

# נזר התורה

זריזות מציא לידי נקיות, נקיות מציא לידי פרישות, פרישות מציא לידי עכרה, עכרה מציא לידי קדושה, קדושה מציא לידי ענוה, ענוה מציא לידי יראת חטא, יראת חטא מציא לידי חסידות, חסידות מציא לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציא לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דברת בחזון לחסידך' וכו', ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' חלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים'. אמר רבי פנחס בן יאיר: תורה מציא לידי זכירות, זכירות מציא לידי זריזות, זריזות מציא לידי נקיות, נקיות מציא לידי פרישות, פרישות מציא לידי עכרה, עכרה מציא לידי קדושה, קדושה מציא לידי ענוה, ענוה מציא לידי יראת חטא, יראת חטא מציא לידי חסידות, חסידות מציא לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציא לידי

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות 'נזר התורה'  
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת  
ובירור מקחם של רועי הדורות, תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

יראת חטא מציא לידי חסידות, חסידות מציא לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציא לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דברת בחזון לחסידך' וכו', ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' חלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים'.  
שנה ארבע עשרה, גליון א (כו) \* אלו ה' תשע"ד

להערות והארות ניתן לפנות  
בת.ד. 36320 ירושלים  
nezer@lanaar.org  
עבור מאסף תורני "נזר התורה"

נדפס בישראל ה'תשע"ד - 2014



כל הזכויות שמורות

יוצא לאור ע"י  
ישיבת נזר התורה  
רחוב בר אילן 32, ירושלים 91410

במסגרת

יכורים  
**BIKURIM**

The center for advancement of education and Torah creativity  
המרכז לקידום החינוך והיצירה התורנית

# נזר התורה

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות  
"נזר התורה"  
אשר בעיה"ק ירושלים ת"ו  
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת  
ובירור מקחם של רועי הדורות,  
תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

ירושלים

חודש אלול ה'תשע"ד

# נזר התורה

המערכת:

הרב אברהם אדם

הרב יעקב בהגן

הרב חיים המר

הרב יהודה לוינגר

ת.ד. 36320 P.O.B.

ירושלים 91363

טל. 02-6541144 TEL.

פקס. 02-6541155 FAX.

## תוכן הענינים

### בית נכת

הגה"ק רבי משה שיק זצללה"ה, ה'מהר"ם שיק'

בענין חיוב אכילת י"ח סעודות בסוכה לר"א ..... ז

הגה"ק רבי יוסף ראזין זצללה"ה

בגדר הקורא והעולה לתורה לפי מנהגו, והמסתעף ..... יא

בגדר שוחט לבני העיר ..... כא

### מקחן של צדיקים

הרב נחמיה קירשטיין

בקושית ה'מעגלי צדק' זצללה"ה, מה טעם דבתקיעה דיו"כ אין חשש שמא יעבירונו ..... כג

### ליטורים תושיה

כ"ק אדמו"ר ה'חסד לאברהם' זצללה"ה מראדומסק

מאמרי ירח האיתנים תר"ן ..... כו

מאמרי ירח האיתנים תרנ"א ..... מ

### עלי נהר

כ"ק אדמו"ר ה'אהלי יעקב' זצללה"ה מהוסיאטין

והרב יוסף באב"ד זצ"ל אב"ד וינה

כשהאיש אינו מוזהר האשה אינה מוזהרת ..... נד

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין שליט"א

בגדרי דין ביטול ברוב ..... נט

הרב יעקב דוד יודקעוויץ זצ"ל

בביאור דברי התוס' בסוגיא דריש קידושין ..... קמז

הרב מסעוד בן שמעון

גדר תשלומי קרן בגניבה וגזילה ..... קמט

הרב משה הילמן

הפטרה במנחה דשבת ..... קנא

הרב עקיבא נבנצל

חילול מע"ש נטע רבעי ודמי שביעית שאינן ברשותו ..... קנג

הרב נחמיה קירשטיין

הערות וביאורים במשנת ה'שפת אמת' בהלכות שביעית ..... קסב

### עשיות משפוט

הרב שלמה אברהם רזעכטע זצ"ל

בגדרי חיובי הענקה בזמן הזה ..... קסט

## הרב יוסף דב רוטשטיין

הבורר צרור מתוך גורנו של חברו, נותן לו דמי חיטים ..... קעט

## הרב ישראל ברלינר

שליח להעברת ממון בערב שבת שהמקבל לא הגיע לקבלו..... קצא

## הרב חיים יוסף דוד וייס

התנו בשטר על בורר מוסכם, ונתברר שהוא פסול לדון..... קצו

## הרב אברהם דוד ליווי

בדין גניבת דעת ..... ר

## הרב שמעון מן

שיטת הרמב"ם בחלוקת הרווחים וההפסדים בעסקא ..... רד

## שְׁעַר בַּת רַבִּים – שְׁעַר הַלֵּכָה

### הרב חנוך הכהן עהרענטרוי זצ"ל

### והרב יעקב שור זצ"ל

ללמוד מלאכת הבישול בבתי ספר של נכרים..... רכג

### הרב חיים מרדכי ראללער זצ"ל

להעמיד תנור בבית הכנסת..... רלא

### הרב גדליה אקסלרוד

חיוב ובעלות המזוזות כשמכר או נעדר מן הבית..... רלה

### הרב שמואל זאיאנץ

ביאור שי' אדמוה"ז ביחיד המוציא את הרבים יד"ח..... רמה

### הרב אברהם דוד ליווי

בדין עיסה העשויה לחלק..... רסב

### הרב דוב הכהן פינק

בענין כתיבת השם רחמה כשהוסיפו כן לאשה בשעת חליה..... רסו

### הרב ישראל פרנקל

שאלת כשרות בכדורי ברזל הנפוצים..... רסט

### הרב גבריאל שוסטר

מנהג יוצאי גרמניה להמתין ג' שעות בין אכילת בשר וחלב..... רעז

### הרב מנחם מענדל שלעזינגער

בדין ברכה בעשיית מעקה..... רפב

## הַקּוּר דְּבַר

### הרב יצחק ישעיה ווייס

זהירות בתיקוני גירסאות - ריש פרק כיצד הרגל..... רפז

### הרב אברהם פרישמן

משנה תורה, משה מפיי עצמו אמרו..... רצב

### הרב זעליג לייב קליין

אדם..... רחצ

## **אָהֶל מוֹעֵד – עֲנִינֵי חוֹדֶשׁ תְּשׁרִי**

<b>הגה"צ רבי יצחק שלמה אונגר זצ"ל</b>	
בשיטת הרמב"ם במאכילין אותו הקל תחילה.....	<b>שו</b>
<b>הרב אברהם מאיר גיטלר זצ"ל</b>	
בענין שופר הגזול .....	<b>שח</b>
<b>הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל</b>	
כשיכול לישן בסוכה או לאכול בסוכה, מה עדיף .....	<b>שיא</b>
<b>הגה"צ רבי מנשה קליין זצ"ל</b>	
ביסוד הדין דפירות שביעית פטורים ממעשרות.....	<b>שטז</b>
<b>הרב גבריאל יהודה איליאוויטש</b>	
הערות בענין ברכת הסוכה ובאיזה אופנים צריך לחזור ולברך.....	<b>שב</b>
<b>הרב ישראל דייטעל</b>	
הפסק בין אשרי לקדיש של מוסף בר"ה ויו"כ, והמסתעף.....	<b>שכח</b>
<b>הרב אהרן ליברמן</b>	
לולב סגור ב'קורא' ולולב בעל ב' תימות איזה מהם יטול.....	<b>שנא</b>
<b>הרב אליעזר פולק</b>	
<b>והרב שמחה רבינוביץ</b>	
סגירת תריסים ודלתות בסוכה בשבת כשמתיר הסוכה עי"ז.....	<b>שעג</b>
<b>הרב יעקב בוימאן זצ"ל</b>	
בסוגיא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ועוד.....	<b>שצט</b>
<b>הרב אברהם מאיר גיטלר זצ"ל</b>	
באופני חיוב כרת לאכילה ביו"כ.....	<b>תד</b>
<b>הרב ישראל אליהו ויינטרוב זצ"ל</b>	
הערות בשו"ת אבני נזר (ג), עניני מועדי תשרי.....	<b>תה</b>
<b>הרב שמואל מנחם לייב הי"ד</b>	
בגזירה דשמא יעבירונו, בשופר ובמילה.....	<b>תלד</b>
המצוה לבנות הסוכה מיד במוצאי יום הכיפורים.....	<b>תלה</b>
גדר איסור להתרפא בדברי תורה.....	<b>תלה</b>
<b>הרב ישראל מאיר מקובצקי</b>	
זהירות לבעל תוקע ולשומעים את התקיעות.....	<b>תלח</b>
ברכת בורא פרי העץ בלילי ר"ה על אכילת קאמפאט.....	<b>תמ</b>
עצה להשוכח ברגע האחרון להניח עירוב תבשילין.....	<b>תמג</b>
ב' השגות על שש"כ בענין רחיצה ביו"ט.....	<b>תמד</b>
לחייב את שותפו בעסק לעבוד בחוה"מ כשמותר מעיקר הדין והשותף מחמיר ע"ע..	<b>תמו</b>
קריאת שמו"ת בשמח"ת שחל בע"ש.....	<b>תמז</b>
<b>הרב אברהם אהרן פרייס זצ"ל</b>	
קידוש החודש ע"י בי"ד של כהנים.....	<b>תמוט</b>

## הרב כתריאל דוד קאפלן זצ"ל

נעל עור ביום כיפור אי הוי מוקצה.....תנ  
ענין ישיבה בצל סוכה.....תנ  
חנן ורחום - מדת הרחמים ומדת חנינה.....תנא  
לקרות בתמונה כתב בולט שע"ג קבר.....תנב

## הרב משה קעניג זצ"ל

בענין שמא יעבירונו.....תנג  
בענין לולב שנשבר השדרה אבל מעורה בעלים ונופל למטה.....תנדר

## יקבץ על יד ירבה - תמיהות והערות

### הרב משה אפרתי

חשדא דרב פפא.....תנו

### הרב דב ארזון

צירוף שם הויה לחודש ניסן.....תנח

### הרב אשר זאב ורנר זצ"ל

בענין עשיית המקוה.....תנט

### הרב יהודה לייב מאזעס

הערות בתשובות אבני נזר.....תס

### הרב יעקב סג"ל פראגר זצ"ל

מעות ציבור לשנות למעות יחיד.....תע  
הערה במסכת חולין.....תע

### הרב מאיר מאזוז

ברכת על קידוש השם.....תעא

### הרב ברוך אבערלאנדער

רמ"ח גרעינים יש ברימון.....תעא

### הרב חיים דובער גרונער

בדעת הרמ"ה דספירת השבועות היא מדרבנן.....תעא  
אכילת מצה בליל ט"ו אייר.....תעב

### הרב יוסף דב הלוי הלר

בן נח שהתגייר לפני שמלאו לו י"ג.....תעב

### הרב יעקב לויפער

בענין הביטוי 'קידוש השם'.....תעד  
רבי ראובן או רבין.....תעד

### הרב יעקב לנדו

קנין כלים בקופות צדקה.....תעה

### הרב יעקב אביעזרי שלזינגר

אם האב יכול להסמיך את בנו.....תעה  
'בוררות'.....תעו



# בית נכת

מבית גנזיהם של רבותינו רועי הדורות,  
מאורי החסידות לדורותם

וַיִּקְרָא אֶת כָּל בֵּית נִכְתָּה (מלכים ב' כ יג) - בית גנזיו של בשמים (רש"י ישעיהו לט ב)  
...שהאוצר ובו השמן הטוב יקרא על שמו שהוא מבחר הסגולה (רמב"ן שמות ל לד)

הגה"ק רבי משה שיק זצלה"ה  
רב אב"ד חוסט\*

## בענין חיוב אכילת י"ח סעודות בסוכה לר"א

בעזה"ה, בסוכה כ"ז למדנו בחג הסוכות תרכ"ג.

**במשנה** (סוכה ז.), י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה וכו' ועוד אמר ר"א מי שלא אכל בליל יו"ט ראשון יאכל בליל יו"ט אחרון וכו', ולבסוף מסיק שחזר בו ר"א, ופרש"י מהא ד"ד סעודות. והקשה בס' תוס' יום הכפורים (פיומא דס) דרש"י סותר עצמו, דבפרק יום הכפורים ביומא ע"ט ע"ב אמרי' דאם השלים במיני תרגימא ופרש"י י"ד סעודות לר"א, ועוד הקשה התוס' ביומא שם על רש"י בשמעתין דפי' במיני תרגימא היינו פירות או קליות וכו', ושם מוכח בש"ס דסתם מיני תרגימא לאו היינו פירות, ואדרבה דמסיק מזה דפירי לא בעי סוכה עיי"ש.

**ולענ"ד** נראה ליישב, דהנה הטעם דפירי לא בעי סוכה משום דאין דרך למקבע סעודה עלי', ואפי' קבע סעודה על פירות במלה דעת' ולא בעי סוכה דחשיב כמו אכילת ארעי, ואינו נאכל דווקא בברכה והסיבה, ובסוכה כתיב בסוכות תשבו משמע מידי דקביעי, ועי' בברכות דף מ"ג ע"א ב' לישני', ולל"ק מידי דחשיב בעי הסיבה והאינו חשיב אפי' בלי הסיבה יכולים להוציא, ול"ב סובר דבר דאינו חשיב לא מועיל הסיבה, אפי' היסב לא מקרי קבע, אלא דפליגי ר"י ורב ביין דלר"י יין עדיין חשיב ומועיל הסיבה, אבל בשאר דברים אפי' הסיבה אינו מועיל למחשב בקביעי, ולכך א"ש דפירי לא בעי סוכה.

**ולפ"ז** נראה, לפי מאי דפריך שם ממתני' על רב דאמרי' דמהני ליין הסיבה ומשני מינו דמהני הסיבה לפת מהני גם ליין, ולפ"ז נראה דאפי' דאמרי' פירי לא בעי הסיבה היינו אם לא אכלו בסעודתן פת, אבל אם אוכלים בסעודה דהיינו שנמט ידיו וקבע לפת, אם אוכל

\* ראה אודותיו 'נזר התורה - נזר זכרון', סיון תשס"ג עמ' ז. צילום כתב-היד שלפנינו נתקבל בתודה ע"י הרב מרדכי קליין שליט"א מ'כולל ומתיבתא מהר"ם שיק', פוענח והותקן לפרסום ע"י הג"ר יעקב בהגן שליט"א. [סוגריים מרובעות הם תוספת להבהרת הדברים בדרך הצעה].

אח"כ בקביעות פירות בעי סוכה, ונ"מ דאסור אז לכסות הסוכה בנג או בכילה וסדין, דכיון דקביעות מועיל לפת מועיל גם לפירות והוי קבע, ואכילת קבע אסור לאכול חוץ לסוכה, כנלע"ד נכון לדינא.

והנה כפי' השלים מצינו ב' פירושים, מעיקרא סבור שהשלים היינו השלים מנין י"ד דבעינן לר"א, [ולבסוף] דאמרי' דחזר ר"א פרש"י שהשלים היינו השלים סעודתו. ונראה דרש"י בא ליישב קו', דהנה רש"י והריטב"א חולקים, רש"י סובר למסקנא דאם השלים במיני תרנימא דכ"ש אם משלים בסעודה שלימה<sup>2</sup>, אבל הריטב"א בשמעתין<sup>3</sup> כ' בסעודה שלימה אין היכר דא"ל הוי ל' לתרין בפשימות השלים בסעודה שלימה עיי"ש, וא"כ לרש"י עמדה קו' הריטב"א למה באמת לא מתרין הש"ס כן, והנה תוס' הקשו עוד דלשון השלים לא משמע לשון תשלומין אלא לשון השלמה.

ונראה דקו' חדא מתורצת באידך, בוודאי השלים משמע לשון השלמה, או השלמת מנין או השלמת דבר שחסר עדיין דהיינו השלמת סעודה, והנה אי בעי' י"ד סעודות י"ל דהשלמה היינו למנין, אבל כאשר חזר בו ר"א, א"כ אין לומר השלמה למנין י"ד אלא השלמה לסעודה שאכל ביו"ט אחריו והיינו שהשלים וגמר סעודתו לאחר שסיים במיני תרנימא, וזה דקמ"ל דאע"ג דהלילה ראשון בעי' סעודה ממש דילפי' גז"ש ממצה, מ"מ בתורת השלמה סגי במיני תרנימא שיהי' רק היכר, והיינו דנקט השלים דלא משמע תשלומין אלא לשון השלמה, ולא שמעינן זה הדין דמהני השלמה בכח"ג, וכיון דלשון השלים היינו השלים בסעודתו, וכיון דמיסב וקבע לפת מועיל גם למיני תרנימא, ממילא יוצא גם בפירי, דבכח"ג פירי בעי סוכה, וגם הסעודה דרך להשלים בפירות, ונקראו לפת מיני תרנימא דהיינו בצירוף לפת.

וכל זה בשמעתין, אבל ביומא דרצה לדייק מלשון מיני תרנימא היינו מיני מזונות או בשר ולא פירות, ולהכריח דפרי לא בעי סוכה, עכ"ח (=על נרוח) לא מפרש הש"ס השלים היינו השלים סעודתו אלא השלים המנין, ועכ"ח דמפרש הברייתא לר"א קודם חזרה והשלים היינו סעודה בפ"ע, ואפ"ה קרא לה השלמה דלהשלים המנין קאמר, ולסעודה בפ"ע אין דרך לקרוא פירות מיני תרנימא, ומדלא קרי ל' פירי בלשון מפורש רצה להביא ראי' דפירי לא בעי סוכה, וא"ש. ועוד אמרתי ליישב, דהנה הפ"י דקדק איך יתכן י"ד סעודות, הא בתוך שבעה ימים הוא שבת ובעי' ג' סעודות, ואי אמרי' דג' סעודות סגי בסעודה הג' בפירות או במיני תרנימא

1. גבי דינא דמתני' שם דהסיבו א' מברך לכולם, דרב ס"ל דזה רק בפת, ופליגי במימרא דרב ב' לישיני דגמ'.

2. בד"ה תניא נמי הכי, פירש"י דבהכי הויא סעודה לאשלומי, ואע"פ שאינו חוזר וקובע עצמו לאכול שתי סעודות של לחם ובשר.

3. הוא הנדפס בחי' הרשב"א שם.

משא"כ י"ד סעודות בעי' פת דווקא א"כ ל"ק, אבל לענ"ד הא דאמר ר"א י"ד סעודות חייב לאכול כבר הקשה הפ"י וכי מְנִין אתי לאשמעי', כיון דתני אחת ביום ואחת בלילה מְנִין למה לי, ונראה דכוונתו דצריך להשלים ולאכול דווקא י"ד סעודות, שאם לא אכל בזמנו ישלים, ואע"ג דזה לא נלמד מתשבו כעין תדורו, מ"מ יליף לה מקרבנות כפרש"י לקמן (ד"ה חזר בו ר"א), וא"כ כיון דבכלל י"ד סעודות שקאמר ר"א היינו בתורת השלמה, ולפי מאי דמסיק סגי השלמה במיני תרנימא, א"כ בכלל י"ד סעודות היינו גם אפי' במיני תרנימא, א"כ גם למ"ד דסגי במיני תרנימא, הוי לי' למנקט ט"ו.

והמג"א בס"י תקכ"ט (סק"ט) הביא רא"י ממשנה זו דיו"ט לא בעי ג' סעודות, דאי בעי הוי טפי מו"ד, וכבר תמחו עליו בשער המלך (פ"ז מהל' סוכה ס"ז) ושאר מפרשים, הלא בלא"ה קשה מכח שבת, ועי' במחצית השקל שם שדחק בזה, ולענ"ד נראה דהנה לכאורה ר"א עכ"ה לא דריש גז"ש דט"ו, דאל"כ הא איכא למילף מינ' מה התם מכאן ואילך רשות וכו',<sup>4</sup> מיהו אפשר לומר דנהי דבעלמא אמרי' אין ג"ש למחצה, מיהו הכא משמע לי' לר"א מתשבו כעין תדורו דחייב לאכול, דישיבה וקביעות הוא רק בשעת סעודה כמ"ש לעיל, וכבר כ' התוס' בב"מ קי"ד (פ"א ד"ט ואידך סט"א) והפ"י בקדושין פ"ק לענין מ"ע שחז"ג, דאע"ג דאמרי' אין גז"ש למחצה אבל היכא דיש לן ק"ו או גילוי ולימוד אמרי' דאהני תרווי', ה"נ ס"ל לר"א דתרוויהו דרשי', ולפ"ז איכ"ל דעל סעודת לילה הראשונה לא צריך ללמוד מתשבו, ולא מנה אותה ר"א כלל כיון דלא פליגי רבנן עלה, ולא נקט אלא הסעודות מלבד הלילה הראשונה, וכי תימא א"כ לא הוי י"ד מן אחת ביום ואחת בלילה, איכ"ל דקו' פ"י הנ"ל לאמת, דצירף בזה סעודה ג' של שבת, והוי י"ד מלבד הלילה הראשונה, ולכך נקט אחת ביום קודם אחת בלילה, וא"כ ל"ק אמאי לא נקט ט"ו. ולפ"ז א"ש ראיות מג"א, [דכל] (ובל) זה אי י"ט לא בעי ג' סעודות, א"כ אדרבה קשה א"כ הוי ט"ו ועמדה הקו', ואי יום הראשון בשבת, א"כ פשיטא דלא שייך אחת ביום ואחת בלילה, וא"ש. ונת' הזה על המג"א כמדומה לי ששמעתי בילדותי].

**אמנם** על הקדמה הנ"ל קשה, איך אפשר לומר דר"א מודה לחכמים בגז"ש דט"ו, ומודה דלילה הראשון חובה בפ"ע מצד היום ומגז"ש דמצות, א"כ מה הא צריך הש"ס לומר דחזר בו ר"א וקאי על לילה הראשונה, וכ' המהרש"ל דלכך ניחא לי' בלילה הראשונה שיש לה תשלומין, כיון מצד יום טוב קאתי, יו"ט לענין קרבן שייך גם ביו"ט אחרון, לכך ס"ל דליל דיום טוב ראשון יש לו תשלומין עי"ש, וא"כ הוי מצי למימר דלא הדר ר"א,<sup>5</sup> [ואפ"ה ס"ל דלילה הראשון צריך לאכול מלבד החיוב מכח סוכה, ולזה יש תשלומין, וצ"ע.

4. ורק לילה הראשונה חובה, כדברי רבנן שם.

5. מבואר בהמשך הדברים.

**ואפשר** ע"פ מ"ש הפוסקים, ועפ"י הירושלמי דבלילה הראשון סני בכזית, ונראה דהיינו לרבנן דס"ל מצד סוכה א"צ לאכול אלא מצד גז"ש, ואפי' לדעת הרא"ש בברכות (ק"ז נ"ז) ופ"י ס' מג' דבי"ט חייב לאכול פת, מ"מ בלילה הראשון יהי פטור, דהרי הרא"ש כ' דמצד שמחה שמחויב ביו"ט ואין סעודה בלא לחם חייב לאכול פת, והשאגת אריה בסי' ס"ח הוכיח דבלילה הראשונה אין חיוב שמחה, ממילא נמי לא הי' חייב לאכול פת לולי דגלי לן גז"ש דט"ו ט"ו, וא"כ שפיר יש לומר בירושלמי דגז"ש בא ללמד רק על כזית, וכדעת הרא"ש (בסוגין ס' ע"ז). והטור (ס' תלנ"ג) מלשון הר"ן בשמעתין, שכ' דעל כזית לא איצטריך גז"ש דבלא"ה מחויב מצד יו"ט קשה לשאגת ארי הנ"ל.

**עב"פ** לפי דעת השאגת ארי' א"ש דברי הרא"ש וירושלמי, אמנם נראה דהיינו לרבנן אבל לר"א דס"ל מצד תשבו כעין תדורו צריך לאכול שיעור סעודת קבע, א"כ הרי ילפי' ימים ימים גז"ש ממלואים דגם לילה בכלל, א"כ נראה דלר"א גם לילה הראשונה צריך לאכול סעודת קבע, וא"כ אי אפשר לאמור דגם ר"א מודה לגז"ש דט"ו ולא מנה לילה הראשון, דאכתי הוי ל' למימני. ועכ"ח דר"א או דלית ל' גז"ש או אפי' אית ל' גז"ש מ"מ יליף מתשבו כעין תדורו גם בלילה הראשונה, דצריך לאכול כביצה מצד סוכה, ולא מיירי משלש סעודות [בשבת], דאין החיוב משום סוכה<sup>6</sup> וסני בכזית, ושוב קשיא איך אפשר להשלים, ויתכן דבאמת חזר מהא דיש קצבה מצד סוכה, ורק מצד ליל ראשון צריך לאכול כזית ושפיר יש תשלומין, אמנם נראה דכל זה אם הפי' דתשלומין הוא דישלם לגמרי ותשלומין לגמרי משמע, אמנם לבתר דמסיק דמאי ישלים במיני תרגימא, ואע"ג דאינו יוצא בזה ידי סוכה מ"מ בעינן תשלומין במקצת, א"כ שוב איכ"ל דלא חזר דישלם לילה הראשון במקצת, דאע"ג דמצד סוכה נמי בעי' ולזה אין תשלומין, מ"מ כיון דעל לילה הראשונה יש ב' חיובים אחד מצד יו"ט מגז"ש ט"ו ט"ו ממצות, והחיוב הב' מצד הסוכה דיליף מתשבו כעין תדורו, וע"ז אמר ר"א דאם עבר ולא אכל בלילה הראשון נהי דאי אפשר להשלים הכל מ"מ יתקן במקצת להשלים החיוב מצד יו"ט, כשם שאמר ר"א דישלם י"ד סעודות במיני תרגימא אע"ג דאינו יוצא מ"מ יתקן במקצת, הה"ד בזה.

**ולפ"ז** לפי המסקנא א"צ לומר דחזר בו ר"א מ"ד סעודות, אדרבה כוונתו דצריך להשלים כמ"ש לעיל הי"ד סעודות צריך להשלים, והה"ד הלילה הראשון ישלם במקצת ביו"ט אחרון, ולפ"ז מדויק לשון אלא במיני תרגימא, מדנקט אלא משמע דחזר בו מדמעיכרא, וא"ש לשון רש"י בסוכה גם לפי המסקנא, כנלע"ד נכון.

6. כמ"ש המהרש"ל הנ"ל.

**הנה"ק רבי יוסף ראזין זצלה"ה**  
ה"צפנת פענח", רב אב"ד רוגאטשוב - דווינסק\*

## **א. בגדר הקורא והעולה לתורה לפי מנהגנו, והמסתעף**

יום ב' ג' שבט תרפ"ו, דווינסק  
לידידי [ה'] ר' יעקב הכהן ג"י.

**ע"ד שאלתו, רק(8) גבי בעל קריאה.**

**הנה באמת אצלנו הוה בגדר ש"ץ, וגדר קביעות, כמו בחולין דף כ"ד ותוס' מגילה דף כ"ד וסוכה דף מ"ב, דרך עד שיהא בן עשרים ויתמלא זקנו(9).**

**וכל הקרואים אין עליהם רק גדר סרסור המבואר בירוש' מגילה פ"ד הובא בתוס' ב"ב דף ט"ו ע"א ע"ש(10). והבעק"ר (1) - והבעל קריאה] הוא מוציא כל הציבור בהקריאה.**

**וזה מה דאמר בקידושין דף מ"ט ע"א ע"מ קרא כו' עד דקרי כו' ע"ש(7). כי אצלם הוה קוראים גם המפמיר דהיינו נבואה כד"ת בספר כתוב בקלף, וכן כתובים הוה פסקו סידרא, כמבואר שבת דף קט"ז(11) ותוס' שם דף כ"ד ע"א(12) ומגילה דף כ"א ע"א(13) הכל על הספר בקלף, ורק(14) הוה שם אחד המסייע הטעמים בע"פ כמ"ש רש"י שבת דף י"ב ע"ב(15), ועיין ברכות דף נ"ג ע"ב(16) דקמנים יכולים להפמיר ע"ש ויש בזה אריכות גדול.**

**ובן בודאי צריך להבין פה"מ (1) - פירוש המילות] דכל התורה כולה(17). ועיין סוטה דף ל"ב ע"א(18) דרך גבי הלל וקידוש א"צ להבין פה"מ (1) - פירוש המילות.**

**וזה(19) נקרא כנמ' בכ"מ בש"ס קרא, ר"ח (1) - רבי חנינא] קרא מגילה כ"ב ע"א(20) וכ"מ. ורק הסרסור לא אכפת לן אם א"י (1) - אינו יודע] פה"מ (1) - פירוש המילות], אבל הבעל קריאה הוא בגדר ש"ץ קבוע, ובירוש' נקרא בכ"מ במגילה(21) ספרא.**

**ואצלם הוה מתרגם בפ"ע (1) - בפני עצמו] כמבואר במגילה דף כ"ד ע"ש(22) ודף ל"ב(23) אבל לנו.....(24)**

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון יג עמ' לה. ב' אגרות אלו מכתי"ק מתוך השו"ת חלק ג' שעומד לראות אור (מגנזי משפחת ספרן מס' 7769) נמסרו ע"י מערכת "צפנת פענח החדשות" ונערכו על ידי הרב אברהם ישעיהו בירנהק והרב גבריאל יודלביץ.

דברי רבינו עמוקים מני ים, וקשה מאוד לירד לסוף דעתו, על כן, כל מה שנכתב בהערות בביאור דעתו אינו אלא הצעה ונסיון בדרך אפשר להבין מעט מדבריו, ואין הכוונה לקבוע מסמרות בדברים, אלא להעיר את המעיין להוסיף לקח ולהעמיק עוד.

יצוין כי כפי הנראה, תשובה זו הינה העתקה ממה שרשם רבינו לעצמו. גם יודגש, כי היה רגיל לכתוב הכל ברצף אחד, וכל הפיסוק והקיטוע נעשה על ידינו.

(א) יש כאן קיצור לשון, וקשה להבין מתוך לשון רבינו כאן אודות איזו נקודה מתוך התשובה דלהלן נסובה השאלה.

חידוש רבינו, דבעל קורא צריך שיהיה בן עשרים ושיתמלא זקנו (ב) נביא בזה שוב את כל דברי רבינו בתשובתו, בתוספת הסבר בסוגריים: "הנה באמת אצלנו [שנוהגים שיש בעל קורא קבוע הקורא המוציא את הרבים, והעולה לתורה רק אומר עמו בלחש, ושלא כמו שהיה בזמן הגמרא שהעולה לתורה קורא בעצמו], הנה [הבעל קורא המוציא את הציבור בקריאתו] בגדר ש"ץ [וחלים עליו כל הדינים שנאמרו בנוגע למינוי שליח ציבור], ו[יש על הבעל קורא] גדר קביעות [ודינו כש"ץ קבוע, שעליו נאמר הדין דצריך שיתמלא זקנו, וכמבואר בדברי התוס' דלהלן], כמו בחולין דף כ"ד ותוס' מגילה דף כ"ד וסוכה דף מ"ב, דרק עד שיהא בן עשרים ויתמלא זקנו".

ביאור הדברים, דהנה בגמ' חולין דף כד: איתא, ת"ר נתמלא זקנו ראוי ליעשות שליח ציבור [פירש רש"י - לכל צרכיהם לתקוע שופר ולנדות ולמנות פרנס], ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו, מאימתי כשר לעבודה משהביא שתי שערות. והקשו התוס' - "ותימה דבפ' הקורא את המגילה (מגילה דף כד.) אמרינן קטן קורא בתורה ואינו פורס על שמע ולא יורד לפני התיבה ולא נושא את כפיו, משמע הא הביא שתי שערות יורד לפני התיבה ונושא את כפיו, ויש לומר דכשהביא ב' שערות יכול לירד לפני התיבה, אבל ליעשות שליח ציבור קבוע או להתפלל בתעניות ובמעמדות אינו נעשה עד שיתמלא זקנו כדאמר' במסכת תענית (מ"ג טו.) אין מורידין לפני התיבה אלא זקן ורגיל". וכן מבואר גם בתוס' מגילה דף כד. וסוכה דף מב. שציין רבינו.

ומה שכתב רבינו "בן עשרים", הגם כי בגמ' חולין שם מבואר רק דבעינן עד שיתמלא זקנו, מקורו הוא על פי דברי הירושלמי סוכה סוף פרק ג, דאיתא שם - "יודע לשמור את ידיו וכו', אבל אינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו ואינו עומד על הדוכן עד שיתמלא זקנו, ר' אומר וכולהם מבין עשרים שנה ומעלה שנא' [עזרא ג ח] ויעמידו את הלויים מבין עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית ה'", ומלשון רבינו נראה דהכוונה דלרבי צריך ב' התנאים, גם שיתמלא זקנו וגם שיהיה בן עשרים, [וכפירוש הפני משה שם, ודלא כהקרבן העדה שפירש - "וכלן מבין עשרים שנה ומעלה. כלומר אם הוא בן עשרים שנה אע"פ שלא נתמלא זקנו כשר לכולן"], וגם נקט דהלכה כרבי, ולמעשה עי' בב"י סי' נג ס"ח בשם המס' סופרים ובשו"ע שם שפסק דכשהוא בן עשרים א"צ שיתמלא זקנו.

והנה נמצינו למדים מדברי רבינו הלכה למעשה מחודשת, כי כמו שאין למנות לש"ץ קבוע למי שלא נתמלא זקנו, כמו כן אין למנותו כבעל קורא. ויל"ע אם הכוונה רק שלא ישמש כבעל קורא בקביעות, או שסובר שעצם מינויו כבעל קורא מוגדר כמינוי של קביעות, וככל הנך שהזכיר רש"י "לתקוע שופר ולנדות ולמנות פרנס" דאף שנעשים רק פעם אחת יש לזה דין של ש"ץ של קביעות דצריך שיהא נתמלא זקנו. ובפוסקים הוזכר בזה להדיא לענין ש"ץ לתפלה, עי' שו"ע סי' נג סעי' ו - "אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו, מפני כבוד הציבור, אבל באקראי, משהביא שתי שערות", ולא מצינו כן בפוסקים להדיא לענין בעל קורא, אבל מסברא לכאורה

אין מקום לחלק בינו לבין שאר שליח ציבור [הנ"ל ברש"י] הממונה לתקוע ולהוציא דצריך שיהא בן עשרים.

**דברי התוס' בענין שינויי המנהגים שבקריאת התורה בזמן הגמרא לזמננו**

(ג) **בקטע** זה בא רבינו לבאר את מעמדו של העולה לתורה בזמננו, שהבעל קורא מוציא את הרבים. ויש להקדים את דברי התוס' בבבא בתרא דף טו. שהביא רבינו בסמוך, ששם מבואר מקור הענין בזה, וז"ל: "ה"ר משולם היה מצריך מכאן לקרות לאחד אותן ח' פסוקים שלא יקרא עמו שליח צבור, ואין נראה לר"ת, דהא כל התורה כולה נמי אחד קורא כדתנן במגילה (דף ט"ז): קראוהו שנים יצאו ואמר בגמ' תנא מה שאין כן בתורה וכו', ומה שנוהגים עתה לקרוא שנים [בכל התורה], אומר ר"ת כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו, כענין שמצינו במסכת ביכורים (פ"ג מ"י) דתנן כל מי שיודע לקרות קורא בעצמו ושאינו יודע לקרות מקרין לפניו נמנעו מלהביא ביכורים התקינו שיהיו מקרין את מי שיודע לקרות ואת מי שאינו יודע לקרות, והא דאמר בירושלמי במגילה רבי שמואל בר רב יצחק על לבי כנישתא וחזא חזנא דקאים וקורא ולא קאי בר איניש תחתיו, א"ל אסור, כשם שנתנה תורה על ידי סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה על ידי סרסור, אף על גב דמשמע שחזן עומד אצל הקורא, לא שיקרא עמו אלא יעמוד ויקרא אותם שיש להם לקרות כדי שתתן תורה על ידי סרסור, ועוד אומר ר"י דיכול להיות שקצת מסייע לו בנחת, והא דמשמע במגילה שלא יקראו שנים היינו שניהם שוין בקול רם".

**בהגדרת ענין ה"סרסור" המבואר בירושלמי**

והנה מבואר מדברי התוס', שרבינו משולם היה סבור, שמנהג זה שלא העולה לתורה בעצמו קורא בקול רם, כבר היה בזמן הגמ', ורבינו תם הוכיח מהגמרא, שבזמנם היה העולה בעצמו קורא, אלא שנוקט לבאר דברי הירושלמי במגילה (פ"ד ט"ז) דרבי שמואל בר רב יצחק על לבי כנישתא וחזא חזנא דקאים וקורא ולא קאי בר איניש תחתיו, ואמר ליה אסור, כשם שנתנה תורה על ידי סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה על ידי סרסור, שלכאורה היה משמע מזה כדברי רבינו משולם שיש "חזן" העומד אצל הקורא, דהיינו הבעל קורא, ופירשו התוס' שהכוונה שהחזן עומד לידו ויקרא אותם שיש להם לקרות, ובסוף דבריהם הוסיף ר"י שגם יכול להיות שקצת מסייע לו בנחת כנ"ל.

ויש לציין, דבבית יוסף סי' קמה בשם הכלבו ושכלי הלקט מבואר, דפירשו דמה שאמרו שצריך סרסור הכוונה למתרגם שהיה בזמן הגמרא, וצריך שאיש אחר יתרגם ולא הקורא בעצמו, וכן הוא מוכרח לכאורה לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי "חמא חונה (צ"ל חזנא) קאים מתרגם ולא מקים בר נש תחתיה", וכן הוא הגירסא ברי"ף מגילה יד., אלא שכפי הנראה לפני התוס' היתה הגירסא "וחזא חזנא דקאים וקורא".

עוד יש לציין, כי בשו"ת צפנת פענח החדשות סי' ז כתב רבינו לבאר את תפקיד הסרסור בזמן הגמרא באופן נוסף, וז"ל: "בזמן הגמרא היה העולה קורא ומוציא הציבור והחזן היה מסייע לו רק בטעמים ונקודות בעל פה כמו שכתב רש"י שבת דף יב: (ראשי פרשיות וכו' שמתוך שראש הפרשה שגורה בפיו הוא נזכר בכולה למחר, ומסייע את שבעה הקורין בנקודה וטעמיה

בלחש) וברכות דף סב. (מפני שמראה בהם טעמי תורה - נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגהת קול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל), "וע"ע בדברי רבינו להלן כאן.

#### חידוש רבינו בענין ה"סרסור" בימינו

אלא שלפי מנהגנו, שנהגו שלא העולה לתורה בעצמו קורא, כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות בעצמו, מבואר בדברי רבינו דבר חידוש בהגדרתו של העולה לתורה, שהוא הוא הממלא את התפקיד של ה"סרסור" שצריך מדינא, וכמו שאמרו בירושלמי בטעם הדבר, משום ד"כשם שנתנה ע"י סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה ע"י סרסור", ועוד איתא שם בהמשך הירושלמי מקור נוסף, וז"ל: "עאל ר' יהודא בר פזי ועבדה שאילה [קרבן העדה: אמרה בדרך שאלה ותשובה, ופשטה לה מדכתיב] אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההוא להגיד לכם את דבר ה' [שהקב"ה אמר למשה ומשה מתרגם ומפרש להם]".

ונראה דמקור דברי רבינו בזה הוא, דכמו לפי שיטת הרבינו משולם [הסובר שמנהג דידן היה כבר בזמן הגמרא] נראה מהתוס' שזה הוא הפשט בירושלמי, שכשראה רבי שמואל בר רב יצחק שעומד רק הבעל קורא בעצמו, אמר שצריך שיהיה אדם אחר העולה, משום שצריך סרסור, הכי נמי גם אליבא דרבינו תם [שבזמן הגמ' היה העולה בעצמו מוציא את הרבים, וענין הסרסור התקיים על ידי זה העומד לידו וקורא להעולים או שמסייע קצת] הרי כמו כן גם לפי מנהגנו מתקיים שפיר ענין הסרסור, על ידי העולה לתורה, כמו לפי שיטת רבינו משולם.

ויש לציין מה שכתב במשנה ברורה סי' קמא סקט"ז בשם הלבוש, דהגבאי הקורא את העולים הוא במקום הסרסור, [אך עיי"ש מה שכתב בשם המסכת סופרים טעם אחר בזה], ולכאורה באופן שהבעל הקורא הוא העולה צריך להגיע לזה, וכמבואר שם.

#### עיון בדברי רבינו בזה

אלא שיש לעיין בדברי רבינו, מצד מה מתקיים על ידי העולה הגדר של "סרסור", האם על ידי שמברך ברכות התורה ומוציא בכך את הציבור, או משום שעומד על ידו וקורא עמו בלחש, שנחשב על ידי זה כמסייע שכתבו התוס' בסוף דבריהם, [הגם שלכאורה דוחק הוא לומר שהעולה נחשב שמסייע להבעל קורא].

וממה שכתב בשו"ת הנ"ל נראה לכאורה, כי הכוונה כצד הראשון, דעיין שם בסי' ז שכתב [לאחר שחילק בין הלל ומגילה דהחוב על כל יחיד ויחיד, ולכן שייך שכל אחד יקרא בפני עצמו, מה שאין כן קריאת התורה הוא חוב על הציבור], וז"ל: "אבל קריאה בציבור ואין על היחיד חוב, אי אפשר רק שאחד יקרא וכל הציבור שומעים, והעולה לתורה מברך בשביל כל הציבור, והוא הוא הסרסור דירושלמי", ומשמע מלשון זה דתפקידו כסרסור הוא מחמת שמוציא את כולם בברכתו.



**ביאור רבינו בדברי התוס' בחולין ובב"ק על פי הנ"ל**

ועיין שם מה שביאר על פי זה את דברי התוס' בבבא קמא דף צא: שכתבו - "ומעשה באחד שקראו ש"צ לקרות בס"ת ובא אחר וקדם וקרא ושאל לר"ת וכו' ועוד פטרו ר"ת משום שיענה אמן וגדול העונה אמן יותר מן המברך", ובחולין דף פז. כתבו - "ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה, פטור בלאו האי טעמא, ואפילו תפס מפקינן מיניה, משום דכולם חייבים בקריאת התורה".

ולכאורה היה נראה בכוונת רבינו שם, דרצה לבאר בזה את דברי הרבינו תם בתוס' בב"ק, שפטור משום דינענה אמן, דלכאורה הניחא בנוגע להברכה, אבל הלא תפס לו גם את הקריאה בתורה [וכן הקשה היש"ש בב"ק שם סי' ח ועי' שו"ת כתב סופר יו"ד סי' קכא], וכן צ"ב מהו כוונתם בחולין דפטור "משום דכולם חייבים בקריאת התורה", אלא דכוונת התוס' על פי הנ"ל, דלפי מנהגנו כולם כאחד יוצאים מהקורא את הקריאה, נמצא דבזה לא לקח ממנו כלום, רק הברכה, ובנוגע להברכה הלא יוצא ידי חובה בשמיעה וגדול העונה אמן יותר מן המברך.

אמנם בשו"ת שם סי' ח הוסיף רבינו על דברי התוס' הנ"ל, וכתב - "דזה [לומר דנפטר מחמת שהשני יכול לענות אמן] לכאורה תמוה, דזה רק אם נתחייב המצוה ועשה ויצא ע"י אמן דהוה כמו שבידך דסוף נזיר וברכות נג: ותוס' סוכה נב., עיין שבועות כט: ודף לו אמן בו וכו', משא"כ אם לא קיים, מה שייך בזה שיפטר על ידי האמן", ולכאורה כוונתו להקשות, דגם לאחר מה שנתבאר, דבימינו יש להעולה רק הברכה ולא הקריאה, אבל אם נאמר דחייב הברכה הוא רק עליו, מה יעיל מה שיענה אמן, הלא הא גדול העונה יותר מן המברך הוא רק באופן דמחוייב בברכה זו ויוצא ידי חובה ע"י עניית אמן.

אלא שעל פי מה שחידש דהברכה היא על השמיעה, ונמצא דכולם מחוייבים בזה, אתי שפיר, דבאמת יוצאים ידי חובה של הברכות על ידי עניית אמן.

**חידוש רבינו בענין וקדשתו על פי הנ"ל**

ועיין עוד שם בסי' ו שכתב - "...בימים שהיה העולה לתורה קורא, אז נמצא הברכה על הקריאה והוא מברך, אבל אצלינו שהחזן קורא, והוא [-העולה] מברך, ונמצא רק על השמיעה והרי כולם שומעים". ומלשוננו זה משמע קצת שגם הגדרת הברכה חלוק בין זמננו לזמן הגמרא, דבזמן הגמרא כיון שהוא היה הקורא היה הברכה מתייחס על הקריאה, וממילא שהברכה בעצמותה שייכת רק אליו, ואילו בזמננו הברכה רק על השמיעה, ויש לעיין, מנא ליה לומר שבזמן הגמרא היה הברכה על הקריאה [ועכ"פ גם עליו] הלא חזינן דבימינו מברך על השמיעה, וא"כ נימא דגם אז היה הברכה רק על השמיעה, וכפי הנראה דהוא מסביר, דכיון דחזינן דהקורא הוא המברך מסתבר דהמצוה הוא על מעשה הקריאה שלו, ועכ"פ גם על זה, אבל בימינו בהכרח שהברכה רק על השמיעה.

ועיין עוד שם ובסי' ט מה שחידש על פי זה, דבימינו אינו נוהג מן התורה מצות וקדשתו לענין שצריך לקרוא לכהן ראשון, ובזה יישב עוד מה שמעלין לתורה לכהן על פי עצמו שתמה בזה המ"מ בהלכות איסור"ב פ"כ הי"ג יעו"ש, וכנראה כוונתו על פי הנ"ל, דרק היכא דהברכה על

הקריאה, שזה הוא הברכה של הקורא בעצמו, הוא דיש בזה וקדשתו, משא"כ כיום שהברכה רק על השמיעה וכולם יוצאים ידי חובה. [ועיי"ש חילוק נוסף בין קריאה דשבת לקריאה דשני וחמישי ואכמ"ל].

ויש לציין, שעיקר דברי רבינו שכולם מחוייבים בברכה על השמיעה, והעולה מוציא את כולם, מחודשים, ובשו"ע סי' קלט סעי' ו' ובנושאי כלים מבואר דסבירא להו דאין הציבור צריכים לצאת בזה ידי חובה של הברכות, ולכן בדיעבד אם אמרן בלחש א"צ לחזור ולברך, ועיין שם בביאור הלכה. [ובספר ברכת אברהם מגילה כא: הוכיח בדעת הרמב"ם דצריך שהשומעים יצאו יד"ח בברכה, וביאר בזה מה שכתב במ"ב סי' מו סק"ד דאפשר לצאת יד"ח מאה ברכות על ידי שמיעת ברכות העולה לתורה].

#### עוד מדברי רבינו בזה

ויעיין עוד בדברי רבינו בצפנת פענח מהדורא תניינא דף ס: מה שכתב בענין הסרסור, וציין לדברי ראב"ן, וצריך עיון לאיזה ראב"ן כוונתו, ונעתיק דברי ראב"ן במגילה ריש פרק ב, וז"ל: "ומה שאנו רגילים שקורא שליח ציבור עם הקורא, תקנת האחרונים הוא שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות, כדתנן גבי ביכורים [פ"ג מ"ז] התקינו שיהיו מקריין את היודע ואת שאינו יודע שלא לבייש את שאינו יודע לקרות", ולכאורה אין בזה חידוש יותר מדברי התוס' הנ"ל.

ואולי כוונתו למה שכתב הראב"ן בשאלות ותשובות שבתחילת הספר סי' עג וז"ל "שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו. והשבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל שיהו קורין בתורה בב' וה' ובשבת והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות כמוני תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עונין ומברכין. וכן ש"ץ אומר ביוצר ומעריב, לפי שהוא מוציא את הציבור ידי חובתן ואומר להם תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכוהו עמי והם עונין ומברכין ויוצאין ידי חובתן. וכן המברך ברכת המזון וכו', ולכולן סמכו חכמים שתיקנו ממש ששומר כי שם וכו'", שעל פי זה מבואר שענין הברכה וברכת התורה אינו רק ברכת המצוות גרידא, רק כהכנה וחלק מעיקר הקריאה, ובזה מוסבר למה העולה המוציא את הציבור בברכה הוא בגדר סרסור על הקריאה, ואולי הכוונה להא דמבואר בדברי הראב"ן שהציבור יוצאים בהברכה של העולה לתורה [ודלא כדברי הפוסקים הנ"ל], ועדיין צ"ע.

#### (ד) ביאור על פי זה בגמרא קידושין, בהחילוק שבין "קרא" ל"קריינא"

הנה זה לשון הגמרא שם: "תנו רבנן על מנת שאני קריינא כיון שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת הרי זו מקודשת ר' יהודה אומר עד שיקרא ויתרגם וכו' והני מילי דאמר לה קריינא אבל אמר לה קרא אנא עד דקרי אורייתא נביאי וכתובי בדיוקא", וכוונת רבינו לבאר את דברי הגמרא, ואת ההבדל שבין "קריינא" ל"קרא", באופן מחודש, והוא ד"קרא" הכוונה לבעל קורא קבוע לרבים, כמו שנהוג בימינו, ולכן צריך שיהיה "עד דקרי אורייתא נביאי וכתובי בדיוקא", מה שאין כן "קריינא" הכוונה לעולה בתורה רגיל כמו שהיה בזמן הגמרא, ולכן "כיון שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת הרי זו מקודשת".

וכן כתב בכת"ק על גליון הגמרא שם (שנדפס לאחרונה) על תיבת "קרא": "ר"ל בעל קריאה לרבים. וזה צריך דוקא דקדוק יפה כמ"ש הרמב"ם ז"ל כאן ... משום דזה גדר דקדוק ועיין מגילה דף כב קרא עיין פסחים דף [קיה] קיז קראי מוסיפין דזה ר"ח קרא".

אלא שלפי ביאורו זה הוצרך רבינו לבאר מהו זה שאמרו "עד דקרי אורייתא נביאי וכתובי בדיוקא", הלא בעל קורא לרבים לכאורה אינו שייך אלא בקריאת התורה בלבד, ועל זה המשיך וביאר - "כי אצלם הוה קוראים גם המפטיר דהיינו נבואה כד"ת בספר כתוב בקלף, וכן כתובים הוה פסקו סידרא, כמבואר שבת דף קטז ותוס' שם דף כד. ומגילה דף כא. הכל על הספר בקלף", וממילא מובן למה צריך לדעת גם נביאים וכתובים.

וע"ע בדברי רבינו בהלכות ק"ש פ"ב ה"ט ובהל' תפילה פ"ב ה"ו בהל' אישות פ"ח ה"ד, ובמהדו"ת עמ' 120 ובשו"ת דווינסק ח"ב סי' ח ובשו"ת החדשות סי' פה, מה שהאריך ביסוד שלמד מכאן.

והנה להלן כאן כתב רבינו להדיא רק דהסרסור דהיינו הקורא בימינו אינו צריך להבין פירוש המילות, אבל בכמה מהמקומות הנ"ל משמע דכוונת רבינו דכל עולה פרטי בזמן הגמרא לא היה צריך לדקדק, ולכאורה יש לעיין דכשם דצריך דקדוק היום משום מצות הקריאה של הבעל קורא, הכי נמי אז במה עדיף במה שכל אחד קורא בעצמו.

(ה) **ע"ב.** ובנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא [(היו רגילים לקרוא בביהמ"ד פרשה בכתובים) רש"י].

(ו) **ע"א** ד"ה שאלמלא שבת... ותיירץ ר"ת דנביא דהכא היינו כתובים שהיו מפטירין בכתובים בשבת במנחה כדאמר בפרק כל כתיבי (לקמן דף קטז:) בנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא.

(ז) **תוד"ה** הקורא. וצריך לומר דהאי דקאמר התם דמפטיר בנביא במנחה בשבת כשחל ביו"ט, לאו דוקא נביא, אלא רוצה לומר בכתובים כדאמרין פרק כל כתיבי (סס קטז:) בנהרדעא פסקי סדרא בכתובים במנחה בשבתא, ופסקי היינו הפטרה.

(ח) **לא** עמדנו לעת עתה על כוונתו בזה, מאי בעי במה שהביא כאן שהיה אחד המסייע בטעמים, ובמה שכתב להלן דקטן יכול להפטיר.

(ט) **ד"ה** ראשי כו'. שמתוך שראש הפרשה שגורה בפיו הוא נזכר בכולה למחר, ומסייע את שבעה הקורין בנקודה וטעמיה בלחש.

(י) **בעי** מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן. אמר ליה אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין. וה"מ בדלא עידן מפטריהו, אבל בעידן מפטריהו עונין [כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא עונין אחריהן אמן - רש"י].

**(יא) בענין הכנת פירוש המילות בקריאת התורה**

זה המשך לביאורו בדברי הגמרא בקידושין, ובהבדל שיש בין "קרא" דהיינו בעל קריאה לרבים, ל"קריינא", דה"קרא" צריך להבין פירוש המלות, וה"קריינא" לא, [ואולי כוונתו לדייק כן מלשון הרמב"ם בהלכות אישות פרק ח ה"ד, דברישא כתב צריך "שיקרא" ובסיפא כתב צריך שיהיה "יודע לקרות", אך לכאורה י"ל דנקט הכי משום דבסיפא צריך לדעת לקרות בדקדוק יפה כמבואר שם], וע"ע לעיל סוף הערה ד.

**(יב) משנה,** אלו נאמרין בכל לשון קריית שמע ותפילה. ובתוד"ה קריית שמע ותפילה, תימה אמאי שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצוות כו' ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפי' אינו שומע הלכך לא דמו להני דמתני' דנאמרין דוקא בלשונם. והנה בנקודה זו, ובביאור שיטת רבינו בענין אם צריך להבין הלשון בתורה ובשאר מצוות שבדיבור, הארכנו להלן בביאור דברי רבינו בהלכות ברכות יעו"ש.

ואגב יש לציין למה שכתב רבינו בהל' תפילה פי"ב ה"ה וז"ל - "וגם נ"מ מי שאינו מבין בלה"ק אם יש עליו מצות שמיעה, עי' מה שכתב רבינו בהל' חגיגה סוף פ"ג דמשמע רק גבי הקהל הדין כן ולא בשאר קריאות ע"ש", וכוונתו לדברי הרמב"ם שם הלכה ה-ו, וז"ל: - "הקריאה והברכות בלשון הקודש, שנאמר תקרא את התורה הזאת בלשונה אף על פי שיש שם לועזות. וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל". ומדויק שדוקא בקריאת התורה של הקהל יש מקום לחייב גם את מי שאינו מבין, הא בשאר קריאות הרי מי שאינו מבין אינו שייך להקריאה, משום דענין שמיעת קריאת התורה הוא ענין לימוד, [ונמצא לפי זה חידוש לדינא דאין יוצאים ידי חובת שמיעת קריאת התורה אם אינו מתרכז בהבנת פירוש המילות, אלא דעוד האריך שם רבינו בכלל האם קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד או רק על הציבור, יעו"ש מה שביאר בדברי הרמב"ן במלחמות ריש מגילה, ועל פי סוגיית הגמרא במועד קטן כג:, וע"ע בכל המ"מ שצויינו בהערות הקודמות לספרי רבינו, ואכמ"ל].

**(יג) זהו המשך לביאורו בגמרא בקידושין, ד"קרא" היינו בעל קריאה לרבים, והוא צריך להיות בקי בדקדוק וגם לדעת פירוש המילות, ועל זה הביא שזהו פירוש הדבר שמצינו בכמה מקומות הלשון רבי חנינא "קרא", [וע"ע במובא לעיל מה שציין עוד רבינו בזה, וכן להלן מה שהביא דבירושלמי נקרא זה בשם ספרא], דהכוונה שהיה ממונה להיות בעל קורא לרבים, [ומבואר מכל דברי רבינו, דגם בזמן הגמרא היה לפעמים בעל קורא קבוע לרבים].**

**(יד) והא** אמר רבי חנינא קרא צער גדול היה לי אצל רבי חנינא הגדול ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן כו'.

הגה"ק רבי יוסף ראזין זצלה"ה \* בגדר הקורא והעולה לתורה לפי מנהגנו, והמסתעף יט

(טו) **ראה** פ"ג ה"ד - ר' אימי מפקד לספריא אין אתא בר נש גביכון כו' אמר ר' זכריה חתניה דר' לוי ספרא.

(טז) **ע"א**. ולא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד כו'.

(יז) **דאמר** עולא מפני מה אמרו הקורא בתורה לא יסייע למתורגמן כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה.

\*\*\*

כהמשך והשלמה לדברי רבינו דלעיל, נביא קטע מדבריו בחיבורו בתוספת ביאור:

## האם צריך להבין הלשון שקורא בברכות ושאר דברים

והנה יש בזה ג' דינים דבמגילה בלשון הקודש אף אם אינו מבין אבל בשאר לשון צריך דוקא [להבין] ובהנך כגון בהמ"ז צריך להבין אף בלשון הקודש אבל בקידוש דאף בשאר לשונות אין צריך להבין עי' בירושלמי דסוטה פ"ז ותוס' שם ועי' בתוס' ברכות ד' מ"ה ע"ב ע"ש.

(צפנת פענח הל' ברכות פ"א ה"ו)

**ברמב"ם** פ"א מהל' ברכות ה"ו: וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שאמר כעין שתיקנו חכמים, ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפי' בלשון חול יצא.

והנה יש בזה - בדברים הנאמרים בכל לשון האם צריך להבין את הלשון - ג' דינים. א. דבמגילה מבואר בגמ' מגילה י"ח ע"א שאם קורא בלשון הקודש יוצא אף אם אינו מבין, שכך אמרו שם אהא דתנן הלועז ששמע אשורית יצא, והא לא ידע מאי קאמרי, מידי דהוי אנשים ועמי הארץ, מתקיף לה רבינא אטו האחשתרנים בני הרמכים אנן מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא ה"נ מצות קריאה ופרסומי ניסא וכו' עי"ש, אבל אם קורא את המגילה בשאר לשון, צריך דוקא [להבין]. כמבואר במגילה שם דקורין אותה ללועזות - דהיינו למי שמבינים שאר לשונות אלו - בלעז.

ב. ובהנך דמיירי כאן הרמב"ם כגון ברכת המזון, צריך להבין הלשון אף כשקורא בלשון הקודש, ואם אינו מבין הלשון שקורא בה לא יצא, (ולהלן יתבאר מקור הדברים) <sup>(8)</sup>.

ג. אבל בקידוש היום, הדין הוא להיפך, דאף אם אומר בשאר לשונות אין צריך להבין <sup>(9)</sup>.

עי' בירושלמי דסוטה פ"ז ותוס' שם. וז"ל הירושלמי: וכן יוצא בה בכל לשון שהוא יודע. ותפלה כדי שיהא יודע לתבוע צרכיו, ובהמ"ז כדי שיהא יודע למי מברך. ומבואר מזה

דבהמ"ז ותפלה נאמרים דוקא בלשון שהוא יודע כדי שיהא יודע למי מברך, ובתוס' סוטה ל"ב ע"א אלו נאמרים בלשונם (כ"ה הגירסא גם בירושלמי) ופירוש כל אדם בלשונו שהוא שומע, ומבואר ג"כ כנ"ל. ושם בד"ה ק"ש ותפלה הקשו אמאי שייר הלל וקידוש וברכת הפירות והמצוות, ותירצו וז"ל ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפי' אינו שומע, הלכך לא דמי להני דמתני' דנאמרינן דוקא בלשונם, עכ"ל. ומבואר דבקידוש (ובברכת הפירות והמצוות) יוצא אע"פ שאינו מבין הלשון.

**ועיין בתוס' ברכות דף מ"ה ע"ב ע"ש וז"ל:** ונשים צריך עיון אם יוצאות בבהמ"ז של אנשים מאחר שאין מבינות, וכו', והא דאמרי' במגילה הלועז ששמע אשורית יצא, פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרי' התם וכו' עכ"ל. ומבואר מזה להדיא שגם בלה"ק צידדו התוס' לומר דאינו יוצא אם אינו מבין.

**(א) לכאור' יל"ע** אם כוונת רבינו "ובהנך" גם על שאר ברכות שהוזכרו בד' הרמב"ם, ובאמת בד' התוס' דלהלן מבואר דבשאר ברכות א"צ להבין (וכ"כ בנ"פ ה"ק פ"א ה"ז ע"ט), ועי' בשו"ע ר"י סי' קפה ס"ב שהביא ב' דעות בזה אם בשאר ברכות צריך להבין כמו בבהמ"ז.

והנה בבה"ל סי' סב הביא מהפמ"ג שנסתפק אם גם בלה"ק צריך להבין, וכ' דבלבוש סי' קצג מבואר דבלה"ק א"צ להבין, ומש"כ הרא"ש ברכות פ"ז והטור שם (והם הם דברי התוס' ברכות שבסמוך) שצריך להבין, היינו רק כשיוצא בשמיעה, וכ"כ בהגהות ר"א לנדא בסוטה, עכ"ד. גם במג"א ועוד אחרונים שם הביאו ד' הלבוש, וכן נקט גם בתשו' רע"א רביעאה סי' יב מ"ג ובחלקת יואב מהדו"ת סי' א. אמנם בשו"ע הרב סי' קפה ס"א בהגה האריך להוכיח דאין חילוק בין שמיעה לאמירה, וגם באמירה צריך להבין גם בלה"ק (ורק בדברים הנאמרים בלה"ק דוקא א"צ להבין, דבהנך אמרינן שזהו המצוה לקרוא נוסח זה כמות שהוא), וכן מוכח להדיא מדברי התוס' והירושלמי דבסמוך דאלו נאמרים בלשונם דוקא, וגם בלה"ק צריך להבין גם כשאומר בעצמו, וכן נקט רבינו כאן.

וואגב, בשו"ע ר"י שם כתב דכל שכן שאם פונה לבכו באמצע דאינו יוצא, ולכאורה לולא דבריו היה מקום לדון, דרק כשאינו מבין הלשון אין זה לשון לברך בו לדידיה, אבל אם מסדר שבח בלשון שמבין שפיר נחשב ללשון ויוצא אף אם פונה לבכו באמצע, וכן משמע קצת מדלא אשתמיט להזהיר על כוונה לעיכובא אלא בפסוק ראשון של ק"ש, וכן מהא דמגילה יח. דקאמר מידי דהוי אנשים וע"ה, ולמה לא אמרו מידי דהוי אקראה מתנמנם שבמשנה שם, שבדאי אינו מכוין, וע"ע בערוך השלחן שם].

**(ב) וכמבואר** בדברי התוס' דבסמוך, (ועי' בבה"ל שם שכ' שכבר פסקו האחרונים והכריעו בכמה ראיות דאינו יוצא, ודלא כהתוס'. וציין למגן גיבורים וקרנן העדה והגהות ר"א לנדא, ולא מצאתי שם כן, וצ"ב). ובטעם הדברים - למה בדברים אלו א"צ להבין - לא ביאר רבינו כאן, אמנם מתוך דבריו בהל' ק"ש שם מבואר לכאורה (וכן משמע בשו"ע ר"י שם יעושה"ה) דהגדר הוא דבקידוש והלל (וגם ברכה ראשונה) עניינם קיום מעשה מצוה של קריאה גרידא, (ומעין דין מקרא ביכורים ופ' חליצה), אלא דנאמר בכל לשון, משא"כ בהמ"ז ותפילה שעניינם לשבח לכן צריך דוקא להבין, וכמבואר בירושלמי הנ"ל, ועי' תוס' סוטה לג. ד"ה ברכת. (וכ' שם לחדש דבהמ"ז בג', שהיא צורה מיוחדת של

יציאת יד"ח ע"י זימון, הוא בגדר מצוה ויוצא אפי' בלי להבין, וכע"ז כ' במ"ב סי' סא סק"מ ובבה"ל ר"ס קצג בשם ברכת אברהם, ובאמת לפי שיטתו דהאומר אינו צריך להבין וזה דין מיוחד בשומע כעונה פשוט יותר לחדש כן, דבג' דאינו מדין שומע כעונה גרידא אלא כגדר ש"ץ המוציא את הרבים, עדיף, וע"ע בצ"פ הל' ברכות פ"א הי"א ואכמ"ל). [ומה דסבר הגמ' בהו"א דבמגילה צריך דוקא להבין, נראה שהוא משום דיסוד ענין קריאת המגילה הוא לימוד וסיפור דברים ולכן אם אינו מבין אינו כלום, (וכמו דקדק"ת בודאי לא שייך במי שאינו מבין, עי' ל"פ הל' תפלה פי"ג ס"ה, וסוג' לעיל בהערה יב) וע"ז מתרץ דבלה"ק סגי בזה משום מצות קריאה ופרסומי ניסא, והיינו דבקריאת המגילה תיקנו שיהיה בגדר מעשה מצוה "מצות קריאה ופרסומי ניסא", ועי' בצ"פ הל' ס"ת פ"י ה"א והל' מגילה פ"א ה"ג ופ"ב ה"ט].

## ב. בגדר שוחט לבני העיר

עש"ק ד' אב תר"ץ  
לידידי הרב החו"ב כמחור"ר בנימין נ"י רב דליונעהק.  
קבלתי מכ'.

והנה גבי שחיטת רל"ב<sup>(א)</sup> זה הוה רק שכירות פרמי, ואין בזה שייכות בגדר דמשועבדים לבני העיר לקנות בהמות ולשחוט, ורק ביד השו"ב של העיר כפי השכירות שנקצב אז. ועיין ביצה דף ל"ח ע"א<sup>(ב)</sup> ודף מ"ג<sup>(ג)</sup> גבי שור של פטם ובגדר הך דחולין דף קל"ב<sup>(ד)</sup> גבי קבע דגם כהן צריך ליתן מתנות [בהנהגה?] משום דזה הוה של בני העיר וע"ש ברש"י ותוס' בזה. ומה דמבואר בתוספ' סוף ב"מ<sup>(ה)</sup> גבי אומן לרבים ומו"ק דף י"א ע"ב<sup>(ו)</sup> בזמן הרגל דוקא.

(א) כפי הנראה הכוונה לר"ת של שם אדם.

(ב) [לענין תחומין ביו"ט] דרש מר זוטרא הלכה כרבי אושעיא אמר שמואל שור של פטם [שמפטם שוורים למכור - רש"י] הרי הוא כרגלי כל אדם [אפי' בן עיר אחרת שבא לכאן ע"י עירוב מוליכו למקומו כיון דאורחיה לזבוניה כו' - רש"י]. שור של רועה [אדם שמגדל בהמות שלו ופעמים שמוכר מהן לשכניו ומכיריו - רש"י] הרי הוא כרגלי אותה העיר [אבל כרגלי בני עיר אחרת לא, דאין לרועה שם סוחר בהמות כמו פטם שיכירוהו בני עיר אחרת ליקח הימנו - רש"י].

(ג) ע"א. כנ"ל.

(ד) ע"ב. דאמרינן בגמ' דכי אתא ר' אחא בר חנינא מדרומא אמר ר' יהושע בן לוי זקני דרום אמרו כהן טבח שתיים ושלוש שבתות פטור מן המתנות מכאן ואילך חייב במתנות. ואח"כ אמרינן: הני מילי [דשתיים ושלוש שבתות] דלא קבע מסחתא [חנות - רש"י] אבל הכא

הא קבע מסחתא [האי טבח כהן כבר קבע חנותו וגלי אדעתיה דקביע - רש"י - וצריך לתת מתנות מיד].

(ה) ד"ה כשהוא. ואפילו כהן הואיל ושחיט בהמת ישראל. אבל אם היתה שלו אפילו למכור רחמנא פטריה, אלא דמדרבנן גזרו כשהוא טבח ליתן מתנות כהונה אפילו הבהמה שלו, שלא ירגילו טבחי ישראל לשתף כהנים עמהם ליפטר מן המתנות. ועד ג' שבתות דאיכא למימר דדידיה שחיט לא גזרו רבנן ואוקמוה על דין תורה, ומכאן ואילך גזרו. וכי קבע מסחתא מיד מוכח דלאו לדידיה שחיט, ולכך גזרו לאלתר כדמוכח בסמוך. ולא כפי' הקונטרס דפירש דחייב מה"ת בשוחט למכור. דא"כ שנים או שלשה שבתות אמאי פטור, אטו שלשה שבתות כתיבי בקרא, ועוד אי מן התורה א"א שלא היה יודע ר' טבלא דבר זה אלא ודאי תקנת חכמים כו'.

(ו) פ"א הי"ג. מי שהיה בלן לרבים ספר לרבים נחתום לרבים שולחן לרבים, ואין שם אחר אלא הוא, והגיע שעת הרגל ומבקש לילך לתוך ביתו, יכולים לעכב על ידיו עד שיעמיד אחר תחתיו כו'.

(ז) אם היה אומן לרבים וספר ובלן לרבים והגיע עת הרגל ואין שם אומן אלא הוא הרי זה יעשה.





# מקחן של צדיקים

בירור דברי תורתם של רבותינו מאורי הדורות  
אשר לא נחבדו בבי מדרשא

ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות (בראשית רבה נח ח)

הרב נחמיה קירשטיין  
ירושלים

## בירור קושית ה'מעגלי צדק' וצללה"ה\* מה טעם דבתקיעה דיו"כ אין חשש שמא יעבירנו

--- אנו עוסקים בריש מגילה בסוגיא דשמא יעבירנו<sup>א</sup>, והקשו תוס'<sup>ב</sup> מתקיעה דיום כיפור, ורמב"ן הקשה מיום כיפור של יובל<sup>ג</sup>, ואפשר דבשבת החשש דישכח שהוא שבת<sup>ד</sup>, ולא שייך ביום כיפור<sup>ה</sup>, כבפסחים (יא). הוא עצמו מחזר כו'<sup>ו</sup>, דעיקר תקיעה מחמת יום כיפור ואין חשש דישכח יום כיפור<sup>ז</sup>.

חק' מנחם מענדל פאנעט

(א) **שנינו** במגילה (ז): מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאים במקרא מגילה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה.

(ב) **שם** בד"ה ויעבירנה: אך נשאל לר"י הלוי איך תוקעין במוצאי יום כיפור והלא אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל, ותו שמא ילך אצל בקי כדחיישין בר"ה שחל בשבת וכו', ומתרץ תוס' ב' תירוצים: א' דמשום תקיעה אחת לא חיישין שילך אצל הבקי, ורק בר"ה שצריך שלשים תקיעות גזרין. ב' דרק בשבת דאיכא איסור סקילה גזרין, אבל במוצאי יום כיפור שאין כאן אלא איסור דרבנן לא גזרין, דהוה גזירה לגזירה.

(ג) **עיינן** רמב"ן ויקרא (כז ט) ביום הכיפורים - בעשור לחודש וכו' פירש רש"י שם ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש וכו', אלא תקיעת בעשור לחודש דוחה שבת בכל ארצכם ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת וכו', ומקשה הרמב"ן על דברי רש"י הרי ברור וידוע בגמ' דתקיעות בר"ה בשבת מותרות מן התורה שהרי הן חכמה ואינה מלאכה. ובתורת משה לחתם סופר כתב ליישב קושית הרמב"ן ע"פ דברי הרמב"ן פרשת אמור וויקרא כג (ז) דשבות דאורייתא הוא שלא לעשות עובדא דחול ליקח ולמכור וכו'. וא"כ הייתי אומר מאחר

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליץ ה' עמ' ד'. ההערה דלקמן נכתבה על-ידו בשולי הסכמתו לספר 'עורה שחר' להרב נתן נטע סג"ל לאנדא וצ"ל.

ושופר של יום כיפור ביובל משחרר עבדים ומחזיר השדות לבעליהן וא"כ מילתא רבה עביד, וא"כ אף שתקיעה בעלמא בשבת היא חכמה ואינה מלאכה, תקיעה זו היוצרת דינים רבים, הו"א שתהא אסורה, קמ"ל קרא דתקיעה זו מותרת דכבר נפטרו עבדים מעבודתם בר"ה אלא שאינם חוזרים לביתם אלא ביו"כ.

(ד) מה דפשיטא ליה לרבינו דהגזירה שמא יעבירונו היא שמא ישכח שהוא שבת, נתקשו בזה רבים מן האחרונים, דהוא מציאות רחוקה שידע שיו"ט היום ולא ידע שגם שבת היום, ומשום חשש רחוק כזה יעקרו מצוה דאורייתא, ואפילו תימא שנגיע למציאות כזו הרי הוה טועה בדבר מצוה וקיי"ל טעה בדבר מצוה פטור. וביאר בספר מועדים וזמנים דברור שידוע שהיום שבת רק לדעתו חביבה מצות שופר כל כך דשרי להוציא שופר לרשות הרבים כיון שמתכוין בזה לקיים מצוה רבה ויקרה. ובאופן אחר כתב השפ"א דיסבור שילך פחות פחות מד' אמות כדי לקיים המצוה, וע"י שהוא בהול למצותו ילך במהירות ויבוא לידי חילול שבת, ולכך גזרינן.

(ה) בטעם התקיעה במוצאי יו"כ נחלקו בעלי התוס' [כמו שציין הגרעק"א כאן בגליון הש"ס] לדעת תוס' דילן תוקעין זכר ליובל, ולדעת התוס' בשבת (ק"י:) אינו אלא להודיע שהוא לילה ויאכילו את בניהם שהתענו, וגם להכין סעודת מוצאי יו"כ שהיא כעין יו"ט. ביאור רבינו אינו אלא לטעם התוס' בשבת.

(ו) בגמ' פסחים יא: הקשו סתירת רבנן ארבנן דבמשנה [יבדוק בתוך המועד] לא גזרינן דילמא אתי למיכל ואילו במשנה "משקרב העומר וכו'" אמרינן שלא ברצון חכמים דגזרינן דילמא אתי למיכל, ומתריך בגמ' "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה?" ופירש"י אע"ג דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו שלא יושיט לפיו הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזר עליו לשורפו, אין לך זכרון לאיסור גדול מזה. ומבאר רבינו דלפי טעם זה ה"ה במוצאי יו"כ דכל סיבת התקיעה להודיע שהוא לילה ויכולים להאכיל הבנים, אין לך זכרון גדול מזה שידע דעד זמן התקיעה אסור באכילה ובמלאכה.

(ז) א.ה.א. יש לעיין בדברי תוס' בתירוצ' א' של התוס' שהאריך בדבריו לבאר דתקיעת שופר חכמה ולא מלאכה וגם לא חיישינן שמא ילך אצל בקי דמשום תקיעה אחת שאינה אלא זכר ליובל לא הצריך כולי האי כר"ה דדאורייתא היא וצריכים שלשים קולות, עכ"ל. ולכאורה צריך להבין מדוע לא אמר תוס' בקיצור דביו"כ תוקעים תקיעה אחת בלבד ולכן אין צורך בבקי, ומאי נ"מ מה טעם התקיעה משום זכר ליובל או משום טעם אחר לעצם התירוצ', ועד כדי כך שהגרעק"א במקום מיד מציין שבשבת התוס' אמר טעם אחר, מה נ"מ לעצם התירוצ'. ועוד צריך ביאור מה הוסיף התוס' בתחילת דבריו דתקיעה חכמה ואינה מלאכה, מה שייכות תוספת זו לתירוצ' דשאני יו"כ דסגי בתקיעה אחת?

ואולי אפשר לבאר התוס' ע"פ דברי הסמ"ג (ל"ט סוף הלכות שופר) וז"ל: דמשמע דתקיעת שופר שריא אפילו מדרבנן אי לא גזירה דרבה, צ"ל דה"ק מדאורייתא משרא שריא בשבתות דכלא שתא ולית בה אלא איסור שבות דרבנן אבל בשבת שחל ר"ה להיות בה אפילו איסור שבות ליכא, שיבוא עשה של תורה וידחה שבות דדבריהם, ולמה אין תוקעין משום גזירה דרבה, עכ"ל.

וע"פ דברי הסמ"ג יתבארו דברי תוס' דמדאורייתא ליכא איסור בתקיעה שהיא חכמה ואינה מלאכה ואף שבות דרבנן שיש בשבת של כל השנה אין דעשה של תורה דוחה שבות דרבנן, והאיסור שנשאר הוא רק גזירה דרבה, וגזירה זו רק בשופר של ראש השנה שצריכין בקי ללמד שלושים תקיעות, ושופר של מוצאי יו"כ, מאחר שהוא זכר לעשה של תקיעת יובל, ליכא שבות כמו ביובל עצמו דהעשה דיובל דוחה שבות, ומה שנשאר רק גזירה דרבה, אין גזירה זו על תקיעה אחת בלבד שאינה צריכה בקי. ואם כנים הדברים מבואר מדוע התוס' נצרך לומר בדוקא שטעם התקיעה במוצאי יו"כ משום שהוא זכר ליובל, דלטעמים האחרים אפשר שנאסור התקיעה משום שבות, ומחדש התוס' דאם התקיעה זכר לעשה דיובל לא אסרינן משום שבות.

ב. הנה בתקיעת יום כיפור דיובל כתב הריטב"א (רי"ט פק' ד' דר"ס) דלא שייך גזירה דרבה [שמא יעבירו] דא"כ לעולם לא תתקיים המצוה, דלעולם דיני יו"כ כשבת לגבי איסור מלאכה, ביאור הדברים דדוקא בר"ה שמתקיימת המצוה בשאר השנים כשלא חל בשבת אזי אז גזרינן על יחיד, ובפני ב"ד מתירים דאימת ב"ד עליו, משא"כ ביובל דהמצוה לתקוע הן על הב"ד והן על היחיד ואם נגזור תתבטל המצוה מהעולם ואין כח ביד חכמים לעקור לגמרי מצוה מן התורה, וכדברי הריטב"א כתב הטורי אבן (כ"ה כט ד"ס גזירה) דלכאורה לב"ש האוסרים הוצאה ביו"ט כשבת א"כ בכל ר"ה אף של חול יאסרו התקיעות? אלא ודאי כדאמרין דאין עושין תקנה המפקיעה את המצוה מן העולם.

ויש לדקדק בדברי הריטב"א דכמו שבר"ה שחל בשבת דגזרינן רק על יחיד ואילו בב"ד תקעינן וממילא הגזירה לא מפקיעה את המצוה מן העולם, אף ביו"כ של יובל נתקן שיחיד לא יתקע אבל בב"ד תוקעין ואז המצוה ג"כ לא מופקעת מן העולם, אך זה פשוט דחלוק ביובל תקיעת יחיד מתקיעת ב"ד והם שתי מצוות נפרדות, כמבואר ברמב"ם פ"י משמיטה ויובל ה"י שכתב וז"ל: מ"ע לתקוע בשופר בי' לחודש בשנת היובל ומצוה זו מסורה לב"ד תחילה שנאמר והעברת שופר תרועה, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר תעבירו שופר. וביארו האחרונים [קרית ספר, ובהרחבה במועדים וזמנים] מהו הלשון "תחילה" דחלות היובל חל ע"י תקיעת ב"ד - הסנהדרין ולאחר מכן יש מצוה נוספת על כל יחיד ויחיד לתקוע בשופר, וממילא לדידן זה פשוט שבאם נאסור תקיעת יחיד ביובל משום גזירה דרבה הוה הפקעת המצוה לגמרי כדברי הריטב"א.

ויש להסתפק בר"ה החל בשבת דלהלכה כתב הרמב"ם (פ"ב דשופר ה"ט): ובזמן הזה שחורב בית המקדש כל מקום שיש בו ב"ד וכו' תוקעין בו בשבת וכו', ולמה תוקעין בפני ב"ד, מפני שב"ד זריזין הם ולא יבואו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברשות הרבים שב"ד מזהירין את העם ומודיעין אותו. ויש להבין בדברי הרמב"ם הרי הגזירה דרבה שמא ילך אצל חכם ובדרך יעבירו ד"א, ומה מועיל דב"ד זריזין הם ומשגיחין ואימת ב"ד על הציבור? ובאם נפרש שיש חובת ציבור וחובת יחיד כביובל אתי שפיר, דלאחר החורבן ביטלו את חובת היחיד בשבת והשאירו את החיוב בב"ד מדאורייתא דשם ליכא חשש שמא יעבירו ואתי שפיר דברי הרמב"ם. ובספר מועדים וזמנים כתב אף נ"מ דאי תקיעת ב"ד דר"ה אינה חיוב על יחיד ולמעשה עקרו מהיחיד המצוה כשחל בשבת, אין לו חיוב לבוא לב"ד, ורק הנמצאים סמוך לב"ד מקיימים חיוב הדאורייתא שהיה קודם גזירה דרבה.

# לישרים תושיה

אם תבקשנה כסף וכמטמונים תחפשנה: אז תבין וראת ה' ודעת אלקים תמצא: כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה: ויצפן לישרים תושיה מגן להלכי חם: לנצר ארחות משפט ודרך חסידיו ישמח: (משלי ב ד-ה)

**כ"ק אדמו"ר רבי אברהם יששכר דב רבינוביץ זצללה"ה**  
ה'חסד לאברהם' מראדומסק\*

## מאמרי ירח האיתנים תר"ן<sup>(\*)</sup>

עיוה"ב

**אמר** רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים (יומא פה). י"ל כוונתו כי לפי המעשים ומחשבות של האדם ועד היכן הפגם נוגע, כמאמר ז"ל: פנים לעילא פנים לתתא פנים בכל עלמא כולא, באם היה כפרתו של אדם ע"י מלאך אם היה מלאך של חסד לא היה במציאות שיוכל האדם לשוב בתשובה ויהיה לו מחילת עוונות, כי החטא הוא נוגע באין סוף<sup>2</sup>, ומלאך יש לו סוף ואין הוא יכול לעשות דבר שאין לו שייכות בו, אבל מחמת שהקב"ה בעצמו מטהר את ישראל וכביכול הוא אין סוף בלי גבול ובלי תכלית והכל אצלו בלי סוף, לזאת אף אם האדם כל ימיו ח"ו מלא פשעים ופגם באין סוף, אם יש לו הרהור תשובה באמת יכול ליצא מזה, כי אביכם שבשמים בעצמו מטהר אתכם, וזהו (ירמיה יג) ואומר מקוה ישראל ה' מושיעם בעת צרה, פי' זאת היא התחזקות של ישראל ומקווה שתקבל תשובתי על אשר ה' בעצמו מושיעם בעת צרה:

---

\* ראה אודותיו ואודות כתבים אלו 'נזר התורה' גליון יח, אלול תשס"ב, עמ' יט. תודתנו נתונה להרב זאב פרינד שליט"א אשר המציא לידינו ד"ק אלו, תשו"ח לו.

(\*) מאמרי שנת תר"ן נסדרו בתוספת ציונים והערות ע"י הרב ישראל רוזנבוים, תשו"ח לו.

1. וזה"ק ח"ג קכב. 'וכל מאן דעבר על פקודי אורייתא כביכול פגים לעילא פגים לתתא פגים לגרמיה פגים לכל עלמין'.

2. ראה יומא פו: 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד' ופי' רבינו חננאל 'שאפילו הגיע חטאתו עד כסא הכבוד התשובה מכפרת', ויעויין בפרי צדיק (וילך יא) שדן בזה באריכות. וראה עוד ילקוט"ש (תהלים כה ח) 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך וגו' שאלו לחכמה החוטא מהו עונשו אמרה להם וחטאים תרדף רעה (משלי יג כא), שאלו לנבואה החוטא מהו עונשו אמרה להם הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל י ד), שאלו לתורה חוטא מהו עונשו אמרה להם יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להקב"ה החוטא מהו עונשו אמר להם יעשה תשובה ויתכפר לו הה"ד טוב וישר ה' וגו'.

ובפרט בימים האלה ימי הרצון שהרצון שלמעלה כביכול הוא מלמטה<sup>3</sup>, כמו שאנו אומרים בסליחות<sup>4</sup> פתיחת יד בתשובה למטה, הכוונה שבימים האלה פתיחת יד הוא למטה כנ"ל, וצריך כל איש ישראל לידע אשר כפי הכנתו של האדם כן משפיעין לו מלמעלה, כמו שכתוב במדרש<sup>5</sup> אדם מקדש עצמו מעט מלמטה מקדשין אותו מלמעלה הרבה, וי"ל שזהו כוונת זוה"ק על פסוק (שמות י"ג) ומשה עלה (למרום) אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, וכתוב בזוה"ק<sup>6</sup> מכאן אמרו חברייא הבא לטהר מסייעין אותו, כוונתו כי משה עלה והיה חפץ ומשתוקק לבוא למדרגה גבוהה, מיד ויקרא אליו ה' מן ההר, והיו נותנים לו מן השמים מה שהיה לבו חפץ, וזהו כוונת תיבת "לאמר", הקב"ה אמר למשה שיאמר זאת לבית יעקב, היינו לאנשים שהמה במדרגה קטנה וחפצים להיות יראי שמים, תאמר להם זאת שהיה לך בעצמך ותניד לבני ישראל היינו שהמה במדרגה גבוהה וחפצים לבוא למדרגה יותר גבוהה יהיה ג"כ על זאת הבחינה כנ"ל.

\*\*\*

**כתוב** בספרי המקובלים<sup>7</sup> חכמה ובינה המה תרי רעין דלא מתפרשין, י"ל הכוונה מזה, ע"י בינה הוא עולם התשובה כידוע<sup>8</sup> נוכל לבוא לחכמת התורה, כמ"ש בתדב"א<sup>9</sup> עד

3. זוה"ק ח"א עז: 'כיון דאתער בר נש אתערותא בקדמייתא כדין אתער אתערותא דלעילא'. וראה עוד איכ"ר ה כא 'השיבנו ה' אליך ונשובה, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע שלך הוא השיבנו, אמר להם שלכם הוא שנאמר (זכריה א ג) שובו אלי וגו' ואשובה אליכם אמר ה'. ויש לציין כאן מה שכתב בכנסת יחזקאל (מבין רבינו ז"ל) לראש השנה (ד"ה רצית) 'דהנה ידוע שעיקר רצון השי"ת מישאל שובו אלי ואשובה אליכם, היינו שבנ"י ישובו מתחילה ויהיה אתערותא דלתתא ועי"ז יזכו לבוא לאתערותא דלעילא, וזה"פ (תהלים פה) רצית ה' ארצך, ארצך הוא לשון רצון, היינו שהשי"ת רוצה שיתעורר הרצון מלמטה מישאל, וזה שבת שבות יעקב'.

וראה קדושת לוי (פ' בשלח) בשם הבעש"ט פי' הפסוק (תהלים קכא ה) ה' צלך, 'שהשי"ת מתנהג עם האדם גם כן כמו הצל, שכל מה שהאדם עושה גם הצל עושה, כן הבורא ברוך הוא מתנהג עם האדם גם כן כמו שהוא עושה'.

4. אולי כוונתו למה שאומרים בסליחות 'הפוחת יד בתשובה'.

5. ראה יומא לט. 'אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה מלמטה מקדשין אותו מלמעלה בעולם הזה מקדשין אותו לעולם הבא'. וראה ילקוט ש"י ויקרא פ"א (ר' תקמה).

6. זוה"ק ח"ב עט: 'משה עלה אל האלקים וכו' ר' יוסי אמר מכאן אמרו חברייא הבא ליטהר מסייעין אותו דכתיב ומשה עלה אל האלקים מה כתיב בתריה ויקרא אליו ה' דמאן דבעי לאתקרבא מקרבין ליה'.

7. ראה זוה"ק ח"ג ד. 'ונהר [בינה] יוצא מעדן [חכמה], ועדן והוא נהר לא מתפרשן לעלמין, ואשתכחו לעלמין ברעותא באחדותא בחדוותא'.

8. ראה זוה"ק ח"א עט: 'נשמתא אתערא בתשובה דאתקרי בינה'. וראה שערי אורה (שער ח) 'זאם אחר שסרחה והטיבה דרכיה ותקנה נתיבותיה אזי היא חוזרת להתאחד במקום שנכרתה מתחילה, ואז היא זוכה לעלות לספירת בינה הנקראת עולם הבא ואז היא שבה אל המקום שנאבדה ממנו'.

9. תנדב"א רבה פי"ג 'אומרים לו לאדם עד שאתה מבקש רחמים שיכנסו דברי תורה בתוך מעיך, תבקש רחמים

שיתפלל אדם שיכנסו ד"ת תוך מעיו יתפלל שימחל לו עוונותיו שמתוך כך שומע וזוכה, הרי ע"י שיעשה תשובה וימחל לו עוונותיו יכול לבוא לחכמת התורה, וזהו אחר תשובה של אדם וקין כתוב (צלאשית א ח) זה ספר תולדות אדם, היו זוכין לספר תורה, וזהו ג"כ ביוהכ"פ אחר מחילת עוונות נתן להם הלוחות אחרונות ג"כ<sup>10</sup> כנ"ל:

והתורה רמזה זאת תיכף בהתחלה בתיבת בראשית כמ"ש בתיקונים<sup>11</sup> שתיבת בראשית נוסריקון ש"ב בירא"ת ה', לרמזו שקודם התחלת התורה צריך אדם לשוב בתשובה<sup>12</sup>, וי"ל שזהו ג"כ כוונת הכתוב (צלאשית א ט) והארץ היתה תהו ובהו שזהו מעשיהם של רשעים כמ"ש במדרש<sup>13</sup>, ורוח אלקים מרחפת על פני המים "ורוח" פי' הרצון של התשובה מרחפת על פני מים, זו תורה שנקראת מים<sup>14</sup>, בכח התשובה יכול לבוא אל התורה, ואחר זה כתוב ויאמר אלקים יהי אור זהו מעשיהם של צדיקים, שע"י תשובה נעשים בחינת אור. וגם תיבה בראשית פי' בראשונה, הכוונה אשר קודם לימוד התורה צריכין לעשות תשובה שהיא קודם לבריאת העולם:

ובזה יש לפרש מ"ש<sup>15</sup> שלשה ראשונות נחשבים כאחת, הכוונה מזה שע"י חכמת התורה נוכל לבוא לבחינת כתר<sup>16</sup>, כמ"ש<sup>17</sup> בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע ירדו שני מלאכי השרת ותלו לכל אחד מישראל שני כתרים, הכתר הוא הכוונה על שם הוי"ה ב"ה שצריך

---

על עבירות שעברת, שימחל לך עליהם, והזהר אחר כך מעשות שלא כהוגן, ומתוך כך יהא אדם שומע וזוכה'.

10. ראה תענית ל': 'בשלמא יום הכיפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות אחרונות'.

11. תיקו"ז תי' ג יח: 'בראשית תמן ירא"ת מה אשתאר מאינון אתוון, ש"ב, ורזא דמלה שב ביראת ה', ואם לית דחילו לית חכמה'.

12. ראה תפארת שלמה (פ' מקץ) 'אך באמת אף אם האדם לומד בהתמדה אם איננו שמור מעבירות אז גם לימודו הוא כדבר בטל וכו' והתקנה לזה מבואר בזה"ק מי שעומד בחצות לילה ומשים על לבו להתמרמר על חטאיו ומתחרט על הימים אשר עברו וחלפו בהבל וריק אז אורייתא מודעת ליה חובה ואז עיניו תחזינה מישרים וחסאתו לנגדו תמיד לשוב בתשובה שלימה'. וראה עוד במאור ושמש (פ' דברים) בשם הרבי מלובלין ז"ל 'שאם האדם אינו עושה תשובה קודם לימוד התורה עליו נאמר (תהלים נ טז) ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי כו', מה שאין כן שבאם מהרהר בתשובה קודם הלימוד אזי נקרא צדיק'.

13. ב"ר ב ה. 'והארץ היתה תהו ובהו ואלו מעשיהן של רשעים, ויאמר אלקים יהי אור אלו מעשיהן של צדיקים'.

14. תענית ז. 'למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים'.

15. תיקו"ז תי' מז פד. 'לבתר כליל ביה תלת ספירן עילאין דכליל באימא עלאה'. וראה שערי אורה (שער ח) 'דע כי שלשת הספירות העליונות שהם כת"ר חכמ"ה ובינ"ה מתאחדות למעלה'.

16. ראה עבודת ישראל (פ' ויחי) 'גדול הוא בשש"ך (מגילה ו.) הם הש"ך דינים שמחוורין בפלפול התלמוד בבלי ונעשים מהם הכתר בתכשיטי הלכה'.

17. שבת פח. 'דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה ונשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל

להיות חקוק על לב איש ישראל כמ"ש<sup>18</sup> ושכנת בתוך לבות בני ישראל, וי"ל שזהו כוונת הכתוב (סע"ד 3) שובה ישראל עד ה' אלקיך, "עד" הוא לשון כתר, מלשון (שמות ג' 7) איש עדיו עליו, שע"י התשובה יכול לבוא לבחינת כתר<sup>19</sup> שיהיה השם הוי"ה ב"ה חקוק על לבו ולא יזוז ממנו אפילו רגע, ואם יזכה אדם לזה הוא נשמר מכל רע:

וזהו (ויקרא יד 3) זאת תהיה תורת המצורע, מצורע רמז על האדם החוטא כמ"ש בזה"ק<sup>20</sup>, פי' החוטא יכול לבוא ולזכות בתורה "ביום טהרתו", ביום שהתחיל לשוב בתשובה, "והובא אל הכהן" י"ל והובא לשון נפעל, שהובא מאחרים, הכוונה שהקב"ה מסייעו שיוכל לשוב, שהתשובה לא מכוחו של אדם היא באה, הוא יתחיל והקב"ה מסייעו שיוכל לשוב לכהן דלעילא, "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה", י"ל שפעמים באם ח"ו האדם הוא מלא פשעים עד שיש ח"ו מקטרגים שאין נותנים התשובה שלו להכנס לפנים לפני הקב"ה ומו"מ באם הוא עושה תשובה לאמיתו כביכול יצא מחוץ למחנה לקבל תשובתו, כמ"ש במנשה בן יחזקאל שננעלו לפניו כל פתחי תשובה וחתר לו הקב"ה חתירה מתחת כסא הכבוד במקום שאין ידי מלאך מגעת וקיבל תשובתו<sup>21</sup>, "וראה הכהן את הנגע", אע"פ שהקב"ה הוא טהור עינים מראות ברע (תנ"ך א' יג) וזה קודם התשובה אבל לאחר התשובה מאהבה שנעשה מהם זכיות<sup>22</sup> כתיב (וינ"ג י) וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה כדי שיעשה מהם זכויות:

אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע'.

18. נראה כוונתו לפסוק ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כה ח) שפירשו בספרים הקדושים (אלשיך ועוד) שהיה השראת השכינה בתוך לבות בני ישראל.

19. ראה תנ"ך א' רבה פי"ח 'בא וראה כמה גדול כוחה של תשובה שהיא ממלכת את בנ"א בעולם וקושרת לבני אדם כתרים בראשיהם'. וראה שבת קד'. 'אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי'. וראה מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם לשבת שובה (ד"ה א"י שובה) 'זה שובה ישראל עד ה' אלקיך, היינו שהאדם זוכה על ידה לעדיי היינו להכתרים של ה' אלקיך'.

20. ראה זה"ק ח"ג נג', וראה מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם פ' מצורע (ד"ה זאת) ובתוספת ביאור לזה בכנסת יחזקאל (מבן רבינו ז"ל) פ' מצורע (ד"ה להורות).

21. סנהדרין קג'. א"ר יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב וישמע אליו ויעתר לו מיבעי ליה, מלמד שעשה לו הקב"ה כמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין'. וראה מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם לשבת שובה (ד"ה שובה) 'זה הרמז שובה ישראל עד ה' אלקיך היינו שאין התשובה הולכת ע"י מלאכים שהמה מעכבים התשובה מאדם שחטא הרבה, רק התשובה היא בה' אלקיך'.

22. יומא פו': 'גדולה תשובה שזדונות נעשות לו זכיות וכו' כאן מאהבה כאן מיראה'.

## מוציא יוהכ"פ

**איתא** במדרש<sup>23</sup> ויצא קין וגו' וישב בארץ נוד, יצא ושמח פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדיןך אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, י"ל כוונתו "יצא בשמחה", מחמת שעשה תשובה היה יכול לבוא לשמחה, וי"ל אשר בשביל זה הקביעת המועדות הוא חג הסוכות אחר יוהכ"פ מתוך שישראל עושים תשובה ונמחל להם עוונותיהם מתוך כך יכולים לבוא לחג הסוכות שהיא זמן שמחתנו, וכן הובא בתדב"א<sup>24</sup> שמחה גדולה לפני הקב"ה בשעה שמוחל עוונותיהם של ישראל, משל לתינוק שמינף פלמין של מלך וכו' ואח"כ כשטהרו הפלמין שמח, הכוונה הלב של ישראל הוא הפלמין של מלך מ"ה הקב"ה כי שם משכן השכינה הקדושה כמ"ש (שמות כה ח) ושכנתי בתוכם בתוך לבות בני ישראל כי חלק אלקות צריך להיות חקוק בלב איש ישראל, אבל באם ח"ו הוא נפגם בחטאים ונתמנף הפלמין וכשעשו תשובה ונמחה הפלמין זה הלב, הוא שמחה גדולה לפני הקב"ה:

וי"ל שזהו הסמוכים (תהלים קד לא-לג) יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו המביט לארץ ותרעד, פ"י בשעה שמביט הקב"ה על איש ישראל שנקרא ארץ<sup>25</sup> ורואה שהוא מלא יראה ורעדה ותשובה אז ישמח ה' במעשיו, כי זה כוונת הבריאה כמ"ש (קהלת ג יד) ואלקים עשה שייראו מלפניו, ובוה נתכבד ונתגדל כבוד ה' דכתיב (ישעיה מג ז) כל הנקרא בשמי וכו' יצרתיו אף עשיתיו, וכשיש שמחה למעלה יש שמחה למטה, וזהו ג"כ הסמוכים (תהלים פו ד-ה) שמח נפש עבדך כי אליך ה' נפשי אשא כי אתה ה' טוב וסלח, י"ל הפי' על אשר ה' הוא טוב וסלח ומוחל עוונותיהם של ישראל הוא שמחה לנפש עבדך, כי אליך ה' נפשי אשא, והעוונות והחטאים המה מסך המבדיל כמ"ש (ישעיה נג ט) עוונותיכם הברדילו ביניכם לבין אלקיכם, וכשעושים תשובה והקב"ה מוחל להם עוונותיהם אז אין שום מסך המבדיל ויוכל הנפש לבוא לפני הקב"ה, ובשביל זה הוא שמחה לנפש, ש'מח נ'פש ע'בדך ר"ת עש"ן ע'ולם ש'נה נ'פש, כמובא בספר

23. ב"ר כב, יג.

24. תנר"ב א רבה פ"א ימים יצרו ולו אחד בהם זה יום הכיפורים לישראל לפי שהיתה שמחה גדולה לפני הקב"ה שנתנו באהבה רבה לישראל, משלו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיו עבדיו ובני ביתו מוציאים את הזבלים ומשליכין אותו כנגד פתח בית המלך וכשהמלך יוצא ורואה את הזבלים הוא שמח שמחה גדולה. לכך נדמה יום הכיפורים שנתנו הקב"ה באהבה רבה ובשמחה. ולא זו בלבד אלא בשעה שהוא מוחל לעוונותיהן של ישראל אין מתעצב בלבבו אלא שמח שמחה גדולה.

25. ראה ב"ר מא ט. 'ושמתי את זרעך כעפר הארץ וכו' מה עפר הארץ וכו' כך בניך יהיו מפוררים וכו' אף ישראל אינן מתברכין אלא בזכות התורה וכו' אף בניך עשויין דייש לעובדי כוכבים'. וראה עוד מכילתא (מסכתא דשירתא פ"י) 'ארבעה נקראו נחלה וכו' ארץ ישראל וכו' ישראל קרויין נחלה שנאמר (יואל ד ב) עמי ונחלתי ישראל'.



יצירה<sup>26</sup> שהאדם צריך לתקן זאת כי קודם החטא היו כל המקומות ראויים וכל הימים היו ראויים להיות קדושים וכל איש ישראל היה ראוי להיות עובד ה' לאמיתו, רק לאחר החטא נתברר דוקא ירושלים ודוקא הימים האלה ימי הרצון ולא כל אדם רק בעבודה קשה, דוד המלך תיקן זאת, נתת שמחה בלבי (תהלים 7 ח) ר"ת בש"ן<sup>27</sup>. – – – הסיום מזה נשכח:

\* \* \*

לתרין קו' הבי"י<sup>28</sup> על המדרש<sup>29</sup> במאי עדיף יוהכ"פ מערב ר"ה הלא בער"ה ג"כ נמחל להם שלישי, י"ל הדמיון של מ"ם הכוונה על מצות עשה שחייב כל אדם לעשות כמו שחייב ליתן מס למלך, בער"ה נמחל להם שלישי מה שעברו על מ"ע ובעי"ת ג"כ שלישי וביזה"כ נמחל להם השלישי האחרון ממ"ע וכל ל"ת כמ"ש הרמב"ם ז"ל<sup>30</sup> שהל"ת תלויים ועומדים עד יוה"כ עם תשובה, בזה הוא עדיף יוהכ"פ שנמחל להם מה שעברו על ל"ת והשלישי מן המעשה:

#### אושפיזא דיצחק אבינו

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (נלאשית כל סג), י"ל לשוח הוא לשון תפילה<sup>31</sup>, כמ"ש (תהלים קב 6) לפני ה' ישפוך שיחו, ערב רמז על מעשיהם של רשעים כמ"ש במדרש<sup>32</sup>, הכוונה שיצחק אבינו יצא להתפלל לה' שיפנה את הרשעים מן העולם, כי יצחק הוא בחינת דין כמ"ש בזוה"ק<sup>33</sup> כוונת יצחק הוא בגין למנדע דאית דין ואית דיין, וירא והנה גמלים באים, י"ל גמלים

26. ראה ספר יצירה פ"ו מ"א, ועיין ראב"ד שם 'כל מה שיש בנפש תמצא בשנה ובעולם, וכן בכל אחת מהם'.

27. ראה מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם לסוכות (ד"ה הנה אחר יו"כ) וזה הרמז נתת שמחה בלבי ר"ת בש"ן, והנה בש"ן נוטריקון נ"ן ש"צרי בינה ומזה באה השמחה'.

28. בית יוסף אר"ח סי' תרכה.

29. תנחומא אמור כב, 'המלך זה מלך מלכי המלכים הקב"ה יתברך ויתברך שמו בני המדינה אלו ישראל שהם מסגלין עוונות כל ימות השנה מה הקב"ה עושה אומר להם עשו תשובה מר"ה והם נכנסין ובאין ביום הכיפורים ומתעניין בו ועושין תשובה והקב"ה מוחל להם ומה הם עושין ערב ר"ה גדולי הדור מתעניין והקב"ה מוותר להם שלישי מעוונותיהם ומראש השנה ועד יום הכפורים יחידים מתענים והקב"ה מוותר שלישי מעוונותיהם וכיום הכפורים כל ישראל מתעניין ומבקשין רחמים אנשים ונשים וטף והקב"ה מוותר להם את הכל דכתיב (ויקרא טו) כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'.

30. הלכות תשובה פ"א ה"ד 'עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם'.

31. ב"ר ס יד 'אין שיחה אלא תפילה שנאמר תפלה לעני וכו' ישפוך שיחו'.

32. ב"ר ג ח 'ויקרא אלקים לאור יום אלו מעשיהן של צדיקים ולחושך קרא לילה אלו מעשיהן של רשעים ויהי ערב אלו מעשיהן של רשעים ויהי בוקר אלו מעשיהן של צדיקים'.

33. זוה"ק ח"א פז: 'אתא יצחק אודע לכולא דאית דין ואית דיין לעילא לאפרעא מרשיעא'.

הוא מלשון הפרשה והבדלה כמו ויגמל<sup>34</sup>, הכוונה וירא שחזר מזה מחמת שראה כי יכולים עוד להפריש א"ע ממעשיהם הרעים, וגמלים ג"כ מלשון (משלי יא ז) גמול נפשו איש חסד, כי יכולים עוד לעשות תשובה לגמול לנפשם טוב ולגמול חסד אף לאחרים:

ועל דרך זה י"ל הפסוק (בראשית כד י) ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו בהקדם מ"ש (קס"ט ז יט) החכמה תעז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר, ופירש"י ז"ל עשרה שליטים הם עשרה איברים ששולטים על האדם ובאמת צריך האדם לשלוט עליהם<sup>35</sup>. וזהו והחכמה נותנת עז להחכם שיהיה הוא חזק מהעשרה איברים שהוא ישלוט עליהם. וי"ל שזהו כוונת הכתוב ויקח העבד עשרה, שהעובד ה' יקח ברשותו העשרה שליטים שהוא ישלוט עליהם, גמלים, היינו מחמת שפירש א"ע מתאוות עוה"ז ממעשים רעים, מגמלי אדוניו, וזהו שאדם יש לו כח לפרוש א"ע ממעשים הרעים הוא מזכותו וכוחו של אברהם אבינו, וכל טוב אדוניו בידו, היינו שיכות מאבות הקדושים מסייעים לאדם שיוכל להיות עובד ה', ויברך את הגמלים, הכוונה א"א ברך את הגמלים היינו הפורשים עצמם ממעשים הרעים, מחוץ לעיר, אף שהמה היו מחוץ לעיר היינו חוץ מהקודש ח"ו שהיה בכוחם לבוא אל – באר המים – היינו אל התורה הקדושה כמ"ש בווה"ק<sup>36</sup>, לעת ערב, הכוונה למעשים של רשעים, אף שהיה בבחינת ערב, לעת צאת השואבות, שיהיו יכולים לבוא לבחי' רוח הקודש כמ"ש<sup>37</sup> למה נקרא שמה שואבה שמשם שואבין רוח הקודש:

34. ראה בראשית כא ה ויגדל הילד ויגמל, ופי' רשב"ם 'נבדל'.

35. ראה נדרים לב: 'החכמה תעז לחכם מעשרה שליטים החכמה תעז לחכם זו תשובה ומעשים טובים מעשרה שליטים שתי עינים ושתי אזנים ושתי ידיים ושתי רגלים וראש הגוייה ופה'. וע"ש בר"ן 'שבתחילה המליכו הקב"ה על איבריו וכו' שלא יסתכל ולא ישמע כי אם דבר מצוה'.

36. ראה זוה"ק ח"א קכח. במדה"נ, 'לעת צאת השואבות אלו הם תלמידי חכמים השואבים מימיה של תורה'. ולהשלמת הבנת הענין נעתיק מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם פ' חיי שרה (ד"ה עוד) 'דהנה גמלים היא לשון הפרשה כמו ביום הגמל את יצחק, והנה פרישות היא גם מדברי הרשות, ואיתא במדרש החכמה תעז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר (קהלת ז יט) אלו עשרה איברים המחייבים את האדם ע"ש, ועשרה האיברים האלו המה השורש לרמ"ח איברים שבאדם, וזה הכוונה ויקח העבד עשרה גמלים, רמז העובד ה' יקח עשרה גמלים, רמז שיפריש עצמו מהעשרה איברים הנ"ל וכו', וזה ויברך הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים רמז כי הגמלים היינו הפרושים המה ברוכים מלמעלה והולכים ממדרגה למדרגה והגם כי היה מתחילה מחוץ לעיר הכוונה שהיה מחוץ להקדושה המה זוכים אל באר המים היינו להשגת התורה שנקראת באר המים כידוע, לעת ערב הכוונה על מעשי הרשעים המה זוכין לעת צאת השואבות רמז שיהיו שואבים רוח הקודש'.

37. ב"ר ע. ח. 'למה היו קוראין אותו בית השואבה שמשם היו שואבים רוח הקודש'. וראה ירושלמי סוכה פ"ה ה"א. וראה דבר נחמד בטעמא דמילתא על פי דברי רבינו ז"ל מש"כ בזה הגה"ק רד"מ רבינובין זצ"ל הי"ד בקובץ כתר תורה – ראדומסק שנה ה' גליון ב'.

וזהו (יכמ"ה ד ט) אם תשוב ישראל אלי תשוב, היינו שאל יתייאש אדם א"ע ויחשוב בדעתו שהוא דבר קשה לעשות תשובה, לא כן כי הבא לטהר מסייעין אותו<sup>38</sup> ואם תשובו תבואו עוד לבחי' ישראל שהוא גבוה כצדיק דמעיכרא, וכמ"ש<sup>39</sup> פתחו לי פתח כחודו של מחט וכו', ומרומז הוא בזכות ובה האבות הקדושים כמ"ש במדרש<sup>40</sup> והיה ברכה קרי ביה בריכה, מה בריכה זו מטהר את הטמאים אף אתה מקרב את הרחוקים:

וזה היה כוונת יצחק אבינו שחפר בארות, כוונתו היה להביא לבנ"י כח התשובה, כי מים רומזו על התשובה<sup>41</sup> ג"כ כמ"ש (ויחזקאל לו טז) וזרקתי עליכם מים טהורים וכמ"ש (ישעיה יא ט) ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, הכוונה אל התשובה אל מי הדעת:

וזה הענין הוא ג"כ בסוכה, סוכה בגימטריא מים עם הכולל<sup>42</sup>, לרמז כמו שהמים מטהר כן הסוכה מטהר את האדם שהוא ג"כ בחינת מי הדעת, שע"י מצות סוכה יכולים לבוא לדעת לעשות תשובה<sup>43</sup>. וי"ל שזהו כוונת הכתוב (ויקרא כג מז) בסוכות תשבו שבועת ימים, כשתבואו לסוכה תתיישבו בדעתכם בשבעת הימים, למען ידעו דורותיכם, בסוכות תבואו לבחי' דעת<sup>44</sup>, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, פי' בצאת ישראל ממצרים לא היו יכולים לבוא לדעת להתיישב א"ע עד שנכנסו לסוכה ואז באו לבחי' דעת ואז היו יכולים להתיישב א"ע על איזה בחינה הם עומדים לדעת מה לעשות, כן אתם לא תלכו ריקם בסוכה רק ביישוב הדעת ובה תבואו לבחי' אור כמו שהיו ישראל ביציאתם מארץ מצרים, כמ"ש (שמות י כג) ולכל בני' היה אור במושבותם, היינו ע"י יישוב הדעת באו לבחי' אור:

38. יומא לח: 'מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין אותו'.

39. שהש"ר ה ג. 'אמר הקב"ה לישראל בני פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודו של מחט ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרונות נכנסות בו'.

40. ב"ר לט יא.

41. ב"ר ב ד. 'ורוח אלקים מרחפת וכו' בזכות התשובה שנמשלה כמים שנאמר שפכי כמים לבך'.

42. ראה אם לבניה מהר"מ זכות ז"ל (אות ס').

43. ראה בתפארת שלמה לסוכות (ד"ה בסוכות תשבו) 'כבר ביארנו שתשבו לשון תשובה כי עיקר השגת התשובה היא בסוכה עולם הבינה (משלי ב ג) אם לבניה תקרא וכו' וזה שסמכו אנשי כנה"ג ברכת השיבנו לברכת אתה חונן לאדם דעת. כי ענין התשובה העיקר צריך לבא לבחי' הדעת לנכון כי (ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב, לט:) אם אין דעת הברדלה מנין. פי' שאינו יודע להבחין בין טוב לרע וכל דרך איש ישר בעיניו וכו'.

44. ראה פ"ח שער חג הסוכות פ"ד 'סוד הסוכה הוא בחינת אור הבינה המסככת על בנין'. וראה דגל מחנה אפרים (פ' האזינו) 'דכשבא לבחינת סכה שהיא אחר ר"ה וי"כ שחזר בתשובה אז יבוננהו לשון בינה היינו שנכנס לבחינת הדעת שנסתלק ממנו עד הנה ובא לבחינת בינה'.

וזהו הענין ניסוך המים על גבי המזבח דוקא בחג הסוכות, לרמוז לאדם שידע עד היכן הפגם מגיע, שנוגע אף למזבח<sup>45</sup>, למקום המקודש. ולזה היו מנסכים מים מימי הדעת לטהר זאת, ודוקא בסוכות, כי סוכה מרמז לעולם הבינה<sup>46</sup> עולם התשובה כנ"ל, ועולם הבינה נקרא רחובות הנהר<sup>47</sup> לרמוז בשם שהנהר מטהר כך הסוכה מטהר:

וזהו שכתוב ביצחק (נחשית טו כג) ויחפור באר אחרת ולא רבו עליה, באר אחרת רמזו על הסוכה, ולא רבו עליה כמ"ש בזה"ק<sup>48</sup> ויעקב נסע סוכותה שיעקב הלך לסוכה, שהסוכה מגינה עלינו מסמ"א, וזהו ולא רבו עליה שלא יכול הסמ"א לקרב, ויקרא שמה רחובות, היינו עולם הבינה שנקרא רחובות הנהר כי שם אין בו מגע נכרי, וזהו כי עתה הרחיב ה' לנו, אין ועתה אלא תשובה<sup>49</sup>, פי' ע"י תשובה יכולין לבוא להרחבה בכל ענינים, אמר:

\* \* \*

**איתא בפדר"א**<sup>50</sup> שיצחק אבינו לאחר העקידה היה שלש שנים בג"ע, וזהו רית בני כריח שדה שהריח בו רית גן עדן שהיה בו כבר, וזהו מ"ש בזה"ק<sup>51</sup> אשר האבות שנכפלו שמותם אברהם אברהם יעקב יעקב משה משה היה להם שני נשמות, אחד מזה העולם ואחד שראוי להיות אחר התחיה, אבל יצחק אבינו לא היה לו כ"א הנשמה שראוי להיות אחר התחיה, כי בעת שהיה בג"ע נלקח ממנו הנשמה מזה העולם וניתנה לו הנשמה שאחר התחיה. ונרמז זאת

45. ראה תיקון תי' ח', ח': 'מאן דאוליף אלין הוי"ן, צריך לאולפא לון למבני בהון בנינא לקודשא בריך הוא, דאתמר ביה וירפא את מזבח ה' ההרוס, ורזא דמלה דיכלין למהרס באתווי דשמיה, דא הוא דכתיב (שמות יט כא) פן יהרסו אל ה', ובגין דא דיהרסו לון בחובייהו, צריך למבני לון בצלותהון'. וראה דגל מחנה אפרים (פ' חקת) 'כדאיתא בתיקונים שעל ידי מעשים לא טובים חס ושלום מהרסים את מזבח ה' וצדיקים במעשיהם הטובים בונים אותו ומכונים אותו'.

46. זוה"ק ח"ג רפג. ברע"מ 'סוכה אימא עלאה [בינה] דמסככא עלייהו'.

47. זוה"ק ח"ג קמב. 'רחובות הנהר איהו בינה'.

48. זוה"ק ח"ג ק: ברע"מ 'כיון דההוא מקטרגא אזל בההוא דורונא, ואתפרש מנייהו, בעי קודשא בריך הוא למחדי בבנוי, מה כתיב, ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית וגו', על כן קרא שם המקום סכות, כיון דיתבו בסכות, הא אשתויבו מן מקטרגא, וקודשא בריך הוא חדי בבנוי, זכאה חולקיהון בהאי עלמא ובעלמא דאתי'.

49. ב"ר כא ו' אין ועתה אלא תשובה שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך וגו'.

50. ראה ילקוט ראובני פ' חיי שרה (אות יג) בשם רבינו בחיי, וראה עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו מאמר אם כל חי (סי' כט).

51. זוה"ק ח"א ס. 'כל צדיק וצדיק די בעלמא אית ליה תרין רוחין, רוחא חד בעלמא דין ורוחא חד בעלמא דאתי, והכי תשכח בכלהו צדיקי, משה משה, יעקב יעקב, אברהם אברהם, שמואל שמואל, שם שם, בר מיצחק דלא כתיב ביה כמה דכתיב בהו, בגין דיצחק בשעתא דאתקרב על גבי מדבכא, נפקת נשמתיה דהות ביה בהאי עלמא, וכיון דאתמר ביה באברהם ברוך מחיה המתים, תבת ביה נשמתיה דעלמא דאתי'.

בשמו יצחק קץ חי, בשעה שהיה חי היה לו הנשמה מעת קץ, ובעבור זה לא יהיה לו שום שייכות בזה העולם והיה בבחינת ופחד יצחק. בשם הרבי ר' אלימלך<sup>52</sup> שהתפלל להקב"ה שיתן לו רגע אחת בתוך שבעים שנה ימי חייו היראה שהיה לאברהם אבינו, כי בכל רגע ורגע היה לו מסירות נפש עבור הקב"ה, ומכ"ש מה היה עוד יכול להיות היראה מיצחק אבינו שנקרא (בראשית לא מז) פחד יצחק;

### הושענא רבא

**איתא** במדרש<sup>53</sup> כשברא הקב"ה את העולם עשה סוכה והתפלל בה יהי רצון שיעשו בני את רצוני, הרי שמיד בשעת בריאת העולם היה המצות סוכה. וגם איתא בגמ'<sup>54</sup> אשר ההבחנה לאומות העולם לעתיד יהיה ג"כ במצות סוכה, כי מצות סוכה היא הבחנה מהרצון של כל תרי"ג מצוות והסוכה היא ענין של יציאת מצרים, כמו בצאת ישראל ממצרים יצאו ממ"ט שערי טומאה ונכנסו לקדושה של סוכה בן עתה אחר יוהכ"פ שנמחלו עוונותיהן של ישראל ויוצאין מסטרא דשמאלא ונכנסין לסטרא דימינא ונכנסין לקדושת סוכה אחר יוהכ"פ הוא לידה חדשה מה דהוי מכאן ולהלאה חושבנא<sup>55</sup>, ונרמז בפסוק (דברים טו) הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם, הסכת היא אותיות הסכת, היום הזה רמז על סוכות שנקרא יום

52. ראה נועם אלימלך (פ' עקב) 'היוצא לנו מזה שצריך האדם להזדרז מתניו אל היראה תמיד שלא ישכח כי אין לו סיוע וזהו גם כן פירוש הפסוק ועתה כו' שואל מעמך פירוש נעשית שואל על היראה כמו השואל החייב באונסין כן אתה צריך להשגיח תמיד שלא תאבד ממך היראה בשום פנים אף באונס'.  
וראה עוד באוהב ישראל (פ' וירא) 'ויאמר וגו' אל נא תעבור מעל עבדך. ר"ל שביקש מאת היראה והמלוכה העליונה הק' הרמוז בשם אדני. אל נא תעבור מעל עבדך. הגם שהוא ייחד תמיד העולמות העליונים הק' וכנ"ל. עכ"ז ביקש מהיראה והמלוכה הק' העליונה דלא תעדי מיניה לעלם ולעלמי עלמין. ולפי שהרגילות והתמדת הדבר מבטל השעשועים והתענוג כי תענוג תמידי אינו תענוג. ובתוה"ק איתא בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, לכך אמר יוקח נא מעט מים היינו התורה. ורחצו רגליכם, היינו לרחוץ ולהסיר הרגילות מאז והשענו תחת העץ הוא עץ החיים'.

53. מד' שוח"ט פ' עו, 'ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון. אמר רבי ברכיה, מתחילת ברייתו של עולם עשה הקב"ה סוכה בירושלים, כביכול, שהיה מתפלל בתוכה ואומר יהי רצון מלפני שיהו בני עושין רצוני כדי שלא אחריב ביתי ומקדשי, שנאמר, ויהי בשלם סוכו ומעונתו'. וראה עוד בקובץ 'נזר התורה' (גלין ח"י) מאמרי רבינו ז"ל משנת תרנ"ב מש"כ בענין זה.

54. עבודה זרה ג. 'אמרו לפניו רבונו של עולם תנה לנו מראש ונעשנה אמר להן הקדוש ברוך הוא שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו וכו' מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא'.

55. ראה נחומא אמור כב' מה ישראל עושין נוטלין לולביהן ב"ט ראשון של חג ומהללים ומקלסים לפני הקב"ה והקב"ה מתרצה להם ומוחל להם ואומר להם הרי ויתרתי לכם את כל עוונותיכם הראשונות אבל מעכשיו הוא

כמ"ש (ויקרא כג מ) ולקחתם לכם ביום הראשון, נהיית לעם, נעשית בריה חדשה עם הסוכה הוא אור המקיף לאדם<sup>56</sup>, בשעה שאיש ישראל יושב בסוכה לא יוכל לשלוט עליו שום רע רק שכל אחד מישראל צריך להתפלל להקב"ה שיוכל להחזיק א"ע בהקדושה אף בשעה שיוצא מן הסוכה כי אנו רואים שהקב"ה ג"כ כביכול מתפלל על זה, וזהו כוונת המדרש אף שהקב"ה מסבב את האדם תמיד אף כשיוצא מן הסוכה כדכתיב (תהלים קכג ז) ה' סביב לעמו מעתה ועד עולם מ"מ התפלל יהי רצון שיעשו בני את רצוני שיוכלו להחזיק א"ע בהקדושה שלא יהיה מסך המבדיל, והמצות סוכה הוא סיוע לזה:

וזהו שאנו מתפללים ופרוש עלינו את סוכת שלומך ותקננו בעצה טובה מלפניך הכוונה הסוכת שלום הוא מתקן את האדם וזוכה לדעת ועצות טובות איך לעבוד את ה', ואנו מתפללים שנזכה לסוכת שלם. וזהו (דברים לג י) יסובבנהו יבוננהו יצרנו כאישון עינו, יסובבנהו מרומז לסוכה שהוא אור המקיף ומסבב את האדם, יבוננהו, הסוכה מביא אותו לבינה<sup>57</sup>, יצרנו, ישמור אותו מכל רע. וזהו ג"כ כוונת הכתוב (תהלים יט ט) לשמש שם אהל, י"ל כי הסוכה נקראת אהל<sup>58</sup> והנשמה נקראת שמש<sup>59</sup> כדכתיב (קהלת יב ה) וזכור את בוראך וכו' עד שלא תחשך השמש ופירש רש"י ז"ל זה הנשמה שתזכור הנשמה בעוד שהיא בחי' אור עד שלא תבוא בבחי' חושך, וזהו לשמש שם אהל בהם, השם יתברך נתן מצות סוכה לישראל שיהיה בזה תיקון לנשמה, לשמש שם אהל ס"ת של"ם, רמז כאשר הנשמה תהיה בשלימות תזכה לסוכה. גם התפילה של שלמה המלך ע"ה בזו הימים היה ג"כ והיה לבבכם שלם עם ה' אלקיך (מלכים א' ח סא), מתוך שיהיה הלב שלם בלי פגם תזכה לה' אלקיך. והכוונה בכתוב בספרים<sup>60</sup> סוכה בני' הוי"ה אדנ"י ב"ה, וכשארם בשלימות הוא היחוד בשלימות, וזהו שנקראת הסוכה סוכת שלם<sup>61</sup>, מהשלימות זוכין לסוכה כנ"ל:

ראש חשבון לכך כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון ראשון לחשבון עונות. וראה עוד ויק"ר (ל ז).

56. ראה פנ"ח שער חג הסוכות פ"א.

57. ראה לעיל הערה 46.

58. ראה סוכה כא: 'וסוכה אהל קבע'.

59. וזה"ק ח"א רכד. 'עד שלא תחשך השמש דא נשמתא קדישא דבר נש'. ומש"כ בשם רש"י לא מצאתי, ולפנינו ברש"י שם 'עד אשר לא תחשך השמש אמרו רבותינו זו פדחת וכו'. והאור זה החוטם שהוא תואר קלסתר פנים. והירח זו נשמה שמאירה לאדם שכיין שניטלה הימנו אין לו מאור העינים'. וראה שבת קנא: 'עד אשר לא תחשך השמש והאור זו פדחת והחוטם והירח זו נשמה'.

60. וזה"ק ח"ג רנה: תיקו"ז תי' ו, כב:.

61. ברכת השכיבו בתפילת מעריב לש"ק, וראה וזה"ק ח"ב קפו: וראה מאור ושמש (רמזי יום א' דסוכות) 'ואחר אשר יתקן כל מדותיו ויסיר כל המסכים המבדילים בינו לבין קונו, אז יעלה במעלות להדבק בבוראו בכל עתותיו

\* \* \*

הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם כו' הוא עשך ויכוננך (דברים לג ו), י"ל תגמלו הוא מלשון הפרשה, כמו ויגמל את יצחק (בלשית לא ח), זאת מרומז לכנס"י כידוע בספרים<sup>62</sup>, התורה אומרת לאדם היתכן שיחטא הלא בחטאים תפרשו את הכנס"י מהשם ב"ה, הוא עשך ויכוננך פ"ה התרגום הוא עבדך ויתקנינך, הפסוק מתמיה הלא אין לך עם נבל ולא חכם יותר מזה שהם רואים שהקב"ה ברא את האדם ומשגיח עליו תמיד ואם חטאו לנגדו הקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו מחל להם על החטאים ותיקן אותם ואיך יכולים לשכוח את החסד הזה. וזהו ג"כ בפ"ה הפסוק (דברים לג יח) צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך, כי כשאדם חוטא מתיש כח של מעלה, ועל זה הפסוק מתמיה כנ"ל צור ילדך תשי, וחטאתי נגדי ובוזה התשית כח של מעלה<sup>63</sup>, ובכל זאת הקב"ה מחל לך, כי מחוללך אותיות מחל לך, ואיך יכול האדם שישכח את החסד הזה.

#### שמיני עצרת

ביום השמיני עצרת תהיה לכם (נמדבר כט לה) מתרגם יום כנישתא תהיה לבון, הוא ענין אחדות, עולם הבינה נקרא יום השמיני<sup>64</sup> ובעולם הבינה הוא אחדות גמור<sup>65</sup>, כי אם לבינה תקרא (משלי ז ג), וקודם הבריאה שהיה בבחי' עובר היו נשרשים כל הנשמות יחד, וי"ל שזהו כוונת הכתוב ביום השמיני, פ"ה לעולם הבינה, זוכים ע"י עצרת תהיה לכם, פ"ה ע"י האחדות תזכו לעולם הבינה ובעולם הבינה הוא אחדות הגמור וע"י האחדות זוכין לתורה כמ"ש במדרש<sup>66</sup>

ורגעיו גם בעת עשיותיו הגשמיים כאכילה ושתייה והילוך, ותהיה מחשבתו קשורה באין סוף ברוך הוא ואז יהיה בעולם המחשבה וימשיך על עצמו הסוכה עילאה שהיא אימא עילאה עולם המחשבה והיא נקראת סוכת שלם. וראה מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם לסוכות (ד"ה בסכת תשב) 'דהנה בשעה שנוסע והולך לסוכה אין האדם במדרגה גדולה כ"כ שיהיה לו בחי' אמת רק אח"כ בשעת ישיבת סוכה זוכה'.

62. תיקון'ז תי' ו, כא:, 'זוה"ק ח"ג כט: 'זאת וכו' דא כנסת ישראל'.

63. ראה מהרש"א ע"ז ב. (ד"ה באות ומעידות) ע"פ איכ"ר א לג 'שעושה מצוה נותן כח בפמליא של מעלה, ולהיפך עושה העבירה מתיש כח של מעלה'. וראה רש"י בפסוק צור ילדך תשי (דברים לב יח).

64. ראה זוה"ק ח"ג רמה: ברע"מ 'שכינתא עלאה [בינה] איהי תמינאה דספיראן מתתא לעילא ובגין דא אתקריאת ח". וראה זו"ח פ' יתרו (לד:) 'ודא ח' למנצח על השמינית ודא בינה'.

65. זוה"ק ח"ג קח: 'בינה איהי אחת ושכינתא תתאה שבע'. ועיין פרס רימונים שער ערכי הכינויים פ"א (ערך אחת). וראה דגל מחנה אפרים (פ' אחרי) 'כי ידוע הבינה נקראת אחת כי בינה היא עולם המחשבה ושם הוא אחדות גמור, רק בגוף מתפרדים הענפים לדורעא ימינא ושמאלא'.

66. ויק"ר ט ט. 'גדול השלום שבכל המסעות כתיב (במדבר לג) ויסעו ויחנו נוסעים במחלוקת וחנונים במחלוקת כיון שבאו כולם לפני הר סיני נעשו כולם חניה אחת הה"ד (שמות יט ב) ויחן שם ישראל, ויחנו שם בני ישראל אין כתיב כאן אלא ויחן שם ישראל, אמר הקב"ה הרי שעה שאני נותן תורה לבני'.

כל חנייתן היה במחלוקת ובשבאו להר סיני נעשו כולם הגמוניא אחת, אמר הקב"ה הגיע השעה שאתן את התורה לישראל, והיו זוכין לתורה ע"י האחדות, והסוכה הוא ג"כ ענין אחדות כי סוכה מרמזת לעולם הבינה<sup>67</sup> ונקרא ג"כ בתורה (שמות כג טז) חג האסיף וסוכה היא זכר לענני כבוד<sup>68</sup> שהיו בזכות אהרן<sup>69</sup> שהיה רודף שלום ואוהב שלום<sup>70</sup> כדי שיהיה אחדות בישראל, וענני הכבוד היו מאספים את כל העם יחד. ומן הסוכה, פי' מן האחדות זוכין לתורה:

ומזה הטעם אחר חג הסוכות הוא זה היום שמיני עצרת, כי ביום הזה הוא קבלת התורה מחדש כמו במעמד הר סיני, וזהו ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט יח) זה כלל גדול בתורה<sup>71</sup>, פי' ע"י שתאהב לרעך כמוך ויהיה לך אחדות תוכה לתורה, האחדות הוא כלי שיחול עליו הברכות, אין כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום<sup>72</sup>. ולזאת כשברך משה את ישראל היה צריך להתחיל יחי ראובן רק בתחילה רצה לעשות אותם כלים שיוכלו לקבל הברכות והודיע להם ענין האחדות. וכל הפרשה מרומז לאחדות, "וזרח משעיר למו" (דברים לג ט) בלשון יחיד, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב פי' ע"י יעקב יהיה להם קהלה אחת ע"י יהיה להם התורה למורשה, "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" כל הענין מורה על אחדות, וזהו וזאת הברכה בוא"ו כי הוא"ו רמז לאחדות<sup>73</sup>, המילוי של וא"ו הוא עוד וא"ו, הכוונה מזה שמשה בירך אותם באחדות, וגם בנין הבית היה נגמר בזו הימים ושלמה המלך בירך אותם כתיב שם ג"כ כמה פסוקים המורים אל האחדות, ויקהלו אל המלך שלמה (מלכים א' ח ט), והיה לבבכם שלם (ספס סט טח), וכמה פסוקים עוד שרומזים על האחדות, כי שלמה המלך רמז להם ג"כ לישראל אשר אם יהיה להם אחדות יהיה תקומה לביהמ"ק, ובסוף שהיה להם שנאת חנם שהיא היפוך האחדות נחרב הבית כמ"ש בספרים<sup>74</sup>, לכן צריכים אנחנו להחזיק באחדות שיהיה תיקון לזה,

67. ראה לעיל הערה 46.

68. סוכה יא: וברש"י ד"ה ואד, טוא"ח סי' תרכה.

69. תענית ט. 'עמוד ענן בזכות אהרן וכו' מת אהרן נסתלקו ענני כבוד'.

70. אבות פ"א מ"ב.

71. תורת כהנים פ' קדושים (פ' ד).

72. עוקצין פ"ג מ"ב, וראה דב"ר ה טו.

73. של"ה הקדוש פ' תרומה (תורה אור) 'וא"ו במילואה עולה אח"ד זהו סוד ווי המשכן והיה המשכן אחד'. וראה עוד אור זרוע לר"מ די ליאון ז"ל (ח"ו) 'דמות ו' ותארו ותכונתו וצורתו אחד'.

74. ראה יומא ט: 'מקדש שני שהיו עוסקין בו בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם'. וראה דב"ר ה ח 'ראה כמה קשה כחו של לשון הרע שנצטוו לבנות בית המקדש ובשביל שהיה הדור בעלי לשון הרע לא נבנה בימיהם'.



ונוכח ע"י האחדות לבנין הבית שיבנה ב"ב אמן. גם כ'נישתא ת'היה ל'כון ר"ת כל"ת, רמז על ביום כלת משה (נמלכר ז' א), לרמזו שע"י האחדות היה יכול לעשות משכן:

#### שמחת תורה

**שמחת תורה** הוא ענין קבלת התורה, ושם כתיב (שמות כ"ד) וכל העם רואים את הקולות וכו', העם הכוונה על הערב רב<sup>75</sup>, כידוע המה לא היו מסתכלים בגופי התורה רק היו מסתכלים בדברי חוץ, בקולות וברקים ובלפידים, ובש"ת הוא ג"כ השמחה אצל כל או"א על אופן אחר, זה בכח וזה בכח, אבל העיקר לשמחה בגופי תורה:

\*\*\*

**אשריך ישראל עם נושע בה'** (דברים לג כט). י"ל לפי מה דאיתא בגמ'<sup>76</sup> אין מזל לישראל וכו' הר' יונה<sup>77</sup> פי' על זה כי שבעים אומות תחת המזל אבל ישראל המה למעלה מן המזל והמה תחת הקב"ה, וזהו אשריך ישראל וכו' עם נושע בה', הישועה של ישראל הוא במידת הו"ה ב"ה, שאין מדקדק עמם רק הכל ברחמים, מגן עורך, מגן הוא לשון מגן<sup>78</sup>, בחינם, העזרה שלהם הוא בחינם ג"כ אף שאינם ראויים ח"ו להישועה אבל מחמת שהמה תחת מידת הו"ה ב"ה המה נושעים בכל ענינים:

\*\*\*

**ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל** (דברים ל"ד יב), י"ל לפי מה דאיתא בזוה"ק<sup>79</sup> אית תרי יראה יראה עילאה בגין דאיהו רב ושלטי וכו' יראה תתאה בגין רצועה בישא דלא לאלקאה ביה, עשה הוא לשון עשיה ותיקון<sup>80</sup>, וזהו לכל המורא הגדול אשר עשה משה

75. זוה"ק ח"ב מה: 'בגין ההוא ערב רב דאתדבקו בהו ואתערבו בהדיהו קרי לון את העם סתם'.

76. שבת קנו. ר' יוחנן אמר אין מזל לישראל'.

77. לא מצאתי בשם רבינו יונה ז"ל, אך ראה מעשי השם (מעשי אבות פ' כו) 'ולכך נקראו ישראל (שמואל א' יז כו) מערכות אלקים חיים, ששאר האומות הם תחת מערכות המזלות, ולכך גם כן נאמר לישראל (ירמיהו י ב) מאותות השמים אל תחת, וזה שאמרו רז"ל אין מזל לישראל'.

78. ויצאה 'חנם' אין כסף (שמות כא יא) מתרגמין ותפוק 'מגן' בלא כסף.

79. זוה"ק ח"א יא: בהקדמת הזוהר, 'אית בר נש דדחיל מקב"ה בגין דייחון בנוהי וכו' אית בר נש דדחיל מן קב"ה בגין דדחיל מעונשא דההוא עלמא ועונשא דגיהנם, תרין אילין לאו עיקרא דיראה אינון ושרשא דיליה, ירא"ה דאיהי עיקרא, למדחל ב"נ למאריה בגין דאיהו רב ושלטי עקרא ושרשא דכל עלמין וכלא קמיה כלא חשיבין וכו' אית יראה רעה דלקי ומחוי ומקטרג ואיהי רצועה לאלקאה חייביא ומאן דדחיל בגין עונש דמלקיותא וקטרוגא כמה דאתמר לא שריא עליהו ההיא יראת ה' דאקרי יראת ה' לחיים'. וראה בשל"ה הקדוש עשרה מאמרות מאמר שלישי ורביעי שהאריך בזה.

80. ויעש אלקים את הרקיע (בראשית א ז) וברש"י 'תקנו על עמדו והיא עשייתו כמו ועשתה את צפרניה' והרמב"ן

וכו', פי' משה רבינו עשה בהם התיקון שיהיה לעיניהם תמיד המורא הגדול היינו היראה עילאה:

וזהו הסמיכות לעיני כל ישראל בראשית ברא וכו' את השמים ואת הארץ, התורה בבית רבתה שיש ב' ראשית, ראשית הוא היראה כמ"ש במדרש<sup>81</sup>, היראה ראשונה הוא ברא השמים והארץ היינו בנין דאיהו רב ושליט ברא שמים וארץ, ודוד המלך היה לו ג"כ היראה עילאה כמ"ש (תהלים ח ד) כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך וכו' ונתמלא מזה מלא יראה, והיראה השני והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך (בבלי א טז), ואיתא במדרש<sup>82</sup> וחושך זה גהינם, וכתבה התורה ב' רבתא לרמוז לאדם שיהיה לו היראה עילאה מן הב' יראות<sup>83</sup>:

## מאמרי ירח האיתנים תרנ"א<sup>(\*)</sup>

### ערב יוחכ"פ

אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים וכו' ואומר (ויקרא יד ח) מקוה ישראל ה' מושיעם בעת צרה<sup>1</sup>, י"ל הנה העיקר הוא אף אם אדם הוא מלא חטאים ח"ו אל יתיאש עצמו מהתשובה ולחשוב ח"ו שלא יקובל עוד תשובתו רק מי יודע ישוב וניחם ויקוה לה' ויהיה לו אמונה ובטחון שיקובל תשובתו למעלה<sup>2</sup>, בפרט ביום הכפורים שאז ימינו פשוטה לקבל שבים<sup>3</sup>, והוא חסד שבחסד כמ"ש במדרש חסד גדול

כתב שם 'לשון עשיה בכל מקום תקון הדבר על מתכונתו'.

81. ראה אותיות דרבי עקיבא (ב), 'ג' נקראו ראשית חכמה וישראל ויראה שנאמר יראת ה' ראשית דעת'. וראה שבת לא:.

82. שמו"ר יד ב. 'וחושך על פני תהום זה גיהנם'.

83. ראה תפארת שלמה (פ' עקב) אך יש ב' יראות, הא' הוא מלעבור על מצות המלך וזה הוא יראה קטנה כגון מי שעושה רצון המלך שוב אין לו יראה, אך פחד יצחק מדת היראה שיצחק נתעלה בה היא יראת הרוממות אפי' הוא עובד הבורא ב"ה ואינו עובר כלל מ"מ הוא מפחד מה' מהדר גאונו וכו', אבל היראה השניה היא היראה המעולה וכו' וז"פ יראת ה' טהורה עומדת לעד, היינו אף שעובד ועושה רצונו ית"ש היראה במקומה עומדת'. וראה מש"כ רבינו ז"ל בחסד לאברהם פ' בראשית (ד"ה בראשית) באריכות.

(\*) מאמרי שנת תרנ"א נסדרו בתוספת ציונים והערות ע"י הרב אברהם קלמן רוזנבוים, תשו"ח לו.

1. יומא פה:.

2. כמו שאומרים בתפילת נעילה כי ימינך פשוטה לקבל שבים. ועיין פרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ב) וברמב"ן בהעלותך (י ו).

3. ר' באליהו רבה (פרשה א) דבר אחר ימים יוצרו ולו אחד, זה יום הכפורים לישראל, שהוא שמחה גדולה לפני מי שאמר והיה העולם, שננתן באהבה רבה לישראל, משלו משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו עבדיו ובני ביתו מוציאים את הזבלים ומשליכים אותם כנגד פתח של מלך, וכשהמלך יוצא ורואה הזבלים הוא שמח

עשה הקב"ה עם ישראל בשעה שהוא מוחל להם עוונותיהם, ויום הכפורים נקרא יום גדול ונורא כמ"ש בתר"ב א יום גדול ונורא זה יום הכפורים לישראל יום הוא חסד גדול הוא חסד שבחסד שאז בודאי תתקבל תשובתו:

וי"ל שזהו הסמיכות (תהלים סה טז) כי אותך קויתי כל היום חטאת נעורי ופשעי אל תזכור, ר"ל בשביל זה אני מחזק א"ע לשוב בתשובה על שאני מקוה ובוטח בך תמיד שתמחול לי עוונתי ואל תזכיר לי חטאת נעורי, וזהו ג"כ הסמיכות כי עמך הסליחה למען תורא קויתי ה' קותה נפשי, הכוונה כנ"ל, וזהו (ירמיה יד ט) ואומר מקוה ישראל ה' וכו' ר"ל שאיש ישראל יקוה ויחזק ויאמץ את לבו באמונה ובטחון אשר ה' מושיעו בעת שיציר לו על חטאיו וישוב בתשובה אל ה' וירחמנו ויקבל תשובתו. וזהו מרומז ג"כ בפסוק (תהלים לג ט) נ'פשינו ח'כתה ל'ה' ר"ת נח"ל, הוא לשון טהרה, כדכתיב (צמדכ כד ו) כנחלים נטיו כאהלים נטע ה', כידוע נחל הוא ג"כ מלשון (תהלים קלח ז) יחל ישראל אל ה', הכוונה הוא לרמוז כנ"ל שיחכה לה' שיקבל תשובתו ויטהר אותו מחטאיו. והעיקר הוא ג"כ להמשיך זכות אבות שיתפלל לה' שימחול לו עוונותיו בזכות האבות הקדושים, וזהו ג"כ מרומז בתיבת נחל שהוא ר"ת נוצר ח'סד ל'אלפים (שמות לד ז), ר"ל השי"ת הוא נוצר חסד ומוחל עוונותיהם של ישראל בזכות האבות הקדושים, כי האבות הקדושים מתפללים ג"כ עבור ישראל שימחול להם הקב"ה עוונותיהם כמ"ש (תהלים נח ט) יחד הרים ירננו לפני ה' כי בא לשפוט את הארץ, הרים מרומז על האבות הקדושים כידוע<sup>4</sup>, ורינה הוא אחד מעשרה לשונות של תפלה, ר"ל האבות הקדושים מתפללים יחד לפני ה' בעת שבא לשפוט את הארץ שימחול הקב"ה את עוונותיהם של ישראל, הגם שמובא בגמ' שהאבות הקדושים אינם מתפללים יחד וזה בכל השנה אבל כשבא לשפוט את הארץ אז מתפללין יחד עבור ישראל שיצאו זכאין בדין<sup>5</sup>:

או יאמר מקוה ישראל ה' וכו', מקוה הוא מלשון אסיפה, ואסיפה הוא מלשון טהרה, כמ"ש במדרש על הפסוק (נחלקית מט ו) האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים<sup>6</sup>:

שמחה גדולה, לכך [גדמה] יום הכיפורים, שנתנו הקדוש ברוך הוא באהבה רבה [ובשמחה], ולא זו בלבד אלא בשעה שהוא מוחל לעונותיהן של ישראל אין מתעצב בלבבו אלא שמח שמחה גדולה, ואומר להם להרים ולגבעות לאפיקים ולגאות, בואו ושמחו עמי שמחה גדולה, שאני מוחל לעונותיהם של ישראל.

4. ר' בראשית רבה (סח ב) רבי שמואל בר נחמן פתח (תהלים קכא) שיר למעלות אשא עיני אל ההרים, אשא עיני אל ההרים למלפני ולמעבדני.

5. ר' בבא מציעא (פה:): אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי, יומא חד ריש ירחא הוה, נגה ליה ולא אתא. אמר ליה מאי טעמא נגה ליה למר, אמר ליה אדאוקימנא לאברהם ומשינא ידיה ומצלי ומגנינא ליה. וכן ליצחק, וכן לעיסקב. ולוקימניהו בהדי הדדי, סברי תקפי ברחמי ומייתי ליה למשיח בלא זמניה.

6. פסיקתא זוטרותא (בראשית מט) ויאמר האספו ואגידה לכם. מהו האספו, הטהרו, כמו תסגר שבעת ימים וגו'

## סוכות

הדר (ויקרא כג ז), פי' רש"י שדר באילנו משנה לשנה, באילנו הוא לשון חיוזק כמ"ש (יחזקאל יז יג) ואת אילי הארץ לקח, נ"ל כוונתו שזהו לימוד לאיש ישראל שילמוד עצמו מהאתרוג הדומה ללב<sup>7</sup> שדר באילנו משנה לשנה ולא נתקלקל ואדרבה כל יום יתרבה טעמו וריחו ואז הוא גמר הפרי כן צריך כל איש ישראל לחזק את לבו אחר יוהכ"פ שעשה תשובה ונמחלו לו עוונותיו שלא ישוב עוד לכסלה ויהיה כן כל השנה כולה ובכל יום ויום יוסיף כח ואומץ בעבודת השם יתברך:

\* \* \*

אתרוג הוא גופו פרי והלולב הוא רק עלים<sup>8</sup>, נ"ל שזהו ג"כ לימוד לאיש ישראל שישגיח על כל דיבור ודיבור שלו, כי העלים רומז על שיחה כמשחכמוז"ל<sup>9</sup> על הכתוב ועלהו לא יבול שיחתן של ת"ח צריכה לימוד, ר"ל שתלמידי חכמים צריכין לישב וללמוד א"ע מה שידבר, ועלהו לשון עליה כנ"ל<sup>10</sup>, כשם שהלימוד של ת"ח יש להם עליה למעלה כן שיחתן יש להם עליה למעלה, ולכך השיעור של הלולב נבזה יותר מכולן<sup>11</sup> לרמז שגם להדיבור יש עליה למעלה:

---

ואחר תאסף (במדבר יב יד), וכמו ונשא ידו אל המקום ואסף המצורע (מ"ב ה יא). ועיין במאור ושמש בראשית (פרשת ויחי) וזה היה כוונת יעקב אבינו עליו השלום, ואמר האספו שהוא לשון טהרה, כדכתיב (ראה מלכים ב ה) ויאסף מצרעתו, דהיינו שיטהרו לבם בתשובה כראוי - אזי יתקיים בהם זכו 'אחישנה', וכן הוא בתנחומא שם.

7. ויקרא רבה ל יג.

8. זוהר חדש (ח"א עה ב) משמחי לב דא אתרוג דדמיא ללב. מצות ה' דא אתרוג. ומדרש (בוכר) ויקרא (כג מ) והלולב דומה לשדרה של אדם, והדס דומה לעין האדם, ערבה דומה לפה, אתרוג דומה ללב, אלו ארבעה אברים שבגוף שאין באדם גדול מהם.

9. עבודה זרה יט: , סוכה כא: .

10. עבודה זרה (יט: ) ועלהו לא יבול אמר רב אחא בר אדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב אחא בר אבא אמר רב המנונא אמר רב שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, שנאמר (תהלים א) ועלהו לא יבול, וברש"י: ועלהו, הוי דבר קל שבאילן וכתיב לא יבול כלומר לא ילך לאיבוד.

11. סוכה (כט: ) אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב - הואיל וגבוה מכולן.

\*\*\*

**איתא** בזה"ק<sup>12</sup> קוב"ה נטיל לישראל וחדו עמהון כן ישראל נטלין להקב"ה וחדאן עמוהי, רואין אנו מזה הכח של מצות ארבעה מינים שממשיכין כביכול קוב"ה למטה, וזהו הטעם שאנו אומרים בסוכות זמן שמחתנו, וזהו שכתוב (ויקרא כג ז) ולקחתם לכם וכו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם, הכוונה שהשמחה שלנו הוא שכביכול קוב"ה הוא למטה ואין לך שמחה יותר מזו:

#### אושפיזא דיצחק אבינו

**הסימן** מזו הימים איתא בש"ע<sup>13</sup> הוא ארי"ה שאג מי לא ירא (עמוס ג ח), ר"ת ארי"ה אלול ר"ה יוה"כ הושע"ר, שאג מי לא ירא ר"ת שלי"ם לרמו אשר משלימות יכול אדם לבוא ליראה, וכן פי' התרגום על פסוק תמים תהיה עם ה' אלקיך שלים תהיה בדחלתא דה', ר"ל כנ"ל אשר משלימות האדם יבוא ליראה. וכן איתא בזה"ק<sup>14</sup> על פסוק (נחלצית כח ז) מה נורא המקום הזה השלימות הוא המקום הזה, אף שכתוב מה נורא ומתרגם מה דחילא אתרא הדין, וי"ל דאיתא בזה"ק במקום אחר<sup>15</sup> לית דחילא אלא במקום שלימא, וזהו יראו את ה' קדושיו

12. ח"ג (קד א) ברעיא מהימנא פקודא (מז) דא ליטול לולב בההוא יומא באינון זינן דיליה והאי רזא אוקימנא ואוקמוה חברייא כמה דקודשא בריך הוא נטיל לון לישראל בהני יומין וחדו בהון, אוף הכי ישראל נטלי ליה לקודשא בריך הוא לחולקהון וחדאן ביה, ודא הוא רזא דלולב ומינין דביה דאיהו רזא דיוקנא דאדם והא אתמר, ע"כ.

13. אליה רבה סימן תקפא ארי"ה ר"ת אלול ראש השנה יום הכיפורים ה'ושענא רבא שאג מי לא יירא [עמוס ג ח].

14. זוהר ח"א (קנ ב) מה נורא המקום הזה חד על ההוא מקום דקאמר בקדמיתא, וחד על את קיימא קדישא דלא בעיא לאתבטלא, ואף על גב דאינהו תרי סטרי חד הוא, אמר אין זה כי אם בית אלהים, אין זה למהוי בטיל, אין זה לאשתכחא בלחודוי קיימא דיליה לאו איהו אלא בית אלהים לאשתמשא ביה ולמעבד ביה פירין ולאקא ביה ברכאן מכל שיפיי גופא דהא הוא תרעא דכל גופא דהא הוא דכתיב וזה שער השמים דא תרעא דגופא ודאי תרעא איהו לאקא ברכאן לתתא אחיד לעילא ואחיד לתתא, אחיד לעילא דכתיב וזה שער השמים לתתא דכתיב אין זה כי אם בית אלהים, ועל דא ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה ובני נשא לא משגחן ביקרא דביה למהוי ביה שלים לעילא ותתא. ע"ש כל העניין.

15. זוהר ח"ב (עט א) תניא רבי יוסי אומר יומא חד הוה קאימנא קמיה דר' יהודה סבא שאילנא ליה מאי דכתיב (שם כח) ויירא ויאמר מה נורא וגו' מאי קא חמא דקאמר דאיהו נורא, אמר לי חמא שלימו דמהימנא קדישא דהוה שכיח בההוא אתר כגוונא דלעילא, ובכל אתר דהוי שלימותא שכיח אקרי נורא, אמינא ליה אי הכי אמאי תרגמו דחילו ולא שלים, אמר לי לית דחילו אלא באתר דהוי שלימותא שכיח ובכל אתר דהוי שלימותא שכיח אתקרי נורא דכתיב (תהלים לד) יראו את ה' קדושי כי אין מחסור ליראיו ממשמע דקאמר כי אין מחסור באתר דלית מחסור שלימותא שכיח.

כי אין מחסור ליראיו, שאין בהם חסרון רק חמה בשלימות בשביל זה יש להם היראה, ועיקר שלימות הוא הקדושה וטהרה לאיש ישראל ומחמת שאין מחסור ליראיו ויש בהם קדושה וטהרה מזה באו ליראה. וזהו (שע"ט ל"א) יראת ה' היא אוצרו, היראה היא אוצר ויש בו הכל, יש בו קדושה ג"כ. וזה (תהלים ס"א) נורא אלקים ממקדשיך, ר"ל מן הקדושה באים ליראה:

ויצחק אבינו על שנתקדש בחר המוריה והיה עולה תמימה בשביל זה היה בבחי' פחד יצחק (נלאשית לא מז), ובשביל זה אין חו"ל כדאי הוא לו<sup>16</sup> רק ירושלים שהיא מקור הקדושה והיתה בתכלית השלימות ושמה מוכיח עליה שנקראת ירושלים כמ"ש במדרש<sup>17</sup> אברהם קרא אותה יראה כמ"ש ויקרא ה' וכו' הר יראה, שם קרא אותה שלם שנאמר ומלכי צדק מלך שלם וכו', אמר הקב"ה הריני קורא אותה ירושלים, יראה שלם, כמו שנקרא שניהם. וזהו שפי' התרגום על פסוק (שמות טו יא) נורא תהילות עושה פלא דחיל תושבחן עבוד פרישן, ר"ל אם רוצה אדם לומר שירות ותשבחות בדחילא ורחימא יפרוש א"ע מתאוות עולם הזה ויהיה בבחינת קדושה ומקדושה יכול לבוא ליראה. וכן כתיב קדושים תהיו ואח"כ כתיב (ויקרא יט ב) איש אמו ואביו תיראו, ג"כ כנ"ל. ויצחק זכה ליראה עילאה שהוא גבוה מבחי' אהבה<sup>18</sup>, כמ"ש (נלאשית כא) צחוק עשה לי אלקים, צחוק הוא מלשון אהבה:

\*\*\*

ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים (נלאשית כ"א), נראה לפרש ויזרע יצחק, ר"ל אף שהיה בבחינת גבורה מ"מ היה בבחינת זריעה ג"כ, שהשפיע חסדים על העולם, וימצא בשנה ההיא, שנה הוא ענין לימוד התורה, והתורה נקראת תורת חסד, ר"ל מן כח התורה היה משפיע חסדים, מאה שערים, איתא בגמ' ועתה ישראל מה ה' שואל מעמך וכו' (דברים י"ג) א"ת מה אלא מאה רמז למאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום<sup>19</sup>, וזהו מאה שערים

16. על פי רש"י בראשית (כו ב) אל תרד מצרימה - שהיה דעתו לרדת מצרימה כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך

17. בראשית רבה (נו י) אברהם קרא אותו יראה שנאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, שם קרא אותו שלם שנאמר (בראשית יד) ומלכי צדק מלך שלם אמר הקדוש ברוך הוא אם קורא אני אותו יראה כשם שקרא אותו אברהם, שם אדם צדיק מתרעם, ואם קורא אני אותו שלם אברהם אדם צדיק מתרעם, אלא הריני קורא אותו ירושלים כמו שקראו שניהם יראה שלם ירושלים.

18. ר' בנועם אלימלך בפרשת ויחי 'ראית יראה ואית יראה, אית יראה תתאה הנקרא אימא תתאה (תקנ"ז תיקון ל, עג, ב), וממדיגה זו בא לידי אהבה ואהבה זו נקראת בשם אח שעדיין אינה אהבה שלימה. וממדרגת אהבה זאת בא לידי אהבה שלימה הנקרא בשם אב. וממדיגת אהבה זאת בא לידי יראה עילאה הנקרא בשם אם. וזהו שנאמר (ויקרא יט ג) איש אמו ואביו תירא'.

19. מנחות (מג:): תניא היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך. וברש"י מה ה' אלקיך וגו' - קרי ביה מאה.

שהיה משפיע להם מאה ברכאין כידוע. וזהו רוצה ה' את יראיו המיחלים לחסדו, ר"ל רוצה ה' את היראים שהמה בבחי' גבורה ההיפך מהחסד ואעפ"כ המיחלים לחסדו, ר"ל המה משפיעי חסדים לעולם:

\* \* \*

**הבו** לה' בני אלים (תהלים כט א), הבו לשון הזמנה, אלים נקראים האבות הקדושים<sup>20</sup> כידוע, נראה לפרש דהנה כל איש ישראל בשעה שהוא עומד להתפלל לפני בורא כל עולמים יחזק א"ע בזה שהוא מבני אבות הקדושים, הבו לה' כבוד. ועוד י"ל דהנה כתיב בדר"ק<sup>21</sup> כ"מ שנאמר כבוד הכוונה אל הנשמה<sup>22</sup>, עוז זו תורה כמ"ש (תהלים נט יא) ה' עוז לעמו יתן, ר"ל שיתחזק א"ע בזה שנשמת ישראל המה במספר אותיות שבתורה כמ"ש בספרים<sup>23</sup> ישראל המה נומ' י"ש ש"שים ר"יבוא א'ותיות ל'תורה, כל נשמה יש לה אות בתורה הקדושה, וצריך אדם לראות שלא יהיה ח"ו בזיון לתורה הקדושה על ידו, הבו לה' כבוד שמו, ר"ל ועוד יחזק א"ע בזה שהוא גדולה שבכולם שיחוס הקב"ה על שמו שקרא שמם ישראל שיש בשם הזה שם אל<sup>24</sup> ע"כ כל יתחלל שמו של הקב"ה:

\* \* \*

**וידעת** היום והשבות אל לבבך (דברים ז ט), ר"ל אחר התשובה שתשיב את לבבך שהיה עד כה בבחי' שמאל ותשיב אתה לבחי' ימין, יהיה לך הדעת ותדע שה' הוא האלקים. ומזה הטעם אנו אומרים ביוהכ"פ אחר כל התפלות ה' הוא האלקים, היינו כנ"ל:

\* \* \*

**איתא** במדרש<sup>25</sup> שהארבעה מינים מרומזים נגד ד' כתות שיש בישראל, מה אתרוג יש בו טעם וריח כך יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ומע"מ, ומה תמרה זו יש בה טעם ואין בה ריח כך יש בני אדם שיש בהם תורה ואין בהם מע"מ, מה הדס יש בו ריח ואין בו

20. מגילה יז.:

21. ספר השרשים אות כף ערך כבד.

22. זבחים (קטז). [בלעם אמר לאומות העולם] חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו, שנאמר ה' עוז לעמו יתן רש"י עוז - התורה שהיא מעוזן של ישראל.

23. עיין במדבר קדמות להחיד"א, מערכת י' אות ו'.

24. מגילה (יח). ואמר רבי אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב אל שנאמר ויקרא לו אל אלהי ישראל.

25. ויקרא רבה ל יב.

מעם כך יש בהם בישראל שיש בהם מע"ט ואין בהם תורה, מה ערבה אין בה לא מעם ולא ריח כך יש בהם בישראל שאין בהם לא תורה ולא מע"ט, מה הקב"ה עושה להם, לאבדן א"א, אלא אמר הקב"ה יקשרו כלם אנודה אחת והם מכפרין אלו על אלו, ואם עשיתם כן אותה שעה אני מתעלה, הה"ד (עמוס ט ו) הבונה בשמים מעליותיו, ואימתי הוא מתעלה כשהן עשויין אנודה אחת שנאמר (ס) ואגודתו על ארץ יסדה:

ונ"ל דהנה ערבה נקראת בתורה (ויקרא כג א) ערבי נחל, ערבי הוא מלשון עריבות, ר"ל מחמת כל ישראל ערבים זה לזה<sup>26</sup> מפני זה יכולים לקשרן יחד ולהתערב עמהם שיהיה תיקון גם להם, ערבי הוא תערובות ג"כ, ערב"י ר"ת (דברים לג ה) ב'התאסף י'חד ר'אשי ע'ם, וזהו (ס) תורה צוה לנו משה מורשה, מחמת שמשו רבינו היה השורש והכולל של כל ישראל בשביל זה היה יכול ליתן התורה אף לאנשים שאין בהם לא מעם ולא ריח ויהיו עמהם באנודה אחת<sup>27</sup>: א"י ערבי נחל הוא מלשון נחלה, ר"ל בשביל זה יכולין לקשרן ולהתערב עמהם יחד מחמת שהם באים מכח ירושה<sup>28</sup>, כי באם ירצה אדם שיתן לו חבירו מתנה באם הוא יודע בעצמו שאינו ראוי לקבל המתנה אין לו פנים לתבוע שיתנו לו אבל אם בא מכח ירושה ונחלה אף שאין ראוי לזה מ"מ יש פנים לתבוע את שלו שירושה הוא לו מאבותיו<sup>29</sup>, והמה באים משורש גדול בני אבות הקדושים, גם נח"ל ר"ת נ'וצר ח'סד ל'אלפים, ר"ל הקב"ה נוצר חסד לישראל בשביל האבות הקדושים שהיו לפני אלפים דורות, וזהו מורשה קהלת יעקב, ר"ל מחמת שקהלת יעקב באים מכח ירושה ונחלה לזה אף שאינם ראויים מ"מ נצטרפו יחד שיהיה להם ג"כ עליה ותיקון (סיום המאמר נשכח):

\* \* \*

לולי וגו' ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתי (נלאשית לא מז), נ"ל דהנה איתא במדרש<sup>30</sup> אין ועתה אלא תשובה, כל איש ישראל ידע אף שכל אחד עושה תשובה ביוה"כ מ"מ אם לא מתגבר עצמו שיהיה לו יראת ה' נגד פניו אף אחר יוה"כ פ' אין התשובה מועלת לו כלום, וזהו לולא פחד יצחק היה לי, ר"ל לולא שאחזק את עצמי שיהיה לי יראת ה' כי עתה ריקם שלחתי, לא היתה התשובה מועילה כלום רק היתה חוזרת ריקם<sup>31</sup>:

26. שבועות (לט). וכשלו איש באחיו - איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה.

27. ועיין בתפארת שלמה סוף פרשת בראשית.

28. ועיין בתפארת שלמה לסוכות ד"ה לרב תרבה עמ' קלה.

29. ועיין בתפארת שלמה לחנוכה ד"ה מעין עוה"ב עמ' קסב.

30. בראשית רבה (כא ו) אין ועתה אלא תשובה, שנאמר (דברים י) ועתה ישראל מה ה' אלהיך וגו'.

31. ראה בתיקוני זוהר (עו, ב) ובזוה"ק ח"ג השמטות רנ"ג, א; זו"ח פ' תולדות כו, ב, שפחד יצחק הוא בחי' יראה.



## ש"ק חוה"מ סוכות, אושפיזא דיוסף

**איתא** בגמ'<sup>32</sup> בסוכות תשבו תשבו כעין תדורו, יש לפרש דהנה ישיבה הוא ניהא ויישוב הדעת, כמ"ש (אסתר א ט) בשבת המלך ודרשינן בגמ'<sup>33</sup> לאחר שנתישבה דעתו, דרך העולם הוא באם אדם אינו במקום קבוע אין לו יישוב הדעת, וסוכה נקראת אהל דירת ארעי כמ"ש צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי<sup>34</sup>, וזהו כוונת הגמ' שאמרה תורה בסוכות תשבו שתהיה הישיבה ביישוב הדעת כעין תדורו, אף שהוא דירת ארעי אבל מחמת המצוה היא נעשית קבע, מפני שמצוות ומע"ט המה הכנה לאדם שיוכל לבוא על ידם לעולם הבא שהוא קבע, והכנה לעולם הבא הוא ג"כ בבחינת עולם הבא:

ונ"ל שזהו כוונת המשנה<sup>35</sup> עולם הזה דומה לפרוודור ועולם הבא דומה לטרקלין התקן עצמך בפרוודור כדי שתכנס לטרקלין, ר"ל התקן עצמך בפרוודור, בזה שתעסוק בתורה ובמצוות ובמעשים טובים תתקן עצמך אף בעולם הזה מפני שהוא הכנס שתכנס לטרקלין ששם תיקון הגמור. וזהו (נלאשית ו) ויעקב נסע סוכתה ויבן לו בית, הכוונה כנ"ל, כשיעקב בא לסוכה הבין שזה בית קבוע, ויבן לשון הבנה כמ"ש אצל נח (נלאשית ח ט) ויבן שהבין מפני מה צוה הקב"ה להביא מטהורים שבעה שבעה כדי להקריב מהן קרבנות<sup>36</sup>:

וזהו כוונת המשנה עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי<sup>37</sup>, ר"ל אף שאדם צריך פרנסה ובע"כ הוא צריך לעסוק במו"מ, אבל אף בשעת מו"מ יזכור שזה אינו קבע ועיקר רק עיקר הקביעות הוא התורה והמצוות, וזהו (נלאשית יט) והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם, עק"ב אותיות קבע<sup>38</sup>, הכוונה מזה כנ"ל, ר"ל שמירת התורה והמצוות יהיה אצלכם כראוי וכנכון באם תזכרו אשר העולם הזה עולם עובר ועראי ועולם הבא הוא עולם הקבוע, וזהו (משלי לא כז) צופיה הליכות ביתה הכוונה מזה שהשכינה הקדושה מצפה שאיש ישראל יהיו הליכות ומחשבות שלו תמיד שיהיה לו הכנה לעולם הבא לעולם הקבוע שיכין

32. סוכה כח.:

33. מגילה יא.:

34. סוכה ב. רבא אמר מהכא בסכת תשבו שבעת ימים. אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי.

35. אבות ד טז.

36. בראשית רבה (לד ט) ויבן נח מזבח לה', ויבן כתיב נתבונן, אמר מפני מה צונוי הקדוש ברוך הוא וריבה בטוהרים יותר מן הטמאים, אלא להקריב מהן קרבן, מיד ויקח מכל הבהמה הטהורה וגו'.

37. אבות א יט.

38. ר' בעל הטורים דברים (ז יב) עקב. עשה תורתך קבע (אבות פ"א מט"ו).

א"ע לגאולה העתידה לבוא ב"ב. וזהו ויהי כהיום הזה ויבוא הביתה לעשות מלאכתו, דהנה כ"מ שכתוב כהיום הזה הכוונה על היום הידוע זה עולם הבא, ויהי כהיום הזה ר"ל יוסף זכה שבא אל הבחינה שישראל עתידים להיות לעתיד לבוא שהיה בבחי' עולם הבא, מפני מה זכה לזה, ויבוא הביתה, ר"ל מפני שכל מחשבתו ומגמתו ועסקו בעולם הזה היה שיוכל לבוא אל הבית הקבוע, התרגום פ"י על לעשות מלאכתו לבדוק בחושבני, שהאדם צריך להיות ממארי דחושבנא שיהיה מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה, ויוסף היה מארי דחושבנא, ובוזה"ק כתוב מפורש<sup>39</sup> ויבוא הביתה לעשות מלאכתו בגין לאשתדלא באורייתא ולמיעבד פקודי דאורייתא בהאי מלאכתו דבר נש בהאי עלמא, ר"ל התורה המצוות והמע"ט היה עיקר ביתו של יוסף. וזהו ב'סוכות ת'שבו ש'בעת ר"ת שב"ת, לרמז שמצות סוכה הוא כענין שבת, שבת הוא מנוחה, וסוכה אף שהוא דירת עראי מ"מ מפני שהוא מצוה הוא נייחא וקביעות כנ"ל:

א"י, ויהי כהיום הזה ויבוא הביתה לעשות מלאכתו (בלאג'ט לט יא), דהנה איתא במדרש<sup>40</sup> כהיום הזה הוא יום השבת, נראה לפרש הכוונה, דהנה יוסף הוא מדת יסוד<sup>41</sup> בחי' צדיק יסוד עולם שתיקן אות ב"ק, ועיקר תיקון מזה הוא בשבת מפני ששבת הוא ג"כ אות כמ"ש אות ברית היא לעולם<sup>42</sup>, ולכך הנסיון היה בשבת, וזהו ויהי כהיום הזה הוא יום השבת ויבוא הביתה לעשות מלאכתו, מלאכתו היינו הכוונה על המדה שלו מידת יסוד שהוא שורש שלו שבא לתקן המידה שלו תיקון האוב"ק, ויבוא' הביתה' לעשות' מלאכתו' ס"ת האו"ת לרמז כנ"ל:

### הושענא רבה

**בהושענות** אנו מתפללים הושענא דביר המוצנע, נראה לפרש בהקדם מה דאיתא בזה"ק באם אדם לומד שלא לשמה או מתפלל במחשבות זרות הלימוד והתפלות האלה אין להם עליה למעלה רק מונחים במקום מוצנע עד עת שיתיישב אדם בדעתו ויעשה תשובה וילמד ויתפלל כראוי מעומקא דליבא בלי שום תערובות ח"ו אז יש להתפללות הנ"ל ג"כ עליה ותיקון. ובאלו הימים שאדם יושב בסוכה בצילא דמהימנותא<sup>43</sup> ומקיים מצות ארבעה מינים

39. זוה"ק ח"א קצ, ב.

40. ילקו"ש פרק לט רמז קמו.

41. זוה"ק תוספת לח"ג שב, א. יוסף ידע ליה לקודשא בריך הוא מגו ההיא אספקלריא דאקרי כל ואקרי יסוד ואקרי צדיק ועל דא אקרי יוסף כלכ"ל דכתיב (בראשית מז) ויכלכל יוסף וכתביב (משלי י) וצדיק יסוד עולם.

42. ר' זוה"ק ח"ב דף קיח, ובתיקונים נז:.

43. זוה"ק ח"ג קג.

בא מזה ליישוב הדעת ולשלימות ולתיקון הגמור, כדאיתא במדרש תנחומא<sup>44</sup> ארבעה המה קטני ארץ והמה חכמים מחוכמים בעיני בני אדם המה קטנים וגדולים המה לפני הקב"ה והו ארבעה מינים והמה מרומזים על גופו של אדם הו (תסלס לה י) כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, הכוונה שהעצמות של אדם אינם יכולים לומר ה' מי כמוך עד שיש תיקון לכל הגוף והארבעה מינים שהמה מרומזים על גופו של אדם שהלולב דומה לשדרה והדם לעיניים והערבה לשפתיים והאתרוג דומה ללב ומכח מצות ארבעה מינים בא תיקון לאיברים הנ"ל וממילא יש תיקון לכל הגוף כמ"ש במדרש<sup>45</sup> ואין לך אבר גדול מאלו וכל האיברים המה נמפלים להם. וכשנתקן הגוף ממילא הוא תיקון להתורה והמצוות, כידוע שרמ"ח איברים המה נגד רמ"ח מ"ע ושם"ה גידים המה נגד שם"ה ל"ת<sup>46</sup>, ואז האדם הוא בשלימות הגמור שיכול ללמוד תורה ולהתפלל כראוי ונכון:

וזהו שאנו מתפללים באלו הימים ויהיו דברי אלו אשר התחננתי לפני ה' אלקינו קרובים אל ה' אלקינו יומם ולילה (מלכס א ח נט), ר"ל שאנו מתפללים ומבקשים מה' שבתוך התפלות שאנו מתפללים באלו הימים לפני ה' אלקינו בלי שום תערובות ח"ו שהם בחי' יומם יהיה ג"כ עליה ותיקון להתפלות שהמה בבחי' לילה, כי התפלה בכוונה הוא בחי' יום ולהיפך הוא בבחי' לילה:

וזהו הושענא דביר המוצנע, ר"ל אנו מתפללים אל ה' שהדיבורים המוצנעים התורה ותפלות כנ"ל יהיה להם היום עליה למעלה:

### שמיני עצרת

אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלקים וכו' (דברים ז ט), נראה לפרש בהקדם מ"ש בספרים<sup>47</sup> על הכתוב (תסלס קלג ו) כי רם ה' ושפל יראה, פי' כי השפל רואה רוממות ה', דהנה ידוע תכלית הידיעה היא אשר לא נדע, וכל זמן אשר לא בא אדם לתכלית הידיעה הוא חושב

44. מדרש תנחומא (פרשה כ) ארבעה הם קטני ארץ אלו ארבע מינים הללו, והמה חכמים מחוכמים שהן גדולים לפני הקדוש ברוך הוא והמה חכמים מחוכמים שהם מתחכמים ומלמדים זכות וחכמה לפני מי שאמר והיה העולם.

45. ויקרא רבה (פרשה ל יד) רבי מני פתח כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך לא נאמר פסוק זה אלא בשביל לולב, השדרה של לולב דומה לשדרה של אדם וההדס דומה לעין וערבה דומה לפה והאתרוג דומה ללב אמר דוד אין בכל האיברים גדול מאלו שהן שקולין כנגד כל הגוף הו כל עצמותי תאמרנה, ור' גס זח"ג דף רפג, ג.

46. ר' תנחומא שמיני סימן ח, ור' זוה"ק (ח"א קסה:) בגין דאית בבר נש רמ"ח שייפין לקבל רמ"ח פקודין דאורייתא דאינון למעבד אתיהבו ולקבל רמ"ח מלאכין דאתלבשת בהון שכינתא ושמא דלהון כשמא דמאריהון, ואית בבר נש שס"ה גידין ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהבו למעבד.

47. ראה דעת משה ריש פרשת שופטים שמביא כן מאביו הרה"ק מקו'ניץ.

בדעתו שיודע אבל כשבא לתכלית הידיעה אז רואה שאינו יודע מאומה, דעת הוא לשון שבירה כמ"ש (ספטיס ח טז) וידע בם אנשי סוכות, וזה כוונת הכתוב אתה הראית לדעת, ר"ל כשיבוא אדם לתכלית הידיעה אז בא אל השבירה הכנעה ושפלות, שאז רואה שאינו יודע, ואם בא אל השפלות אז כי ה' הוא האלקים, כנ"ל שהשפל רואה רוממות ה':

א"י על סגנון אחר, דהנה המצוות נקראים פקודה כמ"ש (תהלים יט ט) פקודי ה' ישרים משמחי לב, פקודים הוא מלשון חסרון כמו (נמדכל לא מע) ולא נפקד ממנו איש, ופקודים הוא ג"כ מלשון מפקד פקד, הכוונה מזה הוא כאשר יסתכל איש ישראל בזה שהפנימיות מהתורה ומצוות המה מופקדים ונסתרים שאין איש ישראל יכול להגיע עד תכליתם יבוא מזה לחסרון הכנעה ושפלות, וזהו (דברים כט כח) הנסתרות לה' אלקינו ר"ת אל"ה, ואלה הוא מיעוט, ר"ל שהפסוק בא לרמוז מתוך שהאדם רואה שהנסתרות מהתורה והמצוות אין שום אדם בזה העולם שיוכל להשיג רק ה' אלקינו מזה יבוא למיעוט להכנעה ושפלות, וזהו א' אתה ה'ראית לדעת ר"ת אל"ה, ואל"ה ר"ת ה'נסתרות לה' אלקינו, ר"ל מתוך שאדם בא לדעת לראות שהנסתרות מהתורה והמצוות הוא לה' אלקינו ואין בכח שום אדם להשיג אותם מזה תבוא לשפלות כמרומז בתיבת אל"ה שהוא מיעוט ואז תבוא לזה שתדע שה' הוא אלקים ואין עוד מלבדו כנ"ל שהשפל רואה רוממות ה':

\* \* \*

דוד המלך ביקש מהקב"ה תודיעני אורח חיים שובע שמחות, ואיתא במדרש אל תקרי שובע שמחות אלא שבע, אלו שבע מצוות שבחג<sup>48</sup>, נ"ל תודיעני הוא לשון דעת, שדוד המלך ביקש מהקב"ה שיבוא להדעת מבח שבע מצוות שבסוכה:

\* \* \*

כל הימים הקדושים שעברו אלול ר"ה יוהב"פ סוכות המה הכנה ליום הזה של שמ"ע, שמ"ע הוא ענין עולם הבא, בעולם הבא כתיב (תהלים קד לא) ישמח ה' במעשיו, ישמח הוא לשון עתיד, לעתיד יהיה שמחה למעלה שישמח ה' במעשיו בעמו ישראל שהמה עיקר כוונת הבריאה, ואיתא בזה"ק אשר בשמ"ע אמר הקב"ה לישראל אני ואתון נחדי כחדא, שהוא זמן שמחה למעלה מישראל, הרי שיום הזה הוא ענין מעולם הבא:

48. ויקרא רבה (ל ב) ד"א שובע שמחות אל תהי קורא כן אלא שבע שמחות אלו שבע מצוות שבחג ואלו הן ד' מינין שבלולב וסוכה חגיגה ושמחה.

\* \* \*

**בוזה"ק**<sup>49</sup> מפני מה פסח וסוכות הם שבעה ימים ועצרת יום א', ותי' עצמו של יום הזה מרומז על האחדות אמיתי ובשביל זה הוא יום אחד דכתיב (מכילי יד ז) והיה יום אחד יוודע לה' לא יום ולא לילה, נ"ל הכוונה מזה אשר לעתיד יבוא האחדות לכל עיני העולם אף להימים והלילות וגם בין כל האדם אשר על פני האדמה יהיה האחדות ולא יהיה שום פירוד ח"ו, כי האחדות בין ישראל בא מכת אחד יחיד ומיוחד כמ"ש אתה אחד ושםך אחד ומכת זה הוא מי בעמך ישראל גוי אחד בארץ, ולעתיד שיהיה ה' אחד מכת זה יבוא האחדות לכל עיני העולם<sup>50</sup>, ויום הזה של שמיני עצרת הוא ג"כ ענין עולם הבא כאשר דיברנו מזה בשביל זה הוא יום אחד לרמוז על האחדות, וזה קשה עלי פרידתכם<sup>51</sup>, ר"ל הפירוד ח"ו מהקדושה וגם הפירוד לבבות מכם, וזהו הטעם שאין מקריבין ביום הזה רק פר אחד, כי הכוונה מהקרבת הוא כדי לקרב המדות שלא יהיה שום פירוד ח"ו<sup>52</sup> וע"י השבעה ימים של חג הסוכות שמקיימים בהם שבע מצוות שבחג<sup>53</sup> על ידם נעשה האחדות בשבע מדות ובשביל זה די בפר אחד שהוא מרומז על האחדות כנ"ל<sup>54</sup>:

49. זוהר ח"ג (קד:) דכתיב (במדבר כט) ביום השמיני עצרת תהיה לכם דהא יומא דא ממלכא הוא בלחודי דדווא דיליה בהו בישראל, מתל למלכא דזמין אושפיזין, אשתדלו בהו כל בני היכליה לבתר אמר מלכא עד כאן אנא ואתון אשתדלנא כלהו באושפיזין וקרבתון קרבנין על שאר עמין בכל יומא מכאן ולהלאה אנא ואתון נחדי יומא חד הדא הוא דכתיב ביום השמיני עצרת תהיה לכם, לכם לקרבא קרבנין עלייכו, אבל אושפיזי מהימנותא במלכא משתכחו דדירא, וביומא דדווא דמלכא כלהון מתכנפי עמיה ומשתכחן, ועל דא כתיב עצרת תרגומו כנישו, והאי יומא יעקב הוא רישא לדוואתא, וכל אינון אושפיזי חדאן עמיה ועל דא כתיב (דברים לג) אשריך ישראל מי כמוך וכתוב (ישעיה מט) ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר.

50. זוהר (ח"ג צו.) השתא מלה אחרא בעינא למנדע הא חזינא בפסח ז' ובסוכות ז' ושלימו דדוואתא ביומא אחרא, בשבועות אמאי לא אשתכחו ביה ז' ימים והא הכא אתחזון יתיר מכלא, פתח ואמר (שמואל ב ז) ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ, וכי מאי שנא הכא דאקרון ישראל אחד יתיר מאתר אחרא, אלא כיון דשבחא דישראל אחייא לפרשא קרא לון אחד דהא בכל אתר שבחא דישראל אחד הוא, מאי טעמא בגין דכל קשירו דעלאי ותתאי בהאי אתר דאקרי ישראל אשתכח. ראה שם באורך.

51. רש"י במדבר (כט לו). פר אחד איל אחד - אלו כנגד ישראל, התעכבו לי מעט עוד. ולשון חיבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד. משל למלך שעשה סעודה וכו', כדאיתא במס' סוכה (דף נה:).

52. ר' בוזה"ק הנסמן לעיל.

53. ד' מינים שבלולב סוכה חגיגה ושמחה, כנ"ל מהמדרש ויק"ר ל ב.

54. וראה תפארת שלמה לשמח"ת ד"ה יהי ד' אלקינו (עמ' קמח).

### שמחת תורה

**המעם** שאנו אומרים אחר חג הסוכות אתה הראית לדעת (דברים ז' לט), י"ל מקודם פי' הכתוב (במדבר כא' א) וישמע הכנעני מלך ערד פירש"י מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל<sup>55</sup>, ונ"ל כוונתו כי ידוע אשר עמלק הוא ההיפוך כנגד הדעת שבקדושה<sup>56</sup> ואהרן הכהן שהיה בבחי' (מלאכי ב' ז) שפתי כהן ישמרו דעת בזכותו זכו שהקיפם הקב"ה בענני כבוד<sup>57</sup> שישמור את הדעת של ישראל, וכששמע שמת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד חשב להלחם בישראל, סוכה היא דוגמת ענני הכבוד וע"י מצות סוכה נשמר הדעת של ישראל, ושלמה המלך ביקש ג"כ באלו הימים על הדעת כמ"ש שלמה המלך בתפלתו (מלכים א' ח יא) והיה לבבכם שלם עם ה' אלקינו, כי משלימות הלב באים אל הדעת, כמ"ש (דברים כט ג) ולא נתן ה' לכם לב לדעת, כי עיקר הדעת תלוי בלב, באם יש לאיש ישראל שלימות הלב זוכה לדעת, ועיקר הדעת לידע שה' הוא האלקים, ומפני זה בשבעת ימי החג בעת שאנו עוסקים במצות ארבעה מינים אנו אומרים למען דעת כל עמי הארץ כי (שם ה' נקרא עליך) ה' הוא אלקים מחמת שהימים האלו המה מסוגלים שיבוא איש ישראל לדעת, ובשביל זה אחר חג הסוכות שזכו ישראל לשלימות הלב ולדעת מן המצוות שבחג והדעת נשמר שלא ישלום בו סמ"א אזי נוכל לומר אתה הראית לדעת כי ה' אלקים:

ונ"ל שזהו ג"כ מרומז בפסוק מזמור לאסף שיר נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו, אסף מרמז על הסוכה שנקרא חג האסף, שר"ל ע"י מצות סוכה באים לדעת שנודע ביהודה שה' הוא אלקים ויהי בשלם סוכו ר"ל מחמת שממצות סוכה באים לשלימות הלב ומשלימות הלב באים אל הדעת, שמה שיברר רשפי קשת, דאיתא בגמ' על הפסוק (איזנ' ח ז) ובני רשף יגביהו עוף רשף אלו מזיקין ואין עוף אלא תורה<sup>58</sup>, הכוונה מזה המאמר אף אם אדם חטא ופגם ח"ו כ"כ עד אשר מחטאיו נבראו מזיקין ח"ו מ"מ ע"י התורה יכול להגביה זאת ולהכניע הסמ"א, וזהו שמה שיברר רשפי קשת, ר"ל ע"י הסוכה יכול ג"כ לשבר ולהכניע הסמ"א, התחלה

55. גמ' ר"ה ג. ובזהר (ח"ג קג). תא חזי כל אינון שנין דקאים אהרן הוו ישראל בצלא דמהימנותא תחות אלין עננין, בתר דמית אהרן אסתלק עננא חד דהוא ימינא דכלא וכד האי אסתלק אסתלקו כל שאר עמיה (נ"א עננין) ואחתזיאו כלהו בגריעותא וכו'.

56. ר' בני יששכר מאמרי חודש אדר מאמר ג - מלחמה לה', דרוש א באורך.

57. תענית (ט). ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר וענן ומן. באר - בזכות מרים, עמוד ענן - בזכות אהרן, מן - בזכות משה כו'. מת אהרן נסתלקו ענני כבוד, שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד, מה שמועה שמע - שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד, וכסבור ניתנה לו רשות להלחם בישראל. והיינו דכתיב ויראו כל העדה כי גוע אהרן. אמר רבי אבהו אל תקרי ויראו אלא וייראו.

58. ברכות ה.

להכניע הסט"א הוא שופר, רש"ף בהיפוך הוא שפ"ר<sup>59</sup>, שפ"ר הוא אותיות פר"ש, לרמוז אם אדם פורש א"ע מתאוות עולם הזה יכול להכניע הסט"א, ש"בר ר'שפי ק'שת ר"ת שק"ר, לרמוז כשאדם ממאס ומשבר השקר ומחזיק א"ע בהאמת יכול את הסט"א, וממצות סוכה באים אל האמת, ומרמוז בפסוק (שמות יג כ) ויסעו מסוכות ויחנו באית"ם, באת"ם אותיות באמ"ת, וכשאדם זוכה אל האמת נשמר ממילא מכל רע, כי חותמו של הקב"ה אמת<sup>60</sup> והחותם הוא שלא יכול להיות שום מגע נכרי. וזהו צינה וסוחרה אמתו (תהלים נא ז), סוחרה הוא מלשון סחור סחור, ר"ל כשאדם מחזיק א"ע בהאמת האמת מקיף אותו סחור סחור שלא ישלוט עליו הסט"א ושם דבר רע ח"ו רק הולך בדרך הישר והרצוי לפני בורא כל עולמים:

\* \* \*

**איתא** במדרש<sup>61</sup> אמר הקב"ה לישראל חייכם כל החכמה וכל התורה דבר קל הוא כל מי שמתירא אותי ועושה ד"ת כל החכמה וכל התורה בלבו שנאמר (תהלים קיא י) ראשית חכמה יראת ה' ואומר (תהלים יע י) יראת ה' מהורה עומדת לעד ואומר (איוב כח כח) יראת ה' הוא חכמה, רואים אנו מזה אשר התורה והחכמה לא נתקיים ביד איש ישראל רק ע"י היראה, וזהו שכתוב ג"כ (דברים יד כג) למען תלמד ליראה וכו', וגם התחלת התורה הוא תיבת בראשית שרמוז על היראה<sup>62</sup>, הוא ג"כ על הכוונה הנ"ל להורות לישראל שאין יכולין לפתוח התורה רק ע"י התורה והיראה, וגם בזה"ק איתא ווי למאן דאית ליה דרתא ותרעא לדרתא לא עביד בהאיך ייעול<sup>63</sup>:



59. עיין קהלת יעקב ערך זית.

60. יומא (ט:): נפל להו פיתקא מרקיעא דהוה כתב בה אמת. אמר רב חנינא שמע מינה חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת.

61. דברים רבה יא ה.

62. בתרגום ירושלמי תרגם בראשית בחוכמתא.

63. ראה שבת לא: וביומא עב: בהיפוך, מכריו רבי ינאי חבל על דלית ליה דרתא, ותרעא לדרתא עביד.

# עלי נהר

כְּנַחֲלִים נָשִׂיו כְּגֵנֶת עֲלֵי נָהָר כְּאֶהֱלִים נָטַע ה' כְּאֶרְזִים עֲלֵי מִיָּם: (כמדבר כד ו)  
- כגנות עלי נהר אלו חכמים ונבונים שבישראל שעסקין בחוריה בכל יום תמיד,  
ועליהן הוא אומר היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני (תנא דבי אליהו רבה יט)

## כ"ק אדמו"ר רבי יעקב פרידמן זצלה"ה ה'אהלי יעקב' מהוסיאטין

כ"ק אדמו"ר רבי יעקב זצלה"ה מהוסיאטין, נולד ביום כ"ח במרחשוון תרל"ט בבורהש, לאביו כ"ק אדמו"ר רבי יצחק זצלה"ה, אדמו"ר הראשון מבורהש. בחודש כסלו שנת תרנ"ה נשא לאשה את בתו הצ' של ש"ב הס"ק כ"ק אדמו"ר רבי ישראל זצלה"ה מהוסיאטין. מכאן ואילך חבר לחזונו הצדיק, כשהוא כרוך אליו בעבודות של אהבה. במשך חמשים וארבע שנים, עד להסתלקות חזונו ה'ק' לא זוהי ידו מתוך ידו. תחילה התגורר במחיצתו בהוסיאטין, ומשפּרצה מלחמת העולם הראשונה, נאלצו לקחת את מקל הנדודים ולאחר שהות מה בפרנקפורט התיישבו ביניה. מעט לפני מלחמת העולם השנייה עלו יחדיו לארץ ישראל וגם שם לא זוהי ידו מתחת ידו. אף לאחר הסתלקותם נטמנו זה לצד זה, בביה"ק העתיק שבטבריה, סמוך לחלקת תלמידי הבעש"ט ה'ק'.

כל ימי חייו, לא פסק פומיה מגירסא. שוקד היה בחדרי חדרים יומם ולילה על לימודיו בתורה וחסידות כשהוא פרוש מכל עניני עוה"ז. על אף היותו סגור ומסוגר בחדרו כל ימי היותו במחיצת חמיו קדוש ישראל, נתפרסם שמו ברבים כגאון וקדוש, וגדולי עולם היו משחרים לפתחו. ואם אמנם בששט ימי המעשה היה סגור ומסוגר בכל אותן שנים, הרי שבהגיע יום השבת חזקה עליו פקודת הקודש של חזונו ה'ק', אשר הושיבו בראש השלחן בסעודות רעוא דרעיון והורה לו להשמיע דברי תורה וחסידות, מדי שבת בשבתו. והוא – שהיה בקי בכל מכלמי תורה – יגש לקיים דברי חזונו ורבו ה'ק' בהכנה רבה בדחילו ורחימו. מדי ערב ש"ק לאחר הטבילה היה מסתגר בחדרו, לעיתים היה מעלה על הכתב את דברי התורה שאמר בפני קהל ועדה, לימים – לאחר הסתלקותו – ראו הדברים אור בספריו ה'ק' 'אהלי יעקב'.

ביום כ"ט כבסלו תש"ט הורמה העטרה וחזונו ה'ק' זצלה"ה עלה בסערה השמימית. בצוואתו ה'ק' שרטט את השורות דלהלן: "אני מבקש את ידידי ואהובי יחי' שכאשר היו עמדי כן יהיו עם ב"ב הלא המה בתי ויקרה מרת חיה שרה ובניה נכדי היקרים, ובראשם הוא חתני היקר הרב הצדיק כש"ת מוהר"ר יעקב שליס"א, ואני ממלא את ידו אחרי אחר מאה ועשרים שנה שיעמוד בראש אנ"ש, ויעתיר בעדם לטוב להם כל הימים, ואנ"ש ישגיחו עליו ועל ב"ב כאשר היו באמנה אתי, ואני בטוח באלקי אבותי כי יהיה עמו וכל הבא לשאול ממנו עצה ותושיה עצותיו תהיינה בשכל טוב, וברכותיו תתקיימנה ותחולנה על כל הבא אליו להתברך בברכתו".

שמונה שנים ישב על כס הנהגת עדת חסידי הוסיאטין אשר התקשרה אליו בעבודות של אהבה. כמו רבים מצדיקי בית רוחין היתה גם דרך הנהגתו בהסתיר הרב על הגלוי, לצד גינותי הדר המלכות בהם נחון ולצד התמדתו המופלאה יומם ולילה, ובד בבד עם נועם שיחו ואהבתו הגדולה לכל בר ישראל, סיגל לעצמו פשטות הליכות מופלאה. כלפי חוץ מכונס היה בתוך עצמו וממעט בדיבור, אך אלו אשר באו לפניו לפני ולפנים, מבקשי עבודה ודורשי פקידת ישועה ורחמים, ידעו גם ידעו את האש הגדולה המלהטת ומבעירה לבבות לא-ל חי.

נסתלק ביום י"ח במרחשוון תשי"ז. את מקומו בקודש מילא בנו יחידו כ"ק אדמו"ר רבי יצחק זצלה"ה.

\*\*\*

## הרב יוסף באב"ד זצ"ל אב"ד וינה

הג"ר יוסף באב"ד זצ"ל אב"ד וינה נולד בשנת תרל"ה לאביו רבי יעקב זצ"ל, ת"ח מופלג, נצר לגזע רבנים וצדיקים מפורסמים. את שנות נעוריו עשה במחיצת זקנו רבי אלכסנדר שמואל הלפרין זצ"ל, דומ"ץ בלבוב, שם זכה להתגדל במחיצתו של הגאון הנודע רבי יצחק שמעלקיש זצ"ל ה'בית יצחק', מגדולי הפוסקים והמשגיבים בדורו ורבה של העיר. במחיצתו רכש אוצר בלוס של ידיעות מקיפות בכל מכלמי התורה עד כי התמנה להיות דיין בבית דינו. בשנת תרס"ח, משנסתלק ה'בית יצחק' לבית עולמו, נבחר רבי יוסף – והוא עודנו אברך צעיר לימים – למלא את מקומו בקודש בהנהגת העיר הגדולה למשך שנתיים, עד להתמנותו של רב קבוע.



בשנת תר"ע נתמנה לרב אב"ד קאלוש שבגליציה. במשך עשרים שנה ניהל את עדתו ברמה, עד שנת תרפ"ט, אז נתמנה לרב אב"ד יונה. באותם ימים – שבין שתי מלחמות העולם – היתה יונה עיר ואם בישראל, קיבוץ גדול של רועי ישראל, רבנים ותלמידי חכמים התגוררו בה, כמו גם רבבות מאחב"י. רבי יוסף ידע להלוך לרווחו של כל אחד ואחד ועד מהרה התחבר על כולם. הוא הרים את כבוד הרבנות וחזיק את מעמדה, הנהיג תקנות ותיקונים וביסס את מערכות הכשרות שלה עד אשר יצא שמש לתהילה.

בשנת תרצ"ט, משכבשו הנאצים את אוסטריה וסיפחוה לרייך השלישי, ידעה הקהילה ימי רעה ומצוקה. באותם ימים היה הרב באב"ד לעור רב לנרדפים ולנדכאים, כשהוא משליך את נפשו מנגד לסייע להם ככל האפשר, אך משהתגברו הרדיפות וסכנה ממשית ריחפה עליו נמלט למנצ'סטר שבאנגליה. 3 שנים התגורר שם כשהוא מרביץ תורה לתלמידיו, עד להסתלקותו ביום ב' לחודש אדר תש"ג.

כל ימיו היה רבי יוסף צ"ל מקושר בלב ונפש לצדיקי מלכות בית רוזין בכלל, ואדמו"רי טשורטקוב בפרט. בתקופת שבתו על כס הרבנות בינה התגוררו בעיר כמה מאדמו"רי גזע קודש זה, והוא היה מסתופף בצילם ומתאבק בעפר רגליהם. אף הם מצידם הראו לו חיבה והשתעשעו עמו רבות במילי דשמיא.

\*\*\*

בין צדיקי בית רוזין שהתגוררו אז בווינה היה גם כ"ק אדמו"ר רבי יעקב ה'אהלי יעקב' מהוסיאטין וצ"ללה"ה, אשר חילופי האגרות ביניהם רואים אור להלן.

אגרות של הרב יוסף באב"ד צ"ל אל כ"ק אדמו"ר ה'אהלי יעקב' עוסקות בד"ת אשר שמע ממנו בע"פ. כשלצידה טיוטת רישומי מענה אשר רשם ה'אהלי יעקב' לעצמו על מנת להשיבו דבר. יודגש, כי מדובר בסיטסה בלבד, ויתכן שאינה אלא משנה ראשונה, אכן לגודל חביבות ד"ת של צדיק נשגב הננו להביאם לפני הלומדים, תודתנו נתונה להרב יחזקאל סירהויז שליט"א אשר המציא לידינו אגרות אלו, מן השמים יבורך.

## בענין כשהאיש אינו מוזהר האשה אינה מוזהרת

שלום וברכה וכו'

כבוד ידידי הח"צ המפורסם לתהלה לגאון ולתפארת, שושילתא דיהוסא,  
כש"ת מוה"ר יעקב שליט"א פרידמן

יסלה לי מעכ"ה על איחור קיום דברי שאמרתי לו לכתוב ע"ד התוס' שדברנו פא"פ, מחמת טרדותי לא באתי לכדי כך לכתוב אף שורות אחדות – – –.

**חגיגה (י"ז ב),** שאלו לב"ז בתולה שעברה מהו לכ"ג כו'. וכתבו התוס' שם ד"ה בתולה פירש"י שהיא אומרת בתולה אני כו', וקשה לר"י מהא [ד]תנן כתובות (יג.) היתה מעוברת כו', ר"י אומר לא מפיה אנו חייין כו', ותירצו ושמא כאן שאף הוא בכלל האיסור כדכתיב כי יקח קרי ביה יקח נאמנת, ע"כ. והקשה מעכ"ה הרי שם בכתובות ג"כ השאלה אם נאמין לה במקום שיש לחוש שנתחללה מן הכהונה ע"י ביאת פסול ואסורה לכהן, וקיי"ל ביבמות (פ"ד ב) דהוחזקו הפסולות להנשא לכשרים, וכל שהוא מוזהר עליה היא נזהרת עליו, א"כ היא בכלל האיסור, ואיך כתבו התוס' שכאן דווקא בבתולה לכ"ג הוא בכלל האיסור.

**הנה** כבר עמדו ע"ז גדולי האחרונים כמו בטו"א שם, ובשעה"מ (סוף פי"ז מאסו"ב), ובחת"ס (אהע"ז סי' ע) ועוד, והגרע"א בהגהותיו הראה על דברי התוס' נדרים (ג.), וכוונתו שהתוס' כאן בחגיגה יסברו כדעת הרא"ם בנדרים שם שהפסולות לא הוזהרו על הכשרים, ובשו"ת מהר"ם

מינץ החדש (ס"ג) כתב ג"כ כזה, אבל ראה בעצמו הדוחק הגדול בזה, שהרי התוס' שם דחו דברי הרא"ם מש"ס יבמות הנ"ל, שמבואר להלכה שכל שהוא מוזהר עליה היא מוזהרת עליו.

**ועלה** בדעתי ליישב דברי התוס' עפ"מ"ש הגאון מהר"י ז"ל בספר בני אהובה (המונח בספר ישרעל יעקב יבמות ע"ס), לפרש דברי הרא"ם עפ"י דברי הרשב"א נדרים שם, שכוונתו שאמת הדבר שהפסולות מוזהרות מלהנשא לכשרים, אבל אין זה איסור לעצמו, אלא האיסור הוא מחמת האיש, וכמו שאמרו "כל שהוא מוזהר גם היא מוזהרת", אבל במקום שהוא אינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת, כגון שם בנדרים באומרת טמאה אני לך, שאמרו חכמים שאינו צריך להאמינה ואינו מוזהר עליה, ממילא גם עליה אין איסור, אעפ"י שהיא יודעת בעצמה שטמאה היא ופסולה לו, אעפ"י"כ אין עליה איסור כיון שהוא אינו מוזהר. ונ"ל שחז"ל למדו דבר זה מזה שהתורה לא כתבה איסור עליה אלא כללה איסורה באיסורו, וכתבה שני פעמים לא יקחו כדי שנדרוש מיתורא דוקא שגם האשה מוזהרת, הרי שהתורה עשאה טפלה לגבי האיש ותלויה בו, ומשו"ה אינה מוזהרת אלא כשהוא מוזהר.

**ומעתה** נראה בנ"ד, גבי היתה מעוברת שמחלוקתם של ר"ג ור"י שמה"ת היא נאמנת לומר שכשרה היא, אם מטעם חזקת כשרות או משום שרוב כשרין אצלה, כמבואר שם בגמ' ובפוסקים, ועיין בהפלאה שם (במשנה ראשון מדכרת ט"ו) בזה אומר ר"י שבמעלת יוחסין יש לחוש שהיא תורה היתר לעצמה, ותאמר כיון שמה"ת הוא רשאי להאמין לה ממילא הוא אינו מוזהר עליה, וכיון שהוא אינו מוזהר גם אני איני מוזהרת ואין עלי שום חטא גם אם אשקר לו, לזה אינה נאמנת כי באמת היא מכשילתו, שאין זה דומה להא דנדרים באומרת טמאה אני לך, דשם כיון שאמרו חז"ל שהאומרת טמאה אינה נאמנת, ממילא הוא אנוס עפ"י דברי חכמים ואינו עושה איסור, וגם היא הרי עשתה מה שהיה עליה לעשות והזהירה אותו ואמרה פסולה אני, ולא הכשילה אותו, מכיון שהוא מותר בה היא מותרת בו.

**משא"כ** כאן כיון שהיא משקרת בו, אעפ"י שבאמת אין עליה חטא כיון שמה"ת היא נאמנת, אבל סוף סוף הוא עושה איסור בשוגג, וכמו בכל איסור אם עד מעיד על זה שהוא שומן ואחד אוכל על פיו, ואח"כ נודע שהוא חלב חייב עליה חטאת, שזה שוגג ולא אנוס, אעפ"י שמה"ת היה רשאי להאמין להעד ולאכול על פיו, כמו שביאר זה בנוב"י תניא (יו"ד ס"ו ט), כמו כן גם כאן כיון שהיא יודעת בעצמה שמשקרת בודאי היא עושה איסור שמכשילתו באיסור בשוגג וחשיב מוזהר, לזה אומר ר"י שאין להאמינה משום שהיא מורה היתר לעצמה, ואעפ"י שמה"ת נאמנת, אבל משום מעלה עשו ביוחסין מחמיר עליה שלא להאמינה כמ"ש הפוסקים, שנשים אינן נאמנות במקום שיש לחוש שתורה היתר לעצמה, וכ"ש גבי חללה וזונה שהכתוב תלה איסורה בהאיש, בזה שייך לומר כנ"ל, שכל שהוא אינו מוזהר גם היא [אינה] מוזהרת, אבל בבתולה לכ"ג דקרינן ביה יקח והאיסור מפורש אצלה, בזה היא מוזהרת גם אם הוא אינו נזר, ואין כאן מקום להוראת היתר לעצמה, ומשו"ה גם ר"י מודה שנאמנת.

**עוד** הקשה מעכ"ה בדברי התוס' הנ"ל שהקשו דבראזה מעוברת קאמר ר"י דאינה נאמנת, ולמה נאמין לה כאן לענין כ"ג, וע"ז אמר מעכ"ה דשאני הכא דיכולים לבדקה והוי מילתא דעבידא לגלויי, ומשו"ה נאמנת.

**לדעתי** ל"ק דמילתא דעל"ג אין פירושו שבידינו לברר הדבר, אדרבה במקום שיכולין לברר חמור יותר, כמו בספק ספיקא שיכולין לברר אסור, וכן אין סומכין על חזקה כמו שכתב הרשב"א בדין חליצה שאעפ"י שנודע שהוא גדול בשנים, אעפ"כ אין סומכין על חזקה דרבא שודאי הביא סימנין, אלא צריכין לבודקו משום שבידינו לברר, ודעת הגר"א (והנ"ל כפ"ת אהע"ז קסט"ב) דנשים אינן נאמנות בבדיקה זו, וכוונת מילתא דעל"ג היינו שעתיד להגלות מעצמו, בזה אנו אומרים שהעד מירתת שמא יתפס בשקר, וזה שכתב הב"ש שם (כס"י קסט) בבדיקת דדין סומכין על נשים, וכן בריבוי שערות שם, משום דעבידי לגלויי היינו שאפשר שיגלה מעצמו, שיראוה נשים אחרות באקראי במרחץ, אבל במקום שאין אנו צריכין להמתין עד שיתברר מעצמו, ובאנו לברר תיכף צריכין לברר.

**וזה** שהקשו התוס' כאן מכח כ"ש, אם בראיה מעוברת שאין יכולין לברר אמר ר"י שאינה נאמנת, כ"ש הוא כאן שבידינו לברר שלא נאמינה, וזה באמת כתבו התוס' שם בחגיגה שעיקר השאלה היא, אם צריכין לברר ואם נסמוך על הברירה, ושאלה זו היא גם אליבא דר"ג, כמ"ש התוס' שאיבעיא זו היא אליבא דכו"ע, היינו אפילו אליבא דר"ג דאמר נאמנת, אעפ"כ כאן בבתולה שעיברה אפשר דאינה נאמנת משום שבידינו לברר. ואעפ"י שמצינו בדברי האחרונים סברות אחרות, אבל אין להקשות מדבריהם על דברי התוס'.

**אחר** כתבי כ"ז מצאתי בחת"ס שם (ס"ו) שעמד על דברי התוס' הנ"ל, והביא דברי התוס' נדרים הנ"ל, ופירשם מעצמו כמו שפירש בבני אהובה שהבאתי לעיל, וכתב "וזה ל"ש בדברי התוס' חגיגה", ודחק בדרך רחוקה, ולדעתי נכונים הדברים שכתבתי למעלה.

**עוד** כתב שם, שדברי התוס' נדרים הם כעין דברי התוס' ב"מ (ע) שלא דלא תשיך הוא רק במקום שהמלוה מוזהר ע"ש, ולפי"ז יקשה מזה על מה שכתבתי לעיל דעשה דבתולה כיון שקרינן יקח ולא תלאה הכתוב באיסור האיש, ממילא היא מוזהרת בעצמה גם במקום שהוא לא נזהר עליה, והרי בלאו דלא תשיך דכתיב מפורש אצל הלוח, ואעפ"כ אינו מוזהר אלא במקום שהמלוה נזהר.

**אבל** באמת לק"מ ואין הדברים דומים כלל, דבלאו דרבית באמת אין שום סברא שמה"ת אסור להלוה ליתן ריבית, כיון שהוא עושה מדעתו ורצונו ובוודאי הוא עושה לטובתו, ועל כרחו שאיסורו הוא רק כדי שלא להביא המלוה לגבי איסור, וזה שכתבה התורה לא תשיך בלשון שמשמעו שלא יביא המלוה לידי נשך בוודאי, משא"כ באיסורי פסולי כהונה שמצד הסברא החיצונית שבאמת לא גריעי משאר פסולי הקהל שהתורה אסרה בפירוש והזהירה את הפסולים כמו לא יבא ממזר ועוד שהלאו נאמר על הפסולים, כמו כן בפסולי כהונה יש סברא שהתורה הזהירה גם הפסולים כדי שלא להרבות חללים ופסולים, ואעפ"כ לולי ריבוי הקרא לא היינו אוסרים מעצמנו, כדאיתא ביבמות (ע"ז) משום שהוא לאו שאינו שוה בכל, ורק מיתורא דקרא מרבינן לה לאיסורא, וכיון דלשון הכתוב מורה על האיש, לזה אין אנו יכולים לרבות איסור האשה אלא במקום שהאיש מוזהר, וכ"ז בשאר פסולי כהונה, אבל בעשה דבתולה דקרינן יקח והאיסור מורה על האשה, הדרינן לסברא הנ"ל, והיא מוזהרת מעצמה גם במקום שאין האיש מוזהר.

**כ"ז** כתבתי מה שעלה על דעתי בתחילת העיון, כי טרוד אנכי מאוד וא"א לי להאריך, רק לחביבות דבריו לקחתי לי שעה מועטת לעיין בדבריו.

ואסיים בברכת שלום ואחתום בכבוד והוקרה  
**ידידו יוסף באב"ד**

**טיוטת רשימת כ"ק אדמו"ר ה'אהלי יעקב' מהוסיאטין במענה לאגרת זו:**

ב"ה א' ויחי תרצ"ז

ברכות חיים ושלום לכבוד ידידי הרב"ג המפורסם לשבח ולתהלה,  
 לבוש המודות, זך השכל, מוכתר במעלות ובמדות טובות,  
 כש"ת מוה"ר יוסף באבד שליט"א אבד"ק וינה יצ"ו

דבריו הנחמדים המתובלים בפלפולא חריפתא קראתי בתשומת לב והנאני, ויסלח נא כ"ת כי מהרתי להשיב עד  
 כה, הכנות הנסיעה נוטלות כל זמני, ומטרידות אותי כל כך, שכבר קשה עלי הריכוז.

ואת אשר יש לי עוד להעיר ארשה לי לרשום בקצרה.

**א) כל עצמה של הדרשה "קרי ביה לא יקיח" המובאת בתוס' חגיגה (ק"ז:), איני יודע איה מקומה<sup>1</sup>.**

**ב) החילוק שבין הדרשה שבתוס' חגיגה ובין הדרשה שבמס' יבמות (ק"ז פג:)** איננו מובן לי היטב, אחרי אשר בשני הכתובים הנדרשים נושא המאמר הוא האיש, מה מכריחני לומר שבכתוב האחד עשתה התורה את האשה טפלה לגבי האיש, ובמשנהו לא.

**גם** קשה להתאים את פירושו של כ"ת אל משמעות לשון התוס', דהא לא כתבו "ושמא כיון שאיסורה מפורש אצלה", רק כתבו "שאף היא בכלל האיסור", (ועיין תוס' תמימה אמור כא אות מח).

**ג) בענין מילתא דעבידא לגלויי רבו הדעות והסברות, הנה מצינו בבכורות דף לו ע"א שיש מי שסובר דבמילתא דעבידא לאיגלויי לא משקרי אינשי אף במקום שבידינו לברר.**

**ואחרי** שיש פנים לכאן ולכאן, אין מקום לקושית התוס' בחגיגה, דהוי מצינן למימר דאליבא דר"ג בעי אם גם היא נאמנת אעפ"י שבידינו לברר, ולר' יהושע בעי גם הכא אינה נאמנת, אף דמילתא דעבידא לאגלויי היא, או דילמא סבר נמי הכא דאינה נאמנת, משום דבידינו לברר.

בכבוד והוקרה, אשאר ידידו הדושכ"ת  
 והחפץ באושרו והצלחתו

1. א.ה. וכן מצאתי בברכ"י להחיד"א (אבהע"ז סי' ו סק"א) שכ': וגם דרשה זו דקרי' לא יקיח לא ידעתי היכא איתא, בקשתיה ולא מצאתיה.

## ראש הישיבה הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין שליט"א

### בגדרי דין ביטול ברוב

#### מבוא

##### א.

**הנה** הטור באורח חיים (תרי"ח) כ' "איכא מאן דאמר מדקתני מאכילין אותו על פי בקיאיין ש"מ יחיד מומחה ומוחזק בבקיאיות ורופאים שאינן חכמים ומומחין כל כך הולכין אחר הבקיאיות, ואינו נראה להרמב"ן אלא כיון שכולם רופאים ויודעים במלאכה אין דבריו של אחד במקום שנים, ומ"מ במופלג מהם בחכמה חוששין לדבריו אם אומר שצריך אפילו במקום שנים, ומדברי הרמב"ם ז"ל יראה שהולך אחר רוב דעות ואחר בקיאיות הרופאים, שכתב מקצתן אומרים צריך ומקצתן אומרים אינו צריך והוא שותק הולכין אחר הרוב או אחר הבקיאיים וכו'".

**וכ'** הבית יוסף "איכא מאן דאמר מדקתני מאכילין אותו על פי בקיאיין שמע מינה יחיד מומחה ומוחזק בבקיאיות וכו'. הרמב"ן כתב סברא זו בתחילת ספר תורת האדם, וכתב עליה ואינו נראה שלא שמענו בסנהדרין שהולכין אחר רוב חכמה אלא אחר רוב מנין, ודאי אשכחן לענין הנשאל לחכמים דאמרין (ע"ז ז.) היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד מתיר ואחד אוסר אם היה אחד מהם גדול בחכמה הלך אחריו, הלכך במנין שוה דרופאים הולכין אחר חכמה ובקיאיות, ואף על גב דליתא הכי בדין סנהדרין, התם דיינים הם, וכולם צריכין לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא דרחמנא אמר (שמות כג ז) אחרי רבים להטות וכו'".

**וחשבתני**, שמדברי הראשונים שהביא הבית יוסף למדנו כלל גדול בתורת הדיינים, דממה שכ' לחלק בין עניני החכמה והרפואה לבין דין הדיינים למדנו ג' יסודות, האחד הוא ההבדל מכל החכמות לדיינים, שכל החכמות תלויות בשכל האדם, וכשם שאין פרצופיהן שוין כך אין דעותיהן שוות, הרי שהמכריע הוא מי שיש בו רוב חכמה, שמחודד טפי, ויש לו יותר בקיאיות וכו'ב, משא"כ בדיינים אין תלות בשכל האדם, כאן "כולם צריכים לאותו הדין", דין יש רק אחד, הדין אינו משתנה משכלו של זה לשכלו של זה, כולם צריכים להגיע לאותו הדין. וכאן בא התנאי השני "ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת", כלומר כאשר התורה קבעה דין בית דין בשלשה, מן הדין שכל השלשה יכוונו ויסכימו כאחד לאותו הדין, זהו דין בית דין, ואז בא החידוש הגדול של התורה אחרי רבים להטות, שגזירת הכתוב הוא שהרוב מכריע את המיעוט שמתבטל ומתהפך להיות כרוב, וממילא נחשב שכל השלשה כיוונו והסכימו לאותו הדין.

**ומן** הנראה שמכאן היסוד הידוע בדיני רוב, שיש בו ב' דינים, דין כל דפריש מרובא פריש, ודין המיעוט שמתהפך להיות כרוב, וכבר עמדו המפ' היכן נרמז בתורה הדין הזה דמתהפך,

ובפרי מגדים בשער התערובת בתחילתו הקשה על מה דאמרי' שמיעוט האיסור מתבטל ברוב ההיתר, הרי אינו דומה לאחרי רבים להטות דסנהדרין דהוי המיעוט בפ"ע והרוב בפ"ע ואזלינן בתר דעת הרבים דאמרינן האמת אתם, אבל בענין ביטול דגם המיעוט בתוכו מנ"ל ללמוד מסנהדרין<sup>1</sup>.

**ולהנ"ל** מבואר לנכון, שהרי ביסוד דין התורה בעינן ג' דיינים דייקא שכל השלשה יסכימו, וכאשר אמרה תורה אחרי רבים להטות, לא נתבטל יסוד דין התורה הנ"ל, והרי סוף סוף אין כל השלשה, אלא על כרחך שמיעוט הדיינים מתבטלן אל הרוב להיות עמם בדינם ממש.

**ואכן** כך ראיתי בס' דברי ירמיהו (פ"ח מהכו"מ ס"ו) שכ' "אמנם האי גופא דנאמר מעוטא כמאן דליתא דמי י"ל ג"כ מאחרי רבים להטות, עמ"ש בספר גט פשוט לפרש דברי התוס' במסכת ב"ק בדיני נפשות ודיני ממונות למה בסנהדרין אזלינן בתר רובא, ותירצו דגבי דיינים שאני, דחשיב מיעוט דידהו כאינו, עיין שם, ובגט פשוט בכללים כלל א' וז"ל: ויש להתבונן מה כוונת תירוצם, ויראה דה"ק כיון דאמרה התורה אחרי רבים להטות מיעוט הדיינים מבטלין דעתם מפני סברת הרוב ואין יכולין להורות כפי סברתם אלא כסברת הרבים כדאי' בהנחנקין גבי זקן ממרא ואף בבי"ד של ג' אם רבו המזכין על המחייבין או איפכא ודאי דאה"נ מי שלא הסכים עם הרוב אינו יכול להורות כסברתו נגד חבריו הרבים ואם הוצרכו בי"ד של ג' לחתום פס"ד מחוייב הדיין השלישי לחתום עם הרוב כמ"ש הרדב"ז ומרן ז"ל כדאיתא בשו"ת המבי"ט ח"ב סי' קעג ואפי' לדעת וכו' באופן דזה הוא כוונת התוס' דגבי דיינים לא שייך לומר אין הולכין בממון אחר הרוב ויאמר המוחזק קים לי כמיעוט הדיינים דאותו מיעוט כיון שנחלקו עליהם הרבים הוי ליה כמאן דליתא ואין יכולין וכו' עכ"ל עיין שם. היוצא מזה דאפי' בדיני ממונות וד"נ דלא אזלינן בתר הרוב אפ"ה בדיינים אזלינן בתר רובא וצריכין לבטל דעתם, ועל כרחך משום דהתורה החליטה שהמיעוט יובטל בדעתו נגד הרוב וכמאן דליתא דמי".

1. וראה גם בשערי יושר (שער ג פרק ד אות סא) "קיי"ל דמדאורייתא בכל האיסורין חד בתרי בטיל, וענין זה ילפינן ג"כ מקרא דאחרי רבים להטות, כן כתב רש"י בגיטין דף נד: (ד"ה לא יעלו) ובחולין דף צח: (ד"ה דמדאורייתא), וכן כתב הרא"ש בפרק גיד הנשה סי' לז, וילפוטא זו לא ביארו לנו הראשונים מנ"ל מקרא זה חידוש זה דאיסור ודאי שנתערב בין בלח ובין ביבש שיתחפף האיסור להיות להיתר, דלכאורה ענין העיקרי שעליו אמרה תורה אחרי רבים להטות הוא לענין דיינים, ושם האמת אחד הוא, ואמרה תורה שעלינו להחזיק שהאמת הוא כדעת המרובים וממילא דעת המיעוט הוא שקר, ולא שייך בענין זה לומר שיתחפף האיסור להיות, ואם נאמר דבדיינים נמי אמרה תורה דין זה של ביטול המיעוט בהרוב, היינו שלא משום הכרעת בירור האמת והשקר, אלא שמתבטלת דעת מיעוט הדיינים בתוך דעת המרובים, א"כ יקשה מנא לן הא דקיי"ל כל דפריש מרובא פריש כמו בתשע חנויות וכדומה כל רובא דאיתא קמן, דאמרינן בגמרא חולין (צה). דדין זה של תשע חנויות וסנהדרין (ב). ילפינן מקרא דאחרי רבים להטות, ועכ"פ איך אפשר ללמוד שני דינים אלו הדין לילך בתר רוב ברובא דאיתא קמן ודין זה דחד בתרי בטיל מדין הדיינים, דלכאורה בדיינים אי אפשר שיהיו בזה שני הדינים יחד, דמטעם ביטול ליכא מיעוט כלל, ואז לא שייך לילך בתר רוב, וכשאנו דנים לילך בתר רוב בע"כ איכא מיעוט ולא נתבטל ברוב, והוא דבר פלא, ומצאתי בפמ"ג בפתיחתו להלכות תערובות שהעיר קצת בזה. יעו"ש בריש דבריו".

**ובנחל יצחק** (ח"מ סי' יט) הביא את דברי הקצוה"ח בסק"ב בשם הכנה"ג שכ' בשם הרדב"ז דהשלישי שלא הסכים להרוב צריך לחתום עמהם וכו', וציין שכן מבואר בירושלמי סנהדרין פ"ג ה' יו"ד דאר"י כופין את המחייב שיכתוב זכאי, וכ' שזהו סברת התוס' בב"ק כז: דמיעוט דיינים חשיב כמי שאינו, דמחוייב לחתום עמהם, ובסי' לח ענף א ד"ה ולכן פי' בדברי התוס', בדדיינים כיון דגזרה התורה למיזל בתר רוב א"כ אף המיעוט החולקים על הרוב מחוייב לקבל את הדין כפי שיגידו הרוב, וגם מחוייבים לחתום על הפסק דין ולהסכים לדעת הרוב וכו', ע"כ נתבטל המיעוט לגמרי והוי כמאן דליתנייהו להמיעוט כלל, ומזה גמרינן בכל איסור שנתערב ברוב היתר דנהפך האיסור להיתר כמש"כ הרא"ש וכו' גבי איסור שאינו ניכר דמה"ט ל"ש קבוע וכו', ולכן אזלי' בתר רוב בדדיינים אף בממון וכו', וע"כ ל"ש לדון בדדיינים דקבוע כמעמ"ד וכו', דהוי כמו שאין המיעוט לפנינו ולא הוי שום קבוע כלל וכו', ואפשר דזהו כוונת תי' השני שהובא בפר"ח יו"ד סי' קי סקי"ג בשם המרדכי.

**וכ"כ** באמרי בינה (דני דיינים סי' מה) "דאין הולכין בממון אחר הרוב אף דאמרה התורה אחרי רבים להטות ושנים מחייבים ואחד מזכה חייב, הוא מטעם שכתבו תוס' ב"ק ר"פ המניח דהתם מיעוט דידהו כמו שאינו, והיינו דמיעוט הדיינים מבטלין דעתם מפני הרוב, ואף בבי"ד של ג' אין היחיד יכול להורות כסברתו נגד חבריו הרבים, וכל כללות הבי"ד אף המיעוט מבטלים דעתם וכו'", עוד כ' שם "דאחרי רבים להטות דכתיב לגבי דיינים היינו שהפסק יהיה מכולם ביחד ואז יתקיים הדבר עפ"י רוב, וכן בבי"ד של שלשה צריך שיצא הדין מן שלשה וצריך בי"ד לזה ובזה אמרה התורה אחרי רבים להטות דוקא כשהם רובו מתוך כולו ואז הוי כאילו שלשתן מסכימים לדעת אחד ויצא הדין מכולם".

**וכ"כ** החתם סופר (ב"ק כז:) שהשי"ת ציוה על הדיינים אחרי רבים להטות, שהמיעוט מחוייבים לבטל דעתם ולהסכים עם הרוב, וכ' שכעין זה כ' בסוף ס' גט פשוט כלל א' בסופו, ואפ"ה ילפינן מיניה שבכל התורה אזלינן בתר רובא, שהרי רחמנא אמר דמיעוטא כמאן דליתא וה"נ בכל התורה, אלא הכא המיעוט ניכר וצריך לבטל דעתו נגד הרוב, ובעלמא שאינו ניכר יתבטל לגמרי, ע"ש.

**ובמחנה חיים** (ח"ב יו"ד סי' ח) כ', שהיחיד מחוייב לבטל דעתו כנגד השנים שהם רוב, דהא הוא חי ויושב בדין לשפוט שפוט, ומוכרח לכופף ראשו כאגמון, לקבל עפ"י חוקי התורה דעת הרבים, ולגמור עמם לגמור הדין, שיצא מפי שלשתן פלוני חייב<sup>2</sup>.

2. ובפני יהושע בביצה (לח:) ביאר בזה המחלוקת מר"י ורבנן במין במינו, וז"ל "דעיקר דין ביטול האיסורים ובהא דאזלינן בתר רובא בכל דבר מתפרש בתורה מקרא דאחרי רבים להטות וכו', נראה לענ"ד וכו', דסברא גדולה יש לומר דמין במינו לא הוי בכלל אחרי רבים להטות, דדומיא דסנהדרין בעינן, דמיעוטא כמאן דליתא דמי לגבי רוב, שכן מצות הכתוב שהמועטים יבטלו דעתם ויטו אחר הרוב ויסכימו כולם כאחד, וא"כ יש לנו לרבות בכיוצא בזה בעניני איסורין במין בשאינו מינו שטעמו וממשו של איסור המועט נתבטל לגמרי וכמאן דליתא דמי, שהרי עיקר הטעם וממשות משל הרוב, משא"כ במין במינו שהטעם וממשות שוין ואין הרגש בין

## ב.

**וכמו** כן מתבאר בזה לנכון מה שחידש החי' הרי"ם ז"ל במס' פסחים (מג): "מדברי הפוסקים משמע דהיתר שנתערב באיסור רוב לא אמרינן נהפך היתר להיות איסור. [ראה פמ"ג שער התערובת ח"א פ"א בשם מנחת כהן, ובר"ן נדרים נט:; ע"ז סי' שסה סי' אלף שג, ובמל"מ פ"ז מה' מעילה, ובנחלת יעקב ב"מ ו:; ובאור שמח פט"ו מה' מאכלות אסורות]. ולכאורה אינו מובן כלל החילוק למה איסור נהפך ברוב היתר ולא היתר באיסור. איפכא מסתברא. ונראה לע"ד הטעם דהא דילפינן ביטול ברוב מאחרי רבים להטות היינו היכא דהמיעוט סותר להרוב וכמ"ש הרא"ש פרק אלו טרפות (סי' כט). והיינו היכא דעל כרחק יהיה נוטה המיעוט אחר הרוב או הרוב אחר המיעוט בזה אמרינן דהמיעוט צריך להיות נוטה אחר הרוב. ולכך בתערובת איסור ברוב היתר דע"כ אם לא יתבטל יהיה כל התערובת אסור לאכלו משום שיש בו איסור וא"כ יהיה הרוב היתר נוטה אחרי מיעוט האיסור דאף שההיתר עדיין היתר ואין האיסור רק מצד איסור המעורב בו. אבל מ"מ אסור כל ההיתר באכילה. ולכך אמרינן אחרי רבים להטות ונוטה המיעוט אחר הרוב ומותר הכל, וע"כ נהפך להיות היתר דאי לא יתהפך להיתר וישאר איסור יהיה גם ההיתר אסור דאי אפשר לאכול אף משהו מן האיסור מה"ת ושפיר נהפך כנ"ל, מגזירת הכתוב דאחרי רבים כנ"ל. ולכך באפשר להכיר איסור מדאורייתא לא בטיל דבזה אין הרוב צריך להיות נוטה אחר המיעוט דאף שישאר איסור יכול להסירו ויהיה ההיתר מותר כנ"ל, משא"כ במעורב וא"א להסירו מותר כנ"ל. אמנם להיפוך בנתערב היתר ברוב איסור. דהא ודאי אף שלא יהיה ההיתר נהפך לאיסור וישאר היתר כמקדם אעפ"כ יהיה אסור לאכול התערובות כיון שהאיסור לא נהפך להיתר ממילא אסור כולו מחמת האיסור שבו. וא"כ אינו נהפך כלל להיות איסור דלא שייך אחרי רבים להטות דאינו סותר כלל המיעוט לרוב דאף שלא יהיה המיעוט נוטה אחר הרוב מ"מ לא יהיה הרוב איסור נוטה אחרי מיעוט ההיתר דעדיין יהיה אסור מצד האיסור כמקדם וכר".

**ויש** להוכיח כן מהרשב"א בתורת הבית (בית ד ע"ב, הובא ב"י סי' קי"א) שכ' תו"ד: "שאינ דבר מצטרף לבטל את האיסור אלא מה שהוא נכנס בספק מחמת האיסור דלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטלו ומה שאינו נכנס מחמת האיסור לספק איסור מה לו להצטרף עם אחר לבטל את האיסור", והיינו ממש כד' החי' הרי"ם ז"ל שרק כשהמיעוט בא לנצח את הרוב

---

הרוב למועט שלא נאבד שמו וממשו וטעמו של המיעוט משו"ה לא שייך בו כמאן דליתא דמי, והוי ליה כקבוע בפני עצמו ואכתי איתא למיעוטא בעיניה, וכדאשכחן בדם הפר ודם השעיר דדם השעיר המועט כיון שלא נשתנה ממראיתו משו"ה אכתי דם השעיר קרינן ביה, אבל לרבנן דפליגי עליה דר"י משמע להו איפכא דאדרבה במין במינו שייך לומר אחרי רבים להטות דמיעוטא כמאן דליתא דמי ובטיל לגבי הרוב כיון שהרוב לא נשתנה כלל ע"י המיעוט שכל הרגש הטעם וממשות נקרא על שם הרוב, משא"כ מין בשאינו מינו לא שייך לומר כמאן דליתא דמי שהרי הרוב נשתנה על ידו מכמות שהיה וטעמו וממשו של המיעוט ניכר ונרגש ומשו"ה אזלינן בתר טעמא וממשו".



ולהטיל עליו דינו אזי הרוב מתעורר כנגדו ומנתחו דאחרי רבים להטות כתיב, משא"כ כשהמיעוט לא בא לנצח את הרוב אין הרוב מתעורר כנגדו לבטלו.

**שו"ר בשערי יושר** (שער ג פק 1 אות קכט) שכ': "ונלענ"ד לבאר עיקר היסוד בדין ביטול ברוב, שהוא על פי מה שכתב הרשב"א בתורת הבית וכו' שכלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטלו, דהנה לכאורה קשה על עיקר הכלל דאיתא במסכת בכורות (כג.) דבטומאת משא ליכא ביטול ברוב משום שנושא הכל ביחד, הלא עיקר קרא דאחרי רבים להטות קאי על סנהדרין ושם חלין הדינים הכל ביחד של המרובים עם המועטים ואמרה תורה שיתבטל המיעוט נגד הרוב. אלא נראה דהכל תלוי באופן של ערך ההתנגדות של המיעוט נגד הרוב, דהיכא שהמיעוט גורם לעכב את דין הרוב אז הרוב מבטל את המיעוט ומהפכו להיות כהרוב, ומשו"ה בדיינים שבלא ביטול ברוב לא היה מתקיים דין של המרובים, דדין של המיעוט סותר את דינם, וכמו שביארנו לעיל, באופן שהדין תלוי בספק דינם של הדיינים, בכהאי גוונא אמרה תורה שהרוב מבטל את המיעוט וכו'".<sup>3</sup>

**שו"ר בשו"ת חידושי הרי"ם** (יו"ד סי' ט) שכ' כנ"ל דדוקא בהיתר שאם לא נהפוך האיסור להיתר יכריע המיעוט את הרוב היתר להיות אסור כולו מספק, לכך מכריע הרוב ונהפך כנ"ל. משא"כ היתר ברוב איסור גם אם לא נהפך מ"מ נשאר כולו אסור מספק ולא יכריע כלל הרוב איסור להיות מותר, ממילא לא נהפך כלל ונשאר ההיתר היתר ואיסור איסור והכל אסור מספק וכו', דבאיסור מועט שיכריע ההיתר שיהיה אסור כולו מספק, וספק באיקבע מה"ת לחומרא, א"כ יהיה על כל התערובות שם אסור מה"ת כהמיעוט, וכיון שא"א לחלק ועל כל התערובות צריכין לפסוק בשוה מותר או אסור, הוי כסנהדרין שא"א לחלוק וכו', משא"כ היתר באיסור כנ"ל דגם אם לא יבטל יהיה כל התערובות שם איסור מן התורה כהרוב וכו', וכ' שם "ובסנהדרין יש ב' הדברים, דהא כשהרוב מחייבין וכו' חשיב שכל הבי"ד מחייבין, דהא בש"ס סנהדרין דא"צ לשלם בטעו חלק אותן שלא טעו משום דא"ל את לא סליק דינא, ואם היה חשיב רק

3. והנה בעיקר סברת החי' הרי"ם ז"ל, יש להסתפק לפי שיטת הרמב"ם דס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא, א"כ בהתערב חתיכה דאיסורא בב' חתיכות דהיתרא, אילו לא היה דין רוב, הרי היה מן הדין להתיר כל חתיכה מחמת הספק, וא"כ במיעוט איסור ברוב היתר אין המיעוט בא לנצח את הרוב, כי מן התורה הכל מותר, ואדרבא במיעוט היתר ברוב איסור היה המיעוט בא לנצח את הרוב ולהתירו, וא"כ לפי סברת החי' הרי"ם ז"ל היה צריך להיות שהיתר ברוב איסור ניזל בתר רוב ותתהפך ההיתר לאיסור, ואיסור ברוב היתר לא היה צריך שתתהפך. ועל כרחק דס"ל לרמב"ם דמיעוט מתהפך כרוב אינו מטעם שבא לנצח כדברי החי' הרי"ם ז"ל, אלא דין הוא בכל מיעוט שנתבטל ונתהפך כרוב, וילפינן לה מדיינים, וא"כ גם היתר באיסור י"ל שנתהפך, והר"ן ז"ל הנ"ל הביא בשם הרמב"ם שהיתר לא מתהפך לאיסור.

אולם התבוננתי וראיתי שזה אינו, הן נכון כאשר דנים על כל חתיכה בנפרד אזי מדין ספק היה מותר מן התורה, אבל לאוכלם בבית אחת, או בתערובת לח בלח, דא"א להפריד ההיתר מהאיסור, שם ברור שבלי דין רוב, היכא שיהיה מיעוט היתר ברוב איסור, אין המיעוט בא לנצח את הרוב, כי גם בלי דין רוב יהיה הכל אסור מחמת תערובת האיסור שבו, אבל מיעוט איסור ברוב היתר, בלי דין רוב, המיעוט בא לנצח את הרוב, לאיסור הכל מחמת תערובת האיסור, לכן מתגבר עליו הרוב לנצחו ולהתירו כנ"ל.

שהרוב יכולין לחייב היו משלמים הכל, וע"כ דכולו חשיב שפוסקין הדין, כיון דכתיב אחרי רבים להטות, והיינו משום דכל הבי"ד חשיב ב"ד אחד, דכתיב לא תעשו אגודות שיהיו פלג מורין וכו', ואו שיפסקו חייב או זכאי עכ"פ כל הבי"ד צריך לפסוק הדין, וא"כ ע"כ סתרי אהדדי או שיכריע המיעוט את הרוב או הרוב המיעוט וכו', כיון שדנין על הכל ביחד, חשיב מה שפוסקין כהרוב, שכל הבי"ד מחייב, והמיעוט כמאן דליתא, וכאילו פוסקים כולם כנ"ל וכו', וזה כוונת תוס' ב"ק פ' המניח, דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ סנהדרין חשיב המיעוט כמי שאינו וכו', ובאמת כוונתם כנ"ל וכו', דחשיב שכל הבי"ד מחייבין ואין כאן מיעוט כלל, כיון שכולם צריכין לפסוק וכל הבי"ד כחד כנ"ל.

**אולם** שם ביאר החי' הרי"ם ז"ל "דהא רובו ככולו יליף הש"ס מלימוד אחר, לא מאחרי רבים כו' דיליף כל רוב, כמ"ש בגמ' נזיר (מג). זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ממאי מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו הכא הוא דעד דאיכא כולו הא בעלמא רובו ככולו וכו', והיינו דזה א"א ללמוד מאחרי רבים להטות, דהא המיעוט קבוע כמו הרוב, ואין כאן ספק רק שיהיה חשיב בגילוח הרוב ככולו. ומעין זה הוא בשחיטה דרובו כמוהו כו' ופרוץ כעומד. ובסוכה חמתה מרובה כו' כפירש"י ריש סוכה וכשר מרובה על הפסול וכו', והיינו שדנין על הדבר כולו אם נקרא הסימן שחוט או קיים, אמרינן רובו ככולו שנקרא שחוט. וכן פסיקת קנה וטריפות שנקרא הסימן נפסק, ובכל הני כיון דכולו דבר אחד, וצריך להקרא או על שם הרוב או על שם המיעוט, חשיב ככולו ע"י הרוב אף שהמיעוט קבוע. וזה אינו ענין לספק. ובט' חנויות בנמצא וקטן וקטנה ושאר רוב א"א ללמוד מקרא הנ"ל דיגלחנו כו', דא"א לומר דבטל המיעוט כאילו אינו נמצא, דהם דברים נפרדים, שהחנויות שמוכרים נבילה הם בפ"ע וכן האילנות והטריפות לא יתכשרו על ידי הרוב. וממילא כשדנין על א' אי מהרוב או מהמיעוט א"א ללמוד מהא דרובו ככולו. דמ"מ ע"ז שדנין יש ספק דאורייתא שאם הוא מהמיעוט טריפה. וזה ילפינן מאחרי רבים להטות דסנהדרין, שהספק לכל הבי"ד אם האמת כהרוב או כהמיעוט המזכין, ופוסקין לחייב, ואמרה תורה שהספק מוכרע ע"י הרוב שהאמת כן. כן בכל רוב אף דליתא קמן יש רוב סברות ע"ז הנמצא שכשר ומכריע הספק כנ"ל, ובזה כשדנין על א' שהוא ספק אי מהרוב בזה אמרה תורה קבוע כמחצה על מחצה.

**וכ'** שם שבסנהדרין יש ב' הדברים [גם דין ביטול ברוב וגם דין רוב ככולו], דהא כשהרוב מחייבין כו' חשיב שכל הבי"ד מחייבין וכו', כיון דכ' אחרי רבים להטות. והיינו משום דכל הבי"ד חשיב ב"ד אחד, דכתיב לא תעשו אגודות שיהיה פלג מורין כו' ואו שיפסקו חייב או זכאי, עכ"פ כל הבי"ד צריך לפסוק הדין. ואם כן ע"כ סתרי אהדדי, או שיכריע המיעוט את הרוב או הרוב המיעוט. שוב בזה רובו ככולו, כמו בגילוח והסימן שיהיה נקרא כולו שחוט ונפסק. כיון שדנין על הכל ביחד חשיב מה שפוסקין כהרוב שכל הבי"ד מחייב והמיעוט כמאן דליתא וכאילו פוסקין כולם כנ"ל וכו'. וזה כוונת תוס' ב"ק פרק המניח, דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ סנהדרין חשיב המיעוט כמי שאינו, דבי"ד מפקי' מיניה, ע"ש שנתחבטו בפ' דברי תוס' ע"ש. ובאמת כוונתם כנ"ל, דשוב רובו ככולו, דחשיב שכל הבית דין מחייבין ואין כאן מיעוט כלל כיון שכולם צריכין לפסוק וכל הבי"ד כחד כנ"ל, וזה אינו ענין לספק רק מטעם רובו ככולו והמיעוט אף שהוא ודאי כמאן דליתא חשיב, ככל הני דכ' לעיל, וממילא מה"ט לא

חשיב קבוע כלל בסנהדרין, דהא אם יפסקו כהרוב אין כאן מיעוט כלל אף שניכרין וכמו בסימן וסכך וכל הני, אף שהמיעוט ניכר ובמקומו מ"מ כשדנין על כל הספק חשיב נפסק כולו כנ"ל, וזה הוא כוונת המרדכי פ"ק דחולין בתי' וכו'.

**ומ"מ** יליף הגמרא שפיר גם בספק דאזלינן בתר רובא מאחרי רבים להטות, דאי לאו הכי למה יצטרכו הבי"ד כולו לפסוק כהרוב לחייב מיתה וממון, הא לכל הבי"ד ביחד הספק שמא הדין עם המיעוט המזכין. ולא דמי כלל לרוב דגילוח וסימנין והנ"ל שהרוב ג"כ ודאי כהמיעוט, שייך שרובו ככולו, משא"כ לענין הספק בדין אם הדין כהמיעוט זה פטור והרוב שלא כדין. וע"כ דגזירת הכתוב שבספק הולכין אחר הרוב שנאמר שהאמת כן. ושוב כשאמרה תורה אחרי רבים להטות דמסתמא האמת כן לסמוך ע"ז, שוב ממילא לענין הפסק רובו ככולו וחשיב שכל הבי"ד מחייבין כנ"ל ואין כאן קבוע כלל דכמאן דליתא. וא"ל דא"כ למה ליה קרא דרובו ככולו הא מצינו למילף מאחרי רבים להטות. דאל"כ הוי קבוע. וגם אין הולכין בממון אחר רוב וגם דבצרי להו ממנין הבי"ד. ז"א דהוי מצי למימר דגזירת הכתוב שהמיעוט יבטלו דעתם מפני הרוב כיון דסתרי, וכמו זקן ממרא דכתיב ע"פ הדברים כו', וג"כ לא קשה כל הנ"ל. דממילא כל הבי"ד פוסקין כהרוב. רק עכשיו דילפינן רובו ככולו י"ל גם בסנהדרין כן כנ"ל, ומרובו ככולו א"י ללמוד על סנהדרין דשם דבר א' משא"כ בדברים נפרדים שא' מכריע לא הוי ידעין כלל דחשיב כל הבי"ד א' וצריך אחרי רבים להטות כנ"ל. ואם כן מזה נלמד אחרי רבים להטות כנ"ל. ומזה נלמד שפיר ביבש בחד בתרי דבטל ברוב לגמרי כיון שדנין על כל התערובות ביחד. וע"כ או שיהיה הכל אסור מספק ואז המיעוט יכריע הרוב היתר שיאסור מספק. או שיהיה מותר כולו שפיר כיון דסתרי המיעוט והרוב מכריע הרוב המיעוט שיהיה מותר כולו, עכתודה"ק.

**וראה** בבית האוצר להגרי" ענגיל ז"ל (ח"ב כלל ית אות יד), שמביא דברי רבינו הרי"ם ז"ל מתוך תשובותיו ליו"ד סי' ט, (שכתב כדבריו בפסחים אלא יותר בהרחבה ע"ש), וכתב: לפ"ז נלענ"ד די"ל דביטול ברוב שייך רק לכשיתנצח המיעוט אותו ערך הניצוח שהוא בא לנצח את הרוב, ואז אדרבא הוא מתנצח בערך ההוא מן הרוב, משא"כ אם כשנאמר ביטול יתנצח המיעוט מן הרוב ערך גדול יותר מן הניצוח מה שהוא בא לנצח את הרוב אז אין שם דין ביטול כי אין כח לרוב לנצח את המיעוט רק באותו ערך שהוא בא לנצח אותו, משא"כ ביותר מזה, וע"כ נראה דבהתערב איסור שיש לו מתירין ברוב היתר גמור הנה אם לא נאמר ביטול הרי לא ינוצח הרוב ויסולק מכל התירו ע"י המיעוט שהרי יאסר רק לזמן וסופו לשוב להתירו וא"כ הרי לא סילק המיעוט איפה את ההיתר שבו לגמרי רק ערך מה ממנו דהיינו בזמן מה או עד שיעשה פעולת המתירין, משא"כ אם ינצח הרוב את המיעוט מתירנו והסתלק כל איסורו של המיעוט מן המיעוט דנהי דהוא איסור מועט שהרי יש לו מתירין מ"מ כל ענין האיסור שבו כמה שהוא הרי יסתלק ע"י הרוב, ומשא"כ כשיסלק המיעוט את ההיתר מן הרוב הרי לא יסלק כל היתר שבו לגמרי רק חלק וערך מה ממנו עד שיבוא זמן ההיתר כו', וא"כ היינו טעמא דאין שם ביטול כיון דאם נאמר ביטול הרי יתנצח כל איסורו של המיעוט ואין לרוב כח כזה כיון שגם המיעוט לא בא לנצח את כל התירו רק חלק וערך מה ממנו ע"ש.

**גם** בס' דברי ירמיהו הנ"ל (פ"ח מהחז"מ ס"ה) כ' כעין דברי החי' הרי"ם ז"ל וכ' "וי"ל ג"כ זכר לדבר ממאי דקיי"ל רובו ככולו עיין במסכת נזיר מב דילפינן מקראי ובמס' הוריות ג וכו' ובמס'

ע"ז דף לו ובמס' סנהדרין בסופו בענין עיר הנדחת עיין שם. ואף די"ל דשם הכוונה בלשון התורה רובו ככולו, מ"מ עכ"פ מיניה שהתורה לא הקפידה רק על הרוב כמו בילוד שיהיה הרוב יצא לחוץ אף שהמיעוט אין נולד עוד לא נחשב המיעוט לכלום ועכ"פ לימודא דמיעוטא כמאן דליתא דמי, ונראה דצריכין לב' טעמים הנאמרים בענין ביטול ברובא. הטעם הא' דהנה מטעם מיעוטא כמאן דליתא דמי הרי לא שייך לומר אלא כשאכלן כאחת דאז י"ל דמיעוט אשר עם הרוב ביחד כמו שאינו נגדו, אבל כשלא אכלו כאחת י"ל שמא אין בו אלא מחצה על מחצה או רובא מאיסורא וצ"ל משום איסורא ברובא איתא וכמ"ש וכו', אמנם יש לחשוב עוד בלח בלח דלא שייך כמ"ש איסורא ברובא איתא וצ"ל משום מיעוטא כמאן דליתא דמי וכו'.

**אך** צע"ק על מה שמשמע מדברי החי' הרי"ם הנ"ל דהא דחשיב שהסכימו כולם הוא מדין רובו ככולו, ואילו מלשון הב"י נראה שזה גופא נלמד מאחרי רבים להטות, שכ' "התם דיינים הם, וכולם צריכין לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות", וצע"ק.

## ג.

**ונחזור** לענינו בביאור דברי הב"י הנ"ל, שעומק הדברים עדיין לא מתיישבים על לב מבין, היאך יכול להאמר ולהתקיים הא מילתא, התורה דורשת שכל השלשה יסכימו לדעת א', ובמציאות אין כל השלשה מסכימין, מה מהות הביטול, וכי יכול האדם לבטל דעתו ולחשוב אחרת ממה שהוא חושב, ובפרט אם הוא גדול בחכמה יותר מב' הדיינים האחרים, היאך האחרי רבים להטות הופך דעתו של השלישי עד כדי כך שיתקיים הדין שכל הג' בדעת א', וביותר אתמהא וכי היחיד שחולק על ב' האחרים האם בהגיעו לסוגיא זו אשר מסביבה התנהל הויכוח ישנה דעתו ומעתה יפרש הפי' בשמעתתא כחבריו, או שבהבנת הלימוד יחזיק בשלו כל עוד לא נתברר לו אחרת, ומה שביטל דעתו לא היה אלא מצד זה שהיה נוגע לדין תורה אשר בו התדיינו הצדדים, ואם אכן כן הוא מה הפירוש בביטול דעה כגון זה, ובכלל אם בריה ודבר שבמנין ודבר חשוב לא בטלין ברוב, היאך דעת אדם יתבטל ויתחפך מכח הרוב, וכי יש דבר חשוב יותר מדעתו של אדם, והרי דעת קנית מה חסרת.

**ומן** הנראה שהדבר הזה הוא בסוד אלק' נצב בעדת א"ל, וכמו שאמרו בסנהדרין (א): ויהו עדים יודעים את מי הן מעידין ולפני מי הן מעידין ומי עתיד ליפרע מהן שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' וכו', ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה' וכו', ובירושלמי סנהדרין (ב): ר"ע כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה הוה א"ל הווי יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם וכו' לפני ה' ולא לפני עקיבה בן יוסף וכו', מזה שהדגיש "ולא לפני" וכו' מוכח שהדיין כאשר דן את הדין הוא בטל ומבוטל ממציאות אנושית לגמרי והוא בבחי' דביקות באלקות ממש.

**וכתיב** "ויבואו עין משפט הוא קדש", בבואנו לעין משפט, נשאלת השאלה על מה שדרשו ז"ל מנין לבי"ד של שלשה, דכתיב בפרשה ג' פעמים אלק', ונקרב בעל הבית אל האלק',

עד האלק', אשר ירשיעון אלק', ולכאורה יש להבין, הן נכון שהאלק' נצב בעדת א-ל, אבל כינוי שם הדיין בשם אלק', עד כדי כך<sup>4</sup>.

**כמו כן** יש להתבונן בהלכה של כאשר זמם ולא כאשר עשה, שהרמב"ן בפ' שופטים, והחינוך במצוה תקכד, וכן הכסף משנה בפ"כ מה' עדות ה"ב בשי' הרמב"ם, כתבו הטעם דכאשר זמם ולא כאשר עשה, שמאחר שאלק' נצב בעדת א-ל, אילו לא שהיה חייב זה מיתה, לא היה מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל, ומאחר שהניח הקב"ה לבי"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג, חייב מיתה היה, הלכך אין לעדים משפט מות ע"ש, הרי שהאלק' מדבר מתוך גרונם ממש.

**ומן הנראה ברזא דמילתא**, עפ"י דא' בתנחומא פ' משפטים ועוז מלך משפט אהב, אתה כוננת מישרים משפט וצדקה ביעקב אתה עשית, כל העוז והשבח והגדולה והגבורה של מלך מלכי המלכים הוא משפט אהב.

**ובמנורת** המאור הביא בשם מד' ויגבה ה' צב' במשפט גדול הוא המשפט שהרבה מדות של זכויות ברא הקב"ה בעולמו כגון האמת והשלום והחסד והענוה האמונה והברכה, ומכולן לא ייחד שמו אלא על המשפט שנאמר איה אלקי המשפט וכו', ואמרו ז"ל גדול הוא המשפט שהקב"ה מתגבה בו, שנאמר ויגבה ה' צב' במשפט, ולא מסרו לא למלאך ולא לשרף אלא הניחו במכוניו שנאמר צדק ומשפט מכון כסאך, ומרוב אהבתו למשפט נתנו לישראל, שהן אוהביו למקום, וכה"א מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, מגיד דבריו ליעקב אלו

4. ובדרך הדרש י"ל עפ"י דא' בזה"ק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, דא רזא דגלגולא, והאריכו בסה"ק על הקשר לקרא, וחשבתי עפ"י דא' במד' הגדול אשר תשים לפניהם מלמד שהדיינים נקראים על שמו של משה, ולמה שמסר נפשו עליהן וכו', וכי משפטיו של משה הן, והא כתיב כי המשפט לאלק' הוא, אלא שמסר נפשו עליהן לכך נקראו על שמו (וראה גם שמו"ר ל ד - ל ז), ובסה"ק ראיתי אשר תשים לפניהם, שמשפטי ה' נמסרו למשה בלבד, שהוא ישימם לפני בני", אך התינת בדורו של משה, משרע"ה שם שם לו חוק ומשפט, בדורות שלאחריו מי שם משפטי ה', רק הענין כדא' אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא, שבכל דור יש בחי' משה, וכמבואר בעסיס רמונים שדור הולך ודור בא קאי על משרע"ה שאור תורתו הולך ובא בכל הדורות, וברש"י חולין צג. משה שפיר קאמר, כל ת"ח נק' משה, נמצא שבכל דור יש בחינה זו, ומתקיים אשר תשים לפניהם, והשתא נראה דא"ש ד' הוזה"ק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, דא רזא דגלגולא, שבכדי שתתקיים בכל דור, אשר תשים לפניהם, זהו מכח סוד הגלגול, דאתפשטותא בכל דרא ודרא, ומעתה י"ל שהדיינים נקראים בשם אלק', כי כל דיין בא מכחו של משה איש האלק'.

אך על זה הקדים הכתוב בסוף פרשת יתרו "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו", דא' בכלי יקר שזה ציווי לא לעלות במעלות הגאווה וכו', ומן הנראה שעל זה כתיב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, אשר תשים לפניהם בכל דור בבחי' משה, ואלה מוסיף על הראשונים להיות בענוה, ועי"ז יהיו בבחי' האיש משה עניו מאד וכו'.

והענין מאחר וכח הבי"ד הוא בדביקות הנ"ל, וזה לא יתכן אלא אם האדם מגיע למדרגה של והאיש משה עניו מאד וכו', ההיפך מגאווה שאמרו ז"ל אין אני והוא יכולין לדור בעולם, ומאחר וענין הענוה הוא התנאי, ממילא גם הגדול בחכמה יכול להתבטל לשנים האחרים, והבן.

עשר הדיברות, חוקיו ומשפטיו לישראל אלו הדינין וכו', נראה מד' שמו"ר (ל ג) מה כתיב למעלה מן הפרשה ושפטו את העם בכל עת, ואמר כאן ואלה המשפטים, והדיברות באמצע וכו', ובמנורת המאור הביא מהמד' כמה חביבין הדינין לפני הקב"ה ששקלן כנגד י' דיברות, ומאחר ומכל המדות ייחד הקב"ה שמו על המשפט, והמשפט הוא מכון כסאו, א"כ כשמסרו לישראל מדיליה מסר, וזהו האלק' נצב בעדת א-ל, נצב ממש, ולכן הדינין נקראים בשם אלק', שבזמן שהם דנין דינם, האלק' עמהם ממש.

**ואולי** זהו הטעם שהדין הוא או מלמעלה או מלמטה, דאי' במדרש (דכ"ר ס ה) אם נעשה הדין למטה אין הדין נעשה למעלה ואם לא נעשה הדין למטה הדין נעשה למעלה, ובתנחומא פ' משפטים (פרק ה) רבי אליעזר אומר אם יש דין למטן אין דין למעלן אם אין דין למטן יש דין למעלן כיצד אם יעשו התחתונים את הדין מלמטה אין הדין נעשה מלמעלן לפיכך אמר הקב"ה שמו את המשפט שלא תגרמו לי לעשות משפט מלמעלן שנאמר ואלה המשפטים וכו', ואפשר הענין כנ"ל כי גם הדין למטה הוא מדלעילא.

**ולכן** לא יפלאו דברי הרמב"ן והכסף משנה בשי' הרמב"ם בדין כאשר זמם ולא כאשר עשה שהוא מיסוד הענין של אלק' נצב בעדת א', והוא לא היה מסובב הסיבה שיעשו אם לא שבאמת הנידון חייב ע"ש, ולכאורה הרי במעשה דר"א בב"מ (נט:) בתנור עכנאי אמרו לו חבריו לא בשמים היא, והיאך יכריעו כאן ההלכה עפ"י הנסיבות שמסובב בעל הסיבות, אך הפי' כנ"ל, שבודאי באותות ובמופתים שהם מעל הטבע א"א להכריע ההלכה כי לא בשמים היא, אך המשפט לאלק' הוא (דכ"ר ס ה), אלק' הוא שם ההנהגה מאתו ית' בעולם הטבע כדאי' שהטבע בגימ' אלק', ומה שמסובב בדרכים הטבעיים שכך יהיה בהעמדה בדין, במשפט שהוא לפני האלק' זוהי ההכרעה שנמסרה לבי"ד בהליכות עולם לו.

**ובזה** בין נבין דברי הירושלמי (כתובות ד. וסנהדרין א.) אמר רבי אבין (תהלים נ) אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין בי"ד לעברו הבתולין חוזרין ואם לאו אין הבתולין חוזרין, והיינו שהכח נמסר לבי"ד עד כדי כך שבזה שאומרים מקודש הם משנים הטבע ממש ע"ש, כי כח בי"ד אינו כח שכלי ולא כח אנושי רק כח אלקות.

**ואכן** זה עצמו הוא ענין הביטול ברוב דילפינן מהנאמר בדיינים אחרי רבים להטות, כמ"ש בשערי יושר (ספר ג פרק ד אות סה) "וענין זה הוא ג"כ בסנהדרין, דמה שאמרה תורה אחרי רבים להטות אינו מחמת הבריור שהמרובים כיוונו אל הדין האמיתי, אלא שכן גזרה תורה שיהיה הדין כהמרובים, אף אם המעטים כיוונו אל האמת יתהפך הדין ויהיה הדין כהרוב, היינו דגם במציאות מה שכלפי שמיא גליא משתנה הדין, ומזה קיבלו חז"ל דגם בתערובות שנתערב איסור ודאי בהיתר דבטל האיסור, שדין של הרוב משנה את דין המיעוט להתהפך דינו במציאות עד שיוכר האיסור".

**וזהו** שאמרו ז"ל בשבת (י.) ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב וכי תעלה על דעתך שמשו יושב ודן כל היום כולו תורתו מתי נעשית אלא לומר לך כל דין שדן דין אמת לאמיתו אפי' שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כתיב הכא

ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב וכתוב התם ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד וכו', הרי הגדרת הדיין כשותף כלפי מעלה, כאילו נעשה שותף במעשה בראשית, [ולכן לא יפלא שבכח הדיין לשנות הטבע]<sup>5</sup>.

**ומכאן** שכח הדיין הוא מכח האלקות שהאציל עליו הבורא ית' בישבו בדין, וזה הביאור בזוה"ק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם דא רזא דגלגולא ע"ש באריכות, ומה הקשר מגלגול נשמות לאלה המשפטים, רק הפי' כאשר לפעמים אנו עומדים בפני ב"ד ומתפלא היאך אפשר שיהיה אלק' נצב בעדת א', ועינינו הרואות שלכאורה טעו הבי"ד בטעות אם מחוסר אינפורמציה נכונה שהצליח הרמאי להטעות את הבי"ד או בשיקול דעת, על זה עונה הזוה"ק דא רזא דגלגולתא, דוקא משום שאלק' נצב בעדת א' הוא זה שסובב הדין כך, שפלוני יחזיר כעת לאלמוני את אשר לקח ממנו או מדורותיו בגלגול הקודם, והבן.

**וחשבתי** דזהו דכתיב משפטי ה' אמת צדקו יחדיו, ודרשו ז"ל במדרש (תהלים מזמור יט) משפטי ה' אמת צדקו יחדיו, זה סדר נזיקין. שיש בו כל הדינין, ולכאורה מה הלשון "צדקו יחדיו", ולהנ"ל ניחא, דאף שלפעמים במקרה הנדון לא נראה הצדק בפסק ב"ד אך צדקו יחדיו במכלול החשבונות בין התובע והנתבע לדורותם.

**ומאחר** וכל ענין הדיינים הוא ביסוד הביטול והדבקות האלקית, ממילא גזירת התורה אחרי רבים להטות הוא הפסק היוצא מבין שלשתם, כי זוהי דעת אלק' הנצב בעדת א'.

## ה.

**ולסימא** דמילתא יתבאר עוד בהגדרת הענין של אחרי רבים להטות בדיינים, ע"ד שכ' בספר החינוך (מצוה עח) "לנטות אחרי רבים, והוא כשיפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה, וכמו כן בדין פרטי, כלומר בדין שיהא בין ראובן ושמעון על דרך משל, כשתהיה המחלוקת בין דיני עירם שקצתם דנין לחיוב וקצתם לפטור, לנטות אחר הרוב לעולם, שנאמר אחרי רבים להטות, ובביאור אמרו ז"ל רובא דאורייתא. ובחירת רוב זה לפי הדומה הוא בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצא מצרים, אבל בהשוות החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב. ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני

5. והפי' ע"ד דאי' בזוה"ק (צג:) עה"פ אלה מועדי ה' וכו' "ר"י פתח ויקרא אלק' לאור יום וכו' ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, דלילה לית בלא יום ולית יום בלא לילה ולא אקרי אחד אלא בזווגא חד, וקוב"ה וכנס"י אקרי אחד, ודא בלא דא לא אקרי אחד, ואימתי אקרי אחד בשעתא דיפקין ישראל מן גלותא וכנס"י אהדרת לאתרהא לאזווגא ביה בקוב"ה, הה"ד ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, בגין כך ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ודא בלא דא לא אקרי אחד וכו'", ולפ"ז מוכן שמוה דילפי' מעלת הדיין מויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, מוכח שנעשה שותף למעשה בראשית, שהרי לא אקרי אחד אלא כשכנס"י אהדרת לאתרהא לאזווגא ביה בקוב"ה וכו'.

הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחוייב מן התורה, והוא כאילו ציותה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל ענייכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים. ומשרשי מצוה זו, שנצטוונו בזה לחזק קיום דתנו, שאילו נצטוונו קיימו התורה כאשר תוכלו להשיג כוונת אמיתתה, כל אחד ואחד מישראל יאמר דעתי נותנת שאמיתת ענין פלוני כן הוא, ואפילו כל העולם יאמרו בהפכו לא יהיה לו רשות לעשות הענין בהיפך האמת לפי דעתו, ויצא מזה חורבן שתעשה התורה ככמה תורות, כי כל אחד ידין כפי עניות דעתו. אבל עכשיו שבפירוש נצטוונו לקבל בה דעת רוב החכמים, יש תורה אחת לכולנו והוא קיומנו גדול בה, ואין לנו לזוז מדעתם ויהי מה, ובכך בעשותינו מצוותם אנו משלימין מצות האל, ואפילו אם לא יכונונו לפעמים החכמים אל האמת חלילה, עליהם יהיה החטאת ולא עלינו. וזהו הענין שאמרו ז"ל בהוריות שבית דין שטעו בהוראה ועשה היחיד על פיהם, שהם בחיוב הקרבן לא היחיד כלל, זולתי בצדדים מפורשים שם".

**וראה** באו"ת בקיצור תקפו כהן (ס' קג קכד) שפי' בדברי התוס', שבכל רוב ומיעוט, כמו שהרוב הוא מציאות של רוב כן המיעוט הוא מציאות של מיעוט, ולכן בממון אמרי' סמוך מיעוטא לחזקה, אבל "בדיינין כאשר הם מחולקים בדין, שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי, דאחד מהם טועה, ויש כאן שקר ואמת, ויותר מסתבר דיחיד טועה משנימא דרבים טועים, וא"כ דהמזכה טועה בדין איך נימא בדיני ממונות לילך בתר מיעוט, וכי נלך בתר שקרא ח"ו", ע"ש".

6. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' ל ד"ה ועוד, ובחלק ה' סי' נא אות ד) פי' בד' התוס' שבדיינין יש כאן ענין הפקר בי"ד הפקר, ע"ש.

ובשערי יושר (שער ג פרק ד אות סא) כ' "קיי"ל דמדאורייתא בכל האיסורין חד בתרי בטיל, וענין זה ילפינן ג"כ מקרא דאחרי רבים להטות, כן כתב רש"י בגיטין דף נד: (ד"ה לא יעלו) ובחולין דף צח: (ד"ה דמדאורייתא), וכן כתב הרא"ש בפרק גיד הנשה סימן ל"ז, וילפוטא זו לא ביארו לנו הראשונים מנ"ל מקרא זה חידוש זה דאיסור ודאי שנתערב בין בלח ובין ביבש שיתהפך האיסור להיות להיתר, דלכאורה ענין העיקרי שעליו אמרה תורה אחרי רבים להטות הוא לענין דיינים, ושם האמת אחד הוא, ואמרה תורה שעלינו להחזיק שהאמת הוא כדעת המרובים וממילא דעת המיעוט הוא שקר, ולא שייך בענין זה לומר שיתהפך האיסור להיותר, ואם נאמר דבדיינים נמי אמרה תורה דין זה של ביטול המיעוט בהרוב, היינו שלא משום הכרעת בירור האמת והשקר, אלא שמתבטלת דעת מיעוט הדיינים בתוך דעת המרובים, א"כ יקשה מנא לן הא דקיי"ל כל דפריש מרובא פריש כמו בתשע חנויות וכדומה כל רובא דאיתא קמן, דאמרינן בגמרא חולין (צה). דדין זה של תשע חנויות וסנהדרין (ב). ילפינן מקרא דאחרי רבים להטות, ועכ"פ איך אפשר ללמוד שני דינים אלו הדין לילך בתר רוב דאיתא קמן ודין זה דחד בתרי בטיל מדין הדיינים, דלכאורה בדיינים אי אפשר שיהיו בזה שני הדינים יחד, דמטעם ביטול ליכא מיעוט כלל, ואז לא שייך לילך בתר רוב, וכשאנו דנים לילך בתר רוב בע"כ איכא מיעוט ולא נתבטל ברוב, והוא דבר פלא, ומצאתי בפמ"ג בפתיחתו להלכות תערובות שהעיר קצת בזה. יעו"ש בריש דבריו".

ועוד כ' שם (אות עב) "ונראה לענ"ד דבהוראת הדיינים שאמרה תורה לנו לעשות ככל אשר יורוך איכא בזה שני ענינים, ענין אחד הוא בגדר גילוי מילתא להודיע לנו את הדין וההלכה מה שמצאו בתורה, ובענין זה אין הדיינים פועלים לחדש דין מחודש ע"י אמירתם שנגמר הדין, וענין שני איכא בדיינים שע"י אמירתם שנגמר הדין מכאן



## סימן א

### במצוות ובאיסורים האם מבטלין זה את זה

#### א.

**ביאור המחלוקת במצוות אם מבטלות זו את זו, ומברר ענין הביטול במצוות,**

**אם הוא משום דמבטל טעם המצה, או משום מעלת המצה**

**הנה** בפסחים (קטו.) "אמר רבינא, אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל משמיה דגמרא לא נכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא וכו'", פירש רש"י, ומבטל ליה "לטעם מצה" דאורייתא, משמע מהרש"י דענין הביטול הוא מצד ביטול טעם המצה, ולא ביטול המצה, ואף דקיי"ל בבלע מצה דיצא, דמשמע דלא בעי טעם המצה, מ"מ י"ל דאם המצה מצד עצמה היא בטעם מצה אזי יש לו דין מצה שאפי' בבלעו יצא, כי הנאת מעיו הוא ממצה ראויה במהותה ובטעמה, אבל כשהיא מעורבת במרור שמתבטל טעם המצה, המצה הנבלעת אינה מצה כי אין בה טעם המצה, ולכן לא יצא.

**והן** הן הדברים שכ' הט"ז (סי' תסא) בדין מצה שבישלה דלא יצא, "לפי שנתבטל טעם מצה, והא דאמר' בסי' תעה ס"ב בלע מצה יצא דלא בעינן שיטעום טעם מצה, היינו שאין צריך שיהיה טעם מצה בפה כמו מרור אבל היא עצמה צריכה שיהא בה טעם מצה, ועיין סי' תעה"ז.

ולחבא לחול דין חדש, כמו בדיני נפשות ודיני קנסות דבלא ביד ליכא שום דין על הגידון ליהרג או לשלם קנס, וכן בדיני ממונות ואיסור והיתר אם טעו בשיקול הדעת או חל דין מחדש ע"י הדיינים, ועל שני ענינים אלו אמרה תורה אחרי רבים להטות, שאם הדיינים מחולקים בדין עלינו לעשות כדעת המרובים. והנה לענין הראשון אין צריך בזה לדין ביטול ואיזה התהפכות במציאות כיון שאין אמירת הדיינים פועלת כלום, אלא צריך בזה היתר או איסור חדש לענין הנהגה לעשות ספק כודאי שגזרה תורה לעשות כדעת המרובים נגד דעת המועטים, אף שלא הוברר שהמרובים כיוונו האמת לאמיתה של תורה וכו', ובזה הכלל כלול גם דין ליזל בתר הרוב ברובא דאיתא קמן, שאמרה תורה לעשות כפי שמראה לנו הרוב דאיתא קמן בין לאיסור ובין להיתר. אבל לענין השני דהוראת הדיינים גורמת הדין ואם יהיה איזה חסרון וגרעון בגמר דינם הוא חסרון בעצם חלות הדין, הנה כשהדיינים מחולקים שהרבים אומרים חייב והמיעוט מזכים, אין כאן גמר דין כיון דנגד אמירת המחייבים אומרים המזכים להיפוך, וצריך בזה ביטול כח אמירת המזכים שיתבטל כוחם גם במציאות האמיתית, דאל"כ לא יועיל לנו בזה הענין הראשון מה שעלינו להתנהג כדעת המרובים, כיון דצריך לנו לחלות הדין גמר דין של הדיינים, ובגמר דינם איכא דין הסותר זה את זה, ולזה צריך ענין ביטול ברוב שיתבטל במציאות פסק דין של המיעוט ולא יגרום שום ענין ויהיו המיעוט כמאן דליתא, ויחול הדין ע"י פסק דין של המרובים לבד, או שיתהפך המיעוט להיות כהמרובים ויוגמר הדין ע"י כולם וכו' ומזה קיבלו חז"ל בכל תערובות שיתבטל המיעוט במציאות ויתהפך מאיסור להיתר וכו'.

7. וראה גם בחיי אדם (ח"ב כלל קל) שכ': "אבל בלע מצה, יצא, דאע"ג דגם במצה בעינן טעם מצה ולכן אינו

**והנה** התוס' בזבחים דף עח. בד"ה אלא וכו' כתבו, דדוקא מרור מחוץ המרירות הוא דמבטל טעם המצה אבל מידי אחריני לא מבטל ע"ש. ובמנחת חינוך (מנחה ו אף ט) כ', שמרש"י בזבחים דף עט. בסוף הסוגיא בהא דהלל כורך פסח מצה ומרור, "פירש"י ולא אמרינן דהמרור מבטל להמצה, ולא כתב דיבטל זה לזה, מוכח ג"כ דדוקא מרור או אפשר דבר חריף, עיין מנחות כג: גבי דאפיש לה תבלין וכו'", וכ"כ תוס' במנחות (דף כג: ד"ה אלא) דאפשר דוקא מרור דמשום חוץ המרירות מבטל טעם מצה.

**ולפי** שיטה זו באופן שיהיה עירוב דאורייתא ודרבנן או עם דבר הרשות, ולא יהיה בהם דבר שיש בו חוץ המרירות לא יבטל הרשות או הדרבנן את הדאורייתא, וא"כ לפי"ז גם אם במצה ומרור היינו אומרים שמבטלות זו את זו מ"מ באיסורים היה אפשר דאין מבטלים.

**גם** מתוס' במנחות (דף כג: ד"ה אלא) נראה דס"ל שמצד ביטול טעם המצה אתיא עלן, שכ' שם שדוקא כאשר אוכל כזית מצה, דאם אוכלו עם מרור ליכא טעם כזית מצה, אבל אם אוכל הרבה [כזיתים מצה] שרי<sup>8</sup>.

**כמו** כן בשמעתתא דפסחים בדף קטו: נראה מהתוס' שמצד ביטול הטעם אתיא עליה, דבהא דאמר רבא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, הקשו בתוס' למה ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דבהדיה. ותו' דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו, אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה.

**וראה** גם בחידושי רבינו דוד שכ': "תימה הוא זה, דאי נמי ס"ל מצוות מבטלות זו את זו, לא אמרי' שיבטלו אלא כדרך שההיתר מבטל את האיסור, שאם הוא מין במינו אומרים אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו וכו', אבל מצה ומרור שהן שני מינים אין האחד מבטל חבירו אע"פ שירבה עליו, דטעמא לא בטיל אע"פ שנאמר מצוות מבטלות זו את זו וכו'".

---

יוצא במצה מבושלת, שאני התם, דכיון שבישלה, אין במצה גופא טעם מצה. אבל כשבלע המצה, אע"ג שהוא אינו מרגיש טעם מצה בפיו, מ"מ המצה לא אבד שמה וטעמו", וראה גם בנהר שלום (סי' תמב ס"א) שכ': "ומאי דנקט מתני' אם יש טעם דגן, היינו טעמא, דהכא לא סגי שיאכל מצה אלא בעינן טעם מצה כמ"ש הפוסקים סי' תסא (ט"ז סק"ב) אהיה דמצה מבושלת ואע"ג דבלע מצה יצא, היינו דלא קפדינן אלא שתהא ראויה לטעום בה טעם מצה אע"ג דאיהו לא טעים".

8. וראה גם בזבחים דף עט. בהא דאמר רבי אלעזר כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זו את זו וכו', שהקשו בתוס' "ומגלן דקסבר אין מצוות מבטלות זו את זו דילמא היה לוקח הרבה מכל אחד ואחד דכי האי גוונא לא מבטל כדפרישית לעיל". ובישועות יעקב (סי' תעה) הקשה אהא דאמרין לא ליכול אינש מצה ומרור וכו' משום דמרור דרבנן מבטל למצה דאורייתא, הלא יכול ליקח מצה יותר מהמרור ולא יבטל מרור דרבנן למצה דאורייתא שהוא הרוב, ואי נימא דא"כ יבטל המצה שהיא יותר מכשיעור שהוא רשות למרור דרבנן, ז"א דהמצה שהוא יותר מכשיעור הוא פחות מכזית מרור ואינו יכול לבטל המרור, ומצה דמצוה שהוא דאורייתא אינו מבטל מרור דרבנן ע"ש וראה גם בפתח הבית פסחים דף קטו. שהק' מדוע לא ביארו הפוסקים שיכול לאכול מצה ומרור יחד ויותר מכזית מכל אחד].

**משמע** מכל הלין שהטעם שהמרור מבטל למצה דאורייתא הוא משום שמבטל טעם מצה. **אולם** במהר"ם חלאווה מביא ב' שיטות בזה, וכך כ': "מ"מ משום דאע"ג דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמא לא בטיל אפי"ה כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמי דמצה. והרמב"ן ז"ל פ' דלאו משום ביטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצוות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה ודרבנן דאורייתא הו"ל כרשות לגבי מצוה ומבטל לה".

**ויש** לעיין בלשון המאירי בבית הבחירה, שבתחילה כ' "ובזמן שאין בית המקדש קיים מרור מדרבנן שלא נאמר מצות ומרורים אלא בזמן שיש פסח, ובמצה מיהא הכתוב חזר וקבעו חובה, ונמצא בזמן הזה מצה דאורייתא ומרור דרבנן, ומעתה לא יכרוך מצה ומרור כאחד לצאת ידי שניהם שהרי "טעם מרור בא ומבטל של מצה" שהוא של תורה, ואף על פי שאמרו אין מצוות מבטלות זו את זו, דוקא של תורה בשל תורה או של סופרים בשל סופרים אבל של תורה בשל סופרים אתי דרבנן ומבטל דאורייתא", משמע שמצד טעם המרור בא ומבטל המצה. **אולם** בסוף דבריו כ': "אבל עכשיו נחוש אף לדברי חכמים ואוכלים מכל אחד בפני עצמו, ואח"כ כורכין אם בטיבול אם שלא בטיבול, הואיל ופסקנו חרוסת מצוה, וענין ביטול מצוות זו את זו"לאו ביטול טעם הוא" שהרי אין הטעם בטל בכך, אלא שחיוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אא"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה, ומ"מ כל שהוא דרך אכילתו אין בו ביטול וכו'".<sup>9</sup>

## ב.

### ביאור החתם סופר ופייעתו שהוא מדין היתר בחיתר

**הנה** החתם סופר ביאר הטעם דמצוות אין מבטלות זו את זו, "משום דה"ל מב"מ ולא בטל דע"כ לא פליגי רבנן עליה דר' יהודה וסברי דמב"מ בטל אלא באיסור והיתר דה"ל אינו מינו שזה איסור וזה היתר ומש"ה בדבר שיל"מ דעתיד להיות כמוה, וה"ל היתר והיתר כמ"ש הר"ן בנדרים, אלא דבדשיל"מ דעכשיו מיהת איסור הוא, בעי' שיהיה עכ"פ מב"מ בעצמו ולא מהני מה שעתיד להיות היתר, אבל ששניהם מצוות עתה ה"ל מב"מ, אע"ג שאינו בעצמו מב"מ, כן במצוות משמע לשון הר"ן בנדרים"<sup>10</sup>.

9. והנה על מה שכתבו לפי הסברא של מעלת המצוה וחיובוה דאין לערב טעם אחר עמה אא"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה, יש להעיר מהא דכ' בתפארת שלמה (על מועדים, לראש חודש) "הנה כבר נתבאר כי מצוות אין מבטלות זו את זו. פי' אף שיש מצוות שהם גבוהים במעלתם ותיקונם בעולמות העליונים יתר על זולתם מ"מ כשבאה אחרת עמה הנה לא נתבטלה ממקומה גם היא, כמו שבת ור"ח אע"פ שהתיקונים ועליית העולמות בשבת הם גבוהים מאד יותר מר"ח, מ"מ מעלת ר"ח לא זזה ממקומה כי יש שוב ענין מעלה אחרת בר"ח שאין בשבת כמב' במקובלים ע"ש. ולכן הנה חלקו כבוד לר"ח בתפלת מוסף שנתן עיקר נוסח לר"ח ושבת טפלה לו כנ"ל. וזה לאות כי גם התחתון למטה במדרגה יש בו צורך ומעלה להעלין ממנה".

10. וראה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ז סי' לב) שכ': "והנה בר"ן נדרים נב. ד"ה וקשיא הסביר בטעמא דר"י דמב"מ לא בטיל דאזיל בתר כמות, ולרבנן בטל משום דסו"ס זה איסור וזה היתר אזלינן בתר שמא עיין שם, ומובא

**ובאמת** ביסוד הדברים הקדימם הראב"ד ז"ל כמ"ש בספר ברוך טעם (ספר התענוגות פ"א) "ויעיין בס' תמים דעים שטעם הסוברים דהיתר בהיתר לא בטל ילפינן לה מדין מצוות שאין מבטלין זה את זה, ומקור הדין הוא בזבחים דע"ח אמר ר"ל פיגול ונותר וכו' שבללן וכו' מ"ט איסורין מבטלין זא"ז עוד בדרך עט דאמר ר"א כשם שהמצוות אין מבטלין זא"ז כך איסורין אין מבטלין זא"ז וכו' ופוסק הרמב"ם בפ"ח מה' פ"ה כר"א וכו'".

**לפי"ז צ"ל** שבעירוב מצוה ורשות בטל, משום דהוה מין בשאינו מינו, אך יש לעיין שגם בב' מצוות, התינח כשב' המצוות שוות, אבל כשאחת חמורה ואחת קלה למה לא יחשב כמין בשאינו מינו דבטל, ותו דבשלמא איסור והיתר, שהאיסור הוא בגוף החפצא אתי שפיר שנחשב למין בשאינו מינו, אבל במצוות כגון מצה דאורייתא עם מרור דרבנן או עם דבר הרשות, הרי אין המצוה של מצה בגוף החפצא אלא באכילתו, וא"כ מצד החפצא הוא מין במינו ולמה יהיה בו דין ביטול. ואולי במצה שעשויה לשמה יש חלות מצוה בגוף החפצא וצ"ע.

**והנה** בס' דברי ירמיהו (כפ"ח מהלכות חמץ ומלאה ה"ג) הביא מה שהקשו על שי' הטור שפסק באיסורים דמבטלין זה את זה ובמצוות שאין מבטלות זו את זו, והרי בגמ' זבחים (עט.) אמר ר"א כשם שאין מצוות מבטלות זא"ז כך אין איסורין מבטלין זא"ז, מאן שמעת ליה דסבר אין מצוות וכו' הלל וכו'. ותי' לפמ"ש הר"ן בסוגיא דיש לו מתירין, דכו"ע ס"ל מין במינו לא בטל, אלא מר אזיל בתר עצם הדבר מצד עצמו, ומר בתר השנוי מצד איסור והיתר עיין שם, וא"כ היתר והיתר ואיסור ואיסור לא שייך ביטול דהוי בגדר מין במינו, וציין לעי' בס' ברוך טעם בשער התעורבות פרק א בשם הראב"ד בתמים דעים שטעם הסוברים היתר בהיתר לא בטיל מדין מצוות שאין מבטלות זו את זו עיין שם, ולפ"ז י"ל דאיסורין מבטלין זו את זו משום שבאיסורין עכ"פ הוי שינוי מצד האיסורין גופייהו זה נותר וזה פיגול, משא"כ במצוות, לכן ס"ל באמת שבמצוות אין מבטלין זא"ז, עיין שם שתלה זאת במחלוקת מרב אשי לריש לקיש, ע"ש.

**הנה** חידש לן לחלק מאיסורין דהוה שינוי מצד האיסורין גופייהו זה נותר וזה פיגול ולכן מבטלין זה את זה, משא"כ במצוות דדמי להיתר והיתר, ולכאורה הרי גם במצוות יש שינוי זה מצות מצה וזה מצות מרור.

**ונראה** לפי מה שהק' החק יעקב בסי' תעה על הרא"ש והטור דס"ל דמצוות אין מבטלין זה את זה ואעפ"כ איסורים מבטלים זא"ז כר"ל בזבחים עט., והק' דבגמ' משמע דאי מצוות אין מבטלין זא"ז גם איסורין אין מבטלין זא"ז, ותי' בבית יצחק (או"ח סי' ב' אות ה) לפי מה שביאר הר"ן בנדרים (נב.) פלוגתא ר"י ורבנן במין במינו, דס"ל לרבנן דבטל, שנחשב למין בשאינו מינו כי זה אסור וזה מותר, ופי' הבית יצחק דהא דר"י ס"ל דלא בטל דס"ל כל איסורי תורה איסורי

---

בטו"ז יור"ד סי' קב ס"ק ה. והך פלוגתא דמצוות מבטלות זא"ז או לא, תליא ג"כ בזה, דאי אזלינן בתר שמה אז כיון דמצה ומרור שניהם מצוות הם אינם בטלים, וכבש"ס זבחים עט. כשם שאין מצוות מבטלות כך אין איסורין מבטלין ג"כ מהאי טעמא דשניהם שוים בשמא, אבל אי בתר כמות אזלינן כמו באיסורים גם מצוות מבטלות זא"ז דזה מצה וזה מרור, וראה גם בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ריא) שהולך בדרך זו ע"ש.

גברא הם, דא"כ עצמיות החתיכות שוים בדינם, וא"כ הם מב"מ גם בטעמם וגם בשמם לכן לא בטיל, אבל רבנן ס"ל כל איסורי תורה א"ח הם, לכן אף דהוה מב"מ בטעמם, מ"מ בשמם הוה מבשא"מ זה חפצא דהיתרא וזה חפצא דאיסורא לכן שפיר בטל, ולפ"ז א"ש שמבואר הטעם דמצוות אין מבטלין זא"ז לכו"ע, כי מצוות ודאי אינם אלא דין בגברא כמ"ש נמוק"י נדרים יח, לכן א"ש דלכו"ע לא בטל דהחפצים שוים, וכל הפלוגתא דר"א ור"ל שם בזבחים אינו אלא באיסורים, דלר"ל מבטלין זא"ז כי כל איסור הוא דין בחפצא נמצא דכל חפצא שם איסור אחר ביה והוה שפיר כמבשא"מ ובטל, וכתב דלפ"ז א"ש שגם לר"ל היתר בהיתר עכ"פ לא בטל, דזה ודאי הוה כמב"מ, וכן מצוות אין מבטלין זא"ז כי החפצים שוים הוה כמב"מ כנ"ל, משא"כ איסורים דרכיבא בחפצים והם שונים זה מזה שפיר הוה כמבשא"מ ובטל, אבל ר"א ס"ל דהטעם דמצוות אין מבטלין זא"ז כי שוני שבמצוה זו מזו לא מהוה למבשא"מ, כיון דשם מצוה על זה כמו על זה הוה כמב"מ ולא בטל, לכן ס"ל דה"ה איסורין אין מבטלין זא"ז כי שוני שבאיסור זה מזה לא מהוה למבשא"מ, כיון דשם איסור על זה כמו על זה הוה כמב"מ ולא בטל, והוא לא ס"ל החילוק מא"ג לא"ח הנ"ל, אלא ר"ל הוא דס"ל במצוות משום דאינו אלא דין בגברא כנ"ל, לכן ס"ל דבאיסורין ליכא האי טעמא ושפיר מבטלין זא"ז, וקיי"ל כר"ל בזה.<sup>11</sup>

11. ולפ"ז מבואר מה שכ' שם הר"ן בנדרים נב. שהטעם דדשיל"מ לא בטיל הוא משום שיש לו היתר לאח"ז הוה כהיתר בהיתר והוה כמב"מ ולא בטל, והקשה בברית אברהם (יו"ד סי' לה) מה לי בהיתר דמחר מ"מ היום הוא דאסור א"כ נקרא איסור בהיתר, בשלמא לר"ש דס"ל כל העומד לעשות כעשוי דמי א"ש דמיקרי היתר בהיתר אבל לרבנן מה איכא למימר ע"ש, ולפי הנ"ל מיושב כמ"ש בבית יצחק (סי' צד אות ח) דלהנ"ל טעמא דרבנן דמב"מ בטל דס"ל כל איסורי תורה איסורי חפצא הם לכן נבדלים הם בשמם דזה עצם איסור וזה עצם היתר, וא"כ זה רק באין לו מתירין אבל ביש לו מתירין כיון דלאיסור זה יש היתר לאח"ז לא הוה איסור חפצא אלא א"ג כמ"ש כפות תמרים יומא דף עג, ובברוך טעם שער הכולל דין ב (ועיין שם בס' ב שהוכיח כן מהר"ן בריש ביצה ע"ש), ומביא ראיה מתשו' הרשב"א שהובא בב"י סי' שכח לענין מחלוקת ה"ר מאיר והראב"ד שהביא רא"ש אי שוחטין לחולה בשבת או מאכילין לו נבילה, וכ' הרשב"א דאי גבי חולה הותרה שבת שוחטין לו, אבל אי רק דחווה מאכילין לו נבילה ע"ש, וצריך להבין דאם שבת הותרה גם נבילה הותרה, וצ"ל דס"ל דוקא שבת דהוה א"ג כיון דאינו אלא איסור זמן וכנ"ל, וממילא כיון דלחולה הותרה ממילא אין כאן שום איסור, אבל נבילה דהוה א"ח א"כ אף אם לו מותר מ"מ מהחפץ לא ירד איסורא וע"כ דרק נדחה ע"ש, (ובאמת הרשב"א הוא דס"ל כרש"י בכריתות יד דכל איסורי תורה א"ח הם כמבואר בתשובותיו סי' תרטו ע"ש). לכן א"ש דדשיל"מ דהוה א"ג ועצמיות החפץ היתר גם רבנן מודו דהוה כמב"מ ולא בטל, וזהו כוונת הר"ן שם בנדרים.

ובחלק יו"ד (סי' קכב סק"ד) כ' הבית יצחק לבאר לפ"ז דברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה שכ': "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת וכו'", דלא הביא דהיה כורך פסח מצה ומרור (כרש"י ור"ן וש"פ) אלא מצה ומרור, אף שבירושלמי מבואר דהיה כורך שלשתן יחד, וביאר שם דהרמב"ם ס"ל דטעמא דמצוות אין מבטלין זא"ז כיון דאינן אלא דין בגברא והחפציות כולם שוים והוה כמב"מ דל"ב לכו"ע כנ"ל, וא"כ כ"ז בנדון מצה ומרור, אבל פסח יש בו קדושת הגוף לפסול חוץ לעיר ובנותר וטמא אסור, א"כ הוה א"ח, וא"כ החפצים נפרדים דפסח איסור, ומצה מרור היתר מש"ה בטל, לכן אינו כורך פסח דלא ליבטל, רק מצה ומרור, אבל הירושלמי

**עוד י"ל החילוק ממצוות לאיסורין, כמ"ש בחק יעקב (נסי' תפ"ה) שתי' לשי' הרא"ש והטור דס"ל דאין מצוות מבטלין זא"ז, כיון שהם שניהם לכוונת ענין אחד זכרון ליציאת מצרים מ"מ איסורין מבטלין זא"ז וזה פשוט וברור ולק"מ, וכ"כ בישועות יעקב וז"ל: "ביאור הדבר משום דשניהם באים על ענין אחד לשם מצוה א"א לומר שיתבטלו דאין אחד מבטל את חברו, וע"כ אף דאנן קיי"ל דאיסורין מבטלין זא"ז אבל מצוות אין מבטלין לפי ששניהם באים זכר ליצי"מ, וכ"כ האחרונים וזקני בס' שער אפרים האריך בזה להקשות על הרמב"ם בענין מצוות ואיסורין והדבר נכון כמ"ש" <sup>12</sup>.**

לשי' דס"ל טעם דמצוות אין מבטלין זא"ז כי שוני שבמצוה זמ"ז לא מהווה מבשא"מ כיון דשם מצוה על זה כמו על זה הוה כמב"מ ולא בטל, וא"כ ה"ה פסח מצה ומרור כיון דכולהו שם מצוה עליהם לא בטל ע"ש.

אולם לפענ"ד צ"ע הרי הרמב"ם בפ"ח מה' פסחמ"ק ה"כ פסק דאין איסורין מבטלין זא"ז הרי אף דאיסורים הוה א"ח וכל אחד חפץ שונה מחבירו אעפ"כ הוה כמב"מ, וע"כ כיון דשם איסור עלייהו לא איכפת לן השוני שבאיסור והוה כמב"מ, א"כ ה"ה במצוות ג"כ מה"ט אין מבטלין זא"ז כמ"ש הוא עצמו לירושלמי, והיינו משום דשם מצוה מאחדתן הוה כמב"מ ולא איכפת לן בשוני שבמצוה זו מזו, וא"כ מה חילק בין פסח למצה ומרור.

ואולי י"ל שהרמב"ם ס"ל דרק באיסורין החכל איסורי חפצא אז אפ"ל דרכיב בהכל חלות איסור בחפצים, ממילא לא איכפת לן איזה איסור והוה כמב"מ, וכן לגבי מצוות כמצה ומרור דבשניהם אין דין בחפצא תו מקרי כמב"מ ולא בטיל, אבל ב"פסח" מצה ומרור, דמצה ומרור אין להם שום דין בחפצא, ורק פסח יש לו דין בחפצא, א"כ שוני עצום יש ביניהם והוה כמבשא"מ ובודאי בטל.

ושם בסי' קכד אות ז' כ' לבאר דין הרמב"ם שכתב דחמץ הוה דשיל"מ לכן לא בטל, דקשה קו' הר"ן (בפ' כל שעה) הא לאחה"פ כשהוא בעין אסור מדרבנן וא"כ אין לו מתירין, ומה שתי' הר"ן כיון דכמו שהוא בתערובת מותר לאחה"פ לכן מיקרי דשיל"מ, קשה דכל הסברא דשיל"מ לא בטל דעד שתאכלנו ע"י היתר ביטול תאכלנו לאח"ז בלי היתר ביטול, א"כ הכא אתה צריך לביטול שיהיה מותר לאחה"פ כיון דכמו שהוא בעין אסור ורק התערובת מתיר, א"כ בדבועי ממילא לביטול אפשר ממילא להתיר גם בפסח עצמו, ועוד דלשון הרמב"ם משמע אפי' בעין חשיב דשיל"מ וזה תמוה מאוד כי לאחה"פ בעין אסור מדרבנן, ועוד קשה איך הוה חמץ דשיל"מ הא א"א לאוכלו אחר הפסח כי אסור להשהותו אם לא יתבטל, ול"ש לומר תאכלנו בהיתר.

ולחנ"ל כתב דהכל שפיר, כיון דרמב"ם פסק כר"ש דחמץ לאחה"פ מותר מה"ת א"כ הוה א"ג "כיון דעיקר האיסור לא הוה רק לזמן ואח"כ מותר לא הוה רק איסור גברא" וא"כ הוה כמב"מ ולא בטל ע"ש.

אולם לענ"ד ב' קושיות הראשונות לכאורה לא ק', דמה שהק' שבחמץ ממילא בעי לדין ביטול להתירו לאחה"פ, לכאורה לא ק' דכבר כתבו האחרונים שהיתר דלאחה"פ לא בעי לדין ביטול, כי בלי דין ביטול מותר דר"ש רק קנים על בעין ולא קנים על התערובת (ולא מצד ביטול) כמבואר במג"א סי' תמוז סקמ"ד, וראה במקו"ח שם סק"ה, וצ"ע על הבית יצחק.

גם קושיא שניה תמיהה בעיני, דאיכא משמע ברמב"ם בפט"ו מה' מאכ"א ה"ט דכ' בטעם דלא בטל דאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחה"פ תהיה כל התערובת מותרת" ע"ש, הרי דהדיגש ההיתר מצד התערובת, ואילו כהבנת הב"י היה לו לרמב"ם לומר שהרי אין החמץ אסורה לעולם, א"ו כוונתו מצד התערובת, ובעין לא חשיב דשיל"מ, וצ"ע על הבית יצחק.

12. אך צ"ע למה אחשביה לענין אחד, הרי מצות פסח הוא על החירות כי פסח ה' על בתי ישראל, ומאיך מרור הוא על זכרון הגלות, וימררו את חייהם, ומצה אפשר שהוא על הגלות לחם עוני, אך אפשר שהוא על החירות

**ובחידושי חת"ס** (שנדפסו יחד עם חי' מהר"ם שיק) כ': "ופי' למ"ד מצוות אין מבטלות זא"ז הטעם דהו"ל מין במינו וכו', וכ' רשב"ם כיון דכי הדדי נינהו כולוהו קיום מצוות נינהו ולא מבטלי אהדדי, ר"ל אע"ג דאינו מינו הוא מ"מ כיון דכולוהו מצוות ה' נינהו הכל כמין אחד משא"כ באיסורין אפשר דמבטלי אהדדי ולא הוה מין במינו דכל שם איסור מילתא אחריתא היא וכו'".

**וכ"כ** בשו"ת חתם סופר (ח"צ יו"ד סי' נו) "וזה לשוני בחי' לפסחים קטו. אפי' למ"ד מצוות אין מבטלין הטעם דה"ל מב"מ דאפי' לרבנן דר"י אין מבטלים זא"ז והכי איכא דס"ל לאו דוקא עולין ה"ה מצוות, ועיי' ס' זו בר"ן נדרים נב. וכ' רשב"ם כיון דכי הדדי נינהו כולוהו קיום מצוות נינהו ולא מבטלי אהדדי, יראה דר"ל ולהזהר דלא תקשי מהלל אדר"ל דס"ל אין מבטלין, ובא לתרץ בשלמא פסח מצה ומרור כל קיום מצות ה' ענין א' הוא טפי מאיסורים שונים דכל שם איתא מילתא בפ"ע הוא, ומ"מ ר"א בזבחים לא ס"ל כן וכו'".

**וכ"כ** בשו"ע הרב (סי' תע"ט סעי' עז) כ' "שמצוות של תורה אינן מבטלות זו את זו ששקולין הן כאחת שכולן קיום מצוותיו של הקדוש ברוך הוא הן וכו'".

**ובגלינוני** הש"ס כ' בטעמא דמצוות אין מבטלות זא"ז "משום דכל אחת כלולה מכולם כמ"ש בעלי אגדה והו"ל כולוהו דבר אחד בעינו דזו כלולה מזו וזו מזו וכו'".

**אולם** בשו"ת בנין עולם (או"ח סי' כח) כ': "דרבא ס"ל דמצוות אין מבטלות זא"ז כרבנן דאמרי מכאן לעולין כו', והיינו מטעם מצותם, דמשום חשיבות המצוה וחביבותה לא שייך בהם ביטול, כיון דהתורה עשאו חיוב על האדם כמו עולין וכמ"ש"ל, אבל איסורים שפיר מבטלים זא"ז, ולכן קאמר רבא בסתם מין במינו ברובא דגם בשניהם היתר או בשניהם איסור הדין כך דבטלים, דלרבנן רק במצוות ועולין אין להם ביטול, וז"ש ופליגא דר"א דאר"א כשם שמצוות כו' כך איסורים כו' דר"א פליג בזה על רבא דס"ל דאיסורים ומצוות שוים, והיינו כמ"ש דכל ששוים בשם זה שאין א' היתר וא' איסור לא שייך בהו ביטול כלל וכמ"ש, וא"כ א"ש אף דקיי"ל איסורים מבטלים זא"ז אעפ"כ אנו עושים כהלל וכו'".

**הנה** מה שפי' אליבא דרבא דמשום חשיבות המצוה וחביבותה לא שייך בהם ביטול וכו', דבריו נכונים ביותר לפי הרמב"ן ז"ל הנ"ל שפי' דלאו משום ביטול טעם אתיא לה, אלא משום מעלת המצוות, שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה, ודרבנן ודאורייתא הו"ל כרשות לגבי

---

שלא הספיק בצקם וכו', ואפשר שהגלות והגאולה הכל ענין אחד כמ"ש בשפת אמת לפסח (מאמר תרל"ב) וז"ל: "פי' והיא שעמדה וכו' על הגלות והגאולה, שהגלות היה כדי להיות הכנה לכל הסתרות ומצרים שיש לכל איש ישראל, ובגאולה מצרים עשה השי"ת להיות קץ לכל השעבודים", ובמאמר תר"מ כ' שגלות מצרים והגאולה כל זה היה הכנה לכל דור ודור שעומדין עלינו, לכן אנו שמחים על גלות מצרים ג"כ ואוכלין מרור וזכר לעבדות שכל זה היה לטובתנו, ע"ש, ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שעט) כ': "דמצוות שביליל הפסח הם להודות על הניסים. ועל כן אוכלין מצה להודות על הגאולה. ואוכלין מרור להודות גם על המרירות שמררו כו', שעל ידי זה עלינו למעלות גדולות ביציאת מצרים. אך לא נגלה טובת המרור עד הגאולה. על כן זמן מרור אחר המצה וכשהם בבת אחת שפיר דמי שהרי בעת הגאולה נודע טעם מרור. ואין לכתוב בזה יותר".

מצוה ומבטל לה, וכלשון המאירי הנ"ל שכ' שחיבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אא"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה.

**אולם** בהג"ה שם כ': "בהא דקיי"ל דאיסורים מבטלים זא"ז, דאין זה דומה להא דאמר ר"א דאין איסורים מבטלים זא"ז, דשם מדבר בענין אחר, והוא דעיקרם של דברים דאם נאמר דמצוות אינם מבטלות זא"ז היינו מטעם חשיבותם, דמצוות מחשיבו, ואין סברא שיתבטל שמו לומר כאילו אינו בעולם, וזהו הטעם מ"ש דעולין אין מבטלים זא"ז כמש"ל, וכן באיסורים ג"כ הסברא כן הוא, דמטעם חומר איסורו שמו עליו וכמ"ש בכ"מ איסורו חושבו, ולכן ב' וג' איסורים שנתערבו זה בזה כגון קומץ כזית פיגול וכזית נותר וכזית טמא דמיירי שם לעיל בזה לא שייך ביטול, והא דאנן קיי"ל איסורים מבטלים זא"ז היינו בגוונא דמבואר שם (כיו"ד ס"ט נ"ח) בכזית חלב שנפל לנ"ט זית היתר וכזית ועוד של דם שנפל ג"כ לשם כיון שנגד כל א' יש רוב היתר הרי בטל חשיבות איסורם מטעם אחרי רבים להטות, ולא נקרא עוד ע"ש האיסור אלא על שם הרוב, רק דכאן לא מהני משום דטעם הדם שאין ששים נגדו נרגש וכיון שיש ג"כ ששים נגד הדם בצירוף הכזית חלב שנפל שם הרי לא נרגש עוד טעם הדם וכבר אזל ממנו חשיבות איסורו משום דכבר נתבטל ברוב שפיר י"ל שם דאיסורים מבטלים זא"ז, ושם מדבר בג' איסורים שאין שם היתר כלל, ודומה להא דמצה ומרור דפליגי הלל ורבנן וא"ש הכל".

**והנה** בקרן אורה בנדרים (נ). הביא מה שכ' הר"ן הטעם דדשיל"מ לא בטיל משום דהוה כהיתר בהיתר דלא בטיל משום דהוה כמין במינו ששניהם היתר, והק' הפני יהושע בביצה דף ד. מהא דאמר התם בגמ' רב אשי אמר לעולם ספק יו"ט ספק חול הוי דבר שיל"מ כו', והיינו שבדשיל"מ גם ספק דרבנן לחומרא ע"ש, וק' שלפי הר"ן הדין של דשיל"מ הוא רק משום מב"מ, א"כ ל"ש ה"ט אלא לענין תערובת במשהו משא"כ לענין ספיקא דל"ש ה"ט, א"כ למה נחמיר בדשיל"מ מדרבנן, וכ' שצ"ע ליישב. ות' בקרן אורה דרב אשי התם אליבא דר' יוחנן הוא דמשני התם הכי, דסבירא ליה את שדרכו למנות שנינו, ור' יוחנן משמע בפסחים דסבירא ליה דמצוות מבטלות זא"ז, דקאמר התם (פסחים קטו). חלוקין חבריו על הלל, וכיון דמצוות מבטלות זא"ז הוא הדין דאיסורין מבטלין זא"ז. ואליביה ליכא למימר כסברת הר"ן ז"ל. דסברת הר"ן דהיתר בהיתר לא שייך ביה ביטול. לא שייכא אלא למאן דסבירא ליה במצוות ואיסורין דאין מבטלין זא"ז. אבל למ"ד דאיסורין ומצוות מבטלין זא"ז לדידיה גם היתר בהיתר בטיל, וא"כ לדידיה ליתא לסברת הר"ן בדשיל"מ דלא גרע מהיתר בהיתר, ועל כרחך צריך לומר טעמיה דדבר שיש לו מתירין כסברת רש"י דעד שאתה אוכלו באיסור תאכלנו בהיתר. וא"כ ה"ה בספיקא יש להחמיר ע"ש, ביאור לביאורו י"ל דמ"ד מצוות ואיסורין מבטלין זא"ז מוכח דס"ל אף דהוה כמב"מ דשניהם איסור או דשניהם מצוה אעפ"כ בטל, א"כ ה"ה בדשיל"מ מן הדין שיהא בטל מה"ט, אע"כ מטעם עד שתאכלנו כו' ל"ב בדשיל"מ<sup>13</sup>.

13. אולם כ' שם "אבל באמת נראה דבהיתר בהיתר לא שייכא הך סברא כלל. דדוק באיסורין או מצוות הוא דלא מבטלי אהדרי, אלא דכל אחד מחזק את חברו ונשאר האיסור במקומו. אבל היתר בהיתר אם ההיתר מחזיק את חברו כל שכן דמתבטל הוא והרי הוא היתר, ולא יחול עליו שום איסור".



**וראה** גם בספר אמרי בינה למהר"ם א"ש ז"ל בפסחים כט: שכ' דלר"א דס"ל שם בזבחים איסורין אין מבטלין זה את זה ס"ל דה"ה היתר בהיתר כסברת הר"ן, אבל ר"ל דס"ל איסורין מבטלין זא"ז גם היתר בהיתר בטל.

#### מסתפק בהגדרת החתם סופר לפי ביאור החי' הרי"ם בהיתר כהיתר דלא כטיל

**והנה** החידושי הרי"מ ז"ל בפסחים (מג): ביאר: "החילוק למה איסור נהפך ברוב היתר ולא היתר באיסור. איפכא מסתברא. ונראה לע"ד הטעם דהא דילפינן ביטול ברוב מאחרי רבים להטות היינו היכא דהמיעוט סותר להרוב וכמ"ש הרא"ש פרק אלו טרפות (סי' כט). והיינו היכא דעל כרחק יהיה נוטה המיעוט אחר הרוב או הרוב אחר המיעוט בזה אמרינן דהמיעוט צריך להיות נוטה אחר הרוב. ולכך בתערובות איסור ברוב היתר דע"כ אם לא יתבטל יהיה כל התערובות אסור לאכול משום שיש בו איסור וא"כ יהיה הרוב היתר נוטה אחרי מיעוט האיסור דאף שההיתר עדיין היתר ואין האיסור רק מצד איסור המעורב בו. אבל מ"מ אסור כל ההיתר באכילה. ולכך אמרינן אחרי רבים להטות ונוטה המיעוט אחר הרוב ומותר הכל, וע"כ נהפך להיות היתר דאי לא יתהפך להיתר וישאר איסור יהיה גם ההיתר אסור דאי אפשר לאכול אף משהו מן האיסור מה"ת ושפיר נהפך כנ"ל, מגזירת הכתוב דאחרי רבים כנ"ל. ולכך באפשר להכיר איסור מדאורייתא לא בטיל דבזה אין הרוב צריך להיות נוטה אחר המיעוט דאף שישאר איסור יכול להסירו ויהיה ההיתר מותר כנ"ל, משא"כ במעורב וא"א להסירו מותר כנ"ל. אמנם להיפוך בנתערב היתר ברוב איסור. דהא ודאי אף שלא יהיה ההיתר נהפך לאיסור וישאר היתר כמקדם אעפ"כ יהיה אסור לאכול התערובות כיון שהאיסור לא נהפך להיתר ממילא אסור כולו מחמת האיסור שבו. וא"כ אינו נהפך כלל להיות איסור דלא שייך אחרי רבים להטות דאינו סותר כלל המיעוט לרוב דאף שלא יהיה המיעוט נוטה אחר הרוב מ"מ לא יהיה הרוב איסור נוטה אחרי מיעוט ההיתר דעדיין יהיה אסור מצד האיסור כמקדם וכו'".

**ולפי"ז** הבה ונתבונן בב' מצוות כמו מצה ומרור, דאם נאמר שהמיעוט בא לסתור את הרוב [והיינו שבגלל טעם מיעוט המרור המעורב במצה מבטל ליה מתורת מצה, או להיפך טעם מיעוט המצה המעורב במרור מבטל ליה מתורת מרור], אזי שייך לומר שהרוב יכריע את המיעוט ויהיה המיעוט נחשב כמי שאינו, אבל אם אין המיעוט סותר את הרוב, שמצד מצות מצה או מצות מרור אין ריעותא בזה שיש בו גם טעם המיעוט, א"כ אין הרוב מכריע את המיעוט, ואין מבטלות זו את זו. ואם אכן כן הוא יש להתבונן מה ההבדל בין דאורייתא ודאורייתא, לדאורייתא ודרבנן, או דאורייתא ורשות, ממנ"פ אם יש ריעותא במצות הדאורייתא כשמעורב בו טעם המיעוט, מן הדין שיהיה בו ביטול, בין אם הוא דאורייתא או דרבנן או רשות, ועל כרחק דמשום מעלת המצוה אתינן עלה, דמצוה דאורייתא המעורבת במצוה דאורייתא אחרת אינה עושה ריעותא באחרת, משא"כ תערובת מצוה דרבנן וכ"ש דבר הרשות עושה ריעותא בשלימות המצוה דאורייתא.

**אך** לפי"ז יש להתבונן בגמ' זבחים דאמר ר' אלעזר כשם שמצוות אין מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זה את זה וכו', ולהנ"ל מה הדמיון, הרי גם אם מצוות מבטלות זו את

זו, אינו ענין לאיסורין, שבכל ענין אין המיעוט סותר את הרוב, שהרי בכל ענין הוא אסור, ודוחק לומר שמהות האיסור הוא זה שהמיעוט בא לסתור ולכן הרוב בכוחו להכריע את המיעוט.

## ג.

### שק"ט בסברא שמדין קלה מבטלת החמורה אתיא עליה

**והנה** בלב שמח (שורשים שורש א) מחדש חידוש בשמעתתא דמצוות מבטלות זו את זו, שהביא את דברי הרמב"ן, דבגמ' פסחים וזבחים אמרו אפי' למ"ד מצוות אינן מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא ודאורייתא, דרבנן ודרבנן, אבל דרבנן ודאורייתא אתי דרבנן ומבטל דאורייתא מפני שהוא אצלם כדבר של רשות שמבטל מצוה, עכ"ל הרמב"ן, וכ' על זה: "לא מכרעא מילתא דמשום דחשיב להו כדבר של רשות, דהא מלישנא דגמ' שפי' למ"ד מצוות אינן מבטלות ה"מ דאורייתא וכו', משמע דלמ"ד מצוות מבטלות אפי' דאורייתא ודאורייתא מבטלות זו את זו, וטעמא ודאי משום דאע"ג דשתיהן מצוות, הקלה מבטלת החמורה, ע"ד שאמרו אתי עשה ודחי את לא תעשה, כי לא תעשה קל מעשה, אף על גב דשתיהן מצוות של תורה, וכן אתי עשה דרבים ודחי את לא תעשה דיחיד משום שזה קל מזה, וכן יהיה לענין הביטול שהקלה תבטל החמורה, ואפשר דאפי' בשוות מבטלות זו את זו, וזה מוכרח דהא התם לא שייך זו רשות וזו מצוה, וכללא דמילתא שדברי סופרים אף אם בכלל ד"ת הם, הדעת נותן שיהיו קלין מהם, מפני שאלו באין בתורה בפירוש ואלו לא, וכן כתב הר"ן בפירושו למס' נדרים פ"ק כל מידי דאתי מדרשא אף על פי שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו ע"כ".

**הרי** לן מהלך נוסף בענין מצוות מבטלות זו את זו.

**אולם** בלחם יהודה (סלסות ממזים פרק א) הביא את דברי בעל לב שמח שכ' טעם המ"ד דמצוות מבטלות זו את זו אפילו דאורייתא ודאורייתא, שהוא משום דהקלה מבטלת החמורה, וכתב שהטעם הזה הוא טעם פגום, דמי מפייס הקלה והחמורה, והא אין אנו יודעין במצות עשה איזו היא קלה ואיזו היא חמורה, ולא מצינו בעלמא דעשה דוחה עשה חבירו וכדאמרינן בכמה דוכתין מאי אולמיה דהאי מהאי, ועוד דכתבו סתם מצוות מבטלות דמשמע אפילו בשתיהן שוות, ועוד קשה לדבריו הראשונים היה להם לומר דהחמורה תבטל הקלה כדעלמא דהחמור דוחה הקל, לא כמ"ש הוא דהקלה מבטלת החמורה, וכי תימא דהקלה נחשבת כרשות לגבי החמורה כדאמרינן לאידך מ"ד דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא, א"כ הרי חזרנו לטעם הרב המשיג דמידי דרבנן הוא אצלם כדבר של רשות וכו', ועוד קשה דלפי דבריו הביטול לא יבוא אלא מפאת אחת מהן שהיא הקלה לא משתיהן, ואין משמעות לשון מצוות מבטלות זו את זו יורה אלא דכל מצוה מבטלת חברתה לא אחת בלבד וכו'. ולכן מסיק בעל לחם יהודה דעיקר הטעם דהך מ"ד מצוות מבטלות זו את זו הוא, דאע"ג דשתיהן מצוות מ"מ הטעמים מתערבין בפה ואינו מורגש כ"כ טעם כל אחד בפה, ואנן בעינן שיטעום טעם מצוה לחוד וטעם מרור לחוד, ע"ש.

**והנה** מה שהק' על הלב שמח דהיה לו לומר דהחמורה תבטל הקלה, קו' זו הק' גם בשו"ת ר' שלמה איגר (או"ח סי' כ) וכך כ': "שתמיד נתקשיתי בו בדין זה דרבנן מבטל דאורייתא ודרשות מבטל דרבנן, דכלפי לייא והלא הסברא נותנת להיפוך דכמו דכל טפל בטל לגבי עיקר דהעיקר מבטלו ואין הטפל מבטל העיקר כן היה מסתבר יותר דמצוה דאורייתא יבטל דרבנן ומצוה דרבנן יבטל הרשות, ואי משום דלאו רוחניות המצוה מבטל כ"א הטעמים מבטלים זא"ז וכמ"ש התוס' דף קטו: ד"ה ידי מצה וע"כ אין במעלה היתירה במצוה אחת מבחברתה פעולה כלל, מ"מ יקשה להבין כיון דהטעם מבטל מה לי דזו המצוה פחותה מחברתה או מעולה או שניהם שוים".

**ולכאורה** אפשר להביא ראיה שמצד המעלה קאתי ואכן החמורה מבטלת את הקלה, והוא מהירושלמי בחלה שמחלק בין בשעת המקדש לשלא בשעת המקדש, ואפי' בשעת המקדש לא אמר אלא בשני דברים רבים על אחד, ופי' הפני משה דשלא בזמן המקדש הוה מרור דרבנן ואינו מבטל המצוה. הרי כנ"ל שאין הקלה מבטל את החמורה, אולם על פי' הפני משה הק' בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ס סי' ג) "דבש"ס דילן מבואר להיפוך בפסחים (דקט"ו) דרבנן מבטל לדאורייתא, ע"ש.

**ולענ"ד** נראה דא"א לפרש במצוות מבטלות זו את זו, דתליא במצוה קלה או חמורה, ולהשוותו להא דעשה דוחה ל"ת וכו', שהרי קי"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובמנורת המאור (פ"ו) פי' את אשר שנו חכמים הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, וכך כ': "לפיכך צריך להשתדל במצוה שסבור ששכרה מועט כמו במצוה שסבור ששכרה הרבה. ולפיכך אמרו ז"ל אין מעבירין על המצוות. פי' אין צריך להניח מצוה אחת שבאה לידו והוא עוסק בה, כסבור שהיא קלה, ויעסוק במצוה אחרת, כסבור שהיא חמורה, שאיפשר שאותה מצוה שבאה לידו תחלה, והיה עוסק בה, והניחה, ששכרה מרובה מן האחרת שהולך לעשותה. והוא דארוז"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה וכו'", וכן נראה בפירוש המשנה לרמב"ם (אבות פ"ב) ממש"כ, "שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קודש, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח. ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכרן וכו', אבל מצוות עשה - לא נתבאר שכר כל אחת מהן מהו אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני, ולא יודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן. ומפני זה העיקר אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצוות, רצונו לומר אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת".

**ובמגן** אבות לרשב"ץ (אבות פ"ק ב) כ': "ולפי שאין שכר מצוות גלוי, אמרו חכמים בשני מברכות (טז). ובשני מסוכה (ט). העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא חילק בין מצוה למצוה, ועל זה אמרו אין מעבירין על המצוות וכו', ואני אומר שלא נתן טעם זה אלא לדעתן של בריות, שהם רציים לעשות המצוות מפני שיקבלו עליהם שכר, וזה למי שיש בידו שתי מצוות לעשות, שאין בידו משקל איזו חמורה ואיזו קלה, ויהיה זריז בכל אחת מהן אבל למי שהוא עוסק

במצוות, אין אנו צריכים לטעם זה, לפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אעפ"י שהיא קלה, מפני עבודה אחרת אעפ"י שהיא חמורה, הרי זילזל בעבודה שהיא בידו. ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי. ומטעם זה נפטרו נשים ועבדים ממצות עשה שהזמן גרמא, שכיון שהוטלה עליהם עבודה אחרת, נפטרו מאותן מצוות וכו', כי ידוע הוא, שהעוסק במצוה אפילו קלה שבקלות, פטור הוא ממצוה אפילו חמורה שבחמורות וכו', ע"ש.

**ובריטב"א** בסוכה (ס"ט) הק' למה לי קרא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה פשיטא דהוי הכי דלמה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וכתב בתירוץ קמא דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, דסד"א אפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למישבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות, ע"ש.

**והשתא** לפי"ז מה שייך לומר שמצוות מבטלות זו את זו מצד הדין של חמורה וקלה.

**אך** צ"ע מלשון הראשונים הנ"ל, שהרמב"ן ז"ל פי' דלאו משום ביטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצוות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה ודרבנן ודאורייתא הו"ל כרשות לגבי מצוה ומבטל לה, והמאירי הנ"ל בלשונו הזהב דייק לומר "שחיוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אא"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה", הרי דתליא בקלה וחמורה כשי' הלב שמח הנ"ל.

## ד.

**שקו"ט בסברא דמצוות ומרורים שאני דגלי קרא, ושכך היא מצוות**

**אי' בגמ'** (פסחים קטו.) "מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", והקשו בתוס' מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות, דילמא שאני הכא דגלי קרא, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. וראיתי בשו"ת דברי מלכיאלי (חלק ס"ג) שהביא מה שכ' התוס' דלרבנן שיוצא בכריכה רק דיעבד, י"ל דמצוות מבטלות זא"ז, רק הכא גלי קרא שיוצא בכריכה. והקשה כיון דגלי קרא דהכא אין מבטלות, א"כ נילף מהכא לעלמא. ולענ"ד י"ל שאינו דומה לדעלמא, כי שאני הכא שכך הוא מצות התורה שטעם מצוה וטעם מרור יהיו כאחד, [והוא ע"ד שכ' בשו"ת בית אפרים (א"ח ס' ה) בכריכת המרור, דלגבי המצות י"ל דמצותו בכך דטעם מעורב של מצוה ומרור יוצא בה יד"ח, וכמו בב"ח דכשמרגיש תעריבות הטעמים הוא האיסור שאסרתו תורה, אף על פי שבשאר איסורין טעם אחד מבטל חברו, וה"נ יוצא יד"ח בטעם המעורב וכו'], וא"ש דברי התוס'.

**וראיתי** בשפת אמת (נחמיה ע"ט.) שהביא קו' התוס' בפסחים דף קטו שהק' "כיון דדריש מקרא על מצות ומרורים יאכלוהו א"כ מצוות התורה כן ולעולם בעלמא מצוות מבטלות", ותי' השפ"א "וי"ל דמשמע דלא אכל מצוה אחרת, ואי מצוות מבטלות, נהי ידיד מרור ופסח

יצא משום דגלי קרא, אבל מצה דהוא ג"כ מצוה לדורות בערב תאכלו, יהיה צריך לאכול כזית מצה לבד האי דעם הפסח, א"ו דאין מבטלות. עוד י"ל דס"ל להגמ' דבאמת מצינו על בסמוך א"כ אם היה אוכלם תיכף זה אחר זה היה ג"כ מקוים על מצות ומרורים בפרט בתוך אכילת פרס של כזית הפסח רק משום דס"ל אין מבטלות היה כורכן ממש ביחד".

**גם בחי' הר"ן בפסחים** נראה כתירוץ קמא של השפת אמת, שהק' כקו' התוס' מנא לן דס"ל הכי להלל שאני הכא שמצותן בכך וכמצוה אחת דמי, ותי' "דמשמע לן דמודה הלל במאי דקיי"ל דמצה בזמן הזה דאורייתא, וכיון שכן אינה תלויה בפסח ואפילו בזמן פסח אם אכלה בפני עצמה יצא ידי מצה ואפ"ה צייתה תורה לאכלן כאחת ש"מ דמצות אין מבטלות זו את זו".

**וכ"כ בספר בית הבחירה** למאירי וז"ל: "אמרו עליו על הלל הזקן שהיה בזמן שבית המקדש קיים שהיה כורכן בבת אחת משום שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו שיהא הכל בבליעה אחת ר"ל הפסח והמצה והמרור, אלא שבדיעבד אף זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא, ומאחר שהוא סובר שעיקר המצוה לכרכן אתה למד שאין מצוות מבטלות זו את זו, שהרי מצה ומרור שתי מצוות הם, והראיה שהרי הוקבעה חובת מצה בלא זכר אכילת מרור ואעפ"כ מצוה לכרכן" <sup>14</sup>.

**והנה** בחידושי הגר"ז (זכ"ס ע"ט) כ': "גמ' כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו. וברש"י ד"ה הלל, ולא אתי טעם מרור ומבטל ליה לטעם מצה וכו', וצ"ע למה כתב דוקא לבטל טעם מצה ולא טעם פסח, ולשיטת הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ח ה"ז) דכורך מצה ומרור אתי שפיר, אבל רש"י כתב דכורך פסח מצה ומרור, וצ"ע". ולהנ"ל נראה דא"ש, כי זה דלא אתי טעם מרור ומבטל ליה לטעם פסח הוא מילתא דפשיטות כי זהו מצות פסח ומרור יחד, אך הרבנותא היא לגבי מצה שהיא מצוה שאינה תלויה במרור ופסח, ואעפ"כ אין המרור מבטלו כנ"ל <sup>15</sup>.

14. וראה בדברי ירמיהו (פ"ח מהחז"מ ה"ג) שכ' לפי מה שכ' הריטב"א הטעם שהיתר באיסור לא מתבטל "שאין דרך היתר להתבטל ואין אדם עשוי לבטלו אדרבה מרבה ומוסיף הוא והולך וכו'", דלפ"ז י"ל במצוות שהתורה חשבה וציוותה על עירובן וכיו"ב דאין דעתו לערב מצד עצמו אין העירוב משוי לביטול ולא שייך לומר דהוי מיעוטא כמי שאינו, דנהפוך הוא דע"י העירוב יעשה המצוה בשלימות ולא שייך כמי שאינו דמי וכו', אבל כל זה במצוה שאינה אלא ע"י עירוב או עכ"פ מצוה מהמובחר ע"י כן. אכן אם העירוב רשות בלבד לא שייך לומר כמ"ש, דהרי התורה לא ציוותה על העירוב, וי"ל כמי שאינו על המיעוט כמו בכל דברים, עיין שם שבזה תי' את דעת הטור דפסק ביו"ד סי' צח דאיסורין מבטלין ואפ"ה לא החליט כן בהל' פסח לענין מצה וכמ"ש, ע"ש.

15. וראה בס' צפנת פענח (קונטרס השלמה השמטה א) שכ': "ועי' פסחים דף קטו וזבחים דף עט דיליף שם מהלל דאין מצוות מבטלות כו', ולכאורה אינו מובן דכיון דאמרינן דהתורה ציוותה כן הוה חדא מצוה, אך כך דכיון דמבואר בתוספ' פסחים פ"ד דאין מעכבין זא"ז וכן טמא וערל חייבים במצה ומרור כמבואר בכ"מ, ואף דהא מבואר במכילתא הובא בס' המצוות לרבינו דהוה מצוה אחת ר"ל דהוה ג"כ בגדר מכשירי פסח כמבואר בפסחים דף צ ונ"מ לבני חבורה וכ"כ בזה, ושם דף צא: מבואר דאף למ"ד נשים בפסח רשות מ"מ חייבות גם במרור, ועי' קידושין דף לז: דנקט שם גם מרור בחז"ל בזמן המקדש, אך נראה דכ"כ דיש חילוק בין חובה למצוה

## ה.

**ביאור המחלוקת במצוות אם מבטלות זו את זו, ומה הדין באיסורים**

**בגמ'** פסחים (קטו.) א': "מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו, הלל היא, דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אמר רבי יוחנן חולקין עליו חבריו על הלל, דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וכו', השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

**ובגמ'** זבחים (עט.) א': "אמר רבי אלעזר כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זו את זו, מאן שמעת ליה דאמר אין מצוות מבטלות זו את זו הלל היא, דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, משום שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו".

**אולם שם בגמ'** (פס עת.) "אמר ריש לקיש הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור א"א שלא ירבה מין על חבריו ויבטלנו וכו' שמע מינה איסורין מבטלין זה את זה וכו'", ובירושלמי (תלה ב, פ"א ה"א) א' בעירב כמה מינין ועשה מהן עיסה אחת, מהו שילקו הזר האוכל חלה של עיסה זו המעורבת, ר' יונה בשם שמואל רבי יוסי רבי אבהו בשם רבי שמעון בן לקיש אין לוקין על חלתן דבר תורה, א"ר יעקב בר אחא ר"ש בן לקיש כדעתיה דאיתפלגון הפיגול והנותר ששחקן, רבי יוחנן אמר לא ביטלו זה את זה ור"ש בן לקיש אמר ביטלו זה את זה וכו', הלל הזקן היה כורך שלשתן כאחת. א"ר יוחנן חלוקין על הלל הזקן והא ר' יוחנן כורך

---

דמצוה עדיפא דאסור ליגרם שיפטור מזה וכן במצוה צריך כוונה ולא בחובה, ועי' תוס' שבת דף כה: ואכמ"ל, ונמצא כך דבזמן פסח יש במצה ומרור ב' גדרים גדר מצוה וגדר מכשירי פסח ובפסח שני הוה רק מכשיר וכ"כ בח"ג דמכשיר י"ל דא"צ כזית".

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שעט) כ': "שמצה ומרור שתי מצוות הם. תדע שמברכים על כל אחת ברכה בפני עצמה. ואילו היה מצוה אחת אין מברכין על כל חלק מצוה בפני עצמה, כמ"ש ב" או"ח סי' תרנא בשם תשו' רשב"א שאם נטל מינים שבלולב כל אחד בפני עצמו, מכל מקום אין מברכין אלא ברכה אחת על כולן דמצוה אחת הוא ואין מברכים על כל חלק דמצוה בפני עצמה. ועל כרחין מצוה ומרור שמברכין על כל אחד בפני עצמה שתי מצוות הם, ואם כן אם אכל מרור ואחר כך מצה, אין שום חסרון באכילת מצה, דאין מצות מצה תלויה כלל במרור שלאחריה, ואפילו לא יאכל מרור כלל נתקיימה מצות מצה בשלימות, כל שכן שאכל אלא שלא אכל לאחריה ואין חסרון רק במרור שעדיין לא הגיע זמן של מרור לכתחילה עד שאכל המצה. וכן לשון הש"ס (פסחים קיד:) כיון דלא בעידן חיובא דמרור אכיל ליה. והנה העושה שני דברים בבת אחת נחשב כל אחד כאילו עשהו לאחר השניה, ועל כן כשאכל מצה ומרור כאחד נחשב לגבי מרור כאילו אכלו לאחר המצה ויצא גם ידי מרור, ואף דלגבי מצה נחשב גם כן כאילו אכלו לאחר המרור. מה בכך. הא מצות מצה נתקיימה בשלימות אפילו אכלו לאחר המרור".

מצה ומרור. כאן בשעת המקדש כאן שלא בשעת המקדש, ואפילו תימר כאן וכאן בשעת המקדש שני דברים רבים על אחד ומבטלין אותו. רבי יוסי בשם רבי אלעזר כשם שאין האיסורין מבטלין זה את זה כך אין המצוות מבטלות זו את זו.

**הרי** מבואר דלר"י בשמעתתא דנותר ופיגול, ס"ל דאיסורין אין מבטלין זה את זה, אולם לגבי מצוות מהא דאמר שחלוקין על הלל הזקן, היה משמע דס"ל דלרבנן מצוות מבטלות זו את זו, וחולק על ר"א שתלה איסורין במצוות, אך הירושלמי מחלק בין בשעת המקדש לשלא בשעת המקדש, ואפי' בשעת המקדש לא אמר אלא בשני דברים רבים על אחד, ופי' הירידב"ז, "בשעת המקדש ר"ל דשם שייך ב' דברים רבים על אחד דהא איכא פסח ג"כ וכו'", עיין שם. והקשו עליו דכאשר הירושלמי מחלק בין בשעת המקדש לשלא בשעת המקדש עוד לא חידש הסברא דב' דברים רבים על אחד, דאם זה היה סברא קמייתא מהו דמוסיף ואומר ואפי' בשעת המקדש וכו', הרי זה עצמו חילוקא קמא.

**אולם** הפני משה פי' דשלא בזמן המקדש הוה מרור דרבנן ואינו מבטל המצוה, והבאנו הקו' שהק' בשו"ת דברי מלכיאל (תלק ס"ג) דבש"ס דילן מבואר להיפוך בפסחים (קט"ז) דרבנן מבטל לדאורייתא.

**והנה** בביאור הגר"א פי': "אמר רבי יוחנן חלוקין על הלל הזקן, פי' דרבנן חלוקין עליו וסברי שמבטלין זא"ז, פי' דסבר ר' יוחנן דלענין מצוות בטלי יותר מבאיסורין, דבאיסורין אחר שנעשה איסור אין מבטלין זא"ז, ובמצוות סבר ר' יוחנן דמבטלין, ומקשי והא ר' יוחנן כורך מצה ומרור, ומפרש כאן בשעת המקדש, שהיה חייב מדאורייתא לאכול, א"ר יוחנן שחלוקין עליו חבירו, וכאן שהיה ר' יוחנן בעצמו כורך היינו שלא בשעת המקדש, ומש"ה התיר דשלא בשעת המקדש דרבנן, ואפילו תימר כאן וכאן בשעת המקדש, פי' שאין חילוק לר' יוחנן בין בשעת המקדש ובין שלא בשעת המקדש דאורייתא, והא דאמר ר' יוחנן חלוקין עליו חבריו היינו בשעת המקדש שהיה פסח והוי שני דברים רבים על א' ומבטלים, אבל שלא בשעת המקדש היה כורך שאין א' מבטל את א', וה"ה בעת שלא היה פסח אף בזמן המקדש היה ג"כ מותר וכו'".

**הרי** לן דס"ל לירושלמי דלר"ל איסורים מבטלין זה את זה, אך לר"י באיסורין אין מבטלין זה את זה, ומ"מ לענין מצוות, לפי התי' הראשון של הירושלמי במצוות שחיובם דאורייתא מבטלין זא"ז, אך במצוות שחיובם דרבנן אין מבטלין זא"ז, ולתי' ב' גם כשהחיוב הוא מן התורה אין מבטלין זא"ז והא דבזמן המקדש מבטלין זא"ז היינו משום דבזמן המקדש ב' דברים רבים על אחד ומבטלים<sup>16</sup>.

**והנה** הרא"ש והטור וב"י (כיו"ס סי' נח) פסקו דאיסורים מבטלין זא"ז, והק' בבית הילל (ס"ס סק"ד) שנעלם מהם דאיתא בפ' התערוכות דף עט על הא דר"ל דאיסורים מבטלין זה את זה

16. ובאו"ז (ח"א סי' תשעט) פסק כר"ל דאיסורין מבטלין זא"ז, וכתב: "ואף על גב דבירושלמי (דחלה) מוכחא לכאורה דר' יוחנן פליג אדרשב"ל ליכא למיחש הואיל ולא הוזכרה בגמ' דידן".

ופליגא דר"א דאמר כשם שמצוות אין מבטלין זו את זו כך איסורין אין מבטלין זה את זה, מאן שמעת ליה דאמר מצוות אין מבטלין זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכם בבת אחת ואוכלן משום שנא' על מצוות ומרורים יאכלוהו, ומאחר דבגמ' זו תלויה דין דאיסורין אין מבטלין זה א"ז בדין מצוות אין מבטלין זו את זו כהלל שהיה כורכן ביחד ואנן פסקינן בפ' ע"פ לצאת ידי כולם לחומרא ולמה פסק כאן לקולא דאיסורין אין מבטלין זה את זה.

**וכ' החק יעקב** (נסי' תע"ה): "ולע"ד אין כאן אפי' קצת קושיא כלל, דלדבריו דשני הדינים אלו תלויין זה בזה ממש, אמאי קאמר הש"ס ופליגא אדר"א, ואמאי לא קאמר פליגי אדהלל דאמר אין מצוות מבטלין זו את זו, אלא ודאי והוא פשוט דה"ק הש"ס ופליגי אדר"א דאמר כשם שאין מצוות מבטלין זה א"ז כך אין איסורין מבטלין זה א"ז, וריש לקיש סבר דלא אמרינן האי כשם, אלא דאע"ג דאין מצוות מבטלין זה א"ז, כיון שהם שניהם לכוונת ענין אחד זכרון ליציאת מצרים, מ"מ איסורין מבטלין זה א"ז, וזה פשוט וברור, ולק"מ"י<sup>17</sup>.

**ולכאורה** לפ"ז נחלקו ר"י ור"ל בסברות הפוכות, דלפי מה שפי' הגר"א ז"ל בדברי ר' יוחנן, לפי תי' קמא של הירושלמי, אף דבאיסורין לא בטלי מ"מ במצוות שהם מן התורה סברי רבנן דבטלי, וע"כ דס"ל דלענין מצוות בטלי יותר מבאיסורין, ואילו לר"ל לפי הרא"ש והטור איסורין מבטלי זה א"ז ומצוות אין מבטלות זה א"ז, והיינו דבאיסורים בטלי יותר מבמצוות, ושיטה שלישית היא שי' רבי אלעזר דאמר בגמ' זבחים (ע"ט.) "כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זו את זו".

**ונראה** בביאור הטעמים, לפי ר"ל הא דאין מצוות מבטלין זה א"ז, הוא כמ"ש בחק יעקב משום ששניהם לכוונת ענין אחד זכרון ליציאת מצרים, וכ"כ בישועות יעקב, ששניהם באים זכר ליציאת מ"מ, או כמ"ש בגליוני הש"ס "משום דכל אחת כלולה מכולם, והו"ל כולהו דכבר אחד בעינו דזו כלולה מזו וזו מזו". או כמ"ש בשו"ע הרב ז"ל (סי' תע"ה סעי' טז) שמצוות של תורה אינן מבטלות זו את זו ששקולין הן כאחת שכולן קיום מצוותיו של הקדוש ברוך הוא הן וכו', וכ"כ בחידושי חת"ס עפ"י הרשב"ם כיון דכולהו מצוות ה' נינהו הכל כמין אחד, משא"כ באיסורין אפשר דמבטלי אהדדי ולא הוה מין במינו דכל שם איסור מילתא אחריטא היא וכו'. וכ"כ בס' דברי ירמיהו (נפ"ח מהלכות חמץ ומצה ס"ג) שבאיסורין עכ"פ הוי שינוי מצד האיסורין גופייהו זה נותר וזה פיגול.

**או** כמ"ש בשו"ת בנין עולם (או"ח סי' כח) דמשום חשיבות המצוה וחביבותה לא שייך בהם ביטול כיון דהתורה עשאו חיוב על האדם כמו עולין, אבל איסורים שפיר מבטלים זה א"ז.

17. וראה בחידושי הגר"ז (מנחות כב: בתוד"ה מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה), שכ' על הא דכ' תוס' דתיפוק ליה משום דאין מצוות מבטלות זה א"ז וכו', "מהא דמרמה נותר ופיגול להלל דכורך מצה ומרור דמצוות אין מבטלות זו את זו, מוכח דלאו דוקא במצוות השייכות זה לזה כגון מצה ומרור אלא דאף בנותר ופיגול דלא שייכי אהדדי ג"כ אמרינן אותה הסברא דלא מבטלי". ולפי דברי החק יעקב אכן בזה גופא נחלקו ר"ל ור"א, דר"ל מחלק בין מצוות השייכות זה לזה למצוות דלא שייכי, ורק לר"א אין חילוק.



**ובסברת** ר"א שאמר כשם שמצוות אין מבטלות זו את זו כך גם איסורין לא מבטלין זה את זה, כ' שם "דעיקרם של דברים דאם נאמר דמצוות אינם מבטלות זא"ז היינו מטעם חשיבותם דמצוות מחשיבו ואין סברא שיתבטל שמו לומר כאילו אינו בעולם, וזהו הטעם מ"ש דעולין אין מבטלים זא"ז כמ"ש"ל, וכן באיסורים ג"כ הסברא כן הוא דמטעם חומר איסורו שמו עליו וכמ"ש בכ"מ איסורו חושבו".

**ובטעמא** דר"י דס"ל דבאיסורים לא בטלי ומ"מ במצוות בטלי, היינו ע"ד שכ' במהר"ם חלאווה בשם הרמב"ן ז"ל וכ"כ המאירי בהא דרבנן לגבי דאורייתא מבטל ליה, שהוא משום מעלת המצוות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה, שחיוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אא"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה, ואפשר שבוה ס"ל לר"י שגם במצוה כמותה בטל מפני שחיוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, ומשא"כ באיסורין שאינו ענין לחיוב מצוה.

## ו.

**מבאר המחלוקת במצות כורך האם יש בזה דין ביטול ואימתי מקיים בה המצוה,**

**ובמצוה דרבנן או שהוא רשות מבטל מצוה אחרת**

**והנה** בעצם המחלוקת בכורך האם יש בזה דין ביטול, יש לעיין דבגמ' חולין (קג:) נחלקו ר"י ור"ל האם הנאת גרונו חשיב אכילה ולא בעינן הנאת מעיו או דהנאת מעיו בעינן, ופסק הרמב"ם (פי"ד מה' מאכלות אסורות ה"ג) כר"י דהנאת גרונו חשיב אכילה.

**וכ'** המנחת חינוך במצות אכילת פסח (מט"ו) דגם לענין קיום מ"ע דאכילה הדין כן, וכ"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ע"א) וז"ל: "הנה קיי"ל במילתא דאיסורא דתליא בהנאת גרונו, דמיד כשהגיע לגרונו חייב, והעלה בתשובות פנים מאירות כיון דמיקרי אכילה שבתורה, ה"ה דיוצא י"ח מצות מצוה וכדומה באכילה גרונו ע"ש, ושם נאמר ג"כ דבברכת המזון דתליא בשביעה אינו מחוייב עד שיאכל למעיו, והוציא כן מרא"ש ברכות, ובתשובה א' העליתי דמצות אכילת שבת ויו"ט דוקא הנאת מעיו, בדרך רוב האוכלים ואין מתענגים ושמחים באכילת גרון לחוד, כעין בהמ"ז דכתיב ואכלת ושבעת דבעי אכילת מעיו דוקא, וכ"ש הוא דלא מיקרי תענוג ושמחה רק כשאוכל למעיו, לפי"ז כשאוכל פת האסור לא הוי בעידנא, דאיסורא קעביד בעוד שלא נכנס למעיו, ומצות דשבת ויו"ט ליכא עד שנכנס למעיו כנ"ל, אלא דבר זה אי מקרא כה"ג בעידנא תליא בשיטות, דתוס' גיטין מא. ד"ה לישא שפחה ובב"ב יג ס"ל דכה"ג לא מיקרי בעידנא, הגם דצריך למעשה תחילה כיון שלא נגמר המצוה עד לבסוף והעבירה כבר עבר, וכן הה"ג אכילה זו של איסור כבר עבר כשנכנס בגרונו וקיום המצוה וגמרה ליכא רק כשנכנס למעיו, אבל נמ"י ב"מ פב בשם רנב"ר לא ס"ל הכי דכל שצריך למצוה בסוף מעשה לקיים המצוה לבסוף מחשבה תחילה מיקרי בעידנא, הה"כ כאן הוא בעידנא כנ"ל".

**כל** זה לר"י דבאיסורין הנאת גרונו חשיב הנאה, דלפי"ז גם באכילת מצוה בהנאת גרונו קיים המצוה, אולם לר"ל דבאיסורים אכילה במעיו בעינן, א"כ גם במצוה כן.

**ומאידך** שנינו בגמ' (פסחים קטו): "אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא", והיינו שהנאת מעיו במצה לכו"ע סגי, משא"כ במרור. וכ' הפוסקים דאכילת מצה עיקר אכילתה היא לאכול לשובע, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה שבעה נפשו, אבל אכילת מרור אינו אלא זכר לומררו את חייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לומררו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן, ובמצה יוצא.

**ומעתה** בכורך מצה ומרור לפי ר"י בשניהם מקיים המצוה בהנאת גרונו, נאף שמצות מצה מתקיימת גם בלי הנאת גרונו, מ"מ בהנאת גרונו כבר מקיים מצותו, וראה בתוס' קטו: בהא דאמרו בבלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, שהקשו: "כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דבהדיה", ותרצו: "וי"ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה", הרי הביטול הוא בלעיסה, ומן הדין לדון בזה האם מצוות מבטלות זו את זו. אבל לפי ר"ל דבאיסורים ובמצוה הנאת מעיו בעינן, א"כ בזמן שלועס, המצוה של מרור מקיים [כי אז מרגיש המרירות], ומצות מצה אינו מקיים כי הנאת מעיו בעינן, וא"כ בזמן שלועס שמצות מצה אינו מקיים רק מצות מרור, וא"כ דינו של המצה כרשות שמבטל את המצוה, ומאידך כשמקיים מצות מצה בהנאת מעיו אז המרור דינו כרשות, שכבר קיימו בהנאת גרונו, וא"כ דינו כרשות שמבטל את המצוה, ובשלמא לפוסקים הנ"ל דס"ל שבכה"ג נחשב כבעידנא היה אפ"ל שהם ב' מצוות כהדדי, אבל לפוסקים שבכה"ג לא מיקרי בעידנא קשה כנ"ל.

**וביותר** קשה לפי שי' הפוסקים דס"ל דבמצות עשה דאכילת מצה מודה ר"י לר"ל דבעינן אכילה במעיו (ראה מחלוקת סקל סי' תעה סק"ד) א"כ גם לר"י צ"ב מה שייך בזה המחלוקת האם מצוות מבטלות זו את זו.

**ואולי** יש לחלק בין בעידנא, הנאמר בדין עשה דוחה ל"ת, שקיום העשה הוא דדוחה את הל"ת, ולכן אם בעידנא דל"ת אינו מקיים המצוה ליתא לדחיה, משא"כ כאן הרי לא יעלה על הדעת שהדבר של רשות דוחה את המצוה, אלא שחיוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אא"כ הוא טעם מצוה אחרת כמותה, ולגבי זה אפשר דלא בעינן בעידנא ממש, ובפרט כשהוא באותו מעשה אכילה גופא, מה לי קיום המצוה בגרונו או במעיו, הכל אכילה אחת היא, ואכילת מצוה היא<sup>18</sup>.

18. והנה הלבוש (או"ח סי' תעה סעי' ג) כ': "בלע מצה ולא לעסה יצא ידי אכילת מצה, דבליעה נמי אכילה מיקרי, ואדרבה יש אומרים שמצוה מן המובחר לכסס ולרסק את המצה בפיו, ואח"כ יבלע כזית בבית אחת, דבהכי יצא ידי אכילה טפי, אבל בלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן וליכא, הג"ה וצ"ע מאי שנא מרור ממצה דאמרינן גבי מרור טעם מרור בעינן וליכא וכו', ועוד דגבי מרור טעם מרור בעינן ולא סגי בבליעה ובמצה אמרינן דיצא בבליעה דבליעה נמי אכילה מיקרי, והא חד "יאכלוהו" אתרוויהו קאי, על מצות ומרורים יאכלוהו, ומשמע דיאכלוהו אשלשתם קאי אפסח ואמצה ואמרור עכ"ה. ונ"ל ליישב דלא דמי אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת

### במצוה דרבנן או שהוא רשות מבטל מצוה אחרת

**והנה** בגמ' שם אמרו שאפילו למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטלי ליה לדאורייתא, וכ' בתוס' "וכל שכן דאי לא הוי מרור אפי' מדרבנן דמבטל למצה כדמשמע לקמן וכו'", ובמהרש"א כ' דאז הוה מרור רשות ומבטל למצה דמצוה, וכ"כ הרמב"ן במלחמות וז"ל: "וזה שאין אנו פוטרין עצמנו בכזית מצה לחודה ובכזית אחד במצה ומרור בכריכה משום דאפי' תימא מצוות אינן מבטלות זו את זו ה"מ מצוה ומצוה אבל מצוה ורשות אתי מצוה דרשות ומבטלת מרור דמצוה דדבריהם, והיינו נמי טעמא דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא משום דרבנן ודאורייתא רשות ומצוה נינהו".

**וראיתי** בס' משמרות כהונה שכ': "מדברי התוס' בכולא שמעתין מתבאר דדוקא מצוות הוא דא"מ זא"ז למ"ד, אבל דבר רשות מבטל המצוות וגם מהגמ' מוכח כן דרבנן לגבי דאורייתא הוי כרשות לגבי מצוה ודלא כתשו' בית יעקב סי' סט שכ' דאפי' למ"ד מצוות מבטלות זא"ז דוקא מצוות אבל דבר רשות א"מ המצוה ונהפוך הוא".

### ז.

בג' דברים נחלקו, אי כריכה דוקא לכתחילה כהלל, או דמצותן בין ע"י כריכה ובין כ"א בפ"ע,

או דכריכה ל"מ משום דמבטלות זא"ז

**הנה** רבי יוחנן אמר שחולקין עליו חבריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו (וראה רש"י דדיוקו מדלא כתיב עם מצות ומרורים).

מצה אף על גב שהיא זכר לגאולה וחירות מ"מ עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו, אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לזימרו את חיייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לזימרו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן, ובמצה יוצא דגם במצרים אכלוה למלאות הכרס וכו', וקים להו לרבנן דבליעה נמי אכילה מיקרי. ועוד יש לומר דיאכלוהו דהכא לא קאי אלא על הפסח שיאכלו אותה עם המצה ועם המרור ולא קאי אכילה על המרור בפני עצמו, ולפיכך סברא הוא מה שחייבה בו התורה במרור בטעם מרור חייבה, אבל גבי מצה דכתיב בה בהדיא כמה פעמים אכילה, שבעת ימים תאכל מצות, סגי בבליעה, דבליעה נמי אכילה מיקרי וכו', ואפילו אם בלע מצה ומרור כאחד יצא ידי אכילת מצה, שאין בליעת המרור מבטל טעם המצה, הג"ה ואף על גב דאין במרור זה מצוה כלל דהא ידי מרור לא יצא, כיון שלא לעסו, והטעם של מצה נשאר ויצא ידי מצה וידי מרור לא יצא. כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, שאין גרונו נהנה ממנו כלל שאין דרך אכילה בכך והוי כזורק אבן לחמת".

**ועוד** אמרו שם בגמ' "מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו, אלא אמר רב אשי האי תנא הכי קתני, יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבית אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו, אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו".

**ועוד** אמרו "השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

**וכתבו** בתוס' ד"ה אלא אמר רב אשי, דרב אשי מתקיף את בני ישיבה דמפרשי דחולקין רבנן ואסרי לכוון, דא"כ מאי אפילו, אלא רבנן סברי דבכל ענין מצותן בין ע"י כריכה בין כל אחד לבדו, ופליגי אהלל דמצריך לכוון, ונקטי רבנן "אפילו" משום הלל, וכ' מהרש"א "דלדידהו כיון דאית להו בעלמא דמבטלות ושאני הכא דגלי קרא דשרי נמי ע"י כריכה כמ"ש התוס' לבסוף, א"כ לא הל"ל אפילו זה בפני עצמו כו' דאדרבה דזה בפני עצמו כו' עדיף להו, אלא לפי סברת הלל דבעלמא אין מבטלין ואין חילוק בין כרך ובין לא כרך, והכי גלי קרא דכריכה עדיפא, קאמרי רבנן שפיר אפילו זה בפני עצמו כו', אך לא ידענא מי הכריח לומר להלל דלא גלי קרא אלא לכתחילה יש לכוון, אימא דאף לעיכובא קאמר קרא, ועיין בזה במרדכי".

**ונראה** לתרץ קו' מהרש"א, דבתוס' שם הקשו מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות דילמא שאני הכא דגלי קרא, ועוד הא לרבנן נמי אין מבטלות דהא אם כרכן נמי יצא, ותירצו מדסבר דלכתחילה יש לו לכוון ובדיעבד נפיק כי לא כריך אם כן בעלמא אין מבטלות, דאי מבטלות א"כ איצטריך קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי, והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות ושאני הכא דגלי קרא, וכ' החתם סופר (בד"ה אלא אמר רב אשי) "עמ"ש תו' ע"ז ומסקו דלהלל לכתחילה מצוה לכוון ובדיעבד יוצאין בלא כריכה. נלע"ד דאי להלל אפי' בדיעבד לא נפיק א"כ מנ"ל דמצוות אין מבטלות דילמא ס"ל להלל מבטלות זא"ז והואיל וחזי דקרא כתיב על מצות ומרורים שיאכלו זע"ז והיה קשה לו הלא מבטלות זא"ז, ע"כ אמר דאינו יוצא בלא כריכה ולא הוה מצוה זה בלא זה ולא שייך מצוות מבטלות כי כך היא מצותו ומנ"ל להש"ס להוכיח, אע"כ בדיעבד יוצא בלא כריכה וכל א' מצוה בפ"ע ומוכח שפיר".

**ובס' ביאר מרדכי** (אות קכא) כ' בדברי התוס': "דודאי חסר לו מצות כריכה, אבל יצא עכ"פ מ"ע דמצה, דמודה הלל דאיכא עשה דמצה אף בליכא פסח כדכתיב בערב תאכלו מצות לקבוע חובה בזה"ז או בערל וב"נ וטמא ושהיה בדרך רחוקה דליכא פסח ומחוייב במצה ומרור כמו דילפינן בפסחים ק"ן מקראי, א"כ עיקר מ"ע דמצה בפ"ע או מרור בפ"ע קיים אלא שחסר מצות כריכה", ע"ש.

**אולם בשו"ת בית שערים** (מכתבי יד סי' ת) כ': "אי מהא לא איריא, דנהי היכי דליכא פסח יוצא יד"ח במצה לחודא או מרור לחודא מ"ע דמצה ומרור אבל היכי דאיכא פסח מצה ומרור אולי גם חובת מצה ומרור אינו יוצא כשאוכל בלי כריכה. ועוד דתינח מצה ומרור מצינו קרא שמחוייב לאכול גם בליכא פסח וא"כ שפיר יוצא בדיעבד בלי כריכה אבל פסח לא מצינו קרא

שיהיה מצוה בלי מצה ומרור ומנ"ל דיוצא אפילו בדיעבד אם אכל בלא כריכה להלל, ויותר קשה שהרי הרמב"ם פ"ח מחמץ ה"ו חש לדהלל וכמ"ש המ"מ שם ואפ"ה פסק פ"ח מקרבן פסח ה"ב דאין מצה ומרור מעכבים ואם לא מצאו מצה ומרור יוצא יד"ח באכילת בשר פסח לבדו, ומנ"ל הא דילמא אפילו בדיעבד אינו יוצא בלי כריכה המצה ומרור. ובזה י"ל קצת דמדחזינן בערל וב"נ וטמא ושהיה בדרך רחוקה דליכא פסח דאכלי במצה ומרור כדאיתא בפסחים ב"ק הנ"ל ה"נ בליכא מצה ומרור אוכל פסח וא"כ היה מזה סיוע לסברא הנ"ל דיש חילוק בין אין לו אחד מהם ובין איתנייהו לכולהו ומ"מ הדבר צריך תלמוד.

**אך** עיין שם שביאר באופן אחר, "דגם הלל ס"ל דבדיעבד יוצא יד"ח משום דרשה דיאכלוהו, אלא כיון דס"ל בעלמא מצוות אין מבטלות ע"כ דריש "על" למצוה בכריכה כמ"ש תוס' ומרדכי, אבל לרבנן "על" להתיר כריכה כיון דבעלמא מבטלות זא"ז ויאכלוהו לאפוקי דלא נימא על לחיובא בכריכה. אך אכתי קשה למה הוצרכו תוס' לזה דגם להלל יוצא בדיעבד בלא כריכה שאין זה ענין לתירוצם וכמו שהק' מהרש"א. אמנם י"ל סברא ישרה דודאי אי אמרינן דאפי' בדיעבד אינו יוצא בלי כריכה ומעכבין זא"ז א"כ פסח מצה ומרור בכריכה מצוה אחת הן, ועיין מנחות כח, ד' ציציות מעכבות זא"ז שארבעתן מצוה אחת ע"ש, וא"כ ל"ש ביה כלל מצוות מבטלות זא"ז לפי שמצוה אחת הן, שוב מצאתי בביאר מרדכי שהעיר בזה, ולפי"ז א"ש דאי הוי אמרינן דלהלל אפי' בדיעבד אינו יוצא בלא כריכה לא הוי שמעינן דס"ל בעלמא מצוות אין מבטלות זא"ז, די"ל דלעולם ס"ל מבטלות ואי דא"כ מנליה דאתי קרא דאינו יוצא י"ח בלי כריכה דילמא אתי קרא להתיר כריכה, ז"א, דמהיכי תיתי למימר דחידוש הוא שחידשה דכאן מצוות אין מבטלות זא"ז אף על גב דבכחה"ת מבטלות, טפי אית לן למימר דגילתה תורה שאינו יוצא יד"ח בלי כריכה ומצוה אחת הן דל"ש ביה מצוות מבטלות זא"ז משנאמר דכאן דינו נשתנה מכה"ת, אבל כיון דגם להלל יוצא בדיעבד בלי כריכה א"כ ג' מצוות הן, ולפי"ז גם אי אמרינן דמצוה בכריכה מ"מ אינו צריכים לומר דכאן אין מצוות מבטלות זא"ז וא"כ שפיר מוכח דס"ל בעלמא אין מבטלות, דאי ס"ל מבטלות תיבעי מנ"ל דאתי קרא דמצוה בכריכה וגם יש חידוש דכאן אין מבטלות דילמא אתי קרא רק להתיר כריכה, אע"כ דגם בעלמא אין מבטלות וע"כ אתי קרא ללמוד דיש מצוה בכריכה ואתי שפיר".

**והנה** היוצא מדברי הש"ס ורש"י ותוס' שיש כאן ג' מחלוקות, או כריכה דוקא לכתחילה כהלל, או דמצותן בין ע"י כריכה ובין כ"א בפ"ע, או דכריכה ל"מ משום דמבטלות זא"ז, ומשום דמספקא לן להלכה עבדינן תרוייהו כדאיתא בש"ס.

## ה.

**מברר ש' הרמב"ם והחולקים האם בזמן המקדש היה כורך מצה ומרור בלבד או פסח מצה ומרור**

**והנה** הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה כ': "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת וכו' [השגת הראב"ד - ואחר כך לוקח מצה ומרור ומטבל כאחד, א"א, זהו כהלל פסחים (קטו) ומ"מ זה הסדר לא דייק], ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו

על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח ולא של זבח פוטרת של פסח וכו'".

**וכ' בשו"ת שער אפרים (סי' נד) על מה שכתב הרמב"ם ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך כו' "וזה קאי בזמן שבית המקדש קיים, שהרי כתב אחר כך בדין ז' ואחר כך מברך על הזבח כו' ועל הפסח כו', ובדין ח כתב הסדר שבזמן הזה כו'.** הנה מצאתי מקום עיון בדברי הרמב"ם הנז', דלמה כתב הרמב"ם ז"ל שהיה כורך מצה ומרור ביחד, שהרי בזמן שבית המקדש קיים היה הלל כורך מצה ומרור ופסח ביחד, וזהו הלימוד דעל מצות ומרורים יאכלוהו דהיינו פסח, וכמ"ש הרשב"ם ורש"י בפסחים דף קטו ובזבחים דף עט וכן הרא"ש והטור סי' תעג וכן הר"ן וכ"כ התוס' בפסחים דף קך ד"ה באחרונה. ולענ"ד זהו קושיא גדולה ברמב"ם כי לא עלתה בידי שום ישוב ליישב דברי הרמב"ם, בכך יעיין בזה, ורציתי לומר לכאורה שעל זה כתב הראב"ד דלא דייק זה הסדר דהל"ל אליבא דהלל שהיה כורך מצה ומרור ופסח ביחד, אבל לפי"ז קשה על המ"מ ומגדל עוז שכתב שיש לו פנים בהלכה וז"א וצ"ע".

**ובחק יעקב (סי' תפס) כ':** "הנוסח שלנו כן הוא, כן עשה הלל בזמן שבה"מ קיים היה כורך מצה ומרור ואוכל כו', והט"ז כ' די"ל היה כורך פסח מצה ומרור כמו שפירש"י בגמרא שכן עשה הלל עכ"ל, ובאמת כן פי' רש"י שם וכ"כ הרא"ש והטור והתוס' בפסחים דף קך ד"ה באחרונה, אכן הרמב"ם פ"א מהל' חמץ כ' דאף בזמן שבית המקדש היה קיים, לא היו כורכין הפסח עם המצה ומרור, רק אחר כך הפסח, ומסתבר כוונתה כלשון המקרא פרשת בהעלותך על מצות ומרורים יאכלוהו דהפי' שעל המצה ומרורים יאכלוהו הפסח, וכן משמעות הסוגיא שבש"ס דרק על המצה ומרור קאמר שאכלו ביהד"י<sup>19</sup>.

**ובס' בני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ד, עיול צפרקס, דרוס י) כ':** "והנראה לתרץ דעת הרמב"ם, דהנה הוקשה ליה הא דאמרין בגמרא מאן תנא דשמעית ליה מצוות אין מבטלות זו את זו הלל הוא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכין בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, דקשה דילמא גם הלל ס"ל מצוות מבטלות זו את זו ושאני הכא דגזירת הכתוב הוא (עיין ע"ס עסקנו כן בתוס' ד"ה אלול), ועוד הוקשה להרמב"ם ז"ל האין אפשר לומר שהיה הלל כורך פסח מצה ומרור, הרי מצה דצריכין למיכליה כשהוא רעב ומשעה עשירית ולמעלה אסור לאכול כדי שיאכל מצה לתיאבון וכו', והנה אכילת הפסח קיי"ל דצריכין מקודם לאכול חגיגה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע וכו', ואין אפשר לומר שהלל היה כורך פסח מצה ומרור, ותו קשיא ליה להרמב"ם האין אפשר לומר שהיה כורך כל הג' הנה מכל אחד צריך אכילה בכזית, ולכתחילה צריך לבלוע הכזית ביחד, ואם כן הרי ג' זיתים, ואין בית הבליעה מחזיק יותר

19. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' לב) שהביא את דברי החק יעקב וכ': "צ"ב מהיכן לקח הרמב"ם זאת, ומש"כ הח"י שם מדיוקא דקרא כמ"ש הח"י שם, זה דוחק גדול לומר דהרמב"ם חידש מעצמו מדיוקא דקרא מה דלא מצא כן בדברי הש"ס, ובפרט אף דבבבלי איתא רק וכורכין בב"א, מ"מ בירושלמי (חלה פ"א ה"א) איתא הלל הזקן היה כורכין שלשתן בב"א".

מכביצה (יומא פ.ג). מכל הלין טעמא שפט הרמב"ם הא דהלל היה כורך ביחד היינו רק מצה ומרור, והראיה הוא מפסוק שנאמר בפרשת בא ושם נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וכו' ומצות על מרורים יאכלוהו (כורכן ביחד ואוכלן בתחילה כשהוא רעב), הן אמת שבגמרא הביאו הפסוק על מצות ומרורים והוא הנאמר בפרשת בהעלותך בפסח שני, אבל הוא אשגרת לשון כי הפסוק הנאמר שם אצרכו ליה בגמרא עיין שם, ועל כרחך הכוונה על הפסוק הנ"ל ומצות על מרורים וכו' וכנ"ל, ובזה יונח לנו הנוסח שאנו אומרים בשעת אכילת כורך כן עשה הלל בזמן שבית המקדש קיים היה כורך מצה ומרור וכו', והנה הרבה מהפוסקים (ט"ז אורח תעס סק"ט) הגיהו פסח מצה ומרור כי בזולת זה מהו זכר למקדש [והחק יעקב שם סק"ט כתב כיון שאין לנו פסח מיחזי כשיקרא לומר פסח, והוא טעם חלוש כיון שאנו אומרים בזמן שבית המקדש היה קיים למה לא נאמר פסח], ולפמ"ש יונח דהלל גם כן לא היה כורך הפסח רק מצה ומרור, אבל גם להלל בזמן הזה אסור לעשות כן דאיתי מרור דרבנן ומבטל וכו', אבל מה שאנו עושין כן הוא רק זכר למקדש שאז היו שתייהן מדאורייתא ואין מבטלות זו את זו". [עיין שם שהאריך לבאר בדרך רמז ובדרך דרש ובדרך סוד]<sup>20</sup>.

**גם בשו"ת דברי מלכיאל** (חלק ס' ג) הק' על הרמב"ם דהול"ל שכורך פסח מצה ומרור יחד, וכפירושב"ם שם וכ"כ התוס' (נדף קכ.) ובזבחים (דף עט.). וכ' שכן הקשה שם הלח"מ. ובאמת מש"ס דילן לא קשה כ"כ כי בש"ס לא נזכר פסח. אכן בירושלמי פ"ק דחלה מפורש שהיה כורך שלשתן, ע"ש. והעלה שם לבאר את דברי הרמב"ם, "דהנה במנחות (דף סב וזח) פליגי תנאי אי על הוי ממש או רק בסמוך. ובפסחים (דף סג:) פליגי ר"י ור"ל אי בעינן על בסמוך. וע"ש בתוס' ובתוס' סוטה (דף לז.) שכתבו שזה תלוי היכא דמסתבר שיהא על ממש ס"ל דהוי ממש. והיכי דטפי מסתבר שיהא רק בסמוך בעינן שיהא סמוך. אבל מ"ד דל"צ בסמוך לא ס"ל כלל סברא זו. והנה קרא דעל מצות ומרורים יש לפרש על ממש וי"ל על בסמוך. והביא שם דר"י לשיטתו דס"ל בפסחים (דף סג) דל"צ על בסמוך וא"כ לא ס"ל על ממש. ולזה ס"ל דחלוקין חבריו על הלל". עיין שם שהאריך בזה.

**ובשו"ת מנחת יצחק** (ח"א סי' נב) האיר במנחתו לתרץ שי' הרמב"ם וכ' "ומה שנ"ל בזה, דהנה בדף קטו. פליגי הלל ורבנן, ואמרינן התם מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו הלל היא, דתניא הלל היה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אמר ר"י חלוקין עליו חבריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בב"א ת"ל על מצות ומרורים

20. והנה מה שהק' בבני יששכר מהא דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, ראיתי בפרדס יוסף (שמות יב ח) שהביא את קו' החק יעקב הנ"ל בדבר השמטת הרמב"ם, וכ': "ובהגדה מגדל עדר (דף כט. ד"ה והמרור) בשם כנפי יונה המליץ בעד הרמב"ם דמצד שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, לכן ההכרח להסתפק רק בב' זיתים מצה ומרור, עיין שם, אך קשה דמי הגיד להרמב"ם איזה מהזיתים לקרב לכריכה ואיזה לרחק מצד שלא יכילנו בית הבליעה, וגם כבר כתב המרדכי (פסחים קטו. ד"ה כורכן) דרק כשאוכל שלם אבל במרוסק מחזיק טפי מב' זיתים, ועיין שם בבגדי ישע על המרדכי (אות יט), וגם רק מצוה מן המובחר לבלוע יחד כזית מצה ומרור כמו שכתב בטורי זהב (אורח סי' תעה סק"א), ומן הדין אין צריך דדרך אדם לאכול בלעיסה ובאכילת ג' זיתים אין הפסק, וגם לרמב"ם חצי המשך שיעור שהיית פרס ג' ביצים (עיין מגן אברהם אורח סי' תפו ותשובת בנין ציון החדשות סי' ל), ובכל מקום נחשב אכילה בכדי אכילת פרס לבת אחת".

יאכלוהו. וכבר עמדו בזה למה מביא הלל הלך קרא הנאמר בפסח שני ולא קרא ומצות על מרורים יאכלוהו דפסח ראשון. וראיתי בהגהות מהר"ב רנשבורג שם אות ב', שבדברי רבנן מביא קרא ומצות על מרורים יאכלוהו שכן מוכח מלשון הרשב"ם שם בד"ה יאכלוהו, וא"כ הדבר תימה ביותר דהלל מביא קרא דפסח שני ורבנן קרא דפסח ראשון, ומה שנ"ל בזה הוא, דהנה זה פשוט דמצה ומרור דפסח שני אינם באים לחובת עצמם רק להכשירו של פסח, והוא חלק מגוף הפסח, כדמוכח בפסחים צה. ועיי"ש דף צ. וכו', וס"ל להלל דגלי קרא בפסח שני על מצות ומרורים, לאורויי דיהיה כורכן ביחד משום ששייכי להדדי, וה"ה בפסח ראשון ילפינן מדכתיב ככל חוקת הפסח, כבתוס' שם ד"ה מבע"ל עיין שם. ורבנן ס"ל מדשינה קרא בלישניה בפסח ראשון וכתב ומצות על מרורים יאכלוהו, גלי קרא דהגם דפסח שני שייכי להדדי בפסח ראשון אינם שייכים לפסח, ולאורויי שלא יכרוך אותם ביחד, וילפינן פסח שני מפסח ראשון דהגם דשייכי להדדי לא יכרכם ביחד והבן"י<sup>21</sup>.

## ט.

### מבאר שמצות הפסח ומצות מצה כרוכים זה בזה,

#### והשמירה מחימוץ הקשורה למצות אכילת מצה היא חלק ממצות קרבן פסח

**על** מצות ומרורים יאכלוהו, משמע שמצות הפסח ומצות מצה כרוכים זה בזה, וכן נראה בפשוטו של מקרא שלא רק מצות מצה קשורה למצות קרבן פסח אלא גם השמירה מחימוץ הקשורה למצות אכילת מצה הם חלק ממצות קרבן פסח, דבפ' בהעלותך כתיב "בארבעה עשר יום בחודש הזה בין הערבים תעשו אותו במועדו ככל חקתיו וככל משפטי תעשו אותו", ופרש"י "וככל משפטיו. אלו מצוות שעל גופו ממקום אחר כגון שבעת ימים למצה ולביעור חמץ", הרי שאכילת מצה וביעור חמץ הם המה משפטי הקרבת הפסח. ולכאורה זהו דכתיב בפ' ראה "וזבחת פסח לה' אלקיך וגו'" ומסיים "ולא ילין מן הבשר וגו'", ובתווך כתיב "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו'" ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים", הרי שאיסור אכילת ושהיית החמץ ומצות אכילת מצה הם המה ממשפטי הקרבת ואכילת הפסח. ולכאורה טעמא בעי מה ענינו של שימור מחמץ להקרבת הפסח, וסוגיא ערוכה בפ"ק (ה) דילפינן זמן מצות תשביתו מלא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים,

21. אולם ראה ברש"ש על הגמ' "מאן תנא וכו'" שכ': "וטעם שינוי הלשונות נ"ל דבפסח ראשון אף מי שאינו עושה פסח מ"מ חייב במצה, כמו בזה"ז לרבא בסוף מכילתין, ועל וכו' וטמא ושהיה בד"ר לכ"ע שם, להכי כתיב ואכלו את הבשר וגו' ומצות, ופי' דיאכלו הבשר וגם יאכלו מצות, דואכלו שב על תרוייהו, (ובזה מיושב קושיית הש"א בת' ק' על הרא"ש דהא בעינן קרא דבערב תאכלו מצות לשיעורא דכזית ע"ש דזה כבר שמעינן מן ואכלו דקאי נמי עליה), אבל מרור אינו חובה אלא לפסח, וכדחזינן דבזה"ז אינו אלא מדרבנן וכו', לכן כתיב על מרורים יאכלוהו פירוש לפסח, אבל מרור בפ"ע אין בו חובה כלל, אולם בפסח שני דגם מצה בפ"ע אין מצוה כלל, רק שחיובם ר"ל דמצה ומרור באים בגלל פסח, על כן כתוב שם על מצות ומרורים יאכלוהו".



והרמב"ם בפ"א מהחומ"מ ה"ח כ' שאסור לאכול חמץ ביום י"ד מחצות היום ולמעלה וכו', שנא' לא תאכל עליו חמץ, כלומר על קרבן הפסח וכו', לא תאכל חמץ משעה שראוי לשחיטת הפסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום, ובפ"ב ה"א כתב "מ"ע מה"ת להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנא' ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ומפי השמועה למדו שהראשון זה הוא יום ארבעה עשר, ראייה לדבר זה מש"כ בתורה לא תשחט על חמץ דם זבחי כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים ושחיטת הפסח הוא יום י"ד אחר חצות", הרי שתלה השביתה ואיסור אכילה וזמן שחיטת פסח זה בזה. וכך ג"כ כ' הרמב"ם בספר המצוות (קט"ז) שכתב: "שהזהירנו מאכול חמץ אחר חצות יום י"ד מניסן והוא אמרו לא תאכל "עליו" חמץ, וכינוי "עליו" שב על כבש הפסח, שאנו חייבין לשחטו בין הערבים יום י"ד בניסן, ואמרו מעת שיגיע זמן שחיטתו לא תאכל עליו חמץ, ובגמ' פסחים (כח:) מנין לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה שנא' לא תאכל עליו חמץ, ושם אמרו (ד:) דכו"ע מיהת חמץ מו' שעות ולמעלה דאורייתא כו'", הרי שהרמב"ם קישר את ההוכחה שהזמן הוא מ"ד בשש גם על מצות תשביתו וגם על הלאו דלא תאכל.

**ומן** הנראה ששרשי המצוה וענפיו אחת הן, שמשרשי המצוה דלא תשחט על חמץ וכו' כ' החינוך (מנ"ה פט) "לפי שקביעות זמן בכל הענינים הוא קיום עשייתן וכו', ועל כן בדבר הפסח שהוא דבר גדול אצלנו בקיום הדת וכו', צוה הא-ל ברוך הוא שנעשה ענינו בסדר ובקביעות זמן לכל דבר ודבר מדבריו, ולא תבוא מצוה ממצוות ענין המועד הזה בגבול חברתה, ועל כן נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה ואח"כ להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב", ולפי"ז אפשר דזהו ענין הסמיכות הנ"ל, שהזהיר אזהרה אחת שלא תבוא מצות הקרבת קרבן פסח כאשר עדיין החמץ הנמאס לפניו, והוא האזהרה מחצות יום י"ד שהזהיר בפ' משפטים "לא תזבח על חמץ דם זבחי", ובפ' כי תשא "לא תשחט על חמץ דם זבחי וגו'", וכן באה האזהרה לאיסור אכילה והנאה אליבא דרבי יהודה דאיתר קרא דלא תאכל לאסור לפני זמנו, שגם זה הוא מחמת לתא דפסח, כמ"ש לא תאכל "עליו" חמץ, עליו על הקרבן פסח, והזהיר עוד הכ' שמצות אכילת מצה [שהוא עצמו חלק ממצות הפסח, כמ"ש על מצות ומרורים יאכלוהו, וכ"כ שבעת ימים תאכל "עליו" מצות] גם הוא לא יבוא כאשר עדיין החמץ הנמאס ברשותו, ועל כך הזהיר הכ' בפ' בא "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב זה, שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", וחזר והזהיר "מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך וגו'". וזהו שקישר הכתוב בפ' ראה ב' עניני החג בשרשן, דכתיב שם "וזבחת פסח לה' אלקיך וגו' לא תאכל "עליו" חמץ שבעת ימים תאכל "עליו" מצות וגו' ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים ולא ילין מן הבשר וגו'", דפתח ומסיים במצות הפסח וזבחת וגו' ולא ילין מן הבשר וגו', אך בתווך תלה על הפסח מצות אכילת מצה, שבעת ימים תאכל "עליו" מצות, ואיסור אכילת חמץ, ולא תאכל "עליו" חמץ, וגם על איסור שהיה, ולא יראה לך וגו', שקיום מצות פסח ואכילת מצה יהיו כאשר כבר אין שום חמץ ברשותו כנ"ל.

## סימן ב

### ביטול מיעוט הסכך ברוב חמטה

#### א.

מכבר שיטת הראשונים בסכך שהמועט בטל ברוב, מהו הביטול,

האם הוא כאילו אין שם סכך כלל, או שהנדרון הוא על הצל דלמטה שבטלה ברוב חמטה

**איתא** במשנה רפ"ק דסוכה "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה וכו' ושחמטה מרובה מצילתה פסולה", וברש"י "ושחמטה מרובה מצילתה, המועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה", וכו' הר"ן: "ולא רצה לומר שהסכך המועט יהא בטל לגמרי ברוב המגולה ויהא כאילו אין שם סכך כלל, וכמו שראיתי מי שכתב כן, דהא אמרינן לקמן בפרק הישן (כג:) דמתני' בחמטה דלמטה קאמר, אבל למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי נינהו כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת, וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה, אלא מצילתה דלמטה קאמר שהיא בטלה לגבי חמטה שהיא מרובה הימנה, דאע"ג דרבי יהודה לא בעי שיהא הסכך מיצל תחתיו, כיון שהוא מכשירו למעלה מעשרים אמה כדמוכחא בגמרא, וסיפא דמתני' דברי הכל היא, אפ"ה בעי מיהא שיהא מיצל, וכל שחמתו מרובה מצלתו אין כאן צל, וכן נ"ל פי' לפי' של רש"י ז"ל", נראה בהגהות פורת יוסף על הש"ס שכ' את הנפק"מ שיש בין ב' הפירושים עש"ה].

**אולם** בפני יהושע הביא מה שכ' הר"ן ברש"י והק' עליו, וז"ל: "וראיתי להר"ן ז"ל שכתב בכוונת רש"י ז"ל דאי אפשר לומר דהמיעוט בטל ברוב והו"ל כאינו מסוכך דהא לקמן פרק הישן (כג:) משמע דאפילו היכא דלמעלה כי הדדי נינהו נמי פסולה, אלא על כרחך מצילתה דלמטה קאמר כמאן דליתא דמי, ובאמת היה נראה לי בהשקפה ראשונה לפרש כן מהאי טעמא שהקשה הר"ן ז"ל, אלא דלפי"ז לא אתי שפיר מה שכתב רש"י ז"ל דעל שם הסכך נקראת סוכה והו"ל למימר על שם הצל קרויה סוכה, ויש ליישב<sup>22</sup>.

22. ועיין שם עוד מה שכ' על דברי רש"י, וז"ל: "בפירוש"י בד"ה ושחמטה מרובה מצילתה המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה עכ"ל. ולכאורה לפי לשון המשנה דחמטה מרובה מצילתה היה צריך לפרש דעל שם הצל קרויה סוכה, והנראה מזה דס"ל לרש"י דדוקא לרבי זירא בשמעתין אית ליה דעל שם הצל קרויה סוכה משא"כ לאינך אמוראי דס"ל דוסוכה תהיה לצל יומם לימות המשיח הוא דכתיב לית להו דעל שם הצל קרויה סוכה, אלא דאפ"ה פסלינן בחמטה מרובה מצילתה דמסתמא בכה"ג המיעוט מסוכך והרוב אינו מסוכך והו"ל הסיכוך כמו שאינו ואין כאן סוכה, אלא דקשיא לי אם כן בדפנות נמי נימא הכי דכשהפרוץ מרובה על העומד המיעוט בטל ברוב והו"ל כמו שאינו ואין כאן דפנות, ולקושטא דמילתא הא קי"ל דכשרה בכה"ג שהפרוץ מרובה בדפנות. ויש ליישב דדוקא לענין הסכך דכתיב בהדיא ועל שם הסכך קרויה סוכה וא"כ מיעוט זה כמאן דליתא לא מיקרי סוכה שהרי אינה מסוככת משא"כ בדפנות דלא שמעינן להו אלא מדרשא וייתורא

**ולכאורה יש להעיר** מהא דכ' הר"ן (סוכה ה.) "ובודאי שאין ביטול זה כביטול שאר איסורין, שאין לך איסור שאדם יכול להתירו ולעמוד עליו שיהא בטל", ובמגן אברהם (סי' תרט"ג) הביא מהר"ן ז"ל שכ': "אף על גב דאיסור שיכול להסירו אינו בטל מ"מ הכי אגמרי' רחמנא למשה בפלגא סגי דפרוץ כעומד מותר אלא דהכא כיון שהן מעורבין בעי רובא עכ"ל".

**ואכן** ראיתי בשפת אמת (סוכה ז.) שהעיר כנ"ל, שהביא את מה שכ' רש"י ז"ל שהמיעוט בטל ברוב כו' וע"ש הסכך קרויה סוכה, ומה שכ' הר"ן ז"ל דהצל בטל בהחמה לא הסכך בהאור דהא לקמן (כז:) מסקינן דאפי' אם הסכך ואויר שוין פסול משום דהצל מועט למטה, והוסיף וכ': "וגם כיון דבדבר הניכר לא שייך ביטול והסכך ניכר מוכח כמ"ש הר"ן דהצל בטל<sup>23</sup>."

**והקשה** "ולכאורה לפ"ז היכא דאיכא סכך פסול בהדי סכך כשר דפסקו הפוסקים דאם בלי סכך הפסול יהיה חמתה מרובה פסולה, וגם רש"י ס"ל הכי לקמן שם ד"ה הא קא מצטרף, שכ' ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צילתה של סוכה וכשלא חבטן ועירבן מיפסל ע"ש, קשה אמאי פסולה למ"ש רש"י הכא הטעם דחמתה מרובה פסולה משום דהצל בטל והלא שם ליכא חמה שיבטל הצל, ובשלמא אי נימא דהסכך בטל י"ל שפיר דסכך הכשר בטל וכאילו אינו, אבל בהצל לא שייך לומר דצל של סכך הכשר בטל כיון דאין חמה לבטל, ודוחק לומר דכיון דאיכא נמי מיעוט חמה מצטרף צל סכך הפסול עם החמה לבטל צל הכשר, ועוד דהא קי"ל דאיסורין מבטלין זא"ז וא"כ הו"ל למימר דהפסול דצל של סכך הפסול בטל בהצל הכשר והחמה ופסול החמה בטל בהצל הכשר והצל פסול, ובאמת גם אי נימא דהסכך בטל באויר קשה ג"כ כיון שאין כאן אויר, אך זה י"ל דבלא חבטן שפיר איכא אויר לבטל הסכך כשר, ול"ק ג"כ שהאויר יתבטל תוך סכך הכשר והפסול כנ"ל דכיון דלא חבטן אין שניהם מצטרפין והוי כמו ב' קדירות שלא נתערבו דאין מצטרפין לבטל זא"ז, אבל לפי' הר"ן ז"ל והוא עיקר דהסכך שוה עם האויר רק דהצל בטל קשה שפיר כנ"ל כיון דהצל והחמה מעורבין למה יהיה פסול בשלא חבטן, אך לר"ז דס"ל דבעינן סוכה העשויה לצל י"ל דהא דסכך פסול אינו פוסל אם יש בסכך הכשר כשיעור אף דאין צורך לסכך הכשר הוא משום דאמרינן דל סכך פסול כמו דאמרי' בעושה סוכתו בעשתרות קרנים, וממילא א"ש דאם אין שיעור בסכך הכשר שפיר מיפסל משום דאין בו צורך לצל דבכה"ג ליכא למימר דל סכך פסול דא"כ ליכא סוכה כיון שיהיה חמתה מרובה ויהיה אויר וחמה לבטל סכך וצל הכשר, אולם דוחק לומר דרש"י פוסק כר"ז דבכל הפוסקים משמע דלא קי"ל כר"ז".

**ותני'** "ונראה לע"ד דהא כיון דלא קי"ל כר"ז משום דההיא לימות המשיח הוא דכתיב ופי' רש"י ז"ל אבל סוכת מצוה אינה לצל, א"כ אין מובן לכאורה מ"ש רש"י דע"ש הסכך קרויה

דקראי א"כ כיון דבכה"ג מיקרי דפנות בכל מקום כשרין נמי בסוכה".

23. דכיון דאין בו ממש שפיר י"ל דבטל, וכן י"ל בהא דא' לקמן (ט:) בסכך כשר עם סכך פסול דכשר אם חבטן ועירבן יחד ע"ש, דהצל הבא מהפסול בטל בהצל הבא מהסכך כשר".

סוכה, דממ"נ אם צריך להיות סוכך ומגין א"כ עשויה לצל, אמנם פשוט נראה דמאחר שהוא דבר שמציל אף שאין בו צורך דיש צל בל"ז מ"מ שפיר נקרא סכך כיון שהיא דבר המציל, וממילא מיושב דאם אין בסכך הכשר כשיעור אינו קרוי סכך, שהרי הסכך הזה אינו מציל כלל שעדיין יש חמה לבטל הצל ואינו מציל ושוב ממילא אינו סכך כלל, וזה נראה ג"כ לע"ד כוונת רש"י ז"ל מ"ש בהא דר"ז דל דפנות ליכא צל סוכה שהחמה באה מתחתיה ונמצא שמה בטל ע"ש, דלכאורה קשה הא דר"ל חמתה מחמת דפנות אינו פוסל וכשאין הדפנות מגיעות לסכך כשר ג"כ, אמנם נראה דהא דכשר חמתה מחמת דפנות הוא מה"ט גופיה דכל הפסול בחמתה מרובה הוא משום שאין קרוי סכך כיון שאינו מיצל אבל באופן שאם היה דופן טוב היה מיצל שפיר נקרא סכך, דאע"ג דהשתא חמה מרובה מאי בכך דלא הקפידה תורה רק שיהיה דבר המיצל כנ"ל, וא"כ ממילא בלמעלה מעשרים שפיר אינו קרוי סכך כיון שאינו מיצל אם לא היה דופן ובדאיכא דפנות נמי פסול מטעם שאין צורך לצל הסכך לר"ז דבעי שיהיה צורך בהצל, ושפיר כ' רש"י שכשחמה באה מתחתיה פסול משום שאינו קרוי סכך כנ"ל, אך מדברי הריטב"א למדתי דעיקר הטעם הוא משום דסכך שהוא תוך עשרים גם בלי דפנות מועיל להיות צל להיושב תחתיו אבל למעלה מכ' בלי דפנות ליכא צל כלל נמצא דכל הצל הוא רק מן הדפנות"<sup>24</sup>.

## ב.

**שקו"ט בדברי רש"י בביטול המיעוט ברוב בסכך האם הוא מדין ביטול שבכל התורה, או מדין רובו ככולו ועתה ניתי ונתבונן בפי' הפשוט שפירשו ברש"י שמדין ביטול שבכל התורה אתינן עליה, דלכאורה ק' לפי מה שכ' החידושי הרי"ם (פסחים מג:): "מדברי הפוסקים משמע דהיתר**

24. וז"ל הריטב"א "ושחמתה מרובה מצילתה, דלא חשיב סככה, והא ודאי אפי' לרבי יהודה היא לכ"ע דלא פליג אלא ברישא בלחוד. וכ"ת והא רבי יהודה לא בעי צל סכך מדקא מכשיר למעלה מעשרים אמה דליכא צל סכך אלא צל דפנות כדאיתא בגמרא. י"ל דנחי דלא בעי רבי יהודה שיהא הסכך עושה צל כמות שהוא עכשיו, מ"מ בעי שיהא ראוי לעשות צל דבלא"ה לא מיקרי סכך כלל, כיון דקליש כולי האי דלא חזי למעבד צל וזה נכון". ובערוך לנו כ': "עיי' בר"ן שכתב שי"מ בדברי רש"י דכיון דהמיעוט בטל א"כ ליכא כאן סכך ואפילו לא בעינן צל מכ"מ סכך בעינן דעל שם סכך נקרא סוכה ע"ש, ונראה שהוקשה להם למה הוצרך רש"י לכתוב דהמיעוט בטל ולא כתב בקיצור דרובו אינו יושב בצל סוכה ואנן בעינן שיהיה ראשו ורובו בסוכה, ולכן פירשו אפילו לא בעינן שישב בצל מכ"מ קמפרש דפסולה, ומה שהקשה הר"ן עליהם דהא אמרינן לקמן דבשווין למעלה חמה כצל ג"כ פסול, אפשר לומר דהי"מ סוברים דרש"י פי' כן לתרץ קושיית הריטב"א הנ"ל, דכיון דר"ז לא בעי צל סוכה מ"ט לא פליג אהא דחמתה מרובה מצילתה, ולכן כתב דהפסול הוא משום דהמיעוט בטיל, א"כ אין כאן סכך כלל, ובזה גם ר"י מודה, וא"כ ל"ק מהא דאמרינן לקמן דאפילו בשווין למעלה ג"כ פסול, דלקמן לא דייקין כן רק מרומיא דמתניתין, ובזה י"ל דהיינו דוקא לדין ולא לר"י, דלר"י באמת כשר בכה"ג, ומכ"מ א"ש דלא פליג ר"י במתניתין, דהא במאי דקתני הכא בפי' דחמתה מרובה מצילתה פסול, גם ר"י מודה והרי גם לפי תי' הריטב"א הנ"ל צ"ל ג"כ הכי, כיון דכתב דר"י מודה במתניתין דלא בעי רק שראוי לעשות צל ולא שיעשה צל כמו שהוא עכשיו, וא"כ ג"כ יקשה מ"ט פסיל בשווין למעלה הא במקומו ראוי לעשות צל, אע"כ דבהא באמת פליג ר"י ארבנן".

שנתערב באיסור רוב לא אמרינן נהפך היתר להיות איסור. ולכאורה אינו מובן כלל החילוק למה איסור נהפך ברוב היתר ולא היתר באיסור. איפכא מסתברא. ונראה לע"ד הטעם דהא דילפינן ביטול ברוב מאחרי רבים להטות היינו היכא דהמיעוט סותר להרוב וכמ"ש הרא"ש פרק אלו טריפות (ס' כה). והיינו היכא דעל כרחק יהיה נוטה המיעוט אחר הרוב או הרוב אחר המיעוט בזה אמרינן דהמיעוט צריך להיות נוטה אחר הרוב. ולכך בתערובות איסור ברוב היתר דע"כ אם לא יתבטל יהיה כל התערובות אסור לאכלו משום שיש בו איסור וא"כ יהיה הרוב היתר נוטה אחרי מיעוט האיסור דאף שההיתר עדיין היתר ואין האיסור רק מצד איסור המעורב בו. אבל מ"מ אסור כל ההיתר באכילה. ולכך אמרינן אחרי רבים להטות ונוטה המיעוט אחר הרוב ומותר הכל, וע"כ נהפך להיות היתר דאי לא יתהפך להיתר וישאר איסור יהיה גם ההיתר אסור דאי אפשר לאכול אף משהו מן האיסור מה"ת ושפיר נהפך כנ"ל, מגזירת הכתוב דאחרי רבים כנ"ל. ולכך באפשר להכיר איסור מדאורייתא לא בטיל דבזה אין הרוב צריך להיות נוטה אחר המיעוט דאף שישאר איסור יכול להסירו ויהיה ההיתר מותר כנ"ל, משא"כ במעורב וא"א להסירו מותר כנ"ל. אמנם להיפוך בנתערב היתר ברוב איסור. דהא ודאי אף שלא יהיה ההיתר נהפך לאיסור וישאר היתר כמקדם אעפ"כ יהיה אסור לאכול התערובות כיון שהאיסור לא נהפך להיתר ממילא אסור כולו מחמת האיסור שבו. וא"כ אינו נהפך כלל להיות איסור דלא שייך אחרי רבים להטות דאינו סותר כלל המיעוט לרוב דאף שלא יהיה המיעוט נוטה אחר הרוב מ"מ לא יהיה הרוב איסור נוטה אחרי מיעוט ההיתר דעדיין יהיה אסור מצד האיסור כמקדם וכר"י<sup>25</sup>.

**ולפי"ן** לכאורה פשיטא שבחמתה מרובה מצילתה, גם ללא דין ביטול ברוב אין המיעוט מתנצח וסותר את הרוב, והרי בכה"ג אין דין ביטול ברוב כנ"ל, וקשה מלשונו של רש"י ז"ל.

25. ובמק"א כתבתי שיש להוכיח כן מהרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ב, הובא ב"י סי' קיא) שכ' תו"ד: "שאיין דבר מצטרף לבטל את האיסור אלא מה שהוא נכנס בספק מחמת האיסור דלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטלו ומה שאינו נכנס מחמת האיסור לספק איסור מה לו להצטרף עם אחר לבטל את האיסור", והיינו ממש כד' החי' הרי"ם ז"ל שרק כשהמיעוט בא לנצח את הרוב ולהטיל עליו דינו אזי הרוב מתעורר כנגדו ומנתחו דאחרי רבים להטות כתיב, משא"כ כשהמיעוט לא בא לנצח את הרוב אין הרוב מתעורר כנגדו לבטלו.

שו"ר בשערי יושר (שער ג פרק ז אות קט) שכ': "ונלענ"ד לבאר עיקר היסוד בדין ביטול ברוב, שהוא על פי מה שכתב הרשב"א בתורת הבית וכו' שכלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטלו, דהנה לכאורה קשה על עיקר הכלל דאיתא במסכת בכורות (כג.) דבטומאת משא ליכא ביטול ברוב משום שנושא הכל ביחד, הלא עיקר קרא דאחרי רבים להטות קאי על סנהדרין ושם חלין הדינים הכל ביחד של המרובים עם המועטים ואמרה תורה שיתבטל המיעוט נגד הרוב. אלא נראה דהכל תלוי באופן של ערך ההתנגדות של המיעוט נגד הרוב, דהיכא שהמיעוט גורם לעכב את דין הרוב אז הרוב מבטל את המיעוט ומהפכו להיות כהרוב, ומשו"ה בדיינים שבלא ביטול ברוב לא היה מתקיים דין של המרובים, דדין של המיעוט סותר את דינם, וכמו שביארנו לעיל, באופן שהדין תלוי בספק דינם של הדיינים, בכהאי גוונא אמרה תורה שהרוב מבטל את המיעוט וכו'".

## ג.

**ביאור בכוונת רש"י בחמתה מרובה מצילתה דמטעם רובו ככולו דילפינן מנזיר  
ולא מילפותא דאחרי רבים להטות**

**ונראה** שמכאן ראייה למה שכ' בשו"ת חידושי הרי"ם (יו"ד סי' ט) שבדין ביטול ברוב יש ב' דינים, דין האחד הוא מהלימוד דאחרי רבים להטות, ועוד דין של רובא ככולו, והדין הזה יליף הש"ס מלימוד אחר, לא מאחרי רבים כו' דיליף כל רוב, כמ"ש בגמ' נזיר (מג). זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ממאי מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו הכא הוא דעד דאיכא כולו הא בעלמא רובו ככולו וכו', והיינו דזה א"א ללמוד מאחרי רבים להטות, דהא המיעוט קבוע כמו הרוב, ואין כאן ספק רק שיהיה חשיב בגילוח הרוב ככולו. ומעין זה הוא בשחיטה דרובו כמוהו כו' ופרוץ כעומד. ובסוכה חמתה מרובה כו' כפירש"י ריש סוכה וכשר מרובה על הפסול וכו', והיינו שנדון על הדבר כולו אם נקרא הסימן שחוט או קיים, אמרינן רובו ככולו שנקרא שחוט. וכן פסיקת קנה וטריפות שנקרא הסימן נפסק, ובכל הני כיון דכולו דבר אחד, וצריך להקרא או על שם הרוב או על שם המועט, חשיב ככולו ע"י הרוב אף שהמיעוט קבוע. וזה אינו ענין לספק.

**ובט'** חנויות בנמצא וקטן וקטנה ושאר רוב א"א ללמוד מקרא הנ"ל דיגלחנו כו', דא"א לומר דבטל המיעוט כאילו אינו נמצא, דהם דברים נפרדים, שהחנויות שמוכרים נבילה הם בפ"ע וכן האילונית והטריפות לא יתכשרן על ידי הרוב. וממילא כשדנין על א' אי מהרוב או מהמיעוט א"א ללמוד מהא דרובו ככולו. דמ"מ ע"ז שדנין יש ספק דאורייתא שאם הוא מהמיעוט טריפה. וזה ילפינן מאחרי רבים להטות דסנהדרין, שהספק לכל הבי"ד אם האמת כהרוב או כהמיעוט המזכין, ופוסקין לחייב, ואמרה תורה שהספק מוכרע ע"י הרוב שהאמת כן. כן בכל רוב אף דליתא קמן יש רוב סברות ע"ז הנמצא שכשר ומכריע הספק כנ"ל, ובזה כשדנין על א' שהוא ספק אי מהרוב בזה אמרה תורה קבוע כמחצה על מחצה.

**וכ'** שם שבסנהדרין יש ב' הדברים [גם דין ביטול ברוב וגם דין רובו ככולו], דהא כשהרוב מחייבין כו' חשיב שכל הבי"ד מחייבין וכו', כיון דכ' אחרי רבים להטות. והיינו משום דכל הבי"ד חשיב בי"ד אחד, דכתיב לא תעשו אגודות שיהיו פלג מורין כו'. ואו שיפסקו חייב או זכאי, עכ"פ כל הבי"ד צריך לפסוק הדין. ואם כן ע"כ סתרי אהדדי, או שיכריע המיעוט את הרוב או הרוב המיעוט. שוב בזה רובו ככולו, כמו בגילוח והסימן שיהיה נקרא כולו שחוט ונפסק. כיון שדנין על הכל ביחד חשיב מה שפוסקין כהרוב שכל הבי"ד מחייב והמיעוט כמאן דליתא וכאילו פוסקין כולם כנ"ל וכו' [עיי' שם שבוה ביאר דברי התוס' בר"פ המניח, ומה שחידש עוד לפי דבריו הק' עיי' שם].

**הרי** לן לפי דבריו שכוונת רש"י בחמתה מרובה מצילתה, דמטעם רובו ככולו אתינן עלה, דילפינן מנזיר, ולא מילפותא דאחרי רבים להטות.

## ד.

**מבשר הגדרת ב"ד שכל הדיינים יכונו ויסכימו כאחד לאותו הדין אך בנחלקו הדיינים איכא גזירה שחרוב מכריע והמיעוט מתבטל ומתהפך להיות כרוב**

**והנה** בפרי מגדים בשער התערובת בתחילתו הקשה על מה דאמרי' שמיעוט האיסור מתבטל ברוב ההיתר, הרי אינו דומה לאחרי רבים להטות דסנהדרין דהוי המיעוט בפ"ע והרוב בפ"ע ואזלינן בתר דעת הרבים דאמרינן האמת איתם אבל בענין ביטול דגם המיעוט בתוכו מנ"ל ללמוד מסנהדרין.

**ונראה** פשוט דמחמת קושיא זו חידש החי' הרי"ם ז"ל בהגדרת דין ב"ד, דכשהרוב מחייבין כו' חשיב שכל הבי"ד מחייבין וכו', דכל הבי"ד חשיב ב"ד אחד, דכתיב לא תעשו אגודות שיהיו פלג מורין כו'. ואו שיפסקו חייב או זכאי, עכ"פ כל הבי"ד צריך לפסוק הדין וכו', וזה כוונת תוס' ב"ק פרק המניח, דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ סנהדרין חשיב המיעוט כמי שאינו וכו', כנ"ל.

**אולם** הבית יוסף (או"ח סי' תרי"ח) כ' לחלק בין הכרעת הרופאים שאין הולכין אחר הרוב אלא אחר הבקיאין לבין הכרעת בי"ד, שלא שמענו בסנהדרין שהולכין אחר רוב חכמה אלא אחר רוב מנין. וכך כתב: "התם דיינים הם, וכולם צריכין לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות, אבל הכא שומעין לחכם והשני אינו ראוי להיות נשאל בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובטל הוא וכו'". והפי' י"ל שההבדל מכל החכמות לדיינים, שכל החכמות תלויות בשכל האדם, וכשם שאין פרצופיהן שוין כך אין דעותיהן שוות, הרי שהמכריע הוא מי שיש בו רוב חכמה, שמחודד טפי, ויש לו יותר בקיאות וכיו"ב, משא"כ בדיינים כאן אין תלות בשכל האדם, כאן "כולם צריכים לאותו הדין", דין יש רק אחד, הדין אינו משתנה משכלו של זה לשכלו של זה, כולם צריכים להגיע לאותו הדין. וכאן בא התנאי השני "ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת", כלומר כאשר התורה קבעה דין בית דין בשלשה, מן הדין שכל השלשה יכונו ויסכימו כאחד לאותו הדין, זהו דין בית דין, ואז בא החידוש הגדול של התורה אחרי רבים להטות, לא שבטלה דינא דבעי שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא שגזירת הכתוב אחרי רבים להטות הוא שהרוב מכריע את המיעוט שמתבטל ומתהפך להיות כרוב.

**אך** לפ"ז צע"ק על מה שמשמע מדברי החי' הרי"ם הנ"ל דהא דחשיב שהסכימו כולם הוא מדין רובו ככולו, ואילו מלשון הב"י נראה שזה גופא נלמד מאחרי רבים להטות, שכ' "התם דיינים הם, וכולם צריכין לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות", וצע"ק.

## סימן ג

### דין ביטול ברוב לגבי מעשר בהמה

#### א.

מבאר ומברר שי' התוס' ושי' הרא"ש בקפ"ן אחד מן המנויין,

דפליגי אם ע"י ביטול ברוב מתהפך המיעוט להיות ברוב וחל עליו מעלת הרוב

**הנה** התוס' בב"מ (ו: כד"ה קפ"ן טו"ן פטורין), הקשו "דלכטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר וכו'". ותי' הרא"ש "משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק ואפי' כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכ' אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י ביטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי", עכ"ל הרא"ש. וכ' בס' נחלת יעקב מהנתיבות שהתוס' לא תי' כן, כי קו' התוס' הוא דיבטל ברובא ומיעוט הפטור תתהפך לחיוב, ובזה ל"ש תי' הרא"ש, דכיון דיתהפך שוב יהיה עשירי ודאי, אבל הרא"ש הקשה דנימא כל דפריש מרובא פריש, וע"ז שפיר תירץ כנ"ל, ע"ש.

**ולכאורה** י"ל דפליגי בחקירת העונג יו"ט (בס"ז) שחקר האם דין הביטול הוא שהתורה התירה מה שאסרה משום הרוב, אבל אינו מקבל מעלת הרוב, והיינו דנעשה כמי שנתבטל איסורו או פסולו ואין בו עוד, דמסיר חסרון המתבטל אבל לא ישיג מעלת המבטל, או שגם מעלת הרוב הוא מקבל דנעשה ממש כרוב עצמו, ע"ש.

**וי"ל** דתוס' וסייעתו ס"ל דנעשה ממש כרוב ומקבל גם מעלתו, ולכן ס"ל שחל חלות החיוב של מעשר, אבל הרא"ש ס"ל דרק מסיר חסרון המתבטל אבל לא ישיג מעלת המבטל.

**שו"ר** בחמדת שלמה (בבא מציעא ו: א) שהביא את מה שכ' המשנה למלך (פ"ו מהלכות מעילה) דאין סברא להיות ההיתר בטל בתוך האיסור ולהיות כמו האיסור, וכ': "וצ"ל הא דבטל ברוב היינו דהאיסור נחשב כמאן דליתא ולא שיקבל שם חדש, ולפי"ז היה מקום ליישב קושית התוס' בפשיטות ה"נ כיון דזה שיצא נפטר אף אם יתבטל לא יחול עליו שם חיוב וכו'", ולהנ"ל צ"ל שבזה גופא נחלקו תוס' והרא"ש כנ"ל.

**ולכאורה** יש ללמוד מאחרי רבים להטות הנאמר בדיינים שהמיעוט נעשה כרוב ומקבל מעלתו, דהטור (ל"ח תריח) כ' "איכא מאן דאמר מדקתני מאכילין אותו על פי בקיאת ש"מ יחיד מומחה ומוחזק בבקיותא ורופאים שאינן חכמים ומומחין כל כך הולכין אחר הבקיותא, ואינו נראה להרמב"ן אלא כיון שכולם רופאים ויודעים במלאכה אין דבריו של אחד במקום שנים, ומ"מ במופלג מהם בחכמה חוששין לדבריו אם אומר שצריך אפילו במקום שנים, ומדברי הרמב"ם ז"ל יראה שהולך אחר רוב דעות ואחר בקיותא הרופאים, שכתב מקצתן אומרים צריך ומקצתן אומרים אינו צריך והוא שותק הולכין אחר הרוב או אחר הבקיותא וכו'".



**וכ'** הבית יוסף "איכא מאן דאמר מדקתני מאכילין אותו על פי בקיאים שמע מינה יחיד מומחה ומוחזק בבקיות וכו'. הרמב"ן כתב סברא זו בתחילת ספר תורת האדם, וכתב עליה ואינו נראה שלא שמענו בסנהדרין שהולכין אחר רוב חכמה אלא אחר רוב מנין, ודאי אשכחן לענין הנשאל לחכמים דאמרינן (ע"ז ז.) היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד מתיר ואחד אוסר אם היה אחד מהם גדול בחכמה הלך אחריו, הלכך במנין שוה דרופאים הולכין אחר חכמה ובקיות, ואף על גב דליתא הכי בדין סנהדרין, התם דיינים הם, וכולם צריכין לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא דרחמנא אמר (שמות כג ז) אחרי רבים להטות, אבל הכא שומעין לחכם והשני אינו ראוי להיות נשאל בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובטל הוא וכו'".

הרי מדברי הבית יוסף ג' יסודות בתורת הדיינים, האחד הוא ההבדל מכל החכמות לדיינים, שכל החכמות תלויות בשכל האדם, וכשם שאין פרצופיהן שוין כך אין דעותיהן שוות, הרי שהמכריע הוא מי שיש בו רוב חכמה, שמחודד טפי, ויש לו יותר בקיאות וכיו"ב, משא"כ בדיינים כאן אין תלות בשכל האדם, כאן "כולם צריכים לאותו הדין", דין יש רק אחד, הדין אינו משתנה משכלו של זה לשכלו של זה, כולם צריכים להגיע לאותו הדין. וכאן בא היסוד השני "ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת", כלומר כאשר התורה קבעה דין בית דין בשלשה, מן הדין שכל השלשה יכוונו ויסכימו כאחד לאותו הדין, זהו דין בית דין, ואז בא היסוד השלישי של אחרי רבים להטות, שגזירת הכתוב הוא שהרוב מכריע את המיעוט שמתבטל ומתהפך להיות כרוב, וממילא נחשב שכל השלשה כיוונו והסכימו לאותו הדין.

**ומן** הנראה שמכאן היסוד הידוע בדיני רוב, שיש בו ב' דינים, דין כל דפריש מרובא פריש, ודין המיעוט שמתהפך להיות כרוב, וכבר עמדו המ"פ היכן נרמז בתורה הדין הזה דמתהפך, ובפרי מגדים בשער התעורבות בתחילתו הקשה על מה דאמרי' שמיעוט האיסור מתבטל ברוב ההיתר, הרי אינו דומה לאחר רבים להטות דסנהדרין דהוי המיעוט בפ"ע והרוב בפ"ע ואזלינן בתר דעת הרבים דאמרינן האמת איתם, אבל בענין ביטול דגם המיעוט בתוכו מנ"ל ללמוד מסנהדרין, ולהנ"ל מבואר לנכון, שהרי ביסוד דין התורה בעיני ג' דיינים דייקא שכל השלשה יסכימו, וכאשר אמרה תורה אחרי רבים להטות, לא נתבטל יסוד דין התורה הנ"ל, וא"כ הרי סוף סוף אין כל השלשה, ועל כרחך שמיעוט הדיינים מתבטלין אל הרוב להיות עמם בדינם ממש.

**ולכאורה** לפי זה יש ללמוד מאחרי רבים להטות הנאמר בדיינים שהמיעוט נעשה כרוב ומקבל מעלתו, שהרי להנ"ל בבי"ד בעינן שיהיו שלשה כנ"ל, ואם המיעוט אינו אלא כמי שאינו, א"כ אין כאן רק ב' דיינים, אע"כ שהמיעוט נעשה ממש כרוב.

**שו"ר** שכן כ' בשערי יושר שער א, שער הספיקות, (פקק ה' אות עג): "והנה באמת כל ענין של ביטול ברוב לא נתבאר בש"ס מקור לימוד דין זה מן התורה, דלכאורה מקרא דאחרי רבים להטות לא ידעינן רק דאזלינן בתר רובא, אבל ביטול ברוב היכי רמיזא. אכן נראה לי

דבדיינים המיעוט מתבטל מתורת דיין לגמרי, וכששנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי או שנגמר הדין על פי השנים או דגם הדיין המזכה נעשה כאילו אומר חייב וכו'".

**ובשער ג** (פרק טו אות ק"ד) כ': "ומוכח מזה דגם המחייב פועל בעיקר חלות הדין, היינו עפ"י הכתוב אחרי רבים להטות נהפך הדין של המחייב שיפעול דיבורו יחד עם רוב המזכים כאילו היו כולם מזכים, ומוכח מזה דהמיעוט נהפך למעלות הרוב גם לענין זה שיתחדש על המיעוט דין חדש"<sup>26</sup>.

**אולם** בעונג יו"ט שם הביא משמעתתא דבכורות דף כב דאמרינן הלוקח ציר מע"ה, משיקו במים והוא טהור, דאי רובא ציר, ציר לאו בר קבולי טומאה, ואי רובא מים מהני לו השקה, וקאמר ר' ירמיה לא שנו אלא לטבל בו פתו, אבל לקדירה מצא מין את מינו ונעור, ופירש"י המים שבתוך הציר מוצאין את המים שבקדרה, ומצטרפין יחד, ורבינן על הציר ומטמאין אותה. ולמד מזה העונג יו"ט שס"ל לרש"י אף דציר לאו בר קבולי טומאה, מ"מ כשנתבטל במים משיג חשיבות משקה לקבל טומאה, והיינו דדבר המתבטל נהפך להיות כמתבטל לכל דבר.

**ובציונים** לתורה (כלל י"ד) כ': "דיש לרוב כח רק לסלק שם, אבל לא לתת שם, דכל דבר בעצמותו הרי היתר הוא, ואין ענין ההיתר דבר נפרד מעצם הדבר, כי כל דבר שלא אסרתו תורה, הוא מותר מאליו, שהרי לא הוצרכה תורה להתיר שום דבר, ורק הדברים שחידשה תורה ופירשה שהם אסורים נתחדש להם שם איסור, מלבד עצם הדבר, וע"כ כאשר יתערב איסור ברוב היתר, א"כ בהסתלק ממנו שם איסור ע"י הרוב, ממילא הוא מותר, ואין צריכים עוד אל ענין הרוב כלל, כי כל דבר הוא מותר מעצמותו ומאליו, משא"כ בהתערב היתר באיסור, א"כ יצטרך הרוב לחדש על ההיתר שם איסור כמוהו, ולזה אין לרוב כוח, דאין לומר דגם כאן יסלק ממנו שם היתר, וממילא יהיה אסור, דז"א דענין ההיתר איננו שם כלל כדי שיתסלק, כי הוא הוא עצם הדבר, ואין לך לומר רק שהרוב יחדש על העצם הנתערב, שם איסור, וזה אין בכח הרוב" ע"ש.

26. וראה גם בשערי יושר (שער ג פרק יב אות רל"ד) שכ': "דיסוד הביטול שחידשה תורה הוא שאם האיסור מעורב בהיתר ונולד ספק על כל אחד שמא הוא האיסור, ועי"ז מתנגד כח האיסור של המיעוט לכח ההיתר של הרוב, וכל היכא שהמיעוט מתנגד להרוב אמרה תורה אחרי רבים להטות, ובטל הדין של המיעוט", וראה גם מה שכתב שם בפרק טז (אות שיג) שכ': "לפי שיטת הר"ן ולשאר שיטות דגם היתר בטל באיסור היכא דמכוון לבטולי, והמיעוט הבטל מתחדש עליה דין של הרוב, דמקרא דאחרי רבים להטות דילפינן מזה דין ביטול ברוב ליכא לחלק בין לבטל דין ובין להוסיף דין. ועוד נלענ"ד דמיעוקר הדין שאמרה תורה אחרי רבים להטות לענין סנהדרין ג"כ יש ללמוד ענין זה, דהנה במה שהצריכה תורה מספר הדיינים כגון בדיני ממונות בשלשה, ובדיני נפשות עשרים ושלשה, אם הדיינים מחולקים בדין כגון שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי, שאמרה תורה שהדין חל כהרבים, וענין זה הוא גם היכא שחלות הדין נעשה ע"י הדיינים, כגון היכא שהדין הוא בטעות וקם דינא או בדיני נפשות ודיני קנסות דבעינן גמר דין של הדיינים וכו', ואם נאמר דביטול ברוב לא מהני אלא לגרע איזה דין מן המיעוט, ולא לחדש דין על המיעוט. נמצא דמיעוט הדיינים רק בטלים וכמאן דליתנהו חשיבא, ויהיה נחסר מספר הדיינים ששערה תורה וכו'".

## ב.

**והנה** בחידושי לב"מ כתבתי בזה בסייעתא דשמיא כדלהלן:

**ב"מ** ו: תוד"ה קפץ וכו', "תימה דלבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר, דהא דדבר שבמנין לא בטל היינו מדרבנן, וקבוע נמי אין שייך אלא בדבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין ולא ידע מאיזה לקח כגון ט' חנויות, ובריה נמי לא הוי כדפרי' בחולין וכו'".

**מבאר** הא דדבר שבמנין לא בטל אם הוא מן התורה או רק מדרבנן

**בס'** שפתי צדיק פ' במדבר מביא בשם החי' הרי"ם ז"ל שבדבר שבמנין, שהשי"ת ציוה שיהיה דבר שבמנין, אזי גם מדאורייתא לא בטל, וכ' שמזה הטעם צוה השי"ת למנות את ישראל שלא יבטלו ח"ו בין האומות, כי דבר שבמנין שהקב"ה צוה שיהיה במנין אזי גם מן התורה אפי' באלף לא בטל, ובזה תי' החי' הרי"ם ז"ל קו' תוס' הנ"ל, שהרי גם לגבי מעשר התורה בעצמה צותה למנות כל אחד לבדו ולעשר העשירי א"כ התורה עשאו לדבר שבמנין שגם מן התורה אפי' באלף לא בטל<sup>27</sup>.

**גם** השואל ומשיב (מסד"ק ח"א סי' קלז) הביא מה שתי' החי' הרי"ם ז"ל קו' תוס', והק' עליו מהא דדם הפר ודם השעיר שהתערבו דפליגי בזה ר"י ורבנן אי בטל, והרי מן התורה מצוה למנות ההזאות א"כ הוא דבר שבמנין שגם מן התורה לא בטל, ותי' בהגהות לס' פסקי תשובה (ח"א סי' קיז) דהתם אין אנו מונין רק הזיות ולא את הדם, וא"כ לגבי הדם אינו דבר שבמנין.

**והנה** המפ' הקשו מהא דמשמע כאן בתוס' שדבר שבמנין דלא בטל אינו אלא מדרבנן, (כמ"ס במסד"ל סי' עו), ובמעילה כא: ד"ה פרוטה בהא דאמרו בפרוטה של הקדש שנפלה לתוך הכיס כיון שהוציא ראשונה מעל, משמע שגם מן התורה לא בטל, ששם הקשו בתוס' ליבטל האי פרוטה של הקדש, וכ"ת דדשיל"מ הוא וכו' הא דרבנן היא, ותי' דמטבע חשוב ולא בטל, ופי' במשנה למלך פ"ז מה' מעילה ה"ו משום דבר שבמנין שהוא מה"ת, וק' בסתירת התוס'.

**ונראה**, לפי המבואר שבכל ביטול ברוב יש ב' דינים, האחד שבכל חתיכה שאנו דנים עליה יש לקבוע שבא מהרוב ולא מהמיעוט, והשני שהמיעוט נהפך להיות כרוב, וכאשר

27. והנה מה שפ' החי' הרי"ם ז"ל בטעם הציווי למנות בנ"י, ראה גם בס' חנוכת התורה (לקוטים על מאמרי חז"ל) שכ' "על מה שצוה השי"ת למנות לישראל משום דאיתא בש"ס וגם במדרש פרשת ויקרא א"ל ההוא מינא כתיב בתורתכם אחרי רבים להטות ושבעים אומות יש אם כן אנן רובא וכו' עיין שם. אם כן יש לומר דמשום הכי ציוה הקב"ה למנות לישראל כדי שיהיו דבר שבמנין ודבר שבמנין אפילו באלף לא בטל". ובפוסקים מבואר הטעם שדבר שבמנין לא בטל הוא מחמת החשיבות, ולפ"ז כאשר התורה ציותה על המנין רחמנא הוא דאחשיבה לכן גם מן התורה לא בטל, ונראה דזה שאמרו ז"ל בציווי שנצטוו למנות מספר בנ"י, להודיע חיבתן של ישראל שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם וכו', נמצא שמנינים הוא מחמת חשיבותו של כל או"א מישראל לכן אין בהם ביטול, אך לפ"ז יש להסתפק גבי מעשר בהמה, שלכאורה אין מונין את התשעה מחמת חשיבותם, אלא בשביל להגיע לעשירי, וצ"ע לע"ע.

הרוב והמיעוט בתערובת שא"א להפרידן פשיטא שדין הביטול הוא שהמיעוט נהפך כרוב, אך כאשר הרוב והמיעוט אינן בתערובת, אזי דין הביטול הוא מדין כל דפריש מרובא פריש, ונחלקו הפוסקים אם המיעוט לא נהפך, ולא הותרו אלא בזה אחר זה, או שבכל זאת נהפך המיעוט ומותר לאוכלן אפי' בבת אחת, וכל זאת נלמד מקרא דאחרי רבים להטות הנאמר בפרשת הדיינים, דגם שם בהכרח להגיע לענין ההתבטלות, דמיעוט הדיינים יתהפך להיות כרוב, וכאילו כל הבי"ד פסקו כרוב, כמ"ש בתוס' ריש פרק המניח (מ:) ד"ה קמ"ל, דגבי דיינים חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו.

**ונראה** הענין עפ"י מה שכתב הב"י באו"ח (סי' תרי"ח) שהביא מהראשונים לחלק בין רוב ומיעוט ברופאים לרוב ומיעוט בדיינים, וכך כתב הב"י: "התם דיינים הם, וכולם צריכין לאותו הדין, ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, אלא דרחמנא אמר (שמות כג ז) אחרי רבים להטות, אבל הכא שומעין לחכם והשני אינו ראוי להיות נשאל בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובטל הוא וכו'", עכ"ל. כאן הניח לנו הב"י יסוד ענין הדיינים שהוא "ומדינא לא היה ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת", כלומר כאשר התורה קבעה דין בית דין בשלשה, מן הדין שכל השלשה יכוונו ויסכימו כאחד לאותו הדין, זהו דין בית דין, ואז בא החידוש הגדול של התורה אחרי רבים להטות, שאף דבעינן שיסכימו כל הצריכין לדעת אחת, גזרה תורה אחרי רבים להטות, שאכן ע"י הרוב נחשב להסכמת כולן ממש, כי הרוב מכריע את המיעוט, ודעת המיעוט מתבטל ומתהפך להיות כדעת הרוב, ומכאן היסוד בדיני רוב, שמלבד הדין של כל דפריש מרובא פריש, יש דין שהמיעוט מתהפך להיות כמו הרוב, וכבר עמדו המפר' היכן נרמז בתורה הדין הזה דמתהפך, ולפי הנ"ל הרי ברור מללו, שהרי ביסוד דין התורה בעינן ג' דיינים דייקא שכל השלשה יסכימו, וכאשר אמרה תורה אחרי רבים להטות, לא נתבטל יסוד דין התורה הנ"ל, וא"כ הרי סוף סוף אין את כל השלשה, ועל כרחך שמיעוט הדיינים מתבטלין אל הרוב להיות עמם בדינם ממש<sup>28</sup>.

**והנה** בהא דדבר שבמנין אינו בטל ברוב, לכאורה יש לחלק בין דין ביטול שהמיעוט מתהפך להיות כרוב, לדין כל דפריש מרובא פריש, כי אף אם נאמר שבדבר שבמנין מחמת

28. וראה גם בחי' הרי"ם ז"ל (במס' פסחים דף ל.) "דאחרי רבים להטות היינו שיהיה המיעוט נמשך אחר הרוב ולא הרוב אחר המיעוט, ולכן כיון דמערוב ברוב היתר, אם לא יתבטל יהיה גם הרוב היתר אסור, משום מיעוט איסור שיש בו, ויהיה הרוב נמשך אחר המיעוט, ולכן נהפך האיסור להיתר ונמשך אחר הרוב להיות מותר וכו', ובזה מיושב כמה קושיות מהאחרונים ז"ל שהקשו למה במיעוט היתר ברוב איסור לא נהפך לאיסור ודאי ללקות וכי עדיף מאיסור בהיתר, ע"ש פרי מגדים הניח בצ"ע. ולמ"ש ל"ק מידי, דבזה אף שלא יהיה בטל לא יהיה הרוב איסור נמשך אחר המיעוט היתר דמ"מ יהיה אסור מספק כיון דשניהם לא נתבטלו ולא שייך כלל אחרי רבים להטות. ודוקא הרוב היתר ומיעוט איסור דאם לא יתבטל יהיה ההיתר אסור מספק ויהיה נמשך אחר המיעוט ע"כ שיהיה אסור ולכן נהפך ומותר כנ"ל, משא"כ רוב איסור כנ"ל".

ולכאורה היכן נרמז בדין הדיינים מהלך המחשבה הזו של ההתנצחות, אולם להנ"ל נכון, כי מאחר ובדיינים התורה דרשה שכל ג' הדיינים יסכימו לדעת א' כיסוד דברי הראשונים הנ"ל בבית יוסף, וא"כ אם המיעוט לא יסכים ממילא יתנצח הרוב, והיינו ממש כד' החי' הרי"ם הנ"ל.

חשיבותו לא יבטל, ולא יהיה כמי שאינו, מ"מ דין כל דפריש מרובא פריש יכול לחול עליה, ולכן דין ביטול שהמיעוט יתהפך, גם מן התורה ליתא בדבר שבמנין שהוא חשוב, ובכל זאת יתכן שדין כל דפריש וכו' איכא מדאורייתא גם בדבר שבמנין, אלא שמדרבנן מחמת חשיבותו החמירו גם בזה, ומדרבנן גם דין כל דפריש ליתא בדבר שבמנין. והנה ההבדל בין הביטול שהמיעוט מתהפך להיות כרוב, לבין דין כל דפריש וכו', כ' האחרונים שדין הביטול שמתהפך מוציא את המיעוט לגמרי מכלל ספק, כי המיעוט כמי שאינו, אבל דין כל דפריש וכו' אינו מוציאו מכלל ספק, אלא שהתורה התירה את הספק הזה, וכמ"ש בשיטמ"ק בשם הרא"ש והריטב"א שכאן במעשרות, לא מועיל הביטול ברוב, כי עשירי ודאי אמרה תורה ולא עשירי ספק, ואף שהתורה התירה הספק דכל דפריש מרובא פריש, מ"מ בכלל ספק הוי.

**ומעתה** לפי"ז נראה דשי' התוס' בדבר שבמנין מבוארת, ואין סתירה מדבריהם כאן לדבריהם במעילה, כי שם מייירי גבי פרוטה של הקדש, ובהקדש הרי רחמנא רבי ספק הקדש לחיוב מעילה, א"כ כל שהוא בכלל ספק ואינו ודאי חולין, הרי הוא בחיוב מעילה, ולכן בדבר שבמנין דמן התורה אינו מתהפך להיות היתר, וכל פרוטה הוא בכלל ספק, הרי בהקדש כיון שהוא עדיין בגדר ספק רחמנא אסור.

**ומה** שכתבו כאן שאינו אלא מדרבנן, י"ל שכוונתם שיועיל מדין כל דפריש מרובא פריש, שמן התורה מועיל גם בדבר שבמנין.

**אך** לכאורה יש לסתור, דעל קו' התוס' תי' הרא"ש "משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק ואפי' כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכ' אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיות ע"י ביטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי", וכ' בס' נחלת יעקב מהנתיבות שהתוס' לא תי' כן, כי קו' התוס' הוא דיבטל ברובא ומיעוט הפטור תתהפך לחיוב, ובוה ל"ש תי' הרא"ש, דכיון דיתהפך שוב יהיה עשירי ודאי, אבל הרא"ש הקשה דנימא כל דפריש מרובא פריש, וע"ז שפיר תירץ כנ"ל ע"ש. והשתא לפ"ז אם קו' התוס' הוא מדין מתהפך א"כ בדבר שבמנין גם מן התורה לא מתהפך, ועל כרחך שהקשו מכח דין דכל דפריש שזה מן התורה גם בדבר שבמנין בטל, וא"כ הדר ק' למה לא תירצו כהרא"ש דעשירי ודאי וכו' כנ"ל.

**ולכאורה** היה נראה לומר, שבודאי לא הקשו מדין מיעוט שמתהפך, אלא מדין כל דפריש וכו', והא דלא תירצו כהרא"ש י"ל כי היה קשה להם על ההוה אמינא בגמ' שלא אתא בדין עשירי ודאי ולא עשירי ספק, דס"ל שגם הספק מחוייב במעשר, ועל כך הקשו א"כ למה בקפץ א' כולם פטורים, יבטל ברובא ויתחייב. ומעתה לפי ההוה אמינא הזו א"ש מה שכ' תוס' שהא דדבר שבמנין לא בטל אינו אלא מדרבנן, כי מן התורה נשאר דין דכל דפריש מרובא פריש, ולפי ההוה אמינא די בזה גם במעשרות, אך למסקנא שמדין כל דפריש וכו' אינו מתחייב במעשר, כי עשירי ודאי אמרה תורה, א"כ בדבר שבמנין שאינו מתהפך גם מן התורה לא בטל. אך אם אתינא להכא, למסקנא דעשירי ודאי, הרי בלא"ה לא ק' קו' התוס', כי בכלל לא שייך בזה ביטול כמ"ש הרא"ש דל"ש כל דפריש וכו', אלא רק התוס' הקשו להוה אמינא בלבד כנ"ל.

**אולם** קשה, דלכאורה יש להק' אי בס"ד לא ס"ל לפטור הספקות ממעשר, א"כ בלי רוב ג"כ הרי הוה ספיקא דאורייתא ומתחייב. וחשבתי שלפי שי' הרמב"ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, א"כ בספק היה פטור, אלא משום רוב דאזלינן בתרא הייתי מחייב, ועל כך מיעטה רחמנא עשירי ספק, שגם כאשר יש לו רוב ג"כ פטור, דמכלל ספק לא יצא כמ"ש הרא"ש, ולדעת הראשונים דפליגי על הרמב"ם וס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, דלדידם גם בלי רוב יש לחייב, צריך לומר דזהו מאי דפריך בגמ' "אי ס"ד ספיקא בעי עשורי לעשרינהו ממנ"פ וכו'", ולרמב"ם צ"ל דהפירכא משום רוב, ולכן לעשרינהו ממנ"פ וכו'.

**וא"כ** השתא איך שנפרש ליתא לקו' תוס', דאי קושיתם על הס"ד, א"כ הרי זהו מאי דפריך בגמ' לעשרינהו ממנ"פ וכו', או דעדיפא מיניה פריך בגמ' כנ"ל, ואי על המסקנא א"כ הרי איתא לתי' הרא"ש, וגם תי' דדבר שבמנין א"ש כמו שתירצו במעילה לענין הקדש<sup>29</sup>.

**והנה** על מה שכ' תוס' "וקבוע נמי אין שייך וכו'", הקשו האחרונים הרי דין הוא בכל הספקות דאזלינן בתר רובא, ולא הוה כקבוע משום שאין ניכר, ומה הדגישו זאת תוס' כאן, וכי מה ס"ד הכא דלהוי קבוע יותר מכל ביטול ברוב.

**ומן** הנראה, דהנה בקו' התוס' שהקשו דליבטל ברובא, יש שתירצו שכמו דאמרי' שאין מיעוט היתר בטל ברוב איסור, כמו"כ אין מיעוט פטור בטל ברוב חיוב, וראיתי למו"ר בגידולי שמואל שכ', כי אף שגם תוס' ס"ל שאין היתר בטל באיסור כדמוכח בזבחים דף עח בתוד"ה הפיגול, מ"מ הקשו דנימא כל דפריש מרובא פריש, דבזה אין נפק"מ בין פטור לחיוב, כי דוקא שההיתר יהיה נהפך לאיסור והפטור לחיוב זה לא שייך, אבל דין כל דפריש מרובא פריש, שייך גם מהיתר לאיסור וכן מפטור לחיוב.

**ונראה** הביאור לפי מה שכ' החי' הרי"ם ז"ל (פסחים ל. מג): שכל החילוק בין מיעוט היתר שמתערב ברוב איסור למיעוט איסור שמתערב ברוב היתר, אינו אלא בענין ההתנצחות בין הרוב והמיעוט, שהרוב יבטל את המיעוט עד כדי כך שהמיעוט מתהפך להיות כרוב, בזה יש לחלק כנ"ל, אבל לענין הדין דכל דפריש מרובא פריש, כאשר אנו דנין על כל חתיכה כשלעצמה אם היא מהרוב או מהמיעוט, פשיטא דיש לדון ולומר כל דפריש מרובא פריש והוא מהאיסור, והשתא א"ש שמכח האי דין רוב הקשו כאן בתוס' שגם מיעוט פטור בריבוי חיוב יהיה עליו דין דכל דפריש מרובא פריש.

**ולפי"ז** נראה לפרש ד' התוס' שבכל דין ביטול ברוב לא הקשו דניהוי כקבוע, דפשיטא כיון שהאיסור נהפך להיתר אין כאן איסור ואין כאן קבוע, אבל הכא שהפטור לא נהפך

29. וראה בחתם סופר שתי הסתירה בדברי התוס', שאפשר לחלק, שכאן אם לא בטל ופטור הרי אינו דבר שבמנין כי אין דרכו להימנות, ורק משום מעשר הוה דבר שבמנין, וא"כ רק אם בטל ומעשרו הוה דבר שבמנין, ואפשר שבכח"ג שהא דהוה דבר שבמנין הוא רק כשהוא בטל, ואם לא אין לו חשיבות, בזה מן הדין שמן התורה בטל, ורק מדרכנן אינו בטל, אבל שם במעילה שגם בלי ביטול יש לו חשיבות של דבר שבמנין, בזה גם מן התורה לא בטל, ע"ש מה ששקו"ט בזה ומה שכ' במסקנתו ע"ש.

לחייב, א"כ יש כאן קבוע גם הפטור וגם החיוב, וא"כ בכל חתיכה הבאה ממקום הקביעות הזו נימא דדין ספק עליה, דכל קבוע כמחצה על מחצה, ע"ז תי' וחידשו שלא נקרא קבוע כיון דאין ניכר.

**שו"ר** בשו"ת חידושי הרי"ם (יו"ד סי' ט) שכ': "ובסנהדרין יש ב' הדברים, דהא כשהרוב מחייבין וכו' חשיב שכל הבי"ד מחייבין, דהא בש"ס סנהדרין דא"צ לשלם בטעו חלק אותן שלא טעו משום דא"ל את לא סליק דינא, ואם היה חשיב רק שהרוב יכולין לחייב היו משלמים הכל, וע"כ דכולו חשיב שפוסקין הדין, כיון דכתיב אחרי רבים להטות, והיינו משום דכל הבי"ד חשיב בי"ד אחד, דכתיב לא תעשו אגודות שיהיו פלג מורין וכו', ואו שיפסקו חייב או זכאי עכ"פ כל הבי"ד צריך לפסוק הדין, וא"כ ע"כ סתרי אהדדי או שיכריע המיעוט את הרוב או הרוב המיעוט וכו', כיון שדנין על הכל ביחד, חשיב מה שפוסקין כהרוב, שכל הבי"ד מחייב, והמיעוט כמאן דליתא, וכאילו פוסקים כולם כנ"ל וכו', וזה כוונת תוס' ב"ק פ' המניח, דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ סנהדרין חשיב המיעוט כמי שאינו וכו', ובאמת כוונתם כנ"ל וכו', דחשיב שכל הבי"ד מחייבין ואין כאן מיעוט כלל, כיון שכולם צריכין לפסוק וכל הבי"ד כחד כנ"ל, וזה אינו ענין לספק רק מטעם רובו ככולו והמיעוט אף שהוא ודאי כמאן דליתא חשיב וכו', וממילא מה"ט לא חשיב קבוע כלל בסנהדרין, דהא אם יפסקו כהרוב אין כאן מיעוט כלל אף שניכרין וכו'".

**אך** קשה מהא דהוכחנו לעיל שקו' התוס' הוא מזה שע"י הביטול המיעוט מתהפך להיות כמו הרוב, כי הרא"ש תי' את קו' התוס' "משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק ואפי' כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכ' אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיות ע"י ביטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי", וכ' בס' נחלת יעקב מהנתיבות שהתוס' לא תי' כן, כי קו' התוס' הוא דיבטל ברובא ומיעוט הפטור תתהפך לחיוב, ובזה ל"ש תי' הרא"ש, דכיון דיתהפך שוב יהיה עשירי ודאי, אבל הרא"ש הקשה דנימא כל דפריש מרובא פריש, וע"ז שפיר תירץ כנ"ל ע"ש. והדא תימא, אם כל קו' התוס' היה מביטול ברוב שהמיעוט מתהפך להיות כרוב, מה שייך זאת במיעוט פטור, ואם בכל זאת שייך, מה הקשו כאן דניהוי כקבוע יותר מבכל ביטול ברוב שלא הקשו.

**עוד** יש להק' מדברי הר"ן בפ' גיד הנשה (נדרף לג) שכתב: "וא"ת ובהיא דתערובת היכי קרינן ביה קבוע, א"כ אין לך איסור שיהא בטל לעולם, י"ל דבכל איסורין ודאי כל שמעורב ואינו ידוע לא חשיב קבוע, דאדרבא ברובא בטל, וכיון שהוא מתבטל א"א לדונו כקבוע, אבל התם בע"ח ניהו וחשיבי ולא בטלי, וכיון דלא בטלי הו"ל קבוע".

**וכ'** הגר"ש שקאפ (בסי' 160) שיש להביא ראיה מתוס' מנחות כג דס"ל כן, דאמרינן שם שחוטת אינה בטלה בנבילה, והקשו נימא כל דפריש מרובא פריש, ותירצו דהוה כקבוע. ולכאורה הרי כתבו כאן דאינו ניכר לא חשיב קבוע, וצריך לומר דס"ל כיון דהתם אינו בטל חוזר דינו להיות קבוע, דדוקא היכא שאינו ניכר ובטל, אז ל"ש קבוע.

**ובאמת** נפלאותי שלמד דבר זה מראיה מתוס' במנחות, ולא הביא דברי תוס' בחולין צה. ד"ה ספקו אסור, שכתבו בפירוש בדברו שלא בטל ממילא הו"ל כקבוע וכמחצה על מחצה ול"ש כל דפריש מרובא פריש, ודבר זה יש ללמוד מהגמ' בזבחים עג שמבואר שם בתערובת בע"ח כיון דחשיבי ולא בטלי אמרי' ביה כל קבוע כמחצה על מחצה, אף שאינו ניכר שם, א"ו כיון דלא בטל וכנ"ל.

**מכל** זה נראה שגם התוס' בסוגיין אין כוונתם לומר שאף שאינו מתהפך מ"מ לא הוה קבוע דאינו ניכר, שהרי הם עצמם ס"ל דאי לא נתהפך אכן שייך קבוע. וצריך לומר שהתוס' שהקשו כאן לא הקשו מדין כל דפריש וכו', אלא מדין ביטול שהמיעוט פטור יתהפך להיות כרוב המחוייב במעשר, והיינו כדברי הנתיבות הנ"ל בספרו נחלת יעקב.

**אך** הדא תימא, דלכאורה טעם הרא"ש שתי' דעשירי ודאי וכו', ולא היה קשה לו דיבטל ברובא והפטור יתהפך לחיוב, דאיהו ס"ל כמו שלא אמרינן דהיתר מתהפך לאיסור נכמבואר בר"ן נדרים נט:, ע"ז סי' שסה סימן אלף שג, גם בשם רמב"ם, וראה מל"מ פ"ז מה' מעילה, ובפמ"ג בפתיחה לה' תערובת, ובמנחת כהן שער התערובת ח"א פ"א, וראה אור שמח פט"ו מה' מאכלות אסורות ובנחלת יעקב כאן, כמו כן אין הפטור מתהפך לחיוב, ולכן רק הק' מדין כל דפריש וכו', ועל דין כל דפריש וכו' תירץ לנכון דעשירי ודאי וכו', ולפי"ז הדר צ"ע בש"י התוס' מהו סברתם לומר שגם מיעוט הפטור מתהפך להיות כרוב לחיוב במעשר, מאי שנא ממיעוט היתר שאינו מתהפך להיות כרוב איסור, ודוחק לומר שתוס' חולקים גם על מיעוט היתר ברוב איסור, דאם כן דבריהם סותרים מה שכתבו הם עצמם בזבחים דף עח בתוד"ה הפיגול, שהיתר באיסור לא בטל.

**ושמעתי** מאחי הגרב"ש שליט"א בביאור ד' התוס', לפי מה שביאר החי' הרי"ם ז"ל (כפסחים מג) "מדברי הפוסקים משמע דהיתר שנתערב באיסור רוב לא אמרינן נהפך היתר להיות איסור. ולכאורה אינו מובן כלל החילוק למה איסור נהפך ברוב היתר ולא היתר באיסור. איפכא מסתברא. ונראה לע"ד הטעם דהא דילפינן ביטול ברוב מאחרי רבים להטות היינו היכא דהמיעוט סותר להרוב וכמ"ש הרא"ש פרק אלו טריפות (ס' כה). והיינו היכא דעל כרחק יהיה נוסה המיעוט אחר הרוב או הרוב אחר המיעוט, בזה אמרינן דהמיעוט צריך להיות נוסה אחר הרוב. ולכך בתערובות איסור ברוב היתר דע"כ אם לא יתבטל יהיה כל התערובות אסור לאכול משום שיש בו איסור, וא"כ יהיה הרוב היתר נוסה אחרי מיעוט האיסור, דאף שההיתר עדיין היתר ואין האיסור רק מצד איסור המעורב בו. אבל מ"מ אסור כל ההיתר באכילה. ולכך אמרינן אחרי רבים להטות ונוטה המיעוט אחר הרוב ומותר הכל, וע"כ נהפך להיות היתר דאי לא יתהפך להיתר וישאר איסור יהיה גם ההיתר אסור דאי אפשר לאכול אף משהו מן האיסור מה"ת ושפיר נהפך כנ"ל. מגזירת הכתוב דאחרי רבים כנ"ל. ולכך באפשר להכיר איסור מדאורייתא לא בטל דבזה אין הרוב צריך להיות נוסה אחר המיעוט דאף שישאר איסור יכול להסירו ויהיה ההיתר מותר כנ"ל, משא"כ במעורב וא"א להסירו מותר כנ"ל. אמנם להיפך בנתערב היתר ברוב איסור. דהא ודאי אף שלא יהיה ההיתר נהפך לאיסור וישאר היתר כמקדם אעפ"כ יהיה אסור לאכול התערובות כיון שהאיסור לא נהפך להיתר ממילא אסור כולו מחמת האיסור שבו. וא"כ אינו נהפך כלל להיות איסור דלא שייך אחרי רבים להטות דאינו סותר כלל המיעוט לרוב דאף שלא



יהיה המיעוט נוטה אחר הרוב מ"מ לא יהיה הרוב איסור נוטה אחרי מיעוט ההיתר דעדיין יהיה אסור מצד האיסור כמקדם. ואין לומר דלענין מלקות יהיה האיסור נוטה אחר ההיתר שאינו חייב מלקות על כזית מן התערובות משום ההיתר שבו, ז"א דכיון שאין באיסור עצמו כזית א"כ אף אם היה אוכלו לבדו בלא ההיתר ג"כ לא היה חייב ואין האיסור הרוב נוטה כלל אחר המיעוט היתר וממילא נשאר כמקודם ולא שייך אחרי רבים כו' שיהיה נהפך ההיתר כו'".

**דלפי"ז** א"ש קו' התוס' בב"מ דליבטל ברובא ולחייבו כולה במעשר, משום דהגם דהו"ל כהיתר לגבי איסור, מ"מ הקשו שפיר, דהא המיעוט בא לנצח את הרוב, דאי לא יהפך כהרוב בהכרח הרוב יהפך להיות כמיעוט ויפטר מן המעשר, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, וא"כ אדרבא המיעוט מתנצח מן הרוב ומתהפך להיות כרוב ותתחייב במעשר, ומשא"כ בהיתר ואיסור דעלמא כגון חתיכה שחוטה בב' חתיכות נבילה, דאין המיעוט בא לנצח את הרוב, שפיר ס"ל דאין היתר נהפך לאיסור כדעת המנחת כהן, ואין שום סתירה בין דברי תוס' בזבחים הנ"ל לדברי תוס' בסוגיין, עכ"ד, ודפח"ח.

**היוצא** מדברינו שקו' התוס' היה דיבטל ברובא ומיעוט הפטור יתהפך להיות כמו רוב המחוייב, ולכן לא תירצו כתי' הרא"ש דעשירי ודאי וכו', שהרי אחרי דמתהפך הרי הוא עשירי ודאי, ונכון גם מה שכ' שאי אינו ניכר אין כאן קבוע, שהרי מיירי כאן בביטול דמתהפך כנ"ל.

**אולם** לפי"ז הדרא הקושיא למה הקשו כאן מדין קבוע, ולא הקשו כן בכל ביטול ברוב, כי מה שתירצנו שבכל ביטול דמתהפך היה פשוט להם שאין כאן קבוע, ומשא"כ כאן שאינו מתהפך רק מדין כל דפריש וכו', הרי לפי מה שסיכמנו שגם כאן מיירי מביטול דמתהפך הדרא קו' לדוכתא.

**כמו** כן יש להק' בשי' הרא"ש, דאם סבירא ליה שהכא ל"ש שהפטור יתהפך לחיוב, א"כ מה הק' דנימא כל דפריש וכו', הרי אי לא יתהפך הרי הוא קבוע וכמחצה על מחצה דמי כדמוכח בגמ' זבחים כג הנ"ל, ומה שייך לומר כל דפריש וכו', ובהכרח לומר שהקושיא היא דנימא שהפטור יתהפך לחיוב, וא"כ קשה מה תירץ.

**זאת** ועוד, שכל מה שרצינו לומר שמיעוט הפטור אינו מתהפך להיות כמו הרוב המחוייב, הוא עפ"י שי' הר"ן שמיעוט היתר אינו מתהפך להיות כמו רוב איסור, ולכאורה אפשר להביא ראיה שדעת הרא"ש אינו כר"ן הנ"ל, אלא ס"ל שגם היתר מתהפך לאיסור ע"י רוב, כמו שראיתי להגר"י ענגיל בספרו ציונים לתורה כלל יד שמוכח מהרא"ש בפ' גיד הנשה סי' לז שכתב: "והטעם הנכון שבו משום דאף כי נתבטל האיסור ברוב היתר והותר לאכילה, אם אח"כ הוכר האיסור מתוך ההיתר, פשיטא שאסור לאוכלו, וכאשר נתערב בו איסור שוב הכיר מין את מינו וניעור מביטולו וניתוסף עליו והוא כהוכר האיסור", וכ' המעי"ט שרק בנתרבה איסור על המותר, והשתא בשלמא אם נימא דהיתר בטיל ונהפך להיות איסור, ניחא דכשנתרבה האיסור ונהפך ההיתר ונעשה כולו איסור, א"כ הרי הוכר איסורו של חתיכה זו שהרי הכל איסור, ואין כאן תערובת היתר ואיסור כלל, ומשא"כ אי נימא דאין ההיתר נהפך להיות איסור א"כ אכתי כל חתיכה הוי בספק איסור ואין יחשב הוכר, דאי"ל דס"ל לרא"ש דגם חד בחד חשיב ניכר וכו',

ע"ש, וא"כ לפי"ז לרא"ש לשיטתו אם היתר באיסור מתהפך כ"ש מיעוט פטור ברוב חיוב לענין מעשר דבוראי דמתהפך, ואם מתהפך הרי הוא עשירי ודאי, ומה תירץ הרא"ש.

**וראיתי** להגר"ש שקאפ ז"ל (נסי' 1 אות ג) שגם הוא ז"ל הק' בתי' הרא"ש, דבשלמא אם היו דנין מחמת כל דפריש, י"ל דרוב אינו בירור מעליא, רק שהתורה התירה ואסרה בכה"ג, אבל לענין מעשר לא מהני בירור כזה, אבל כשאנו דנין לענין ביטול ברוב דנתהפך המיעוט להיות דינו כהרוב, אז הוה ודאי ולא ספק, ותי' דכל דין הביטול בא בתולדה מחמת דין כל דפריש, דגדר הביטול שמתהפך להיות כמו הרוב, הוא בתולדה מהדין דאזלינן בתר הרוב, דכיון דעל כל אחד נפסק הדין לילך בתר הרוב ממילא נפקע איסורו וקיבל עליו דין היתר, (או דאין דין ביטול ברוב תלוי בהתירה דכל דפריש מרובא, אלא תלוי בבירורא דכל דפריש ע"ש), וכיון דלענין מעשר לא מהני כל דפריש משום עשירי ספק, ליכא גם דין ביטול ברוב, ע"ש.

**והשתא** לפי"ז י"ל שבוה גופא נחלקו התוס' והרא"ש, דהתוס' ס"ל שאינו תלוי הא בהא, ולכן הקשו דנימא דנהפך הפטור לחיוב, ולא תי' כרא"ש, אבל הרא"ש ס"ל שתלוי הא בהא.

**גם** י"ל דפליגי בחקירת העונג יו"ט בסי' ד האם דין הביטול הוא שהתורה התירה מה שאסרה משום הרוב, אבל אינו מקבל מעלת הרוב, והיינו דנעשה כמי שנתבטל איסורו או פסולו ואין בו עוד, דמסיר חסרון המתבטל אבל לא ישיג מעלת המבטל, או שגם מעלת הרוב הוא מקבל דנעשה ממש כרוב עצמו, ע"ש, דלפ"ז י"ל דתוס' וסייעתו ס"ל דנעשה ממש כרוב ומקבל גם מעלתו, ולכן ס"ל שחל חלות החיוב של מעשר, אבל הרא"ש ס"ל דרק מסיר חסרון המתבטל אבל לא ישיג מעלת המבטל.

**אולם** בכל הלין עדיין לא ארווח לן בשי' התוס', כמ"ש בגידולי שמואל שהק' בסתירת התוס', שהתוס' בעצמם בזבחים דף עח בד"ה הפיגול משמע דס"ל כר"ן, בהא דאמר' שם א"א שלא ירבה וכו' וברש"י כשהוא לועס אותה בפיו וכו' ובטל המיעוט ברוב וכו', והקשו שם בתוס' היכי מחייב כלל משום חד מינייהו דמיעוט הבטל ברוב לא מצטרף עם הרוב להשלימו לכשיעור דאפי' היתר לא מצטרף לאיסור כ"ש איסור לא מצטרף לאיסור, הרי שס"ל לתוס' דאין היתר מתהפך לאיסור, וכן למד הפמ"ג בשער התערובת ה"ג פ"ד מד' התוס', דכתב שם: "ודברים אלו לא זכיתי להבינם, חדא מה כ"ש הוא, ועוד דהיתר אין מצטרף לאיסור כשניכר ההיתר דל"ש ביטול, משא"כ כשנבלל בפיו ואין ניכר שוב המועט כמרובה ומילקי לקי אלא שאין אנו יודעים על מה להתרות", ונשאר בצ"ע, ואח"כ כ': "שמ"ש מהר"א כהן אפיימנטל בס' התערובת ה"א פ"א בפשוט דיבש היתר באיסור רוב, אין היתר נהפך לאיסור, והנך רואה שבמחלוקת היא שנויה בין רש"י ותוס' כאן", עכ"ל.

**ולכאורה** רש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי, דבבכורות דף כב אמרינן הלוקח ציר מע"ה משיקו במים והוא טהור, דאי רובא ציר, ציר לאו בר קבולי טומאה, ואי רובא מים מהני לו השקה, וקאמר ר' ירמיה לא שנו אלא לטבל בו פתו, אבל לקדרה מצא מין את מינו ונעור, פירש"י המים שבתוך הציר מוצאין את המים שבקדרה, ומצטרפין יחד, ורבינן על הציר ומטמאין אותה, ולמד מזה העונג יו"ט בסי' הנ"ל שס"ל לרש"י אף דציר לאו בר קבולי טומאה, מ"מ

כשנתבטל במים משיג חשיבות משקה לקבל טומאה, והיינו דובר המתבטל נהפך להיות כמבטל לכל דבר, וא"כ לפי"ז גם היתר באיסור נעשה ההיתר לאיסור ובטל, וזהו כשי' רש"י בזבחים הנז', אבל לפי תוס' בזבחים דאין המתבטל מקבל מעלת המבטל, יוצא שהציר לא יקבל טומאה, ובאמת כן הוא שיטתם שם בבכורות בד"ה וניעור, דכתבו דלא אמרינן וניעור אלא לענין שלא יתבטל המים שבתוך הציר, אבל הציר ודאי לא מקבל טומאה, ע"ש, הרי שרש"י ותוס' לשיטתייהו.

**ומעתה** הדר ק' קר' הגידולי שמואל דמתוס' בזבחים ומתוס' בבכורות מוכח ההיפך ממה שמוכח בתוס' בסוגיין. ונראה, דהנה בחמדת שלמה כאן ביאר שי' הר"ן דטעמו דס"ל שהרוב מסלק את המיעוט אבל אינו נותן לו שם חדש, וביתר ביאור מבואר בציונים לתורה כלל יד שכ': "דיש לרוב כח רק לסלק שם, אבל לא לתת שם, דכל דבר בעצמותו הרי היתר הוא, ואין ענין ההיתר דבר נפרד מעצם הדבר, כי כל דבר שלא אסרתו תורה, הוא מותר מאליו, שהרי לא הוצרכה תורה להתיר שום דבר, ורק הדברים שחידשה תורה ופירשה שהם אסורים נתחדש להם שם איסור, מלבד עצם הדבר, וע"כ כאשר יתערב איסור ברוב היתר, א"כ בהסתלק ממנו שם איסור ע"י הרוב, ממילא הוא מותר, ואין צריכים עוד אל ענין הרוב כלל, כי כל דבר הוא מותר מעצמותו ומאליו, משא"כ בהתערב היתר באיסור, א"כ יצטרך הרוב לחדש על ההיתר שם איסור כמוהו, ולזה אין לרוב כח, דאין לומר דגם כאן יסלק ממנו שם היתר, וממילא יהיה אסור, דז"א, דענין ההיתר איננו שם כלל כדי שיסתלק, כי הוא הוא עצם הדבר, ואין לך לומר רק שהרוב יחדש על העצם הנתערב שם איסור, וזה אין בכח הרוב", ע"ש.

**ואפשר** להביא ראיה מהר"ן בתשובות סי' נז וסי' נט שכ' דהיתר בהיתר בטיל (ראה שו"ת רעק"א סי' לח ובסי' קפט מה שהק' מהר"ן בנדרים דף נב., ובבאר יצחק יו"ד סי' י), ולכאורה אם לפי הר"ן מיעוט היתר ברוב איסור לא בטיל מאחר ואין המיעוט בא לנצח את הרוב לכן אין הרוב מנצחו כד' החי' הרי"ם הנ"ל, א"כ מה"ט גם היתר בהיתר מן הדין דלא בטל, ולהנ"ל נכון, שהר"ן ס"ל דהיתר באיסור לא בטל כי אין להרוב כח לחדש על העצם הנתערב חלות איסור, וא"ש דזה רק במיעוט היתר ברוב איסור, אבל בהיתר בהיתר לא שייך זה הטעם ולכן בטל, ומעתה לפי"ז בענין מעשרות, אפשר שדייקא בהתערב היתר באיסור כנ"ל, אבל במעשרות י"ל שכל בהמה הנמצאת בגורן מחוייבת במעשר, אלא שהמנוי קיבל שם פטור, וא"כ אח"כ בהתערב עם הרוב, הרוב מסלק ממנו את שם הפטור שקיבל, ושוב הוא חייב, כי הבהמה בעצם התחייבה מכבר, וזה דומה לאיסור בהיתר. (וראה בית האוצר מערכת ב"י אות ג שכתב בביאור הר"ן קצת באופן אחר, ולפי דבריו שם נראה דליתא מה שכתבתי).

**אולם** לכאורה הדבר הזה תלוי בחקירה שיש לחקור בחיוב מעשר בהמה, האם תחילת החיוב והחלות חל כאשר יש שם עשרה, וקודם לזה אין בבהמה שום גדר חיוב, או שתחילת החיוב הוא מיד כשהבהמה נולדה, שמיד בתחילה יש עלי החיוב שכאשר יצטרפו עשרה בגורן זה ויהיה שייך להחיל חלות החיוב יחוייב, אלא דמעיקרא כל עוד אין דרך להחיל החיוב פטרתה רחמנא, והיינו דרצון הבורא ית"ש במעשר בהמה הוא כמו בכל מעשר שעשירית מבהמותיו יהיה קודש ולכהן, ובכל בהמה איכא דין שע"י הצטרפות עשרה בגורן יהיה מחוייב, נמצא שחיובו הוא מתחילת ברייתו, דלפי צד א' שהחיוב לא נעשה אלא כשיש עשרה, א"כ אחרי

שנמנה שוב לא שייך ביה חלות חיוב כלל, והיא פטורה בעצמותה, וא"כ עתה באם נדון בה לחיוב מכח הרוב, ניתן לה שם חיוב מחדש, וא"כ הרי זה כמו כל היתור באיסור וכסברת הגר"י ענגיל הנז', אבל לפי צד ב' שחיוב מעשר בהמה הוא מתחילת ברייתו, דמיד כשנולדה חל עליה החיוב, דרצון הבורא ית"ש במעשר בהמה הוא כמו בכל מעשר שעשירית מבהמותיו יהיה קודש ולכהן, ובכל בהמה איכא דין שע"י הצטרפות עשרה בגורן יהיה מחוייב, דלפי"ז צ"ל שע"י המינוי נעשה בה פטור בחיובו ולא סילוק החיוב, וא"כ כאשר מתערב ברוב נסתלק דין הפטור שחל במינוי, וחוזר דינה לחיוב כמו שהיה מקודם וכמו הרוב, ואפשר שהתוס' ס"ל כצד ב', ולכן הקשו כן.

**אולם** יש לסתור מהמשך דברי התוס', שכתבו "ובריה לא הוה כדפרישית (וחולין טו)", ופי' במהר"ץ חיות, שאין בו משום בריה כי האיסור לא בא בתולדה כמ"ש כו"פ בס"י ק שבכה"ג בטל, ונכתב שצריך להגיה בתוס' כדפרישית חולין קב ע"ש, ובאמת זה דחוק כי גם שם אינו מפורש חילוק זה, רק אפשר ללמוד זאת מדבריהם שם, אולם העירוני התלמידים מסוף דברי התוס' בדף צו. שכ' האי חילוקא, דשם לא נולד עם האיסור לכן אין בו משום בריה, ופליאה על המהר"ץ חיות שנעלם זאת ממנו. והנה הריטב"א מביא בשם תוס' שתירצו הכא דבריה לא בטיל, וצריך לבאר במה פליגי תוס' דידן עם התוס' שהביא הריטב"א. ומן הנראה שהתוס' דידן ס"ל דחיוב מעשר לא נעשה אלא כשיש עשרה, וקודם לזה אין בבהמה שום חיוב, ולכן ל"ש משום בריה וכו", אבל התוס' שהביא הריטב"א ס"ל דחיוב מעשר בהמה הוא מיד כשהבהמה נולדה, דמיד חל עליה החיוב, לכאשר יצטרפו עשרה בגורן זה ויהיה שייך ביצוע החיוב יחוייב, אלא דמעיקרא כשאין דרך הביצוע פטורה התורה, והיינו דרצון הבורא ית"ש במעשר בהמה הוא כמו בכל מעשר שעשירית מבהמותיו יהיה קודש ולכהן, ובכל בהמה איכא דין שע"י הצטרפות עשרה בגורן יהיה מחוייב, נמצא שחיובו הוא מתחילת ברייתו, - אך לפי"ז ק' בדברי התוס' מעיקר הקושיא דלפי הנ"ל משמע דס"ל שחיוב מעשר הוא מתחילת ברייתו, להמשך דבריהם שכ' דבריה לא הוה, דמשמע דס"ל שאין חיוב מתחילת ברייתו, (וראה פמ"ג חולין צו כל תנאי בריה דלא בטל ע"ש).

**והנה** ביסוד הקושיא שביארנו בפשיטות מדברי הפוסקים שעיקר הקושיא היא מהא דכל דפריש וכו', ראיתי בס' מנחת בוקר שהק' מה שייך הכא כל דפריש וכו', הרי הכא כל העשרה יחד מצטרפים לחיוב מעשר, וא"כ כאשר יש אחד שהוא ודאי פטור הרי לא מצטרף ושוב כולן פטורין. ולפענ"ד אפשר שהקושיא היא דהכא הרי פטרינן אפי' אלף כמ"ש רש"י, וא"כ בכל עשרה י"ל שכאן אין הפטור, אך לפי"ז בעשר לא קשה קר' הרא"ש. אולם ראיתי להגר"ש שקאפ שכתב בזה דבר נחמד, שכשבאים לדון בכזית שהוא שני שליש איסור ושליש היתור, לענין מלקות, לומר דבטל ההיתור ולוקה בכזית איסור, בזה שייך לומר הסברא כיון שהתורה הקפידה על שלימות כזית וזה ליתא כי סו"ס שליש א' אינו איסור, אבל הכא האם הקפידה תורה בעשר שחייב במעשר, הרי התורה הקפידה אחרי מנין עשר חיובים שהעשירי יהיה קודש, ומנין עשר חיובים הרי איכא, שהרי הם נמנים בזה אחר זה וכל א' מהם הבא להמנות הוא נמנה כחיוב מדין כל דפריש, וא"כ יש כאן מנין דאין צריך צירוף העשרה, רק מנין עשרה, וזה איכא, ע"ש כי דבריו נכונים.

**כל** זאת ביארנו וביררנו עפ"י היסוד, שהתוס' הקשו מדין ביטול שמתהפך, והרא"ש הק' מדין כל דפריש, אולם ראה ראיתי למו"ר בספרו דרכי דוד שביאר כוונת הרא"ש בענין אחר, דס"ל כוונת התורה עשירי ודאי כו' היינו ודאי בעצמותו ולא מכח דינא, ורוב הוה כודאי מכח דינא, שמתהפך, אבל לא ודאי בעצמותו, אבל התוס' למדו שאין חילוק בין ודאי בעצמותו לודאי מכח הדין, כי כל מה שמיעטה רחמנא אינו אלא למעט עשירי ספק, דס"ל שבכל התורה ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, וכאן מיעטה רחמנא את הספק, וכ' שלפ"ז לרמב"ם שספיקא דאורייתא מה"ת לקולא, בע"כ דרחמנא מיעטה כשיש רוב, וא"כ אין קו' של תוס', ע"ש.

**ולפי** דבריו אין קשר מהמחלוקת של התוס' והרא"ש לדין ביטול אם הוא מדין כל דפריש וכו' או דמתהפך, כי גם אם הוא מתהפך אפשר לתרץ כרא"ש, כי גם אם מאיזה טעם שהוא דין הרוב כדין ודאי, מ"מ נתמעט לענין מעשר כי אינו ודאי בעצמותו ובמציאותו, אלא מכח דינא, וכן בשי' התוס' אפשר דס"ל שדין רוב כדין ודאי וזה מדין מתהפך או מדין כל דפריש, ולא ס"ל לחלק בין ודאי בעצמותו לבין ודאי מכח דינא.

**והנה** החתם סופר בתשובות (לקוטים, סי' קא ד"ס נקיטנא) ביאר כוונת הרא"ש שברובא דאיתא קמן איכא נמי איקבע מיעוטא קמן ומידי ספיקא לא נפקא, אלא שהתורה התירה ספק זה כשיש רוב, ע"כ כשמיעטה רחמנא עשירי ודאי ולא עשירי ספק גם ספק זה מיעטה, עכ"ד. גם בשב שמעתתא (ב' פט"ו) אחר שמביא את ד' הרא"ש כתב שזה רק ברובא דאיתא קמן, דאינו מן הסברא, אלא מן הדין שניזל אחר הרוב, בזה נשאר ספק, אבל בליטא קמן, והיינו רוב הבא מכח סברא, שמסתמא הוא כרוב אינשי וכרוב חיותא, בזה נעשה כודאי ואינו בגדר ספק, ע"ש.

**ונראה** לפי דבריהם ליישב לקו' החמדת שלמה שהק' לפי רא"ש איך מצינו לעשר דילמא הוא מן המיעוט של בהמות טריפות, ולא בר עשורי, כדילפינן כל אשר יעבור פרט לטריפה שאינה עוברת, ולפי החת"ס והש"ש א"ש דהרא"ש לא כתבו אלא במיעוטא דאיתא קמן, דאז הרוב אין דינו כודאי ואינו יוצא מידי ספק, אבל בדליתא קמן אמרינן שהרוב מברר שזה בא מהרוב כנ"ל. ובשם ספר הכתב והקבלה ראיתי שהק' קו' החמדת שלמה, ותירץ כיון שדנים עליו לשאר מילי שאינו טריפה ממילא גם לענין מעשר כן, וכמ"ש בס' הפלאה בכתובות גבי ממון שהיכא דהוחזק עפ"י רוב לשאר עניינים גם לממון מועיל, ומביא שהגאון הרעק"א תירץ לו כן על קו' אחריתא שהקשה לו לפי הרא"ש בספק טומאה לא יועיל רוב, כי ברה"ר לעולם טהור וברה"י לעולם טמא, כיון דנשאר ספק, ותירץ לו הרעק"א דהא דאזלינן בתר רוב היינו כשמסופקים בבע"ח זה אם הוא שרץ או צפרדע דספק זה הוא נדון גם לענין ללקות ככעדרה ודנים אותו כשרץ וא"כ ה"נ נדון כשרץ, אבל הכא במעשר מיד הנדון הוא לענין מעשר, ולענין זה מספק פטור, ע"ש.

## סימן ד

### דין ביטול בממון

#### א.

#### ביטול ברוב בממון מטעם שנשתקע שם בעלים מהמיעוט

**בשמעתתא** דביצה (לח:) שקו"ט אם יש דין ביטול בממון, והנפ"מ העיקרית שם בסוגיא הוא לגבי איסור תחומין, דקאי על המשנה דתנן האשה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה הרי אלו כרגלי שתייה, ועל כך שקו"ט שם בשמעתתא דלבטיל מים ומלח לגבי עיסה, שהרי איסור תחומין תלוי בדעת בעלים שעל החפץ, וכאן מאחר ובעלי המים והמלח הם המיעוט ובעל העיסה הוא הרוב, א"כ בטלה כח שביתתן של בעלי המים והמלח, דשם בעל העיסה עילויה, ולא שם בעלת המים והמלח, וכ"כ בתוס' בד"ה ולבטיל מים ומלח, דאיסור תחומין תלוי בשם בעלים על החפץ, ובכאן שם בעל העיסה עילויה, ולא שם בעלת המים והמלח, ולכך יש לו להתבטל וכו', וכ"כ לקמן בד"ה הרי שנתערב לו קב וכו', דאיסור תחומים אינו בא אלא משום דעת הבעלים, דבעלמא בשאר אסורי חד בתרי בטיל וכו'.

**והיינו** דתלי ענין הביטול בביטול שם בעלים של המיעוט.

**ועל** כך דחי רבי אבא ואמר הרי שנתערב לו קב של חיטים בעשרה קבין חיטים של חבריו יאכל הלה וחדא אחיכו עליה, וברש"י ומשום דחלקה של זו מועט בה יאבד שמה מלקרות על עיסה זו, וכי מי שנתערב לו כו' יאכל הלה זה שהרוב שלו, וישמח בדבר שלא עמל בו, כך זו אין שמה בטל מכאן, הואיל וקנו המים שביתה אצלם, והיינו דס"ל לרבי אבא דאין שם בעלת המים והמלח בטל מכאן כמו שאין שם בעל הקב בטל בעשרה קבין דנפיש. וכ"כ בתוס' דהכא הכי פריך, דודאי מי שנתערב לו קב חיטים כו' משום ביטול לא פקע שם בעלים, ה"נ משום ביטול לא פקע שם בעלים וקנו מים ומלח שביתה אצל בעלים ולא בטיל.

**והיינו** דמזה דפשיטא לן שבדיני בעלות וקנינים לא שייך בממון דין ביטול, דלא שייך לומר שיתבטל קנינו ובעלותו של בעל המיעוט, כך לגבי איסור תחומין שתלוי בדעת בעלים אין שם בעלת המים והמלח בטל, והיינו דהשוה איסור תחומין לדיני בעלות וקנינים.

**ובשיטמ"ק** הק' על מה דדחי רבי אבא "ומה זו תשובה, דאינהו לא קא בעו שיתבטלו המים והמלח שלא תפרע להן, אלא שיתבטל כח שביתתן וכמו שפירש רש"י ז"ל". ונראה לפי מה שהקשו בתוס' בד"ה וליבטיל, דהא הוי דבר שיש לו מתירין שהרי מותר אחר יום טוב ואפילו באלף לא בטיל, ותי' בתי' השני "דלא דמי לשאר איסורים דהדבר תלוי בטעם אבל הכא איסור תחומין תלוי בשם בעלים על החפץ ובכאן שם בעל העיסה עילויה ולא שם בעלת המים והמלח ולכך יש לו להתבטל וכו'", ונראה הפי' ע"ד שכ' החי' הרי"ם ז"ל דאין הקושיא שיתבטל האיסור שביתה רק שיעקר שם בעלים מהמים ומלח המועט והוי כשלו ואין כאן איסור

כלל, דלפ"ז מתורץ קו' השיטמ"ק דהא דפריך שיתבטל שביתתן הוא מכח זה שיעקר שם בעלים מהמועט והוה כשלו.

**גם י"ל לפי מה שכ' תוס' בסוכה (ז:)** בשם הירושלמי (כלאס פ"ו) דיש יאוש לקרקע, דא"ר אחא נשתקעו הבעלים ולא נתיאשו אסורין דבר תורה, נתיאשו הבעלים ולא נשתקעו אסורין מדברי סופרים, ויש קרקע נגזלת א"ר לוי אעפ"כ יש יאוש לקרקע וכו', מאימתי נקרא שם אנס על הכרם ליחשב כשלו שיאסר בזריעתו, משישקע שם בעלים ממנו ונקרא על שם האנס, ואע"פ שלא נתיאשו הבעלים דלא אמרו וי ליה לחסרון כיס דאנן סברי דמיאשי וכו', אבל נתיאשו ולא נשתקעו לא מיתסר מדאורייתא דקרקע אינה נגזלת אבל מדרבנן אסור וכו', ומיהו היכא דנשתקע שם בעלים אפילו מדאורייתא יש יאוש וכו', וכך כ' גם בתוס' הרא"ש שם בביאור דברי הירושלמי "שאנס הכרם וזרע בו כלאים אינו אוסרו דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו עד שישתקעו שם הבעלים ממנו אז חשיב כשלו ויש לו כח לאסרו, וקאמר עלה בירושלמי אמר ר' אחא נשתקעו הבעלים ולא נתיאשו איסורו דבר תורה וכו', נשתקעו שם הבעלים ממנו ונקרא על שם האנס אע"פ שלא נתיאשו הבעלים נעשה כמי שצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים ומיתסרא מדאורייתא וכו'", ובפני יהושע שם כ' "מהאי טעמא גופא קאמר בירושלמי דנשתקע שם בעליה ממנה יש יאוש בקרקע, והיינו מטעם הפקר שאין לך הפקר גדול מזה שאין לה בעלים והרי הן כמדבר וכו'" <sup>30</sup>.

**ומעתה י"ל דרבי אבא ס"ל להשוות ענין השביתה לענין של בעלות,** שאם בנתערב נשתקע שם בעלים על כרחך שיצא מרשות הבעלים, וא"כ מי שנתערב לו כו' יאכל הלה זה שהרוב שלו, ומאחר וזה אינו, ועל כרחך שבנתערבו אין שם בעלת המים והמלח בטל, כמו שאין שם בעל הקב בטל בעשרה, אבל דעת ר"י ור"ח בר פפי ור"ז וכו' שהקשו דלכאטיל מים ומלח לגבי עיסה, הם ס"ל שבביטול נשתקעו שם בעלים, ובנשתקעו שם בעלים פקע רשותו של בעל המיעוט, ומאחר ושם בעל העיסה עלויה, (ולא שם בעלת המים והמלח), הרי הוא כברשותו של בעל העיסה בלבד, ולכן באיסור תחומין בעינן דעתו של מי שהוא ברשותו, אבל לגבי קנינים להיות שלו, לא נקנה לבעל הרוב שיהיה בעלים גם על המיעוט, כי גם אם נשתקעו שם בעלים הרי אם לא נתיאשו הרי הוא של בעלים.

## ב.

**והנה הריטב"א ז"ל פ' בהא דדחי רבי אבא, דהכי קאמר להו, ארמדמיתו ביטול תחומין לביטול איסורין דעלמא ובעיתו לאוקולי בה טפי לבטולי חד בתרי תורה כביטול איסור,**

30. ובר"פ חזקת הבתים דנו החי' הרי"ם והחתם סופר לפי הירושלמי בנשתקעו שם בעלים לגבי דינא דחזקה, בחזקת ג' שנים, שהחי' הרי"ם ז"ל כ' שם שנשתקע שם בעלים פועל שלא יהא נחשב הקרקע ברשותו וממילא נחשב המחזיק למוחזק, דכמו שבמטלטלין הוא מוחזק מיד משום שהוא ברשותו כן בקרקע בהנ"ל חשיב ברשותיה. אולם החתם סופר ז"ל כ' שבנשתקע שם בעלים מתבטל החזקת מרא קמא ע"ש.

אדרבה נימא דלא שייך בה ביטול לפי שזה כמתערב קב חטים בעשרת קבין דלא בטיל אפילו מדאורייתא ושם בעליו עליו, ולא עוד אלא שהוא כשותף בו לכל דבר וכו', ומתניתין להא דמיה שאין זה ביטול איסור אלא ביטול דין ממון ושם בעלים וכיון שקנו שביתה המים והמלח ברשות הבעלים בין השמשות אפילו בבית השואל חשבינן ליה כאלו הן בבית המשאיל וכו'.

**ונראה** לבאר לפי מה שביאר החי' הרי"ם ז"ל הטעם דהיתר בהיתר לא בטיל, כי כל ענין הביטול אינו אלא שהמיעוט לא ינצח את הרוב, כמיעוט איסור ברוב היתר, שאם לא יהיה דין ביטול הרי יכריע המיעוט את הרוב ויאסור כל התערובת מדין ספק, באופן זה אמרה תורה אחרי רבים להטוב שהרוב יכריע את המיעוט, אבל מיעוט היתר שנפל ברוב איסור או היתר בהיתר, הרי גם בלי דין ביטול אין המיעוט מנצח את הרוב, וא"כ לא נאמר בו דין ביטול שהרוב יבטל את המיעוט.

**דלפ"ז** במיעוט ממון של זה שנתערב ברוב ממון של זה, אין המיעוט בא לנצח את הרוב, דאפשר שיהיו כשותפין כל אחד לפי חלקו, ויהיה שמו של זה ושל זה על התערובת, לכן לא שייך ביה דין ביטול.

**אבל** דעת ר"י ור"ח בר פפי ור"ז וכו' שהקשו דלכבטיל מים ומלח לגבי עיסה, י"ל דהם ס"ל דכל הנ"ל נכון כשהנדון הוא בדיני הקנינים שאין כאן התנצחות דאפשר שיהיו כשותפין, אבל כשהנדון הוא לגבי איסור תחומין שאין שביתה זו כשל זו, א"כ המיעוט בא לנצח את הרוב וא"כ הדרינן לכללא דאחרי רבים להטות שבכה"ג הרוב ינצח את המיעוט.

**ואפשר** דרבי אבא ס"ל דמאחר וראשית הנדון ועיקרו הוא הנדון הממוני ולגבי זה אין כאן ביטול וכבר הוכרע שהם כשותפין, שוב גם לגבי איסור תחומין שהוא רק התוצאה מהכרעה הממונית אין כאן ביטול.

## ג.

### הערות בהאי שקו"ט דבשמעתתין שיש לעיין בהם

א. **דלכאורה** כשאנו דנים בדין ביטול בממון, יכולה להיות הנדון רק לגבי האיסור, אם באיסור תחומין שתלוי בדעת בעלים, או באיסור גזל שחל על ממון חבירו, דכמו שמיעוט איסור מתהפך להיות כרוב היתר, כן לא יהיה על בעל הרוב האיסור דלא תגזול.

**והנה** באיסורים דבטלי חקר בשו"ת עונג יו"ט (נסי' ז) האם דין הביטול הוא שהתורה התירה מה שאסרה משום הרוב, אבל אינו מקבל מעלת הרוב, והיינו דנעשה כמי שנתבטל איסורו או פיסולו ואין בו עוד, דמסיר חסרון המתבטל אבל לא ישיג מעלת המבטל, או שגם מעלת הרוב הוא מקבל דנעשה ממש כרוב עצמו, ע"ש.

**ובחמדת** שלמה (נבא מניעא ו: ) הביא את מה שכ' המשנה למלך (פ"ו מהלכות מטילה) דאין סברא להיות ההיתר בטל בתוך האיסור ולהיות כמו האיסור, וכ' "וצ"ל הא דבטל ברוב היינו דהאיסור נחשב כמאן דליתא ולא שיקבל שם חדש וכו'", (וראה בצינונים לתורה כלל יד).



**וא"כ** גם בביטול בממון, גם אם שייך ביטול אינו אלא להסיר ממנו את האיסור אבל לא להחל עליו דין בעלים להיות כמו הרוב שהוא שלו.

**וכמו** כן בעי עיונא באיסור תחומין, אם סגי בהסרת שם בעלים של המיעוט, ודי לנו בזה שאין שם בעל המלח והמים עליו, או דבעי החלת שם בעלים של בעל הרוב, שהוא בעל העיסה.

**אולם** כבר הבאנו מה שכ' החי' הרי"ם ז"ל בהגדרת דין ביי"ד, "דכשהרוב מחייבין כו' חשיב שכל הבי"ד מחייבין וכו', דכל הבי"ד חשיב ביי"ד אחד, דכתיב לא תעשו אגודות שיהיו פלג מורין כו', ואו שיפסקו חייב או זכאי, עכ"פ כל הבי"ד צריך לפסוק הדין וכו', וזה כוונת תוס' ב"ק פרק המניח, דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ סנהדרין חשיב המיעוט כמי שאינו וכו', כנ"ל". וכ"כ בחתם סופר (ב"ק כז:) בביאור דברי התוס' שהשי"ת צווה על הדיינים אחרי רבים להטות, שהמיעוט מחייבים לבטל דעתם ולהסכים עם הרוב, וכ' שכעין זה כ' בסוף ס' גט פשוט כלל א בסופו ע"ש, ובס' דברי ירמיהו (פ"ח מהחומ"ם ס"ו) מביא בשם ספר גט פשוט לפרש דברי התוס' במסכת ב"ק וכו' דגבי דיינים שאני, דחשיב מיעוט דידהו כאינו וכו', שהפ"י "כיון דאמרה התורה אחרי רבים להטות מיעוט הדיינים מבטלין דעתם מפני סברת הרוב ואין יכולין להורות כפי סברתם אלא כסברת הרבים כדאי' בהנחנקהו גבי זקן ממרא ואף ביי"ד של ג' אם רבו המזכין על המחייבין או איפכא ודאי דאה"נ מי שלא הסכים עם הרוב אינו יכול להורות כסברתו נגד חבריו הרבים ואם הוצרכו ביי"ד של ג' לחתום פס"ד מחוייב הדיין השלישי לחתום עם הרוב כמ"ש הרדב"ז ומרן ז"ל כדאיתא בשו"ת המבי"ט ח"ב ס' קעג ואפי' לדעת וכו' באופן דזו הוא כוונת התוס' דגבי דיינים לא שייך לומר אין הולכין בממון אחר הרוב ויאמר המוחזק קים לי כמיעוט הדיינים דאותו מיעוט כיון שנחלקו עליהם הרבים הוי ליה כמאן דליתא ואין יכולין וכו', עכ"ל עיין שם".

**גם** בפני יהושע בביצה (נח:) כ' "דדומיא דסנהדרין בעינן, דמיעוטא כמאן דליתא דמי לגבי רוב, שכן מצות הכתוב שהמועטים יבטלו דעתם ויטו אחר הרוב ויסכימו כולם כאחד, וא"כ יש לנו לרבות בכיוצא בזה בעניני איסורין וכו'"<sup>31</sup>.

**לאור** כל זאת נראה פשוט שהמיעוט מקבל גם מעלת הרוב, וא"כ ה"נ לגבי איסור תחומין.

31. ראה באמרי בינה (דיני דיינים סי' מד) שכ': "דאין הולכין בממון אחר הרוב אף דאמרה התורה אחרי רבים להטות ושנים מחייבים ואחד מזכה חייב, "דאחרי רבים להטות דכתיב לגבי דיינים היינו שהפסק יהיה מכולם ביחד ואו יתקיים הדבר עפ"י רוב, וכן בבי"ד של שלשה צריך שיצא הדין מן שלשה וצריך ביי"ד לזה וזה אמרה התורה אחרי רבים להטות דוקא כשהם רובו מתוך כולו ואו הוי כאילו שלשתן מסכימים לדעת אחד ויצא הדין מכולם". ובנחל יצחק (חומ"ם סי' יט) שהביא את דברי הקצוה"ח בסק"ב בשם הכנה"ג שכ' בשם הרדב"ז דהשלישי שלא הסכים להרוב צריך לחתום עמהם וכו', וכ' שזהו סברת התוס' בב"ק כז: דמיעוט דיינים חשיב כמי שאינו, דמחוייב לחתום עמהם, ובס"י לח ענף א ד"ה ולכן פ"י בדברי התוס', דבדיינים כיון דגזרה התורה למיזל בתר רוב א"כ אף המיעוט החולקים על הרוב מחוייב לקבל את הדין כפי שיגידו הרוב, וגם מחוייבים לחתום על הפסק דין ולהסכים לדעת הרוב וכו'".

**ב. עוד** יש לעיין בדינא דמתני' באשה ששאלה מחברתה תבלין ומלח לעיסתה, הרי בזה שהיא עשתה מהתבלין מהמלח ומהמים עיסה, נתהווה בזה שינוי מעשה, ובגמ' ב"ק (סס:) הביאה הגמ' דשינוי מעשה קונה מהא דתניא "נתן לה באתננה חיטין ועשאן סולת וכו' בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין מאי טעמא דבית שמאי דכתיב גם לרבות שינוייהם ובית הלל הם ולא שינוייהם וכו'", ובתוס' הקשו "היכי מדמה ליה דמה ענין אתנן אצל שינוי, וי"ל דקסבר דאי שינוי קונה א"כ ראוי הוא להחזיר שינוי באתנן דחשיב כאחר ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן וממאיס נמי לא מאיס", וא"כ ה"נ ע"י שהיא עשתה עיסה חשיב כחפצא אחרת ואין זה החפצא של התבלין והמלח והמים, וא"כ בזה י"ל ששמו של המיעוט בטל ברוב שהוא בעל העיסה, וק' מה דימה רבי אבא לנתערב לו קב של חיטים בעשרה קבין חיטים של חבירו, התינוח בנתערב לו קב וכו' שאין בו שינוי מעשה הרי הם כשותפין בעלמא, אבל כאן שהחפצא החדשה שנתהווה ע"י בעל העיסה מסתברא ששמו של בעל העיסה עליו.

**אולם** ראה בחי' הרי"ם (צ"ק סו. כד"ה אמר רבנא וכו') "דבכל אדם חפץ שלו כשנשתנה שהוא מ"מ דבעלים אף דלא קיימא ברשותו, היינו אף דזה הוי כגידולין בדבר שזרעו כלה, דהא ב"ה משוי להו הן ולא שינוייהן הן ולא וולודותיהן, ובשינוי דחשוב כנאבד החפץ שהיה ובא חפץ אחר במקומו, וכשבא הב' נאבד והוי כזרעו כלה דגדולי תרומה, וכה"ג לאו תרומה, רק מ"מ אין אחר יכול לזכות בו דבכל חפץ יש לבעלים ב' דברים קנין גוף החפץ שאף בדמים א"י ליטלו בע"כ וקנין שיווי החפץ בתורת דמים, ונהי דבשינוי נאבד גוף החפץ שהיה שלו ומה"ט גידולי תרומה פקע שם תרומה מ"מ קנין השיווי בתורת דמים לא פקע דזה לא נאבד כלל, דמה לי זה החפץ או היוצא ממנו, וזכות השיווי בתורת דמי לא פקע מהחפץ גם אחר שנשתנה כנ"ל, ומה"ט אין אחר יכול לזכות, ושוב א"י לזכות גם כשרוצה ליתן דמיו דמאחר שנשאר זכות זה בתורת שיווי שוב הוי כגידולין בדבר שאין זרעו כלה דהא בתורת השיווי עדיין קיים, ולכך נשאר גם גוף החפץ שלו".

**ג. עוד** זאת בעי עיונא, הרי בכל חפץ יש לאדם גוף החפץ ויש לו שיווי הממון שבחפץ, והשואל או הלוקח חפץ מחבירו צריך להשיב לו גוף החפץ, ולא סגי בהשבת דמים, אך בהעדר החפץ שנאבד או נשבר, אזי מחוייב בהשבת הדמים, וא"כ הגע עצמך גם בנתערב קב חיטים שלו בט' של חבירו, וכ"ש באשה ששאלה תבלין מלח ומים, הרי גוף החפץ לא שייך להשיבו, כי התבלין והמלח והמים אינם קיימים להשיבם כמו שהם, שהרי נעשה מהם עיסה, וגם אם תחזיר תבלין מלח ומים אחרים אין זה החפצא ששאלה, ואינו אלא כהשבת דמים בעלמא, [ולפ"ז גדר שאלה זו היא בגדר מלוה שלהוצאה ניתנה], וכן קב חיטים שנתערב, גם אם יחזיר קב מהמעורב אין זה אותם חיטים שהוא נטל, אולי יש בהם אחד חלקי עשר ממה שהוא נטל, והיתר אינו אלא כתשלום על החיטים שהתערבו, וא"כ כל הנדון בשמעתתין הוא על חיוב דמים בעלמא, אבל גוף החפצא נקנה לבעל הט' קבים ולאשה שהיא בעלת העיסה, והיא הבעלים על העיסה, וא"כ לגבי איסור תחומין הכל תלוי בדעתה ובשביתתה.

**ונראה** שכבר הרגיש בזה החי' הרי"ם ז"ל בשמעתתין (פילה לח) וכ' בהא דאמר ר' אושעיא שפיר עביד דאחיכו עליה, מאי שנא חיטים בשעורין כו' חיטים בחיטים נמי כו' לרבנן מיבטל

בטיל. "דר" אושעיא סבר הטעם של ר' אבא שאין הקב בטל נגד הט' קבין היינו לפי המבואר בכל מקום היכא דאפשר להכיר האיסור לא יוכל האיסור להבטל וחייבין להוציאו. וא"כ למ"ד דאמרינן ברירה כגון בשותפין שחלקו דאמרינן הוברר שזה החלק ראוי לכל אחד וא"כ ממילא גם כאן יוכל להכיר האיסור להוציא קב אחד מהי' קבין ונימא הוברר הדבר שזה הוא הקב שנתערב וכל קב שיוציאו מהי' קבין נימא שזה הוא הקב שנתערב. וע"ז שפיר השיב ר' אושעיא מאי שנא חייטים בחייטים בשעורין כנ"ל, דהיכא שנתערב חייטים בשעורין ודאי אי אפשר לומר הוברר הדבר שזה הוא הקב שנתערב דהא אנו רואין שאינו חייטים רק שעורין וגם ר' אבא מודה בזה שהוא בטל, חייטים בחייטים נמי כו' לרבנן מיבטל בטיל כו', והיינו דהא חזינן לרבנן שסוברים גם במין דבטל בשאר איסורין ולא אמרינן שיוציא מהתערובות כשיעור האיסור שנתערב ונימא הוברר הדבר שזה הוא האיסור שנתערב. ועל כרחק צ"ל כמ"ש התוס' זבחים דהטעם דלא אמרינן ברירה בכל האיסורין היינו משום שהוברר האיסור קודם שנתערב ועכשיו אינו ניכר לכך לא אמרינן ברירה, וא"כ ממילא גם כאן בחייטים בחייטים ג"כ הוכר הקב חייטים קודם שנתערב ולא נימא ברירה. דעכשיו הוי סלקא דעתיה דר' אושעיא דחוכא דידהו הוא על גוף הדין מה שאמר להם ממי שנתערב קב חייטים בעשרה קבין חייטים שסוברים שבאמת הוא בטל מלבד מה שאין דמיונו עולה יפה למשנתנו כמ"ש לקמן בס"ד."

**ובהא** דאמר ליה רב ספרא משה שפיר קאמרת ולא שמיע להו כו' הבורר צורורות מגורנו של חבירו כו' אלמא כילא חסריה הכא נמי כילא חסריה. כ' החי' הרי"ם "ולכאורה אין לו הבנה. ולמ"ש א"ש לפמ"ש התוס' ב"ב הטעם שצריך לשלם לו דמי חייטים בעד הצורורות אף דהוי רק דבר הגורם לממון דלא כממון דמי וכתבו שם הטעם דהכא הוי גופו ממון כיון שהיה יכול ליקח בעדם דמים כמו בעד החייטים ע"ש, ואף שגוף הצורורות אינם ממון רק עפר בעלמא מ"מ כיון שיוכל ליקח בעדם דמים יש לו קנין בגופן. ולפמ"ש שפיר השיב לו ר' ספרא לפי מה שרצה ר' אושעיא לומר דהכא לא הוי אפשר להכיר האיסור דהיינו התערובות ע"י ברירה כמו חייטים בשעורין דלא שייך ברירה, וע"ז השיב לו דאף שאי אפשר להכיר התערובות מ"מ יש כאן לבעל התערובות בהחייטים דמי שויים וא"כ שפיר ברירה דהא אפשר להכיר. דהיינו נהי דלענין גוף החייטים אמרינן שפיר כיון דאין ברירה הוי אי אפשר להכיר רק דמעיקרא ס"ד כיון דגוף החייטים אי אפשר להכיר ובטל ממילא אינו צריך לשלם הדמים כנ"ל, והוא הוכיח כיון דחזינן התם דאף שגוף הדבר אינו שוה מ"מ יש לו קנין זה שיוכל ליקח בעדם ממון וא"כ זה הוא דבר אחר מלבד גוף הדבר וא"כ נהי דלענין גוף החייטים א"א להכיר מ"מ איך יבטל לענין הדמים הא דבר זה שיש לו בהחייטים שיוכל ליקח בעדם דמים זה לא בטיל דזה אפשר להסיר משם דיכול לשלם לו הדמים א"כ הכא נמי כילא חסריה היינו מה שחסריה הכילא שהיה יכול ליקח דמים זה אינו בטל וצריך לשלם ומאי אחיכו עליה הא הדין כו' אבא דלא אמרינן יאכל הלה וחדרי כנ"ל. ולפמ"ש המפרשים דלענין גוף הדמים אין כאן ספק כלל דצריך לשלם לו אתי שפיר טפי הא דהבורר צורורות. והיינו לפי מאי דקיי"ל בקדשים שחייב באחריות צריך הגנב לשלם תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' אף דבכפל וד' וה' בעינן דוקא שיהיה גופו ממון ובדבר הגורם לממון פטור מ"מ חייב כאן כיון שאם נגנב או נאבד יצטרך לשלם בעבורו הוי שפיר כאילו גוף החפץ הוא שלו והוי שור רעהו, והיינו טעמא ג"כ כאן שצריך לשלם לו דמי

החיטים כיון שיש לו קנין דמים בצורות הוי גוף הצורות שלו והיינו דקאמר כילא חסריה היינו שהחסיר מידתו ממה שהיה מקודם יותר מעכשיו וא"כ הכא נמי כילא חסריה שהרי חסרו שיעור מידת קב חיטים. ואף שגוף החיטים בטלין מ"מ כיון שיש לו קנין דמים שצריך לשלם עבורם הוי כאלו יש לו קנין בגוף החיטים וממילא צריך לשלם לו קב אחד מהי' קבין שגם הקב חיטים עצמו אינו בטל כנ"ל.

**ובהא** דאמר ליה אביי ומי לא שני ליה למר בין ממון שיש לו תובעין לממון שאין לו תובעין כו', כ' החי' הרי"ם "והיינו דאף דינו של ר' אבא הוא אמת שאינו בטל כיון שאפשר להכיר האיסור ע"י ברירה בזה שיש לו בו קנין דמים. מ"מ במשנתנו אין להשוואל כלל שום קנין דמים בהמים ומלח ושפיר בטל וכמ"ש רש"י וכו' עכ"ל.

**ואולי** יש לדון בהאי דינא, לפי המבואר במג"א (או"ח סי' תל) הביא ממהרש"ל [ומקורו הוא במט"מ סי' תקמג ובשכנה"ג אות ג ובשל"ה דף קמ: שהביאו מש"כ הר' אשר ז"ל בה' פסח בשם מהרש"ל] "שהיה דורש שכל אחד יאכל מעט קודם פסח מקמח של פסח כי שמא היה שם חשש חימוץ ויתלה במה שאכל וטוב ליתן ממנו לעני".

**והקשה** מגן אברהם "וצ"ע דזהו דוקא בדבר חשוב שנתערב יבש ביבש ונאכל אחד מהם אז הכל מותר כמ"ש ביו"ד סי' קי אבל קמח בקמח מיקרי לח בלח ואם יש ס' הכל שרי ואם אין ס' הכל אסור, וצ"ל דלחומרא בעלמא נקטי', ויש להחמיר הואיל ויצא מפי אותו צדיק עכ"ל.

**וכתב** בחק יעקב "ול"נ לדינא קאמר דאע"ג דקיי"ל קמח בקמח מיקרי לח בלח מ"מ יבש הא דעת קצת גדולי פוסקים דקמח בקמח מיקרי ביבש (כמבואר בש"ך יו"ד סי' קט סק"ג ומ"ב ח"ב דף פד.) וא"כ לדידהו היה חוזר וניעור תוך הפסח, ע"כ כל מה דאפשר לתקן לכתחילה לצאת אליבא דכו"ע מתקנינן דיאכל מעט ותלינן במה שאכל, ואע"ג דמבואר ביו"ד שלא תלינן במה שאכל אא"כ אוכלו בשוגג או נפלה מעצמו מ"מ כיון שנעשה קודם פסח שאז עדיין שעת היתר הוא ליכא למיחש כלל עכ"ל, וכ"כ בישועות יעקב כאן עיי"ש.

**והנה** מקור ההלכה הוא ביו"ד סי' קי ס"ז שכ' שם המחבר דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו כגון בעלי חיים ובריה וחתיכה הראויה להתכבד ודבר שיש לו מתירין שנתערב באחרים, ונאכל אחד מהם בשוגג וכו' או נפל מעצמו לים בענין שנאבד מן העולם, הותרו כל האחרים, שאנו תולין לומר האיסור הלך לו וכו' ע"ש.

**דלפ"ז** ה"נ בנתערב קב חיטים שלו בט' של חבירו אפשר שבזה שיתן לו קב חיטים מהתערובת יהא נחשב כהחזיר לו גוף החפץ, אך זה אינו גבי אשה ששאלה תבלין קמח ומים, וק' אם כן מה דמי להו בגמרא, וצ"ע לע"ע.

ד. **עוד** יש לעיין בהאי שמעתתא דהפני יהושע (ח) כ' "ולפי"ז נתיישב היטב מימרא דרבי אבא וכו' והביא ראיה דלא שייך לומר דמים ומלח לבטלי בעיסה, כיון דמילתא דפשיטא היא מי שנתערב לו קב חיטים דאינו אוכל וחדו צריך לשלם לו דמי חיטים מעליא כיון שהחיטים

שלו נרגשין וחלק חבירו נתרבה והשביחה על ידי המיעוט ולא שייך לומר דלבטלי וכו', ובנתיבות (סי' נכט) כ' "דמתחילה הקשה הש"ס דליבטיל מים ומלח, דהיינו שהרי אזיל שם בעלת מים ומלח ע"י הביטול ברוב, ועל זה משני ר' אבא דודאי לא אזיל שם הבעלים ע"י ביטול ברוב, דאי לא תימא הכי א"כ מי שנתערב לו קב חיטין בי' קבין חיטין של חבירו יאכל הלה וחד, פירוש, שאין כוונת הש"ס לומר שנתבטל ויאכל הלה בחינם, דזה אי אפשר לומר כלל דהא זה נהנה וזה חסר חייב כמ"ש הפני יהושע, רק כוונת הש"ס לומר שנאמר דאזיל שם בעל הקב מהחיטין, והוי כאילו נעשו החיטין של בעל הי' קבין שיהיו שלו לגמרי לענין יוקר ולענין שיהיה רשות בידו לאוכלן כיון שאזיל שם בעל הקב מיניה, ואין צריך בעל הי' לשלם רק דמים והחיטין הן שלו וכו'".

**אולם** החידושי הרי"מ בביצה (נב) חולק וכו' "ועל זה השיב רבי אבא וכי מי שנתערב לו קב חיטים בעשרה קבין חיטים של חבירו יאכל הלה וחד, והיינו לפי דבריכם שיעקר שם בעלים מהמים ומלח א"כ ממילא גם כאן יעקר שם בעל הקב מהחיטים ויהיה מותר לבעל ט' קבין לאכול אותו בחינם בלי תשלומין כנראה מהלשון דקאמר יאכל הלה וחד. דאילו כדעת המפרשים דנגד התשלומין אין כאן שום ספק שצריך לשלם לו כיון שזה נהנה וזה חסר ולא מצינו בשום מקום שיפטר. ולפע"ד לא דמי כלל זה נהנה וזה חסר. דהיינו שחסרו בידים כמו בדר בחצר חבירו שהזיקו בידים. משא"כ כאן בשלא עשה לו הזיק בידים רק שנתערב מאליו. ובזה י"ל שפיר דפטור. והרי זה דומה למאי דקי"ל דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול ואין הלוה צריך לשלם להלוך אף שזה הלוה נהנה והלוך חסר וכגון שאין להמוכר לשלם מדינא דגרמי מ"מ פטור, והיינו מטעם הנ"ל כיון שלא עשה להלוך ההיזק בידים שיהנה על ידו. וכמו בשוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה דסברי רבנן במס' ב"מ (לס:) דהשואל משלם לשוכר והשוכר פטור. אף שזה השוכר נהנה והשואל חסר מ"מ פטור כיון שלא עשה מעשה ההיזק בידים. ור' יוסי נמי דפליג וסבר דכיצד הלה עושה סחורה כו' היינו שסובר שגם שם עשה מעשה שהשאלה לאחר כנראה ממה דקאמר כיצד הלה עושה סחורה כו', אבל כאן בביטול איסור שפיר י"ל דגם ר' יוסי מודה דפטור שהרי לא עשה מעשה כלל. וא"כ גם כאן נימא שיבטל שם בעלים ממנו ולא יצטרך לשלם לו, ועל כרחך צריך לומר שאין שם בעלים בטל מהחפץ, וא"כ גם כאן ממילא (לא נתבטל) שם בעלת המים והמלח כנ"ל".

**ולכאורה** המחלוקת הזו תלוי ביסוד הדין דזה נהנה וזה חסר דחייב, שיש לחקור בזה נהנה וזה חסר, האם שורש החיוב הוא מחמת הנאתו, וכדין בעל חוב. או דשורש החיוב הוא על מה שמחסר לחבירו, והוא מדין פרשת נזקין, ונראה שכל הספק אינו אלא למ"ד זה נהנה וזה לא חסר פטור, אבל למ"ד זה נהנה וזה לא חסר חייב, בהכרח שהחיוב הוא על מה שנהנה, ולא מפני מה שחסר.

**והנה** מצינו בקצוה"ח (סי' נמו ס"ק א) דאיכא חיוב נהנה, שכתב גבי בוא ואכול עמי 'דאין חיובו משום תורת מזיק אלא משום שנהנה, וא"כ אפי' עבדיה מדעת בעלים לעולם הוא חייב לשלם במה שנהנה, דיוור לתוך שדה חבירו שלא ברשות נמי חייב לשלם מה שנהנה, אע"ג דעבדיה מדעתיה, דגבי נהנה ודאי חייב כל כהאי גוונא'. ובטעמא דשורש החיוב של נהנה מבלי

שמחסר לבעליו, עמד כבר בשערי יושר (שער ג פרק כה) וכתב, דילפינן לה מהקדש שפטור מחיובי מזיק (עי' מעילה יט.), ומ"מ חייב לשלם בעד הנאתו, כמו שנאמר (ויקרא טו) 'אשר חטא מן הקודש ישלם'.

**ונראה** להוכיח דחיוב נהנה הוא משום דדינו כבעל חוב. דבגמ' (ב"ק כ:) בעי למיפשט הבעיא דזה נהנה וזה לא חסר ממתניתין (ס"ט יט:) דשן ורגל ברה"ר, דאם נהנית משלמת מה שנהנית, הרי מבואר דגם מה שמתחייב בזה נהנה וזה חסר הוא מדין בעל חוב, כמו שן ורגל ברה"ר, שאין בו חיוב משום מזיק. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ג), דבשן ורגל ברה"ר שמשלם מה שנהנית, חיובו כדין בעל חוב. ובקצוה"ח (סי' ש"א ס"ק ז) כתב בהא דמשלם כל מה שנהנית, 'דאע"ג דאבות נזיקין משלמין ממיטב, אבל בזה אינו משלם אלא מזיבורית, דהא בעל חוב דינו בזיבורית אע"ג דנהנה הלואה ממעותיו, וחכמים הוא דתקנו בבינונית משום נעילת דלת, והכא שלא מדעת בעלים הוא דנהנה ואינו משלם אלא בזיבורית'. [ובמנחת חינוך (מנחה נה אות א) הביא את דברי הקצוה"ח והסכים עמו].

**אולם** באור שמח (פ"א מזקי ממון ז) כתב דגדר החיוב תלוי בפלוגתא דרמי בר חמא ורבא. דלרמי בר חמא אין החיוב אלא מחמת ההנאה, א"כ דינו כדין בעל חוב. אבל למאי דמשני רבא דהאי זה נהנה וזה חסר, 'ופירוש דאימת פטרתו תורה על החסרון, במקום דליכא הנאה, אבל במקום דאיכא הנאה לא פטרתו תורה על החסרון, ותו מצטרף החסרון עם ההנאה, א"כ אפשר דמשלם כדין מזיק ממיטב'.

**אלא** דכל זה למ"ד זה נהנה וזה לא חסר חייב, דמוכרח שהחיוב הוא על מה שנהנה. אבל למ"ד זה נהנה וזה לא חסר פטור, נראה שהחיוב בזה נהנה וזה חסר הוא על שחסר דייקא, ולכן כשלא חסר פטור, כלשון הגמ' (ב"ק כ:) 'מאי חסרתיק', וכלשון הטור (סי' שסג) 'כיון דלא חסרו כלום'.

**והשתא** לפ"ז בנדון דידן שנתערב קב חיטים שלו בט' קבין של חבירו, דזה נהנה וזה חסר, אזי אם החיוב הוא על שנהנה, לכאורה אין נפ"מ בין חיסרו בידים לנדון דידן שלא עשה לו היזק בידים רק שנתערב מאליו. דסו"ס הוא נהנה, אך אם החיוב הוא על מה שהחסיר, י"ל שאם הוא לא החסירו בידים אינו חייב.

## ד.

### דבר שיש לו מתירין בממון

**במשנה** ביצה (א.) וכן האשה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה הרי אלו כרגלי שתיהן, ובגמ' (א.) אשכחיה לרבי יוחנן ורבי חנינא בר פפי ורבי זירא ואמרי לה רבי אבהו ורבי שמעון בן פזי ורבי יצחק נפחא ויתבי וקאמרי אמאי ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה, וברש"י אמאי כרגלי שתיהן לבטל איסור תחומין דמים ומלח דזוטרי, לגבי עיסה דנפישא, והקשו בתוס' הא הוי דבר שיש לו מתירין שאפי' באלף לא בטיל, ותירצו בתי' השני 'דלא

דמי לשאר איסורים דהדבר תלוי בטעם, אבל הכא איסור תחומין תלוי בשם בעלים על החפץ, ובכאן שם בעל העיסה עליוה, ולא שם בעלת המים והמלח, ולכך יש לו להתבטל וכו'".

**הנה** בכדי להבין קו' התוס' ותירוצם, עלינו להקדים הבירור בדין דבר שיש לו מתירין, דלכאורה נחלקו הרש"י והר"ן בטעמו, דרש"י (כ"ט ג:) כתב ואע"ג דמדאורייתא חד בתרי בטיל כו' אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול, והיינו דעד שתאכלנו באיסור ע"י היתר ביטול תאכלנו לאחר זמן בהיתר גמור, אולם הר"ן (נדרים נב:) כתב הטעם משום דר"י ס"ל מין במינו לא בטיל מולקח דם הפר ומדם השעיר אף שדם הפר מרובה, ורבנן לא ילפי מהתם כי התם שניהם כשרים, אבל באיסור והיתר אף שהם במינם בסוג הדבר, אבל אינם במינם בדין, שזה היתר וזה איסור הוה כמין בשאינו מינו, אבל בדבר שיש לו מתירין שגם לאיסור יש היתר מיקרי שפיר במינו עם ההיתר.

**הקשה** הפני יהושע בביצה (ה.) על הר"ן מהא דאמר התם בגמ' רב אשי אמר לעולם ספק יו"ט ספק חול הוי דבר שיל"מ כו', והיינו דבדשיל"מ גם ספק דרבנן לחומרא, וק' שלפי הר"ן הדין של דשיל"מ הוא רק משום מב"מ, וזה ל"ש אלא לענין תערוכת במשהו, משא"כ לענין ספיקא דל"ש ה"ט, למה נחמיר בדשיל"מ מדרבנן, וכ' שצ"ע ליישב<sup>32</sup>.

32. ובצל"ח שם תירץ דלרב אשי גם הר"ן מודה שהטעם בדשיל"מ לא בטיל הוא משום הסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכן גם בספק דרבנן אף שמקילים היינו רק באין לו מתירין אבל כשיל"מ אמרינן עד שתאכלנו כו', אלא דס"ל שהמקשה ושאר אמוראי דלא תרצי כרב אשי שם היינו משום דס"ל טעם דשיל"מ משום מב"מ וזה רק שייך בתערוכת ולא בספק דרבנן ע"ש.

אולם לפענ"ד יש להקשות ע"ז דרב אשי ביבמות (פב.) אמר גבי חתיכה של חטאת שנתערבה בחתיכות של חולין מיקרי דשיל"מ, כיון דשרי לכהנים, וקאמר בגמ' הא דר"א ברותא היא ע"ש, והנה טעמו של ר"א א"א להסביר אלא לפי סברת הר"ן דבחטאת אף דלישראל אין לו היתר מ"מ כיון שלכהן מותר איכא עליה שם היתר, דכמו שבדבר שיהיה לו היתר לאחר זמן איכא עליה שם היתר, כמו שביאר בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ב אות ה, ובסי' צד אות ח, וביור"ד סי' קכד), דאיסור זמן אינו אלא איסור גברא, וא"כ מצד החפצא הוא חפצא דהתירא, ולכן לא בטיל, כן באיסור שאין איסורו שוה לכל, אינו אלא איסור גברא כמ"ש בברוך טעם (שער הכולל דין ב), ובברכת אברהם (בפסחים ב. ובדף נב) ומצד החפצא הוא חפצא דהתירא, ולא בטיל, אבל לדעת רש"י דלא בטיל משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ל"ש בחטאת שנתערבה, דמה לי שמותר לכהן מ"מ לישראל אין לו היתר עולמית ואינו יכול לאוכלו בלי ביטול, וא"כ למה לא יבטל, וכ"כ בס' קרן אורה שם בנדרים דף נב. ד"ה ועפ"ז, שסברת רב אשי הוא רק לר"ן ולא לרש"י מטעם הנו', וכ"כ בבאר יצחק יו"ד סי' י ע"ש. ולפ"ז גמ' דקאמרי הא דרב אשי ברותא היא היינו דס"ל כסברת רש"י. וכן ראיתי בספר דברי ישישכר (יו"ד סי' עב, ועיין שם בס' עג שמביא שדחו דבריו מדברי בנו של הנוב"י שכתב לבאר דברי ר"א ביבמות דוקא לסברת רש"י, והשיב שלא יתכן לומר כן, כי איך שייך לומר עד שיאכלנו ישראל באיסור ע"י ביטול יאכלנו כהן בהיתר, הרי סו"ס לישראל אין היתר (כטענת הקרן אורה) ע"ש.

וראה בשואל ומשיב (מהדורא רביעאה ה"ג סי' מד) הוכיח ממק"א דעל כרחק דברי רב אשי הנ"ל ביבמות מבוארים רק לר"ן ולא לרש"י, והשתא קשה לי לפי דברי הצל"ח שלרב אשי בביצה גם הר"ן מודה דס"ל כסברת רש"י, א"כ איזה סברא יש להחשיב חטאת דשיל"מ משום היתר כהן, הרי לישראל ליכא היתר וכנ"ל.

**וחשבתי** לבאר דאין שום פלוגתא מרש"י והר"ן, דלכו"ע משום ב' הסיבות לא בטיל, דלגבי ביטול בלי סברת הר"ן לא היה שייך סברת רש"י, שהרי ע"י הביטול נהפך האיסור להיות היתר, וא"כ ל"ש סברא דעד שתאכלנו באיסור כו', כי כבר אין בו איסור, לכן צריך הר"ן לבאר הטעם שאינו נהפך להיתר דהוה כמב"מ, והשתא כיון שאינו נהפך, כי היכי דלא נימא ביה לפחות הדין דכל דפריש מרובא פריש, אתינן עלה מטעם הרש"י דעד שתאכלנו כו' נראה במשמרת שלום יו"ד סי' קב סק"ה מה שליקט מהאחרונים שהאריכו בדשיל"מ אם אמרי' כל דפריש מרובא פריש ע"ש, והשתא גבי ספק דל"ש נהפך כו' לא בעינן לטעם הר"ן ול"ש טעם הר"ן, אבל אתינן עליה מטעם דעד שתאכלנו כו'.

**וביתר** ביאור נבאר דתלוי בדין ביטול ברוב, אם הוא מדין כל דפריש מרובא פריש, והיינו דעל כל חתיכה אנו קובעים שזהו מהרוב דאחרי רבים להטות ולכן מותר, או שהוא מדין איסור מתהפך להיות היתר, דמצד הדין שמתהפך להיות היתר ל"ש לומר עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, כיון שנתהפך להיתר, אינו אוכלו באיסור כלל, וע"כ מטעם מב"מ, אבל מצד הדין דכל דפריש מרובא פריש, הן נכון שהתורה התירה לאכול כי מסתמא הוא מן הרוב, אבל האיסור במקומו עומד, בזה שייך סברא דעד שתאכלנו בספק איסור ע"י היתר ביטול תאכלנו בהיתר גמור. וכיון שכן י"ל שהא דס"ל לר"ן סברא דמתהפך היינו רק בנתערב לח בלח דאז ל"ש לומר כל דפריש שהרי הכל מעורב, בזה ס"ל טעם הביטול משום שנתהפך שרוב ההיתר מבטל כח האיסור שבמיעוט, אבל יבש ביבש מודה שההיתר אינו אלא משום כל דפריש מרובא פריש, ומודה בזה מודה לטעמו של רש"י דאינו בטל משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.<sup>33</sup>

**וכיון** שכן א"ש גמ' ביצה הנ"ל, דה"ק ר"א כמו שדשיל"מ ביבש לא בטיל מטעם דעד שתאכלנו באיסור כו', ה"נ בספק דרבנן שודאי ליכא סברא דנתהפך ודאי דאמרי' עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.

**שו"ר** ממש כדברי בברוך טעם שער התערובת בדין ביטול טעם בדשיל"מ פ"ב, ובשמחת יו"ט ביצה דף ד, וכן ראיתי בשלמי נדרים (נ). בשם בשמים ראש סי' ב בהגהות כסא דהרסנא, ובחידושי מוהרא"ך סי' קב, ובטעם המלך פ"א מהחור"מ ה"ג. ובשואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ב סי' קצה, וכ"כ בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' יט) שרק בלח דאיסור נהפך להיתר לא רצה ר"ן

33. ויש להוכיח שכן הוא, דבשו"ת נוב"י (יו"ד מהדו"ת סי' נג) הביא קו' השואל שהק' מהא דכתבו תוס' ביבמות פב. ד"ה ר"י שדוקא בלח ומתערב ס"ל לר"י דמב"מ לא בטיל אבל ביבש מודה שבטיל ע"ש, וא"כ לסברת הר"ן למה ביבש דבר שיל"מ לא בטיל, הרי ביבש אפי' ר"י מודה דבטיל מב"מ, וא"כ גם רבנן כשזה מב"מ מצד הדין לא חמיר מלר"י כל מב"מ וביבש ודאי דבטיל, והשיב הנוב"י אטו גברא אגברא קרמית ע"ש, אך ק' ממה שהוכיח בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' יט) מהר"ן גיטין דף נג שס"ל כו"ת שביבש מודה ר"י דמב"מ בטיל ע"ש, וא"כ הדק"ל. ולפי הנ"ל א"ש דביבש מודה הר"ן לסברת רש"י כנ"ל, לכן אף דמצד מב"מ שפיר בטל כנ"ל, אבל שם יש החסרון מצד סברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.



לפרש טעם רש"י לחדוד, וכ' טעם מב"מ ולא נהפך, וכיון דלא נהפך שוב שייך אח"כ טעם רש"י כנ"ל, אבל ביבש דלא נהפך דאסור לאכול הכל יחד פשיטא דשייך טעם רש"י לחדוד ע"ש<sup>34</sup>.

**והנה** בפתחי תשובה (יו"ד סי' קכ סק"ה) הביא מחלוקת האחרונים אם בדבר שיש לו מתירין שלא אזלינן בתר רובא הוא דוקא בתערובת, דאיכא למימר על האיסור שנתבטל עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, משא"כ בפריש מהרוב דאנו מחזיקין דאין כאן האיסור כלל ולא שייך לומר עד שתאכלנו וכו', או שאמרינן דדבר שיש לו מתירין אינו בטל אף לענין שלא אזלינן להתיר מצד כל דפריש מרובא פריש. והביא שכן משמע בשו"ת צמח צדק ושכן כתב המג"א, אבל הצ"ח והחיות יאיר סברי דכל דפריש מרובא פריש הוא אף בדבר שיש לו מתירין. נראה במשמרת שלום יו"ד סי' קכ סק"ה מה שליקט מהאחרונים שהאריכו בדשיל"מ אם אמרי' כל דפריש מרובא פריש ע"ש].

**וראיתי** בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' מו) שכ' "ולכאורה ליכא שום טעם לומר שלא יהיה דין למיזל בתר רובא ביש לו מתירין. דהא טעם הר"ן נדרים (גכ. ד"ס וקשא) למה שדבר שיש לו מתירין אינו בטל דהוא מטעם מין במינו, דאינו בטל כיוון שאין חילוק מספיק בין ההיתר לאיסור שיש לו מתירין, והשיווי שביניהם גורם שלא יתבטל האיסור, ודאי לא שייך לענין כל דפריש. שגם במין במינו לכו"ע אמרינן כל דפריש מרובא פריש, דעיקר הדין הא נאמר במין אחד, בט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבילה דבנמצא הלך אחר הרוב ומותר, וליכא מאן דפליג ע"ד. וגם טעם רש"י (נבילה ג: ד"ה אפילו בחלף) דעד שתאכל באיסור תאכל בהיתר, נמי לא שייך כאן. כיון דההיתר הוא מחמת דאמרה תורה דעלינו להחזיק בדין ודאי ברור שהנפרש הוא מהרוב חנויות המוכרות בשר שחוטה, דהא להיפוך בתשע מוכרות בשר נבילה הוי בשר הנמצא בדין נבילה ודאי, הרי אין לנו בזה שום אכילת איסור. דרק בהיתר דביטול ברוב, דהמקצת איסור ודאי איכא כאן, אך שהותר, שייך לומר סברא זו דתיקנו לאכול ביותר היתר שאפשר, דהוא לחכות עד שגם המיעוט האיסור שאיכא יעשה היתר גמור אף אם היה בעין. אבל בפריש שהדין הוא שנימא מרובא פריש ואין כאן מהאיסור כלום, לא שייך שוב להחמיר שלא לאכול. דהרי לא הותר בחידוש דין זה שום היתר, אלא הוא חידוש על הבירור, שהתורה חידשה להחשיב שנתברר בזה שהנפרש הוא מהרוב ההיתר. וניחא לפי זה שלא משמע שאיכא חילוק לדינא בין רש"י והר"ן<sup>35</sup>.

34. אולם בטוב טעם ודעת (ח"ב סי' רכד) כתב שלמ"ד טומאת משא כמאן דאיתא, והיינו דלא נהפך שייך סברת רש"י, אבל תוס' בבכורות כתבו דכמאן דאיתא אינו אלא דרבנן, א"כ מה"ת נהפך רק רבנן החמירו, ל"ש להחמיר בדשיל"מ דתקנתא לתקנתא לא עבדינן, וע"כ מטעם הר"ן, ורש"י יסבור שזה מן התורה ע"ש. אולם ראה בשואל ומשיב (מהדור"ר ח"ג סי' מד) שגם הק' על רש"י איך שייך עד שתאכלנו באיסור כו' הרי האיסור נהפך להיתר, ותי' כיון שמדרבנן אינו נהפך שוב שייך סברא זו, וא"כ גם לתוס' בבכורות דכמאן דאיתא אינו אלא דרבנן ג"כ עבדינן תקנתא דעד שתאכלנו וכו', דלא כטוטו"ד הנ"ל. (וראה גם בשו"ת אחיעזר ח"ב סי' יד אות ה).

35. עיין שם דשקו"ט במה דמשמע מהר"ן בסוף פ' פרק אין צדין (טז. מדפי הרי"ף) ד"ה ת"ר הולך אדם שכתב על הולך אצל פטם ואומר לו תן לי תור או גזול אחד אצל חנוני ואומר לו תן לי עשרים ביצים, דאפשר אפילו

**אך** לכאורה כל הנ"ל תליא במחלוקת הרא"ש והרשב"א, דבב"י סי' קט מביא בשם הרשב"א ביבש דאמרי' חד בתרי בטיל לא התירו לאכול הכל בבת אחת אלא כל אחד בפ"ע, אבל הרא"ש מתיר לאכול הכל בבת אחת, ולכאורה ביאור פלוגתתם שלרא"ש אמרי' גם ביבש דאיסור נהפך להיות היתר ממילא מותר הכל בבת אחת, ולרשב"א לא אמרי' דנהפך אלא כל דפריש מרובא פריש לכן הכל בב"א ודאי דאסור, וכ"כ בשואל ומשיב מהדור"ח ב"ב סי' קצה ובטוטו"ד ח"א סי' קס.

**אולם יש לעיין** דהתוס' בב"מ דף ז הקשו בקפץ אחד מן המנויין דיבטל ברוב ויהיו כולם חייבים במעשר, ותי' בשיטה מקובצת בשם הרא"ש כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממה נפשך פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיות על ידי בטול ברוב אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי. ודקדק שם בחידושי ר' שמעון שקאפ דלכאורה אינו מוכן תי', דבשלמא אם היינו דנים מחמת כל דפריש י"ל דרוב אינו ברור מעליא רק שהתורה התירה ואסרה בכה"ג ולענין מעשר לא מהני ביורר כזה, אבל כשאנו דנים לענין ביטול ברוב דנתהפך המיעוט להיות דינו כרוב אז הוה ודאי ולא ספק, ותי' עפ"י החקירה בדין הביטול שמקורו הוא מקרא דאחרי רבים להטות, דיש לדון אם יש גילוי מקרא על עיקר הביטול שנתהפך המיעוט להיות דינו כרוב [ע"ש שהאריך לפי דברי תוס' בר"פ המניח אי דין דאחרי רבים להטות הנאמר בדיונים הוא ענין שנפקע כח המיעוט של הדיינים לגמרי וא"כ מיניה נלמד בביטול ברוב שהמיעוט נהפך לרוב ע"ש] או שהוא ממילא כיון דילפינן מקרא דיש לנו לילך אחר הרוב ממילא הותר כל אחד ונפקע האיסור ממנו לגמרי, וכ' שלפי צד ב' מבוארים דברי הרא"ש, דכל דין ביטול בא בתולדה מחמת דין כל דפריש, וכיון דלענין מעשר לא מהני כל דפריש משום דהוה עשירי ספק ליכא גם דין ביטול ברוב ע"ש.

**ומצאתי** כדבריו בצד ב', בברוך טעם (שער התענובות דלין ביטול טעם דקטיל"מ פ"ב בהג"ה ג) שכ' בשי' ראב"ד דיבבש ביבש שכל אחד עומד בפני עצמו ואם רצו יפריד כל חתיכה בודאי היא מותרת דאחרי רבים להטות אמרינן כל דפריש מרובא פריש ככה בכל חד מינייהו וא"כ כיון דכ"א בפ"ע מותר ממילא גם כולם כאחד מותרים דעל כל אחד שם היתר ע"ש.

בנכרי נמי שרי בתור וגזול, דליכא למיחש שמא מהיום ניצודו - שרובם ניצודים מאתמול, וביצים נמי רובן מאמש הן דאזלינן בתר רובא, אלא שאני חוכך הכא אי אזלינן בתר רובא בדבר שיש לו מתירין כיוון דקיי"ל דאפילו באלף לא בטיל. והכא לכאורה הוא כל דפריש, דהרי הנכרי לקח והפריש ולא הישראל עצמו, ומ"מ סובר הר"ן דכיוון שיש לו מתירין שקיי"ל דלא אזלינן בתר רובא, לא מתירין גם בשביל כל דפריש מרובא פריש, והביא שם מה שכ' מהרש"ל ביש"ש ביצה פ"ק סי' ו' דלא אזלינן בתר רובא דהביצים שהן אותן שנולדו מכבר, וגם לא מה שהדרק למכור אלו שמכבר, כיוון שהוא דבר שיש לו מתירין דבאלף לא בטיל. וכן כתב בסוף סי' כ, וכן הביא מה שכ' בצ"ח ביצה דף י': ד"ה והואיל, שמסיק דאמרינן כל דפריש מרובא פריש אף ביש לו מתירין, ודחה שיטת מהרש"ל, ומסיק ומאן יהיב לן משופרי ואכלינן מינייהו, היינו שמשמענו בזה שאפילו בעל נפש אין לו להחמיר בזה, וציין לעיין בנוב"ח חיו"ד סי' ח בסופו, בהג"ה מכן המחבר שהוא מהגאון מוהר"ש וכו', וכ' שבחוות יאיר סי' קלג כתב בפשיטות דכל דפריש מרובא פריש הוא אפילו ביש לו מתירין.

**ומעתה** לפ"ז י"ל שגם לרא"ש שמתיר בבית אחת דס"ל דאיסור נהפך להיות היתר, מ"מ ס"ל שהוא מכח דין כל דפריש כדמוכח מדבריו בב"מ הנ"ל, וכיון שכן א"ש דגם לרא"ש א"ש ביבש איכא לסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, שהרי כל הענין שנהפך היינו מחמת כל דפריש, וכל דפריש אינו ודאי כמ"ש הרא"ש בב"מ לכן אמרו חכמים שאם אפשר לאוכלו בהיתר אין לאוכלו ע"י בירור שאינו ודאי.

**אמנם** יש להעיר דהגר"י ענגיל זצ"ל בספרו בית האוצר (מערכת 3-1 אות טו ד"ה והנה) כתב להוכיח משו"ת הרשב"א (סי' תא) דס"ל דענין ביטול הוא מטעם דכל דפריש כו' דז"ל הרשב"א שם "ותדע לך עוד דהא ס"ס עדיף כרוב כו' וכיון שכן כי היכי דאזלינן בתר רובא להיתר בכל איסורין שבתורה ואפי' בדאיתחזק איסורא כגון חתיכת איסור שנתערב בשתים של היתר ה"ה בס"ס דשרי אפי' בדאיתחזק איסורא" עכ"ל, ולכאורה אינו מובן דהא חתיכת איסור שנתערב בב' של היתר לאו מטעם רוב הוא ככל רוב דעלמא דהוא לראיה רק מתורת ביטול דהרוב היתר מבטל למיעוט איסור ומהפכו להיות כמוהו ואין לזה ענין כלל לרוב דעלמא וכן לס"ס דהוא ענין רוב ואינו ענין ביטול וכמובן וע"כ דס"ל דענין הביטול עצמו הוא אך מפאת דאמרינן תחילה כל דפריש כו' וע"כ מן הרוב דכל דפריש דאמרינן בתערובת איסור בהיתר חד בתרי הא שפיר יש ראיה דאזלינן בתר רובא אף בדאיתחזק איסורא עכ"ד יעו"ש.

**הרי** שגם הרא"ש וגם הרשב"א בחדא שיטה קיימי דכל ענין הביטול הוא מכח הדין דכל דפריש מרובא פריש, אך אם כן צ"ב בהא דפליגי ביבש אם מותר לאכול בבית אחת.

**ונראה** כמ"ש בחידושי ר' שמעון שקאפ ב"מ סי' ח "העולה לנו מזה דדין ביטול ברוב אינו תלוי בהיתרא בפועל של כל דפריש רק בכח, היינו, דא"צ שיהיה מתחילה דין היתר מחמת כל דפריש רק בכח בעינן דין כל דפריש, היינו, דלא מהני היתרא דביטול ברוב רק כפי ערך ההיתר דכל דפריש, שאם היה בזה היתר מחמת כל דפריש אם היה נוגע לאיזה דבר אז כפי ערך זה מהני היתרא דביטול ברוב. ובזה נ"ל לפרש פלוגתא הראשונים בביטול ברוב אי שרי ליה לאכול בבית אחת דהרשב"א ס"ל דאיסור ולהרא"ש מותר וכו', והנה בפשטות א"א לאמר דלהרשב"א לא מהני ביטול רק מדין כל דפריש וכו', ונ"ל דס"ל להרשב"א אף דשייך ביטול ברוב שיהפך האיסור להיות היתר אבל לא מהני היתר זה רק אם גם בשעת אכילה עדיין איכא היתרא דכל דפריש על כל אחת בפ"ע אז הותרו כולן משום ביטול ברוב, ומשו"ה כשאוכל בזאח"ז אף דמטעם כל דפריש ממ"נ עשה איסור והיה ראוי ללקות כמו בהכה את זה וחזר והכה את זה מ"מ כיון דעל כל אכילה בפ"ע שייך היתרא דזיל בתר רובא מהני האי היתרא בביטול ברוב וממילא לא אכל שום איסור משום דנהפך להיות היתר אבל כשאוכל בב"א ס"ל להרשב"א כיון דעל אכילה כזאת לא מהני היתרא דזיל בתר רובא כמובן ולכן לא מהני היתרא דביטול ברוב. והרא"ש ס"ל דאף דלא הותר מחמת בטול ברוב רק כפי ערך היתרא דבתר רוב, מ"מ כיון דעל כל חתיכה ומשהו בפ"ע היה ראוי להיות דין לילך בתר רוב אם היה נוגע לאיזה דבר כ"כ מהני היתרא דבטול ברוב וכו'".

**אולם** עדיין יש להעיר דלהנ"ל על כרחך שלח בלח דבטיל ונהפך אינו מדין כל דפריש כמו יבש ביבש, וטעמא דמילתא דכשנכללים יחד שא"א להפריד ולאכול כ"א בפ"ע ואז

בודאי גם האיסור תוך ההיתר דמרגישים בו טעמו ובכל פורתא ופורתא מההיתר מרגישים גם האיסור אז היתר דכל דפריש מרובא פריש ל"ש ביה ואעפ"כ בטיל מן התורה, וע"כ דנהפך המיעוט כרוב לא ע"י דין כל דפריש מרובא פריש, לכן כ' שפיר הר"ן דל"ש סברא דעד שתאכלנו באיסור כו', ובעי לטעם דמב"מ.

**אמנם** הא גופא צ"ב אם מצינו דין דנהפך שאינו מדין כל דפריש מהיכי תיתי ביבש לומר דנהפך דוקא מכח כל דפריש.

**ונראה** כביאורו של הגאון ר"ח סנקביץ (כס"י ענף ג' אות ז') שכ' דמאחרי רבים להטות ילפינן שתמיד הרוב עדיף מהמיעוט, והיינו בכל תערובת איסור בהיתר כיון דאפי' לא נילך בתר רוב הרי הרוב יאסר מחמת ספק כמיעוט ונמצא שהרוב מתבטל למיעוט אזי אמרה תורה שהרוב עדיף והמיעוט מתבטל אליו, לכן בלח אם המיעוט לא יתבטל יהיה אסור לאכול גם את הרוב, וזה א"א שהרי ילפינן מאחרי רבים להטות דתמיד הרוב עדיף וע"כ בהכרח אנו אומרים שבלח נהפך האיסור להיות היתר, אבל ביבש אף אם לא נימא דנהפך מ"מ הרי רשאי לאכול את התערובת מצד כל דפריש שעל כ"א אמרי' שהוא מהרוב, וא"כ לא נתחדש בזה דין דנהפך ע"ש ולהנ"ל יש להוסיף דכיון דדין כל דפריש איכא א"כ אמרי' דנהפך מכח סברא הנ"ל דכיון דכ"א בפ"ע הותר ממילא הכל נהפך וכנ"ל בשם הג"ה בברוך טעם וצד ב' של הגר"ש, והחילוק בין נהפך זה לנהפך מעיקר הדין, הוא גם גבי מעשר וגם לסברת עד שתאכלנו באיסור כו' דרבנן כנ"ל, ועדיין צע"ק.

**ומעתה** לאור כל הנ"ל נראה לבאר דברי התוס' בשמעתין, דבהא דאמרו בגמ' ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה, הקשו בתוס' הא הוי דבר שיש לו מתירין שאפי' באלף לא בטיל, ותיירצו בתי' השני "דלא דמי לשאר איסורים דהדבר תלוי בטעם, אבל הכא איסור תחומין תלוי בשם בעלים על החפץ, ובכאן שם בעל העיסה עילויה, ולא שם בעלת המים והמלח, ולכך יש לו להתבטל וכו'".

**ולהנ"ל** נחזי אנן בקו' התוס' מאיזה טעם הקשו דלא ליבטל, כדבר שיש לו מתירין, הרי הטעם של עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר לא שייך בתערובת של לח בלח, שדין הביטול הוא מטעם שמתהפך כנ"ל, ועל כרחך מטעם מין במינו אותו עליה, כטעם הר"ן<sup>36</sup>.

**אך** לפ"ז קו' הגמ' ולבטיל ברובא הוא שנחשב כמין בשאינו מינו, ועל כך הקשו דמאחר ויש לו מתירין הוא כמין במינו.

**והדא** בעי עיונא גם בלי טעם דדשיל"מ במה חשבוהו למין בשאינו מינו, דלכאורה אם נרצה להגדירו כמין בשאינו מינו, הוא מצד דין הממון שבו, שזה ממונו של זה ששמו של

36. תדע דכולה שמעתתא משתעי בדין ביטול שמתהפך, דחזינן במסקנת הגמ' דאיסורא בטיל ממונא לא בטיל, כ' החתם סופר בביאורים "ממונא לא בטיל הכי הוא מסקנא בממונא לא שייך ביטול. אמנם מרובא פריש וכן כל קבוע כמחצה על מחצה אמרי' נמי בממונא כמבואר בהג"ה רמ"א בש"ע ח"מ סי' רצב סעי' יו"ד וכו'".

בעליו עליו וזה ממנו של זה ששמו של בעליו עליו, אך יש לעיין אם שם הבעלים שעל החפץ הוא דין בגוף החפצא, וא"כ זה ששמו של זה על החפץ הזה, ושמו של השני על החפץ האחר, מהוה שינוי בגוף החפצים, או אפשר ששם בעלים אינו פועל בגוף החפצא, וא"כ בגוף החפצא הוה כהיתר בהיתר ולא בטיל, ויתכן שזהו הטעם שאין דין ביטול בממון. ואכן כך כ' החתם סופר בביאור הגמ' בהבורר צרורות וכו' "יש להסביר קצת. דהרי באמת גם לרבנן דר"י מב"מ לא בטיל, אלא דלא אולי בתר שם העצם חטים בחיטים, אלא בתר הענין היתר בהיתר לא בטיל. ואיסורי לא מבטלי וכן מצוות אין מבטלין וכן עולי אינן מבטלין, וע"כ מסיק דה"נ מב"מ ממש הוא, דלא איסור והיתר הוא אלא ממון וממון, יהיה צרורות או חטים, יהיה מים או קמח, הכל הוא ממון ואין ראוי לבטל. ואביי קאמר אפ"ה ה"ל אינו מינו שזה יש לו תובעים או זה אין לו תובעים".

**ולפ"ז** המקשה שהק' וליבטל ברובא, על כרחך דס"ל ששם הבעלים שעל החפץ הוא דין בגוף החפצא, וא"כ זה ששמו של זה על החפץ הזה, ושמו של השני על החפץ האחר, מהוה שינוי בגוף החפצים.

**ולכאורה** כן מוכח בירושלמי בשבת פ' האורג, דמחלק שם בין מצה גזולה דאין יוצא בה ידי חובתו לקורע בשבת דיצא ידי קריעה, וקאמר תמן (במצה גזולה) הוא גופה עבירה ברם הכא (בקורע בשבת) איהו הוא דקעבר, וכ' הגר"י ענגיל ז"ל באתון דאורייתא (כלל) שבאחרונים פירשו שאיסור שבת שהוא איסור זמן הוה איסור גברא, משא"כ איסור גזל הוה איסור חפצא, וא"כ לפ"ז דין ממון שיש לבעלים בחפצו הוא דין בחפצא, וכאשר שם בעלים בחפץ האחד, ושם בעלים אחרים בחפץ האחר, אולי אפשר להגדירו כמין בשאינו מינו<sup>37</sup>.

**אך** לפ"ז מה הקשו בתוס' שיהא נחשב כדשיל"מ, וצריך לומר שתוס' פירשו כוונת הגמ' דליבטל ברובא, לא שדין הממוני יבטל ברובא, אלא האיסור תחומין, ועל כך הקשו דלגבי איסור תחומין יש לו מתירין, ולפ"ז מבואר מה שתירצו "אבל הכא איסור תחומין תלוי בשם בעלים על החפץ, ובכאן שם בעל העיסה עילויה, ולא שם בעלת המים והמלח, ולכך יש לו להתבטל וכו'" והיינו כי הוא בגדר של שם בעליו שמתהפך, ולגבי זה אינו בגדר של דבר שיש לו מתירין, שהרי אינו כהיתר בהיתר כנ"ל.

37. ולהבנת הענין אפשר לפי מה שכ' בפתיחה לס' ארץ צבי לבאר ענין קניני האדם בחפציו, לפי מה שפי' הבעש"ט ז"ל ורעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף, דנפש רוח ונשמה של האדם מעוטף במאכלים ומשקים שלו וכן בכל החפצים שלו, וע"י שאוכל ושותה ומשתמש בהם ע"ז מוציא חלקי נפשו, דלפ"ז מוכן קנין האדם בחפצים שלו כיון שחלקי נפשו מעוטפים בהם אין לך חיבור גדול מזה, אך לפי זה אין להם חיבור עם האדם אלא בשעה שמתמש ונהנה מהחפצים שלו, וי"ל שגם לפני התשמיש בחפץ יש לו החיבור, כמ"ש הרא"ש (גדרים לד'): דאדם נהנה ממה שיש לו מאכל ואם ירצה יהנה ממנו, על כן חשוב שתמיד החפצים הם שלו כי הם משמשים אותו וממציאים לו עונג וקורת רוח, ובהם נפשו תתעטף, לכן יש לאדם חיבור עמהם, וזהו עיקר קנין האדם בממונו ע"ש, דלפ"ז הגדרת שם בעלים על החפץ הוא חלות בגוף החפצא.

**והתרצן** דס"ל דלא בטיל, צ"ל דס"ל דשם הבעלים לא מהוה שינוי בגוף החפצא כנ"ל, ואפשר שגם מה שז' בירושלמי תמן הוא גופה עבירה, אינו אלא מצד דין דלא תגזול, אבל בנדרון דידן שאינו ענין לגזול, עצם הדבר ששם של זה על הרוב ושם של זה על המיעוט אינו עושה את החפצא למין בשאינו מינו.

**והנה** החתם סופר פ' בתירוקן התוס' "הואיל ואיננו איסור והיתר, רק ממונא שנקרא שמה עליו, דין הוא דלא לגזרי עליו משום דבר שיל"מ"<sup>38</sup>.

**ונראה** שפ' כן לפי שי' התוס' לשיטתו במעילה (כא: ד"ה פרוטה) דדשיל"מ אינו אלא מדרבנן, דלפ"ז יש לחלק בין או"ה לממונא, שממונא שנקרא שמה עליו, דין הוא דלא לגזרי עליו משום דבר שיל"מ, אבל מהרמב"ם (נפ"ז מה' מעילה ס"ו) למד המשנה למלך דס"ל דשיל"מ דלא בטיל שהוא מן התורה, דכ' שם "פרוטה של הקדש שנתערבה בכל הכיס או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש כו' אם הוציא ולא חילל לא מעל עד שיוציא את כל הכיס", והק' בכסף משנה וא"ת וליבטל ברובא י"ל דדשיל"מ הוא וכו', וכ' במשנה למלך מדברי מרן נראה דדשיל"מ אין לו ביטול מה"ת, והוא מוכרח שהרי התוס' במעילה הנ"ל כ' דאי"ל משום דשיל"מ דדשיל"מ אינו אלא מדרבנן, וא"כ הכס"מ שז' בדעת הרמב"ם משום דשיל"מ ע"כ דס"ל שמה"ת לא בטיל, דאל"כ ל"ש ביה מעילה, ולפי שיטתו יש לעיין מה החילוק בין איסורא לממונא.

**אך** כאמור שלתוס' לשיטתו דשיל"מ אינו אלא מדרבנן כ' החתם סופר שדין הוא דלא לגזורי עליו משום דבר שיש לו מתירין, ונראה ששי' התוס' שאינו אלא מדרבנן מתבאר גם לפי מה שרש"י פ' הטעם "ואף על גב דמדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב אחרי רבים להטות, אחמור רבנן, הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול", וכן לפי הר"ן כלשונו של הר"ן הנ"ל "דבדשיל"מ נטו רבנן משום חומרא לדר"י כיון שאין דבר זה חלוק מן ההיתר לגמרי וכו'".

**אולם** יש לעיין מאי שנא איסור ומאי שנא ממון, אם כל ההיתר הוא מכח דין רוב, נגזור ביה האי גזירה דגזור בכל דשיל"מ שאפי' באלף לא בטיל, דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. וכי איסור חמור ממון לענין ביטול, הרי בכולה שמעתתא נראה דלענין ביטול ממונא חמיר מאיסורא, דבהמשך הגמ' בהא דאמר רב ספרא משה שפיר קאמרת ולא שמיע להו הא

38. וכ' שם החתם סופר "וגם משום טעמא, כמ"ש בתוס' בכורות כב. בהא דאמרו בגמ' הנך מיעוטא דמיא בטילן להו ברובא, ולא דמי לשאר איסורין שהוא בנותן טעם, דלא איתמר טעם כעיקר לענין טומאה, וכן נבילה בטילה בשחוטה לענין טומאה אפי' חזר ונתבשל הכל ביחד, וה"ה לכל מילי דלאו מידי דאכילה, לא הלכו בו אחר נתינת טעם. שבכל הסוגיא נתלבטו בזה, דממ"נ אי אין תערובות זה מטעם איסורא ואין בו משום דשיל"מ, אלא מטעם ממונא, א"כ בממון של חבירו ג"כ לא שייך ביטול. ולבסוף אתי עלה מטעם איסורא, ואמר מי קמדמית איסורא לממונא כלומר דתחומין מטעם איסור הוא ולא מטעם ממונא. א"כ פשיטא דלק"מ דלטעמא עבידא כדמסיק רבא. או משום דשיל"מ כדרכא אשי. וממ"נ אי כממונא דייני' ליה, ממונא לא בטיל, אי כאיסורא דייני' ליה א"כ ה"ל לטעמא עבידא וגם דשיל"מ לא בטיל ע"ש".

דאמר רבי חייא קטוספאה משמיה דרב הבורר צרורות מגורנו של חבריו חייב לשלם לו דמי חיטים וכו', כ' הריטב"א "דכיון שיש במשנתנו דין ממון ומצינו דין ממון חמור כל כך בבורר צרור מתוך גורנו, דין הוא למימר במתניתין דלא ליבטול מים ומלח לגבי עיסה וכו', וכיון דאשכחן חומר בממון בבורר צרור שאינו ממון כלל ואפילו הכי חייב כל שכן ממון גמור שאינו יוצא מתורת ממון לעולם וכו'".

## ה.

**והנה** במסקנת הגמ' דאיסורא בטיל ממונא לא בטיל, כ' החתם סופר בביאורים "ממונא לא בטיל הכי הוא מסקנא בממונא לא שייך ביטול. אמנם מרובא פריש וכן כל קבוע כמחצה על מחצה אמרי' נמי בממונא כמבואר בהג"ה רמ"א בש"ע ח"מ סי' רצב סעי' יו"ד וכו'".

**ויש** לעיין לפ"ז במחלוקת רב ושמואל אם הולכין בממון אחר הרוב, דהא דהולכין אחר הרוב פירש"י בחולין (יג.) דילפינן מהכ' אחרי רבים להטות, דמשמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן דמאי שנא האי מהאי, והוא היסוד של כל דפריש מרובא פריש בתערובת איסור והיתר, וכן מוכח בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תא) כמ"ש בבית האוצר (מערכת ב-י אות עו ד"ס וסג) מהגר"י ענגיל ז"ל שהביא מדברי הרשב"א שכ' "ותדע לך עוד דהא ס"ס עדיף כרוב כו' וכיון שכן כי היכי דאזלינן בתר רובא להתיר בכל איסורין שבתורה ואפי' בדאיתחזק איסורא כגון חתיכת איסור שנתערב בשתים של היתר ה"ה בס"ס דשרי אפי' בדאיתחזק איסורא עכ"ל, וכ' הגר"י ענגיל ז"ל "ולכאורה אינו מובן דהא חתיכת איסור שנתערב בב' של היתר לאו מטעם רוב הוא ככל רוב דעלמא דהוא לראיה רק מתורת ביטול דהרוב היתר מבטל למיעוט איסור ומהפכו להיות כמוהו ואין לזה ענין כלל לרוב דעלמא וכן לס"ס דהוא ענין רוב ואינו ענין ביטול וכמובן וע"כ דס"ל דענין הביטול עצמו הוא אך מפאת דאמרינן תחילה כל דפריש כו' וע"כ מן הרוב דכל דפריש דאמרינן בתערובת איסור בהיתר חד בתרי הא שפיר יש ראייה דאזלינן בתר רובא אף בדאיתחזק איסורא עכ"ד יעו"ש.

**וא"כ** לפ"ז בממונא דאמרי' בתערובת כל דפריש מרובא פריש מן הדין שנילך בתר רוב, ולמה אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב.

**ונראה** דעל כרחק הטעם דאין הולכין אחר הרוב משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקת ממון, כשי' רש"י בקידושין, וכמ"ש תוס' רפ"ג דבב"ק, וכ' רבי עקיבא איגר (חולין יא) דא"כ ברובא דאיתא קמן דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לכו"ע הולכין אחר הרוב, והק' מזה על רש"י בחולין (יג.) דלמסקנא הא דאזלינן בתר רובא ילפינן מאחרי רבים להטות ולא מחלקינן בין איתא קמן לליתא קמן, והרי לדברי רש"י קידושין הנ"ל הא יש חילוק דרובא דאיתא קמן אלים יותר מליתא קמן, דמהני אף נגד חזקה, ותי' דזהו רק מדרבנן דהם אמרו והם אמרו לחלק בתקנתם בין איתא קמן לליתא קמן, אבל לענין דאורייתא אין סברא לחלק ודוחק ע"ש.

## ו.

## הקדש כממונא או כאיסורא

**והנה** עד כה נתברר ונתבאר ביאורא דשמעתתא בדין ביטול המיעוט כממונא, אך לפנינו לבאר הדין בהקדש אם דינא הוא כממונא או כאיסורא, דלכאורה הטעם שאין דין ביטול בממון הוא כמ"ש בחתם סופר בביאור הגמ' בהבורר צרורות וכו'. שכ' "דהרי באמת גם לרבנן דר"י מב"מ לא בטיל, אלא דלא אזלי בתר שם העצם חטים בחיטים, אלא בתר הענין היתר בהיתר לא בטיל. ואיסורי' לא מבטלי' וכן מצוות אין מבטלין וכן עולי' אינן מבטלין, וע"כ מסיק דה"נ מב"מ ממש הוא, דלא איסור והיתר הוא אלא ממון וממון, יהיה צרורות או חטים, יהיה מים או קמח, הכל הוא ממון ואין ראוי לבטל וכו'", וזה אינו אלא בממון הדיוט אבל בממון הקדש לכאורה הוא דין מינו בשאינו מינו, כי חלות ההקדש הוא דין ואיסור בגוף החפצא ואינו במינו של ממון ההדיוט.

**והנה** בשב שמתתא (שפיעטא 1 פרק ז) כ' "דנהי דבמעיד להוציא ממון מרשות הדיוט לרשות גבוה הו"ל משום הוצאת ממון ואין עד אחד נאמן בו, אבל להיפוך להעיד מרשות גבוה לרשות הדיוט לא איכפת לן בהקדש משום תורת ממון שבו אלא משום תורת איסור שיש בו, לכן אמרינן ביה עד אחד נאמן באיסורין היכא דבידו, וכן נראה מדברי תוס' מעילה דף כא בהא דתנן פרוטה של הקדש שנפל לכיס מלא מעות והוציא אחת דמעל מספיקא, והקשו תוס' דליבטל ברובא ע"ש, ומאי קושיא דהא קיי"ל כממונא לא בטיל וכדאיתא בביצה פרק משילין הרי שנתערבה לו קב חטים בעשרה קבין של חבירו יאכל הלה וחדי ע"ש. ואע"ג דשם אמרינן דאיסור תחומין הוא איסור בפני עצמו ואינו תלוי באיסור גזל, דאפילו השאיל לו כליו נמי הוי כרגלי הבעלים בין השמשות, אבל גבי הקדש איסור מעילה הוא תלוי במה שמעל בנכסי גבוה, וא"כ היכי שייך ביטול כיון דממונא לא בטל הרי מעל מספיקא בממון גבוה, אלא ע"כ צ"ל דבנכסי גבוה לעולם אין דנין בו תורת ממון רק תורת איסור ודוק".

**ובשערי יושר** (שפיעטא 1 פרק טו) מביא דברי שב שמעתתא הנ"ל וכ' "ולענ"ד אין דבריו מחוורים בזה כלל, דכיון דיש קנין לגבוה ואם פגע ונהנה מנכסי גבוה חייב לשלם כמו נהנה ומזיק נכסי הדיוט, כמו שכתבו בתוס' כתובות דף ל: למה יתבטל ברוב קנין הגבוה, כיון דקיי"ל כממונא לא בטיל. אכן מה שנוגע לדין ביטול ברוב יפלא בעיני מה שהוצרך השב שמעתתא להביא מדברי תוס' הלא ברייתא מפורשת היא, הובא במסכת נדרים דף נח. דתניא רבי שמעון אומר כל דבר שיש לו מתירים כגון טבל והקדש ומעשר שני וחדש לא נתנו בהם חכמים שיעור יעו"ש. הרי דשייך ביטול בממון הקדש, רק משום דהוי דבר שיש לו מתירים ולא נתנו בהם חכמים שיעור, ואם יהיו מין בשאינו מינו יתבטל גם מדרבנן, ובטעמו של דבר כתבנו לעיל בשער ג פרק כג דאף דקנין הגבוה לא בטל ויתחייב לשלם, אבל האיסור משום קדושת החפץ מיבטל בטל כשאר איסורים, ונתבאר שם ענין זה בארוכה".

**גם** באתון דאורייתא (כלל ג) הק' על השב שמעתתא "מאי דייק מתוס' מעילה הנ"ל, עדיפא מיניה הו"ל למידק מש"ס נדרים הנ"ל דחשיב הקדש בין הדברים שאינם בטלים מטעם



דשיל"מ ולא קאמר דמה"ת אינו בטל משום דממונא לא בטל" עיין שם דשקו"ט בהקדש, דכמו דאמרי' בביצה שאיסור הבא מחמת הממון והשם בעלים כגון תחומין שהאיסור הוא מפאת שהממון תחומו כרגלי בעליו אז כי היכי דהממון לא בטל ה"ה דאיסור הבא מחמתו ג"כ לא בטל ע"ש, וא"כ אפשר לומר דהקדש דה"ל ממון גבוה והקדושה שבו הוא רק מפני היותו של גבוה ומכח הקדושה הרי הוא אסור בהנאה א"כ איסורו מפני השם בעלים הוא וע"כ הואיל וממונא לא בטל שפיר גם האיסור הקדש שבו לא בטל וכו'.

**אולם** הביא מה שכו' בקצוה"ח (סי' ר סק"א) אהא דהקדש בור ונתמלא מים וכו' דאין מועלין במים, דהטעם הוא דאע"ג שהמים הם של גבוה מטעם חצר, עכ"ז אין בם קדושה הואיל ולא נקדשו ע"י ישראל, שקדושת ההקדש וקניינו ר"ל מה שהוא של גבוה שני עניינים שונים הן, וע"י מה שהמים של גבוה המה מטעם חצר מכח זה עדיין אין בהם קדושה, וע"כ כיון שהמעילה בהקדש אך מפאת קדושת ההקדש בא לא מפאת היותו של גבוה לבד שאילו מפאת היותו של גבוה לבד ראוי שלא יהיה בו רק דין ממון וחיוב תשלומין כמו בממון הדיוט ולא חיוב חומש ואשם ועוד כמה חילוקים שיש בין מעילה לגזל הדיוט ועל כרחך דמעילה בהקדש הוא רק מפאת קדושת ההקדש וע"כ המים הללו שאין בם קדושה וכו"ל ע"כ שפיר אין בהם מעילה וכו' עכת"ד, ולפי"ז שוב נסתלק מה שכתבנו דהואיל ואיסור הקדש מפאת השם בעלים בא במה שהגבוה בעליו וע"כ כיון דהשם בעלים לא בטל דממונא לא בטל ה"ה דהאיסור לא בטל, דז"א, דנהפוך הוא דאיסור ההקדש ענין אחר הוא שהוא מפאת הקדושה והקדושה איננה מפאת הקנין והשם בעלים וכו"ל.

**עיין** שם שתלה זאת במחלוקת ר"ש ור' יוסי בזבחים מה. דפליגי בקדשי בדק הבית בעכו"ם אם מועלין ע"ש, ושקו"ט שם באריכות נפלאה "בענין איסור הקדש אם הוא אך מסיבת הקנין דהואיל ושל גבוה הוא ע"כ יש בו קדושה ואסור ומועלין בו או דילמא הקדושה דבר בפ"ע היא דהואיל והקדישה ישראל בדיבורו ואמר ה"ז הקדש חלה עליו קדושה ואין הקדושה תולדת הקנין דשני עניינים שונים הן הקניין והקדושה דמשכחת קנין גבוה ואין בו קדושה למעול כגון הקדש בור ונתמלא מים וכו' וקדשי עכו"ם וכו"ל", עיין שם ומשם תדרשנו.

**והנה** בשערי יושר (טז ג פרק מד) כ' "ראשונה עלינו לדעת על פי ההלכה דנקטינן ממונא לא בטיל ואיסורא בטל, אם איסור מעילה בקודש הוא איסור מחמת חסרון קנין הגבוה, כאיסור גזילה בהדיוט, או איסור אחר, דאם היה האיסור מחמת חסרון ופגיעה בקנין וזכות של גבוה לא היה להקדש דין ביטול כלל כיון דממונא לא בטל, כמו דלא מהני ביטול בממון הדיוט המתערב להתיר את איסור גזל, וכיון דמפורש בגמרא דמהני בהקדש דין ביטול ברוב עלינו לפרש שדין איסור הנאה מהקדש הוא איסור אחר".

**ובספר** מרחשת (ח"א סי' ה) מביא דברי שב שמעתתא הנ"ל וכו' "אולם לענ"ד דבר זה אם הקדש יש לו דין ממון או לא תלוי בפלוגתא דר"ש בן מנסיא ורבנן בב"ק (ה:): במזיק הקדש, דלמאן דפטר מזיק הקדש א"כ חזינן דהקדש לא חשוב רשות ובעלים שיתחייבו על נזקיו והתורה לא אחשבה לממון הקדש וע"כ ממילא לא יתבטל להקדש דין ממון רק דין איסור, אבל לרשב"מ

שם דס"ל דמזיק הקדש חייב ואדרבה חמור הקדש מהדיוט א"כ ס"ל דיש להקדש דין ממון מדמחייב על נזקיו, וע"כ חשוב שפיר ממון וכו'".

**ולענ"ד** לא זכיתי להבין דלכאורה תלוי במחלוקת הפוסקים אם בספק הקדש אזלינן לחומרא או לקולא, דבשו"ת הרשב"א בסי' תרנו כ' בספק הקדש שאין אומרים בזה ספיקא דאיסורא לחומרא<sup>39</sup>.

**ובמחנה אפרים** (חידושים על הרמב"ם הלכות איסות סי' ג) כ' "וראיתי להר"מ ז"ל גבי מאי דאיבעיא לן בפרק מי שמת ש"מ שהקדיש נכסיו ועמד אם חוזר בו אם לא ולא אפשרטא ופסקה הרב ז"ל לקולא, נראה משם דכל ספק הקדש כיון דממונא הוא אזלינן לקולא וכו', ואע"ג דהוי ספק איסורא וכ"כ הרשב"א בתשו' סי' תרנ"ו ע"ש, וראה בש"ך יו"ד רנט מה שכתב בזה ע"ש, גם הריב"ש בסי' קס וקסז כתב לגבי ספק הקדש אף על גב דספק איסורא היא לא מפיקנן ממונא<sup>40</sup>.

**וא"כ** לפ"ז מן הראוי היה גם לגבי ביטול ברוב שיהיה דינו כביטול בממון הדיוט.

**ובאמת** היה מקום לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דהקצוה"ח (נסי' ק"ז סק"ג) מביא משו"ת הריב"ש בסי' שנט שכ' אליבא דרש"י לחלק בין קדושת הגוף שחל גם בדבר שאינו ברשותו לקדושת דמים דלא חל ע"ש. ובפשטות הטעם דבקדושת הגוף חל בהקדישו קדושת ההקדש ומכח הקדושה חל בו דין הממוני להחשב כממון הקדש, ולכן מאחר ולגבי החלת חלות הקדושה סגי בזה שהוא הבעלים, אף שאינו ברשותו, ממילא חל בו גם קנין ההקדש, אבל קדושת דמים, בהקדישו נעשה ממון הקדש ומכח זה שהוא ממון הקדש חל בו הקדושה, לכן מאחר וחלות הממוני לא יכול לחול בדבר שאינו ברשותו ממילא גם קדושת ההקדש אין בו, ולפ"ז י"ל לגבי ביטול ברוב בקדושת דמים שתחילת הנדון הוא על הממון דינו ככל ממון הדיוט, דלא בטיל, אבל בקדושת הגוף שתחילת הנדון הוא על קדושת ההקדש דהוה ככל איסורא דמועיל ביטול, וממילא תו לא שייך חלות הממוני.

39. הובא גם בשו"ת ראנ"ח סי' כה, וראה בחידושי הרשב"א (חולין קלט.) שכ' "אבל קדשי בדק הבית דקדושת דמים בעלמא הוא דקדישו וכו' י"ל הקדש דמים אינו כקנין הגוף אלא כשיעבוד ממון".

40. ובשו"ת ופסקי מהרי"ט החדשים (סי' ט) כ' "ובכל ספק שיפול ההקדש אין אומרים בו ספק איסורא לחומרא וכו', ובהדיא מצאתי שכתב הר"ן בשאלתו הא' דכל ספק עניים הרי הוא כספק שבין אדם לחבירו והביא ראיות לדבר ע"ש. גם הרב הגדול א"א ז"ל ראיתי בפסקיו בח' הא' בסי' לט שתמה על הרב אדרבי שכתב בפסקיו סי' רנג על מעות שהם ספק של הקדש, דמן הספק יש לנו לומר שהם הקדש, והביא כמה ראיות להכריע היפך סברתו, ובסוף ביאר הטב דבריו כי היכי דלא תיקשי על תלמוד ערוך שבידינו, והעלה כמו שכתב הר"ן שכל ספק הקדש הוא כספק שבין אדם לחבירו, וכן פסק הרב הרשד"ם בשאלות השייכות לטור יו"ד סי' קעג וז"ל אחר שהביא תשובת הרא"ש שכתב דהאידינא כל הקדש יש לו דין חולין וכו'".

## סימן ה

### מבאר ומברר דינו של מהרש"ל שכ' לאכול מעט מקמח של פסח קודם פסח

#### א.

**במג"א** הביא ממהרש"ל [ומקורו הוא במט"מ סי' תקמג ובשכנה"ג אות ג ובשל"ה דף קמ: שהביאו מש"כ הר' אשר ז"ל בה' פסח בשם מהרש"ל] "שהיה דורש שכל אחד יאכל מעט קודם פסח מקמח של פסח כי שמא היה שם חשש חימוץ ויתלה במה שאכל, וטוב ליתן ממנו לעני".

**והקשה** במגן אברהם "וצ"ע דזהו דוקא בדבר חשוב שנתערב יבש ביבש ונאכל אחד מהם אז הכל מותר כמ"ש ביו"ד סי' קי, אבל קמח בקמח מיקרי לח בלח ואם יש ס' הכל שרי ואם אין ס' הכל אסור, וצ"ל דלחומרא בעלמא נקטי', ויש להחמיר הואיל ויצא מפי אותו צדיק" עכ"ל.

**וכתב** בחק יעקב "ל"נ לדינא קאמר דאע"ג דקי"ל קמח בקמח מיקרי לח בלח, מ"מ הא דעת קצת גדולי פוסקים דקמח בקמח מיקרי יבש ביבש (כמבואר בש"כ ביו"ד סי' קט ס"ק ג ובמ"ב ח"ב דף פד.), וא"כ לדידהו היה חוזר וניעור תוך הפסח, על כן כל מה דאפשר לתקן לכתחילה לצאת אליבא דכ"ע מתקנינן, דיאכל מעט ותלינן במה שאכל, ואע"ג דמבואר ביו"ד דלא תלינן במה שאכל אא"כ שאכלו שוגג או נפלה מעצמו, מכל מקום כיון שנעשה קודם פסח שאז עדיין שעת היתור הוא ליכא למיחש כלל", וכ"כ בישועות יעקב כאן עיי"ש.

**והנה** מקור ההלכה הוא ביו"ד סי' קי ס"ז שכ' שם המחבר דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו כגון בעלי חיים ובריה וחתיכה הראויה להתכבד ודבר שיש לו מתירין שנתערב באחרים, ונאכל אחד מהם בשוגג וכו' או נפל מעצמו לים בענין שנאבד מן העולם, הותרו כל האחרים, שאנו תולין לומר האיסור הלך לו וכו'.

**וכ'** הש"ך בסקנ"ז דמה שכ' המחבר בדשיל"מ היינו לפי מ"ש הב"י בשם הרשב"א על מ"ש הטור דבר שאינו בטל וכו' דה"ה לדשיל"מ, אבל לפי מה שכ' הרב בהג"ה בסעי' ח דדשיל"מ אין להתיר מכח ס"ס, וטוב להחמיר אם לא לצורך, ה"ה דאין להתיר דשיל"מ בנפל א' מהם לים.

**ולפ"ז** לגבי חמץ בפסח אם יש תועלת במה שנוטל אחד מהם קודם הפסח, לכאורה תלוי במחלוקת הפוסקים אם חמץ יש לו דין דשיל"מ או לא, שלפי מה שהביא המג"א בסי' תמוז סק"מ בשם הנקודות הכסף דהוה דשיל"מ, א"כ התינוח לפי המחבר הנ"ל שגם בדשיל"מ מועיל אם נאכל אחד מהם, אתי שפיר העצה של המהרש"ל, אבל לפי הרמ"א שבדשיל"מ אינו מועיל, א"כ אם חמץ נחשב לדשיל"מ אזי זה שאוכל מעט קודם הפסח לא מעלה ולא מוריד, אך לפי המג"א שם שחולק על נקודת הכסף וס"ל שחמץ לא הוה דשיל"מ, אזי לכו"ע יש תועלת באוכל מעט קודם הפסח.

**והנה** המחבר ביו"ד סי' קט ס"א כ': חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש ביבש חד בתרי בטיל ומותר לאכלן אדם אחד כל אחת בפני עצמה אבל לא יאכל שלשתם יחד, ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד אפי' זה אחר זה וכ' הרמ"א וכן יש לנהוג לכתחילה, ויש מחמירין להשליך אחד או ליתן לעכו"ם, ואינו אלא חומרא בעלמא וכו', ולכאורה לפ"ז גם כאן בחמץ בערב פסח, מה שכ' מהרש"ל אינו אלא לחומרא בעלמא, אם לא שנאמר דשאני חמץ שיש באיסורו כרת אזי גם בתערובת שלו יש להחמיר מצד הדין ליטול מעט קודם פסח, וראה ביו"ד קט בכנה"ג בהגב"י אות יד בתערובת של יבש ביבש דלאכלם בב' בני אדם ממנ"פ אדם א' מאלה אוכל איסור וכו', אבל אם משליך א' לחוץ אפשר דחתיכת האיסור השליך ולא נאכל האיסור, ובאות כד כ': וכבר כתבתי לעיל בשם רש"ל דהרוצה להחזיק עצמו לת"ח ויר"ש בזה אין כאן יוהרא, ולכן הנכון כמ"ש למעלה להשליך א' מהם לאיבוד וכו', דאפשר שיסייעוהו מן השמים להשליך האיסור, הבא ליטהר מסייעין אותו וכו', ואם כן, אם בכל איסורים כן, על אחת כמה וכמה בחמץ כנ"ל.

## ב.

**אך** לגופו של דבר גבי חמץ, יש לברר הדברים במקורן, דלכאורה מה שכ' המג"א דלחומרא בעלמא נקטינן, היינו שמחמיר כשי' האומרים דקמח מיקרי יבש אבל אין זה דינא, והח"י ס"ל שמצד הדין יש לחוש לאלו הפוסקים כי כל מה דאפשר לתקן מתקנינן.

**אולם** בחתם סופר מביא בשם מג"א שמהרש"ל הצריך לאכול מקמחא דפסחא רק לחומרא, והחק יעקב בא ליתן טעם על החומרא ע"ש. ולכאורה צ"ע כי מלשון הח"י משמע שבא לחלוק על המג"א, שהמג"א כ' "דלחומרא בעלמא נקטינן", והחק יעקב דייק בלשונו "ול"נ לדינא קאמר כו'". [ואולי המג"א לשיטתו אזיל, שכתב באו"ח סי' שכג סק"ד על כל עיקרא דהאי דינא, שאם נתערב ביבש מותר להשליך א' בשבת, דלא הוה כמתקן, כי אינו אלא חומרא בעלמא ע"ש].

**גם** לפי דברינו יש לעיין בלשון החק יעקב שכ' "ול"נ לדינא קאמר דאע"ג דקיי"ל קמח בקמח מיקרי לח בלח מ"מ הא דעת קצת גדולי פוסקים כו' ע"כ כל מה דאפשר לתקן כו'", משמע מדבריו שהמג"א לא נחית כלל לדעת הפוסקים דקמח מיקרי יבש ולכן ס"ל שזה רק חומרא, והוא ז"ל מחדש לחוש לדעת הני פוסקים ולכן דינא הוה, דאם תמצא לומר שגם מה שכ' המג"א לחוש לחומרא הוא כי לחומרא יש לחוש להני פוסקים דס"ל דקמח מיקרי יבש, אלא שהחק יעקב מוסיף שלא לחומרא בעלמא יש לחוש לדבריהם, אלא מצד הדין, אם כן היה לו לומר "ול"נ לדינא הוא לחוש לפוסקים דהוה יבש וכו'", ומדקאמר "ול"נ לדינא קאמר דאע"ג דקיי"ל וכו' מ"מ הא דעת קצת גדולי פוסקים וכו'", משמע שאיהו דייקא הוא דמתייחס לחוש להני פוסקים דס"ל דקמח הוה כיבש ושיש לחוש לדבריהם, ועל כרחך שהבין שמש"כ המג"א דלחומרא בעלמא נקטי' אין זה מטעם דחש לפוסקים דמיקרי כיבש, וצ"ב א"כ מאיזה טעם יש להחמיר.

**והנה** בשו"ע הרב בסי' תכט סי"ט כתב "יש מגדולי המורים שהיה מנהיג לבני דורו שיהיו מפרישין מעט קמח מן הקמח שנטחן לפסח ויעשו ממנו פת או תבשיל ויאכלוהו קודם

פסח כו', וטעם מנהג זה הוא כדי שאף אם יש חשש חמץ משהו בתוך הקמח הזה נוכל לתלות ולומר שאותו החשש חמץ היה כולו בתוך המקצת שנאכל כבר קודם הפסח כמ"ש בסי' תנג ובסי' תרי, ומ"מ מנהג זה אינו אלא חומרא בעלמא שמעיקר הדין אין אנו מחזיקין ריעותא לחוש שמא יש בקמח חשש חימוץ משהו" עכ"ל. משמע מדבריו דס"ל, שאילו היינו מחזיקין ריעותא היה זה מעיקר הדין לאכול קצת קודם פסח, והיינו כי ס"ל לחוש דקמח דינו כיבש וחוזר וניעור, והא דס"ל שאינו דין אלא חומרא בעלמא, הוא משום דלא מחזיקין ריעותא כנ"ל.

**וצ"ע** דלכאורה איפוך משמע מהפוסקים בשו"ע, כי גם המג"א שס"ל רק מחומרא טעמו דס"ל דקמח הוה לח לכן אין לחשוש לזה מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא, ומשמע מיניה שאילו היה מקום לחוש בדינא שקמח הוה יבש הינ סובר שמצד הדין יש לאכול קצת קודם פסח וזה איפוך מד' הרב ז"ל.

## ג.

**והנה** בדגול מרבבה תירץ את קו' המג"א "שמהרש"ל לשיטתו דמדבריו שהביא הש"ך ביו"ד סי' קט סק"י מוכח דס"ל דקמח מיקרי יבש ביבש", והעתיקו גם בשערי תשובה ע"ש, ולכאורה תימא על המג"א מה הק' על מהרש"ל הרי מהרש"ל לשיטתו אזיל, וכן למה חש המג"א להחמיר כיון שיצא מפי צדיק, הרי מה שכ' מהרש"ל אינו אלא לפי שיטתו דקמח מיקרי יבש, אבל אנן דקיי"ל דקמח מיקרי לח למה נחוש למהרש"ל.

**ונראה** דמקור ד' הדג"מ שמהרש"ל ס"ל קמח מיקרי יבש הוא מד' הש"ך ביו"ד סי' קט סק"י דמהר"א ומהרש"ל ס"ל התם במב"מ גם ביבש צריך ס' מן התורה וראיתם מד' תוס' פ' אלו עוברין (מז.) ובחולין (נט), ודחה הש"ך דתוס' דיברו שם מקמח שנתערב וקמח דינו כלח כמ"ש תוס' בזבחים (עג.) ובמנחות (כג:), אבל ביבש מודה תוס' דהוה מדרבנן ע"ש, וא"כ מזה שמהר"א ומהרש"ל הוכיחו מתוס' לענין יבש, מוכח דס"ל שגם קמח מיקרי יבש, דאל"כ אין ראייה מתוס' כמ"ש הש"ך, ומכאן יצא לדגמ"ר תירוצו שמהרש"ל כאן לשיטתו אזיל.

**אולם** לענ"ד יש לעיין בזה, דלכאורה תמוה על מהרש"ל ומהר"א, אף אי נימא דהם ס"ל כתוס' ביבמות (פג.) וכרמב"ם פ"ג מתרומות שקמח הוה כיבש, מ"מ האיך הביאו ראייה מתוס' פסחים (מז.) וחולין (נט), הרי אפשר שתוס' שם כשיטתם בזבחים (עג.) ובמנחות (כג:), וגם ביבמות גופא אחד תירוצא, דס"ל שקמח הוה לח, ואין שום ראייה.

**ונראה** דס"ל למהרש"ל ולמהר"א כשיטת הט"ז בסי' תנג כי אחרי שהאריך בדין קמח, החליט למסקנא שגם תוס' בזבחים ובמנחות לא כתבו דהוה כלח אלא אם נתערב בעורן חטים וטחנם לקמח דהטחינה כאפיה דמערכו ועושהו לח בלח, אבל בנתערבו בקמח מיקרי יבש ע"ש, וא"כ לפ"ז תוס' בפ' אלו עוברין ובפ' גיד הנשה שמירי מקמח שנתערב ודאי דינם כיבש ואעפ"כ כתבו דהוה מן התורה, וא"ש ראיית מהר"א ומהרש"ל.

**והשתא** לפ"ז נראה בנדרון דידן דחשש החימוץ בקמח אפשר לפרש בב' אופנים: א. מחמת החטים דשמא לא נשתמרו יפה ממים, וזהו חשש קרוב, ב. אחרי שנשחנו ונעשו קמח,

וזה אינו חשש מצד הדין, שהרי מהטחינה שומרים יפה עד האפיה, ומצד הדין אין לנו להחזיק ריעותא לחוש שמא לא נשתמר הקמח ויש בו חשש חימוץ משהו, ומעתה י"ל שזה הפי' במג"א, שהיה קשה לו דמאחר והחשש שלא נשתמרו יפה אינו אלא בעודן חיטים, ובנחמצו בעודן חיטים ונטחנו הרי מודה מהרש"ל שהקמח הוה כלח בלח ול"ש חוזר וניעור, לכן כ' שהמהרש"ל לחומרא נקט, והיינו כי על החימוץ בעודן חיטים אין לחוש, דהוה כלח דאינו חוזר וניעור, אלא שלחומרא חושש על חימוץ אחרי שנטחנו, אף שמצד הדין אין לחוש, דאחרי הטחינה אין לנו להחזיק ריעותא מ"מ חש לחומרא, ואז הוה כיבש דחוזר וניעור, ולפ"ז מתוקים מדבש דברי הרב ז"ל שביאר במתק לשונו "שמעיקר הדין אין אנו מחזיקין ריעותא לחוש שמא יש בקמח חשש חימוץ משהו", והיינו דלחוש על הקמח שנתחמץ אין לחוש מצד הדין ורק לחומרא בעלמא, והן הן ד' המג"א שעל חשש חימוץ בעודן בחיטים פשיטא ליה דאין לחוש כלל וכלל דזה מיקרי לח ואינו חוזר וניעור, אלא לחומרא בעלמא יש לחוש כי שמא נתחמץ אחרי שנטחנו וזה רק חשש רחוק מצד חומרא<sup>41</sup>.

**והשתא** לפי זה א"ש ד' החק יעקב, שהוא ז"ל בא לחלוק על המג"א שאין זה מחומרא בעלמא על חשש חימוץ הקמח, אלא לדינא מחשש חימוץ החיטים דקודם, שמא לא נשמרו כהוגן עד טחינתם, ואף שקיי"ג בכה"ג דהוה כלח ואינו חוזר וניעור, מ"מ יש לחוש לדעת תוס' ביבמות פג שגם בכה"ג מיקרי יבש וכל מה דאפשר לתקן לצאת לכל הדעות יש לתקן.

#### ד.

**והנה** במשנה ברורה התעלם מכל דינו של המהרש"ל וצ"ע למה, איך שנבאר ד' מהרש"ל מ"מ המג"א חש לשיטתו, וכן הח"י ובשו"ע הרב ובכל הפוסקים.

**ונראה** שס"ל כדגול מרבבה שתי' שמהרש"ל אזיל לשיטתו דס"ל קמח הוה יבש ונלא נחית לחילוק הנ"ל, ומה"ט פסק מהרש"ל להפריש קצת קודם הפסח, וא"כ לפ"ז אנן דקיי"ל בשו"ע יו"ד סי' קט דקמח מיקרי לח וכ"פ משנה ברורה בסי' תמוז אות לב, אין סיבה להפריש קודם הפסח, ואף דבסי' תנג אות יז מוכח במשנה ברורה שבעל נפש יחוש ויחמיר לעצמו כפוסקים שקמח מיקרי יבש [ראה שם בשער הציון אות כה], מ"מ דוקא התם שודאי איכא חימוץ יש מקום להחמיר, אבל הכא דאינו אלא חשש שמא נתחמץ, ואף אם נתחמץ, אינו אלא חומרא בעלמא לחוש לפוסקים דהוה כיבש א"כ כולי האי לא חייש, ומה שמג"א ס"ל להחמיר כיון שיצא מפי מהרש"ל, היינו דמג"א ס"ל שגם למהרש"ל הוה כלח ואעפ"כ חש להחמיר א"כ גם

41. וכבר נתבאר בשו"ע בסי' תנג ס"ד "החיטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה, (לפי שאז מקרבין אותן אל המים וצריך שמירה) ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק", ולכאורה הטעם כנ"ל כי משעת קצירה ועד הטחינה אף אם לא שמרן אין כ"כ חשש, כי ע"י הטחינה הוה כלח בלח ואינו חוזר וניעור, ורק משעת טחינה דהוה כיבש וחוזר וניעור יש לחוש ולכן יש לשמרן, ובכל זאת בשעת הדחק אפשר ליקח מן השוק.

אנן יש לנו להחמיר, אבל לדגמ"ר שכ' שדברי מהרש"ל אינם אלא לפי שיטתו דהוה כיבש לכן חש שמא נתחמץ, א"כ לדידן דקיי"ל דהוה כלל אין מקום לחוש שמא נתחמץ כנ"ל.

**עוד** נראה לומר עפ"י מה שראיתי במקור חיים שכתב על דברי החק יעקב שכוונתו דוקא כשרוצה לאפות תוך הפסח דאם אופה קודם הפסח נעשה לח בלח ונתבטל כמבואר בסי' תנב בט"ז ע"ש, וכן ראיתי בחתם סופר שכ' "ונ"ל זה היה בזמניהם שהיו אופים בפסח אבל בזמננו שאופים קודם הפסח ע"י הלישה מיקרי לח בלח לכו"ע ואין צורך לאכול ממנו, רק האופים מצה של מצוה אח"ז איסורו כו"ע"ש, וא"כ אפשר שמשנה ברורה לא הביא דינא כי רובא דעלמא אופים קודם הפסח ול"ש האי דינא.

**והא** דלא כתבו בשביל אלו האופים מצת מצוה אח"ז איסורו, דהוא ס"ל שגם האופים אח"ז איסורו, מ"מ לאחר שש עד הלילה ג"כ מבואר בשו"ע סי' תמוז שחמץ מתבטל כנ"ט, ודוקא בפסח במשהו, וא"כ לא חייש לדילמא דין קמח כיבש, ודילמא עד הלילה במשהו, דאנן ס"ל עד הלילה שפיר בטל לכן לא העתיק.

**ולפ"ז** נראה שעיקר מה שהיה דורש מהרש"ל או מחמת דבזמניהם אפו בפסח כמ"ש חתם סופר או דס"ל מצוה מהמובחר מצת מצוה ער"פ לאח"ז איסורו, ויש"ש הרי ס"ל דהא דחמץ לא בטיל בפסח הוא משום דשיל"מ דלטעם זה הרי גם אם נתערב בער"פ לאח"ז איסורו הדין הוא במשהו כמבואר בסי' תמוז, וא"ש דדינו כפסח, אבל אנן דקיי"ל טעם דחמץ במשהו משום חומרא דכרת דלפ"ז בער"פ כנ"ט כמבואר בשו"ע ואין שום איסור באפיה זו ודו"ק.

**והנה** על מה שלא רצה המג"א לחוש לדינא לפוסקים דקמח כיבש ראיתי בספר שר האלף שכ' "דאף אי קמח בקמח הוי יבש ביבש ל"ש ביה דאיסורא נטל, כיון שמ"מ הוא דק ונבלל, ולא אמרי' דאיסורא נטל רק בחתיכה בין שאר חתיכות, אבל קמח בקמח אף שהוא יבש ביבש לענין חוזר וניעור, ל"ש ביה דאיסורא נטל כיון שהוא דק למאוד ונתערב היטב מהמנמנע הוא שיפרוש כל האיסור ע"י נטילה זו, לכך ליכא למימר דהאיסור נטל, ומקשה המ"א שפיר."

**ולכאורה** הפי' דמאחר ואם יש חשש חימוץ ואם דינו כיבש דחוזר וניעור, הרי בלא"ה א"א לתקן ולומר דאיסורא נטל כיון שהוא דק ונבלל, לכן לא נעביד מידי. אך א"כ צ"ב מה תי' המג"א בזה שכ' דמהרש"ל לחומרא בעלמא נקטי', מה חומרא היא הרי לא הועיל מידי כי לא הפריש האיסור. וכ' במגן האלף "עיינן בשר האלף, וכבר כוונתי לדעת הגאון בילדותי, אלא שמ"מ אמרתי לישב דברי רש"ל דאפילו אי קמח בקמח מיקרי לח בלח מ"מ אי הוה החמץ במקום אחד כאן באכילת עכבר וכדו' אינו נבלל בכולו, ובהדיא תנן נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ מקומו, וכן נתבאר לקמן סי' תסו בשק קמח שנפל עליו מים, א"כ שפיר יכול לתלות שממקום שנטל שם היה החימוץ ולא נתערב ותלינן במה שאכל", וראה באליה רבה שכ' "דחש חמץ היה שמא נתלחלח קצת קמח ונעשה פירורין והוה יבש עסי' תסו" עכ"ל, וראה שו"ת בית אפרים חו"מ סי' כה בדיני ברירה ע"ש.

**והנה** בדגול מרבבה כ' על דברי המג"א אי משום הא לא איריא, דאין דבר זה מוסכם שקמח מיקרי לח בלח, ועיין בש"ך יו"ד סי' קט סק"ג, ואדרבא מדברי מהרש"ל עצמו הביאם

הש"ך שם ס"ק יו"ד משמע דס"ל קמח בקמח מיקרי יבש ביבש, אלא דאעפ"כ קשה א"כ חד בתרי בטל כיון שאין כאן דבר חשוב, ולמה צריך שיאכל ממנו קודם הפסח, ואין לומר דחשש כיש מחמירין שהביא הרמ"א בסי' קט [שאפי' באינו חשוב צריך להשליך אחד מהם], ע"כ דחומרא זה ל"ש אלא באוכל התערובת כך ביבש, אבל קמח זה יעשה ממנו מצות ואז יתבטל בששים, ומבטל לכתחילה אין כאן כמבואר בסי' קט ס"ב [שביבש שנתבטל חד בתרי מותר אח"כ להוסיף עליהם ס' ולבשלם יחד ואין כאן מבטל איסור לכתחילה].

**ותי' דמהרש"ל** חשש דחמץ מיקרי דשיל"מ, ועיין לקמן סי' תמז במג"א סק"מ וס"ל כדעת המחבר ביו"ד סי' קי ס"ז דגם בדבר שיל"מ מהני שנאכל אחד מהם להתיר התערובת הנשאר ע"ש.

**ולפענ"ד** לא מובן קושית הדג"מ, שהרי המהרש"ל חשש דמאחר וקמח מיקרי יבש א"כ הרי אמרי' דחוזר וניעור בפסח, ובפסח לכו"ע במשהו, א"כ כשיאפה בפסח יאסר הכל, לכן בעינן להשליך א' מהם לפני הפסח ותו לא נאסר אח"כ גם כשנאפה בפסח, וצריך לומר שהדג"מ הבין במהרש"ל כי אף שאופהו בערב פסח ג"כ אסור ומצריך נטילת אחד מהם, דאת"ל שהחשש היה על האפיה בפסח, קשה דבפסח הרי חמץ במשהו ולא מהני נטל אחד מהם כמבואר בסי' תמז ס"ד גבי פת שנפל ליין ע"ש, וא"כ ע"כ מיירי בערב פסח, וע"ז היה קשה לו הא בער"פ בטל בששים באפיה, וע"ז תירץ דמהרש"ל ס"ל דחמץ הוה דשיל"מ וגם בערב פסח במשהו, ואעפ"כ מועיל נטל אחד מהם דס"ל כמחבר בסי' קי ס"ז, אך א"כ קשה דלרמ"א שפסק שם בסי' קי [וראה בש"ך סקנ"ו] שלא מהני נטל אחד מהם בדשיל"מ א"כ לא יהני כאן מה שנוטל, ונראה דאנו בלא"ה קיי"ל דלא מיקרי דשיל"מ, והא דחמץ במשהו אינו אלא בפסח משום חומרא דכרת, וא"כ בערב פסח בודאי שמותר לאפות אפי' בלי נטל.

**אולם** ק' דא"כ בפסח שבמשהו משום חומרא דכרת למה מהני נטל א' מהם.

**ונראה** בהקדם מה שהקשה בפרי מגדים על המהרש"ל מהא דלקמן בסי' תמז ס"ד בפת שנפל ליין דחיישינן שמא נשאר פירורין ולא תלינן אם שתה קצת שניטלו משם, א"כ ה"נ למה נתלה שניטל משם, ותירץ הישועת יעקב דאפשר שמהרש"ל ס"ל כמרדכי דחמץ לא מיקרי דשיל"מ כי חוזר ונאסר לשנה הבאה, וס"ל כמ"ש הפוסקים ביו"ד קי ובש"ך שם סקנ"ו דבדשיל"מ לא מהני נאכל אחד מהם, לכן לגבי פת שנפל ליין דקיי"ל דסינון מהני אלא דמיירי שלא סיננו עד פסח א"כ חשיב דשיל"מ שהרי אחא"פ מותר ואי משום דבשנה הבאה יהיה חוזר ונאסר הרי אפשר בסינון דיהיה מותר אף לשנה שניה, ואף לפוסקים שכלי בהגעלה לא חשיב דשיל"מ, היינו משום דהגעלה א"א רק ע"י הוצאות ממון, משא"כ סינון פשיטא דחשיב דשיל"מ, לכן לא מהני נאכל אחד מהם ואסור, אבל הכא אם יאכל מעט קודם פסח ויהיה אח"כ חשש חימוץ נתלה במה שאכל קודם פסח כי לא הוה דשיל"מ כי חוזר ונאסר לשנה הבאה דל"ש כאן עצה דסינון ע"ש, וא"כ לכאורה קשה לפי הדג"מ שנקט לאיפוך בשי' מהרש"ל שחמץ הוה דשיל"מ ומהני נטל אחד מהם, הדר קשה קו' הפמ"ג מ"ש מפת שנפל ליין, וקשה לומר שמהרש"ל לא ס"ל האי דינא.



**ובלא"ה** לפענ"ד דברי ישועת יעקב צע"ג, דבים של שלמה פ' כל הבשר סי' פז מכריע בפירוש כרמב"ם דחמץ מיקרי דשיל"מ ולא כסברת המרדכי ע"ש להדיא ע"ש, וא"כ ע"כ דס"ל אף דחמץ הוא דשיל"מ מהני נטל אחד מהם, והיינו ממש כשיטת הדגמ"ר במהרש"ל.

**ועוד** דמש"כ שהא דאפשר בסינון מיקרי דשיל"מ הוא ג"כ תימא בשי' מהרש"ל, דלגבי כלי בהגעלה הוא עצמו כתב שם בסי' פו דלא כרשב"א שנתן טעם דלא מיקרי דשיל"מ כיון שצריך הוצאות, אלא אפי' בלא פיזור הוצאות נמי, אם ההיתר אינו בא ממילא מכח הזמן אלא ע"י מעשה לא מיקרי דשיל"מ ע"ש, וא"כ דבר הצריך לסינון שאינו ניתן ממילא אלא ע"י מעשה תו לא חשיב דשיל"מ, וצע"ג בדברי הגאון ישוע"י.

**ומן** הנראה לבאר ולברר בסיי"ד הענין קצת בהרחבה, דהנה ביסוד הדין דדבר שיש לו מתירין לא בטיל, מצינו בפוסקים ב' טעמים, דרש"י בפ"ק דביצה (ג.) כ' הטעם דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ומה"ט בספק איסור דרבנן בדשיל"מ אזלי' לחומרא, אבל הר"ן בנדרים (נ.) כתב הטעם דבתערובת מין במינו נחלקו ר"י ורבנן דר"י ס"ל דלא בטיל ורבנן ס"ל דבטיל, וכ' הר"ן דע"כ לא ס"ל לרבנן דבטיל אלא כשהוא לכל הפחות אינו מינו בדינא, דזה היתר וזה איסור, אבל אם גם בדינא הוה מין במינו והיינו היתר בהיתר לכו"ע לא בטיל, לכן כ' הר"ן בדשיל"מ כיון דעתיד להיות ניתן הוה כמו היתר בהיתר דהוה כמב"מ גם בדינא ולא בטיל ע"ש, וראה בשו"ת בית יצחק (ור"ח סי' נז) שביאר בטעמו של יש"ש גבי הגעלה, דכל הטעם דדשיל"מ ל"ב ס"ל כר"ן משום דהוה כמב"מ דהוה היתר בהיתר, ואף דעכשיו איסור, מ"מ כל שיל"מ אין האיסור בחפצא אלא בגברא והחפצא הוה היתר בהיתר, א"כ כ"ז אינו אלא כשההיתר בא ממילא אבל אם צריך מעשה להתיר ודאי האיסור בחפצא לכן לא הוה דשיל"מ ושפיר בטל ע"ש.

**ונראה** דמה"ט פסק גבי חמץ אף דחזור ונאסר דמיקרי דשיל"מ, דלכאורה לפי סברה חיצונית בחזור ונאסר לא מיקרי כהיתר בהיתר, ולא היה לקרוא לזה דשיל"מ כמ"ש כל האחרונים, ולפי הבית יצחק א"ש דמה לי שחזור ונאסר מ"מ כל איסורו אינו אלא איסור זמן דהוה א"ג ולא א"ח לכן הוה כהיתר בהיתר. ולפ"ז א"ש גם מה שפסק יש"ש שם דאף אם המאכל יתקלקל עד להתירו מ"מ כיון דאם יהיה ראוי לאכול יהיה לו מתיר מיקרי דשיל"מ ע"ש, וזה רק לסברת הר"ן דלסברת רש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ל"ש כאן, כי אינו יכול לאוכלו בהיתר.

**ומן** הנראה שבזה בין נבין ב' השיטות דפליגי בדשיל"מ אם מהני אכל אחד מהם, דפליגי בב' הטעמים הנ"ל, דבדין ביטול יש ב' דינים, יש דין של מיעוט האיסור שנהפך להיות כרוב ההיתר, ויש דין של כל דפריש מרובא פריש, והנה הא דבעינן ומועיל ליטול אחד מהם, הוא במקום שאנו באים להתיר התערובת מדין כל דפריש מרובא פריש, דקיי"ל שאסור לאכול כולן בבית אחת, ויש סוברים שאפי' בזה אחר זה באדם אחד לא התירו כמ"ש בשו"ע יו"ד (סי' קט), על כך אמר' שבמשליך אחד מהם מותר לאכול כל השאר, מדין כל דפריש מרובא פריש, כי אנו תולין את האיסור בחתיכה שהשליך, אבל במקום דבעינן לביטול שהאיסור יהפך להיות היתר, מה יועיל לו מה שנטל חתיכה א', ומאידך לא בעי שיטול חתיכה א'.

**ומעתה** י"ל שבזה נחלקו הפוסקים, כי לכאורה הא דלא בטיל בדשיל"מ נחלקו הראשונים אם רק לא בטיל שהאיסור יהפך להיות היתר, או גם כל דפריש מרובא פריש לא אמרינן

בדשיל"מ, (ראה בפסחים דף ז' ובג"מ טז, ובפסחים ט: ובפני יוסטע טז), דחזו חזינן במג"א (תק"ג סק"ג) שהביא מהיש"ש שאפי' במקום דלא איתחזק איסורא לא אמרי' כל דפריש מרובא פריש בדבר שיש לו מתירין, אולם הצ"ח בביצה דף י' הקשה על היש"ש והמג"א שכתבו דבר זה במוחלט, מהא דמצינו שהר"ן בס' פ' אין צדין מסתפק בזה, וכ' שאני חוכך הכא אי אזלי' בתר רובא בדשיל"מ כיון דקיי"ל אפילו באלף לא בטיל, ואפשר דהתם שאני דאיתחזק איסורא, וכ' הצ"ח דעד כאן לא נסתפק הר"ן אלא התם וכו' אבל אם הא"י מביא ביצים לבית ישראל למה לא נימא כל דפריש מרובא פריש היכי דלא איתחזק איסורא, וכ' שמצא הדבר מפורש בר"ן, שהרי כאן מסתפק ובפ"ק בסוגיא דספנא מארעא כתב ומהא משמע דאפי' בדשיל"מ בדרבנן אזלינן בתר רובא משום דלא איתחזק איסורא כו' ע"ש, וראה במשנה למלך פ"ז מה' מעילה ה"ו שגם בדאורייתא אמרי' כל דפריש בדשיל"מ.

**ונראה** לפענ"ד שדבר זה תלוי בסברא בדשיל"מ לא בטיל, דלרש"י בביצה שכו' הטעם דלא בטיל משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ומה"ט בספק איסור דרבנן בדשיל"מ אזלי' לחומרא, לדידיה מסתברא שאם אמרינן שמהאי טעמא דעד שתאכלנו וכו' אין האיסור מתהפך להיות היתר, דלא סמכינן על הביטול אם יכול לאוכלו בהיתר, [אף שאם יתהפך להיתר לא יאכלנו באיסור, מ"מ אמרי' מסברא דעד שתאכלנו וכו' שלא יתהפך], כ"ש דכל דפריש מרובא פריש לא אמרי' ביכול לאוכלו בהיתר, כיון דלא סמכינן על דין רוב כשאפשר בלי היתר דרוב, ובפרט לפי מה שכו' בבאר יצחק יר"ד סי' י' ובעוד אחרונים בביאור טעם רש"י שהוא משום כל מה דאפשר לברר מבררינן ולא סמכינן על רוב, לכן ביש לו מתירין מיקרי אפשר לברר ולא סמכינן ארוב ע"ש. א"כ ד"ז מכ"ש שבדין כל דפריש שייך, אבל לטעם הר"ן בדשיל"מ דלא בטיל הוא משום שלגבי תערובת מב"מ לא בטיל, לדידיה כ"ז לגבי ביטול בתערובת, אבל בדין כל דפריש מרובא פריש אין הבדל בין מין במינו למבשא"מ דבכל ענין אמרי' כל דפריש לכן גם לגבי דשיל"מ אמרי' כל דפריש.

**והשתא** לפ"ז נראה דא"ש היש"ש והמג"א דלא ק' עליהו קו' הצ"ח מהר"ן, דאפשר שהם ס"ל כסברת רש"י לכן ס"ל שבדשיל"מ לא אמרי' כל דפריש, אבל הר"ן אזיל לשי' בטעם דשיל"מ דלא בטיל משום מין במינו דלפ"ז כל דפריש שפיר אמרי' גם בדשיל"מ.

**ומעתה** לפי סברת רש"י שגם כל דפריש מרובא פריש לא אמרי' בדשיל"מ, א"כ אף בנטל אחד מהם, גם זה לא אמרי' בדשיל"מ, כי גם בנטל א' מהם עדיין איכא סברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, (ולפי הבית יצחק עדיין הוא בכלל כל היכא דאיכא לברורי מבררינן), אבל לסברת הר"ן דהא דלא בטיל דהוה כמין במינו, וסברא זו היא רק כלפי דין ביטול שהאיסור נהפך להיות היתר, אבל דין כל דפריש שהוא מדין אחרי רבים להטות גם בהיתר בהיתר אמרינן, ותולין בכל חתיכה שזה מהרוב כמ"ש בפוסקים, לדידיה א"ש שבנטל אחד מהם, גם בדשיל"מ מועיל.

**אך** קשה, דלכאורה אפשר להוכיח מהיש"ש דס"ל סברת הר"ן ולא כרש"י, דהיש"ש בפ' כל הבשר סי' פז כתב דדבר שיש לו היתר לאחר זמן, אף אם עד שיגיע ההיתר יתקלקל הדבר כגון במאכל, מ"מ מיקרי יש לו מתירין ולא בטל ע"ש, ודבר זה פשיטא שאינו אלא לסברת

הר"ן שטעם דשיל"מ דל"ב הוא משום מב"מ לכן לא איכפת לן אם יהיה קיום לדבר הזה עד זמן ההיתר או לא, אלא כל שאין איסורו איסור עולם לא מיקרי דבר האסור דכהיתר דמיה ולא בטל, והדברים מבוארים לפי מה שכ' בשו"ת בית יצחק או"ח סי' צד (וציו"ד סי' קכז אות ז) בטעמו של היש"ש גבי הגעלה, שכ' בפ' כל הבשר סי' פו דכל שאין ההיתר בא ממילא אלא בעי למעשה להתירו לא מיקרי יל"מ ע"ש, וביאר בשו"ת בית יצחק דס"ל כר"ן שכל הטעם דשיל"מ לא בטיל משום דהוה כהיתר בהיתר, ואף דעכשיו אסור מ"מ כל שיש לו מתירין אין האיסור בחפצא אלא בגברא, והחפצא הוה היתר בהיתר, א"כ כ"ז אינו אלא כשהיתר בא ממילא, כאיסור זמן שהוא איסור גברא, אבל אם צריך מעשה להתירו פשיטא שהאיסור הוא בחפצא כיון דאין לו היתר מעצמו והוה כמבש"מ לכן בטל ע"ש, ותירץ בזה קו' הש"ך ביו"ד סי' קב שהק' על מהרש"ל מנדרים דמיקרי דשיל"מ אף דבעי מעשה להתירו, ולהנ"ל תי' שפיר, דשאני בנדרים שהחכם עוקר למפרע והוה שפיר היתר בהיתר ע"ש, ולפ"ז א"ש גם מה שפסק היש"ש שם דאף אם המאכל יתקלקל עד להתירו מ"מ כיון דאם יהיה ראוי לאכול יהיה לו מתיר מיקרי דשיל"מ ע"ש, וזה רק לסברת הר"ן, אבל לסברת רש"י דאמרי' ליה עד שתאכלנו כו' פשיטא שאם יתקלקל ולא יגיע להיתר ל"ש סברא זו, ובטל, וא"כ ע"כ שמהרש"ל ס"ל סברת הר"ן מדס"ל שגם אם יתקלקל מיקרי יל"מ ולא בטל<sup>42</sup>.

**עכ"פ** מבואר בהכרח שדעת יש"ש כסברת ר"ן, וא"כ קשה למה ס"ל דכל דפריש לא אמרי' בדשיל"מ, ונראה דאפ"ל דהא דלא ס"ל טעם רש"י היינו משום שבתערובת כיון שנתערב ברוב היתר הרי האיסור כמאן דליתא דמי דאיסור נהפך להיות היתר, ולכן ל"ש לומר עד שתאכלנו באיסור כו' כי אינו אוכלו באיסור כי הכל נהפך להיתר, אלא שכ"ז גבי לח בלח אבל יבש ביבש איסורא כמאן דאיתא דמי, והדבר מבואר ברמב"ם ספ"א מה' אבות הטומאה לגבי טומאת משא שבתערב לח בלח אינו מטמא אף במשא ובנתערב יבש ביבש מטמא במשא, ע"ש בכסף משנה בשם הר"י קורקיס שביבש כמאן דאיתא ובלח כמאן דליתא ע"ש. לכן גבי יבש מודה לסברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וא"ש שבס"י פו הנ"ל מיירי היש"ש בלח בלח דכמאן דליתא, לכן ס"ל כסברת ר"ן ולא סברת רש"י, אבל בביצים דמיירי יש"ש דהוה יבש מודה לסברת רש"י, ולכן ס"ל דגם כל דפריש לא אמרי' כנ"ל.

**וכיון** שכן הוא, א"כ ביבש ביבש שס"ל ליש"ש סברת רש"י, אשר לפי שיטתו גם כל דפריש מרובא פריש לא אמרי' בדשיל"מ, א"כ אף בנטל אחד מהם, גם זה לא אמרי' בדשיל"מ, כי גם בנטל א' מהם עדיין איכא סברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, (ולפי הבית יצחק

42. אך לכאורה ק' אם מהרש"ל ס"ל סברת הר"ן למה פסק היש"ש (לפי דברי הדגול מרבבה הנ"ל) גבי חמץ אף דחוזר ונאסר דמיקרי דשיל"מ, בשלמא לרש"י א"ש דמה לי שחוזר ונאסר, מאחר וסו"ס מיד אחרי הפסח יכול לאכול בהיתר, איכא לסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל לפי טעם הר"ן למה הוא בכלל דשיל"מ, הרי אם הוא חוזר ונאסר מן הדין שלא יהא נחשב כהיתר בהיתר, אולם לפי ביאור הבית יצחק לק"מ, דמה לי שחוזר ונאסר מ"מ כל איסורו אינו אלא איסור זמן, ואיסור זמן אינו אלא איסור גברא ולא איסור חפצא, לכן הוה כהיתר בהיתר.

עדיין הוא בכלל כל היכא דאיכא לברורי מבררין), וא"כ אם חמץ נחשב לדשיל"מ (כדעת הדגול מרבבה) לא מועיל מידי בנטל א' מהם, וק' מהיש"ש בשמעתיך.

**ע"כ** נראה לתרץ קו' הפרי מגדים כמו שראיתי במקור חיים, שכל ההיתר דנאכל מקצת מהתערובת קודם הפסח, אינו אלא כשמהנשאר אוכלים שני בני אדם, ומטעם ספק ספיקא, שמא אין כאן איסור, ואת"ל שנשאר כאן איסור אומר לא זו הוא, כמבואר ביו"ד סי' קי, וא"כ גבי פת שנפל ליין דחיישינן שמא נשאר פירורין ונותנים טעם בפסח וכל היין נאסר במשהו הרי אין כאן ס"ס, וכן לענין פירורין דקמח שמבואר בסי' תנג ובסי' תסו דאסור ושלם מהני לאכול מקצת ולאפות קודם פסח, מטעם שכ' הט"ז בסי' תנג דגזרי' שמא יאפה בפסח, ולענין לאפות בפסח לא מהני מה שנאכל מקצת לדידן דקיי"ל דאפיה אוסר במשהו, לכן א"ש דברי מהרש"ל דהכא כיון שיש ספק ספיקא שמא אין כאן חמץ ואת"ל יש כאן חמץ שמא זה מה שנאכל קודם פסח בזה י"ל דמותר.

**ומה** שהקשה שם במקור חיים לפמ"ש המג"א סי' תסז לדידן דקיי"ל אפיה אוסרת במשהו לא מהני מה שנאכל מקצת ע"ש, א"כ אף למ"ד קמח כיבש מיקרי, מ"מ למה מהני תקנה דנאכל מקצת, הרי אפיה אוסרת הכל ע"ש, גם על קושיא זו י"ל כנ"ל דהא דאסר המג"א היינו רק בודאי איכא חמץ, דאז אף שנטל מקצת מ"מ חיישינן דלמא החמץ נשאר ואפיה אוסרת הכל במשהו, וליכא ספק ספיקא רק ספק אחד, אבל הכא דאינו אלא ספק אם יש חמץ, הוה ספק ספיקא כנ"ל ומותר לדברי הכל.

**גם** ביצועות יעקב הק' קו' המקור חיים<sup>43</sup> ותירץ כיון דבלא"ה מחלוקת פוסקים אי קמח נקרא לח או יבש לכן נטה מהרש"ל להקל אף שנאפה אח"כ המצה ביו"ט ע"ש.

**ונראה** שהתירוץ הזה א"ש רק לפי הבנת החק יעקב שמהרש"ל גם ס"ל דהוה כלח אלא החמיר לחוש לפוסקים דהוה כיבש, אבל לפי הבנת הדגול מרבבה שמהרש"ל לשיטתו דס"ל דהוה כיבש ל"ש תירוץ זה, אך לדגול מרבבה לשיטתו בפשוט י"ל דא"ש דבסי' תסז כתב הוא עצמו דיש לסמוך להקל בנטל אחד מהם לאכול אפילו אחד אחד כיון דהא גופא דחוזר וניעור אפי' כיבש אינו אלא פלוגתא ע"ש, וא"כ ה"נ יש לסמוך בנטל אחד מהם דאף אי דינו כיבש יש דעות שאינו חוזר וניעור.

**אולם** החידושי הרי"ם ז"ל הקשה "ואין דבריהם מובנים כלל לענ"ד, בשלמא בדבר חשוב וכה"ג דלא בטל, ובנאכל א' בטל, הוא משום דלא אמרו שלא יבטל אלא כשיש ודאי איסור, משא"כ נאכל דאין ודאי, דיכול להיות שנאכל האיסור, לכן בטל, אבל בהנ"ל דאין שום ודאי רק חשש שמא יש בקמח הזה איזה חמץ א"כ מה תועלת במה שנאכל קצת ממנו כמו כן הספק בב' אין כמו בג'", וזהו תמיהה גדולה לכל מעיין.

43. מה תיקן במה שציוה לאכול מעט קודם פסח כיון שאנן קיי"ל גם בנפל א' לים לא מהני רק בשאוכל הנשארים שנים שנים דאז כיון דעכ"פ אחד מהם היתר תלינן דגם השני היתר, ובאפיה ל"ש זה דקיי"ל אפיה אוסרת הכל כמ"ש מג"א סי' תסז.

## הרב יעקב דוד יודקעוויץ זצ"ל

אב"ד גריצא, מח"ס 'יד הקטנה'

רבה של גריצא שבפולין, ומלפנים רב דסעראצק ועוד. אביו הצדיק רבי יחיאל היילפרין זצ"ל היה מגדולי היחס, מצאצאי בעל 'סדר הדורות' ולמעלה בקודש בן אחר בן עד דוד מלך ישראל, ובאחרית ימיו התגורר בירושלים שבין החומות, עד לפטירתו ביום כ"ד שבט תרל"ה. לא רבות ידוע לנו אודות רבי יעקב דוד עצמו, גם חידושי תורתו הרבים בכל מקצועות התורה אשר הותיר אחריו ברכה לא שרדו, מלבד חיבור קטן ע"ד הדרוש – "ספר יד הקטנה" – אשר נדפס לאחר הסתלקותו. רבי יעקב דוד זצ"ל נסתלק לב"ע בליל ש"ק חיי שרה, כ"ה חשוון תרנ"ד.

חידושי תורתו המתפרסמים בזה הם מותך תכריך כתב-יד של הג"ר יעקב בוימאן זצ"ל אב"ד לוס אנג'לס, ונתקבלו מידתו הרב זאב פריינד שליט"א, תשרי"ח לו.

## בביאור דברי התוס' בסוגיא דריש קידושין

וצריכה גט משניהם, א"כ הדר הוא מקולי ב"ה וחומרי ב"ש, ובשלמא לשיטת הרמב"ם דהאי חששא שמא שו"פ במדי ל"א אלא בדבר המתקיים עד שיגיע למדי, אשכחן שפיר לפלוגתייהו בדבר שאינו מתקיים, משא"כ לאינך פוסקים שלא חילקו בכך ק' כנ"ל.

**ובמקנה** תירץ, דאיכא לאשכוחי כגון שקידשה בנסכא של כסף פחות משיעור דינר, א"נ שקידשה בקרקע דלא שייך להוליכה, או שקידשה בהנאת מחילת מלוה פחות מדינר, או שקידשה בלילה או שנתקדשה ע"י שליח דלא ידעינן אי ניתא לה להתקדש במאי דאינה שוה במקומה רק במדי.

**ותירוצו** תמוה, דהא לקמן די"ב ע"ב פריך הגמ' על הא דשמואל ממתניתין דקתני בשו"פ ומשני מתני' בקידושי ודאי ושמואל בקידושי ספק, ועיי"ש ברש"י דמתני' קתני לענין קידושי ודאי שאם בא אחר וקידשה אח"כ מותרת לראשון ואינה צריכה גט משני, ואמאי לא משני דמתני' מיירי בקידשה בנסכא או בקרקע או ע"י שליח או בלילה כתירוצי המקנה הנ"ל, א"ו דלא ניתא ליה לגמ' לאוקמי

**בקידושין** (ב). האשה נקנית בג' דרכים וכו' בכסף ב"ש אומרים בדינר ובשוה דינר, ובתוס' (ד"ה כ"ט) הקשו אמאי תני ליה במסכת עדיות גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה, הא אם קיבלה קידושין מאחר הוי ב"ש לחומרא, ותירצו דלאו להכי איתשיל. [ועי' סמ"ע סי' קכ סק"ה, וצ"ע].

**ובפנ"י** הקשה דלכאורה מוכח איפכא, דכי איתשיל לענין קבלה קידושין מאחר איתשל, דאי לענין קידושין הראשונים פליגי ואיתשל אי צריכה גט מראשון אי לא, התינח שפיר דפליגי בדינר ובפרוטה, אבל לענין שוה פרוטה ושוה דינר לא משכחת לפלוגתייהו, דהא לכו"ע צריכה גט אפי' בשוה פרוטה, דהא לקמן דף יב אמר שמואל קידשה בתמרה וכו' חיישינן שמא שו"פ במדי, א"כ כי היכי דאיכא לחוש שמא שו"פ ה"נ איכא למיחש אפי' בתמרה שמא שוה דינר ולכ"ע צריכה גט מספק, ע"כ דלא שייך פלוגתייהו לענין שוה כסף אלא באם קיבלה קידושין מאחר, דלב"ה מקודשת בוודאי לראשון וא"צ גט משני, ולב"ש כיון דכאן אין שוה דינר קידושי ראשון אינן אלא קידושי ספק וקידושי שני נמי תפסו בה מספק

מתני' בכה"ג משום דסתמא קתני, ואיך נוקי אנן מתני' בהכי.

**ונראה** לתרץ קושיית הפני יהושע הנ"ל, דהנה ידוע פלוגתת הפוסקים באה"ע סי' לה ס"ב בעושה שליח לקדש בכסף אם אותו שליח נעשה עד או לא הוי עד<sup>1</sup>, משום דהוי נוגע שיכול להיות שיעכב המעות לעצמו ואומר שנתן לאשה להתקדש בו, עיי"ש דלא הוי נוגע דהא יכול לומר אהדיניהו להמשלח וכדאמרין בגמרא לקמן דמ"ג ע"ב דקודם תקנת ש"ה לכ"ע לא הוי נוגע מטעם הנ"ל. אלא די"ל דמ"מ הוי נוגע משום שיכול להיות שיש לו מלוה ישנה אצל האשה, ואם יאמרו החזרנו להאיש הרי יגזלו להאיש ולא להאשה, אלא דאדרבה זה אינו, דעכשיו שאומרים שנתנו להאשה ובאמת לא נתנו לה, וא"כ הא לא נתקדשה ולא זכתה בהמעות ונוטלים מעות של המשלח ולא של האשה, ומשו"ה לא חיישינן לנגיעה זו.

**ואף** גם זאת, אם נימא שהם אינם רוצים לגזול אלא לגבות שלהם מן האשה מחמת מלוה ישנה, הלא האשה אינה מקודשת בזה והם אומרים שהיא מקודשת, הרי יכשילו את האשה שאם תקבל קידושין מאחר לא נצריכה גט משני, ובאמת היא מקודשת להשני וגם להראשון<sup>2</sup>, והם מכשילים את הבעל ואת האשה, וגם אפי"ם אם לא קיבלה קידושין מאחר, מ"מ כיון שלא נתקדשה להראשון, וכשהבעל ישא אותה אח"כ הרי כל בעילותיו בעילות זנות, דהא אין רוצה לקדשה בביאה דהוא סובר

שמקודשת לו, וממילא כיון דהשלוחים אינם חשודים להכשיל את הבעל שוב לאו נוגעים.

**וכ"ז** בקידושי ודאי, אבל אם השליח קידשה בקידושי ספק שוב יש נגיעה, דהא י"ל דהוי ליה מלוה ישנה ביד האשה ורוצה לגזול את האשה, ואין לומר [דהוא] גזול את האיש ולא האשה, דהא היא אינה מקודשת ולא שייך לה המעות, ז"א, דהא [בקידושי] ספק צריכה להחזיר הספק קידושין כדאי' באה"ע סי' נ ס"א, וממילא כיון דהיא צריכה להחזיר [את] הכסף קידושין ממילא לא מפסיד הוא מידי, והם גוזלין מהאשה ושפיר הוי נוגעין, וגם מכשיל אין כאן, דהא כשתקבל קידושין מאחר ג"כ תהיה צריכה גט משני כיון דקידושי הא' אינם רק מספק, וכן אין כאן בעילות זנות מהאיש דהא בספק קידושין צריך לקדשה מחדש, ושפיר הוי נוגעין וממילא אין כאן קידושין כלל.

**וא"כ** שפיר יש לאוקמי מתני' פלוגתת ב"ש וב"ה בכה"ג שקידשה בכסף ע"י שליח, ולב"ש אם מקדשה בשוה פרוטה אינה מקודשת אם אין שני עדים אחרים מלבד השליח, ואין לחוש שמא שוה דינר במדי, דהא אף אם שוה דינר מ"מ כיון דאינם רק קידושי ספק ממילא לא הוי קידושין כלל, דהא אין כאן עדים כיון דהשליח הוי נוגע וכנ"ל, ולב"ה הוי קידושי ודאי ואין כאן נוגע כנ"ל, דיכולין למימר אהדיניהו למשלח, דהא גם עכשיו אין הממון של האשה רק שלו וגם מכשילין אותם כנ"ל, ואין לומר דאם יאמרו אהדיניהו יצטרכו לישבע

1. היכא שהאשה מכחישה את קבלת הכסף, דבשו"ע פסק דהוי ספק קידושין, והח"מ (בס"ק ג) ביאר את דעת השו"ע משום שאין זה נגיעה גמורה, דאף אי אמר השליח דאהדיניהו להמעות להאיש גם בעי שבועה, אך הח"מ הביא דהר"ן ודעימיה חולקים בזה.

2. מספק מחל' הפוסקים הנ"ל.

בקידושי ודאי, הא לפי הנ"ל י"ל דמתני' בקידשה ע"י שליח והוא עד בדבר ואין כאן קידושין כלל דהוי נוגע, ז"א, דהא לב"ה בקידשה פחות משו"פ לא שייך נגיעה כיון דאין לו הנאת פרוטה, והנאה פחותה כזו לא משוי נגיעה, ושפיר הוצרך הגמ' לומר דמתני' מיירי מקידושי ודאי, ודו"ק.

שבועת היסת וכדאמרינן בקידושין מ"ג ע"ב, דהא בימי המשנה לא נתקנה ש"ה<sup>3</sup>, וא"כ שפיר מקודשת ומחומרי ב"ה כנ"ל.

**וא"ל**, דא"כ בגמ' לקמן י"ב ע"א דפריך לשמואל דאמר חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, ומתצינן דמתניתין מיירי



## הרב מסעוד בן שמעון בני ברק

### גדר תשלומי קרן בגניבה וגזילה

דלמאי איצטריך פסוק מיוחד לגניבה ולגזילה ללמדנו דהקדן בשעת הגניבה או הגזילה. וכבר הקשו כן התוס' בב"ק (סז. ד"ה גופא), וכתבו דלא כרש"י דבאמת לא איצטריך לכך דרשה דרב אלא לענין כפל ודו"ה דכשעת העמדה בדין, יעו"ש.

**אבל** כבר הביאו שיטת התוס' רי"ד, וכ"ה בפסקי הרי"ד<sup>1</sup>, שיש חילוק לדינא בתשלומי קרן שהוא בעין בין גניבה לגזילה, דבגניבה אעפ"י שמחזירה בעין, מ"מ כשהוזלה צריך להוסיף עד כדי דמיה שהיה שוה בשעת הגניבה, ולכך איצטריך קרא בגניבה חיים, החייהו לקרן של גניבה שיהא שלם כשעת הגניבה, אבל בגזילה אין צריך להוסיף כלום דשפיר מתקיים כאשר גזל כשמחזירו בעין, והתור"ד נסתייע מהירושלמי (פ"ט ה"א) דהגב

**בגמ'** ב"ק צו: גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך. ויש לברר אם דין זה דיבר גם בגניבה, דבפשוטו לא מצינו חילוק בין גניבה לגזילה בתשלומי קרן כשנמצא בעין והוא מחזירו לבעלים כמו שלקחה בלא שינוי.

**אלא** דמצינו דרש"י פי' דיש פסוק מיוחד לגניבה ופסוק מיוחד לגזילה ללמדנו דין זה, דרש"י (נדף סד: ד"ה אחי"ה) כ' דאם גנב בהמה והוכחשה או הוזלה משלם כשעת הגניבה, דכתיב חיים החייהו לקרן של גניבה שיהא שלם, ובמס' פסחים (נב. ד"ה כלהיכא) פרש"י כשמשלם חולין כפי מידת תרומה שאכל אלא שהוזלה משעת האכילה, דאעפ"י שנתכפר לו אכילת התרומה בתשלומי מידה, מ"מ חייב לשלם לכהן ככל דין גזל ממון שהוא כשעת הגזילה כדכתיב אשר גזל כמו שגזל, וקשה

3. וא"כ לב"ה לכו"ע בימי המשנה נעשה שליח עד, וכמאר בגמ' מג: הנ"ל.

1. פסקי הרי"ד כ' שאם גנב בהמה דשויא ד' זוזים בשעת הגניבה והוכחשה מאליה או הוזלה ולא שויא השתא אלא זוזא, אע"ג דליכא שום שינוי אינו יכול לומר לו הש"ל כמו שאומר בגזילה, דרק בגזילה כתיב והשיב.

סגי בהשבת החפץ אלא צריך להשלים לו לפרוטה, דתשלום לא מיקרי בפחות משו"פ, דלא מיקרי ממון, ושאיני גזילה דסגי בהשבה בעלמא אע"פ שאינו תשלום, ודו"ק.

**ולענ"ד יש להעיר בזה** במה שדנו הפוסקים בדין גזל אתרוג שמחירו הרבה, ובא להחזירו אחרי חג הסוכות ולומר הרי שלך לפניך כמו חמץ, או דחמיר טפי אתרוג מחמץ, מאחר דשכיח אפשר דעשו בו תקנה למידן דינא דגרמי דחייב, ועי' בפ"ת בחו"מ (סי' עסג סק"א) עוד סברות להחמיר באתרוג שלא יוכל לומר הש"ל יעו"ש, ואפשר דלענין גניבה בכה"ג, דמצטרף לנו שיטת התורי"ד ודעימיה דיש להחיות את הקרן, א"כ בכה"ג דאתרוג פשיטא דלא יוכל לומר הש"ל, דהוי ספק ספיקא להחמיר, ולהרבה פוסקים אף מהני להוציא ממון, ודו"ק בזה ואכמ"ל.

**עוד יש להעיר בזה**, במה שדנו הפוסקים בגנב אתרוג מהודר, אם יכול להחזיר אתרוג אחר כשר שאינו מהודר, וראה בפ"ת חו"מ (סי' עמ"ט סק"ז) מש"כ בזה מהמשנה למלך (פט"ו מהל' מעשה סקבנות הל"ז) יעו"ש, ולכאורה בגניבה אי אפשר להפטר בכשר ואינו מהודר, דצריך להחיות את הקרן ולהשלימו, וכיון שהיה מהודר אין בהחזרת כשר שלימות לקרן שנגנבה, ושאיני הגמ' (בדף ע"ה) לענין קרבן דאין לו דמים כלל, ולא מצינו בזה שצריך להחיות הקרן, ועיין בזה, ובאמת מצאתי בחי' דעת תורה למהרש"ם באו"ח (סי' תרנ"ו) שנו"נ בענין זה, והביא דעת הראב"ד והרשב"א בסוגיא דב"ק שם דלא מיירי לענין קרן, דהקרן ודאי חייב לשלם יעו"ש, ולכאורה הדברים מגיעים לשיטת התורי"ד הנ"ל, דלענין קרן בגניבה יש חומרא מיוחדת דבעינן להחיותו שיהא שלם וכפי שביארנו, וצ"ע בזה.

לעולם משלם כשעת הגניבה, יעו"ש, והוסיפו עוד שכ"ה בתוספתא דב"ק (פ"י הל' ב).

**והנה בעל מרכבת המשנה** (פ"א גניבה הל' יא והל' טו) מייחס גם לרמב"ם שיטה זו יעו"ש. ובזה י"ל דמתפרש היטב מש"כ הרמב"ם שם בהל' גניבה (פ"א ה"א) דהטעם דאין לוקין על לאו הגניבה לפי שהוא לאו הניתן לתשלומין, ואילו בהל' גזילה (פ"א ה"א) כתב הטעם דהוא לאו הניתק לעשה דוהשיב את הגזילה, וכבר האריכו באחרונים בזה.

**ולדברי מרכבת המשנה הנ"ל מיושב היטב**, דחלוק דין תשלומי קרן הגניבה מגזילה, דבגניבה כ' בתורה 'ישלם' אבל בגזילה כ' 'והשיב', והיינו דבגניבה לא מהני כשיחזיר לו את החפץ הגנוב בעין אם הוול משעת הגניבה, דאעפ"י שיש כאן השבה אבל אין כאן תשלומין, דהתורה דרשה החייהו לקרן שיהיה שלם, והיינו שלם כפי שהיה שוה בשעת הגניבה. וניחא מאוד גם לשון הפסוק 'חיים שניים ישלם', דמשמע דגם הקרן הוא בגדר תשלומין, והיינו דבגניבה גם השבת הקרן בעין אינו מספיק, אם הוול, כי צריך תשלום לקרן ולא רק השבה, ותשלום היינו שיהא שלם כשעת הגניבה.

**וכן יש עוד נ"מ**, אם הגניבה הוול עד שאינה שוה פרוטה, דבגזילה כה"ג כ' המנחת חינוך (מנח"ק) דמחזיר אעפ"י דהשתא אינו שוה פרוטה, כמו בגזל חמץ ועבר עליו הפסח דאומר לו הרי שלך לפניך, ומקיים שפיר מצות והשיב אעפ"י שאינו שוה פרוטה יעו"ש, אבל בגניבה לפי מה שנתבאר דלא סגי בהשבה אלא בתשלום, ובגנב חמץ שעבר עליו הפסח אינו מספיק עד שישלם לו כפי שהיה שוה בדמיו קודם הפסח, דלא אמרינן בגניבה הרי שלך לפניך, א"כ ה"ה בהוול עד שאינו שו"פ, דלא



לגזלן, ואם מצד המציאות הרי יש להוסיף גם חמסן, אך לדברינו ניחא, דבאמת שונה קרן גניבה מגזילה, דבגניבה זה תשלום ובגזילה זה השבה ולא תשלום, וכמו שהתבאר.

**ומיושב** היטב לדברינו הא דתני רבי חייא בב"ק (ז:) דיש עשרים וארבע אבות נזיקין, ומנה שם את הקרן בגנב ובגזל לשני אבות, ואינו מובן, דמה החילוק בקרן בין גנב



## הרב משה הילמן

מח"ס 'עומק הכבוד'  
ברוקלין, ניו יורק

## הפטרה במנחה דשבת

דברי רב האי גאון שכתב דהפטרת מנחה דשבת תלוי במנהגי המקומות. וכן רש"י בפירושו למס' שבת (כז. ד"ה המפטיר בנביא במנחה דשבת) הרגיש בדבר וכתב שמצא בתשובות הגאונים שהיו נוהגין להפטיר בשבת במנחה ע"כ. וכנראה שכוונתו בזה על רב האי גאון ועל דברי תשובות רב נטרונאי גאון (אולר הגאונים תשובות ע"פ סדר התלמוד, כרך ב' מס' שבת כז.). ולפי"ז יוצא, דשפיר שייך הפטרה במנחה דשבת, אבל לא מצד חובה, אלא הדבר תלוי במנהג המקומות, דלא חייבו חכמים להפטיר אלא בשחרית בלבד.

**ונחזור** לדברי ר"ת הנ"ל שיישב הגמ' בשבת, שהפטירו במנחה דשבת ויו"ט, ומפרש דזה היה בכתובים ולא בנביאים.

**ויש** לדקדק, דלמה הפטירו דוקא בכתובים ולא בנביאים כמו שמפטירין בשאר זמנים.

**ועוד** עלינו לדעת באיזה ספר מספרי הכתובים ובאיזה ענין היו מפטירין. ואין לומר שהפטירו מעין ענין שקראו אז במנחה, דהלא בנביאים נמצא מעין ענין כל הפרשיות שבתורה, משא"כ בכתובים, שלא נמצא בהם עניני כל פרשה ופרשה, וכמו שדייק הלבוש ושאל (סי'

לדברי הר"ת, במנחה דשבת הפטירו בכתובים

**איתא** בגמ' (שבת כז.) יום טוב שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא במנחה בשבת, אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב ע"כ. המדובר כאן בברכת "על התורה ועל העבודה" שמברכין אחר קריאת הנביא בהפטרת מנחה דשבת, ואומר שמזכירין את יום השבת בלבד, ולא היו"ט.

**והקשו** בתוס' (סס ד"ה שאלמלא שבת אין נביא במנחה) הלא גמרא מפורשת (מגילה כא.) דבשבת במנחה אין מפטירין בנביא. ומתרץ הר"ת, דמה שאמרו בגמ' מגילה שאין מפטירין במנחה דשבת היינו שאין מפטירין בנביאים, ומה דאמרינן כאן דמפטירין במנחה דשבת, לא בנביאים קמייירי, אלא בכתובים, דבכתובים כן מפטירין, כן הוא מתרץ שם. ומביא ראיה לדבריו מדברי הגמ' (שבת קטז:) דבנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחה דשבתא.

**וכן** עמדו בזה כמה מרבותינו הראשונים בעל המאור (שבת יא. בדפי הרי"ף), המאירי (סס כז.), הרשב"א (מגילה כא.), הריטב"א (סס), ועוד. ומיישבים תמיה זו באופן אחר, והוא, על פי

### הברכות שלאחרי הפטרת הכתובים

**מעשה** תינח לגבי הברכה שלפני קריאת הכתובים, אשר מצאנו בה בירור הלכה הזאת במסכת סופרים, משא"כ בברכות שלאחר הקריאה, אין שם שום זכר לדבר, ועדיין צריך לדעת איזה ברכות היו מברכין.

**ולכאורה** היה מקום לומר, דברכות האחרונות שלאחר הפטרת הכתובים לא בירכו כלל. דברכות אלו הם דברי בקשות שבח והודאה על נאמנותו של הקב"ה, ועל בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, הסובבים על יעודי ספרי הנביאים, דברים שאינם שייכים גבי ספרי הכתובים, אשר בדרך כלל אין בהם מדברים האלה.

**וגם** על ברכה האחרונה שבהן ה"ה ברכת "על התורה" הגם שלא נזכר בה ענינים הנ"ל, מ"מ מאחר שנזכר בה 'ועל הנביאים' וכו', על כן אין שייך לאומרה אחרי קריאת הכתובים, שלא ניתנו בנבואה.

**אמנם** האמת, שלא ניתן לומר שלא בירכו אחרי קריאת הכתובים בהפטרה כלל. דהלא הגמרא הנ"ל (שבת כד.) דן בפירוש אם מזכירין בברכה שלאחר הפטרה את היום טוב או לא, ומסיק דלא מזכירין יו"ט, מחמת שהמפטיר באה מכת השבת ולא מכת היו"ט. הרי מוכח מזה שכן היו מברכין אחריה. א"כ השאלה עדיין נשארת במקומה איזה ברכות בירכו אחריה, וצ"ע.

**ביאור באיזה ספר שבכתובים היו מפטירין,**

**ואיזה ברכות בירכו אחריה**

**ומה** ששאלנו באיזה ספר שבכתובים היו מפטירין. יש לומר, דהפטירו בספר תהלים, שהוא אחד מספרי הכתובים, וכולו

רפ"ל פט"ו א) למה אין מפטירין גם בכתובים, ומסיק שם כהנ"ל, דזה מחמת שאין בכתובים מעין כל פרשיות התורה.

**ועוד** יש לעיין, איזה ברכה בירכו לפני קריאת הפטרה דכתובים. דעל הנביאים אנו מברכין ברוך כו' הבוחר בנביאים טובים וכו', הסובבת על דברי הנביאים, אמנם זאת לא שייך לברך גם על הכתובים, אשר לא נאמרו בנבואה, כי אם רק דברי רוח הקודש המה, וכמ"ש הרמב"ם בספר המורה (חלק ב' פרק מ"ה) וז"ל: ובזה המין מ'רוח הקודש' חיבר דוד תלים, וחיבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים, וכן דניאל ואיוב ודברי הימים ושאר ה'כתובים' בזה המין מ'רוח הקודש' חוברו. ולזה יקראום 'כתובים', רוצים לומר שהם 'כתובים ברוח הקודש', עכ"ל. וכ"כ המאירי (הקדמה לספר תהלים דף ט) וז"ל: כולם נאמרו ונכתבו ברוח"ק, ולכן נכללו כולם בס' הכתובים, עכ"ל. וכעין זה כתב גם הרד"ק בהקדמתו לספר תהלים. ובכן עלינו לברר איזו ברכה בירכו על כתובים לפני קריאתם.

### הברכה שבירכו לפני הפטרת כתובים

**ונראה** לומר על פי מה דאיתא במסכת סופרים (פרקין הלכה א) הקורא בכתובים צריך לומר ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש, עכ"ל. ולפי"ז עלינו לומר, שכשהפטירו בכתובים, בירכו ג"כ ברכה הזאת.

**שוב** מצאתי שכן כתב גם הרמ"א בתשובותיו

(שו"ת רמב"א סי' לה) וז"ל: מה שכתב (במסכת

סופרים) לברך על 'כתבי הקודש', היינו בימיהם שהיו נוהגין להפטיר בכתבי הקודש במנחה בשבת, כמוזכר פרק במה מדליקין, עכ"ל, ואין שמחה כהתרת הספיקות.

בכתובים ולא בנביאים, דבר שלא מצינו אצל שום הפטרה. דזהו מחמת כי ספר תהלים מלא וגדוש בבקשות דוד מלך ישראל, אשר ביקש על בנין ציון וירושלים ועל שלום עמו ישראל, שיושעו בתשועת עולמים בקרוב בימינו.

**ועיין** בספר אורחות חיים להגאון רבי נחמן כהנא אב"ד דספינקא (סי' לא ס"ג) שכתב וז"ל: במדינתנו נוהגין לומר מזמור הללויה אודה ד' (תהלים פרק קי"א) ונלע"ד טעם המנהג עפ"י דברי התוס' וכו', שמתרץ הר"ת שם, שהיו מפטירין בכתובים בשבת במנחה וכו'. על כן נוהגין לומר מזמור בכתובים, עכ"ל. הרי שגם מדבריו יוצא, דמה שסבר ר"ת דבמנחה דשבת הפטירו בכתובים, היינו בספר תהלים.

**ובנוגע** לברכה של 'על התורה ועל העבודה', ששאלנו דמאחר שנזכר בה 'ועל הנביאים' איך אמרוהו אחרי קריאת הכתובים. ייתכן באמת לומר שכשם שתיקנו לברך אחרי קריאת הנביאים 'ועל הנביאים', כך תיקנו אחרי קריאת הכתובים לברך 'ועל הכתובים', ולא קשה מידי.

מלא דברי שבחי ד' ובקשת רחמים. ומאחר דמנחה דשבת הוי עת רצון של רעוא דרעוין, וכמו שאומרים אז ואני תפילתי לך עת רצון, וכדברי האריז"ל שכתב בשער הכוונות (ענין מנחת שבת), בימי החול בעת המנחה הוא עת צרה וכו'. אבל במנחת שבת נקרא עת רצון וכו', ולכן אנו אומרים פ' ואני תפילתי, להורות כי אע"פ שזמן המנחה בימי החול הם דינים קשים, אמנם עתה בשבת הוא עת רצון רחמים גמורים, עכ"ל. לפיכך שפיר שייך להפטיר בשעת מנחה בספר תהלים, וגם לברך אחריה ברכות הכוללות בקשות על הגאולה, שיקוימו יעדיו במהרה בימינו.

**וזכר** לדבר בספר שבלי הלקט (ענין שבת סי' קכו) שכתב שמצינו באגדה שהתחלת הגאולה תהא בשעת תפילת המנחה דשבת, על כן נהגו לומר אז הפסוקים של נחמה, עכת"ד, וכן כתוב בתניא רבתי (סי' ט). הרי לפניך הקשר הישר שבין תפילת מנחה דשבת לגאולת ישראל בתשועת עולמים, הנזכרות בספר תהלים.

**ועכשיו** שוב לא קשה מידי למה ראו לשנות דוקא בהפטרת מנחה דשבת להפטיר



הרב עקיבא נבנצל  
בני ברק

## חילול מע"ש נטע רבעי ודמי שביעית שאינן ברשותו

ולא הוצרך לפרש אלא דאם היה ר"ל אומר גברא אנברא קרמית היה מביא המשנה], אמרי הוא דאמר כצנועין דתנן הצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו. ופירש"י אלמא אע"ג דליתא

א. בב"ק סח: והאמר ריו"ח גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אין יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, [ועיקר קושיית הגמ' לכאור' הוא מדאיכא סתמא כוותיה לקמן סט: אין הגונב אחר הגנב וכו'.

לאוכלה בירושלים. כן הוא ביאור תירוצו התוס' לגירסא דידן.

ג. **ולכאורה** צ"ע, דהא אה"נ דהבעלים זכאין לאכול הפירות בירושלים מ"מ

זכות זו בוודאי אינה אלא לבעלים עצמם אשר לו זכותה התורה זכות המצוה דאכילת הפירות בירושלים. והיינו לבעל הכרם אשר הכרם שלו הוא ומצוות התלויות הכרם עליו מוטלות, לו זכותה התורה זכות לאכול הפירות בירושלים, אבל לגנב שאין עליו מצוות הכרם לא עליו מוטלת המצוה להעלות הפירות לירושלים, ואין לו גם הזכות לזה שחייב להשיבו לבעלים, וא"כ מ"ל לא יוכלו בעלים לפדותם מטעם זכין דהא זכות הוא לגנב שלא יהא נכשל באכילת מע"ש בטו' וחוצ' לירושלים, וחובה אין כאן דבל"ה אין לו זכות לאכול בירושלים, וא"כ היכי מייתי מיניה מדיכולים צנועין לחלל מעשר שביד הגנבים ה"נ יכול גנב להקדיש פרתו של הבעלים [הנגנב] דשאני חילול מעשר שביד גנב דזכות יש כאן חובה אין כאן משא"כ הקדש שמקדיש הגנב פרתו של גנב חוב יש כאן שמוציא הפרה מרשות גנב ואוסרה עליו בהנאה, וזכות אין כאן כלל וכלל<sup>1</sup>. וכן קשה במה שהקשו התוס' על תירוצם זה מהא דאמרינן בפרק האיש מקדש אין לוקחין בה"ט עבדים וקרקעות ממעות מעשר שני ואם לקח יאכל כנגדן בירושלים אלמא מחללין מעות שביד המוכר התם נמי צ"ע דהא זכות אכילת מע"ש בירושלים לבעלים [בעל הכרם] לו לבדו הוא, ואה"נ דיכול ליתן אף לאחרים מיהו הזכות מן הדין לבעלים הוא. דהיינו זכות אכילת הפירות בקדושה וטהרה בירושלים

ברשותיהו מיפרק ותפיס להו למעות בקדושה. והקשו התוס' היכי מדמי חילול להקדש דאע"פ שאין יכול להקדיש פירות של חבירו מ"מ יכול לחלל הקדש של חבירו, וא"כ ליכא לאוכוחי מהא דצנועין יכולין לחלל הקדש שביד הגנבים דיכול אף הגנב להקדיש פרה של הנגזל, [ועמדו בזה לד' הבית שמואל (אכס"עס"י כחס"ק טז)] דשניהם יחד (הגזלן והנגזל) יכולים להקדיש וא"כ אמאי לא נוקמה בשהקדישו שניהם, ונראה לענ"ד פשוט דאי שניהם יחדיו הקדישוהו לשור א"כ שוב אינו גנב, שנתרצה הבעלים בהקדש והחזירו לרשות בעלים. ואף כפל אינו חייב אלא חציו, שהרי את הקרן החזיר ואי"צ אלא להשלים לכפל. וק"ל]. ותירצו דלא דמי, דהקדש כבר יצא מרשות בעלים ע"י ההקדש משא"כ כרם רביעי הבעלים זכאים לאוכלה בירושלים, (ונ"ב במסורת הש"ס אע"ג דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאים לאוכלה בירושלים ע"כ, ויבואר בס"ד לקמן אות ח).

ב. **ולכאורה** (לגירסא שלפנינו) יש בכלל תירוצו התוס' ב' חלקים, הא' דהקדש מאחר שהוקדש יצא מרשות בעלים, משא"כ כרם רביעי שברשות בעלים הוא עומד (ובידו להקדישו), והב' דכרם רביעי הבעלים זכאים לאוכלה בירושלים, משא"כ הקדש שהוא אסור בהנאה אף לבעלים, וא"כ אף אם היה גם הקדש בכלל ממון בעלים מ"מ אין כאן שום חובה לבעלים בחילולו כיון דבל"ה אסור לבעלים בהנאה, משא"כ כרם רביעי באם הוא ממון בעלים אין אחר יכול לחללו, דהא חילול חובה הוא לבעלים, שהרי הבעלים זכאים

1. ועוד דאם באמת כוונת התוס' לומר דאינו זכות לגזלן א"כ מה הקשו בסוף הדיבור אמאי לא יוכל לחלל מטעם זכין הא כבר כתב דהבעלים זכאין וכו' ואינו זכות.

הקשה הקה"י ממתני' דכ"ה אומר כסלע א' בסלע ואיסר, דילמא שאני התם דכבר נתרצה לפדות ושוב אין החילול חוב בשבילו, וצ"ע.

ד. **עוד** במה שכתבו התוס' גבי הא דלא יוכלו בעלים לחלל מע"ש וכרם רבעי שביד

גנב, וז"ל: אבל כרם רבעי הבעלים [דהיינו הגנב] זכאים לאוכלה בירושלים עכ"ל, ולכאורה צ"ע דהא לבד מה שהקשינו לעיל [אות א] דזכות אכילת כרם רבעי בירושלים לבעלים זיכתה תורה ולא לגנב ולבד מה שהקשינו שם דהא אין הגנב חפץ מסתמא כלל וכלל להעלות הפירות לירושלים ולאוכלם בטהרה אלא בעודה בכפו יבלענה וסברא פשוטה היא שלא יעלה הפירות ויאכלם בירושלים בטהרה, מ"מ אף אי נימא דישוב בתשובה [דאל"ה דחשיב אממונא חשיד אשבועתא וחשוד על כל איסורי תורה ובוודאי לא יעלה לירושלים] ויעלה הפירות לירושלים ויאכלם בקדושה ובטהרה מ"מ אינו מקיים בזה מצוה כל עיקר דהא הו"ל מצוה הבאה בעבירה, וליכא למימר נמי דזכאי לחלל ולאכול הדמים בקדושת מע"ש דבדמים ליכא משום מצוה הבאה בעבירה שהרי לא באו לו בגזל ולא גרע משינוי [גבי אתנן דמהני לבית הלל, ולב"ש נמי אי לאו קרא דלרבות שינוייהם הוי מהנה] מ"מ הא אין יכול לחלל שהרי אינו שלו, ואם הבעלים [הגנב] שהמע"ש שלו הוא אלא שאינו ברשותו אינו יכול לחלל דלא הוי דומיא דביתו כ"ש וכ"ש דהגנב אין יכול לחלל שאינו שלו כל עיקר ובודאי לא הוי דומיא דביתו וא"כ אין כאן שום חוב כלפי גנב במה שהבעלים מחללים אדרבה זכות הוא לו שלא יהא נכשל באכילת מע"ש בטו' חוץ לירושלים, וחוב הרי אין יכול לצאת מזה, ושוב אמאי לא יוכלו בעלים [צנועין] לחלל הפירות כרם רבעי שביד הגנב.

עיה"ק של בעלים הוא, ולא מכרו כלל למוכר [שבירד הדמים] וא"כ אמאי לא יוכל לפדות המעות שביד המוכר, שזכות המצוה שבהן שלו הוא [של לוקח] וא"כ אין כאן חובה כלל להמוכר שאין לו זכות באכילת הדמים בירושלים.

ג. **בדברי** התוס' אבל כרם רבעי הבעלים זכאים לאוכלה בירושלים, יעויין ס' אהל ישעיהו שהביאו כאן קושיא ממרן הקה"י זללה"ה דמשמע מד' התוס' דאין אחר יכול לחלל מעשר שני שלא מדעת ושלא מרצון הבעלים, [וכן כתבו להדיא לקמן סט: תוס' ד"ה קרייה אבל אחר אין יכול לפדות בע"כ ע"כ], והקשה ממתני' דמע"ש פ"ד משנה ג' דתנן בעל הבית אומר בסלע ואחר אומר בסלע ואיסר את של סלע ואיסר קודם מפני שהוא מוסיף על הקרן, וא"כ תנינא בהדיא דאחר יכול לפדות שלא ברצון הבעלים, ודלא כהתוס' דמשמע שאין יכול, ונשאר בצ"ע, ולענ"ד צ"ע מאי קושיא דהא כל הטעם דאין יכול לחלל מע"ש של אחר שלא מדעתו ורצונו היינו משום דהבעלים זכאין לאוכלה בירושלים וכיון שכן חוב הוא להן החילול, משא"כ התם דבעלים רוצים לפדותו בלאו הכי, וא"כ אין חפצים לאכול הפירות בירושלים, ושוב אינו חוב להם במה שפודהו אחר, ואת"ל דמ"מ חוב הוא להם שזכאים לאכול דמי הפירות בירושלים ועתה ע"י הפדיון שפודהו אחר שוב אין יכולים לאכול בדמי הפירות בקדושת [כרם רבעי] (מע"ש) בירושלים אה"נ דאם נאמר דיש להבעלים זכות אף בדמי הפירות לאוכלם בירושלים ולא אך בפירות עצמם א"כ אה"נ שיכול הבעלים לחזור ולחלל סלע מתוך הסלע ואיסר שחילל עליהם זה על סלע ממעותיו ולאחר ישאר איסר לבד, דהא זכות הסלע של בעלים הוא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה מה

התם דזכות הוא לו ולא חובה משא"כ גבי כרם רבעי דחילולו חוב הוא לבעלים דהא זכאין הם לאוכלה בירושלים, ובזה לא יוכל לחלל שלא מדעת בעלים, ומה דימו התוס' להדיא מצות שביעית לכרם רבעי.

ד. ולזה צריך לבאר דברי התוס' באופן אחר, ולזה נראה כגירסת המסורת הש"ס "אבל כרם רבעי אע"ג דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאים לאוכלה בירושלים" עכ"ל. וממה שכתבו התוס' "אע"ג דממון גבוה הוא משמע שעיקר תירוצם הוא דכרם רבעי ממון בעלים הוא, דהיינו דאע"ג דממון גבוה הוא מ"מ יש בו איזה דיני והוראות בעלות, ובזה עיקר תירוצם. ובזה נבאר בעזהשי"ת על יסוד הדברים שיסד לנו רבינו חיים הלוי בחידושו לרמב"ם, וע"פ יסוד אחר המובא בשמו בתורת זרעים וחי' הגרי"ז.

ד. הנה בחידושי רבינו חיים פ"ד מהל' זכיה ומתנה הלכה ו כתב בדעת הרמב"ם דלעולם אפשר לחלל מעות של מעשר שני של הפקר ואעפ"י שאינם שלו ואינם ברשותו, והא דאמרינן דפדיון מע"ש שוה להקדש דבעינן שיהא שלו וברשותו היינו דווקא במע"ש שיש לו בעלים אבל מעשר שני שאין לו בעלים אי"צ שיהא שלו ואי"צ שיהא ברשותו יעו"ש. וע"פ דבריו נראה לבאר בעזהשי"ת דברי התוס', דהוקשה לתוס' מאי מדמי חילול להקדש דמהא דצנועין היו מחללין נטע רבעי שאינו ברשותו ה"נ יכול גנב להקדיש שור שאינו שלו (ודהכי מתוקמא גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר) דילמא לא דמי, דהא חזינן בחילול הקדש שיכול כאו"א לחלל הקדש שהקדיש חבירו, משא"כ הקדש אין יכול האחד להקדיש את אשר לחבירו שלא מדעתו, וזהו קושית התוס' והרי בהקדש ודאי דכיון שהקדישו שוב אינו שלו ואינו

ה' ובמה שהביא התוס' בהמשך דבריהם מהא דמשמע בפרק לולב הגזול שיכול אדם לחלל [דמי] פירות שביעית של חבירו שלא מדעתו צ"ע דאיזה זכות שייך באכילת דמי פירות שביעית, ולא מיבעיא להראשונים דס"ל דלאכלה אינו מצוה כלל ואפילו בפירות שביעית עצמם שזהו שיטת רוב הראשונים, פשיטא דאין זכות כלל לע"ה מה שיש קדושת שביעית במעותיו, וכן אין חוב לו במה שמחללין אותן. אלא אפילו להראשונים דס"ל דאיכא מצוה באכילת פירות שביעית דלאכלה אמרה תורה והו"ל מצות עשה, מ"מ מסתברא דקיום המצוה אינה אלא באכילת הפירות שביעית עצמם ולא בדמיהם, ואע"פ שלגבי האיסורים הנלמדים מקרא דלאכלה [ולא לסחורה, ולא להפסד וכו'] ודאי שגם דמי שביעית יש בהם האיסורים, איסור סחורה ואיסור הפסד, מ"מ לגבי מצוות האכילה לכאור' אין מצוה כי אם בפירות עצמם, ולא דמי למע"ש ונטע רבעי דהתם יצאו הפירות עצמם לחולין והדמים נכנסו תחתם התם איתנהו לכל דיני הפירות במעות משא"כ גבי דמי שביעית שע"י החילול או המקח אין יוצאין הפירות עצמם לחולין והכי שייך לומר שלא לגמרי חל קדושת שביעית על הדמים לקיים מצוות אכילה אלא לגבי האיסורים ודיני הקדושה אבל לא לגבי המעלה והמצוה שבאכילה וה"נ מסתברא וכיון שאין מצוה באכילת דמי פירות שביעית א"כ אין החילול חובה להבעלים דהא אדרבה לגבי האיסורים זכות הוא לו שמונעו מלעבור איסורים [שזהו החשש בע"ה] ולגבי המצוה הא בלאו חילול נמי ליכא מצוה באכילת דמי פירות שביעית וא"כ מאיזה טעם לא יוכל לחלל דמי פירות שביעית שאצל ע"ה דהא זכות הוא לו ולא חובה. וא"כ מה הביאו התוס' מהא דיכול לחלל דמי פירות שביעית, דילמא שאני

כיון שכרם רבעי שביד הגנב לא נקנה לגנב, אלא הרי הוא כהפקר, שיצא מרשות בעלים, ולרשות גנב לא נכנס וא"כ הרי הוא כהקדש לגבי חילול, שאין לו בעלים, וא"כ כשם שחילול הקדש יכול כל א' וא' לעשות ואי"צ דעת מקדיש, ה"נ יכול כאו"א לחלל ואי"צ דעת בעלים - דעת גנב, וכמו שיסד לנו רבנו חיים הלוי דבמע"ש של הפקר אי"צ בעלים דהוא לחילולו וגבי מע"ש שביד גנב ג"כ אי"צ בעלים דהא לית ליה בעלים וא"כ אמאי לא יוכלו צנועים לחללו, ומאי ראייה מהא דצנועין מחללין דיכול גנב להקדיש שור שאינו שלו.

ו. ולפי"ז צ"ל בביאור תירוצ' התוס' באופן אחר (וכגירסת המסורת הש"ס), דהנה בתורת זרעים הביא בשם הגר"ז בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל בביאור דברי הרמב"ם פ"ה מהלכות אישות ה"ד שכתב וז"ל: קידשה במע"ש אינה מקודשת לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל שנאמר במעשר לה' הוא, עכ"ל, והקשה הגר"ח מה צריך לכל האריכות הזה תיפ"ל משום דקי"ל מע"ש ממון גבוה הוא ואינו שלו לקדש בו. וכן הקשה התורת זרעים על דברי הרמב"ם בפה"מ מע"ש פ"ד משנה ח' "המניח איסר של מעשר שני אוכל עליו אחד עשר באיסר ואחד ממאה באיסר", ופירש הרמב"ם שם וז"ל: וזהו לפי שהעיקר אצלנו כי מה שהוא שוה פחות משו"פ אין חוששים לו בכל התורה לא לענין גזל ולא לענין נהנה מן ההקדש ולא לשום ענין מן הענינים, (ובחיבורו הגדול פ"ח ממע"ש ונטע רבעי הי"ד העתיק ג"כ דין זה דהמניח דינר של מע"ש להיות אוכל כנגדו והולך כיון שאכל עד שלא נשאר ממנו פרוטה יצא לחולין ולא פירש הטעם), ועמד בזה (התו"ז) נהי דכל דיני מע"ש ונטע רבעי מ"מ

ברשותו דמאחר שהוקדש יצא מרשות הבעלים, וזה ודאי ברור ופשוט שהיה פשוט להם להתוס' מתחילת קושיתם כי בהקדש יוצא מרשות הבעלים לגמרי ע"י ההקדש ושוב אין להבעלים שום בעלות על החפץ ולהכי יכול אחר לחלל ההקדש של חברו. וא"כ ממה שהשוו התוס' חילול הקדש לחילול כרם רבעי מוכח דסברו בקושייתם דמע"ש וכרם רבעי נמי לאחר שנגנב חשיב כמאן דלית ליה בעלים דהא ממון גבוה הוא, ומרשות בעלים נפיק ע"י הגניבה ולרשות גנב לא נכנס דממון גבוה אינו נקנה בקנין, והא דאצל הבעלים היה נקרא שלו וברשותו וכשיש לו בעלים צריך שיהיה שלו וברשותו היינו דאמרו (כ"ק טט): מעשר ממון גבוה הוא ואפ"ה לענין פדיה אוקמיה ר"ח ברשותיה וכדמוכח בקידושין (נד): דקאמר אהא דתנן (מע"ש פ"ה מ"ה) הפודה נטע רבעי שלו מוסיף עליו חמישיתו בין שהוא שלו ובין שניתן לו דמתנה והקשו בגמ' לר"מ דממון גבוה הוא האיך ניתן לו במתנה ותירצו דניתן לו בעודו סמדר (וגבי מתני' דפודה מע"ש שלו שניתן לו במתנה (מע"ש פ"ד מ"ג) תירצו שם דאירי דיהיב ניהליה בטבליה וסבר מתנות שלא הורמו כמו שלא הורמו דמיין), ויעויין לשון רש"י שם (ד"ה ממון גבוה הוא) שכ' ממון גבוה הוא ולא מצי יהיב ליה והו"ל זה שניתן לו כאילו אינו שלו ואין מוסיף חומש אלא הבעלים דלא קרינא ביה ממעשרו, יעו"ש, ומוכח דאין יכול להקנות המע"ש וכרם רבעי לאחר ואף אם הקנה אינו קנוי ומשום דממון גבוה הוא ומ"מ אפשר דנפיק מרשות בעלים ע"י המתנה שנתן שאין מה שהמעשר ממון גבוה מעכבו מלהוציא מרשותו אלא מלהכניס לרשות אחרים. וה"נ בגניבה דע"י הגניבה יצא מרשות בעלים ולרשות גנב לא נכנס והו"ל כרם רבעי של הפקר דלית ליה בעלים וממילא גם אי"צ בעלים לפדותו, ובזה הקשו התוס'

להקדישו או להורישו לבניו כלפי זה נחשב שפיר ממון בעלים אף למ"ד ממון גבוה הוא, עכ"ד רבינו הגר"ח הלוי, ועפ"ז לכאורה גם גבי זכות האכילה בירושלים הרי הוא נחשב ממון בעלים, שאין עליו שם ממון גבוה אלא מחמת מה שאסור לבעלים אבל בעצם הוא ממון בעלים, וגבי מה שמותר לבעלים הוא ממונו גמור, [והא דמוכח בקידושין נד: דאינו יכול לתתו היינו משום דאסרה תורה מו"מ במע"ש ולזה גבי מו"מ נחשב ממון גבוה כמו לגבי כל דברים שאסור לעשות בו], (ולגבי מה שלכאו' דברי רבא ב"ק סט: סותרים לד' הגר"ח בפ"ע ויש לזה כמה יישובים, ואכ"מ).

ז. **ועתה** נבוא אי"ה לבאר תירוץ התוס', וז"ל: "ל' דלא דמי דהקדש מאחר שהוקדש יצא מרשות בעלים וכמו שהבעלים יכולים לפדותו כמו כן אחר אבל כרם רבעי אף על גב דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאין לאוכלה בירושלים, עכ"ל, ונראה לבאר בזה דהחידוש בתירוצו התוס' הוא (כמו שחידש הגר"ח) דאע"ג דמע"ש ממון גבוה הוא, מ"מ גם דין ממון הדיוט יש לו, דאין לו דין ממון גבוה, אלא לגבי האיסורים ודיני הקדושה שאסור להבעלים לנהוג במע"ש, וכלפי אלו הדברים [כגון לעשות בו שאר חפציו] הוא גם נחשב ממון גבוה, לבד מדין האיסורים אשר לו שאסור לעשותו במעשר שני, לבד זה ג"כ כלפי דברים אלו הוא נחשב ממון גבוה, ואינו ממונו כלל לעשות בו חפציו, אבל לגבי אכילת הפירות בירושלים שהוא בכלל דברים המותרים לעשותם במעשר שני, כלפי זה הוא בעלים גמור לכל דבריו, וא"כ כיון שנחשב בעלים גמור, ויכול להורישו ולהקדישו, (והא דמבואר בקידושין נד: דאם נתנו אינו נתון היינו לפי שהוא מדיני המעשר שאסור לעשות בו צרכיו ונכלל בזה גם לתתו במתנה וא"כ כלפי זה ג"כ

הא ממון גבוה הוא ואמאי יצא לחולין, ותירץ (התורת זרעים בשם הגרי"ז בשם) הגר"ח הלוי דמע"ש בעצם הוי ממון בעלים ככל שאר ממון דעלמא, ומה שיש לו דין ממון גבוה, וקי"ל מע"ש ממון גבוה הוא אינו אלא משום דיני קדושה שבו, מצד מה דניתן רק למצותו לאכול בירושלים ולא לעשות בו שאר חפציו מחמת קדושתו משום זה גופא נידון כממון גבוה, וזהו שתלה הרמב"ם מה שאם קידש את האשה במעות מע"ש אינה מקודשת לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו, דהיינו כיון שאסרה תורה לעשות במעשר שאר חפציו להכי לגבי שאר חפציו אינו ממונו כל עיקר ולהכי אם קידש בו את האשה אינה מקודשת. וכן ביאר התו"ז לפ"ז להא דכשנפחת משו"פ יצא לחולין דהיינו מכיון שלא נתנה תורה איסורי מע"ש בפחות משו"פ כמש"כ הרמב"ם שהעיקר אצלנו כי מה שהוא שוה פחות משו"פ אין חוששין לו בכל התורה וכו' ולא לענין נהנה מן ההקדש, ולא לשום ענין מן הענינים, א"כ אין איסורי מע"ש בפחות משו"פ וכיון שאין האיסורין בפחות משו"פ א"כ אין טעם כל עיקר לחשבו ממון גבוה, שאינו חשוב ממון גבוה אלא מחמת האיסורים שעליו, ובזה שפחות משו"פ ואין עליו דיני האיסורים אינו ממון גבוה, ולזה יצא לחולין, וא"ש היטב.

וכ"ה בחידושי הגרי"ז למסכת זבחים דף ו. בשם הגר"ח דמה שמשמע בדברי הרמב"ם פ"ה מהלכות אישות הלכה ד' דאף אי מע"ש ממון גבוה הוא (כדקי"ל) מ"מ הוי שלו ויכול להורישו, והוכיח שם דס"ל להרמב"ם מע"ש ממון גבוה הוא, וביאר דמ"מ אינו ממון גבוה אלא גבי האיסורים והמגיעות שאסור לעשות במע"ש, ולזה כלפי אותם הדברים אינו נחשב בעלים והו"ל ממון גבוה, אבל בדברים המותרים לעשותם במע"ש כגון



והיינו דלא דמי חילול דכרם רבעי לחילול דהקדש, ומכיון שיש בכרם רבעי דין בעלות משום דהבעלים זכאין לאוכלה בירושלים, לכן יש בו גם קניני גניבה וגזילה, והרי הוא עומד ברשות הגזלן ע"י קניני גזילה, ושפיר הו"ל כלפי הבעלים כמע"ש שיש לו בעלים הן בעלים שהמע"ש שלו והן בעלים שהמע"ש ברשותו, והרי זה אינו ברשותו, ואם מי שאינו שלו אין יכול להקדיש הרי גם מי שאינו ברשותו אין יכול לחלל כרם רבעי, ואם יכול לחלל מוכח דס"ל (לצנועין) דיכול להקדיש דבר שאינו שלו ודבר שאינו ברשותו. וכל זה הוא דלא כנתבאר לעיל אות ב' והוא יותר משמע בגירסת המסורת הש"ס, אבל כרם רבעי אע"ג דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאין לאוכלה בירושלים ע"כ דמשמע דקאי אדין בעלות של הכרם רבעי, מדכתבו אע"ג דממון גבוה הוא, דהיינו ואין שייך בו לכאור' דין בעלות מ"מ גבי אכילה בירושלים ממון הדיוט הוא, ושייך בו שפיר דין בעלות.

**ט. ועתה** נבוא בס"ד ליישב הקושיות שעמדנו בהם באות ג' שהוקשו לפי הביאור הראשון (להגירסא שלפנינו) ולבארם אחד לאחד לדרך זו, ובזה החלי בעזרת צור חבלי.

**(א)** במה שהקשינו דהא זכות האכילה בירושלים לבעלים זכתה תורה ולא להגנב, וגם מסתמא הגנב לא יעלה הפירות לירושלים אלא בעודם בכפו יבלעם וא"כ אינו זכות לגנב, ומה זכות יש לגזלן בכך שהבעלים זכאין בירושלים הרי הוא אינו זכאי לזה, ועוד דאם כבר כתבו התוס' בכאן דאינו זכות, מה חזרו שוב והקשו בסוף דבריהם דיחלל מטעם זכין, (ושמא הוקשה לתוס' בסוה"ד דהא מ"מ בעצם יש כאן זכות דהא אף דזכאים לאוכלה בירושלים הא אנן סהדי דלא יעלוה הגנבים

הוא ממון גבוה ולא ממון ולהכי לא חלה המתנה כל עיקר), וא"כ מסתמא שייך בו ג"כ קניני גניבה וגזילה וא"כ זכות האכילה כלפי דין האיסור שלו נקנה להגנב, (והא דאין הגנב יכול לאכלו אינו אלא משום מצוה הבאה בעבירה, והא דאין יכול לחללו דחשיב אינו שלו הוא משום דע"י קניני גזילה אכתי לא חשיב שלו אלא ברשותו וכדאשכחן בכל שאר ענינים), וכיון שכן (נקנים להגנב בדיני גזילה אותם הזכויות שיש להבעלים במע"ש) שוב חסר לבעלים בעצם הבעלות ויש כאן בעלים אחרים שהוא ברשותם וקנו המעשר ע"י קניני גזילה, וכיון שכן הו"ל מע"ש שיש לו בעלים שאין נפדה אלא ע"י הבעלים ובכדי לפדותו צריך בעלות גמורה ד"שלו וברשותו" והכא הא אינו ברשותו, וכיון שכן (שיש לו בעלים שלו ויש לו בעלים שהוא ברשותו וזה אינו ברשותו) אינו יכול לפדותו, וזהו שכתבו התוס' אע"ג דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאין לאוכלה בירושלים, דהיינו וכיון שכן א"כ הו"ל נמי ממון הדיוט, וא"כ יש לו בעלים וא"כ שייך בו ג"כ קניני גניבה, וא"כ אינו ברשות הצנועין, וא"כ באם לא היה גנב יכול להקדיש שור שאינו שלו א"כ גם הצנועין לא היו יכולין לחלל הפירות רבעי שאינם ברשותו (שביד הגנבים) ולהכי לא דמי לחילול הקדש שמחלל דבר שאין לו בעלים שאסור בהנאה, דהא כרם רבעי יש לו בעלים דממון הדיוט נמי הוא.

**ה. והנה** לפ"ז כל תירוצי התוס' א' הוא, דלא דמי דהקדש מאחר שהוקדש יצא מרשות בעלים [שהרי נאסר עליו בהנאה, ואין לו בו שום זכות ממון] וכמו שהבעלים יכולין לפדותו כמו כן אחר אבל [לא כן הוא] בכרם רבעי דאע"ג דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאין לאוכלה בירושלים - וממילא יש לבעלים בו עדיין זכות ממון ואין אחר יכול לפדותו,

**(ג)** ובמה שהקשינו על קושית הקה"י שהקשה על דברי התוס' דאין יכול לחלל מע"ש של חבירו שלא מדעתו, והא במתניתין דמע"ש (פ"ד מ"ג) מוכח דיכול אחר לפדות שלא ברצון הבעלים, דתנן בעה"ב אומר בסלע ואחר אומר בסלע ואיסר, את של סלע ואיסר קודם מפני שהוא מוסיף על הקרן, ע"כ, א"כ מוכח דיכול אחר לפדות שלא מדעתו ושא"כ מרצון הבעלים. [וכן דייק בהגר"א יו"ד סי' קס"ז. ובחזו"א אבה"ע סי' קמח בהערות לקידושין כט. דאפשר דאין אחר יכול לחלל בלא דעת בעלים אלא שהוא דין על הבעלים שלא יחלל אם אחר רוצה לחלל ביותר דמים. ודבריו צ"ע דאם אסור לבעלים לחלל א"כ היינו ע"כ דבעלים וגם הוא דחוק במתני' לומר דצריך שיהא מדעתו, וכמו שהביא כההגר"א בעוד כמה מקומות (כגון ערכין) דהתם ודאי על כרחו הוא]. ועמדנו בזה מאי קושיא דמתני' דמע"ש אין שייך כלל לד' התוס' דהתם אחרי ככה"ג דבעה"ב בל"ה נמי רוצה לחלל וא"כ אין שייך לומר דלא יוכל אחר לחלל משום דהבעלים זכאים לאוכלה בירושלים דהא אין הבעלים רוצין לאוכלה בירושלים, והתוס' איירי בגוונא דהבעלים חפצים לאוכלה בירושלים ולהכי לא יוכל א' לחלל, (יעו"ש ביתר ביאור), ולהנתבאר א"ש היטב דא"צ להגיע כלל לרצון הבעלים לאכול המע"ש בירושלים אלא משום דיש להבעלים זכות אכילה בירושלים שוב הוא נחשב ממון והו"ל מע"ש שיש לו בעלים, וצריך שהבעלים יפדהו, דמע"ש שיש לו בעלים, יש גם בפדיונו דין בעלים, וע"ז שפיר הקשה הקה"י דהא תנן דאף ביש לו בעלים יכול אחר לחללו שלא מדעתו ושלו מרצונו, דהא התם איירי בשהבעלים רוצים לפדותו בעצמן ואעפ"כ אם אחר רוצה ליתן יותר האחר קודם, וא"כ מוכח דאף דיש לו בעלים לא

לאוכלה בירושלים הא כבר כתבו דאין זה זכות. וע"פ הנתבאר ל"ק ול"מ דהא לא איירי כלל גבי ענין זכות וזכין אלא גבי דין ממון, וכתבו כאן דשייך במע"ש דין ממון אף למ"ד ממון גבוה הוא דמ"מ ממון בעלים נמי הוא, וא"כ כיון דממון בעלים הוא יש בו קניני גזילה וחשיב אינו ברשות בעלים ע"י הגזילה, וגם כיון דממון בעלים הוא צריך שיהא הבעלים המחלל, וצריך שיהא ברשותו (לריו"ח), וא"כ בגזול חשיב אינו ברשותו ולריו"ח לא יוכל לחלל, ומהכא מוכח דצנועין לא ס"ל כריו"ח. ומיהו בסוה"ד אמאי לא מהני מתורת זכין - וק"ל.

**(ב)** וגם במה שהקשינו גבי אם קנה בה"ט עבדים וקרקעות ממעות מע"ש, שאמרו יאכל כנגדן בירושלים והוכיחו התוס' דיכול לחלל מע"ש שאינו שלו, וצ"ע דהא זכות אכילת המע"ש בירושלים אינו של המוכר כלל דהא אינו מע"ש שלו. וא"כ זכות האכילה של לוקח הוא, והתם ודאי שפיר יוכל לחלל מע"ש שאינו שלו. דהא זכות האכילה שלו הוא, וא"כ כלפי קדושת מע"ש שלו הוא, ושלו הוא מחלל, ומהי"ת גבי שאר מע"ש שיוכל לחלל מע"ש שאינו שלו. ולהנתבאר לא קשה ולא מידי, דאין הטעם שאין יכול לחלל מע"ש של אחר מפני זכות אכילת המע"ש בירושלים כלל, אלא משום דינו הממון דע"י מה שיכול לעלות ולאוכלו בירושלים והו"ל נמי ממון בעלים, וא"כ כיון שהוא ממון בעלים, א"כ נקנה להמוכר ע"י המקח והו"ל של מוכר ולא של לוקח והאין יכול הלוקח לחלל מע"ש שאינו שלו, ולזה הוצרכו התוס' לטעם דהו"ל מקח טעות וא"כ אינו של מוכר אלא של לוקח, ולזה יכול לחללו, [ואע"פ דאינו ברשותו ס"ל כצנועין דאדם מחלל דבר שאינו ברשותו].

הביאו מחילול דמי שביעית שיכול אחר לחלל אע"פ שאינו בעלים, וא"כ מוכח דאי"צ בעלים בחילול, אע"פ שיש בעלים להדמי שביעית, וא"כ אף מע"ש שיש לו בעלים יוכל אחר לפדותו, וק"ל. [ובמה שדחו התוס' דאפקינהו רבנן לדמי שביעית מרשות ע"ה כדי שלא יהא נכשל והיינו ע"י הפקר בי"ד, וצ"ע אמאי לא תירצו משום זכין לאדם שלא בפניו (וכמו שהקשו גבי צנועין אמאי לא מהני מדין זכין), דהא זכות אין לו לע"ה בכך שיש לדמים קדושת שביעית (כנתבאר בארוכה לעיל אות ג או"ק ה) ואדרבה חוב הוא לו אם לא ינהג בהם בקדושה והחילול זכות הוא לו אם לא ינהג בדמים בקדושת שביעית. וחוב אין כי כנ"ל, ומ"ט לא יוכל לחלל מתורת זכין].

י. **אכן** במה שהקשה קה"י והוקשה על קושייתו לעיל אות ג' או"ק ג' ותירצו דבריו לעיל אות ט' או"ק ג' אכתי צ"ע, דהא התוס' לקמן סט: ד"ה קרייה דמה שהוא יכול לפדותו ולא אחרים היינו לפי שהוא בידו, ע"כ ושמא מתני' דמע"ש איירי בשאינו בידו ולזה אחר יכול לפדותו כמו הבעלים עצמן ושמא אם אינו בידו, שכתבו התוס' שאינו קודם לאחרים בפדיון אינו לומר שיכול אחר לחללו אלא שגם הבעלים אין יכולים לחללו, ומ"מ אין להוכיח מזה דעשאו הכתוב ברשותו דשמא אינו אלא מפני שהוא בידו. אבל לכא' יש לדחות זה דהא א"כ דכשאינו בידו אין אחרים יכולים לפדותו א"כ מוכח דשלו הוא, וא"כ יכול לדקדק דשלו קרייה רחמנא דהא כשהוא בידו יכול לחללו, וכשאינו בידו אין שום אדם יכול לחללו, וצ"ע, ושמא באמת זהו יישוב לד' התוס'.

יא. **וכמה** שכתבו התוס' גבי דמי שביעית שמסרן לע"ה שאמרו יאכל כנגדן,

בעינן בעלים או דעת בעלים בפדיון ואע"ג דהתם הבעלים עצמם חפצים בפדיון מ"מ חזינן התם דיכול אחר לפדות בלא דעת בעלים דהא אין בעלים חפצים שהאחר יפדה.

(ד) ומה שעמדנו מאי אבל כרם רבעי הבעלים זכאין לאוכלה בירושלים, דהא בגנב איירי הכא, והא גנב אף אם יעלה הפירות ויאכלם בירושלים בקדושה ובטהרה לא יקיים המצוה משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה וא"כ אינו זכאי לעלות ולאכלו בירושלים וא"כ אמאי לא יוכלו הבעלים לחללו. ולהנתבאר א"ש היטב, דכיון דשייך בעלות על מע"ש וכרם רבעי מחמת שהבעלים זכאים לאוכלה בירושלים, וא"כ אע"ג דממון גבוה הוא מ"מ שייך בו בעלות, והא הכא יש לו בעלים, והרי כיון שיש לו בעלים צריך בעלות גמורה לפדותו, וזה אינו ברשותו וא"כ חסר בבעלותו ולזה אין יכול לחלל, ואע"ג דגנב נמי לא מצי לחלל, מ"מ אין הבעלים יכול לחלל דהו"ל אינו ברשותו, וק"ל.

(ה) ובמה שעמדנו בדברי התוס' שהביאו מהא דאם מסר דמי שביעית לע"ה צריך לאכול כנגדן ומהני לחלל הדמי שביעית של עם הארץ, וצ"ע בזה דהא שאני מע"ש דחוב הוא לו משום דהבעלים זכאין לאוכלה בירושלים ויקיימו בזה מצוה משא"כ דמי שביעית שאין מקיים שום מצוה באכילתן ואמאי לא יוכל לחלל דמי שביעית שאינן שלו. ולהנתבאר א"ש, דלא איירי הכא כלל לגבי זכות המצוה לאכול בירושלים אלא דכיון דזכאין לאכול בירושלים הו"ל ממון בעלים וצריך בעלים לפדותו, וא"כ פירות שביעית שמותר לאוכלו אפילו חוץ לירושלים וליהנות בו כדרך הנאתו א"כ ודאי שנחשב ממון בעלים, וא"כ כיון שממון בעלים הוא יש בחילולו דין בעלים לדברי התוס', ולזה

יכול לחלל. ולהנתבאר א"ש, דכיון דלית ליה בעלים דהא אפקרוה רבנן עיקרו לעיל אות ו' בשם הגר"ח א"כ אי"צ שיהא ברשותו, דהא ברשותו הוא חלק מדין בעלים והא כיון דלית ליה בעלים אי"צ בעלים, וכיון שאי"צ בעלים אי"צ שיהא ברשותו. אבל בלשון התוס' מוכח דלא ס"ל הכי, שכתבו דאפקינהו רבנן מרשות ע"ה וכו' ואוקמינהו ברשות זה שיכול לחלל וכו', א"כ מוכח דס"ל דהו"ל שלו ולא הוי הפקר וא"כ צ"ע אמאי לא הוי ברשותו, ושמא ס"ל כהרמב"ן, ומ"מ לדעת בעה"מ אפשר שיישב כנתבאר דיקנהו, ולא הקנהו ללוקח, ולהכי ליכא חסרון ברשותו, ולהנתבאר בדעת בעה"מ יתיישב ג"כ הא ד"הפקר ב"ד הפקר" דהרבה מהראשונים ס"ל דאין זה מועיל להקנות. ואכן באמרי בינה ודובב מישרים דיין מדברי התוס' דס"ל דאין אדם יכול לחלל מע"ש של הפקר, אכן להנתבאר ז"א, ומ"מ לדעת בעה"מ ודאי צ"ל דיכול לחלל מע"ש של הפקר, דהא הכא הו"ל של הפקר, דהא אם נקנה לו איכא חסרון דאינו ברשותו, וא"ש היטב בעזהש"ת.

וכתבו התוס' דהיינו ע"י הפקר ב"ד. הנה עמדו בזה דהא הפקר ב"ד לא מהני אלא לשוויה שלו והא מ"מ אינו ברשותו. ובשלמא לדעת הרמב"ן לעיל במלחמות ריש פרק ד' וה' וז"ל בגזל ולא נתיאשו הבעלים שאע"פ שהלה רוצה ליתן לו אינו קדוש כיון דבתורת גזל הוא אצלו, עכ"ל, וביארו האחרונים דס"ל לרמב"ן דחסרון אינו ברשותו הוא מצד קניני גזילה ולהכי לא מהני מה שרוצה להחזיר וא"כ הכא דאפקרוה רבנן הפקיעו גם הקניני גזילה ושפיר יכול הלוקח לחלל דמי שביעית שביד ע"ה, אבל לדעת בעה"מ שם שכתב וז"ל דלא אמרינן אינו ברשותו בדבר שאינו מסרב הלה ליתנו לו וכו' עכ"ל, וביארו האחרונים דס"ל דחסרון אינו ברשותו הוא מה שבמציאות אינו ברשותו ולהכי לא מהני מה שרוצה להשיב (ביאורי האחרונים הנ"ל יעויין חידושי הגרש"ש ב"ק סי' לד אות א, וקוב"ש ב"ק אותיות ח ט י, קוב"ש כתובות אות קכב ואמר"מ סי' לד ס"ק ז, ודבר"י סי' נד ס"ק א) מ"מ לדברי בעה"מ צ"ע דהא אה"נ דאפקינהו רבנן להדמי שביעית שביד ע"ה מ"מ הא הו"ל אינו ברשותו והאיך



הרב נחמיה קירשטיין  
ירושלים

## הערות וביאורים במשנת ה'שפת אמת' בהלכות שביעית

מיוסד על ביאורו על הש"ס בסוגיא דשביעית (ר"ה ט. – טו., סוכה למ, מנחות פד, מו"ק ב:)

התורה), וכיון שאינו ראוי לאכילה אינו ראוי למנחות. ותירץ השפ"א וז"ל: ולע"ד היה נראה דמשומר הוא דוקא ששומר כל השדה, אבל כשיש לאדם ולחיה לאכול דאז רשאי ליקח לביתו למה לא יוכל לשומר אותו לעצמו גם

**כתב** השפת אמת (מנחות פד: תוס' ד"ה שומרי ספיחין) בהא דהקשה התוס' על הגמ' "שומרי ספיחין נוטלין שכרן מתרומת הלשכה", היאך העומר בא מן המשומר, הא בעינן ממשקה ישראל וליכא, (שיטת ר"ת דמשומר אסור מן

השביעית הפירות הפקר, אלא משום ששנת השביעית עצם השנה לית בה דיני מעשרות, והביא המהרי"ט ראייה לדבריו מהספרי פרשת ראה דיליף מקרא דשנת המעשר - שנה שחייבת במעשר, יצא שנת השביעית שאינה חייבת במעשר. והיינו כדברי המבי"ט דעצם שנת השביעית אינה שנת מעשרות. וא"כ לדעת המבי"ט פירות נכרי בשביעית שנגמר מלאכתן ביד ישראל אע"פ דבשאר שנים פירות נכרי שמירחץ ישראל חייבים במעשרות, בשביעית פטרינן ממעשרות אך ורק מכח הפסוק המיוחד לשביעית.

**אך** לקמן נבאר שברור כשמש בצהריים דהשפ"א אזיל בסוגיא דשביעית כדעת מרן הבית יוסף ודעימיה בפלוגתא הגדולה עם המבי"ט. וא"כ א"א לשיטת השפ"א ליישב את קושית הטורי אבן בדרך שביארנו. ברם אם ננקוט כביאור הגרש"ז יש ליישב כך: דאותו המעט פחות משיעור ג' סעודות אשר אינו חייב להפקיר נפטר ממעשרות רק מכח הפסוק המיוחד לשביעית "ואכלו אביוני עמך".

**נקטינן כהרמב"ן דביעור סגי בהפקר, ואפשר לקיים מצות ביעור אף בפירות המחוברים לקרקע**

**ב. חידוש** נוסף בדברי שפ"א אלו שכתב בהמשך דבריו "וכשיכלה ביתר השדה לחיה יפקיר גם את זה". ולדבריו אף בפירות המחוברים לקרקע מקיימין בהגיע זמן הביעור מצות ביעור ע"י הפקר בעודן מחוברים. ובשיגרת לשון השפ"א חזינן דאזיל בשיטת הרמב"ן דביעור פירות שביעית הוא ע"י הפקר גרידא, ולא ביעור ממש מן העולם כשיטת הרמב"ם ורש"י, וא"כ יש להבין כיצד מקיימים מצוה זו בפירות מחוברים, הרי הן מחוברים לקרקע ועדיין לא הכניסן לרשותו. הן אמת דהגרש"ז במעדני ארץ ביאר בדעת הר"ש על

בתוך השדה, וכשיכלה ביתר השדה יפקיר גם את זה, אבל כל כמה דאיכא עוד בשדה רשאי לשמור לעצמו זה המעט, וכן משמעות לשון הרמב"ם שמיטה ויובל דדוקא להסגיר שדהו וכרמו אסור והשימור היה שלא יתקלקלו ע"י דריסת אנשים ובהמה. עכ"ל.

**נתחדש** בדברי השפ"א אלו כמה חידושים:

**בשיעור המותר באכילה, אין חובה להפקירו ומותר לשמרו אף במחובר**

**א. מותר** לשמור המותר באכילה (כגון שיעור מזון ג' סעודות) ואפילו להשאירו מחובר לקרקע וא"כ אין חייב להפקיר שיעור כזה, ולפ"ז אדם שיש לו גפן אחת או שתים, שיש לו בה פחות משיעור ג' סעודות, יהא פטור מלהפקיר. וזהו חידוש גדול לדינא. וכתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במעדני ארץ (שביעית סי' ה פ"א אות ה ו) דאם חידוש זה להלכתא אפשר ליישב בזה דברי רש"י בפרשת משפטים (שמות כג יט) דשביעית חייבת בביכורים ותמאהו מפרשי רש"י (הגור אריה, המזרחי ועוד) וכתבו דיש טעות בגירסא זו. ברם אליבא דחידוש השפ"א יש ליישב, דאותו המעט בשיעור שאינו חייב להפקיר יהא חייב בביכורים. ואתי שפיר דברי רש"י. עוד ביאר הגרש"ז דאפשר ע"פ יסוד זה ליישב קושית הטורי אבן (נחש השנה טו.) דלמ"ל קרא "ואכלו אביוני עמך" לפטור פירות שביעית ממעשרות תפ"ל דפירות שביעית הינם הפקר והפקר פטור ממעשרות כדאמרין בספרי פרשת ראה מדכתיב "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך" לאפוקי הפקר שידך וידו שוין (נחש חס' כ"ק כח). והאחרונים האריכו לתרץ קושיא זו בכמה אופנים ואכמ"ל, יש שתירצו אליבא דשיטת המבי"ט ובנו ודעימיה ובראשם החזון איש זי"ע, דשביעית אפקעתא דמלכא והפטור ממעשרות בשנת השביעית אינו משום שבשנת

מדוע שיפטר ממעשרות. וראה בביאורי הגר"א על הירושלמי שם דכתב בטעם מ"ד זה "דילמא גזירת הכתוב היא", ובפשטות כוונתו כדברי הכפות תמרים, וכ"כ הגרצ"פ פראנק זצ"ל בקונטרס נטעי צבי המובא בספר הר המור על שביעית ראייה זו למבי"ט בשם חתנו רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל.

**ברם** רבינו השפת אמת רוח אחרת היתה עמו והביא ראייה לשיטת הבית יוסף מירושלמי זה, ועין בדברי השפ"א סוכה לט: בד"ה ולשביעית, דהאריך רבינו שלא כדרכו בכדי לאפוקי מהבנת הכפות תמרים בביאור הירושלמי, וכתב דמ"ד זה ס"ל כרבה בבבלי דפליג על ר' המנוא בר"ה טו. גבי אתרוג בר שישית הנכנס לשביעית דפטור ממעשר משום דאמרין "יד הכל ממשמשין בו ואת אמרת חייב במעשר", ופירש רש"י שם וז"ל: נהי דלא מחייב לאפקוריה דלא נהגי בה שביעית מיהו כל השדות והפרדסות הפקר הם בשביעית ואין אתרוג זה נשמר לבדו וע"כ הכל ממשמשים בו. וכתב רבינו השפ"א דמוכח להדיא מרש"י זה דסיבת הפטור באתרוג זה אך ורק משום יד הכל וכו' ולא קיים פטור של שנה שאינה שנת המעשר. ואדרכא מכאן ראייה לשיטת מרן הב"י, ואם בפועל היה נשמר אתרוג זה היה חייב במעשר. נמצינו למדים דרבינו אזיל בדרך הבית יוסף, דאל"כ אין ראייתו מוכחת, דהרי אפשר לומר כהכפ"ת והגאון ולא לתלות במחלוקת הבבלי.

ר"ה השנה לאילנות מתחיל בא' תשרי  
וכלה לחומרא בט"ו בשבט דשמינית

ד. **ועתה** נבאר מה דעת רבינו השפ"א אימתי ראש השנה לאתרוג לענין שביעית אי בתשרי או בשבט.

המשניות פ"ה דשביעית מ"ג שכתב דעלי לוף הנכנסים לשמינית החייבים בביעור, דמבערם בעודם מחוברין לקרקע, ולכאורה לדעת הרמב"ן דסגי בהפקר הרי הם עומדין בהפקרן מראש השנה דשביעית, לא מיבעי לדעת המבי"ט דהוה אפקעתא דמלכא, אלא אפילו לב"י הרי כבר הפקירן בר"ה, וכתב הגרש"ז דצ"ל דהביעור לפירות המחוברים המופקירן הוה ממילא בהגיע זמן הביעור, דמצד ההפקר שהיה מועיל לקיים מצות ביעור, ולא זו בלבד אלא שאחר זמן זה יכולים הבעלים להכניס לרשותם פירות כל השדה אף להאחרונים דס"ל דהקדושת שביעית נשאר אף לאחר הביעור. ברם בנדון דידן בציור השפ"א הרי מעולם לא היו הפירות מופקרים ולכן חייב או להפקיר שדהו ע"י שיפרוץ פרצות או שיתלוש הפירות ויכניס לביתו ויפקירן, ומדויק לשון רבינו שכתב "ויפקיר גם את זה".

**במחלוקת הגדולה בין המבי"ט למרן הבית יוסף**  
**השפ"א הלך בדרך הבית יוסף**

ג. **התוס'** בר"ה יד: וסוכה לט: הביא את הירושלמי ביכורים פ"ב מ"ג דאתרוג שוה לאילן בג' דרכים וכו' דלחד מ"ד אתרוג בר שישית הנכנס לשביעית הרי הוא לבעלים כאילן (דינו כאילן דאזלינן בתר חנטה וממילא אינו שייך לדיני שביעית) ואילו גבי מעשר דינו כירק דאזלינן בתר לקיטה ופטור ממעשרות. וכתב הכפות תמרים דמירושלמי זה ראייה לשיטת המבי"ט דשנת השביעית אינה שנת מעשרות וממילא אף דפירות אלו פירות שישית הן כיון דבאתרוג גבי מעשר הוי כירק ובירק התחילה השנה דאינה שנת המעשר ממילא ס"ל למ"ד זה דנפטור ממעשרות, ולפי דעת הב"י כיון שאינו חייב להפקיר אתרוג

והשנה מתחלת בר"ה, משא"כ מעשרות וערלה הוא דין בפירות.

**ולכן** צ"ל דתליא בטעם מדוע ט"ו הוא ר"ה לאילנות, דלדעת רש"י (כ"ה יד.) הביאור בגמ' 'הואיל ויצאו רוב גשמי שנה' שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטין מעתה. עכ"ל. והיינו שכמות הגשמים הנצרכת לפירות האילן שיגדלו בקיץ שיבוא כבר קיימת בתוך האילן ולכן זמן חנטת הפירות הוא שבט (בכח ולא בפועל הפרי שיבוא נמצא), ברם תוס' (סס יד. ד"ה ב"א' כצנע) כתב: וכל החנוטים קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי, עכ"ל. פירוש הדברים, דלתוס' הפירות החונטים עד ט"ו בשבט טיבם ואיכותם נקבעת לפי כמות הגשמים של חורף של שנה שעברה, לדוגמא אם פרי גדל יפה בחורף תשע"ד סימן ששנת תשע"ג היתה גשומה ועתה בחנטה מתגלה מה היה בשנה שעברה. משא"כ לפי רש"י עד ט"ו בשבט טמון כמות הגשמים הנצרך לשנה הבאה. ובאמת במחלוקת זו נחלקו בירושלמי שם ר"ה פ"א.

**ולפ"ז** מבאר התורת זרעים בסוגיא דידן דהערוך והר"ח אזיל בשיטת התוס' דמה שחנט קודם טו בשבט מותרין משום שהגידול שלהם היה מהשרף באילנות שלפני תשרי ולכן עד טו בשבט הפירות מוגדרים כפירות שיטת, אבל הרמב"ם דלא אזיל באילנות בחר חנטה אלא בחר עונת המעשרות דהיינו הבאת שליש, טעמיה משום דאזיל בשיטת רש"י "שכבר יצאו רוב גשמי שנה", ולדבריו באמת ראש השנה הוא א' בתשרי לשמיטין וטו בשבט אינו אלא סימן שכמות הגשמים הנצרכת לפרי של שנה זו נמצאת כבר, ונ"מ רק לערלה ומעשרות, ע"כ תורף דבריו.

**עייין** שפ"א (סוכה לט: ד"ה אחרון לקיטה) שכתב דאע"ג דאתרוג אילן הוא ור"ה שלו שבט לענין מעשר, מ"מ לענין שמיטה ר"ה שלו תשרי. דהא דר"ה שבט לאילנות הוא רק להיות התחלת השנה של האילן לענין רבעי וכן לענין מע"ש ומעשר עני דתלוי בשנותיו של המינים, אבל שמיטה דר"ה שלו כולל כל הדינים, ור"ה לשמיטין תשרי, ממילא גם לאילנות תשרי. וכן הוא להדיא ברמב"ם שביעית פ"ד הלכה ט. ברם השל"ה בשער האותיות חלק וכתב: האי ר"ה (שכתב הרמב"ם) היינו שבט. והקשה השפ"א דאי לענין שביעית ר"ה שבט, האי אתרוג (בסוגיא דאתרוג בר שישית הנכנס לשביעית) היכי משכחת לה, הרי סוכות קודם לחודש שבט, (ולאידך גיסא) בתורת כהנים פרשת בהר איתא דפירות שמיטה אסורים עד שבט דשמינית, א"כ מוכח כהשל"ה. וכתב השפ"א דצ"ל דהוא לחומרא משני הצדדים מר"ה דשביעית עד שבט דשמינית כדברי התורת כהנים. וצריך ביאור מתי הוא באמת ר"ה לאילנות בשמיטין. ובספר תורת זרעים (פרק ה' דשביעית מ"ג) ביאר הדברים בטוטו"ד. דהנה הערוך (עמד כנות צנע) פירש דדוקא מה שחונטין בשמיטה אחר ט"ו בשבט נוהגין בהן דין שביעית אבל מה שחנטו קודם ט"ו בשביעית מן השיטת חשובין ומותרים, וכ"כ הר"ח (כ"ה טו), ובתור"כ איתא כן גבי מוצאי שביעית, אבל הרמב"ם פליג. וביאר התורת זרעים טעמיה דהערוך, דבגמ' ר"ה (י.) יליף מקרא דערלה ורבעי אסורין עד ט"ו בשבט ומעשר ג"כ נלמד מערלה, א"כ חזינן דאינו דין מיוחד דווקא לערלה, א"כ מסתבר דה"ה לשביעית נמי דינא הכי. אלא דעדיין קשיא דהרי דר"ה לשמיטין הוא אחד בתשרי ילפינן נמי מקרא דשנת השביעית מתחלת אז לכל הדינים, וברור ששמיטה הוא דין בשנה ולא דוקא בפירות

**אמנם** בדברי רבינו השפ"א ליכא לפרש כן, דהנה השפ"א (ר"ה יד. ד"ה כ"א' בשבט) נתקשה בדברי הפני יהושע שם שכתב דיש מחלוקת בין הרמב"ם לתוס', דהרמב"ם ס"ל דר"ה דאילן א' בתשרי ותוס' שאומר שכל החנוטים קודם וכו' הם משנה שעברה ס"ל דר"ה שבט, וכתב שם השפ"א "אך מה שהבין הפנ"י שהתוס' חולקין בזה איני יודע שום הוכחה לזה", א"כ ברור שביאור התורת זרעים בסוגיא א"א להעמיס בדעת השפ"א ולכן צריך לבאר באופן אחר. וסייעתא לדברי יש להביא ממה שכתב החידושי הרי"ם זקינו של השפ"א בכת"ק בספר הזכות על טו בשבט וז"ל: ומבואר בגמ' שאילן שחנט קודם טו בשבט הוא ממי גשמים של שנה הקודמת קודם ראש השנה. מדנקט "מבואר בגמ'" בסתמא ולא פירט וחילק דלדעת התוס' מבואר כן, משמע דלדעתו אין מחלוקת בין רש"י לתוס', והיינו כדעת נכדו השפ"א שאמר "איני יודע הוכחה לזה".

**ואשר** יראה בזה, דהנה הטורי אבן (ר"ה יד) כבר קדם והלך בדרך התורת זרעים ועוד חידד הדברים וביאר דאליבא דתוס' יוצא שר"ה האמיתי הוא א' תשרי, וטו בשבט הוא רק גילוי מילתא, ע"ש. ומקשה הטורי אבן דבגמ' לא משמע כן, דהלשון "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה" הוא לישינא דגמרא ולא לשון רש"י בלבד, וראה חזון איש (שביעית סי' 12 ס"ק יג ד"ה בירושלמי) שביאר תוס' זה באופן אחר וז"ל: דעד טו בשבט עדיין מעורב בו כח המים משנה שעברה אבל ודאי אהני בו גשמי שנה הבאה. וביאור החזו"א בהיפך גמור לדברי החידושי הרי"ם שהבין כך בגמ' (ולא בתוס' בלבד). וראיתי בשו"ת אבן ישראל ח"ז להגאון ר' ישראל יעקב פישר זצ"ל דמחלוקת רש"י ותוס' [וב' המ"ד בירושלמי] היא המחלוקת רבי יהודה וחכמים אי בריך בורא פרי האדמה על פרי

האילן. דבמשנה ברכות (פ"ו מ"ג) איתא דיצא, וביאר בירושלמי שם דאתיא כרבי יהודה "דעביד את האילנות כקשין" וביארו החרדים והשדה יהושע דלרבי יהודה האילן אינו אלא כקש של תבואה שהוא רק צינור המעביר המים שבקרקע, וכמו שפשוט שתבואה היא פרי האדמה אע"פ שגרעיני החיטה יוצאים מהגבעול ולא מהקרקע, לדעת רבי יהודה אף אילן כן - אין טמון בו כח עצמי אלא הוא רק צינור, ולפיכך אם בריך בופה"א יצא, וחכמים פליגי וסברי דלאילן יש כח עצמי לאצור ולשמר את המים שהיו במשך כל השנה ולמעשה הפרי יונק מהאילן ולפיכך אם בריך על פרי האילן בופה"א לא יצא. וכמו כן בנדון דידן דעת רש"י וחד מ"ד בירושלמי כחכמים דבאילן אצורים ושמורים המים הנותנים כח הנצרך לפרי ואינם רק כקש ולפיכך אמרינן דבטו בשבט כבר טמון כמות הגשמים השנתית הנצרכת לקיץ שיבוא, ברם לתוס' וחד מ"ד בירושלמי האילן אינן אלא כקש ולא מתייחסים למה שטמון באילן אלא לפרי שחנט בפועל וא"כ אע"פ "שיצאו רוב גשמי שנה" כדאיתא בגמ' כל זמן שלמעשה לא נראה הפרי עדיין אנו נמצאים בשנה קודמת. ודפח"ח.

**היוצא** מביאור הגאון ר' ישראל יעקב זצ"ל דאין סתירה בין המימרא "הואיל ויצאו רוב גשמי וכו'" לבין הדין "דכל החנוטין וכו'", ואם כנים הדברים מבואר היטב לשון רבינו השפ"א שאומר שאינו רואה הכרח שנחלקו רש"י ותוס' בזה.

#### הכרעת הרמב"ם דשביעית בזמן הזה דרבנן

ה. **עתה** נבוא לבאר שיטת רבינו השפ"א אי שביעית בזמן הזה דאורייתא או דרבנן.



הלכה כה] דשמיטה נוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית [וא"כ לכאורה משמע דאף כשאין בית המקדש הוה שביעית דאורייתא, אין זה כוונת הרמב"ם אלא] קיצר וסמך על מה שכתב בפ"ט, ופירוש שלא בפני הבית בזמן שהיובל נוהג מיהת, [כגון בימות השופטים ודהמע"ה], דאין זה דין בבית המקדש דווקא. והוסיף השפ"א דהכסף משנה נראה שמסופק בדעת הרמב"ם. עיין בדברי הכסף משנה פ"ד משמו"י הכ"ד שבתחילה הביא דברי התורה כהנים פר' בהר דשביעית נוהגת אף בזמן שאין היובל נוהג, ופסק הרמב"ם כתו"כ וכחכמים דפליגי ארבי דהלכה כרבים, והקשה הכסף משנה את קושיית השפ"א מלשון הרמב"ם בפרק ט, ומתוך הכ"מ דאה"נ הרמב"ם גבי שמיטת כספים פוסק כרבי דתליא ביובל, אבל שמיטת קרקעות לא תליא ביובל והיא דאורייתא, ע"ש, וראה דמסיק הכסף משנה דשמיטה דאורייתא.

**אך** בהלכה כט שם כתב מרן הכסף משנה בא"ד דבהדיא כתב רבינו (הרמב"ם) בפ"ט ה"ב ובפ"י ה"ט דשמיטת קרקע בזמן שאין היובל נוהג אינו אלא מדבריהם. וכבר עמדו האחרונים על הסתירה, ויש שכתבו שהנאמר בהלכה כט הוא משנה אחרונה, וזהו הלשון המופיע בשו"ת אבקת רוכל שכתב בסוף ימיו כמבואר באריכות בברכי יוסף (יו"ד ע"ה), ברם רבינו השפ"א כנראה מכח סתירה זו כתב דהכסף משנה נראה שמסופק בדעת הרמב"ם.

**עוד** כתב השפ"א, שהאור החיים בספר ראשון לציון מאריך ומסיק דשביעית בזמן הזה דאורייתא, ועיקר ראייתו ממה שכתב הרמב"ם פ"א משמו"י ה"י טעמא דמשקין בית השלחין משום דמלאכות אלו דרבנן, ומיניה שמעינן דזריעה אסורה דאורייתא. ולפירוש הראשון לציון הרי שהרמב"ם מסיק כרבא ולא כאב"י.

**איתא** בגמ' (מועד קטן כ:): משקין בית השלחין בשביעית, ומבאר אב"י דאירי בשביעית בזמן הזה שהיא דרבנן, ואתיא כרבי דאמר "בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים וכו'", ופירש"י שם [מדאמר בזמן שאתה משמט] מכלל דאיכא זמן דלא משמט קרקע ואיזה זה בזמן הזה. רבנן פליגי וסברי שביעית בזמן הזה דאורייתא, כך שיטת אב"י. ורבא ביאר דמשקין בשביעית אף לרבנן דשביעית אסורין רק אבות אבל השקאה היא רק תולדה ואף בזמן ששביעית דאורייתא מותר להשקות.

**בתוס'** בגיטין (יב.). ביאר ר"ת דברי רבי באופן אחר: בזמן שאתה משמט קרקע היינו בזמן שהיובל נוהג [יובל אף הוא משמטים בו קרקעות] אזי אז נוהג שמיטה, ונקראת שמיטת כספים לסימן בעלמא דבזה נשתנה ביובל שמלבד שמיטת קרקעות נוהג בה אף שמיטת כספים, ובזמן שאין היובל נוהג [שאין רוב ישראל על אדמתם, כגון בבית שני] אזי אז אף השביעית אינה נוהגת מדאורייתא.

**כתב** השפת אמת (מו"ק כ:): נראה דהכי קימ"ל, וכן נראה דעת הרמב"ם דהביא ברייתא זו בפ"ט דשמיטה ויובל ה"ב [הרמב"ם כתב שם דאין 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]. ומבאר השפ"א דדעת הרמב"ם דפסקינן כאב"י שפסק כרבי. ובאם נלמד כביאור ר"ת בגיטין בדברי רבי הרי שהרמב"ם כתב דברי רבי להלכה. וכדברי רבינו ביאר הר"י קורקוס. והוסיף השפ"א: ומ"ש שם [הרמב"ם פ"ד

מן התורה, ונמצאת אומר שב"ד יכולין לעקור מצות לקט שכחה ופאה" נכן הוא לשון הריטב"א. כפי המקובל הסוגריים המרובעות בשפ"א הם מחתנו הג"ר יעקב מאיר בידרמן זצ"ל שהוסיף שראיית השפ"א משיטת התוס', וכוונתו דאליבא דהתוס' לא חולק רבא על אב"י בשאלה הראשונה וא"כ אף לרבא כל תקנת פרוזבול היא רק אליבא דרבי, דוק היטב. וא"כ מסיק השפ"א דהרמב"ם ס"ל דשביעית בזמן הזה דרבנן.

**ולסיכום** הדברים נתחדשו כאן כמה הלכות אליבא דהשפ"א: א. שיעור המותר באכילה, אין חובה להפקירו ומותר לשמרו אף במחובר. ב. נקטינן כהרמב"ן דביעור סגי בהפקר, ואפשר לקיים מצות ביעור אף בפירות המחוברים לקרקע. ג. במחלוקת הגדולה בין המבי"ט למרן הבית יוסף הלך השפ"א בדרך הבית יוסף. ד. ר"ה השנה לאילנות מתחיל בא' תשרי וכלה לחומרא בטו בשבט דשמינית. ה. הכרעת הרמב"ם דשביעית בזמן הזה דרבנן.

**אך** רבינו השפת אמת דוחה ראיית הראשון לציון, ומבאר דמה שהביא הרמב"ם טעמיה דרבא אינו אלא לומר דאף בבית ראשון שהשביעית דאורייתא גם אז מלאכת השקאה מותרת, וזהו עיקר דינו של רבא ובזה מכריע הרמב"ם כרבא ואין בזה סתירה לדין אי פסקינן כרבי דשביעית בזמן הזה אינה מדאורייתא, והוסיף השפ"א ראייה לדבר מתקנת פרוזבול (גיטין לו.) דפריך בגמ' ומי איכא מידי דמדאורייתא שביעית והתקין הלל דלא משמטא וע"ז השיב אב"י בשביעית בזמן הזה ואליבא דרבי וכו', ולדעת רש"י שם בע"ב רבא דתירץ את הקושיא הבאה "הפקר ב"ד הפקר" יתרץ אף קושיא זו באותו אופן, והיינו דאף אם נפסוק כרבנן דפליגי ארבי וס"ל דשביעית בזמן הזה דאורייתא אעפ"כ יש כח ביד חכמים לעשות תקנה מכח הפקר ב"ד.

**ברם** תוס' (פס ד"ט מי איכא) [והריטב"א והמאירי] ביארו דתירוצו רבא בע"ב הפקר ב"ד וכו' אינו שייך לקושיא זו, דכאן היתה הקושיא "דנהי דהפקר ב"ד הפקר הא קא מעקר מצוה



# עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט

שְׁמִיחָה לְצִדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט (משלי כא טו)

אמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים, יעסוק בדיני ממונות,  
שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן,  
שהן כמעין הנובע.

(משנה, בבא בתרא י ח)

## הרב שלמה אברהם רזעכטע זצ"ל

מח"ס 'שו"ת בכורי שלמה'  
אזארקאוו, פולין

תלמיד חכם מופלג, מפארי גידוליה של פולין היה רבי שלמה אברהם. ואם כי כל ימיו נהנה מיגיע כפיו ולא כיהן באורח רשמי כרב או מו"צ – מפורסם היה כאחד מגדולי המשיבים בדורו.

נולד בשנת תר"ג לאביו הרבני הנגיד רבי דניאל זאב באזארקאוו, אשר בפלך קאליש. את משנת תלמודו רכש בישיבתו של הרב דמתא הגאון רבי זאב ליפשיץ, גיסו של כ"ק אדמו"ר רבי אברהם זצלה"ה מטשענבוב. כל ימיו עסק בתורה בשקידה רבה כשהוא עושה את תורתו קבע ומלאכתו ארעי, עד כי נתפרסם שמו כגדול בתורה ויחיד מומחה בדבר הלכה. כל גדולי דורו הרבו להתכתב עמו ולבקש חו"ד בסוגיות הלכתיות מורכבות, בהם כ"ק אדמו"ר הגה"ק 'אבני נזר' מסוכטשוב, הגאון רבי יצחק אלחנן מקובנא, רבי יוסף דב מבריסק, רבי יעקלי וויידנפלד מהרימלוב, ה'שדי חמד', רבי שמואל סלנט, ועוד רבים.

לספרי השו"ת שלו 'בכורי שלמה' יצאו אף הם מוניטין. גדולי אדמו"רי ורבני פולין לצד רבני ירושלים, חכמי עדת הספרדים לצד גדולי רבני הונגריה וליטא שיגרו מכתבי הסכמה נלהבים למחבר, בהעלותם על נס את התופעה הבלתי מצויה כל-כך "כי עוד היום ימצאו אנשים שחננם ה' בעושר ועושרים בתורתו הקדושה בפלפול ובסברא" (כלשוננו של רבה של ירושלים הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל).

בשנותיו האחרונות התגורר רבי שלמה אברהם זצ"ל בווארשא, עד להסתלקותו לב"ע בחג השבועות תרפ"ח, ושם מנו"כ.

האיגרת הנדפסת בזה לראשונה מכתב-ידו, בגדרי חיוב הענקה בזה"ז, נשלחה לרבה של קיעלץ, הגאון רבי משה נחום ירושלימסקי זצ"ל. האגרת נשתמרה בארכיון כתביו המצוי ברשות מכון שוקן שבירושלים (מספרו 3997) ומתפרסם באדיבותם בתוספת ציוני מ"מ, ע"י הרב אברהם קלמן רזנבוים, תשנ"ח לו.

## בגדרי חיובי הענקה בזמן הזה

הבדולח על דברי וישים עליהם עין בקורת ולהודיעני  
חות דעתו הגדולה להלכה.

**שאלה.** ראובן שהיה כותב אצל שמעון ולוי  
אחד עשר שנים בעסק טארטעק  
[שקונים עצים בפארעמרעס הסמוכים לו ויגזרו  
במגרה] ועתה ראובן בא בימים ואין לו עוד  
כח לעבוד בעסק זה, וגם אור עיניו אין אתו  
כראוי ר"ל, ואמר בעצמו להסוחרים שאין לו  
עוד כח לעמוד על משמרתו להיות כותב,  
וכאשר ישיג הענקה קטנה יעזוב העסק, ועתה

ב"ה יום ועש"ק תרס"ח אזארקאוו

הרים ישאו שלום וברכה לכבוד רב חביבי הגאון המובהק  
סיני ועוקר הרים, חכם חרשים, צדיק ונשגב נ"י פ"ה  
עה"י כש"ת מו"ה משה נחום ירושלימסקי הי"ו אבד"ק  
קיעלץ והגליל מחבר ס' מנחת משה, ברכת משה, באר  
משה.

אחדשה"ט כמשפט האהבה ליראי ד' ולחושבי שמו,  
הנה בא לפני ד"ת, ולאשר ענין הזה לא נמצא בש"ע  
ובמקום שבעלי תשובה עומדים, העליתי מה שעלתה  
מצודתי היום בעזה"י, ואבקש פני כ"ג שישים עינו

צוה הכתוב להעניק לו, משא"כ במוכר עצמו יע"ש, וכן העלה מהרי"ט בחי' לקידושין (דף יד:) ואידך ועבדך אחרנא כתיב [כי משנה שכר שכיר עבדך, רש"י] ואידך ההוא להרצאות אדון הוא דאתא, וכ' רש"י להרצות על הענקו שלא יקשה בעיניו כדמפורש בקרא יע"ש, א"כ מוכח מש"ס דהענקה תלוי בשרבו נותן לו ש"כ כשנמכר בגניבתו ולר"א אפילו במוכר עצמו [ועיין שם ברדב"ז שכ' ג"כ טעם עפ"י סוד למה במוכר עצמו אין מעניקין לו], וגם בים של שלמה בקידושין (פ"א ס' כג) פוסק כדעת הרמב"ם, וכ' טעם דבמוכר עצמו מדעתו עבר על כי לי כל בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים מ"ה אין מעניקין לו, וכ"נ מבעלי תוס' בפ' ראה (ד"ה ואף לאמך), ובפנים יפות פ' ראה (טו יג) פ"י ג"כ בדעת רש"י דבמוכר עצמו ליכא חיוב הענקה, עי"ש<sup>1</sup>. היוצא לנו מזה דלדעת רש"י והרמב"ם והסמ"ג והיראים וריב"א והמזרחי והמבי"ט ומהרי"ט וים ש"ש ופנים יפות כולם פה אחד דבמוכר עצמו אין מעניקין אותו אפילו בזמן שהיובל נוהג, וא"כ כש"כ בנ"ד דהוי כמוכר עצמו ובזה"ז דאין מגיע לראובן הענקה.

**ב. אמנם** מצינו לתוס' קידושין (דף טו.) ד"ה ואידך שכ' דיש מדקדקין דקי"ל דלא כר"נ ודלא כר"א, אבל ר"ת ור"י דחו ראייתם נראה קצת דס"ל דהלכה כר' אליעזר דבמוכר עצמו ג"כ מגיע לו הענקה, ע"ש ובמל"מ שם, אמנם ז"א, חדא דיש לתרץ כפי

ראובן חוזר מזה ואומר שמבקש שני אלפים רו"כ הענקה, והסוחרים טוענים שכפי מנהג העולם לא יתנו רק דבר מועט לא בתורת חיוב רק כפי רצון הסוחרים, אבל כיון שראובן תובע אותם לד"ת כל יחפצו לוותר נגדו כלום רק יקוב הדין את ההר, ואין רוצים שום פשר רק ד"ת ממש, ועוד טוענים כי חושדים את ראובן אשר זוגתו קבצה איזה אלפים רו"כ שלא בהכשר וראובן ידע מזה ויש להם הוכחות על זה, לזאת יבקשו שראובן יקבל בחרם שאין לו כסף, כי אם יש לו הרבה כסף אם אין מגיע לו הענקה עפ"י ד"ת, כל ירצו ליתן לו אף מצד ועשית הישר והטוב, יען יש לו הרבה כסף, - וראובן טוען שאף אם לא מגיע לו עפ"י ד"ת, מבקש שיתנו לו מצד ועשית הישר והטוב, - הדין עם מי -.

**א. תשובה.** זה יצא ראשונה לברר אם מגיע בזה"ז הענקה עפ"י ד"ת. הנה ברמב"ם ה' עבדים (פ"ג ס"ז) כ': מוכר עצמו אין מעניקין לו מכרוהו בי"ד מעניקין לו יע"ש, וכ"ה הסמ"ג (עשן ס' פג) ובס' יראים (ס' רפז) וברש"י פ' ראה (פ' טו פסוק יב) ובמזרחי יע"ש, ובס' קרית ספר מהמבי"ט ה' עבדים (פ"ג) וכ"ה הרדב"ז במצודת דוד על מצות (מלוא תק) להעניק לו בצאתו, (מלוא תקא) שלא יצא ריקם כו' ענין מצות אלו כל מי שמכרוהו בגניבתו כו', ואין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כו', ומפני שעובד ביום ובלילה [פ"י כיון שמוסרין לו שפחה כנענית כקידושין דף טו.]

1. ע"ש שחידש לפרש: ואף לאמתך תעשה כן. פירש"י לענין הענקה. נראה דסדר הכתוב כך הוא, דאמרו חז"ל (קידושין יד:) כי ימכר היינו מכרוהו ב"ד אבל מוכר עצמו אין מעניקין לו, וקמ"ל קרא והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך אף שכבר מפורש דין הנרצע בפ' משפטים, אלא דבעי לאשמועין דנרצע נמי מעניקין לו, דלא נימא כיון דברצונו משתעבד את עצמו לאחר שש הוי כמוכר עצמו, והדר אשמועין קרא רבותא טפי אמה עבריה שמכרה האב מרצונו, אפ"ה יש לה הענקה, כדאיתא בקידושין דף יז (ע"ב) הענקה אמה עבריה לאביה, והאי 'תעשה כן' קאי אכולי קרא על הנרצע ועל האמה להענקה דרישא דקרא.

לאפושי בפלוגתא לא מפשינן, מסתמא גם התוס' מודים דבזה"ז ליכא דין הענקה, וא"כ בנ"ד גם לתוס' אין מגיע לראובן הענקה.

ד. **עוד** י"ל דלפי שיטת התוס' דפוסק כרבי אליעזר אפי' דאמר הש"ס לר"א להרצאת אדון א"כ דווקא בע"ע שס"ל לר"א דגם למוכר עצמו מוסרין לו ש"כ מ"ה מעניקין לו, אבל שכיר דאין מוסרין לו ש"כ יעי' בש"ך בחו"מ (ס' פ"ג ס"ק י"ז) מה שהביא בשם באר שבע שמביא דברי התוס' דב"מ פ"ק וז"ל: כי לי בני ישראל עבדים נ"ל דמ"מ מותר להשכיר עצמו דדוקא עבד עברי שאינו יכול לחזור בו ואינו יוצא קודם זמנו אלא בשטר שחרור עובר משום עבדי הם יע"ש, וא"כ כיון דשכיר אין לו דין ע"ע אין מוסרין לו ש"כ, וכן מפורש בקידושין (ק"ה טו.) שכיר אינו עובד אלא ביום, ע"ע עובד בין ביום ובין בלילה, וכי תעלה ע"ד כו' וא"ר יצחק מכאן שרבו מוסר לו ש"כ, יע"ש, וא"כ כיון דשכיר אין לו דין ע"ע ואין מוסרין לו ש"כ א"כ גם ר"א מודה דגם בזמן שהיובל נוהג אין מגיע לו הענקה, וא"ש בנ"ד גם לשיטת התוס' דאין מגיע לראובן הענקה.

ה. **אך** לכאורה יש להקשות על זה מדברי החינוך פ' בהר (מ"ה פ"ג) וז"ל: ממה שיש לנו לעבד עברי כו' ונוהגת מצוה זו בזו"ג בזמן הבית שאין דין ע"ע נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כמ"ש במה שקדם, ומ"מ אף בזה"ז ישמע חכם ויוסף לקח שאם שכר מב"י

שהעליתי ב' הרדב"ז ומהרי"ט דהענקה תלוי במה שמוסרין לו שפחה כנענית א"כ כיון דקי"ל דאין מוסרין למוכר עצמו ש"כ שוב מוכח ג"כ דקי"ל דאין מעניקין לו דלא כר"א, והדרא ראייתם למקומה<sup>2</sup>. ושנית, כיון שהעליתי דעת פוסקים הנ"ל שכולם הסכימו דהלכה כחכמים ודלא כר"א מסתמא קי"ל כוותיהו מצד הכלל דיחיד ורבים הלכה כרבים, וגם מצד הכלל דהלכה כביתא אף בפוסקים כמבואר בחו"מ (ס' כ"ט) ברמ"א ב' מהרי"ק<sup>3</sup>, ואפי' היה ראובן מוחזק לא היה יכול לומר קים לי יחיד נגד רבים כמבואר בכנה"ג בחו"מ (ס' כ"ט) כ"ס' יע"ש, כש"כ בנ"ד דראובן הו' להוציא דלא יכול לומר קים לי כדעת יחיד.

ג. **איברא** נלפע"ד בנ"ד לקושטא דמילתא גם לשיטת התוס' י"ל דמודים דאין מגיע לראובן הענקה כיון דאמרין בקידושין (ק"ה טו.) דאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, וכ"ה הרי"ף בפ"ק דקידושין על מתני' דע"ע נקנה בכסף, וכ"ה הרא"ש שם, ומטעם זה השמיטו לגמרי דין הענקה, וכ"ה הטור והש"ע והרמ"א ה' עבדים (ס' י"ט) דאין ע"ע נוהג רק בזמן שהיובל נוהג, והשמיטו ג"כ משום זה דין של הענקה, וכן לא הזכירו דין הענקה בעלי הש"ע ביו"ד ה' צדקה, וגם בחו"מ ה' שכירת פועלים לא הזכירו זה, א"כ נראה בעליל דכולם פוסקים דבזה"ז כיון שאין היובל נוהג נדחה לגמרי דין של הענקה, וא"כ

2. וכן פסק בש"ך חו"מ ס' פו ס"ק ג ע"ש.

3. בענין דין שטעה כתב הרמ"א בשו"ע חו"מ (ס' כ"ה סעי' ב): כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, דהלכה כביתא מאבי ורבא ואילך (מהרי"ק שורש פ"ד). אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרנו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הו' שמיע להו' הו' הדרי בהו'. (מהרי"ק שורש צו [צד]).

להעניק לו מהם אבל כספים והבגדים אינו חייב ליתן לו מהם, וכמה נותן לו אין פחות משה שלשים סלעים כו', א"כ למה נאמר אשר ברכך הכל לפי הברכה תן לו, עכ"ל, ויע"ש במל"מ שכ' בשם מהרי"ט בחי' לקי' דאם אין לו אלא כספים ופרדות חייב ליתן לו ואין פחות משלשים ולא נתמעטו אלו אלא לענין ברכה שאע"פ שנתברך בהן אינו חייב לתת כפי ברכתן. אולם תמה עליו דמדברי הרמב"ם יראה שכספים נתמעטו אפילו מדין שלשים סלעים וצ"ע, עכ"ל, יע"ש. וכן מבואר בשאר פוסקים דמכספים ופרדות נתמעט אף דכספים יש בו מו"מ מ"מ מדאינו דומה לצאן גורן ויקב דפרה ורבה, נתמעטו, עי' במל"מ שם<sup>4</sup>, א"כ ה"ה בנ"ד דג"כ העסק הוא לקנות עצים מיערות אחרות ולגזור אותן במגרה [בטארטעק, ואף שהם גידולי קרקע אבל אין להם פירות ואינן דומין לגורן ויקב, ואף שיגדלו העצים מעט, הוא ערך ג' פראצענט לשנה, והכסף מחירו היה יכול להרויח עשרה פראצענט לשנה, וגם נגב מיערות בעת עמדם יותר מאשר יגדלון ורק שיש בו מו"מ א"כ דומה לכספים ובגדים, וכן מה שיש בעסק ג"כ להשכיר גרינטעס לאיכרים דהוי רק כמו"מ דומה לכספים ולא שייך בהו הענקה אפילו שלשים סלעים לשיטת המל"מ, ולשיטת מהרי"ט עכ"פ יותר מל' סלעים מצד הברכה לא שייך בהו הענקה אפילו

ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו ד', עכ"ל, א"כ לשיטתו נראה לכאורה דאף בנ"ד דהוי רק שכיר מ"מ צריך להעניקו. אמנם באמת ז"א, יע"ש במנחת חינוך שכתב שם וז"ל: ומה שכ' הרהמ"ח מצד מוסרו הטוב אף בזה"ז אם שכרו כו' שיעניק לו וכו', באמת לשיטת הר"ם גם בזמן שהיה נוהג לא היה נוהג במוכר עצמו, ונראה מזה דעת הרהמ"ח כדעת התוס' שגם במוכר עצמו נוהג ע"כ מצד המוסר גם היום נוהג, אבל לשיטת הר"ם לא שייך כלל מצד המוסר, דהתורה לא חייבה כלל רק במכרוהו ב"ד, ומי יודע מאיזה טעם, והבן, אך לא שכיח שהרב המחבר יהיה נוטה מדעת הרמב"ם אם לא שפירש להדיא, עכ"ל יע"ש, לפ"ז כיון דדעת רוב פוסקים כהרמב"ם דלא כהתוס' א"כ גם מצד המוסר אין מגיע לראובן בנ"ד הענקה. אך אולי דעת החינוך אף דס"ל כהרמב"ם מ"מ מצד המוסר מגיע גם לשכיר הענקה אף שהוא נגד הסברה ונגד דעת כל הפוסקים שלא כתבו דמחוייב מצד המוסר עכ"פ.

**ו. נלפע"ד דבנ"ד גם לשיטת החינוך אין מגיע לראובן הענקה.** דהנה הרמב"ם בה' עבדים (פ"ג ה"ד) כ' וז"ל: הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך בענין צאן וגורן ויקב דברים שיש בהם ברכה מחמת עצמן הוא שחייב

4. דהנה בגמ' (קידושין יז.) א"י: יכול לא יהו מעניקין אלא מצאן גורן ויקב, מגין לרבות כל דבר ת"ל אשר ברכך ה' אלקיך, א"כ מה ת"ל צאן גורן ויקב, לומר לך מה צאן גורן ויקב מיוחדים שישנן בכלל ברכה, אף כל שישנן בכלל ברכה, יצאו כספים, דברי ר' שמעון, רבי אליעזר בן יעקב אומר יצאו פרדות. ור' שמעון פרדות משבחן בגופייהו. ורבי אליעזר בן יעקב כספים עבדי בהו עיסקא. וצריכא, דאי כתב רחמנא צאן הוה אמינא בעלי חיים אין גידולי קרקע לא, כתב רחמנא גורן, ואי כתב גורן הוה אמינא גידולי קרקע אין בעלי חיים לא, כתב רחמנא צאן. יקב למה לי, למר למיעוטי כספים למר למיעוטי פרדות. ופירש רש"י דלא תימא אשר ברכך ריבויא הוא וריבה הכל וכיון דאיתרבי גידולי קרקע ובעלי חיים ה"נ (כל שכן) כספים. ובמשנה למלך כתב דהרמב"ם מפרש כרש"י [אמנם רש"י בפי' התורה כתב יצאו פרדות], וס"ל דהלכה כרש"י.

הש"ך ביו"ד סי' רמב הנ"ל וסיים שם וז"ל: ובפרט בזה"ז ח"ו ליתן רשות לב"ד לילך אחר הסברות כדי לכוף להוציא ממון לפנים משוה"ד, עכ"ל, וכ' עליו הרב פ"ת ואפשר דגם הוא ז"ל לא קאמר רק דאין כופין בשמתא או בשוטים אבל בדברים לבד גם הוא מודה, ובפרט היכי שנזכר בפוסקים שחייב לפנים משוה"ד, יע"ש, ויע"ש בתומים שהעלה שם דלדעת המרדכי הנ"ל דכופין רק בדברים, אבל לדעת רוב פוסקים אף בדברים אין כופין, וכ"ה בפ"ת ב' שו"ת שבו"י (ח"א סי' קסח) דלא כב"ח, יע"ש, ובנ"ד י"ל דגם לדעת הרב פ"ת אפילו בדברים אין כופין כיון שהעליתי ב' רוב פוסקים דגם בזמן שהיובל נוהג לא היה חיוב הענקה כמו נ"ד מדהוי רק שכיר דאין מוסרין לו ש"כ וגם בכספים ג"כ לא היה חיוב הענקה, א"כ י"ל דבנ"ד גם מצד המוסר לא שייך הענקה.

ח. עוד נלפע"ד דבנ"ד אף לשיטת המרדכי דס"ל דכופין [היינו בדברים כנ"ל] י"ל דזה דווקא היכא דשייך מצד לפנים משוה"ד דלי"א הוי מה"ת, אבל היכא דלא שייך מצד לפנים משוה"ד רק מצד המוסר, או מצד מדת חסידות למען תלך בדרך טובים שהוא רק מדברי קבלה כב"מ (דף פג.), יע"י בתוס' ב"מ (דף כד.) ד"ה לפנים משוה"ד דנפקא לקמן בב"מ (דף ל:) מאשר יעשון הוא במקום שאחרים חייבין והוא פטור כו', והכא בשמעתין כו' מ"מ משום לפנים משוה"ד בעי ליה לאהדורי כיון שאינו מחוסר ממנונא, אבל בסוף האומנין (דף פג.) עשו

בזמן שהיובל נוהג, וא"כ בנ"ד בשכיר, ובכספים, ובוה"ז, י"ל דגם החינוך מודה דאף מצד המוסר לא שייך הענקה יותר מל' סלעים.

ז. ומה שטוען ראובן שיפסקו לו הענקה מצד לפנים משורת הדין והסוחרים הם עשירים, ולכאורה יש להביא ראיה לטענתו מחור"מ (סי' רנט ס"ה) אע"פ שמן הדין במקום שרוב עכו"ם מצויים אפילו נתן ישראל בה סימן אינו חייב להחזיר טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר לישראל שנתן בה סימן, וכ' הרמ"א ואם הוא עני ובעל אבידה עשיר אין צריך לעשות לפנים משורת הדין יע"ש, ונראה מזה דבנ"ד כיון דראובן הכותב הוא עני ושמעון ולוי הסוחרים הם עשירים, טוב וישר לשמעון ולוי שיעשו לפנים משוה"ד. אמנם באמת ז"א, דהא מבואר בחור"מ (סי' יב ס"ז) ברמ"א: ואין בית דין יכולין לכוף ליכנס לפנים משורת הדין אע"פ שנראה להם שהוא מן הראוי (כ"י ב' רענו ירוחם ב' הרא"ש) ויש חולקין (מרדכי פ"ב דכ"מ) עכ"ל, יע"ש, וכבר כ' הש"ך במ"ד (סי' רמז בקיור הנהגת אר"י דין ב) שכל מקום שהמחבר או הרב מביאין דעה א' בסתם ואח"כ י"א, דעה הראשונה עיקר, והוציא כן מתשובת הרמ"ע מפאנו, וכ"כ הב"ח בקו"א בפסקי או"ה יע"ש<sup>5</sup>, ואף שהפמ"ג בהקדמתו ליו"ד בכללים כ' דצריך לזה איזה תנאים, יע"ש ויראה דבנ"ד שייכים התנאים שכ'. שוב ראיתי בפתחי תשובה בחור"מ (סי' יב סק"ו) שהביא בשם שו"ת שב יעקב (ח"א ע"ס ס"י כט) שהעיר ג"כ מדברי

5. וז"ל שם: ונראה מתוך מה שכתבתי על שם תשובת הרשב"א ועל פי פירושו דכך הוא ההוראה דכשכותב הרב דברי האחד בסתם שהוא העיקר לפי שהיא דעת רבים כנגד יחיד או יחידים עבדינן לכתחילה עובדא כדעת המתיר או כדעת האוסר שכתב בסתם בין באיסורא דאורייתא בין באיסורא דרבנן אלא דאי עביד עובדא להקל כדברי היחיד וליכא הפסד מרובה מהדרינן עובדא כו'.

6. בגמ' שם: רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימייהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה

לא הביא הש"ע ביו"ד ה' עבדים (ס' כט) דין הענקה דעכ"פ מצד מדת חסידות או מצד למען תלך בדרך טובים, וכן לא הביא הש"ע כן בה' צדקה וכן לא הביא בה' שכירת פועלים, אע"כ דליכא שום חיוב בזה"ז אפילו מצד מדת חסידות, וגם משו"ת כנסת יחזקאל (ס' ז) נראה דלא כייפינן על לפנים משוה"ד אפילו בדברים, מדהביא קושיא סתורה מרש"י ב"מ (דף כט:) משמע דכייפינן, ובב"ק (דף נט:) כ' רש"י דלא כייפינן, והיה יכול לתרץ דמה שכ' רש"י דכייפינן היינו בדברים ומה שכ' רש"י דלא כייפינן היינו בשמתא ובשוטים, אע"כ דס"ל דלא כייפינן על לפנים משוה"ד אפילו בדברים.

ט. עוד יש לצדד ע"פ מה שחקר הרב המל"מ בה' עבדים (פ"ג ס"ד) ולענין כפיה אם לא רצה להעניק יש להסתפק אי כפינן ליה כשאר מ"ע או דילמא דשאני הענקה שמתן שכרה בצידה כקידושין (דף יד.) להרצאת האדון וכ' רש"י להרצאת הענקתו יע"ש, והעלה דזה תלוי בפלוגתא בב"ב (דף ט:) דהקשו התוס'\*

לו הפסד גדול משום ולפנים משוה"ד אין לו להפסיד, לכך מייתי קרא למען תלך בדרך טובים יע"ש, וכ"כ התוס' בב"ק (דף ק.) בד"ה ולפנים משוה"ד יע"ש. וכלל בידן דלאפושי בפלוגתא לא מפשינן, לכן נלפע"ד דמה שכ' המרדכי דכייפינן ליה [בדברים] היינו דוקא במה שיש חיוב משום ולפנים משוה"ד כנ"ל דלי"א הוא מה"ת, אבל מה שהוא רק מצד למען תלך בדרך טובים דהוי רק מדברי קבלה וכש"כ מה שהוא רק מצד המוסר י"ל דמודה המרדכי לדעת רוב פוסקים דלא כייפינן ליה, אפילו בדברים, וכש"כ בנ"ד דלדעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים וטור וש"ע [חוץ להרב החינוך ז"ל] דליכא שום חיוב אפילו מצד המוסר, דהא הש"ע דרכו להזכיר מה שהוא חיוב מצד לפנים משוה"ד, כמו שהזכיר בחו"מ (ס' נט סעיף ה' ובסעיף ז) הנ"ל, וכן אפילו מה שמחויב רק מצד מדת חסידות [היינו מצד המוסר שכ' הרב החינוך] כמו שהזכיר בחו"מ (ס' נט) וז"ל ומדת חסידות הוא שיודיע לב"ד יע"ש', וכן מצינו הרבה בש"ע ואכמ"ל, ולמה

הב להו גלימיהו. אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין, למען תלך בדרך טובים. יחיב להו גלימיהו. אמרו ליה עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי. אמר ליה זיל הב אגרייהו. אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין, וארחות צדיקים תשמור.

7. וז"ל: מי שהכניס פירותיו לבית חבירו שלא מדעתו, או שהטעהו עד שהכניס פירותיו, והניחם והלך, יש לבעל הבית למכור לו מאותם הפירות כדי ליתן שכר הפועלים שמוציאין אותם ומשליכים אותם לשוק. ומדת חסידות הוא שיודיע לבית דין וישכירו במקצת דמיהם מקום, משום השבת אבידה לבעלים, אף על פי שלא עשה כהוגן. וי"א דצריך להודיעו תחילה, ואם נאנסו לאחר שהודיעו פטור (הרא"ש וטור).

8. תוד"ה אכפיה לרב נתן - ואת"ו והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר כל מ"ע שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין ב"ד של מטה מזהירים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ירך לו וכתוב כי בגלל הדבר הזה יברכך (דברים טו), ואומר ר"ת דהאי כפיה בדברים כמו כפייה ועל בפרק נערה שנתפתה (כתובות ג.) ועוד תירץ דהכא קיבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ וגו', ולריצב"א נראה דהא דאין ב"ד מזהירין על מצוות עשה שמתן שכרן בצדה היינו דאין נענשין וכן משמע בירושלמי דהמוכר את הספינה וההיא דכל הבשר (שם) דלא הוה מוקרי אבוח וכתותו ואמר להו שבקוהו ה"פ אינכם מזהירין להכריחו עד שיעשה כשאר מצוות עשה דאם א"ל עשה סוכה



הברכי יוסף יהיה מתורץ מה שהיה קשה לי בדברי התוס' בכתובות (קף מט): ד"ה אכפייה רבא, וא"ת היאך כפה אותו בשביל צדקה והכתיב מתן שכרה בצדה כו', וי"ל דכפייה בדברים כו', ועוד דבצדקה איכא תרתי לאוי לא תאמץ ולא תקפוץ עכ"ל יע"ש, ולכאורה קשה על התוס' דלמה כ' דבצדקה איכא תרי לאוי, הא אפילו אם היה רק לאו אחד ג"כ היה סגי דיהיו כופין, אולם לפי מה שהעליתי בשם הרב ברכי יוסף א"ש, דכוונת התוס' לתרץ דאילו היה רק לאו אחד היה קשה עדיין דהוי לאו שניתק לעשה פתוח תפתח, ואמאי כייפינן, מ"ה הוכרחו התוס' לומר דהוי שני לאוין דוקא, ואז שוב לא מקרי לאו הניתק לעשה כדאמרין בתמורה גבי מימר וא"ש<sup>11</sup>. - היוצא לנו מזה בהענקה, כיון דאיכא רק לאו אחד א"כ הוי לאו הניתק לעשה ולא כייפינן אפילו לר"י כמ"ש המל"מ וא"כ כיון דאפילו במקום שיש חיוב הענקה ע"פ דין ובזמן שהיובל נוהג לא היו כופין רק בדברים מפני שמש"ב א"כ בנ"ד בשכיר לא היה חיוב הענקה אף בזמן שהיובל נוהג, דאפילו במוכר עצמו לע"ע לא היה חיוב

דצדקה היא מ"ע שמש"ב, ואר"ת דהא כפייה בדברים כו', ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאיכא לאו דלא תשלחנו ריקם<sup>9</sup>, ורוב הפוסקים ומרן בש"ע (סי' רמח) הסכימו לר"י, וכ' שכן גם דעת הרמב"ן, ותמה המל"מ שהרי כ' הרשב"א בתשובה (סי' תשמ"א) דהשבת עבוט אין ב"ד כופין עליה משום דהוי מ"ע שמתן שכרה בצידה, וכ"כ (במזונות סי' פח), ואי ס"ל כתיורצו דר"י היכי כ' דהשבת עבוט אין כופין הא איכא לאו דלא תשכב בעבוטו, ואפשר לומר דשאני השבת עבוט שהוא לאו הניתק לעשה וכדאמרין בפ' אלו הן הלוקין ומ"ה לא כייפינן ליה משום לאויה, אבל בצדקה דאינו ניתק לעשה כייפינן ליה, ולפ"ז בהענקה דהוי לאו הניתק לעשה לא כייפינן ליה אפילו אליבא דר"י<sup>10</sup>, עכתו"ד המל"מ.

י. והברכי יוסף ביו"ד (סי' רמח אות ה) כ' דכוונת המל"מ דאע"ג דבצדקה כתיב כי פתוח תפתח י"ל דשאני צדקה דאית ביה תרי לאוי לא תקפוץ ולא תאמץ וכמ"ש בפ"ק בתמורה גבי מימר יע"ש, ונלפע"ד בדבריו

ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו כדאמר בהכותב (כתובות פו: ושם) [וע"ע תוס' כתובות מט: ד"ה אכפייה ותוס' חולין קי: ד"ה כל].

9. הלשון כאן קטוע וחסר מדברי המשנה למלך, וז"ל: ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית ביה לאו. והנה נראה דאליבא דר"ת ה"ה בהענקה דלא כייפינן ליה אבל לר"י בהענקה כייפינן ליה משום דאיכא לאו דלא תשלחנו ריקם. ותירוצו זה דר"י הסכימו בו רוב הפוסקים וכמ"ש מרן בטור יו"ד סי' רמח וכתב שם שדעת הרמב"ן הוא כר"י.

10. אמנם עיי' במשנה למלך הלכות מתנות עניים (פ"ז ה"ז) שגם שם הקשה כן וכתב: והיה אפשר לומר דלא תשכב בעבוטו הוי לאו הניתק לעשה ומש"ה כתב דהוי מצוה שמתן שכרה בצדה, אבל מ"מ ק"ל דמ"ש בתשובה הנזכרת בסוף דבריו ואם ירצו ב"ד לכוף יכולים לכוף משמע דס"ל תירוצו בתרא של התוס' ונראה דהתוס' כי מקשו וקא מתרצי לאו אחיובא הוא אלא ארשות ודוק.

11. תמורה (ד:): א"ל אביי וכל לאו שניתק לעשה לא לקי והא מימר דלאו שניתק לעשה הוא ולקי, דתנן לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים הוי להו תרי לאוי וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי.

צדקה, ומ"ה כיון דעוסק פטור מהעשה של צדקה שוב ממילא נדחין גם הלאוין כיון דהעיקר בזה העשה ליתן צדקה והלאוין באין רק לחזק העשה. וא"ש ג"כ לענין הענקה דלא כייפינן מדהעיקר הוא העשה, והלאו בא רק לחזק העשה, וא"כ כיון דבזמן שהיובל נוהג לא הוי כפינן על הענקה כיון שמש"ב, כש"כ בזה"ו ובנ"ד דלא כייפינן אפילו בדברים.

הענקה וכש"כ בכספים ובגדים, דגם בזמן שהיובל נוהג לא היה חיוב הענקה עכ"פ יותר משלשים סלעים, וא"כ בנ"ד דהוא ככספים, ושכיר, ובוזה"ז שאין היובל נוהג, א"כ פשוט דלכ"ע ליכא חיוב הענקה לראובן ואין כופין אפילו בדברים, כיון דאף במקום דהוי חיוב מה"ת ובזמן שהיובל נוהג ג"כ ליכא חיוב לכפות רק בדברים. - וז"ב בעזה"י.

**יג. אמנם** אח"כ כ' שם המל"מ בה' עבדים (פ"ג הי"ד) וז"ל: ומ"מ תמהני על הרשב"א ור"ת מהא דאמרינן בחולין (דף קמ"א.) שהוא דגזרינהו לגפה ושלחה ואח"כ תפסה נגדיה רב יהודא, ובשלמא לר"י נחא דשאני התם דאיכא לאו דלא תקח האם, אבל להרשב"א דס"ל דכל שהוא ניתק לעשה אין כופין, תיקשי דהא שילוח הקן הוא לאו הניתק לעשה, וכן נמי לר"ת דס"ל דאפילו בצדקה לא כייפינן ליה אלא בדברים קשה וצ"ע עכ"ל יע"ש, הנה בעיקר קושייתו כבר קדמו בקושיא זו בהגמ"י (פ"ג דל"ק) ויע"י בס' גופי הלכות (ס' ע"ז) הובא בברכי יוסף ביו"ד (ס' קמח) יע"ש, אך מצאתי בס' באר יצחק בחולין (דף קמ"א.) שתרין קושיא זו בטוב טעם דדוקא בעשה שמחויבים לעשות כצדקה וכיו"ב והוא מונע עצמו ואינו מקיימה בזו אמרינן שב"ד אין מענישין עליה כדפירש"י דדי לו שמפסיד שטר שכתוב בה, אבל בשילוח הקן זה מצוה שאין מוטל עליו לעשותה כמ"ש הר"ן בחידושו בחולין (דף קל"ט.) דאי בעי אינו נוטל את האם ולא הבנים, והשתא שנטל את האם הרי הראה בעצמו שמבעט בהמצוה בשאט נפש והוא כעושה להכעיס, ולכן שפיר מלקינן ליה, יע"ש שכ' עוד תירוץ ומתורץ קושיית המל"מ, וא"כ א"ש דברי ר"ת

**יא. ונלפע"ד** לתרין סברת ר"ת דלא יקשה עליו קושית הר"י בב"ב (דף מ:) הנ"ל, משום דאיכא לאו דלא תשלחנו ריקם<sup>12</sup>, י"ל דר"ת ס"ל כסברת הרמב"ן בחי' לקידושין (דף נ"ד:) לענין מעקה שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא לחזק שיקיים העשה, ואילו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות ג"כ מלאוין שבו, שאין הלאו אלא קיום העשה, אבל שאר מצוות שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהם יע"ש וכ"ה הריטב"א שם, יע"ש, וא"כ י"ל דה"ה בצדקה ג"כ העיקר הוא העשה דפתוח תפתח, ולאויין שבו הוא רק לחזק העשה, ומ"ה בצדקה כייפינן כיון דעיקר העשה שמתן שכרה בצדה, מ"ה לא כייפינן רק בדברים וא"ש.

**יב. לפ"ז** נלפע"ד לתרין קושיית הגאון מליסא בבית יעקב כתובות (דף מט:) הנ"ל שתמה על התוס' ד"ה אכפייה, דלמה כ' התוס' דאיכא תרתין לאוי, דא"כ לא א"ש הא דפרוטה דר"י דהא פטור מליתן לעני הוא רק משום דעוסק במצוה פטור ממצוה, ואי איכא לאוי בצדקה ודאי דאין עוסק במצוה פטור מדבר שיש בו לאוין, עכ"ל, והניחו בקושיא יע"ש, אולם לפי מה שהעליתי ב' הרמב"ן והריטב"א א"ש, דהא הלאוין באין רק לחזק המ"ע של

12. לכאורה ייתכן דט"ס נפל כאן, ואולי צ"ל: לא תקפץ.

ורשב"א, גם א"ש מה שכ' המל"מ מקודם דבהענקה מדהוי לאו הניתק לעשה לא כייפינן ליה אפילו לשיטת הר"י<sup>13</sup>.

יד. ומה שכ' עוד שם הרב מל"מ וז"ל ומ"מ בענין הענקה נ"ל דאליבא דכ"ע כייפינן ליה, דע"כ לא קאמרינן דכל מצוה שמש"ב אין ב"ד מוזהרין עליה אלא דוקא היכא שהמתן שכר כתוב ממש אצל אזהרת העשה ככיבוד אב ואם כו' אבל גבי הענקה שאצל הציווי ליכא שום מתן שכר כו' אע"ג דהדר קרא וביאר המתן שכר כו' אמרינן אין זה ענשו של עשה וכייפינן ליה, עכ"ל יעש"ב, אולם לפענ"ד יש להעיר בדברי קדשו דאדרבה הלשון בצדה כולל סמוך ממש ככיבוד אב וגם כולל היכא דאינו סמוך ממש רק בסוף הענין של מצוה זו כמו הענקה. תדע דכ' בס' פתחי שערים על ב"מ (קף קא): בד"ה ודע דהיה אפשר כו', ונראה דלא בעינן בכל עשה ועשה מתן שכרה בצדה דהא מזוזה בפרשה ראשונה לא כתיב ביה מתן שכר, וגם צדקה בב"ב (קף ח) שהקשו דהוי מתן שכרה בצדה והרי גבי וחי אחיך עמך והחזקת בו אין כתוב מתן שכר, ודוחק לומר דפתוח תפתח שם עיקר מ"ע דצדקה, עי' רמב"ם פתיחה לה' מתנות עניים ובפי' ה"ר שם עכ"ל, יע"ש, א"כ חזינן דאף בפרשה ראשונה של מזוזה לא כתיב ביה מתן שכר ולמה לא כייפינן על פרשה ראשונה, אע"כ מדמצינו מתן שכר בפרשת והיה אם

שמוע שהיא ג"כ בענין מזוזה מקרי בצדה גם על פ' שמע שהיא בסדרה אחרת, א"כ כש"כ כש"כ בהענקה שכתוב מתן שכרה סוף ענין עבד עברי, דענין צד כולל בין סמוך בין מופלג, רק שיהיה כענין הזה. ומצאתי מפורש בס' המקנה בקידושין (קף יז): ד"ה ברש"י בד"ה ההוא להרצאת אדון כו' להרצות על הענקו וכו', נראה הא דס"ל דקאי על הענקה ולא על השילוח עצמו כפשטא דלישנא דקרא בשלחך אותו, משום דעל שילוח ממש דכופין אותו ולא שייך בזה ריצוי משא"כ בהענקה דאין כופין אותו והטעם משום דהוי מ"ע שמש"ב משום דכתיב בתר הכי וברכך ד' בכל אשר תעשה דקי"ל כל מ"ע שמש"ב אין כופין אותו כמו שיבאר לקמן בס"ד ע"כ כתבה התורה להרצאות אדון וק"ל, עכ"ל יע"ש, א"כ שפתיו ברור מללו דמ"ע של הענקה אין כופין, דלא כהרב מל"מ, ודברי המקנה מוכרחין, ועי' בפתחי שערים שם שכ' טעם נחמד למה אין כופין למ"ע שמש"ב כדי שיעשנה ברצון ויוסיף שכרו, יע"ש, וראיתי בפוסקים<sup>14</sup> דהענקה הוא רק בתורת חנינה לא בתורת חיוב, ומ"ה א"ש דלא כייפינן, דאם נכוף אותו לא יהיה בתורת חנינה ורצון טוב, ויעי' באבן עזרא מה שכ' על הענקה מלשון ענק על הצוואר, וזה ג"כ הפירוש שיהיה בכבוד ורצון טוב, אבל אם יהיה בכפייה לא הוי ברצון, וא"כ כש"כ בנ"ד בזה"ז דליכא כפייה אפילו בדברים, רק מצד מדת חסידות כמה ירצו ליתן ברצון טוב.

13. כיון שהוא מחוייב בה.

14. עיין סמ"ע (חו"מ סי' פו ס"ק ב) לענין שיעבודא דר' נתן, וז"ל: בגמרא [קידושין טו]. ממעט הענקתו דעבד עברי דאין מוציאין מיד רבו ליתן למלוה דהעבד. ונראה דמשום שאין עבד עברי והענקתו נוהגין האידנא, משום הכי סתם הטור [סעי' א] והמחבר וכתב בכל ענין "שיתחייב" כו', ר"ל דברים שנוהגין חיובן. א"נ הענקה אינה לעבד עברי מתורת חיוב אלא מתורת ויתור ומתנה בתורת חנינה, ומשום הכי דקדק לומר בכל ענין "שיתחייב" כו', ר"ל דוקא במה שהוא בתורת חיוב הוה דינא הכי, ודוק. ועיין שם בש"ך ס"ק ב דקצת משמע כן.

כסף יע"ש, והא בנ"ד יחשדו את זוגתו של ראובן על יותר משתי מעין כסף וראובן יודע מזה, א"כ איכא חיוב שבועה על טענת ספק, ואף לפמ"ש הט"ז שם דהיינו שיהיה לו איזה הוכחה שיחשוד אותו יע"ש, בנ"ד ג"כ איכא הוכחה לשמעון ולוי על החשד, ואינם מבקשים שישבע ראובן רק שיקבל שלא נמצא אצלו ולא הפקיד באיזה מקום כסף הסוחרים, ובאם לא יבקש מהם הענקה אז לא יבקשו ממנו קבלה, אבל כיון שיבקש מהם הענקה, לזאת יבקשו שיקבל בחרם שאין לו ממעות הסוחרים, דכיון שהעליתי דמצד הדין בזה"ז ליכא דין הענקה כלל, רק שראובן יבקש מהם מצד מדת חסידות אף שאינו מגיע לו ע"פ דין, זה היה א"ש אם לא היו חושדים אותו שיש לו איזה אלפים רו"כ, אבל כיון שחושדים אותו שיש לו הרבה כסף, אפילו אם היה לו איזה אלפים רו"כ בהיתר, ג"כ ליכא מדת חסידות שיתנו לו, כש"כ כיון שחושדים אותו שאינו בהיתר.

יז. וכל זה כתבתי לרווחא דמילתא, אבל לעיקר דינא כבר העליתי דליכא שום חיוב מה"ת או דרבנן בנ"ד לתת הענקה, וגם העליתי דבנ"ד גם משום ולפנים משוה"ד או משום ועשית הישר והטוב ליכא, מדלא מצינו בש"ע דין של הענקה, וגם לא נמצא בש"ע דעכ"פ יש חיוב מצד מדת חסידות, וכש"כ דאין כופין אפילו בדברים, רק אם ברצון הסוחרים ליתן לראובן איזה מאות רו"כ מה טוב, ותו לא מדי.

אלה דברי אוהבו מקרב לב מבקשו ששייב לי תשובה מאהבה תיכף את חות דעתו הרחבה הלכה למעשה בלי עיכוב כי נחוצ תשובתו הרמתה, ואקוה כי יקח לו מועד תיכף ככ"ז להשיבני דבר, מוקירו ומכבדו כערכו הרב דוש"ת באהבה רבה ואהבת עולם, וישמחני משלומי הטוב ושלום תורתו

שלמה אברהם רזעכטע מח"ס בכורי שלמה

טז. עוד נלפע"ד דבנ"ד גם הרב מל"מ מודה דאין כופין, ע"פ מה שהעלה באסיפת זקנים בב"ק (קף קטו): וז"ל: א"נ דאע"ג דמצוה על בני ברית לעשות לפנים משוה"ד כדתני רב יוסף והודעת להם וכו' אשר יעשון זו לפנים משוה"ד, אפ"ה אין להכריח כל אדם לעשות לפנים משוה"ד משום דדמי להא דאמרינן בעלמא דכל מצוה שמש"ב אין ב"ד מצווין להכריח אדם עליה כמו כן במצוות שלפנים משוה"ד מתן שכרה בצדה כדאמרינן הידור מצוה עד שליש במצוה עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה, כלומר שמשלם לו שכרו בעוה"ז, אבל משליש לחודיה עליו נאמר היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, הר' יהונתן ז"ל, עכ"ל, יע"ש, לפ"ז בנ"ד דוקא עד שליש יותר משלשים סלעים, דבזה נאמר היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם מ"ה כופין, אבל על יותר משליש דמשלם הקב"ה שכרו בעולם הזה, שוב גם לשיטת המל"מ לא כייפינן דבזה גבי הידור מצוה הוי מתן שכרה בצדה, וא"כ כש"כ בנ"ד דעל יותר משליש משלשים סלעים [פ' אבל על השלשים סלעים עם השליש כופין להרב מל"מ] שוב גם לשיטת המל"מ לא כייפינן ואפילו בדברים אין כופין כנ"ל.

טז. עוד נלפע"ד לצד דבנ"ד לכ"ע לא כייפינן אפילו בדברים, מדטוענים שמעון ולוי הסוחרים ששמעו שיש לראובן איזה אלפים רו"כ, ואף שהוא אינו מוחזק בעיניהם שיגנוב אבל זוגתו של ראובן חשודה בעיניהם וראובן יודע מזה וניחא ליה, ולזאת רוצים ליתן לראובן שבועה או קבלה מספק אם לא נמצא תחת ידם מכסף הסוחרים, ויעי' בחו"מ (ס' נג ס"א) אלו נשבעין בטענת שמא השותפים כו' ובן הבית שנושא ונותן בעניני בעל הבית יע"ש, ואף שכ' בש"ע דאין כ"א מאלו נשבע בטענת ספק עד שיחשוד המשביע אותן בשתי מעין

## הרב יוסף דב רוטשטיין

ראש בית המדרש למצוינים ברכת אברהם - נזר התורה  
ירושלים

### הבורר צרור מתוך גורנו של חברו, נותן לו דמי חיטים

והמסתעף לדינא בדין ביטול ממון ברוב / בקונה ג' הדסים או ג' אתרוגים ומצא שנטל ד', שא' מהם גזול בשגגה, האם יצא יד"ח / ואם קנה ד' מד' בנ"א ונודע לו שא' מהם גזול / דין סכך שנתערב בו סכך גזול / ערך שמחה ונתערב מאכלו עם של אחרים האם מותר לו לתת הכל לאורחיו ע"ד לשלם / רוב מצה שמורה שנתערב בה מעט של שאינה שמורה משל אדם אחר, שדין התערובת כולה כשמורה, מי מרויח את הפער של מחיר השמורה

אין נחשב ערכם העצמי, ונחשבים לדעתו דהנתיבות גול"מ ליוקר החיטים], ובע"כ שאף דהוי של הפקר מ"מ בכח הביטול נסתלק מעליו שם הפקר ונעשה כמי שזכה בו הוא עכ"פ לענין שלא יוכל הבורר לזכות ולומר שלי אני נוטל. ומינה הוסיף הנתיבות שאף כשדש בחצר חברו והצורות של חברו [ובפשטות כוונתו, לצרור העשוי מדברים שחברו מקפיד עליהם ואינו מפקירם], ג"כ דינא הכי דמתבטל שם חברו מהצורר. והבורר חייב גם אם הוא בעל הצורות.

[ולטעמו] דהנתיבות דהוי משום ביטול יש לדון במה שכ' בשו"ע (סי' רכט ס"ב) דבמקום מנהג מקבל עליו אפי' מחצה, וצ"ב אי שם מצד מנהג זוכה, או שהוא ג"כ מצד ביטול ברוב, והנהגה לישינה דהטור בין אם נהגו לערב בהם הרבה וכו' ומשמע אף שמערבים בידים, ודלא כלשון השו"ע והרמב"ם שכ' אפי' היה בהם מחצה וכו', ומהטור ודאי נשמע שהוא מדין מנהג ולא משום ביטול, (והנהגה הטור בזה לשיטתו שאחר שהכריע כרשב"ם שס"ל דבמתערב מעצמו מקבל עליו אפי' יותר מרובע, ועי' פרישה, הנהגה לשו"י אין חידוש לפרש גם בזה מדין מנהג, רק שכאן נתחדש

א. עיקר דין ביטול בממון, נתבאר בסוגיא עמוקה בביצה לח:, ונתבארה בה השיטה בד' הנתיבות (סי' רכט) בביאור הלכתא דבורר צרור מגורנו של חברו, שם פרס מהלך הסוגיא וניתח אותה לנתחיה, וצורתא דשמעתתא והעולה ממנו מתוך דבריו יבואר לפנינו.

**דמדינא** דרב דהבורר צרור מגורנו של חברו שמשלם לו דמי חיטים למדנו שכל שנתערב ממון ב' בנ"א והרוב של א' ולשני מיעוט מתבטל המיעוט ברוב ומסתלק שם הבעלים של המיעוט מהתערובת כולה. ולמדנו כן ממה שבורר הצרור משלם לו דמי חיטים, והוי קשיא להו והרי על דרך הרוב עשוי צרור העפרורית מחומר שאין אדם מקפיד עליו והפקר הוא, וכיון שהפקר הוא למה אין יכול הבורר לזכות בה ולומר שלי אני נוטל, ויפטר מלשלם. ודוחק לומר דמיירי דווקא כשדש החיטים בשדהו שזוכה בצרור לפי שחפץ בזכיה זו שעל ידה מרווח ממנו, שכן לא חילק רב בדין להגביל מקום הדישה. וביותר דאפשר דלא שייך לזכות בצורות בקנין חצר כיון שאינם אלא דבר הגול"מ [בצורות שבסתם לא קפדי אינשי עליהו והם מופקרים באלו הרי

היא של אחר או של הפקר שג"כ נחשבת רשות נבדלת לענין קנין מקום בתחומין - להוי כהוכר האיסור שאינו בטל, לפי שכאמור שם הבעלות עצמו מתבטל ברוב, ומסתלק שם בעל המיעוט מחלקו.

**ובזה פליג רב אבא** וטען וכי מי שנתערב קב חייטין ב' של חבריו יאכל הלה וחד, ובודאי שאינו כן, ולכך גם גבי תחומין לא בטיל, וזה טעם דין המשנה שדין העיסה כרגלי שניהם. ואף שאיסור בטל ואין שינוי בעלות נחשב להיות כהוכר האיסור שאינו בטל, ורק לענין דיני ממון תלוי דין הביטול באם יש לממון בעלים או שאין לו, שכשיש בעלים אינו בטל, ובהא לא יאכל הלה וחד, וכן בתחומין לא נתבטלו המים והמלח, אבל הבורר צרור מגורנו של חבריו שם מיירי בסתמא דסתם צרורות הפקר הם (למרות שכאמור יש צרורות שאינם של הפקר), ורק בזה מתבטל ומסתלק שם הפקר.

**ולמראה עין** לא נתפרש בתשובתו של רב אבא התייחסות לתרץ הראיה מנכסי הפקר שקונין מקומם שלמדו משם שגם רשות הפקר נחשבת רשות בפני עצמה. אמנם נראה לפרש כי באמת כל ראייה זו אינה ראייה אלא לפי רב אושעיא ודעימיה ששינוי בעלות נחשב מעכב ביטול באיסור, דנחשב הוכר האיסור, ולשיטתם הכל ענין א', כלפי זה לא איכפת לן איזה שינוי בעלות שיהיה, אלא כל שמצינו שינוי בעלות נחשב הוכר האיסור בצד מה, ואינו בטל, ולכך הק' גם מדנכסי הפקר. אבל לרב אבא דס"ל שבאיסורא לעולם בטל, וממון שאני, בזה פשוט שיש חילוק בין ממון חבריו שיש בעלות ותביעה המבוררת ומפרעת מליבטל, להפקר שאינה רשות מיוחדת להפריע ולמנוע הביטול, וברור.

דרגה גדולה יותר במנהג. אלא שצ"ב שכל כה"ג הו"ל להחשב מנהג גזל והיזק חבריו שהוא מנהג רע ואין לו דין מנהג, ול"מ היתר כזה אלא בשמחת פורים וחתן וכדו', ראה סי' שעח, ובאו"ח סי' תרצה, ובפשטות שם הדין כן רק במקום מצוה). ולכאורה יש נפק"מ האם הזכיה רק מצד מנהג או שהיא גם מצד ביטול ברוב, לענין מקום שהמנהג ליתן מחצה, ובא אחד וברר צרור הפקר האם מתחייב, והיה אפשר שכה"ג פטור היות ואין ביטול, אמנם בד' שו"ע יל"ע בה. ודו"ק בסמ"ע שביאר מ"ש בשו"ע לפיכך וכו', שמבואר שאפי' בכה"ג חייב, וצ"ב. אמנם אפשר דלפי הנתיבות לא איכפת לן ברוב ומיעוט אלא גם עיקר וטפל קובע, כי בביטול השם אנו דנים, ולכך גם בכה"ג חייב].

**שמעינן** שאף שהנתיבות נקט בביאור הגמ' סתם צרורות הפקר המה, ואף כשדש בשדהו צריך להגיע לקנין חצרו כדי לזכות בו ודן אי קני אם לאו, מ"מ אין זה אלא כדי להק' איך אמרו ברור צרור חייב, הרי בד"כ הוי הפקר, אבל יש צרורות שיש להם בעלים וגם ע"ז קאמר רב דיש דין ביטול, דמאי שנא. **ולדרך** זו בביאור הגמ' זו היא שיטתם דרב ספרא רב אושעיא וכולהו רבנן דקי"ל כוותיה בדינא דאשה ששאלה משכנתה מים ומלח (באו"ח סי' ט"א) דמעיקר הדין הו"א דמהני ביטול לסלק שם בעלים דשכנתה, ולכך רגלי העיסה כרגלי אשה השואלת לבד, אלא שמשמעם אחרים אמרו שם דרגלי העיסה כרגלי שניהם. ולדידם זהו הטעם שאין שינוי וחילוק בעלות מפריע לתערובת איסור ברוב היתר ליבטל גם בדינים בהם יש השפעה לבעלות על חלות האיסור כבדין תערובת בשר נבילה בשחוטה לענין טומאה, ואין אומרים שע"י שהחלק הממוני ניכר לעצמו - שהבעלות

דנימא וכי יאכל הלה וחדי, וכטענת רב אבא. ונפרש שאין כוונת רב ספרא להביא ראיה מבורר צרור מגורנו לגבי תערובות קבי חטים, אלא רק לבאר דין תחומין. ונפרש שרב אבא סבר לדמותם לתערובת קבי חטים, והחולקים ס"ל דלא דמי, ולכך שפיר מהני.

**נראה** מפורש בד' הנתיבות שכד ביאר דברי רב ספרא להביא ראיה לדבר אושעיא כתב: ועל זה הקשה רב ספרא על ר' אבא דס"ל בקב חטים ב' קבין של חבירו דלא בטיל דלא אזיל שם הבעלים מהא דהבורר צרורות וכו'. הרי שכוונתו כצד א' האמור, ואכן לד' רב אושעיא יש דין ביטול גם לגבי תערובת 'קבין. וזה כוונת דבריו בסיום ביאור הראיה מבורר צרור 'דעל כרחק מטעם ביטול נגע בו, כיון שנתערבו הצרורות ברוב ואי אפשר לבררם נתבטלו ואזיל שם הפקר מיניה, והוא הדין דאזיל שם בעלים ע"י תערובות', היינו בדין קבי חטים שנתערבו.

**ודברינו** אלו נוטים למה שהבין בעל אולם המשפט בהבנת הנתיבות, אלא שהוא הגדיל המידה וסבר שד' הנתיבות שביטול מהני לבטל שם בעלים לגמרי ונעשה של בעל הרוב לגמרי, ושוב אין לו עליו אלא חוב ממון מדין זה נהנה וזה חסר. וע"ש שתמה עליו מכמה סוגיות כהא דמשכנו של גר ביד ישראל ובא אחר וזכה בו זה קנה כנגד מעותיו וזה קנה השאר (ב"ק מט.), אף שהחוב הוא כנגד רוב המשכון. [וקצ"ע, הא פשוט לחלק דהתם שעת זכיה בחפץ בא בב"א ונעשים שותפים, ומהיכ"ת ליבטל]. עוד הק' שם ממנחות (קט.) שור בשוורי אני מוכר לך מראהו מת, משמע אפי' ברוב יש לו לבעל המיעוט זכות בגופי הממון. [וגם בזה צ"ע מה ק' לו הרי זה ברור שבקנין הוי כמכר לו בודאי את הגרוע ואין

**והנה** בביאור דברי רבי אבא שנתבאר בגמ' לחלק בין איסור וממון נמצא כי תחומין נמנה כדין ממון, ולכך לא בטל, ואילו בנבילה שחוטא יש ביטול דהוי איסורי. וההסבר פשוט, כי בנבילה ושחיטה הנדון בתערובת הוא על דין איסור, אלא שיש שייכות באיסור לדין הממון ולכך יש לדון אם עושהו כהוכר האיסור, וס"ל לרב אבא דלא, אבל גבי תחומין עיקר היסוד כי ממון בעלים כרגליהם, וקניית שביתה של הממון במקום קניית שביתה דבעלים, א"כ הנדון בתערובת הוא על קביעות המקום שבא בתוצאת הבעלות, ואף שבודאי כבר אין הנדון עתה על הבעלות כי האשה שאלה העסה, וודאי מלוה הוא, ומלוה להוצאה ניתנה וקנאתה, אלא ששעת בין השמשות קבע המקום, אבל מאחר והמקום נקבע מצד דיני ממון יש יותר משמעות וזיקה לצד הממון מלצד האיסור. ונחשב ביטול בממון עצמו, ולא באיסור הנולד מממון.

**אמנם** בשיטתיה דרב אושעיא ודעימיה הזכיר הנתיבות לגבי תחומין דיבטל שם בעת מים ומלח לגבי האיסור. ע"ש. ויש לעיין אם לא דק לפי שמייירי אליבא דרב אושעיא שלא חילק בין איסור לממון, אבל באמת תחומין נחשב ממון, או דס"ל דלרבי אושעיא דקיי"ל כוותיה אכן תחומין ג"כ נחשב לאיסור, וזה טעמו לחלוק על רב אבא לפי שהרחיב מושג האיסור לדרגא נוספת.

**ב. ויש** לדון בדברי הנתיבות וסברתו, האם לפי מה דקיי"ל כרב אושעיא ודעימיה, שיש דין ביטול בממון לענין תחומין ולענין בורר צרור מתוך גורנו של חבירו, ס"ל ג"כ שיש ביטול לגבי דין מי שנתערב לו סאה חטים ב' של חבירו וסולק ממנו שם בעלים של בעל המיעוט והיו החטים כאילו נעשו שלו לענין יוקר ושיאה מותר לו לאכלן, או

שם היתר (או מצד דין ודאי או בהכרעת ספק מקרא דאחר רבים להטות, חולין צח. יו"ד קט ס"א, ע"ש ד' הרא"ש וד' הרשב"א בתוה"א בית ד ש"א וב'), וה"נ הו"ל לכתוב שנעשה לגמרי שלו וכל החיוב לשלם בא מצד זה נהנה וזה חסר שנתרבה ממנו בחסרונו של זה, וכמפורש בדבריו. ולהנ"ל א"ש, שלפי שידע כי דברי רב ספרא מדינא דרב בבורר צרור המה המקור לדין זה, ומדברי רב לא נלמד יותר מאשר סילוק שם בעלים, שכן כל שאין הבורר יכול ליטול הצרור בטענת 'שלי אני נוטל' הנותנת לו רשות ליטול, וממילא אין לו 'שם מזיק'. ולכך סבר דדין יאכל הלה וחדי הוא משום הסרת שם בעלים מעל המיעוט. וי"ל ההבדל בין ביטול איסור לביטול בממון, כי באיסור בהעדר שם איסור ממילא חל שם היתר, ואין היתר חלות בפני עצמה אלא הגדרת מצד ודאי. אך בממון אין בביטול כח ליצור חלות קנין, ולכך לא סבר אלא דנסתלק שם בעלים של בעל המיעוט אבל לא בא שם בעל הרוב.

**אלא** שאם כנים הדברים בביאור ד' הנתיבות ולהלכה הרי שעולה כאן גדר מורכב ביחס הבעלותי כלפי התערובת, ויש בו כמה חידושים ודקויות. שכן מתוך כך נלמד שס"ל להנתיבות שגם מצד עצם סילוק שם בעלות לבד היה מקום לפטרו מלשלם לו, שכן זכות התביעה שלו היא מצד שם בעלותו, ובלא שם בעלות אינו בעל דבר שלו לתובעו כלל. ואהא השיב דמצד דין זה נהנה וזה חסר עדיין יש לו זכות תביעה. והנה זכות תביעה זו תתחלק, שכל עוד שהבהמות בעין, ודאי תתיחס התביעה אל החפצים, שכן אחד מהם שלו, וכשיתבע ממנו הרי הוא א' מ' קבין או מ' בהמות הללו, ולכך כ' הנתיבות בסי' קמח שחייב ליתן לו אחת מבהמותיו, משום וכי יאכל הלה וחדי. אבל אם כבר נאכלו או נמכרו תהא כאן תביעת

כאן ספק לדונו ולבטלו ברוב, שכן הוי ניכר לגמרי]. ואף הכריע מסברא לנגדו דהנתיבות וס"ל דודאי א"א לומר דבטל גוף הממון כיון שאפשר בחלוקה אין כאן תערובות כלל.

**ובאמת** שכל עיקר כוונתו בד' הנתיבות אינה, שכן מפורש בנתיבות (סי' קמח) בהלכה דמי שאבדה לו דרך שדהו בין השדות שסביבו, ובא א' וקנה כל השדות שסביבו, שס"ל להנתיבות שבוודאי חייב הלה ליתן לו דרך א', וכן הדין בכל שנתערב לו בעדרו בהמה גזולה וא"י מי היא, ודאי חייב להשיב לו בהמה אחת, בין אם הוא הגזול בין אם הוא לוקח שקנה ברשות ב"ד מטעם וכי יאכל הלה וחדי. ע"ש. והנה להבנת אולם המשפט בדבריו נצטרך לדחוק לפרש בדברי הנתיבות שבבהמות מחזיר לו דמים ורק בקרקע בעי ליתן לו קרקע משום סברא דקבוע. ואין נראה כן שהרי דבריו שם מכוונים להשוותם ללמוד ולהוכיח מזה לזה.

**והנראה** בשיטת הנתיבות שאין הביטול מועיל לקנין, ולהחל שם בעלות דבעל הרוב על כל התערובת, אלא דיו לביטול לסלק שם בעלות של בעל המיעוט בלבד, וכמפורש בד' הנתיבות כאן. ותהא כוונתו דעצם החפץ המעורב ודאי לא סר ממנו שם בעליו, אלא שלפי שהוא נמצא בתערובת וא"א לברר מי הוא הרי שבכל הנהגה שאמורה להתעכב מחמת שם בעליו של המיעוט א"א לעכבה, לכך לא יתעכב איסור מליבטל.

**ובזה** תבואר היטב זהירותו דהנתיבות להגדיר בתחילת דבריו בביאור עיקר דין יאכל הלה וחדי שהוא מצד סילוק שם בעלים מהמיעוט, ולכאורה טובא הוי ליה לאשמועינן שהמיעוט בטל ברוב ונחשב בעל הרוב בעלים על המיעוט, שכן טיב דין ביטול באיסורין שאחר שנתבטל שם האיסור נהפך להיות עליו



דברי רב ספרא דכל צרורות הפקר, שכן כאן חידש יותר שאינו נחשב ממון). וגם בסו"ד הנתיבות שכ' והיוצא וכו' נראה שדן בדין בעלות על הצרור הרי ששייך ביה בעלות. גם מה שנטו לבאר דלפי"ז סיום ד' הנתיבות בהיוצא לדינא א"ש, שגם צרור חברו שלא זכה בו, אם יבורר חברו חייב לשלם, צ"ע, חדא דלשון הנתיבות אם זכה אם לאו אי"נ דקאים בסברא זו דאין צרור נחשב כלום, ועוד והוא העיקר שא"כ עיקר הדין נלמד מדרב אבא, ואנן קיי"ל כהחולקים עליו שהם רבים והם לא קיבלו סברא זו ופליגי עליו. לכ"נ כנ"ל].

**ונפקא** מינה מדברינו אלו שאף דבר ממון ושיש לו בעלים שייך בו דין ביטול לבעלותו לכמה ענינים, ולפי"ז כך גם בחיטים שנתערבו בהם רובע עדשים כשיעור שנתפרשו במשנה בתערובתם לענין מקח יהא דין בורר צרור מגורנו של חברו, וגם אם יהיו העדשים של אחר ויבררם קודם שימכרו יחוייב בתשלומין. ונכללו הדברים במש"כ הנתיבות בסו"ד שהדין גם בצרורות של הבורר, ובודאי אין כוונתו לצרורות המופקרים, ומה שלא פירש להדיא שכן בא לבאר מאמרם בגמ' ובשו"ע על בורר צרור מגורנו של חברו.

ג. **אלא** שלדרכנו זו יש לעיין טובא, שאם כדברינו שגוף הממון אינו נעשה שלו אלא רק לענין דינים התלויים בממון, א"כ ק' איך דן הנתיבות לפרש דין הגמ' במוכר ללוקח חיטים שלו וצרור של אחר מעורב בהם, והרי בפועל לא זכה הלוקח בצרור, ויכול בעל צרור ליטלו ממנו, א"כ לא קיבל לוקח ממוכר מידה שקנה ממנו, ועליו להשלים לו חיטים, ומ"ש הא ממי שחיסר שיעור רובע מהמקח שודאי אין לוקח מקבל עליו, ולא קנה עד שישלים

ממון של זה נהנה וזה חסר. זאת ועוד, דכל שלא בא הלה לתבעו אין כאן תובע, ואם ירצה בעל הרוב לאכול או למכור הבהמות או קבי החיטים, אין לו להמנע מצד שם בעלות של בעל המיעוט שכן הוא כמי שאינו, ועוד יותר מזה אפי' אם נתייקרו הבהמות ומכרם, כשיבוא בעל המיעוט לתבוע זה לתבוע אין לו זכות תביעה על היוקר, כי תביעתו על מה שנהנה ממנו, והנאתו ממנו הוא בתערובת, ושעת מכירה וריווח כבר לא היתה ממנו, שכן בטל מכאן שמו.

**[ודברינו הנ"ל]** המה כפי הגי' המתוקנת בנתיבות, ודלא כהגי' אשר גדרה

במוסגר עגול, שם כ' בדעתו דרבי אבא, בפי' חילוקו שבמסקנא, דאיסור בטל, וממון לא בטיל אפי' ממון הפקר, ובורר צרור שאני שאינו דבר של ממון כלל. ויש שביקשו לחדש עדנה להגהת מחיקה זו, ונימוקם עמם כפה"נ כי הבינו שהראיה מנכסי הפקר שהפקר נחשב לבעלות כמו רשות אחר, וא"כ א"א לחלק בין צרור הפקר לשל אחר, ובהכרח כנ"ל, שממון לעולם אינו בטל ולכך תחומין לרבי אבא לא בטל אף שיש לו תובעין, ואיסור בטל. וא"כ ק' מה טעם דין בורר צרור, ואהא חידש הנתיבות דצרור אינו נחשב לממון. ובה נקטו לפרש סיום ד' הנתיבות בהיוצא לדינא שבצרורות יש דין ביטול גם בשל חברו, היינו כיון דאין לזה שם ממון. והנה לפי המתבאר לעיל א"ש הא דנכסי הפקר, ונפלא. מה גם שהגי' הנ"ל אי אפשר לקבלה שיצאה מתח"י רבינו שכן כל עיקר קו' הגמ' היתה מצרור, וסביב זה כל השו"ט דגמ', וכמבואר היטב גם בד' הנתיבות גופם, ואיך יתכן שבתירון נתבאר רק החילוק בין ממון לאיסור, ועיקר הישוב על דין בורר צרור וכו' שאינו נחשב ממון כלל לא נזכר כלל בגמ' (ואי"ז בכלל ראשית ד' הנתיבות בביאור

אם לא נתן לוקח המעות מיד שמשך התבואה לרשותו הרי היא שלו והמעות חוב עליו, והמוכר נקרא נתבע. ובעיקר דבריו ראה בית יוסף (סי' ל) בשם הר"ן בית יוסף בלוקח שאמר מרתף של יין סתם ולא אמר זה ולא אמר ליה למקפה, דפליגי בה רב אחא ורבינא אי מקבל עשר קוססות למאה או כולן יפות, הלכך נקטינן דמקבל עליו לוקח עשר קוססות למאה, דמסתמא מוכר הוא הנתבע, ומיהו אף על פי שלא פרע עדיין הלוקח המעות מקבל עליו עשר קוססות. וכוונתו צ"ב. והנה נחלקו הפוסקים בהאי דינא, בש"ך (סי' יחמס"ב) בספיקא דדינא דבית כור עפר מדה בחבל הן חסר והן יתר דמסתפקא לן אי תפוס לשון ראשון או אחרון ולדעת הרבה פוסקים (ולחש"ך כ"פ הרמב"ם והשו"ע) לקולא למוכר שהוא הנתבע, ודין זה נאמר רק כששילם לוקח המעות, אבל כשלא שילם הדבר תלוי אם רוצה לבטל המקח ולא ישלם הדבר בידו, ואם חפץ לקיים המקח רק שמבקש שלא לשלם על התוספת אזי ידו על התחתונה. אמנם בקונטרס הספיקות (כלל 17) סבר דכל שהיה הקנין ברור, הרי שנתחייב זה בפסיקה בודאי, וכיון שהספק הוא על החפץ אי נחשב שסיפק לו המוכר אינו יכול להמנע מלפרוע חובו הברור. ע"ש שאף תפיסה ברשות אין נחשב, וחייב לפרוע. והם דברי הפרישה כאן. ועי"ש שמקור דבריו הם מהר"ן בהלכה דמשכיר שאמר דינר לחודש י"ב לשנה, דקי"ל כר"נ דקרקע בחזקת בעליה עומדת, והרי המעות מוחזקים ביד שוכר, ותי' דחובו ברור ע"ש. ומבוארת כוונת הר"ן לשיטתו דבסתמא הנתבע הוא המוכר, ואף כשבפועל הלוקח הוא הנתבע באופן שהמעות הן בידו, עדיין נחשב המוכר לנתבע וכנ"ל].

**וכמה** נפק"מ נתפרשו בראשונים בנדון זה אי הוי ממונא או דינא, [הר"ן כ' בדעת

לו. וביותר קשה הרי הנתי' לומד דמיירי אפי' בצרור הפקר, וא"כ בעל הכרי לא זכה בזה וכיצד יחויב חבירו.

**וליישב** זה נמצא תוכנה של סוגיא דהמוכר חיטים לחבירו מקבל עליו רובע קטנית לכל סאה וכו' עדשים מקבל עליו רובע עפרורית לסאה [ובגמ' דנו אם בחיטים יכול רובע לכלול גם עפרורית, ורבותא אשמועינן עפרורית בעדשים דהו"א שמקבל גם יותר מרובע לפי שמצוי בהם עפרורית, או שבחיטים שאין מצוי בהם עפרורית אין נכלל ברובע עפרורית כלל לשי' הסמ"ע, ופחות מרובע לשיטת הש"ך ופשוטה של סוגיא]. ובגמ' (נ"ב 7.) דנו בטעם שמקבל עליו רובע ולא יותר, אי הוי מ'דינא' שיותר מרובע לא מחיל אינש, ופי' רשב"ם שמדרכי מו"מ שאין מוכר טורח לברור דברים שדרכם להתערב, ואין ללוקח תביעה על כך, ולטענת לוקח הב לי פירות יפות שקניתי, זכותו של מוכר להשיבו ברור הפסולת ואתן לך תמורתם, ולכך עד שיעור רובע לסאה שאין כדאי ללוקח הטורח מוחל, יתר על כן נחית לברר ושוב אינו מוחל כלל. או דילמא 'קנסא' הוי, לפי שכל שקונה דבר שדרכו להתערב עם פסולת וכדו' מוחל, ודעתו לקנות עם הפסולת, בין ברב בין במעט, אלא שיותר מרובע אנן חשדינן שנתן בידים, לפי שאין הדרך להיות הרבה כ"כ וקנסוהו. וענין הקנס במערב בידים ראה מש"כ רשב"ם לעיל מינה שהמערב פסולת עושה עולה בידים, וכתוב לא תעשו עול, וגם כי לוקח לא מחיל אלא מה שנתערב מעצמו עם התבואה בע"כ של מוכר.

**ובגמ'** לא הוכרע הספק, ונקט הר"ן והפ"ד כמ"ד דהוי קנסא, לפי דספיקא דממונא לקולא לנתבע, הממע"ה. [וכ' בפרישה דאף

הרמב"ם דנפק"מ לענין אי ילפינן מינה או לא, שכן מקנסא לא ילפינן. ויש להעיר מד' הר"ן שלא הזכיר הנפק"מ שכ' רבינו יונה (לין נמי) רעק"א כאן) דלמ"ד קנסא הרי האידנא לא מגבינן קנסא בבבל, ויש להסתפק אי ס"ל לר"ן דנפק"מ ידידה עדיפא שכן היא במקור הדין, ואינה תלויה בנסיבות השתנות העיתים והמקומות, או דילמא ס"ל להר"ן שקנס כהאי גונא שהוא בפרטי דיני משא ומתן לא שייך גביה כלל לא דלא מגבינן קנסא בבבל, שכן אף שטעמה משום קנס, היא תקנה בדרכי מו"מ שבודאי דנין בהם בזה"ז, ולו יהא משום דלא גרע ממנהג. ולענין הלכה ופסק אין ראייה להכרע ממה שהביאה בשו"ע, שכן בשו"ע הביא הדין גם כשלא מגבינן, כל דמהני תפיסה (כמ"ס סמ"ע בסי' שמת סק"א, וכ"מ), ואף שבקנס של יותר מכדי נזקו נחלקו המחבר והרמ"א אי שייך תפיסה, הכי מסתבר שנחשב הקנס בכדי נזקו שכן יתכן שהוא עירב כל העפרורית, ואף דקנסו גם במוכיח שעירב רק מעט שאין מקבל כלל עפרורית, מ"מ בתר עיקר התקנה אזלינן ומסתבר דנחשב קנס על בכדי נזקו. עוד נפק"מ דנו בה, באופן שברור לנו שהמוכר לא עירב [גם אם הוא מוכר שקנה מאחר, והקודם לו עירב, וכגון מוכר בחנות בקופסאות סגורות מהמפעל], שלמ"ד קנסא הוי הרי אין טעם לקנסו, ומ"מ ד' הרמב"ם והמח' דלא פלוג, ולד' הרשב"ם מקבל עליו עפרורית אפי' יותר מרובע. ולדעת הר"ן מקבל עליו עד רובע והשאר מסלק לו (והנ"ל הסיבות לה' במח' ורמ"א), וטעמו לפי שגם לפי מ"ד דקנסא הוי, איכא נמי לטעמא דיותר מרובע אי"ז מצוי ולא קיבל עליו לוקח, ומ"ש קנסא הוי הוא כשיש יותר מרובע, הו"א דיסלק עד שיעור רובע והשאר קיבל עליו כיון שהדרך כן לא אכפת לן שבא בידים, בהא קנסוהו. וכ' הטור דכשי' רשב"ם

מסתברא, וכוונתו ראה בפרישה, והסבר דבריו דפשוט שלמ"ד דהוי קנסא כל מה דלא מקבל עליו ביותר מרובע הוא רק משום קנס ולית בה משום דינא, ולא מסתבר שהתוספת דיותר מרובע הוא מדינא והשאר מקנסא, ולכך כל שלא עירב דליתא לטעמא דקנסא, מקבל עליו הכל], וברשב"ם מדויק שמלבד הנפק"מ המפורשים בדין, יש נפק"מ יסודית בסברא של עיקר דין דמקבל עליו רובע, והוא דלמ"ד 'דינא' מאן דיהיב זוזי אפירי שפירי יהב, [לא מיבעי כשאמר לו פירות יפות אלו, אלא אפי' באמר פירות סתם ג"כ כונתו לכך, ור' טור ורמ"א מד' הרמ"ה] אלא שעד רובע מחיל מחמת שאין שווה לו הטורח, ולמ"ד 'קנסא' מאן דיהיב זוזי אפירי דלאו שפירי יהב, ולכך מקבל עליו כל עפרורית שיש ואפי' יותר מרובע מחיל, אלא שקנס הנ"ל מגביל השיעור. ובזה מבוארת שיטתו הנ"ל היטב, [ובזה נראה ליישב הערה בענין, דהנה בדין בורר צרור מתוך גורן חבירו נתבאר בשו"ע דאינו יכול להחזירו, ומבואר ברשב"ם הטעם דהשתא עושה עוול בידים, וכתיב לא תעשו עול, וגם לוקח לא מחיל אלא מה שנתערב מעצמו עם התבואה בע"כ של מוכר. והנה הלבוש תלה לה במחלוקת הפוסקים (בסי' רכח) אי מותר לערב היין אם לא, וס"ל דהא דאסור להחזיר הוא לפי המבואר לעיל דאסור לערב, והיינו שיטת הרמב"ם והמח' דבמוכר יין ושמן סתם אסור לערב ומקבל עליו שמרים, ולשיטתו כ"ש שאסור לערב אחר שנפרד היין לגמרי, (אמנם לענין דין שמקבל עליו שמרים פשוט דס"ל דאף אם יפרד היין מעל השמרים, לא ישתנה הדין, והלוקח מקבל עליו, שכן כל עיקר דין מקבל עליו נאמר כשסיפק לו כל היין מזוקק, ונותן לו בסוף השמרים), אבל להפוסקים דמותר לערב, והיינו הרמ"א דנקט כהרא"ש אף כאן

**והשלמת** בירורה של סברא זו יעלה לנו מתוך מה שנחלקו הראשונים בטעמא דחיוב תשלום נזקים של בורר צרור מתוך גורנו של חבירו, שמשלם לו דמי חיטים, ונאמרו בזה ג' דעות, שי' הריב"ם (תוס' ד"נ"ג). דהוי דבר הגורם לממון, וקיי"ל כר"ש דלאו כממון, וממילא אין דין זה להלכה. ובשו"ע ופוסקים שנקטו דין זה להלכה לא ס"ל כריב"ם. שי' ר"י ונמו"י וכן צד א' ברשב"ם דחשיב מזיק בידים, שכן העפרורית ע"י עירובה עם החיטים נעשית בעלת ערך כהחיטים עצמם, והוי כעפרורית זהב. ושי' רשב"ם בפי' ב' וכן ד' הרא"ש וכך הכרעת הסמ"ע דהוי גרמי כשורף שטרו של חבירו. ולא חשיב גורם לממון כיון שאין השויות רק ביחס אליו כגזל חמץ ועבר עליו הפסח, אלא שוה הוא לכל. ומשמע דפי' זה ס"ל דאין לעפרורית שויות, ואינה כעפרות זהב, אלא העפרורית גורמת יתרון שווי בחיטים, שמחמת שמוחלים על שיעור רובע שיהא עפרורית הרי החיטים נערכים ביותר, וכשבורר צורר הרי הוא כשורף חלק מערך החיטים, ובזה מבואר מה שדן הנתיות אם שייך לזכות בעפרורית בקנין חצר מצד סברא דדבר הגורם לממון אינו נקנה בקנין חצר [ובפשטות הטעם כיון שהעיקר הנקנה אינו נמצא בקנין החצר אין זה קנין], ולכא' הרי ודאי לא קיי"ל דבורר צרור הוי גול"מ שכן אז לא היה נפסק להלכה דחייב, ובע"כ דס"ל דהוי גרמי אלא דמ"מ אי"ז בכלל דינא דגול"מ דקיי"ל לאו כממון לפי שהוא שוה לכל, לכך נחשב גרמי. ובאמת שגם התוס' שנקטו דהוי מזיק בידיים כתבו דהוי גול"מ, אלא שכל גול"מ כהאי לא פליגי בה ר"ש ורבנן, וההסבר שאחר ככלות הכל אין כאן ממון ממש, שכן אילו יבדל מן החיטים אבד השויות. וכל מח' הראשונים אינה אלא בגדר דין הממון שיש לעפרורית.

יכול להחזיר, כך הבין הסמ"ע בדבריו. והסמ"ע והב"ח פליגי עליו, ובב"ח כתב דלמ"ד שמותר לערב שמרים ביין ושמן אכן אף לכבירר והוציאם מותר להחזיר, וכמ"ש תוס' בסוגיין, אלא ששאני יין ושמן שהשמרים נוצרים ונעשים מהם גופם. משא"כ בצרור שבגורן. והסמ"ע ג"כ הזכיר חילוק זה, אלא שפליג על הב"ח וס"ל שגם ביין ושמן כל ההיתר לערב הוא רק כשנשארו בחבית ולא ביררום שמחמת כן מותר לערב כיון שלא פירשו לגמרי וגם השמרים נוצרים מהיין ושמן. משא"כ בצרור שבגורן. ולמדנו מדבריו ב' חידושים, א' דפליג על הב"ח לענין שמרי יין ושמן כשביררום והוציאום מהחבית, שלב"ח עדיין יכול להחזיר ולערב, וכמ"ש התוס'. ולסמ"ע א"י (ומה שנתבאר שאין לערב שמרי חבית אחרת לפי שמזיק התערובת, שם מיירי במוכר לו ב' חביות להוריק לכליו שמותר להוריק השמרים, רק שלא יערב לא היין ולא השמרים, וכמבואר בפרישה). ועוד, דבגורן אילו יברור ועדיין נמצאים באותו הכלי נחשב לכבירר הצרור, ורק בחבית יין שאני שנוצרים מהם. ולכאורה קשה על הסמ"ע מסברא, דהנה בשמרים דיין ושמן לא שייך עיקר טעמא דמחילה מחמת טורח מוכר ולוקח שעלה קאמר רשב"ם שאין ללוקח סיבה למחול אם המוכר הכניס בידים, שכן שמרים מאליהם שקעו כבר וזה בא לערבם, ובע"כ הטעם ביין ושמן שמקבל עליו כיון שמהם המה נוצרים לכך מקבל עליו, ושם יין כולל השמרים, והרי זה בכלל המכר, ומה איכפת לן שהוציא והחזיר. ולהנ"ל א"ש, דלמאי דקיי"ל כמ"ד קנסא, אין הטעם משום דמחילה משום הטורח, אלא דמאן דיהיב מעות אפירי דלאו שפירי יהב, ואהא אמרינן דכל שעשה מוכר עוול במקח קנסינן ליה, וה"נ ביין ושמן אחר שנפרד].

כשהיתה טריפה בשעת מקח שאינו מקח. ובודאי כל היכולת לגבות הוא מחסרון ידיעה, בהא לא נחשב ערך].

**ולפי"ז** מיושבת הערתינו הנ"ל לדרכו דהנתיבות, המוכר חיטים עם עפרורית של חברו מ"ט יחשב לתערוכת עד שנחייבנו לבורר על הפרדתם, והרי ממילא מקח אינו חל על העפרורית שאינה של בעל החיטים. ובאמת היא קו' אלימתא אליבא דתוס' והנמו"י שכד ייהיב לוקח זוזי אפירי דלאו שפירי יחב היינו על עפרורית שהיא פרי שאינו שוה כהחיטים, וא"כ הכי הרי לא נתן לו כלום, אמנם לטעמא דהרא"ש והסמ"ע דהוי גרמי, הרי אין הצרורות נחשבים לפירי דלאו שפירי, רק שכל שהדרך להיות מעורב הלוקח מסכים לשלם על החיטים יותר, א"כ כיון שהדרך להיות מעורב פעמים משל בעה"ב פעמים של הפקר ופעמים של אחר מקבל עליו. ובזה גם מיושבת קו' הרי הצרור אינו שלו ואיך יחויב בתשלום, כי באמת החיוב הוא מצד גרמי. נודו"ק שכד דנו בגמ' וראה בסמ"ע בהא דקבלת קטנית ועפרורית בחיטים כ' לצד א' שאין מקבל עליו עפרורית כיון שאין מצוי שם כ"כ, ולא ביאר מטעם דחיטים היקרים אין מקבל עליו עפרורית שאין לו כמעט ערך אלא דווקא קטנית שערכה יותר, כי אין אנו דנים על ערך הצרור].

**והנה** בע"כ ס"ל להנתיבות כהסמ"ע והרא"ש טעם חיוב תשלום דבורר צרור הוא משום גרמי, שכן אילו היה מפרש כתוס' ורשב"ם בפ"י א' והנמו"י דהוי מזיק בידים, שהעפרורית נחשב לעפרורית זהב, הרי ודאי א"א לפרש דמיירי בצרור של הפקר שכן אין הדבר בעל הערך הניזוק שלו כלל, ומכ"ש שבאופן שהצרור שייך לחבירו וחבירו בר

**והנה** לטעמא דתוס' ונמו"י ורשב"ם בצד א' דחשיב מזיק בידים, הרי שהסכמת אדם לקבל פירי דלאו שפירי, הכוונה לקבל עפרורית וכדו' במקום חיטים, וכמו שמקבל י' חביות קוססות למאה וכדו'. אמנם להרא"ש והסמ"ע דהוי גרמי הפי' הוא שמוכן לשלם עבור החיטים יותר כל שהשלים לו המדה כמוסכם ביניהם.

**[ובסיימא]** דהאי ביורא יש להשלים הדברים עם אשר העיר בזה הרה"ג רבי ישראל ערערא שליט"א מדברי הנתיבות בסי' רז (סק"ח) לענין דינא דהרא"ש (כלל ס"ו ס"ט, הו' בטורס) בשמעון שאמר לראובן שנתירא לשחוט פרתו, שחוט ואם תמצא טריפה גבה ממשכון זה, ונמצאת טריפה, שפטור. והק' וליחייב משום דינא דגרמי שגרם לו הפסד. ותי' הנתיבות שמזיק משלם רק ערך אמיתי של החפץ, וכאן משנמצאת טריפה הוברר שלא היתה שוה יותר מזה, וא"א לחייב לשלם כלום. ואפי' ישחוט אדם בהמת חברו ותמצא טריפה ישלם לו דמי טריפה חיה אף שהלה היה יכול למוכרה לחרישה, (ופשוט שהדין כן גם אם היתה עומדת לכך, ולוקח עומד לפנינו). ע"ש. ולכאורה הכי נמי בבורר צרור הרי באמת לא הזיק לו כלום ואמאי חייב. והנה לפי שי' רשב"ם ותוס' שפיר יש לחלק שכן לשיטתם נעשה לעפרורית שויות, לפי שלוקח מוכן לקבל במודע פירי דלאו שפירי וליתן עליהם מעות כפירי דשפירי, ובא זה ובירר הצרור ובמעשהו בטל ערכו, וגם לפי הרא"ש והסמ"ע כל שהעפרורית מעורבת מקבלים יותר על החיטים בידיעה גמורה של המצב, ובא זה במעשהו והוריד ערכם. ולא דמי להתם שבאמת לא שינה אלא מצב של טעות ממש מבלי דעת, וכמבואר מקו' התוס' (כתובות מז: ד"ה שלא) שהק' בסוגיא דאומדנא דא"כ כל לוקח בהמה ונטרפה או מתה נימא דאדעתא דהכי לא קנה, ע"ש. ומכ"ש

על התערובת להחשיב כהוכר האיסור. ואהא השיבו התם בבורר צרור הוא ממון שיש לו תובעין, והוא בעל החיטים והצרור, לכך נהפך גול"מ להיחשב ממון ממש, אבל בתחומין הרי בעל העיסה קנה את המים ומלח, דמלוה להוצאה ניתנה, ואין לו תובעין, אפשר דלאו כהוכר האיסור וליבטל. ולפי"ז דחיה זו, שהיא שיטתו דרב אושעיא וסיעתו דהלכה כוותיה יהא הדין דדבר שיש לו תובעין אינו בטל ואילו דבר שאין לו תובעין ובכללו הפקר בטל, ואהא הק' סיעתו דרב אבא מתערובת נבילה ושחוטה שם חזינן דלעולם בטל, אף בממון שיש לו תובעין, ומשני רב אושעיא ודעימיה לחלק בין איסורא דבטל, לממונא דלא בטל עכ"פ בממון שיש לו תובעין. עכ"ת. ולפי דרכם עולה דכד מפלגינן בין איסורא לממונא, תחומין חשיב איסורא. ופליגי גם בזה עם הנתיבות במה שפי' לפי רב אבא. ונתבאר לעיל הצדדים בזה].

**אמנם** לענין דינא אין הדברים רחוקים כ"כ זה מזה, דהנה בביכורי יעקב (ס' ל"ג סי' תרמ"ט סק"א) בא לדון בהדס גזול שנתערב בהדסים שלו, וכן בגזל עצים וערבים עם שלו ואינו ניכר (ביכורי יעקב סי' תל"ג סק"א), ונטה לומר דבטל ברוב ונחשב לכם וכשר, ויסוד דבריו המה לפי שי' רש"י ותוס' בביאור הסוגיא דביצה שהעולה בדבריהם שהחילוק בדין ביטול בין איסורא לממונא קם לשיטת רב אושעיא וסיעתו שהם הרוב וקי"ל כוותיה, ולפי"ז כתב דאיסור גזל ופסול דדין לכם הנאמר בד' מינים בכלל איסורא הוא, ובטל ברוב, ולדרכם דרש"י ותוס' שמנו תחומין בכלל איסורא, והיינו שכל דבר שאינו עצם וגוף הממון ואין נדון ממנו הרי זה בכלל איסור שפיר מצי להוסיף בה ולומר דאף דין גזל, ואפי' דין 'לכם' הנוגע למצוות הוי בכלל איסורא, ובטל. וע"ש שהוכיח כן גם מד' התוס'

ולקח הצרור לא נחייבו מאומה. ולפי"ז יש להעיר עוד, שא"כ הנתיבות לפי דרכו מנא לן להוכיח מבורר צרור שיש ביטול לשם בעלים מן הצרור, וממילא נחשב כרכוש בעל החיטים, ולמדו מזה שיאכל הלה וחדר, ואמאי הרי אנו באים לדון את הבורר מצד שגרם להוריד ערך החיטים שהם אכן ממנו הגמור של בעל החיטים ומה אכפת לן בקנין הצרור. וי"ל דאילו לא יבטל שם בעל הצרור ממנו, או שלא יבטל שם הפקר מן הצרור יבוא אחר ויזכה בו, וכשיטלנו הרי זה כדין האומר שלי אני נוטל, ומה אכפת לי בנזקך, שאין לו שם מזיק כלל. לזה גמר אומר דבע"כ יש לבעל החיטים כח בצרור, והוא מדין ביטול לסלק ממנו שם בעליו, וממילא אין יכול הלה ליטול שלו, ומשנטל הרי"ז חייב בנזקיו].

**ד. ובאמת** שאכן רשב"ם ותוס' לא הלכו בפירושו והנתיבות בסוגיא, שכן הם לשיטתם לא מצי לפרש דינא דרב דבורר צרור בהפקר או בשל חבריו ומדין ביטול, וכנ"ל, ובעל כרחך מיירי שהצרור של בעל החיטים, וא"כ אין ללמוד מכאן דין ביטול. ואדרבה לדידם למדו מדין בורר צרור דאין ביטול, וכתב שרב ספרא אתייה לראיה לדרב אבא, וראה חידושי הרי"ם (ב"ה ס' מה שביאר בזה, שדברי רב ספרא הם תשובה לטענת רב אושעיא שקישור הא דמין במינו בטל ולא אמרינן שיוציא חתיכה כנגד שיעור האיסור ויהא כמי שהוכר האיסור, ה"נ צד הממון כיון שאינו יכול להתברר אלא בערכו ולא בגוף אינו כהוכר האיסור, ובטל. ואהא השיבו דמדבר ספרא חזינן דהעפר שאינו עצמיות, מ"מ מכיון שמקבל ערך ע"י מכירת החיטים ומשלמים על העפר, נעשה מכח גול"מ להיות גוף ממון עד שנחשב הבורר מזיק ממש לתוס' ורשב"ם, ה"נ ראוייה זכות תביעת הממון של בעל קב חיטים

ואתרוג המעורב עומד בספק פסול דלכם, וא"י בכולם ידי חובה. מאידך לפי הבנת אולם המשפט בד' הנתיבות שגם גוף הממון בטל אל הרוב, ודאי יהא הדין כביכור". אמנם למסקנתנו בד' הנתיבות יש לדון בה שהרי אף שיש לו היתר הנאה בהדס, מ"מ הרי כל שההדס בעין יהא חייב להשיבו, א"כ שמא אינו בכלל לכם, ואינו עדיף מהדס שאול. אא"כ ייחד לו א' ההדסים, וגם אז יל"ע אי נעשה שלו, או רק לכשיבוא אזי יזכה, כיון שיתכן שבאמת ההדס שלו הוא היותר מעולה אלא שבשעת תביעה ידו על העליונה וכדי לזכות בזול שביניהם חייב למחול על שלו ויצא מכלל ספק ונעשה של בעל הרוב.

ה. **והנה** דנו האחרונים בדין איסור של אחד שנתערב רוב היתר של אחר ונתבטל והותר, זכות הממון למי היא, ובפמ"ג (יו"ד סי' קט משב"ז סק"א) כתב דבאיסור הנאה אין לבעל האיסור כלום, שאיסור הנאה הפקר הוא, ומיתלי תלי באם יזכה בו בעל ההיתר זכה לו [וכפח"נ ה"נ כל הקודם לזכות בו קנה, אלא שיש לדון בעושה קנין בג' דברים וא"י מי מהם קונה, וצ"ל דיתכוין לזכות שליש שותפות דהפקר]. [וראה במרחשת (מ"ב סי' לה) שהרחיב היריעה בענין, וכ' (חלק ב' אות י) שלמ"ד איסור"נ יש להם בעלים מ"מ דמים אין להם ממילא בביטול נעשה בעל ההיתר כמי שברא כל השבח והכל נעשה שלו ממילא (וקנה נשבע כן מדין שטף נטר זתוי, ראה סי' קסח סעי' א), ודבריו מתאימים עם הסברא שנזכרה בנתיבות בסוגריים לענין צרורות, אמנם הפמ"ג לא קיבלה וס"ל דגם בדבר שאין לו דמים אין זוכה בשבח ממילא מכח ביטול].

**ולמדנו** מדברי הפמ"ג שגם הוא ס"ל שאין דין הביטול עושה קנין לזכות בגוף החפץ, ואפי' בדבר שאין לו דין ממון או אין

במעילה (כא: ד"ה פירוטה) שדנו שפרוטה של הקדש תיבטל ברוב. ע"ש.

**ובאמת** שבשב שמתתא (סמעתא ופרק ד"ה ולכן) לא הבין כן, אלא ס"ל דממונא לא בטל גם לענין איסורא, שכן הק' ממסקנא דסוגיא דממונא לא בטל אהא דבמתניתין (מעילה כא.) תנן נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש, כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר"ע, והקשו בתוס' (ד"ה פירוטה) תימה, וליבטל האי פרוטה של הקדש שנפלה, ותירצו דמירי דליכא אלא חד עיין שם. ותמה על תוס' מה קשה להו הא ממונא לא בטל כמשנ"ת, והוכיח מזה דנכסי גבוה אין להם תורת ממון אלא תורת איסור עיין שם. הרי שלגבי דין גזל הדיוט לא היה סובר כן.

**ויש** להבהיר לפי דעתו דהביכורי יעקב שמחד הקיל בדין ההדסים והסכך, ומאידך לענין עיקר הדין של יאכל הלה וחדי, לגבי היתר אכילה, ולגבי דין היוקר המה בכלל ממון ממש, וכמפורש בדבריו דלא בטלי.

**ומעתה** דינו צ"ב, הרי לא מיבעי באתרוג דלא מיקרי לכם אלא אם יש בו היתר אכילה אלא אף בהדס וסכך בעינן בהו עכ"פ היתר הנאה דליחשב לכם והרי ליכא (ראה סוכה לה. לענין אתרוג, ובמג"א סי' תרמט סק"ב ובנו"כ ע"ס), ובע"כ לומר דכל זה נכלל בחילוק בין איסור לממון, וביחס לאיסור דבטל אנו רואים כמי שיש בו היתר אכילה והנאה אף שבפועל אינו יכול מצד הספק.

**ובדעת** הנתיבות יש לדון בזה, דלפי ד' הנוטים אחר הגירסא המוסגרת שבנתיבות ולהבנתם רק צרורות בטלי כיון שאינם דבר של ממון, אבל כל ממון לא בטל, וקאי עליה באיסור אכילה ואינו שלו, א"כ ודאי כל הדס

ההיתר לבעל האיסור דמי חתיכה מעליא (חתיכה גופא ודאי אי"צ ליתן לו בכה"ג ופשוט), והיינו כערכה החדש.

**אמנם** בשו"ת עמודי אור (סי' נה) רוח אחרת היתה עמו, וס"ל דבאיסורי אכילה הדין הוא שחולקים בעל ההיתר ובעל האיסור בשבח שהושבח בעלות מאיסור אכילתו. והביא מקור לדבריו מירושלמי מפורש (תמונת פ"ה ס"ב) דקאמר כן לענין סאה תרומה שנפלה במאה חולין, ע"ש. וס"ל דדמיא להא דסי' שצט בפרה דחד וולד דחד נפחא למי, שהדבר שנשתבח היא הפרה, והולד הוא שהועיל לה, לכך חולקין. וה"נ כן הוא. [ובאמת שיש לדון הרי בעל ההיתר שהוא כמו בעל הולד שגורם לשבח של השני הוי זה נהנה וזה לא חסר, ומהיכ"ת ישלם לו, וצ"ל שדין זנוול"ח הוא דין בהוצרות חיוב תשלום מאדם לחבירו, ולא בהערכת ערך למי הוא שייך, שבודאי מתיחס השבח אל מייצריו, ונחשב שבא מהולד, ושייך לבעל הוולד].

**והנה** הגר"י ענגיל הביא בגליוני הש"ס (נכו' דביל"ה) ד' הירושלמי (נכו' פ"ו ס"א) שבעל הנבילה הוא שזוכה ככל, (וקצת נראה שהבין הטעם משום שמיד שנפלה נתיקר ערכה, וזה אינו, שכן ודאי קודם הביטול לערך. אלא נראה שכוונתו שהאיסור גופה נתיקר ונעשה היתר ופשוט). וע"ש בירושלמי שהביא ראיה לזה מדין בורר צרור מגורנו של חבירו שמשלם לו דמי חיסים, והנה זה ברור שהירושלמי הבין בדין בורר צרור כרשב"ם ותוס' שהצרור הוא שנעשה בעל הערך כעפרורית זהב, ודין בורר צרור מגורנו מייירי שהכל של בעל החיסים, וחזינן שהבורר חייב לשלם לו דמי חיסים כולם, ואילו היה מחצה או כולו שייך למשביח, שהוא בעל החיסין, הרי ודאי שביחס אליו הוי

לו דין דמים כאיסורי הנאה, אלא שצריך בעל ההיתר לזכות בו בקנין בחצר וכדו'. וכפי שנתברר לנו בנתיבות, וכ"ש שהוא נכון לד' הביכורי ודעימיה שבגוף הממון אין ביטול כלל. וביותר לדעת השב שמעתתא שגם לגבי דין הקדש ולכם דגזילה אינו נחשב שלו.

**אמנם** ראה עוד בפרמ"ג (משכ"ס פ"ה סק"ד) בדין גזל עצים ועירבם עם שלו ואינו ניכר דלא שייך ביטול ברוב, עיין ביצה לח, ומ"מ י"ל דאין חייב לו כי אם דמים, לא להשיב את הגזילה גופא מאחר דאין ניכר, וצ"ע.

**ובביאור** כוונתו נראה דבגזולן עצמו שנתערב ההדס הגזול באחרים, ודאי פקע ממנו דין והשיב שכן לא נודע מה הוא (ואין לדמות הדין לקונה קרקע מקרקעותיו שנותן לו הפחות ששם הוא מדין בעל השטר על התחתונה ולזוה נתכוננו) וא"כ הוי כגזילה שנאבדה וחל חיוב דמים, וממילא פקע דין הבעלות מהחפץ כעין סברת הרא"ש בדין שינוי בסוגיא דתברא או שתיה, וכסברא שנוכרה באחרונים בקנין דיאוש. ופשוט שלסברתו יתחדש לן לחלק בין גזולן עצמו שנתערב לו, לבין לוקח מכמה בני"א וא' מהם גזולן וכדו', שללוקח אין דין דמים ולא שייך סברת הפמ"ג.

**ומשם** נשמע דלא ס"ל כהביכורי יעקב שלדעתו כח הביטול גדול לסלק דין לכם ופסול גזול בכל אופן, כיון דדין איסור בטל לעולם. אלא אפשר לקיים דבריו לפי הש"ש או הנתיבות, ויחודש לנו דבר לחלק בין תערובת שביד גזולן עצמו דיוצא בה יד"ח לנמצאת ביד לוקח מן הגזולן שאין יוצא בהם. ואכן ראה בביכורי"י (ת"ל סק"ג) דפליג על הפמ"ג.

ו. **עוד** כ' הפמ"ג דבתערובת איסור אכילה, ששם בעליו עליו, צריך ליתן בעל



בעל הצרור בורר צרורו חייב לשלם לבעל החיטים, ולדרכו גם זה נכלל דברי רב שבורר הצרור משלם, וקאי גם על בעל הצרור, ושם אי' שמשלם לו דמי חיטים, ולא מחצה, ש"מ דנקט כהפמ"ג. ודלא כעמודי אור. ושפיר מייתי ראייה. נולד' עמודי אור אף כי יש לבעל הצרור מחצה, ודאי אינו יכול לעכב בעל החיטים מלברור חיטיו, ואינו נחשב כמזיקו המחצה שהיה בא לו, כי זכותו שלא ליתן לו לירד לשדהו להשביחו וליטול שבח כפי הראוי לו, ופשוט].

**אמנם** אין הכרע להוכיח כדברינו בנתיבות ממה שהביא הירושלמי ראייה, וכנ"ל, שכן לפי האמת ודאי הירושלמי כרשב"ם ותוס' קאי, שכן שי' הירושלמי (כ"מ פ"ה ס"ג - ר' ע"ן סי' כט) דקי"ל גרמי פטור, וממילא לא הוי מצי לפרש הדין כשי' הרא"ש סמ"ע ונתיבות שהוא מטעם גרמי, דקי"ל לתלמודא דידן דחייב.

גורם לממון ולא כממון דמי, ולא היה משלם יותר ממחצה.

**אבל** להרא"ש והסמ"ע דס"ל דחייב משום גרמי, משום שהחיטים הם שנתיקרו ובם נעשה ההיזק בגרמי ע"י שבייר הצרור, אין שום דמיון בין זה לבין איסור אכילה ששם בעליו עליו, והותר, ופשוט.

**אמנם** לדברינו הנ"ל בשי' הנתיבות שפיר מייתי ראייה, דהנה לכשנבוא לדון בסוגיא לפי שי' הרא"ש והסמ"ע שהוא מדין גרמי, והיינו שהחיטים מתיקרים ע"י שיתוף הצרור, הרי שם כדברינו בנתיבות שגוף הצרור עדיין שייך לבעליו, יהא הנדון תלוי במחלוקתם הנ"ל בהיפוך מהנ"ל ברשב"ם ותוס', שלפי הפמ"ג הכל של בעל החיטים שהוא בעל הממון שנתיקר, ולפי ד' עמודי אור יחלוקו בעל הצרור ובעל החיטים. ומעתה הנתיבות שכ' שגם אם



הרב ישראל ברלינר

כולל חו"מ ברכת אברהם - נזר התורה  
בית שמש

## שליח להעברת ממון בערב שבת שהמקבל לא הגיע לקבלו מה דינו, והמסתעף

עמו והטמינה בין הגמרות הנמצאות במקום שאינו בשימוש כ"כ, ונגנבה או נאבדה המעטפה במהלך השבת.

**והנה** מצד איסור מוקצה רשאי היה לטלטלו עד שיבוא למקום המשתמר, ואם היה מונח בכיס התלוי בבגד כגון בבגדו העליון (הקפוטה) אף היה רשאי לדעת השו"ע לטלטלה כל השבת, (והמשנה ברורה הביא דעת

**עובדא** הוה באחד שנסע לירושלים עיה"ק לשב"ק ובמהלך המתנתו לאוטובוס העולה לירושלים פגשו ידידו ושלח עמו מעטפה עם סכום כסף להוליכה לירושלים ובתחנת ההורדה ימתין לו המקבל, וכן עשה, אמנם כשירד מהאוטובוס תר אחר המקבל ולא מצאו, ונשכח הענין מלבו, ולאחר שקיבל ע"ע שבת במהלך התפילה נזכר שהמעטפה נמצאת

שכלה זמן שמירתו הוה שומר חינוס [כל זמן שלא אמר השומר לבעלים טול את שלך], ונחלקו האחרונים האם דין זה דוקא בשו"ש או אף בשומר חינוס.

**דעת הרב מחנה אפרים** (סומרים סי' יט) דדוקא שו"ש אבל שו"ח לאחר שכלה זמנו איננו שומר כלל. וטעמו מתבאר מתוך דבריו דודאי אין לנו להכריח שומר לשמור זמן נוסף שלא קיבל על עצמו דהרי הוא ככל התחייבות האדם שחייב רק כפי אשר התחייב ולא יותר, אלא דאנו מסופקים מה היתה דעתם בקביעת זמן השמירה, האם כוונתם היתה להגבילת חיוב השמירה לזמן ואח"כ אינו שומר עוד, או שרק לסייג את הסכמי השכר שהתחייב בעה"ב לשלם עבור השמירה לזמן שקבעו, אבל מצד עצם השמירה לא התכוין השומר להגביל את חיובו, וע"כ לאחר שכלה זמנו הוי שו"ח כיון שלא מקבל שכר על שמירה לאחר הזמן, [ולדעות שמחוייב בעה"ב לשלם שכר או באופנים שמקבל שכר אח"כ הוי שומר שכר לכו"ע, עיין קצוה"ח (סי' שג סק"א) ונתה"מ (סי' קפ סק"ב) ודו"ק], ונקט המחנ"א כסברא הנ"ל דכוונתו להגביל השכר וע"כ דין זה דוקא בשומר שכר אבל שו"ח דליכא למימר הכי ודאי דעתם להגביל את חיוב השמירה לזמן ובהגיע הזמן הסתיים חיוב שמירתו.

**ודעת שו"ת זכרון יוסף** (חו"מ סי' א בתשובתו אות טז) דאף שומר חינוס לאחר זמן שמירתו נשאר בחיובי השמירה כ"ז שלא אמר טול את שלך וכדפסק השו"ע לגבי שו"ש וכו"ל, והטעם נראה לע"ד, דאמדינן לדעתיה דאם אין ברצונו לשמור היה אומר לבעלים טול את שלך, וכל זמן שלא אמר טול בדעתו לשמור חפץ זה לבעלים. [ואין להקשות, א"כ מפנ"מ קבעו זמן לשמירה, י"ל כדי שלא יוכל השומר לחזור

המחמירין בזה], ואף לאחר שפשטו היה רשאי לחזור וללובשו כיון שלא עשאו מדעתו בסיס למעות האסורים אלא נשכח מלבו, ואדרבא דעתו היתה להוציאם.

**ולכאור' זה ברור שהנחת המעטפה בספרי ביהמ"ד מוגדרת כפשיעה**, ואף שטוען שגם את כספו היה מניח שם, מ"מ בכגון דא אמרו בשו"ע (חו"מ סי' רלא סעי' יד) בשלו הוא רשאי ולא בשל אחרים, [ובפרט שאף את כספו היה רשאי לטלטל כנ"ל, וא"כ איסור שבת לא הכריחו להניח במקום הנ"ל], וע"כ דינו כפושע בשמירה החייב בתשלומי הנזק.

**אלא שיש לדון האם מוגדר שליח זה כשומר המחוייב בפשיעה**, או שאיננו שומר על מעות אלו ואז נדון מצד אדם המזיק, וכדלהלן. ובתחילה יש לדון האם בהסכמתו לשליחות זו קיבל על עצמו השליח שמירה אף שלא הוזכר ענין השמירה בפירוש, ולכאור' זה ודאי שכל שליח הלוקח חפץ בדרך שהיא מקום שאינו משומר לבעלים, דעת הנותן היא שיקבל השליח לשמור ע"ז, וכדכתבו השו"ע והרמ"א (סס סי' רלא ס"ב) מי שהיה מהלך בדרך וא"ל הולך עמך אלו המנעלים וכו' בדרך וכיו"ב ודאי קיבל עליו שמירה. והוה כאמירת שמור לי (עי' נח"מ פס סק"ב) דכיון שאין המקום משומר ואין הבעלים כאן לשמרו ודאי דעתם ודעת השומר להתחייב לשמור חפץ זה.

**אמנם כנ"ז יש לעיין האם לאחר שירד בתחנה המסוכמת ולא המתין לו שם המקבל או ב"כ, וחיכה עד בוש ויגע ואיננו, האם עדיין שומר הוא על המעטפה או שכלה ופקע חיוב שמירתו. ויש לדון בזה מתרתי אנפי.**

א. **שומר** לאחר שהסתיים זמן שמירתו. כתב השו"ע (סי' שג סק"ב) דשומר שכר לאחר

מדברי הרמ"א אין ראייה לפלוגתת המחנ"א וזכרון יוסף לגבי שומר חנם וכו"ל.

**ואם** ישיג המשיג, שהרי הב"י מוקי לדברי הראב"ן (שהוא מקור האי דינא) במעות צוררים דאסור להשתמש בהם, ואף הסמ"ע (בסק"ט) הסכים עמו, ובמעות צוררים הו"ל שומר חנם, ובכ"ז הצריך הראב"ן אמירת טול את שלך לפוטרו משבועה. הנה לסמ"ע אין ראייה מכאן, כיון דהסמ"ע (סק"ח) מוקי להאי דינא בתוך זמן השמירה, ובכה"ג לכו"ע בעינן אמירת טול את שלך. ואף בדעת הב"י י"ל דאין כוונתו להעמידה בשו"ח דוקא, ולעולם מיירי בשומר שכו, ורק כוונת הב"י היא דכיון שהמעות מותרים ושכרו הוא היתר השימוש לא מועיל אמירת טול את שלך להיפטר מחיובו, כיון דהוי כאילו מקבל שכר כל הזמן, אבל בצוררים אף אם מקבל שכר לשומר, מ"מ לאחר זמן השמירה מועיל אמירת טול להפקיע חיוב שמירתו ודו"ק.

**ואח"כ** מצאתי שכתבו בשם שו"ת דברי גאוני (כלל ט"ז מ"א) להעמיד דברי רמ"א בשו"ש והמחנ"א בשו"ח וכמוש"כ. וראיתי מביאים משו"ת חסד יהושע (ח"ב סי"ט) לפסוק כהזכרון יוסף, ולחדש דא"א לומר קי"ל כהמחנ"א, כיון שהוא חולק על הרמ"א ע"ש, ולדידי ניחא דהרמ"א לא פליג על המחנ"א וכדביארנו.

**ב. ויש** לדון בכאן טעם נוסף לפטור, מצד קבלת שמירה בטעות. והיא דאומדנא דמוכח דכל הסכמת השליח לקחת עמו המעטפה היא מחמת שסוכם עמו שיחכה לו המקבל בתחנה, ולא היה בדעתו וברצונו לשוט ולתור איה המקבל ולשעבד עצמו בזה (ובפרט המתאכסנים בירושלים בסטאנציעס למיניהם וכדלהלן), וכיון שהטענה הרי כשמתבררת ההטעיה א"כ למפרע לא קיבל עליו שמירה

בתוך הזמן שלא מדעת המפקיד, וכדאיתא בשו"ע (סי' לג), והיינו דלכו"ע א"א לחייב השומר לשמור אחר הזמן שקיבל עליו, אלא דנחלקו באומדנא, דלמחנ"א הגבלת זמן הוי אומדנא חזקה שאין דעתו לשמור אח"כ, ולהזכרון יוסף הא דלא הודיע לבעלים וא"ל טלו את שלכם הוי אומדנא דעדיין דעתו לשמור.

**ובזכרון יוסף** הביא ראייה לדעתו מדברי הרמ"א (בסי' פד ס"ג), שכ' דנפקד שאמר לבעלים טול את שלך נפטר מאחריותו, והיינו בכלות הזמן [שו"ך (סקי"ז), ובדעת הסמ"ע (סק"ח) יל"ע, ודו"ק], ומשמע דבלא אמירת טול חייב באחריותו והרי"ז כדעתו, אמנם דעת המחנ"א יש ליישב דבגוף ראיית הזכרון יוסף יש להסתפק, דהמעייין שם בטור במקור הדברים יראה דנחלקו הבית יוסף (מחזק"ב) והדרכי משה (סי' ט) לגבי המפקיד מעות מותרים שמותר לנפקד להשתמש בהם, ומחמת היתר השימוש הוי שומר שכר אף קודם שנשתמש, ונחלקו היכא דאמר לבעלים טול את שלך, לדעת הב"י כיון דעדיין מותר לנפקד להשתמש בהם, ואף דאין דעתו ורצונו לזה מ"מ אי מתרמי ליה עיסקא ישתמש בהם, על כן אף דא"ל טול את שלך מ"מ יש לו הנאה מהפקדון, והרי"ז כמקבל שכר והוי שומר שכר [אף לאחר זמנו וכו"ל], והרמ"א בדרכ"מ שם ס"ל דא"א לחייב אדם בשמירה בע"כ, וכיון שאמר לבעלים שיטלו את שלהם הרי גילה דעתו שאין רצונו לשמור ע"ז ופטור, ולדעת הש"ך (בסקט"ז) אף שומר חנם אינו, ועיין תומים שם (סק"ח), וא"כ דברי הרמ"א שנכתבו ע"פ שיטתו בדרכי משה כדמוכח למעייין וכדכתב הסמ"ע סק"ט מיירי במעות מותרים דהוה שו"ש, ובכה"ג לכו"ע קי"ל כפסק השו"ע דבעינן אמירת טול את שלך, [ובאופן הנ"ל כ"ז שלא אמר טול לכו"ע היה כמקבל שכר והוי שו"ש ודו"ק], וא"כ

קבלת השמירה מוטעית היא, [והחלקת יואב דחה הראיה מדינר זהב, דשם אם היה יודע השומר שזהב הוא היה ג"כ מקבל שמירה עי"ש].

**עוד** חלק השער משפט (סי' קפה סק"א) והוכיח מסוגיא דבבא (בכ"מ מ"ב): דאף דהבבא לא היה יודע שאין לשור שינים אם היה נזק ליתומים היה מחוייב לשלם, ואע"ג שטעות היא שלא היה יודע שאין לו שינים. ומזה הוכיח השעה"מ דשומר שכר חלק מחיוב שמירתו הוא לעיין שלא יבוא נזק, ואף שטעה חייב לשלם [א"כ הוטעה במזיד ע"י הבעלים], ובערך שי שם (פ"ט ח) דחה ראייתו מבבא, די"ל דאף אם היה יודע שמחוסר שינים הוא היה מקבל עליו השמירה, וא"כ אין טעות בעצם ההסכמה לשמירה עי"ש. ונמצא לדינא הרמ"א, המהרי"ק, החלקת יואב והאור שמח ס"ל דפטור מכל חיובי שמירה, והמחנ"א והשעה"מ מחייבים בפשיעה שלא מחמת הטעות ופוטרים בפשיעה מחמת הטעות, ואם הוא שו"ש ולא הוטעה ע"י הבעלים דעת שער המשפט לחייבו בכל גוונא.

**וא"כ** בנדוננו דאיכא אומדנא דמוכח שקבלת השמירה בטעות היא וכו"ל, לא מיבעיא לדעת מהרי"ק ופסק הרמ"א נפקע חיוב שמירתו למפרע ופטור אף במקרה שהיה פושע בדרכו ירושלימה, אלא אפילו לדעות החולקים השער משפט והמחנ"א, מ"מ בנדרן זה ודאי שלא קיבל ע"צ שמירת הממון בירושלים, והוי כפשיעה מחמת הטעות וכמוש"כ, [ובפרט שאף במקום שהותו בסטאנציע הכללית וכדו' על הרוב אינם משתמרים, ולמסור לאחר ודאי שאינו רשאי דהוי שומר שמסר לשומר, וא"כ אומדנא דמוכח שלא היתה דעת והסכמת הנוסע שתישאר המעטפה אצלו במהלך השבת].

בוה. ומקור האי דינא לפטור בקבלת שמירה בטעות הוא בתשובת מהרי"ק (טורף קנ"ה), והובאו דבריו להלכה בהגהת הרמ"א (סי' רלא ס"ד), ושם הוה עובדא בראובן ששלח עם שמעון ספרים למדינה אחרת, וחוקי המקום הם שיש להצהיר במכס על כל הסחורה שעמו וישנם סחורות המחוייבות במכס וישנם שלא, והמעלים במכס נקנס, אלא שהמעלים דבר המחוייב במכס מותרת הסחורה, וראובן טען לשמעון שספרים פטורים ממכס, ושמעון הבריה המכס ונתפס והוחרמו הספרים כיון שמחוייבים במכס, וראובן רוצה לחייבו כיון שהברחת המכס אף בסחורות הפטורות ממכס פשיעה היא דעלול להקנס, ושמעון פוטר נפשו בטענה שלפי האמת לא היה לוקח עמו הספרים, שטורח גדול הוא בסחורה המחוייבת במכס. ופסק המהרי"ק ששמעון פטור מפשיעתו כיון שקיבל שמירה בטעות, ולמפרע נפקעה והתבטלה קבלת השמירה.

**ועיין** בשער המשפט (סי' רלא סק"א) שחולק על יסודו דהמהרי"ק דקבלת שמירה בטעות מפקעת כל חיובי שמירה, ודעתו דנפטר רק מפשיעה ונזקים שנבעו מחמת הטעות, שע"ז לא קיבל ע"צ שמירה, אבל פשיעה בעצם השמירה חייב כיון שקיבל לשמור מחוייב הוא לשמור ולא לפשוע, והביא ראיה מדברי השו"ע בנותן דינר לשומר וא"ל של כסף הוא והוה של זהב שמחוייב כערך כסף, ולא אמרינן שאם היה יודע שזהב הוא לא היה מקבל ע"צ שמירה בכלל, אלא נפטר רק משמירת שווי הזהב, שכיון שטעה בוה לא קיבל ע"צ שמירת הזהב, וכן השיג המחנה אפרים (טורים סי' יג) ופסק שרק בפשיעה ונזקים שבאו מחמת הטעות פטור, אמנם החלקת יואב (אכסע"ז סי' לד כהגה) והאור שמח (מק"מ פ"ד ס"א) הסכימו עם המהרי"ק ופסק הרמ"א שפטור בכל גוונא, כיון שעצם

דבר האסור, והשער הציון לא הקיל שבמקום פסידא דמוקצה רשאי לטלטלו בלא ניעור רק באופנים שזה טלטול לצורך דבר האסור והמותר, אבל בטלטול לצורך דבר האסור לבד חייב לנערו, וא"כ אסור להניחו שם בער"ש, וא"כ יכול הוא לטעון שברצונו להחמיר בה' שבת ואיננו רוצה לטלטל כל השבת מעות.

**ולכא' יש לדמות דין זה לדינא דשו"ע ורמ"א** (סי' לג סעי' ג) במקרה שרוצה הנפקד לפרש בים ואין המפקיד כאן וא"א לו להוליכו עמו שמא יארע לו אונס ויהיה חייב באחריותו דיכול להפקידו ביד בית דין שאין אוסרים המפקיד במדינה זו מפני פקדונו של זה עי"ש, ונחלקו האחרונים בביאור דעת הרמב"ם ושו"ע, דעת מהר"א ששון בשו"ת תורת אמת (סי' לו, לייט סק"ד סק"ח) שאם יוליכו עמו בדרך יהא פושע כיון שמוליכו למקום סכנה שאינו משומר ויחוייב אף באונסים שיבואו מחמת פשיעתו דקיי"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ומדייק לשונו דהרמב"ם שמא יארע לו אונס ויהיה חייב באחריותו והיינו כנ"ל מדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס, ודעת כנסת הגדולה (הגטות הטור אות ה) שאף לדעת הרמב"ם פטור הנפקד אם יוליכו עמו, ומש"כ השו"ע להניחו בבי"ד היינו שרשאי להניחו, ולטובת הנפקד נתקן דאם אין רצונו להיטלטל עם הפקדון יניחנו בבי"ד, [וראה מה שיישב בלשון הרמב"ם הנזכר ויהיה חייב באחריותו עי"ש], וכ"כ בשו"ת מקור ברוך (סי' נ, לר' ברוך קלעי), וע"ש ברמ"א דאם לא היה יכול להניחו בישוב (עיין באר הגולה ז', בעיר קטן, ובערך השולחן דפי' טנת הרמ"א לאחן סס כ"ד) מכח שומר שמסר לשומר ולקחו עמו למדבר ונאנס דפטור הנפקד.

**והתחדש** בדברי הרמ"א אלו, שאע"ג שיכל למוסרו לאחר שישמרנו ואעפ"כ לקחו עמו לדרך דהוי פשיעה פטור, ולכאורה

**ואין** לומר שלאחר שאיננו שומר א"כ הרי זה אבוד מן הבעלים ויחוייב לשומרו מצד שומר אבידה, זה אינו, דודאי אין שם אבידה עליו שיתחייב בשמירתו, וכדאיתא בשו"ע (סי' ע"ט) דהמכניס לחצר חבירו שלא בהסכמתו איננו נעשה שומר עליו ומותר להוציאו ועי"ש.

**וכיון** דמסקינן דאינו שומר עליו לדעת המחנ"א, דשו"ח לאחר שכלה זמן שמירתו איננו שומר כלל, או ע"פ דעת מהרי"ק ופסק הרמ"א דקבלת שמירה בטעות פוטרתו מחיובי שמירה וכנ"ל, יש לעיין האם חייב מצד אדם המזיק ע"פ חידושו של הנתיבות המשפט (סי' לא סק"ז) שהמוציא חפץ חבירו לרה"ר חשיב כמזיק בידים כיון דנקרא עליו שם אבידה ולא כגרמא עי"ש, מ"מ נראה דכאן לא חשיב כמזיק בידים, דאינו מעשה היזק ברור, דאין רגילות להשתמש בספרים המונחים שם, ואין זה אבידה מדעת, ואע"ג דלגבי שמירה המוטלת על שומר הוי פשיעה דלא שמר כראוי, מ"מ אי"ז מעשה היזק מבורר לחיבו מצד מזיק ופטור.

**עוד** טעם לפטור השומר שנשארה אצלו המעטפה בער"ש ואינו שוהה בביתו, והוא דבעמדו בערש"ק וזוכר הוא מהפקדון אשר בידו היכן יניחו, אם במקום שהותו הוי מקום שאינו משומר, להפקידו ביד אחר הוה שומר שמסר לשומר, שאסור לשומר להניחו ביד אחר, ומתחייב הראשון לשלם אף אם יטעון השני שנגנב או נאבד, ולהניחו בבגדו, בכיס התפור כולו בבגד ככיס חולצה, אם מניחו מדעת בער"ש הוי בסיס לדבר האסור, ואף אם יניח שם דבר היתר החשוב יותר מן האיסור [כמאכל לכבוד שבת לדעות המתירים, עיין חיי אדם], מ"מ מחוייב לנערו, ובכיס התלוי בבגד דהקיל הרמ"א בזה, מ"מ המשנ"ב הביא דעות המחמירין בזה, וס"ל דהוה טלטול מן הצד ומחוייב לנערו, והרי זה טלטול לצורך

באפשרותו לשמרו במקום הנשמר לגמרי א"כ יעמוד במשך כל השבת על יד הפקדון וישמרנו, ואי אפשר לדרוש מהשומר כך, וכדין הנ"ל שאין אוסרים זה במדינה זו, ולמוסרו לאחר הוי שומר שמסר לשומר, וא"כ עדיף לבעלים שישמרנו תח"י אף במקום סכנה וכדו' שאינו משומר לגמרי ועל כן פטור מפשיעתו.

**תבנא** לדינא, דמשלושה טעמים יש לפטרו, הא' שומר חנם לאחר שכלה זמן שמירתו, דנחלקו בזה המחנה אפרים ושו"ת זכרון יוסף, ויכול לטעון קי"ל כהמחנ"א דאינו שומר עליו, הב' קבלת שמירה בטעות, ופטור לכו"ע למהרי"ק ולהשער המשפט, הג' שאין באפשרותו להניחו במקום המשתמר, וא"א לחייבו לעמוד ולשמור, דאין אוסרים זה במדינה זו וכו'.

ק' מפני מה לא אמרינן דניחא ליה למפקיד שיתננו לשומר אחר, דלא חשיב פשיעה בשמירה כיון דמסרו לבן דעת, והא דבעלמא מחוייב הראשון לשלם דקי"ל שיכול המפקיד לטעון אינני מאמין לשומר שנגנבו וכדו', ואולי ברשותו הפקדון. וא"כ עדיף למפקיד שניחנו ביד אחר ולא יוליינו למקום סכנה. ונלענ"ד לתרץ, שיכול הנפקד לומר אין ברצוני להיכנס עמך לדו"ד אם נאמן השני עליך או לא, וסברתי שעדיף לך שיהא ברשותי ושמירתי שהוא רק ספק סכנת אונסין בדרך, משיהא תחת יד שומר שלדעתך יקחנו לעצמו ויפטר בטענות שונות, והוי כנתינת אצבע בין שינוי, כיון שאינך מאמינו אפי' בשבועה. וראה בערוך השולחן (סעי' 7) שחידש שאף במפקיד לזמן והוצרך ליסוע בתוך הזמן ג"כ אמרינן דיכול למסרו לב"ד או ליקחו עמו, וא"כ בנדרן דילן שאין



**הרב חיים יוסף דוד ויים**  
דומו"צ קהל ייטב לב, אנטווערפן

## התנו בשטר על בורר מוסכם, ונתברר שהוא פסול לדון\*

טובות הנאה מעסקי הקבלן באופן כללי, ולפעמים יש לו מצד הקבלן חלק או טובת הנאה באותו עסק, במישרין או בעקיפין אבל לא הודיעו על כך ללוקח, וגם בהסכם עצמו לא מופיע שיש להבורר קשר או זכויות או טובות הנאה בענין.

**השאלה** קיימת הן כשבידין ודברים, אם יהיה, בין לוקח למוכר, יתכן ויהיה נפק"מ

**בנדרן** לקבלת בורר מוסכם כשיש לבורר איזה צד של נגיעה, וז"ל השאלה:

**בנדרן** סעיף "קבלת בורר מוסכם" המקובל כיום בהרבה מן ההסכמים הנערכים בין קבלנים ויזמים וכו' לקוני דירות, שהקבלן קובע ומחתים את הלוקח כי פלוני יהיה בורר מוסכם ומחייב במקרה של דו"ד בין הצדדים ופעמים יש שהבורר יש לו חלק כלשהו או

\* נושא זה נדון בהרחבה ב'נזר התורה' גליון כ"ה עמ' רעט ואילך.

מוסכם ואם שיש איזה ספק בזה, כבר ביארת (בכ"ז מספרי סי' רד אות יג) דאין דנין בספק אומדנא.

**ג. ולענין שאלה הג',** באופן שהיה מקח טעות במכירה, אף הלוקח יכול לחזור, וכדאיתא לגבי אונאה יותר משתות בפירש"י (בבא מציעא נ: ד"ה יתר על שטות), וז"ל: ושניהם חוזרין, ובסמ"ע (סי' רל"ב ס"ק יב) דהוא הדין במקח טעות, אך הב"ח ובמחנה אפרים (דניי אונאה סי' יב) חולקין עליו וז"ל: משמע מדברי הטור (סי' רל"ב) שאין המאנה יכול לחזור בו אלא דוקא כשמתאנה תובע אונאתו, עכ"ל, ומה שבערוך השלחן מחלק בין אונאה דאפשר שלא ידע המוכר לבין מום דמסתמא ידע, אין אלו אלא דברי נביאות.

**ועיין בטור** (חו"מ סי' ק) במוכר דעייל ונפיק אזוי, אם הלוקח יכול לחזור, שנחלקו בזה הראב"ד והרשב"א עם הרא"ש שכתב דשניהם חוזרין, ובב"י כתב דמהרמב"ם נראה כהרא"ש, והסברא כהראב"ד, ועיין בנמוקי יוסף (בבא מציעא עו:) ובסמ"ע (קס ס"ק יא) ובמנחת פתים (קס בשמטה לסעי' י).

**ואמנם שפיר יש לדון,** כשנתבטל איזה תנאי במקח, [וקיי"ל דבממונות אין צריך משפטי התנאים כשיטת הרשב"ם, וכן המנהג, עיין בנתיבות המשפט (סי' כז סק"א) ובמשפט שלום דהטעם משום תקנת השוק, ועיי"ש היטב], אם כל המקח בטל (והלוקח יוכל לחזור בו), ובפרט כשהתנאי היה לטובת המוכר ולא לטובת הלוקח, והלוקח רוצה לנצל זה כדי לצאת מהמקח, ואומדנא דמוכח שלא היה הלוקח מקפיד ע"ז, אך י"ל דאין כאן אומדנא, דלפעמים אף הלוקח רצה בורר מוסכם, שלא יבואו לידי סכסוכים ומענות כשיבואו לדון בדינא ודיינא, ומוכן לוותר על כל העסק

לטובת הבורר, והן כשאין לבורר נקפ"מ ממונית ישירה לענין - או מחמת שהוא מוכן לסלק את עצמו מחלקו בענין, או כשבאופן שבעסק זה אין בדיון השפעה על חלקו, האם יש תוקף למעמד הבורר.

**לשאלה כמה צדדים, א.** האם חייב הלוקח להתייבב לפני הבורר לקבל דבריו כמוסכם, או שדינם כמי שלא סיכמו כלום וילכו - באם יחפצו - לד"ת לפי הכללים הרגילים. ב. ואולי מחוייבים הצדדים להסכם באופן חלקי, דהיינו לסכם מחדש על בורר מוסכם, כיון שלענין עיקר הסיכום שיהא בורר מוסכם ביניהם, בחירת הבורר הוא חלק מן ההסכמה בכללותה, ובהתברר שאין תוקף לבורר שהוסכם, בטל ממילא הסיכום כולו. ג. צד נוסף יש כאן, אם יכול לוקח לטעון לביטול המקח כולו, ולחזור בו מכל ההסכם (במקרה שהדבר כדאי לו), או שהנידון הוא סעיף זה לבדו.

**א. תשובה:** בשאלה הא', לענ"ד בודאי כל הקבלה היה בטעות, היות והבורר נוגע באיזה אופן, וכלשון הרמב"ם (בפס"ז מהלכות עדות ס"ד, ואונא בחו"מ סי' לו): אם ימצא לזה העד צד הנייה בעולם בעדות זו, אפילו בדרך רחוקה ונפלאה, ה"ז לא יעיד בה, וכדרך שלא יעיד בדבר זה שמא נוגע בעדותו הוא, כך לא ידון באותו דבר, עכ"ל.

**ב. ולענין שאלה הב',** אינני רואה למה המוכר יכריח הלוקח מתחילה למנות בורר אחר, אף אם יהיה מוסכם משני הצדדים, הואיל ולא הוזכר תנאי כזה בשטר, גם אומדנא דמוכח ליכא, די"ל שהמוכר רצה דוקא בורר שהתנה עליו, וכשנסתלק הדיין והופר התנאי, ואין שום הוכחה שהמוכר מקפיד למכור דוקא בבורר

בלבבו, כגון רב ספרא (פגמלא מכות דף כד.), מ"מ מדינא בידו שלא למחול, ולבטל המקח.

ד. ואם הבורר המוסכם מסלק עצמו מכל וכל ולא נשאר לו שום נגיעה בעולם, שפיר יכול להיות הבורר, הגם דבשעה שהסכים היה פסול מ"מ בידו היה להסתלק מנגיעתו, וכדאיתא בגמרא (בבא בתרא דף מג), ועיין בתוס' (ד"ה וליסקו), ולדוגמא בגמרא (שבת דף קמז): מיגו דמפקר נכסיה והוי עני. ועיין בש"ך (תו"מ סי' לה סק"ז) ובקצות החושן (סק"ד) ובחיי' הרי"ם (סק"ג) ובקובץ הפוסקים (שם ס"ז). ויל"ע באם נתברר שכשחתמו היה קרוב משפחה בנשותיהם ונתגרשו, דהגם שלא היה בידו (שפלוני קרובו יגרש אשתו), מ"מ סוף כל סוף כשר הוא באותה שעה, וכן מסתבר.

ה. אך בעצם השאלה, כשסעיף א' בטל, אם זה מבטל כל ההסכם, לע"ד זה תלוי בפלוגתא הט"ז והש"ך ביו"ד (סי' שצ"ט סעי' ו'), וז"ל הט"ז: ומזה נלמוד לכל היוצא בזה, שאם יש תנאי בשבועה ועיקר הדבר תלוי בו, אז צריך להתקיים התנאי, ואם לא נתקיים, אפילו אם הוא מחמת אונס, מ"מ אין כאן שבועה, כגון מי שעושה מקח עם חבירו שמעמיד לו סחורה פלונית ליריד, שאז זמן מכירתה ולא בתר הכי, ואירעו אונס להמקבל שלא יוכל להעמיד לאותו זמן אלא אח"ז, פשיטא דפטור אח"כ מלקבלה, נהי דאונס מהני להמקבל בענין שאם קיבל עליו לתת איזה קנס אם לא יעמידה לאותו זמן, כיון שהוא אונס, אדעתא דהכי לא חייב עצמו, מ"מ זה העושה מקח ג"כ לא התקשר אלא אם יבוא לאותו זמן, כיון שהזמן גורם זה והוא עיקר בו, משא"כ אם התנאי אינו דבר עיקר כ"כ ואירע אונס וכו', ודאי לא בטיל במעשה בשביל זה, וכן מצינו לענין מכירה שמוכר אדם לחבירו לזמן, ועייל ונפיק אזוי

כשנדרחה הצעה זו, ואולם הענין תלוי, וביד הלוקח אם ירצה להסכים על בורר אחר, והכל לפי הענין.

והנה במקום שהלוקח כבר מחל על התנאי, וכגון שנולד איזה סיבה מאז, ועכשיו רוצה לנצל זאת כדי לבטל המקח, נראה דיש בזה עוון גזילה, (דמחילה בלב סגי ואין צריך קנין), והוא מהדברים המסורים ללב, ככתוב ויראת מאלקיך (ועיין בגמרא בבא מציעא דף נח: ובפירש"י שם), ועיין בט"ז (סי' רכו' סעי' ז) דבספק אם האונאה היא שתות או פחות, דאם המתאנה יר"ש לא יקבל ממנו, ע"כ, והוא משום ספק גזל וכאמור, ושור"ר בשו"ת חקרי לב (מהד"ב חיו"ד סי' ד' ד"ה שור) ממש כדברינו.

ובמחנה אפרים (ס) וז"ל: דכל שהלוקח נתרצה השתא ומחל על טעותו חל המקח מעיקרא, ותדע דהא גבי קידושין אמרינן (בפרק המודר) דנכנסה לרשות הבעל לא מצי טעין במום וכו' עכ"ל, (וע"ע במשפט שלום סי' ק"ג סעי' טז בדיוני אלו).

ואמנם כשעדיין לא מחל, וכגון שהסיבה באה ביחד עם הידיעה שהתנאי לא יתקיים (או שהסיבה באה לפני הידיעה), דודאי בידו לגמור בדעתו שלא לוותר על התנאי, והגם שבתחילה בגמר המקח לא איכפת ליה כלל מהתנאי, מ"מ כשעדיין לא מחל ע"ז (בלב שלם), בידו להתעקש ולא למחול, ועיין בשו"ת מהרש"ג (ח"א חיו"ד סי' ז) לענין אם הנותן בעיסקא יודע שהפסיד, דמכל מקום יכול לטעון מהמתעסק שישבע, הואיל והותנה כך מתחילה.

ושיטת המחנה אפרים (דיוני אונאה סי' כג) דאף על פחות משתות בידו לומר (כשהוא מוחזק) אינני מוחל, (דלא כהסמ"ע ס"ק יד), ובגמרא (שם דף נא.) דאף כשידוע שנתאנה יכול לשוב לתבעו לדין, ובשו"ע (שם סעי' ז), והארכתי בתשובה, והגם דיש בזה משום דובר אמת



הרי שלך לפניך, דלהט"ז תלוי אם דברי התנאי הוא דבר חשוב או לא, ואם אינו חשוב אינו מבטל, ולהש"ך עכ"פ מבטל המכירה, ועיין בבית לחם יהודה (ס' אות ט) וז"ל: והש"ך כתב וכו', ולפי"ז אין חילוק באם יש תנאי בשבועה ועיקר הדבר תלוי בו או לאו, ולענין הלכה, מש"כ הט"ז הדינים הנ"ל יפה כיון, ונראה דכו"ע מודים בזה עכ"ל, והרי הש"ך חולק, ועל כרחך כוונתו דכו"ע חוץ מהש"ך מודים, עוד כתב (ס' אות ט) וז"ל: כתב הרש"ך נשבעו לקיים השותפות ונשבעו גם על דברים אחרים, אם הדברים שנשבעו לקיים יחד היה צורך השותפות, וזולת כל דבר ודבר לא היה אפשר לקיים השותפות, ועבר על אחד מהם, יכול השני לחלק השותפות, עכ"ל, וזה כסברת הט"ז, עוד כתב וז"ל: ואפילו לא היה צורך בהם לקיים השותפות, אם אח"כ כתוב בשטר השותפות ועל כל התנאים והחייבים הנזכר נשבעו שבועה חמורה, ועבר האחד על דבר אחד, הותר הכל, עכ"ל, ונראה דכיון שכללם יחד, כל התנאים תלויים זב"ז, (דוגמא להך בגמרא (שבוש דף לט.)), וסברת הש"ך דאין צריך לכוללם יחד, דהמוכר יטעון קים לי.

באותו זמן ולא נתן לו, דבטל המקח וכו', דהיינו בדידעין שלא זכין אלא משום שצריך לדמי, אבל בלא"ה לא, וכן הרבה כיוצא בזה שהתנאי שהמעשה תלוי בו דוקא, אז אם לא נתקיים התנאי בטל המעשה, ואם אינו תלוי בו לא נתבטל המעשה, מש"ה נמי באיש ואשה שעשו שבועה לישא זא"ז, והגבילו זמן לנישואין באותה שבועה ואירע אונס באותו זמן שלא יכול אחד מהם לעשות הנישואין, ודאי לא בטלה עיקר השבועה לישא זא"ז, כיון שאין עיקר הזיווג תלוי בזמן ההוא, ויש עוד ראייה וכו', עכ"ל.

**אך** בנקודות הכסף חולק עליו וז"ל: במה שמחלק בין תנאי שהעיקר תלוי בו לתנאי זמן וכה"ג וכו', כל דבריו תמוהים בזה, וכבר הוכחתי בחיבורי (כתוב"מ סי' כא) מן הירושלמי וכו', דאפילו בתנאי זמן פטור וכו', וגם אין סברא כלל לחלק בהכי, דמה בכך שעיקר הזיווג תלוי בזה, סוף סוף כיון שתלה התנאי בזה ולא נתקיים התנאי, אין חבירו מתחייב, שלא חייב עצמו אלא על תנאי זה, יהיה מי (א"ה, צ"ל מה) שיהיה וכו', ומש"כ וכן מצינו לענין מכירה וכו', לא דמי כלל, דהתם לא מפרש שמוכר על תנאי זה, (א"ה, שישלם בזמן דוקא), משא"כ הכא דמפרש כן וכו', עכ"ל.



## הרב אברהם דוד ליווי

כולל חו"מ ברכת אברהם - נזר התורה  
ירושלים

### בדין גניבת דעת

לגנוב דעת בני אדם אפי' בדברים או במעשה היינו מש"כ רש"י בסוגיא דחולין (לה) בכמה מקומות (בד"ה משום דגונב דעתו, ובד"ה לא יסרהב, ובד"ה ולא יפתח לו, וכמו"כ בע"כ ד"ה והא קמטעינן ליה) וכן הובא בנמוק"י דאסור להראות להשני שרוצה בכבודו והוא יודע שלא יקבל, שבוזה גונב דעתו כסבור שהאדם הזה אוהבו וטורח בשבילו דנמצא מחזיק לו טובה בחינם, וכ"כ בסמ"ע (סק"י) ובב"ח (ס"ו) ובשועה"ר (סי"ג).

**ומקור** איסור גניבת דעת כתב בפרישה (סק"ה) דהוא מפסוק וכי תמכרו ממכר וגו' לא תונו דהזהירה התורה דלא ירמהו ויגנוב דעתו, ובריטב"א חולין (לה) הביא בשם בעלי תוס' דגניבת דעת בגוי הוא איסור תורה ונפקא לן מדכתיב לא תגנובו, וכתב שם בהגהות דבסמ"ק סי' רסא כתב שאינו אסור אלא מדרבנן, וכ"כ בב"ח ס"ו שהוא מדרבנן, ובספר עבודת המלך (פ"ב מה' דעות ה"ו) כתב דגם דעת הרמב"ם משמע דהוי רק דרבנן ולכן לא הביאו בסהמ"צ, ועיין שם בעבוה"מ מדברי הראים שכתב דגניבת דעת הבריות שייך במידי דממון, ומשמע דדוקא בכה"ג הוי איסור דאורייתא, אבל בלאו מידי דממון לא הוי אלא מדרבנן, ולפי"ז יש ליישב קו' הראש יוסף מדוע לא הביאה הגמ' ברייתא דמסרהב במקום דברי שמואל דאילו ברייתא זו לא איירי במידי דממון והוי רק איסור דרבנן ושמואל קמ"ל איסור דאורייתא וזה דוקא במידי דממון כההוא דפיסי' למוברי, וכן הובא בשועה"ר סי"א וסי"ב דמחלק דכשיש לו הפסד הוה דאורייתא וכשאין לו הפסד אסור רק

**שאלה:** בעל מסעדה המפרסם בחוץ שמוכר מין מאכל שאין לו ועושה כן רק כדי למשוך את העין שיבואו אנשים ויכנסו לחנותו וכשיראו שאין לו את אותו מאכל מ"מ יקנו משהו אחר, האם יש בזה משום גניבת דעת.

**תשובה:** כתב המחבר (נחו"מ סי' רכח ס"ו): אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו, צריך להודיע ללוקח, ואף אם הוא עכו"ם לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה, ואף לגנוב דעת הבריות בדברים שמראה שעושה בשבילו ואינו עושה, כיצד לא יסרהב בחבירו שיסעוד עמו והוא יודע שאינו סומך, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח חביות הפתוחות לחנוני וזה סובר שפתחם בשבילו, אלא צריך להודיע שלא פתחם בשבילו.

**הנה** מלשון המחבר וכן הוא לשון הטור והרמב"ם (בפי"ח מה' מכירה ה"א) מבואר שיש כאן שני סוגי גניבת דעת, הראשון שאסור לרמות בני אדם במקח וממכר והשני שאסור לגנוב דעתם אפי' בדברים או במעשה, והדין הראשון שאסור לרמות בני אדם במקח היינו למכור לו מקח שאינו רוצה בו כגון מקח שיש בו מום כמבואר בב"ח (ס"ו), ומבואר בסמ"ט (סק"י) ובפרישה (סק"ה) דאינו מטעהו בשוויו כגון דנותן לו בזול טפי כפי ערך המים ואפי"ה אסור דמ"מ הו"ל להודיע מאחר שאינו רוצה באותו מום והוא דומה לגניבת דעת דאסור אע"פ שאין בו חסרון ממון, והדין השני שאסור

לשון הפצרה, וכן לא ירבה לו בתקרובות וכו' משמע דוקא בהפצרה ובהרבה תקרובות הוא דאסור משום גניבת דעת הא לומר לחבירו פעם אחת בוא לאכול עמי אף על פי שידוע בו שלא יאכל עמו אין בו משום גניבת דעת משום שדרך העולם הוא לדבר כך מפני הכבוד, וכן הוא לשון השו"ע ס"ד אבל בלא הפצרה מותר לומר לו פעם ושתיים בוא ואכול עמי אף על פי שאין דעתו שיאכל עמו כי זהו כבודו שמכבדו לאכול עמו, אע"פ שבסמ"ע סק"ח משמע דההיתר הוא שלא יתבזה בעיני אנשים וז"ל כי אדרבא אם לא ידבר עמו כן יתבזה חבירו דהרואים שנכנס ויוצא ואין מכבדו לומר לו בוא ואכול עמי יאמרו שהוא מפני שפלותו כי אין הכל יודעין שנמנע לומר כן מפני שידוע שאינו סועד, מ"מ בדרישה ובשו"ע"ר משום דגם אם זה רק מדרך הכבוד מותר.

**הרביעית** מצינו היתר הובא בסמ"ע סק"ט מהגמ' דאם היה האורח חביב עליו דבל"ה היה פותח לו מותר גניבת דעת, והב"י הביאו ותמה על הטור שהשמיטו וכתב דאפשר דמשום דמילתא דפשיטא הוא, ובתוס' דף צד: (ד"ה ואל) נתקשו בדין זה וכתבו לחלק דדוקא כשפתח חביות בשבילו וליכא פסידא בזה כאן שהיו מכורות לחנוני מ"מ בעבור פתחן וכיון דאפי' לא היו מכורות היה פותחן בעבור מותר ואין בו גניבת דעת, משא"כ כשלא בא בעבורו כלל וכמעשה הנזכר בגמ' והוא חשב שהגיע בעבורו באופן שאינו מטעה את עצמו יש איסור אע"פ שהאדם הזה חביב עליו וכשהיה יודע היה מגיע בשבילו מ"מ עכשיו שלא עשה שום דבר בשבילו יש בו משום גניבת דעת וצריך להודיעו, ובשו"ע"ר ס"ד נקטו להלכה, ועפ"ז כתב שם לחלק בדין לא יאמר לו סוך שמן מפך זה והוא ריקן אסור אף שאם היה רוצה לסוך היה נותן לו שמן מכל מקום עכשיו אינו

מדברי סופרים, ומש"כ השו"ע"ר כגון למכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה דהוה רק דרבנן צריך לומר דאיירי באופן שאפי' היה יודע מזה היה לוקחו ולכך אין בו רק משום גניבת דעת בדברים שחושב שמכבדו בבשר שחיטה ולכך היה רק דרבנן.

**ויש** להטעים דין זה של גניבת דעת דגוי, דהנה דין גניבת דעת דגוי מבואר בסוגיא דחולין דיש בו איסור ואין בזה חולק, ובגניבת ממון דגוי מצינו דנחלקו בגמ', ויש לפרש דהממון של הגוי התורה הפקירה כמבואר בגמ' ב"ק לח. אבל דעתו וליבו של הגוי זה ודאי שלו ואסור לגנבו.

**ומצינו** כמה אופנים שגניבת דעת מותר, הראשון כתב המחבר שם ס"ו: ואם הוא דבר דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו ומטעה עצמו שסובר שעושה בשבילו לכבודו כגון שפוגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבדו אין צריך להודיעו.

**השנית** מצינו היתר בס"ז: ואם הוא עושה כדי לכבדו מותר, והכוונה כמש"כ ברש"י שם ואם בשביל כבודו של אורח להודיע לבריות שחביב הוא עליו מותר, וכן כתב שם רש"י בהמשך ואם יש שם חבר עיר חבורות עיר שיש שם רבים וזה מתכוין להחשיב את האבל בעיניהם שיאמרו כמה חשיב זה שזה מכבדו כ"כ מותר דגדול כבוד הבריות ע"כ, וכן הוא לשון השו"ע"ר ס"ד ואם הוא עושה כן כדי לכבדו בעיני הבריות מותר וכן בכל דבר שעושה כדי לכבדו בעיני הבריות אין בו משום גניבת דעת.

**השלישית** מצינו היתר כמש"כ בדרישה סק"ז מדקתני בברייתא יסרהב שהוא

לא הביא דין זה בדין גניבת דעת רק בדין השגת גבול.

**אבל** ברמב"ם בה' מכירה (פי"ח"ד) כתב: ומותר לחנווני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות ולשפחות כדי להרגילם לבוא אצלו ופוחת משער שבשוק כדי להרבות במקיפין ממנו ואין בני השוק יכולים לעכב עליו ואין בזה גניבת דעת, הרי דהרמב"ם כן הבין שדין לחלק קליות ואגוזים יש בו חשש גניבת דעת ומותר רק משום הטעם המבואר בגמ' אנא מפליגנא אמגוזי ואת פליג שיסקי, אבל עכ"פ יש בענין הזה משום גניבת דעת וע"כ דהרמב"ם למד בגדר גניבת דעת אחרת מרש"י.

**והא** לך לשון הרמב"ם בפ"ב ה"ו מה' דעות: אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כבדו והענין שבלב הוא הדבר שבפה ואסור לגנוב דעת הבריות ואפי' דעת הנכרי כיצד לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטא ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטא ולא מסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח, וכן כל כיוצא בו ואפי' מילה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות, ע"כ, הרי מפורש ברמב"ם דגדר גניבת דעת הנזכר בסוגיות הגמ' הוא ענין של דיבור אמת ולא לדבר דבר פיתוי וגניבת דעת, ולא קשר האיסור להצד השני אם מקבל מהשני טובת הנאה או לא, רק האדם צריך להתנהג בדרך אמת לעצמו. ועל יסוד הזה מביא הרמב"ם כל הדוגמאות הנזכרות בהסוגיא והכל אסור מאותו טעם.

מבקש באמת להנהותו כי יש מונע מצדו שהפך ריקן ואין בו שמן ויחזיק לו טובה בחינם, וכן כל כיוצא בזה, משא"כ אם פך השמן מלא מותר באופן שהאדם הזה חביב עליו, ועיין שם בקו"א סק"א שעפי"ז נתקשה בדברי הסמ"ע סק"ט שפירש שהחביות היו כבר פתוחות לדברי התוס' אין היתר דהרי לא עשה שום דבר בשבילו, ועי"ש עוד בקו"א סק"ב שנתקשה בדברי הסמ"ע סק"י ונשאר בצ"ע.

**החמישית** מצינו היתר לדבר בגניבת דעת להשבית הריב כמבואר באבות דר"נ הובא ברע"ב אבות פ"א מ"ב כיצד היה אהרן אוהב שלום כשהיה רואה שני בני אדם מתקוטטים היה הולך לכל אחד שלא מדעת חבירו ואומר לו ראה איך הוא מתחרט ומכה את עצמו על שחטא לך והוא אמר לי שאבוא אליך שתמחול לו ומתוך כך כשהיו פוגעים זה בזה היו מנשקים זה את זה, וז"ל הפלא יועץ אות גניבה: גניבת דעת אסור אם לא שעושה לשם שמים להציל עשוק מיד עושקו או לאפרושי מאיסורא.

**היוצא** לנו מדברי הפוסקים אלו הוא דגדר גניבת דעת הוא באופן שמטעהו ומוכר לו מקח שלא מרצונו או שמטעהו כדי שיפיק ממנו טובת הנאה, וכעין זה הוא לשון הט"ז יו"ד סי' קכ סק"א, ולדבריהם דין המשנה דב"מ דף ס. הובא כאן בשו"ע סי"ח מותר לחנווני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות כדי להרגילם שיקנו ממנו וכן יכול למכור בזול יותר מהשער כדי שיקנו ממנו ואין בני השוק יכולים לעכב אינו קשור לדין גניבת דעת, וכן מבואר בפרישה סק"ז שכתב ואין בני השוק יכולים לעכב אחילוק קליות ואמכירה בזול קאי ולאפוקי מאבא שאול שאסר שם מפני שמקפח בזה פרנסת חנווני חבירו, וכן בשועה"ר

והפוסקים האיסור הוא רק באופן שגונב דעת להפיק טובת הנאה מהשני או שמוכר לו מקח שלא מרצונו, אבל באופן שמדבר או עושה דברי פיתוי כדי למשוך אנשים לבוא אצלו ולקנות ממנו אין זה בכלל גניבת דעת, ולדעת הרמב"ם ורבינו יונה גדר גניבת דעת הוא באופן שמדבר או עושה דברי פיתוי כדי להרויח מהשני מרצונו והאיסור הוא שאינו מתנהג עם שפת אמת. נמצא בשאלה דידן בבעל מסעדה המפרסם מין מאכל שאין לו כדי למשוך את העין שיבואו אנשים אצלו תלוי במחלוקות הראשונים, לדעת רש"י אין זה גניבת דעת ולדעת רמב"ם גם זה בגדר גניבת דעת.

**ועכשיו** נחזי אם יש להחמיר כדברי הרמב"ם ורבינו יונה. הנה אע"פ שהשועה"ר הביא דין חנווני המחלק קליות ואגוזים בדין השגת גבול מ"מ המחבר הרי הביא דין זה בסי' רכח בדיני גניבת דעת בסק"ח, ומשמע שהוא חשש לדברי הרמב"ם. ועוד יש לדקדק בדברי השועה"ר סי"ב וז"ל: ואף לגנוב דעת הבריות בדברים אפי' במילה אחת של שפת חלקות או גניבת דעת או במעשה שמראה שעושה בשבילן ואינו עושה אסור מפני שמחזיקים לו טובה בחינם ע"כ, ויש כאן סתירה בלשונו מרישא לסיפא, דברישא כתב במילה אחת של שפת חלקות או גניבת דעת שזה לשון הרמב"ם בה' דעות הנ"ל ומסיים מפני שמחזיקים לו טובה בחינם שזה דברי רש"י בסוגיא וכן"ל, ועכ"פ מזה שהמחבר הביא דין זה דחנווני בסי' זה של גניבת דעת במקח וכן מדברי השועה"ר שנראה לכאורה שחושש לדברי הרמב"ם ודאי שיש לחוש להחמיר בזה.

**וכן** מבואר ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג סי' קפד וז"ל: החלק השביעי (של כל המשקרים) מי שמתעזה את חבירו לאמר כי עשה עמו טובה או דבר טוב עליו ולא עשה, אמרו רבותינו זכרונם לברכה (חולין נד.) אסור לגנוב דעת הבריות ואפי' דעת נכרי, והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל נכרי יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה ונתחייבנו על גדרי האמת כי הוא מיסודי הנפש ע"כ, הרי דברי הרבינו יונה מתאימים עם דברי הרמב"ם דאיסור גניבת דעת הוא מגדרי לדבר שפת אמת.

**וכמו"כ** יש עוד לדקדק מלשון הרמב"ם בפ"ח ממכירה (ס"ג) שכתב הלשון אבל מפרש החדשים כדי שישוף ויגהץ ויפה כל צרכו, ומשמע דמותר ליפות הכלים רק כדי צרכו ולא יותר, אבל בטור כתב הלשון אבל חדשים מותר לצבעם כדי ליפותם שבלאו הכי הם חדשים וטובים, ובפרישה מעתיק לשון רש"י בגמ' והרוצה להוסיף על דמיהם מפני יופיין מוחל הוא, הרי דיש כאן מחלוקות בגדר גניבת דעת דלדעת רש"י האיסור הוא רק באופן שמקבל איזהו טובת הנאה בחינם, משא"כ באופן שאין מקבל שום דבר והשני מוחל לו אין כאן חשש ואין כאן איסור בזה שמיפה הכלים כדי למשוך אות העין, משא"כ להרמב"ם אם המוכר עושה כדי ליפותם יותר מכדי צרכן כדי למשוך את העין במעשה פיתוי יש כאן איסור משום גניבת דעת של שפת אמת.

**היוצא** לנו מזה דיש לנו ב' מהלכים בראשונים בגדרי גניבת דעת, דלדעת רש"י



## הרב שמעון מן בוגר ישיבתנו הק' בית שמש

### שיטת הרמב"ם בחלוקת הרווחים וההפסדים בעסקא

התעסקותו בחלק הפקדון בחינם שהוא תמורת מה שקיבל את החלק המלוה, וא"כ ההתעסקות בחלק הפקדון הרי היא כנתינת ריבית עבור ההלוואה של חלק המלוה, וכדי לפתור בעיה זו אמרו חז"ל הק' שעל הנותן לתת למתעסק איזה שכר על טירחתו ואז אני מפרש את התעסקותו בחצי הפקדון שהוא מחמת השכר שהוא מקבל ולא כריבית עבור חצי המלווה.

**באופן** עקרוני ישנם שלושה אפשרויות לשלם למתעסק שכר טירחא, א. לשלם לו סך מסויים עבור פעולתו (ושיעור הסכום שצריך לשלם לו יתבאר להלן). ב. להוסיף לו חלק ברווחים, כלומר שבמקום שיקבל חצי מהרווח [שזה מגיע לו מעיקר הדין שכן חצי מהמעוֹת של העסק הם באחריותו] נוסיף לו עוד חלק ברווחים שאז נמצא שנוטל רווח יותר מהראוי לו, ותוספת זו נחשבת לשכר טירחא עבור התעסקותו. ג. להפחית את חלקו באחריות ההפסדים, כי מעיקר הדין אם אירע אונס או הפסד<sup>1</sup> אמור המתעסק לשאת חצי מההפסד על עצמו כיון שחצי מהממון באחריותו, ואם נפחית את חלקו בהפסדים כגון שנחליט שאם יאירע הפסד יצטרך המתעסק להשתתף רק ברבע מההפסד נמצא שהמתעסק 'הרוויח' כאן רבע הפסד שאותו הוא לא היה צריך להשלים,

הקדמה קצרה לבעיית הריבית בסתם עיסקא

א. לפני שנציע את דברי הרמב"ם נקדים מספר מילים להבהיר את הנושא של עיסקא ואת הבעיה שיש בחלוקת הרווחים וההפסדים שבעיסקא:

**בב"מ** קד: מבואר דחז"ל הק' תיקנו שסתם עיסקא [היינו ממון שאחד נותן לחבירו להתעסק עמו על מנת שאת הרווחים יחלקו ביניהם הנותן והמתעסק] פלגא מלווה ופלגא פקדון, כלומר שחצי מהממון מוגדר כהלוואה והרי הוא באחריות המתעסק ואם נאנסו חייב לשלם במקומם וחצי מהממון מוגדר כפקדון והרי הוא באחריות הנותן ואם נאנסו אין המתעסק חייב לשלם במקומם, וכיון שכן אם יחלקו את הרווחים שווה בשווה מתעוררת כאן בעיה של ריבית, שכן אם חולקים את הרווחים שווה בשווה משמעות הדבר הוא שהמתעסק קיבל את הרווחים שנוצרו מחצי הממון שבאחריותו [היינו חלק המלוה] והנותן קיבל את הרווחים שנוצרו מחצי הממון שבאחריותו [היינו חלק הפקדון] ונמצא שהמתעסק לא קיבל שום רווח מחלק הפקדון ונמצא שהמתעסק התעסק בחצי הפקדון בלא שום תמורה ויש בזה חשש ריבית כי אני מפרש את

1. כללתי אחריות אונסים והפסדים בחדא מחתא כפי שהוא בפשטות שאין להפריד בין אחריות על אונסים לאחריות על הפסדים, ועיין בספר נתיבות שלום סי' קעז סעי' ג אות ח ואכ"מ.

יהיה לאמצע בשוה, וכן אם אמר לו כל הריווח יהיה לך שלישי או עשיריתו בשכרך הואיל ויש לו עסק אחר הרי זה מותר, ואם הפסידו יפסיד מחצה, ואם היה זה המתעסק אריסו והיה לו עסק אחר אינו צריך להעלות לו שכר אחר כלל שהאריס משועבד הוא לבעל השדה, ועוד תקנו חכמים שכל הנותן מעות לחבירו להתעסק בהן ופחתו או הותירו ולא רצה ליתן לו שכר עמלו בכל יום ולא התנו ביניהן שום תנאי שיהיה שכר המתעסק באותו חצי של פקדון שלישי ריווח הפקדון שהוא שתות ריווח כל הממון, לפיכך אם הרווחו יטול המתעסק שני שלישי הריווח חצי הריווח של חצי המעות שהן מלוה ושתות הריווח בשכר שנתעסק בפקדון נמצא הכל שני שלישי הריווח ויטול בעל המעות שלישי הריווח. ואם פחתו יפסיד המתעסק שלישי הפחת שהרי הוא חייב בחצי הפחת מפני שחצי המעות מלוה ויש לו שתות

וריווח זה מתפרש כשכר טירחא על התעסקותו.<sup>2</sup>

**ובסוגיית הגמ'** (כ"מ סח ע"א וע"ז) ובראשונים שם ישנם כמה אפשרויות וכמה שיטות כמה ואיך צריך הנותן לשלם למתעסק כשכר טירחא, וכיון שאין מטרת מאמרנו לברר את כל שיטות הראשונים בזה (דבר שמצריך יריעה נפרדת) אלא את שיטת הרמב"ם בזה, נסכם את דברי הרמב"ם בפרק ו' מהלכות שלוחין. וזה לשון הרמב"ם שם "והיאך יעשו אם רוצה להיות השכר או ההפסד לאמצע בשוה יתן למתעסק שכרו שבכל יום ויום מימי השותפות כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל ממנה, ואם היה לו עסק אחר כל שהוא להתעסק בו עם מעותיו של זה אינו צריך להעלות לו שכר של כל יום ויום אלא אפילו העלה לו דינר בכל ימי השותפות דיו ואם פחתו או הותירו

2. בפנים כתבתי את ההבנה הפשוטה שבאופן שאני מפחית את אחריות המתעסק בהפסדים הרי פחת זה נחשב לריווח והרי הוא שכר טירחא עבור התעסקותו, אך באמת יש אפשרות לפרש זאת באור"א, והוא שבאופן שאני מפחית את אחריות המתעסק ברבע למשל [כמו הדוגמא שבפנים] נמצא שרק רבע מממון העיסקא מוגדר כמלווה וכל השאר מוגדר כפקדון, כי לעולם המדידה איזה ממון מוגדר כמלווה ואיזה מוגדר כפקדון הוא באמצעות האחריות, כי כל שאחריות המתעסק עליו מוגדר כמלווה וכל שאחריות הנותן עליו מוגדר כפקדון, וברגע שהחלטנו שלמתעסק יש אחריות רק על רבע מממון העיסקא ממילא רק רבע מממון העיסקא מוגדר כמלווה והשאר אינו אלא פקדון, וכיון שהמתעסק מקבל חצי מהרווחים נמצא שהוא מקבל רווחים יותר מחלק המלווה שלו דהיינו תוספת רבע ברווחים, שכן במקום לקבל רבע רווחים שיוצאים מחלק המלווה שלו הוא מקבל עוד רבע ברווחים, והתוספת הזו של רבע מהרווחים היא נחשבת לשכר טירחא על התעסקותו, וכן הוא ע"פ דברי הרמב"ם שיובא לקמן שכשמדבר על תוספת ריווח הוא מדבר בעיקר על כך שחלק המתעסק בריווח יהיה יותר מחלקו האחריות וכפי הדוגמא שנוקט הרמב"ם שיהיה למתעסק חלק עשירית בהפסד וחלק תשיעי בריווח והסבר הדבר הוא כנ"ל דבאופן שחלקו בהפסד הוא עשירית זה אומר שרק עשירית מהממון מוגדר כמלווה וממילא אם יש לו חלק בריווח מעט יותר מעשירית הרי תוספת זו מוגדרת כשכר טירחא, וכן הוא משמעות לשון רש"י ב"מ סח: ד"ה אי פלגא שכתב בזה הלשון "והוא מאי דשקיל באגרא טפי מתילתא שכר עמלו לטרוח שהוא עוסק בשני שלישי פקדון". ויבגוף השאלה האם הגדרת חלק המלווה וחלק הפקדון נמדדת לפי אחוזי האחריות היינו שאם יש למתעסק אחריות רק על רבע מהעיסקא אני אומר שרק רבע מהעיסקא מוגדרת כמלווה, או שלעולם חצי מהעיסקא מוגדרת כמלווה וחצי כפקדון גם אם בפועל אחריות המתעסק על פחות מחצי, עוד ניגע בנקודה זו בהמשך הדברים בדברינו על מח' הרמב"ם ורבותיו ודברי הסמ"ג וההגמ"י, ע"ש ותבין].

בשכרו באותו החצי של פקדון ונמצא שנשאר עליו מן הפחת שלישי ובעל המעות יפסיד שני שלישי הפחת. יש מי שטועה ואומר שהנותן עסק סתם אם יהיה שם שכר יטול המתעסק חציו ואם היה שם הפסד יפסיד שלישי, ואין הדבר כן אלא אם כן התנו על דבר זה בפירוש, וכן אם התנו שיפסיד המתעסק מחצה ואם יהיה שם שכר יטול שני שלישי הריווח הרי זה מותר, וכן אם התנו שאם יהיה שם שכר יטול המתעסק תשיעיתו ואם יהיה שם הפסד יפסיד עשיריתו הואיל והתנו שיהיה ריווח המתעסק יותר על הפסדו תנאו קיים ותוספת זו כנגד עמלו, ורבותי הורו שאין התנאי זה מועיל אלא אם כן היה למתעסק עסק אחר אבל אם אין לו עסק אחר צריך שיהא שכר המתעסק יתר על הפסדו בשתות כמו שביארנו שזה דבר אסור הוא ואין התנאי מועיל בו ולא יראה לי זה".

**והיוצא מדברי הרמב"ם** הוא כך: אם הנותן התנה עמו מעיקרא ליתן לו שכר טרחו יכול להתנות עמו אפילו על דינר אחד ואין נפק"מ באיזה אופן הוא משלם לו שכר טרחו אם הוא משלם לו דינר או שמוסיף לו בריווח או שפוטר את המקבל על מקצת מהאחריות שמוטלת עליו בכל אופן שיש לנותן איזה ריווח סגי<sup>3</sup>, ואם לא התנה עמו מעיקרא אז צריך ליתן לו שכרו של כל יום ויום אלא שא"צ ליתן לו שיעור שכר פעולה ממש אלא כפועל

בטל<sup>4</sup> [אא"כ יש לו עסק אחר להתעסק בו עם מעותיו של זה שאז סגי בשכר כל שהוא ואם הוא אריסו א"צ ליתן לו שכר כלל], ובאופן שלא התנו עמו מעיקרא ואינו רוצה ליתן לו שכרו של כל יום יום אז יש תקנת חכמים שיהיה שכר המתעסק שלישי מחלק הפקדון שהוא שתות כל הממון [דכיון דסתם עיסקא חצי מלווה חצי פקדון נמצא שחצי הפקדון הוא שתות מסך כל העיסקא], ודבר זה ייתכן בין אם היה רווח ובין אם היה הפסד, דאם היה ריווח יטול המתעסק שתי שלישי מסך הריווח [חצי מה שמגיע לו כנגד חלק המלוה שלו, ועוד שתות שהוא שלישי מסך הפקדון שאת זה הוא נוטל כשכר טירחא] ואם היה הפסד אזי במקום שיפסיד המתעסק חצי והנותן חצי אמרינן דהנותן יפסיד עוד שתות כשכר טירחא למתעסק וממילא יוצא שהנותן מפסיד שתי שלישי והמתעסק שלישי אחד.

**ועל תקנת חכמים** זו שהזכיר הרמב"ם חולק הראב"ד וכותב: "לפיכך אם הריווח וכו' עד מפני שחצי המעות מלוה. א"א נראה לי שהוא שיבוש שכך אמרו חכמים תרי תלתי באגר פלגא בהפסד". וכוונת הראב"ד דתקנת חז"ל היתה ליתן לכל מתעסק חצי בהפסד ושתי שלישי בריווח ולכן אם היה ריווח יטול שתי שלישי אבל אם היה הפסד צריך להשתתף בחצי<sup>5</sup>.

3. ויש שהבינו בדעת הרמב"ם שעכ"פ לא יפחות לו מדינר אחד ואכ"מ.

4. בשיעור 'כפועל בטל' יש כמה שיטות בראשונים, יעויין בס' קעז סע' ב ובנו"כ שם.

5. ואף שבאופן שהיה הפסד והמתעסק השתתף בחצי מההפסד נמצא שהמתעסק לא קיבל שום שכר על טירחתו מ"מ אין כאן חשש ריבית, כי גרר השכר שהוא קיבל זה שאם יהיה ריווח הוא יטול תוספת שתות, [וגם להרמב"ם משכחת לה אופן שהמתעסק לא יקבל שכר טרחו, והוא באופן שלא היה בעיסקא לא ריווח ולא הפסד וא"כ עצם הדבר שאילו היה ריווח או הפסד היה למתעסק תוספת ריווח סגי בזה].



בהפסד. כלומר פלגא בהפסד דכתב בשטרא הכי קאמר דאם ירצה רב עיליש יטול תרי תלתי באגר ויקבל עליו חצי ההפסד דאיכא שטר עמלו במאי דשקיל טפי באגרא ממה שמגיע לחלק המלוה". והיוצא מדברי רש"י דבשטרא דר' עיליש היה כתוב שהרווחים וקבלת האחריות מתחלקים חצי חצי, אלא שכיון שאם כך היה הסיכום ביניהם יש כאן איסור ריבית<sup>6</sup> לכן אני מפרש את משמעות השטר שר' עיליש קיבל ע"ע אחת משתי האפשרויות, או שברווחים יחלקו חצי חצי אבל באחריות על ההפסדים הנותן יתחייב בשתי שליש ור' עיליש רק שליש או שבאחריות ההפסדים יתחלקו חצי חצי אבל ברווחים יטול ר' עיליש שתי שליש והנותן יטול שליש.

**ובתוס' שם תמהו על<sup>7</sup> פירוש רש"י** "וקשה וכי שוטה הנותן לעשות כזה למקבל ולתלות בדעתו דכשיראה הפסד יאמר אני רוצה פלגא באגר ועליך תרי תלתי בהפסד ואם יראה ריווח יאמר אני רוצה פלגא הפסד ושני שלישי ריווח והרי כאילו התנה שמקבל הנותן עליו תלתא באגר ושני תלתא בהפסד, ויש לומר דשמה זמן אחד קבוע להם שתוך אותו זמן יברר<sup>8</sup> רב עיליש איזה מהם שירצה<sup>9</sup>".

**עד** כאן הצענו את תמצית הדברים להלכה וכעת נרחיב מעט בס"ד בביאור תקנת חז"ל לשי' הרמב"ם.

**דברי הגמ' 'אי פלגא באגר תרי תלתי בהפסד אי פלגא בהפסד תרי תלתי באגר, ושי' רש"י בזה**

**ב. בב"מ סח:** "בני רב עיליש נפק עלייהו ההוא שטרא דהוה כתיב ביה פלגא באגר פלגא בהפסד אמר רבא רב עיליש גברא רבה הוא ואיסורא לאינשי לא הוי ספי מה נפשך אי פלגא באגר תרי תלתי בהפסד אי פלגא בהפסד תרי תלתי באגר" ופירש רש"י "נפק עלייהו שטרא. שקיבל אביהם עסקא פלגא באגר ופלגא בהפסד" "לא הוי ספי. לא היה מאכיל ריבית לבעל הבית דאי קביל עליה הכי ריביתא הוא דקטרח בפלגא דפקדון משום פלגא דמלוה אלא ודאי שטרא הכי מפרשינן ללישניה שקיבל עליו איזו מהם שירצה" "אי פלגא. יקבל הנותן באגרא יקבל עליו אחריות ההפסד יותר ממחצית כגון תרי תלתי דהשתא ליכא ריבית דהשתא ליכא אלא תלתא מלוה דלא קיבל עליה רב עיליש אלא תלתא באחריותו וקשקיל פלגא באגרא והוה מאי דשקיל באגרא טפי מתלתא שטר עמלו לטרוח שהוא עוסק בשני שלישי פקדון" "אי פלגא

6. לכאורה יש לתמוה דאולי ר' עיליש קיבל מהמתעסק שטר טירחא כפועל בטל וכדומה, דיש לומר דבאופן שמפורש בשטר שהוא פלגא מלוה ופלגא פקדון לא מהני שיתן לו שכרו כפועל בטל, יעויין בש"ך קעז ס"ק נב.

7. יעויין מהרש"א על התוס' שם ובכוס ישועות הובא באוצר מפרשי התלמוד שם.

8. לכאורה יש לתמוה דכיון שמת ר' עיליש איך נדע באיזה אפשרות בחר ואיך נדון בשטר זה כעת, ואולי כיון שבני ר' עיליש מוחזקים לא נוכל להוציא מהם שום ממון באם יש איזה צד שר' עיליש בחר בו לטובתו, (אח"כ מצאתי כע"ז באוצר מפרשי התלמוד בשם כוס ישועות אלא שהוא דן מצד 'טענינן' ולענ"ד אולי גם בלא הכלל של טענינן אין מוציאין מהם ממון בספק).

9. בהמשך כתבו התוס' עוד תירוץ "אי נמי רבא היה תמה על לשון השטר דאי פלגא באגר הוה לו לכתוב תרי תלתי בהפסד", ולא ברור לי כ"כ דלפי זה רבא לא פתר את הבעיה שבשטרו של ר' עיליש כי בשטר של ר' עיליש היה כתוב גם פלגא באגר וגם פלגא בהפסד.

**ומהאמור** לעיל נפקא לן דבגמ' כאן מתוארים ב' אפשרויות כיצד לשלם למלוה שכר טירחא, או שהנותן יתן למתעסק שתי שליש מהרווחים [ואז באחריות ההפסד יחלקו שווה בשווה] או שהנותן יקבל ע"ע שתי שליש מאחריות ההפסדים והמתעסק רק שליש [ואז ברווחים יחלקו שווה בשווה], אלא שבדרך כלל הנותן והמתעסק קובעים איזה זמן שבו על המתעסק לבחור באחת מן האפשרויות הנ"ל, כי אם אין קביעות זמן תמיד המתעסק יבחר מה שנח לו דאם יהיה הפסד הוא יחליט שהוא מקבל ע"ע רק שליש מההפסד ואם יהיה ריווח הוא יחליט לקבל שתי שליש מהריווח.

**שיטת הרמב"ם שהמתעסק נוטל שכר טירחא הן אם היה ריווח והן אם היה הפסד, וב' שיטות בהבנת שיטתו**

ג. **והנה** הרמב"ם הנ"ל מעתיק את הגמ' הנ"ל [והוא כותב זאת בלשון 'תקנו חכמים', היינו שהגמרא כאן לא סתם מתארת אפשרויות כיצד לתת שכר טירחא למתעסק אלא שצורת תשלום הזו היא תקנת חז"ל הק' שתיקנו למי שאינו רוצה ליתן שכר כפועל בטל וכו' שיתן בצורה כזו<sup>10</sup>], ובלשון הרמב"ם אנו רואים שבחדא מחתא הוא כותב שיש למתעסק שכר הן ברווחים שהוא נוטל שתי שליש מהרווחים והן בהפסדים שהוא מקבל ע"ע רק שליש מההפסדים, והמשמעות היא שבכל עיסקא ועיסקא יש למתעסק זכות הן לקבל שתי שליש ברווחים והן לקבל אחריות רק על שיש מההפסד.

**ואת** דברי הרמב"ם הללו אפשר לפרש בב' אופנים, יש מקום לפרש שהרמב"ם חולק על מה שנתבאר עד כאן והוא ס"ל שתקנת חז"ל הק' היה שבכל עיסקא חייב הנותן לתת למתעסק שכר טירחא בב' דברים, הן שתי שליש בריווח והן שיקבל ע"ע רק שליש באחריות ההפסד [ולא כמו שנתבאר עד כאן שהגמרא מתארת ב' אפשרויות של שכר טירחא אבל אין למתעסק אלא אחד מהם ועליו לבחור באיזה אפשרות הוא בוחר, משא"כ להרמב"ם תקנת חז"ל היא שצריך לתת למתעסק ב' סוגי ריווח וכן"ל], אך יש מקום לפרש שגם הרמב"ם מודה למה שנתבאר עד כאן שהשכר שניתן למתעסק הוא רק אחד מהאפשרויות הנ"ל, היינו או שיקבל שתי שליש בריווח או שליש בהפסד, אלא שכיון שהברירה ביד המתעסק לברור לו איזה אפשרות שירצה ממילא יוצא שבפועל בכל עיסקא המתעסק תמיד ירוויח, כי אם יהיה הפסד הוא יאמר שהוא בוחר בקבלת אחריות על שליש מההפסדים ואם יהיה רווחים הוא יאמר שהוא בוחר בקבלת שתי שליש מהרווחים.

**ובדברי** רבותינו האחרונים יש משמעות בזה לכאן ולכאן:

**הכס"מ** בהלכה ג' כתב בזה הלשון: "ומשמע לרבינו דה"פ, כיון דכתיב ביה פלגא באגר פלגא בהפסד אי אפשר לפרשו כפשוטו משום דאיסורא הוא ור' עיליש לא הוה ספי איסורא לאינשי הלכך ע"כ לפרושי בגוונא דלהוי היתירא וכתק"ח דשתות כל הריווח הוי

10. ועיין בב"י קעז (בעמ' תצט בהוצ. מ"י) שביאר מהיכן הוציא הרמב"ם את ההגדרה הזו של 'תקנת חכמים' ע"ש, (ויש להבהיר שהגדר של תקנה זו היא לא שצורה כזו עדיפה, דאדברא עדיף ליתן כפועל בטל וכו', רק הגדר הוא שלא יפחות מסך זה של ריווח אם אינו נותן לו שכרו של כל יום ויום כפועל בטל, והבן).

שהמתעסק נוטל רק חצי ריווח או מקבל ע"ע חצי מאחריות ההפסד.

**והכס"מ** כתב בזה הלשון "ומפרש רבינו אי פלגא היה נוטל בעל המעות באגר ה"ל להפסיד בהפסד תרי תלתי ואי פלגא בהפסד היה מפסיד המתעסק הוה ליה ליטול בריווח תרי תלתי", אך לכאורה אין לזה הבנה מה פשר המילים אי פלגא היה נוטל בעל המעות ה"ל להפסיד בהפסד תרי תלתי, הלא גם אם הנותן היה מפסיד תרי תלתי זה לא היה מתיר לו לקחת פלגא רווחא [לפי הבנת הכס"מ שלהרמב"ם לעולם צריך המתעסק לקבל גם שתי שליש ריווח וגם שליש בהפסד], ומיהו לפי מה שנבאר לקמן שגדר תקנת חז"ל לא היתה ליתן לו שליש מסך העיסקא אלא לתת לו שתי רווחים שכל אחד מהם הוא שתות, דהיינו שליש מחלק המלווה או חלק הפקדון לפי"ז מיושב לשון הגמ', דרבא מתייחס בנפרד לכל אחד מהרווחים הנ"ל שכל אחד הוא תוספת שתות על חצי המלווה או הפקדון, והבן היטב.

**ובאבן** האזל שם עמד על הקושי שיש בהבנת הגמ' לשי' הרמב"ם וכתב לבאר: "ונראה בדעת הרמב"ם שהוא מפרש הא דאמר מה נפשך אי פלגא באגר וכו' דלא כפירוש רש"י אלא דהוא שאלה על לשון השטר דאא"פ שרב עיליש מכוין שכן יהיה באמת סדר החלוקה וע"כ דכוונת ר"ע הוא דזהו עיקר דין העיסקא פלגא באגר ובהפסד אבל לא הזכיר מה שצריך להוסיף על השכר ולנכות מן ההפסד בשביל שכר טרחה, ועיקר פי' דברי רבא הוא לפי"מ שכתב הרמב"ם דאם התנה מפורש סגי באופן אחד או בתרי תלתי באגר או בתלתא בהפסד ורק בסתמא צריך ליטול שליש בין בריווח בין בהפסד ולכן זהו דאמר רבא דאין לומר דכוונת ר"ע שכן יהיה באמת החלוקה

למתעסק יתר על חלקו וכן אינו פורע שתות ההפסד", מבואר בלשון הכס"מ שתקנת חז"ל הק' היתה ששתות הרווח יהיה למתעסק וכן שלא יפרע שתות מההפסד, גם לשון הט"ז קעז ס"ק ח שכתב על לשון הרמב"ם שבמחבר סעי' ד "משמע כאן דבעסק אחד יש למקבל שנים למעליותא אבל הטור לא כתב כן אלא יהיה לו מעלה או בריווח או בהפסד", ומשמעות הדברים כהאופן הראשון שהצענו לעיל.

**לאידך** בביאור הגר"א קעז ס"ק יז על לשון הרמב"ם שהביא המחבר כתב הגר"א: "וס"ל [להרמב"ם] דמה שכתוב פלגא באגר כו' שהברירה ביד המתעסק", ומשמעות הדברים כאופן השני הנ"ל.

**ועיין** באבן האזל שהביא את ב' האופנים הנ"ל וכתב דנפק"מ ביניהם באופן שבתחילה היה הפסד והמתעסק שילם רק שליש ואח"כ היה ריווח, דלפי הגר"א כיון שהמתעסק כבר בחר באפשרות של שליש בהפסד שוב אינו יכול לתבוע ב' שלישים בריווח, אבל לפי האחרונים שס"ל שלהרמב"ם לכל מתעסק יש ב' סוגי רווחים א"כ יכול אח"כ לתבוע גם שתי שלישי ריווח, [ועיי"ש שמכח זה כ' שרהיטת לשון הרמב"ם הוא שלא כהגר"א].

#### ביאור לשון הגמ' לפי שיטת הרמב"ם

ד. **והנה** מקור תקנת חז"ל שהוזכרה ברמב"ם הוא במעשה של בני ר' עיליש הנ"ל, ויל"ע דהלא לשון הגמ' הוא 'אי פלגא באגר תרי תלתי בהפסד אי פלגא בהפסד תרי תלתי באגר', ולפי הנך אחרונים שהסבירו דהרמב"ם ס"ל שלכל מתעסק יש ב' סוגי רווחים גם שתי שלישי ריווח וגם שליש באחריות ההפסד צ"ע מהו לשון הגמ' 'אי פלגא באגר וכו' אי פלגא בהפסד', שמשמעות לשון זה הוא שיש פעמים

דווקא וכו'] וגם בלאו הכי ייתכן שהריווח המצוי מעבר לחצי הוא שתי שליש וכו'.

**ובגידולי** תרומה שער מו ח"ג אות ח כתב כעין הסבר הנ"ל רק בסגנון אחר, ולדבריו הרמב"ם מפרש שרבה הבין שבמעשה של ר' עיליש היה סיכום ביניהם בפירוש על אחד מהאופנים הנ"ל, או פלגא באגר ותרי תלתא בהפסד או פלגא בהפסד ותרי תלתא באגר ע"ש, וגם לדבריו יש לכאורה את הדוחק הנ"ל.

**ג' שיטות בראשונים באופן שהתנו ביניהם רק על הרווחים או ההפסדים**

ה. **לאחר** הקדמות אלו נגיע לעיקר הנושא שעליו נסוב מאמרנו זה, והוא מח' הרמב"ם הרמב"ן ורבותיו של הרמב"ם בענין התנו על הריווח ולא על ההפסד או להיפך, ולפני שנראה את דברי הרמב"ם ואת מה שיש לעיין בשמעתתא דא נציע קודם בקיצור נמרץ את עיקרי הנושא:

**הנדון** הוא באופן שהמתעסק והנותן סיכמו ביניהם על חלוקת הרווחים כשלאחד מהצדדים יש יותר אחוזי ריווח מהצד השני, על דרך משל שסיכמו שהמתעסק יטול שלושת רבעי והנותן יטול רבע ואילו לגבי חלוקת ההפסדים לא סיכמו ביניהם, וזה פשוט לראשונים שגם באופן שסיכמו ביניהם שהמתעסק יטול יותר רווחים מהנותן עדיין צריך ליתן לו שכר טירחא בחלק ההפסד כלומר שיפחיתו מקבלת האחריות של המתעסק פחות ממה שהוא היה אמור לקבל ע"ע מעיקר הדין<sup>11</sup>, וכן להיפך אם סיכמו ביניהם על אחריות

דכיון שהתנה פלגא באגר ע"כ דצריך ליתן רק תלתא בהפסד וכיון שהתנה פלגא בהפסד ע"כ דצריך ליטול תרי תלתי באגר ולכן ע"כ דאין כוונתו על סדר החלוקה באמת אלא על עיקר דין העיסקה שהוא באמת פלגא באגר ופלגא בהפסד אם יתן שכר עמלו וכיון שלא נטל שכר עמלו ע"כ צריך ליטול שליש בין בריווח בין בהפסד וזה שמעינן מדלא אמר רבא שתלוי בתנאי ובדעת ר"ע וע"כ דעכשיו שלא התנה דינו שיטול בשני האופנים וכו', ותמצית דבריו שהוא מפרש את דברי רבא שרבה מוכיח שלשון השטר של ר"ע לא בא להורות את סדר החלוקה בפועל כי כיון שכתוב שר"ע יקבל פלגא בריווח היה עליו לכתוב שיקבל שליש בהפסד [כי כשהתנו על כך מעיקרא מודה הרמב"ם דסגי בשכר כל שהוא או שתי שליש בריווח או שליש בהפסד] ולאידך כיון שכתוב בשטר שר"ע ישלם פלגא בהפסד היה עליו לכתוב שיקבל שתי שליש בריווח [כי כשהתנו כן בתחילה סגי בזה] ומדלא כתבו כן ע"כ שלשון פלגא בריווח ובהפסד שכתוב בשטר לא בא להורות את סדר החלוקה אלא את העקרון של עיסקה שהוא פלגא בריווח פלגא בהפסד וכו'.

**ולכאורה** במהלך זה יש מן הדוחק, דהלא אם התנו על כך מעיקרא אין צריך ליתן למתעסק דווקא שתי שלישים אלא סגי בריווח כל שהוא, דכל שחלקו בריווח יותר מחלקו בהפסד סגי, וא"כ אמאי נקט רבא בלשונו תרי תלתי באגר דווקא הלא א"צ דווקא תרי תלתי דסגי בפחות מזה, מיהו י"ל דנקט בלשונו לשון שמתאימה גם לתקנת חז"ל של עיסקה [היינו באופן שלא התנו שאז צריך ליתן שתי שליש

11. ומה שיש לתמוה מדוע לא סגי בזה שהמתעסק מקבל יותר אחוזים ברווחים ולמה מוסיפים לו עוד רווח בזה שנפחית לו מאחריות ההפסד זה יתבאר לקמן אי"ה.

והמקבל יתן רבע מההפסדים אזי אני מגדיר את ממון העיסקא ששלושת רבעי מהעיסקא מוגדר כפקדון [שמחמתו המתעסק נושא באחריות ההפסדים] ורבע מהעיסקא מוגדר כמלווה [שמחמתו המתעסק נושא באחריות ההפסדים], וכן על דרך זה בכל אופן שסיכמו ביניהם חלוקת רווחים או הפסדים אזי אחוזי הפקדון והמלווה בעיסקא הולכים לפי אחוזי הרווחים וההפסדים וכנ"ל.

**ומח'** הראשונים היא האם את התוספת שליש של השכר טירחא אני משער בחלק המלווה או בחלק הפקדון, ונמחיש זאת בדוגמאות הנ"ל, אם סיכמו ביניהם על הרווחים שהמתעסק יטול שלושת רבעי והנותן רבע ולא סיכמו ביניהם על חלוקת ההפסדים ובאופן זה ממון העיסקא מוגדר כשלושת רבעי מלווה ורבע פקדון [כי כאמור לעיל אחוזי הפקדון והמלווה בממון העיסקא הם לפי אחוזי הרווחים או ההפסדים שהם סיכמו ביניהם ובנדון זה שהם סיכמו ביניהם את הרווחים אזי הפקדון והמלווה נקבע לפי אחוזי הרווחים], ומצד הדין היה הנותן צריך לקבל ע"ע רבע מאחריות האונסין [כיון שרבע מהממון מוגדר כפקדון] והמתעסק צריך לקבל ע"ע שלושת רבעי מאחריות האונסין [כיון ששלושת רבעי מהממון מוגדר כמלווה] אלא שכיון שהנותן צריך להפחית מהאחריות שהמתעסק מקבל ע"ע [וכמו שנתבאר לעיל שצריך לתת לו שכר טירחא בזה שאני מפחית מהמתעסק את האחריות שהוא אמור לקבל ע"ע ואני מעביר אחריות זו לנותן] ושיעור פחת זה הוא 'שליש' [וכמו שנתבאר שכל

ההפסדים וסיכמו שהנותן ישא בשלושת רבעי ההפסדים והמתעסק ישא ברבע מההפסדים ולא סיכמו ביניהם על אופן חלוקת הרווחים גם כאן היה פשוט לראשונים שמלבד מה שיש כאן 'ריווח' למתעסק בכך שהוא מקבל ע"ע פחות אחריות מהנותן עדיין צריך ליתן לו שכר טירחא בכך שיקבל ע"ע יותר אחוזים ברווחים ממה שהוא היה אמור לקבל, רק נחלקו הראשונים איך וכיצד אנו משערים דבר זה.

**כי** הגנה זה היה פשוט לכל הראשונים הנ"ל ששיעור תוספת הריווח בנדונים האמורים הוא 'שליש', רק נחלקו הראשונים האם תוספת הריווח הוא שליש מחלק הפקדון או שליש מחלק המלווה.

**כי** הלא בכל עיסקא חלק מהממון מוגדר כמלווה וחלק מהממון מוגדר כפקדון, אלא שבסתם עיסקא חז"ל הק' קבעו שאחוזי המלווה והפקדון הם שווים, כלומר שחצי מהעיסקא מוגדר כמלווה וחצי מהעיסקא מוגדר כפקדון, אבל באופן שהם סיכמו ביניהם על הרווחים או על ההפסדים ס"ל להנך ראשונים<sup>12</sup> שאחוזי הפקדון והמלווה נמדדים לפי אחוזי הרווחים או ההפסדים שהם סיכמו ביניהם, ולמשל בדוגמאות הנ"ל אם הם סיכמו ביניהם שהמתעסק יקבל שלושת רבעי מהרווחים והנותן יקבל רבע מהרווחים אזי אני מגדיר את ממון העיסקא ששלושת רבעי ממון העיסקא מוגדר כמלווה [שמחמתו לוקח המתעסק את הרווחים] ורבע מהעיסקא מוגדר כפקדון [שמחמתו לוקח הנותן את הרווחים], ועל דרך זה הוא באופן שסיכמו ביניהם על חלוקת ההפסדים שהנותן יתן שלושת רבעי מההפסדים

12. ובנקודה זו נחלק עליהם הסמ"ג וס"ל שכל עיסקא בכל צורה שהיא מוגדרת כפלגא מלווה ופלגא פקדון גם אם הם סיכמו ביניהם על חלוקת הרווחים או ההפסדים בצורה שונה.

הראשונים הסכימו לזה שהשכר טירחא שאני צריך לתת למקבל הוא שיעור 'שליש' נחלקו הראשונים הנ"ל איך אני משער את ה'שליש' הזה, י"א שהוא שליש משיעור המלווה, ובגדר זה כיון ששלושת רבעי ממון העיסקא מוגדר כמלווה ממילא שליש משיעור זה הוא רבע, וא"כ הנותן צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד רבע מהממון ובגדר דין יצא שהנותן יקבל ע"ע אחריות על חצי מהממון [כי על רבע מהממון הוא אמר לקבל ע"ע אחריות מעיקר הדין כיון שרבע מהממון מוגדר כפקדון ואחריותו על הנותן, ובנוסף לזה הוא צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד רבע מהממון שהוא שיעור שליש מחלק הפקדון, שאת זה הוא מקבל על עצמו כשכר טירחא עבור המתעסק] ואילו המתעסק יקבל ע"ע אחריות על חצי מהממון [במקום שיקבל ע"ע אחריות על שלושת רבעי מהממון], ויש אומרים שאני משער את השליש משיעור חלק הפקדון, וא"כ הנותן צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד שליש מרבע כי רבע מהממון מוגדר כפקדון וס"ל להני ראשונים שמשערים את ה'שליש' שצריך הנותן ליתן למקבל כנגד חלק הפקדון ובדוגמא דידן חלק הפקדון הוא רבע ממון העיסקא, וממילא יצא שהנותן יקבל ע"ע אחריות על רבע מהממון [שאת זה הוא חייב מדינא כיון שרבע מהממון מוגדר כפקדון וזה באחריותו] ובנוסף לזה יקבל ע"ע אחריות על עוד אחד חלקי שלוש מרביע [שאת תוספת האחריות הזו הוא מקבל ע"ע כשכר טירחא עבור המתעסק] והמתעסק יקבל ע"ע אחריות על שער הממון [היינו שלושת רבעי פחות אחד חלקי שלוש מרביע].

הראשונים הסכימו לזה שהשכר טירחא שאני צריך לתת למקבל הוא שיעור 'שליש' נחלקו הראשונים הנ"ל איך אני משער את ה'שליש' הזה, י"א שהוא שליש משיעור המלווה, ובגדר זה כיון ששלושת רבעי ממון העיסקא מוגדר כמלווה ממילא שליש משיעור זה הוא רבע, וא"כ הנותן צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד רבע מהממון ובגדר דין יצא שהנותן יקבל ע"ע אחריות על חצי מהממון [כי על רבע מהממון הוא אמר לקבל ע"ע אחריות מעיקר הדין כיון שרבע מהממון מוגדר כפקדון ואחריותו על הנותן, ובנוסף לזה הוא צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד רבע מהממון שהוא שיעור שליש מחלק הפקדון, שאת זה הוא מקבל על עצמו כשכר טירחא עבור המתעסק] ואילו המתעסק יקבל ע"ע אחריות על חצי מהממון [במקום שיקבל ע"ע אחריות על שלושת רבעי מהממון], ויש אומרים שאני משער את השליש משיעור חלק הפקדון, וא"כ הנותן צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד שליש מרבע כי רבע מהממון מוגדר כפקדון וס"ל להני ראשונים שמשערים את ה'שליש' שצריך הנותן ליתן למקבל כנגד חלק הפקדון ובדוגמא דידן חלק הפקדון הוא רבע ממון העיסקא, וממילא יצא שהנותן יקבל ע"ע אחריות על רבע מהממון [שאת זה הוא חייב מדינא כיון שרבע מהממון מוגדר כפקדון וזה באחריותו] ובנוסף לזה יקבל ע"ע אחריות על עוד אחד חלקי שלוש מרביע [שאת תוספת האחריות הזו הוא מקבל ע"ע כשכר טירחא עבור המתעסק] והמתעסק יקבל ע"ע אחריות על שער הממון [היינו שלושת רבעי פחות אחד חלקי שלוש מרביע].

**וכן** על זה הדרך בציור השני שציירנו שהם סיכמו ביניהם שהמתעסק יתחייב באחריות על רבע מהעיסקא והנותן יתחייב באחריות על

**ויש** בדבר ג' שיטות:

**שיטת** רבותיו של הרמב"ם שבכל אופן משערים את ה'שליש' כנגד חלק הפקדון, שיטת הרמב"ם שבכל אופן משערים את ה'שליש' כנגד חלק המלווה, והרמב"ם ממצע בין השיטות שבאופן שפירשו את הרווחים ולא את ההפסדים שאז צריך להוסיף שליש באחריות ההפסדים [כלומר שצריך שהנותן יקבל ע"ע עוד שליש בהפסדים] אז אנו משערים את השליש הזה כנגד חלק המלווה, ובאופן שהתנו על ההפסדים ולא התנו על הרווחים שאז צריך להוסיף שליש ברווחים

אחריות על שלושת רבעי פחות שליש מרבע] כיצד נתן לו מאה דינרים על תנאי זה וחסרו ארבעה ועשרים בעל המעות מפסיד שמונה [והחשבון הוא כך: מעיקר הדין בעל הממון היה צריך להפסיד שש שהוא רבע מעשרים וארבע (כי חלק הפקדון בעסקא זו הוא רבע ואת חלק זה הוא אמור להפסיד) אלא שהמתעסק צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד שליש מרבע שאת זה הוא מקבל ע"ע כשכר טירחא עבור המתעסק] והמתעסק משלם ששה עשר [והחשבון הוא כך: מעיקר הדין הוא היה צריך לשלם שמונה עשר שהוא שלושת רבעי מסך ההפסד (כי חלק המלווה בעסקא זו הוא שלושת רבעי) אלא שכשכר טירחא הנותן פטר אותו מאחד חלקי שלוש מרבע שזה שתיים ולכן משלם רק שש עשרה] ועל דרך זו לעולם כל חלק שיש לבעל המעות בשכר אם יהיה שם ריווח נוטל כמו שהתנו [דאם התנו על הרווחים והיה שם ריווח פשוט שהולכים לפי תנאם (וכל המח' בין הרמב"ם לרבותיו זה באם אירע הפסד שאותו הם לא סיכמו ביניהם איך אני משער את אחוזי החלוקה וכו')] ואם יהיה שם הפסד יפסיד אותו החלק ותוספת שלישו, נמצאת למד לפי מדה זו שאם התנו שיטול המתעסק רביע השכר אם פחת לא ישלם המתעסק כלום שהרי רביע ההפסד שהוא חייב לשלם מפני המלווה יש לו כנגדו שליש מה שיטול בעל המעות שהוא רביע ונמצא זה כנגד זה. [ושוב החשבון הוא כנ"ל שהמתעסק מקבל עוד שליש מחלק הפקדון]. וכן אם התנו על הפחת ולא הזכירו הרווח [כאן עובר הרמב"ם לדבר על אופן שהתנו על ההפסדים ולא התנו על הרווחים] אם פחתו פחת המתעסק כפי מה שהתנו [דאם בסוף היה הפסד פשוט שיחלקו לפי תנאם וכל המחלוקת היא באופן שבסוף היה ריווח שאותו הם לא סיכמו ביניהם] ואם

[כלומר שצריך ליתן למתעסק תוספת שליש ברווחים] שליש זה אנו משערים כנגד חלק הפקדון.

**ויש** עוד שיטה רביעית והיא שיטת הסמ"ג וההגמ"י שחולקים על כל עיקר הנחת הני ראשונים שהניחו שחלק המלווה והפקדון נמדד לפי אחוזי הריווח או ההפסד שהתנו ביניהם, ושיטה זו תתבאר בהמשך המאמר אי"ה.

### ביאור לשון הרמב"ם

ו. **לאחר** שהצענו את יסודי השיטות נעבור ללשון הרמב"ם בפ"ו משלוחין ה"ה ונפרש את דבריו פסקי פסקי:

**וזה לשון קדשו:** "הורו רבותי שאם התנו שיטול המתעסק שלשה חלקים מהשכר ובעל המעות רביע השכר [היינו שהתנו על חלוקת הרווחים ולא על חלוקת ההפסדים, והרמב"ם נקט לדוגמא אופן שהתנו שהמתעסק יטול שלושת רבעי מהשכר והנותן יטול רביע] נמצא רביע המעות בלבד בתורת פקדון ושלשה רביעים בתורת הלואה [כי כיון שהתנו ביניהם על חלוקת הרווחים אני מודד את חלקי ההלוואה והפקדון לפי אחוזי הרווחים וכיון שהתנו שהמתעסק ירוויח שלושת רבעי והנותן רביע משמעות הדבר הוא ששלושת רבעי מהממון מוגדר כהלוואה ורבע מוגדר כפקדון] לפיכך אם היה שם הפסד יפסיד המתעסק שלשה רביעי הפסד פחות שליש הרביע ויפסיד בעל המעות רביע ושליש רביע שהוא שליש כל ההפסד [היינו שכיון שצריך המתעסק לקבל 'שליש' כשכר טירחא היינו שנסיר ממנו אחריות ההפסד בשליש, וס"ל לרבותיו ש'שליש' זה נמדד לפי ערך הפקדון, וכיון שבדוגמא זו חלק הפקדון הוא רבע נמצא שהמתעסק יקבל ע"ע

הוסיפו נוטל המתעסק כמו אותו החלק שהיה מפסיד ותוספת שליש מה שנטל בעל המעות [דכיון שהתנו על אחווי ההפסד אזי חלקי הפקדון והמלווה נמדדים לפי אחווי ההפסד ואותם אחוויים שהמתעסק אמור להפסיד מוגדרים כמלווה וממילא צריך ליטול כנגדם בריווח ובנוסף לזה צריך ליטול עוד 'שליש' משיעור הפקדון היינו שליש ממה שבעל הבית היה אמור להפסיד], כיצד התנו שאם היה שם הפסד יפחות המתעסק רביע והפחיתו משלם רביע הפחת ואם הותירו נוטל מחצה [והחשבון פשוט כיון שהמתעסק היה אמור לקבל רבע מהרווחים כנגד רבע המלווה שבעיסקא, אלא שהנותן מוסיף לקבל אחריות על עוד חלק שליש מחלק הפקדון ולכן מקבל עוד רבע שהוא שליש משלושת רבעין], ואע"פ שדברים אלו שהורו דברי טעם הם [ייתכן שמש"כ הרמב"ם שהם דברי טעם משום שההשקפה הפשוטה היא ששיעור שליש שניתן כשכר טירחא נמדד לפי ערך הפקדון כיון שהשכר טירחא הוא עבור התעסקותו בחלק הפקדון ודוק] אם תלך על דרך זו נמצא המתעסק אפשר שיפחות ויטול שכר, כיצד כגון שהתנה עמו שיטול המתעסק אחד משבעה בשכר ופחתו נמצא נוטל המתעסק אחד משבעה יתר על זה ההפסד כיצד כגון שפחתו שבעה דינרים הרי המתעסק אומר לו אני חייב לך דינר אחד כפי התנאי ואתה חייב לשלם לי שנים שהן שליש חלק הפקדון נמצא בעל המעות חייב ליתן לו דינר בשכר שהפסיד שבעה ואילו הפסיד ארבעה עשר היה חייב בעל המעות ליתן לו שני דינרין וזה תימה גדול ודבר שאין הדעת סובלת אותו ואין זה אצלי אלא כמו דברי החלום [כאן מעורר הרמב"ם תמיה שיש לדעת רבותיו כי לפעמים יצא שהיה הפסד והמתעסק לא רק שלא יפסיד אלא גם ירוויח, כמו בדוגמא

שמצייר הרמב"ם שסיכמו שהמתעסק יקבל אחד חלקי שבע בריווח והנותן ששה חלקים, אם אירע הפסד כיון שהנותן צריך להוסיף ולקבל אחריות על שליש מחלק הפקדון הרי כאן הוא צריך לקבל ע"ע אחריות על עוד שתי חלקים מששה שזה שתיים ויוצא שיקבל ע"ע אחריות על שמונה חלקים ונמצא שלא רק שהמתעסק לא יקבל ע"ע אחריות אלא הנותן יצטרך לשלם לו עוד חלק נוסף - ועיין בכסף משנה שהביא מתלמידי הרשב"א שס"ל כרבותיו של הרמב"ם אלא שכתבו שאם שליש חלק הפקדון הוא יותר מחלק המלווה (כמו בציר שצייר הרמב"ם לתמוה על רבותיו) אין הנותן חייב לשלם למתעסק כלום, וביאור הדבר י"ל דחובת האחריות היא להשלים את החסרון אבל כל שנשלם החסרון אין צריך הנותן להוסיף ולשלם מכיסו למתעסק ובזה מיושב קו' הרמב"ם על רבותיו] אבל הדרך והדין האמת שיראה לי שכל שריוח המתעסק אם יהיה שם הפסד יפסיד שני שלישי החלק שהיה מרויח [דהרמב"ם ס"ל שבהתנו על הרווחים ולא על ההפסדים אז תוספת השליש של קבלת אחריות של הנותן נמדד בחלק המלווה כלומר שבחלק שאותו המתעסק אמור להרוויח שהוא חלק המלווה באותו חלק משערים שליש והנותן מקבל ע"ע אחריות על שליש זה והמתעסק יקבל ע"ע אחריות על שני שלישי חלק המלווה הנשארים] וכן (המילה 'וכן' צע"ג דהא להרמב"ם הוא ממש היפכא דבהתנו על הרווחים השליש נמדד בחלק המלווה ובהתנו על ההפסדים השליש נמדד לפי ערך הפקדון) אם התנו על ההפסד והרוויחו יטול כמו אותו החלק שהיה מפסיד ותוספת שליש חלק חבירו [דהרמב"ם ס"ל שבהתנו על ההפסדים ולא על הרווחים אזי תוספת השליש בחלוקת הרווחים נמדד לפי ערך הפקדון, וממילא יצא שהמתעסק



ושי' הרמב"ן לא מתיישבת תמיד בהתנו על ההפסדים ולכן הרמב"ם מיצע בין השיטות שבהתנו על הרווחים ס"ל כשי' הרמב"ן ובהתנו על ההפסדים ס"ל כרבותיו.

**גם** י"ל שההבנה הפשוטה היא שהשליש נמדד לפי חלק הפקדון שבו הוא עוסק וכמבואר גם בלשון הרמב"ם, אלא שבהתנו על הרווחים כיון שבזה לא שייך לומר שנמדוד לפי חלק הפקדון בזה בליט ברירה מודדים את השליש לפי חלק המלווה, אבל בהתנו על ההפסדים נשאר הרמב"ם עם ההבנה הפשוטה השליש נמדד לפי חלק הפקדון<sup>13</sup>.

**ביאור הדבר שזה שהמתעסק נוטל יותר מחצי לא נחשב לשכר טירחא**

ז. **ודברי הרמב"ם** הללו צריכים ביאור, ונתחיל עם הקושיא הפשוטה שמתעוררת מיד בתחילת העיון בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם כאן נוקט בפשיטות שגם אם התנו שהמתעסק יקבל שלושת רבעי מהרווחים והנותן רבע עדיין צריך ליתן לו שכר טירחא והוא שהנותן יקבל ע"ע עוד תוספת שליש באחריות וכו', ולכאורה לא מובן, ראשית הלא שי' הרמב"ם שאם התנו בתחילה על שכרו סגי אפילו בדינר וכיון שכאן מדובר שהם התנו בתחילה על הרווחים וסיכמו שהוא יטול שלושת רבעי מהרווחים נמצא שהתנו שיטול רווחים יותר ממה שמגיע לו מעיקר הדין כי מעיקר הדין מגיע לו חצי מהרווחים כמו סתם עסקא שהוא פלגא מלווה ופלגא פקדון, וא"כ לכאורה סגי בזה כי כאמור לעיל בהתנו על השכר מתחילה סגי בכל שכר שהוא, ודוחק גדול לומר שמה

יטול רווחים כנגד החלק שהיה מפסיד (שאת זה הוא נוטל מעיקר הדין כיון שהחלק שהיה מפסיד מוגדר כמלווה וממילא הרווחים שלו) ועוד תוספת שליש חלק חבירו כלומר שליש מחלק חבירו היינו חלק הפקדון) נמצאת אתה אומר לפי מדה זו שאם התנו שיטול המתעסק רביע השכר והפסיד הרי זה משלם שתות ואם התנו שיפסיד רביע והרויח נוטל מחצה [והחשבון פשוט לפי הכללים הנ"ל] ועל דרך זה לא תמצא תימה ויצא הדין בקו הצדק".

**וסגנון הרמב"ם** צריך ביאור, כי לאחר שהרמב"ם תמה על רבותיו שכתבו שבין בהתנו על המלווה ובין בהתנו על הרווחים לעולם תוספת השליש נמדדת לפי שיעור הפקדון לכאורה היה עליו להסיק שבכל אופן משערים את השליש לפי שיעור המלווה [וכפי שהיא אכן שי' הרמב"ן] ומדוע חילק הרמב"ם בין התנו על ההפסדים להתנו על הרווחים.

**ועיין** בכס"מ שהסביר שבאופן שהתנו על ההפסדים ולא התנו על הרווחים יצא לפעמים מצב תמוה לפי הרמב"ן, למשל באופן שהתנו שאם יהיה הפסד בעל המעות יפסיד אחד חלקי חמשה וארבע חלקים יפסיד המתעסק, ובאופן זה אם יהיה ריווח של חמשה הרי המתעסק צריך ליטול יותר משיעור הריווח, כי ארבע חלקים מגיע לו מעיקר הדין כיון שהם חלק המלווה ובנוסף לזה הוא צריך לקבל עוד שליש מחלק המלווה שזה אחד ורביע ונמצא שיטול חמשה ורבע בעוד שכל הרווחים היו רק חמשה.

**ויוצא** ששיטת רבותיו של הרמב"ם לא מתיישבת תמיד בהתנו על הרווחים

13. וכ"מ בכס"מ בסוף דבריו ע"ש.

והן בהפסדים, היינו שגם ברווחים יטול ב' שלישים ולא חצי וגם בהפסדים הוא יקבל ע"ע אחריות רק על שלישי ולא על חצי, ולכאורה יש לתמוה בדברי הרמב"ם כאן יוצא שיש אופנים שהמתעסק מקבל ע"ע שכר רק באחד מהדברים או בריווח או בהפסד, ולדוגמא באופן שסיכמו ביניהם שהמתעסק יקבל ע"ע רבע מהרווחים והשכר שניתן לו הוא מה שהנותן מקבל ע"ע אחריות בעוד שלישי וכו' יוצא שהריווח היחידי שיש למתעסק הוא מה שהנותן קיבל ע"ע תוספת אחריות אבל ברווחים אין לו שום שכר טירחא, ובשלמא אם היו מתנים מעיקרא על חלוקה זו היה מהני לשי' הרמב"ם כי בהתנו מעיקרא סגי בשכר טירחא כל שהוא וכל שיש לו חלק ברווחים יותר ממה שיש לו חלק בהפסדים זה מוגדר כשכר טירחא וכמ"ש הרמב"ם, אבל כאן הלא הם לא התנו מעיקרא על השכר טירחא וא"כ היה צריך להיות לשי' הרמב"ם שצריך ליתן לו שכר טירחא הן ברווחים והן בהפסדים ואילו בצירוף הנ"ל השכר היחידי שהוא מקבל זה בהפסדים.

**ושמא** י"ל דאף שחז"ל הק' תיקנו שאם אינו מקבל שכר טירחא על כל יום ויום יהיה לו שכר טירחא הן בהפסדים והן ברווחים זה הכל כשלא התנו ביניהם בפירוש על חלוקת הרווחים או ההפסדים, דאז אף שבאופן עקרוני היו צריכים להתחלק שווה בשווה כיון שחצי מלוה וחצי פקדון מ"מ חז"ל הק' בדעת קדשם קבעו שחלוקת הרווחים וההפסדים יהיה באופן שונה, אבל באופן שהיה סיכום ברור על הרווחים או על ההפסדים חז"ל לא באו לעקור את מה שסיכמו ביניהם בפירוש ולכן בזה השכר טירחא הוא רק להוסיף במה שלא פירשו דאם פירשו ביניהם את הרווחים אזי השכר טירחא יהיה רק בהפסדים ובפירוש ביניהם את

שמהני שכר כל שהוא בהתנו מתחילה הוא רק אם התנו לשם שכר טירחא היינו שסיכמו בהדיא שתוספת ריווח זה הוא לשם שכר טירחא וכו' דזה לא מסתבר כלל וגם רהיטת לשון הרמב"ם לא משמע כן.

**ואולי** צריך לחדש שכל מה שתיקנו חז"ל שסתם עיסקא פלגא מלווה ופלגא פקדון הוא רק באופן שבתחילה לא היה שום סיכום ביניהם לא על חלוקת הרווחים ולא חלוקת ההפסדים, אבל באופן שסיכמו ביניהם על חלוקת הרווחים או על חלוקת ההפסדים אז ממילא שיעורי המלווה והפקדון נמדדים לפי אחוזי הרווחים או ההפסדים [וכמו שנתבאר לעיל בארוכה] וכיון שכן נמצא שאם סיכמו שהמתעסק יטול שלושת רבעי מהרווחים הוא לא נוטל יותר ממה שמגיע לו, כי כיון שהתנו על הרווחים אין אומרים שחצי ממון העיסקא הוא מלווה וחצי פקדון רק שלושת רבעי ממון העיסקא מוגדר כמלווה ורבע פקדון וכיון שכן המתעסק לא נוטל יותר ממה שמגיע לו כי נהיה מצב ששלושת רבעי מהעיסקא מוגדר כמלווה וממילא מגיע לו שלושת רבעי מהרווחים, ורק באופן שלא התנו מעיקרא כלום אז ישנה לתקנת חז"ל שסתם עיסקא פלגא מלווה ופלגא פקדון ובזה אם יטול שלושת רבעי הרי הוא נוטל יותר ממה שמגיע לו.

**ביאור הדבר שבהתנו על הרווחים ולא על ההפסדים השכר טירחא שלו הוא רק בהפסדים ולא ברווחים**

ח. **עוד** קושי יש בדברי הרמב"ם, דהנה כבר נתבאר לעיל שרוב אחרונים פירשו בדעת הרמב"ם שבאופן שאין המתעסק נוטל שכר טירחא על כל יום ויום כפועל בטל חז"ל תיקנו ליתן למתעסק שכר טירחא הן ברווחים

למתעסק הוא שליש מסך העיסקא, ואילו כשיכמו ביניהם על הרווחים או ההפסדים שכר הטירחא שהוא מקבל הוא שליש מחלק המלווה או הפקדון ולא שליש מסך העיסקא.

**ואולי** י"ל דמה שקבעו חז"ל הק' שהמתעסק יטול שתי שליש בריווח ושליש בהפסד הגדר בזה הוא לא שחז"ל רצו לתת לו שכר שליש משכר העיסקא דלעולם השכר הוא שליש מחלק הפקדון או המלווה [שהוא שתות מסך העיסקא] רק שחז"ל תיקנו לתת לו ב' מיני רווחים הן בחלק הפקדון והן בחלק המלווה ולכן בפועל זה יוצא ששליש מסך העיסקא הוא נוטל כשכר טירחא אבל שיעור 'ריווח' הוא שליש מסך העיסקא או הפקדון, וכיון שבאופן שסיכמו ביניהם על ריווח או על הפסד לא רצו חז"ל לשנות את הסיכום שלהם וממילא אי אפשר לתת לו שכר גם בריווח וגם בהפסד וכמשנ"ת לעיל לכן נשאר לו ריווח רק באחד מהדברים ושיעור ריווח זה הוא שליש מסך המלווה או הפקדון וכו'.<sup>14</sup>

**וכמדומה** שהגדרה זו מפורשת בלשון הרמב"ם בהלכה ג: 'ועוד תיקנו חכמים שכל

ההפסדים אזי השכר טירחא יהיה רק ברווחים, ועדיין צ"ע.

**שיעור השכר טירחא בסתם עיסקא ובהתנו על הרווחים או ההפסדים**

**ט. עוד** צריך ביאור מה החשבון של השכר טירחא לשי' הרמב"ם, כי הנה לפי תקנת חז"ל המקורית שהמתעסק יטול שכר טירחא הן בהפסדים והן ברווחים באופן שברווחים הוא יטול ב' שלישים ובהפסדים הוא יטול שליש, נמצא שבסך הכל שיעור השכר שלו הוא שליש מסך העיסקא, כי ההפרש בין חלקו ברווחים לחלקו בהפסדים הוא שליש ולעולם ההפרש בין חלקו בהפסד לחלקו ברווחים הוא מוגדר כשכר טירחא, וכמו שרואים ברמב"ם שכתב שאם התנו מעיקרא שיהיה לו חלק ברווחים יתר על חלקו בהפסדים הרי זה מוגדר כשכר טירחא, [והסבר הדבר הוא כי כיון שאותם אחוזים שיש לו בהפסדים הם מוגדרים כמלווה וכיון שהוא מקבל ברווחים יותר אחוזים המשמעות היא שיש לו רווחים גם מחלק הפקדון], וכיון שכן יוצא שבתקנת חז"ל המקורית השכר טירחא שנותנים

14. וע"פ הגדרה זו שגם בתקנת חז"ל המקורית אין הגדר בזה שרצו לתת לו שליש מסך העיסקא אלא שרצו לתת לו שתי סוגי רווחים שכל אחד מהם הוא שליש מסך הפקדון או המלווה וכו'. נוכל ליישב עוד דבר תמוה, דהנה בכס"מ הסביר שמח' הרמב"ם ורבותיו תלוי בהסבר דברי רבא במעשה דר' עיליש, ותמצית דבריו הוא שכיון שבמעשה דר' מדובר על עיסקא שהיא פלגא מלווה ופלגא פקדון לכן כשרבא אומר אי פלגא באגר תרי תלתא בהפסד אני יכול לפרש ששיעור שתות הוא בגלל שזה שליש מחלק המלווה ואני יכול לפרש ששיעור שתות הוא בגלל שהוא שליש מחלק הפקדון [כי הלא בנדון של ר"ע חלק המלווה והפקדון שווים ושתות מסך העיסקא הוא גם שליש מחלק המלווה וגם שליש מחלק הפקדון], ובנקודה זו נחלקו הרמב"ם ורבותיו ע"ש, והיוצא מדבריו שהרמב"ם למד את שיטתו מהמעשה דר' עיליש, ולכאורה יש לתמוה הלא המעשה דר' עיליש לא מתפרש על ציור שסיכמו על הרווחים או על ההפסדים שאז סגי בשכר טירחא בריווח או בהפסד רק מתפרש על תקנת חז"ל המקורית שבה הוא צריך לקבל חלק שתי שליש בריווח ושליש בהפסד כי הרמב"ם הוציא שיטתו בגדר תקנת חז"ל ממעשה דר' וע"כ דפירוש דברי רבא במעשה הנ"ל הוא שהמתעסק צריך לקבל שליש ריווח מסך העיסקא ואין כותב הכס"מ שגם את הדין הזה של הרמב"ם באופן שפירשו את הרווחים או ההפסדים מוציא הרמב"ם מדברי רבא, אך ע"פ הנ"ל מיושב, דהן אמת דהפסק של רבא היה שצריך ליטול שתי שליש בריווח ושליש בהפסד

של הרמב"ם בנוי על 'שתי שלישי', ואציע בזה את לשון הט"ז קעז ס"ק לה: "שני שלישי החלק שהיה מרויח. - נ"ל שהרמב"ם שהוא מריה דהאי דינא כ"כ ע"פ מה שאמרינן בגמ' אי פלגא באגר תרי תלתי בהפסד אי פלגא בהפסד תרי תלתי באגר ורש"י מפרש זה דרישא קאי על הנותן וסיפא קאי על המקבל ורמב"ם מפרש הכל על המקבל דה"ק ברישא אם התנה שיטול פלגא באגר ובהפסד לא התנה הדין הוא שיטול שני שלישים בהפסד פירות תחשוב ההפסד כפי מה שהיה אם היה ריווח ומאותו סך יקבל עליו ב' שלישים דרך משל אם ההפסד הוא כ"ד זהובים אמרינן אילו היה זה הסך ריווח היה המקבל נוטל י"ב עכשיו יקבל היוזק ח' זהובים וכן לפי ערך תמיד וכו' אבל אי פלגא הפסד ר"ל שהוזכר בשטר שיטול המקבל פלגא בהפסד ולא הוזכר חלקו אם יהיה ריווח אמרינן תרי תלתי באגר ר"ל אם יהיה ריווח כ"ד זהובים יטול ב' שלישים מכל הריווח דהיינו ט"ז זהובים, אבל אין לפרש תרי תלתי באגר כאן מן הסך שהיה מגיע עליו אילו היה היוזק כמו שפירשנו ברישא תרי תלתי בהפסד דא"כ לא היה נוטל המקבל בריווח רק ח' זהובים וזהו איסור שצריך דוקא שיטול המקבל בריווח יותר מחלק ההפסד שלו אבל אי כתוב רביע בהפסד על המקבל ולא הוזכר חלק הריווח יהיה באופן אחר תרי תלתי באגר דהיינו שאמרינן אילו היה הפסד היה הנותן מקבל הפסד ג' חלקים דהיינו י"ח זהובים זה הסך אנו חושבים בריווח עכשיו ויטול המקבל שני

הנותן מעות לחבירו להתעסק בהן ופחתו או הותירו ולא רצה ליתן לו שכר עמלו בכל יום ולא התנו ביניהן שום תנאי שיהיה שכר המתעסק באותו חצי של פקדון שלישי ריווח הפקדון שהוא שתות ריווח כל הממון, לפיכך אם הרוויחו יטול המתעסק שני שלישי הריווח, חצי הריווח של חצי המעות שהן מלווה ושתות הריווח בשכר שנתעסק בפקדון נמצא הכל שני שלישי הריווח ויטול בעל המעות שלישי הריווח ואם פחתו יפסיד המתעסק שלישי הפחת שהרי הוא חייב בחצי הפחת מפני שחצי המעות מלווה ויש לו שתות בשכרו באותו החצי של פקדון ונמצא שנשאר עליו מן הפחת שלישי ובעל המעות יפסיד שני שלישי הפחת, הרי מפורש שגדר התקנה היתה ליתן לו שלישי מריווח הפקדון שהוא שתות מסך הממון אלא ששליש זה הוא בין ברווחים ובין בהפסדים וכנ"ל.

**בט"ז נראה שהחשבון של הרמב"ם בנוי 'שני שלישי' וחשבון זה צ"ע לכאורה**

**י. והנה לפי פשטות דברי הרמב"ם ע"פ הסבר הכס"מ והב"י ועוד וכפי שנתבאר עד כאן הרי היסוד המונח בדברי הרמב"ם הוא שבאופן שהתנו ביניהם על הרווחים או על ההפסדים תיקנו חז"ל הק' ליתן למתעסק ריווח של 'שלישי' או שלישי מחלק המלווה [כשהתנו על הריווח] או שלישי מחלק הפקדון [כשהתנו על ההפסד], אך לכאורה בט"ז רואים שהחשבון**

מ"מ גדר הדבר הוא שצריך ליטול ב' סוגי רווחים אחד ברווחים ואחד בהפסדים ובכל קטע מדברי רבא מבואר סוג ריווח אחד, וכיון שכן יכול הרמב"ם ללמוד את הדין שלו מדברי רבא כי שיעור הריווח שעליו דיבר רבא ושיעור הריווח בנדון דידן הוא אותו שיעור שהוא שלישי מחלק המלווה או הפקדון, והחילוק היחידי הוא שבצירוף של רבא הוא נוטל שתי סוגי רווחים ובנדון של הרמב"ם ורבותיו הוא נוטל רק חלק אחד, אבל היסוד הוא אותו יסוד ולכן יכול הרמב"ם ללמוד את הדין שלו מדברי רבא, ודוק היטב בזה.

היה מפסיד, אבל לעולם אני צריך למצוא כאן איזה שייכות לחלוקה של 'ב' שלישים'.

**ודברי הט"ז הללו צ"ע מכמה סיבות:**

**(א)** לכאורה המעיין בכל דברי הרמב"ם יראה שהחשבון לא בנוי כלל על החלוקה של 'שני שלישים' רק על שלישי [שליש מחלק המלווה או שלישי מחלק הפקדון] ולכן לא מובן מדוע הט"ז מחפש למצוא בכל ציור שהשכר יהיה 'שני שלישים'.

**(ב)** וביותר תמוה שהלא הט"ז עצמו מצטט בתוך דבריו את דברי הכס"מ שיסוד דברי הרמב"ם בנוי על ריווח של 'שליש' ומדוע בריש דבריו מחפש כאן הט"ז חשבון של 'שני שלישי'.

**(ג)** גם אינו מובן, כי אמנם בשלושת הציורים שצייר הט"ז מצאנו אפשרות לחשבן את השכר עם הסך של שני שלישי מ"מ בהרבה ציורים אין מקום לחשבון או חלוקה של שני שלישים וכפי שהט"ז עצמו מסיים שבאופן שהתנו שהמתעסק יטול ג' חלקים בהפסד אז אי אפשר לומר שיטול שני שלישים באגר ואז ע"כ החשבון הוא שיטול כפי חלקו בהפסד ועוד שלישי חלק חברו [היינו חלק הפקדון] וא"כ מדוע לפני זה הט"ז כן מחשבן את השכר עם חשבון של 'שני שלישים'.

**(ד)** גם ביאור דברי רבא לפי הסבר הט"ז צ"ע, כי א"כ מה שמזכיר רבא 'תרי תלתי' הוא משתנה מציור לציור, שבציור הראשון של רבא גבי פלגא באגר אז המשמעות של תרי תלתי בהפסד היינו שני שלישי מסך הרווחים ואילו בציור השני של רבא גבי פלגא בהפסד אז המשמעות של תרי תלתי הכוונה לשני שלישים מסך כל הריווח וזה דוחק גדול.

שלישים מאותן י"ח זהובים דהיינו י"ב זהובים שהוא מחצה, כן הוא עיקר הגירסא, ולא כיש גירסות נוטל שלישי דאותה גירסא היא אליבא דרמב"ן דס"ל בין לענין ריווח בין לענין הפסד אזלינן בתר חלק המקבל ונמצא דבסוף סעיף זה לא היה נוטל המקבל רק ח' זהובים אבל הרמב"ם לא ס"ל כן אלא דבזה אינו מן הראוי שלא יטול רק ח' זהובים והנותן יטול ט"ז זהובים ע"כ חשבינן כאן כחלק הנותן שממנו יטול ב' חלקים והיינו י"ב זהובים והוא כפי חלק ההפסד שלו ותוספת שלישי חברו, והכלל בזה דלענין הפסד לא אזלינן אלא בתר חלק המגיע להלוואה שאין פורע המקבל אלא ב' שלישים מהפסד המגיע לחלקו ולענין ריווח אזלינן בתר חלק הפקדון דהיינו שהמקבל נוטל שלישי אחר מחלק המגיע לחלק הפקדון נוסף על המגיע לחלקו הטעם מבואר בכסף משנה בפרק ו מהלכות שלוחין ולעולם אין המקבל מפסיד אלא ב' שלישים מהפסד הנוגע לחלקו והשלישי האחר מסייע בו הנותן ובשכר טירחו ולעולם אין הנותן נוטל אלא השני שלישים מריווח הנוגע דהשלישי האחר נותנו למקבל שכר טירחו וכן לפי ערך זה תמיד כל שהוזכר ההפסד בפחות מפלגא אמנם אם הוזכר שיקבל עליו שלשה חלקים בהפסד אז אין שייך לומר כלל תרי תלתי באגר אלא יקח בריווח לפי ערך דלעיל כפי חלק ההפסד שלו ותוספת שלישי בחלק חברו ונמצא שיטול כ' זהובים מהריווח", ומלשון הט"ז רואים שהוא הבין שהחשבון של השכר בנוי על 'שתי שלישי' אלא שבכל ציור אני מפרש את ה'שתי שלישי' הללו באופן אחר, יש פעמים שהכוונה לב' שלישים ממה שהמתעסק היה מרוויח, יש פעמים שהכוונה לשתי שלישי מסך כל העסקא, ויש פעמים שהכוונה לשתי שלישי ממה שהנותן

ההפסדים שהתנו ביניהם, והמחלוקת בין הראשונים היא רק האם את שיעור השליש של השכר טירחא וכפי שהסברנו לעיל באריכות, אמנם לסמ"ג שיטה אחרת בכל זה, וזה לשונו במצוות עשה פב (הובא כהגמ"י פ"ו משלוחן ס"ק 7): "בדין שנחלקו רבינו משה ורבותיו בהתנו שיטול המתעסק שלשה חלקים<sup>16</sup> מן השכר ובעל המעות רביע אין אנו מודים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא גם בזו החצי מלוה והחצי פקדון ומה שהמתעסק נוטל בשכר יותר מן החצי הוא לשכר עמלו שטרח בחצי פקדון וכל רבותינו שוין בדבר", וביאור דבריו הוא דהסמ"ג הבין שמה שחז"ל הק' קבעו שבכל עיסקא חצי מהממון מוגדר כמלווה וחצי פקדון קביעה זו אינה משתנית לפי הרווחים או ההפסדים ולכן אם סיכמו ביניהם שהמתעסק יטול ג' חלקים מן השכר ובעל המעות רביע אין זה אומר שג' רבעים מוגדרים כמלווה, דלעולם רק פלגא הוי מלוה ונמצא שתוספת הרבע שמקבל המתעסק הוי שכר טרחו וא"צ ליתן לו עוד שכר.

**אמנם** הרמב"ם ושאר ראשונים ס"ל שמה שקבעו חז"ל שחצי מממון העיסקא

(ה) ועוד צ"ע אצלי, כי לפי איך שמסביר הט"ז את דברי רבא יוצא שרבא מדבר על מצב שסיכמו להדיא על פלגא בריווח או בהפסד שאז שיעור השכר טירחא הוא 'ב' שלישים' [בכל מקום לפי עניינו וכן"ל] וצ"ע הלא את עיקר תקנת חז"ל בשיעור השכר טירחא שהוא שתי שליש בריווח ושליש בהפסד הוציא הרמב"ם מדברי רבא הללו [כי המקור היחידי לתקנת חז"ל שהזכיר הרמב"ם בהלכה ג הוא רק דברי רבא הללו] וכיון שלהט"ז מדבר רבא על מצב שהתנו להדיא על הרווחים או על ההפסדים ושם חשבון השכר טירחא שונה מהתקנה המקורית של חז"ל א"כ איך למד הרמב"ם מדברי רבא גם את התקנה המקורית של חז"ל וגם את שיעור השכר טירחא באופן שהתנו על הרווחים או על ההפסדים<sup>15</sup>.

**שיטת הסמ"ג שאחוזי הפקדון והמלווה בעיסקא אין נמדדים לפי אחוזי הרווחים או ההפסדים**

**יא. והנה** עיקר היסוד שעליו השתיתו הרמב"ם הרמב"ן ורבותיו של הרמב"ם את שיטתם בנוי על כך שאחוזי הפקדון וההלוואה בעיסקא נמדדים לפי אחוזי הרווחים או

15. משא"כ לפי הסבר הכס"מ החשבון של השכר טירחא שווה בין באופן שהתנו על הריווח או על ההפסד ובין באופן שלא התנו דלעולם השיעור הוא שליש מחלק המלווה או הפקדון, וכיון שהחשבון הוא אותו חשבון שפיר למד הרמב"ם מדברי רבא הן את תקנת חז"ל המקורית והן את חשבון השכר טירחא באופן שהתנו וכו' וכפי שביארנו באריכות בהערה לעיל ע"ש.

16. הסמ"ג איירי באופן שריווח המתעסק הוא יותר מפלגא שאז שייך לומר שזה עצמו הוי שכר טירחא אבל באופן ששכר המתעסק פחות מפלגא צריך ליתן לו שכר טירחא, והוא פשוט, ובב"י (סוף עמ' תקטז בהוצ. מ"י) כתב בזה הלשון: "ודברי סמ"ג ליתנהו אלא כשהתנו שהמתעסק יטול יותר בריווח מבעל המעות אבל אם התנו שיטול בעל המעות בריווח יותר מהמתעסק לא ביאר משפטו וצריכין אנו לומר דבכי האי גוונא דלא שייך טעמא ידידה מודה להרמב"ם או לרבותיו, ולא זכיתי להבין מש"כ הב"י דבכהאי גוונא מודה הסמ"ג להרמב"ם או לרבותיו, דלאוראיה גם באופן כזה נשאר הסמ"ג בשיטתו שאין חלקי המלווה והפקדון שבעיסקא משתנים לפי הסיכומים ביניהם על הרווחים או על ההפסדים אלא שבאופן כזה יצטרך הנותן ליתן שכר טירחא למתעסק וכמו שביארנו וצ"ע.

שהמתעסק מקבל ע"ע רק עשירית מהאחריות ולא תשיעית זה הוי שכר טירחא על התעסקותו [כי כפי שנתבאר בפתח דברינו גם זה שממעטים מהמתעסק את האחריות על ההפסד גם זה נחשב לשכר טירחא].

**ובאמת** בהתנו ביניהם על הרווחים או על ההפסדים רואים שלפעמים אחוזי המלווה והפקדון בעיסקא נמדדים לפי אחוזי הרווחים ולפעמים לפי אחוזי ההפסדים, שאם התנו על הרווחים אז אחוזי המלווה והפקדון נמדדים לפי אחוזי הרווחים, ואילו בהתנו על ההפסדים נמדדים אחוזי המלווה והפקדון לפי ההפסדים, אך באופן שהתנו הן על הרווחים והן על ההפסדים לא ברור מה בדיוק קובע את אחוזי המלווה או הפקדון בעיסקא.

**ולע"ע** אין לי ברור בנקודה זו, אם כי הרגש השכל נוטה לומר שמה שקובע את חלקי המלווה והפקדון הוא אחוזי ההפסדים ולא אחוזי הרווחים, כי המושגים 'מלווה' ו'פקדון' מתקשרים יותר לחלוקת ההפסדים, ועוד דגם עיקר תקנת חז"ל לעשות כל עיסקא פלגא מלווה ופלגא פקדון היתה כדי שאחריות ההפסדים תהיה על שניהם וכמבואר ברהיטת הסוגיא בדף קד: וברש"י שם, ולכן אף שבאופן שסיכמו ביניהם רק על חלוקת הרווחים אזי חלקי המלווה והפקדון נמדדים לפי חלוקת הרווחים מ"מ בהתנו ביניהם גם על הרווחים וגם על ההפסדים נראה יותר שחלוקת המלווה והפקדון נמדדת לפי חלוקת ההפסדים.

**אלא** שבאמת אין בזה שום נפק"מ, דכל שישי למתעסק חלק ברווחים יותר מההפסדים שפיר דמי, דאם אני יגדיר את חלק המלווה לפי ההפסדים אז כיון שהרווחים הם יותר מההפסדים אזי תוספת זו היא שכר טירחתי ואם אני יגדיר את חלק המלווה לפי הרווחים

מוגדר כמלווה וחצי פקדון הוא בסתם אבל אם סיכמו ביניהם על הרווחים או ההפסדים חלקי המלווה והפקדון נמדדים לפי אחוזי הרווחים או ההפסדים שסיכמו ביניהם, ואת שי' הרמב"ם שאחוזי הפקדון וההלוואה שבממון העיסקא נמדדים לפי אחוזי ההפסדים והרווחים אנו רואים גם במה שכתב הרמב"ם בהלכה ד' שבהתנו 'שאם יהיה שם שכר יטול המתעסק תשיעיתו ואם יהיה שם הפסד יפסיד עשיריתו' הואיל והתנו שיהיה ריוח המתעסק יותר על הפסדו תנאו קיים ותוספת זו כנגד עמל', וכוונת הרמב"ם היא דברגע שהתנו שיפסיד עשירית שוב אני אומר שחלק עשירית מממון העיסקא מוגדר כמלווה והשאר כפקדון וממילא מה שהוא מרוויח יתר על עשירית זה הוי שכר טירחא על התעסקותו.

**בשי' הרמב"ם לא ברור אי אחוזי הפקדון והמלווה בעיסקא נמדדים לפי אחוזי הרווחים או לפי אחוזי ההפסדים**

**יב. ולא** ברירא לי כ"כ לשי' הרמב"ם מה בדיוק קובע את אחוזי המלווה והפקדון בעיסקא, חלוקת ההפסדים או חלוקת הרווחים, כי לכאורה בדברי הרמב"ם בהלכה ד הנ"ל יוצא שאם יש שינוי בין אחוזי הרווחים לאחוזי ההפסדים אני קובע את גדר ממון העיסקא לפי אחוזי ההפסדים ולכן אני קובע שעשירית מממון העיסקא מוגדר כמלווה וזה שיש לו תשיעית ברווח תוספת זו מוגדרת כשכר טירחא על התעסקותו, אך לאידך אפשר לפרש את כוונת הרמב"ם בהלכה ד בהיפוך, כי י"ל שאחוזי המלווה והפקדון נמדדים לפי אחוזי הרווחים שכיון שקבעו שהמתעסק יטול תשיעית מהרווחים אני קובע שתשיעית מממון העיסקא הוא מלווה והשאר פקדון ומה

מחלק המלווה או הפקדון אלא הוא חשבון שונה לגמרי שבנוי על כך שהשכר טירחא של המתעסק קשור עם חשבון של 'שני שלישי', ולפי"ז היה אולי מקום ליישב את הסתירה בדברי הט"ז כי לפי זה אולי הט"ז הבין בדעת הרמב"ם שגם הוא לא סובר שחלקי המלווה והפקדון נמדדים לפי מה שהתנו ביניהם על הרווחים או ההפסדים וכל החשבון של הרמב"ם בנוי על חשבון אחר לגמרי.

**אלא** שכיון שכל דברי הט"ז בסעי' כז צריכים עיון רב, ועוד שהט"ז עצמו בהמשך דבריו כן מעתיק את הסבר הכס"מ שהחשבון של הרמב"ם בנוי על שליש מחלק המלווה או הפקדון, לכן אין לבנות שום בנין על סמך החשבון של הט"ז והדבר ברור שלשי' הרמב"ם אחוזי המלווה והפקדון בעיסקא נמדדים לפי אחוזי הרווחים או ההפסדים שסיכמו ביניהם, וא"כ הסתירה הנ"ל בדברי הט"ז בעינה עומדת, ועוד דגם אם לא נכנס ל'לומדות' שיש בחשבון של הרמב"ם, מ"מ זה ברור שלדינא על כל פנים באופן שהתנו ביניהם שיטול המתעסק ג' חלקים מן הרווח ובעל המעות רביעית אם יהיה הפסד לא ישלם המתעסק חצי מסך העיסקא רק שתי שלישים מחלקי הרווח וכמפורש ברמב"ם, וא"כ איך שלא נסביר את החשבון של הרמב"ם סו"ס הדין של הרמב"ם סותר לדין של הסמ"ג שהביא הט"ז וא"כ הסתירה בדברי הט"ז בעינה עומדת, וצע"ג.

אז מה שהוא מקבל ע"ע הפסדים פחות מחלק המלווה זה הוי שכר טרחו.

**צ"ע בשי' הט"ז ס"ק ו' שמעתיק את דברי הסמ"ג בעוד שהמחבר בסעי' כז והט"ז שם נקטו בפשיטות כהרמב"ם**

**יג. והנה** הט"ז בסי' קעז ס"ק ו' על מש"כ הרמ"א שם שבסתם עיסקא צריך שיהיה על המתעסק אחריות על חצי מהעיסקא כתב הט"ז: "צריך להיות כל האחריות כו". - כתב בהגהת מיימון פ"ו דשלוחין בשם ס"ה אע"פ שנותן עיסקא לחבירו על תנאי שיטול המתעסק ג' חלקים מן הרווח ובעל המעות רביעית מ"מ הוי חצי מלווה וחצי פקדון ומה שהמתעסק נוטל יותר בריווח הוי שכר טירחא" והם דברי הסמ"ג שהוזכרו לעיל, ויש לתמוה טובא דלכאורה דברי הסמ"ג הללו סותרים את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכיון שהמחבר בסי' קעז סעי' כז מעתיק את שי' הרמב"ם וגם הט"ז עצמו שם ביאר באריכות את שי' הרמב"ם איך העתיק הט"ז כאן את שי' הסמ"ג.

**והנה** אין לי יישוב ברור אך מ"מ יש להתבונן שהט"ז עצמו בסעי' כז כשהסביר את שיטת הרמב"ם לא חישבן את דברי הרמב"ם עם חשבון של 'שלישי' רק עם 'שני שלישי' ולפי פשטות דבריו יוצא שהחשבון של הרמב"ם לא בנוי על זה שאני מודד שלישי





## שֵׁעַר בַּת רַבִּים

(שיר השירים ז ה)

...זו הלכה שיוצאה מבית שער ומרווחת לרבים (שהש"ר זי)

### הרב חנוך הכהן עהרענטרוי זצ"ל רב אב"ד מינכען

הגאון רבי חנוך הכהן עהרענטרוי זצ"ל רב אב"ד מינכען נולד בשנת תרי"ד בק"ק אלט-אופן שבהונגריה, לאביו רבי יונה זצ"ל - חתנו של הגאון הנודע רבי וואלף באניהאד זצ"ל אב"ד סערדהאל. את משנת שחר טל ילדותו רכש אצל אביו זצ"ל ואצל רבו וחזונו לעתיד, רבי מרדכי עמרם הירש, לימים אב"ד פראג והאמבורג. בשנת תרכ"ז גלה למקום תורה, לישיבתו של הגאון רבי פייבל פלויס זצ"ל מח"ס 'ליקוטי חבר בן חיים' בשוראן. בצל רבו זה, אשר היה מגדולי תלמידי מרנא הזתם סופר זיע"א, הסתופף רבי חנוך במשך ג' שנים, עד אשר עבר לפרשבורג, לישיבתו של ה'כתב סופר', בה נמנה על האריות שבחבורה. אחר נישואיו שימש תקופת מה כמורביץ תורה בקהילת מגנצא שבגרמניה, ובשנת תרמ"ו נקרא לכהן כרב קהל היראים דעדת מינכן, שם כיהן כרב אב"ד במשך ארבעים שנה, עד לפטירתו ביום כ"ח טבת תרפ"ז.

איש על העדה היה רבי חנוך, מנהיג משכמו ומעלה, מסור בלב ונפש לעדת ה' ומורה דרך לקהילתו, לקרובים ולרחוקים. לצד זה היה גם ספרא רבא, במהלך השנים ראו אור ספרים רבים מפרי עטו, בהם 'מנחת פתים' על סוגיות הש"ס, 'שירי המנחה' - שו"ת וחיידושים, 'קומץ המנחה' על התורה, ועוד.

חילופי האגרות הראות כאן אור, מאשר התכתב עם ידידו ורעו הגאון רבי יעקב שור זצ"ל אב"ד קיטוב הם מגזי המכון לכת"י שע"י בית הספרים הלאומי שבירושלים (מספרו 401806) תשנ"ח להם.

## ללמוד מלאכת הבישול בבתי ספר של נכרים

בע"ה ע' סוכות דעת"ר

שלום וברכה וכ"ט לכבוד ידי"נ הרב הגאון המפורסם וכו' כש"ת מו"ה יעקב שור נ"י אב"ד דק"ק קיטוב יע"א כמעט לא עברה שעה מעת אשר נתתי אגרותי על הבי דואר איזה ימים לפני ראש השנה העבר לטובה והנה מכתב רו"מ נ"י הובא אלי ושמתחי בהודאת שלומי ושלום ב"ב יצ"ו וגם בדברי תורתו הנעימים והחביבים עלי, אבל הזמן לא היה מספיק להשיב בימים הקדושים שעברו לטובה כידוע שטרדה דצבורא רבה בעת הזאת, וגם היום במעלי דיומא טבא טרידנא טובא, אבל לא רציתי לאחר את אגרותי מפני כבודו הרב - - -

יש"פ בעירנו בית לימוד שמלמדין שם לנערות אופני הבישול ותיקוני המאכל והבית לימוד

הוא משל נכרים ומבשלין שם נבילות וטריפות ודברים טמאים, ובאו בני קהילתי לשאול את פי אם מותר לנערות בני"י ללמוד שם והנערות בעצמן צריכין לעשות שם מעשה אפיה ובישול להתלמד.

**ואמרתי** שלא מצאתי לזה שום היתר, לא מיבעיא אם מבשלים שם בשר בחלב כדרך לבשל ולצללות בשר עם חמאה דוודאי אסור משום איסור בישול בב"ח וכמו"ש הפלתי בסי' פד ס"ק יג דבישול ודאי אסור אפי' אם הבשר הוא נבילה והרי הם עושים מעשה בישול חותין את האש ומגיסין את הקדרה, אלא אפילו אם היה סדר הלימוד שאין מבשלין בשר בחלב

נכרי שמא יחתה, ואם הי' דעתו שהישראל מבשל את הקדירה של נכרי, מאי שייך כאן לומר "שמא יחתה", הרי המבשל הוא מחתה בוודאי וכי שייך בישול בלא חיתוי, ועוד אטו דווקא בחיתוי יש בו איסור בישול ובמגיס לא שייך איסור בישול, דבר זה לא ניתן להאמר לע"ד, לכן נ"ל שכוונתו לומר שהישראל לא יניח את הנכרי לבשל בביתו של ישראל בשר איסור בקדירה של נכרי, משום גזירה שמא יחתה ישראל ויבוא לידי איסור, פירוש הדבר שהישראל יחתה את האש שהוא דבר קל בעיניו ולא יעלה על דעתו שיש בזה איסור, אבל אין לגזור שמא יגיס את הקדירה, דבזה נזהר הישראל, ונקט המרדכי "בשר איסור" משום דאורחא דמילתא נקט, דבבשר היתר יתן לו הישראל קדרתו שיבשל בה, ולא יניח את הנכרי לשים קדירה שלו על האש, אבל בבשר איסור ההכרח לבשלו בכלי של נכרי, וכתב הגהות מרדכי שאסור לעשות כן משום גזירה, ומזה הוכיח הרמ"א שאסור לחתות האש תחת קדירה של נכרי, איפה כתב הש"ך דלאו דווקא בשר אלא ה"ה שאר דברים רותחין אלא אורחא דמילתא נקט כמו"ש, ועי' כתב הש"ך שאין בזה אלא חומרא ואין העולם נזהרין בזה, כלומר להניח את הנכרי לבשל בביתו של ישראל ובקדירתו ולא חיישי לגזירה דשמא יחתה, אבל על דין שהביא הרמ"א שאסור לחתות האש תחת קדירה של נכרי, לא עלה על דעתו לחלוק, כנלע"ד פשט דברי הש"ך ואם שגיתי אתי תלין משוגתי ואין לי פנאי לעיין בספרי האחרונים, אולי כבר העירו ע"ז.

**וא"כ** בנדון דידן וודאי אסור לנערות בנ"י ללמוד שם אופני הבישול.

**ועוד** נ"ל דאפילו אם היו הכלים של ישראל ולא היה בהן חשש בב"ח ג"כ אסור

ג"כ אסור, דהרי כ' רמ"א שם פ"ו סי' יא דאסור לחתות האש תחת קדירה של עכו"ם לפי שהם מבשלים פעמים חלב ופעמים בשר, והמחתה תחת הקדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב.

**וא"כ** אף אם הנערות ישראליות אינם מבשלות בב"ח, אבל עכ"פ בכליהם של גוים מבשלים פעם בשר ופעם חלב כמובן ואסור.

**וראיתי** שם בכרתי ס"ק טו שכתב וז"ל "לחתות כ' הש"ך וה"ה שאר כלים שמבשלין בהן אסור לחתות שיש בהן בלוע בשר בחלב והבלוע מתבשל ואינו אלא חומרא בעלמא עכ"ל" ותמיהני הרבה ע"מ שלא יצא חובת מעתיק נאמן, שאין זה לשונו של הש"ך כלל וכתב עליו "עכ"ל". שהש"ך העתיק שם דברי הגהות מרדכי שממנו מקור הדין שכתב הרמ"א וז"ל "ובמרדכי כתב שם שאסור לבשל בשר איסור בבית ישראל בקדירה של נכרי שמא יחתה ישראל וכו' לכן צריך לשפחות עכו"ם שתי קדרות אחת של בשר ואחת של חלב וכו' מיהו בשר לאו דווקא אלא ה"ה שאר דברים רותחין, מיהו אין בזה אלא חומרא בעלמא ואין העולם נזהרין בזה", כך הוא לשונו של הש"ך. ולע"ד הפשט בזה שהש"ך כתב בתחילה, שמ"ש בהגה' מרדכי "בשר איסור" לאו דווקא דה"ה שאר דברים רותחין דזיל בשר טעמא, והוא פשוט, אבל מ"ש הכרתי "וה"ה שאר כלים" אין זה כמובן דברי הש"ך דהרי בסתם כלים של נכרים אשתעו, ומאי שייך בזה לומר "שאר כלים"?

**אבל** בר מן דין הא נראה לע"ד במכ"ת הרב שהפשט בדברי הגהות מרדכי הוא דלא כמו שהבין הפלתי, דהגהות מרדכי כ' שאסור לבשל בשר איסור בבית ישראל בקדירה של

הטעם שמא יבוא לאכלן, א"כ כש"כ בבישול דקרוב לודאי שיבואו לאכול מהן.

חנוך עהרענטרוי

פה ק"ק מינכען

לישראליות לבשל טריפות ודברים טמאים מטעם שמא יבואו לטעום מהן כי כך הוא דרך המבשלות, והב"י בסי' קיד הביא תשו' הרשב"א שאין עושין סחורה בנבילות וטריפות

## הרב יעקב שור זצ"ל\*

רב אב"ד קוטב

המבשלות, ורו"מ פלפל בזה בחכמה וכל דבריו נכונים וישרים למוצאי דעת.

**והנה** רו"מ הביא מ"ש הרמ"א בסי' פ"ד ס"ו, י"א דאסור לחתות אש תחת קדירה של עכו"ם לפי שהם מבשלים פעמים בשר ופעמים חלב והמחתה תחת הקדירה שלהם בא לידי בישול בב"ח, ועל זה כתב הש"ך שם בס"ק י"ח וז"ל: ובמרדכי שם כתב שאסור לבשל בשר איסור בבית ישראל בקדירה של עכו"ם שמא יחתה הישראל וכו' מיהו בשר לאו דווקא אלא הה"ד שאר דברים דזיל בשר טעמא מיהו אין בזה אלא חומרא בעלמא והעולם אין נזהרין בזה עכ"ל, והגאון בפלתי שם כתב דלא ביאר הש"ך למה אין זה רק חומרא בעלמא וכתב מטעם דאין איסור בישול אחר בישול בבשר בחלב כמו דקיי"ל כן לענין שבת ושוב כתב הטעם משום דבבליעת טעם אין בו משום בישול ובפרט בבלועה שנתבשלה כבר עי"ש ורו"מ תמה עליו שנראה שהבין הפלתי דמ"ש בשם המרדכי דאסור לבשל בשר בבית ישראל בקדירה של גוי היינו שהישראל אסור לבשל אבל באמת זה אינו דא"כ איך כתב שמא יחתה הישראל ומאי "שמא" יחתה שייך בזה הלא במבשל וודאי קאי, א"ו שכוונת המרדכי שאסור לישראל להניח לגוי לבשל בשר בבית הישראל

שיל"ת חוהמ"ס תדע"ר לפ"ק קוטב

שובע שמחות נעומות לכבוד ידיד נפשי וצור לבבי הרב הה"ג המפורסם לגאון ולתפארת כליל המדעים וגפן אדרת נקי הרעיון מו"ה חנוך הכהן נ"י ד"ר עהרנטרוי רב לע"י במינכען

לשמחת לבבי הגיעני מכתבו בין תכריך מכתבים וזולתו ואני משיב בחוה"מ לשואלי בדבר הלכה ולמעשה ולאשר כי היה בכללם אשר שאלו בענין עגונא דאיתתא ובענין פיסול גט הקדמתי להשיב להם ועתה היום באתי להשיב לפאר הדר"ג אשר גם שאלתו בדבר הלכה למעשה.

**נפשו** בשאלתו שיש בעירו בית לימוד שמלמדין לנערות אופני הבישול ותיקוני המאכל, והבית לימוד הוא משל נכרים ומבשלין שם נבילות וטריפות ודברים טמאים, ובאו אליו יהודים מבני קהלתו לשאול את פיו אם מותר גם לנערות בנ"י ללמוד שם והנערות בעצמן צריכות לעשות שם מעשה אפוי ובישול להתלמד עכ"ד.

**תשובה.** ראיתי דברי הדר"ג נ"י אשר השיב להם כהלכה חו"ד לאיסור משני טעמים, (א) כי יהיו בזה נכשלים באיסור בישול בב"ח, (ב) מחשש שמא יבואו בשעת הבישול לטעום ולאכול מאלו המאכלים כאשר כן דרך

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון יא עמ' קפח.

דילן דהיא עיקר מבואר דלא כהגהות מרדכי הנ"ל.

**(ב) ואולם** גם במ"ש הרמ"א י"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של עכו"ם וכו' הנה במה שסיים שם הרמ"א ובידיעבד אין לחוש לכל זה ואף לכתחילה אין בזה אלא חומרא בעלמא פשוט לשונו מוכיח דקאי גם על דין זה שכתב מראש דאסור לחתות האש תחת קדירה ש"ע ולזה הביאו רק בלשון יש אומרים דמדינא אין איסור כלל בזה ובע"כ צ"ל מהטעם שכתב הפלתי.

**והנה** בחקירות הפלתי הנ"ל אם יש איסור בישול אחר בישול בבב"ח ומחולק בזה גם בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' לח, הנה ראיתי בחידושי הריטב"א לחולין דף קד: במה דאמרו שם סוף סוף כלי שני היא וכלי שני אינו מבשל אלא שמא יעלה באילפס ראשון וכתב הריטב"א וז"ל: וכ"ש אינו מבשל פי' אינו חשוב בישול לענין שבת להתחייב עליו משום מבשל וא"כ הה"ד לענין בב"ח אבל לענין אכילת איסור וודאי פ"ש מפליט ומבליע עכ"ל, מוכח מדבריו דמדמינן איסור בישול בב"ח לאיסור בישול שבת ומה דלא הוי בישול לענין שבת הה"ד דאין בזה איסור בישול בב"ח וא"כ הה"ד לענין בישול אחר בישול, אך דלפ"ז יקשה דא"כ מה הועיל הגמרא בתירוצו שמא יעלה באילפס ראשון וכמ"ש הפלתי דהרי הבשר והגבינה כבר נתבשלו כל אחת ואין בישול אחר בישול, וראיתי בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' פב שכתב לחלק דאם נתבשל כל אחד בפני עצמו וודאי שייך בבשר בחלב בישול אחר בישול כשחזר ומבשל עתה הבשר עם החלב אבל אם כבר נתבשלו שתייהן ביחד ונצטנן וחוזר ומחמם בזה י"ל דשוב אין בישול אחר בישול ע"ש, וחילוק זה כבר ראיתי גם בפרי מגדים יו"ד סי' קה בט"ז סוף סק"ב שכ"כ וכ"כ בפמ"ג

בקדירה של הגוי שמא יחתה הישראל וע"ז הוא שכתב הש"ך דחומרא בעלמא היא ואין העולם נוהרין בזה דלא חיישי' שיחתה הישראל במה שהגוי מבשל טריפות לעצמו, אבל על הדין שכתב הרמ"א שאסור "לישראל לחתות האש" תחת קדירה של עכו"ם על זה לא עלה ע"ד הש"ך לחלוק ולומר דחומרא בעלמא היא, דהא וודאי איסור משום בישול בב"ח עכתו"ד הדר"ג, ופי' זה ככוונת דברי הגהות מרדכי הוא אמת וכן כתבתי בגליון חיו"ד שלי בש"ך שם בזה הלשון פי' שאסור לישראל להניח לנכרי לבשל ועיין תורת חטאת סוף כלל ע"ו שלא העתיק תיבות איסור [אלא בשר סתם] וכן נכון עכ"ל על הגליון.

**אבל** עדיין לא נתבאר גם בזה למה אין זה רק חומרא בעלמא, אבל באמת אני תמה על הגהות מרדכי הללו וכל הפוסקים שלא העירו מש"ס מפורש במס' ע"ז דף יב רע"א דא"ל ר"ח לר"ל לא הלכת לצור מימין וראית שישאל ונכרי ששופתין שתי קדירות ע"ג כירה אחת ולא חשו להם חכמים עיי"ש.

**ורבא** מפרש שם דלא חשו חכמים לשמא יחתה הנכרי או יגיס בהקדירה של ישראל ויהיה בישולי עכו"ם, עכ"פ מוכח להדיא דלא חשו חכמים כלל לשמא יחתה הישראל תחת קדירות הגוי ויבוא לידי איסור בישול בב"ח והוי העולם נוהגין היתר בזה ודלא כדברי הגהות מרדכי הנ"ל, וראיתי בירושלמי פ"ק דע"ז ה"ד דשם הלשון לא הלכת לצור מימין וראית שישאל ונכרי "שהן שותפין בקדירה" ואין חושש שמא ניעור הנכרי בקדירה ע"כ, ולפ"ז מיירי בקדירה אחת שמבשל הישראל דבר כשר בקדירה של עצמו לאכול בשותפות עם הגוי, ואולי גם בירושלמי הכוונה כמו בש"ס דילן ועיי"ש בפ"מ ואפשר שנתהוה שיבוש בין שופתין לשותפין וידוע שהירושלמי שלנו משובשת ועכ"פ לפי הש"ס

בסעודה ונתנו כוס של ברכה לאחד שהיה אורח לזמן ולברך והוא היה נזיר והעלה שאין נכון ליתן לו הכוס שהוא יברך ואחר ישתה ועוד טעמים ע"ש, ובנו הרב בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סי' סד כתב עליו ותמהתי מאוד מה צריך לכך שהרי בלא"ה א"א דתלמוד ערוך בע"ז ופ"ב דפסחים שאיסור דאורייתא הוא שלא להושיט כוס יין לנזיר והוי נמי תיובתא כלפי הרמ"א או"ח סי' רסב שפסק מי שאינו שותה יין מחמת נדר יכול לקדש עליו ואחרים ישתו והא ודאי ליתא ונעלם גם ממנו גמרא פסוקה ערוכה הנ"ל עכ"ל, ובמח"כ כי הפליג לדבר גבוהות וטעה בפשט הפשוט בגמרא ע"ז ופסחים שהביא דשם אמרו שלא יושיט כוס יין לנזיר ואבמ"ה לב"נ משום לפ"ע לא תתן מכשול והיינו היכא שהנזיר אינו יודע שהוא יין ורוצה לשתות או היכא שהמושיט חושש דילמא שכח הנזיר נזירתו שאסור אז מן הסתם להושיט לו כמבואר בתוס' ע"ז שם דף ו רע"ב או היכא שהנזיר רוצה לעבור על נזירותו כמבואר בתוספתא סוף פ"ב דדמאי וכ"מ ממה דמחלק הש"ס בין קאי לתרי עברי דנהרי דבכל הני אסור להושיט לו מדאורייתא משום לפ"ע לת"מ אבל היכא שהנזיר יודע שהכוס הלז היא כוס יין וזוכר גם נזירתו, אלא דקא רוצה ליטול הכוס יין לא לשתות כי אם לצורך איזו דבר אחר פשיטא דמותר להושיט לו הכוס יין דמה לפני עור לת"מ שייך בזה, אלא שראוי להנזיר ליהדר בעצמו שלא להתעסק ביין דילמא ישכח נזירתו וישתה כדאמרינן לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, ומ"מ במקום צורך שרי כשיודע בעצמו שיזהר כמבואר בש"ס ב"מ דף צב סוף ע"א דנזיר שהיה פועל בכרם ואמר תנו לאשתי ובני אין שומעין לו ע"ש. הרי מבואר דאין איסור להבעה"ב לשוכרו להיות פועל בכרמו וגם לדידיה אין איסור

או"ח רס"י תרעג וא"ש הא דמשני שמא יעלו באילפס ראשון, ועיי' ג"כ בברוך טעם שער הואיל דין ג' וסברתם לפי שכבר חל על זה פעם אחת בישול בשר בחלב שוב אין בישול בב"ח עוד ואין לזה טעם ולדעתי נראה דבאמת הא דאין בישול אחר בישול יען דכל שהדבר כבר נתבשל לא תפעול בו הבישול ענין השתנות חדש שכבר נתפעל בו כל כח הבישול בהבישול הראשון, ואמנם בתערובות שני דברים שונים שעדיין לא נתבשלו לאחדים אם עתה יתבשלו לאחדים תפעול בהם הבישול של עתה פעולת הרכבה מחודשת ושפיר שם בישול חדש יש עתה עליהם ולזה ביותר גבי בב"ח דכל איסור לאו של בישול בב"ח הוא הרכבת שתיהן לאחדים בהבישול וכל שעדיין לא נתבשלו הבשר והחלב ביחד אף שכל אחד היה כבר מבושל בפני עצמו כשמבשלים עתה הבשר והחלב ביחד שפיר חייב משום בישול בב"ח משא"כ אם כבר נתבשלו שתיהן ביחד שוב אם יחזור ויבשלים בכה"ג אין בישול אחר בישול וכן גבי שבת כנ"ל נכון לשוב ראיתי בשו"ת השיב משה חלק או"ח סי' יא נדפס תשובה מבעה"ח ספר יד הקטנה ושם כתב גם הוא סברא כזו לחלק כן לענין בישול אחר בישול בשבת ע"ש ונהניתין ולזה שפיר כתב הרמ"א על חיתוי אש תחת קדירות הגוי דאין בזה רק חומרא בעלמא, ואמנם בנדון רו"מ הרי קרוב שתבוא פעמים לידי בישול בב"ח ממש ופשיטא דאסורה להתעסק בזה שם.

ג) גם הטעם שכתב רו"מ שמא תבוא לידי טעימה ואכילת איסור בשעת הבישול ואפי' הוא נכון כיון שהיא מתעסקת בקביעות בבישול ואפי' ובפרט בהיותה עוסקת בזה להתלמד וכן דרך המבשלת, וראיתי בשו"ת חכם צבי סי' קסח בעובדא שהיו מסובין

להשכיר עצמו לצורך פרנסתו אלא דמ"מ אמרינן דאין שומעין לו לתת לאשתו ובנו כדי שלא ירגיל הנזיר להשכיר עצמו בכרם אבל איסור מדינא ליכא ובמקום מצוה באקראי בעלמא ליכא גם זהירות כמו דמבואר בש"ס יומא דף עז: דההולך ביוה"כ להקביל פני רבו עובר עד צוארו במים ולא נאסור מחשש דילמא ישכח וישתה, וכן בש"ס עירובין דף מ דמהדר הש"ס שלא לברך זמן על כוס ביוה"כ ולא קאמר דאסור משום דילמא ישכח וישתה א"ו דבכה"ג ליכא זהירות כלל, אלא די"ל בנדון הח"צ הרי היה אפשר לאחר שיומן וישתה אבל באמת בנדון הח"צ בוודאי ליכא למיחש דילמא ישכח וישתה דהא אינו מזמן על הכוס אלא במושב אחרים וכן בנדון הרמ"א בסי' רסב הנ"ל הרי קאי אחר גביה לתכלית זה שהאחר ישתה מהקידוש והרי מבואר גם בגזירות אין קורין לאור הנר שמא יטה דאם יש אחר עמו שרי עש"ס שבת די"א וכש"כ בנ"ד דשרי והדברים ברורים ודלא כהרב שערי תשובה באו"ח סס"י קצא שכתב על הח"צ הנ"ל שלא הוצרך לטעמיו דכיון דצריך המברך לתפוס הכוס אסור לכתחילה לנזיר לברך עליו משום סחור סחור וכו' ע"ש, והא ליתא דבכל כה"ג ליכא גם זהירות לכתחילה דסחור סחור [זולת בהיותו ביחיד] וכמ"ש.

(ד) **וראיתי** בשו"ת ר"ח אור זרוע סי' מט שנסתפק אם אסור למתענה [תענית יחיד] לקחת כוס או שום מאכל בידו כמו נזיר דאמרינן סחור סחור וכתב בשם רבו דדווקא נזיר שמוטר לאכול ולשתות ורגיל ליתן לתוך פיו הלכך יש לחוש שמא ישכח גם ביין וענבים ויתן לתוך פיו אבל המתענה אינו למוד ליתן היום לתוך פיו כלום ויודע שכולם אוכלים והוא מתענה הלכך ליכא למיחש ומעשים בכל

יום שהחזן מברך ביום התענית על כוס יין בברית מילה ועוד ראייה ממנהר"ם שהיה מקדש על השלחן לבנ"ב ביו"ט של ר"ה אע"פ שהוא היה מתענה עכתו"ד, והנה מ"ש ראייה מהחזן תמהתי דאין מזה הוכחה לתענית יחיד דבת"צ כיון דכ"ע לא אכלו הוא נמי לא אתי למיכל אבל בתענית יחיד אדרבא כיון דכ"ע אכלי שפיר י"ל דדמיא לנזיר וחיישינן דילמא ישכח ויאכל וכן מחלק הש"ס ביומא דף יד רע"א ובלא"ה אין מהחזן וכן ממנהר"ם שום הוכחה דהתם כיון דאיכא אחרים עמו לא גזרינן וכמ"ש"ל ויותר היה לו להביא מש"ס עירובין הנ"ל אלא דלפמ"ש לחלק בין תענית יחיד לת"צ גם משם אין הוכחה, ועשו"ת תרומת הדשן סי' קמד שהוא נסתפק ספק זה בת"צ כגון ביוה"כ וגם הוא לא הרגיש להביא מהש"ס דעירובין הנ"ל, אלא דאפשר לומר דשאני בהאי דש"ס עירובין הנ"ל דכיון דכל עיקר מה דמברך שהחיינו על הכוס הוא כדי לקבל עליו קדושת יוה"כ שוב ליכא למיחש לדילמא ישכח וישתה כהאי דמחלק הש"ס בפסחים דף יא גבי בדיקת חמץ בתוך המועד כיון דהוא מחזיר עליו לשורפו מחמת דהוא ימי הפסח מיכל קא אכיל מיניה בתמיה, ועפ"י י"ל ג"כ הא דהתירו בקניבת ירק מן המנחה ולמעלה ביוה"כ ולא חיישינן לדילמא אתי למיכל יען דבשאר הימים הרי אינו מכין קניבת ירק ביום לצורך סעודות הלילה וכל עיקר מה שמכין השתא קניבת ירק הוא לפי שמתענין היום ויהיה מוכן לאכול מיד בלילה וכיון שהוא עצמו מחזיר להכין עתה לקניבת הירק הוא מפני שמתענה ואין ישכח אז תעניתו ויאכל, ועפ"י א"ש דברי הירושלמי פ"ד דפסחים ה"ד דקאמר הא דמותר להדיח כבשים ושלקות ביוה"כ מן המנחה ולמעלה גם בחל בשבת מפני הסכנה כדי שיהיה מוכן מאכלו לאכול לערב מיד ומתיב ר"ח מהא

**נ.ב.** אעוררהו כי ישים נא עין על דברי הר"ע ברטנורא פ"ב דכלים משנה א' במ"ש שם וכלי חרס אע"ג דפשוטיהן טהורין וכו' ע"ש והשתוממתי לראות דברים תמוהים כאלה דמלבד היותו דבר מחודש מאוד כי לפי דבריו כל סילונות של חרס הנעשין בתמונת קנה חלול מקבל טומאה [ויהיה אסור להמשיך מים למקוה על ידם דהוי הוייתו ע"י טומאה] וזה דבר לא שערום אבותינו הנה באמת מ"ש דבתוכה תלי רחמנא והרי יש לו תוך אע"פ שאין לו בית קיבול, הם דברים סתורים בעצמיותן דאדרבא לא נקרא תוך אלא כשיש לו בית קיבול וכ"כ להדיא הרמב"ם שם במקומו ובפה"מ וז"ל וכלי חרס ג"כ וכו' ע"ש וזה מבואר גם למעיין בש"ס בכורות דף לח. ואדרבא בכלי שטף הקשו כיון דבהני לא כתוב תוכן יהיה טמא גם בלא בית קיבול אלא דהני ילפינן דדומיא דשק בעינן ע"ש מפורש במשנה כלים ספ"ג דמשפך של חרס טהור והוא דוגמת קנה חלול ובתלוי"ט שם ראיתי כי השיא כוונתו לדבר אחר ע"ש מ"ש שמתחילה לכך נעשית וכו', וגם הם דברים תמוהים, דהכוונה שם בכד של חרס שנעשו דפנותיה שהם הצדדים בתמונת כמין כרס היוצא בולט באמצע דהשתא אף כשתפחת שוליה מ"מ כשתשב על קרקעית צידה דהיינו על הכרס יכולה לקבל ולפ"ז אין זה ענין כלל למ"ש הרע"ב אע"פ שאין לו בית קיבול וגם מנ"ל לחלק בזה בין חרס לכלי שטף דבכה"ג משמע דגם בכלי שטף מטמא. סוף דבר כי כל דברים אלו נפלאים אצלי. כתבתי בקצרה מאוד לנחיצותן אבל רומ"מ יבין הדברים לאשורן ואם יש לו דבר בזה ימחול להשיב לי.

דתנן דיוה"כ שחל להיות בשבת חלות לחם הפנים מתחלקות לערב ומשני דשאני התם ע"י שהוא דבר קל שמא ישכח ויאכל ע"ש ואין תירוץ זה מובן דגם בכבשים ושלקות בשעה שתיקנן ניחש שמא ישכח ויאכל ועוד דגם בחלות הרי צריך נט"י קודם אכילה ויש זמן שיזכור, ואמנם לפמ"ש י"ל דה"ק דגבי לחם הפנים דבכל יום שבת נתחלק כדי לאכול מיד ולזה גם ביוה"כ שחל להיות בשבת אם נתיר לחלק ביום הרי אין שום היכר להם דיוה"כ היום א"כ בקל יכולין לבוא לידי שכחה שיאכל כמו בכל שבת משא"כ בקניבות ירק שאינו נוהג אלא היום מפני תעניתו בכה"ג לא שייך לחוש שישכח תעניתו והבן.

**ה) והנה במשנה פ"ז דשביעית תנן שאין עושין סחורה בנו"ט ופי' הר"ש שם דחיישינן דילמא משהי ליה ואתי לידי תקלה שמא יבא לאכול, ועיין בש"ך יו"ד סי' קיז סק"ב שכתב דדווקא במתעסק למכור לצורך אכילה איכא למיגזר שמא ישכח ויאכל אבל בלא"ה ליכא למיגזר והזכיר גם רומ"מ נ"י במכתבו דברי הש"ך הללו ואמנם הרי שוב כתב הש"ך שם דלשמא יבוא לאכול לא חיישינן דאטו ברשיעי עסקינן דלא מיזדהר למיכל איסורא אלא הטעם משום דהרואה שסוחר לצורך אכילה יחשוב דכך הוא אוכל מהן ע"ש, ועיין ג"כ בש"ך יו"ד ריש סי' פח ומ"ש שם בשם הר"ן, ודבריו קשים דהרי בנזיר אמרינן לך לך אמרינן לנזירא וצ"ל דס"ל לחלק בין דבר האסור בעצם דבדיל מיני' משא"כ באיסור התלוי בזמן דלא בדיל מיניה, ועיין כה"ג ש"ס פסחים דף ו. ודף יא. וש"ס ביצה לט. דמחלקינן כן. - - -**

והנני דורש שלומו ושלום תורתו

באהבה רבה ואהבת עולם

יעקב שור אברפ"ק קוטב והגליל

להשלמת הענין הננו מביאים בזה מאשר כ' הגר"ח ערנטרוי זצ"ל בהאי עניינא, והיא לו בספרו שו"ת שיירי המנחה סי' ח:

### אם מותר ללמוד אופני בישול ותיקוני מאכל אצל נכרים

**וא"כ** בנדון דידן ודאי אסור לנערות בנות ישראל ללמוד דרכי בישול בבית לימוד לבישול של הגויים.

**ולכאורה** יש להביא ראייה מש"ס (פילהא), מהך מעשה דשמעון התימני שאמר ושחטנו להם עגל ומקשה הש"ס ואמאי והא חזי למיכל מיניה ומתרץ הש"ס עגל טריפה הואי ומקשה הש"ס ואמאי והא חזי לכלבים, ולכאורה קשה הרי משמע דבישלו להם ג"כ מדקאמר והאכלנום וא"כ סוף כל סוף קשה, לכלבים לא צריכי לבשולי דהא הם אוכלים נבילה בלי בישול, אלא ודאי דכיון שאסור לבשל בשר טריפה ונבילה ע"כ כיון דטריפה הואי בלאו יו"ט היה אסור לבשל להם, ומזה מוכיח המקשה דלא בישלו להם אלא הנכרים בישלו להם לעצמם ומשום הכי מקשה שפיר דהא חזו לכלבים. וראיתי אח"כ שכבר הקשה כן המהרש"א שם דהיה אפשר להאכיל לכלבים בלי בישול, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.

**ועיין** בהגהות מרדכי (פ"ג דע"י), הביאו הדרכי משה (רי"ס סי' פו), בשם תשובת רבינו ברוך שאסור לבשל בשר אסור בבית ישראל בקדרה של נכרי שמא יחתה הישראל בגחלים תחתיה ושמא בישל בו הנכרי בשר בחלב או בשר וחלב לבדו ובחיתוי עובר על לא תבשל, משמע דבשר כשר מותר לבשל וצ"ע. ומשמע היכא דליכא למיחש לחיתוי מותר לבשל בשר אסור ולא חיישינן לתקלה וצ"ע.

**נשאלתי** לחוות דעתי שיש פה בעירנו בית לימוד שמלמדים לנערות אופני הבישול ותיקוני המאכל והבית לימוד הוא משל נכרים ומבשלים שם נבילות וטריפות ודברים טמאים, אם מותר לנערה בת-ישראל ללמוד שם אופני הבישול ותיקוני המאכל.

**ואמרתי** דאסור לבת ישראל ללמוד שם מפני שיש לחוש שתבוא לאכול ולטעום את המאכלים כדרך המבשלות. וראיה שלי ממשנה דשביעית (פ"ג מ"ז) שאין עושין סחורה בפירות שביעית וכו' ולא בנבלות וטריפות וכו', וכתב הרשב"א בתשובה הביאו הב"י (סי' קיז), מטעם גזירה שמא יבוא לאכול מהם, ואם כן הכא נמי שיש לחוש לתקלה שתבוא לטעום ולאכול מהם וזה ודאי שאסור לה לבשל בשר בחלב שיש לאו על איסור בישול ג"כ, והפלתי כתב (בסי' פו ס"ק יג) דהבישול ודאי אסור אפילו אם הבשר הוא בשר נבילה, והרי הם עושים מעשה בישול חותין את האש ומגיסין את הקדרה.

**אלא** אפילו אם היה אפשר להזהר מזה לבשל בשר בחלב ויבשלו רק חלב או רק בשר, הרי כתב הרמ"א (ס"פ פ"א י"א) דאסור לחתות האש תחת הקדירה של עכו"ם לפי שהם מבשלים פעמים חלב ופעמים בשר, והמחתה תחת הקדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב.





## הרב חיים מרדכי ראללער זצ"ל

אבד"ק ניאמץ, מח"ס 'שו"ת באר חיים מרדכי'

נולד ביום כ"ח באדר תרכ"ח לאביו רבי יצחק יהודה אייזיק לייב זצ"ל, רבה של פאנזענשט שבמלודוביה. את משנת תלמודו בשנות ילדותו קנה אצל אביו זצ"ל בקלויז שבעיירת מגוריו, שם רכש קנייני תורה ודרכי לימוד, במחיצתו נתעלה בתורה ויראה. באותן שנים התקשר בכל לב לכ"ק אדמו"ר רבי יצחק זצללה"ה מבוהוש והיה מסתופף בחצר קדשו בכל עת מצוא. דבוק היה רבי חיים מרדכי ברבו זה בכל נימי נפשו, וכל ימיו נמנה היה על האריות שבעדת קדשו.

בשנת תרמ"ה נשא את בתו של רבי אברהם חיים סאריץ, משמשו בקודש של רבו הק' מבוהוש. אחר עשר שנים בהן סמוך היה על שולחן חותנו בבוהוש, כשהוא שוקד על משנת תלמודו יומם ולילה, נתקבל לכהן פאר כרב אב"ד בעיר ניאמץ, והוא עודו אברך צעיר בן כ"ח שנים. במשך יובל שנים, עד לחורבנה של קהילת ניאמץ בחוה"מ פסח תש"ד, עמד רבי חיים מרדכי בראשה, לאחר המלחמה עקר לבוקרשט, שם עמד בראש בית דין להתרת עגונות יחד עם הגאונים רבי דוד שפרבר זצ"ל מבראשוב ורבי צבי קיסטליכר זצ"ל מסעבען, ועוד.

בחודש תמוז תש"ז עלה לארה"ק והתיישב בירושלים, אך לא ארכו הימים ובמוצאי ש"ק ט' חשון תש"ז נתבקש לישיבה של מעלה ונסמן במרומי הר הזיתים.

מחידושי תורתו נדפסו הספרים, 'שו"ת באר חיים מרדכי', 'חידושי בן יאיר', 'שער נפתלי', ועוד. תודתנו נתונה לנכדו הרב יחזקאל טיריהוי שליט"א אשר המציא לידינו תשובה זו מכת"י הגאון זצ"ל, מן השמים יבורך.

## להעמיד תנור בבית הכנסת

על ראשו מפאת כללות דכיל לן החת"ס דחדש אסור מן התורה, עכת"ד.

**הנה** ביאור הסוגיות במגילה (כת): בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש ואין אוכלין בהן וכו', ושיטת הפוסקים ודברי המג"א באו"ח שם נתבאר בעזהש"י היטב בספרי (טו"ת ח"א סי' ז) יעו"ש, ובח"ב (סי' סג), וביהכ"נ חמור מביהמ"ד בכמה פרטים אשר בטוש"ע שם מבוארים.

**ובפירוש** בית המוקד הלא ידוע כי ר"ח ז"ל פי' דמשם היו נוטלין אש למזבח (יומא טו:), וכ"ה צפי' המשנה שבת יט: לרמז"ס ז' ליעו"ש), ובתוס' יומא שם כ', וכפירושו משמע בפ"ק בשבת (כ). ומאחיזין האור במדורת בית המוקד וכו', בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אבל אתה

להרה"ג וכו' ר' שלמה זלמן נ"י פריעדמאן טענקא טראנסילוואניא

**מכתבו** הגיעני, ובדבר שאלתו בבית הכנסת אשר עד היום לא היה שם תנור בית החורף ומתפללים בפאליש, ועתה שנתרבה העם - כן ירבו - ועומדים שם צפופים ובפרט בשבתות, ורוצים הקהל להעמיד שם תנור, וכ"ת לא ראה בזה מקור לאסור, אך העיר מפירוש"י ז"ל על בית המוקד שהיא לשכה גדולה שהכהנים מתחממין שם במדורות אש המוסקת תמיד מפני שמהלכים יחפים על רצפת שיש בעזרה, ולמה לא הביאו אש בעזרה, וי"ל שלא היו רשאים מחמת שעזרה היתה מקודשת, וציין עוד לשו"ע או"ח (סי' קנ"א ס"א) ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה וכו', ולמג"א ז"ל שם (סק"ב) וצייד לאמור דשרי, ביחוד מורא יעלה

**והמקנה** שם כ' ליישב זה באמרו, ומה שהקשה תוס' דאצטריך לדרשא אחרייתא אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד ע"ש, כוונתם למשרי איברים ופדרים כדאיתא שם. אם מתוס' שבת שם ד"ה איברים ופדרים דהעמידו קושייתם בדיבור זה של איברים ופדרים יש כסעד לדברי המקנה. אולם לישובו יש יותר מקום בלשון התוס' בשבת שכ' ומשום דרשי' בפ"ק אבל אתה מבעיר וכו'. במילת וכו', יש להעמיס בכוונתם על המסקנא של איברים ופדרים, אשר לא כן בקידושין שם, שבמקום לקצר ולהסתפק אך במלת וכו' המשיכו לאמור אבל אתה מבעיר "במדורת בית המוקד", ומן המפורש אתה למד על הסתום, שלזה כווננו במילת וכו' שבשבת שם.

**ולעמיס** כוונה בשלשה מקומות נגד פשטות לשונם, לדעתי העניה לדוחק גדול יחשב. ויותר ירווח לן לאמור דבתלתא זמנא הוי חזקה, לחזק שיטת הפ"י ז"ל בחי' לשבת שם (כ. ד"ה מה"ט), לאחר שהקשה טובא בסוגיא כ' ליישב בזה"ל: והנלע"ד דהאי מה"מ לאו סתמא דתלמודא קאמר, ולא רב הונא גופיה מסיק לה בהאי לישנא כדאשכחן בדוכתי טובא, א"כ לפ"ז מצינו למימר דר"ה לקושטא דמילתא ס"ל דאפי' בשבת מותר לעשות מדורה בבית המוקד, מן התורה, אם נאנס לעשותה מבעוד יום, והיינו לפי הרמב"ם ז"ל, (וכדרכו לילך בשיטת ופי' הגאונים, כן גם בזה הולך לפי' הר"ח ז"ל) דהנך עצים גופיה לצורך המערכה נינהו, ולשיטת רש"י והמפרשים נמי שכ' במדורת בית המוקד היינו לצורך הכהנים שמתחממים שם, אפ"ה י"ל דסבר ר"ה דשרי מדאורייתא כיון שאם לא יעשה המדורה להתחמם אפשר שהיו באים לידי סכנת חולי מעיים, כדאיתא להדיא במשניות דשקלים, שהיו צריכין להתרפאות תמיד מחולי מעיים,

מבעיר במדורת בית המוקד, משמע דלפי שהוא צורך המזבח יכול להבעיר בשבת, ורש"י פי' לפי שהכהנים וכו', וצ"ל לפירושו דהתירו להבעיר האש וכו' אע"ג דלא היה צורך המזבח, כיון דבעזרה הוא לא קרינן בה בכל מושבותיכם, עכ"ל.

**ולכאורה** תמוה להנאמר שם בגמ' בזה"ל: ומאחיזין את האור וכו', מנה"מ אמר ר"ה לא תבערו אש וכו'. בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, מתקיף לה רב חסדא א"ה אפילו בשבת נמי, אלא אמר ר"ח קרא כי אתא למשרי איברים הוא דאתא וכהנים זריזין הן, ע"כ. הרי מבואר להדיא במסקנא דבשבת אסור להבעיר, רק דבע"ש מותר משום דכהנים זריזין הן, ודברי התוס' שכ' דמשמע משם כפי' הר"ח ז"ל, ולפירש"י ז"ל התירו אע"ג דלא הוי צורך מזבח כיון דבעזרה היא, סובבים והולכים על דינא דאורייתא. ועמד בזה שם בספר טל תורה להגאון מהר"מ אריק ז"ל, וכ' דאולי כוונת התוס' לס"ד בשבת שם, ומה דמספקא ליה להטל תורה פשיטא להיד דוד על סדר מועד בחי' שם (על דיבור זה של התוס'), לאמור כי בודאי התוס' כיוונו להו"א בגמ' שם, יעו"ש.

**אמנם** מלבד דזה דוחק קצת בסתימת לשון התוס' שבכאן, הלא גם בתוס' שבת (ע. ד"ה הכהנים ללאו ינאט כסו"ד) כ': ומשום דדרשינן בפ"ק אבל אתה מבעיר וכו' לא הוה צריך למיכתב לא תבערו, וכן בקידושין (א. ד"ה וסרי שנת וכו') פי' בקונט' דכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ולא נהירא דהא איצטריך כנ"ל לדרשא אחרינא כדדרשינן בפ"ק משבת בכל מושבותיכם א"א מבעיר אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, הלא לא קאי הכי במסקנא, גם בהגהות הרש"ש שם העיר בזה.

בזה, ולדברי הריטב"א ז"ל מעיקרא דדיוקא ליתא, כי רש"י פי' שם אך על העיקר שהיא לשכת בית המוקד הגדול ששם היו מתחממים רובם ככולם מהכהנים, משא"כ לשכת בית המוקד הקטנה שנעשה אך לצנועים) והקשו וכו' ואתה מבעיר במדורת בית המוקד (הרי אתה רואה כי גם בת"י וריטב"א ז"ל נאמר כלשון התוס' בית המוקד), וכיון שאין במדורה זו צורך קרבן למה מבעירין בה יותר משאר מקומות, ותיצו דכיון דא"א לעבודה בלא כהנים והבערה זו לצורך כהנים, הרי הוא צורך עבודה וכו', עכ"ל יעו"ש.

**אמנם** סברת הריטב"א ז"ל נראה דנאמרת יותר למ"ד דס"ל הזמנה מילתא הוא, כן הכהנים אם כי המה אך מזומנים לעבודה, כעבודה נחשבים, והצורך להם נחשב כצורך עבודה, ולזאת רב חסדא לשיטתו (בסנהדרין מח) דס"ל הזמנה לאו מילתא הוא, אמר דקרא כי אתא למשרי לאיברים ופדרים הוא דאתא, ולשיטתו פירש"י ז"ל שם במדורת בית המוקד שאינה צורך גבוה אלא צורך כהנים לא הותרה בשבת, אבל ר"ה שהיה תלמידו של רב, ומבואר בשבת (קכח ובי"ג מ) דמסתמא ס"ל כרב רבו. ובמלוא הרועים בהזמנה מילתא (פ"ה ס"ק יג) כ' דלשיטת המאור בפ"ק דסוכה רב ס"ל הזמנה מילתא הוא (יעו"ש באות יח יט דצייד לומר דרש"י ז"ל ס"ל להלכה כאב"י דהזמנה מילתא היא, ויש להאריך בזה, אך עתי בל אתי), שפיר ס"ל לקושטא דמילתא האי דרשה אבל אתה מבעיר בבית המוקד, ומה"ת שרי אף בשבת כי הבערה המוכרח לצורך כהנים המזומנים לעבודה הרי הוא כצורך עבודה. וביאור הסוגיא בשבת הוא כמש"כ הפ"י דמנא הני מילי המה דברי ר"ה ולא סתמא דתלמודא כאשר הכריח שם פירוש. ויש עוד כעין סעד לפירושו מלשון הגמ' מתקיף לה ר"ה א"ה אפי' בשבת נמי,

וסעד לסברת הפ"י דברבים יש יותר לחוש שמא יבוא אחד מהם לידי סכנה, יש מדברי המג"א ז"ל (סוסי"ט טכט) יעו"ש, ובספרי שו"ת בח"מ (ח"ב סי' יג ד"ה עוד אמרת כ' בזה יעו"ש), ומשו"ה אם ע"י אונס לא נעשה המדורה קודם השבת, מותר מדאורייתא וכו'. ועוד יל"פ בענין אחר דר"ה סובר וכו' וכו' מש"ה לא חייש ר"ה להא דאקשי ליה ר"ח אפי' בשבת נמי, כיון דלקושטא דמילתא סבר ר"ה דמה"ת מותר וכו' עכ"ל, ולשיטתו סובר והולך בקידושין בחי' לשם על התוס' ד"ה והרי שבת, אם כי בתחילה כ' כדברי המקנה, לבסוף כתב דהתוס' משמע להו דר"ה בספ"ק דשבת דריש למדורת בית המוקד, ולא חייש לקושטא דר"ח דמקשה א"ה אפילו בשבת נמי, כמו שהארכתי בחי' שבת, וא"כ מקשי התוס' הכא עליה דר"ה וכו' ומיושב היטב לשון התוס'.

**כשיטת הפ"י** ז"ל דר"ה ס"ל דגם בשבת אין כאן איסור דאורייתא ראיתי גם בהגהות הרא"ז הורוויץ בשבת שם שכ' כן, והוסיף דר"ה לשיטתו בפ"ב דביצה (כ"א) גבי הנהו באגי דס"ל הואיל ור"ח לשיטתו בפסחים מו דלית ליה הואיל יעו"ש. ולענ"ד י"ל עוד בדרך דר"ה ור"ח אזדי טעמייהו, כי מש"כ בתוספות ישנים שם ביומא בד"ה בית המוקד בקצרה והא דאמרי' בפ"ק דשבת אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, מ"מ צורך עבודה קרינא ביה שפיר, ואע"פ שלא היה אלא לחמם לכהנים. נתבאר בארוכה בחי' הריטב"א ז"ל ביומא שם, וז"ל: ובתוך מילואה של לשכה גדולה פירש"י ז"ל שהיו עושין מדורות גדולות לכהנים שמהלכין ברצפה, וכן בלשכת בית המוקד הקטנה להתחמם שם הצנועים (וכ"כ בתוס' שם לפירש"י ז"ל דשני בתי המוקד היו לחמם, והיד דוד דייק שם דרש"י בשבת לא כ"כ אלא בבית המוקד הגדול יעו"ש מש"כ

**אמנם** מעולם לא ראינו לעשות תנור בית החורף בביהכ"נ, ובכגון דא השכיח לא ראינו הוה ראייה, וכמש"כ הרמ"א ז"ל בחו"מ סוס"י לו, ובש"ך יו"ד ריש סי' א יעו"ש ובדעת תורה בציוניו לכמה מקומות בזה, ומנהג ישראל תורה היא, שנתייחד מבלי להקל עי"ז בשינה ועוד פרטים האסורים בביהכ"נ יותר מביהמ"ד המבוארים בטוש"ע שם ובאחרונים. ומש"כ כת"ה כי מורא יעלה על ראשו לעשות חדשות בביהכ"נ, דעתו דעת תורה ונראה, כמבואר בשו"ת גאוני בתראי, ואחר אחרון אני בא, לשו"ת אמרי יושר מהגאון ר"מ אריק ז"ל (ח"כ סי' קעח) שכ': ובפרט בעניני ביהכ"נ יש להחמיר ביותר לבל ישנו ממנהגי אבותינו ומאז, כאשר ראו אבות אבותינו מעולם, דביהכ"נ הוא מקדש מעט, ודומיא דמקדש דכתיב ביה (יעוין סוכה נא) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.

**ובכן** חלילה להקהילה לשנות ולהעמיד תנור בית החורף בבית הכנסת, ואם כי יעמדו בפאליש צפופים, הלא יתקבל תפילתם שיעמדו בביתם רווחים, כי הקב"ה יהיה בעזרתם.

אלא אמר רב חסדא קרא וכו', שהיה מקום להגמ' לקצר ולאמור אלא קרא וכו', אך דהגמ' קאתי לאשמעי' בזה דאך ר"ח אמר זה ולשיטתו, ולא סתמא דתלמודא, ודבר זה בפלוגתא דר"ה ור"ח שנויה, ונתבאר פירושא דסוגיא, ומיושב היטב לשון התוס' ושאר ראשונים ז"ל אבל אתה מבעיר בבית המוקד, שנאמר לר"ה גם למסקנא, ודבריהם מדויקים ומזוקקים באור בית המוקד כאור שבעתיד.

**והנה** להמעיין בדברי הראשונים, הלא נראה, כי בין לפי ר"ח ובין לפירש"י ז"ל לא היה מקום לאלו המדורות אך בלשכות ולא בעזרות, (יעוין עוד פני' הראב"ד ז"ל ריש תמיד) מטעמים אשר להמעיין מבוארים, ולזאת אם כי קדושת ושמירת המקדש הוא מה"ת, ובכגון אלו הדברים בביהכ"נ וביהמ"ד אינם אלא מדרבנן כמבואר בפוסקים (יעוין באשל אברהם להגאון מצוטטאטס סי' קנא קנב), מ"מ למדין מביהמ"ק לביהכ"נ בכמ"ד, עיין מג"א סי' קנא קנב סק"ד ובפרמ"ג שם, אולם לעשות סמך מבלי לעשות תנור בית החורף ולהחם בביהכ"נ מהא שלא היו המדורות בעזרות אין לזה מקום וכמובן.



## חיוב ובעלות המזוזות כשמכר או נעדר מן הבית

- א. השוכר דירה וקבע בה מזוזות, האם יכול לדרוש מבעל הדירה את דמי המזוזות כאשר נגמרה השכירות.
- ב. בעל הבית שקבע מזוזות בביתו ומוכר אותו, האם יכול לדרוש מהקונה שישלם לו את דמי המזוזות.
- ג. האם הרייר החדש צריך להוריד את המזוזות ולקובעם מחדש.
- ד. ההולך מביתו לכמה ימים, האם כאשר שב צריך להסיר את המזוזות ולקובעם, ועוד מדינים אלו.

מוציאין ממנו בעל כרחו, ומלשון הרמ"א והב"ח כתוב בשם ה"ר מנוח צריך לשלם לו, דמשמע דהוא חיוב גמור, וצ"ע דהב"י העתיק דעת ה"ר מנוח דאין מוציאין ממנו אם אינו רוצה לשלם, והרמ"א והב"ח כתבו בשם ה"ר מנוח דיש חיוב לשלם למי שקבע את המזוזות, ובגמרא שם בבא מציעא (קג.) לא יטלנה בידו ויצא וכו' ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא וקבר אשתו ושני בניו.

וצ"ע במ"ש התוס' בטעם האיסור להוריד את המזוזה שסכנה היא לאלו שיבואו לגור בבית, טעם שאינו מוזכר בגמרא, ולא הזכירו את מה שמובא בגמרא שהסכנה היא לשוכר העוזב את הדירה, ובבית לחם יהודה על השו"ע שם כתב בשם ס' חסידים שסכנה שימותו בניו של השוכר.

**ולכאורה** צריך ליישב, שתוס' אומר שצריך להזהר שלא להזיק את אלו שיבואו להתגורר בבית, ולכן לא יוריד את המזוזות, הגם שיש עוד טעם שסכנה היא לזה שמוריד את המזוזות, אולם הטעם שסכנה למוריד המזוזות הוא מחמת שמסכן את אלו שיבואו לגור בבית, ותוס' מסביר את הטעם שאסור לשוכר הראשון ליטול בידו את המזוזות מפני שמסכן אחרים, וזה גורם לו מחמת שגורם רעה

א. בשו"ע יו"ד סי' רצא סעי' ב, ז"ל: השוכר בית מחבירו, השוכר חייב לקבוע בה מזוזה ולתקן מקום קביעותה. וכ' הרמ"א: ואפילו שכר הבית בחזקת שיש לו מזוזה לא הוי מקח טעות (צ"י בשם הרב רעיו מנח), וכשיצא לא יטלנה בידו, וכ' הרמ"א ואם הקפיד על מעותיה השני צריך לשלם לו (צ"י בשם הרב מנח), עכ"ל.

והב"י שם כתב, ז"ל: וכתב ה"ר מנוח ומסתברא שאפילו השכירו בחזקת שיש לו מזוזה ואין לו לא הוי מקח טעות, כדאמרין בריש פסחים (ז): נחא לאיניש למעבד מצוה בין בגופיה בין בממוניה, וכתבו התוס' לא יטלנה ויצא וכו' לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה, וכשנוטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית, וכתב ה"ר מנוח על הא דלא יטלנה בידו ויצא, שאם הראשון מקפיד על דמיה טוב לשלמה לו אבל אין מוציאין, עכ"ל ב"י. והב"ח כתב שם, ז"ל: ולפי זה חייב הבא לדור בביתו אחריו לשלם לראשון דמי המזוזה שהניח בביתו, וכ"כ ה"ר מנוח ומביאו הב"י.

**וכלשון** הרמ"א מעתיק הב"ח, דאם הקפיד הראשון על מעותיה צריך לשלם לו. וכבר העיר הבאר בגולה שם, דבב"י כתוב בשם ה"ר מנוח טוב שישלם לו, אבל אין

לאחרים שהוא עצמו יכול להגיע לסכנה כאמור בגמרא.

מזוזה היא מצוה שמתן שכרה בצדה, ואין כופין עליה כמובא בחולין (ק:).

**ב. ולכאורה יש לדמות זה להמובא במשנה בבא קמא (ט:):** כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה וכו' ברשות הרבים פטור ואם נהנית משלמת מה שנהנית, כלומר משלם בעל הבהמה לניזק מה שחסך ע"י שבהמתו אכלה ברשות הרבים פירות והוא לא צריך לזון אותה מחמת זה, ושם בגמרא ב' דעות, או דמשלם דמי עמיר בלבד או דמי שעורים בזול, עכ"פ נמצינו למדים, דהגם דמדין מזיק פטור על שן ברשות הרבים, מ"מ חייב לשלם מה שנהנית שהרי מ"מ מה שנהנה צריך לשלם.

**ועל דרך זה בגמרא גיטין (ל:),** באשה שהופקד אצלה דינר זהב והניחתו בכד של קמח ואפאתו ונתנתו לעני, אישתרשי לה מקום דינר דנהנתה מהדינר, דאם לא היה דינר בתוך הבצק היתה צריכה ליתן עוד מעט קמח, ולכאורה בנדוננו הגם שאסור לשוכר להוריד את המזוזות, אך לכאורה מכיון שהמזוזות הם שלו, וע"י שאינו מוריד את המזוזות חוסך לשוכר השני או לבעל הבית לקבוע מזוזות אחרות, וא"כ הרי נהנה הגר בדירה אחר השוכר מהמזוזות של השוכר, ולכאורה מדוע שלא יהיה חיוב לשלם לו את דמי המזוזות, הרי קא משתרשי ליה דמי המזוזות.

**ובפרט לפי הסבר התוס'** שאינו מוריד את המזוזות כדי שלא ינזקו אלו שיבואו לגור בבית, א"כ הרי זה לטובתם, ומדוע אין מוציאין מידם בדין לדעת רבינו מנוח כפי שמובא בב"י, ולכאורה יכול לטעון הדייר החדש איני חפץ במזוזות, הרי לא אני הכרחתי אותך להשאיר את המזוזות אלא השארת אותן מחמת סכנה, ולכן הרי שלך לפניך, ומצות

**ומ"מ מכיון שמסכן את עצמו ובני ביתו, צ"ע** דאולי כופין אותו לקבוע מזוזה מדין המובא בשו"ע חור"מ (סי' תכז בסופו), וז"ל: הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכו' כל העובר על דברים אלו וכו"ב ואמר הריני מסכן בעצמי, ומה ואחרים עלי, או איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל, והרמ"א מציין שם לסי' קטז בשו"ע יו"ד שמובא שם כמה וכמה דינים של חשש סכנה, כגון לא יתן משקין ואוכלים תחת המטה, ומכיון שאם יוריד השוכר את המזוזות יכפו את השוכר השני או את הבעה"ב לקבוע מזוזות ע"י מכת מרדות, א"כ אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, שהרי הוא צריך את המזוזות.

**ובבאר הגולה שם כ':** חכמים אמרו כל שאינו מלוה (הכוונה ליווי בדרך) כאילו שופך דמים, (סוטה:מז) כופין ללויה כשם שכופין לצדקה יעו"ש, אך זה לא שייך לנדוננו, מכיון שהרי כל זמן שהשוכר אינו מוריד את המזוזות אין סיבה לכפות את הבעה"ב או את השוכר אחריו לקבוע מזוזות.

**ג. צ"ע,** דבלשון המובא בב"י בשם הר"ר מנוח כתוב דאם הראשון מקפיד טוב שישלמו לו עבור המזוזות, אבל אין מוציאין ממנו בעל כרחו, והרמ"א בהגה כתב ואם הקפיד על מעותיה השני צריך לשלם לו, וכן כתב הב"ח, ולכאורה מלשון הרמ"א נראה שפוסק דלא כהר"ר מנוח, שהרי הלשון צריך לשלם לו משמע שמוציאים מן הבא אחריו בעל כרחו את דמי המזוזות. (והגם שמצויין בסוגריים ליד דברי הרמ"א ב"י בשם הרב המנוח, מ"ש בסוגריים הם לא מהרמ"א, ומי

**ד. בפתחי תשובה** (ח"ד פ"ו ס"ק עה) כתב, ז"ל: אבל כשהשני דר בבית ונמצא משתמש במזוזות של ראשון, אע"פ שאין כאן איסור גזלה ממש, אפשר הוא בכלל שאלה שלא מדעת, שהרי בכך נפטר מלקנות מזוזות אחרות וכו' וכיון שכן חזרנו לדין מצוה הבאה בעבירה, עכ"ל.

**ולכאורה** דבריו תמוהים, דמכיון דאסור להראשון להוריד את המזוזות כדי שהבית לא ישאר בלי מזוזות, בהכרח שחייבוהו גם לתת לשני רשות להשתמש במזוזות, דאם לא כן השני אינו יוצא חובת מזוזה מדין שואל שלא מדעת, והוי מצוה הבאה בעבירה והוי כאילו נטל את המזוזות, שבאי הסכמתו של הראשון בהשתמשות השני במזוזות מביא לכך שאין מזוזות בבית, וכאילו נטל את המזוזות, ומסכן ומסתכן, ולכן ברור שהוראת חז"ל שלא יטול את המזוזות, ולא יקפיד על השתמשות השני בהם, אלא שיש לו זכות לדעת הרמ"א לתבוע את דמיהן.

**עוד** שם בפ"ז, ז"ל: עיין בברכי יוסף שכתב דאם הוא מקום שאינו מוצא מזוזה לבית שהוא רוצה עתה לדור בו, והיא רחוקה ממנו שתבוא לידו, כדאי הם הגאונים רבינו האי ורב אחא שאמרו דאם קבעה מיד בבית אחר לית לן בה, עכ"ל. ולכאורה י"ל, דלדעת הגאונים הנ"ל י"ל דגרסו בגמרא כמ"ש בגירסתינו וקבר את אשתו ושתי בניו, שהסכנה מהורדת המזוזה היא שמוריד אותה מקדושתה, שעד עתה שימשה לקיום מצוה ועתה ירדה ממעלתה, ולכן בעת הצורך קובעה מיד בבית אחר ואינה מורידה מקדושתה, הגם דכאשר יש לו מזוזות אחרות אסור לו להורידן.

**אך** לדעת התוס', שהסכנה היא מחמת שגורם שיכנסו מזיקים לבית שממנו הורדה

שכתב את הסוגריים לא דייק, כיון שהרמ"א פוסק דלא כהר"ר מנוח).

**ולכאורה** סברת הר"ר מנוח שאין מוציאין מהשני בעל כרחו דמי המזוזות, מכיון דלראשון אין רשות ליטול את המזוזות, א"כ אין הם שוות לראשון ממון, ולכן אי אפשר לכופף את השני לשלם עבורם. והטעם שכתב טוב לשלם, כיון דספק אצלו, דהגם שאין לו רשות ליטלם מ"מ מכיון שהשני נהנה מהם שלא צריך לקנות מזוזות אחרות, יש צד לומר שצריך לשלם מה שנהנה שמ"מ ממון הם לגבי זאת שמהנות את השני, ומחמת הספק כתב טוב שישלם אך אין מוציאין ממנו בעל כרחו, כי בספק אין מוציאין ממון, ודעת הרמ"א שבודאי יש עליהם דין ממון, ולכן צריך לשלם לראשון את דמי המזוזות, ומכיון שמפרשי השו"ע הט"ז והש"ך לא העירו על הרמ"א, משמע דס"ל כוותיה.

**ויש** מקום לומר, דהר"ר מנוח סובר דספק אולי השוכר מחל על דמי המזוזות, אך אם תובע דמיהם טוב שישלמו לו אך אין להוציא ממנו, ודעת הרמ"א דאם תובע דמי המזוזות צריך לשלם לו כי דמי המזוזות נתייקרו בזמן הרמ"א, ואם תובע דמיהם אנן סהדי שלא מחל דמיהם, וכמו שנכתוב עוד לקמן, ואם כנים דברינו, י"ל דלא פליג הרמ"א על רבינו מנוח, דבזמן רבינו מנוח לא היו המזוזות יקרות, ולכן יש ספק שמא מחל השוכר הראשון את דמי המזוזות, הגם שמבקש לאחר שגמר המקח את דמי המזוזות, והספק שמא נמלך לבקש את דמיהם, ובזמן הרמ"א נתייקרו המזוזות כמו בזמננו, ואנן סהדי שלא מחל על המזוזות, וצריך לשלם הנכנס לבית מדין אנן סהדי שלא מחל על דמי המזוזות, ומכיון שהדר שם נהנה מהמזוזות, חייב לשלם מה שנהנה כמו בנזקי שן ברשות הרבים שמשלם מה שנהנית.

כאשר קבעם שוכר ועתה גר שם בעל הבית, מכיון דיש כאן תעשה דקביעת מזוזה דאורייתא, ורק לגבי ספק אזלינן לקולא בדרבנן כי על דעת כן תקנו רבנן את מצותן, ואפילו לדעת הרמב"ן י"ל דמכיון דהכח לתקן מצוות ניתן לרבנן מן התורה, א"כ יש לקביעת המזוזה דשוכר דין תעשה דאורייתא, ומ"מ יש להסתפק בזה, דאולי התעשה צריך להיות מכח מצות קביעת מזוזה ולא מחמת לא תסור.

**ולכאורה** צריך הקונה להוריד המזוזה ולקובעה מחדש, ובזה דוקא מקיים מצות מזוזה דאורייתא, דבמזוזה הדין תעשה ולא מן העשוי כמובא בשו"ע שם (סי' רפ"ט סעי' ה'), וכאן אין עשוי מדאורייתא, אך גם כאשר השני הוא שוכר דמצותו דרבנן, או הראשון הוא בעה"ב דקבע המזוזה במצוה דאורייתא, לכאורה לכתחילה עדיף שיסיר הראשון את המזוזות שלו ויקבע השני כדי לקיים המצוה בגופו, וכנוסח הברכה לקבוע מזוזה, ולא לסמוך על קביעת הראשון.

**וראיתי** בס' שערי מזוזה שמביא מס' באר משה (ח"ג סי' קפ"א), שכאשר מביא השני מזוזות שלו אין מניעה לקובעם במקום השוכר או הבעה"ב מיד בעת שמורידם הראשון, והגרי"ש אלישיב זצ"ל מחמיר כהברכ"י, אך כתבנו דלכאורה הדין כמ"ש בבאר משה, ואדרבה עדיף שיקבע מי שנכנס עתה לדור בבית את המזוזות.

ו. **עוד** מובא בפ"ת שם (סי' רפ"ט סק"ג), ז"ל: עיין במג"א (סי' יט"ס) שכתב, דאע"ג דקיי"ל מזוזות חובת הדר היא, שכל זמן שאינו דר בתוכה פטור ממזוזה, אפילו הכי מברך כשקובעה, דסתמא דמילתא קובע מזוזה כשדר בתוכה, ואפשר דאם קבע קודם שדר בתוכו,

המזוזה וינזקו הבאים לדור שם, לפי דעה זו לכאורה אין היתר להוריד המזוזות אפילו אם אין לו אחרות, כי חמירא סכנתא מאיסורא, ואפילו לפי גירסתנו הסכנה היא למוריד המזוזה בפשטות מחמת שהורדת המזוזות פותחת את השער לכניסת המזיקין, וא"כ מה מועיל שקובע אותם מיד בדירה שנכנס לדור בה, הרי חמירא סכנתא מאיסורא, ובמקום מחלוקת הפוסקים לכאורה בשאלה של סכנה צריך לנהוג לחומרא, וצ"ע, וי"ל דהסכנה היא על שניהם על היוצא מהדירה ועל הנכנס, וחייך קודמין, ולכן ס"ל להברכ"י דיוריד המזוזות ויקבעם בדירתו.

ה. **עוד** שם בפ"ת בשם הברכ"י, ז"ל: וכתב עוד דאף אם מיד שיוצא מבית זה יבוא רעהו לדור בו, זה נכנס וזה יוצא, ושניהם נכונים זה להוציא מזוזתו וזה להכניס את שלו תיכף משמש כניסה ויציאה, אע"ג דלא שייך בזה הני טעמים דאיתאמרו בה, אפילו הכי לא פלוג רבנן ע"ש, עכ"ל.

**ולכאורה** קשה, מנלן לחדש גזירות דלא פלוג בלי מקור מחז"ל, ואדרבה הרי יש מצוה על הנכנס לקבוע מזוזה ולברך על מזוזה שלו, והגם דבשוכר דהחויב מזוזה הוא מדרבנן, דאם לא הוריד הראשון יכול השני לדור בבית, ואינו צריך להוריד את המזוזה ולקובעה שוב, מכיון דיש מזוזה בבית וחז"ל תקנו שלא להורידה, אך כאשר הראשון מסתלק מן הבית והשני הוא קונה של הדירה שחייב לקבוע מזוזה מדאורייתא, לכאורה קביעת מזוזה דשוכר דהיא מצוה דרבנן לא מהני עבור קונה דירה שחייב בקביעת מזוזה מדאורייתא.

**ולדעת** הרמב"ם בס' המצוות וכן בהל' ממרים, דבכל מצוה דרבנן יש לאו דאורייתא דלא תסור ומצוות עשה ועשית כל אשר יורוך, יש מקום לומר דאין צריך להוריד את המזוזות



בזמנה על בית המחוייב במזוזה בעת שיכנס לדור בו, ודרך בני אדם להכין את דירתם עוד לפני שנכנסים לדור, וזה בכלל זמן הציווי על קביעת המזוזה.

**ולפי** שטת הירושלמי, מברכים על עשיית הסוכה והתפילין עוד לפני שהגיע חג הסוכות וכו', והגם שאין אנו פוסקים כהירושלמי מ"מ נמצינו למדים שעוד לפני קיום המצוה בפועל יש כבר על ההכנה שם מצוה, ובאופן דידן גם לשיטת הבבלי יכול לברך על המזוזה בזמן הסמוך לכניסתו לדירה וכמ"ש, ושם במג"א מסתפק בזה, וכותב: ואפשר דאם קבע קודם שדר בתוכו כשנכנס לדור מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה, עכ"ל. דהיינו שספק להמג"א כאשר קובע מזוזה לפני שדר בתוך הדירה אם צריך שוב לברך כאשר נכנס לדור שם.

**אך** צ"ע נוסח הברכה שכתב המג"א אקב"ו לדור בבית יש בו מזוזה, דלכאורה אין ציווי לדור בבית שחייב במזוזה ויכול לדור בבית שאינו חייב במזוזה, והיה פשוט יותר אם היה מברך אקב"ו על מצות מזוזה.

**ח. ולכאורה** צ"ע איך יוצא במזוזה שנקבעה בעת שלא היה חייב במצוה, והרי יש כאן חסרון של תעשה ולא מן העשוי, וראיה מכאן דדמי להטלת חוטי ציצית בלילה דהגם דלילה לאו זמן ציצית, הוא מ"מ הבגד חייב בציצית ביום בעת שלובשים אותו, ולכן חל דין הטלת החוטים לשמה בלילה, כמו"כ הבית חייב במזוזה בעת שדרים בו, ולכן אין כאן חסרון דתעשה ולא מן העשוי דעושה מזוזה לעת שיחייב בה, ומ"מ מסתפק המג"א דהגם דאין צריך להוריד את המזוזה ולקובעה מחדש, מ"מ אפשר דצריך לברך בעת שנכנס לדור בבית, ואסור לו לברך בעת שקובעה לפני

כשנכנס לדור מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה, עכ"ד.

**ובסי' רצא** (סק"ד) כתב הפ"ת, ז"ל: עיין בתשובת רע"א (סוף סי' ט) שכתב במי שיוצא מדירתו לבית אחר לדור שם ויש שם מזוזה מכבר שהניח הדר הראשון, דמחוייב הוא לברך על המזוזה, (נראה לי דכוונתו שיברך לדור בבית שיש בו מזוזה, דברכת לקבוע לא שייך בזה), דזהו מצוה חדשה שיש לו בבית זה. ועוד נראה לי דגם ההולך מביתו על איזה ימים, לכאורה הדין דכשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא בינתיים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה, ומתחיל עתה חיוב חדש וכו', ושוב הביא בשם ס' ברכי יוסף שכתב בפשיטות (כאו"ט סי' יט) בדין הראשון דשוכר בית שיש בו מזוזה דאינו מברך, דלא תקנו הברכה רק על שעת קביעת המזוזה, וממילא גם בדין הב' בנוסע מעירו ואח"כ חוזר לביתו אינו מברך, וסיים דצ"ע לדינא ע"ש, עכ"ל הפ"ת.

**ושם** בתשו' רע"א בהג"ה: ... בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצות מזוזה... וגם בני ביתו פטורים דאין הבית שלהם, והוי דדר בבית שאולה ושכורה, עכ"ל.

**ז. והנה** מה שהבאנו לעיל בשם המג"א שכתב שיכול לקבוע מזוזה עוד לפני שנכנס לדור בדירה, והטעם כתב המג"א "דסתמא דמילתא קובע מזוזה כסדר בתורה", ולכאורה כוונתו דהתורה ציותה שאדם יקבע מזוזה לפני שנכנס לדור בבית, ואפילו אם לא נכנס מיד אך אם מתכוין להכנס בימים הקרובים, וכוונת הקביעה היא שכאשר יכנס לדור תהיה מזוזה בבית, נקרא זה שקבע בזמנה, מכיון שבית זה חייב במזוזה כבר עתה אם יכנס עתה לדור בו, וזה הדרך שאדם מכין את דירתו לפני שנכנס שתהיה ראויה למגורים, וקביעת המזוזה היא

ט. **הבאנו** לעיל, דהגרע"א מסתפק אם צריך לברך על מצות מזוזה כאשר נכנס לגור בבית שיש בו מזוזה, ומביא שהברכי יוסף פשיטא ליה דאין צריך לברך, והסברא דהברכ"י היא לכאורה, דהגם דמזוזה חובת הדר ומקודם קיים המתגורר הקודם את מצות מזוזה, ועתה מקיים מי שגר עתה בבית את המצוה, אך חז"ל לא תקנו לכל מתגורר חדש ברכה וחיוב להסיר המזוזה ולברך, כי המצוה היא שתהיה מזוזה על משקוף הבית ותיקבע כהלכתה, אך כאשר היא נקבעה כהלכתה מי שגר מקיים כל רגע את המצוה עי"ז שיש לו מזוזה על משקוף הבית, ולא תקנו חז"ל על כל מי שמגיע להתגורר לקבוע ולברך.

**עוד** הבאנו מהגרע"א, דס"ל דאם נסע מעירו לכמה ימים וחזר לביתו צריך לברך כל פעם שחזר על מצות מזוזה, וגם בני ביתו שהיו בבית בעת שנסע פטורים דהוי כשאולה ושכורה, והביא דלדעת הברכ"י אינו צריך לברך. ולכאורה ממה שכתב הברכ"י דשוכר בית שיש בו מזוזה שאינו צריך לברך על המזוזה אין ראיה לנדון זה, דהתם כל הזמן יש מי שדר בבית ומקיים המצוה במזוזה, משא"כ נדון זה שהלך מביתו לכמה ימים, הרי היו כמה ימים שלא היה חיוב מזוזה על הדירה, ואולי בזה יודה הברכ"י דכן מברך, ואין תחת ידי ספר ברכי יוסף לעיין בו מה שכתב.

**ויש** לדון במה שכתב הגרע"א, דלכאורה מדוע מדבר שהלך מביתו לכמה ימים ולא לכמה שעות, הרי אפילו לדעת הרמ"א שכאשר פושט טליתו ולובשה שוב שאינו מברך עליה, מודה דאם שהה משך כמה שעות שצריך לחזור ולברך, יעויין בשו"ע הרב שם (סעי' ג), ויעויין בביאור הלכה שם מ"ש בשם הב"ח והקול אליהו, לגבי אם פשט הטלית והלך למרחץ

שדר בה, ולכאורה מכיון שיש ספק אם יכול לקבוע את המזוזה לפני שדר בה, אם ישאיר את המזוזה יהיה ספק פסול של תעשה ולא מן העשוי על המזוזה, ולכן צריך להסירה ולקבעה מחדש לאחר שהייה של זמן ולברך, דמכיון שקבעה לפני שדר בה, וכאשר נכנס לדור בה הסירה על מנת לקובעה, שוב תלוי זה במחלוקת השו"ע והרמ"א באו"ח (סי' ח סעי' יד) לגבי טלית אם פשט טליתו, אפילו היתה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, דלדעת השו"ע צריך לברך כשיחזור ויתעטף, וכן בנדוננו כאשר מסיר את המזוזה ומיד קובעה צריך לברך על קביעתה, ולדעת הרמ"א הסובר דאין מברך בטלית, כמו"כ אינו מברך על קביעת המזוזה.

**אך** בנדוננו י"ל שמברך מדין ספק ספיקא, ספק אחד שמסתפק המג"א שחלה הברכה כאשר בירך בשעת קביעת המזוזה גם על זמן כניסתו לדור, וספק שני שמא הלכה כהשו"ע שצריך לברך אפילו אם מסיר את המזוזה על מנת לקובעה מיד, אך יותר פשוט שיחליף את המקום של המזוזות, ויקבע את המזוזה שהיתה על משקוף בחדר פלוני בחדר אחר, ואז גם לדעת הרמ"א יכול לברך מיד, דעל כל חדר יש חיוב אחר. ויעויין בשדי חמד (מערכת סמ"ך כלל מג) שהביא ממהר"י אסאד, הו"ד בחכמת שלמה הנספח לס' הר המור (סי' יג) להכשיר ס"ת ע"י ס"ס, וכ"כ בס' בית לחם יהודה (יו"ד סי' רעט, הו"ד בס' יגרי לב כ"ג אות ב), והרב עיקרי הד"ט (או"ח סי' ג אות כח) הכשיר לולב ע"י ספק ספיקא, וכתב דמשמע דסומכין על זה גם לברך, וכן בנדוננו מדין ס"ס, כאשר נכנס לדור לכאורה יוכל להסיר את המזוזה, אפילו אם בירך עליה כאשר קבעה בעת שעדיין לא דר בה, ומיד יכול לקבוע אותה ולברך מדין ס"ס, וכמו שביארנו.

יבמות (ס:): כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה דכדתיב ושמתחת אתה וביתך, בלא ברכה שנאמר להניח ברכה אל ביתך.

**עוד יש לי הערה,** על מ"ש הגרע"א דכאשר עוקר לכמה ימים מביתו אע"ג דנשארים שם אשתו ובני ביתו יש על הדירה דין דשאלה ושכורה, ובנחתל צבי שם הקשה דהרי גם שאלה ושכורה חייב במזוזה מדרבנן, וא"כ לא פקע מצות מזוזה מהדירה, ולכאורה יש מקום לומר, דלגבי אשתו הדירה היא יותר מאשר שכורה מכיון דאשתו כגופו, והגם דיכול להוציאה לדירה אחרת, מ"מ יש קביעות במגורים שלה יותר מדירה שאולה לגבי חיוב מזוזה דאשתו כגופו, וכמובא בגמרא ר' יוסי קרי לאשתו ביתו, וצ"ע בזה כי זה סברא שצריך למצוא לה מקור, אך יש דברים בגו, כי התורה חייבה במזוזה על מקום מגורים של איש ואשה, יש סברא לומר דהחיוב מדאורייתא גם על האשה אע"ג דהדירה של הבעל, ויעויין ברש"י ויקרא (כ"א) "ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו" דאשת כהן אוכלת בתרומה מן המקרא הזה דאף היא קנין כספו, ועוד למד מהמקרא אחר כל טהור בביתך וגו', עכ"ל. הרי שאשה נקראת קנין כספו, ונקראת טהור בביתך, וי"ל דג"כ עליה נאמר מזוזות ביתך כי היא חלק מהבית, וצע"ע בזה. ובדעת הגרע"א י"ל, דשכירות החיוב הוא מדרבנן, וכאשר לא היה בבית ניתק מהדירה החיוב דאורייתא גם כאשר אשתו היתה בבית, ולכן צריך לברך.

י. **בספרי** מגד"צ (ח"א סי' לה) נסתפקתי, האם הדין שאסור לשוכר להסיר את המזוזות מהבית שדר שם הוא גם במוכר בית שאסור לו להסיר את המזוזות כמו בשוכר, ואם הדין כן גם במוכר צ"ע מדוע לא מובא דין זה בגמרא ובשו"ע, ומובא רק על שוכר.

אם הוי הפסק לגבי הברכה, וא"כ אם כמה ימים הוי הפסק לגבי מצות מזוזה, מדוע לא יהיה הפסק גם אם יצא לכמה שעות מהבית לגבי מצות מזוזה, לדעת הגרע"א.

**ובהכרח** לומר דכאשר יוצא לכמה שעות מהבית לא נקרא שאין דר בבית, כי כך דרך העולם שיוצאים לכמה שעות מהבית, והתורה צייתה שיהיו המזוזות על משקופי הבית כאשר לא יורד ממנו השם שדר בבית, הגם שאם הוסרה המזוזה בשעות אלו שלא היה בבית לא ביטל מצות מזוזה, מ"מ אין על המזוזה שם שאין דר בבית כאשר יוצא לכמה שעות מהבית כי כך דרכם של בני אדם.

**ואם** נכנס דברינו צ"ע על הגרע"א, דא"כ נאמר סברא זו גם אם הולך לכמה ימים מהבית, ומדוע סובר שצריך לברך על המזוזה כל פעם שנעדר לכמה ימים מהבית, דהרי גם כאשר אינו בבית נקרא גר בבית זה, על דרך המובא בגמרא בבא בתרא (ח) הנודר מבני העיר י"ב חודש הוא הזמן לאסור היושב בה ומיושבי העיר ל' יום הוא הזמן, ובאור"ח (סי' תסח) ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, דיש לאדם דין מקומו לגבי הלכות מסוימות יעו"ש, וכן ביו"ד הל' צדקה לגבי חיובי צדקה, וכן בחו"מ לגבי חיובי בן עיר שחייב בהוצאות העיר, וכן בנדוננו מקום דירתו נקרא על ביתו גם כאשר יצא לכמה ימים לדרך.

**ואין** סברא לחלק בין יוצא לכמה שעות ליוצא לכמה ימים, ולכאורה כל פעם שנעדר לכמה ימים מדירתו אין סברא לחייבו לברך על מצות מזוזה, כי שם ביתו גם כאשר אינו נמצא בו, ויש הבדל בין בגד כגון טלית כאשר פושטו ניתק את הקשר בינו לטלית, משא"כ לבית מכריזים שדה פלונית לפלוני וכן בית, וגם כאשר יוצא מביתו נקרא ביתו, וכן בגמרא

רבינו מנוח לא היו יקרות ומחירן לא תפס מקום, ובזמן הרמ"א נתיקרו המזוזות, ואנן סהדי שלא חזר בו אלא מלכתחילה לא מחל על דמיהם, ובזמננו עוד יותר נתיקרו המזוזות, ויש אומדנא שלא מחל את דמיהם. ולכאורה מסתבר שאין הרמ"א חולק על רבינו מנוח, דאם היה חולק עליו היה מביאו בהגה וחולק עליו.

**עכ"פ** יש כאן ג' ספקות לחייב את הנכנס לדור לשלם את דמי המזוזות, והנה בב' ספקות האם מוציאים ממון מן המוחזק, ובבאר היטב אבן העזר (כס"י סה סק"ג) הביא מהב"ש דס"ל דמוציאין ממון בס"ס והט"ז חולק עליו, והביא בשדי חמד שם (כלל פ) דברי הכנה"ג (ח"מ סי' כה אות עז) בשם המוהרנ"ח וגידולי תרומה ומהרימ"ט ועוד הסוברים כהב"ש, והביא דעות פוסקים דאין מוציאין ממון בס"ס, ובשד"ח שם הביא דעת השו"מ דס"ל דמוציאין ממון בס"ס דהוי כרובא דאיתא קמן דמוציאין ממון, יעוי"ש.

**ובדאיכא** ג' ספקות הביא השד"ח בשם מוהרמב"ח דלכולי עלמא מוציאין ממון, שכן דעת רוב האחרונים ולא מצינו חולק לזה בפירוש אלא מוהרימ"ט, ובפרט שנראה מפשיטות דברי הרמ"א שאינו חולק על רבינו מנוח, ולאור האמור לכאורה במוכר בית אפשר להוציא מדינא מהקונה את דמי המזוזות. ושם בשד"ח (כלל נ) מביא דעת הרבה גדולי הפוסקים דאמרינן ס"ס בפלוגתא דרבוותא, והביא את הצ"צ (ליובאוויטש) (אבה"ע סי' לא אות י, ויו"ד סי' רכו אות ה) שכתב דהתרומת הדשן (פוס' קעמ) ס"ל דספק פלוגתא עדיף מספק ע"י מעשה, והביא שם השד"ח בשם ס' משאת משה (ח"א סי' א) דאף שנראה מדברי מהריב"ל מאיזה תשובות דאין לסמוך על ס"ס דפלוגתא, מ"מ בתלתא

ושם כתבנו סברא לחלק בין מוכר לשוכר, די"ל דהטעם שאסרו על השוכר להסיר את המזוזות מכיון שחששו אם יסיר השוכר את המזוזות ישכיר את הבית בלי מזוזות ויבואו לידי סכנה, משא"כ במוכר בית אין חשש שאדם שיש לו ממון לקנות בית לא יהיה לו ממון לקנות עבור הבית מזוזות, ונשארנו בצ"ע.

**ולכאורה** יש עוד סברא לחלק בין שוכר למוכר, דבשוכר קביעת המזוזות היא מדרבנן, ולכן יש יותר חשש ממזיקים וחששו לסכנה, משא"כ כאשר מדובר במוכר שהמזוזות קבועות בו מדין דאורייתא, הבית יותר שמור ויש פחות חשש ממזיקים גם לאחר הסרת המזוזות, והטענה מדוע לא מובא הדין שאסור להסיר המזוזות לגבי מוכר ג"כ, היא טענה חזקה, וראיה מכח טענה הנ"ל שמוכר מותר לו להסיר את המזוזות.

**ועכ"פ** מידי ספק לא נפקא, דנעביד ספק ספיקא שמא הלכה כהרמ"א שאפשר להוציא מהדייר החדש את דמי המזוזות גם כאשר אינו רוצה ליתן, ואפילו אם הלכה כרבינו מנוח שאי אפשר להוציא ממנו בעל כרחו, שמא במוכר אין כלל הדין שאסור לו להסיר את המזוזות, ולעיל הבאנו שיש כאן עוד ספק שמא אין מחלוקת בין הרמ"א לרבינו מנוח, אלא דבזמן רבינו מנוח היו המזוזות בזול ויש חשש שמא מחל המוכר או השוכר היוצא מן הבית את דמי המזוזות, ועתה חזר בו ותובע את דמיהם.

**וראיה** לזה, ממה שכתב רבינו מנוח שאפילו השכירו בחזקת שיש בו מזוזה ונמצא שאין בו לא הוי מקח טעות דניחא לאיניש למעבד מצוה בין בגופיה בין בממוניה, והיום מכיון שהמזוזות יקרות לכאורה אין אומדנא שניחא ליה לאיניש להוציא הוצאות שאינו חייב בהן על קניית מזוזות, ונראה מכאן שבזמן

ז. **יש** לומר דהרמ"א אינו חולק על רבינו מנוח, אלא דס"ל דבזמן רבינו מנוח היה מחיר המזוזות בזול, והיה ספק שמא מחל, אך בזמן הרמ"א היו המזוזות יקרות ואנן סהדי שלא מחל, ולכן צריך לשלם עבורם, וכן בזמננו המזוזות יקרות.

ח. **הפתחי** תשובה שואל דאין משתמש השני במזוזות של הראשון אם יש ספק שמא צריך לשלם לו, והוי ספק מצוה הבאה בעבירה.

ט. **תירצנו** קושייתו, דמכיון דתקנת חז"ל שלא להסיר את המזוזות אין כאן מצוה הבאה בעבירה דהתקנה היא שיהיה למזוזות כשרות ואין זה שייך לספק אם צריך לשלם ומדין הפקר ב"ד הפקר.

י. **הברכי** יוסף סובר שאסור להוריד את המזוזות של הדייר הראשון כאשר עוזב את הבית, אפילו כאשר הדייר השני עומד מוכן עם מזוזותיו לקובעם, משום לא פלוג, והרב אלישיב זצ"ל מחמיר כהברכי"י.

יא. **הבאר** משה סובר, דבאופן האמור מותר לראשון להוריד את המזוזות, ולכאורה הסבירא היא כהבאר משה, דמנין לנו לחדש ולאסור משום לא פלוג.

יב. **אם** שוכר קבע מזוזות ולאחר שעזב את הדירה גר שם בעל הבית, לכאורה צריך בעה"ב להסיר את המזוזות ולקובעם מחדש, מכיון שחיוב השוכר הוא מדרבנן ואילו חיוב הבעה"ב הוא מדאורייתא, ולגבי קביעת השוכר הוי כתעשה ולא מן העשוי, דמדאורייתא אין כאן קביעת מזוזות.

יג. **המג"א** מסתפק אם קבע מזוזה לפני שדר בבית, האם יכול לברך על כך

ס"ס מודה דסמכין עליה, וגם בשוכר יש ב' ספיקות לפי מה שביארנו, שמא הלכה כהרמ"א, ושמא בזמננו שנתייקרו המזוזות גם הר"ר מנוח מודה שצריך לשלם עבורם, ועוד זאת דמפשטות לשון הרמ"א נראה שאינו חולק על הר"ר מנוח, וס"ל דלכו"ע מוציאין בזמננו דמי המזוזות.

## לסיכום:

א. **מובא** בשו"ע השוכר בית וקבע בו מזוזה, כשיוצא לא יטלנה.

ב. **הב"י** מביא בשם הר"ר מנוח, שאם הראשון מקפיד על דמיה טוב לשלמה לו, אבל אין מוציאין.

ג. **הרמ"א** שם בשו"ע בהג"ה כתב, דאם הקפיד על מעותיה, השני צריך לשלם, וכ"כ הב"ח. ונו"כ השו"ע הט"ז והש"ך לא העירו על מה שכתב הרמ"א שצריך לשלם עבור המזוזות ומשמע שמסכימים עם הרמ"א.

ד. **צ"ע**, דהב"י מביא בשם הר"ר מנוח דאין מוציאין דמי המזוזות אם אינו רוצה לשלם, ואילו הרמ"א והב"ח מביאים בשמו דצריך לשלם, ומשמע דמוציאים ממנו בעל כרחו.

ה. **מדין** שן שהזיקה ברשות הרבים שחייב לשלם מה שנהנית, יש ראייה שצריך הנכנס לשלם דמי המזוזה, שהרי נהנה.

ו. **לכאורה** יש לומר הטעם שרבינו מנוח אינו מחייב לשלם בעל כרחו עבור המזוזה, מכיון שלא דיבר השוכר או המוכר על המזוזה, יש ספק שמא מחל לו דמי המזוזה, ומספק אין מוציאין, אך טוב שישלם כי יש אומדנא שלא מחל.

לצאת מהבית, ואין סברא לחלק בין כמה שעות לכמה ימים. ובנחלת צבי בשו"ע שם מקשה על הרע"א, דהרי גם כאשר יצא מהבית לכמה ימים יש על הבית לפחות כבית התבן והעצים דחייבים במזוזה, והרי לאדם יש כלים שלו בבית, ומיישב דאולי רע"א דן לגבי חדר שאין בו שום כלי.

**יח. הסתפקנו** באשה הגרה עם בעלה והבית שייך לבעל, האם מקיימת מצות מזוזה מדאורייתא מכיון דאשתו כגופו, והגם שחייב ליתן לה מדור ואינו חייב להקנות לה את המדור, מ"מ המגורים שלה בבית יש לו גדר יותר חזק משואל או שוכר, והטעם שואל או שוכר פטור מדאורייתא הוא מכיון שאין זה דירתו, אך באשה י"ל דמכיון דכך דרך דירת האשה שדורה עם בעלה, הגם שיכול להשרותה ע"י שלישי וליתן לה דירה מחוץ לדירתו, מ"מ כשדורה עם בעלה הוי גדר של דירה, ומקיימת מצות מזוזה דאורייתא בזה דאשתו כגופו, וצע"ע בזה.

**יט. בגמרא** לא מוזכר מה דינו של מוכר בית האם מותר לו להוריד את המזוזות, ומוזכר רק שוכר, גם בגמרא וגם בשו"ע ובפוסקים, והשאלה האם למוכר מותר להוריד את המזוזות, דאולי בשוכר גזרו חז"ל שלא להסיר את המזוזות, מכיון דחששו שאם יסירם יגור הדייר החדש בלי מזוזות, או ד"ל דמכיון דמזוזות של בעה"ב הם מצוה דאורייתא, יש להם כח לשמור על הבית מהמזיקים גם לאחר שהסירם כאשר מוכרים את הבית, משא"כ שוכר שדין המזוזות שלו הם מדרבנן, ולכן שם יש חשש ממזיקים.

**כ. מכיון** דאין מוזכר איסור הסרת מזוזות במוכר, יש צדדים לומר שמותר לו להסיר את המזוזות בעת מכירתו את הבית,

שבעתיד ידור בבית, ואפשר דאפילו קבעה בברכה כאשר בא לדור בבית צריך לברך אקב"ו ולדור בבית שיש בו מזוזה.

**יד. נוסח** הברכה לדור בבית שיש בו מזוזה שכתב המג"א, צ"ע הרי אין ציווי לדור בבית שיש בו מזוזה, דהרי יכול לדור בבית שפטור ממזוזה, ובשלמא בציצית מברך להתעטף בציצית, הציצוי שבעת הלבישה יהיו בבגד ציצית, אך אין מברכים שצונו ללבוש בגד שיש בו ציצית כי הם מצוות רשות גם מזוזה וגם ציצית, ולכאורה מתאים לברך אקב"ו על מצות מזוזה לשיטת הגרע"א שצריך לברך בעת שנכנס לגור.

**טו. הגרע"א** כתב, דאם בא לדור בבית שיש בו מזוזה מחוייב לברך על המזוזה הקבועה, מכיון דיש חיוב חדש עליו, ומביא דעת הברכ"י דאין צריך לברך, דחז"ל תקנו ברכה על קביעת המזוזה ולא צריך דייר חדש לברך על מזוזה שקבעה בברכה, אך להוריד את המזוזה ולקובעה מחדש משמע מהפוסקים שאין צריך הדייר החדש, וכן משמע מדברי הר"ר מנחם והרמ"א.

**טז. עוד** כתב הרע"א, דאם הולך מביתו על איזה ימים, צריך כשחוזר לברך על מצות מזוזה, דהרי כשלא היה בדירה לא היה מחוייב במזוזה ועתה חל עליו חיוב חדש, ומביא דעת הברכ"י דאין צריך לברך, ונשאר בצ"ע.

**יז. דברי** הגרע"א צ"ע, דלדבריו אם יוצא מביתו למשך כמה שעות יצטרך לברך כאשר שב לביתו, דהרי בשעה שלא היה בבית לא היה חייב במזוזה, ובהכרח לומר דיציאה לכמה שעות מהבית אין יורד ממנו הגדר דלא גר בבית, כי כן דרכם של בני אדם

מהפוסקים דבג' ספקות ובפרט בנדוננו כולי עלמא יודו שהקונה חייב ליתן למוכר את דמי המזוזות.

**כא. לפי** הטעמים האמורים באות כ, לכאורה בזמננו חייב השוכר השני או הקונה לשלם את דמי המזוזות שהושארו עבורו בבית.

**כב. ומ"מ** הלכה למעשה להוציא ממון מהשוכר, אני פוסק לאחר שיסכימו עמי שני רבנים פוסקי הלכה.

אך מכיון דזה חידוש, אין לנו כח להתיר את הסרת המזוזות, אך לגבי גביית דמי המזוזות מהקונה יש ג' ספקות שיכול לגבות, א. דאולי הלכה כהרמ"א דאפשר לחייב את הקונה לשלם את דמי המזוזות גם בשוכר, והרי אנו נוהגים כהרמ"א. ב. י"ל דגם רבינו מנוח יסבור דבזמננו דהמזוזות הם יקרים אנן סהדי שלא ויתר על דמי המזוזות, ויסבור כהרמ"א. ג. אולי דינו של מוכר שונה מדין השוכר ועליו לא גזרו חז"ל שלא להוריד את המזוזות. והבאנו



**הרב שמואל זאיאנץ**

ר"מ בישיבת תורת"ל

מוריסטאון, ניו ג'רסי

## ביאור שי' אדמוה"ז ביחיד המוציא את הרבים יד"ח

**והנה** במעדני יו"ט (פ"ז ברכות סי' לג אות כ) מבאר בדברי הרא"ש במ"ש שכשעשרה הסבו "אחד מברך לכולם", שהכוונה ש(לא רק עדיף, אלא) חיוב שאחד יברך לכולם משום "ברוב עם הדרת מלך". דברים הללו יסודם מגמ' בפ' אלו דברים (ברכות נג.) "הביאו אור לפניהם. בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן, משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך. בשלמא בית הלל מפרשי טעמא, אלא בית שמאי מאי טעמא, קסברי מפני ביטול בית המדרש". ובזה יש

**הנה** אדמוה"ז (בשו"ע או"ח סי' ריג ס"ו) פוסק: "כל מקום שאחד פוטר את חבריו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד<sup>1</sup> מצוה שאחד יברך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנאמר ברוב עם הדרת מלך", והיינו ד"ברוב עם הדרת מלך" דקאי אעשיית מצוות, שמצוה שתיעשה ביחד, כולל גם מצות אמירת ברכה (גם ברכת הנהנין) שאחד יברך לכולם, כיון ש"ברוב עם הדרת מלך" עניינו (גם) כשכללות המצוה נעשה (לא רק בפני רוב עם, אלא) בהשתתפות כולם יחד.

1. לכאור' כוונתו "מפני קביעותם יחד" הוא בדברים המבוארים למעלה בס"א בס"י זה שנחשבים ל"קביעות" כמו בפת ויין, והכוונה "שנהנים יחד" בדוגמת הנאת המוגמר שכולם נהנים יחד ואפי' פאינס קבועים במק"א" המבואר בס"ה. ויל"ע לכאור' בשאר דברים חוץ מיין ופירות שיש ב' דעות אם קביעות מועלת שם (אפי' בלי הסיבה) או אין קביעות מועלת, ועיין בס"א שהעיקר כהסברה שקביעות מועלת מ"מ נהגו לחוש לדעה האחרת.

ברכות "היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסבו - אחד מברך לכולן. בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו. אחר המזון אחד מברך לכולם", והיינו שצריך שאחד יברך לכולם.

**הרעק"א** (או"ח סי' חס"ה) מקשה ע"ד הגר"א אלא שמקשה מדברי מג"א (סי' ריג סק"ז) דמיוסד אפסק המחבר עצמו בסי' רחצ פוסק (כהפ"מ"ג דלעיל) עשרה שעושין מצוה א' מצוה שאחד יברך לכולם, (ואפי' לא בא החיוב לכולם בב"א), וכן מדבריו בסי' קסח ס"ק ב שהשיג אפסק המהרש"ל ועוד שכשיש פרוסה גדולה ושלימה קטנה - אחד יברך על השלימה וא' על הפרוסה "צ"ע דהאין נעשה פשרה שלא נזכרה בגמ' דהא אפי' בית המדרש מבטלין שיברך א' לכלם משום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש סי' רצח סי"ד, וכמו"כ בססי' תרפט שלאחרי שדן בדברי השו"ע שם דמשמע שאין יחיד יכול להוציא בקי בקריאת המגילה, ומביא מרי"ו ועוד הסוברים שיכול להוציא בקי בקריאת המגילה, וכותב ע"ז "א"כ עדיף שיקרא א' לכולן משום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש סי' צח סי"ד", דנראה מדברי המג"א דמיוסד אפס"ד המחבר בסי' רחצ לענין ברכת האש, שהחיוב ועדיפות שא' יברך לכולם, וא"כ למה כתב השו"ע כאן שכ"א מברך לעצמו<sup>2</sup>.

**וגם בפרמ"ג** (או"ח סי' חס"ח) מקשה ע"ד קושיית הרעק"א.

**ובדברי אדמוה"ו** רואים שמבאר ביאור ברור ומתוק בחילוק ההלכות הללו ובמילא מתבארים קושיות הללו:

חידוש שאע"פ שיש בזה "ביטול בית המדרש" מ"מ צריך האחד לברך לכולם משום "ברוב עם".

**והנה המחבר פוסק** (בפ"ע או"ח הלכות לילית סי' ח ס"ה) "...אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית

כאחת (פי' בפעם אחת) כולם מברכים, ואם רצו, אחד מברך והאחרים יענו אמן", דמלשון זה משמע שבעצם עדיף שכ"א יברך לעצמו אלא ש"אם רצו" אחד מברך, והאחרונים העירו על ל' השו"ע, דמשמע דיותר טוב שכולם יברכו, ובאמת אדרבה לכתחילה יותר טוב שאחד יברך ויציא את האחרים משום ברוב עם הדרת מלך וכדלקמן בסי' רצח סי"ד, ואעפ"כ כותב השו"ע "אם רצו" דפשטותו מתפרש שעדיף שכ"א יברך לעצמו אלא שאם רצו א' מברך לכולם, ובשעה צ"ז כותב שכן העירו גדולי האחרונים: הגר"א, הפרמ"ג והרעק"א, וכתב שם שאפשר שהטעם שלא נהגו כן מחשש שלא יכוונו לצאת בברכתו (כביאור הח"א).

**ובביאור הגר"א** סי' ח הקשה: א. הרי ב"ה אומרים שאחד מברך על האור לכולם, ב. מקשה מהתוספתא ברכות פ"ו בנוגע לברכת המצוות "עשרה שהיו עושין עשר מצוות כל אחד ואחד מברך לעצמו היו עושין כולן מצוה אחת אחד מברך לכולן", שכשעושים מצוה א' צריך שא' יברך לכולם (וכמ"ש האו"ז הל' ר"ה סי' רסב והאבודרהם סדר תפילות ש"ג סיפא דהתוספתא לענין כשעשרה עושין אותה מצוה כמו לבישת תפילין ציצית וכיוצא). ג. ועד"ז מקשה מהגמ'

2. אלא שבדברי הגר"א יש הדגשה יתרה שמדברי השו"ע נראה דאדרבא "יותר נכון" שכ"א יברך לעצמו (ולא רק "רשות").



עיקר", שמברך ו"נעשה שליח" עבור כולם, ולכן "ראוי יותר" שכ"א יברך לעצמו משיברך ע"י שליח (למרות שיש בזה מעלה של "ברוב עם" והיא מעלה גדולה שמשום זה אין מתחשבים "בביטול בה"מ"), אלא שאעפ"כ "אם רצו א' מברך לכולם" שגם בזה ישנו קיום חובת הברכה וגם קיום "ברוב עם הדרת מלך"<sup>3</sup>.

ולכן מיושב פסק המחבר בסי' ח שבוזה אין חיוב שיברך אחד לכולם, ואדרבא כיון שכל א' עושה לבישת ציצית בפ"ע ראוי ועדיף לברך לעצמו משום מעלת ריבוי ברכות הצריכות.

**וממשיך** אדמוה"ז: "משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים

כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת כמ"ש בסי' קסז אם כן אם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל כיון שהנאת כולם נחשבת כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד אלא א"כ תחילת קביעותם היתה על דעת שלא להצטרף לברכה אחת שאז נעשה כאילו לא נקבעו כלל יחד כמו שכתוב בסי' קצג אבל כשקבעו עצמן סתם נעשו כגוף אחד ואין מעלה כל כך ריבוי ברכות ואף שאין בזה איסור ברכה שאינה צריכה כיון שכל אחד חייב בברכה זו וגם עכשיו ששומעים הם כעונים מכל מקום

**וז"ל** דברי אדמוה"ז בהמשך: "אבל בברכת המצוות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות ואף שהשומע כעונה מכל מקום המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח שכיון שכל אחד חייב בברכה זו לעצמו הרי זה ריבוי ברכות הצריכות ואינם דומות כלל לחזרת הש"ץ ולברכת הזימון שנתבאר בסי' קצב", שמבאר שהגם שיש מעלה ב"ברוב עם" ולכן "הרשות בידם" לקיים ענין זה, מ"מ יש מעלה אחרת "לרבות בברכות הצריכות" בעצמו ממה שמקיים על ידי שליח, והיינו שמפרש שמה שיוצא בברכת חבירו בשומע כעונה, עניינו הוא שבוזה נעשה המוציא "שלוחו" ו"פיו כפיו" (ע"י "שומע כעונה"), ומ"מ "המברך

3. והיינו שגם בקיום חובת ברכה של כ"א המקיימים מצוות בפ"ע, מברכים ברוב עם כמ"ש להדיא (שכשכ"א מתעטף בציצית בפ"ע) ואם רצו א' מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם", והרי ברור שיש מעלה זו גם בענין זה שמקיימים מצוה לעצמו ואין מקיימן ביחד, וכמו שמוצאים שיש לכל מביאי ביכורים, (שכ"א מביא משל עצמו, ויקיים קריאה והנחה מיוחדת), להצטרף לעלות ביחד משום "ברוב עם הדרת מלך" ("כיצד מעלין את הביכורים כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד כדי שלא יעלו יחידים שנאמר ברוב עם הדרת מלך", רמב"ם הל' ביכורים פ"ד הט"ז) וא"כ מובן שאמירת ברכה בפני עם (גם אין הם מקיימים המצוה ביחד) יש בזה משום "ברוב עם" אלא שכיון שבענין דידן יש מעלה אחרת ד"חלוק ברכות", לכן "רצו כ"א מברך לעצמו", (ובהל' ציצית נראה שמעלה זו עדיפא ממעלת "ברוב עם", וכן נראה מל' כאן בהמשך "וראוי יותר שיקיים כאו"א בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח שכיון שכ"א חייב בברכה זו לעצמו הרי"ז ריבוי ברכות הצריכות לעצמו"), אבל "רצו א' מברך לכולם" לקיים מעלת "ברוב עם". משא"כ כשכולם מקיימים ביחד אין כאן המעלה ד"ריבוי ברכות" כמבואר בפנים.

האש", דשאני ברכה על הציצית כשכ"א מתעטף בציצית בפ"ע (שבזה "רצו" מברך כ"א לעצמו ו"ראוי" יותר שיעשו כן, וכדיוק הגר"א בפסק המחבר בהל' ציצית), ממאורי האש שכולם נשנים ביחד שבזה צריך שאחד יברך לכולם.

**וממשיך** אדמוה"ז: "...וה"ה בברכות המצוות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שאחד מברך לכולם בין התוקע או הקורא בין אחד מן השומעים וכן אם יושבים בסוכה אחת". שכמו בברכת הנהנין כשכולם נהנין ביחד "כגוף אחד" צריך שא' יברך לכולם, כמו"כ בברכת המצוות, כשכולם מקיימים המצוה ביחד, בשמיעת קול שופר, ובקריאת ושמיעת מגילה אחידה, שבזה עדיף וצריך שא' יברך לכולם דווקא מטעם הנ"ל, שאין בזה מעלת "ריבוי ברכות הצריכות". ונמצא שמחדש שיש מעלה יתירה בעצם קיום מצוה "ביחד" שבזה נעשה על דרך "קביעות גוף אחד" המבואר לענין ברכת הנהנין שלכן קיום מצוותם הוי (לא רק שיש בזה המעלה ד"ברוב עם", אלא) בענין שאין מעלה של "ריבוי ברכות הצריכות" שאין "צורך" שיברכו כ"א בנפרד, כיון שהצורך של הברכה הוא ברכה אחת גרידא, (ואין מתפרש שיש חיוב נפרד על כאו"א בפ"ע<sup>4</sup>, אלא חיוב וצורך ברכה אחידה על מעשה המצוה) שלכן קיומם "ביחד" מהווה קיום אחיד שאינו מחייב

כיון שאין מעלה בריבוי הברכות צריך שיברך אחד לקיים ברוב עם וכו'".

**ציונו** לסי' קסז הכוונה לסי"ח שקביעותם מועלת לצרפם לברכה אחת מצוה שאחד מברך לכולם ולא כל אחד בפני עצמו משום ברוב עם, וכאן מוסיף (שלא רק שיש מעלת וענין של "ברוב עם הדרת מלך" משום קביעותם יחד, אלא גם) שמשום קביעותם כגוף אחד אין בענין זה מעלה ("כל כך") לברך "בעצמו" דאין זה בגדר ד"ברכות הצריכות", ולכן מחוייב לקיים המעלה של "ברוב עם הדרת מלך" ואין הדבר תלוי אפי' "ברצון" (כמו בברכת המצוות שכ"א עושה מצוה בפ"ע).

**וממשיך** אדמוה"ז: "...וכן כשכולם נהנים ביחד די בברכה אחת לכולם אף ע"פ שלא נקבעו יחד ואין מעלה כל כך בריבוי הברכות".

**לכאו'** כוונתו לבאר ההלכה בס"ה אודות מוגמר שאף כשאין קבועים במק"א מ"מ כיון שנהנים ביחד די בברכה אחת. וכמו"כ נראה שכולל גם מה שכתב בסוף ההלכה שם "וכן ברכת האור במוצ"ש", שכולם נהנים בראיית האור ביחד<sup>4</sup>. ובזה נתבאר הגמ' בברכות שא' מברך לכולם "בורא מאורי האש" משום מעלת "ברוב עם" ואין בזה משום "להרבות בברכות הצריכות", כיון ש"כולם נהנים ביחד" בראיית האש, שבזה מתבאר ומיושב קושיות האחרונים דלעיל מדברי המג"א בסי' רצח מ"ש בין הברכה על הציצית והברכה ד"בורא מאורי

4. אלא שלעיל כתב אדמוה"ז בסוגריים עוד טעם ע"ז שאחד יכול להוציא חבריו בברכת מאורי האש, משום שהיא "כעין חובה" ומביא שם דברי המג"א סי' רצז סק"ה שיכול להוציא חבריו בברכת בריח מטעם זה אם מריחים בזא"ז.

5. וראה להלן עוד היאך שמדוייק ענין זה בהמשך ההלכה ששאני קידוש והבדלה "המוטל עליו" דנראה מזה לכאו' דברכת המצוות מוטל חיובה בעיקר על עשיית המצוה.

פשוט דמצוה בו יותר מבשלוחו, אלא שהכוונה שהם מקיימים אותה המצוה אלא הם "עשר" פעולות<sup>7</sup>, וקמ"ל שגם בזה "כאו"א מברך לעצמו", דלפי"ז מבואר (דלא רק שאין קושיא מדברי התוספתא לפסק המחבר בסי' ח, אלא) שאכן פסק שלו מיוסד בדברי תוספתא זה.

**ויש** להבהיר היוצא מדבריו: דלענין קיום מצוות, הרי - א' בנוסף על המוכן בפשטות מעלת "ברוב עם", שיש עדיפות לברך לכולם משום טעם זה שהמצוה נעשית בפני מספר גדול של רבים<sup>8</sup>, ב' יש מעלה של "קיום מצוות ביחד" בדומה לענין קביעות כגוף אחד ליהנות (שלכן א' יברך לכולם ולכן אין בזה מעלה ד"ריבוי ברכות הצריכות").

#### ג' דוגמאות שמביא אדמוה"ז במצוה הנעשית ע"י כולם ביחד

**אדמוה"ז** מביא ג' דוגמאות לענין זה: א' תקיעת שופר: שכולם שומעים ביחד תק"ש, ב' קריאת המגילה, (דבנוסף גם על ענין פרטי שבזה, מצד "פרסום הנס" שבקריאת המגילה לפרסם בפני עם רב), ישנו המעלה דברוב עם שכולם שומעים המגילה

יותר מברכה אחת גרידא, ולכן גם הברכה על מצוות הללו צריך שא' יברך לכולם.

**ונמצא** שבזה מיושב קושיא הב' של הגר"א, שבזה מתפרש דברי הסיפא של התוספתא שם "שכשעשרה עושים מצוה אחד מברך לכולם", שהכוונה בזה כשכולם עושים מצוה אחת ביחד כמו המצות דשופר ומגילה, אבל בנדון דסי' ח כשכל אחד מתעטף בציצית בפני עצמו לא ע"ז קאי דברי התוספתא אלו, ואדרבא לדברי אדמוה"ז נראה שלזה נתכוון ברישא של התוספתא שם "עשרה שהיו עושין עשר מצוות כל אחד ואחד מברך לעצמו", שיש כאן "עשר מצוות" שכ"א עושה בנפרד ובזה ישנו המעלה של עשיית הברכה המחוייבת לכ"א בפ"ע, ולכן "כ"א מברך לעצמו", משא"כ בסיפא ב"עושים מצוה אחת", קאי כשהם עושים מצוה ביחד שאז "אחד מברך לכולם", דאל"כ וכוונת הרישא שהם מקיימים מצוות אחרות (שהגם שבזה מובן יותר הלשון "עשר מצוות" שהם מצוות נפרדות ממש, מ"מ) אם מדובר ב' מצוות נפרדות מאי קמ"ל<sup>6</sup> שכ"א מברך לעצמו, דאע"פ שא' מברך ומוציא חבירו בברכת המצוות משום ערבות, מ"מ לכאו'

6. אלא שיש מקום לפרש הרישא דמדובר דעושים אותו המצוה אלא ש"לא נתחייבו ביחד" (כסברת החולק בהמב"ט המובא להלן), או ש"אין מוכנים ומזומנים" לקיים המצוה עכשיו ממש אע"פ שיקיימו אח"כ.

באו"ז שם פ' הרישא "ה"פ עשרה שהיו עושין עשר מצוות שאין ברכותיהן שוות כגון זה לובש תפילין זה מתעטף בציצית זה קובע מזוזה זה שוחט זה מעשר זה תורם זה מוהל זה פודה בנו זה מדליק נ"ח זה מדליק נר שבת (זה מדליק נר יום טוב) הואיל ואין ברכותיהן שוות כל אחד מברך לעצמו". ואו"ל לדעת האו"ז שמפרש להדיא דהרישא מדובר כשכ"א עושה מצוה אחרת (כהאבודרהם), שהרישא מחדש שאין אחד מוציא חבירו בברכת המצוות כשאין המוציא יוצא בה עכשיו כשחבירו בקי ויכול לברך לעצמו (ראה אדמוה"ז סי' ו ס"ד דזה ברכה לבטלה, אבל בסי' רעג ס"ו נראה שהוא רק דין לכתחילה, ובקו"א ער"ב אות ב שיש מחלוקת אם זה לעיכובא).

7. אכן רבינו אשר בר חיים תלמידו של הרשב"א בס' הפרדס ריש ש"ט פירש ברישא דהתוספתא כמבואר בדברי רבינו משום דאל"כ קשה "פשיטא" דכ"א מברך לעצמו.

8. וראה במג"א סי' תרצ סק"ג צריך לחזור כו' - אף על גב שיש לו ק' אנשים מצוה לקרות בצבור משום ברוב עם וכו' (ר"ן ב"ח) עסי' תרפז ס"ב.

ביחד<sup>9</sup>, ובב' דוגמאות הללו מבהיר רבינו שאין חילוק מי יברך, אם הקורא והתוקע או השומעים, כיון שעיקר ענין הלכה זו, שכולם מקיים מצות השמיעה ביחד, ולכן אין חילוק בין השומע או הקורא והתוקע<sup>10</sup>, ג' וכמו"כ כשכולם מקיימים מצות סוכה בשיבה בסוכה אחת, שגם בזה נחשב כאילו כולם מקיימים המצוה ביחד, שיושבים בסוכה ובאותו הסוכה.

**ויש צריכותא** וחדוש בדוגמא הג', שבב' דוגמאות הראשונות קיום המצוה דשמיעה היא עשיה אחת (ששומעים תקיעה או קריאה א') ומובן יותר מה שנחשב שמקיימים "כולם ביחד", אבל בדוגמא הג' היה מקום לומר שהגם שנמצאים ויושבים בסוכה אחת, הרי ישיבת כ"א היא ישיבה בפ"ע, בפרט אם נאמר שאין מוכרח לפרש דבריו כאן דוקא לענין אכילה, אלא גם כשמברך גם כשאנו אוכל, וכמו בנכנס לסוכת חבירו (ראה אדמו"ר פת"י סט"ו), הרי גם בזה מתחדש ש"א' מברך לכולם", משום שיושבים בסוכה אחת.

**עוד בחילוק אדמוה"ז בין סוג קיום המצוות (ובחילוק המבי"ט)**

**הנה** אדמוה"ז מחלק בין סוג מצוות המתקיים לכ"א בנפרד או ע"י כולם ביחד, יש לציין

שאין חילוקו כהחילוקים המובאים בשו"ת המבי"ט ח"א סי' קפ"י, ונביא קצור דבריהם: א - חילוק א': השואל שם ביאר הכתוב בסיפא דתוספתא י' עושים מצוה אחד מברך לכולם, כשעושים "בבת אחת ונתחייבו כולם ביחד", משא"כ כשלא "נתחייבו" ביחד אין א' מברך לכולם, (והמבי"ט שם חולק על זה ומשיג עוד שם ע"ז), - ואולי הוא מבאר כוונת הרישא של התוספתא שמדובר כשלא נתחייבו ביחד, אבל לכאור' צ"ע למה קורא לזה "עשר מצוות" כנ"ל. ב - אלא שגם המבי"ט חילק באור"א קצת בין כשכולם "מוכנים" לקיים מצוה ביחד דאז אחד מברך לכולם, משא"כ כשאין כולם מוכנים ומזומנים להתחיל המצוה בבת אחת אז כ"א יברך לעצמו, שכשאין כולם מזומנים יחד לעשות המצוות מיד אחר הברכה שאם היו מזומנים היו מחוייבים שיברך אחד ויענו כולם אמן, וכמ"ש אבודרהם על התוספתא שעשרה בני אדם שהיו רוצים להניח תפילין או ציצית וכו' אחד מברך לכולם וכן נוהגים בישיבת סוכה וקידוש כו'<sup>12</sup>.

**אבל** אדמוה"ז אינו מחלק בענין זה, וסובר (כהמג"א) שאפי' לא בא החיוב לכולם ביחד" יש לברך לכולם, אבל לאידך אינו סובר כהמבי"ט (ולפנ"ז האבודרהם) שכשכולם

9. וראה מגן אברהם סי' תרצ' כה "לכתחילה ביחד - דמשום ברוב עם לא מטרחי' ליה למכנף עשרה והא דמבטלים כל המצוות מפני מ"מ בציבור היינו למצוה מן המובחר".

10. ויש להעיר בזה מהשקו"ט אם בשופר המצוה היא (גם) בתקיעה, וא"כ יש מקום להדר שהתוקע יברך, וכן לענין מגילה הרי ישנו גם מצות קריאה (ולבה"ג אין הנשים מחוייבות בזה) וא"כ יש מקום שהקורא דוקא יברך ויש לפלפל בזה הרבה ואכמ"ל עוד בזה.

11. הביאם המג"א סי' ריג סק"ז וכתב' "ואפי' לא בא החיוב לכולם בבת א' (מבי"ט ח"א ק"פ) וע"ש דיש חולקין...".

12. פ"י זה דאבודרהם והאור זרוע כנראה הוא שם פ"י הגר"א. (ואולי הוא מפרש כן הרישא של התוספתא דכיון שאינן מזומנים יחד הרי"ז "עשר מצוות"), וכן הביא הת"ש יו"ד סי' יט דבריו והשערי תשובה הביא דברי הת"ש

שכשונים מלים ב' תינוקות אחד מברך ויוציא השני "אפילו אם שנים מלים, הראשון יברך על המילה ועולה גם לשני". הכרתי גם הוא הקשה להמחבר בהל' שחיטה וציצית מהדין שכתב בהל' מילה וכתב שדוחק לחלק שרק במילה "רגיל" להיות ברוב עם וננופיא וקהל יתר משא"כ בשחיטה וציצית, והניח בצ"ע.

**אבל** לפי דברי אדמוה"ז מובן שיטת המחבר כמין חומר, שגם שחיטה כמו ציצית שכ"א שוחט בעל חי בפ"ע ולא נקבעו בעשיה אחת שלכן יש בזה מעלת "חלוק ריבוי ברכות הצריכות" ואין לחייב להוציא כולם משום מעלת "ברוב עם".

**וכמו"כ** יובן לפי רבינו מה שהתבלט המבי"ט לפי שיטתו, דבתשובה סי' קפ האריך בחובת ומעלת שא' יברך לכולם, והוצרך ליתן טעם למה בספירת העומר כ"א מברך ברכת המצוה לעצמו, וכמו"כ בברכת נשיאת כפים, וכתב שהטעם שאם היו צריכים לכוון לברכת האחד, קרוב הדבר לטעות בספירה המדויקת ובאמירת יברך משא"כ כשהם בעצמם מברכים עיי"ש.

**אבל** לדברי אדמוה"ז מיושב לשיטתו, שהרי הן בספה"ע והן בברכת כהנים, כ"א מהם עושה המצוה בפני עצמו, כיון שלכתחילה חוששין לשיטות שאין יוצא הספירה ד"שומע כעונה" כמבואר בדברי אדמוה"ז סי' תפט ס"א, וכמו"כ הכהנים מברכים ונ"כ כאו"א בפ"ע<sup>13</sup>, ולכן אפשר שכאן אע"פ שהם מברכים בבת אחת הוי כמו שכל אחד מברך לבדו, ולא כמו

מזומנים יחד לעשיית מצות תפילין "א' מברך לכולם", כיון שבזה אין מקיימם המצוה ביחד, ומחלק כנ"ל, שאם עושים המצוה ביחד א' מברך לכולם, אבל אם כ"א עושה מצוה בנפרד עדיף שכ"א יברך לעצמו, (ובזה יומתק מאוד רישא של התוספתא שעשרה המקיימים "עשר מצוות" הכוונה שהגם שעושים אותה המצוה (כתפילין וציצית) אבל כיון שהם פעולות נפרדות שאע"פ שמקיימים באותו הזמן "כ"א מברך לעצמו").

**לפי ביאור אדמוה"ז מובן שיטת המחבר בשחיטה והמנהג שכל א' מברך לעצמו בברכת ספירת העומר וברכת כהנים**

**הנה** המחבר פסק (יו"ד סי' יט ס"ג) "שנים שוחטין שני בעלי חיים יכול לברך הא' להוציא חבירו והוא שיתכוין לצאת", שנראה מזה שאינו צריך לכתחילה לעשות כן משום "ברוב עם". בפשטות אפשר לומר שכאן דיבר רק "בשנים שוחטין" והכלל "דברוב עם" הוא רק משלשה ולמעלה (מנחות סב) אבל לכאן היה לו לפסוק שכשלושה שוחטים שיש לא' לברך לכולם.

**התבו"ש** (סי' יט סק"ח) כ' בסברת המחבר דכיון שהשוחט בעי כוונה שלא יפסיד השחיטה לא הכריחוהו לצאת ע"י ברכת חבירו דבעי כוונה יתירה לשמוע בכוונת הלב ולהבינה (בדומה לסברת המבי"ט לספירת העומר והברכה לנשיאת כפים). והתבו"ש עצמו ס"ל בשחיטה דיש לאחד לברך לחבירו כששוחט בב"א ממש. ולכאן קשה לומר סברא הנ"ל להמחבר שפסק בהל' מילה (סי' רס"ב ס"ה)

בסי' ו סק"ו ובסי' ח סק"ו שלדברי המבי"ט הטעם שאין א' מברך לכולם בציצית ותפילין משום שאין כולם מזומנים יחד.

13. וראה בסי' קכח סט"ו "ואין הש"ץ קורא כהנים אלא לשנים שהפסוק אמור להם שתרגומו כד תמרון להון

בענין זה, וכן הא שכשכ"א עושה מצוה בפ"ע (כ"א לובש ציצית שלו) כ"א מברך לעצמו נלמד מהרישא דהתוספתא, אבל מה המקור להסבר להלכה זו שיש מעלה "בריובי ברכות הצריכות" בניגוד ל"ברוב עם" <sup>14</sup>?

**הנה הרעק"א** הנ"ל הראה מקום לדברי האהע"ז ריש סי' קסח, שהשיג אמג"א שהשיג אדברי המהרש"ל בפת פרוסה של חטים ופת שלימה דשעורים דאם יש אחר אצלו - אחד יברך אשלימה וא' אפרוסה, דהרי אפי' ביה"מ מבטלין שיברך א' לכולם משום "ברוב עם הדרת מלך", וע"ז כתב האהע"ז - א' לחלק שבביטול בה"מ שאני, דהם לומדים ואין שומעים כ"א ברכת חבירו ולא יענו כולם אמן וליכא ברוב עם כו' אבל כאן בין שיברכו בב"א או בזה אח"ז וישמעו ברכת חבירו ויענו כ"א אמן איכא ברוב עם כו', דענין "ברוב עם" יכול להיעשות ע"י שכ"א עושה ברכה לעצמו וכולם עונים, - ב' ומוכיח יסודו מפסק השו"ע סי' ח דיסודו מדברי המחבר שכשכעשרה עוטפים טלית בבת אחת יכולים לברך בנפרד (ואם רצו מברכים ביחד) ומפרש הטעם משום שגם בזה מקיים "ברוב עם" (כשכולם יענו אברכת כ"א מהם אמן), - ג' הוסיף הוכחה מדברי המשנה (ברכות פ"ז מ"ד) שכשאכלו ששה יכולים ליחלק לשנים וכל שלשה יעשו זימון בנפרד.

**והנה** נבאר היאך נקודות אלו מתפרשים לאור דברי אדמוה"ז. - א' - אדמוה"ז מבאר

שכשהרבה מברכים ברכת המזון מילה במילה ביחד, שכ' בזה אדמוה"ז סי' קפג ס"י "מכל מקום כיון שכל ברכת המזון עד החתימה אומרים כולם יחד מלה במלה עם המברך ברכת המזון ה"ז כאמירה אחת", אבל כאן שהתורה הקפידה שכל כהן וכהן יברך וי"כ בפ"ע, אף שמברך ביחד עם אחיו הכהנים הוי ברכה נפרדת של עוד כהן, לכן מובן שהן בברכת מצות ספה"ע וברכת מצות נשיאת כפים אין חיוב שא' יברך לכולם וכ"א יכול לברך לעצמו ו"ראוי יותר שיקיים מצות הברכה משיקיימה ע"י שליח, שכיון שכאו"א חייב בברכה זו הרי"ז ריבוי ברכות הצריכות" (אלא ששם יש הקפדה מיוחדת ונוספת "כדי שלא יטרף" לכן יברך כ"א בעצמו דוקא).

**שקו"ט האבן העזר בדברי המג"א סי' קסח והיוצא בזה לאור דברי אדמוה"ז ומקור לכללות דברי אדמוה"ז בסוגיית הגמ'**

**לאחרי הנ"ל** עדיין יש לבאר מהו המקור לדברי אדמוה"ז שמעלת "ריבוי ברכות הצריכות" עדיף ממעלת "ברוב עם" (כמשמעות בהל' ציצית וכן נראה כוונתו כאן במ"ש "ראוי יותר שיקיים כאו"א לעצמו מצות הברכה וכו' ריבוי ברכות לעצמו"), בשלמא הא ד"אחד מברך לכולם" כשכולם מקיימים ביחד מעשה מצוה אחידה מקורו מהתוספתא דלעיל, וכמו"כ ממה שמבטלים ביהמ"ד שא' יברך לכולם בורא מאורי האש יודעים מזה מעלת "ברוב עם"

משמע לשנים", שלכאו' יש בזה ציווי שכ"א מהם יברך בפ"ע.

14. וכפי שיתבאר להלן, שעצם מעלת "שיקיים המצוה בעצמו ולא ע"י שליח" ומעלת מצוה בו יותר מבשלוחו, אינו גובר על מעלת "ברוב עם", ואדרבא מעלת "ברוב עם" עדיפא, שלכן טוב שא' יקרא המגילה לאחרים גם אם אין י' ולא יקרא כ"א לעצמו, ומוכרח שהטעם מה שבברכת המצוות כשעושה מצוה בפ"ע "ראוי יותר" שיברך כאו"א לעצמו הוא משום טעם המיוחד ד"ריבוי ברכות הצריכות", וא"כ יש לבאר מה המקור שמעלה זו גובר ממעלת "ברוב עם הדרת מלך"?

כאן פסק רבינו (כשכולם עושים מצוה אחת ביחד) ש"צריך שיכרך א' לכולם" ואין כאן מעלה "ריבוי ברכות" וברמ"א בסי' קצג איתא (שהגם שעדיף שלא להתחלק, מ"מ) אין "צריך" אלא אם ירצו נחלקים.

**ונבאר** בזה בהקדם מה שהביא במשנ"ב סקי"א שם שיטות בזה, ותוכן דבריו שדעת הרמ"א בד"מ (מיוסד בפי' ברש"י) שעדיף שלא להתחלק לקיים מצות "ברוב עם" גם בענין זה, אלא שאין איסור בדבר אם יתחלקו בזה<sup>15</sup>, אלא שהט"ז סובר (גם בשיטת הרמ"א בשו"ע) שכיון שכאן יתקיים גם מעלת "ברוב עם" (במקצת) כשיתחלקו לג' ג', לכן יכול לכתחילה לעשות כמי שירצה (וגם הוא לא כתב שבזה עדיף להתחלק ולהרבות בברכות), והפרמ"ג נראה שסובר (לפרש ברש"י והרמ"א) שיש לחלק בין ששה לעשרים, שבששה "הברירה בידם" שאין מעלה באחד על חבריו אבל בעשרים עדיף שלא ליחלק (אלא ש"אם רצו" אין חיוב בדבר ויכולים ליחלק לי' י'), כיון ש"מזכירין השם בזימון עשרה עדיף טפי ברוב עם, כמו בית הכנסת [סי' צ סעי' ט ומ"א ס"ק טו]" (ל' הפנמ"ג משכ"ז סק"ג).

**וא"כ** י"ל שגם הדעה של הד"מ והדעה הסוברת שלהרמ"א ש(עדיף שלא להתחלק כשאוכלו ששה, אבל) אם ירצו יתחלקו, מ"מ אין זה כמו נדו"ד, משום שכשכ"א יעשה ברכה לבדו לא יתקיים כלל "ברוב עם" לכן "צריך" שא' יכרך לכולם, משא"כ שם שגם כשיחלקו לג' ג' יתקיים "מקצת ברוב עם", לכן אין בזה "חיוב" בדבר אלא "עדיפות".

ומייסד דענין "ברוב עם" (אינו רק מה ש"הרוב עם" משתתפים במצוה הנעשית ע"י אחד, אלא יתירה מזו) פועל מעלה נוספת, שכשעושים ומקיימים מצוה "ביחד" שכל העשיה (וגם הברכה ע"ז) ייעשה ביחד, שלכן לא יועיל עצת האהע"ז שכ"א יעשה ברכה לעצמו והאחרים יענו אמן, כיון שבזה לא ייעשה המעלה של אמירת הברכה (כשנקבעו לאכול ביחד), כשכולם מברכים ביחד (כמו בברכת במאה"ש) ולאידך אין בזה המעלה של "ריבוי ברכות הצריכות" כיון שנקבעו כולם בהנאה אחת, - ב' - כנ"ל, אין הוכחה מדברי המחבר בסי' ח, שהרי שם מדובר כשכל עושה המצוה בנפרד שבזה אין המעלה של ברוב עם בעשיית המצוה ביחד, וכמו"כ באמירת הברכה על המצוה באופן זה אין חיוב לכרך א' לכולם, ואדרבא בזה ראוי יותר שיכרך לעצמו "להרבות בברכות הצריכות", משא"כ כשעשו מצוה "כגוף אחד" שעושים מצוה אחת ביחד, אין בזה מעלה זו שאין ריבוי ברכות הצריכות" לכן "צריך שיכרך אחד לקיים ברב עם". - ג' - הנה לא הגיע לדינו מדברי רבינו בסי' קצג בענין כשאוכלו ששה או כשאוכלו עשרים, ובאמת נמצא בזה דעות, בשו"ע סי' קצג ס"א "ששה נחלקים כיון שישאר זימון לכל חבורה עד עשרה, ואז אין נחלקים עד שיהיו עשרים. (הגה: דאז יכולים ליחלק, אם ירצו; ונ"ל דה"ה בששה אינן מחוייבים ליחלק, רק אם ירצו נחלקים)", דלשון הרמ"א בזה שגם בששה אין חיוב ליחלק אלא "אם ירצו", נראה שגם בזה יש מעלה כשמרבים ב"רוב עם" גדול יותר ממה שירבו בברכות, אע"פ שגם בזה "רשאים ליחלק אם ירצו". וא"כ צ"ע ליישב ראיית האהע"ז, שהרי

15. וכמ"ש השער הציון סי' קצג ס"ק ח "כן הבינו האליה רבה ועוד כמה אחרונים בדעתו, ודלא כהפרי מגדים".

משום ריבוי ברכות שיש בזה קצת מעלה דריבוי ברכות גם כשנקבעו כגוף אחד שלכן אין איסור ליחלק לג' ג' שיהיה בזה קיום "מקצת ברוב עם" וגם קצת מהמעלה של "ריבוי ברכות", אבל אין להם לברך כ"א בעצמו שבו לא יתקיים כלל "ברוב עם" ולענין זה "אין מעלה בריבוי הברכות" שלא לקיים כלל "ברוב עם".

**אבל** אי"ז מספיק, שא"כ כשששה עושים מצוה ביחד או נקבעו ביחד ליהנות, הול"ל שאין בזה חיוב שא' יברך לכולם, ויכולים ליחלק לג' ג' כיון שיש בזה קיום "מקצת ברוב עם" וגם מעלת ריבוי ברכות?

**ונבאר** זה בהקדם, דאפשר שרבינו מסכים עם הט"ז שיש להוכיח מדברי הגמ' ברכות מה: לכללות ענייננו ושגמ' זו היא המקור לכללות ההלכה דאדמוה"ז כאן דברוב עם עדיף מחילוק ברכות בענין כשנקבעו יחד כגוף אחד ולאידך שיש מעלה בחילוק ברכות כשלא נקבעו כגוף א' בעשיית המצוה דבזה מסקנות אדמוה"ז שונות משל הט"ז, ונעתיק דברי הט"ז סק"ג:

**"בפ'** ג' שאכלו דף מה איתא, יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחי מדיפתא כרכו ריפתא בהדדי לא הוה בהו חד דמופלג בחכמה וזקנה מן השנים יתבו וקא מבעיא להו הא דתנן ג' שאכלו חייבים לזמן ה"מ היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חילוק ברכות עדיף דברין כל חד לנפשיה אתי לקמיה דמרימר א"ל ידי ברכה יצאתם ידי זימון לא יצאתם, וקשה למה היו אומרים לברך כ"א בפ"ע והא בעי' ברוב עם הדרת מלך, ונראה

**וא"כ** נאמר כמו"כ לשאר השיטות, שגם לשיטת הט"ז או הפרמ"ג שבנדון דסי' קצג כשהיו ששה או אפי' עשרים שאין עדיפות לקיים "ברוב עם" משיתחלקו לג' ג' כו', יש מקום לומר שזה דוקא כשהיה קיום "מקצת ברוב עם", אבל כשלא יתקיים כלל "ברוב עם" אז "צריך לברך אחד לקיים ברוב עם"<sup>16</sup>.

**אלא** שעדיין צ"ב לאור דברי אדמוה"ז כאן, שכיון שביאר שכשרבים נקבעו יחד להיות נחשבים כגוף אחד נהנה, "די להם בברכה אחת", "כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד" "נעשים כגוף אחד", א"כ למה לא נאמר שגם כשנקבעו ששה או עשרים שלא יוכלו ליחלק, כיון שאין מעלה בחילוק זה, כיון שאף שיתקיים "מקצת ברוב עם", מ"מ אין מעלה בריבוי ברכות" בענין זה, כיון שהוי "כהנאת גוף אחד".

**וי"ל** בהקדם דיוק לשון רבינו שכתב "ואין מעלה כל כך בריבוי ברכות", שלכאור' מדויק מזה, שהגם שאין ריבוי הברכות נחשבות "לברכות הצריכות" כיון שהיה כאן "הנאת גוף אחד", מ"מ כיון שסו"ס "כל אחד חייב בברכה זו", (שלכן אינו נחשב ל"ברכה שאינו צריכה") יש בזה קצת מעלה בריבוי הברכות. ואע"פ שבסיפא סיים לומר "כיון שאין מעלה בריבוי הברכות צריך שיברך אחד לקיים ברוב עם", נראה לומר שבערך לצורך ומעלה של קיום "ברוב עם" אין בענין זה מעלה של "ריבוי ברכות הצריכות" וכמו שכתב לעיל "אינן ברכות הצריכות כלל".

**ולכן** נאמר שאדמוה"ז יפרש שכשאכלו ששה או עשרים רשאים ליחלק לג' ג' או י' י'

16. אבל להפרמ"ג עצמו לכאור' נראה שכשאין י' אין עדיפות לקיים "ברוב עם". ולכאור' צ"ע שלכאור' בנדון ברכת מאורי האש שבסי' רחצ שמבטלין בה"מ כדי לקיים "ברוב עם" אינו מוזכר להדיא שזה דוקא כשיש עשרה.



שמחוייבים לזמן, שלכן אין בזה המעלה "בברכה לעצמו", בריבוי ברכות הצריכות, כיון שבברכת הזימון (וחזרת הש"ץ) נתחדש שמלכתחילה לא נתחייבו בברכה לעצמו, אלא "כגוף אחד" נהנה, ואדרבא בענין זה מתחייב לזמן שיצטרפו יחד לברכה (שיש "שבח וקילוס יותר" ל' קצב ס"א). ונמצא שגם מרימר מודה להאמוראים האחרים שכ"ז שלא נתחייבו עדיין בברכת זימון יש עדיפות ב"חילוק ברכות" בענין זה.

**והביאור** בזה (שלכא' הרי כיון ש"נקבעו כגוף אחד נהנה" הרי לפי ביאור אדמוה"ז יש לקיים "ברוב עם" ואין בזה מעלה "כל כך" דחילוק ברכות), בהקדם שנבאר מה שמוצאים דלענין ברכת המזון הוי מעלת ברוב עם והעדר המעלה ד"ריבוי ברכות" תלוי וקשור עם חובת זימון (ואין אומרים שעצם מה שקבעו לאכול ביחד מספיק להחשיבם "כגוף אחד נהנה" כמו שאומרים בברכת הנהנין כשקובעים עצמם להתחיל ההנאה), וכפי שביאר אדמוה"ז בסי' קצב (וציין כאן לסי' זה) ששם מבואר דברים הללו בבירור, וז"ל שם בס"א: "כבר נתבאר בסי' קסז שברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצוות שאחד מוציא חבירו בברכתו אבל בברכת הנהנין מי שנהנה הוא מברך בעצמו על הנאתו ואין חבירו פוטר אלא א"כ נקבעו יחד בדבר שקביעות מועלת בו שדרכו בכך שקביעותם מצרפתם להיות נחשבים כגוף אחד וברכה אחת לכולם. במה דברים אמורים בברכה ראשונה שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן לאכול יחד, אבל בברכה אחרונה כיון שכבר אכלו והם מתפרדים זה מזה אינן מצטרפין זה עם זה להחשב כגוף אחד שיפטר אחד בברכה אחת מהם אלא א"כ הם משלשה ולמעלה שיש שבח וקילוס יותר כשמצטרפין לברכה אחת לפי

דבאמת היה זה טעות שלהם בתרתי דלא ידעו שיש מעלה טפי ברוב עם מחילוק ברכות תו דליכא מעלה בזימון אם אין בהם גדול, עד שגילה להם מרימר שני הדברים שיש כאן זימון אף על פי שכולם שוים ואז יש מעלה מחמת רוב עם וזה עדיף מחילוק ברכות כנ"ל:", דנמצא לשיטתו שהאמוראים סברו ד"חילוק ברכות" כמעלת "ברוב עם" ומרימר גילה להם טעות זה, שאכן "מעלת ברוב עם עדיף על חילוק ברכות".

**ולענ"ד** אולי אפשר לומר שאדמוה"ז למד מגמ' זו - א' - שמדברי האמוראים שכשאין חובת זימון יש לברך לעצמו משום מעלת "חילוק ברכות", מזה נלמד (היפך דברי הט"ז) שבאמת "חילוק ברכות" עדיף על "ברוב עם" כשאין כאן "חובת זימון", ומרימר לימדם שאין יכולים לעשות כן בענין שיבטלו מחובת הזימון ע"י חילוק ברכות, אבל גם למרימר אם אין חובת הזימון, מודה מרימר להם שמעלת "ריבוי ברכות" עדיף. ב' - מלשון האמוראים שכשאין חובת זימון (לסברתם כשאין "אדם גדול") "חילוק ברכות עדיף" נראה, שאף אם אין חובת זימון היה בזה מעלה שא' יברך לכולם, אלא שמעלת "ריבוי ברכות עדיף", והיינו כנ"ל שאף כשאין חובת זימון ישנו המעלה של "ברוב עם", וגם כשאין עשרה אלא שלשה ישנו מעלה שא' יברך לכולם משום מעלה זו שכולם מברכים ביחד (ודלא כהאבהע"ז), אלא שמעלת "חילוק ברכות עדיף". ג' - ומרימר חידש להם שגם כשהם "כהדדי ניהו", גם בזה נתחייבו בחובת זימון. ואפשר לומר שהכוונה בזה הוא, שכשיש "חובת הזימון" הרי החובה להזדמן פועל קביעות "גוף אחד" (ומסתכלים כן עליהם כשמזדמנים, שהיא המשך הקביעות שהיה להם מזמן הנאת אכילתם להיות "גוף אחד"), לענין

בזה יש מעלת "ברוב עם" (גם לולא חובת הזימון) שלכן "אם רצו א' מברך לכולם", אבל (ב') מעלת "חילוק ברכות עדיפא" שלכן עדיף בזה (ובציור דס' ח וכיוצא) שכל א' יברך לעצמו. (ג') אבל כ"ז כשיש מעלת "חילוק ברכות הצריכות" אבל כשקובעים ליהנות יחד ולעשות מצוה ביחד אז נלמד מדברי ב"ה שמבטלים בה"מ וא' מברך ברכת מאורי האש לכולם, כיון שבזה אין מעלת חילוק ברכות כיון שהוא "גוף אחד נהנה" או קובע עצמו להתחיל מצוה, לכן בזה מחוייב לקיים "ברוב עם" וא' יברך לכולם.

**בקיום מצוה האם יעשה אחד עבור כולם  
או כ"א לעצמו**

**המשך** אדמוה"ז בההלכה: "...אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו, ומכל מקום טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברוב עם הדרת מלך אף על פי שאין חיוב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן".

**והיינו** שהגם שמהתוספתא נלמד שכשנקבעו יחד בעשיית מצוה ביחד (בקריאת מגילה או בתקיעת שופר וכיוצא) צריך שא' יברך לכולם משום חובת קיום "ברוב עם"<sup>17</sup>,

שהם ראויים לזמן כלומר להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים".

**והיינו** שלענין ברכה אחרונה שהוא לאחרי שכבר אכלו והם במצב שמתפרדים זה מזה, אין בזה החשיבות להיות נחשבים "כגוף אחד" אלא מפאת חובת הזימון, שהוא חובה להצטרף ו"להזדמן לברכה אחת" בצירוף רבים, הרי חובה זו עצמה מחייבם "להזדמן" (שהוא לשון מצוה זו: "זימון") ולהצטרף עכשיו להיות "כגוף אחד" בהמשך למה שנקבעו בתחילה כשאכלו קודם ביחד<sup>17</sup> (ואין קביעותם מתפרדת).

**ונמצא** שהאמוראים הללו שסברו שחובת זימון (גודל "שבח והקילוס") דוקא כשגדול יברך ולכן כשהם "כי הדדי" אין חובת זימון וא"כ אין כאן קביעות להיות כגוף אחד לענין ברכה אחרונה, ולכן מעלת "ריבוי ברכות" עדיפא על "ברוב עם" (וכמ"ש המחבר בסי' ח), ומרימר מודה להם בזה, אלא שחדש להם שחובת זימון הוא גם "כי הדדי", נמצא שנתחדש בדרך ממילא שגם בזה חל "קביעות כגוף אחד" (ואין קביעות זה מתפרדת מפאת חובת הזימון) וכיון שנתחייבו בזימון מחוייב שלא ליחלק בזה. אבל לולא חובת הזימון, הוי ענין זה כמו בשאר מצוות שכ"א עושה בפ"ע, שאז (נלמד מסוגיא זו) ש"חילוק ברכות עדיפא" על מעלת עשיית הברכה "ברוב עם" (היינו מה שמברכים ביחד, לולא כח צירוף שבא על ידי חובת זימון) שמל' הגמ' נלמד (א') שגם

17. כפרטי ההלכות בסי' קצ"ב על איזו היא הקביעות המצטרפת לזימון. אלא שלא הגיע לידינו פרטי ההלכות אלו מאדמוה"ז כדלעיל, ובמחבר שם מבואר פרטי אופני הצירוף בחלק האכילה ובאופן הקביעות אבל ברור שצריך איזה קביעות (לא רק עכשיו בשעת הזימון, אלא בעיקר) משעת האכילה והנהגה, ומוכרח לבאר שהצירוף של הזימון פועלת שהקביעות שהיה להם לפני"ז ימשך להיות נחשב כברכה אחת ביחד.

18. שהוא גם כשאין י' כנ"ל, שכשיש עשרה יש חיוב אחר בקריאת המגילה לקרות ב' משום פרסום הנס כמובא בסי' תרצ"ח.

ע"ז עדיף ו"טוב" שיקרא אחד לכולם לקיים "ברוב עם" למרות המעלה "דמצוה בו יותר מבשלוחו", משא"כ בברכת מצוות כשכ"א עושה לעצמו, ד"יותר ראוי" לברך לעצמו להרכות בברכות הצריכות, דנלמד מהגמ' ד"חילוק ברכות עדיפא" מעשיית המצוה "ברוב עם".

**והנה יש לעיין** במקור הלכה ומעלה זו, דמצד אחד אין לחייב לקיים מצוה ע"י שליח

כשיכול לעשות בעצמו ולאידך "טוב" ועדיף שא' יברך לכולם. הנה בעצם הכלל ד"מצוה בו יותר מבשלוחו" כבר נפסק באדמוה"ז ונזכר בכ"מ ונתבאר עניינו באו"ח סי' רנ קו"א אות ב, אבל מהו המקור שמעלת "ברוב עם" עדיפא מיניה, ולאידך שאין לחייב לקיים "ברוב עם" בענין זה.

**והנה מוצאים מקור הלכה זו** במצות קריאת המגילה<sup>19</sup> באחרונים, דאיתא בשו"ע הל'

מגילה תרפט ס"ה שאם אין מניין וכולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו, והביאו בב"י בסי' זה מהארחות חיים. והנה לשון "כל אחד קורא

וא"כ מטעם זה עצמו יש לקיים עצם המצוה ביחד ולא כ"א בנפרד, שגם בזה יהיה המעלה של "ברוב עם" לקיים עצם המצוה ביחד, מ"מ בזה פסק שאין חיוב לקיים יחד עצם המצוה, והסביר בטעם הדבר, דכיון שנת"ל שקיום מצוה ע"י "שומע כעונה" הוא בענין שהקורא מוציא אותם ע"י שליחות, א"כ אין לחייב אדם לקיים מצוה ע"י שליח כשיכול ורצה לקיימה בעצמו.

**לכשתדקדק** תראה שאין כוונתו מפאת מעלת "חילוק וריבוי ברכות", אלא

עצם המעלה בזה שמקיים המצוה בעצמו (ע"ד המעלה "דמצוה בו יותר מבשלוחו"), והטעם שאין כותב המעלה ד"ריבוי ברכות הצריכות", כנ"ל, שכשיעשו המצוה "כולם ביחד" אין כאן מעלה ("כל כך") דריבוי ברכות הצריכות, ולכן כתב בזה רבינו ענין אחר, שאין לחייב אדם לעשות מצוה ע"י שליח כשיכול לעשות בעצמו.

**ונמצא** היוצא מזה, ששאני מעלת קיום המצוה בעצמו מהמעלה דריבוי ברכות הצריכות, שלענין מעלת קיום המצוה בעצמו

19. והנה ע"ז שאדמוה"ז כתב במעלת קיום המצוה "ברוב עם" לענין ברכת תקיעת שופר ביחד עם קריאת המגילה (אלא שהוסיף אח"ז גם שה"ה לקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן ולא צירף שופר ביחד עם קידוש והבדלה), אפשר משם שבגמ' ברה"ב: איתא להדיא מעלת "ברוב עם" לענין תקיעת שופר "מאי שנא שני מתקיע - משום דברב עם הדרת מלך...", ואע"פ ששם מסיק ש"בשעת השמד שנו" (רש"י שם "שעת השמד שנו - אויבים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפילת שחרית, לכן העבירוהו לתקוע במוספין"), יש לפרש שזה רק לענין שלולא כן היה מעלת פזריון מקדימין" עדיף על מעלת פברוב עם" (וראה בברכי יוסף סי' א אות ז והדברים עתיקים), אבל סברת "ברוב עם" לענין תקיעת שופר לא נדחית ממקומה (ולפי' איהו ראשונים (הראב"ד ומאירי) אכן זהו הטעם שגם לאחר שאין טעם חשש שמד מ"מ לא הקדימו זמן תקיעה משום "ברוב עם").

אלא שלפי"ז מתחזק עוד יותר שיש להעיר בזה שכשכתב אדמוה"ז "טוב" שא' יקרא לכולם כדי לקיים "ברוב עם" לא כתב כן אלא בקשר לקריאת המגילה ולא הזכיר אודות תקיעת שופר אע"פ שהזכירו בקשר לברכת התקיעה והזכור להדיא בגמ' מעלה זו לענין תק"ש (והזכירו לענין ש"הרשות בידו שיתקע לעצמו"). ואין לומר שזה פשוט יותר שאין לחייב לקיים ע"י שליח כשיכול לקיים בעצמו כיון שבנוסף למצות השמיעה ישנו מצות "התקיעה" והגם שאין היא "עיקר המצוה" (כמ"ש רבינו בסי' תקפו ס"ד) אלא השמיעה מ"מ נראה שבתקיעה עצמו יש קצת מצוה, דאף אם נאמר כן, לכאורה נראה שיוצא ענין זה ע"י שהתוקע הוא שלוחו וא"כ גם ע"ז צריך להכלל "שאין

לעצמו, משמעותו שיש לו לעשות בענין זה דווקא, אכן המג"א סק"י (ציין לו רבינו כאן), כתב שמשמע דס"ל להמחבר דאין היחיד מוציא חבירו אלא ב' ומבאר שדעת המח' דלא דמי לשופר דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דבעינן י', אבל המג"א עצמו מביא מהרי"ו והאבודרהם ומ"ש הב"ח בדעת המהרי"ו דיחיד מוציא חבירו במגילה אע"פ שהוא בקי, ולכן עדיף שיקרא א' לכולן משום ברוב עם כמ"ש סי' צח סי"ד, ולבסוף מביא ל' התשב"ץ שכל א' קורא לעצמו אם ירצו.

**ונראה** לומר שמשו"ז פסק אדמוה"ז שמצד אחד "טוב" שאחד יקרא לכולם כדי לקיים "ברוב עם", אבל לאידך "אם ירצו" יקראו לעצמו (כהתשב"ץ), ואפ"ל שרבינו ביאר (להתאים פסק התשב"ץ עם דברי המג"א במעלת "ברוב עם"), שבעצם עדיף מעלת "ברוב עם", אלא שכיון שאין לחייב אדם לקיים מצוה ע"י שליח כשיכול לקיים בעצמו לכן "אם ירצה" קורא כ"א לעצמו.

**ואפ"ל** בהסבר הדבר ע"פ מ"ש אדמוה"ז בקו"א סי' רנ אות ב שפר"ב דקידושין משמע דהענין ד"מצוה בו יותר מבשלוחו", אין בו חיוב אלא יתרון מצוה בעלמא, ולאידך בענין קיום "ברוב עם הדרת מלך" נראה שהוא חיוב יתירא שלכן מבטלים בה"מ עבור ברכת מאורי האש "ברוב עם".

**אבל** עדיין צריך הסבר ומקור לאידך גיסא, כיון ש"ברוב עם" הוא חיוב יתירא למה אין לחייב אותו לקיים מצות הקריאה ע"י שליח

לקיים "ברוב עם" וליותר "מצוה בעלמא" ד"מצוה בו יותר מבשלוחו". ואולי י"ל שיש ללמוד מגמ' ברכות מה דלעיל דמרימר לא אמר להו "זימון ו" (זימון) ברוב עם לא יצאתם" אלא "זימון לא יצאתם" דמזה נלמד שלא היה מרימר מוחה בידם משום כיון ש"אין לחייב לקיים ע"י שליח כשיכול לקיים בעצמו"<sup>20</sup>. ועדיין צריך הסבר בדבר.

### קידוש והבדלה

**רבינו** הוסיף שה"ה לענין מצות קידוש והבדלה דהיינו שזה בדומה לההלכה דקריאת המגילה ותקיעת שופר, שגם בזה טוב שיקדש ויבדיל א' לכולם אבל אין לחייב אחד שיקיים קידוש והבדלה ע"י שליח כשיכול לקדשו ולהבדיל בעצמו.

**וישלה"ב** מ"ש זה מברכת המצוות שכולם מקיימים ביחד, שאיתא לעיל "צריך שיברך אחד לכולם" ומחייבים אותו שלא לברך בעצמו אלא ע"י שליח, ואין לו הרשות לומר שרוצה לברך בעצמו ולא ע"י שליח, משא"כ בקידוש והבדלה, (דהגם שגם בזה אין המעלה דריבוי ברכות הצריכות, ודי להם בקידוש והבדלה אחת), ומ"מ נתחדש בזה שאין לחייבו לקדש ע"י שליח אלא אם רוצה לקדש ולהבדיל בעצמו הרשות בידו?

**וי"ל** דשאני ברכה שהיא עצמה מצוה מברכה הבאה בשביל עשיית המצוה, דברכה שהיא עצם המצוה, חל חיובה על כל גברא בנפרד, ולכן שייך בזה "מצוה בו יותר מבשלוחו" ואין לחייבו לקיים ע"י שליח דוקא,

לחייב לעשות ע"י שליח" וא"כ למה לא הזכירו בזה. ואולי משום שמקור רבינו להדיא הוא מהפוסקים בהל' מגילה. אבל צ"ע כיון שהביא תקיעת שופר לפנ"ז.

20. ולכללות הענין בהלכה זו יש לציין דברי אדמו"ר בלקו"ש חכ"ד ע' 97 הע' 18.

**והנה** בענין זה מוצאים באחרונים שקו"ט בדבר: הע"ש בסי' רעג והפרמ"ג כותב במשב"ז ססי' רצ "טוב יותר לברך בעצמו משישמע, אם יש לו", היינו דעדיף שיברך לעצמו. התו"ש שם חולק עליהם שהרי מבטלים ביה"מ בשביל מעלת "ברוב עם הדרת מלך". ומוסיף: "ולא שייך לומר מצוה בו יותר כו' כיון דקיי"ל שומע כעונה מיקרי בו ממש".

**אדמוה"ז** סובר בעצם כהתו"ש דמעלת ברוב עם עדיף ויש לקדש כולם ביחד, אבל אינו סובר כמותו לענין שמחוייב לעשות כן, וכן אינו סובר כמותו שאין כאן מעלת "מצוה בו יותר", דהגם "דשומע כעונה" אינו נחשב "בו ממש", וכמ"ש "שהמברך עיקר שהוא נעשה שליח לכולם... וכולם מקיימים ... על ידו וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם". והיינו שזה ש"ששומע כעונה" הוא דוקא משום שעל ידי השמיעה להאומר נעשה הלה השליח כאילו הם אומרים, ובמילא שייך בזה "מצוה בו יותר מבשלוחו".

**והנה** הדעת תורה בסי' רעג ס"ד הביא דברי התו"ש והשיג עליו מדברי התוס' סוכה לח ד"ה שמע דכ' בסוה"ד "ומיהו שמא אע"ג דשומע כעונה מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר". אבל לכאור' אין זה שייך לענייננו,

אבל על ברכת המצוה<sup>21</sup> שהיא ברכה בשביל עשיית המצוה אפשר לומר שכשעשיית המצוה אחידה נעשית על ידי רבים, כיון שחל חובת הברכה על מעשה המצוה לכן אין חובת הברכה מוטל על הגברא בתורת גברא בפ"ע (אלא שיכול ליפטר ע"י שליח), אלא על העשיה, ולכן כשמעשה המצוה נעשה ע"י שליח, אין חל על אחרים חובת הברכה בתור גברא בפ"ע, ולכן אין בזה משום "מצוה בו יותר" מבשלוחו. ואפשר שזה מדויק לשון רבינו שכ' "שאין לחייב אדם לקיים המצוה המוטלת עליו" דחובת מצוה (וכמו"כ קידוש והבדלה) מוטל מתחילה עליו, משא"כ בחובת ברכת המצות חל על העשיה, וכיון שעושה מצוה אחידה בעשיית רבים לא הוטל חובת הברכה עליו בייחוד ובמילא אין לו הרשות לטעון שאינו רוצה לקיים חובת ברכת המצוה ע"י שליח.

**היוצא** מדברי רבינו, דלענין קידוש והבדלה, בעצם עדיף שא' יקדש לכולם משום מעלת "ברוב עם" כשעושים מצוה כולם ביחד, אלא שאעפ"כ אין לחייבו לקדש ע"י שליח כשיכול לקדש בעצמו. והיינו שמעלת "ברוב עם" עדיף על מעלת "מצוה בו יותר מבשלוחו". ואולי ההסבר שמעלת "ברוב עם" הוא "הידור" במצוה עצמה ("הדרת מלך" וקיום ציוויו) משא"כ "מצוה בו יותר" הוא תוספת להגברא העושה, וראה רש"י קידושין מב.

21. אלא שיש להבין למה בבואר מאורי האש במוצ"ש מבטלים בה"מ כדי לקיים "ברוב עם" ואין יכול לטעון שרוצה לקיים המצוה בעצמו ולא ע"י שליח, והרי רבינו ביאר לעיל בסי' ריג ס"ה בסוגריים בטעם (אחד) שיכול להוציא חבירו בברכת האור אע"פ שלא נקבעו במק"א, משום שהיא פהנאה כעין חובה, וא"כ למה לא יחשב היא כמצוה עצמה שיוכל לומר שאינו רוצה לקיימו ע"י שליח? ודוחק לומר שבאמת אם רוצה יכול לקיים בעצמו, אלא שאם אינו מקפיד לקיים בעצמו משום מעלה זו, יש לו לבטל ביי"מ לקיים "ברוב עם". ואולי נאמר שאין זה "חובה ממש" אלא "כעין חובה" וכמו שכ' רבינו בסי' רחצ שם "אבל אם אין לו אור במוצאי שבת אין צריך לחזר אחריו כדרך שצריך לחזר אחר שאר מצוות לפי שלא תקנו ברכה זו אלא לזכר", שאין בזה משום "מצוה בו יותר מבשלוחו".

יברך לעצמו לא יהיה איסור דברכה שאינה צריכה, מ"מ בענין שעשיית האחד אינו פועל מצוה שלימה, והיא נגמרת ע"י צירוף כמה עשיות אסור שכ"א יברך לעצמו אלא אחד מברך לכולם, ומביא דוגמא ממצות בדיקת חמץ ששלימותה היא בבדיקת כל הבית דאסור לאחד שיברך על בדיקה חלקית, כשהבעה"ב צריך צירוף בדיקות האחרות כדי לצאת י"ח. וציין לשו"ע תלב ס"ב ובח"י שם, ובקו"א שם.

**הנה** אין כוונת רבינו כאן שהחסרון הוא בזה שאינו מקיים מצוה שלימה, שכדי שיאמר ברכה הוא דוקא כשעושה מצוה שלימה, כיון שסו"ס אחד מברך לכולם בענין זה, והיינו שהם מחוייבים ברכה אע"פ שאין כ"א מהם עושים מצוה שלימה, אלא הכוונה שבזה אין רשאים לעשות כמה ברכות אמצוה אחת שלימה כשכ"א מהם עושה רק חלק ממנה והמצוה עדיין צריך שאחרים ישלימו אותה. וכן כ' רבינו בקו"א אות ב (מסח"י ואל"ף ועל"פ) שהחסרון בזה שאין לברך על מצוה אחת ב' פעמים<sup>22</sup>, דהוי ברכה שאינה צריכה שלפ"ז אם כמה נתחלקו לעשות בדיקת חמץ ועדיין לא נעשה ברכה, דהאחד הממשיך יכול לעשות ברכה (כיון שעדיין לא נעשה ברכה אמצוה זו) ואף אם אינו מקיים מצוה שלימה, ואדרבא כ"א מהם מחוייב בברכה (גם אעשה חלקית) אלא שכולם ישמעו הברכה מא' שיברך עבור

שהרי אם נאמר כן למה בברכת מאורי האש "א' יברך לכולם" ולא נאמר "עונה עדיף ומצוה מן המובחר", אלא וודאי דברי התוס' קאי לענין המדובר שם, אודות עניית קדושה או שייצא ע"י "שומע כעונה" הקדושה, שע"ז כתבו התוס' "דעונה עדיף ומן המובחר" דיש מעלה בעניית קדושה ע"י כאו"א יותר מע"י שמיעה, ואפשר באמת שמזה ראה נגד התו"ש לומר דהוי "בו ממשי", והוא ראה לדברי אדמוה"ז שסו"ס "המברך עיקר" כמ"ש התוס' ד"עונה עדיף" והשומע יוצא על ידי השליח שהוא העיקר, אבל בענייננו יש מעלה נוספת ד"ברוב עם", ובמיוחד כשכולם מצטרפים בעשיית המצוה "כולם יחד", דמעלה זו עדיפא משאר המעלות כולם (כולל גם מה שכ"א יברך "על ידי שליח") ולכן בענייננו הרי"ז עדיף על "מצוה מן המובחר" של "העונה".

#### המשך סעיף ז' באדמוה"ז

**וכל** זה כשכל אחד מקיים מצוה שלימה אבל אם בין כולם נעשית מצוה אחת שלימה אחד מברך לכולם בכל ענין ואין רשאים לברך כל אחד לעצמו, כגון בני ביתו של בעל הבית שבודקין את החמץ בחדר הבית שלא נשלמה המצוה ולא יצא ידי חובת ביעור חמץ עד שיבערנו מכל חדריו". היינו שהגם שע"ע דנו בכמה אופנים דעדיף שכ"א יברך לעצמו או אפשר שעדיף שא' יברך לכולם אבל אם כ"א

22. בעצם נדון מרתק דן רבינו באריכות בכ"מ אודות עצם הדבר אם המצטרפים לסייע אחד עבור קיום מצותו, האם הם מחוייבים בברכה, ובקו"א שם, ובמיוחד בקו"א בהל' שבת ס"י רסג דן ונוטה לסברא שאחד מחוייב לעשות ברכה על מעשה המצוה כדי להוציא חבריו, שחייב לעשות מעשה מצוה משום ערבות הוא חיוב שלו כמו חיובו לעשות מצוה עבור עצמו, וכמו שיש לברך על עשיה הבאה למלאות חובתו הפרטית הה"נ לענין חובת הערבות, ומוכיח מכ"מ כולל מהרא"ש המובא בהל' בדיקת חמץ המחייב הבני הבית המסייעים לבדיקת בעה"ב שיעמדו לצד הבעה"ב המתחיל הבדיקה שגם הם ישמעו הברכה, דלכא"ו מה חיובם בזה, דנראה מזה שגם עשייה כדי להוציא חבריו משום ערבות הוא חובתם הפרטית המחייב ברכה. אבל אכמ"ל בזה.

אדם זה וחובתו, "לא נגמרה" המצוה עד שיעשה כולם, ולכן כיון שעושה המצוה "באותה שעה" מספיק "ברכה אחת" וא"כ הוי הוספת עוד ברכה "ברכה שאינו צריכה", דנמצא לפי חידוש זה שלא רק שאין לעשות "ב' ברכות על מצוה אחת", אלא גם על חזרת כמה מצוות שלימות, אע"פ שנעשה על ידי כמה אנשים, מ"מ כיון שבעצם אין צורך לכמה ברכות, הרי זה בגדר "ברכה שאינה צריכה".

**המקור** לזה נראה בשו"ת הרא"ש כלל כו' סי' ד אודות מי שיש לו שני בנים למול, ומל אותם בשעה אחת זה אחר זה, אם יברך ברכה אחת לשניהם. ופסק שבשני תאומים שמלו אותם שני מוהליו, שיברך האב ברכה אחת להכניסו בבריתו וכו', והמוהל הראשון יברך על המילה וימול, והשני ימול גם הוא על סמך אותה ברכה, והשני מברך אשר קידש ידיד מבטן, ויוציא גם את הראשון בברכה זו. והביא ראיה מן התוספתא דלעיל, שעשרה שעשו מצוה אחת, אחד מברך לכולן, יחיד שעשה עשרה מצוות מברך על כל מצוה ומצוה; עשה מצוה אחת כל היום, אינו מברך אלא אחת. והיינו שלמד מהתוספתא הנ"ל (שלא רק כשהיו עושים מצוה עבור עצמם, אלא שגם כשעושים מצוות שלימות עבור אחד אין צריך לברך על האחר כשאין הפסק ממילה הראשונה.

**ונמצא** שכשכ"א עושה "מצות אחת שלימה" באותו שעה אין להם לברך ברכה בפ"ע משום שהיא "ברכה שאינה צריכה", וכשכ"א

כולם<sup>23</sup>, ועד"ז בתקיעת שופר אם אחד לא שמע הברכות ובא לתקוע עבור אחרים להוציא בחלק התקיעות צריך לברך גם אעשה חלקית וכמ"ש אדמוה"ז סי' תקפה ס"ח "אבל אם בא לתקוע תחתיו מי שלא שמע ברכתו צריך לברך קודם שיתקע שהרי הוא לא יצא בברכת הראשון", אלא שאין לעשות ב' ברכות אמצוה אחת. ונראה שזה מתאים עם המבואר לעיל שיסוד חובת הברכה בעשיית מצוה חלה על עצם מעשה מצוה המצריך ברכה אעשה, וחובת זו חלה אכל מי שעוסק במצוה זו ומחוייב עליה, ולכן מובן שהגם שמשותפי העשה הם רבים, אין להם לעשות כ"א ברכה לעצמו (ואף משום מעלת "ריבוי ברכות") כיון שהמצוה היא עשה אחת אין לעשות במצוה זו ב' ברכות.

**ואדמוה"ז** מוסיף: "(ואפילו רבים שעושים מצוה אחת שלימה לאדם אחד שכולן מוטלות עליו חובה כגון שמפרישין חלה מעיסותיו או קובעים מזוזות בפתחיו או מלין את בניו בשעה אחת אין רשאים ליחלק אלא צריכין לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם שכיון שלא יצא ידי חובת מצוה זו עד שיעשה כולם הרי לא נגמר המצוה עד שיעשה כולם ולכן די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה)": הוספה זו שאפי' כשכל אחד עושה "מצוה אחת שלימה", (שלא כבדיקת חמץ, שכל אחד הבודק חלק אחד מהבית, אינו עושה מצוה "אחת שלימה"), ומ"מ כיון שהם מוציאים ידי חובת של אדם אחד, א"כ כלפי

23. וכפי שהדגיש רבינו בקו"א תלב ועוד שהבני הבית מחוייבים בברכה ולכן יעמדו אצל בעה"ב המברך, והאחרונים הסוברים שלא יברכו, כתבו שאם לא שמעו הברכה שלא יסייעו בהבדיקה "שהרי הם עושים מצוה ואין לעשות מצוה בלא ברכה לפניה", ל' רבינו תלב ס"ט).

והוי כל מילה מצוה שלימה בפ"ע ש"נגמרה" חובת המצוה בכל מילה, לכן יכול כל מוהל לברך בפ"ע ואין בזה משום "ברכה שא"צ" ואדרבא נכון לעשות כן, כנראה מהטעם המובא באחרונים שם משום דעל הרוב מפסיקין בינתיים בשיחה בטלה שאינה מצרכי מילה, ושכמה פעמים יביאו לידי שהיות גדולות והיסח הדעת.

עושה חלק ממצוה אחת שלימה אין להם לברך משום שאין לברך ב' ברכות אמצוה אחת.

**ומסיים** אדמוה"ז סעי' זה: "(אבל אם מלין ב' תינוקות של ב' בני אדם רשאים לחלק ולמולם בזה אחר זה ולברך כל אחד לעצמו ונכון לעשות כן מטעם שנתבאר ביו"ד)". היינו שכיון שאין מוטלים ב' מצוות על אדם אחד,



### הרב אברהם דוד ליווי

כולל חו"מ ברכת אברהם - נזר התורה  
ירושלים

## בדין עיסה העשויה לחלק

החלה, ופי' שם הר"ש לשיטת ר' יוחנן דכל העושה עיסה על מנת לחלקה בצק פטורה מן החלה.

**ובפשטות** הם ב' דינים, הדין הא' דכשיש לו ב' עיסות שאין בהם שיעור ורוצה לצרפם, אם בעת שמצרפם מקפיד שלא יגעו זה בזה ולא יתערבו, אינם מצטרפים לשיעור אחד, והדין השני דכשיש לו עיסה כשיעור ורוצה לחלקה לפני האפיה, אין זה נחשב כשיעור מאחר שעומד לחלקה. וכן מבואר בשו"ע (יו"ד סי' ס"ו) שהמחבר מחלק בין ב' הדינים, דבס"א הביא המחבר דין מקפדת שלא יגע זה בזה, ובס"ב ובס"ג הביא דין עיסה העשויה לחלק.

**ובמש"כ** המחבר בדין מקפידות (דסעי' א') וז"ל: "שלא תגע עיסה זו בזו ולא תתערב", כ' הגר"א שם (בספ"ד) דלא דק, דאפי' אין מקפידות כה"ג כל שסופן לחלק קודם אפיה

**שאלה:** הלש עיסה כשיעור, ומטרתו לחלקה לחלקים קטנים פחות מכשיעור קודם האפיה, וכל חלק מתבלו בטעם שונה מהאחר, באופן שאחר שתיבלו יקפיד שלא יתערבו אחד בהשני, האם זה נחשב כעיסה העשויה לחלק הפטורה מחלה, או מאחר וסוף סוף הכל של אדם אחד, ובשעה שהיא עיסה אחת אינו מקפיד כלל שלא יתערבו, ע"כ חייב בחלה.

**תשובה:** נראה דיפריש חלה בלא ברכה, וכמו שיתבאר בס"ד.

א. **הנה** בדין צירוף עיסות מבואר בזה ב' הלכות/משניות. בפ"ד דחלה (מ"א) מבואר דשתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זה בזה, דאפי' הם מין אחד פטורים, וכתב שם הר"ש דהטעם דפטורים משום דמקפידות, ובפ"א (מ"ז ס"ט) א' דנחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, ונשים שנתנו לנחתום לעשות להם שאור אם אין בשל אחת כשיעור פטורה מן



ולעשותן בדפוסים מיוחדים או למשוח פניהם של מקצתן בביצים ושמן וכיו"ב שיקפיד אחר חלוקתן על נשיכתן זו בזו זה מיקרי ע"מ לחלק, ואם דעתו לחלקו רק משום שרוצה בפיתין קטנות ולא יקפיד על נשיכתן גם אחר חלוקה, זה לא מיקרי ע"מ לחלק, ואין חילוק בין איש אחד לב' אנשים, אלא בין מקפיד אחר חלוקה לאינו מקפיד, ע"כ, הרי ברור בדברי החזו"א בנוגע לשאלתנו בעושה עיסה לחלק לב' סוגי תיבול ואז יקפיד על תערובותן, דמיקרי שפיר עיסה העשויה לחלק ופטורה מן החלה.

**ב. ויש לדון בדברי הגר"א (נכס"ד) שכתב** דהעיקר תלוי בדעתו לחלק, אם שייך דעתו לחלק באדם אחד וכמוש"כ החזו"א, ובפשטות כל לשונו איירי דוקא בב' בני אדם, שכתב לשון מקפידות ולשון מצטרפות הכל בלשון רבים ומציין לסק"ז, ויצא לנו ששם כתוב דכל דין עיסה העשויה לחלק שייך רק בב' בני אדם, ונשמע דבאדם אחד לא שייך כלל עשויה לחלק, אמנם יש לעיין בזה דהמחבר בס"א איירי ג"כ באיש אחד, והגר"א מציין דינו על דין דאיש אחד.

**וראיתי באוצר מפרה"ת עמ"ס חלה (עמ' תרכ"ה) 23** שהעיר בדברי הגר"א ומציינים דבריו על ריש הסעיף בדין דשני בני אדם, אבל מ"מ קשה לומר דאין כלל דין מקפידות להגר"א באיש אחד, דהרי בירושלמי (סו"ד כ"ט ע"ב) על המשנה (כ"ט) הקשה דאם אינה מקפדת למה היא עושה אותן בשני מקומות, אמר ר' יונה בשאין לה מקום היכן ללוש, מילתא דר' יונה אמר היה לה מקום איכן ללוש והיא עושה אותן בשני מקומות מקפדת היא, אלמא דגם באשה אחת יש דין מקפדת, ולכאורה צריכין לומר דגם הגר"א יסכים דאם אשה אחת מקפדת שלא יצרפו ב' העיסות יהיה ג"כ נחשב בתחילה כעשויה לחלק, ועדיין יש לעיין בזה.

אינן מצטרפות אפי' עשו מתחילה ביחד, וע"ל בסוף סק"ז שכ' "ויצא לנו דאף כו' כמ"ש ס"ב אבל שאר כו' ובס"ד שנים שעשו כו', וכ"כ הר"ש כאן ברפ"ד אפי' הן ממין א' ואין מועיל לא נשיכה ולא צירוף סל כיון דמקפידות ואפי' לשו שני הקבין בב"א כיון שסופן ליחלק כדפרשין בפ"ק גבי נחתום כו', וכ"כ הרא"ש שם סי' י" ע"כ, ויש משמעות בלשונו דכוונתו לומר דכל דין מקפידות תלוי הכל אם סופו ליחלק או לא, ושני המשניות דין אחד להם אם סופו לחלקם פטורים ואם לאו לא, ודייק כן מלשון הר"ש והרא"ש שביארו את ב' הדינים בעיסה עשויה לחלק, וכתבו דאין חילוק בין ב' עיסות או עיסה אחת העשויה לחלק.

**ובס"ק"ז נתקשה הגר"א** בהא דאמר בירושלמי דב' נשים שאינן מקפידות כאשה אחת דמי, (ופסק כן הר"מ בפ"ז מה' חלה ה"א ובשו"ע כאן ס"א), דלכאורה מאי מהני שאינן מקפידות על הנשיכה, הלא בעיסה אחת שדעתן לחלק נמי פטורה, וביאר הגר"א דב' נשים איירי באמת שדעתן לאפות בחיבורן. אך החזו"א (יו"ד סי' קל"ח סק"ב) נתקשה בדברי הגר"א, וכתב: ואמנם זה תימה, דא"כ ב' נשים שאינן מקפידות כשתי נשים דמי, ואם דעתן להפרישן אחר אפיה שחייבין זה ענין אחר לגמרי, ואינו ענין לאשה אחת שמתחייבת בנגיעות אע"ג שדעתה להפרישן, וגם לשון הר"מ והטוש"ע לא משמע כן כלל, וע"כ מסיק החזו"א בדרך הפוכה מהגר"א דהכל תלוי במקפידות, דגם כל דין העשויה לחלק היא באופן שיקפיד לחברן אחרי החלוקה, וז"ל (נכס"ג ס"ט): "ונראה דהא דעושה עיסה לחלקה בצק פטורה, היינו לחלקה ולהקפיד על תערובתן אחר החלוקה, דאם אחר החלוקה נמי אינו מקפיד על נשיכתן זו בזו לא גרע מה שעשה מתחילה עיסה אחת מעשה שתי עיסות ונשכו זו בזו, אבל כשדעתן לחלק

בצק מעיסה הגדולה ומשהין אותה לשאור להחמיץ בו עיסות אחרות, ונוטלת אותה בצק מהעיסה קודם הפרשת חלה כדי שיהיה אותן בצק מן החיוב ע"כ, אלמא דמחלק העיסה ומשאירה לעשות ממנו שאור, ועכ"ז נשאר החלק שאור בחיובה אע"פ שאין בה שיעור לעצמה, ויש שרצו לומר דשם איירי שנשאר בחלק השני כשיעור עיסה שלימה, ולכך גם החלק הזה נשארת בחיובה, וכל דין עיסה העשויה לחלק היא רק כשכל העיסה מתחלק ונשאר בכל חלק פחות מכשיעור, עיין בשו"ת צמח צדק סי' רלה (אות ט) שמאריך בזה ומביא כמה ראיות מפוסקים דאין לחלק בזה ע"ש.

ג. **ובטעם** הדבר יש להבין, דלכאורה למה לא יהיה נחשב חלוקה זו עם ב' מיני טעמים לדין עיסה העשויה לחלק, מ"ש משני בני אדם דנחשב לחלוקה, ויש לומר ע"פ מש"כ מהר"י קורקוס (סס כה"ט) דחיישינן שמא ימלך, וז"ל שם: "כיון שדעתו ללחם לאכילת אדם אינו נראה שיועיל לו חילוק העיסה, ואפי' שדעתו לחלק לסופגנין וכיוצא בהן מן הדברים הפטורים", מוכח מההיא עובדא דאיתתא דחייב שמא ימלך, אלא א"כ יצטרך לפרש דהירושלמי בעושה עיסה לחלקה בינו לבין חבירו מיירי, דהכא ליכא למיחש שמא ימלך, כיון שחציה לחבירו מסתמא לא ימלך, אבל כשדעתו לחלק לעצמו חציה סופגנין וחציה ללחם, חיישינן שימלך וכו', ע"כ, ועי' בחזו"א שג"כ כתב שם לשיטתו (נכס"ד) דהעיקר תלוי במקפיד, וא"כ באשה אחת העושה לחלק לאחרים במתנה דיש לחוש שמא ימלך.

**ויש** להעיר כאן, דלכאורה יש נפק"מ בין דרך הגר"א והחזו"א לדרך התה"ד, דלהגר"א והחזו"א דדין מקפידות ועשוי ליחלק דין א' להם, נמצא דבשניהם הדין שוה, דאפי' ישלים

**אבל** מ"מ יש לדון מפשטות לשון הטור והשו"ע דחילקו את ב' המשניות לב' דינים וכמו שכתבנו בתחילה, ולצד זה נמצא דיש דין מקפידות לבד, והכוונה, דכשיש לו ב' עיסות שאין בהם שיעור ורוצה לצרפם, אם בעת שמצרפם מקפיד שלא יגעו ולא יתערבו וכפשטות לשון המחבר (שהגר"א העיר על זה) אינם מצטרפים, אבל אם אינה מקפדת אז אע"פ שדעתה לחלקם, ואח"כ יקפיד שלא יתערבו זה בזה, חייבת בחלה, דכבר נתחייבה בשעת לישה, ומדין עשויה לחלק א"א לפוטרים, דעשויה לחלק היא רק כשמחלקים לשני בני אדם, וכ"ה משמעות לשון הרע"ב שם (פ"ד מ"א ד"ה וכו' וכו' סה"ס) שם אשה אינה מקפדת אם העיסות נוגעות זו בזו, וכ"מ במעדני יו"ט (סי' י אות ד) שם כיון דמקפידות שלא יתערבו זו בזו, ומשמע שיש דין מקפידות באינו עשוי לחלק.

**וכן** משמע מלשון התה"ד (נכס' קפט) דמדדיק מהרא"ש והר"ש בפירוש המשנה דדבר המקפיד על תערובתו לא מהני לא נגיעה ולא נשיכה אפי' באשה אחת, וכל תשובתו הוא מדין מקפיד ולא מזכיר שם כלל מדין עיסה העשויה לחלק, אע"פ שמדבר שם משתי סוגי עיסה שבאחד מהם עירב כרכום ובשני לא עירב, ועכ"ז לא פטרם מדין העשויה לחלק רק מדין מקפיד, ושם היה מקפיד בשעת הנגיעה והנשיכה, אלמא דא"א לפוטרים משום העשויה לחלק, משום דעשויה לחלק היא רק לב' בני אדם, ורק פטרם מדין מקפיד שהיה שם מקפיד על תערובתם. וא"כ באופן שאלתנו שאינו מקפיד בשעת תערובתו א"א לפוטרים מדין העשויה לחלק.

**ויש** להביא ראיה לזה גם מדברי התה"ד (סי' קג, הובא בט"ז סי' עכד סק"ג, וכו' כ"ד"מ וכו' ד), שמביא המנהג שהיו רגילין הנשים ליקח מעט

שתי נשים, אלא אפי' לחלק לעצמו או אפילו לעשות ממנו בצקות, פטורות אם לא שיצרפם התנור, אבל צירוף תנור מחייב, או צירוף סל כמו שפירשנו בפנים גבי אפיית המצות, ע"כ. **ולדיני צ"ע** אם יש לחוש לדבריהם, אחרי שדין זה נגד סתימת דברי השו"ע באו"ח (סי' תנ"ט), דאמרינן שם מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ, ומוטב שימעט בה, לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו, דשמא יש בהם שלא היה בהן כשיעור, ואם א"א להפריש חלה בעודה עיסה מפני המהירות יפרישנה אחר אפיה מיד שיתן כל המצות בסל, והסל מצרפן לחלה, וזהו הדרך היותר נכון, ע"כ דברי המחבר, ומבואר בהדיא דבאופן שעושה נשיכה ומצרפן לפני האפיה לא צריך צירוף סל לבסוף, ודלא כדברי הבית אפרים.

**ועוד** יש לדקדק מדברי הרמ"א שם שכתב: ואם היה בו שיעור חלה ושכח להפריש יפריש אח"כ, ואפי' צירף סל לא צריך, והם דברי התוס' בפסחים (מנ: ד"ה ואיל) והרא"ש (ס"ט פ"ג ס"ו), שנחלקו עם רש"י והרי"ף וס"ל דאם היה בעיסה כשיעור מתחילה, אפי' נחלקה אח"כ לפני האפיה לא צריך אח"כ צירוף הסל, וכן כתב הר"ן שם בפסחים (ואו"ד כ"ג ע"ב ס' תנ"ז), ומבואר כאן בהדיא דלא כדברי הבית אפרים שהצריך בעיסה העשויה לחלק לעצמו צירוף סל, וצ"ע על האחרונים שלא העירו מזה. **היוצא** לנו מכל הנ"ל, דבנדון דידן בתה"ד לכאורה מבואר דחייבת בחלה, וכן הוא פשוט השו"ע, ובחזו"א מבואר דפטורה מחלה, ובדברי הגר"א יש להסתפק, וע"כ יפריש חלה בלא ברכה, או יעשה עיסה אחרת ויכוון לפטור גם את זה.

אח"כ כל א' לשיעור שלם לא יתחייב בחלה, דכבר היה להם שעת חובה ונפטרו, וכמבואר בסי' שכו ס"ד, משא"כ לדרך התה"ד דב' דינים נפרדים הן, יש לחלק דהדין הנ"ל דכבר נפטרו מחלה איירי רק בעיסה העשויה לחלק, דמבואר בהר"י קורקוס (פ"י ס"ט) דשם נחשב כהיה להם שעת חובה ונפטרו מפני שדעתם לחלק, ואם היו נמלכים שלא לחלק היתה חייבת דלא מחסרא מידי, אלא דעתן פטר אותה, וכ"כ המקדש מעט סברא זו בסי' שכו סקי"ג, משא"כ בדין מקפידות שלא יתערבו זה בזה מפני שהם ב' סוגי עיסות וכשיתערבו זב"ז יקלקל הא' להשני, שא"א לומר שרק דעתם לחלק פטרתם, שהרי הם באמת ב' סוגים לגמרי, לא שייך לקרותו שהיה להם שעת חובה, וא"כ אם ישלים הא' אח"כ לשיעור חלה יתחייב בחלה, ואח"כ מצאתי שכ"כ האבנ"ז (יו"ד סי' תנ"ט סק"ז), ושם משמע דבכל אופן שמקפידות ועשוי לחלק לא נחשב שהיה להם שעת חובה.

**ועוד** יש להוסיף כאן בנדון הידוע שדנו הפוסקים בדין עיסה העשויה לחלק כשמחלקה לעצמה, דהבית אפרים (חיו"ד סי' סט, ואו"ד כ"ג ע"ב ס' שכו סק"ז) חושש לספיקו של רבינו יחיאל שהובא בתוס' ברכות (לח.), ובכל בו, בהגהות סמ"ק ובמרדכי, ומשמע שלשיטתו גם בעשויה לחלק לעצמו ולאפותם ככרות קטנות ג"כ בכלל עשויה לחלק ופטורה מחלה, וכתב הבית אפרים שצריך לומר דדוקא לצרפם בסל אחרי אפיה, וחולק הבית אפרים שם על הגר"א שסובר דדוקא לחלק לב' בני אדם נחשב לעשויה לחלק, וע"ע מש"כ בצל"ח שם על התוס' ליישב מנהגנו, וכדבריו נמצא גם ברבינו שמחה (שמואל ב' ס' כ"ג וזע"ס), וז"ל: "כתב רבינו שמחה הא דאמרינן העושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטור, לא תימא דוקא לחלקה בין



## הרב דוב הכהן פינק

מח"ס 'ברכת חן'  
ברוקלין, ניו יורק

### בענין כתיבת השם רחמה כשהוסיפו בן לאשה בשעת חליה

השם, יש להסתפק עם לכתוב רחמה או רוחמה עם ה"א, ד' או רוחמא או רחמא עם אל"ף. ה' או לכתוב כמו שהיא היתה נוהגת לכתוב, ואף שכנראה טעתה בכתיבתה, שלפי הברת קריאתה לא בא אות וי"ו אחר החי"ת, מ"מ אפשר שצריך לכתוב כמו שהיתה חותמת כמו שכתב הט"ז לענין השם יהודא, דאף שבפסוק כתיב עם ה"א בסופה, מ"מ כיון שהיא חותמת שמה עם אל"ף בסופה כך צריך לכתוב כמו שהיא כותבת<sup>1</sup>. בקיצור השאלה היא אם לכתוב או רחמה, או רוחמה, או רחמא, או רוחמא, או רחומא.

**והנראה** לומר שיש לכתוב על מצבתה השם "רחמה". והוא כי הנה בבית שמואל בשמות גיטין כתב בשם "רחמה" - חסר וי"ו. והוא פשוט דכיון ששם הזה נובע ממה שכתוב בתורה צריך לכתוב כמו שכתוב בתורה חסר וי"ו. וכן מפורש בים של שלמה (פ"ד דגיטין ט"ז ע"א). וכן נקט להלכה הדברי חיים בשם הטיב גיטין להלכה למעשה דלכתחילה אף במקום שקוראת את שמה רַחֲמָה, עם נקודת מלאפום מתחת הרי"ש, לכתחילה יש לכתוב השם חסר כמו שכתוב בתורה.

הנה חמותי ע"ה אשר נלב"ע בהאי שתא הוסיפו לה לשמה בעת חוליה לפני שנים רבות ע"פ עצת האדמו"ר מסלונים בעל התיבות שלום וצוק"ל את השם "רחמה". ורמז אז להפסוק בתנ"ך (סוף כ"ג) אָמְרוּ לְאַחֵיכֶם עָמִי, וְלְאַחֹתֵיכֶם רַחֲמָה. אמנם יש לברר בזה, לפי שחמותי ע"ה היתה חותמת שמה "רחומא חיה", וגם חמי ז"ל בעת שהיה נותן פיתקא להאדמו"ר מסלאנים היה ג"כ כותב שמה "רחומא חיה", אבל בקריאתה, בין לעצמה בין כשקראתה בעלה, היתה הברת השם רַחֲמָה או רַחֲמָה. על כן שאלתנו הוא עכשיו בנוגע מה לכתוב על מצבתה. ואף שלדינא אינו נפק"מ איך כותבים שמה על המצבה, מ"מ רוצים לקבוע השם האמיתי שלה שם, מפני שדורות הבאים בודאי יביאו ראיא ממה שכתוב על המצבה לענין קריאת שם זרעם ע"ש סבתם ע"ה.

**ושאלתנו היא:** א' אם לכתוב שמה "רחמה" חסר וי"ו, עם ה"א בסופה, כמו שכתוב בפסוק בהושע. ב' או שמא יש לכתוב רוחמה עם וי"ו, כדי שלא תטעה ששמה רַחֲמָה כמו שקורין לנשי גאליצי"ע. ג' וגם לענין סיום

1. לכאורה טענה נובעת ממה שהיתה קוראת שמה רַחֲמָה, וכדרך אנשי פולין כשיש שני קמצים זה אחר זה קורין הראשון קרוב להבטת שור"ק (בהברת ליטאית), והשניה שלפני הה"א קורין כקמ"ץ (בהברת ליטאית). מ"מ מזה ברור שהבטתה בשמה לא היה עם שור"ק מתחת הרי"ש, דאז לא היה שייך להיות הבטא כעין שור"ק מתחת לחי"ת, ולא היתה טועה בזה. [ואף שלמעשה חתמה שמה עם אל"ף לבסוף, היא קראתה כמו שהיה כתוב עם ה"א בסופה].

כמו ס"ת. וזוהי כוונת הגאון מהר"ם חריף ז"ל שכתב וז"ל: ולי צ"ע בשם "רוחמה", כי מאחר שקורין אותה במלאפוס"ם למה נכתוב חסר, שהרי אי אפשר מלאפוס"ם בלא וי"ו, מה איכפת לך בשמקרא הוא חסר וכו', עכ"ל. אלא שאח"כ כתב וז"ל: דאפשר מאחר שכמה אנשים קורין השור"ק כמו מלאפוס"ם, אף אם נכתב חסר נקרא יפה בקריאתה לפי הקורין שור"ק בנקודת מלאפוס"ם בזמננו, וכן הוא ממש בשם רחמה שהוא חסר, תצדק הקריאה בשורק כמו במלאפוס, עכ"ל.

**וא"כ** כיון לפי הנ"ל כל הטעם לכתוב עם וי"ו הוא כיון שקוראת שמה בתנועה גדולה ורחמה, אבל כאן שהיא קראה שמה רחמה או רחמה, נראה לי שבאמת הבטת השם הוא רחמה דהיינו בשורק שהוא תנועה קטנה, ורק משתמע בהברה סמוך להבטת השוא או הסגול, אבל באמת היא הבטת שורק, א"כ בודאי צריך לכתובה רחמה בלי וי"ו.

**ויותר** מזה נראה דלעניננו אי היו כותבין לה גט עם השם רחמה מלא היה פסול, דעיינן שם בספר אהלי שם, שמסיים שם וז"ל: דאם היא חותמת עצמה בוי"ו, העלה בטיב גיטין לכתוב שני גיטין [וכו'], ולפע"ד מאחר שהטיב גיטין בעצמו כתב שזה הגט שהוא מלא הוא העיקר, א"כ מאחר שנתנו את הראשון תו לא צריכין לשני. ואפילו אם אינה רגילה לחתום, היה נראה לפע"ד שאם נתנו את הגט שכתוב בו מלא, יכולין לסמוך בדיעבד על

**ועוד** נראה מטעם שנית שצריך לכתוב דוקא רחמ"ה חסר וי"ו, ע"פ מה שמסיים שם הטיב גיטין, וז"ל: אם נקראת רחמה הרי"ש בקמ"ץ או רחמה בפת"ח, וכתבו רחמ"ה בוי"ו, הגט פסול, עכ"ל. וכן העתיק דברים אלו הרה"ק בעל דברי חיים זצ"ל<sup>2</sup>, והנחתל שבעה הקצור. ולפי הנ"ל ברור דכיון שבנדון לפנינו היתה קוראת שמה רחמה [שהיתה כסדר אומרת - שמי אינה נחמה"ה רק רחמה"ה]<sup>3</sup>, נראה דאם היתה כותבים בגט שמה רחמה היה פסול.

**ועוד** נראה מטעם אחר שלישי למה צריך דייקא לכתוב שמה רחמ"ה חסר וי"ו. דעיינן בספר אהלי שם שכתב וז"ל: בספר ביאור המהר"ם ז"ל מביא בשם מצאתי כתוב, וז"ל: אבל במדינות אלו מדברים "רוחמה" כי שור"ק הוא מלאפוס"ם, ולפי המדקדקים יש לכתוב רחמה, עכ"ל. ונ"ל כוונתו כי הנה השור"ק אף שע"פ הרוב הוא תנועה קטנה, מ"מ לפעמים הוא תנועה גדולה, והיינו כיון שאין מלאפוס"ם בלא וי"ו, ולכן כאשר באה הקבלה לכתוב את התיבה חסר בלא וי"ו, אז בע"כ צריכין לכתוב שור"ק תמורת המלאפוס"ם, ואז השור"ק הזה באמת דינו כמו מלאפוס"ם ממש ככל משפטו. וכן הוא בתיבת "רחמה" אף שבא בשור"ק תחת הרי"ש, בע"כ דינו כמלאפוס"ם מכח שאין אחיו לא דגש ולא נגינה, וצריכין לקרות מלאפוס"ם. ולכן אף שע"פ הקבלה כתיב [בתורה] חסר וי"ו, מ"מ לענין גט יעשה לכתבו מלא לקרות כמשפט הלשון, שאין דין הגט

2. וז"ל הדברי חיים זצוק"ל בספרו שמות גיטין: "רחמה" לפי קריאת שם זה במדינתנו רחמה בקמץ, אין צריך וא"ו לכו"ע, רק אם קורין אותה רחמה [רחמה] בקיבוץ הרי"ש והח"ת בשב"א או בקמץ יש מחלוקת אם לכתוב מלא או חסר, ולכתחילה כותבין חסר, ואם כתב מלא כשר בדיעבד, כן העלה הטיב גיטין, עכ"ל.

3. כמבואר בפוסקים כי הניקוד של שם נחמה הוא נחמה, כמו שכתוב בפסוק (תהלים קיט ג) "זאת נחמתי בעיניי". א"כ לפי קריאת שמה, ודאי לא בא ניקוד וי"ו לאחר הרי"ש, ואי כתב כן בגט יהיה פסול.

להיות לפי הברתה בשמה, אבל לפי האמת אין זה מורה על הברתה אפשר דגם לדעת הט"ז אין לכתוב טעות הניכר. ורק בסיום השם אל"ף שבלשון ארמי כך מסיימים השם, אז מצריך הט"ז לסיים השם כמו שהוא היה חותם.

**והנה** לענין סיום השם "רחמה", אם לסיימה עם אל"ף או ה"א, בפשטות כיון שהוא שם לשון הקודש ע"פ מה שכתוב בנביאים, ודאי צריך לכותבה בסוף עם ה"א, ולא עם אל"ף<sup>4</sup>. רק לדון לדעת הט"ז דס"ל שאם שינו מהחתימה אף במקום שאין שינוי במבטא, כגון יהודא באל"ף, וכתבה עם ה"א פסול אף בדיעבד. [ולענין האות וי"ו לאחר הרי"ש, כתב בספר טיב גיטין, דאף להט"ז כיון דמלא או חסר אינו בעיקר השם, לא מעכב שינוי מהחתימה]. וכתב שם הטיב גיטין - שלכתחילה יש לכתוב ככתיבתה אף לדעת הב"ש החולק על הט"ז. א"כ לכאורה בנדון דידן שהיא היתה חותמת שמה רחמא עם אל"ף בסופה, לכתחילה יש לכותבה לכו"ע עם אל"ף בסופה. ואין לומר כאן שהוא טעות, כיון דבלשון תרגום לעולם כתוב רחמ"א עם אל"ף לבסוף.

**ונראה** לומר דהנה בספר טיב גיטין גבי שם יהודה כתב שאם השם יהודה ניתן לו מחמת חליו לא משגחינן בחתימתו, דכו"ע מידע ידע שכל עיקר קריאת שם חדש בחולי הוא ע"ש יהודה שבמקרא, ולעולם לא מצינו

מה שכתב הרמ"א - דהמלא אינו מזיק ולא צריכין תו לגט שני. ומכ"ש בגוונא דא, דסברא נמי איכא לכתוב מלא. [וגם בספר שמות כתבו דיש לכתוב ורחמה מל"א לתקן הקריאה, אחר דיש לחוש לטעות (לקרותה רַחֲמָה מלשון רַחֵם) וכו', עיי"ש]. ואם חותמת חסר וכתבו בגט מלא, נראה לפענ"ד להצריך גט שני. וכן אם חותמת מלא, וכתבו חסר, נ"ל שצריכין גט שני, עכ"ל.

**ולפי"ז** בנדון שלנו שלא היתה חותמת שמה עם וי"ו לאחר הרי"ש, אין מקום לכתחילה לכתוב השם מלא עם וי"ו. ויותר מזה כיון שלא כתבה מלא עם וי"ו אחר הרי"ש, לפי מש"כ שם, יהיה הגט פסול אם כותבה מל"א.

**ולענין** לכתוב כמו שכתבה היא רחומ"ה עם וי"ו אחר החי"ת, והרי הט"ז ס"ל דאין לשנות מהחתימה אף במקום שלא כתב כפי הדין, כמו אי כתב יהודא עם אל"ף לבסוף, אף שע"פ דין צריך לכותבו כמו שכתוב בתורה עם ה"א בסופה. ראשית כל, לא נקטינן להלכה כדעת הט"ז כמו שכבר כ' הבית שמואל וטיב גיטין ועוד פוסקים. ועוד נראה דאף לדעת הט"ז, בנדון שלנו אין לכתוב כן, מאותה הטעם שאין לסיים שמה באל"ף כמו שכתבה היא, כאשר אבאר להלן. אבל באמת נראה דכאן שהיא טעתה לכתוב כן, שחשבה שכן צריך

4. ואף שכתב בספר נחלת שבעה לכתוב השם רחמ"א. דבריו שם כנראה צריכים תיקון, וז"ל שם בנחלת שבעה בשמות נשים: "רחמא, ועיין בשמות אנשים בשם רחמיה, עכ"ל. ושם כתוב רחמיה בלא וי"ו, וכן הוא במקרא. וכתב רש"ל: ראיתי איש אחד שהיה שמו ככה, וראיתי אשה אחת שמה רחמה עכ"ל. והנה מה שכתב בשם הרש"ל צ"ע, שהרי סותר עצמו, דכאן בשמות נשים כתב רחמ"א עם אל"ף, ושם כתוב עם ה"א בסופא. וגם צ"ע מה דימה השם רחמיה לשם רחמה לענין לכתוב וי"ו או לא. וגם צ"ע דבשמות אנשים כתב רחמה חסר בלי וי"ו, כמו שכתוב המהרש"ל בים של שלמה לפנינו לכתוב השם "רחמה" בלי וי"ו, וכן הוא בקרא. וכאן בשמות נשים כתב לכתוב רחמ"א עם וי"ו, וצ"ע.

**ולכן** נ"ל דהה"נ בנדון דידן, שהוא שם שניתן לה מחמת חליה, וניתן לה ע"ש "רחמה" דכתיב בקרא, שהכוונה שרוצים לעורר שתשתנה שמה לשם של רחמים, ודאי יש לכתוב עם ה"א בסופה ולא עם אל"ף.

יהודה באל"ף. וכה"ג כתב בשו"ת חינוך בית יעקב סי' קלט לענין השם "ישעיה", דכשהוא מחמת חליו יש לכתוב "ישעיהו", שהמנהג שפותחין תנ"ך ורואים שם הראשון שנמצא, וישעיה בלא ו' אינו אלא בדברי הימים וכו', עכ"ל.



**הרב ישראל פרנקל**  
בני ברק

## שאלת כשרות בכדורי ברזל הנפוצים

כשהם מאשרים את הממצאים שיובאו בגוף המאמר.

**דין תרופות ותוספי מזון שיש בהם איסור**

**הנה** בכשרות תרופות ותוספי מזון יכולות להיות שלש שאלות: חמץ בפסח, ג'לטין שהוא חומר המופק מבעלי חיים שאינם כשרים ולא נשחטו כדין, וגליצרין המופק משומן בהמות.

**והנה** עמא דבר שלענין חמץ בפסח מקפידים מאד על כשרות התרופות, אולם לענין אכילת איסורין שלא יהא מעורב בתרופות דבר איסור לא מקפידים כ"כ. [ואם תאמר שהוא מפני שאמרו חז"ל בכל מתרפאין, אולם הרי היינו דוקא בחולה שיש בו סכנה, אבל בחולה שאין בו סכנה מותר דוקא איסורי אכילה ושלא כדרך הנאתן]. לעומת זאת בתוספי מזון ויטמינים וכדו' כן מקפידים יותר. וישראל אם אינם נביאים בני נביאים הן, ונבוא בס"ד לבאר דכן הוא ע"פ ההלכה.

**ברבים** מבתי ישראל נעשה שימוש יומיומי בכדורי ברזל. אולם רובא דאינשי אינם יודעים כי בכדורי ברזל הנפוצים ישנו תערובת של נבילות וטריפות, ולעתים גם ד"א. אם בעבר - בלית ברירה - הסתמכו על היתרים שונים - וכפי שיבואר במאמרנו, כיום שישנם כדורי ברזל בכשרות מהודרת, אין סיבה - ואולי אף לא היתר - להשתמש עוד בכדורים שאינם כשרים. בכנס למוצי"ם שע"י הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א נאמרו הדברים ע"י מומחה הבר"ץ הרב פנחס ברויער שליט"א, כשאחריו מסכים עמו הגרי"מ שטרן שליט"א. נציין רק, כי כדורי הברזל הכשרים אינם באיכות פחות טובה, ולהיפך - כפי ששמעתי מהרב מאיר קיהן בשם פרופ' מרגלית - ספיגתם טובה יותר.

**הדברים** דלקמן נכתבו לאחר בירור מעמיק והתכתבות עם כימאים שונים ממפעלי התרופות בחו"ל, ומבתי המרקחת,

## ענף א' – תרופות

**כ'** בשו"ע (סי' תמב סעי' ד) "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק"ה וכיוצא בו, אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח".

**ומהו** אותו תריאק"ה, מבואר בטור "שמערבין בו חמץ יבש שחוק עם בשר אפעה (נחש)". וכ' בשו"ע ר"ס ס' תמב דוהו מאכל חולים.

**ועלו** בדינו שני דברים כאחת, דחזינן דאסור לאכלו מצד חמץ בפסח, אולם מצד בשר נחשים אין איסור לאכלו כל השנה, ונברר החילוק ביניהם.

**לענין** חמץ בפסח כ' הרא"ש "דאע"פ שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון שאיהו קא אכיל ליה אסור". והפוסקים קורין לזה "אחשביה" (ט"ז סעי' ט, מג"א תמב סק"ח, וע"ש דהאיסור הוא מדרבנן ולא מה"ת).

**אגב** אורחא, יש לשאול, הרי כבר נתבטל החמץ בס' קודם פסח. וכמה תירוצים נאמרו בזה. ה"ט"ז כ' דהחמץ הוא מעמיד. ויש ראשונים דס"ל דחמץ בפסח חוזר וניעור (רי"ף וכן משמע שיטת הרמב"ם בפ"ד מחו"מ). ובשו"ע ר' הוכיח מראשונים ואחרונים דכל שלא נתערב דרך מקרה אלא דרך עשייתו בכך לא בטל].

**אולם** נראה דאיסור "אחשביה" הוא דוקא משום חומרא דחמץ, דלענין יוכ"פ הביא הטור בס' תריב בסתמא שיטת ראב"ה דאין איסור לאכול אוכלין שאינם ראויים (וע"ש במפ' דנדרחקן ליישב, ועי' שאגת אריה סי' עה). ואפילו הרמב"ם דפסק לענין יוכ"פ דיש איסור בדבר, י"ל התם נמי שאני משום דזה

איסור כרת. אבל איסור שאין בו כרת לא אמרינן אחשביה, והא ראייה, דתריאק"ה זה עצמו הרי עשוי מבשר נחשים, ואפ"ה שלא בפסח לא אסרו לאכלו, ועל כרחך צ"ל דשאני חמץ ויוכ"פ.

**ובמג"א** תמב סק"ז משמע דמה דאסרו בס' תמב לאכלו בפסח היינו שלא לרפואה, אבל לרפואה ציין לעי' בס' תסו, והתם בסק"ב הביא דשרי לאכלו לרפואה כיון דהוי שלא כדרך הנאתו, דזה לא ראוי לאכילה. וצ"ל דלא מיקרי אחשביה, כיון שאינו אוכלו בתורת אוכל אלא בתורת רפואה. וכ"כ ביד אברהם מובא באוצר מפרשים שו"ע הבהיר מהדר' לשם יו"ד סי' קנה סעי' ג.

**ולשיטתם** נמי צ"ל דאחשביה היינו דוקא משום חומרא דחמץ, דהרי בכל השנה מותר לאכול את זה גם למי שאינו חולה (שהרי בס' תמב מייירי בבריא, וע"ז אמרו דבפסח אסור, הא כל השנה שרי) ולא אמרינן אחשביה.

**וצ"ב** לפי שיטתם מהא דאי' ביו"ד סי' קנה ברמ"א דשרץ ששרפו מותר לרפואה, ואמאי דוקא לרפואה. וקושיא זו הקשה במנחת יעקב שם. וביד אברהם תי' דשלא לרפואה אמרינן אחשביה, אבל לרפואה לא אמרינן אחשביה. וזה עולה בקנה אחד עם שיטת המג"א דלא אמרינן אחשביה כשאוכלו לרפואה, אולם מאידך גיסא משמע משיטת המג"א בס' תמב דכל השנה שרי תריאק"ה אע"פ שאינו אוכלו לרפואה וכנ"ל (וכ"כ בסו"ט רדב"ז ח"ג סי' תקמח). ואפש"ל דיש לחשוש שלא ישרפנו יפה יפה, וכן משמע לשום המרדכי שכ' "מיהו אדם בריא יזהר", משמע דזה ענין של זהירות. (תי' זה אי' בור זהב על האיסור והיתר שער נט סק"א, ובשו"ת זרע אמת ח"ב



והקפסולה בטלה לתרופה (פי' מנחת שלמה קמא יז ותנינא סה).

סי' מח ובמסקנתו העלה דאסור לבריא משום בל תשקצו דרבנן ע"ש, ועי' עוד דרכי תשובה יו"ד סי' פד ס"ק קצה).

### ענף ב' – תוספי מזון (כדורי ברזל וכדו')

**ולעיל** ביארנו ההיתר דאכילת תרופות המיוצרות מחומר שאינו כשר, כיון שאינו ראוי למאכל לכל אדם. אולם יש לזכור שהיתר זה יועיל דוקא לגבי תרופות, שאכן הם ראויים רק לחולים, אולם לגבי תוספי מזון וויטמינים, לא יועיל היתר זה כיון שהוא מאכל ראוי לכל.

**אחת** הבעיות בתרופות - המוזכרת שוב ושוב בדברי הפוסקים - הוא החומר ג'לטין הנמצא ברבים מהתרופות. החומר הזה הוא חומר מייצב, והוא מופק מעצמות או עורות של בעלי חיים.

**הבעיה** היא כמובן שבעלי חיים אלו הינם טמאים, ולא נשחטו כדין.

**ובספרי** השו"ת מצינו היתרים שונים לזה, ונבררם אחת לאחת.

א. **ובכדי** להבין דברי הפוסקים אנו זקוקים לדעת תהליך ייצורו של הג'לטין, ונעתיק כפי מה שמצינו בספרי השו"ת.

**נוסחא** אחת מצינו בתהליך ייצור הג'לטין, שמייבשים עצמות בשמש כשנתיים

(וי' אליעזר תחילת חלק ד תשובת הרב אברמסקי), לאחר מכן שורים אותן בעסיד ממלח, אח"כ שמים העצמות במים עם חמר, וגם שמים אותם בפוספר, ומבשלים ומנקין ומייבשין, והעצמות מתייבשות אח"כ במשך ארבעים ושימונה שעות, וטוחנים אותם לכמו קמח סוכר. (אליעזר ח"ג סי' לג אות ה).

**ועולה** מזה שני צדדים אם כשאוכל לרפואה אמרינן אחשביה. ולמעשה נחלקו בזה האחרונים. בשו"ת כת"ס חאו"ח סי' קיא כ' דלא אומרים אחשביה לרפואה, וכ"כ בדרכי תשובה יו"ד סי' קנה סק"ח, וכן בחזו"א או"ח סי' קטז סק"ח (וכ' שם הטעם משום דדעתיה על הסמים, וצ"ב כוונתו. אמנם מצאתי כן גם בתשו' הרב"ז ח"ג סי' תקמח. ובארחות רבינו כ' דכן היה החזו"א מורה למעשה להתיר לקחת בפסח תרופות שמעורב בהם חמץ), וכ"כ שו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' צב (וכ' הטעם כיון שאף דברים מרים ומאוסים לוקחים לתרופה ואין זה מראה חשיבותו, וצ"ב דלא גרע מפת חרוכה), וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגיל הו"ד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' טז. אולם בשאגת אריה סי' עה כ' דיש אחשביה באוכל לרפואה, וכן משמע בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' לד (ומ"מ כתב דהיינו דוקא כשאוכלו בעיניה, ולא כשמשנה תכונתו). אולם הפלא הגדול שאף אחד מהפוסקים הללו לא מתייחס למש"כ בשו"ע בענין התראיק"ה, ויש לעיין.

**העולה** מזה, תרופות שמעורב בהם חמץ "ואוכלים אותם" (לענין בליעה יבואר לקמן), יש מקום רציני לאוסרן בפסח לחולה שאין בו סכנה (ובחולה שיש בו סכנה ודאי שרי כמו שאמרו בכל מתרפאים וכו'). אולם בשאר ימות השנה יש להתיר. ויתכן שאפילו לבריאם אפשר להתיר אוכל שאינו ראוי. [אך לכאורה עדיין היה ראוי לדון בזה כשבקפסולה עצמה מעורב דבר אסור, כיון שהיא עצמה אינה תרופה וראויה לבריא. אך אפשר דהכל חשיב מאכל אחד כיון דאין הדרך להפרידו,

יט, שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כה פרק כ אות ב, דברי יוסף (קאטוויץ, כך ראשון חלק שני סי' ו).

**איברא**, דלכאורה י"ל דבזה ודאי שייך לומר אחשביה, כיון דאין זה שאדם אחד אכלו דרך מקרה, אלא זו תעשיה שלמה בהיקף גדול, ובזה ודאי י"ל אחשביה שלא יבטל ממנו תורת אוכל, דודאי זה שהוא כעץ גרידא לא יבטל ממנו תורת אוכל אם עוד יש בו תועלת לעשיית אוכל, דלא גרע מחרוב, קינמון, ופלפל. ומע"ז כ' במשנה הלכות ח"ג סי' קיא.

**ועי'** בשו"ת אחיעזר (סי' גלוה) שכ' דלא אמרינן בזה אחשביה כיון דאינו אוכלו בעצמו (לא את העצמות ולא את הג' לטין) רק עושה ממנו מוצר להעמיד אחרים.

**עוד** סיבה שיש לפקפק בהיתר זה, דהש"ך פסק ביו"ד סי' פז סקל"ג דגם בעור קיבה שנתייבש כעץ יש לאסור לכתחילה. אולם עי' שו"ת חבלים בנעימים ח"ד סי' כג דכ' דזה דוקא כשהוא בעין דאם היה אסור היה איסורו איסור תורה, אבל לערבו בדברים אחרים שזה איסור דרבנן דאין מבטלין איסור לכתחילה, בכהאי גוונא דהוא יבש כעץ שרי אפילו לכתחילה (ווכ"כ נסו"ת רעק"א סי' רז הו"ד בפתחי תשובה סי' פז סק"ט). ועוד כ' שם דמה דאסור לכתחילה היינו שמא לא נתייבש יפה, אבל בהליך הייצור של היום ודאי נתייבש יפה.

ג. **דומה** לטעם זה יש שכתבו דהותר האיסור מחמת שהיה שלב כלשהוא בו לא היה ראוי החומר לאכילה בפני עצמו, משום שגם לאחר שנהיה החומר ג' לטין, אינו ראוי לאכילה בפני עצמו. טעם זה הוזכר בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תקמח, ובשו"ת עצי הלבנון סי' יט (ע"ש שכ' כיון שמעריבים בו גממי וגליצין נפסל מאכילת כלב), וכן בשו"ת חבלים

**נוסחא** שונה כ' בשו"ת מלמד להועיל סי' לה בשם רופא חרדי, שיש בתוך העצמות חומר הנקרא "ליים" וממנו עושים הג' לטין. וכך מצינו ג"כ בשו"ת חזון נחום סי' מא, והוא אף מבאר את תהליך הייצור שמבשלים את העצמות (הוא לא מזכיר שמייבשים את העצמות), והעצמות מפרישים בבישול את המיץ והלחלוחית שבתוכן לתוך מי הבישול, ובהוספת שאר דברים לתוך המים הם מתקשים ונעשה טיט יבש וקשה. לאחר מכן ממחים את החומר הזה במים, וכל דבר שיתערב בו המים הללו יתקשה.

**אופן** נוסף של ייצור החומר מעורות אנו מוצאים בתשו' מנחת יצחק ח"ג סי' קמז, שם משמע ששמים בעורות חומרים שונים ומייבשים אותם, ואח"כ טוחנים אותם. דומה לזה נמצא בשו"ת חבלים בנעימים ח"ד סי' כג שנעשה מעור קיבה יבש כעץ, ומלח, וחומץ בארי, ומים, ועי' אמצעים כימיים הוא מתקשה, ונטחן לאבק, ומשהו ממנו כחו גדול לגבן מאה ליטראות חלב.

**כעת**, לאחר שאנו יודעים קצת את תהליך הייצור, הבה נראה את ההיתרים השונים שנאמרו בזה מכת תהליך הייצור.

ב. **הטעם** הנפוץ ביותר, הוא מהיות ובשלב כלשהוא היה החומר קשה כעץ ולא היה ניתן לאוכלו, הרי הוא כעפר בעלמא ופקע ממנו שם אוכל, דלא גרע מנפסל מאכילת כלב.

**ואפילו** שחזר ועשאו ראוי למאכל, לא חזר לו שמו הראשון, וכמבואר בחוות דעת סי' קג.

**היתר** זה מוזכר בחבלים בנעימים ח"ד סי' כג, מנחת יצחק ח"א סי' נב וח"ג סי' קמז, אחיעזר סי' לג אות ה, שו"ת עצי הלבנון סי'

דהיינו העצמות השתנו לאבקה, ופנים חדשות באו לכאן. כן הזכיר היתר זה חבלים בנעימים, מנחת יצחק ח"א סי' נב וח"ג סי' קמז, דברי יוסף (קאטוויץ, כך ראשון חלק שני סי' ו).

**אולם** יש מפקקים בזה, דס"ל דהג'לטין הוא חומר הכנוס בתוך העצמות, וכל התהליך הוא רק הפרדת החומרים בין העצמות לג'לטין. וכן דעת שבט הלוי ח"ז סי' קלה, והרב יחזקאל אברמסקי (נש"ת זיץ אליעזר תחילת ח"ד).

**עוד** יש לפקפק בהיתר זה, דגם אם מבחינת "איסורים" כמו נבילה וטריפה מהני השינוי הזה לעשות פנים חדשות, אולם לענין טומאה לא יועיל כיון דיש כלל היוצא מן הטמא טמא, וזה גם בכלל יוצא מן הטמא, וכמו שהוכחנו משיטת הרמב"ם ע"י במה שהארכנו בענין פנים חדשות.

**גם** במנחת יצחק (ת"ס סי' ט) כ' דהיתר זה לא נתקבל אצל גדולי הדור, וכ' דבעינן השתנות מהעדר להויה, ושיתנה לדבר המותר, דומיא דאפרוח הנוצר מביצת טריפה ע"ש.

ה. **דומה** להיתר הנזכר של פנים חדשות, דנו הפוסקים לענין שינוי כימי אם נחשב לשינוי. ע"י ציץ אליעזר ח"ו סט"ז הוכיח דמהני לענין איסור דם, אבל לא מהני לענין יוצא מן הטמא.

**ועי'** אחיעזר ח"ג סי' לה, דהפרדת חומר ליסודיו, (זה נקרא הפרדה כימית), נחשבת שינוי.

ו. **טעם** נוסף הוזכר בדברי יוסף (קאטוויץ כך ראשון חלק שני סי' ו) דלענין אכילה חיך אוכל טעם וכיון שאין באפר שום טעם מהאיסור מותר. ע"ש שכ' זה ע"פ דברי הרמב"ם. (אמנם

בנעימים ח"ד סי' כג (וע"ש שכ' דאף שבחור"ד ק"ג ססק"א כ' פת שעטיפשה אף שנפסלה מאוכל אדם אסורה דראוי לחמץ בה עיסות אחרות ומשום שעומד לכך, א"כ אף כאן, אף שהג'לטין פגום יש לאוסרו משום שעומד לגבן, אולם י"ל דכאן שאני כיון שנפסל גם לכלב. ועוד, גם החור"ד יודה כאן שיש בצירוף לזה גם את הסיבה של קשה כעץ).

**ובאגרות** משה יו"ד ח"ב סי' כג מפקפק בהיתר זה, "דאולי כיון שמה שנפסל מאכילה הוא מצד הכנתם בזה לאוכל יותר טוב כשהדזעלאטין לא נבטל משם אוכל ואסור עתה כשהוא ראוי וטוב לאכילה, ויש קצת לדמות זה לפגם בתחילה וסופו להשיב שאסור כדאיתא ברמב"ם פט"ו ממאכ"א הכ"ח ובש"ע סי' קג ס"ב". ועי' עוד בחזו"א סי' יב סק"ז שהביא ראה מקמח של טבל וכיו"ב דלא פוקע ממנו איסורו אף שאינו ראוי לכוס הואיל ועומד לכך שיתקנו אותו ויאפו ממנו פת. (ושאני מאפרוח הנוצר מביצת טריפה דהוי פנים חדשות. וכ' דה"ה לדבר איסור שע"י תהליך כימי קיבל פנים חדשות).

**עוד** יש לפקפק בהיתר זה, כיון דיתכן דגבי נבילות וטריפות יש איסור גם במה שאינו ראוי לאכילה, כמו בעצמות, וכמו שיתבאר בארוכה בענף בפני עצמו. [אך מ"מ ודאי בעוד שאינו ראוי לאכילה אפשר דאינו חייב עליו כיון דהוי שלא כדרך הנאתו, אבל מ"מ האיסור אינו פוקע].

**עוד** יש לפקפק בהיתר זה, דעכ"פ לאחר שנהיה בחזרה ראוי לאכילה, חוזר איסורו עליו. (מנחת יצחק ח"ה סי' ט), וגם זה יבואר בענף בפני עצמו.

ד. **היתר** נוסף בג'לטין המובא בפוסקים, כיון שנשתנה האיסור לגמרי מברייתו,

לכאורה צ"ב, דברמב"ם שם (פ"ה מיסודי התורה ה"ה) משמע דרך לחולה שאב"ס שרי לכתחילה אבל לא לבריא). וכ"כ במשנה הלכות ח"ג סי' קיא ושכן הוא גם ברדב"ז ח"ג סי' תקמח בשיטת הרמב"ם.

ז. יש שכתבו היתר נוסף לבלוע תרופות שיש בהם ג'לטין כי בליעה נקראת שלא כדרך הנאתו, דקי"ל ביו"ד סי' קנה דשלא כדרך הנאתו שרי לחולה שאב"ס. ונחלקו בזה התורת חיים והנודע ביהודה, לדעת התורת חיים (מולין קט) בליעה מיקרי שלא כדרך הנאתו. (וכ"כ בתשו' כתונת יוסף אור"ח סי' ד ובתשו' פני אהרן יו"ד סוף סי' ב), אולם לדעת הנודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סי' לה מה שהותר שלא כדרך הנאה היינו שהמאכל עצמו הוא שלא כדרך הנאה, כגון שהוא רותח או מר, אבל אם השינוי הוא באוכל כגון שבוולע או אוכל אכילה גסה לא נאמר ההיתר של שלא כדרך הנאתו. וכ"כ בתשו' דברי שמואל (ארדיטי) יו"ד סי' א דבליעה מיקרי אכילה.

**בשו"ת** ציץ אליעזר ח"י סי' כה פרק כ אות ב הזכיר "בדרך צירוף" היתר בליעת כדורים שיש בהם ג'לטין דהוי שלא כדרך אכילתו. אולם בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' קלה מבסס ע"ז את כל ההיתר. וכ' דגם לדעת הנודע ביהודה כאן יהיה מותר, כיון שהמאכל עצמו שלא כדרך אכילתו דהרי הג'לטין אינו נאכל בעין אלא בתערובת בלבד.

**ודבריו** מתמיהין מאד, הרי אדרבה, א"כ דרך הנאתו מיקרי ע"י תערובת, והרי בכדורים זה ע"י תערובת, א"כ הוי ממש דרך הנאתו.

**ובעיקר** דבריו יש לברר, הרי הג'לטין מופק מעצמות, א"כ אנו צריכים לילך לפי דרך הנאתן של עצמות, והרי לעצמות אין בכלל

דרך הנאה. [ובאמת יש לעיין אם במקרה כזה יש היתר שלא כדרך הנאתו, דאפשר דוקא כשיש לזה הנאה מסוימת, כל שהוא לא כדרך הנאתו לא חשיב, אבל כשאין לזה שום הנאה, כל הנאה שיהיה לו בזה, חשיבא]. אמנם נראה סברת הרב ואזנער שליט"א דבאמת הג'לטין הוא חומר בפני עצמו הכנוס בתוך העצם, וס"ל דלא מיקרי עצם, אלא העצם והג'לטין כרוכין זה בזה, וזה שם לעצמו וזה שם לעצמו, [וזה חידוש גדול שלמרות שקורין לזה עצמות הוא נחשב בפני עצמו], ומש"ה יש לנו לבדוק לפי דרך הנאתו של הג'לטין. ומ"מ קושיא שהקשינו לעיל במקומה עומדת.

**ועוד** יש לפקפק מאד בהיתר זה של בליעה דהוי שלא כדרך אכילתו, דעד כאן לא הזכירו היתר זה אלא בדבר העומד לאכילה והוא בולעו, אבל בדבר העומד לבליעה, הרי זהו ממש דרך הנאתו.

**אולם** מה שעדיין יתכן לומר בסעיף זה, דעד כאן לא דנו הפוסקים אם בליעה מיקרי אכילה או לא, אלא בדבר שהדרך לאכלו אלא שזה בלעו, דכיון דהדרך לאכלו מיקרי אוכל, וזה שהוא בלעו לא מפיק ליה מידי איסור. אולם דבר שאינו עומד לאכילה כי אם לבליעה, יתכן דאין עליו שם אוכל כלל, וכן כ' הגרש"ז אויערבאך במנחת שלמה קמא ח"א סי"ז.

**ומ"מ** גם אם נבוא לדון מצד שלא כדרך הנאתו יש לדון האם הותר לבריא, או שמא רק לחולה שאב"ס. ועי' משנה למלך פ"ה מיסודי התורה בדעת התוס' פסחים כח ד"ה ותנן, ועוד, שהנאה מחמץ שלא כדרך הנאתן מותר לכתחילה אפילו לבריא. ובמחנה אפרים (רמב"ם הל' מאכלות אסורות) חילק בין אכילה שלא כדרכה ובין הנאה שלא כדרכה, דבהנאה סגי בכל חולי ובאכילה צריך נפל למשכב. והגרש"ז קמא

י. **לדעת** האחיעזר (סי' לג אות ט), כל דבר המופק מעצמות אין לחשוש בו כלל כיון שעצמות אין בהם איסור בכלל, שאינם בכלל אוכל. וכן ביאר באריכות הרב יחזקאל אברמסקי בתחילת ציץ אליעזר ח"ד.

**וכ"כ** בשו"ת מלמד להועיל סי' לה. אולם עם זאת הוא מעורר בזה שאלה מצד המח שיש בעצמות, אלא שאין במח הזה טעם. ומרבנן אפ"ה בעינן ס', והרי אפשר שיש ס' והו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. אולם לפי"ז זה יהיה מותר רק לחולה שאב"ס, ואפילו חולה זה מוטב שיכרכנו באיזה משהו כדי למעט הספק, ולהוסיף כאן ההיתר של כרכו בסיב.

**ובאחיעזר** (סג) כ' דאין לחשוש לטעם שהעצמות נותנים בבישול, ראשית, כיון דהן יבשות אינן יכולין לפלוט, ועוד, כיון שכבר נשרף כל הבליעה שלהם ע"י המלח ששרו בו מקודם לכן, ועוד, די ש' נגד העצמות.

**אגב**, הרב אברמסקי עצמו כותב שאולי כדאי להימנע מלהתיר, דהוי מילתא דתמיהא בעיני אינשי שיהיה מותר חלק מנבילות וטריפות, ויהיה פתחון פה לפוקרים להביא ראיה לדבריהם שהרבנים עושים בתורה כחפצם, ע"ש בציץ אליעזר. טעם זה הוזכר גם במשנה הלכות ח"ג סי' קיא, ע"ש מה שהאריך בזה.

יא. **אם** בהליך הייצור של ג'לטין הוא גם נמחה במים, כפי שראינו בחלק מהמקורות, יש כאן גם היתר נוסף של ביטול. כן הזכיר בחבליים בנעימים, אולם פקפק בזה, דיתכן כיון ויש הרבה מלח במים, לא נתבטל הטעם.

יב. **היתר** נוסף המוזכר הוא "זה וזה גורם", דהיינו דבעצם הרי יש ס' כנגד

ח"א סי"ז מסתפק לענין כדורים שהותר שלא כדרך אם מותר אפילו חולי קצת או דוקא שנפל למשכב או כאיב ליה טובא.

ח. **בדומה** לטעם הנזכר, יש שכתבו שכיון שסמי התרופה הם מרים מיקרי שלא כדרך הנאתו. ע"י מנחת שלמה תנינא סי' סה. ובדברי הלל שם פקפק דכיון דלוקחים א"ז ע"י קפסולה שאינה מרה ואין האדם מרגיש מרירות תו הו"ל דרך הנאתו. אולם הגרש"ז שם דחה דבריו שאינו נכון כיון דגם עכשיו לוקחים א"ז רק לרפואה והוי שלא כדרך הנאתו, ע"ש. [ונראה שם דהגרש"ז הבין דעת הדברי הלל דזה מדין אחשביה, אולם לכאורה אי"ז משמעות דבריו ע"ש].

ט. **כשרק** החומר הפנימי יש בו שאלת כשרות, ואילו החומר החיצוני (הקפסולה) כשר, יש המוסיפים בזה היתר של "כרכו בסיב". ע"י שו"ת מלמד להועיל סי' לה, זרע אמת יו"ד סי' מח, שו"ת אחיעזר סי' לג אות ה, וכ"כ המנחת חינוך בכמה מקומות, וע"י ציץ אליעזר ח"ו ס"ז. ובשו"ת כת"ס או"ח סי' צז העלה דאיסור תורה ליכא אבל אפשר איסור דרבנן איכא.

**וע"י** ציץ אליעזר דהאוסרים מדין אחשביה, עכ"פ בכרכו בסיב יודו דבכה"ג אי"ש אחשביה כיון שאינן אוכלו בעצמו אלא ע"י סיב.

**אולם** במנחת שלמה תנינא סי' סה הביא דברי ה"דברי הלל" דלא מהני מדין כרכו בסיב, כיון שכן הוא דרך אכילתו, והקפסולה באה להקל לאכול המאכל ואינה מיותרת. ושכן הוכיח בכת"ס חאו"ח סי' צז מדברי הרמב"ם פ"ג משאה"ט ה"ה. ועוד, אדרבה העטיפה בטלה לתרופה.

הקיבה ולא מהעצמות] וז"ל (כתש"ן חת"ס יו"ד סי' פא וכו') בפתיח תשובה יו"ד סי' פז): "וזה מעשהו, אחר שנתייבשה עור הקיבה חוזרים ומרכיני אותה במים וי"ש מעורבים, ואח"כ מוציני הלחלוחית מהעור אל תוך החלב וזורקין העור ומהמיץ הזה נגמרה ההעמדה עצהיו"ט". והחת"ס כ' שם דאין להתיר מפני יבשותו של העור כעץ דמאן לימא לן שהגיע לשיעור הזה, ועוד, כיון שחוזר ומתרכך ע"י המשקים דינו כבשר ממש. אך יש להמציא היתר אחר מאחר דאיכא ס' בחלב נגד מיץ עור הקיבה, ואע"ג דודאינותן טעם שהרי ממנו הועמדה כל הגבינה הרי כ' התוס' בחולין צט: סד"ה לא במאה שזה לא מיקרי טעם כלל, ומשום דבר המעמיד ליכא בבשר בחלב כיון שכל אחד לעצמו כשר. ורק לחוש לדברי המרדכי ותשו' מ"י דס"ל גם בכה"ג איכא משום מעמיד יקח ג"כ מהקיבה עצמו מצורף לעור הקיבה ויהיה זה וזה גורם ובלבד שלא נודע בוודאי שבעור לחוד נמי היה עומד דאז לא היה זוז"ג. מעתה לא נשאר עלינו אלא משום דלכתחילה אסור לבטל אפילו איסור דרבנן בס' וגם זוז"ג לכתחילה מיהת אסור לזה י"ל דהא הט"ז סוף סי' צ מתיר להדיא בשר כבוש בחלב שחוטא משום דה"ל תרי דרבנן והנה ה"נ הו"ל תרי דרבנן וכו'. וביאר שם דכל משקה היוצא ע"י מציצה ומליחה לית ביה משום טעם כעיקר רק משום משקה היוצא מהם וזה לא מצינו אלא בדבר האסור אבל חתיכת בשר היתר שלא נאסר עדיין ומוצצין ממנו ציר לא מצינו שתהיה זאת הציר כעיקר גדי לאסור משום בב"ח מן התורה, (ועפ"מ"ג ר"ס פא שדעתו אינו כן), וגם כל כבוש הוא דרבנן, וא"כ זה תרי דרבנן וכיון שלט"ז מותר לגמרי נהי שאין דבריו מוסכמים נוכל לסמוך להתיר לבטל בס' לכתחילה ולהתיר זוז"ג לכתחילה. אמנם כ"ז אם נתרכך בזמן

האיסור, אלא מאי יש לאסור כיון שהוא "מעמיד" ומעמיד לא בטל, אולם כאן לא האיסור בלבד הוא המעמיד אלא בצירוף המים והמלח ופעולת הכימיה, והו"ל זה וזה גורם, ושרי. כ"כ חבלים בנעימים, ח"ד סי' כג, דרכי תשובה פ"ז ס"ק קלז בשם זכרון צבי מנחם, צמח צדק (ליובאוויטש) ס"ס פז ד"ה אם.

**יג. באיזה זמן מסוים המציא איזה מדען כימאי** באנגליה לעשות את הג'לטין מעורות שעובדו לצורך מנעלים מזוודות וכו', ולהתיר ליקח מעורות אלו לצורך ייצור הג'לטין, על סמך מה שנאמר שבעיבודם לצורך מנעלים וכו' בטל מהם לגמרי שם אוכל.

**ובאגרות משה יו"ד ח"ב סי' כד** הסכים להתיר, אולם במנחת יצחק ח"ה סי' ה' כ' לאיסור, מטעם דלא מהני ביטול כי אם בדבר שנתקשה כעץ ע"ש.

**ובלאו הכי נמי כבר נתבאר דיתכן דבנבילות** וטריפות אין האיסור מצד מה שהוא "אוכל", מדנאסרו עצמות ג"כ, וממילא לא מהני מה שבטלו משם אוכל.

**יד. העולה מכל זה** דבעיות רבות יכולות להיות בחומר זה, לכן מוטב לקחת את הרע במיעוטו, דהיינו מי שיש לו אפשרות להעדיף מוצר העשוי מעצמות יעדיפנו על מוצר העשוי מעורות.

**והלכה למעשה הכריעו במנחת יצחק (ח"ה סי' ס) ומשנת רבי אהרן (ח"א סי' יז) לאסור** הג'לטין. ובאחיעזר ובתשו' הרב אברמסקי הכריעו להתיר הג'לטין. וכ' בשבט הלוי דבמקום שא"א בע"א אפשר לסמוך ע"ז.

**ובאמת** החת"ס נשאל ממש בכעין זה, [אלא שאז עשו את החומר המעמיד מעור

לחלק כמס"כ באחיעזר ועוד אחרונים דעצמות  
אין בהם איסור כלל.

### מסקנת הדברים:

**כפי** שכבר פתחנו דברינו והארכנו בזה עד  
כעת, ההיתרים הם דחוקים, וטובים  
וראויים בשעת הדחק, אך כל עוד ניתן  
להשתמש במוצר כשר אין להסתמך על היתרים  
דחוקים. כ"ש שניתן להשיג המוצר הכשר  
בקלות, ויעילותו מוכחת.

מועט אבל אם צריך שיעור כבישה הו"ל  
כמבושל והוי טעם כעיקר ממש, ולזאת עצה  
היעוצה שאם צריך לכובשו זמן רב יסירנו משם  
סוף כל יום כמו שעה כדי שלא יהיה כבוש  
יום שלם בב"א ויחזור אח"כ ויתנהו לתוכו  
ואין מצטרף זמן הכבישה (עמ"ל סי' סט סקל"ג מזה  
– פתחי תשובה) ומצורף לזה כיון שהוא עני וה"ל  
הפ"מ נ"ל להתיר כנ"ל.

**והנה** דבריו אינם כי אם בעור בהמות כשרות,  
ולענין בשר בחלב דוקא. ורק נוכל עדיין



**הרב גבריאל שוסטר**  
טשסנט רידג', ניו יורק

## מנהג יוצאי גרמניה להמתין ג' שעות בין אכילת בשר וחלב

### הקדמה

הקב"ה: בכל יום הייתם קטיגורין בניי לבין  
ישראל, לא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם  
בשר בחלב, שנאמר: 'ויקח חמאה וחלב וכן  
הבקר... ויאכלו', ע"כ.

**הרי** מתבאר מדברי המדרש חשיבות הענין  
ליזהר מאכילת בשר בחלב, שבגללה זכינו  
לקבל את התורה. להלן יבואר את הדין להמתין  
בין אכילת בשר וחלב, והמנהגים השונים בזה,  
ובפרט מנהג יוצאי גרמניה להמתין ג' שעות.

### מקור בש"ס

**כלפי** האיסור לאכול בשר ואח"כ חלב איתא  
בגמ' חולין (ספ): אמר מר עוקבא: אנא  
להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא (לדבר  
זה אני גרוע מאבי כחומץ בן יין), דאילו אבא  
כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה  
עד למחר עד השתא (מעט לעת), ואילו אנא

כ' הרמ"א (או"ח סי' תל"ד סעי' ג): ונוהגין בכמה  
מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון  
של שבועות, ע"כ. וכמה טעמים נאמרו בביאור  
מנהג זה, והרמ"א עצמו כ' טעם למנהג, עיי"ש.  
והבאר היטב מבאר את המנהג (ספ): ושמעתי  
שאוכלים חלב ואח"כ בשר, דלא כמו שעשו  
המלאכים אצל אברהם שאכלו בשר וחלב,  
שבבעבור זה ניתנה תורה לישראל.

**והבאר** היטב מכון לצטט את מה דאיתא  
במדרש תהלים (מזמור ז): כיון שעלה  
משה ולא ירד, עשו ישראל אותו מעשה  
ונשתברו הלוחות, שמחו מלאכי השרת ואמרו:  
עכשיו תחזור התורה אלינו. וכשעלה משה  
לקבלה פעם שניה, אמרו מלאכי השרת: ריבוננו  
של עולם והלא אתמול עברו עליה, שכתבת  
בה 'לא יהיה לך אלהים אחרים'. אמר להם

בשעה ששית של היום, ומר עוקבא שהוא בעל המימרא בגמ' חולין היה ת"ח, ודאי אכל סעודתו הראשונה בשעה זו. ומבואר בגמ' יומא (ע"ד): שסעודת הערב היה קודם חשיכה, שהרי לא היה דרכם לאכול בלילה: אינו דומה מי שרואה ואוכל, למי שאינו רואה ואוכל... הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא, ע"כ. נמצאנו למדים, שישו' שעות בין הסעודות.

**וכ'** הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' פט סק"א): ובהגהות שערי דורא, רבים נוהגין להקל ועושין להם פשרה מדעתם להמתין שעה אחת אחר סעודת בשר, וסילקו וביכרו ואז אוכלין גבינה. אע"ג דלא אשכחן טעמא ורמז לשיעור זה, מ"מ מי ימחה בידיהם, הואיל והתוס' והראב"ה מתירין. אמנם הצנועים מושכין ידיהם עד מסעודת שחרית לסעודת ערבית, ע"כ. מנהג זה הובא גם באיסור והיתר (כלל מ דין 7) וגם במהרי"ל (מנהגים).

### להלכה

**להלכה**, פסק השו"ע כשיטת הרמב"ם (יו"ד סי' פט סעי' א'): אכל בשר, אפילו של חיה ועוף, לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות, ע"כ. אבל הרמ"א פסק: ויש אומרים דאין צריכין להמתין שש שעות, רק מיד אם סילק ובירך ברכת המזון, מותר על ידי קינוח והדחה. והמנהג הפשוט במדינות אלו, להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת, ואוכלין אחר כך גבינה... ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות.

### המנהג להמתין ג' שעות

**אבל** מנהג יוצאי גרמניה הוא להמתין ג' שעות בין בשר לחלב. ולפי הנ"ל, לא נמצא בראשונים מקור ושוורש למנהג זה. וגם בספרי

בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא, ע"כ.

### מחלוקת ראשונים בשיעור ההמתנה

**ונחלקו** ראשונים בביאור המשפט 'בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא'.

**תוס'** (פס"ד"ה לסעודתא) ועוד ראשונים (מרדכי, ראב"ה, רא"ה) פירשו, שהכל תלוי אם הוא אוכל בסעודה אחת או לא; בסעודה אחת אסור לאכול בשר וחלב, אבל בסעודה אחרת אפילו בלי המתנה מותר לאכול חלב. ולכאורה טעמם הוא, שכל ענין ההרחקה בין בשר וחלב הוא כדי שיהיה לו היכר שלא יבוא לאוכלם יחד, ואם אינו אוכלם בסעודה אחת, הרי די בהיכר זה. (ולדעתם פשוט שצריך לעשות קינוח והדחה קודם אכילת חלב).

**אבל הרמב"ם** (פ"ט מהל' מאכל' א"הכ"ח) ועוד ראשונים (רי"ף, רשב"א, רא"ה) פירשו, שתלוי בשעות; אם לא המתין שיעור זמן שרגילים להמתין בין אכילת הסעודות אסור לאכול חלב, אבל אם המתין שיעור זמן שרגילים להפסיק בין סעודת בוקר לסעודת ערב, מותר לאכול חלב אחר סעודת בשר. שיעור ההמתנה בין הסעודות הוא שש שעות.

**והלחם משנה** (הל' מאכל' א"ה) והגר"א (יו"ד סי' פט סק"ב) פירשו שיטת הרמב"ם ע"פ מה דאיתא בגמ' שבת (י). שהדיינים יושבים בדין עד זמן סעודה, כדי שלא יבואו להשתכר ע"י אכילה, ולא יהיו ראויים לדון. ואיתא בגמ' (פס) שזמן הסעודה הוא לפי האדם: (שעה) רביעית מאכל כל אדם, חמישית מאכל פועלים, ששית מאכל תלמידי חכמים, מכאן ואילך כזורק אבן לחמתו, ע"כ. א"כ מבואר שסעודת ת"ח הוא



ברבינו ירוחם (אסור והיתר סי' לט): אכל בשר אסור לאכול גבינה עד סעודה אחרת כר' חסדא, וכן נהג מר עוקבא, מפני שהבשר ושומן נדבק בפה זמן ארוך. וכ' ר"ב מפני שהבשר שבין השיניים קרוי בשר, שנאמר: 'הבשר עודנו בין שיניהם', והוא ג' שעות כרש"י, ע"כ.<sup>3</sup>

**אבל** נראה, שצ"ע לסמוך על דברי רבינו ירוחם. הרי רבינו ירוחם כתב שהמקור להמתנת ג' שעות הוא מרש"י, ושיעור זה לא נמצא ברש"י. גם צ"ע לומר שרבינו ירוחם חולק על רבו הרא"ש, בלי להביא את שיטתו. ועוד, רבינו ירוחם בעצמו כתב במקום אחר (נתיב טו חלק ה דף קלז טור א): אכל בשר בהמה אסור לאכול גבינה או חלב אחריו, ואפי' שיטול ידיו ויקנה הפה, עד שיששה בין אכילת הבשר והגבינה כדי סעודה אחרת, שהוא לכל הפחות שש שעות, ע"כ.

**ושמא** מש"כ ג' שעות הוא טעות סופר, ובאמת צ"ל ו' שעות. וכבר הזהיר הב"ח (יו"ד סי' קמ"א סק"ה) בהל' כיבוד אב ואם, על הכתבים של רבינו ירוחם: כבר למוד אותו החיבור בטעויות סופרים רבו מספור, וכמו שכתב גם הר"ר לוי חביב בתשובתו סי' קט, ע"כ. וכן הש"ך בהל' שכירת פועלים (חושן משפט סי' ס"ה סקט"ו) כתב: כי הלא נודע שספר ר' ירוחם יש בו הרבה טעויות, ע"כ. גם פוסקי זמננו הזהירו לסמוך ע"ז, וכמש"כ בס' ארחות הבית (פ"ה ס"ט).

המנהגים שבזמן הפוסקים, לא מובא מנהג כזו. הרי בס' נוהג כצאן יוסף (הלכות סעודה א' ד), שהוא ספר של מנהגי פרנקפורט משנת תע"ח (1717), כתב להמתין שש שעות. וכן הפרי מגדים, שהיה רב בעיר פרנקפורט בשנת תקנ"א (1791), כתב (יו"ד סי' פט ע"ד סק"ח): וכן הלכה והמנהג, דממתנים שש שעות ואין לפרוץ גדר, ע"כ. וכן בס' חורב (בעניני עמ' 305) מהרב שמשון רפאל הירש זצ"ל, כתב להמתין שש שעות, והספר נדפס בשנת תקצ"ח (1838).<sup>1</sup> מה שנמצא הוא רק שהחיד"א (בכרכ"י סי' פט א' ד יג), שהוא מגדולי ספרד והיה גר בארץ ישראל, כתב שהרבה גדולים נהגו להמתין שלש שעות בין חלב לבשר, אבל לא כתב כן בין בשר לחלב.

**המקור** הראשון<sup>2</sup> למנהג להמתין ג' שעות בין בשר וחלב, נמצא בס' מזמור לדוד (יו"ד סי' פט). אלא שהמחבר שהוא ג"כ במח"ס משכיל לדוד, נולד בשנת תע"ח (1717), והיה חי באותו זמן של הפרי מגדים ובעל הספר נוהג כצאן יוסף. ובספרי המנהגים של אותה התקופה לא נזכר שבגרמניה היה מנהג להמתין שלש שעות. וצ"ע.

### דברי רבינו ירוחם בשיעור ההמתנה

**לאמיתו** של דבר, נמצא בראשונים מקור למנהג להמתין ג' שעות בין בשר וחלב, והוא

1. אלא שראיתי מכתב מהרב בנימין שלמה המבורגר (מחבר של ספר שרשי מנהגי אשכנז) שכתב שרש"ר הירש זצ"ל כתב את הספר חורב על פי השו"ע עוד לפני שהגיע לפפד"מ.

2. וראיתי מכתב מרב בנימין שלמה המבורגר (מחבר של ספר שרשי מנהגי אשכנז) שכתב שבספר אנגלי שהופיע בלונדון בשנת תצ"ח The Book of Religion, Ceremonies, and Prayers, of the Jews כתב המנהג להמתין ג' שעות, והספר אינו תחת ידי.

3. בקובץ 'מסורה' (יד עמ' פו אות ד) כתב שכשהראה הדברים להג"ר שמעון שוואב זצ"ל אב"ד דקהל ערת ישרון, נתרגש עד מאוד על שנמצא מקור נכון למנהג בני אשכנז מדברי רבותינו הראשונים, וכבר אמרו חז"ל שדברי תורה הם עניים במקום זה ועשירים במקום אחר.

וחלב, ובחורף די להמתין ד' שעות. אלא שהאחרונים (עי' פמ"ג ועוד) הק' עליו שצ"ע לחלק בין העונות, שהרי אין סברא לומר שהאוכל מתעכל בקצב אחר לפי העונה. אלא שהמזמור לדוד מלמד זכות על המקילין משום לא פלוג, דכיון שהכל תלוי בשיעור סעודה, ויוצא לפי"ז שיש אפשרות להמתין ד' שעות (ולדעתו אפ' ג' שעות), גם בקיץ יש להקל כדי להשוות דברי חז"ל.

### להלכה צ"ע לסמוך על המזמור לדוד

**ונראה,** שצ"ע לסמוך על דברי המזמור לדוד להלכה. הרי כ' בסדר בית מנוחה (ק) סט אות ו, מרבי יהודה שמואל אשכנזי מטבריה/איטליה, נפטר בשנת תר"ט) לפקפק על הספר מזמור לדוד: ולי אי"ש צעיר נראה דאין לאלו הנוהגין שלא להמתין גם בקיץ רק ג' שעות על מה לסמוך כלל, דהא הרב פרי חדש לא נתן שיעור זה אלא לימי החורף, משום דבימי החורף כך הוא השיעור מסעודה לסעודה ד' שעות. אבל בקיץ כבר פסקו הרמב"ם ומרן (השו"ע) דצריך ו' שעות, וא"כ על כרחין לומר לפי סברת הפר"ח דפלוג רבנן. ואפילו על ימי החורף כמה נצטערו האחרונים, ואיך אפשר לקבוע מנהג היפך פסק הרמב"ם ומרן השו"ע דפשטה הוראתו, וגם דלא כסברת הפר"ח גופיה, ע"כ.

**ועוד יש להעיר על דברי המזמור לדוד,** שכ' שהשיעור בין סעודה לסעודה תלוי לפי המקום והזמן. הרי רק אם באמת נהגו בחורף להמתין בן סעודה לסעודה ג' שעות י"ל כן, אבל כיון שאין אנו נוהגין למעשה להמתין ג' שעות בין הסעודות, קשה לסמוך על דבריו בחורף וכ"ש בקיץ.

(מה) מהרב משה שטרנבוך שליט"א שצ"ב אם דברי רבינו ירוחם בזה הוא טעות סופר. וכן מובא בשם הג"ר חיים קנייבסקי שליט"א (קובץ נילוי אש, עמ' תתס אות ג), שדברי רבינו ירוחם הם טעות סופר.

### דברי המזמור לדוד

**כמו** שהבאנו לעיל, השו"ע פסק כשיטת הרמב"ם, שצריך להמתין ו' שעות בין בשר וחלב. ומסתימת דבריו משמע שאין לחלק בין עונה לעונה, ובכל עונה של השנה צריך להמתין ו' שעות. אבל הפרי חדש (סק"ו) פי' את שיטת השו"ע שהשיעור ו' שעות הוא לאו דוקא, ותלוי בעונת השנה: לאו דוקא ו' שעות, כגון בחורף שהימים קצרים, כל שאכל בשר בשחר מותר לאכול גבינה בסעודת הצהרים. וכן אם אכל בשר בחצי היום, מותר לאכול בערבית, אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב. וזה דבר מוסכם לכולי עלמא, דהא לשון הגמ' הוי 'בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחרינא אכילנא'. משמע דמסעודה לסעודה שפיר דמי, ולא קמפליג בין ימים קצרים לימים ארוכים, ע"כ.

**ועפ"ז כתב בס' מזמור לדוד (יו"ד סי' פט):** כתב הפר"ח ז"ל, אע"ג דליכא בין אכילה אלא כמו ארבע שעות בקירוב... מזה נמשך מנהג בכמה מקומות שאין ממתינים אחר הבשר אלא ג' שעות בקירוב אפילו בקיץ, הואיל ואם היה בחורף אז היה כבר זמן סעודה אחריתי, ואיכא למימר דלא פלוג רבנן... א"נ שרי דמוכח מדרשרי בחורף דכהמשך זמן זה אין מושך טעם, ויש להם קצת על מה לסמוך, ע"כ.

**הרי מהפר"ח** עצמו משמע שתלוי לפי העונה, ובקיץ צריך להמתין ו' שעות בין בשר

## עוד מהלך לקיים המנהג

## עוד מהלך בהג"ל

**ונראה** להוסיף עוד מקור למנהג יוצאי גרמניה להמתין בין בשר וחלב ג' שעות. הרי לעיל הבאנו את מש"כ הדרכי משה (רי"ז סי' פט): ובהגהות שערי דורא, רבים נוהגין להקל ועושין להם פשרה מדעתם להמתין שעה אחת, ע"כ. כלומר: רבים עושים פשרה בין שיטת הרמב"ם שצריך להמתין ו' שעות, ובין שיטת התוס' שלא צריך להמתין, בתנאי שאינו אוכל בשר וחלב בסעודה אחת. והגר"א (סק"ז) מבאר את המנהג להמתין שעה אחת, שבזוהר הקדוש מבואר שאין לעשות שני סעודות תוך שעה אחת (וזה המקור להמתין שעה אחת בין חלב לבשר). וכיון שיוצאי גרמניה אינם רגילים להתנהג הלכות על פי הזוהר<sup>4</sup>, הפשרה המסתבר להם בין ו' שעות וסילוק השולחן הוא ג' שעות.

## סיום

**סוף כל סוף**, לא נמצא מקור ברור למנהג יוצאי גרמניה להמתין ג' שעות בין בשר וחלב, אבל נמצא סמך למנהגם.

**אלא** שיל"ע אם אחד נוהג כבני יוצאי גרמניה להמתין ג' שעות, אם יש לו לשנות את מנהגו ולהמתין ו' שעות. הרי הט"ז (סי' פטו סק"ג) והש"ך (ס"ס סק"ח) הביאו דברי המהרש"ל (י"ג חולין פ"ח סי' ט) שכתב: כל שיש בו ריח תורה, אם אכל בשר, לא שנא בהמה או חיה או עוף, לא יאכל אחריו גבינה, עד שיששה כשיעור שמזמן סעודת הבקר עד הערב, דהיינו ו' שעות, ע"כ.

**ונראה** עוד לומר<sup>4</sup> בביאור המנהג, שהמקור לחייב המתנה בין סעודה לסעודה הוא מגמ' חולין הנ"ל, שמר עוקבא המתין שיעור בין סעודה לסעודה. ובגמ' קידושין (מז:): מבואר שמר עוקבא היה גר במקום שנקרא 'כפרי', שהוא ליד סורא. ויודעי דבר אומרים ש'כפרי', הוא 'בגדד' של היום. ובעיר בגדד, היום הכי קצר הוא בערך י' שעות.

**א"כ** יש לחשבן שמר עוקבא עצמו המתין ג' שעות. הרי הלחם משנה והגר"א כ' שהמקור להמתין ו' שעות הוא מסעודת ת"ח שהוא בשעה ו', ומשם עד ערב הוא ו' שעות. אלא שנחלקו הפוסקים (נבאו"ח סי' קנ, עי' במג"א ובמור קניעט) אם השעות האלו הם שעות זמניות או שעות שוות. ואם הם שעות שוות, י"ל שיש ג' שעות בין סעודה לסעודה ביום של י' שעות. למשל: אם שעות היום הם משבע בבוקר עד חמש בערב, ע"כ סעודת ת"ח שהוא אחר ו' שעות נאכל בשעה אחת בצהריים. וכיון שהסעודה לקחה קצת זמן, לפחות חצי שעה, הרי לא נשאר מגמר הסעודה עד חצי שעה קודם ערב (שהיו צריכים לאכול מבעוד יום, כמבואר בגמ' יומא) אלא ג' שעות. א"כ מבואר שמר עוקבא עצמו המתין ג' שעות, ואם ג' שעות הוא השיעור בחורף, י"ל שגם בקיץ סגי בכך (כמו שסבר המזמור לדוד), ודו"ק. וכיון שמר עוקבא עצמו שהוא המקור למנהגנו המתין ג' שעות, אינו תלוי במקום ובזמן.

4. דברים אלו הם ע"פ מה שנמצא בקובץ מסורה (יד) מהרב יוסף ישראל גרוסמן, אלא ששם הוא מסביר דעת הפר"ח והמזמור לדוד על פי זה, וזה צ"ע, כיון שהפר"ח מחלק להדיא בין ימי הקיץ וימי החורף.

5. גם ש"ל שכוונת הזוהר הוא לחצי שעה, עי' מטה ראובן (סי' קפו).

המנהג והמסורה. כתוב בפסוק (בלאשית כו יח): וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו, ע"כ. וכ' רבינו בחיי (סס פסוק טו): ממה שהתורה הודיעה זה נראה, שנחשב לו לזכות, ויש בזה התעוררות וקל וחומר שאל ישנה אדם מדרך אבותיו. שהרי יצחק אפילו שמות הבארות שקרא אותן אביו לא רצה לשנותן, וזה קל וחומר לדרכי האבות ומנהגותיהם ומוסר שלהם, ע"כ.

**אלא** שנראה שאין לאדם לשנות את מנהגו בזה, כי אינו מנהג בטעות, כיון שיש לכל הפחות מקור באחרונים. גם כ' החכמת אדם (כלל מ סי"ג) כלפי דין המתנת ר' שעות: והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין שש שעות כדעת הבית יוסף... והמקיל בזה עובר משום בל תטוש תורת אמן, ע"כ. הרי כל חומר המנהג הוא משום 'בל תטוש', וא"כ יש לכל אחד להחזיק במנהג ובמסורה שלו.

**וכאן** הוא המקום לציין לדברי הראשונים, שהדגישו את החשיבות לשמור על



### הרב מנחם מענדל שלעזינגער

מח"ס 'אמרי מנחם'  
ברוקלין, ניו יורק

## בדין ברכה בעשיית מעקה

אם קבע מזווה לאחרים כו', עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה. ועיי"ש בכסף משנה. ובנוסח הברכה יש מחלוקת, דלהשאלות ובה"ג מברכים על המעקה ולהרמב"ם לעשות מעקה, או עשיית מעקה כנ"ל, והפוסקים כתבו הנוסח כהרמב"ם.

**ובאור** זרוע (ח"א סי' קלט) לענין שכמה מצוות מברכין בעל וכמה מצוות אין מברכין בעל רק לעשות, כתב וז"ל: וריב"א זצ"ל מפרש שאותן מצוות שאפשר לעשות על ידי שליח מברכין על עשיה כגון שחיטה וכיסוי הדם ועשיית מעקה וכל כיוצא בהן, אבל מצוות שאי אפשר לעשות ע"י שליח מברכין לעשות וכו' עיי"ש, ובסי' שאח"ז (סי' קמ) כתב וז"ל: זה הכלל שאני אומר בברכות, כל מצוה שיש

**הנה** בדין ברכה בעשיית מעקה, הגם שלא הזכירה זאת בטור ובש"ע, מ"מ רוב ראשונים ואחרונים דעתם דצריך לברך ברכה על עשייתן.

**בשאלות דרב אחאי** פרשת עקב (סי' קמה) כתב וז"ל: וכד עבד מעקה אומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המעקה. וכ"ה גם בהלכות גדולות הלכות מזווה (סי' כו דף מה) וז"ל: מאן דקבע מזווה מיחייב לברוכי ברוך אתה ה' אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקבוע מזווה, וכד עבד מעקה מיחייב לברוכי וצונו על המעקה.

**וכ"ה ברמב"ם** (פי"א מהלכות ברכות הלכה ח-יג) וז"ל: אבל אם עושה מעקה מברך בשעת עשיה אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות מעקה וכו',

ז"ל היו לפניו מצוות הרבה מברך על כל אחד ואחד בפני עצמה כו', קבע מזוזה לעצמו מברך לקבוע, עשה מעקה מברך לעשות וכו', אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, עכ"ל.

**אולם** הרוקח (פי' שסו) כתב וז"ל: כל דבר שגם בני נח הוזהרו עליהו כגון גזל, גניבה וכו' אין צריך לברך, וכן עשיית מעקה, ודינים, ותיקון מאזנים ומשקלות ומדות, אין צריך לברך, שהברכה וצונו ולא לגוים עכ"ל, וכן במאירי רפ"ג דמגילה כתב שאינו מברך כלל על עשיית מעקה עיי"ש.

**ומדברי** האחרונים נראה דנקטו לעיקר כדעת הרמב"ם ודעימיה לברך בעשיית מעקה, - וז"ל תשובת חתם סופר (אור"ח סי' נב) שהביא מהשואל טעם דלא תקנו ברכה בכתיבת ספר תורה משום שמצוה זאת נמשכת זמן רב, וע"ז כתב החת"ס שבמעקה באמת אינו מברך אלא במכוש אחרון בשעה שסותם הפירצה האחרונה שלא יפול הנופל ממנו דקודם לזה אינו מעקה וזה פשוט בעיני, עכ"ד.

**וכ"ה** בבן איש חי שנה שניה פרשת פינחס (אור"ח ז'): ישתדל כל אדם לקבוע מעקה שלו בידו ולא יעשה ע"י שליח כי מצוה בו יותר מבשלוחו, וקודם הברכה יאמר ליקבה"ו וכו' ויהי נועם וכו', ואח"כ יברך אקב"ו לעשות מעקה כמ"ש הרמב"ם ז"ל הלכות ברכות פ"א, עכ"ב.

**וכ"ה** בחיי אדם (כלל עו אות כה) העושה מעקה לגגו של בית דירה מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות מעקה כ"כ הרמב"ם, ונ"ל אפילו לדידן מברכין לעשות וכן מוכח בר"ן פסחים ובאבודרהם, ועוד כתב שם בנשמת אדם (אות ג) שהרמב"ם שם כתב דמברך גם שהחינו, ואזיל לשיטתו דכתב דהוא הדין על

עתים למצותה, כגון ציצית, תפילין, סוכה, מזוזה וכו', 'מעקה' כו', וכל כיוצא בהם, שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאין חייב בהם, הלכך כשהגיע זמן חיובם צריך לברך על עשייתם מחמת חיוב, כדאמרין בירושלמי בריש כיצד מברכין (ס"א) מנין שכל מצוות טעונות ברכה, רבא בר כהנא בשם ר' אלעזר ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוות (סמות כל יב), הקיש המצוות לתורה מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכות, אבל אותן מצוות שלעולם חייב בהן ואין עתים להפטר מהן כגון להאמין באלקינו וכו' אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם ואין שייך חיוב וכו', עכ"ל עיי"ש.

**ובספר** העיטור (הלכות לילית דף עו) כתב, והובא דבריו גם בספר תמים דעים (סי' קעט), ובאבודרהם (סדר תפילות של חול), וז"ל: ושאלתי מאת הרב החסיד והענו (ה"ר יוסף בן פלאט), למסור מפתח על המצוות, מפני מה מברכין במקצתן כגון סוכה, ולולב, ושופר, וציצית ותפילין, ומזוזה, וספירת העומר, ונר חנוכה, ומגילה, והדומות להם, ומקצתן אין מברכין עליהן כגון מי שעומד בפני רבו, או מפני חכם, והנותן צדקה לעני, והלואת מעות, והשבת העבוט, ושילוח הקן, ומעקה וכו', ושוב הביא מהלכות פסוקות, מי שעושה מעקה מברך לעשות מעקה אע"פ שכתב בה אזהרה וצריכין אנו מפתח, והתשובה זה הכלל כל המצוות שאינו בינו לבין עצמו אבל תלויה באחרים כגון צדקה והשבת אבידה וכו', אין צריך לברך, וכל מצוה שהיא בינו לבין עצמו, כגון סוכה, ולולב, ושופר וכו', והלכתא צריך לברך בשילוח הקן 'ובמעקה' ובפדיון הבן, ובמילה, כיון דקטן הוא כבינו לבין עצמו דמי, עכ"ל.

**ובארחות** חיים הלכות ברכות (אות עב) הביא לשון הרמב"ם וז"ל: כתב הרמב"ם

למ"ד שלוחו של אדם כמותו הני מילי שליה דבר מצוה הוא אבל עבד דלאו בר מצוה הוא לא, א"ד אפילו למ"ד אין שלוחו של אדם כמותו, הני מילי שליה אבל עבד יד עבד כיד רבו דמי, א"ל מסתברא יד עבד כיד רבו ע"כ. ופירש"י עבד דלאו בר מצוה לא, דשליחות נפקא לן (לעיל ע"א): מאתם גם אתם (כמדכר יח כח) לרבות שלוחכם, דבעינן דומיא דמשלח שיהא דיניו נוהגין בו וזה אין דין שואל נוהג בו, וגם משאיל שאין לו כלום בלא רבו ע"כ. נמצא לשי' רש"י הא דקאמר עבד דלאו בר מצוה הוא דליכא בתורת שאלה ולכן לא מתעבד שליח ועכ"ז פשיט ליה לרבא דמסתבר יד עבד כיד רבו. ושוב כתב כל דאין צריך שליחות אף ע"י גוי שפיר דמי ומעקה אין צריך שליחות ע"ש במחנה אפרים, אך במנ"ח (מלו"ק חולק עליו וכ' דבמעקה צריך שליחות, ועי' גם בפ"ת בשו"ע הנ"ל דהביא דברי המח"א.

**אמנם** בהרי"ט אלגאזי פ"ד מהלכות בכורות (ק"ז כג) חולק על עיקר חידושו של המח"א, וכתב דדין זה במחלוקת שנוי ורבים מהפוסקים חולקים על זה, דהא אי אמרינן הכי דעבדו ידו כידו ונעשה שליח לרבו אף במילתא דלא שייך ביה וכההיא דשאלה בבעלים לדעת רש"י, א"כ י"ל דהא דאמרינן (גיטין כג) דאין העבד נעשה שליח לקבלה לקבל גיטא מיד בעלה אינו אלא בעבד שאינו שלו, אבל בעבד של האשה נעשה שליח לקבלה, דאף דליהא בתורת גיטין מ"מ כיון דידו כידה חשיב כאילו קיבלתו האשה עצמו ממש, ועינינו הרואות דאין כן דעת הפוסקים, דהתוס' גיטין הנ"ל כתבו וז"ל: לפי שאינה בתורת גיטין וקידושין והא דמתגרשות העבד שלה היינו מטעם חצר עכ"ל, הנה נראה מדבריהם דס"ל דאפילו בעבד שלה אינו נעשה שליח מדהוצרך לומר שהוא מדין חצר, כן ראיתי לריא"ז בשלטי הגבורים

ציצית ותפילין מברכין שהחיינו אבל לפי מה דקיי"ל באו"ח (סי' כב) גבי ציצית דאין מברכין, ועי"ש במ"א וביו"ד (רס"י כח) וש"ך ופ"ח שם, לענין כיסוי הדם, נ"ל דה"ה במעקה אין מברכין שהחיינו וכו' עיי"ש, וכ"ה במעשה רב מהגר"א ז"ל דיברך ברכת מעקה, וכ"ה בערוך השולחן (סי' תמ"ט ע"ג וסעי' י), וכ"כ גם בספר פאת השלחן (סי' ג) וכ"ה בחידושי רעק"א בשו"ע שם ומברכין אקב"ו לעשות מעקה, וכ"ה גם בפתחי תשובה שם (אות ח).

**ובספר** שדי חמד (ח"ה עמ' ר"ע) הביא מהרב מהרימ"ט בחי' לקידושין בש"ס שם (ע). כד אתא רב יהודה קמיה דר"נ לדינא אשכחיה דעביד מעקה וכו' א"ל פורתא דגונדריא הוא דעבידנא ע"כ, והקשה וכי מפני שהוא דבר מועט יזלזל עצמו מפני שכר שכיר ועוד וכי לא היה לו עבדים ומשרתים וכו' ותירץ דפורתא דגונדריא היינו מעקה שהוא מ"ע מה"ת ואמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו וכו' וחייב לברך עליה עיי"ש, וסיים בשד"ח שם שלהלכה צריך לברך עיי"ש.

**ולענין** אי שליח נכרי יכול לברך, ידועין דברי המחנה אפרים בהל' שלוחין (סי' יא) שכתב דישאל העושה מעקה ע"י פועל גוי יכול לברך עליו מטעם דפועל גופו קנוי לבעל הבית וחשיב כמתקן ע"י ישראל עצמו ואף דאין שליחות לגוי מברך עליו, והביא ראיה מהגמרא (ב"מ י) דאמרינן המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו ומקשה הגמ' ממתני' דהשוכר את הפועל לעשות עמו מלאכה היום מציאתו לבעה"ב, ומשני שאני פועל דידו כיד בעה"ב. ועוד ראיה (ראיה זו אינו מובא במח"א רק בהרי"ט אלגאזי המובא בסמוך, בביאור שיטת המח"א), מגמ' (ט"ז) אמר ליה רב עיליש לרבא האומר לעבדו צא והשאל עם פרתי מהו, תבעי

סופר הנ"ל, ואז יברך קודם עשייתו. ועכ"פ מדבריהם נראה שדעתם כשיטת הרמב"ם ודעימיה שמברכין על עשיית מעקה.

**אמנם** צ"ב טעם הפוסקים הללו דחייב לברך על עשיית מעקה, דלכאורה קשה ע"ז מסברת הרוקח הנ"ל שכיון שגם העכו"ם מצווים בו לא שייך לברך עליו, דהברכה היא וצונו, לנו ולא לגוים, והלא גם הגוים מצווין שלא לעשות נזק דהלא הם מצווים על הדינים, וא"כ גם מעקה בכלל זה,

**ונלענ"ד** לומר דהנה התוס' (ב"ק כז.) בד"ה לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, הק': והא דתני (לקמן נב.) שור פקח ביום פטור, ותירץ דשור עיניו למטה ומיבעי ליה לעיוני טפי מאדם ע"כ. אולם בשיטה מקובצת שם הביא שם בשם הרא"ש (מלוניל) שהקשה על דברי התוס' וצ"ע מהא דאמרינן לעיל (כד:) כי אית לך רשותא לסגויי עלאי, אלמא דאין דרכו להתבונן, ושמא לגבי דבר גבוה אינו מתבונן כל כך שלא ילך על גביו אבל בבור דחפירה ודאי מתבונן הוא שלא יפול שם עכ"ד.

**ועפ"ז** י"ל הטעם דפטרו התורה בחיובי דבור את האדם כשנפל ומת שם כדלקמן שם (כת:) שור ולא אדם, דלענין נזקי בור שבחפירה לא אמרינן באדם אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, כיון שיש חפירה בוודאי מתבונן האדם יותר מבהמה, שהרי חייבו תורה בהמה בנזקי בור ופטור את האדם, גם י"ל בזה דאדם אית ליה מזלא ומסייעו שלא ליפול בהבור באופן שימות שם, ועי' לעיל (דף כ:) ופירש"י אית ליה מזלא, שיש לו דעת לשמור את גופו, ועוד פי' לישנא אחרינא אית ליה מזלא ואינו נח להמיתה בנגיפה ע"ש, ועכ"פ י"ל שבזה תלי השני דעות אם יש לברך על

שכתב בפירוש הכי, וז"ל: העבד שפסלו שליחותו בגט בין היה של איש המגרש בין אם היה מאשה המתגרשת בין אם היה של איש אחר, עכ"ל. וכן נראה מסתימת כל הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חלקו כלל.

**וכי** היכא דלא תקשי לן מההוא דשאלה בבעלים דמוכח משם דאע"ג דעבד דליתיה בתורת שאלה נעשה שליח משם דיד העבד כיד רבו, וכן מההיא דמציאות פועל לבעה"ב כדבר האמור, ע"כ צ"ל דס"ל דמאי דקאמר הש"ס התם בהשואל ה"מ שליח דבר מצוה אבל עבד דלאו בר מצוה לא, לאו משום דליתיה בתורת שאלה כדפירש"י דהא ליתא שהרי בעבד נמי שייך דין שאלה בנתנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, אלא הכוונה הש"ס כמו שפירש הריטב"א שם ושאר מפרשים (הנ"ל דנריהם בספר ח"ו) דמצדד הש"ס לומר דאפילו למ"ד דלא מסתבר למעט מבעליו יתירה שליח מ"מ עבד דלאו ב"מ הוא כישראל גמור אפשר דמסתבר למעט אע"ג דאיתיה בשליחות דעלמא דשייך ביה שאני הכא דמעט"י קרא ואהא מסיק רבא דמסתבר דיד העבד כיד רבו ולא מסתבר למיעוטי וכו'.

**והנה** כי כן הנדון הרב מחנה אפרים במתקן המעקה על ידי פועל גוי דהעלה דיברך עליו אינו נראה כן לענין דינא, כיון דלרוב הפוסקים נראה דס"ל דדברך שהעבד והפועל אינהו גופייהו פסולין לשליחות אינם נעשין שליח אפילו לרובם וא"כ בעושה מעקה ע"י פועל גוי לא חשיב כאילו עשה הוא בעצמו כיון דאין שליחות לעכו"ם. עכ"ל מהרי"ט אלגזי. והיינו בפועל גוי דוקא, אבל בפועל ישראל נראה שגם לדעת המהרי"ט אלגזי דיכול לברך עליו, ומהיות טוב לצאת מידי פלוגתא יראה לעשות המכוש האחרון עפ"ד החת"ס

מצות מעקה, דהרב הרוקח י"ל דס"ל דגם לענין בור אמרינן אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, ומה שפטרה תורה באדם בנזקי בור הוא גזירת הכתוב וכמש"כ בשפתי חכמים (שמות כ"ג) בפסוק של כי יפתח איש בור עיי"ש, ועכ"פ לענין מעקה חייב כל אדם לעשות מעקה להשמר מליפול, משא"כ שאר פוסקים ס"ל דטעם דפטרה תורה אדם מדין בור הוא משום דבבחינה ודאי מתבונן האדם, ודין מעקה דומה לחיובי דבור, ובפרט כשעומד על גג או טבע האדם להיות זהיר שלא יפול. ולכן לא שייך בגוים ענין חיוב מעקה דלא אמרינן בזה אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים ורק בישראל חייבה התורה לעשות מעקה כדי שיהיו שמורין ביותר וכמש"א חז"ל שם (ב) האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, והגם

שלענין נזקין חייבו התורה גם לאדם מ"מ המצוה של עשיית המעקה הוא משום שלא תשים דמים בביתך שהוא ענין נפשות, וזאת לא שייך באומות העולם כי אין אומרים בחפירה אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.

**שוב** מצאתי בספר תורה תמימה בפרשת של נזקי בור בענין הטעם שפטרה תורה האדם מנזקי בור, וז"ל: ויתכן לומר משום דנפילה שיש בה כדי להמית היא נפילה חזקה באה רק באשמת הנופל שלא נזהר ובא לידי היסח הדעת בזה ולכן הוי כמו גרם לעצמו נפילתו, עכ"ל. ועפ"ז יובן היטב הטעם של שיטת הפוסקים דחייב לבורך ברכת המעקה, שכל ענין מעקה שייך רק בישראל ולא באומה"ע שצריכין הם להזהר מהנפילה.





וכָּבֵד מַלְכִּים חֲקֵר דָּבָר (משלי כה ב)

--- כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנא' כי מלכים ימלוכו לחקור דבר (ב"ר ט א)

## הרב יצחק ישעיה ווייס

אב"ד נוה אחיעזר  
בני ברק

### זהירות בתיקוני גירסאות – ריש פרק כיצד הרגל

אר"י אמר שמואל משום רבי מאיר... כשבאתי אצל ר' ישמעאל, א"ל: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני, אמר לי: בני, הוי זהיר, שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא תחסיר אות אחת או תתיר אות אחת, נמצאת אתה מחריב את כל העולם כולו.

[סוטה כ.]

במאמר הנוכחי אפנה את תשומת לב הלומדים ובעיקר העורכים, על חשיבות הזהירות, ההעמקה וההכנה, הנדרשת כשרוצים להגיה בספרי הקדמונים, ובפרט בעת עריכת ספרי היסוד של כלל ישראל. כבר זכיתי בהודמנויות שונות להראות דוגמאות לכך. תחילה, במאמר שפרסמתי ב'בית הועד' (יוקליס תשס"ג – ממלא בלוט"ח) הצגתי:

א' – טעות דפוס שנפלה בדפוס ונציה (דפו"ר) בגמ' בכורות (לא) שנדפס: כל שאין לו תוך 'ככלי' חרוט, ותוקן על ידי המדפיסים הבאים 'בכלי', בלא להעיר על כך. אולם הקרבן אהרן והמשנה למלך סברו שיש לתקן 'ככלי'. (ואף הן לא העירו על הגהתן).

ב' – טעות דפוס שנפלה בדפוס ונציה (דפו"ר) בגמ' מכות (י). שנדפס: רב אשי כגון סליקום, וברור שנשמט 'אמר', ותוקן על ידי המדפיסים הבאים: 'אמר' רב אשי.... בלא להעיר על כך. בעוד שבכל כתבי היד הגירסא: רב אשי 'אמר'.... והחבדל ברור.

בקובץ 'נזר התורה' (ירושלים, אדר תשס"ז) הצגתי:

ג' – טעות דפוס שנפלה בדפוס ונציה, בגמ' קידושין (כט.). שנדפס: 'דכתיבת פדה' תפדה.... ותוקן על ידי המדפיסים הבאים: 'דכתיב פדה' תפדה.... בלא להעיר על כך. בעוד שבכל כתבי היד הגירסא: 'דכתיב תפדה' תפדה.... והחבדל ברור ששני פסוקים הם.

בקובץ 'נזר התורה' (ירושלים, טבת תשס"ח) הצגתי:

ד' – ריוח (לפיסקה) שהושאר בדפוס ונציה, במשנה ריש מס' גיטין, והושלם 'תוקן' על ידי המדפיסים הבאים בהוספת 'המביא', בלא להעיר על כך. ושוב הוסיפו המדפיסים המאוחרים 'המביא'. בעוד שההשלמות הללו תלויות במחלוקת ראשונים ואחרונים.

גם מטרת מאמרי זה הן בתחילת פרק כיצד הרגל, להראות:

א, מספר דוגמאות להשיבות הדיוק בקביעת הדיבור המתחיל ברש"י, והמשמעויות המשתנות עקב כך. – חשוב לציין, כי בשום דפוס עתיק (וכנראה גם לא בכתבי היד), אין את סימון הנקודה האחת להבדיל בין לשון הגמ'

שהביא רש"י והפירושו. (וכמובן שלא מודפס ריש הדיבור באותיות אחרות). רק החל מדפוס פרנקפורט דאודר שנת תנ"ז-תנ"ט ואילך הוכנס שיפור זה, כנראה ע"פ הש"ס של הגאון רבי יוסף שמואל מקראקא, בעל מסורת הש"ס. ואכן יש לבדוק ולקבל את מיקום הנקודות בערבון מוגבל. - ראה במאמר על הדפסת התלמוד לרנ"ג רבינוביץ עמ' יט, ובמבוא לש"ס החדש של עוז והדר (מלא באלו"ח) עמ' ד.

ב, הדיוק בכתיב השם 'תרנגול' בתלמוד, והמשמעויות של דיוק זה.

הערותי בנויות על ה'דקדוקי סופרים' לרנ"ג רבינוביץ (=דק"ס), גליון הגמרא ומדור 'שינויי נוסחאות' (=שנו"ס) ב'מהדורת שבתי פרנקל', (נ"צ תשנ"ו), שיי"ל גם במהד"צ בשם 'רזא דשבתי', ובמדור 'הערות וצינונים' שבש"ס מהדורת עוז והדר (ע"פ מהדורת ירושלים תשס"ח, שילומה בלורס סחמס), וכמובן בעיון בצילומי כתבי היד והדפוסים העתיקים.

## א. הגירסה הנכונה ברש"י ד"ה ונפל על כלי

### הגירסאות שבידינו בנוסח המשנה

**בבא קמא דף יז.** משנה, דרסה על הכלי ושברתו ונפל על כלי ושברו על הראשון משלם נזק שלם ועל האחרון משלם חצי נזק. כן הוא כבר בדפוס הראשון של הגמרא, שונצינו רמ"ד. וב'שינויי נוסחאות' ציינו שבמשניות (דפוסים ראשונים) ובירושלמי ובכמה דפו"ר של הגמרא (כח"ל וס"ח) וכתבי יד נוסף: ...כלי 'אחר' ושברו... (וכ"ס ברי"ף). ובכת"י רומא: ונפל שבר על כלי אחר. (בשנו"ס העתיקו 'השבר', כבהעתק המשנה לקמן בגמ' יט. ולא דייקו, והבדל משמעות יש, ששבר הוא אחד משברי הכלי, והשבר, משמעו כל הכלי השבור). - והשמיטו שבכת"י מינכן (שקובא דק"ס): ונפל הכלי על אחר ושברו, ובכת"י פירנצה: ונפל שבר הכלי על אחר.

### הגירסאות ברש"י

**כאמור** למעלה, דברי רש"י בכל הדפוסים הראשונים, מחולקים אך ורק על ידי נקודותיים בסוף כל דיבור. ולא מופיעה ברש"י נקודה להורות על סיום המובאה מלשון הגמ'.

**ברש"י** דפוס ראשון, שונצינו רמ"ד, דפוס ויניציאה ר"פ, מופיע: 'ונפל על כלי אחר ראשון נזקי רגל הן ומשלמת כולו (בד"ו:

כולי') ואחרון על ידי צרורות נשבר הלכך חצי נזק: - ובחכמת שלמה (דפו"ר) מגיה: בד"ה ונפל על כו' כלי אחר הס"ד (= הוא סוף דיבור).

**וברש"י** בדפוסים שלפנינו מופיע (כנראה ע"פ המהרש"ל): 'ונפל על כלי, אחר. ראשון, נזקי רגל הן ומשלמת כולה ואחרון ע"י צרורות נשבר הלכך חצי נזק. - והקושי בדבור הראשון פשוט, מה בא רש"י ללמדנו בתיבת אחר. ובפרט לגורסים 'אחר' אף במשנה עצמה.

### הצעת הדקדוקי סופרים

**בדקדוקי** סופרים: בדפוסים הישנים עד בנבנשתי, הוא דיבור אחד. והמהרש"ל בדפוס הראשון הפרידם כלפנינו, והנוסחה הישנה עיקרית, וצ"ל הפסק הנקודה (= כלומר, סיום המובאה) אחר מלת אחר. ובד' ווינציא ש"ח: ונפל על כלי אחר (שברי אותו כלי נפלו על כלי אחר) ראשון..., וכ"ה ברש"י ברי"ף, עד כאן לשון הדק"ס. - כלומר, הדק"ס העדיף את הנוסח המקוצר של רש"י שבדפוסים הקדומים על הנוסח המורחב שבדפוס ווינציא ש"ח (שקובא דפוס ווינציא רל"ח), כנראה מפני שלגירסתנו נתבאר בלשון המשנה: דרסה על הכלי ושברתו ונפל על כלי (אחר)

לרמז על תוספת תיבות, וברור שכוונתו לתוספת שבדפוס רח"צ (ובפרט שכיום הוברר שעל דפוס זה רשם הרש"ל את תיקוניו), שהרש"ל כן גרס את ההוספה הזו כולה, ומצא בה תוכן לכשלעצמה, כמו שאבאר בס"ד, ובא רק להפריד את המשך הרש"ל לדיבור בפני עצמו, ראשון, נזקי..., אלא שהמדפיסים המאוחרים שלא ידעו מהנוסח המורחב, אמנם הפרידו את הדיבורים, אך השאירו את הדילוג, כמו שהוא לפנינו.

#### הצעת השנו"ס

**בעקבות** הדק"ס כתבו בשנו"ס: בכל כתבי היד ובד"ו רח"צ וש"ח (וכע"ז ברש"י שבריי"ף) נוסף ברש"י: ... אחר, שברי אותו כלי נפלו על כלי אחר. וביארו: ע"פ גיר' זו הפריד רש"ל לשני דיבורים, וז"ל: בד"ה ונפל על כו' כלי אחר הס"ד. ולפי גיר' זו צ"ל הפסק הנקודה (= לסיום הד"ה) לאחר תיבת אחר הראשון. - נראה שעמדו על דברי, שהמהרש"ל על כרחך גרס כנוסח המורחב, אלא שעדיין דברי רש"י המורחבים טעונים הסבר, שהרי מאליו ברור שכוונת לשון המשנה 'ושברתו ונפל על כלי ושברו', ששברי הכלי נפלו על כלי אחר, וכנ"ל.

#### הביאור הנכון והגירסא הנכונה בדברי רש"י

**כדי** להבין כל תיבה מדברי רש"י המלאים: 'ונפל, על כלי אחר, שברי אותו כלי נפלו על כלי אחר. ראשון, נזקי רגל הן ומשלמת כולי' ואחרון ע"י צוררו' נשבר הלכך חצי נזק'. נראה שלפני רש"י היתה גיר' כעין גירסת כת"י מינכן שבדק"ס, (שמשום מה השמיטוה בשנו"ס), כנ"ל: דרסה על הכלי ושבר (תו) ונפל הכלי על אחר ושברו. - וכדי למנוע טעות בהבנת המשנה, שלכאורה היה מקום לפרש שלאחר ששברה הבהמה את הכלי, נפל הכלי על אדם אחר או בהמה אחרת והם הוסיפו

ושברו, ולא צריך רש"י להאריך, שמכיון שנשבר הכלי, ברור ששברי הכלי הם שנפלו על כלי אחר. וגם לא מובן מדוע צריכה המשנה או רש"י לפרט שהכוונה לכלי אחר, וכי יעלה על הדעת שהכוונה לאותו כלי. וא"כ מדוע צריך להדגיש כבדפוס ש"ח: שברי אותו כלי נפלו על כלי אחר.

**גם** גיר' כת"י ר' בשנו"ס: ונפל השבר על כלי אחר, וגיר' כת"י פירנצה: ונפל שבר הכלי על אחר, אם כי ברורות הן, על כרחך לא היו לעיני רש"י, שכן גם לגירסאות אלו כל דבריו מיותרים.

#### דחיית תיקון המהרש"ל

**משהעדיף** הדק"ס את הנוסח הקצר, שוב דחה גם את תיקון הרש"ל והחלוקה לשני דיבורים, שהרי לא יתכן לומר שרש"י ביאר: 'ונפל על כלי, אחר', או משום שברור שנפל על כלי אחר, או משום שתיבת 'אחר' הרי מצויה במשנה ברוב הגירסאות, ומה בא רש"י ללמדנו. לכן החליט הדק"ס שדברי רש"י כך הם: ונפל על כלי אחר, ראשון נזקי רגל הן... ואחרון ע"י צרורות נשבר... - כמסקנת הדק"ס הובא גם בבהירות במדור הערות וצינונים של 'עוז והדר'.

#### הקושי בתיקון הדק"ס

**אלא** שהקושי בהצגת דברי רש"י כהדק"ס ברור, שהרי לא מובן הצורך בכל פתיחת הדיבור הארוכה: ונפל על כלי אחר. והיה צ"ל הדיבור: (א)ראשון, נזקי...

#### ההבנה הנכונה בתיקון המהרש"ל

**ובמח"כ** הדק"ס, לא ירד לכוונת המהרש"ל, שהרי כתב 'על כו' כלי אחר', ולפנינו בדיבור זה כתב רש"י רק 'ונפל על כלי אחר', בלא תיבת כו'. ועל כרחך כוונתו בהוספת כו',

מפליג בין ראשון לשני. לכן הודיע ששתי החלוקות פשוטות, דרסה על הכלי, נזקי רגל, ונפל על כלי אחר ונשבר ע"י צרורות, עיי"ש.

#### השינוי מחמת דילוג הדומות

**ונראה** שבד' שונצינו רמ"ה (לעדות השנו"ס), ובעקבותיו בד"ר רפ"א, דולגה השורה ברש"י מחמת דילוג הדומות 'אחר... אחר', והוחזרה האבידה בד"ר רח"צ (מכת"י, או אולי מדפ' פיזארו, שלא נרשמה בשנו"ס נוסחתו), והושמט שנית ע"י המדפיסים, אם מפני ששברו שהוא מיותר, או שלא הרגישו בתיקון.

#### כולו או כולה

**אגב**, הבאתי לעיל שבדפוסים העתיקים הגירסא ברש"י: נזקי רגל הן ומשלמת כולו (או כולי)..., ובדפוח"ה הגירסא: ומשלמת כולה... - והגירסא הישנה נכונה, שהרי המכוון על כל נזקי הכלי, ומתאים לכתוב כולו או בארמית כוליה, ולא בלשון נקבה.

### ב. תרנגול או תרנגול

החיים. וכתב רבינו בחיי שם כי האדם הבין בחכמתו ושכלו טבע כל בהמה וחיה וקרא לכל אחת ואחת שם מעין הטבע והמדה שהכיר בה והאותיות שצרף בשמותיהן הכל לפי טבעיהן ומדותיהן. וכתב הבן איש חי בשו"ת רב פעלים ח"א (סוד יקדים) שהטעם מפורש בדברי חכמים, כי אותיות השם של כל בריה הוא חיות שלה. ראיתי לברר סדר הנכון של אותיות שם העוף הזה.

#### מקור השם תרנגול

**מקור** השם בלשון ארמי, ונמצא לראשונה בתרגום (יונתן) על תיבות (עציון) גבר

לשברו, שה'אחר' שנפל עליו לא פורש מה הוא, אדם או כלי. והנופל עדיין קרוי 'כלי', ואולי משמע שעדיין ראוי לתשמיש ולהנזק, וא"כ יש מקום להסתפק גם ב'ושברו', מי את מה. לכן השלים רש"י הביאור, וכצ"ל לשונו: ונפל, על כלי אחר, (שאחר זה אינו לא אדם או תרנגול, אלא כלי), וחוזר ומבאר שמ"ש המשנה ונפל 'הכלי', הכוונה היא: שברי אותו כלי נפלו על כלי אחר (ושברוהו). ובדיבור חדש, מבאר: ראשון, נזקי רגל הן ומשלמת כולו (או כולי), ואחרון, ע"י צרורות נשבר הלכך חצי נזק'.

#### ביאור המהר"י ק"ש

**שוב** מצאתי בספר החשוב 'שיטת מהר"י קאשטרו לב"ק', שי"ל בשנת תשס"ח, שגם הוא ביאר את כוונת רש"י לפי מהדורת רח"צ שהיתה לעיניו, שבא לומר שאין לפשוט בעיית רבא, נתגלגל משלם נזק שלם, מדנקט ונפל על כלי אחר, דאם משלם חצי נזק, אמאי לא השמיענו בדין הראשון בנתגלגל, ואמאי

**שם** התרנגולין, בכת"י מינכן 'התרנגולין'. בדקדוקי סופרים מביאו, ומעיר: 'ולא הייתי מעתיק זאת, אבל כן הוא ברוב הש"ס, וכמעט בכל הכתבי יד. גם בירושלמי (שבו לא חלו כ"כ ידי מעתיקים), נמצא שלשים פעם תרנגול ושישים פעם תרנגול (ע"פ פרויקט השו"ת). - גם זקני התימנים הבקיאים בניקוד וקריאת הש"ס, קוראים 'תרנגול'.

#### חשיבות הדיוק בשמות בעלי החיים

**ולפי** שדחז"ל (אבות דר"ע פ"ח, ועוד) על הפסוק (במלאכת כ"ט) וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, שאדם הראשון קרא שמות בעלי

והן על הג', ונחלקו הגירסאות שבגמ' רק באיזה מהם חסר ואיזה מלא.

### הפתרון השונה לתרגומות

**ולכאורה** תמוה מדוע לרואה תרגול פתרו בענין אחר, והרי הנוטריקון יוצא מתיבת תרגול. גם צריך ביאור הקשר של גילה לתרביצא נאה. ולולי דמסתפינא נראה לענ"ד להגיה במקום 'וגילה' 'וגולתא', כמבואר בבבא מציעא פה. אמר ליה חכים עבדו יתך, וגולתא דדהבא פרסו עלך, ורבי קרו לך. וכן בביצה לח. כד מחכו רבנן עליה דרבי אבא, אמר להו גולתיכו שקלי. כלומר שיקח מהם מלבוש הראוי לסמוכים. ומובן שייכות ה'גולתא' מלבוש החכמים, לתרביצא נאה, שהוא בית מדרש לתלמידים, לחד פירוש ברש"י, שמקורו על פי מנחות פב: ובתרביצא אמרו.

(כמדבר ל' לה, איוב ג' ז) ושכוי (איוב לח לו), (והגירסאות חלופות בכתיב השם). וראה גם בסנהדרין (סג:): מבאר רב יהודה אמר רב את שמות אלילי הגויים שהביא סנהריב לשומרון, כדכתיב (מלכים ב' יז ל) וְאַנְשֵׁי כוֹת עָשׂוּ אֶת נִרְגַּל, מאי ניהו תרגול. ופירשו רש"י ורד"ק במלכים שכך קרוי בלשון הכותים, וכידוע לשונם דומה לארמית.

### הראיה מגמ' ברכות

**ועל פי מ"ש בברכות (נ:)** הרואה תרגומות בחלום, יצפה לתרביצא נאה וגילה. וברש"י: תרביצא, גינה, אי נמי בית המדרש, תרביצא נאה וגילה נוטריקון של תרגול. משמע שהגירסא הנכונה תרגול, תר- נ- וגל. (אך בגמ' דפוס ויניציה גילה בלא ו' החיבור). - מיהו ברש"י דפוס ויניציה שם גרס 'תרגוגול', נראה שקריאת השם הוא בחולם הן על ה'

### ג. נזקי חלוקת דיבור חדש בדברי רש"י

ולכאורה יפלא שלא הוזכר רש"י זה לא בבית הלוי, ולא בבאים אחריו.

### הפליאה על ביאור הגר"ז בענין אבות ותולדות

**כמו כן** כבר פקיע בבי מדרשא מה שהאריך בחידושי הגר"ז ריש הלכות נזקי ממון בענין ההוה אמינא של הגמרא (כ"ב:). תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן. (והמענין בדברי בית הלוי הג' יראה כי הגר"ז צנה יסודו על השתתן שזרה הבית הלוי, באספא אליו את דבני השטיטה והתוס', וכמפורסם). והנה הגר"ז פתח דבריו בדברי רש"י בריש המס' (דף ב:): שכתב: תולדות כיוצא בהן, לא שנא אב לא שנא תולדה אם הזיק משלם, או לא. שמשמע מלשונו דאם לאו כיוצא בהן התולדה פטורה לגמרי, והתקשה בדבריו, דאם על התולדות

### שן חיה חייבת כתולדה או פטורה

**דף יז: ,גמ' קא משמע לן דחיה בכלל בהמה.** וברש"י בדפוסים שלפנינו: קמ"ל. מתניתין דאשן דחיה נמי מיחייב: דחיה בכלל בהמה. דכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו ומפרש בתריה איל צבי ויחמור. עיין בבית הלוי (ח"ג סי' מט) מה שפלפל בחריפות במחלוקת רש"י ותוס'. והיוצא מדבריו דלרש"י אי חיה לאו בכלל בהמה היתה חייבת מצד תולדה, ולתוס' אי חיה לאו בכלל בהמה הוי אמינא דחיה פטורה. ולכאורה קשה מאוד, שמשלשון רש"י שלפנינו מוכרח איפכא, שהרי כתב מפורש, וז"ל: קא משמע לן מתני' דאשן דחיה נמי מיחייב. הרי דבהו"א דשן דחיה לא כתיבא, הייתי ואמר שהיא פטורה, וזה דלא כדברי הבית הלוי,

פשוטה שבא לומר שגם חיוב הבהמה וגם חיוב החיה נלמד מקרא, שהרי חיה בכלל בהמה, וא"כ תרוויהו אבות ניהו, ולא כפי שסברנו בתחילה שחיה תולדה היא, ודו"ק. וא"כ מדויק שפיר ברש"י כהבנת הבית הלוי. ואין מכאן כל קשר לדברי הגרי"ז.

#### קושית התומת ישרים מצרורות

**דרך** אגב, בתומת ישרים סי' קפד (סנא' כ"ד ז'ז), דייק אף הוא מלשון רש"י הנ"ל בריש המס', שדעתו דאי תולדותיהן לאו כיוצא בהן, היה פטור לגמרי על התולדה. כמו שכתב הגרי"ז. וכן דייק ברש"י שם בסוף העמוד ד"ה מאי שנא קרן, דמחייב וכו'. והקשה עליו כמה קושיות. וביד דוד מנסה ליישב קושיות התומת ישרים, אולם לא הרגיש שרמז לקושיה אלימה ביותר, דבמסקנת הגמ' יש מהן לאו כיוצא בהן והיינו צרורות, והרי צרורות לכל הדעות משלמין חצי או רביע נזק, ואיך ניתן לפרש שבאינו כיוצא בו פטור לגמרי, דא"כ לא מצינו בנזיקין תולדותיהן לאו כיוצא בהן. ועל כרחך צריך לדחוק ולפרש את רש"י שלא כדבריהם, שאין כוונת רש"י לומר שעל תולדה יהא פטור לגמרי, אע"פ שאין משמע כן מלשוננו.

ליכא חיובא כלל, לענין מה נקראו תולדות, והלא על כרחך גם על התולדות איכא חיוב נזיקין, ומאי קמיבעי ליה עוד. ושוב הביא דברי הרי"ף, והאריך לבנות יסודו שאם תולדותיהן לאו כיוצא בהן, לא היו התולדות פטורים במה שפטורים האבות, כגון שן ורגל ברשות הרבים וכדומה. והאריך לבאר דברי הרי"ף לפי יסוד זה, וכנראה שאת דברי רש"י הניח בצריך עיון. **ולכאורה** הפליאה עצומה גם על הגרי"ז, שדייק מרש"י בריש המסכת, ולא הביא ראיה ולא הזכיר כלל את לשון רש"י שלפנינו שכתב מפורש, וז"ל: קא משמע לן מתני' דאשן דחיה נמי מיחייב. מפורש דאם שן דחיה לא כתיבא, הייתי אומר שהיא פטורה לגמרי.

#### הגירסה הישנה הנכונה ברש"י וביאורה

**אולם** המעיין בגמרות שנדפסו קודם דפוס וילנא, ימצא דברים שונים ברש"י, וכן צריך לקרות: קמ"ל, מתניתין דאשן דחיה נמי מיחייב דחיה בכלל בהמה, דכתיב זאת הבהמה. כלומר שמה שלפנינו חולקו דברי רש"י לשני דיבורים, דיבור אחד הם, והחלוקה הזאת היא רק מתיקוני' מדפיסי וילנא. - וכוונת רש"י



הרב אברהם פרישמן  
ירושלים

### "משנה תורה, משה מפי עצמו אמרו"

#### האם דוקא קללות שבמשנה תורה או כל ספר משנה תורה

שבמשנה תורה, בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן. ומפשטות לשון הגמ' יש להבין, שמאמר זה המחלק ביניהם, ושזה שבמשנה תורה נאמרה ע"י משה מפי עצמו,

**בגמ'** (מגילה לא:): מצינו חילוק בין התוכחה שבפרשת בחקותי לזו שבפרשת כי תבוא. דהללו שבתורת כהנים, בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו

של הרמב"ן שמאחרי פרשה זו והלאה נכתבה ע"י משה מפי עצמו, לזה אמר ויכתוב משה, שפרשה זו היא האחרונה שכתבה משה על פי ה' מפי הגבורה, שמכאן ואילך מפי עצמו אמרה. ודומה לפי' של האוה"ח ר"פ דברים אלה הדברים אשר דיבר משה, אלה מיעט הקודם, פי' אלה לבד הם הדברים אשר דיבר משה דברי עצמו, אבל כל הקודם בד' חומשים לא אמר אפילו אות אחת מעצמו אלא הדברים שיצאו מפי המצווה כצורתן בלא שום שינוי.

**וכן** יש ללמוד מדברי האבן עזרא (שמות כ א) כשמדבר בענין לוחות הברית, וחוקר איזה דברות היו כתובים בלוחות, שמא אלו הכתובים בפרשת יתרו או האם אלו שבפרשת ואתחנן. וכ' דודאי עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת [יתרו] הם דברי השם בלי תוספת ומגרעת, והם לבדם הכתובים על לוחות הברית, אבל אלו הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה. הרי שמביא ענין זה גם על הדברות שבספר משנה תורה, ונמצא לדבריו דכל משנה תורה נאמר ע"י משה מפי עצמו.

**והנה** בהא דאמרו (יבמות ד) שר' יהודה לא דריש סמוכין ובמשנה תורה דריש, כ' תוס' (ד"ה וי מפני) דלאו דוקא במשנה תורה אלא בכ"מ דמופנה, אלא שבמשנה תורה קים ליה דכולהו מופנה. ובהגהות ר"ב רנשבורג על הגליון ציין לשו"ת הראב"ן, דמשנה תורה דוקא, וטעמו, משום דבכל התורה לא דריש משום דאין מוקדם ומאוחר בתורה, אבל משנה תורה שאמרו משה מפי עצמו, בזה יש מוקדם ומאוחר וניתן לדרוש סמוכים. הרי מפורש דנקט שלא רק הקללות אלא כל משנה תורה אמרו משה מפי עצמו.

**וכדברי** הראב"ן כ' גם בשטמ"ק (נדרות כא:) שבמשנה תורה דריש סמוכין, טעמא

היינו כלפי פרשת הקללות שבמשנה תורה לבד, ולא כלפי כל ספר משנה תורה, ושאר הספר אינו נכלל במה שנאמר ע"י משה מפי עצמו.

#### מדברי הראשונים מבואר שכל משנה תורה

#### משה מפי עצמו אמרה

**אבל** מדבריהם של רוב הראשונים מבואר דאינו כן, ואין הכלל הזה בפרשת הקללות לבד, אלא על כל ספר משנה תורה איתמר שנאמר ע"י משה מפי עצמו.

**כ"כ** הרמב"ן עה"ת ר"פ דברים בפסוק אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל, שמבאר, דקאי על המצוות אשר יזכיר בכל הספר מתחילת עשרת הדברות בפרשת ואתחנן, כמו שאמר הואיל משה באר את התורה הזאת וכו', והזכיר הלשון הואיל משה להודיע כי מעצמו ראה לעשות כן ולא צוהו השם בזה מלשון הואל נא ולין וכן רבים.

**ורמב"ן** אזיל לשיטתו בתחילת פ' בהר (ויקרא כה א), שהעיר על דברי רש"י שם במה שכתב דכל הפרטים הנאמרים במשנה תורה כולם נאמרו בסיני, והק' מנ"ל הא, הרי ענין ערבות מואב הוא שנצטוו משה לבאר התורה לבנים. ומשמע כוונתו, דספר משנה תורה הנאמר בערבות מואב הוא מה שאמר משה רבינו מעצמו בביאור משפטי התורה שקיבל מפי הגבורה, ולא שייך לומר בדברים אלו שנאמרו בסיני.

**ויש** להוסיף גם מדברי הרמב"ן ר"פ מסעי בפסוק (במדבר לג ז) ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה', שחלק על פירושם של כמה מפרשים ופי' כי על פי ה' דבק עם ויכתוב משה. ולכאור' פירושו צ"ב, הא כל התורה עד הנה נכתבה על פי ה', ועל מה הדגישה התורה ידיעה זו כאן. רק לפי דרכו

יתרו כ' זכור ובואתחנן שמור. דהנה חז"ל אמרו (שבת פו:) דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה וכו'. והק' הפני יהושע, דלק' התם נאמר דהוסיף משה יום אחד מדעתו, והיינו דבתחילה היה בדעת הקב"ה ליתן את התורה בערב שבת, וא"כ הוי שינוי בכתב הלוחות שכתוב בהם זכור ומשמעו דזמן נתינת התורה בשבת. ותי' דאה"נ לפי מאי שחשב הקב"ה ליתן התורה בע"ש היה לו לומר שמור את יום השבת, ולאחר שהסכים לדעת משה ליתנה בשבת הוצרך לומר ג"כ זכור בשביל לעשות גז"ש כדי לחלוק כבוד למשה.

**ולפי דבריו י"ל** למה בראשונות נכתב זכור ובשניות שמור, וע"ד דא"י (נפוס' חדשים על המשנה ר"ט פסחים) ביאור על מה דחג הפסח, בתורה נקראת בשם חג המצות, ובלשון בנ"א נקרא פסח, דידוע שהקב"ה משתבח ומתפאר בעמו בית ישראל, וכמאמרם ז"ל תפילין דקוב"ה מאי כתיב בהו מי כעמך ישראל. ותענוג של ישראל לומר שבח על הש"י שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ולכן השם פסח הוא ע"ש מה שחמל ה' על ישראל ופסח על בתי אבותינו, והשם מצות הוא ע"ש מעלתן של ישראל, כי גורשו ממצרים שיצאו בלי עיכוב והיו מזורזים במצות ה', וזהו שבח ישראל כמ"ש זכרתי לך חסד נעורייך. ולכן התורה שהוא מפי הקב"ה קרא זה ה'י"ט חג המצות שהוא בשבתן של ישראל, ואנחנו קוראים ה'י"ט פסח דשם זה מורה על שבח של הקב"ה.

**ולכן י"ל** דדברות ראשונות שיצאו מפי הגבורה נאמר בהם זכור את יום השבת, שנכתב כן להראות על כבודו של משה רבינו, שהקב"ה הסכים על ידו במה שאמר להוסיף יום אחד ולתת את התורה בשבת. אבל בדברות שניות

משום דמשנה תורה דברי משה הן וכו' ודאי כשסומך הדברים זה לזה לדרשא נסמכו, וכעין זה בפענח רזא פ' דברים.

**ובשו"ת הרשב"ש (סי' כא) כ'** בביאור הדבר דמשה מפי עצמו אמרו, שהכוונה היא שכל התורה זולת משנה תורה לא אמר משה דבר, אלא מפי הגבורה כך היה אומר לישראל, ומשנה תורה, תחילה דיבר משה לישראל כל אותן דבריו מעצמו, ואח"כ בסוף הארבעים שנה בשעת פטירתו ציוהו ית' לכתוב כל אותן הדברים. ונקט בלשונו בפשיטות שהדבר נאמר על כל ספר משנה תורה.

**ביאור לפי הנ"ל בחילוקים בדברות האחרונות מדברות הראשונות**

**ומהר"ל** בתפארת ישראל (פסק מג) מאריך בענין חילוק לשונות שיש בין דברות שבפ' יתרו לאלו שבפ' ואתחנן. וכ' שהדבר נובע מחמת זה כי אלו שבפ' יתרו הם מפי הגבורה ושבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן. וכ' שאין הכוונה ח"ו שיאמר משה דבר מפי עצמו, אף אות אחת, אלא שבשאר התורה היה כאילו השי"ת מדבר שהיה נותן הדיבור בפיו של משה, משא"כ במשנה תורה היה משה מדבר כמו השליח שמדבר כאשר ציוה לו המשלח. ולפי דרכו מבאר הבדלי הלשון שבין ב' הדברות.

**ובענין זה מדבר גם באבודרהם** (נפתילת שחרית שכת' ופני לוחות אכנים וגו'), למה בראשונות נאמר זכור ובשניות שמור, כי כך היא הדרך, מקודם מזהיר על המצוה ואח"כ אומר לשמור המצוה.

**ואם** ניתן רשות, אפשר לפי דרכם של הראשונים דדברות שבפרשת ואתחנן נאמרו ע"י משה מפי עצמו, לתת טעם באופן אחר למה בפ'



נאמרו בסיני. [וע' ל' רש"י (תנייני 1: ד"ס ונשט) כל מה שנאמר כאן, בסיני, נאמר כאן, בערבות מואב, ואע"פ שלא נכתב].

**ועד"ן** יש להבין דברי רש"י בהא שאמרו (פסחים ג.) לעולם יספר אדם בלשון נקיה וכו' ואומר ותבחר לשון ערומים, וקמפרש דאומר היינו שלא תימא ה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן לא, ופרש"י ה"מ בדאורייתא, דתורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה. ויש להקשות, הא בגמ' שם לעיל מובא הפסוק כי אמר וגו' בלתי טהור, ופסוק זה הוא במשנה תורה הנאמר מפי משה, והיאך פרש"י דהו"א דוקא מה שנאמר מפי הגבורה.

**ויתיישב** עוד לשון רש"י במגילה. דהנה האחרונים הקשו בהא דמשנה תורה אמרו משה מפי עצמו, מהא דא"י (נ"ב טו.) וימת שם משה עבד ה', אפשר משה מת וכתב וימת שם משה וכו' אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכתב מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע. ותמהו מזה שאמר עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב, דא"כ היאך אמרו שנאמר ע"י משה מפי עצמו (ע"י כלי חמדה ר"פ דברים בשם הגאון מקינצק קו' זו, ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רצ).

**והתי'** העולה מדברי המפרשים, דמ"ש משה מפי עצמו אמרו, ח"ו שלא אמר דבר מלבדו, אלא הכל ממה שאמר לו השי"ת, ועל דרך שכו' המהר"ל הנז', שבשאר התורה היה כאילו השי"ת מדבר שהיה נותן הדיבור בפיו של משה, משא"כ במשנה תורה היה משה מדבר כמו השליח שמדבר כאשר ציוה לו המשלח. וכן מציינים ללשון הרמב"ן (ויקרא טו טז) שכו' שבמשנה תורה בלשון יחיד, ומשה כי אמרן מפי עצמו אמרן, כי הגבורה עשתה משה שליח בינה ובין כל ישראל.

שבמשנה תורה שאמרו משה מפי עצמו, לכן אמר משה שמור, שהוא חיפש רק כבוד השי"ת ולא כבוד עצמו, ולכן אמר כמו שרצה ה' בתחילה.

**בדעת רש"י ותוס' נראה שכל משנה תורה מלבד הקללות נאמרה מפי הגבורה**

**עכ"פ** כל אלו סוברים שכל ספר משנה תורה נאמרה ע"י משה רבינו מפי עצמו. אמנם נראה דאין זה דעת כו"ע. דהנה בגמ' (סנהדרין טו:) א"י שכיבוד אב ואם במרה נצטוו דכתיב כאשר צוך ה' אלקיך, כאשר צוך במרה. והק' רש"י דכיון דפסוק זה נאמר בערבות מואב, מנ"ל דכאשר צוך היינו במרה, כי אולי כאשר צוך היינו בסיני. ותי' דהא ליכא למימר דמשה הוה אמר להו בערבות מואב כאשר צוך בסיני, דמשה לאו מאליו היה שונה להם משנה תורה ומזהירים על מצוותיה, אלא כמו שקבלה הוא והיה חוזר ומגיד להם, וכל מה שכתוב בדברות האחרונות היה כתוב בלוחות וכן שמע בסיני.

**וקשה,** הרי האבן עזרא כ' דודאי הדברות שבפרשת יתרו הם הכתובים בלוחות, כי אלו שבפרשת ואתחנן הם מדברי משה. ומה יענה רש"י על כך. וגם מה יענה רש"י בפרשת בהר על טענת הרמב"ן שמשנה תורה הוא מה שביאר משה רבינו המצוות, והיאך כ' שהוא הנאמר בסיני.

**ולכן** נראה דדעת רש"י בביאור דברי הגמ' קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן, דקללות דוקא אמר משה מפי עצמו, אבל שאר ספר משנה תורה הרי הוא כאשר ארבע הספרים שנאמרו מפי הגבורה. וא"כ א"ש מש"כ שדברות אלו שבפרשת ואתחנן הם הכתובים בלוחות והם הנאמרו בסיני. וכן מש"כ בפ' בהר שכל הפרטים שבמשנה תורה

ולשון שמירת משמע שמור כבפרשת ואתחנן. [ואגב, הלשון וכתוב בהם, בלשון רבים, נראה לפרש עפ"י הדעה בירושלמי (סקליס פ"ו ה"א) שהיה כתוב עשר דברות על לוח זה ועשר על הלוח השני, היינו כל הדברות הכולל שבת עמהם היו כתובים על שתיים].

**יתכן שבדבר זה, אם משנה תורה נאמרה מפי הגבורה, נחלקו התנאים**

**ואם** כנים הדברים שבדבר זה נחלקו הראשונים, האם כל משנה תורה אמרה משה מפי עצמו, או דוקא הקללות אבל שאר הספר דומה לשאר הד' ספרים, אפשר להוסיף לומר שגם בגמרא נחלקו בזה, דכשחיפש הגמ' (מגילה ז.) מקור למגילת אסתר מן התורה, מביא לדרוש מהפסוק, כתוב זאת זכרון בספר, כתוב זאת מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב במשנה תורה וכו' דברי רבי יהושע, ר' אלעזר המודעי אומר כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה.

**ורש"י** פ"י סברת ר"א המודעי, דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד. ומבואר שהמחלוקת בין ר' יהושע לר"א המודעי הוא, האם להחשיב ב' הפסוקים שבתורה, דפרשת בשלח ופרשת כי תצא ככתב אחד, או דשני המקראות נחשבים ב' כתבים. אך לא נתבאר סברת מחלוקתם.

**ולפי** הנתבאר י"ל דבזה גופא נחלקו, האם כל משנה תורה אמרה משה מפי עצמו, וא"כ אין להחשיבו ככתב אחד יחד עם שאר התורה, או דדוקא הקללות נאמרו מפי עצמו, אבל שאר הספר הוי דומה לשאר הד' ספרים. דר' יהושע סובר דכל משנה תורה אמרה משה מפי עצמו, ולכן אינו קורא שניהם כתב אחד. משא"כ לר"א המודעי, כל מה שכתוב בתורה קורא

**אבל** לכאור' אין פ"י זה עולה בלשון רש"י (מגילה ז.) שפ"י מפי הגבורה, שנעשה שליח לומר כך אמר לי הקב"ה וכו' אבל במשנה תורה משה אמרן מאליו. וא"כ לדבריו דמשנה תורה הוא מאליו ולא כשליח שאומר דברי המשלח, חוזר הקושיא היאך נאמר שעד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב.

**אך** לפי הנתבאר דדעת רש"י שכל ספר משנה דומה לשאר ארבעת הספרים שנאמרו מפי הגבורה, א"כ הקושיא מעיקרא ליתא, דשפיר קאמר עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב, שזה היה בכל התורה מלבד פרשת הקללות שבמשנה תורה.

**ונראה** לומר כן גם בדעת התוס'. דהראב"ן הנז' מבאר דבמשנה תורה דוקא דריש ר' יהודה סמוכין, דבזה יש מוקדם ומאוחר. אבל הרי דעת התוס' (יבמות טז) דמשנה תורה לאו דוקא, אלא כל היכא דמופנה ומוכח דריש סמוכין. ונראה שהתוס' אזלי לשיטתם, שהק' במ"ש (פרט יד:) למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, וא"ת תיפוק ליה דקדמה בתורה, וכ' דודאי אין אנו חוששים לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן אין מוקדם ומאוחר. והרי פרשיות הללו שמע והיה אם שמוע הם בספר משנה תורה, ועכ"ז נקטו דגם בזה אין מוקדם ומאוחר, ולהדיא דלא כראב"ן. ואפשר משום דנקטו דגם שאר הספר משנה תורה מלבד הקללות נאמרו מפי הגבורה וא"כ דומין לכל התורה שלא דריש ר"י סמוכין.

**ויש** לציין, דבנוסח התפילה לשחרית של שבת משמע קצת כדברי רש"י ותוס', שאומרים שם ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת. דאם כדעת האבן עזרא ושאר הראשונים דהיה כתוב בלוחות דברות שבפרשת יתרו, היה לנו לומר וכתוב בהם זכירת שבת,

ואתחנן נאמר. אלא הבין שאלתו על הנכתב בלוחות, שהוא נקט שהלשון הנאמר בדברות ראשונות שבפרשת יתרו הוא הלשון הנכתב בלוחות הראשונות שנשתברו, והלשון שבפ' ואתחנן הוא הנאמר בשניות, ועל זה אמר לו עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו, היינו שאינו יודע הכרח לחלוקה זו בין שתי הלוחות, שמא בשניהם נאמר כמו בפ' יתרו או שניהם כבואתחנן.

ור' תנחום בר חנילאי פשט שאכן כן היה הדבר, שבלוחות השניות לא נאמר טוב. וכדי שלא יהא מזה סתירה לדברי הראשונים (החיד"א בס' דברים אחדים יש לו מהלך מחודש בהגמ', אבל לפי פשוטו) י"ל דלדעת האבן עזרא דאלו שבפ' יתרו נאמרו בלוחות יל"פ שכך פשט לו שלא נאמר בלוחות טוב, והתכוון לא שרק בראשונות לא נאמר כהבנת המקשן, אלא בשניהם לא נאמר, שלא היה שינוי בין הראשונות להשניות [וכפשטות משמעות הכתוב (דנ"י י 7) כמכתב הראשון], ואמר הטעם שלא נאמר בו טוב, כיון שהראשונות סופן להשתבר. ולרש"י י"ל דאה"נ לא דיבר רש"י אלא על הלוחות השניות.

כתב אחד, כי סובר שגם משנה תורה, מלבד הקללות, אמרה משה מפי הגבורה, והוי כמו כל התורה.

**ועם** זה אפשר להציע ביאור בדברי הגמרא שתמהו בו כל המפרשים, דא"י (ב"ק נד:) שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב אמר לו עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה, אזל לגביה א"ל ממנו לא שמעתי אלא כך אמר לי שמואל בר נחום אחי אמו של רב אחא ברבי חנינא ואמרי לה אבי אמו של רב אחי ברבי חנינא הואיל וסופן להשתבר, וכי סופן להשתבר מאי הוי אמר רב אשי חס ושלום פסקה טובה מישראל.

**והתימה** שבפי כולם, היאך אפשר שלא ידע ר' חייא בר אבא מקרא הנאמר בתורה (וע' תוס' ב"ב קיג. ד"ס תמ"ו יח). ולפי הנתבאר יש לפרש, שר' חייא בר אבא הבין בשאלת ר' חנינא בן עגיל, שאין כוונתו לשאול על הפסוק הנאמר בתורה למה בפ' יתרו לא נאמר טוב ובפ'



## הרב זעליג לייב קליין

בוגר ישיבתנו הק', מח"ס 'בן אשר'  
ביתר עילית

## אדם

### עניו מכל האדם ולא ממלאכי השרת

יענה על ריב לעולם אף אם ידע, כמש"כ הרמב"ן ובאור"ח, יעו"ש, ולא משום שכאן מצא לו הכתוב איזה מקום לשבחו ולפארו בעלמא, אשר הגם דבתורת שבח שפיר יש עדיפות למעלה המושגת על פני תכונה יסודית, אשר משה בודאי משובח מהם, אבל לצד מציאות הענין כשלעצמו, כדאיירינן בזה, לא נעדר משה מצד של גאווה כל כך כמו המלאכים אשר מיסודן מושללים המה מתכונה זו, הנה עומדים הם על צד ההעדר - שהיא היא מציאות מידת הענוה - בתכלית יותר ממנו, [ובפרט למ"ש באור"ח ריש וזאת הברכה (ג א) להעיד עליו כי כל התעצמו במדות הטובות הידועות לו לא היו אלא לצד יראתו מאלקיו לא שהיה טבעו מסייעו אל הדבר, כאומרם ז"ל (יומא כב) שאול באחת ועלתה לו ודוד וכו' כי שאול היה מטבעו מזוג ולא היה חם ומהיר לטעות ולזה באחת ששגג יצתה ממנו המלוכה לפי טבעו משערין בני עליון שאם היה כטבעו של דוד אדמוני היה עושה כדוד עשר ידות, והן האיש משה יש מקום לחשוב שהיה עניו מטבעו והיה בכולן מטבעו, לזה העידה התורה עליו שכל התעצמותו ותגבורתו הרמוז בתיבת איש היה לצד האלקים היה ירא, והוא אומרו איש האלקים]<sup>1</sup>, הנה היינו 'ולא ממלאכי השרת', וכמשנ"ת.

**במדבר יב ג.** והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה. ובספרי כאן איתא: מכל האדם ולא ממלאכי השרת, וכ"ה באדר"נ פ"ט סוף ה"ב. ולכאורה הביאור בזה פשוט, משום דעיקר ענין הגאווה והענוה מדה היא בענייני הנפש, ויעו"ש בספרי לעיל מינה דעניו בדעתו ולא בממונו, אשר כדנראה דהמלאכים המה משוללי רגשות, ועי' שבת פט. קנאה יש ביניכם וכו', כי אינם אלא שלוחי מעלה גרידא, (ועי' ח' מנן רי"ז הלוי פר' משפטים), אשר אם ענין הענוה היינו העדר הגאווה, (ועי' אריות לדיקוס ע"ר השני, ובמסילת ישרים פכ"ז), הלא גם כל כמה שיהא ביד האדם למעט ממנו, אבל עכ"פ אלו מלאכי השרת אשר מעיקרן המה מחוסרי רגשות גאווה, הרי אלימא עניינם מן היותר עניו, כי איהו מיהא תכונה והתגברות איכא, משא"כ המה אשר מעיקרא מושללים ומופקעים מן הגאווה כל עיקר, וממילא הרי ענוים הם בתכלית, כי כל מהותם חפצא של ענוה נינהו, כי נעודי גאווה בתכלית הם, כי אין להם רגש כזה.

**והלא כל עיקר מה שהוזכר כאן בתורה כל ענין מדת ענוותנותו של משה הוא זה להגיד כי קנא לו בעבור ענוותנותו כי הוא לא**

1. גם כמדומה בערך עיקרן של מדות, ובפרט בענין הגאווה והיפכה, דמדת מעלת הנפש שבה לא תליא ונמדדת בענייני הקנינים, כ"א במציאות התוצאה והעמידה, כי העניו כטבעו נפשו מעולה במציאות יותר מן הגאותן כטבע אשר עמל על עצמו ומיעט ממדתה ועדיין עומד על פחות מכך, כי לאו ענין של עבודה והשגה היא ענינה, כ"א

**מכל האדם – לא רק מישראל**

**(ב) והנה בסוף דברים** (ל"ד) כתיב, ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו', ובספרי שם, 'בישראל לא קם אבל באומות העולם קם', כי 'בישראל' דייקא. אבל כאן כתיב 'מכל האדם', ולא 'מכל ישראל', הנראה דכולל כולן, וגם שאר העולם, [ולא אימעיט כ"א מלאכי השרת וכדלעיל], הגם דאמרי' 'אתם קרויין אדם ואין העכו"ם קרויין אדם', אבל כבר כתבו התוס' בב"ק לח. תוד"ה ואין וכו' ד'אדם' לחוד ו'האדם' לחוד, ד'האדם' שפיר כולל גם את העכו"ם, יעו"ש, הנה לפ"ז מיושב ומדוקדק היטב לשון הכתוב כאן 'מכל האדם', שלא כתב 'מכל אדם', כי בשכולל את כל העולם, וגם העכו"ם בכלל, הנה לא די למיכתב 'מכל אדם', שאין עכו"ם קרויין אדם, אלא 'מכל האדם', הכולל גם עכו"ם, ואכן לא היה שום בן אנוש עניו כמשה, אא"כ מלאכי השרת, ועל דרך שנתבאר. (ואמנם יעו"ש באדר"ג).

**בד' הירושלמי 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד – גם מלאכים'**

**(ג) והנה בירושלמי יומא** (פ"א ה"ד) על הפסוק וכל אדם לא יהיה באהל מועד וגו'

אמרינן, 'אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם', וא"כ גם בענייננו נימא כך, דעניו מכל האדם כולל גם את המלאכים, ודלא כדהבאנו מדברי הספרי, ולכאורה דברי הירושלמי אלו פליגי ע"ד הספרי, וצ"ע. אם לא דנימא דהכא על כרחך אין כוללם כיון דכתיב 'אשר על פני האדמה', ובוה אין המלאכים בכלל, כיון דאין מקומן על פני האדמה. אבל מרהיטות הספרי נראה דממעטינן להו מכל עיקר מדכתיב 'מכל האדם' ולא מהך סיפא ד'על פני האדמה', וצ"ע אם אתיא כדברי הירושלמי. וכבר עמדו בזה. (ועי' היטב בויק"ר אחרי (פ"א כ"א יג), גבי הא דכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד, א"ר אבהו וכהן גדול לא אדם היה, אלא כההוא דא"ר סימון, פנחס בשעה שהיה רוח"ק שרוי עליו היו פניו בוערות כלפידים עליו הה"ד כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו', והיינו דבכך נקרא מלאך, ועי' ויק"ר ריש ויקרא א א, יעו"ש. ומשמע דס"ל דאם אך נחשב כמלאך תו לא אכפ"ל ויכול להיות שם, והרי דס"ל דאין המלאכים בכלל האיסור, ומשמע לכאורה דחלוק ע"ד הירושלמי, והרי דאין ד' הירושלמי באמת מוסכמים. [וידחק גדול לומר דאכן עיקר הכוונה לאו משום עיקר

מציאות עמידת הנפש, ומה שאמור אין אני והוא יכולים לעמוד במקום א' אין נפ"מ כלל אי ענוה מושגת היא או טבעית, כי השלילה היא בעיקר המציאות של הגאווה והענוה, ולא בעיקר עבודה לכהן, ודו"ק, (ועי' סוטה ה. שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני ולא גבה הר סיני למעלה, ועי' מגילה כט. למה תרצון הרים גבנונים יצתה בת קול ואמרה להם למה תרצו דין עם סיני כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני וכו' שמע מינה האי מאן דיהיר בעל מום הוא, יעו"ש. והגם דסיני כאשר היה הנה באמת נמוך יותר מן השאר היה, וא"כ מה יש לו בכך מעלה על פני השאר, וכי במה יש לו שיתגאה בכך. אבל היינו כמו שכתבנו, כי לאו בהשגה תליא מילתא, כ"א במציאותו כאשר הוא, וסוף דבר לא התייחר, יהיה הטעם ממה שהיה, וא"כ עולה הוא במעלה על כל השאר, כי מיהא הוא לאו בעל מום, והאחרים בעלי מומים בכך, ודו"ק. [ובדרך צח י"ל, כי באמת אין החסרון ערובה למניעת הגאווה, כי כבר כמה דלים הם וגאות יש בהם, גם ממה שאין להם, ואין צריך לומר שבכוחם גם להפוך את החסרון כמעלה וכידוע, וסוף דבר עדיין גם יש לראותו כמעלה מושגת, והבין]]. וא"כ מ"מ לעולם מדת המלאכים בזה עדיפא מכל בן אנוש, וצ"ע.

האדמה כי היכי דנימא דמכח זה יש להם להתמעט].

### בדברי התוס' לחלק בין 'אדם' ל'האדם'

(ד) **והנראה** בזה, כי הנה באמת צ"ב בעיקר דברי התוס' דלעיל דכתבו לחלק בין 'אדם' דאין עכו"ם קרויין אדם, ל'האדם' שכולל הכל, ומאי שנא, (כאשר לכאורה היה נראה איפכא, ד'האדם' אשר הוא בה"א הידיעה יורה על החשובים, ואינן אלא ישראל), ועי' שטמ"ק ב"ק שם. אבל לכאורה נראה, כי הנה בעיקר ענין 'אדם' נראה זה בתרתי, א', כמהות ושם עצם, כמו דאבן הוא שם עצם וכן אש הוא שם עצם, כך אדם הוא שם העצם של בריה זו של הנפש חיה. ועוד יש בו, כשם דעלמא, כקין והבל וחיה נח ואברהם וכו', ה"נ אדם הוא שמו של האדם הראשון, כי כך שמו, ונראה זה ממש"כ (פלאשית ס"ב) ויקרא את שמם אדם, והרי שזה כבר קריאת שם, כהא דכתיב (שם) ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו', דקריאת שמה הפרטי הוא זה, משא"כ בקביעת שם העצם לא כתיב בעלמא כ"א ויקרא א' לאור יום ולחושך קרא לילה וכיו"ב, ולא ויקרא שמו יום, כי לאו בשם פרטי משתעי, כ"א שם העצם. וכך הוא שם (נ"ב) לזאת יקרא אשה, דג"כ לא כתב יקרא שמה אשה, כי ג"כ לא משתעי שם בשם הפרטי כ"א שם עצם, ובזה לא כתיב שמה, כ"א קריאה וקביעה, כי שמה הפרטי נקרא לה אח"כ חוה, ואשה אינו אלא שם עצם בעלמא. אשר באדם הראשון הנה מה שהוא

שם המלאך גרידא שעליו, כ"א ממה שפניו בוערים כלפידים וממילא גם מ"ש גבי המלאכים בעצמם 'ודמות פניהם פני אדם' ליכא עליו, וממילא שונה דינו גם מן המלאכים כאשר המה מיהא בתואר פני אדם ולא כן הכה"ג]. אלא דבאמת המדרש בעצמו צ"ב, כי ר' אבהו בעצמו בסמוך לעיל מינה אמר כמ"ש בירושלמי, דמתוך כך הכריח דעל כרחק הקב"ה בכבודו ובעצמו נכנס עם שמעון הצדיק, ויעו"ש במפרשי המדרש, ועי' בפירוש מהרז"ו).

### כי לא יראני האדם וחי – אף חיות הקודש

**ועי' תורת כהנים** (ויקרא א' דבורא דנכס פדשתא א' יב), רבי עקיבא אומר כי לא יראני האדם וחי אף חיות הקודש הנושאות את כסא הכבוד אינן רואין את הכבוד, (ובפי' הר"ש, דריש וחי מי שחי לעולם). אמר ר' שמעון איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו כי לא יראני האדם וחי אף מלאכים שחיים חיי העולם אינן רואין את הכבוד, (ובפי' הראב"ד, הוצרך לומר, מפני שנראה כחולק על דברי ר"ע שהוא היה דורש מן חיות והוא דורש מן חיים וקאמר איני כמשיב על דבריו כלומר איני סותר את דבריו אלא מוסיף אני עליו שאף שיש להם תואר אדם אינן רואין אותו, יעו"ש), ע"כ. הנה דבכלל הך קרא דכי לא יראני האדם וגו' אין המלאכים נכללים ממילא אם לא מכח מה דהוסיף לכתוב וחי<sup>2</sup>, בין לר"ע ובין לר"ש, גם דמיהא 'אדם' כתיב ולכאורה ממילא הרי הם בכלל, [ובזה הא ליכא מיעוטא של על פני

2. והא זה נראה מוכרח כדברי הראשונים, דרק מכח הריבוי הוא זה דאיתרבו להו המלאכים ולא ממילא מכח עיקר לשון אדם, דאל"כ הא פשיטא דלר"ע ג"כ כל המלאכים בכלל, ולא רק חיות הקודש, ומה הוצרך ר' שמעון לדבריו. אבל דוקא משום דאכן רק מכח ריבוי להדיא הוא, הנה שפיר יש מקום לחלק ביניהם ולומר דלא איתרבו כולהו מכח לשון וחי, אם לא כדברי ר"ש, ודו"ק.

חשובה, משא"כ כלפי שם פרטי, הא לא שייך כלל שום ה"א ידיעה לכך וכפשוט. (כי לא שייך לומר הקין הנח האברהם היצחק וכו', כי ליכא כ"א עצם השם ותו לא מיד. ועי' באבן עזרא שמות ג טו שכתב בתוך דבריו: ובארבעה דברים יבדל שם העצם משם התואר וכו', והדבר הב', שתחבר חכם שם התואר ותאמר חכמים, ולא יתכן לומר מאברהם שהוא שם העצם, לא יאמר על רבים אברהמים, ולא מישראל שהוא שם העצם, א"כ היו שם שני אנשים לא יאמר ישראלים, רק יאמר ככה כשיתייחס איש אחד אל ישראל שהוא שם המין. והדבר השלישי, שם העצם לא יהיה מבואר בה"א הדעת, כאשר יבואר שם התואר, כי מן חכם יאמר החכם (קס"ג ז יז), והנה לא יאמר האברהם היצחק, ואין טענה במלת אמר הקהלת (ס"ז יח), כי איננו שם העצם, רק שם תואר לחכמה שנקלה בו, והאדם הוא שם תואר ויש לו סוד, כי הוא שם המין, ומלת המנושה (דכ"ג ג יג) בעבור היחס וכו' יעו"ש).<sup>3</sup>

נקרא אדם תרתי אית ביה, כשם עצם וגם שם פרטי, נכי לא היה שונה מכל שאר האנשים שיש להם שם, לומר שנחסר לו שם פרטי, כ"א דבאמת גם הוא הו"ל שם, והוא זה 'אדם', כי זהו גם שמו הפרטי ממש], וכך הוא ג"כ בכל מקום שנזכר בשם אדם, (ס"ג) ויחי אדם שלשים ומאת שנה וגו' (ס"ד) ויהיו ימי אדם וגו', וכך גם בריש דברי הימים, אדם שת וגו', הרי דהוי זה שמו הפרטי וכמשנ"ת, ואמנם כשם פרטי אינו אלא שם שלו במסויים גרידא, כי שם ידידה כך הוה, מה שאין זה נוגע לשאר האנשים שיש להם שמות שונות משלהם, אבל מלבד זה עוד הוי 'אדם' שם העצם של החי הזה, והיינו דכתיב (ו' ה) ויהי כי החל האדם לרוב וגו' (ז) ויראו בני האלהים את בנות האדם וגו'.

**והנה** אמנם בריאה זו של אדם היא הבריאה היותר נכבדה וחשובה מכל שאר הבריות, אשר כלפי ענינה כחפצא שפיר מתייחס אליה ה"א הידיעה לחשיבות החפצא, כשם בריאה

3. ואמנם בד' חז"ל מצינו שאומרים הישראל, והרי שגם שקרוין בשמו של ישראל, ומצד שם, מ"מ מוסף בו ה"א לפניו. אבל לפור' לא מצאתי כן כ"א בדבריהם, ולא בתורה, כי באמת כלפי שם ליתיה וכמש"כ, כי לא שמענו כן כ"א הישראלי, כי בזה אין הישראל שם פרטי, כ"א שם אומה, וממה ששייך אל האומה נקרא כך, ישמעאלי, כמו משפחת הארכלי וכיו"ב, אבל הישמעאל גרידא, זה לא שמענו, וד' חז"ל י"ל דהוא לשון קצר, או שכבר נתהפך להם לכינוי ולא שם ממש גרידא, ודו"ק בכ"ז.

ועי' חולין ה. על הכתוב והעורבים מביאים לו לחם ובשר, ודילמא תרי גברי דהוי שמייהו עורבים מי לא כתיב ויהרגו את עורב וכו', ולא קא קשיא להו דא"כ העורבים בה"א היכי הוא, גם לא קשיא להו דל' רבים בזה היכי הוא וכמש"כ הראב"ע. מיהו י"ל דבלא"ה דחי ליה שפיר, איתרמי מילתא דתרווייהו הוה שמייהו עורבים, בתמיהה, ואה"נ גם כדברינו שפיר הוי קא דחי ליה, וכאשר כתבנו.

ועי' גם בב"ב קט: על הפסוק בשופטים יז כי היה לי הלוי לכהן, דאמרו עלה דאיתרמי ליה גברא דשמיא לוי, יעו"ש. והרי שוב דאף דכתיב ה"א הידיעה מ"מ לא נמנעה הגמ' מלאוקמה דלוי זה האמור בזה אינו אלא דשמו לוי ולא שהיה לוי, והרי דגם בשם פרטי שייך ה"א הידיעה. ובאמת שכבר עמד שם בזה בהגהות היעב"ץ, יעו"ש. איברא דכמו שאמרו שם היינו דהיה משתבח כאילו הוה משבט לוי, ולא רק כשם בעלמא, יעו"ש ברש"ם, וא"כ י"ל דמה"ט כבר החשיבו כאילו היה לוי בתואר, על שם שבט לוי, ולא רק שם פרטי, ועל כן באמת שייך בזה כבר ה"א הידיעה, ודו"ק. ועי' שו"ת חכ"צ סי' לא דידוע הוא שאין ה"א הידיעה נופלת אלא על שם היחס לא

אשר באמת בדניתוסף ה"א הידיעה על כרחך באדם של שם העצם משתעי, אשר בכך שפיר מיתוסף ה"א וכן"ל.

### אין עכו"ם קרויין אדם

(ה) והנה בהא דאמרינן דאתם קרויין אדם וכו' הא באמת צריך פשט והטעמה, כי הא נראה עיקרו, כי לאו משום דשאר האומות לאו בתואר אדם הם אלא כבהמות בעלמא נינהו, [והרי ביבמות סא. מקשינן על זה מהא דכתיב גבי מדין ונפש אדם ששה עשר אלף, וכן מניניהו, ומשנינן משום בהמה, והיינו דגבי בהמה מיקרו אדם, הרי להדיא דלא הופקעו

מכל עיקר תורת ותואר אדם, כי א"כ מ"מ היאך יכנו בשם זה גם כלפי בהמה כיון דאינם ראויים לשאת עליהם תואר זה של אדם, והו"ל עכ"פ למינקט לשון אחר, כגון איש וכיו"ב, ועל כרחך דשפיר שייך בהם עצם לשון זה ג"כ וכמשנ"ת<sup>4</sup>, וא"כ שוב צ"ב], וחכמי הדורות נלאו בזה. אבל הנראה נכון, דהן אמנם בעיקר שם העצם כבריאה שפיר נכללים בבריאה ששם העצם שלה הוא אדם, כי אינם משונים בעיקר מהות הבריאה, אבל מה דאמרינן אתם קרויין אדם, נראה הכוונה, כי אם כמו שנתבאר הרי דבאדם תרתי אית ביה, שם עצם ושם פרטי, הנה לדורות מלבד שם העצם הזה המתלווה

על שם העצם, (ונראה מדבריו שם דסוגיא דב"ב שם היתה לפניו, ודו"ק, וע"כ דלא חש לכך, ואולי כמ"ש). וע"ע בהגהות יעב"ץ מנחות סב. מעטים וכו'.

4. אכן הלום מצאתי דבר פלא בבי"א או"ח סי' קנט בשם ספר המנהיג (הל' סעודה סי' א) שכתב הכל כשרים לידים ואף מחרש שוטה וקטן אבל לא מן הגוי והעבד דבעינן שיבוא מכא אדם והם אינם קרויים אדם, עכ"ל. והרי דס"ל דמכא הא דאתם קרויים אדם לא חשיב אפילו ככא גברא, דאינם חשובים כלל כאדם וגברא, והוא חידוש מופלג, אשר לא נמצא למי שיאמר כן, כי מה"ט מיחסר בגדר גברא וא"כ כחו לאו כח של גברא הוא. והרי דס"ל דממה שאמרו דאינם קרויין אדם היינו דכל עצם החפצא שלהם לאו אדם נינהו ולא דהוי ענין מיוחד בשמות וכדרך שביארנו. האמנם מדבריו כאמור דעת יחיד הן, דלא נשמע כזאת בדברי שאר הראשונים, וודאי דלא נחתו להך מילתא וכמש"כ. (עוד למדנו מדבריו, דלא רק גוי אינו קרוי אדם, אלא גם העבד אינו קרוי אדם, וכאשר השוה דינם יחד בדבריו לכל האמור. וצריך קצת עיון, כיון דדינו הרי שחייב במצוות כאשה, וי"ל. ועי' נזיר סא: תוד"ה אי הכי וכו' בסופו דנראה דאין לעבדים טומאה וטהרה, ויעו"ש בגליון הש"ס, וצריך בירור כעת. ועי' שד"ח ח"א מערכת הא' אות רעז, ובפאת השדה כלל א סי' א אות ה באריכות). [ואמנם זכר לדבר קצת יש בנדה (יז.) של בית פלוני שמשמשין מטותיהן בפני עבדיהם ושפחותיהם ואינהו מאי דרוש שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, יעו"ש. והרי דמה"ט דעם הדומה לחמור נחשבו כלאו בני אדם בעצם החפצא שלהם אלא כחמורים ובעלי חיים בעלמא ממש. אכן באמת הדברים דחויים שם בגמ', יעו"ש. ויל"פ ביסוד הדרחיה, וי"ל בזה כמה טעמים. אך דמיהא חזינן דקאי זה גם אעבדים ולא רק כלפי עכו"ם בעלמא, ואולי מגופא דקרא מוכרע הוא, כיון דקאי גם אאליעזר עבד אברהם, ויל"ע בגדרו, וע"ע ב"ק מט. שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות מאי טעמא חמרתא מעברתא בעלמא הוא דאזיק דאמר קרא שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור. אכן יעו"ש בתוד"ה חמרתא וכו', ודו"ק היטב. אכן בכל אופן הרי דאתי עלה התם מקרא אחרינא, מהא דעם הדומה לחמור ולא מהא דאתם קרויין אדם, (ויותר מסתבר בעיקר כוונתו, דאין כל דבריו כ"א בהלכות לשון, מה נכלל בתקנת חכמים כשהצריכו כח גברא, ואכן לא משום דממש לא בר נש נינהו, כ"א כמה שנכלל בתקנת הנטילה, שדעתו בזה דכיון דבעלמא כחמור נינהו מסתבר דזה לא נכלל בתקנתו ודבריהם בזה לצרפו בכלל מסגרת תקנת מצות הנטילה, כי עצם דבריהם לא עליהו קאי), וע"ע כעת].



בריות אדם ניהו, או שמא בשם הפרטי משתעי, וא"כ אין בזה כ"א בני ישראל אשר מיוחסים בשם זה דאדם גם בשם פרטי וכמשנ"ת. והבחינה לזה הוא אם כתוב בה"א הידיעה או לאו, כי אם הוא בה"א הידיעה ע"כ לאו משם פרטי משתעי, כי לא שייך בזה ה"א ידיעה כלל, ואלא דבשם עצם משתעי, ולהכי אדרבה מוכן ונצרך לכך לה"א הידיעה, כיון דמבריאה החשובה משתעי. ואם לא כתיב בה"א, הנה על כרחך אינו אלא שם פרטי, כי בזה שפיר ליתא לה"א הידיעה וגם לא שייך, אשר בשם פרטי הא אינו כולל כ"א את בני ישראל ולא עכו"ם. הנה הן דברי ר"ת לחלק בין אדם להאדם, דלאו משום דבתוספת ה"א הידיעה ניתוסף בזה לכלול עכו"ם גרידא, כי אינו חשוב יותר להצריך להוסיף לכתוב כן בשבילו, אלא הכוונה כי במקום ה"א הידיעה משתנה כבר משמעות עיקר האדם, דלאו מאדם של שם פרטי משתעי כ"א אדם של שם עצם, אשר מכח הה"א מכריחים אנו את הכוונה, א"כ בתורת שם העצם שפיר גם עכו"ם בכלל וכמשנ"ת<sup>5</sup>.

#### ביאור חילוקי הדברים לאור האמור

(ו) **ובזה** ניטיב להבין גם מש"כ עוד התוס' בזה, על מה שהקשו מהא דכתיב לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, ותרצו דבמקום

לכל בן אנוש, עוד יש שקרויין בעיקר שם הפרטי לדורות, כעין הא דעם ישראל נקרא גם ישראל סתמא, וכן יעקב סתמא, [מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל ועוד], וכן ישמעאל ליו"ח וכן עשו ליו"ח, כי נקראים על עצם שמו של ראש האומה אשר ממשיכים אותו, הכי נמי יש שנקראים על עצם שם הפרטי של אדם, והיינו כמתייחסים לעולם אחריו ולהמשיכו, ולפיכך נקראים בשמו ממש אמנם כשם. והנראה דדוקא בזה הוא דאמרינן דאתם קרויין אדם ואין עכו"ם קרויים אדם, ר"ל כלפי שם פרטי וכנ"ל. והוא באמת כבר דבר מוכן היטב ומוטעם לכל בר דעת, כי דוקא ישראל אשר עיקר ותכלית הבריאה הוא הנה מתייחס אחר עיקרו ליקרא בשמו ממש, כי בעבורו הרי נברא העולם והוא עומד על תכליתו ויעודו, ונעשה אדם נאמר בעבורו, משא"כ כל שאר האומות שאינם כך, אף דבהחפצא בריאה של אדם ניהו, אבל אין זה להם כשם פרטי, דלית בהו כל ענין הנ"ל, הנה זהו דאמרינן אתם "קרויין" אדם, רצונו בתורת שם הפרטי, ודו"ק.

**אשר** זה נראה כוונת כל הענין, ומעתה ניטיב להבין עומק ואמיתות ד' ר"ת, כי מושכלים הם מאד, כי באמת בדכתיב אדם בעלמא, הנה באמת יש לדון במאי קאי, אי בשם עצם, אשר שפיר בדבר זה נכללים גם כל שאר האומות ג"כ כיון דמכלל חפצא של

5. ולא כן כתב באדרת אליהו (בראשית ד א), שכתב להיפך עה"פ והאדם ידע את חוה, וז"ל: והאדם בה"א הידיעה, לפי ש'אדם' כולל כל המין, אמר 'האדם' על אדם הפרטי ששמו אדם, יעו"ש. ובאמת שהדברים צ"ע, דלכאורה הדברים להיפך וכמו שביארנו, ומה נעשה עם כמה מקראות בזה, בסוף בראשית, פרק ו, ועוד בפרק ט, דכתיב 'האדם', ולא קאו על אדם הראשון עצמו, כאשר שוב לא היה חי אז, יעו"ש בכל הענין, ועל כרחך ד'האדם' על המין קאי, 'מין האנושי'. ואולי כל דברי הגר"א בזה אינו אלא בחיי אדם בעצמו, דבזה מעלתו רבתה להיות נזכר בו בתואר 'האדם' על יסוד מה שגם שמו הוא אדם, מלבד מה שהוא ממין האדם, ובזה יתורנו על שאר כל האנשים, שרק מינם אדם ולא שמם, ועל כן היה חשוב בזה יותר לחשבו כך בה"א הידיעה. אבל אה"נ מה דלא קאי עליה ידידה גופא בהמשך, בזה ע"כ אינו אלא כדרך שביארנו, שהדבר הוא באמת להיפך, וצ"ע.

הוא מ"מ, גם אם לא משום דבשם פרטי משתעי, כ"א משום דבמקום שכינה הוא, ופשוט. וכך יכוון מה שכתבו התוס' כלומר דבר חלוש נולד מאדם, דר"ל, בתורת בריאה של אדם, אשר הוא חלוש ביחס אל הקב"ה, ודו"ק היטב. ועי' ע"ז ג. תוד"ה כהנים וכו' דאינו אומר כן לקרותו אדם בלשון חשיבות, אלא לגנותו בלשון בזיון ושפלות. ונראה עניינו ג"כ להג"ל, כי גם לצד עיקר מה שהוא בריאה הוא כלפי שכינה להיות שפל לעומתו, ודו"ק.

רק מש"כ התוס' עוד, דמאי דילפינן בגיטין מזו. דיש קנין לעכו"ם בא"י מקרא דוהארץ נתן לבני אדם, דהיינו בני אדם הראשון. הנה היינו כנ"ל, כי אמנם מיירי באדם מה שהוא שם פרטי, ולפיכך לא כתיב כ"א אדם גרידא ולא בני האדם, אבל גם בכה"ג שפיר קאי על העכו"ם, כי אמנם אילו אתינן עלה מצד אדם של שם פרטי עליהו גופא, הנה שפיר אינן מתיחסים בעצם שם אדם הפרטי להיות המה קרויין בשם אדם, אך זאת, כי גם דבשם הפרטי משתעי הכא וכנ"ל, אבל הכוונה לבניו של זה הקרוי אכן בשם אדם, הנה זהו דמשתעי משם אדם הפרטי ממש גם בשמתכוין אל העכו"ם ג"כ, ופשוט<sup>6</sup>.

שמזכיר את השם מזכיר עכו"ם בלשון אדם, כלומר דבר חלש נולד מאדם, וכן גבי חירם אתה אדם ולא א-ל וכן מה יעשה לי אדם, יעו"ש. ודבריהם צ"ב, וגם מה חשיבות יותר לעכו"ם בעלמא עד דרק במקום זה מובלטת שפלותו אשר לפיכך לא נזכר כאן בה"א. (ובפרט למש"כ השטמ"ק בשם הרא"ש משום דהו"ל הה"א מיעוט אחר מיעוט ואינו אלא לרבות, דבנדוד סוף סוף ליכא מיעוט אחר מיעוט). ולהאמור הרי מתבאר היטב, כי אמנם דוקא בעלמא בדכתב ליה בלא ה"א הידיעה שפיר נראה הכוונה לשם פרטי, משום דאל"כ כ"א כשם עצם, הדין נותן לכתבו עם ה"א הידיעה, כי בתורת בריאה בריאה החשובה היא, וזה מה שמכריע לומר דע"כ בשם הפרטי משתעי, וממילא אינו כולל כ"א ישראל ולא עכו"ם, אכן הנה ע"ז אתיין ד' התוס' למימר, דכל זה אינו אלא בשמוזכר בפני עצמו, כי בזה ליכא סיבה אחרת זולת זאת כי בשם הפרטי משתעי, כי אם לא כן למה. אבל במקום שכינה, דליכא חשיבות קמי קב"ה, בכה"ג גם לצד שם עצם ג"כ יובן לנקוט ליה בלאו ה"א, הנה לפ"ז שפיר גם בדליכא ה"א יכלול את העכו"ם, כי בכה"ג גם בלאו ה"א יש לראותו כשם עצם - אשר כולל גם עכו"ם, כי חסרון הה"א מוסבר

6. ועי' יבמות סא. בגליון הש"ס ע"ד ר"ת שחילק לומר דדוקא 'אדם' אינו אלא ישראל, אבל 'האדם' כולל גם עכו"ם, שצ"ן להאמור בירמיה לב כ דכתיב אשר שמת אותות ומופתים בארץ מצרים עד היום הזה ובישראל ובאדם וגו', והכוונה לעכו"ם. דהרי דגם 'אדם' גרידא מתכוין אל העכו"ם. אכן באמת תינה לפ"ד השטמ"ק בשם הרא"ש, דיסוד החילוק בין אדם להאדם הוא משום דהוי מיעוט אחר מיעוט, הנה אכן כאן ליכא יתור כדי למעט, וא"כ מהיכ"ת נתרבה העכו"ם. אבל להמבאר לן מה שי"ל בדעת ר"ת, כי מצד עצם זה דכתיב ה"א הידיעה הוא דקאי גם על עכו"ם, כי בכה"ג על כרחך מאדם של שם עצם הוא, ובגדר חפצא זה גם עכו"ם בכלל, כי לא נתמעטו כ"א מאדם של שם פרטי, הנה לפ"ז גם בדלא כתיב בפועל ה"א מיותר, אבל הא כתיב שם בישראל ובאדם, הרי שהבי"ת קמוצה, וכידוע בכה"ג היינו דכולל גם ה"א ידיעה, (כי לא ניקד בשו"א), א"כ אכתי הא לא יתכן ד"ז כ"א בשם עצם, וא"כ גם בדליכא ה"א ממש מיותר, אבל סגי בבי"ת הקמוצה כבר להורות על כך, דבשם עצם משתעי, וממילא שהעכו"ם שפיר בכלל ולק"מ.

## השוואת ד' הירושלמי והתו"כ עם הספרי

המלאכים מכלל בריאה זו, וודאי לא נכללו בהך קרא, וכד' הספרי.

**גם** מה שהובא מד' התורת כהנים, דלא נכללו המלאכים ממילא בכלל קרא דכי לא יראני האדם וחי, אם לא מכח תוספת דרשה דוחי וכמש"ל, ולא ממילא משום עיקר מ"ש 'אדם' וכד' הירושלמי, להמבואר הרי גם זה ניחא, כי אף בזה הרי כתיב האדם ולא אדם גרידא, (ויכול שזה כדי לכלול גם את העכו"ם ולא רק ישראל, וכמובן), אשר בלשון זה דמשתעי על מין הבריאה של אדם, ולא בשמו הפרטי, הא זה באמת הרי אינו כולל את המלאכים אם לא דאיכא תוספת ריבוי ודרשה כדי לרבותן להדיא, אשר הן הן דברי התו"כ.

**באופן** דהיא הנותנת, ממה דנתפרש דכולל גם את העכו"ם לומר דעניו מכל האדם, ובתוכם כל העכו"ם, [ודלא כנבואה דרק בישראל לא קם כמותו, משא"כ בעניות דכלל כל אדם], והיינו מדכתיב 'האדם' וכדברי התוס', הא היינו משום דבדכתיב האדם דע"כ מחפצא של בריה של אדם משתעי, ולפיכך גם העכו"ם בכלל, הא מה"ט גופא הנה המלאכים מופקעים מכוונה זו, כי הא אינם מכלל בריה של אדם בודאי, וכדברי הספרי, וכמו שנתבאר.

**ז) אשר** לאור כל מה שנתבאר, הנה מה מאד יתבאר היטב חילוק העניינים, הא דהירושלמי גבי 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד' דכולל גם מלאכי השרת, ומאי דקמן בספרי דממעטינן 'ענו מאד מכל האדם ולא ממלאכי השרת'. כי לפי הנתבאר הרי דשאני אדם מהאדם, ד'אדם' הכוונה בתורת שם פרטי, לא כן 'האדם' דמכוון אל מין הבריאה, בריה של אדם, אשר יראה, דדוקא מאי דכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד, דאדם גרידא כתיב, דהכוונה כאמור לשם אדם, הנה שפיר י"ל דגם המלאכים בכלל זה באשר דמות פניהם פני אדם, ואדם דייקא, הנה משום כך שפיר יש מקום לומר דכבר מכוונה הוא וקריו בשם הפרטי של אדם מחמת כך, והיינו דברי הירושלמי. אבל מה שלפנינו דכתיב 'ענו מאד מכל האדם', דמדכתיב 'האדם', הרי דממין בריאה של אדם משתעי, הנה בזה הרי ודאי דאין המלאכים נכללים בכך בשום צד, כי גם בשפניהם דמות אדם, לא מהני זה כ"א לכל היותר לקבל ולהיות מכוונה ב'שם' אדם גרידא, אבל בדמשתעי' מחפצא של בריה של אדם, הא ודאי אין



אך שמה גם לפ"ד הרא"ש, גם דלא כתיב ה"א ממש מיותר, אבל כפי הכלל דקמ"ץ בבי"ת משמש גם כה"א הידיעה, שמה אכתי י"ל דמ"מ נחשב כמיעוט נוסף להחשיבו מ"מ כמיעוט אחר מיעוט ולרבות, וצ"ע. אמנם לפמש"כ בדעת ר"ת בודאי ניחא בפשיטות וכמשנ"ת.

הוא בית ועד למבקשי תורה (רש"י שמו"ט לג ז)  
ששם ניתנו פרטיה וביאוריה של תורה (רש"י שיר השירים ב כג)

**הנה"צ רבי יצחק שלמה אונגר זצ"ל\***  
אב"ד ור"מ דקהל חוג חתם סופר  
בני ברק

## בשיטת הרמב"ם במאכילין אותו הקל תחילה

עד שיאורו עיניו ואפילו נבילות ושקצים מאכילין אותו מיד וכו', ולמה לא ביאר כאן שמאכילין אותו הקל תחילה, וג"כ היה לו לפרוט פרטי האיסורים איזה מהם קל כמו שביאר בפ"ד ממאכלות אסורות, ואדרבא אם היה מבאר כל הפרטים הללו כאן בשביתת עשור, לא היה שוב מן הצורך להביא שנית דינים הללו במאכלות אסורות ע"ש.

**והאחרונים** ז"ל הקשו על הרמב"ם שכ' בהל' מאכ"א (פ"ט ה"ג): "ואם היה תועה במדבר ואין לו מה יאכל אלא דבר איסור הרי זה מותר מפני סכנת נפשות", ולמה לא כתב שמאכילין אותו הקל תחילה כמש"כ שם לקמן (כ"ט"ז) לגבי מי שאחזו בולמוס. ועוד יש לעיין, שכ' הרמב"ם ה"ז מותר, והרי רק הודחה האיסור מפני סכנת נפשות ולא הותרה.

**והנראה** ליישב בשנקדים איזה הקדמות:

**(א) הכפות תמרים** (בתוס' יוס' הכיפורים ליומא פג): הקשה מאי קמ"ל דמאכילין אותו הקל הקל פשיטא דאם אנו יכולים להאכילו איסור קל למה נאכילנו איסור חמור. ותירץ דס"ד כיון

**במתני'** (יומא פג.) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו. ובגמ' שם: תנו רבנן מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל, טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה, טבל ושביעית שביעית כו'.

**והרמב"ם** בהל' שביתת עשור (פ"ג ה"ט) פסק להלכה כמתני', וז"ל: "וכן מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו ואפילו נבילות ושקצים מאכילין אותו מיד ואין משהין אותו עד שימצאו דברים המותרין". ולא הביא את דברי הברייתא שמאכילין אותו הקל הקל תחילה.

**ובהל' מאכ"א** (פ"ד ה"ז) פסק: "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו דברים האסורים מיד עד שיאורו עיניו, ואין מחזירין על דבר המותר אלא ממהרין בנמצא, ומאכילין אותו הקל הקל תחילה, אם האירו עיניו דיו ואם לאו מאכילין אותו החמור". ותמה הנוב"י (מהדו"ק או"ח סי' לו) על הרמב"ם: "והנה עוד אחת נתקשיתי בדברי הרמב"ם בהל' שביתת עשור (פ"ג ה"ט) שכתב 'וכן מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה', סיון תשס"ז, גליון טו עמ' לא.

ביוה"כ דמשלם קרן וחומש, הלא תרומתו  
אכילה אסורה היא, ותיירץ שם דאכילת יוה"כ  
חשיבא אכילה לחייב עליה קרבן אבל נזיר  
השותה לא חשיבא אכילה כיון שאינו מתחייב  
עליה כלום ואינו סותר אפי' יום אחד, עכ"ל.  
ע"כ אינו חייב חומש דלא חשיבא אכילה.

**ועכשיו** על פי הקדמות הנ"ל, נראה לומר  
ולחלק באופן זה, אם החולה שיש  
בו סכנה אשר צריך לאכול איסור יען שהתורה  
ציווה וחי בהם, אז חשוב אי אפשר ולא  
קמכוין, דהרי הוא אוכל משום דאי אפשר  
בענין אחר וגם לא קמכוין לאיסור, וכאמור אי  
אפשר ולא קמכוין לכ"ע מותר, ולא עשה  
החולה שום איסור, וא"כ לא שייך לומר כיון  
שהותרה איסור קל גם יהא מותר איסור חמור,  
כי לא הותרה אצלו איסור כלל כשאוכל את  
הקל דהרי זה מותר דאי אפשר ולא קמכוין  
כנ"ל, וא"כ כשנותן לו איסור חמור תחת הקל  
אז נעשה איסור כי לא צריך לזה, ואז כבר  
איננו בכלל אי אפשר ולא קמכוין, - אבל  
ביוה"כ אפי' כשיאכל איסור קל ג"כ חשוב  
אכילתו, דהרי האכילה ביוה"כ הוא איסור כרת  
וא"כ גם בשוגג חייב חטאת, וא"כ בכל אופן  
חשוב אכילה רק התורה התיירה להצלתו, וא"כ  
כיון שבכל אופן נעשה איסור אלא שהותרה,  
וא"כ כבר שפיר שייך לומר מה לי איסור לאו  
מה לי איסור כרת וכמש"כ ביבמות דף ז' הנ"ל,  
ע"כ שם כבר אין חילוק איזה איסור הוא מאכיל  
לחולה אם הקל או החמור, כיון דגם באכילת  
הקל יש איסור רק התורה התיירה, א"כ אין  
חילוק כנ"ל, ע"כ שפיר פסק הרמב"ם ביוה"כ  
דמאכילין אותו דבר האסור ולא מחלק בין  
איסור קל לחמור, משא"כ בחולה סתם לא  
ביוה"כ שפיר הוצרך לחלק בין קל לחמור.  
וא"ש בס"ד.

דזה האיש הוא מסוכן והתורה נתנה לו רשות  
שיאכל איסור כמש"כ וחי בהם, סד"א מה לי  
איסור כרת מה לי איסור לאו לענין עדל"ת,  
דמה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבא, וכמו  
שפריך שם הגמ' (ביבמות ז'). מכדי הא דאורייתא  
והא דאורייתא מה לי איסור כרת מה לי איסור  
לאו. עיי"ש שהאריך.

**ב) האחרונים** כבר הרגישו במתני' יומא פ"ג  
גבי יוה"כ לא מצינו כלל  
דמאכילין הקל תחילה, וגם הברייטא שמביא  
לא מדבר בפירוש מיוה"כ, ע"כ נראה מזה  
דביוה"כ לא צריך לדקדק להאכיל הקל תחילה,  
רק בימות החול כשרוצה להאכיל לחולה אז  
צריך לדקדק. וטעמא דמילתא נראה ככה: דהנה  
אנן קיי"ל דעשה דוחה לא תעשה אבל ל"ת  
שיש בה כרת אינו דוחה, והסברא לזה כתבו  
המפרשים דהנה אנן קיי"ל בפסחים דף כה  
דאי אפשר ולא קמכוין כ"ע ס"ל דמותר, והנה  
אם הוא מוכרח לקיים את העשה מצד ציווי  
התורה ק' ועומד כנגדו הל"ת, ע"כ עשה דוחה  
ל"ת, אבל בל"ת שיש בה כרת אפי' אם עבר  
בשוגג ג"כ חייב חטאת, א"כ לא שייך אי אפשר  
ולא קמכוין, דהרי אפי' כשלא מכוין ג"כ חייב  
חטאת. ועיי' בסנהדרין ריש הנחנקין דף פד:  
דשגגת לאו מותר ואין בזה איסור כלל, משא"כ  
בשגגת כרת גם השוגג איסור דהרי חייב חטאת,  
וע"כ לא שייך בזה אי אפשר ולא קמכוין שיהא  
מותר, דאפי' בלא מכוין אסור כנ"ל, ע"כ אין  
עשה דוחה ל"ת בל"ת שיש בה כרת.

**ג) והנה** הרמב"ם בהל' תרומה פרק י' הל' יא  
פסק דנזיר ששתה יין של תרומה פטור  
מן החומש יען שנפשו של אדם קץ באיסור,  
והקשה הרדב"ז שם מאי שנא מהא דפסק  
הרמב"ם לעיל מיניה הל' ז' דהאוכל תרומה

## הרב אברהם מאיר גיטלר זצ"ל אב"ד סוסנוביץ

### בענין שופר הגזול

מדרבנן ולהוי מהבב"ע דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, וכן פי' ג"כ בלח"מ וכפ"ת (שם) מצוות לא ליהנות ניתנו, עכ"ל ע"ש. **אמנם** המפרשים האחרונים ז"ל הקשו על פירוש זה דאחרי שבע"כ אנו צריכין לומר מצוות לא ליהנות ניתנו, למה הוצרך מתחילה לומר שאין בקול דין מעילה, הא אפילו אם נימא בעלמא שהנאת הקול ג"כ חשובה הנאה לגבי מעילה, ג"כ לא מעל הכא משום דהנאת מצוה לא חשובה הנאה. ולפיכך כתבו כוונה אחרת בדברי הרמב"ם ז"ל עפ"י דברי תוס' קידושין ד' נ"ה ד"ה אין מועל וכו', ודברי התוס' ב"מ ד' צ"ט ד"ה וחברו מותר וכו', שמבואר מדבריהם דיש שני מיני מעילות, הא' הוא מעילות הנאה, ר"ל שנהנה שו"פ משל הקדש ולא הוציאו מרשות הקדש, והב' הוא מעילה דשליחות יד ר"ל שמוציא מרשות הקדש לרשות חולין. ומבואר שם דגם בשנטל דבר משל הקדש המונח אצלו להשתמש בו מעל, משום דהוה כשואל שלא מדעת ונקרא גזלן וכמו שהוציא מרשות הקדש לרשות הדיוט ע"ש. והנה הא פשיטא דאפי' במקום שאין נהנה בתשמישו הוה שואל שלא מדעת כגזלן, ותדע דהא באתרוג בשאר הימים אם נטלו בלא דעת חבירו לצאת בו, אי לאו דאמרינן ניחא ליה למעבד מצוה בממונו לא יצא כמבואר בש"ע סי' תרמ"ט סעי' ה' בהגהה, והיינו משום דהוה כגזלן, אע"ג דלא נהנה מידי דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו, ובזה יתפרש שפיר לשון הרמב"ם ז"ל במה שהוצרך לשאר הטעמים, והיינו דמעיקרא קאמר דלא תימא כיון שנטלו

**הרמב"ם ז"ל** כתב (בפר"א מה' שופר הלכה ג') בזה"ל: שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, ואין בקול דין גזל. (כוונת הרמב"ם ז"ל לחלק בין שופר הגזול ללולב הגזול דפסול משום מצוה הבאה בעבירה משום דשאני גבי לולב שאין אדם יכול לצאת י"ח אלא בנגיעת גופו ובהגבהתו, ולפיכך כשהוא גזול לא יצא בו, כיון שהנגיעה וההגבהה שהוא עבירת הגזל הוא חלק מהמצוה ובמעשה אחד מתקיימת המצוה והעבירה כאחד לכן חשוב שפיר מהבב"ע, משא"כ מצות שופר שאינה אלא השמיעה - והנגיעה וההגבהה אינה צריכה כלל אל המצוה, וא"כ הוה העבירה ענין אחד והמצוה ענין אחר, לפיכך לא חשוב מהבב"ע, וזהו פי' דברי הירושלמי תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא, ועיי"ש שכן פירשו הה"מ והלח"מ שם). וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה. (ר"ל משום שהוא דבר שאין בו ממש וכדאמר ריב"ל משום בר קפרא בפסחים ד' כ"ו קול ומראה וריח אין בו משום מעילה, משום שהוא הנאה שאין בו ממש, וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפר"ה מה' מעילה, ולפיכך לא אמרינן ביה ג"כ דלהוי מהבב"ע משום דכי קא תקע באיסורא תקע, וכן פי' הלח"מ שם והכפ"ת ר"ה ד' כ"ח שם). וא"ת והלא נהנה בשמיעת הקול, (ר"ל משום דיצא ידי המצוה, והא מסקינן בגמרא וכ"פ הרמב"ם שם ה' מעילה דנהי דאין מועלין בקול מ"מ אין נהנין עכ"פ מדרבנן, וא"כ אכתי איך יצא בדיעבד, הא עבר עבירה

אמרינן מצוות ליהנות ניתנו מעל שפיר בתוקע בעצמו כנ"ל, והדא דכתב הרמב"ם ז"ל מקודם שאין מעילה בקול אע"ג דאכתי לא כתב דמצוות לא ליהנות ניתנו, ר"ל שלפיתך לא מעל משום שליחות יד וכנ"ל, ואח"כ כתב וא"ת הרי נהנה בשמיעת הקול, ור"ל ולמעול משום הנאה זו אע"ג דבעלמא אמרינן קול ומראה וריח אין בו משום מעילה שאני התם דלא עביד מעשה וכנ"ל, וע"ז תירץ דמללה"נ וכנ"ל.

**ודאתאן** עלה יש ליישב סוגיית הגמרא דר"ה ודפסחים הנ"ל שלא יהיו סותרים זא"ז על אופן אחר וגם הרמב"ם ז"ל לא יהיה נגד הסוגיא דר"ה הנ"ל, וי"ל דבאמת אף בעביד מעשה ג"כ אין מעילה בהנאת הקול, והכא נמי אפי' אם אמרינן מצוות ליהנות ניתנו ג"כ אינו מועל משום ההוא הנאה ואפי' בתוקע בעצמו, ומ"מ י"ל שפיר דבשל שלמים אם תקע לא יצא משום דעכ"פ לא נהנין מדרבנן והוה מהבב"ע דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכמ"ש הלח"מ הנ"ל, וי"ל ג"כ דבשל עולה אם תקע יצא, משום דלכאורה יש סברא לומר דהא דבשל שלמים לא יצא היינו דוקא אם נתכוין בהתקיעה כדי לצאת בו דקא מתכוין ליהנות מהאיסור, אבל בתוקע לשיר דלא קא מתכוין להנאת קיום המצוה, ולרבא דאמר לקמן התוקע לשיר יצא משום דמצוות א"צ כוונה י"ל שפיר דגם כאן יצא, דהא קיי"ל כר"ש בפסחים ד' כ"ה דדבר שאינו מתכוין מותר, וכ"פ הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שבת הלכה ה', ואפי' באפשר ולא קא מתכוין שרי, וללישנא בתרא בפסחים שם גם רבא ס"ל כן, ואע"ג דאמרינן מודה ר"ש בפסיק רישא וכו' והכי קיי"ל, וא"כ ה"נ לא נוכל לומר דיצא משום דא"כ הו"ל פסיק רישא, מ"מ אכתי יש מקום לדברינו לשיטת התה"ד שהביא במג"א סי'

להשופר להשתמש בו לצרכו ותקע בו והקדש לעולם הוי שלא מדעת והוא כגזול וממילא מעל משום דהוציאו מרשות הקדש לרשותו כנ"ל, וכי קא תקע באיסורא תקע והו"ל מהבב"ע, וע"ז קאמר שאין בקול דין מעילה, ואין כוונתו להא דקול ומראה וריח כאשר פירשו הלח"מ והכפ"ת הנ"ל, כי בזה לא מתרץ מידי דהא אכתי יקשה דמ"מ הא אסור מדרבנן, וכמו שהקשה הרמב"ם בעצמו אח"כ לפום פרושם, והוצרך לומר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, והאי טעמא לחודא סגי ג"כ דלא למעול מדאורייתא, רק שכוונתו לתרץ דמה"ט אין כאן מעילה דשליחות יד דשייך אפי' במקום שאין נהנה, והיינו משום דמעילה דשליחות יד הוא משום גזול ואין גזול בקול וכנ"ל. וא"ש בזה ג"כ מ"ש מיד אחר שופר הגזול, וכן שופר של עולה, והיינו משום דתרווייהו חד טעמא הוא ושייכים להדדי, ואח"כ היה קשה לו שוב להרמב"ם ז"ל נהי דמעילה דשליחות יד ליכא מ"מ למעול משום שנהנה בשמיעת הקול במה שיצא י"ח המצוה, וע"ז תירץ דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

**ונראה** דיש לתרץ עם זה ג"כ קושיית הלח"מ והכפ"ת שם על מ"ש הרמב"ם ז"ל שאין בקול דין מעילה אע"ג דאכתי לא סיים למלתיה דמללה"נ, והיינו משום דקול ומראה וריח אין בו משום מעילה, ובגמרא קאמר רב יהודה עולה דבת מעילה היא כיון דמעל וכו', וגם רבא דאתקיף עליה קאמר ג"כ אימת מעל לבתר דתקע וכו', הרי דיש מעילה בקול, וע"כ צריך לחלק בין הא להא דקול ומראה וכו', משום דשאני התם דלא עביד מעשה, אבל באדם דעביד מעשה ותקע בעצמו מעל שפיר אי אמרינן דקיום המצוה חשובה הנאה, וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל סותר לסוגיית הגמרא. אמנם להנ"ל א"ש, דודאי גם הרמב"ם ז"ל מודה דאי

בשמיעה בעלמא, שוב רכיב עלינו איסורא דמעילה דשליחות יד, דכיון דנטלו להשתמש בו אפי' במידי דלית ליה הנאה משום חשוב עליה כגזולן ונמצא שהוציא מרשות הקדש לרשות הדיוט, והכא לא שייך שאין בקול דין מעילה והיינו מפני שאין בקול דין גזל, כיון שצריך הנגיעה וההגבהה בכדי לצאת ידי המצוה, וממילא דהוי דומיא דלולב הגזול דפסול משום מהבב"ע, כיון דשלמים לאו בני מעילה מינהו ואינו יוצא לחולין וכנ"ל, וא"ש דבשל שלמים לא יצא.

**וכיון** שזכינו לזה א"ש שוב ג"כ הא דבשל עולה יצא לרב יהודה, והיינו כיון דעולה בת מעילה היא, וכי מעל בה ונפקא לחולין יצא, א"כ ה"נ נהי דמשום הנאת המצוה לא מעל משום דקול ומראה וריח אין בו משום מעילה כיון דהנאה דידהו אין בו ממש, מ"מ יצא בממ"נ דאין לומר דלא יצא משום דגם הנאה זו אפי' שאין בה ממש אסורא עכ"פ מדרבנן ואכתי הוה מהבב"ע כנ"ל, דשוב נימא כנ"ל, דהכא ודאי בתוקע לשיר בשופר של עולה יצא כיון דלא קא מכיון להנאת המצוה, ואע"ג דאם נימא דיצא שוב הוי פסיק רישא ואסור וממילא דלא יצא, ז"א כיון דפס"ר בדרבנן שרי כנ"ל, והכא לא שייך לומר כיון דשומע בעלמא בעי כוונה ורק הכא כיון שתוקע בעצמו ועביד מעשה ממילא רכיב עליו איסורא דמעילה מחמת שליחות יד כיון דצריך להנגיעה וההגבהה כנ"ל, דהא עולה בת מעילה הוא ונפקא לחולין, וע"ז שפיר אתקיף רבא עליה אימת מעל לבתר דתקע וכו', וכל זה לדידהו דס"ל מצוות ליהנות ניתנו והוה הכא עכ"פ איסורא מדרבנן, משא"כ הרמב"ם ז"ל דפסק דמצוות לא ליהנות ניתנו שפיר פסק דאין מעילה בקול וכנ"ל.

שי"ד סק"ה דבאיסור דרבנן שרי באינו מתכוין אפי' בפסיק רישא כיון דה"נ ליכא אלא איסור דרבנן דמדאורייתא קול ומראה וריח אין בו משום מעילה כנ"ל.

**אמנם** לפי"ז יש להעיר לשמואל ורבא דס"ל בריש לולב הגזול דביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נהי בגזול, וכוותייהו פסק הרמב"ם ז"ל בפר"ח מהלכות לולב ה' ט', ולפמ"ש בפני יהושע שם בטעמייהו משום דס"ל דלא שייך מצוה הבאה בעבירה אלא היכי שצריך לכווין לגזול הלולב ולקנותו כמו ביו"ט א' דשאול פסול ואי אפשר לו לצאת בשל חבירו אם לא שנתכוין לקנותו, וכיון שא"א לו לצאת בלי מחשבת העבירה לפיכך חשוב מהבב"ע, משא"כ ביו"ט ב' דשאול כשר וא"צ לכוין לשם קניה דאפי' אם היה נוטלו ע"מ להחזירו לאלתר יוצא ואפי' בלא דעת חבירו משום דניחא ליה לאינש למעבד מצוה בממונו כנ"ל, וא"כ אין המצוה בא ע"י מחשבת העבירה שלו במה שנתכוין לגזלו ולקחתו, מש"ה לא חשוב מהבב"ע ולפיכך יוצא ע"ש. וא"כ ה"נ היה מהראוי שאפי' אם נתכוין לצאת י"ח בהשופר של שלמים שיוצא כיון שיצא בלא מתכוין והרי א"צ למחשבת העבירה שלו בזה שכיוון כנ"ל.

**אמנם** לאחר היישוב זה ליתא לפמ"ש הרבינו שמואל שהביא הב"י סי' תרפ"ט וכן הרבינו יונה הביאו ג"כ בפי' ר"ה בהא דקא אותביה מהיה קורא בתורה וכו' דאפי' למ"ד מצוות אין צריכות כוונה היינו דוקא היכא דקעביד מעשה כגון התוקע לשיר, משא"כ השומע דלא קעביד מעשה בודאי דבעי כוונה עיי"ש, וא"כ גם התוקע לשיר בשופר של שלמים לא יצא לפי"ז, והיינו כיון דבעי בע"כ הנגיעה וההגבהה של השופר שא"כ לא יצא



## הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל

בני ברק

נולד ביום א' דר"ה תרצ"ז לאביו רבי אליהו משה זצ"ל, עסקן ציבורי ואיש-ספר, אשר היגר מאנטוורפן לבני ברק והרבה להסתופף בצל החזון איש זצלה"ה.

בגיל אחת עשרה שנים, כבר נמנה רבי אברהם על תלמידיו של הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל בישיבת 'אור ישראל' שבפתח תקוה. בהמשך, למד בישיבת סלבודקא בבני ברק והיה לתלמידם חביבם של הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל וראש הישיבה רבי מרדכי שולמן זצ"ל.

בשנים ההן, נבנתה אישיותו הנאצלת לצד היותו בעל כשרונות נדירים ביותר ומתמיד עצום, היה לאיש אשכולות רב אנפין וגאון מידות יוצא דופן.

בשנת תשכ"ב היה לחתנו של רבי רפאל יונה ברנפלד זצ"ל. מני אז נתקרב לגאון מטשעבין, רבי דב בעריש וויידנפלד זצוק"ל, אמו של רבי רפאל יונה נשואה היתה להגאון זצוק"ל. הגאון מטשעבין חיבבו וקירבו עד לאחזתו, היה מרבה להשתעשע עמו בדברי תורה, ואף סמכו להוראה. עפ"י צוואתו, התמנה רבי אברהם לאחר הסתלקותו לאחד מראשי מרביצי התורה בישיבת 'כוכב מיעקב – טשעבין' שבירושלים.

מני אז, הפכה הישיבה לביתו. במשך כל ימי שנותיו נוהג היה לשהות במשך כל השבוע בישיבה. להתגורר בפנימיה בצוותא עם תלמידיו, כשרק לקראת שבת שב לביתו שבבני ברק, למעלה מארבעים שנה – הרביץ תורה לתלמידיו, אשר קשורים היו אליו בכל נימי נפשם.

הליכותיו הנאצלות מלוות היו בפשטות ותום, – אין הוא אלא חד מבני החבורה ותו לא –. מתרחק היה מכל גינוני כבוד ושררה, כשהוא עוסק בגופו במעשי צדקה וחסד מבלי לחוס על כבודו. ברגישותו המופלגת לזולת היה עוזר לנדכאים ולנשכרי לב, תומכם וסיעדם בעצה ובתושיה.

נסתלק לב"ע ביום כ"ה בתשרי תשנ"ג.

אלפי גליונות בכל מקצועות התורה הותיר אחריו רבי אברהם, מתוכם לא הוציא לאור בחייו אלא את הספר 'חזר הורתי' על מסכת הוריות, כנר זכרון לאמו ע"ה. בשנותיו האחרונות החלו להתפרסם ע"י תלמידיו ספרי 'בני ראם' מחידושי תורתו ומשיעוריו אשר מסר בישיבה ובמקהלות עם. תודתנו נתונה למשפחת הרב זצ"ל ולהרב מרדכי ועקינין אשר המציא לידינו העתק מרשימות רבי אברהם זצ"ל, בגדרי מצות ישיבת סוכה, מן השמים יבורכו.

## כשיכול לישן בסוכה או לאכול בסוכה, מה עדיף

תשביתו, דתשביתו חמירא דעובר בכל רגע, הביאו הגרע"א בגליון המשניות פ"ג דפסחים יעו"ש. אלא דמ"מ מפאת ענין הקירוב יש לדון להעדיף אכילה על שינה, דזה נכנס בלבבו יותר וישפיע על כל חייו מכאן ולהבא.

**ולכאן** יש לומר דגם בלאו האי טעמא, בכל גוונא דיכול למיעבד או אכילה בסוכה או שינה בסוכה, יש להעדיף אכילה, וזה מפאת תלתא טעמי, חדא דיש לומר דמצות שינה

**לענין** הנדון בנער שעבר עליו רוח טהרה וחזר לצור מחצבתו, ועקב הנסיבות וצוק העתים יכול או לאכול בסוכה או לישון בסוכה, מה יעשה.

**ושמעתי** דנחי דלכא' עדיף שישן בסוכה, שהרי איסור שינה חוץ לסוכה הוא אף בשינת ארעי, ונמצא כשישן חוץ לסוכה מבטל בכל רגע עשה דסוכה, משא"כ באכילה, וחזינן דכ' המג"א לענין מילה בזמנה או

דהח"ש מורכב מבלי סוף פירורים וכן בשלושת רבעי שיעור, דמ"מ בזה יש יותר, אך לענין חלוקת הזמן לשיעורים קטנים וחלוקת האוכל לשיעורים קטנים אין לומר שכאן יש יותר שיעורים קטנים מאשר באוכל).

**אך** כל הטענה הזו מכח הבנין שלמה אינה ברורה.

**תו** יש לומר, דהנה לענין הקל הקל חזינן דקילא שיעור יותר בפעולה אחת מאשר שתי פעולות בשיעור קטן יותר, וכדחזינן במנחות (סד.) דהיכי דהחולה צריך ב' גרוגרות ויכולים לקצור ענף אחד עם שלש גרוגרות או שני ענפים שיש בכל אחד גרוגרת יקחו האחד, אע"פ שאם יכול לקחת שנים בפעולה אחת ולקצור שלוש בפעולה אחת מיתסר מה"ת לדעת הר"ן דריבוי בשיעורים מה"ת, מ"מ ריבוי הפעולות חמיר מריבוי השיעורים, וזה ע"כ נמי מה"ת. [ולהרשב"א דריבוי בשיעורין דרבנן, ע"כ דריבוי בפעולות נמי רק דרבנן, דאל"כ מאי קא מיבעיא לן דיקח שיעור].

**וא"כ** בשינה, שהוא בפעולה אחת אף שיותר זמנים קילא מאכילה, שהם כמה פעולות אע"פ שהשיעור קטן יותר. [ולפי"ז, אי יכול להביא לחולה דרך רה"ר או דרך בית הקברות והמביא הוא כהן, יביא דרך בית הקברות, אע"פ שמשתהה יותר זמן, אף להר"ן דב' זיתי נבילה חמירי מלאו דסקילה, דמ"מ הוי פעולה אחת, וכן לבישת כלאים קילא מחילול שבת].

**והעירני** הגרד"ב שליט"א הא מ"מ לקי על כל שהיה ושהיה, אך י"ל דנהי דלקי מ"מ חשיבא פעולה אחת.

**ולפי"ז** צ"ע במש"כ המג"א דמילה בשמיני או ביעור חמץ שלא ביטלו יש לשרוף החמץ, דעובר כל רגע ורגע, דמ"מ אם לא היה

בסוכה היא רק על פעולת ההליכה לישון, ולא על גוף השינה דאז פטור מן המצוות, ונ"מ אם שרי להוציא מי שישן בסוכה לחוץ לסוכה.

**אך** באמת ז"א, דחזינן דהישן ביום אינו מברך על הט"ק, וכן הישן בלילה אינו מברך לחוש לדעת הרא"ש דכסות יום בלילה חייבת, ורק להרמב"ם דכסות יום בלילה פטורה מברך בבוקר, חזינן דחשיב מקיים המצוה אף בהיותו ישן.

**וכן** חזינן מהא דיש להקיץ כהן שישן אם מת שם מת, ולא נימא דפטור מן המצוות. ולחלק בין עשין ללאוין צ"ב, דאם חשיב כשוטה גם לגבי לאוין, וכהן שוטה או קטן אין חיוב להוציאו מאהל המת.

**וכן** העירני הרב א.מ.ג. שליט"א, דמסוגיא דסוכה מתבאר דבלא טעמא דמצטער יש להעיר את הישן מחוץ לסוכה.

**ונמצא** דאכתי קיימינן דהישן חוץ לסוכה מבטל יותר עשה מאשר האוכל חוץ לסוכה.

**ואכתי** יש לדון מכח הא דאיתא בשו"ת בנין שלמה להגאון בעל חשק שלמה סי' מא, דמצות אכילה בסוכה נהי דרק בשיעור קביעת סעודה, אבל כאשר קבע סעודתו, כל חלק מהסעודה הוה קביעות, דנהי דשרי לאכול בשר לחודא חוץ לסוכה, אך אם אוכל בקביעות מתסר כל חלק וחלק, וא"כ גם באכילה יש הרבה ביטול עשה. וכ"כ במ"ב בהא דאוכלין ושותין בסוכה, והרי שרי לשתות חוץ לסוכה, דכאשר אוכל חייל קביעות גם על השתיה.

**(ואמנם)** אם יכול לאכול משום פיקו"נ חצי שיעור מסוג אחד או שלש רבעי שיעור מסוג אחר, ודאי חייב בח"ש, ולא נימא

דהאיסור רק על תחילת השינה מחוץ לסוכה, ואח"כ הו"ל מצטער, וא"כ שוב עדיפא לאכול בסוכה מאשר לישון בסוכה. והנה זה תלוי במי שנרדם בבית אם יש מצוה להקיצו כדי שיבוא לסוכה, דהשתא הו"ל מצטער, או דנימא דכיון דגרם לדידיה בידים ליכא פטור מצטער.

**וכ"ה** במג"א (סי' תרמ סק"ד) דבלקח משקה משלשל בחג לית ליה פטור מצטער, דהוה ליה לקחת לפניו או אחריו, ומדברי הט"ז שם משמע דלית ליה האי סברא.

**והנה** העולה מן האמור, לענין אם עדיפא לישון בסוכה ולאכול בבית או לאכול בסוכה ולישון בבית, בפשוטו שינה חמירא, דיש בה יותר מצוות.

**אלא** דיש לרדן מפאת ד' פרטים. חדא, דשינה הוי רק התחלת השינה ואח"כ פטור מן הסוכה דהוה כשוטה, ויהא מותר להוציאו מן הסוכה כשהוא ישן. אבל אינו נראה כן, וכדמוכח מהגמ' דיש להקיצו כשיאיר היום, וחזינן דהשינה עצמה מתסרא, וכדמוכח מצייצת דאם ישן ביום אינו מברך, אע"פ דבישן בלילה מברך למ"ד כסות יום בלילה פטורה, ודברי הפרי יצחק ח"א סי' ה שתפילין כשישן אינו מקיים מצוה דרמי לתפילין בשבת צ"ע לפי"ז, ולענין איסורין חזינן דיש להקין כהן ישן כאשר הוא באהל המת.

**ולפי"ז** נמצא דמי שהלך לישון לפני סוכות ונמצא בסוכות בסוכה, תיאסר הסוכה דנתקיימה בה מצוה. [וזה בהלך לישון מדעתו בערב סוכות על מנת להמשיך לישון בסוכות, ואם נרדם לפני סוכות בסוכה בלי כוונה, בזה י"ל דלא תיאסר הסוכה דלא נתקיימה בה מצוה, שהרי לא כיון לשם סוכות, ואדרבא יצטרכו להעירו שיכוין ושישן שנית וצ"ת].

עובר אלא פ"א הוה אמרינן דמילה חמירא, וא"כ אף בעובר כל רגע ורגע נמי.

**ונמצא** לפי"ז דעדיף שישן חוץ לסוכה מאשר שיאכל חוץ לסוכה.

**אך** העירוני, דלמש"כ באור שמח פ"ה משבועות הי"ח דהיכא דהנדון בשוא"ת לא איכפת לן דקא עביד בקום ועשה, וא"כ נהי דלענין איסורים אמרינן דפעולה אחת קילא מכמה פעולות, לענין ביטול עשה אין נ"מ אם בפעולה אחת או כמה פעולות, דהנדון שאינו מקיים העשה, וכגון אם צריך משום פיקו"נ לזרוק הד' מינים לים, לא איכפת לן אי זורקם בפעולה אחת או בכמה פעולות. [מיהו התם היא מצוה אחת, אך נ"מ כשיש לו שתי מצוות וצריך לזרוקם לים, אם דוקא בב"א בפעולה, או בזא"ז, וצריך תלמוד].

**והעירני** הרב א.מ. שליט"א, דאין לן להתבונן על האיסור דביטול עשה אלא על חשיבות העשה, ובאכילה מקיים קצת מ"ע בכמה פעולות, ובשינה הרבה מ"ע בפעולה אחת, וכד נימא דדמי לסוגיא דמנחות, א"כ עדיפא שתי פעולות מחד פעולה אף ביותר מצוות, אבל באמת לא שמענו דבמצוות יש עדיפות לעשות ב' פעולות כגון שיש לו חיוב מעקה של שני בתים, ויכול להשלים שתי המעקות בפעולה אחת או בשתי פעולות דיש להעדיף שתי פעולות, אלא דהכל אחד, ורק מצד אין עושין מצוות חבילות חבילות לפי כללי האי הלכתא.

**ולפי"ז** הדרינן דמוטב שישן בסוכה ויאכל בבית מאשר שיאכל בסוכה וישן בבית.

**ועדיין** יש לעיין דהא קי"ל דאם הלך לישון וירדו גשמים ופסקו הגשמים, אינו חייב לחזור לסוכה דהו"ל מצטער, וא"כ י"ל

**ואך** יש לעיין דחזינן דתפילין קודמין למזוזה, ודן בפ"ת דתפילין לא יקדים לב' מזוזות, ותיקשי הא זמן המזוזה יותר מזמן התפילין שגם בשבת, ונצטרך לומר דהוי חד מעשה, וא"כ חזינן דב' מזוזות חשיבי דהוה שני מעשים, אך לפי"ז יתחדש דאם יכול להניח ב' מזוזות בב' חדרים לשעה אחת או מזוזה אחת בחדר אחד לשעתיים, עדיפים ב' מזוזות ממזוזה אחת, ולכאור' אינו מסתבר. וגם אם נימא הכי אם יש לו תפילין וב' מזוזות וקובע שתייהם בבת אחת על שתי דלתות לא יקדמו, ולא משמע הכי, ונצטרך לומר דהמשך זמן קילא.

**והנה** שמעינן דתפילין קודמים למזוזה אע"פ שמזוזה יותר זמן, וצ"ע לפי"ז במש"כ במנ"ח מצוה תריג דאם לא כתב ס"ת דביטל הרבה מ"ע, ותשובה לא תועיל ובעינן יום כיפור כמו בלאוין כיון דהרבה עשין חמורין מלאו אחד לדעת הר"ן דשני זיתי נבילה חמירי מסקילה דשבת, וזה צ"ע דזה נמי בשוא"ת ומ"ש ממזוזה ותפילין, [והנה לענין הנדון להשאל על אתרוג ששינה סדר המעשרות, וכתבנו לעיל די"ל דלאו חמיר ממעשה, השתא אם נטל האתרוג בשני ימים ישתנה הדין וצ"ת].

**פרט** הד', אם נימא דגם ישן במזיד מחוץ לסוכה אין להקיצו השתא, דהשתא הו"ל מצטער אע"פ שגרם לעצמו, ובמג"א סי' תרלט כתב לענין סם משלשל דלא יפטר משום מצטער כיון דיכול ליקח לפני סוכות או לאחר סוכות, ובט"ז פליג, ואי נימא דתליא בהאי פלוגתא, א"כ נהי דהוי יותר פעמים שינה מאכילה להמג"א, אך להט"ז לאחר שנדרם כבר אינו מבטל שינה בסוכה. אך העירוני מנא לן למיזל בתר הביטול, זיל בתר הקיום, דאם ישן בסוכה יקיים כל רגע מצוה בשינה, משא"כ באכילה.

**ותו** ראייה מהא דאם ישן בסוכה וקם אינו מברך שנית הרי דלא נפסקה מצוותו ובריטב"א הביא בשם קדמאי דכל בוקר צריך לברך לישב בסוכה, ובערוך לנר תמה הא לא פסקה מצותו ותליא בהא, ובחי' מהרי"ל דיסקין פ' אמור דן אם יש חיוב להכניס אדם ישו לסוכה.

**פרט** הב', משום דגם האכילה מתחלקת להרבה חלקים עד אין סוף, וכדכ' כבר בתשו' להגאון חשק שלמה וכדכ' במ"ב לענין משקין בתוך הסעודה, כשם שהשינה מתחלקת, אך אינו נכון, דמ"מ מתחלקת עד המוחש, וכדכ' בדו"מ דאזלינן בתר המוחש אלא דתיקשי מתוס' נדה דאין משהו דאינו מתחלק לשני משהו, והרי עד המוחש.

**פרט** הג' דבשינה הוה בחד מעשה משא"כ באכילה, אך לכאור' לענין הביטול עשה אין נ"מ במעשה, וכך מה לי שאינו אוכל מצה שבביתו או שזורקה לים ולכן אינו אוכלה, זה מצד הביטול, ומצד הקיום מנא לן דיש עדיפות בקיום בשני מעשים או במעשה אחד, דרק באיסורין אמרינן במנחות (סז.) דחמירא קצירת שתי גרוגרות בשני מעשים מקצירתם במעשה אחד, ואם יכול לבנות ב' מעקה של שתי גגות בחד מעשה או שני מעשים אין נפקותא בדבר, וכן להפריש תרומות ומעשרות מכל פרי בנפרד או מפרי אחד על כולם. והעירוני הרימ"ו שליט"א דהתם במנחות דחזינן דריבוי פעולות חמירא - טעמא דאם בחד פעולה איקלש דהו"ל רק ריבוי בשיעורין, אך לא דחד פעולה קילא, ונ"מ שרואה מי שמבשל בסיר אחד בשבת ורואה אחר שמבשל בשני סירים בשבת אותה כמות בזאח"ז - יפריש מי שירצה. ועוד העירוני דחזינן בתוס' יבמות דף ד דללבוש בגד בלא ציצית חשיבא קום ועשה, וכן לאכול מחוץ לסוכה, ודלא כהגרע"א דפליג על הפנ"י, ויל"ע מדברי האו"ש פ"ה דשבועות.

קבע, ואמרתי דא"כ באכילה נמי ואמר דאה"נ, ומ"מ יש בשינה יותר מאשר באכילה, דנהי דהנה דזה לכא' מספר אין סופי אך י"ל דזה עד המוחש ולא פחות מהמוחש וא"כ יש בשינה יותר מבאכילה, וצ"ת בדברי תוס' נדה.

**ולענין הטענה דזה בקו"ע וזה בשוא"ת אמר דמ"מ שוין הן.**

**וכן לענין אם ישן מקיים מצוה בסוכה בעת שנתו, קאמר דמוכחא כן מהגמ' דדיינינן להעירו כאשר האיר יום, ואמרתי דא"כ מוכחא דלא כהפרי יצחק שכ' דטעמא דשרי מדינא לישן בתפילין אע"פ שיש היסח הדעת להסוברים דאף בלא קלות ראש מתסר, מפאת דדמי למניח תפילין בשבת, כיון דאינו מקיים מצוה, וקאמר דאה"נ יהא מוכחא הכי, תו קאמר דממטה אפרים דדן מאי חשיבא סוכה או ד' מינים ולמה לא אתי עלה מפאת שינה, וקאמר די"ל דאיירי בארצות הקרות דאין ישנים בסוכה.**

**תו** קאמר דתקשי הישן בשמיני בסוכה לוקה, וק' מאי שייך תכד"ד להתראה, אלא דעצם ההליכה לשינה היא הנהגת דירה, ולפי"ז ההולך לישון מחוץ לסוכה בסוכות וירדם לאחר סוכות מיתסר, [אך יל"ע מהא דדנו תוס' היאך מברכינן על שינה דילמא לא ירדם, וזה שמעתי מנכד הגאון שליט"א דתיקשין].

**והנה** העירוני אמאי לא אזלינן בתר זה שבא ראשונה, וכדעת הרדב"ז במי שהיה בבית האסורים ויכול לצאת ליום אחד שיצא ביום הראשון, וכן הגרע"א בתשו' (סי' ז') כ' דאזלינן בתר הראשון, אך נודע דתקשי מסוגיא דמנחות (מט) דלגיסא דמקודש עדיף מתדיר, אף במקודש דלמחר ותדיר דהיום, כגון תמיד של ערב שבת ומוסף דשבת. ויעוין בתשו' ח"צ ובדברי המ"ל ובחי' הגרא"מ הורוויץ בסוכה.

**ותו** העירוני, דאם יכול רק אחד מהם או אכילה ושתיה והשני פטור מפאת מצטער, א"כ נהי דבשני יש יותר מצוות כמו בשינה כלפי אכילה, אך מי פטור מחיובא דהשתא, כיון דעל השני לא רק אנוס או מצטער והו"ל פטור.

**ולא** אדע אם הדבר נכון, דמ"מ יש לו לבחור מי עדיף, ובזה השני יש לו פטור, ואף על פי שהראשון קדם, וצ"ת.

**ובחול** המועד סוכות תשס"ד שאלתי להגאון רבי דב לנדו שליט"א לענין אכילה ושינה מאי עדיף, וקאמר די"ל דבשינה יש יותר זמנים, ואמרתי דהנה במ"ב סי' תרלט ס"ק יא הביא מהפמ"ג דשיעור שינת ארעי דאסירא מחוץ לסוכה אפשר שהוא שיעור הילוך מאה אמה, וקאמר דכ"ז כשישן ארעי, אבל בשינת קבע חשיבא כל חלק וחלק ממנה



**הנה"צ רבי מנשה קליין זצ"ל**  
גאב"ד אונגוואר, מח"ס 'משנה הלכות' \*

## ביסוד הדין דפירות שביעית פטורים ממעשרות

בס"ד, שבת תשובה תשמ"א

**בגמ'** ר"ה (טו.) אמר רבה אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, ובת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה במעשר וחייבת בביעור, א"ל אביי בשלמא סיפא לחומרא, אלא רישא פטורה מן הביעור אמאי דאמרינן זיל בתר חנטה, אי הכי תיחייב במעשר, א"ל יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תיחייב במעשר, כך היא גירסת רש"י. ופרש"י דא"ל אביי בשלמא סיפא דאמרת בת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה מן המעשר, אלמא נהגה בה קדושת שביעית ומיחייב להפקירה, והפקירה פטורה מהמעשר, דמשמע דאזלת בה בתר חנטה לענין הפקר שביעית, ולענין ביעור נמי אע"ג דסתרא לה לרישא דקאמרת בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר, דהפקר הוא משום שביעית, אלמא בתר לקיטה אזלת בה לענין שביעית, דאי לאו דשביעית נהגא בה לא הוה מפטרא, דהפקירה דשביעית פטור לה ממעשר, כדתניא במכילתא ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וכו' הא לא הוי קשיא ליה דהו"א ספוקי מספקא ליה וכו'.

**ותמה** בטורי אבן, למ"ל בת"כ ללמד מהיקש דהפקר פטור מן המעשר, והרי כבר למדו דהפקר פטור מן המעשר מובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, ממה שיש לך ואין

לו, יצא הפקר שידך וידו שוין כדתני' בספרי ובירושלמי דפאה, וליכא למימר דנ"מ אם זכה אחר קודם מירוח ונתמרח אחר שבא לרשות הזוכה, דאי מטעמא דהפקר היה חייב דבשעת מירוח שהוא גמר מלאכה למעשר כבר היה ברשות הזוכה ואינו הפקר, דבהדיא תניא (כ"ק כח.) המפקיר את כרמו והשכים בבוקר ובצרו חייב בפרט ועוללות ושכחה ופיאה ופטור מן המעשר וכו' ע"ש.

**ולפום** ריהטא היה נראה לפ"מ דנחלקו המהרי"ט (ח"א סי' מ"ג) והב"י אי שביעית אפקעתא דמלכא הוא, כלומר שאין כל אחד ואחד צריך להפקיר אלא שממילא כשנכנס שביעית כל הפירות מופקרים ע"פ ה', או שצריך כל אחד להפקיר פירותיו. והנראה לומר דאפילו למ"ד שהוא אפקעתא דמלכא מ"מ הוא דוקא בשביעית, אבל בשמינית כלומר שביעית שנכנס בשמינית צריך להפקיר, שהרי כיון שנכנס בשמינית מיד זכו בה הבעלים והו"ל שלו, מ"מ כיון דאזלינן בתר חנטה צריך להפקיר, אבל חנטה בשביעית וגדלה בשביעית אין צריך להפקיר.

**ואולי** יש לישב בזה סתירת לשון רש"י כאן, דבד"ה א"ל אביי כו' כתב וז"ל דקאמרת בת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה מן המעשר אלמא נהגה בה קדושת שביעית

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליון כד, כסלו תשע"ב, עמ' יג. תודתנו נתונה לחתנו הרה"צ רבי צבי הערש האגרי שליט"א אשר מסר בדיניו ד"ת אלו לזכרו הטהור של חמיו הגדול זצ"ל. תשואות חן לו.

דבר שמאבד, והראב"ד חולק עליו בעצם הביעור מה הוא, אבל מודה לו דאחר שיכלו הפירות מכל הארץ אז יתבערו לגמרי לשריפה או לאיבוד ואין לו שום היתר עוד, אמנם דעת התוס' פסחים (נב: ד"ה מתבערין) והרמב"ן עה"ת והסמ"ג דהלכה כר' יוסי, דאחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור, ועיין בכ"מ שם דכך הוא גירסת רבינו שמשון, ולפי גירסתם מה דמשמע דאסור לאכול אחר הביעור היינו כשמחזיק בהם כשלו, אבל אחר שהפקירן והוציאן מרשותו שאפשר שיאכל בהן כל אדם, אם חוזר והכניסם לתוך ביתו וזכה בהם, אוכל והולך עד שיכלו ע"ש.

**ולפ"ן** נראה לכאורה דהפקר זה משונה הוא משאר הפקר, דשאר הפקר הזוכה בו הרי הוא שלו לעולם ולכל דבר, אבל האי הפקר אינו זוכה בו אלא לאכילה ואסור לעשות בו סחורה וחייב לבערו, [ו]הו"א דהכ"נ דהפקר כזה אינו פוטר ממעשר, ולכן צריך לימוד מיוחד לזה.

**ועוד** בו שלישיה, דיש להסתפק בפירות שביעית מתי נעשין הפקר, אי בשעה שמפקירן או משעת גדילתן, ולכאורה היה נראה לפמ"ש חקירה בס' קהלות יעקב לר"ה (סי' יא) אי דין הפקר בפירות שביעית הוא מחמת קדושת הפירות, או שהוא מחמת קדושת הקרקע דרחמנא אפקריה מחמת לתא דקדושת הקרקע, דרחמנא אפקריה לארעא לגבי מה שצומח פירות, דמצות שביעית הוא למען דעת שהארץ הוא של הקב"ה כמבואר בסנהדרין (ל"ט), ומשו"ה אין לו לאדם בעלות במה שצומח בשביעית אפילו אין בו קדו"ש ע"ש. ואי נימא דההפקר הוא על הארץ, א"כ הפירות אינם הפקר מדין שביעית אלא מפני שגדלו במקום הפקר שהוא הארץ, ממילא הפירות הפקר ככל

ומיחייב לאפקורה וכו', הנה כתב דהחיוב עליו להפקיר, ומיהו שם בד"ה רב המנונא אמר לעולם ששית כתב וז"ל חייב במעשר דכיון דשביעית לא נהגא בה ולא הפקירא דמלכא הוא משמוש יד הכל שבה אינו אלא גזל וכו', הנה כתב כאן ולא הפקירא דמלכא הוא, משמע דשאר פירות שביעית הפקירא דמלכא הוא ולא בעי להפקיר, ונמצא לכאורה דברים סתראי נינהו, ולהג"ל י"ל, דכל בשביעית עצמה הפקירא דמלכא הוא, אבל בשביעית שנכנסה בשמינית צריך להפקיר, ודו"ק.

**ומעתה** י"ל דלמ"ד דאפקעתא דמלכא הוא, לא דמי האי הפקר לשאר הפקר, דכל הפקר הוא שאדם ברצונו מפקיר החפץ ומוציאו מרשותו ולכן שפיר פטור מן המעשר, אבל פירות שביעית דאפקעתא דמלכא הוא מנ"ל דהפקר כזה נמי פוטר מן המעשר, [ולכן] קמ"ל מקרא דואכלו אביוני עמך, [ומיושב קו' הטורי אבן].

**שנית** היה נלפענ"ד, דבמס' שביעית (פ"ט מ"א) [תנן] מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מזון ג' סעודות לכל אחד ואחד והעניים אוכלין אחר הביעור אבל לא העשירים דברי ר' יהודה, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים, ובירושלמי שם (ה"ו) מ"ט דר"י ואכלו אביוני עמך ויתרם (פי' ויתרם תאכל חית השדה), מ"ט דר' יוסי ואכלו אביוני עמך ויתרם (ר' יוסי לא דריש ויתרם אלמטה אלא אלמעלה, כלומר ואכלו אביוני עמך ויתרם גם יתר העם, עיין פני משה), והרמב"ם בפ"ז מה' שמיטה ויובל (ה"ג) כתב, היו לו פירות מרובין מחלקן מזון ג' סעודות לכל אחד ואחד ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל

פירות שביעית פטורין מן המעשר אלא מתורת הפקר, וזו כיון שאינה חייבת בביעור הו"ל לחייבה במעשר. וניחא לי, דכיון דבשביעית היתה הפקר, כשנכנסה בשמינית בעליה מהפקירא קא זכו בה, ומשום הכי פטורה מן המעשר, ע"כ. ונראה דס"ל דפירות שביעית בשביעית הו"ל הפקר ממילא, אלא כשנכנסה לשמינית בעליה מהפקירא קא זכו לה, וצ"ל או דס"ל דבשביעית הקרקע הפקר ולכן הכל הפקר בשביעית, או דס"ל דכל שגדל בשביעית אפקעתא דמלכא הוא אפילו קודם שראוי למעשר, רק דאסור לאסוף קודם שהגיע לעונת מעשר משום דלאו גמר פרי הוא ומקלקל פירות שביעית. עכ"פ נראה דעת הר"ן דפירות שביעית שנכנסו בשמינית פטורין ממעשר משום דבשביעית היו כבר הפקר, והוא ע"פ גירסת רש"י.

**ולכאורה יש נפ"מ** אם למפרע היה פירות הפקר, וכגון ששמר את הפירות בשביעית ונכנס לשמינית, דאי נימא דהוה הפקר בשביעית א"כ הו"ל פירות שנשמרו ועבר עליהן על תשמינה, אבל אי נימא דלא היו מעולם הפקר א"כ לא עבר על תשמינה, ועיין קה"י הנ"ל בשם החזו"א סי' ז' סק"ד, דלדעת הר"ן ז"ל הנלקט בשמינית דיינין לה למפרע כאינו קדוש בקדושת שביעית, א"נ החמירו חכמים במעשר בירק הנלקט בשמינית כיון שאינו נוהג בו דין שביעית בשאר דברים, והחמירו גם באתרוג וכו' ע"ש, ובסי' יח סק"ז ד"ה וירק.

**והנה** רב המנונא אמר בת ששית שנכנסה לשביעית לעולם ששית, ופרש"י חייב במעשר דכיון דשביעית לא נהגא בה ולא הפקירא דמלכא הוא, משמוש יד הכל שבה אינו אלא גזל, ואין הפקר כזה פטור מן המעשר, ע"כ.

שאר הפקר, אבל אי נימא דהפירות הם הפקר, א"כ ההפקר הוא בפירות משום קדושת שביעית.

**ומעתה** נראה מתי נעשו הפירות הפקר, והנה פשוט דאי נימא דרחמנא אפקריה לארעא, א"כ כל מה שצומח הוה הפקר שצמח על אדמת הפקר, אבל אי נימא דהפירות הוא דהוי הפקר, א"כ כיון דקיי"ל דאסור לבצור ולאסוף פירות שביעית קודם שנעשו תבואה כמבואר בת"כ, ועיין רמב"ם פ"ה מהל' שמיטה ויובל (ט"ו-ט"ז) [שכ'] ולא יכניס לאכול בתוך ביתו עד שיגיעו לעונת המעשרות, (ועיין פ"ד דמס' שביעית מ"ו), א"כ ודאי דלא הוי הפקר קודם לכן, דכיון דאסור לבוצרין ולאספן מסתמא לא הפקירן קודם זה, וא"כ פירות שביעית שנכנסו לשמינית אמאי פטורין מן המעשר, כיון דבשביעית לא הפקירן אלא בשמינית, א"כ בשעת גדילתן חייבין היו במעשר, ועכשיו שנכנסו לשמינית שנלקטו בו ודאי דחייבין, ואיך אפשר לומר דשביעית שנכנסו בשמינית פטורין מן המעשר וחייבין בביעור.

**האמנם** הבעה"מ גרס כאן שביעית שנכנסין לשמינית חייבין במעשר וחייבין בביעור, ועיין ריטב"א מה שהאריך בביאור דברי בעה"מ ושיטתו, ולבעה"מ ניחא מאד למה חייבין במעשר, ודוק. אמנם לרש"י לכאורה קשה.

**האמנם** הר"ן בחידושו לר"ה (דף ט"ו) כתב שלא פטרה תורה פירות שביעית ממעשר משום שביעית אלא מתורת הפקר נגעה בהן, כדדרשינן ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וכו', וכתב הר"ן וקשיא לי אמאי קאמר דפטורה מן המעשר, דהא כיון דס"ל דפטורה מן הביעור הו"ל לחייבו במעשר, ואפילו ס"ל כר"ג דאזיל בתר לקיטה למעשר, לפי שאין



שמפקיר מרצונו הטוב, מקרא דובא הלוי וגו' יצא הפקר שידך וידו שווין, אמנם זה דווקא בהפקר שהפקירוהו מדעת, אבל הפקר שמיטה שהוא בע"כ דבעלים הו"א דאינו פוטר ממעשר, קמ"ל קרא דואכלו אבינו עמך וגו'.

**עוד** נלפענ"ד ליישב דיוק לשון רש"י ובהסבר מחלוקת רבה ורב המנונא, לפמ"ש המאירי במגן אבות דתרי מיני הפקר הם, אחד הפקר של סילוק רשות וכגון המפקיר חמץ קודם הפסח שלא יעבור עליו כל יראה וכל ימצא, אבל אינו מפקירו שיזכה בו אחר, שהרי חמץ אסור לכל ישראל, וזה הפקר שמסלק רשותו מחמץ זה שלא יעבור בב"י וב"י, והפקר שני שמפקיר החפץ שיזכה בו אחר, והפקר זה עושה קנין כשאר קנינים ואינו יכול לחזור בו, אבל הפקר של סילוק רשות יכול לחזור, והארכתי בזה במקום אחר, ולפ"ז נראה דיד הכל ממשמשין בו הוה הפקר של סילוק רשות כלומר שאינו מוחה באחרים שממשמשין בו אבל אינו מפקירו בפירוש שיקחוהו אחרים, ולפ"ז דרבה ס"ל דהפקר כזה של סילוק רשות נמי פוטר מן המעשר, ורב המנונא ס"ל דהפקר כזה כיון שאינו מדעתו הו"ל כגזל ולא הוה הפקר כלל, וי"ל.

**ויש** להבין במה פליגי רבה ורב המנונא, ומה ס"ל לרבה. ואולי י"ל דבהא פליגי, דלמ"ד דשביעית אפקעתא דמלכא הוא א"כ כל הפקר של שביעית הוא בע"כ דבעל הבית, שהרי אפילו לא הפקירן מ"מ מופקר בע"כ, א"כ ראינו דאפילו הפקר בע"כ נמי מפקיע מן המעשר, ולכן ס"ל דיד הכל ממשמשין בו נמי הגם דהוי בע"כ, מ"מ ס"ל דהוי הפקר לפטור מן המעשר, ורב המנונא ס"ל דצריך להפקיר, וכל זמן שלא הפקיר לא הוה הפקר ובדידיה תליא מילתא, וא"כ דווקא כשהפקיר מדעתו, אבל יד הכל ממשמשין בו לא הוי רק כעין גזל דהבעלים לא ניתא להו, והפקר כי האי אינו מפקיע מידי מעשר, ובזה מדויק לשון רש"י שכתב ואין הפקר כזה פטורה מן המעשר, ולכאורה הול"ל ואין זה הפקר כלל, ולשון ואין הפקר כזה משמע דהוי הפקר אלא שהפקר כזה אינו מפקיע, ולהנ"ל אתי שפיר, דהפקר להפקיע מידי מעשר בעי דוקא מרצונו הטוב, ולכן כה"ג אף דיד הכל ממשמשין בו, מ"מ אין הפקר כזה מפקיע מידי מעשר.

**ומידי** דברי בו, עלתה בידי ליישב עוד קושית הטו"א הנ"ל דל"ל קרא דתו"כ דהפקר פטור מן המעשר, ולהנ"ל י"ל, דמה דשמעין דהפקר פטור מן המעשר היינו דווקא בהפקר



## הרב גבריאל יהודה איליאוויטש בני ברק

### הערות בענין ברכת הסוכה ובאיזה אופנים צריך לחזור ולברך

[לפי סדר דברי שו"ע הרב]

מברכה דכיון שמברך א"כ הרי פשוט לכאור' דמה שקיים מצות סוכה לפני הברכה ג"כ נפטר ע"י הברכה ולא חשיב שמקיים מצוה בלי ברכה, וראיה מהא דכ' בתוס' סוכה לט. דיכול לברך עובר לעשייתן של הנענועים או על מנהג אנשי ירושלים להחזיק הלולב כל היום, והרי זה פשוט דהנענועים עצמם אינם מחייבים ברכה ואת"ל דאין הברכה פוטרת למפרע א"כ איך מברך, וע"כ דפוטר למפרע ג"כ, (וכ"ס להדיא בש"מ"ק ברכות יד: ט"ז), והא דכל הברכות מברך עובר לעשייתן היינו רק דכך היא צורת הברכה בברכת המצות דשייך לברך רק כשעדיין יש עליו שם עובר לעשייתן (וד' הרבה ראשונים דכשמברך אחר עשייתן אינו פוטר אפי' בדיעבד והוי ברל"ב), אבל לא דכל הברכה פוטר רק אלהבא (וכמו שבפשטות הוא כן בברכות הנהנין שגדרם הוא משום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכשמברך באמצע סעודתו לא תיקן כלל מה שעובר מקודם, משא"כ בברכת המצות י"ל דהעיקר רק שיתן שבח על מצוה זו, והא דעובר לעשייתן הוא דין נוסף בצורת הברכה וכו"ל), וממילא מוכן הא דמברך לפני נענועים כיון דבברכה זו פוטר את עצם הנטילה, וכן מוכרח עוד דאל"כ הרי מקיים מצות נטילת לולב בלי ברכה ועובר איסור בזה וכדקיי"ל ערום לא יתרום וע"כ דנפטר למפרע, וא"כ פשוט לכאור' שגם בסוכה כן הוא דכשמברך אח"כ כל עוד ולא הפסיק, (ובפשטות נראה דגדרי ההפסק לענין למפרע דומים להפסק דלהבא וכשיצא וחזר כשם דאינו

ברכת לישוב בסוכה על שתיה, שינה וטיול וכו') בשו"ע הרב סי"ב הביא שי"ר שאין מברכים אלא על האכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה וכולם נמשכים ונפטרים בזה. והנה לכאור' היה אפ"ל דהא דשאר הדברים נטפלים ונפטרים בברכת האכילה היינו רק כל עוד ולא היה הפסק המחייב בברכה חדשה [כגון שיצא לשעה ושתים דחשיב הפסק], דאל"כ הרי לא יהא טפל חמור מן העיקר, וכשם שעל אכילה חייב בברכה כשהפסיק ה"נ כיצד יפטר שאר שימושי הסוכה [כיון שבעצם הלא טעונים הם ברכה אלא שבאנו לפטרם מטעם טפלות], וכן דעת הח"א.

**אמנם** מדברי הרב בסי"ג מוכח לא כך, שהרי כתב שאם היה קבוע לשתיה אינו צריך לברך על השתיה לפי שברכת האכילה 'שלפניה' פוטרתה, אע"פ שבודאי המדובר שהפסיק מאז שבירך על האכילה, שאל"כ למה כתב שצריך לברך על האכילה שלאח"כ. [וכן מוכח, דלהח"א נמצא שכל עיקר ד'ר"ת אינם מספיקים אלא ליישב למה מסדרים את הברכה על האכילה ולא על הטיול ושינה שלפני כן, ונמצא א"כ דכל עיקר חידושו של ר"ת לא בא אלא על מקרה שישן לפני שאוכל, שהוא מילתא דלא שכיחא, דבאופן הרגיל שאוכל מקודם ואח"כ מטייל וישן הרי לא היה שום הו"א לברך עליו, ואם מפסיק, הלא שפיר צריך לברך ע"ז. עוד מוכח כן, דלהח"א נמצא דאין כאן כלל חידוש בדברי ר"ת כיצד נפטר השינה

**והנה** בסי"ד הביא ד' המג"א דהנכנס לסוכת חבירו צריך לברך מחדש כשרוצה לאכול דבר שאסור לאכלו מחוץ לסוכה [והיינו מטעם שינוי מקום], ובס"ו כ' דאם נכנס לתוכה לשינה וטיוול אינו נפטר בברכה שבירך על האכילה [נורק אם אוכל מאכלים שמותר לאכלם חוץ לסוכה שהם גרועים מטיול ואין עליהם שום חיוב לעשותם בסוכה, א"צ לברך, וצ"ל דהשהיה שבאכילת דברים אלו גרע מטיול], וצ"ע להבין למה הפסק דשינוי מקום הוי הפסק טפי גם לענין הדברים הטפלים, והפסק דשעה או שתיים לא. [ובשעה"צ סקצ"ג הביא דרעת הרב דגם בסוכת חבירו אינו מברך על השהיה, וגם סתם כדבריו, וצ"ע שלא ראה דבריו כאן, גם צ"ע לדבריו מה הסברא לחלק דבהפסק שעה ושתיים פסק כהח"א לברך על טיול ובסוכת חבירו לא, (והוא ממש להיפך מסברת הרב כנ"ל), וביותר מה נתקשה בטעם הח"א שכ' לברך בסוכת חבירו על טיול, ונזקק לבאר בדעתו טעם חדש ע"ש, דהלא כן פשוט ומוכרח לשיטתו כמו בהפסק שעה ושתיים]. וגם מה המקור לחידוש זה, ואולי י"ל דמקורו מדברי רב האי גאון [שהובא ברא"ש פ"ד סי' ג] שכתב שהנכנס לסוכת חבירו צריך לברך, ורצה ליישב דלא יסתור לד' ר"ת, [ובקרב"נ כ' דבאמת אינו עולה עם שי' ר"ת, (ונתחבט לפ"ז בהכרעת ההלכה בד' הרא"ש), וכ"מ בטור וב"י ע"ש],

הפסק להפטר מברכה שלפניו, כך גם לענין גדר הנ"ל בברכה שאחריו, ואם היה הפסק שעה ושתיים בודאי אינו נפטר<sup>1</sup> נפטר כל מה שישב במעמד זה למפרע (ולא מסתבר לחלק דמשום דבסוכה יש במה שלאחריו לבד כדי לברך עליו דהוא מצוה בפנ"ע, שאני לענין זה, ועי' חו' ר' שמואל פסחים סי' ז), וא"כ הרי מעולם לא היה קושיא שישן בסוכה בלא ברכה אלא כל השאלה למה מאחר מלברך עד האכילה, שלכתחילה בוודאי יש לברך בתחלת הקיום, ולמ"כ בל' התוס' וש"ר. ובכלל המעיין בד' המג"א וש"פ בהלכה זו יראה לעינים דד' ר"ת שלא לברך על טיול גם ככה"ג, ועי' במאמ"ר].

**וכן** משמע להדיא ברא"ש פ"ק דברכות דהאכילה פוטרת את כל שימושי הסוכה של היום, ומעין הא דברכת התורה פוטר כל מה שלומד עד למחר אע"פ שמפסיק יעו"ש, ולכאור' אינו מובן הסברא בזה דכיון שיש כאן הפסק והראיה דבאכילה חדשה מברך, א"כ כיצד נפטר בברכה [והרי אין שום סברא שטיול ושינה פטור בעצם מברכה, ויש אופן שבאמת צריך לברך עליו, כגון בסוכת חבירו, עי' להלן]. ועכצ"ל דדבר שהוא טפל מעצם מהותו, הרי הוא נטפל יותר לאכילה, מאשר אכילה חדשה, שבזה כיון שהפסיק שעה ושתיים, הרי הוא מחייב ברכה חדשה, וצ"ע להבין הענין.

1. ולענין הפסק בנטילת לולב לפני הנענועים, הנה להנ"ל בהפסק שעה ושתיים בודאי שוב אינו יכול לברך, כיון דלא יפטר בזה עיקר המצוה, ועל הנענועים לחוד הא אינו יכול לברך, אבל יתכן שגם בהפסק קל אינו רשאי לברך, דכשם דלהסוברים דבברכת המצוות יכול לברך אחריה או בטבילה נט"י והדלקת נר שבת שמברכים אח"כ מסתבר דגדרי ההפסק הם כגדרי ההפסק שבין ברכה לתחלת המצוה, שגם שיחה וכדו' מפסיק שם, [וכ"כ הרב בהל' נט"י סי' קנט אך בקו"א סי' רסג לא כ"כ ואכ"מ], א"כ לכאור' גם כאן כיון דעצם כח הברכה נובע רק מכח עיקר הנטילה צריך שלא יהיה הפסק קל מאז, אך אולי כשם דמהני הנענועים לענין שיחשב עובר לעשייתו, ה"נ מהני שנתפס הברכה כאילו ע"ז, וממילא נתפס גם למפרע גם אם היה הפסק שאינו מפסיק באמצע הברכה והסעודה, ועי'.

כזו בסעודה לברך בלי הפסק, ולעולם אין מברכים אלא בהפסק, אלא דהדברים הטפלים כשינה וטיול נפטרים גם עם הפסק וכנ"ל, לכאור' יותר צ"ע לחדש ולומר דאם שתיית קבע חייב בסוכה דינו כטיול ולא כאכילה.

**ונסכם** את הדברים המיוחדים הנ"ל בד' הרב בענין זה, א. לדבריו נמצא גדר מחודש דיש דברים טפלים שנפטרים גם אחר הפסק שבאכילה עצמו צריך לברך אחר הפסק כזה. ב. בהפסק של שינוי מקום מברך גם על טיול, ועדיף הפסק זה מהפסק של שעה ושתיים. ג. בהפסק של יום אינו נפטר הטיול וכדו'. ד. גם אם שתיית קבע חייב מ"מ נדון כטיול להטפל לברכת אכילה גם אחר הפסק. וכ"ז צ"ב כנ"ל.

**והנה** לכאור' לולא דברי הרב היה נראה דאם נפרש בד' ר"ת דשאר הדברים נפטרים בברכה גם אם היה הפסק גדול [ודלא כהח"א הנ"ל], וכמבואר ברא"ש ברכות, נימא דהביאור בזה דברכה אחת פוטרת כל היום כיון שחייב היום במצות סוכה [ויענין הא דברכת התורה פוטר כל היום], והא דעל אכילה כן מברכים בכל פעם [שזה דבר מוסכם ומקובל שבכל סעודה מברכים גם אם כבר בירך פע"א ביום זה], היינו כד' הט"ז דעל אכילה מברכים בכל פעם גם אם לא היה הפסק כלל, וכמ"ש הריטב"א באמת בשם רבותינו הצרפתים בעלי התוס', והיינו שזה מוכח לפי שי' ר"ת שעל טיול אין מברכים לפי שנפטר בברכה שבירך היום אף שהפסיק וא"כ למה על סעודה כן מברכים וע"כ דגם בלי הפסק כלל מברך, ועכ"פ ברור שזה שי' הט"ז [ומה שכ' דנפטר רק היום י"ל שלמד כן מברכת התורה והשחר שגדריהם דומים לפמשנ"ת בד' הרא"ש בברכות וכדמשמע שם דכ"ל ליה כחדא ע"ש. ולכאור' פשוט דהלילה הולך אחר היום לענין זה כמו שם]. אבל אי נימא כהח"א אין לנו מקור כלל

לכן כ' דבסוכת חבירו לכו"ע צריך לברך, אך במקור הדין כמג"א נראה שחידש כן מעצמו [מכח דיני שינוי מקום (ועוד, עי' להלן) שמצינו לענין ציצית] ומיירי רק לענין אכילה.

**והנה** לדברי הרב נמצא לכאור' דבר מחודש, שהשווה ומטייל בסוכת חבירו, אם רק בירך בסוכה זו על אכילה ואפי' לפני כמה ימים, שוב אינו צריך לברך על הטיול, [ואם לא אכל שם, אף אם זה עתה אכל ובירך בסוכתו צריך לברך], וה"ה אם בדעתו לברך בסוכה זו אחר כמה ימים [לפמ"ש לעיל דגדרי ההפסק בין לפטור למפרע ללהבא דומים], דלכאור' לא מצינו כלל גדר שיעור הפסק של 'יום' בסוכה דהרי לא מפסקי לילות מימים, ואם שעה או שתיים לא הוי הפסק לענין דברים הטפלים, א"כ גם כמה ימים, ומנלן להמציא מעצמנו שיעור של יום, אלא שבסוף הסעיף כ' לגבי שתיית משקים שהדרך לקבוע עליהם, שכיון שיש בזה ספק, נכון שלא לקבוע עצמו בשתייה אלא בסוכה שאכל בה 'היום' ובירך עליה לישב בסוכה, ולכאור' משמע דיש גדר מיוחד של הפסק של 'יום', וצ"ע להבין המקור והגדר.

**עוד** יל"ע בדבריו במש"כ בנוגע לספק של קביעות בשתייה, דהנה לכאור' היה נראה פשוט דאי נימא דהקובע על שתייה מברך, הרי דינו כאכילה ולא כשינה וטיול, וא"כ גם הפסק שעה או שתיים מצריך ברכה. וכן יל"ע במה שכתב בסי"ג דאם היה קבוע לשתייה א"צ לברך שברכת האכילה שלפניה פוטרתו, ועכ"ל דס"ל דגם אם שתייה חייב, חלוק הוא מאכילה, ודמי לטיול, וצ"ע מהיכ"ת. והנה באמת כן מבואר גם בט"ז, אבל י"ל דהט"ז לשיטתו שסובר שמברכים מחדש על אכילה גם אם לא הפסיק כלל [וע"ע להלן בביאור שיטתו בכל זה], ובזה מובן טפי די"ל דזה דין מיוחד הנאמר רק בסעודה ממש, אבל לשי' הרב דאין מעלה

ולכא' מבואר כאן ד' טעמים חלוקים להצריך לברך בסוכת חבירו, [אך ל' המג"א צע"ק לפ"ז]. א. עפ"ד הרמ"א בפשט טליתו, וזה לא קי"ל. ב. כשלא היה דעתו, דבטלית קי"ל דצריך לברך כמבואר בשו"ע שם. ג. בהפסיק בשיחה, דגם בטלית הדין כן כמבואר שם [ועי' להלן דלמ"כ, ואולי גם כוונת המג"א אינו לזה]. ד. מטעם הפסק הליכה או שינוי מקום.

**והנה** הלבוש"ש כ' דלפי דברי הט"ז שם שחלק על השו"ע והוכיח דהליכה לא הוי הפסק א"כ יש לברך בזה [אבל בלא היה דעתו לכך מודה, וכמו בציצית], אך באמת במג"א שם פירש הטעם מטעם שינוי מקום וכנראה שגם כאן כוונתו ג"כ עד"ז, אלא שבמ"ב ובה"ל שם הביא מהח"א שפקפק גם בדין שינוי מקום במצוות, [נמצא שמה שהעתיק כאן ד' הלבוש"ש הוא לא מטעמיה, דהלבוש"ש התייחס כלפי הפסק דהליכה והמ"ב כלפי שינוי מקום].

**ומדברי** הרב נראה להדיא דאתי עלה מטעם שינוי מקום וא"כ אפי' בדעתו לא מהני, וכ"מ עוד מדהוסיף הרב דאפי' אם הוא באמצע סעודתו דא"צ לברך ברכת הנהנין מחדש ומשמע דגם כאן הנדון מצד שינוי מקום, וקמ"ל דאף דל"ח שינוי מקום לגבי האכילה חשיב שינוי מקום לגבי סוכה, [והנה האחרונים נסתפקו באוכל מיני מזונות ושותה משקין ושינה מקומו אם הוי שינוי מקום כלפי המשקין כיון דצריכים ברכה אחרונה בפנ"ע (ול"ד לשותה יין באמצע סעודתו דהיין נפטר בבה"ז), או דאמרינן מיגו דלא הוי הפסק לגבי מזונות לא הוי הפסק לגבי המשקין, ולכא' ראי' מכאן, ואולי יש לדחות דסוכה מילתא אחריתא הוא לגמרי משא"כ אוכלים ומשקין].

**בשעה"צ** הביא מהבית מאיר שיישב קושיית הגמ' מציצת דכאן כל הסוכה חשיב

לחידושו של הט"ז לברך בשעת אכילה בלי הפסק.

**ואולי** י"ל דהרב ספוקי מספק"ל בזה, אם כהט"ז אם כהח"א [שכמ"ק ברא"ש סוכה פ"ד סי' ג], ולכן אף דבלא הפסיק כלל כ' שלא לברך באכילה חדשה דילמא כהח"א, וכן בהפסיק שעה שתיים כ' לא לברך על טיול דילמא דלא כהח"א, אבל על אכילה אחר הפסק שעה שתיים יכול לברך ממ"נ, אבל בהפסק יום [שאז אינו שייך לפטרו כבברכת התורה כנ"ל], וכן בסוכת חבירו י"ל שבזה לא נפטר בברכה שבירך בבוקר [כמשנ"ת בד' הט"ז] דהברכה פוטרת רק סוכה ומצוה זו, וא"ש הכל בסברא וגם א"ש מה שהעתיק ד' הט"ז דאין לברך על שתיית קבע ודינו כדין טיול אע"פ דמסתבר דד' הט"ז נאמרו רק לשיטתו כלפי הדין המחודש דעל סעודה מברכין גם בלי הפסק, וכנ"ל, דגם ד' הרב הלא הם רק בצירופא], אבל למ"כ מלשונו, אלא דכ"ז הוא מעיקר הדין, אך אולי גם לפ"ז יש לבאר בעיקר הענין כעין הנ"ל, דעל דברים הטפלים גדר ההפסק כמו בברכת התורה ולכן רק באותו יום ובאותו סוכה, והדברים העיקריים כאכילה נדונים בדין הפסק דעלמא, ומבואר עיקרי הסברות והחילוקים שבדבריו, ועדיין צ"ע בכ"ז [ובביאור ל' הרא"ש בסוכה].

### ברכת לישוב בסוכה כשעובר מסוכה לסוכה

**סעיף** יד בענין סוכת חבירו. הנה במג"א בדין סוכת חבירו כ' דיש לחזור ולברך וכמ"ש הרמ"א בסי' ח סי"ב דכשפשט טליתו הוי הפסק, וכ' דאף דחלק שם ע"ד הרמ"א בזה, מ"מ אם הפסיק ולא היה דעתו צריך לברך, ושוב כ' דהליכה הוי הפסק כמבואר שם סי"ג [ולפי"מ שביאר שם הכונה לשינוי מקום],

מובן כלל כיצד זה מתרחץ את קושיית הגמ' דשינוי מקום יחשב כאן הפסד [או גם אם הקושיא דהליכה חשיב הפסק], וצ"ע.

**ובפלוגתא** הנ"ל בסברא בין הבי"מ לשאר אחרונים אם סוכה אחרת דומה לטלית אחר, נראה לתלות מה שיל"ע אם מי שהולך לסוכות אחרים ואין בין זה לזה הפסק גדול ועד שחוזר לסוכתו יש הפסק גדול של כמה שעות מעת שהיה בפעם הקודמת בסוכתו, (וזה מצוי מאוד), דלסברת הבי"מ נראה פשוט שגם אי"נ כשי' המג"א דצריך לברך בסוכה אחרת מטעם שינוי מקום, מ"מ כיון דכלפי הסוכה הראשונה אין שינוי מקום הפסק כיון דהוא אותו חפצא, לא נוכל לומר דיש כאן הפסק שעה ושתיים מהפעם הקודמת דהכל מצוה אחת ואין כאן היסח הדעת של שעה ושתיים מקיום מצות סוכה, ומה לי סוכה זו או אחרת, אבל לסברת האחרונים י"ל דכיון דכל סוכה הוי כטלית חדש אינו מועיל לבטל ההיסח הדעת של שעה ושתיים. (ולכאור' לא מסתבר לומר דכיון דמ"מ עסיק במצות סוכה ל"ח היסח הדעת, דהרי כל סוכה הוא מחייב בפנ"ע בברכה וממנו הרי הסיח דעתו).

**וכן** הוא מנהג העולם לברך בשעת סעודה בסוכתו, אף שבמשך כל הזמן מאז הסעודה הקודמת יצא מסוכה לסוכה בהפסקים קצרים, ויש לצרף בזה מה שצירף המ"ב סקמ"ז ובשעה"צ פז, א. ד' הט"ז דבסעודה אחרת מברך מחדש (וכ"ד הריטב"א בשם רבותינו הצרפתים). ב. ד' הביכור"י והגר"י עמדין

כמצוה אחת, ויש לבאר יותר דכאן הלא החיוב סוכה אחד הוא וכל סוכה רק האופן לבצע את קיומו ודמי לציצית אחרים [דמוכח בבה"ל ס"ס כה דבזה א"צ לברך מחדש יעו"ש<sup>2</sup>], ולא דמי לטלית דכל טלית הוא מחייב אחר [וכן מסתבר לכאור' דאם בריך על לולב אחד ועושה הנענועים בלולב אחר נפטר הלולב הקודם, גם לתי' התוס' דהברכה על הנענועים, אף דמסתבר דהא דהברכה פוטרת למפרע וכמש"ל היינו רק באותו טלית ולא בטלית אחר, כיון דאינו מצוה אחת (והא דנפטר לפעמים ע"י ברכת הראשון היינו רק כאשר שייך לפטרו ישיר בברכה ראשונה), דמה לנו במה שהוא כלי וחפצא דמצוה אחרת הלא עיקר הברכה על החיוב והוא אחד הוא, ומטעם זה י"ל דליכא דינא דתורמוס דס"י ר' בברכות המצוות כשופר וקריאה"ת ושמן בנ"ח ומצינו סתירות בזה במ"ב הל' קראה"ת ושופר<sup>2</sup>], ולכן סובר הבי"מ דגם בלא היתה דעתו בשעת ברכה לסוכה אחרת [ובמ"ב ושעה"צ יש קצת סתירה בהכרעתו בזה למעשה לענין ברכה יעו"ש, ובס' פסק"ת לא הבחין כלל שיש כאן ג' מחלוקות בדבר] א"צ לברך, והנה עצם סברת הבי"מ מובן מאוד, [שו"ר דסברא הנ"ל צ"ע דהא גם בתפילין המחייב א' רק החפצא דמצוה אחר, ובפשטות נאמרו דינים אלו דב' טליתים גם בתפילין, ויל"ע, וע"כ דסברתו הוא דוקא בסוכה דאין לו צורה מיוחדת דוקא ואין לו שיעור למעלה אין לומר דכל סוכה היא מצוה אחרת, ואין זה ברור כ"כ], ומוסבר לפ"ז למה א"צ דעת מיוחדת על סוכה אחרת, אבל אינו

2. עוד יל"ע אם דינא דאין מברכים עד שיהיה בידו וברשותו נאמר בברכת המצוות, וזה טפי מסתבר דשייך, דהסברא דאין יכול לברך על דבר שאינו ברשותו, אך עדיין יל"ע לענין סוכה אם כשבירך עוד לא נתנו לו שיעור קביעות (ובעצם שם יש לדון דזהו ה'מחייב' של המצוה), דבזה י"ל כיון דאינו אלא ההיכ"ת למצוה לא חשיב שמברך על שאינו בידו כיון שעיקר המצוה דהיינו הסוכה בידו הוא.

תירוצים למה ל"ח שינוי מקום הפסק בברכת הריח, אם משום דמריח באותם בשמים, אם משום דאינו מחוסר מעשה להריח, ובמ"ב שם נקט לעיקר כתי' הב' וכדעת הגר"א ולכן פסק דגם במריח בשמים אחרים א"צ לברך, וא"כ הלא גם כאן בסוכה לכא' אינו מחוסר מעשה לקיים מצות הישיבה בסוכה דמיד שנכנס מקיים מצוה, ועכצ"ל כן דאל"כ גם ביוצא לאותה סוכה וחוזר מיד יצטרך לברך [דהרי לפי תי' הב' שם לא ס"ל כתי' א' שכחור לאותו חפצא אינו שינוי מקום הפסק, וע"כ לומר כתי' הב' וא"כ בסוכה אחרת נמי, ובאמת בריטב"א בסוכה כ' ביחד עם הדין דיוצא מסוכה וחוזר מיד (ויתכן שזהו מקור המ"מ שכ' שמצא כתוב שהובא בב"י כאן), כ' שם דגם לענין שינוי מקום בברכות ל"ח הפסק כשחוזר מיד, אך הפוסקים לא כ"כ בסי' קצח וכ"מ להדיא מל' הרמב"ם והשו"ע שם, וע"ש בשו"ע ר"ר, וא"כ גם בסוכה אחרת כך, וצ"ע.

#### כשיעובר מסוכה לסוכה אך רואה מקומו הראשון

**נראה** פשוט דגם להמג"א והרב דס"ל דשינוי מקום הוא הפסק כאן, וצריך לברך גם בהיה דעתו, מ"מ משכח"ל אופן שיהיה נפק"מ בין היה דעתו או לא [וכמו לשי' הלב"ש], כגון בסוכה שעובר באמצע סכך פסול ד' טפחים [בריחוק ד' אמות מהכתלים] דע"פ דין יש כאן ב' סוכות [וכן בב' סוכות חלוקות לגמרי אלא שרואה מקומו הראשון דשינוי מקום אינו, ומ"ש בפסק"ת הע' 85 אינו מובן], ולכן לשי' המג"א והלב"ש [לאפוקי סברת הבי"מ, ועי' להלן דמוכח בד' הרב דלא כסברת הבי"מ מחילוקו לענין טיול בסוכת חבירו] הוא כב' טליתים דבלא היה דעתו צריך לברך אף שלא היה כאן שינוי מקום. ונמצא לפ"ז דיצטרך לברך כשמגיע לחלק השני של הסוכה [ולד'

דכשיצא בין סעודה לסעודה אפי' ע"ד לחזור לאלתר חוזר ומברך, (וטעם הדבר צ"ב, ומל' הביכור"י משמע דכל הסברא דכשיוצא ע"ד לחזור לאלתר ל"ח הפסק היינו כשעסוק בסעודתו וחוזר לקביעותו ולכן אין זה הפסק, ועי' בל' הריטב"א דמשמע עד"ז ע"ש, משא"כ בין סעודה לסעודה הוא היציאה הפסק, ולפ"ז אם יצא וחזר בתוך הסעודה לא יוכל לברך בשעת סעודה אחרת, אך מל' השעה"צ למ"כ ע"ש וכן עי' בד' הגר"ע בסידורו, אך בססקצ"א משמע דהכל תלוי מתי היה ההליכה וזה כדברינו), וכ' לסמוך ע"ז עם צירופים אחרים, ופשוט דסברא הנ"ל (ע"פ סברת האחרונים, דכלפי סוכה הראשונה יש כאן הפסק דשעה ושתיים) חזי לאיצטורפי לזה, וכן פשוט שבסוכת חבירו בהולך בין סעודה לסעודה חזי לאיצטורפי שי' המג"א דחוזר ומברך מטעם שינוי מקום גם בהיה דעתו, ומה שהכריע המ"ב כהלב"ש מטעם סב"ל היינו באמת דוקא בהולך באמצע סעודתו וכמ"ש שם, אבל בין סעודה לסעודה יצרף שי' הט"ז והביכור"י, וא"כ מיושב מנהג העולם שמברכים בכל סעודה מחדש גם כאשר הולכים כל היום מסוכה לסוכה בהפסקים קצרים. אך נראה פשוט שבאכילת מזונות, אף שהכריע במ"ב סקט"ז דהאוכל פת כסנין אם שוהה מעט יכול לברך דחשיב כטיול, מ"מ באופן הנ"ל לא יברך, כיון דבעינן להגיע לצירוף שי' הט"ז דמברך בכל סעודה מחדש, א"כ הרי לא נוכל לצרף את הטיול, דהרי לא באנו אלא משום דיש כאן אכילה חדשה ובפת כסנין הא הוא ספק.

#### בעיקר טעמא דשינוי מקום

**ובעיקר** טעמא דשינוי מקום בענייננו יל"ע, דהרי בסי' ריז הביא המג"א ב'

מפורש ואדרבה מוכח מהטור וב"י דדין זה דמבקר בסוכת חבירו פליגא אדר"ת, אך באמת הא הוי תרתי דסתרי עם מה שנוהגים לברך גם בהולך כל היום מסוכה לסוכה דלד' הבי"מ הר"ז מבטל את ההפסק וכן"ל, איברא דבזה יש צירוף שי' הט"ז לברך בשעת אכילה].

**מה שנהגו גדולים וצדיקים לזיזת מטיול בסוכה לפמ"ש** בבאור ד' ר"ת אליבא דהרב ודעימיה דהא דנפטר טיול הוא מעין הא דברכת התורה פוטר כל היום, ול"ח הפסק, מ"מ נראה דאף דמסתבר דגדרי ההפסק לענין לפטור המצוה למפרע דומים לדיני ההפסק דלהבא וכמ"ל, מ"מ בנוגע לחידוש מיוחד זה דפוטר כל היום, מסתבר לכאור' דזה היכא דבירך מסתבר דכאן ל"ח שעה ושתיים הפסק, כיון דאינו מסיח דעתו וכו', וכך הוא הגדר דפוטר יום אחד כיון דמעיקרו כל היום עומד למצוותו ודעתו לכך, אבל דנימא גם לענין למפרע כך לכאור' לא שמענו, ועי' בזה [ואגב, פשוט דברכת התורה אין נפטר למפרע דאין זה מדין ברכת המצוות אלא דתורה טעונה ברכה לפניה וכמו ברכת הנהנין עי' ברכות כ"א.], ובזה א"ש מה שנהגו גדולים וצדיקים לזיזת מטיול בסוכה בלילה הראשון מחמת חשש ברכה, דלענין למפרע לא שייך חידושו של ר"ת שיועיל גם בהפסק שעה או שתיים, [ובאמת לד' הרב בסוכה אחרת ראוי לזיזת גם בשאר הימים כשאין בדעתו לאכול ביום זה בסוכה זו, אבל להבי"מ א"ש עי' לעיל]<sup>3</sup>.

הרב גם על טיול גרידא מברך בכה"ג, ולמש"כ לעיל יהיה הדין כן גם אם בירך שם וכל הזמן שהיה בחלק השני של הסוכה דאין זה מועיל כלפי ברכת הסוכה הא', ולא שמענו כן, עוד צע"ק שלא ביאר הרב דיש כאן ב' דינים חלוקים [ואגב, נראה לכאור' דבהיה דעתו מהני בכה"ג גם בסוכה של ג' דפנות וסכ"פ ד"ט באמצע שכל חלק כשר מדין דופן עקומה (שאין רחוק מהכתלים ד"א), אף שיש כאן דופן עקומה סותרים, לא נימא דעד כמה שהחלק הזה כשר הרי כאילו הברכה הקודמת מחוץ לסוכה].

**וכן** נראה פשוט דהא דמבואר בד' הרב דבסוכה אחרת מברך מחדש על טיול, אין הביאור משום הפסק דשינוי מקום, דאין שום סברא שהפסק זה יהיה טפי הפסק וגם כלפי טיול, אלא דהביאור דהא דנפטר כל היום בברכה היינו רק אותו סוכה ולא סוכה אחרת, ועי' מש"כ בזה לעיל באורך, וגם באופן הנ"ל דליכא הפסק דשינוי מקום, מ"מ צריך לברך על הטיול שבחלק השני של הסוכה, עוד פשוט לפ"ז דלסברת הבי"מ הנ"ל דכולה סוכה חדא מצוה היא, אין מקום לחילוק זה דיצטרך לברך בזה על טיול, [ועי' לעיל דאין ברור הכרעת המ"ב כלפי סברת הבי"מ, אך לכאור' לפי דברי הבי"מ א"ש מה שאין נוהגים לברך על טיול בסוכת חבירו, אפי' בהפסק שעה ושתיים, דהרי בזה בין להרב בין להמ"ב וח"א יש לברך, ומסתבר שכן יש לנהוג כיון דמסתבר טעמיה דהבי"מ וכל עיקר חילוקן של הרב לא מצינו לו מקור

3. ובעיקר הנהגה זו להמנע ממצות סוכה מחמת חשש לביטול הברכה, יל"ע דכיון דאנוס מלברך א"כ אין לו להמנע מליכנס לאונס, וכד' המרדכי, ואולי סוברים דמעיקר הדין יש לנקוט לברך ולכן ל"ש ד' המרדכי וכמ"ש בתשו' הרי"מ סי' א, או כמ"ש אבני"ז או"ח תקב דבאונס מכח ספק ל"ח אונס לענין זה. אך לכאור' פשוט דהנהגה זו שייך רק כאשר אין עליו חיוב לטייל בסוכה, דא"כ אין כאן ביטול מצות עשה, אבל מי שמקום תפלתו בסוכה



### כיסה הסוכה בגג אי חשיב הפסק

**נתכסה** הסוכה בשלאק, י"ל דחשיב אותו סוכה, וכמו דל"ח תולמ"ה, ועי' בה"ל ס"ס כה בדין נפסלו ציציותיו, וגם נראה שאין לדון ע"פ שי' המחבר בפשט טליתו [דבלא"ה ראינו דכאן כשחוזר ונכנס מיד אינו מברך, וע"כ לחלק, עמ"ש במ"א], ועי' פסק"ת והליכו"ש, אך מחמת דבטלה מצותו בעת ירידת הגשם [ועי' צ"פ וגר"א], גם בלי שלאק יל"ע, דאולי חשיב זה הפסק מחמת אונס וכנפלה טליתו, וגם כהיסח הדעת שאין יודע עד מתי ירדו גשמים ולע"כ בכ"ז.

### אמאי שיחה לא הוי הפסק

**לכאור'** צ"ע למה לא התייחסו האחרונים כלל למה שהביא המג"א דלגבי ציצית מבואר דאם שח בין הטליתים [ואף כשעדיין הטלית הראשון עליו] צריך לברך מחדש, והרי

אורחא דמילתא שמפסיק בדיבור בעת שיושב בסוכה הראשונה, ואף דבאותה סוכה ל"ח דיבור הפסק, [וכמ"ש הרב בסי' תלב ס"ז והוא מהרא"ש בפסחים פ"ק סי' י' וע"פ ביאור הט"ז] דכיון שאינו מוכרח בישיבה זו שאחר השיחה אינו הפסק, ואגב צ"ע לכאור' דמשם משמע דגם אם שח כשיצא מהסוכה אינו הפסק, ועי' לשונו בסי' תקצב סס"ז שכ' להדיא דהא דאין שיחה הפסק בשיחה היינו משום שאין שייך הפסק באמצע מצוה כיון שכל הזמן מקיים המצוה, ומשמע שאם שח כשנמצא מחוץ לסוכה הוי הפסק], אבל עדיין צ"ע דאף דאינו הפסק כלפי סוכה זו מ"מ כלפי סוכה אחרת יהיה הפסק וכמו גבי טלית [ובשלמא לסברת הבי"מ הנ"ל ניהא], ולפמ"ש במ"א באורך בד' הבי"ד דבציצית רק ההתחלה טעון ברכה והשאר נפטר ממילא ומה"ט הוא דלא אמרינן דמיגו דאינו הפסק לזה לא יהיה הפסק לזה, משא"כ בסוכה גם ההמשך טעון ברכה

שבתוך ביהכ"נ שלכאור' חל עליו חיוב מדינא להתפלל שם אין לו היתר להמנע מקיום המצוה המוטלת עליו בגלל חשש ביטול ברכה באונס, ואולי דמי זה למצטער וכדו' ואינו תשבו כעין תדורו דגם בביתו היה נמנע מליכנס כשע"כ יכשל בביטול מצוה. ויל"ע אם יועיל עצה לכוין שלא לצאת יד"ח, והנה על הצד שחייב לכאור' אם מכוין שלא לצאת אינו מקיים המצוה וכדמוכח מר"ה כח: דלמ"ד מצצ"כ הישן בסוכה בשמיני בלי כוונה אינו כמקיים מצוה, וא"כ לכאור' הוי כישן חוץ לסוכה [אא"כ נימא כעין מש"כ המנ"ח מ' שכה ועי' מנח"ש סי' א ואינו מובן במה שונה סברתו בסוף מד' המנ"ח, ונימא נמי דאף שפועל עי"ז שלא יהיה איסור במה שיושב חוץ לסוכה מ"מ אין לברך אא"כ מקיים מצוה באופן חיובי, ואין מברך על ההכשר שבסוכה לחוד, ובאמת מבע"מ פסחים שהק' למה אין מברכים על מצה כבסוכה מוכח דס"ל דגם בסוכה אינו אלא הכשר ולא קיום מצוה חיובית (אא"כ נימא להיפך דס"ל דמצה הוי קיום מצוה ממש עי' אבנ"ז הל' פסח בדעתו), ועי' אבנ"ז אור"ח תפא ברכ"י סי' תעה וגלהש"ס סוכה כז. ואוצר שם, ומ"מ מברכים ע"ז, אך לדבריו בהכרח מוכח דבלי כוונה אינו יוצא כלל וחשיב שעושה איסור דזהו האיסור שלא לישב מחוץ לסוכה ומלכוין בה כוונת מצוה, דאין לדחות דהגמ' מיירי רק לגבי הקיום אבל מצוה אינו עושה, דהרי ליכא ב' ענינים כלל לדידיה, ויל"ע עוד בכ"ז בגרר מצות סוכה, ויל"ע לענין החוטף קיום מצות סוכה מחבירו אם משלם י' זהובים (ועי' ארץ צבי דלא בל"ת), ולד' הט"ז סי' כח דדוקא כשהחוטף קיים, נצייר אופן כזה כגון שישן במקומו וילע"ב], אבל יכול לכוין שאם אינו חייב [או שגם אם חייב, אי"נ דע"י היפך כונה אינו כיושב חוץ לסוכה] בסוכה [וגם אינו רשאי לקיים המצוה וליכנס לאונס ביטול מצות ברכת המצות, דנימא דד' המרדכי לא שייכי להכא], אינו מכוין למצוה, ואף שאין זה ברור דבכה"ג אינו מברך [דאי"נ דל"ח שעושה איסור, אולי שייך לברך גם על ההכשר לחוד, וכנ"ל], מ"מ חזי לאיצטרופי.

חשיב כאכילה וכיון דבלא"ה יש חולקים על ר"ת סמך על סברא קלושה כזו, ובאמת גדולה מזו הו"ל להקשות דהרי משמע במג"א דגם אם ישב אחר האכילה זמן מועט ביותר דעל זמן זה אינו חייב בסוכה ולא חשיב כטיול [נוראיה מהא דאוכלין עראי חוץ לסוכה אע"פ ששוהה באכילתו. ובאמת צ"ע על משמעות הגאונים דגם המבקר לשעה מועטת מברך, והרי שהיה קצרה איננה בכלל טיול המחייבת בסוכה כלל], וא"כ הלא גם להחולקים על ר"ת אינו יכול לברך, ולמש"כ מבואר דמ"מ כיון דגם הישיבה היא מן המצוה ומצטרפת למקודם שפיר מברך ופוטור את שלמפרע וכמו בנענועים, [בס' פסקי תשובות כ' ע"ד המ"ב דזה נאמר רק אליביה שפסק כהח"א דמברכין על ישיבה, ותמוה דהלא גם הרב כ"כ והוא מהמג"א].

[ומיושב בזה הא דהק' המג"א שם ע"ד המחבר בפשט טליתו מהא דבסוכה ביוצא ונכנס חוזר ומברך] א"ש, ואכ"מ.

**שכח לברך לישב בסוכה ונזכר כשייט סעודתו בסט"ז כ' דאם שכח לברך לישב בסוכה עד שגמר סעודתו מברך, לפי שגם השתיה מהמצוה, ולכאור' מיירי גם כשעומד מיד לצאת, דשהיה קלה זו בודאי אינה 'חייבת' בסוכה ולא חשיב כטיול [נוראיה מאכילת עראי דל"ח כטיול], מ"מ כיון שהיא חלק מקיום מצות סוכה לא גרע מנענועים דלולב דמהני לענין שיחשב עובר לעשייתו [ועמ"ש בזה לעיל].**  
ובלבו"ש נתקשה ע"ד המג"א דהרי קיי"ל כר"ת שאין מברכים רק על אכילה, [ויעו"ש שכ' דהמג"א חידש סברא דישיבה שאחר אכילה



**הרב ישראל דייטעל**  
בני ברק

## **הפסק ע"י מילה בין אשרי לקדיש של מוסף בר"ה ויוה"כ והמסתעף**

הקדיש שלפני שמונה עשרה קאי על המזמור שאומרים לפניו, ולכן אין להפסיק בין המזמור לקדיש ובין הקדיש לשמונה עשרה, ומ"מ מצינו בכמה מקומות שמפסיקין בין המזמור לקדיש או בין הקדיש לשמונה עשרה, ויש לדון אמאי לא הוי הפסק. וכגון לענין מילה בר"ה ויוה"כ ד"א למול אחר אשרי לפני קדיש, או באמירת מי שבירך למתענים בה"ב בין אשרי לקדיש, או באמירת יהללו ושאר הפסוקים כשמחזירין הס"ת להיכל, או באמירת מזמור אודה ה' אחרי קריאת התורה במנחה בשבת, או בהנחת תפילין דרבינו תם ואמירת ק"ש בראש חודש בין קדיש לתפילת מוסף.

### **אמאי מלין לפני תקיעת שופר**

כתב בשם המהרי"ל (תפילת ר"ה ס' ט) ומנהגים (ר"א טיינא ע' 16) דאפי' חל בשבת מלין מיד אחר אשרי ואומר (אחר המילה - כ"ה בלבוש)

**א) נחלקו הפוסקים מתי מלין בראש השנה, המחבר (ס' תקפד ס"ד) כתב שמלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר, ובד"מ (סק"ה)**

בר"ה אין נוהגין לומר עלינו אחר המילה אלא סומכים על אמירת עלינו שבשמו"ע. והטעם שאומרים עלינו אחר המילה כ' הלבוש (ו"ד סי' רס"ה) לפי שבעלינו יש שבח שהבדילנו מכל העמים ולא עשנו כגויי הארצות והיינו ע"י המילה.<sup>4</sup>

**ובמ"ב** (סקי"ב) כתב עוד טעם מהגר"א למול קודם תקיעות לפי שמילה מצוי יותר מתקיעה וכתדיר דמיא לגבי תקיעה. והיכא שמלין בבית שהתינוק שם מלין אחר יציאה מביהכ"נ כדי שלא יהיה טירחא דציבורא לילך שם ולשהות ולחזור לביהכ"נ, ואם אין הבית רחוק מביהכ"נ ולא יהיה שהות הרבה וטורח הציבור טוב למול קודם תקיעת שופר כדי שיהיה בידם זכות המילה בעת תקיעת שופר.

יהללו. וטעם הדבר דבר"ה מלין אחרי קרה"ת ואין ממתניין עד יציאתם מביהכ"נ ס' כמו בשאר שבתות ויו"ט כתב שם הלבוש דכיון שמאריכין הרבה בביהכ"נ ולפעמים מתעכבין עד אחר חצות היום וצריכין למול קודם חצות משום זריזין מקדימין למצוות<sup>1</sup>, וסדרוהו אחרי קרה"ת לפני תק"ש שכן הוא סדר הנכון לזכור ברית אברהם שהוא המילה קודם עקידת יצחק שהוא השופר שתוקעין בשל איל זכר לעקידה, ואחר המילה תוקעין על הסדר ואומרים אשרי ויהללו, ובשבת שאין תוקעין מלין אחר אשרי וכדלקמן סי' תקצ"א.<sup>2</sup>

**ובא"ר** (סקי"ג) כתב עוד טעם אמאי מלין בר"ה לפני מוסף, לפי שאומרים עלינו במוסף ותמיד אומרים עלינו אחר המילה<sup>3</sup>, וצ"ע אם

#### מתי מלין בר"ה שחל בשבת

שקראו בתורה קודם המילה כמו בשבתות אחרות שבשנה, ומחזירין ס"ת למקומן ואומר ח"ק לפני העמוד וקאי על אשרי, וטעמא כתבתי בסי' תצב.

**והמ"א** בסי' תקפ"ד (סק"ז) הביא ד' הלבוש דבשבת מלין אחר אשרי, ולכאז"ל צ"ע דהא בסי' רפ"ד כתב המ"א (סק"ז) דאסור להפסיק בין אשרי לקדיש, וא"כ איך כתב כאן שמלין אחר אשרי ונמצא שמפסיק בזה בין אשרי

**ב) ובסי' תקצ"א** כתב הלבוש דאחרי התקיעות יתחיל הש"צ אשרי העם יודעי תרועה וגו', ואפשר שמטעם זה מקדימין התקיעה לאשרי כדי לסמוך אח"כ אשרי העם יודעי תרועה לאשרי יושבי ביתך, ולפיכך כשיש מילה שצריכין להקדימה לתקיעה מטעם הנ"ל בסי' תקפ"ד שמקדימין ברית אברהם לעקידת יצחק ממילא צריכין להקדימה לאשרי, אבל בשבת שאין שופר שפיר טפי לומר אשרי מיד אחר

1. ע"ש בקריית חנה בקובמ"פ מכת"י בשו"ע מהדר' מכוון י-ם דעד חצות נקרא זריז, ובמקו"ח לחו"י תמה אמאי בכל יום שיש בו מוסף אין מלין לפני מוסף מטעם זריזין מקדימין, וע"ש ובברכ"י סק"ו שציינו לאגודה קע"ב אחרי מס' שמחות שהביא מעשה נפלא ומחלוקת גדולים שהיה מענין מילה בר"ה, והובא גם באו"ז ח"ב סי' ער"ה, ובשלט"ג על המדרכי שבת סוף רמז תס"ז אות ב', ובתשו' רש"י סי' מ"א.

2. ע"ע בבשמים ראש סי' עב ושמ"ב.

3. עיי' מנהגי מהר"ש אות תנד דמ' דבחול היו מלין בביהכ"נ קודם עלינו לשבח.

4. וע"ע טעם בכורת הברית בפתח אליהו אות מה, ומה שאומרים אח"כ קדיש עיין מש"כ בלקט הקמח החדש סי' נה סק"י.

שמיני קודם אשרי שלא להפסיק בין אשרי לקדיש. וצע"ק אמאי לא הקשה הא"ר דהמ"א גופיה כתב בסי' רפד דאין להפסיק במי שבירך לקברנים בין אשרי לקדיש, וכאן לא חשש להפסק ע"י המילה בין אשרי לקדיש.

**ובמהר"ם** שיק (או"ח סי' קטו) כתב דדוקא לענין מי שבירך לקברנים כתב המ"א דאין להפסיק בו בין אשרי לקדיש משום דהוי מילי דרשות, אבל מילה בר"ה שהוא דבר מצוה אדרבה כתב המ"א שימולו אחר אשרי ולא חשש להפסק בין אשרי לקדיש כמו שהק' הא"ר, וצע"ב אמאי דבר מצוה לא חשיב הפסק בין אשרי לקדיש, וכן הק' בתשו' תורת יקותיאל (רוצנברג סי' נה הובא בשערים המצוינים בהלכה סי' עו סק"ט) דמה ענין אין מצוות מבטלות זא"ז להכא דסכ"ס הוי הפסק.

לקדיש, ואולי י"ל דכיון דנהגו לומר עלינו לשבח אחר המילה י"ל דהח"ק שלפני העמוד קאי על פסוקים אלו, אך מדברי הא"ר הנ"ל משמע דכשמלו לפני שמו"ע לא אמרו עלינו אחרי המילה אלא סמכו על עלינו שאומרים בשמו"ע, ועוד דכיון שעלינו אינו מסדר התפילה צ"ל אחריה ק"י ולא ח"ק שנאמרת רק אחרי פסוקים שהם מסדר התפילה.

**ואכן** הא"ר (סי' תקנ"א סק"ב) הובא בשע"ת (סי' תקפ"ד סק"ד) כתב דיותר טוב למול קודם אשרי כדי שהמילה יהא סניף לתורה<sup>5</sup>, ועוד כדי שלא יהא הפסק כ"כ בקדיש דקאי על אשרי, כמו שעושין בשבתות אחרים שאומרים יקום פורקן ומי שבירך והזכרה ואב הרחמים בין קרה"ת לאשרי, ולא אחר אשרי כדי שלא להפסיק בין אשרי לקדיש. וכ"כ בסידור יעב"ץ ובדה"ח

#### אמירת פסוקים בשעת החזרת הס"ת להיכל אי חשיב הפסק בין קרה"ת לקדיש

וגם שלא להפסיק בין קדיש שאחר ובא לציון לשמו"ע (ע"ש בא"ר סק"ו ובא"ח), ואין לומר שיאמרו ואני תפילתי ויאמרו עליו קדיש דפסוק אחד לא חשיב הפסק מידי דהוי איהללו, או יאמרוהו קודם הקדיש.

**הרי** מבואר במ"א דאמירת יהללו לא חשיב הפסק בין קרה"ת לקדיש שלפני שמו"ע כיון שאינו אלא פסוק אחד, וצ"ב דהא מנהגנו לומר אז גם מזמור לה' הארץ ומלואה ופסוקי ובנוחה יאמר, וגם יש נוהגין לומר אז מזמור הללו' אודה ה' בכל לבב (תפלים קי"א) והללו' אשרי איש (שם קי"ב), וכיון דמפסיקים באמירתם בין קרה"ת לקדיש א"כ אמאי אין אומרים

**ג) והנה** גבי מנחה בשבת כתב המ"א (סי' רנ"ב סק"ב) דאין אומרים קדיש אחרי קריאת התורה בשבת במנחה משום שאין במה להפסיק בין קדיש זה לקדיש שקודם שמו"ע, ואף במנחה בתענית ציבור שמפטירין דרשו ה' בהמצאו לא חשיב ההפסקה הפסק בין קרה"ת לקדיש שלפני שמו"ע כיון שהיא שייכת לקרה"ת. וכ"כ בליקוטי פרדס (קף יד ד"ה כשהציבור, ובס' הפרדס ע' ע"ב) שהקדיש שלפני שמו"ע קאי אקריאה בס"ת וגלילת הס"ת לא חשיב הפסק דסימא אריכתא היא, וכ"מ בלבוש, וכשאין ס"ת כ' הריב"ש (סי' ש"א) דא"א קדיש שלפני שמו"ע, וכ' המ"א דגם לא יאמרו ואני תפילתי כמו ביו"ט שא"א אותו כשאין קוראים בתורה,

5. כמש"כ במטה משה סי' תתיב ושלטי גיבורים במדרכי דשבת פג: סוף אות ב בשם תשו' הגאונים וכ"מ ברוקח סי' ריז ביוהכ"פ.

הס"ת להיכל ויאמרו יהללו, ומיד יתפללו שמו"ע בלי קדיש לפניו דיסמכו על הקדיש שאמרו אחרי קרה"ת דחשיב כאמרו לפני שמו"ע כיון שיהללו לא חשיב הפסק.

**וביד אפרים** (סס, עין קלוא"ס סי' א"ס ק"ד) כתב דיהללו לא חשיב הפסק רק בין קרה"ת לקדיש כיון שהוא שיין לקרה"ת וחשיב כסיומא אריכתא לקרה"ת, וכמש"כ המ"א מליקוטי פרדס לענין גלילת הס"ת, אבל בין קדיש לשמו"ע ודאי חשיב אמירת יהללו הפסק כיון שאין לו שום שייכות לשמו"ע אלא לקרה"ת, וכמב' בשערי אפרים (סמ"ד) מדרשות מהר"ש דהטעם שאומרים יהללו בהחזרת הס"ת להיכל הוא משום דקודם מתן תורה כתיב (תנחומא ג) כסה שמים הודו, ואחר מתן תורה כתיב (תהלים קמ"ג) הודו על ארץ ושמים.

**עוד צ"ב** אמאי פסוק אחד דיהללו לא חשיב הפסק, ועוד דאינו פסוק אחד אלא ב' פסוקים בתהלים (קמ"ג יג-יד), אלא דתלוי אם כל הקהל אומר גם יהללו או רק הש"ץ. ואולי כיון שא"א לומר קדיש אחרי פסוק יהללו דהא בעי' לפחות ג' פסוקים כמב' במ"ב<sup>6</sup> לכן לא חשיב הפסק.

**ובפמ"ג** (סי' נ"מ מ"ז סוסק"ג) כתב שראה נוהגין שהש"צ במנחה אומר וידבר ואשרי ואח"כ לוקח הטלית ובודק הציצית ומברך, ומי הרשה להם להפסיק כ"כ בין אשרי לקדיש הואיל ויכולים להניחו קודם אשרי או וידבר ע"ש. ומה שיש נוהגין במנחה בשבת שהש"ץ מתכסה בטלית אחרי קדיש של ובא לציון

קדיש אחרי קרה"ת, דהשתא הקדיש שלפני שמו"ע תו לא קאי גם על קרה"ת כיון שהפסיק ביניהם, ואי משום דצריך לומר קדיש לפני שמו"ע הא שפיר אפשר לומר שוב קדיש על פסוקים אלו.

**עוד צ"ב** מה שלפעמים עושים מי שבירך לילולת או לחולה במנחה בשבת אחרי קרה"ת, דלפי הנ"ל אין לעשות כן דהא מפסיק בזה בין קרה"ת לקדיש. גם מה שנוהגין בנוסח ספרד להחזיר הס"ת בר"ח אחרי ובא לציון לפני הקדיש שלפני מוסף ואומרים אז יהללו ולה' הארץ ומלואה ובנוחה יאמר צ"ב, דהא הקדיש שלפני מוסף קאי על ובא לציון, ואיך מפסיקין בין ובא לציון לקדיש באמירת אלו הפסוקים.

**והמ"ב** (סק"ד) הביא מהפמ"ג (א"א סק"ב) דמזמור לה' הארץ ומלואה אין זה מעיקר הדין לכן לא הוי הפסק, אבל בשערי אפרים (ס"י סמ"ד) הק' דא"כ אמאי מפסיקים באמירתו, ואדרבה כיון שאינו מעיקר הדין שפיר יחשב הפסק בין קרה"ת לקדיש ותו אין הקדיש שלפני שמו"ע קאי על קרה"ת, וא"כ אמאי אין אומרים קדיש גם אחרי קרה"ת, דאם אמירתו מעיקר הדין י"ל דהוי כתפילה אריכתא וכאמירת ה' שפתי תפתח לפני שמו"ע, וכמש"כ המ"א מליקוטי פרדס דגלילת הס"ת לא הוי הפסק דסיומא אריכתא היא.

**עוד צ"ב** מש"כ המ"א דיהללו לא חשיב הפסק כיון שהוא רק פסוק אחד דא"כ אמאי אין אומרים קדיש מיד אחרי קרה"ת ואח"כ יחזירו

6. סי' נג סק"א, וסי' נד סק"ט מהפמ"ג בא"א סק"ג, וסי' נה סק"ב, וסי' תקפא סק"ד בשם א"ר, ובלקט הקמח החדש סי' נה סק"ז מביא מהבית דוד סי' ל דבדיעבד סגי באמירת ב' פסוקים.

לפני ואני תפילתי כן מבואר בסידור האריז"ל<sup>7</sup> כדי שהעיטוף יהא בעת רצון.

ובערוה"ש (סי' רנ"ג ס"ג) כתב בסוגריים ויש שהש"צ אומר קדיש והציבור מתפללים קודם שמכניסים הס"ת להיכל ואין כדאי לעשות כן שהרי הנושא את הס"ת עובר בפני המתפללים, ומשמע דאם יספיק להכניס הס"ת להיכל עד גמר הקדיש לפני שיתחילו שמו"ע שפיר דמי, ומ"מ אין זה מנהג העולם וי"ל ע"פ מה דמשמע מהפמ"ג (סי' רפ"ח מ"ז סק"ה) ועו"א הנ"ל דהפסק מועט לא חשיב הפסק.

ויש לעיין אם יש למהר בגלילת הס"ת ובהחזרתו להיכל כדי שלא יפסיקו בשהיה מרובה בין קרה"ת לקדיש, וכן הוא מנהג חב"ד<sup>8</sup> שמיד כשמתחילים בגלילת הס"ת מתחיל הש"ץ קדיש ומחזירין הס"ת להיכל עד שגומר הש"ץ הקדיש שלפני שמו"ע,

### הזכרת נשמות ומוי שבירך לקברנים לפני אשרי

מוסף יש להסמיכו לשמו"ע, וכיון דקאי גם על אשרי לכן אין להפסיק ביניהם. ולכאור' צ"ע דהא מפסיקין בין אשרי לקדיש באמירת מזמור הבו לה' בני אלים שהוזכר בטור ולבוש<sup>9</sup>, ובאמירת פסוקי ובנוחה יאמר, וא"א לומר כמש"כ הפמ"ג דמה שאינו מעיקר הדין לא חשיב הפסק, דמהא שכתב המ"א דאין לברך את הקברנים בין אשרי לקדיש משמע דלא ס"ל האי חילוק, דהא לפי הפמ"ג לכאור' אפשר לברך אז את הקברנים ולא חשיב הפסק כיון שאינו מעיקר הדין<sup>10</sup>, ועוד צ"ע כמו שהק' השע"א דאם אמירתו אינו מעיקר הדין אמאי באמת מפסיקין באמירתו, ואדרבה כיון שאינו מעיקר הדין הו"ל הפסק בין אשרי לקדיש.

ד) והנה בסי' רפד כתב הרמ"א (ס"ז, וכו' ככ"י משנלי הלקט סי' פ"א) ונהגו להזכיר אחר קרה"ת נשמות המתים ולברך העוסקים בצרכי ציבור כל מקום לפי מנהגו, וכתב המ"ב (סקט"ו) מהפמ"ג (ח"א סק"ז) דהרמ"א בא לאפוקי דאחרי אשרי לא יאמר שום דבר, דהקדיש שאומרים לפני העמוד קודם שמו"ע דמוסף קאי על אשרי ולכן אין להפסיק ביניהם, ויהללו שאומרים אינו הפסק, ומה שנשתרבב המנהג שכשיש חולה או חזו החזן הס"ת בידו לאחר אשרי ואומר מי שברך לחולה ומפסיק הרבה בין אשרי לקדיש שלפני שמו"ע הוא שלא כדין. ומ"מ לא כתב המ"ב אמאי יהללו לא חשיב הפסק בין אשרי לקדיש.

ואשכחנ בפמ"ג גופיה (סי' רפ"ח מ"ז סק"ה) שהתייחס לאמירת מזמור הבו לה' בני אלים בשבת כשמחזירין הס"ת להיכל לפני תפילת מוסף, שכתב דמה שמברכין החולה בין אשרי

וכ"כ המ"א (סק"ז) דביו"ט שנוהגין לומר מי שבירך לקברנים יאמרוהו קודם אשרי כדי שלא להפסיק בין קדיש לאשרי כמ"ש בסי' רצב, והיינו דכיון דהקדיש שייך לתפלת

7. בליקוטי מהרי"ח תמה עמש"כ בשע"ת סק"א דיתעטף אחרי ואני תפילתי, ובקצוה"ש סי' צא סק"א כ' דהוא ט"ס וצ"ל קודם ואני תפילתי, וע"ע בבני יששכר כסליו מ"ג סמ"ו.

8. עיין דברי נחמיה סי' יט וקצוה"ש סי' צא סק"ד.

9. סי' רפד ס"ז ובאבודרהם ובסד"ה, וע"ע בליקוטי מהרי"ח במוסף.

10. ואולי רק מה שקשור לעצם הכנסת הס"ת לא חשיב הפסק כשאנו מעיקר הדין.

בסי' רצב דלא חשיב הפסק בין קרה"ת לקדיש כיון שאינו מעיקר הדין, לאמירת מזמור הבו לה' בני אלים שאומרים בשבת לפני מוסף שג"כ אינו מעיקר הדין אלא הוזכר בטור ועו"פ בסי' רפד, ואעפ"כ כתב הפמ"ג דחשיב הפסק בין אשרי לקדיש<sup>11</sup>. ועוד דהטעם שכתב הפמ"ג גופיה (סי' ל"ג) דאמירת מזמור לה' הארץ ומלואה לא חשיב הפסק כיון שאינו מעיקר הדין שיין גם על אמירת מי שבירך לחולים ולקברנים.

לקדיש שלפני שמו"ע דמוסף ופעמים הרבה מפסיק הש"ץ הרבה לכאור' אין נראה עיין מ"א סי' רפד סק"ז וסי' רצב סק"ב, ומיהו העולם נוהגים לומר בשבת מזמור הבו לה' אחר יהללו וכן הש"ץ, אלמא מפסיקין הרבה וצ"ע, עכ"ד. ומשמע לכאור' דהפסק מועט שרי, וצ"ע מה החילוק בין הפסק מרובה למיעוט.  
**עוד** צ"ב מ"ש מזמור לה' הארץ ומלואה שאומרים בשבת במנחה שכתב הפמ"ג

#### קדיש על פסוקים מלוקטים

הרי דהברכ"י ס"ל דאפשר לומר קדיש גם על פסוקים מלוקטים. ומה שלא כתב דהקדיש קאי על יהללו י"ל דהוא ג"כ בכלל מש"כ דהקדיש קאי על כמה פסוקים אחרים, או משום דלא סגי בפסוק אחד כדי לומר עליו קדיש אלא בעי' לפחות ג' פסוקים.

**ולפ"ן** לכאור' אפשר להזכיר נשמות ולעשות מי שבירך לחולים ולקברנים אחר אשרי קודם יהללו שלפני תפילת מוסף כיון דהקדיש קאי על מזמור הבו לה' בני אלים, ומדברי הרמ"א והמ"א והפמ"ג הנ"ל שכתבו דאין לעשות כן מוכח דלא ס"ל הכי אלא ס"ל דהקדיש קאי על אשרי, וצ"ע אמאי באמת לא ס"ל כהשע"א דהקדיש קאי על מזמור הבו לה' בני אלים, דאף אם נאמר דאין חיוב באמירתם מ"מ זה רק סיבה שלא יחשב כהפסק בין קרה"ת לקדיש שלפני שמו"ע במנחה כמש"כ הפמ"ג, אבל הכא שפיר אפשר לומר דהקדיש קאי על אמירת פסוקים אלו, ואולי ס"ל דבעי' שאמירת הקדיש יהא קאי דוקא על אמירת אשרי.

**ה) ואכן** השערי אפרים (ספ) כתב דבשבת במוסף י"ל דהקדיש שלפני שמו"ע קאי על הפסוקים של מזמור הבו לה' בני אלים שאומרים אחר אשרי, ולכן אין להפסיק בין מזמור הבו לה' בני אלים לקדיש, אבל אין לומר דהקדיש קאי על אמירת פסוקי ובנוחה יאמר דכיון שאינו מזמור שלם אלא פסוקים מלוקטים לא חשיבי לומר עליהו קדיש, וכמש"כ המ"א בסי' רצב דעל פסוק ואני תפילתי אין לומר קדיש מידי דהוי איהללו, ולכאור' הא איכא נמי פסוקים של ובנוחה יאמר, אלא דגם בכה"ג אין לומר קדיש כיון שאינם אלא פסוקים מלוקטים ע"ש.

**וכ"כ** הברכ"י יוסף<sup>12</sup> דמה שיש נוהגים לומר השכבות והזכרות וכיו"ב אחר אשרי ומפסיקים בזה בין קדיש לאשרי שכתב המ"א דאין זה נכון מ"מ י"ל כהיד אהרן דאין לחוש לכך כיון שבהחזרת הס"ת אומרים מזמור לדוד וכמה פסוקים אחרים י"ל דעליהם אומרים קדיש. ומש"כ דהקדיש קאי גם על כמה פסוקים אחרים לכאור' היינו אמירת פסוקי ובנוחה יאמר,

11. דברי הפמ"ג בסי' רצב הם בסוגריים ואולי אינם ממנו או שהוסיפם אח"כ.

12. סי' רפד סקט"ו, הובא בכה"ס סק"מ, וע"ע לדוד אמת סי' כה סק"ב.

בטור<sup>13</sup>, אבל במוסף שאומרים מזמור הבו לה' בני אלים המוזכר בטור ובלבוש הא שפיר אפשר לומר דהקדיש קאי עלייהו.

**והטעם** שמחזירין הס"ת להיכל אחר אשרי ומפסיקין בזה בין אשרי לקדיש שלא כבימות החול שכ' הרמ"א (סי' כה ס"ג) דמחזירין הס"ת להיכל מיד אחרי קרה"ת לפני אשרי כתב הלבוש (סי' רפ"ט) שמצא כתוב בשם ר"ת שהקשה כן, למה אנו אומרים אשרי בקול רם על הס"ת בשבת יותר מבשאר ימים<sup>14</sup>, וענתה לו בת קול ואמרה לו משום ראשי תיבות שבו, והם אלו "אשרי" אחר ששת ראשונים ימים, "ישבי" יום שביעי בחר יק, "ביתך" ברכת יק תמלא יין כוס, "עוד" עופות ובשר דגים, "יהללך" ישלש הסעודות לבוש לבנים וחלף כסותך, "סלה" סליקא לעשות הבדלה, וכל זה לשבת וה"ה ליו"ט שנקרא ג"כ שבת ע"כ, וכתב הלבוש דביו"ט יהיה הר"ת של "ישבי" יום שבתון בחר יק.

**ובשכחו** לברך את החודש עד שכבר החזירו את הס"ת להיכל כתב במקור חיים לחו"י (סי' רפ"ד) דאין לחזור ולהוציא את הס"ת בשביל זה אלא יברך את החודש בלי ס"ת, ויותר טוב לברכו במנחה לפני הכנסת הס"ת. ולכאז' צ"ע דא"כ הא מפסיק בזה בין קרה"ת לקדיש שלפני שמו"ע דקאי גם על קרה"ת, ואולי ס"ל דהקדיש קאי על הפסוקים שאומרים בחזרת הס"ת להיכל וכמש"כ השע"א והברכ"י.

**גם** מש"כ שיברכוהו בשחרית אחרי שהחזירו את הס"ת לפני קדיש צ"ע דהא מפסיק בזה

**ומ"מ** מש"כ השערי אפרים דאין אומרים קדיש על פסוקים מלוקטים ולכן א"א לומר דהקדיש קאי על פסוקי ובנוחה יאמר י"ל דגם הרמ"א והמ"א ס"ל הכי, ועפ"ז כתב בקצוה"ש (שס סק"ו) דאם שכחו לומר צדקתך אחר חזרת הש"ץ במנחה בשבת וכבר אמרו קדיש דמסתבר דיאמרוהו אחר קדיש, אבל לא יאמר עליהם קדיש אע"פ שהם ג' פסוקים כיון שאינם ממזמור אחד אלא הם פסוקים מלוקטים (מתהלים לו ז, ע"א יט, קיט קמ"ב).

**אלא** דלפי השע"א והברכ"י צ"ע אמאי בשבת במנחה אין אומרים קדיש אחרי קרה"ת ועוד פעם לפני שמו"ע, דהא מפסיקים ביניהם באמירת מזמור לה' הארץ ומלואה ושפיר אפשר לומר קדיש על פסוקים אלו כמו שאומרים קדיש בשבת בשחרית על מזמור הבו לה' בני אלים, דמאי שנא מזמור לה' הארץ ומלואה ממזמור הבו לה' בני אלים, ואין לומר דכיון שאין חיוב באמירתם לא חשיבי הפסק בין קרה"ת לקדיש ולכן סגי בקדיש אחד שלפני שמו"ע דקאי גם על קרה"ת, דאדרבה הא השע"א הק' דאם אין חיוב באמירתם אמאי אומרים אותה, וגם דמה"ט יחשב כהפסק.

**גם** מש"כ המ"א דאין להפסיק במי שבירך לקברנים אחר אשרי משום הפסק עצ"ע, דהא אומרים אח"כ מזמור הבו לה' בני אלים המוזכר בטור ובלבוש (סי' רפ"ד ס"ז), בשלמא מש"כ המ"א בסי' רצ"ב דיהללו לא חשיב הפסק י"ל דקאי לענין מנחה בשבת וס"ל דאין אומרים אז מזמור לה' הארץ ומלואה שלא מוזכר

13. במקו"ח לחו"י סי' רפ"ד כתב דבלבוש ועו"ס מבואר דדוקא בשבת שחרית אומרים כן, וע"ש בהערות שכ"מ מהטעמים שבלבוש, וע"ש בא"ר סקט"ו, ובא"א מבוטשאטש סי' קמט.

14. עיין בקצוה"ש סי' פג סקט"ז דבזמן ר"ת הש"ץ נטל הס"ת לאמירת אשרי, או שנהגו בחול להכניס הס"ת להיכל מיד אחר קה"ת כמש"כ הרמ"א בסי' כה ס"ג, ולכן הוקשה לו אמאי בשבת מחזירין הס"ת אחר אשרי.



נדברו (ח"ל סי' ט), אבל לפי הברכ"י והשערי אפרים שפיר י"ל שוב קדיש וקאי על הפסוקים שאמרו אחרי קרה"ת, וכ"כ ברבא"פ<sup>15</sup> בשם הישכיל עבדי דבטעו במנחה דיוה"כ ואמרו קדיש אחרי קה"ת יש לומר איזה מזמור (חוץ מהפסוקים שאומרים כשמחזירין הס"ת להיכל) כדי שיוכלו לומר שוב קדיש לפני העמוד. ולכא' אף למ"א והפמ"ג והמ"ב י"ל שיאמרו איזה מזמור כדי שיוכלו לומר עליו קדיש לפני שמו"ע, וכמב' בלבוש דלעולם אין עומדין להתפלל שמו"ע בלי קדיש לפניו כדי שידעו העם להתחיל שמו"ע ע"ש.

בין אשרי לקדיש, וכאן אין לומר שהקדיש קאי על הפסוקים שאומרים בחזרת הס"ת להיכל, דהא מיירי שכבר החזירו את הס"ת להיכל, ואין לומר דהקדיש קאי על ברכת החודש דהא אין אומרים בו פסוקים, ואולי באמת ס"ל לחו"י שיש לחזור ולומר אח"כ פסוקים כדי שהקדיש יהא קאי עליהם.

**והיכא** שטעו ואמרו קדיש אחרי קרה"ת במנחה בשבת או בתע"צ צ"ע אם יאמרו שוב קדיש לפני העמוד, דלפי המ"א והפמ"ג והמ"ב דיהללו ומזמור לה' הארץ ומלואה לא חשיב הפסק לכא' לא יאמרו שוב קדיש, וכ"כ באז

#### אמירת מזמור אודה ה' אחרי קרה"ת במנחה בשבת

הגאונים שהיו רגילים לקרות בנביא בשבתות במנחה עשרה פסוקים, ובימי פרסיים גזרו גזירה שלא לעשות וכיון שנסתלק נסתלק, וע"ש בתוס' (ד"ה שאלמלא, ומגילה כא. ד"ה הקורא) שהיו מפטירין אז בכתובים כדאי' בשבת (קט"ז): בנהרדעא פסקי סידרא בכתובים בנוסחתא דשבתא, ובמזמור אודה ה' יש במכוון עשרה פסוקים<sup>16</sup>, וכפי הנראה שזה היה המפטיר של מנחה, ואין לומר שהיה לכל שבת במנחה הפטרה אחרת מעין הפרשה דבכתובים לא נמצא לכל שבת מעין הפרשה, ואף שכעת אין מפטירין מ"מ אומרים המזמור, וכיון שהוא משום הפטרה לא מיקרי הפסק מידי דהוי אמפטיר דתע"צ דאינו הפסק כיון דמכת קרה"ת קא אתיא כקריאה אריכתא דמי וכמ"ש המ"א<sup>17</sup>,

**ו** עוד כתב שם בשערי אפרים דלפי המ"א דהקדיש שלפני שמו"ע של מנחה בשבת קאי על קרה"ת אין לעשות כמו שיש נוהגין קצת לומר בשעת גלילת הס"ת בשבת במנחה מזמור אודה ה' בכל לבב. אך לפי מש"כ הפמ"ג הנ"ל דמזמור לה' הארץ ומלואה לא חשיב הפסק כיון שאינו מעיקר הדין י"ל דמה"ט גם מזמור אודה ה' בכל לבב לא חשיב הפסק, אלא דהשע"א לשיטתו שהקשה דאדרבה משום כך שפיר חשיב הפסק.

**ובאורחות חיים** (סי' לז סק"ג, הובא בשערי רחמים ט"ו סק"ז) וליקוטי מהרי"ח (מנחה שבת) יישבו המנהג לומר מזמור אודה ה' בכל לבב עפ"י מש"כ רש"י בשבת (כד. ד"ה המפטייר) מתשובת

15. ח"א סי' תיח, והובא באש"י פמ"ו הערה קה, וע"ש בפמ"ו הערה רכז שהביא ד' האז נדברו ולא העיר דזה דלא כהישכיל עבדי, ואין לומר דשאני במנחה יוה"כ שמפטירין דלכן לכו"ע יאמרו שוב קדיש, וכ"כ השואל באז נדברו וגם כתב ד"ל דתלוי אם הפטרה היא מעיקר הדין, דהא האז נדברו לא ס"ל הכי מדכתב כן אף לגבי מנחה של תע"צ.

16. ואף ש"א ב' המזמורים י"ל דיותר להוסיף.

17. ועיין ברא"ש סו"מ ר"ה שגם המפטיר דת"צ רק מנהגא, ולכן אין לומר דשאני הפטרה שהיא מעיקר הדין

ובפרט למנהגנו שמפסיקין במזמור לה' הארץ ומלואה בשעה שמכניסין הס"ת ע"כ דמה שבא מכח קרה"ת לא מיקרי הפסק.

**ובאבודרהם** (מנחה של שנת הוצא קס בלור"ח) כתב דא"א לומר אשרי בשבת במנחה אחרי קרה"ת ואח"כ קדיש לפני שמו"ע לפי שכבר פתחו לפני התיבה באשרי כשנכנסו לביהכנ"ס והאיך יאמר אותו פעם אחרת, ועוד כי לא נתקן לאומרו כ"א ג"פ ביום, ויש מקומות שנוהגין לומר במנחה בשבת אחר קרה"ת מזמור שיר ליום השבת<sup>18</sup>, ולפ"ז היה יכול לומר קדיש אחר קריאת ס"ת והקדיש האחר היה בא על המזמור. וע"ע ביפה ללב (ח"ב סי' לז סק"ז) אם מזמור שיר ליום השבת הוי הפסק.

**ולכאור' צ"ע** אמאי באמת אומרים אשרי קודם קרה"ת ולא אחרי קרה"ת, ואי משום שאין מתחילין סדר תפילה בקרה"ת, הא י"ל שיאמרו ובא לציון לפני קרה"ת וקדיש ושוב קדיש אחרי קרה"ת, ויאמרו אשרי ושוב קדיש לפני שמו"ע. ולגבי מנחה ביוה"כ כתב המחבר (סי' תרכ"ט) שאומרים אשרי ובל"צ לפנייה, אבל הרמ"א כ' שאומרים אותם לפני נעילה, וכמב' שם במ"ב (סק"ד) כדי להפסיק בו בין מנחה לנעילה, ובלבוש (ס"ז) כ' דכיון שמאריכין

בתפילה יש למהר לתפילת מנחה שלא יעבור זמנה, ואע"פ שצריך להפסיק בין מוסף למנחה בפסוקים שכן נוהגין להפסיק בכל התפילות שלא יהיו שני תפילות סמוכות זל"ז בלי הפסק פסוקי שבח, מ"מ סגי בקרה"ת כמו שמפסיקין בין יוצר למוסף בקרה"ת.

**ובמט"א** (ס"א) כ' דמנהגנו לומר תחילה פרשת התמיד וקטורת ואח"כ אומר ח"ק, ולכאור' ר"ל שאומרים פרשת הקרבנות לפני קרה"ת ואומרים ח"ק ואח"כ קורין בתורה, ולא שאומרים פ' הקרבנות אחרי קרה"ת לפני קדיש.

**ובמ"ב** (סק"ח) כ' דאין אומרים קדיש על קרה"ת במנחה ביוה"כ רק אומרים ח"ק לפני העמוד קודם התפילה, וע"ש בשעה"צ (סק"ז) מהפ"ע מהרעק"א (סי' תקנ"ט ס"ד, ע"ע בסד"ח ח"ט ע' 139) דהקדיש שלפני העמוד קאי גם על קרה"ת<sup>19</sup>, וע"כ אם נזדמן שהולכים למקום אחר לקרות בתורה וחוזרים לביהכנ"ס י"ל קדיש אחר אמירת המפטיר, ולכאור' ה"ה כשחוזרים למקום שמתפללים י"ל קודם פסוקים כדי לומר עליהם קדיש כדי שיוכלו לעמוד שמו"ע מתוך קדיש כמב' בלבוש הנ"ל דלעולם אין עומדים שמו"ע בלא קדיש לפניו, וכ"מ שם ברעק"א.

ולכן לא חשיב הפסק.

18. אולי יש מזה סמך לנוהגים לומר אז מזמור אודה ה' בכל לבב.

19. ע"ש ברעק"א דיאמרוהו אחרי ההפטר דלא כהטור ולבוש, וע"ע בפמ"ג סי' תקנט א"א סק"ו, נועם מגדים אות יד בציון אות קל של הבית הלוי, הגהות חת"ס סי' רפד, מ"ב סי' רפב סקכ"ו וסוס"ק כט, וישכיל עבדי ח"ז סי' טז, בירור הלכה תנינא סי' תקנט, רבא"פ ח"ג סי' שנו, וח"ו סי' רצט.

**ביאור חדש עפ"ד המחזור ויטרי**

שהייה לתוספת תפילה לכך הוא מעכב הקדיש של קרייה עד שירד למטה ויקדש לפני התיבה וע"י כן עומדים הציבור לתפילה.

**ומבואר** מדבריו דיש הפסק בשהייה והיינו כשיש מטרה לשהייה דאומרים אז תפילה כמו אשרי המוכיח על שהייה, ויש הפסק ע"י איזה שהוא תפילה שאומרים בינתיים, וכדי לומר שוב קדיש צריך שיפסיק דוקא בהפסק שמוכיח על שהייה, ולכן דוקא באמירת אשרי אפשר לומר שוב קדיש כיון שמשמעו הוא שהייה, משא"כ בשבת במנחה שאינו מפסיק אז באמירת אשרי אינו יכול לומר אח"כ שוב קדיש, ואף שמפסיק באמירת יהי רצון ושאר פסוקים מ"מ כיון שאין במשמעותם שהייה לא חשיבי הפסק<sup>20</sup>.

**ולפי"ז** ל"ק מה שמפסיקים בשבת במוסף או במנחה וכן במנחה בתע"צ ובר"ח בין ובא לציון לקדיש שלאחריה באמירת יהללו ומזמורים ובפסוקים, דכיון שאין אמירתם מורה על שהייה כאמירת אשרי לא חשיבי הפסק, ולפי"ז א"ש גם המנהג לומר מי שבירך למתענים בה"ב אחר אשרי וכן לשיטות דבר"ה או ביה"כ יש למול אחר אשרי ולא חשיב בין

**ז) והנה** במחזור ויטרי (ח"א ע' 179) מבואר שהיו אומרים בשעת גלילת הס"ת בשבת במנחה יה"ר מלפני אלקי השמים לכונן את בית חיינו ועוד תפילות ופסוקים<sup>20</sup>, ואעפ"כ כתב דאין אומרים קדיש אחרי קרה"ת, וצ"ב דהא מפסיקין הרבה בין קרה"ת לקדיש שלפני שמו"ע באמירת היה"ר ושאר הפסוקים שכתב שם.

**וי"ל** ע"פ מש"כ במחזור ויטרי (סע' 107) בטעם הדבר דאין אומרים קדיש מיד אחרי קרה"ת בשבת במנחה כמו אחרי קרה"ת בשחרית, משום דאם יאמר קדיש על המגדל במה יתחיל להתפלל בלחש אלמלא הקדיש שאומר לפני התיבה ובעלילתו פותחין הציבור צקון להשם, אבל ליוצר שזקוק לומר אשרי יושבי על המגדל (אחרי קס"ט) מתוך שהוא צריך לשהות ולעמוד במוסף, דיושבי משמע שהייה ועכבה דאמר מר (נכט"ז:) חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שנא' אשרי יושבי ביתך והדר יהללך סלה, לכך הוא מקדש לס"ת וכשיוירד למטה חוזר ומקדש על מקראות שאמרנו ועל קדיש זה עומדין לתפילה, אבל בקרייה של מנחה אינו צ"ל אשרי שאין שם

20. ונראה שלא אמרו מזמור לה' הארץ ומלואה, ואף לגבי מוסף בע' 173 לא הזכיר אמירת הבו לה' בני אלים, וע"ע בס' המנהגים עמוד ו, וצ"ב דבשבת אין לומר תחינות כמב' בס' רפח ע"ש במ"ב סק"ב ורמ"א סי' רפד ס"ז, ובברכ"י סק"ד כ' דאין באמירת מי שבירך משום תחינות, וי"ל עפ"י מש"כ המ"ב סי' קפח סק"ט לענין אמירת הרחמן בברהמ"ז בשבת מהאו"ז ובליקוטי מהרי"ח לענין אמירת רבון העולמים בליל שבת דרך בקשת יחיד אסור, אבל מה שנתייסד לכל העולם בשוה אינו אלא כתופס תפילה דשרי, אך האבודרהם אוסר גם בכה"ג, ע"ש בליקוטי מהרי"ח ובשבה"ל ח"א סי' נז.

21. ויש לדייק מלשון המחז"ו שאומרים אותו בשעת גלילת הס"ת דאין שוהין שהייה מיוחדת בשביל זה כיון שאין אמירת הפסוקים מורין על שהייה, ואילו היו אומרים אז פסוקים שמורין על שהייה י"ל שלא היו אומרים אותם בשעת גלילת הס"ת אלא אח"כ להורות על השהייה שיש באמירתם, ולכן לא חשיבי הפסק בין קרה"ת לקדיש.

אשרי לקדיש דכיון שאינו מורה על שהייה ל"ח הפסק. ועפ"י י"ל גם מש"כ השמן למאור שאין למול אחר אשרי כיון שלפעמים שוהין בהבאת התינוק, דמשמע דס"ל דעצם המילה לא חשיב הפסק והיינו כיון שאינו מורה על שהייה, אבל שהייה בלי מעש עד להבאת התינוק חשיב הפסק.

**וב"מ ביפה ללב** (סי' רנ"ב סק"ב, הובא בבב"מ סק"ב, וע"ע בסי' תרכ"ט סק"ב) על מה שנהגו במקומו

לומר במנחה בשבת אחרי קרה"ת מזמור שיר ליום השבת ואעפ"כ אין אומרים קדיש אחרי קרה"ת, וביעב"ץ כ' אולי משום טורח הציבור נגעו בה, וי"ל דדוקא אמירת אשרי הוי הפסק כיון שהוא לשון שהייה ועיכוב, אבל כשאומרים מזמור שאינו מורה על שהייה לא הוי הפסק, ולא הביא המחז"ו הנ"ל. ומ"מ מהמ"א ושא"ח הנ"ל מוכח דלא ס"ל האי חילוק מדהוצרכו לבאר אמאי יהללו לא חשיב הפסק.

### למול ולדרוש בין אשרי לקדיש

**ח) ובמטה אפרים** (סי' תקפ"ד סכ"ו) ובמ"ב (סק"ב) הביאו ב' השיטות הנ"ל אם למול לפני אשרי או אחר אשרי, ובמטה אפרים כ' דבאין להם שופר ומצפים שיביאוהו אחר תפילת מוסף אעפ"כ מלין אחר אשרי לפי שצריך למול קודם חצות, ויותר נראה למול קודם אשרי, ומכ"ש במקום שנוהגים גם כשחל בשבת למול קודם אשרי דגם בכה"ג יש למול קודם אשרי.

היכי דנהוג למול בשבת אחר אשרי עפ"י המנהגים נהוג, אבל בזה אף שאין להם שופר מ"מ יש להם לעשות המילה קודם אשרי כמו בשאר שנים שחל ר"ה בחול, ואפשר דט"ס הוא בשבו"י שם וצ"ל אחר קרה"ת, אך במפתחות הסדר שם ג"כ איתא למול אחר אשרי וצ"ע עכ"ד.

**ובאלף למטה** (סוסק"ד) הביא מהשבות יעקב (ח"א סי' ט) למול אחרי אשרי דגם בשבת אין טעם למול אחר אשרי דלמה יפסיק במילה בין אשרי לקדיש, ואף שאח"כ מחזירין הס"ת ואומרים מזמור מ"מ עיקר הקדיש נתקן לומר אחר אשרי שלפניו, אלא דהחזרת התורה ואמירת המזמור לא חשיב הפסק, ומ"מ אין לעשות הפסק גדול במילה וברכותיה, וע"ל דיש נוהגין גם בשבת למול קודם אשרי וכמו שכתב בסידור יעב"ץ שכך ישר בעיניו, ומ"מ

הרי שהאלף למטה ס"ל דאף שאחרי המילה מחזירין הס"ת ואומרים מזמור<sup>22</sup>, וא"כ י"ל דהקדיש קאי על פסוקים אלו מ"מ אין לעשות "הפסק גדול" במילה וברכותיה<sup>23</sup>, ואף שאפשר לומר קדיש על המזמור וא"כ מאי איכפת לן שמפסיק הרבה הרי הקדיש לא קאי כלל על אשרי אלא על המזמור שאומרים כשמחזירין הס"ת, מ"מ עיקר הקדיש קאי על אשרי.

**ואולי** י"ל דמה שמפסיקין באמירת מזמור לה' הארץ ומלואה לא חשיב הפסק כיון

22. לה' הארץ ומלואה כשחל בחול ובשבת הו' בני אלים כמב' בשערי אפרים ש"י סמ"ב והובא במ"ב סי' קמט סק"ח.

23. משמע דהפסק מועט לא חשיב הפסק, וע"ל דכ"מ גם בפמ"ג, וצ"ע מה החילוק.

ראוי לעמוד במה דנהיגי קדמאי שלא דרוש קודם מוסף דקיי"ל (ברכות לא). אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, ודרשה מסתמא אינה הלכה פסוקה, ולכן עדיף שידרוש קודם תקיעת שופר<sup>24</sup>.

**אבל** בתורת יקותיאל (ס) הביא מקור למנהג לדרוש לפני מוסף מרש"י בברכות (כת): דאי' שם דרב אויא חלש ולא אתא לפירקא דרב יוסף, ופירש"י שהיה ראש ישיבה בפומבדיתא והיה דורש בשבת קודם מוסף ולאחר הדרשה היו הולכין לביהכנ"ס להתפלל תפילת המוספין, ומ"מ אין ראייה שהיה אחרי אשרי, ואדרבה מסתמא אמרו אשרי כשבאו לביהכנ"ס להתפלל מוסף כדי שיוכלו לומר קדיש לפני שמו"ע, וע"ש ד"ל שעשו כן משום כבוד הס"ת שדרשו רק אחרי שהחזירו הס"ת להיכל.

#### מתי אומרים המי שבירך למתענים בח"ב

להיות על קרה"ת אומרו לפני העמוד אחר הכנסת ס"ת כדי להתפלל מיד אחרי שמו"ע, וזהו הטעם שאין אומרים אותו מיד אחר הקריאה כמו בשחרית כדי שידעו העם שהגיע החזן לפני העמוד ויתחילו להתפלל שמו"ע אחר הקדיש, משא"כ בשחרית שכשיגיע החזן לפני העמוד מתחיל בקול רם אשרי ידעו העם שהגיע החזן לפני העמוד ושיאמרו מכאן ואילך סדר קדושה, ומקוה"ד הוא במחזור ויטרי (ח"א עמוד 107, וע"פ צפמ"ג סי' נה מ"ז סק"א).

הרי דהטעם שאין מתחילין שמו"ע כי אם באמירת קדיש לפנייה הוא כדי שידעו הקהל מתי להתחיל שמו"ע, ואם יעשו הפסק

שאינו מעיקר הדין כמש"כ הפמ"ג הנ"ל, ולכן אין להפסיק ביניהם במילה וברכותיה דאז הקדיש לא קאי על אשרי, אלא דכבר הק' השערי אפרים דאדרבה כיון שאינו מעיקר הדין שפיר חשיב הפסק ואפשר לומר עליה קדיש, ואמאי בעי' שהקדיש יהא קאי דוקא על אשרי.

**ובמהר"ם** שיק (ס) נשאל על מה שבקהילה אחת נהגו לדרוש בר"ה בין אשרי לקדיש שלפני מוסף דהא הקדיש קאי על אשרי ואין להפסיק ביניהם, ואם נאמר שהקדיש קאי על דברי אגדה שבדרשה היה צ"ל אח"כ קדיש דרבנן ולא ח"ק, ע"ש מש"כ בזה ע"פ דברי המחזה"ש, ומ"מ מסיק די"ל דהדרשה לא חשיב הפסק בין אשרי לקדיש דהא קיי"ל דמצוות אין מפסיקין זה את זה ולכן אין ברכה אחת הפסק לחברתה כדאי' ביו"ד (סי' יט ס"ד-י) ולענין יקנה"ז, ולכן גם הדברי תורה של הדרשה לא חשיב הפסק, וכ"ז ליישב מנהגם, אבל ודאי

**ט) והנה** מה שציין הלבוש הנ"ל לסי' תצב ע"ש שכתב וכ"כ שם המ"א (סק"ג) מהש"ך (יו"ד סי' רכס"ק ל"א) ובמ"ב (סק"ג) דנותנין מי שבירך בבית הכנסת לכל מי שיקבל עליו להתענות בה"ב אחרי פסח וסוכות, והוסיף הלבוש שאומרים המי שבירך אחר אשרי קודם יהללו בעוד הס"ת בידו כדי לברך העם עם הס"ת וכו', ובשחרית (סל כ"ג) אומר ח"ק על התפילה קודם הוצאת ס"ת, וכן אומר ח"ק על הס"ת מיד אחר הקריאה ואומר יהללו ואשרי, אבל במנחה שאומרים הפטרה אין אומרים קדיש על הס"ת מיד אלא קדיש אחד אומר קודם הוצאת ס"ת אחר אשרי, והקדיש הראוי

24. יש להעיר ממה שהביא הברכ"י סי' רפד סקט"ז מהרי"ץ גיאות דאין אדם רשאי ללמוד ולשנות בין תפילת

שמברכים החודש אין לברך בה"ב, ומה"ט אין מברכין בה"ב בחודש תשרי דלא נשאר זמן לברך ולהתחיל להתענות בתשרי, ולכא' אישתמיטתיה ד' הא"ר (סק"ה, וסי' תרס"ט סק"ב) שהביא המ"א הנ"ל דכשיש חתונה או מילה נוהגין לברכו במנחה משום מהיות טוב, וע"כ צריך לחלק בין שבת מברכים החודש או ר"ח דכיון דמצד עצם הזמן אינו ראוי לתענית לכן גם במנחה לא שייך לברך את המתענים בה"ב, משא"כ שבת שיש בו חתונה או מילה דמצד עצם הזמן הוא ראוי לברך את המתענים ורק משום מהיות טוב אין ראוי לברכו בשחרית אז שפיר דוחים זאת למנחה.

**ובשערי אפרים** (ס"י סמ"ו) כ' שמברכין המי שבירך לבה"ב אחר יהללו<sup>27</sup>, ויש לעיין אי ר"ל אחרי הפסוק של יהללו או אחרי יהללו וכו' דהיינו אחרי ובנוחה יאמר לפני הקדיש, ומ"מ בין אם אומרים המי שבירך אחרי אשרי לפני יהללו או אחרי יהללו צ"ע דהא מפסיק עי"ז בין אשרי לקדיש דמה"ט כתב המ"א דאין לעשות מי שבירך לקברנים אחר אשרי, ואי משום הטעם שכ' הלבוש כדי לברך את העם עם הס"ת הא אפשר לש"צ לקחת את הס"ת לפני אשרי ולברך המי שבירך כמו שעושים בברכת החודש שהש"צ לוקח הס"ת לפני אשרי כדי לברך עמו ברכת החודש.

**וכה"ג** מבר' במ"א (רס"י קל"ב) מהב"י (ס"י תקנ) בשם האבודרהם (ס"ל תענית עמ"ו רמ"ד) דכיון שאין להפסיק אחר אשרי לכן בשבת שקודם

בין קדיש לשמו"ע לא הועילו חכמים בתקנתן כלום, וכ"כ המ"א (ס"י ל"ב סק"ב) מסידור מהר"ר הירץ (מנחת שלשבת ד"ה ואני תפילתי) דלעולם לא יתחילו שמו"ע בלא קדיש לפניו.

**ובמ"ב** (סק"ג) הביא מהמ"א דכשיש חתונה<sup>25</sup> או מילה נוהגין לברכו במנחה משום מהיות טוב אל תקרי רע (ברכות ז'), ובליקוטי מהרי"ח (אייר) ובשערי חיים (ס"י סקמ"ח) תמהו דבשלמא כשיש ברית בשחרית אין אומרים המי שבירך בשחרית, אבל כשיש חתן מה לי בשחרית או במנחה, ובליקוטי מהרי"ח כ' ואפשר עפ"י מ"ש במהרי"ל הל' נישואין דרוב פעמים מונעין החתן מלכנוס בביהכנ"ס במנחה.

**ובמאמר מרדכי** (סק"ב) כתב דאין טוב להזכיר תענית בציבור בשעת שמחת המילה והחתונה שעיקרה בשחרית, ולכן כיון שיכולים להזכירו במנחה עושים כן ואין זה אלא לסימנא טבא לבעל השמחה. ובכה"ח (סק"ו) הביא מחק יוסף שכ' שלכן גם בשבת שמברכים החודש יש לברך את המתענים בה"ב במנחה כיון דאין השמחה אלא בשחרית בשעה שמברכים החודש. עוד י"ל עפ"י מש"כ באג"מ (או"ח ח"א ס"ק) שכל זה בזמנם שהיו מפטירין שוש אשיש לחתן<sup>26</sup> שלכן אין נכון להזכיר את התענית, אבל בזמננו שאין מפטירין כן א"כ י"ל דשחרית היא כמו במנחה.

**ובמנחה"ש** כתב דבא"ר (סק"א) משמע דאין מברכין כלל באותו שבת, שכ' דלא מיבעיא אם חל ר"ח בשבת אלא אפי' בשבת

יוצר למוסף, אך ע"ש שהביא שמואל לדרוש קודם מוסף, אך י"ל דהיינו קודם אשרי.

25. ר"ל חתן בשבע ברכות ולא בשבת שעולה לתורה לפני החתונה.

26. עי' רמ"א ס"י רפה ס"ז, וכה"ח ס"י רפד סקט"ו.

27. בליקוטי מהרי"ח אייר ושערי חיים שם סקמ"ז כ' דט"ס בשע"א וצ"ל קודם יהללו.

שבירך אחר יהללו דהיינו אחר הפסוק של יהללו לפני מזמור הבו לה' בני אלים, ול"ח הפסק בין אשרי לקדיש כיון שהקדיש קאי על מזמור הבו לה' בני אלים שאומרים אח"כ<sup>30</sup>. וברוב סידורים מודפס המי שבירך לבה"ב אחר אשרי לפני יהללו. אך עצ"ע דהא כשיש חתן בשבת בשחרית כ' המ"א לברך המי שבירך במנחה והיינו אחרי קרה"ת כמב' בשו"ע הרב (סי' תצ"ז ס"ד) לפני יהללו או לשע"א אחרי יהללו, ולכא' הא עי"ז מפסיק בין קרה"ת לקדיש שקאי על קרה"ת כנ"ל.

**ובערך** שי (סי' תצ"ז) כ' דיש לברך בה"ב אחר יהללו עפ"י מש"כ בזוה"ק (ויחי כז:):  
בכל אתר דברכאן מצטרכו לברכא בעי קוב"ה אתברכא בקדמיתא ולבתר אתברכו אחריני, ואי קוב"ה לא אתברך בקדמיתא אינון ברכאן לא מתקיימין, ואחר יהללו שהוא ברכה מלשון בהלו נרו (איז כט ג) שיתגלה טובו ויבהיק אז מברכים את המתענים בה"ב, וכ"כ השו"ע הרב בסידורו (תחילת פסוקי) דהללו הוא מלשון יהל אורו שע"י שמשבחין אותו כביכול איזה מדה יתגלה אותו מדה בשפע גילו אור ממש, ומה שאומרים יקום פורקן ומי שבירך לקהל לפני יהללו כי הוא אחרי ברכת ההפטר, אבל מי שבירך למתענים בה"ב כבר נפסק הרבה ע"י אמירת אב הרחמים שהוא הזכרת נשמות וצריכין להמשיך הברכה על החיים בעוה"ז, לכן צריכים להלל שמו שיאיר בעוה"ז על החיים ותחול הברכה ע"י המשכת אור מריש כל דרגין על כנסת ישראל ע"ש.

לצומות<sup>28</sup> אחר קריאת ההפטר יכריז הש"צ להודיע לקהל באיזה יום יחול הצום, וכמב' שם במחז"ש דכיון דאשרי שייך למוסף אין להפסיק בינו לתפילת מוסף<sup>29</sup>, וא"כ מאי שנא מי שבירך לבה"ב שמברכים אחר אשרי או אחר יהללו.

**ובאמת** בשערי רחמים (ט"ו סקנ"ט) כתב שיש לברך המי שבירך למתענים בה"ב לפני אשרי, וכ"כ בלוח ארץ ישראל להגרימ"ט בשם האדר"ת, והיינו לכא' משום שאין להפסיק בין אשרי לקדיש וכנ"ל, ובאש"י (פלו' העיקר קצט) הביא מהגרמ"ק ליישב המנהג לאמרו אחר אשרי קודם יהללו דכיון שנהגו כן הו"ל צורך ואין זה הפסק, אך מד' המ"א ושא"ח הנ"ל שלא תי' כן על מה שהיה נהוג לעשות אז מי שבירך לקברנים וכיו"ב מוכח דלא ס"ל הכי.

**ולפי** מש"כ הפמ"ג דמה שאינו מעיקר הדין לא חשיב הפסק א"כ י"ל דמה"ט גם המי שבירך למתענים בה"ב לא חשיב הפסק, אך כבר הק' השע"א דאדרבה כיון שאינו מעיקר הדין שפיר הוי הפסק בין אשרי לקדיש, ועוד דמש"כ המ"א שאין לעשות אז מי שבירך לקברנים דג"כ אינו מעיקר"ד מוכח דלא ס"ל כן, ואולי י"ל דחשיב רק הפסק מועט דלא חשיב הפסק כדמשמע בפמ"ג ובמהר"ם שיק ובאלף למטה. ורק לפי מש"כ השע"א והברכ"י דהקדיש קאי על מזמור הבו לה' בני אלים ל"ק מידי, די"ל שלכן כ' השע"א שאומרים המי

28. חוץ מת"ב ויוה"כ ותענית אסתר.

29. וע"ש דגם בחול אין להפסיק בין אשרי לסדר קדושה של ובה לציון, ומ"מ כבר כתב הרמ"א סי' תקנ ס"ד דאין אנו נוהגין להכריז שום תענית.

30. ולפ"ז דהקדיש קאי על מזמור הבו לה' בני אלים א"כ יכול לברך המי שבירך לקברנים אחר אשרי דלא כמ"א.

## מתי מלין ביום הכיפורים

ימול אחר אשרי כמה פעמים שוהין לבוא עם התינוק ויהא הפסק ועל מה יאמר הקדיש, ועיין סי' נד ס"ג בהג"ה, וכ"כ בא"ר סי' תקצא סק"ב. ומדכתב שההפסק הוא במה ששוהין בהבאת התינוק משמע דעצם המילה לא חשיב הפסק, וע"ל מהמהר"ם שיק משום שהוא מצוה, וע"ש מתשו' תורת יקותיאל.

**ויש** להעיר על מש"כ המ"א דביוה"כ יש נוהגין למול קודם אשרי, דהא לענין ר"ה (סי' תקפד סק"ז) כתב שמלין אחר אשרי ולא הביא שיש נוהגין למול קודם אשרי<sup>31</sup>, וכן צ"ע על המ"ב דבהל' יוה"כ (סי' תרכ"א סק"ז) הביא דברי המ"א שם למול קודם אשרי, וכתב שכן הסכים הא"ר בסי' תקצא מכמה טעמים, ומשמע דכן ס"ל להלכה דלא כהרמ"א, ובהלכות ר"ה (סי' תקפד סק"ז) מביא המ"ב קודם דברי המ"א שם דבשבת שאין תוקעין מלין אחר אשרי, ואח"כ כתב שיש מי שכתב למול קודם אשרי, והיינו שי' הא"ר שהביא בסי' תרכ"א שחולק על המ"א, ומשמע דס"ל לדינא כהמ"א, וצ"ב מאי שנא ר"ה מיוה"כ, גם בקיצור שו"ע (סי' קיט סי"ח) כתב לענין ר"ה שחל בשבת שמלין אחר אשרי, וביוה"כ (סי' קלג סכ"ב) כתב שמלין קודם אשרי, וצ"ע.

(י) גם לענין מילה ביוה"כ נחלקו הפוסקים מתי מלין, המחבר (סי' תרכ"א ס"ז) כתב דמלין בין יוצר למוסף אחר קרה"ת ולאחר המילה אומרים אשרי, אבל הרמ"א כתב<sup>31</sup> והמנהג למול אחר אשרי, והמ"א (סק"ז) כתב ויש נוהגין למול קודם אשרי, והיינו כפשטות דברי המחבר.

**ובלבוש** (סי' צ"ב) כתב דמלין אחר קרה"ת בעת שמזכירין נשמות<sup>32</sup> כדי שלא נצטרך לעכב זמן מה מן היום משום המילה שמא לא יהיה שהות לתפילות, ועוד דגילוי שכינה הבאה מחמת המילה ראויה להיות אחר קרה"ת<sup>33</sup>, ואחר המילה אומרים אשרי, ויש נוהגין למול אחר אשרי כמו בר"ה שחל בשבת כמו שנתבאר בסי' תקצא, ובא"ר (סק"ט) כתב דבסי' תקצא כתב למול קודם אשרי אף שקצת אין המנהג כן<sup>34</sup>. וכ"כ שם במור וקציעה דיש למול קודם אשרי, דהא כל עיקר אמירת אשרי לא ניתקן אלא כדי להסמיכה לתפילה שלכן אין תפילה שאין אשרי לפניה, וגם כל כמה דמקדים למצות מילה עדיף טפי משום זריזין מקדימין למצוות.

**ובשמן** למאור (ס"ט) כתב שהמנהג שהביא המ"א למול קודם אשרי יותר נכון בעיניו לפי שקדיש שאומר קודם מוסף קאי על אשרי, ואם

31. ממנהגים לר"א טירנא יוה"כ ע' קז.

32. צ"ב אם ר"ל מחוץ לביהכ"ס, ומה עושים כשאבי הבן או הסנדק והמוהל ג"כ מזכירין נשמות, וע"ל מא"א מבוטשאטש.

33. עיין בי' הגר"א ומ"ב סק"ו שמלין אחר שחרית כיון דשחרית היא תדיר, ובסי' תקפד כ' המ"ב בסק"א מהגר"א עוד טעם למול קודם תקיעות כיון שמילה תדירה יותר.

34. ע"ש בא"ר סק"ב דנוהגין למול אחר אשרי.

35. אולי י"ל דכיון שביוה"כ כ' הרמ"א למול אחר אשרי לכן כ' המ"א שיש נוהגין למול קודם אשרי, אבל בר"ה שלא כ' הרמ"א מתי יש למול כשחל בשבת סתם המ"א להלכה שיש למול אחר אשרי.



ס"ת שלא הכניסוה עדיין להיכל, ואילו היה המנהג למול אחר אשרי היה אפשר למול אחר חזרת ס"ת להיכל, ויש להקדים המילה גם ליזכור מצד קדימה שיש למצוה דאורייתא, וע"ש עוד טעמים אמאי יש להקדים המילה ליזכור<sup>36</sup>.

**ובאשל אברהם** (מנחם מנדל סט) כתב דבמילה ביוה"כ יש לומר אב הרחמים והזכרת נשמות אחרי המילה, כיון שנדפס בלוחות למול קודם אשרי, ולכן אף שהמנהג למול בצד דרומה של המנורה הצפונית שבביהכ"ס מ"מ עכשיו מלין על הבימה מפני כבוד

### מתי מלין כשצריכים לצאת מבית הכנסת

עצומה מעומק הלב ובבכיה רבה, ומקורב נהגו (ס"ט) להרים קולם לפעמים באמצע התפילה והיה רצון במקום שיש איזה התעוררות כדי לעורר לב העם היושבים ודוממים עד שיגמור הש"צ תפילתו, ומ"מ אין לו להאריך הרבה בזה משום טורח הציבור והפסק הרבה בין אשרי לקדיש אלא יאמר בהתלהבות נמרץ ובזריזות וטוב מעט בכוונה וכו', וגם יאמר בלחש איזה פסוקים אחר גמר הבקשה שיהיה הקדיש סמוך להם ואח"כ יתחיל לנגן הקדיש בניגון המיוחד לו וכו'.

(יא) עוד כתב שם המחבר שאם הוא במקום שצריך לצאת מבית הכנסת אין מלין עד אחר חזרת ס"ת וחוזרים ואומרים קדיש, ובמ"ב (ס"ט) כתב דזה נכון לדעת המחבר שהמילה הוא קודם אשרי, א"כ כשיבואו יאמרו אשרי וקדיש וכידוע דקדיש זה קאי על אשרי, אבל לרמ"א דהמילה הוא אחר אשרי א"כ יש הפסק גדול בין האשרי ולקדיש ע"י הליכה לחוץ, אכן זה מיירי במקום שאומרים יה"ר קודם מוסף שיש בו כמה פסוקים ועלייהו יהיה קאי הקדיש, ובמקומות שאין אומרים היה"ר י"ל איזה מזמור קודם אמירת הקדיש.

**והנה** מש"כ המט"א שיאמר איזה פסוקים אחר גמר הבקשה אולי כוונתו לד' פסוקים שמקובל בשם ר"ת הנ"ל, אבל באלף למטה (ס"ט) כתב דכיון שאין אומרים קדיש על פחות מג' פסוקים כמש"כ הפוסקים לכן יאמר אח"כ מזמור מג' פסוקים, ומשמע שצ"ל דוקא ג' פסוקים ממזמור ולא ג' פסוקים מלוקטים, וכנ"ל מהשע"א דא"א לומר קדיש על פסוקים מלוקטים, ולפ"ז א"א לומר שמש"כ המט"א שיאמר פסוקים שכוונתו לד' פסוקים שמקובל בשם ר"ת דהא הם פסוקים מלוקטים, וא"כ צ"ע מנהגו שאין אומרים אח"כ פסוקים דהא מפסיק בין אשרי לקדיש.

**ומש"כ** המ"ב שיש מקום שאומרים יה"ר קודם מוסף שיש בו כמה פסוקים לכאור' כוונתו למה שאומר הש"ץ התפילה הנני העני ממעש או הד' פסוקים שמקובל בשם ר"ת הנדפס במחזורים המתחיל בפסוק ידעתי ה' כי צדק משפטיך.

**ובמטה אפרים** (ס"ט תק"ל) כ' שמנהגו שהש"צ אומר בלחש תפילה מתוקנת הכתובה במחזורים הנני העני ממעש וכו', ויש נוהגין לומר תפילות ויהי רצון אחרים שמבקש ומחלה שיקובל תפילתו וכו', ויזהר לאומרה בכוונה

36. באורחות רבינו ח"ב יוה"כ אות ל כתב שאצל הקהלות יעקב מלו אחר יזכור.

**עוד** צ"ע דלכא' דברי המט"א סתרי אהדדי, דברי"ד כתב שלא יאריך הרבה בזה משום הפסק הרבה בין אשרי להקדיש דמשמע שמשום הפסק מועט לא חיישי', ובסו"ד כתב שיאמר אח"כ איזה פסוקים כדי לומר עליהם קדיש דמשמע שחשש גם להפסק מועט. עוד צ"ע דמשמע מהמט"א שרק הש"ץ אומר פסוקים אלו ולא הקהל, וצ"ע אי סגי בהכי<sup>37</sup> כדי לומר ע"ז קדיש.

**ובספר** אש"י (פלו' סערי קנח) הביא מס' בית הלוי על נועם מגדים לפמ"ג (סקמ"צ) דלפי הברכ"י הנ"ל דהקדיש קאי על מזמור הבו לה' שאומרים בעת החזרת הס"ת להיכל א"ש מה שאומרים הנני העני ממעש אחר אשרי ואח"כ אומרים ח"ק, אך לכא' גם לפ"ז צ"ע דהא אין אומרים בהנני העני ממעש מזמור שלם או אפי' פסוקים מלוקטים כדי שיוכלו לומר עליו קדיש.

**ובכח"ח** (סקי"ד) כתב דמנהג חסידי בית-אל לומר קודם תפילת מוסף לשם יחוד קבה"ו וכו' הנה אנחנו באים להתפלל תפילת מוסף של יוה"כ לתקן את שורשה במקום עליון ויהי נועם וכו', וכן אומרים קודם כל תפילת מוסף של שבת ויו"ט וכו', וצ"ב אם אמרוהו קודם אשרי או בין אשרי לקדיש או אחרי קדיש לפני שהתחילו שמו"ע.

**ובערוה"ש** (סי' רפו ס"א) כתב דקודם מוסף אומרים קדיש וזה קאי על מה

שאמרו מקודם אשרי ועוד דברים דאין קדיש בלא דברים מקודם וכו', וצ"ב למה הכוונה שאומרים אשרי "ועוד דברים", ובפשטות קאי על יהללו ומזמור הבו לה' בני אלים וכו', אך א"כ צ"ב מש"כ לענין מילה ביוה"כ (סי' תרכ"א ס"ג) שיש למול קודם אשרי כדי שיהיה על מה לומר קדיש קודם מוסף, דהא אפשר לומר קדיש על ה"ועוד דברים" דהיינו הפסוקים שאומרים בעת החזרת הס"ת להיכל.

**אלא** דשם בהל' יוה"כ כתב הערוה"ש דהמנהג אינו למול קודם אשרי אלא מלין אחר אשרי, וכ' דהטעם הוא משום דמלין אחרי שמחזירין הס"ת להיכל דלמה ישוהו הס"ת, אבל באמת אם מלין לפני חזרת הס"ת להיכל יש למול קודם אשרי כדי שלא יהא הפסק בין אשרי לקדיש, ואם מלין חוץ לביהכנ"ס אין מלין עד אחר חזרת ס"ת להיכל ומ"מ אומרים קדיש (כפתחורים) מפני שהרבה אומרים כמה מזמורים קודם מוסף וכן תפילות וכו', וכאן אי אפשר לומר שכוונתו למזמורים שאומרים בשעת החזרת הס"ת להיכל שהרי כבר החזירו הס"ת להיכל לפני המילה, וא"כ צ"ב איזה מזמורים ותפילות אומרים אז כדי לומר ע"ז קדיש, ואי כוונתו לתפילת הש"צ הנני העני ממעש לא הו"ל לומר שהרבה אומרים, ואולי ר"ל דבהרבה קהילות אומרים כן.

37. עיי' מ"א סי' סט סק"ד, ט"ז סי' נה סק"ג, וסי' רלד סק"א, רעק"א ולבו"ש סי' נג ס"ג, ערוה"ש סי' נד ס"ד, וסי' נה ס"ט, מ"ב סי' נג סק"א, סי' נד סק"ז וט, וסי' נה סק"ב, וסי' רלד סק"ה, ביה"ל סי' קנה ד"ה ויקבע, תורת חיים סי' נה סק"ג מנח"א ח"ד סי' עב, אג"מ יו"ד ח"ד סי' סא סק"ח, חלקת יעקב ח"ב סי' קלח, ונפק"מ בהתחילו סליחות בלי מנין ובאמצע סליחות באו מנין אם סגי שיאמר החזן ג' פסוקים אחרי שבאו המנין כדי לומר עליהם קדיש, עיין מ"ב סי' תקפא סק"ד.

### מתי חולצין התפילין בראש חודש

ד' קדישים<sup>40</sup>, ואח"כ הביא ד' הלבוש הנ"ל וחלק עליהם כמש"כ בסי' כה הנ"ל. וממה שכתב המ"א לחלוץ התפילין אחרי חזרת ס"ת להיכל משמע דהיינו לפני שהש"צ אומר קדיש, אבל בכתבי האר"י<sup>41</sup> כתב לחולצם דוקא אחרי הקדיש שאומרים אחרי חזרת הס"ת להיכל.

**והמ"ב** (סי' כה סקנ"ט) כתב דאם מחזירין הס"ת תיכף אחר קרה"ת יחלצם אחר קדיש, ואם מחזירין הס"ת לפני קדיש יחלצם אחר שהחזירו הס"ת להיכל, ע"ש בשעה"צ (סקנ"ד), ובאר"ר (סקנ"ה הובא בפמ"ג א"א סק"ל, וסי' תרנ"א מ"ז סק"ז) כתב שיחלוץ התפילין בר"ח בובא לציון כשאומר יה"ר שנשמור חקיך ולא ימתין מלחולצם עד אחר קדיש שלא להפסיק בין קדיש לתפילה<sup>42</sup>, אבל בסי' תכג כתב המ"ב (סק"ו) מהפמ"ג שיחלוץ התפילין בובא לציון קודם יהי רצון שנשמור חקיך<sup>43</sup>, ויש נוהגים רק לחלוץ הרצועות מהאצבע קודם יהי רצון, ושם לא הזכיר הטעם שכתב בסי' כה דאין

**יב) והנה לענין חליצת התפילין בר"ח כתב המחבר** (סי' כה סי"ג, וסי' תכג ס"ד) שחולצים אותם לפני מוסף<sup>38</sup>, וכתב המ"א<sup>39</sup> דהיינו אחר חזרת ס"ת להיכל, דלא כלבוש (סי' תכג ס"ד) שכתב לחלוץ קודם קרה"ת דהא בר"ח אינו אלא מנהג לחלצם. ובי' המחזה"ש דר"ל דלענין חוה"מ כתב הלבוש (סי' תל ס"ב) שיש לחלצם קודם קרה"ת כיון שלפי חוה"ק (חלק ט"ז ח"א) אין להניח תפילין בחוה"מ, ואף דלא קיי"ל כן מ"מ במוסף ובקרה"ת שמזכירים קרבנות היום ומזכירים שהוא יו"ט יש לעשות כהזוהר, ומה"ט ס"ל ללבוש דגם בר"ח יחלוץ התפילין לפני קרה"ת שמזכיר בו קרבנות היום, וע"ז חולק המ"א דאינו דומה ר"ח לחוה"מ, דהא אין דעה שלא להניח תפילין בר"ח אלא נהגו לחולצן לפני קדושת כתר וא"כ מה ענין הזכרת קרבנות של ר"ח לתפילין.

**עוד כתב המ"א** (סי' תכג סק"ז) דיש מקפידים שלא לחלוץ התפילין עד אחר הקדיש כדי שיהיו

38. וע"ש ברמ"א דה"ה בחול המועד, ודוקא במקום שאומרים במוסף קדושת כתר, מיהו נוהגים לסלקם קודם מוסף בכל מקום.

39. סק"ל משעה"כ עניני ר"ח וכתבים פע"ח שער ר"ח פ"ג, וע"ש בשע"ת סקכ"ב דהיינו למנהגם שהיו מחזירין הס"ת אחר אשרי ובא לציון.

40. ובטעו בר"ח ותיכף אחרי קרה"ת התפללו מוסף מבלי שיאמרו אשרי ובא לציון כתב באג"מ ח"ד סי' ע סקט"ו דמיד אחר חזרת הש"צ לפני קדיש תתקבל יאמרו אשרי ובא לציון ואח"כ יאמר הש"צ קדיש תתקבל על התפילה.

41. שעה"כ דרוש ר"ח, פע"ח שער ר"ח, וחור"פ פ"ג מ"ח בדרוש ר"ח פ"ג נגיד ומצוה בענין ר"ח, והובא במחזיק ברכה שם סקט"ו, ובשע"ת שם סקט"ז, ובכה"ח שם סקצ"ד, ובמאסף לכל המחנות ס"ק קלב, וכ"כ החיד"א בעבוה"ק קשר גודל סי' ג באצבע קטנה סק"ל.

42. מכאן דאף הציבור אין להם להפסיק בין קדיש לשמו"ע ולא רק הש"ץ, דאל"כ הו"ל למימר שרק הש"ץ יחלצם לפני קדיש.

43. ע"ש בשעה"צ סק"ה דהוא משום דבמערבא היו מברכין על חליצת התפילין לשמור חקיו, ובאות חיים סי' כה סק"ט הק' דנודחא שי' זו מהלכה, ועוד דאינו כלל נוסח ברכה אלא דרך תפילה, ועוד דגם בני מערבא לא היו מברכין כן רק כשהסירו התפילין בערב, וגם אמאי דוקא בר"ח מקפידין ע"ז.

לחולצם אחר קדיש משום הפסק בין קדיש לשמו"ע.

התפילין באמירת שנשמור חקיך שלא להפסיק בין קדיש לפסוקים.

**ובסידור** הרב כתב לחלוץ התפילין לפני קדיש, ובקצוה"ש (סי' ח סקנ"ו) ביאר אמאי לא כתב לחלוץ אחרי קדיש כמב' בכתבי האריז"ל עפ"י מש"כ המ"א בסי' תכג לחלוץ אחרי קדיש כדי לומר ד' קדישים בתפילין והיינו הח"ק של ברכו וק"ת וח"ק אחרי קרה"ת וח"ק שלפני מוסף, וכ"ז דוקא לאלו שאין אומרים שיר של יום קודם מוסף, אבל השו"ע הרב ס"ל שאומרים שש"י וברכי נפשי אחר ק"ת של שחרית א"כ ניתוסף קדיש אחרי שש"י וברכי נפשי, א"כ יש כבר ד' קדישים בלי הקדיש שלפני מוסף, ולכן עדיף לחלוץ התפילין לפני קדיש כדי שלא להפסיק בין קדיש לשמו"ע כיון שמן הדין יש להסמיק ח"ק למוסף כל מה דאפשר, וגם כיון שהח"ק הוא אתחלתא דמוסף מסתברא שאין לאמרו בתפילין כמו תפילת מוסף עצמה.

**ולשיטות** שחולצין התפילין אחרי קדיש לפני שמו"ע או לפני קדיש יש לעיין האם יניחם אז גם בכיסם, או שמא רק יחלוץ התפילין ויקפלם אח"כ כדי שלא להפסיק הרבה בין הפסוקים לקדיש או בין קדיש לשמו"ע, ובמ"ב (סי' כח סק"ח) כתב מהפמ"ג דאין לחלוץ תש"י עד שלא יניח תש"ר בתוך התיק<sup>47</sup> כדי שלא ישכח ויניח של יד תחילה בתוך התיק, אך כל זה בזמנם שהניחו התפילין בתוך תיק צר אבל בזמננו שמניחין אחד ליד השני צ"ע אם י"ל כן, ואכן בטעמי המנהגים (עניני ר"ח כג"ס לזאת

**ולפי מש"כ המ"א** לחלוץ התפילין אחרי חזרת הס"ת להיכל צ"ע על מה אומר אח"כ קדיש, הא הפסיק בין הפסוקים של ובא לציון או יהללו לקדיש בחליצת התפילין, ולפי האריז"ל הא מפסיק בין קדיש לשמו"ע, וע"ל מהלבוש דאין להפסיק בין קדיש לשמו"ע<sup>44</sup>, ואף הפסקה במעשה אין לעשות אז כדמוכח ממש"כ המ"א הנ"ל מליקוטי פרדס דגלילת הס"ת במנחה בשבת לא הוי הפסק בין קרה"ת לקדיש דסיומא אריכתא היא, הרי דגם מעשה הוי הפסק<sup>45</sup>.

**גם מש"כ המ"ב מהא"ר צ"ע**, דבא"ר לא כ"כ אלא כתב ומה טוב לעסוק בחליצה כשאומר יה"ר שנשמור חקיך כעין בני מערבא שהיו מברכים בא"י אקב"ו לשמור חקיו כשהיו חולצין התפילין, והיינו למנהג להחזיר הס"ת מיד אחרי קרה"ת, דאל"כ הא אסור לחלוץ התפילין לפני הס"ת, או י"ל שיסתלק לצדדים או יחלצם תחת הטלית כמב' שם במ"ב<sup>46</sup>, ונראה שהמ"ב העתיק כן מהארצות החיים (ס"ק ק"ז)<sup>47</sup> שהביא הא"ר וכתב דס"ל (ל"ח) דיש איסור לחלצם אחר קדיש דמפסיק בזה בין קדיש לתפילה, אך צ"ע אמאי באמת לא כ' הא"ר גופיה בפירוש האי טעמא כמש"כ כן לענין מילה בסי' תקצא הנ"ל דאין למול בין אשרי לקדיש שלא להפסיק ביניהם דה"נ יחלוץ

44. דהטעם שתקנו קדיש לפני שמו"ע הוא כדי שידעו הציבור מתי להתחיל להתפלל, וצ"ע מה שאנו נוהגין עקב שאנו מפסיקין בין קדיש לשמו"ע בחליצת התפילין לדפוק אח"כ על השולחן להודיע לציבור להתחיל שמו"ע.

45. אך י"ל דשאני התם שגם אומרים פסוקים בשעת הגבהת הס"ת.

46. סקנ"ח, וע"ע באות חיים הובא במאסף לכל המחנוות ס"ק קלג, ושערי רחמים ש"י סקנ"ג.

47. היינו אף אחרי שכבר קיפל הרצועות.

לתפילה של הש"ץ, ועדיף שלא לכורכם עד אחרי עלינו לשבח שלא יתפלל וידיו עסקניות (עיין ט"ז סי' קא) או שלא יראה עליו כמשה שממחר להצניעם.

**ובהליכות שלמה** (ר"ח פ"א הערה 53) כתב שהיה חולצם לפני מוסף ומניחם בתיקם ואחרי התפילה היה מקפל הרצועות, ולכאור' הוא מטעם הנ"ל שאסור להפסיק בין קדיש לשמו"ע, אבל בתשובה"ג (ח"א סי' מה) כתב דכיון שאין להניח בלתי מקופלים לא יחלצם אחרי קדיש שהרי מיד צריך להתחיל שמו"ע, ולהנ"ל הא יכול להניחם בכיסם ולקפל הרצועות אחרי התפילה.

#### מתי יניחו תפילין דר"ת בראש חודש

אחר תפילת מוסף כי אין זה רק מנהג לחולצם בשעת תפילת מוסף ואח"כ מניחין דר"ת (פ"ע בא"א סי' תכ"ט), ומשמע דאין להפסיק להניחם בין ובא לציון לקדיש או בין קדיש לשמו"ע.

**ובשערי הקודש** (על ענוה"ק לחיד"א סי' ו' אות קפא) כתב שעפ"י מש"כ שם החיד"א דמותר להניח תפילין אחרי מוסף<sup>48</sup> א"כ שלא כדין עושין אלו המהדרין להניח תפילין דר"ת לפני מוסף בשעה שהציבור מתפללין כבר תפילת מוסף דכשרוב הציבור אין מניחין ר"ת אין רוצים להמתין עד שאותן יחידים שמניחין ר"ת יחלצו אותן, ונמצא שע"ז הם מוכרחין להתפלל אח"כ מוסף ביחידות, ואין כדאי משום כך להפסיד תפילה בציבור ע"ש. והא דלא העיר מדין הפסק בין קדיש לשמו"ע י"ל כיון שהש"ץ ורוב הקהל התחילו מיד תפילת מוסף.

תמה) כתב שלא יקפלו תיכף אחרי שחולצם אחרי קדיש לפני שמו"ע כדי שלא יהא הפסק כ"כ בין קדיש לשמו"ע.

**ומ"מ אין להניח בלי כיסוי משום ביזוי מצוה** כמבוא בשולחן הטהור (סי' מ"ג ס"ג בשם הרמ"ק ל"ה מדיטשקוב ז"ע) ובאמרי פנחס (אות כד), וכ"מ בבן איש חי (חיי שנה אות יט, הובא בכה"ת סי' כח סק"י) דכשאינו יכול לקפל התפילין ולהניחן בכיס כגון בר"ח שחולצן קודם מוסף ותיכף מתפלל מוסף עם הציבור יזהר שלא יניחן הפוך אלא ביושר ותיכף אחר מוסף יקפלנו, ובאור"ח (ספינקא סי' תכ"ט סק"י) כתב מפקודת אלעזר (ח"ב סי' רפו) דלא יקפלו בחזרת הש"צ דהא צריך לכוון

(ג) **ויש לעיין מתי יש להניח תפילין דר"ת** בר"ח, דאין לחלוץ התפילין של רש"י בשעת חזרת הש"ץ כדי להניח אח"כ תפילין דר"ת כמבוא בפמ"ג (סי' לד מ"י סק"ב) ובדע"ת (סי' ג), אך עיין במאסף לכל המחנות (סי' כה ס"ק קל"ט) שהביא מתשרי פרי השדה (ח"ב סי' לו) שמיישב את הנוהגין כן, ובבאה"ט (סי' ל סק"ג) כ' מהמהרי"ל דבתשעה באב היה חולץ התפילין מיד אחר קדושה למנחה, וע"ע בתורת חיים (סי' תקנח) מש"כ בזה, והפמ"ג גופיה בסי' לא (מ"י סק"ב) כתב דבחול המועד נוהגין לסלקן אחר קדושה של תפילת י"ח ומ"מ צריך לכוין לשמוע חזרת התפילה.

**ובפמ"ג** (סי' כה מ"י סק"י) הובא במ"ב סק"ס) כתב שהמניחין תפילין דר"ת אם נוהג להסיר קודם ובא לציון אחר חזרת ס"ת להיכל מיד יש לו להניחן באותו פעם, ואם לאו יניחם

48. ובשכח לחלוץ התפילין לפני מוסף ונוכח באמצע שמו"ע כתב המ"ב סי' כה ס"ק סא דלא יפסיק באמצע שמו"ע.

**אך** כ"ז לשיטות שאפשר להניח תפילין אחרי מוסף<sup>49</sup>, אבל לפוסקים<sup>50</sup> דאין להניחם כלל אחרי תפילת מוסף, וא"כ צ"ע מתי יניחו תפילין דר"ת, דאף אם רוב הציבור עושין כן דאז שפיר הם מתפללים אח"כ מוסף בציבור מ"מ הא מפסיקים בזה בין קדיש לשמו"ע, ועיין מש"כ בזה בתשו' חלק לוי (סי' כא).

**ובשערי** הלכה ומנהג (ח"כ סי' קטו) כתב דלפי הסידור הרב שיחלוץ התפילין לפני קדיש יניח אז תפילין דר"ת ואם יש הפסק

גדול<sup>51</sup> יחזור הש"צ לומר איזה מזמור קודם קדיש, אבל בדרכי חיים ושלום (א"ת סד) כ' שהיה נוהג לחלוץ תפילין של רש"י אחרי ח"ק שלפני שמו"ע ומניח ר"ת ואומר הפרשיות ולומד ואחר חליצתן התפללו מוסף, וכ"כ באות חיים (סקי"ט), ועל פי זה דחה החשש של האחרונים להפסק בין קדיש לשמו"ע דהא ממילא אנו מפסיקין אז בהנחת תפילין דר"ת, אך הוא גופיה צ"ע, דהא אסור להפסיק בין קדיש לשמו"ע ואיך מניחין אז תפילין דר"ת, וע"ע במשנת יוסף (ח"כ סי' יב).

#### עוד מקומות שמפסיקין בין המזמור לקדיש

הארון כמו שאומרים ביו"ט י"ג מדות בשעת פתיחת הארון.

(ב) **בליל** ר"ה ויוה"כ יש נוהגין לומר אחר סיום התפילה לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה כמב' במט"א (סי' תקפ"ג), והוא מסוגל שלא יחסרו מזונותיו כל השנה, וקצת נוהגין לאמרו כל הקהל יחד, ואם חל בשבת יש לומר תחילה ויכולו עד מקדש השבת ואח"כ מזמור זה ואחריו הקדיש, והיינו שאומרים לה' הארץ ומלואה מיד אחרי שמו"ע לפני ק"ת, אבל בסכ"ג כתב המט"א כבר כתבנו לאחר סיום הש"צ התפילה (נלל"ר"ה ויוה"כ) אנשי מעשה נוהגין לומר מזמור לה' הארץ ומלואה בכוונה עצומה וכו' והוא מסוגל שלא יחסר מזונותיו כל ימות השנה ע"ש, וממש"כ שאומרים זאת אחר שסיים הש"צ התפילה משמע שאומרים

(ד) **ואציין** לעוד מקומות שמפסיקין בין המזמור לקדיש:

(א) **מר"ח** אלול נהגו לומר מזמור (תהלים כז) לדוד ה' אורי בשחרית ובמנחה כמב' במט"א (סי' תקפ"א ס"ו) ומ"ב (סק"א, ויסודו ע"פ מדרש שוחר טוב ע"ש באלף למטה סק"ו), ויש נוהגין לאמרו אחרי תחנון לפני קדיש, וצ"ע דהא מפסיק בזה בין קדיש לשמו"ע, ובליקוטי מהרי"ח (חודש אלול) כ' דנהגו כן ע"פ המב' בסידור ר' שבתי דבמזמור זה יש בו הכוונה של י"ג מדות של רחמים ולכך יש בו י"ג שמות הוי"ה, ולכך אומרים אותו מר"ח אלול שמאז נפתחו הי"ג מקורות מי"ג מכילין דרחמי, ולכך אומרים אותו אחרי שמו"ע כמו שאומרים אז י"ג מדות, ולכן ביום שיש קרה"ת י"א אותו בפתחת

49. עיין רמ"ע מפאנו סי' קח ומחזיק ברכה סי' כה סקי"ג וסי' תכג ועבוה"ק שם ושע"ת סי' כה סקט"ז.

50. עיי' פ"ע"ח שי"ט, אור צדיקים סי' ט, דע"ת סי' כה, כה"ח סקצ"ו, מאסף לכה"מ ס"ק קלו.

51. ע"ל אם יש חילוק בין הפסק מרובה למיעוט.

**ובערוה"ש** (ס"ב) כ' דלא חשיב הפסק כיון שהוא מסדר התפילה, ובתו"ח (ס"ב) כ' דכיון דשי' א' שם בשו"ע ס"ל שאין להפסיק כלל בין ישתבח לקדיש אף לצרכי ציבור לכן נשאר המ"א בצ"ע אי שרי להפסיק אז באמירת שיר המעלות, וכ' בקצה המטה (ס' תקפד סק"ז) דלא שבקינן פשיטותיה דהאריז"ל דנהירין ליה שבילי דשמיא שיש באמירת מזמור זה בעשרת ימי תשובה בין ישתבח ליוצר משום תיקון גדול לעשרה עומקין המוזכרים בס' יצירה כמב' בפע"ח (שער ר"ה פ"ז), וכ"מ בכה"ח (ס"ח).

**ולכא' י"ל** דכיון שזה מזמור שלם שפיר אפשר לומר עליו קדיש, ואף דעל פסוקים אומרים ק"ש מ"מ י"ל דעל פסוקים שהם בסדר התפילה אומרים ח"ק ונ"ל. ובשכחו לומר שיר המעלות עד שכבר התחילו לומר קדיש ע"ש בקצה המטה ובתו"ח (ס' נד סק"ב) דלא יאמרוהו בין קדיש ליוצר, אבל בהליכות חיים (ס"ג"ד אות ה) כ' מהגה"ק מקלויזנבורג זצ"ל שכשאיירע לו כן היה אומר שיר המעלות ואח"כ אומר שוב קדיש, והיינו כנ"ל שי"ל שהקדיש קאי על מזמור דשיר המעלות.

**(ד) בליל** פסח נהגו בא"י גם בני אשכנז כהמחבר (ס' תפ"ס"ד) דגומרין ההלל בציבור אחרי שמו"ע לפני ק"ת, וצ"ע איך מפסיקין בזה בין הקדיש לשמו"ע, ואף אם נאמר דהקדיש קאי על אמירת ההלל מ"מ אמאי אין אומרים קדיש מיד אחרי שמו"ע וגם אחרי

זאת אחרי ק"ת, אבל המנהג לאמרו אחרי שמו"ע לפני ק"ת כמ"ש בס"ג.

**וצ"ע** דהא מפסיק בזה בין שמו"ע לק"ת שקאי על שמו"ע<sup>52</sup>, ובאג"מ (או"ח ח"ב ס' כ"א) כ' שאם עד עכשיו התפללו בביהכנ"ס בנוסח אשכנז ועכשיו רוב המתפללים מתפללים בנוסח ספרד מותר לשנות ולומר מזמור לה' הארץ לפני ק"ת או שיר המעלות בין ישתבח לקדיש או הלל בליל פסח בין שמו"ע לק"ת ע"ש, ובס' שמענתא דמשה (ס' תריט סק"ב) כ' שאף שאלו שאין אומרים אותו הוא משום הפסק בין שמו"ע לקדיש מ"מ אין זה חשיב שינוי מנהג בקום ועשה.

**(ג) כתב במטה אפרים** (ס' תקפד ס"ט, וס' תריט ס"ז) ונוהגין הרבה מאנשי מעשה לומר שיר המעלות ממעמקים (תהלים קל) בין ישתבח לקדיש ברה"י ובעשרת ימי תשובה, וכ"ה במ"א (ס' נד סק"ב) ובמ"ב (ס"ג סק"ג) בשם כתבים (פע"ח סוף שער הזמירות), וסיים המ"א וצ"ע, והיינו משום דמפסיק עי"ז בין ישתבח לקדיש. אך ע"ש בדגומ"ר שציין לעשרת זקנים (ס' ט סק"ב) בשם המהרש"ל בתשו' (ס' נד) דמותר לומר הפסוקים שבסידור כשהש"צ אומר קדיש<sup>53</sup> ואין בזה משום הפסק בין ישתבח ליוצר דלא אסרו להפסיק אלא במילי דרשות אבל בדברי שבח מעין המאורע מותר, ועוד הא ברמב"ם (פ"ז מהל' תפילה ה"ג) כ' שיש נוהגין לומר שירת הים והאזינו בין ישתבח ליוצר, וע"ע בעמק ברכה (פסוד"ז).

52. עיי' כה"ח ס' נד סק"ד מהפמ"ג בא"א סק"ג דלעולם א"א קדיש בלא פסוקים לפניו וזולת אחר חזרת התפילה או בלחש בערביית, וכ' הכה"ח ויש נוהגין גם אז לומר ג"פ אלו יהי שם ה' מבורך וכו' ממזרח שמש וכו' ה' אדוננו מה אדיר וכו' ואח"כ אומרים קדיש.

53. ע"ש במ"א סק"ז שהביא מהאריז"ל שאין לומר פסוקים אלו, וע"ש בשע"ת סק"ה.

הלל, וגם בשחרית יש לעיין אמאי אומרים הלל מיד אחרי שמו"ע.

במשנת חסידים ע"ש, וצ"ע אם גם הש"ץ יאמר פסוקים אלו דהא מפסיק באמירתם בין הלל לקדיש.

**ובתוספתא** (מנחות פ"ו ה"ב) אי' דברכת הלל ותפילה מעכבות זו את זו, וכתב המהרש"ם (ח"א סי' א', ודע"ת סי' תכב ס"ב) דלכן אין להפסיק בדיבור בין שמו"ע להלל, וכן בטעה הש"צ ואמר ק"ת לפני הלל צ"ל שוב ק"ת אחרי הלל דרך אז הסתיימה תפילתו. וע"ע ביעב"ץ (משנה לחס"ר"ה פ"ד ד"ה הראשון) אמאי מקדימין הלל למוסף התדירה.

(ה) **בליל** שמחת תורה נוהגין בהרבה מקומות לקרוא בתורה אחרי ההקפות, וכ' המ"ב (סי' תכט סקט"ו) מהדה"ח דיאמר קדיש אחר הקריאה ולא יסמוך על הקדיש שאחר עלינו משום דהוי הפסק, והיינו משום דיש בו פסוקים מלוקטים וגם משום דהוי מזמור שלם בפני עצמו.

**אבל** הרבה אחרונים חולקים על המהרש"ם, המשנה שכיר (סי' לה) תמה דא"כ נשים יהיו חייבות בהלל כמו שחייבות בתפילה, והרי כ' הביה"ל (סי' תכב ד"ה הלל) דנשים פטורות מהלל, ובאג"מ (או"ח ח"ג סי' ט) הק' דהא תפילה זמנה עד ארבע שעות והלל זמנה כל היום, והפשט בתוספתא הוא כהמנחת ביכורים דבאינו יודע לומר כל נוסח ההלל לא יאמר מקצתו כמו בשמו"ע דכל החלקים מעכבין זה<sup>54</sup>.

(ו) **וכן** מצינו דכל מה שהוא צורך התפילה לא חשיב הפסק, כמב' בשו"ע (סי' רלו ס"ב) דמה שמכריז הש"צ ר"ח (יעו"י) בין קדיש לשמו"ע לא הוי הפסק כיון שהוא צורך התפילה (והמקור הוא מהשו"ת הראש"א ח"א סי' רנ"ג), וע"ש במ"ב (סק"י) דאף להכריז על הניסים דבטעה אינו חוזר מותר כיון שהוא צורך תפילה, ומ"מ בשחרית ע"ש בשעה"צ (סק"ד) דאין להכריז דמסמך גאולה לתפילה חמיר טפי. וע"ע במ"ב<sup>55</sup> בענין להכריז טל ביו"ט הראשון של פסח. וכן נטילת לולב בין שמו"ע להלל כמב' במחבר (סי' תרמ"ד ס"א) לא חשיב הפסק כיון שהוא לצורך התפילה.

**ומה** שנדפס בסידורים אחר הלל פסוק ואברהם זקן עיין ליקוטי מהרי"ח (ר"ח) דמקורו



54. ע"ע בחסדי דוד חזון יחזקאל שם על התוספתא, עמק הלכה ח"ב סי' לח, שערים המצויינים בהלכה סי' צו סק"ד, מקראי קודש סוכות ח"ב סי' כב.

55. סי' תפ"ח סק"ב, וסי' קי"ד סק"ג, מהרש"ג ח"ב סי' ל"ו, זכרון יהודה סי' ל"ח, הר צבי או"ח ח"א סי' נ"ה.



הרב אהרן ליברמן  
ראש כולל 'אור עמרם', בני ברק

## לולב סגור ב'קורא' ולולב בעל ב' תיזמות או תיזמת אחת איזה מהם יטול

שהנדרון הוא על עלה כפול אחד האמצעי שנחלק, האם שווה בדין לניטלה שפסול. ולצד זה יש להסתפק עוד אם האיבעיא הוא בנחלק העלה גרידא, או בנחלק העלה ונסדק גם השדרה, אבל בנחלק העלה בלבד לא נפסל הלולב. - ב) ויש לבאר שהנדרון הוא על שני עלים כפולים שמחברים ע"י קליפה האדומה ['קורא'], ואותם שני עלים נחלקו זה מזה, אבל העלים עצמם נשאר שולמים וכפולים. האם נעשה כמי שניטלה התיזמת ופסול, היות וחיבור שני העלים נחלק. או שמא כיון שהעלים עצמם כפולים ושולמים לא שווה לניטלה שחסר מגוף הלולב.

**ונפק"מ** בין הדרכים, דאם התיזמת שנדרון בגמרא הוא בלולב בעל ב' תיזמות, אזי כשלוקח לולב בעל ב' תיזמות צריך להקפיד שיהיו מחוברות ע"י הקליפה האדומה ['קורא']. ואם לא נמצא שיהיו מחוברות, יהדר ליטול דוקא תיזמת אחת, דב' תיזמות שנחלקו פסול. - ואם האיבעיא היא בתיזמת אחת, והמסקנא היא, דבעינן שהעלה האמצעי יהא מחובר. אזי גם לולב בעל ב' תיזמות מחוברות שנפלה הקליפה האדומה כשר, דעכ"פ העלים עצמם מחברים. וא"כ אין צורך להדר דוקא אחר לולב שיש לו תיזמת אחת.

**(ב) מלשונות רש"י יש להוכיח כב' הדרכים הנ"ל, ויע"ע מהו שיטתו לדינא**

**ולשני הדרכים מקורות בראשונים, כהצד הב' יש להוכיח מפירוש רש"י (ד"ה נחלקה)**

**מידי שנה ושנה מוצעים למכירה שלושה סוגי לולבים:** (א) לולב שכלה באמצע למעלה בתיזמת אחת. (ב) לולב שכלה למעלה בשני עלים אמצעיים, ונקרא שני תיזמתי. (ג) לולב שסגור עם 'קורא'. ורבים נבוכים אחר איזה לולב יש לחזור, ומהו המוכח ומיהדר יותר. במאמר זה נסכם בס"ד את שיטות הראשונים והפוסקים, ומינה תסתיים מילתא. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

**(א) אם נחלקה התיזמת הכוונה להעלה האמצעי שנחלק או לשני העלים העליונים שנחלקו זה מזה – ונפק"מ אם לחזר אחר לולב שיש לו תיזמת א'**

**גרסינן** (סוכה לז). בעי רב פפא נחלקה התיזמת מהו. תא שמע, דאמר רבי יוחנן אמר רבי יהושע בן לוי נטלה התיזמת פסול, מאי לאו הוא הדין נחלקה [ההו"א בגמרא הוא, שיש להחשיב תיזמת שנחלקה כמי שאינה, כיון שאינה כדרך ברייתה. וא"כ שווה דינה לניטלה, שפסול]. לא, ניטלה שאני, דהא חסר ליה [אין להשוות נחלקה לניטלה, דשאני ניטלה שע"י כך הלולב חסר ולכן פסול, משא"כ נחלקה שלא נחסר הלולב ע"י כך]. - איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן אמר רבי יהושע בן לוי, נחלקה התיזמת נעשה כמי שניטלה התיזמת, ופסול [יש להשוות תיזמת שנחלקה לניטלה שפסול]. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (ח ד) וטורשו"ע (תרכ"ג) דנחלקה התיזמת פסול.

**ויש לבאר את האיבעיא דגמרא בנחלקה התיזמת בשני אופנים:** - (א) יש לומר

בים של שלמה (ב"ק סט) שפירוש רש"י בב"ק מיירי נמי בב' עליו, וע"ד שפירש במסכת סוכה. ולדבריו צריך לומר דמה שכתב רש"י "כך תומר האמצעי העליון" אין כוונתו על העלה האמצעי, אלא על חלק האמצעי העליון של הלולב שכולל בתוכו ב' עליון שלמים, שכל אחד מהם כפול לשנים, והם נקראים תיומת מלשון תאומים. וזהו כפירוש רש"י בסוכה דיש להלולב ב' תיומות.

**וכן** כתב הערוך השלחן (תלמה ו) שכוונת רש"י בב"ק אינו על העלה האחד האמצעי הכפול לשנים, דא"כ איך אומר דהאמצעי "תיומת" הוא, הלא כל עלי הלולב כפולים, אלא כוונתו דהאמצעי העליון הוא שני עליון כתימות, עיי"ש.

**ולשיטתם** ליכא סתירה בדברי רש"י, ועיקר שיטתו הוא דהסוגיא מיירי בלולב שיש לו ב' תיומות, שנפרדו זה מזה, ויש להשוות לשונו במסכת בב"ק למה שכתב מפורש במסכת סוכה דמיירי בב' תיומות.

**ואולם** יש מהפוסקים שנקטו להיפך, להשוות לשון רש"י בסוכה למש"כ בב"ק, דהסוגיא מיירי בתימות אחת. וכן מסיק הכפות תמרים (נב. בסוד"ה רש"י) דרש"י בסוכה מפרש בלולב בעל תיומת אחת שנחלקה לחצאין, יעוי"ש באריכות. ולדבריו צריך לומר דמה שכתב רש"י (בסוכה) שני עליון עליונים אמצעים ששם השדרה כלה, מתפרש בתימות א' שמורכב משני עלים, וזהו כוונתם שני עליון עליונים שמחברים ונקרא תיומת. - ועכ"פ חזינן דציידו הפוסקים להשוות את דברי רש"י כדי שלא יסתרו אהדדי. יש אומרים שרש"י מפרש הסוגיא בתימות אחת, ויש שפירשו את דבריו בב' תיומות.

וז"ל: נחלקה התימות. שני עליון עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה נחלקה זה מזה ונסדקה השדרה עד העליון שלמטה מהם, עכ"ל. ומשמע מפירושו דהאיבעיא דהגמרא הוא על לולב שיש לו ב' תיומות - שני עלים כפולים, ושניהם מחוברים ע"י קליפה אדומה ['קורא'], ואותם שני עלים נחלקו זה מזה, אבל כל עלה כפול לעצמו נשאר שלם ולא נחלק.

**ומאידך** יש להוכיח מפירוש רש"י כהצד הא', דהא סוגיא זו נשנית גם במסכת בבא קמא (טו), ושם פירש רש"י: התימות, כך תומר האמצעי העליון תיומת היא, עכ"ל. ומפירושו זה משמע דהנדון בגמרא הוא על עלה כפול אחד האמצעי שנחלק. - ולכאורה ב' הפירושים סותרים אלו את אלו. וכבר העיר בזה במסורת הש"ס על גליון הגמרא (ב"ק סט). ועיין רא"ש (ב"ק פ"ט ס' ד) ויש"ש (ב"ק פ"ט ס' ז) שהרגישו בשינוי הלשונות ברש"י.

(ג) י"א שהעיקר כפירש"י בסוכה דמיירי בב' תיומות, וי"א שהעיקר כפירושו בב"ק דהנדון בתימות אחת

**ומדברי** הראשונים נראה להוכיח שנקטו דהעיקר הוא כמו שפירש רש"י במס' סוכה דמיירי בלולב שיש לו ב' תיומות, שכן התוס' (בב"ק סט) הביאו לשון רש"י בסוכה, והניחו לשונו על המקום בב"ק שם. ומשמע שתפסו לשונו בסוכה למכריע. וכן נראה שנקט הטור (בס' תלמה) שהביא רק לשון רש"י בסוכה, ומשמע שהוא העיקר. וכ"כ הדרכי משה (תלמה סק"ה) דלרש"י איירי הסוגיא בב' תיומות.

**ואכן** יש מהפוסקים שנקטו כן דהעיקר כפירוש רש"י במסכת סוכה, וכתבו להשוות לשון רש"י בב"ק למה שכתב במסכת סוכה. וכ"כ

ברש"י, ואי אפשר להשוותן. וראה עוד בתרומת הדשן (סי' לו – מובא להלן אות יג) שהבין גם כן שישנן ב' פירושים שונים ברש"י.

**נמצאנו** למדים דג' דרכים יש בהבנת פירוש רש"י בנחלקה התימות: (א) העיקר כמו שכתב במסכת סוכה דהסוגיא מירי בב' תימות, ועל דרך זה יש לפרש את דבריו במסכת ב"ק [יש"ש, וערוה"ש. וכן משמע מתוס', טור, וד"מ שלשון רש"י בסוכה הוא העיקר]. (ב) רש"י בסוכה הוא על דרך שכתב בב"ק דמירי בתימות אחת [כפות תמרים]. - (ג) ישנם ב' פירושים ברש"י, ואי אפשר להשוותן [סמ"ק, ותרומת הדשן].

(ה) לפי הב"י נחלקו הגאונים וה"מ אם ב' התימות צריכות להיות דבוקות, או סגי שסמוכות זו לזו

**ומעתה** עלינו לעיין כאיזה מהדרכים (הג"ל אות ח) נקטו הראשונים בביאור האיבעיא דהגמרא בנחלקה התימות, כהצד הא' דהנדרון הוא על עלה כפול אחד האמצעי שנחלק, וכפשטות לשון רש"י במסכת ב"ק. או כהצד הב' שהנדרון הוא על שני תימות וכדברי רש"י במסכת סוכה. וכיצד נקטינן להלכה, ומיניה יתבאר לן בס"ד שיטת רש"י.

**התוס'** (ב"ק לו). כתבו: מצא ר"י בתשובת הגאונים ניטלה התימות אותו הוצא העליון בראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנה והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה ונקראין תימות וכן משמע מתוך הלכות גדולות (ה"ל לולב לו ע"ג) שרוצים לפרש כן, ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תימות כזה אפילו אחד בה' מאות. ויש לומר שאף לדבריהם אין פסול אלא שהיה מתחילה בענין זה ונחלק עד שנשתנה מברייתו. ובקונטרס פירש נחלקה

(ד) **י"א שברש"י ישנם ב' פירושים, ובב"ק פירש** אחרת מבסוכה

**אך** לא כו"ע ס"ל הכי, וי"א שבאמת ישנם ב' פירושים ברש"י בביאור האיבעיא דנחלקה התימות, ובמסכת ב"ק פירש אחרת מבמסכת סוכה, ואי אפשר להשוות הפירושים.

**וכן** כתוב להדיא בסמ"ק (סי' קאג) וז"ל: נחלקה התימות נעשה כמו שניטלה פסול, פירש"י שני עלים אמצעיים אע"ג שכל עלה ועלה שלם בעצמו כמו שאר עלי הלולב שכל א' וא' כפולה לב', אעפ"כ הוא פסול כיון דשתי העלין האמצעיות חלוקות, לפיכך לולבים המצויין בינינו רובם פסולין, שרובם אין ב' העלין האמצעיות מחוברות יחד. - ועוד פירש בקונטרס נחלקה התימות דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עלין ונחלק לשנים, ולפי זה לולבים הנמצאים בינינו רובם כשרים, כיון שעלה האמצעי שלם, ומיהו יש מקצתם שעלה האמצעי נחלק בראשו ומ"מ יש להכשירן לפירוש הקונטרס שפירש נחלקה התימות היינו דוקא כשנחלקה עד למטה מן העלין, עכ"ל.

**ולכאורה** פשוט שאלה שני הפירושים של רש"י הם הנ"ל מסוכה ומב"ק. וכתב הכפות תמרים (לכ. בד"ה כתבועד, ועוד לור"י) שהפירוש הא' הוא רש"י דב"ק שכתב כף תומר האמצעי. והפירוש הב' הוא רש"י דסוכה. - והעיר אאזמור"ר שליט"א במשנת יוסף (חאו"ח ח"ב סי' כט, עמ' רה, ד"ה ולכאורה) דלולא דברי קדשו היה נראה לכאורה פשוט שהפירוש הא' הוא רש"י דסוכה שכתב שני עלין עליונים אמצעים, וכדרכי משה (הג"ל אות ג). והפירוש הב' הוא רש"י דב"ק שכתב כף תומר האמצעי העליון. ואולי יש טעות סופר בדברי הכפות תמרים. - ועכ"פ נראה מהסמ"ק שיש ב' פירושים חלוקין

בב' תימות דוקא, או בתימת אחת. אלא שהגאונים כתבו שאפילו אחד מחמש מאות לא נמצא לולב כשר לשיטתם, דהיינו שיהיו לו ב' תימות ושיהיו מדובקות. והיש מפרשים כתבו "אין רוב הלולים נמצאים כענין זה" אבל מיעוט יש הכלה בב' תימות סמוכות זו לזו, דהיינו שאין סדק בשדרה שתרחיק את ב' העלין העליונים האלה, וכיון שסמוכות זו לזו הלולב כשר אעפ"י שאינן מדובקים. והאמנם דהוי מילתא דלא שכיחא, אבל לפעמים משתכח לולב שכלה בב' תימות. - ונמצא דגם היש מפרשים לא הצריכו לולב הכלה בב' תימות דוקא, אלא אי מיתרמי חייבים שניהם להיות סמוכים זה לזה.

(ו) לפי הבנת ה"ט", הגאונים איירי בתימות א', והי"מ בתוס' מפרשים בב' תימות

**אבל** לה"ט"ז (תרמ"ט ס"ד) לא ניחא בפירוש הב"י, דאם לא נחלקו הגאונים והי"מ, למה הקשו התוס' תחילה שאין החיבור נמצא ביניהם בא' מחמש מאות, ומשמע שהם עצמם נמצאים שיהיה הלולב כלה בשני הוצין, ואח"כ הקשו על היש מפרשים שאין לולב כזה נמצא כלל אף בלא החיבור. - ותו, למה הוצרכו התוס' לכפול בפירוש הי"מ בתיאור תימת הלולב, הלא פירשוהו כבר בפירוש הגאונים.

**ועל** כרחק דפליגי בתיאור התימות. דהגאונים איירי בתימת אחת, וכלשון התוס' בשיטת הגאונים "אותו הוצא עליון בראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנה והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה" דהיינו שהלולב כלה בתימת אחת, אלא שהעלה האמצעית גבוה קצת מהעלה שבצדו ועל זה מצריכים הגאונים ששני העלין יהיו מחוברין עם האי קליפה האדומה. והיש מפרשים חולקים דמיירי בלולב הכלה בב' תימות, ולכן הוצרכו לכפול בתיאור הלולב.

תימת שני עלין עליונים אמצעיים ששם כלה השדרה נחלקה זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין של מטה מהן, ומתוך פירושו משמע שנסדק השדרה כל כך שנראה העלין העליונים חלוקין ומפוזרין זה מזה. ועוד אור"י דיש מפרשים שכל עלי הלולב כפולין כל אחד לשנים ויש בראש הלולב בסוף השדרה ב' עלין יוצאין ממנה שכל אחד כפול לשנים כשאר עלי הלולב ואותם שנים עלין היוצאין מראש השדרה נקראין תימת ואנהו בעי נחלקה התימת מהו אם נחלקו זה מזה דהיינו קצת מן השדרה ומיהו אין רוב הלולבין נמצאין כענין זה, ומכל מקום יש לומר דבעי דאי משתכח כה"ג תימת ונחלקה מהו, עכ"ל.

**ונחלקו** הפוסקים בפירוש דברי התוס'. הב"י (ס"י תרמ"ה) מבאר דמיירי בלולים שהם כלים באמצע בשני עלין [ב' תימות], שכל עלה מהם כפול כדרך שאר עלין שבלולב, והם נקראים הוצין [תימות], ולפי מה שמצא ר"י בתשובת הגאונים צריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד, כאילו הם גוף אחד, וזה דבר שאינו נמצא בארצם, אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום [קורא] בלולב מצד פניו שהוא מחבר שני הוצים אלו, ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד. - ולפירוש האחרון שכתב ר"י אין צריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים זה בזה כאילו הם גוף אחד אבל צריך שיהיו סמוכים זה לזה כמשפטם שהם נראים כשנים אלא שאין ביניהם חילוק כלל אבל אם נחלק הוצא זה מחבירו דהיינו ע"י שנתחלק קצת מהשדרה פסול ומיהו בחילוק מועט שתחלק השדרה מיפסל, עכ"ל.

**ולדבריו** ליכא פלוגתא בין היש מפרשים והגאונים בצורת הלולב, אם סוגיית הגמרא בנחלקה התימת הוא בלולב הכלה

צריכה להיות מחוברת עם שני שכניה, ע"י הקליפה האדומה, המחברת את התימות בב' ההוצין שבצדדיו, וניטלה התימות פירוש שניטלה קליפה אדומה זו, ועי"ז נפרדים התימות האמצעית מב' ההוצין שבצדדיו. ועי"ז כתבו תוס' דלא ימצא לנו לולב כשר, כי בטורח רב נמצא לולב כזה שתהיה התימות מחוברת עם העלים שבשני צדדיו, דרוב הלולים אין להם קליפה אדומה המחברת ג' ההוצין יחד. וזה היה בארצם של בעלי התוס', אבל בא"י ומצרים דשכיחי דקלים, אנו רואים שרוב הלולים שהם בלב הדקל, יש להם קליפה אדומה מצד פני הלולב, המחברת הוצי הלולב, ונראה הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד, ורק ע"י טלטול הדרך נושרת הקליפה, ונפרדים העלים זה מזה, אבל כל עלה נשאר שלם וכפול ואינו נחלק לחצאין. - ואלו הלולים שהיתה להם מעיקרא קליפה אדומה, ואח"כ נשרה, כשרים הם. ובארצם של בעלי התוס' ז"ל שלא גדלו שם לולים, אלא הביאום מרחוק, וראו שאין להם קליפה אדומה לחבר ג' העלין כנ"ל, סברו שמתחילת ברייתם לא היתה להם תימות, כלומר קליפה אדומה, ולכן כתבו שלדברי הגאונים לא ימצא לולב כשר, כי בטורח רב ימצא בארצם לולב שמחובר עדיין בקליפה אדומה, ולכן דחקו וכתבו שאם התימות לא מחוברת בתחילה כשר. אבל אין צורך לחילוק זה, דהאמת היא דרוב הלולים יש להם קליפה אדומה, רק שע"י טלטולם נושרת, ואלה כשרים הם, כיון שהיתה להם מתחילה תימות כלומר קליפה זו, והגאונים פסלו רק אותם שלא היה להם תימות זו במחובר, עכתו"ד.

**ובדבריו** נתחדש תרתי: - א) דכוונת הגאונים היא לא לשני הוצין בתימות אלא לשלשה, דהיינו העלה האמצעי וב' העלין משני

ז) נפק"מ בין הב"י והט"ז אם בתימות א' בעינן קליפה אדומה [קורא']

**והבדל** יש בין הב"י והט"ז בפירוש שיטת הגאונים בצורת הלולב ובדינו. לדעת הב"י בלולב הכלה בתימות אחת שלמה לא בעינן קליפה האדומה [קורא']. אבל כשיש להלולב ב' תימות אמצעיות לא סגי במה שהעלין אינם נפרדים, ובעינן שיהיו תימות אלו מחוברים יחד ע"י הקליפה האדומה.

**ולדעת** הט"ז צורת הלולב שדיברו עליו הגאונים הוא כרוב הלולים שלנו, שכלה בתימות אחת, דהיינו שלמעלה ישנן ג' עלים שוים במקורם, ב' הצדדיים והתימות האמצעית העליונה ביניהם, אבל למעלה בגובה אינם שוים, כי התימות העליונה בולטת קצת מב' שכניה. - ולפעמים ב' השכנים אינם שוים למטה במקורם, אלא אחד גבוה קצת מחבירו, ובכח"ג הגבוה שביניהם שהוא השכן הקרוב לתימות צריך להיות דבוק אתה. וכששני השכנים יוצאים בשוה ממקורם בעינן שיהיה א' מהן דבוק לתימות.

**ונמצא** לפי זה, דלדעת הט"ז אף לולב שכלה בתימות אחת שלמה צריכה להיות דבוקה לחברתה ע"י הקליפה האדומה. וא"כ בכל הלולים בעינן קליפה אדומה, בלולב שכלה בתימות אחת כדי שתתחבר לשכנותיה, ובב' תימות כדי שיהיו העלין דבוקות זו לזו.

ח) **להכפוט** מצריכים הגאונים שהתימות האמצעית תהיה דבוקה לב' שכניה בתחילת ברייתם

**דרך** שלישי בהבנת שיטת הגאונים מצאנו בכפות תמרים (סוכה לז. כד"ס כתבו התוס' פרק הגזול קמ"א) ותוכן דבריו הם, שהתימות העליונה

**ונפק"מ לדינא:** - א) בלולב הכלה בתיומת אחת שלמה, לדעת הב"י לא בעינן שיהיו מחוברות בקליפה האדומה. ולדעת הט"ז מצריכים הגאונים שהתיומת יהיה דבוק לאחד מהעלים הסמוכים לו. ולהכפות תמרים צריך שיהיה דבוק לב' שכניו. - ב) אם בעינן שיטול לולב שיש לו ב' תיומות דוקא. לדעת הב"י לכו"ע לא בעינן ב' תיומות דוקא. ופלוגתא הגאונים והי"מ הוא רק כשאתרמי ב' תיומות אם בעינן שיהיו דבוקות ממש או סגי בסמוכות. ולדעת הט"ז, הגאונים מיירי בתיומת אחת דוקא, והי"מ בב' תיומות. ולהכפוף"ת לא הצריכו הי"מ ב' תיומות דוקא, ואי מיתרמי בעינן שיהיו דבוקות ממש. - ג) כשבתחילה היתה התיומת מחוברת ע"י הקליפה האדומה, ונחלקה, לדעת התוס' פסול. ולהכפוף"ת כשר.

**(י) עיין בשיטת הכפוף"ת להכשיר לולב שהיתה לו קליפה אדומה בגידולה**

**והלום** ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ג ס' נט) שכתב דסברת הכפות תמרים - [דאזלינן בתר גדילת הלולב, ואם היו העלים מחוברים אף שנפרדה אח"כ לית לן בה, וכשר] - צ"ע, ואדרבה איפכא מסתברא, דודאי העיקר הוא שהתיומת תהיה שלמה עכשיו כשהוא לפנינו ואנו רוצים לצאת בו, דמאי נפקא מינה לן מה שהיתה שלמה בגדלותה אם עכשיו נחלקה התיומת, אנן לולב השלם בעינן עכשיו בשעת נטילה, ומילתא דפשיטא דלשיטת הגאונים תיומת שלמה ע"י חיבור הקליפה האדומה בעי שתהיה שלמה בשעת נטילה ולא סגי במה שהיתה שלמה על האילן. וכן נראה באמת סברת התוס' להיפך מהכפות תמרים, שכתבו דמה שנשתנה מבריותו הוא גרעון ממה שלא היה כלל, ואדרבה אילו לא היה לו קליפה כלל בשעת גדילתו היה כשר לדידהו, וכמו שכתבו

צדי האמצעית. ונקרא תיומת על שם ב' העלין הצדדיים שהם תאומים משני צדי האמצעית. - ב) לולב שהיתה התיומת מחוברת בתחילה ע"י הקליפה האדומה, כשר אפילו כשנשרה ונפרד החיבור שבין העלים העליונים. ורק אם לכתחילה על הדקל לא היתה שם הקליפה אדומה מעולם, פסול. וזהו להיפך מדברי התוס' שכתבו שאם היתה התיומת מתחילה מחוברת ונחלקה פסול, ורק אם מתחילה לא היתה מחוברת כשר.

**ושיטה** שלישית היא בפלוגתא הגאונים והי"מ בתוס', דאף שבכוונת הגאונים פירש על דרך הט"ז (הג"ל אות ו), דאיירי בלולב רגיל הכלה בעלה עליון אחד, והוא צריך להיות דבוק לב' העלין השכנים שבשני צדדיו. אבל בדעת היש מפרשים פליג עליו, דהט"ז פירש דלהיש מפרשים מיירי בלולב שיש לו ב' תיומות, ולהכפוף"ת לא הצריכו הי"מ ב' תיומות דוקא, אלא כמו שפירש הב"י דאי מיתרמי ב' תיומות בעינן שלא יהיו נחלקות. ומ"מ גם כהב"י לא ס"ל לגמרי, דלהב"י כשיש להלולב ב' תיומות סגי שיהיו סמוכות זו לזו, ואילו להכפות תמרים בעינן שיהיו דבוקות ממש.

**(ט) סיכום ג' דרכים בביאור פלוגתא הגאונים והי"מ בתוס' - ונפק"מ לדינא**

**ולסיכום** אית לן ג' דרכים בביאור פלוגתא הגאונים והיש מפרשים בתוס' בסוגיית נחלקה התיומת: - א) לכו"ע לא בעינן לולב בעל ב' תיומות דוקא, אלא דאי מיתרמי אזי להגאונים צריכות להיות דבוקות ממש, ולהי"מ סגי שסמוכות זו לזו [ב"י]. - ב) להגאונים איירי בתיומת אחת, ולהי"מ בב' תיומות [ט"ז]. - ג) הגאונים איירי בתיומת אחת, ולהי"מ אי מיתרמי ב' תיומות צריכות להיות דבוקות [כפות תמרים].

לנשור, כיון שאינה מעצם הלולב, אלא קליפה חיצונית העומדת במשך הזמן לנשור, מ"מ זהו דרך גידולו, ואם לא כן הוי שינוי מבריייתו. ומשום כך כל שהיתה לו קליפה אדומה כשר. אבל לולב הגדל לכתחילה בלי קליפה אדומה, הרי זה שינוי מבריייתו ופסול. דהוי כפרי הגדל בלי קליפה, דהוי ודאי שינוי מבריייתו.

**ובשיטת התוס'** לדעת הגאונים י"ל דלשיטתם אזלי, שכתבו התוס' (כט: ד"ה נקטס כתיבוס סאמנטי) דניטלה התימות פסול משום שאינו הדר, ונחלקה התימות הרי הוא כניטלה (ככ"ט לז), וא"כ פסול ג"כ משום שאינו הדר. וא"כ בתימות שגדלה על האילן בעלין נפרדים בלתי מחוברים ומודבקים, כשר שאין זה פסול הדר, שהרי רוב הלולבים עלין שלהם פרודות. ורק אם מתחילה היתה התימות מחוברת ונחלקה, אז פסול, כי דבר שנחלק ניכר הוא ואינו הדר, עכ"ד אאזמו"ר שליט"א.

**ומובן** לפי זה מה דס"ל הכפות תמרים להכשיר לולב שהיתה התימות מחוברת מתחלה, דהקליפה בשעת גידולו מהווה סימן שהלולב גדל בדרך גידולו, ולכן אע"פ שעכשיו הלולב שלפנינו אין לו את הקליפה האדומה, מ"מ לא נחשב שינוי מבריייתו, דכך דרך גידול הלולב שהקליפה נופלת. משא"כ כשמלכתחילה לא היתה לו קליפה אדומה הרי זה שינוי מבריייתו ופסול.

**אך** בסברא זו מובן רק סברת הכפ"ת להכשיר לולב שהיה לו קליפה מבריייתו. אבל עיקר תמיהת המשנה הלכות עדיין צ"ע, כיצד נדע אם לולב כשר לפנינו או פסול, דזה רחוק לומר דכוונת הגאונים שיעלה על האילן ויראה שם אם נחלקה התימות בשעת גידלתו.

**ויש** לומר דכוונת הכפות תמרים הוא, דהתורה ק' הצריכה "כפות תמרים" דהיינו לולב

להדיא דנשתנה מבריייתו גרע מאם לא היה כן מבריייתו וגדל בלי קליפה.

**ועוד** יש להעיר לפי סברת הכפות תמרים, דא"כ להגאונים האין ימצא פסול בלולב, דע"כ בגדלותם הכל גדלים כן מחוברים יחד כמו שהעיד הכפ"ת מא"י ומצרים, ולאחר גדולתם אף שנחלקו שוב אינו פוסל בו חלוקת התימות היינו לקיחת הקליפה האדומה, א"כ לשיטת הגאונים לא תמצא לולב פסול בנחלקה התימות אם לא שנעלה על האילן ונראה בשעת גדילתו שהיה חלוק וזה ודאי דבר רחוק הוא לומר דכוונת הגאונים שיעלה על האילן ויראה שם אם נחלקה התימות בשעת גדולתו.

**גם** מה שכתב הכפ"ת דהתוס' לא ידעו האין הלולבים גדלים ואשר כולם גדלים בקליפה האדומה סביבם, צ"ע, דהלא אפילו בר בי רב דחד יומא שבקי רק קצת בדרך הטבע ורואה כמה לולבים יבין מעצמו דרך גדולתו שגדלין עם הקליפה סביבם, וכ"ש רבותינו בעלי התוס' דכל רו לא אניס להו וסוד ד' ליראיו. ובר מן דין, כמה מרבותינו מהפוסקים שדרו באיטליא ומקומות אחרים, גם בצרפת ישנם מקומות שגדלים לולבים, ומאראקא וטאניס. ועכ"פ הסוחרים שהביאו הלולבים ראו דרך גדילתו ובודאי שאלו על גדילתו וכמו שאמרו (שבת כא.). שאילנא כל נחותי ימא מאי שמן קיק וכדומה, וע"ע במשנ"ה באריכות.

**ותמיהתו** על הכפ"ת דלא מסתבר לומר שבתחילת ברייתו בעינן שתהיה התימות מחוברת, ואילו כשהלולב לפנינו כשרה אפילו כשחלוקה התימות, יתיישב עפ"י מש"כ אאזמו"ר שליט"א במשנת יוסף (תלמוד ח"ב סי' כט, עמ' קלח) בהסבר שיטת הכפ"ת לדעת הגאונים, די"ל שכמו כל פרי הגדל בקליפתו, כן הלולב גדל בקליפתו האדומה. ואם כי סופה

**ויש** מהראשונים שפירשו שנחלקו התיומות, הכוונה שנחלקו התיומות של רוב עלי הלולב, ברוב כל עלה ועלה. וכן נראה מהרי"ף (טו). שכתב: התיומת גבא דהוצא דמתיים להו לשני צידי העלה ומשוי להו חד, כי כל אחת ואחת כפולה לשנים ותאומה מגבה, ואם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד כל אחד ואחד כשהוא כפול לשנים והתיומות שלהן קיימת כשר, ואם נחלקה התיומת הרי הוא כאילו נפרצו העלין ופסול, עכ"ל. - ומבואר מדבריו, שפסול נחלקה התיומת הוא בכל העלין, וכן הביא המאירי דעת הרי"ף, וכ"ה בבעל העיטור (הל' לולב, סוף דין כפות תמרים).

**וכן** דעת הרמב"ם והראב"ד (ח ד), וכן כתב המגיד משנה שברוב עלין וברוב כל עלה ועלה נפסל, ושכן הכריע הרמב"ם מן הירושלמי. והב"ח (תרמ"ג) הביא שכשיטה זו כתב הסמ"ג (עשין מד קכ"א). בשם רבינו חננאל, ושכן נקטינן להלכה. - ולדעת הט"ז (תרמ"ס) וערוך השלחן (תרמ"ז) הרא"ש מפרש דעת בה"ג כהרי"ף.

**(יב) סיכום שיטות הראשונים בביאור נחלקה התיומת - ושיעור חלוקת התיומת**

**ומכלל** דברים האמורים נמצאנו למדים ששה דרכים בביאור האיביעא דנחלקה התיומת: - א) נחלקה התיומת הכוונה להעלה העליון האמצעי 'ריטב"א, ר"ן, מ"מ - מובא באות יא. - ב) שנחלקו התיומות של רוב עלי הלולב, ברוב כל עלה ועלה 'רי"ף, בעל העיטור, מאירי, סמ"ג בשם ר"ח, רמב"ם, ראב"ד, מ"מ בשם הרמב"ן, ולדעת הט"ז וערוה"ש הרא"ש מפרש כן דעת בה"ג - מובא באות יא. - ג) הלולב כלה בב' תיומות הדבוקות בגידולן ואם נחלקו פסול [שיטת הגאונים לפי הבנת הב"י, ולדעת התוס' (כ"ק טו). והרא"ש (פ"ג ס"ו) בה"ג

שנראה כפות כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד, ובעוד הלולב גדל על האילן כרוך סביבו קליפה אדומה שעל ידי זה הלולב נשאר כפות. ובנשירת הקליפה על האילן נפתח הלולב, ונחלק התיומת, ומאבד את צורת לולב הכפות, והוא דבר שאפשר להבחין בו גם אחרי שיתלש מן האילן, דכשנפתח כבר בעוד הלולב על האילן נראים העלים פרודות וחלוקות. ומשא"כ בלולב שבעודו על האילן עטוף עם ה'קורא' ורק אח"כ נופל ה'קורא' שהעלים נשארים בצורתם המאוחדת בלי פירוד. - וזהו אשר הדגיש הכפות תמרים בלשוננו 'אנו רואים שרוב הלולבים שהם בלב הדקל' ר"ל כשהלולב גדל כרוך בקליפה אדומה בלב הדקל הריהו כפות לגמרי, וכשנושר הקליפה לפעמים שמתחיל להפרד ואינו ממשיך לגדול כפות כשאר הלולבים שהם באמצע גידולם. ומיושב בזה מה שטען המשנה הלכות דלא מסתבר ליתן שיעור הניכור רק על האילן, דאח"כ נגמ' כשהלולב מונח על השולחן אפשר להכיר שנשר הקליפה בעודו על האילן.

**יא) י"מ דנחלקה התיומת הכוונה להעלה האמצעי, וי"מ שנחלקו התיומות של רוב עלי הלולב**

**מהעולה** עד כאן נמצא דנחלקו השיטות בביאור פלוגתת הגאונים והי"מ בתוס' אם הסוגיא דנחלקה התיומת איירי בב' תיומות או בתיומת אחת. - ובפירושי הראשונים מציאנו כמה שיטות בזה, יש שפירשו דנחלקה התיומת היינו העלה האמצעי, וכן פירשו הריטב"א (ל"א: ד"ס א"ר הו"א) והר"ן (טו. מדפי הרי"ף), וכ"כ המגיד משנה (ח ד) 'יש מי שפירש נחלקה התיומת העלה האמצעי העליון שבכולן', עכ"ל.



והערה"ש דלפי רש"י האיבעיא הוא בב' תימות, ושאפשר לפרש גם את לשון רש"י בב"ק בב' עלין שלמים, וכן משמע שהבינו התוס' בב"ק בפירש"י שכוונתו כהגאונים.

**והנה** לפי המבואר, אף שלפום ריהטא נראה דשיטת רש"י בצורת הלולב הוא על דרך הגאונים דמיירי בב' תימות, מ"מ דברי רש"י אינם מתפרשים לגמרי כהגאונים, ויש ביניהם הבדל לדינא, כי לגאונים בנחלקה הקליפה האדומה בלבד כבר פסול, ולרש"י רק עד שתסדק גם השדרה שע"ז מתרחקים ב' העלים השלמים האלה זה מזה, וכלשונו במס' סוכה "ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם". וכ"כ הביכורי יעקב (תמס"ק"ט) דלפי מה שכתב רש"י במס' סוכה אין פסול רק כשנראין ב' העלין חלוקין, דהיינו שעומדין רחוק קצת זה מזה, אבל נפרדו לבד ואין נראה חילוק ביניהם, כשר. - וכמו"כ דברי רש"י הם דלא כהריטב"א והר"ן בשם יש מחמירים (הג"ל אות יב) הסוברים דכשנחלק קצת מהשדרה, אפילו אין נראין חלוקים פסול.

**וכן** מצינו בפוסקים שכתבו להדיא דרש"י לא ס"ל כהגאונים, וכן משמע באור זרוע (ה' סוכה ס"ט טו) שהביא תחילה פירש"י, ואח"כ תשובת הגאונים, ומסיים "ועל פירוש רש"י אני סומך למעשה", ומשמע דפירש את לשון רש"י דלא כהגאונים.

**ודברי** האור זרוע הובאו בתרומת הדשן (סי' טו) וז"ל: שאלה. נחלקו התימות דלולב רבו בו פתרונים, האיק' אנו נוהגים בו. - תשובה. יראה דיש לנהוג כפי' אחד דרש"י כמו שכתוב בסמ"ק דעלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עלין, נחלקה לשנים, זהו נחלקה התימות, ולא מיקרי נחלקה אא"כ נחלקה עד למטה מן העלין. ובא"ז הוסיף להקל דבעי נחלקה

נוטה להגאונים - מובא באות ה]. - (ד) לולב אם כלה בב' תימות צריכות להיות סמוכות זו לזו (ולא בעינן שיהיו דבוקות ממש). ואם אינן סמוכות, פסול [שיטת הי"מ בתוס' לפי הבנת הב"י - מובא באות ה]. - (ה) נחלקה התימות הכוונה לג' העלים העליונים, ובעינן שתהיה התימות דבוקה לא' מב' שכניה [שיטת הגאונים לפי הבנת הט"ז - מובא באות ו]. - (ו) התימות האמצעי צריך להיות דבוק בתחילת גידולו לב' שכניו ע"י הקליפה האדומה [שיטת הגאונים לפי הבנת הכפ"ת - מובא באות ח].

**ובשיעור** חלוקת התימות העליונה מצאנו ד' שיעורים: - (א) שפסול רק בנחלקה כולה, וגם מקצת מהשדרה נסדק [רש"י בסוכה - מובא באות ב]. - (ב) גם אם רוב העלה האמצעי נחלק פסול [ריטב"א (לא: ד"ה א"ר הונא), ר"ן (טו), מגיד משנה (ח ד), יש"ש (ב"ק פ"ע סי' ב), וב"ח (תמס"ג)], דרובו ככולו [ביאור הגר"א, מובא במשנ"ב סקט"ז], ולא יטול לולב שנסדקה התימות יותר מחציה כשאפשר למצא אחר [ערוך השלחן תרמה יא - מובא להלן אות יד]. - (ג) שפסול אפילו בנחלק מיעוט התימות של העלה האמצעי [ריטב"א ור"ן (סס) בשם יש מחמירים], ושיעור מיעוטו טפח [ט"ז תרמה סק"ד]. - (ד) שפסול אפילו נחלק במשהו, שע"י הנענועים סופו ליסדק, וכסדוק דמי [חיי אדם, הובא במשנ"ב סקי"ט]. וראה חיים וברכה (אות ס"י קפ"ה) מקורות נוספים בראשונים ופוסקים לשיעורים אלו.

**יג) מבאר דבעיקר צורת הלולב אפשר לפרש דעת רש"י כהגאונים אבל לדינא חלוקים הם**

**ומעתה** נהדר להמחלוקת שהובא לעיל (אות ג) בביאור שיטת רש"י בהאיבעיא דנחלקה התימות, ודעת המהרש"ל ביש"ש

### יד) מסקנת ההלכה דנחלקה התימות

**להלכה** הביא הב"י בשו"ע (תרמ"ג) רק פירוש הרי"ף והרמב"ם דנחלקה התימות הכוונה לכל עלי הלולב, וכשנחלקו ברוב אורכן פסול, ובמיעוטן אפילו אם העליונים נחלקו כשר. - והרמ"א כתב: ויש מפרשים לומר דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה מקרי נחלקה התימות ופסול, והכי נוהגין (תומת סדש סי' טו). מיהו לכתחילה מצוה מן המוכרח נוהגין ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל כי יש מחמירין אפילו בנחלק קצת ואם אותו העלה אינו כפול מתחלת ברייתו פסול (כל-טו), עכ"ל.

**וכוונת הרמ"א** לתרומת הדשן (ה"ל אות ג), וכתב הערוך השלחן (תרמ"ט) דצריך לומר שהתרומת הדשן כיון לפירוש רש"י במס' ב"ק, ולפניו היתה גירסא אחרת, וזה שכתב עד שנחלקה למטה מן העליון, כלומר עד סוף העליון ממש ולמטה הימנה מעט, והאור זרוע הוסיף להקל דדוקא כשהשדרה נחלקה עד סוף העליון שלמטה. ולא ידעתי למה תלה זה באור זרוע הלא ברש"י בסוכה מפורש כן, והאור זרוע כתב שסומך עצמו על פירוש רש"י. ולפי זה דוקא כשהשדרה נחלקה וזה שמסיים שראה גדולים שהכשירו סדוקין בראשיהן ברוחב אצבע ויותר בע"כ דאפילו הרבה יותר, כל זמן שלא נחלקה השדרה. ורבינו הרמ"א תפס בכוונתו דאפילו עד השדרה פסול, ולא ידעתי מנא ליה לומר כן, והרי הוא הולך בדרך האור זרוע, והאו"ד מפורש קאמר דדוקא כשהשדרה נחלקה, ורבינו הרמ"א לא תפס כן, וצ"ע.

**ומוסיף** הערוך השלחן (סעי' ) להקשות: ובעיקר הדבר נפלא, כיון דלהרי"ף והרמב"ם והראב"ד ובה"ג והגאונים אין שום פסול בנחלקה התימות היחידה כמו בשלנו. וכן

השדראות גם כן עד העליון שלמטה הימנה, והיינו נחלקה התימות לפירוש"י. וכתב עלה ר"י א"ז [רבינו יצחק בעל האור זרוע] דעל פירוש"י אני סומך הלכה למעשה, ולשון סמ"ק נמי משמע להכשיר בפירוש"י. וכן ראיתי אחד מהגדולים שהיה נוהג להכשיר לולבין שהיו סדוקין בעלה האמצעית בראשיהן ברוחב אצבע ויותר הנלענ"ד כתבתי, עכ"ל תרוה"ד.

**ומבואר** מדבריו דאין להשוות הפירושים ברש"י במס' סוכה ובמס' ב"ק (ה"ל אות ג), וב' פירושים שונים הם. ונקטינן בתרי קולות היוצאים מפירושיו, ויש לנהוג כהפירוש במס' ב"ק שהתימות הוא העלה האמצעי, וכשנחלק לחצאין פסול. ולקולא היוצא מפירושו במס' סוכה שאפילו נסדקה כל התימות העליונה אינו פסול עד שתסדק גם השדרה. - ועייין יש"ש (כ"ק פ"ט ס"ט) מה שהעיר על תשובת התרומת הדשן.

**המורם** מזה, דלשיטת רש"י לפי הבנת האור זרוע אין לפסול לולב שנחלק קצת מהשדרה, אלא אם כן תסדק גם השדרה, ולכן גם להסוברים דפירוש רש"י במסכת סוכה נקטינן כעיקר, וכשיטת הגאונים, היינו רק בעיקר צורת הלולב דמיירי בב' תימות. אבל לדינא פסלינן נחלקה התימות רק כשנסדקה קצת מהשדרה.

**ומיושב** בזה קושיית התוס' (ה"ל אות ט) [שהקשו דלפי הגאונים לא ימצא לנו לולב כשר אפילו א' מחמש מאות], שהרי לדעת רש"י רק כשנסדק גם השדרה יש לפסול את הלולב, אבל כשנתפרדו ב' התימות זה מזה ולא נסדקה לגמרי, הלולב כשר. וא"כ רוב הלולבים הנמצאים לנו, כשרים.

תמרים (הג"ל אות ט) שמכשיר בכה"ג שהיה התימות דבוק בתחילת גידולו.

#### טו) דין עלה אמצעית שנחלקה ברובה

**וכיון** שלדינא לא הובאה שיטת הגאונים להלכה, כתב הערוך השלחן (תרמ"ז) דלפי זה לא מצינו פסול בלולבים שלנו, וז"ל: ובשם הגאונים הביאו התוס' והרא"ש ג"כ שיש שני עלין עליונים והוסיפו לומר שהמה דבוקים זה בזה ואם נחלקו פסול, וכתבו התוס' והרא"ש דא"כ לא ימצא לנו לולב כשר אפילו אחד בה' מאות, כלומר דאפילו ימצאו לולבין שיש להם שני עלין אמצעין מ"מ שיהיו דבוקים זה בזה לא מצינו. ולכן כתבו דכוונת הגאונים דאם היו דבוקים ונתחלקו פסול, אבל אם לא היו דבוקים כלל כשר. והנה לפי זה בלולבים שלנו דליכא תיום זה שיהא שני עלים אמצעים עליונים דבוקים, ואף אינם דבוקים לא נמצאו, ואצלינו אין רק עלה אחת אמצעית, אם נסדקה אפילו ברובה לא מצינו פסול, לא לשיטת הרי"ף והרמב"ם דלדידהו דווקא כשרוב עלי הלולב סדוקים כך, ולא לפירוש רש"י דהא אפילו אם נאמר דלרש"י שוה עלה אחד שלנו לשנים שלהם, מ"מ הא מצריך שהחלוקה תהיה בהשדרה דווקא, ולא לפירוש הגאונים שהרי הם מצריכים דווקא שני עלים ושיתפרדו זה מזה, עכ"ל.

**ברם** מה שנקט כדבר פשוט דהגאונים מצריכים דוקא ב' עלים ושיתפרדו זה מזה, לא אליבא דכו"ע הוא, דלפי המבואר (על אות ט) נחלקו הפוסקים בשיטת הגאונים אם מצריכים דייקא ב' תימות, או ס"ל דבאיתרמי ב' תימות צריכות להיות דבוקות. ולדעת הט"ז אפילו בלולבים שיש להם תימות אחת בעינן שיהיו העלין מחוברין ע"י הקליפה האדומה, שהעלה האמצעי מחובר לאחד מהעלין השכנים. ולדעת

לפירש"י דסוכה אין שום פסול בלא נחלקה השדרה. וגם ברש"י דב"ק כן הוא, ואפילו אם תפס בתרומת הדשן כן דבנחלקה כולה פסול מי אלימי פירוש אחד דרש"י נגד פירושו בעצמו על מקומו בסוכה ונגד כל הני רבוותא, ומה גם דמפורש בירושלמי כן, ואף גם הר"ן שהביא כפירוש זה דחה מיד, רק שכתב שנכון להחמיר. והרשב"א בב"ק הביא מתוס' שפירשו כמו שפירש"י לפנינו בסוכה, והרשב"א והר"ן והמגיד משנה עצמם מסכימים להלכה כרי"ף ורמב"ם דעל כל העלין קאי עיי"ש, וא"כ אף אם נמצא כן באיזה פירוש דרש"י למה נפסול אותם הלא בכל דיני התורה אחרי רבים להטות והכא אפילו דעת יחיד אינה, שהרי לפירוש רש"י בסוכה ג"כ כשר, ומה ראה רבינו הרמ"א להחמיר בזה, וצ"ע. [ובנהגתה סמ"ק נמצא כן ומה בכך וצ"ע].

**ולכן** מסיק הערוך השלחן (ספ"י יא): נלע"ד ברור לדינא דוודאי כיון דנפיק מפומיה דרבינו הרמ"א אין ליטול לולב שנסדקה התימות ברובה כשיש למצוא אחר, אבל אם ליכא לולב אחר כמו בכפר וכיוצא בזה מברכין עליו אפילו ביום ראשון בלי שום חשש וגמגום דכן הוא עיקר לדינא ובפרט אצלינו הלולבים הבאים מאיטליא רובם סדוקים אך בסידוק פחות ממחצה אין דקדוק כלל, עכ"ל.

**ומיהו** הגם ששיטת הגאונים לא הובא להלכה, יש מהפוסקים שהעתיקו את שיטת הגאונים, וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ח ח"ג נח ע"ד) שעיקר כהגאונים. וכן הביא הביכורי יעקב (סוסק"ט) ממהרי"ל. והיש"ש (כ"ק פ"ע ס"ס ט) כתב שכל הפירושים בנחלקה התימות אמת, הלכך אם הוא בנמצא שכף התומר דבוק ונחלק פסול, כפירוש הגאונים, עכ"ל. וזהו על דרך שכתבו התוס' והרא"ש (הג"ל אות ט) דלשיטת הגאונים אם היה דבוק ונחלק אח"כ פסול, ודלא כהכפות

צריכים להיות דבוקים ע"י הקליפה האדומה 'קורא' [אותיות ז - ח].

ב. **שיטת** הגאונים לא הובא להלכה, אבל יש פוסקים שכתבו לחוש לשיטה זו [אות יד].

ג. **וכתב** הרמ"א דמצוה מן המובחר ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל, כי יש מחמירין אפילו בנחלק קצת [שם].

ד. **ובראשונים** מצאנו כמה שיטות בשיעור חלוקת התיומות, ולדעת הט"ז אין להחמיר בזה רק אם נחלק כשיעור טפח, ולהחיי אדם יש להחמיר אפילו במשהו [אות יב].

ה. **וכתב** המשנ"ב (תרמ"סקי"ט) דכשנחלק משהו, אם יש לו לולב אחר, יותר טוב לברך עליו משום מהיות טוב. אבל מדינא אין לחוש לזה כלל כל זמן שלא נחלק ברובו.

### לולב שיש לו ב' תיומות:

א. **לשיטת** הגאונים לפי הבנת הב"י צריכים התיומות להיות דבוקים בגידולן, ואם נחלקו, פסול. - ולהיש מפרשים בתוס' סגי שהעלין סמוכות זו לזו, ולא בעינן דבוקות ממש [אות ה].

ב. **לדעת** הכפות תמרים צריכות העלין להיות דבוקות [אות ח].

ג. היו העלין מחוברים בשעת גידולן ע"י הקליפה האדומה, ונחלקה אח"כ, לדעת התוס' פסול, ולהכפות תמרים כשר [שם].

ד. **נחלקה** אחת מהתיומות, כתב המשנ"ב (תרמ"סקי"ז) דהלולב פסול, ואפילו ברוב פסול (פ"ה ס"ז סקט"ז).

הכפות תמרים בעינן שיהיה מחובר לב' שכניו. ולשיטתם בדעת הגאונים כשנחלק רוב העלה האמצעי ואינו מחובר לשכניו מיקרי ג"כ נחלקה התיומת.

**וכן** משמע גם מהב"ח שכתב: ולענין הלכה נקטינן כהרי"ף וכרבינו חננאל והרמב"ם והראב"ד והרמב"ן, אלא שראוי לאסור בנחלקו ב' עלין העליונים מדיבוקן וחיבורן כפירוש הגאונים, ובלולים שלנו נמי שמתחילת ברייתן אינן מחוברין [שכתבו התוס' ורא"ש דכשרים], מ"מ אם הלולב כלה בעלה אחד לבד ונחלק אותו עלה בתימתו ברובו, או אם כלה בשני עלין ונחלקו שניהן בתימתן ברובן או אפילו עלה אחד נחלקה בתימתו ברוב נמי פסול, עכ"ל. - מבואר מדבריו, דאף לשיטת הגאונים אין צריך שיהיה להלולב ב' תיומות, אלא שאם יש לו ב' תיומות והיו מחוברין ומדובקין ונחלקו פסול, וכמו כן כשהלולב כלה בעלה אחד לבד ונחלק ברובו, פסול. וראוי לחוש לשיטת הגאונים בזה.

**ולכן** אף שלא הובאה שיטת הגאונים להלכה, מ"מ מאחר שכמה פוסקים כתבו שטוב לחוש לדבריהם, ודאי שהמהדר ישתדל לקיים מצוות ד' מינים בכל פרטיה ודקדוקיה, ויחזר אחר לולב המהודר ביותר, וכלשון הרמ"א (תרמ"ג) "דלמצוה מן המובחר נוהגין ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל". ונסכם בזה כמה פרטים, וכדלהלן.

**טז) סיכום השיטות בדין נחלקה התיומת בלולב שכלה בעלה א' ובב' עליים**

**לולב שיש לו תיומת א':**

א. **לפי** הבנת הט"ז בשיטת הגאונים צריך התיומת להיות דבוק לאחד מהעלים הסמוכים לו. ולהכפות תמרים כל ג' העלים

וגם השו"ע ורמ"א לא פסקו כוותייהו, אבל מכ"מ לכתחילה יש לחוש לדבריהם כמו שכתב הב"ח וכן ראיתי גם במהרי"ל (סל' לולב) בשם הר"מ. גם היש"ש כתב שיש לחוש לפירוש הגאונים שלא ליקח לכתחילה לולב עם ב' תימות.

**והעתיק** את דבריהם באלף המגן (תרמ"ב) וז"ל: שהלולב יכלה באמצע למעלה בחד תימות, והוא מצוה מן המובחר. אבל התיים, דהיינו שכלה למעלה בשני עלים אמצעיים (וזה נקרא שני תימותין) יש לחוש לדעת המחמירין, ולכן אם אפשר לו יש להחמיר. - ושם בקונטרס אחרון (אות יג) דהיינו דוקא אם נפרדים תימות אחד מחבירו עד למטה, אבל אם עדיין מחוברין הב' תימותין על ידי אותו אדום (שקורין פאסט) זהו מצוה מן המובחר וכשר לכל הדעות אם אינן מופרדין זה מזה. ביכורי יעקב (תרמ"ב ט) בשם הפוסקים. - ומ"מ יותר נכון לקנות לולב עם תימות אחד. חיים וברכה (ס"ק סו). ועיין בחידושי חת"ס (סוכה לא: ד"ה נקטס ראשון).

**היוצא** מדבריהם דכאשר ב' התימות מחוברים ע"י הקליפה אדומה הרי הוא כשר לכל הדעות, אבל כשמופרדין יש לחוש לפירוש ב"י אליבא דגאונים דהוי בכלל נחלקה התימות ופסול, ולכן יהדר אחר לולב שכלה בחד תימות.

**טעם** נוסף להדר אחר תימות אחת, כתב אאזמז"ר שליט"א (חאו"ח ח"ב סי' כט, עמ' ה, ד"ה וסיוס) שהרי כשהלולב פתוח לפנינו אין ידוע לנו אם גדל בלי 'קורא' והוי שינוי מבריייתו (כספות תמרים הג"ל אות ח), או שמא גדל ב'קורא' ונחלק, שפסול לדעת התוס' (בג"ל אות ה).

**יח) אופנים שראוי ליטול לולב שיש לו ב' תימות ומיהו** הגם שכתבו הפוסקים דראוי להדר ליטול לולב שיש לו תימות אחת דוקא, פעמים

ה. וה"ה כשנחלקה אפילו אחת מהתימות במקצת פסול (שע"ש סס).

**יז) דין לולב שיש לו ב' תימות, ואם יש להדר אחר תימות אחת**

**וכיון** שנתבאר דראוי לחוש לשיטת הגאונים, יש שכתבו להדר דוקא אחר לולב שיש לו תימות אחת, ולא לולב שיש לו שתי תימות שאינן מחוברות. וכן כתב בספר חיים וברכה (ס"ק סו) וז"ל: יהדר אחר לולב שכלה באמצע למעלה בחד תימות, והוא מצוה מן המובחר כי יש לחוש לפירוש ב"י אליבא דגאונים שלא ליקח לולב שהשדרה שלו כלה בשני עלין שוין שקורין שני תימותין אם הם נפרדים תימות אחד מחבירו עד למטה, דלכתחילה יש לחוש לדבריהם כמו שכתב הב"ח. וכן ראיתי גם במהרי"ל (סל' לולב) בשם הרמב"ם. גם היש"ש (כ"ק פ"ט סי' ב) כתב לחוש לפירוש הגאונים שלא ליקח לכתחילה לולב עם שני תימותין [ביכורי יעקב סוף סק"ט] עיין שם שכתב דאבל אם עדיין מחוברין השני תימותין ע"י אותו אדום שקורין פאסט, זה הוא מצוה מן המובחר וכשר לכל השיטות אם אינן מפרידין זה מזה. אכן החת"ס (סוכה לא: ד"ה נקטס) העלה דלולב שיש לו שני תימותין הוא כשר וישר ואריך עיי"ש. ומ"מ יותר נכון לקנות לולב עם תימות אחד.

**וכן** כתב הביכורי יעקב (ס"ק ט) דאם כבר נפרדו עליו העליונים אזי יש לחוש לפירוש הב"י אליבא דהגאונים שלא ליקח אותן הלולבים שהשדרה כלתה בב' עלין שוין שקורין ב' תימות אם העלין נפרדים עד למטה אבל אם עדיין מחוברים זה בזה ע"י פאסט מעט למטה סמוך לשדרה וכש"כ ברובן א"צ לחוש כלל אפילו לכתחילה. וכל זה לכתחילה למצוה מן המובחר, אבל לענין דינא אין לפסול ב' תימות כלל כיון שרוב הפוסקים חולקין על הגאונים,

שאותו של שני תיומתין עדיף, כיון שהר"ן שראה שיטת הגאונים לא פסק כוונתו להחמיר. ובתיומת אחד שנחלק במיעוטו כתב שיש לחוש ולהחמיר.

### (יט) 'קורא' בתיומת הלולב

**ועתה** נשית פנינו לברר בס"ד דין תיומת הלולב שדבוק ע"י הקליפה האדומה 'קורא', שכידוע נחלקו המנהגים בזה, וכאשר כתב בשדה חמד (אסיפת דינים, מערכת ד' מינים, סי' ז אות א) דהספרדים מדקדקים שיהיו עלי הלולב העליונים מחוברים היטב ולא יתפרדו כלל. והאשכנזים יש שאינם מדקדקים, ויש שמדקדקים בהיפך שיהיו העלים העליונים פרודים קצת.

**וטרם** כל שיח יש להדגיש שאין בכוונתנו לערער אחר שום מנהג, שכבר אמרו חז"ל (ברכות מה.) "פוק חזי מאי עמא דבר". "ומנהגן של ישראל תורה היא" (בי"ו סי' נט, רש"י א' בתו"א דף לז), "ומנהג אבותינו תורה היא" (בי"ו סי' תפט בשם שו"ת הרא"ש כלל כד סי' יג), וכלשון בק"ז מרן החת"ס זי"ע (או"ח סי' קל) "טוב למעט בטעות מנהג אבותינו" - ועוד (יו"ד סי' יט) קשה לשבור מנהגי ישראל אפילו להקל, וראה כמה הטריח הרא"ש ליישב מנהג קולא וכו'. ובפרט מנהגים שישודתם בהררי קודש, ועיקרי הדברים הם רק ליתן פנים ולהבין טעמי המנהגים בזה.

(כ) י"א דמצינו מן המובחר ליטול לולב שעליו מחוברים 'קורא'

**הנה** מכלל דברים האמורים (לפני) היה נראה לכאורה דמצוה מן המובחר להדר ליטול לולב שסגור עם 'קורא', לא מיבעיא בלולב שיש לו ב' תיומות חלוקות דלפי הגאונים מיקרי נחלקה התיומת. אלא אפילו בלולב

שעדיף ליטול לולב שיש לו שני תיומות, ומתחלק לארבעה אופנים:

א. **כשהלולב** שיש לו ב' תיומות סגור ב'קורא', דעת כמה פוסקים דעדיף ליטלו. דהטעם שצידדו הפוסקים ליטול לולב שיש לו תיומת אחת, הוא מפני שלדעת הגאונים לולב שיש לו ב' תיומות שאינן מחוברות הוי בכלל נחלקה התיומת, ולפי זה כשהעלין מחוברות בהקליפה האדומה ליכא חשש זה, ואדרבה יוצא בזה אף שיטת הגאונים דצריך שיהיו העלין העליונים מחוברים יחדיו [שם]. ולמעשה נחלקו בזה המנהגים, ויש מדקדקים שלא ליטול לולב שסגור עם 'קורא' [ויתבאר להלן בס"ד טעם חומרא זו].

ב. **לולב** שראשי העלין האמצעיים בלבד סגורים ב'קורא', לכאורה לולב זה לכו"ע עדיף מלולב שיש לו תיומת אחת בלבד [דחד מהטעמים שיש פוסלין לולב עם 'קורא' הוא מפני שא"א לכסס, וכדלהלן, ובנדו"ד הרי אפשר גם לכסס], ומיהו למעשה המדקדקין שלא ליטול לולב עם 'קורא' מקפידין גם בזה, ולכן עדיין נשאר במחלוקת המנהגים [ויתבאר להלן בס"ד].

ג. **יש** לפניו ב' לולבים, לולב שיש לו שני תיומות ונתחלקו ברובן, ולולב שיש לו תיומה אחת ונחלק במיעוטו, כתב הביכורי יעקב (סק"י) דעדיף יותר ליקח אותו לולב של שני תיומות שנחלק רובו. שפסול נחלק בשתי תיומות לא נזכר בשו"ע ורמ"א רק חומרת הגאונים הוא, משא"כ הפסול של נחלק במיעוטו הביא הרמ"א לדינא.

ד. **יש** לפניו לולב שיש לו שני תיומתין שנחלקו זה מזה במיעוטן, ולולב שיש לו תיומת אחד שנחלק במיעוטו. כתב הביכורי יעקב (סס)

הגאונים, וגם השו"ע ורמ"א לא פסקו כוותייהו, אתו"ד.

**כא) אם יש לחשוש לשיטת הט"ז שהעלה האמצי**  
**יהיה דבוק לשכניו**

**ולא** מיבעיא דבולב שיש לו ב' תימות היו לן למיחש שיהיו העלין מחוברים עם הקליפה האדומה. אלא אפילו בלולב שיש לו תימות אחת לכאורה מן הראוי היה להדר אחר לולב שעליו מחוברים ב'קורא', דהלא כאמור (לעיל אות ז) לדעת הט"ז גם בתימות אחת יש להדר אחר לולב שמכוסה עם 'קורא', כדי שהעלה האמצי יהיה דבוק לשכניו.

**ומינהו** מצינו להמאמר מרדכי (תרמ"ס"ק) שחשש לשיטת הגאונים, לפ"ד תוס' ורא"ש שאם היו העלין מחוברים ונפרדו פסול, אבל לא חשש גם לשיטת הט"ז שבכל לולב יש לחוש לדיבוק האמצי לשכנו, שכתב: דמה שכתב הרמ"א שיש מחמירים לומר שאם נחלק העלה העליון האמצי שעל השדרה מיקרי נחלקה התימות ופסול. הנה באמת לדעת רוב הפוסקים אין חשש איסור בזה, ובפרט לדעת הרי"ף והרמב"ם שמרן פסק כמותם, שפירוש נחלקה התימות היינו ברוב העלים, וברוב כל עלה ועלה. ומה שכתב הרמ"א הוא על פי שיטת רש"י שבסמ"ק לחד דינא. ונלע"ד שמאחר שמרן פסק כדברי הרי"ף והרמב"ם, אין חשש איסור בדבר, ואין להקפיד כל כך אפילו על צד חומרא. וכמה פעמים ראיתי שמפרידים את העלים העליונים זה מזה, כדי לבדוק אם נחלק העלה האמצי, והרי לפירוש הגאונים אם נפרדו העלים העליונים זה מזה מיקרי נחלקה התימות, ואצלנו יש לולבים שהם כלים בשני עלים למעלה ודבוקים זה בזה ע"י דבר אדום כמ"ש מרן בב"י, וע"י בדיקתם אחר העלה האמצי אם נחלק גבו, הם מפרידים

שכלה בתימות אחת, הלא לפי הבנת הט"ז (תרמ"ס"ק"ד) והכפות תמרים (סוכה ל"ב) מצריכים הגאונים שיהיה העלה האמצי דבוק לשכניו, וזה אפשרי רק ע"י הקליפה האדומה שמחברת את העלין יחדיו. ונמצא דכדי לצאת את כל השיטות, יש להדר לטול לולב סגור עם 'קורא'. - והגם שחומרת הגאונים לא נזכר בשו"ע ורמ"א. כבר כתבו כמה אחרונים דטוב לחוש לדבריהם (סוכה דבריהם לעיל אות יד).

**וכן** העלה לדינא בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' נט) דלכתחילה יש להחמיר כשיטת הגאונים, ומצוה מן המובחר ליקח לולב המחובר ע"י האי אדום כל העלין יחד שנראה כעץ אחד דאז יוצא לכל הדעות, ודלא כאותן שנוטלין האי אדום מן הלולב באומרם שהלולב יותר מהודר בלי האי אדום, דאדרבה לשיטת כמה פוסקים האי אדום הוא מעיקר הלולב שמחברו.

**וכבר** קדמו בזה הביכורי יעקב (תרמ"ס סוכ"ט) שאם אפשר למצוא לולב שעדיין מחוברים העלין העליונים שלו ע"י הקליפה האדומה שקורין "פאסט" [וכיום קורין לזה 'קורא'], הוא מצוה מן המובחר שבזה יוצא אליבא דכל השיטות [גם לשיטת הגאונים], וכל שכן שאין להפרידם לראות אם יש להם ב' עלין שוין שקורין ב' תימות, דגם אם יש להם מ"מ כשר, אפילו לב"י אליבא דהגאונים, כיון שעדיין מחוברים הם. ואם כבר נפרדו עליו העליונים אזי יש לחוש לפירוש הב"י אליבא דהגאונים שלא ליקח אותן לולבים שכלים בב' תימות, אם נפרדים ב' התימות עד למטה, אבל אם מחוברים עדיין ע"י הפאסט במיעוטן וכש"כ ברובן א"צ לחוש כלל אפילו לכתחילה. וכל זה לכתחילה למצוה מן המובחר, אבל לדינא אין לפסול ב' תימות [נחלקות] כלל, כיון שרוב פוסקים חולקים על

(ב) יש לחשוש דתחת הקורא נחלקו העלין. ג) בהרבה לולבים סגורים שנפתחו נמצא התיומת סדוקה כהימנך. ד) על פי מה שכתב החיי אדם (כלל קמט סעי' י) בדין נסדק כהימנך, ד"אם נתרבח הסדק עד שנראה הסדק וכו' פסול". ולפי"ז יש לצדד דגם ב'קורא' המפריד בין שני העלין יש לפסול מדין הימנך. ה) כיון ששכיח שנחלק התיומת או נסדק, צריך להסיר ה'קורא' לבדוק אם אין הלולב חלוק או סדוק, דכל היכי דאיכא לברורי מבררין. ו) כמה פעמים שהסירו את ה'קורא' ומצאו שבתיומת היה רק עלה אחד.

**אבל** כד נעיין בסברות אלו, נחזי דיש לפקפק בהם, ועדיין איכא לעיוני בהא מילתא למה לא מקפידין ליטול לולב שסגור עם 'קורא' לצאת ידי חומרת הגאונים שהעלין יהיו דבוקין.

**כג) אם יש לפסול לולב שעליו דבוקים ב'קורא' מפני שא"א לכסכס העלין בנענועים**

**הנה** בסברא הא' דבעינן כסכוס בנענועים, יש להעיר דהנחה זו דהגאונים לשיטתייהו אזלי דלא בעינן נענוע, לאו ברירא היא, דאמנם בשדה חמד (הג"ל – וכללים, מע' ל' כלל קמא, מח) כתב דחילוק מנהג האשכנזים והספרדים גבי לולב עם 'קורא' תליא בענין כסכוס העלין, שמנהג האשכנזים לכסכס, ולכן נוטלין לולב שעליו פרודות. ומנהג הספרדים רק בהולכה והבאה כהגאונים, לכן נוטלין לולב עם 'קורא' דלא בעינן כסכוס העלין, וציין כמה מקורות עיי"ש. [וראה חזון עובדיה (סוכות, הל' לולב, עמ' לט) ונטעי גבריאל (הל' ד' מינים, חלק השו"ת סי' א) סיכום שיטות הפוסקים בענין נענוע אם הכוונה לכסכוס]. - מ"מ אף לדין דבעינן כסכוס, מאן יימר דבעינן כסכוס כל העלין, דלמא סגי ברוב העלין, וממילא יוכל לפתוח את רוב העלין ולהניח

את שני העלים העליונים ופוסלים אותם. אלא יבדוק בראיה בעלמא, וכל שרואים שהם דבוקים ע"י דבר אדום, לא יגעו בו, כדי שלא יפרידו העלים הדבוקים, שמן הסתם לא נחלק העלה האמצעי, ואפילו אם נחלק, לא נחלק כי אם מעט, עכ"ד.

**ומבואר** מדבריו דעיקר הקפידא הוא דכאשר היו העלין מחוברין בקליפה אדומה לא יטלם, כדי שלא יפסול את הלולב, וכדעת התוס' והרא"ש שאם היו מחוברים ונפרדו פסול. - אבל לחומרת הט"ז שיהיו העלין מדובקין דוקא לא חשש.

**ולדרכו** דלא חיישינן לשיטת הט"ז, מובן מה שלא מקפידין ליטול דוקא לולב שעליו דבוקים עם 'קורא'. - אבל עדיין יש לעיין, דאמנם מעיקר הדין לא בעינן למיחש לשיטת הט"ז, אבל עכ"פ בדאפשר לצאת ידי כל השיטות למה לא נחשוש גם לשיטת הגאונים אליבא דהט"ז.

**כב) טעם המדקדקין ליטול לולב שעליו פרודות ובעיוני** בפרשתא הדין, חזינא כמה טעמים שנאמרו למנהג המדקדקין ליטול לולב שעליו פרודות: א) על פי מה שכתב הרמ"א (תרגמ"ט) דצריך לכסכס העלין בכל נענוע, וזה אי אפשר כשהעלין דבוקין זה לזה בקליפה האדומה. ולכן לא חששו לשיטת הגאונים, דהגאונים שהקילו ונטלו לולב שסגור לגמרי, לשיטתייהו אזלי שאין צריך לכסכס העלין, כמו שהביא הריטב"א (נח. ד"ה אמר רבא) דיש מן הגאונים אומרים שנענוע הוא רק הולכה והובאה וא"צ כסכוס וטירוף העלין (והריטב"א חולק). ואתי שפיר לדידהו ליטול לולב סגור בקורא, שצריך דיבוק העלין העליונים בקליפה האדומה, ושאיין צריך לכסכס. אבל לדין דבעינן כסכוס אי אפשר להדר אחר 'קורא'.



**ולפי** זה עדיין צ"ע במנהג המקפידין ליטול לולב פתוח דייקא, דאף דקיימא לן כהרמ"א דצריך לכסס העלין, אבל עכ"פ כשרק העלין העליונים האמצעיים מחוברים ב'קורא' הוי לן להקל. ולמעשה מקפידין גם בלולב זה שלא ליטלו.

**כד) אם יש לחשוש שתחת ה'קורא' נחלקו העלין**

**ושגור** בפי רבים דטעם המחמירים שלא ליטול לולב עם 'קורא' הוא דיש לחשוש דתחת ה'קורא' נחלקו העלין כפי שבמציאות אנו רואין דרובן של הלולבים אינם סגורים עד סופן, א"כ כל לולב אף במעט 'קורא' יש לנו לתלות דכרובא הוא, ועוד דאיכא מיעוט המצוי דפתוחין טפח, ומן הדין שצריך לברר. - והגם שהפמ"ג (תרמ"ג במשכנ"ז ח) מצדד להקל בנחלקה התימות מתחילת ברייתה, וא"כ ליכא למיחש שהעלין תחת ה'קורא' חלוקות, דאף אם הן חלוקות, הרי הן כך מתחילת ברייתן, וכשר. אך הביכורי יעקב (סקי"ב) כתב להחמיר אף בנחלקה התימות מתחילת ברייתה, וא"כ צריך לבדוק שלא נחלקו עלי התימות.

**אבל** לענ"ד יש לדחות חשש זה, דהא חזינן להב"י (תרמ"ג) שכתב מפורש דהקליפה האדומה מיקרי חיבור, דאחרי שהעתיק את לשון התוס', כתב: ולפי מה שמצא ר"י בתשובת הגאונים צריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד וזה דבר שאינו נמצא בארצם. "אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו שהוא מחבר שני הוצים אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד", עכ"ל. הרי דקאי על שיטת הגאונים שמצריכים שהעלים יהיו דבוקים ממש, ועלה כתב דע"י הקליפה האדומה מיקרי חיבור, ואדרבה לדעת

את התימות האמצעים מחוברים, באופן שיצא את כל השיטות, דעת הגאונים בזה שהתימות מחוברות, ודעת הראשונים המצריכים כסכוס.

**וכבר** העיר מזה הביכורי יעקב (תרמ"ג סק"א וסק"ט) דמצוה מן המובחר בלולב שעליו העליונים מחוברים ע"י הקליפה האדומה לצאת שיטת הגאונים, וכדי לצאת דעת הריטב"א וסיעתו המצריכים כסכוס בעלין, יטול לולב סגור, ויפריד רוב העלין, ורק ג' העליונים ישאיר לצאת ידי שיטת הגאונים, עיי"ש.

**ויוצא** מדברי הביכורי יעקב, דדין לולב שעליו מחוברים ב'קורא' תליא בפלוגתא דרבוותא אם צריך לכסס העלין בשעת הנענועים, ועכ"פ גם להמצריכים כסכוס, מן הראוי ליטול לולב שרוב העלין פתוחין שיוכל לכסס בנענועים, ושיהיו העלין האמצעיים מחוברות עם הקליפה האדומה.

**ומפורסם** שהגאב"ד בריסק זצ"ל החמיר שלא לקחת לולב שסגור ב'קורא', אבל נראה שלא משום כסכוס העלין החמיר מזה, דהלא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' קנ"ד) כתב בשם הגר"ח מבריסק שאי"צ אלא הולכה והבאה ולא כסכוס העלין, דהא נענוע ילפינן מתנופה והתם אין כסכוס. ומ"מ ודאי צריכין אנו לקיים דברי הרמ"א ולכסס בנענועים. [וכ"כ בספר רשימות שיעורים (מהגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל, עמ"ס סוכה עמ' קעט) דהגר"ח לא כסס העלין, והסתייע מהגמרא (סוכה ל"ב) שמשוה נענועי לולב לתנופת שתי הלחם וכבשי עצרת ובהם אין כסכוס. והק' הר"ן דאם אין צורך לכסס למה יש צורך בטפח רביעי בלולב. וי"ל לפי התוס' שאין צריך לכסס במציאות, אבל הלולב צריך להיות חפצא שראוי לכסס]. - וא"כ לא מטעם כסכוס החמיר. וראה להלן (אות כ"ד) ומהלכות דרך לעצמו החמיר בזה ולא לדינא.

**כה) אם יש לחשוש שהתיומת סדוקה כהימנך**

**ויש** שביארו טעם המחמירים, שבהרבה לולבים סגורים ב'קורא' שנפתחו נמצאת התיומת סדוקה כהימנך [אולי מפני שבעת היות העלים רכים, גדלה שם הקליפה לתוך העלה, ועשתה אותה סדוקה]. ובנסדך כהימנך, יתכן וגם הפמ"ג (הג"ל אות כד) שמקיל בנחלקה התיומת מתחילת ברייתה, מודה דבנסדך פסול אפילו גדל כך מתחילתו, כי כהימנך כתב המאירי (בר"פ לולב הגזול כד"ה ובקושיות) שפסולו חמור שאין שם לולב עליו.

**ובספר** שיח חכמה (סוטה, סי' כד) ציין למה שכתב החיי אדם (כלל קמט סעי' י) גבי נסדך כהימנך, ד"אם נתרחב הסדך עד שנראה הסדך וכו', פסול". ולפי זה יש לצדד דגם בקורא המפריד בין שני העלין פסול מדין הימנך.

**אבל** לענ"ד נראה דכיון שנתבאר מתוך דברי הב"י (הג"ל אות כד) דע"י הקורא נחשב העלין כמחוברים, אין לדמותו כלל לנסדך, דשאני נסדך שנראה כפתוח לגמרי, משא"כ כשהעלין דבוקין ע"י הקורא שנחשב כגוף אחד עם הלולב, אעפ"י שרואים סדך אינו מעכב, דעכ"פ הסדך סתום.

**והראוני** כדברינו בחוט שני (הל' שבת ח"ד עמ' שמח) שכתב דמתוך דברי הב"י נתבאר דע"י הקורא נחשב העלים כמחוברים, וכן לענין הימנך, אם ההימנך קטן מאד ולא ניכר ההימנך משום הקורא אין בזה פסול של נסדך כהימנך, עכ"ד.

**וכתב** בספר ארחות רבינו (ח"ב עמ' רלג) בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שהחזו"א בשנים הראשונות לא הוריד את ה'קורא' מהלולב, ואדרבה נטלו סגור והחשיבו להידור. אבל בשנים שלאחר מכן שמע שבבריקס

הגאונים בהסיר האדום זהו גופא נחלקו, אלמא דהקליפה האדומה והלולב חד הוא.

**ונתבאר** לעיל (אות י) בדעת הכפות תמרים דלולב שגדל עם 'קורא' מהווה סימן לגידול הלולב כדרך ברייתו. וא"כ דהקורא הוא מגוף הלולב והעלין מתחברין ומתדבקין זה עם זה ע"י הקורא, אין כאן נחלק. ואף שאם יוסר הקורא יתחלקו העלין, מ"מ עכשיו מחוברין הן, ועיקר הפסול דנחלקו הוא שנראה כשנים וזה לא שייך כשיש קורא.

**ועיין** בתוספת ביכורים (על ביכורי תרומה סק"ח) שנו"נ אם נענוע היינו כסכוס העלין דוקא, ומדבריו נראה דהחשש לקחת לולב שמכוסה עם 'קורא' הוא משום הנענועים, הא בלא"ה כשר לכתחילה. ומשמע שאין לחשוש שמא העלים העליונים נחלקו.

**ומצאתי** כדברינו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' קנד) שכתב דלא מצינו בפוסקים שיעוררו להדר ולהסיר את ה'קורא' ולבדוק אם נחלקה, ומטעם דהקורא הוא חלק מגוף הלולב, ובפרט שהלולב לא נראה כשנים, ועיקר הפסול דנחלקה הוא כשנראה כשנים. ומה שמפורסם דהגאון מבריסק הקפיד שלא לקחת לולב עם 'קורא', אין זו ראייה דס"ל שכך הלכה בזה, דאפשר שנהג להחמיר לעצמו ולא ליכנס לאיזה חשש וספק, ולענין כשר ופסול לא הכריע, ומעיקר הדין גם לדידה לא נפסל, ולא הורה לרבים שחייבים להחמיר בזה.

**וכיון** שלדעת הב"י הקליפה האדומה מהוה חיבור גמור, נראה שאין לחוש שמא העלין תחת הקורא אינם מחוברים, ובפרט שכאמור הפמ"ג מצדד להקל בנחלקה התיומת מתחילת ברייתה. - והאמנם שהביכורי יעקב מחמיר (כנ"ל), אבל עכ"פ כשהעלים מחוברים עם ה'קורא' קיל טפי.

לפתוח משום מצות נענועים תליא בפלוגתא הראשונים אם עיקר הנענוע הוא כסכוס העלין, או הולכה והבאה. אבל אם הלולב מסוג אחר שידוע ששכיח פסולי הימנך אז לכאורה צריך לפתוח.

**ומסתבר** דמיעוט המצוי מיקרי, כמו גבי פסולי טריפות שכתוב בשו"ת משכנות יעקב

(יו"ד סי' יז) שעד עשרה אחוז ממאה מיקרי מיעוט המצוי וצריך כבר לבדוק. ולכאורה ה"ה בנדר"ד גבי לולב. - ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פא) האריך להקשות על המשכנות יעקב, ומביא כמה ראיות שאף פחות מעשרה אחוז כל שהופעת המיעוט ומציאותו הוא מצוי הרבה מיקרי כבר מיעוט המצוי, וצריך לבדוק לכתחילה, עיי"ש. ולכאורה ה"ה גבי לולב, אם המיעוט מצוי ושכיח צריך לבדוק, לפי מה שכתב בשבט הלוי אף שהפסול הוא פחות מעשרה אחוז, אבל כפי שידוע כאן בארה"ק הוא הרבה יותר מעשרה אחוז לכן לכו"ע אף להמשכנות יעקב צריך לבדוק.

**ועיין** בספר מאמר מרדכי (תרמ"ז) שכתב על לולב שמכוסה למעלה עם 'קורא' שא"צ להפריד העלין העליונים לבדוק אם העלה האמצעי נחלק, רק לא יגע בו כדי שלא להפריד העלין הדבוקים לחשוש לשיטת הגאונים דכל שנפרדו העלין העליונים זה מזה מיקרי נחלקה התימות ויש לסמוך דמן הסתם לא נחלק העלה האמצעי ואם נחלק לא נחלק כי אם מעט, ע"כ.

**ולכאורה** מפורש מדבריו שיש לסמוך לכתחילה שהעלה האמצעי לא נחלקה באופן שפסול, ומותר לכתחילה ליקח לולב שמכוסה עם 'קורא' וא"צ לחשוש שמא נסדקה כהימנך שפסול לכו"ע. - אבל זה אינו, דהלא מפורש במאמר מרדכי שאם במציאות העלה נחלק ברובו אין מועיל להכשירו במה

מורידים את ה'קורא', ומאז התחיל גם הוא להוריד את ה'קורא'. והקהלות יעקב זצ"ל היה נוטל בלי 'קורא', אבל בשנים שבלולבים היה מצוי פסול נסדק כהימנך, נטל לולב עם 'קורא', וטעמו שחיבור ע"י 'קורא' נחשב לחיבור. - הרי שס"ל דחיבור ה'קורא' מועיל גם לחשש נסדק כהימנך.

**וע"ע** שו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' לא) שהאריך דעיקר החסרון ב'קורא' הוא מפני שאי אפשר לכסכס, אך מצד החיבור אין לחוש. וציין לעיקרי הד"ט (סי' לג) שדן אם נלקח ה'קורא' אם הוא קטום, והקיל. ומשמע שכשיש שם ה'קורא' בודאי שעדיף וטוב.

**כו) אם צריך להסיר ה'קורא' מטעם דכל היכי דאיכא לברורי מבררין**

**שוב** ראיתי בספר תורת ד' מינים (שו"ת סי' יב) שכתב דלדינא צריך להסיר ה'קורא' ולראות אם אינו נחלק כהימנך, שזה דבר פשוט בכל דיני תורה דכל היכי דאיכא לברורי מבררין, וכמו שפסק הש"ך (סי' קי, כללי ס"ס, אות א) דאפילו בספק ספיקא אם יכולין לברר צריך לברר. ולכן כיון שידוע שיש בזמננו חשש גדול של הימנך בלולבים, בודאי מחוייבין לבדוק ולראות אם זה כשר או לא. ואין שום ראיה מהביכורי יעקב (סג"ל אות ט) להקל, די"ל דבזמננו היו רוב הלולבים כשרים ולא היה מיעוט המצוי, לכן סובר שא"צ לבדוק רק מטעם הנענועים, ואה"נ דגם בזמננו במקומות דלא שכיח כל כך פסולי הימנך א"צ להסיר ה'קורא' רק משום מצות נענועים, וכמו שכתב הביכורי יעקב.

**ולכן** מסיק דלדינא הדבר תלוי בסוג הלולב, שאם ידוע דמסוג זה על פי רוב אחר הפתיחה רואים שאינו כהימנך אז אם צריכים

בנחלק מעט, אבל כשנחלק כולו לא מיקרי חיבור. מ"מ אינו שכיח כלל. ולא מסתבר לחייב לברר אם העלין נחלקו מעט, שהרי מעיקר הדין נקטינן דנחלק מעט כשר (ראה משנ"צ תרמה סקי"ט), וכל שכן דכשסגור ב'קורא' שנתוסף סברת הב"י דמיקרי חיבור, שאין לחייב לברורי. - וגם החיי אדם שהחמיר בנחלק מעט היינו מטעם דחשש שע"י הנענועים יפתחו העלין (כמוצא במשנ"צ סז). אבל כשסגור ב'קורא' ליכא חשש זה.

**ומה** שהוכיח בספר תורת ד' מינים מהמאמר מרדכי דאם היה נחלק לא היה נחשב הקורא לחיבור, לאו ראיא ברירא היא. דיש מקום לחלק בין קורא שנמצא בין העלין דמהווה חיבור גמור, שמחבר את העלים יחד. ובין קורא שעוטף את העלין מבחוץ, דלא נחשב לחיבור, שהעלין לא נתחברו יחד, ורק קליפה עוטפתן מלמעלה, ובאופן זה איירי המאמר מרדכי, שכן כתב דיש לסמוך שמן הסתם לא נחלק העלה האמצעי, ואם נחלק לא נחלק כי אם מעט. ולכאורה למה הוצרך לומר דחזקה שלא נחלק ואם נחלק לא נחלק כי אם מעט, הרי אפילו אם ודאי נחלק מעט אינו פסול שהרי מחובר ע"י ה'קורא' והוי חיבור גמור כמפורש בב"י. ולכן נראה לומר, דהמאמר מרדכי איירי בכה"ג שהקליפה האדומה עוטפת רק מלמעלה שאז אכן אינו מהווה חיבור גמור, ולכן הוצרך לסמוך על חזקה שלא נחלק, ולכל היותר נחלק רק מעט, ויל"ע.

**ברם**, מסתברא מילתא, דמה שמבואר בב"י דחיבור ה'קורא' מהווה חיבור גמור, הני מילי ב'קורא' שסגור היטב, ובכה"ג לא מצריכין לברורי. אבל ב'קורא' שניכר בו כבר תהליך התפוררות, בעינן לברורי שהלולב כשר.

שמכוסה למעלה עם 'קורא'. וכל ההיתר הוא שא"צ לחשוש שנחלק ברובו, לפי שבדרך כלל לא נחלק רק מעט. לכן אם יודעים דבאותן לולבים שמכוסה למעלה עם 'קורא' מצוי שהעלה האמצעי נחלק ברובו בודאי יודה המאמר מרדכי שמחויב להסיר ה'קורא' ולבדוק אם העלה האמצעי נחלק.

**ומה** שלא חשש המאמר מרדכי שמא נסדק כהימנך, זה לשיטתו שמפרש הימנך כרש"י שנסדק כל הלולב באורך כמו שני שדראות כדעת השו"ע הרב (תלמה"צ) שזה בודאי לא שכיח, לכן כתב המאמר מרדכי שכשר אף בלי בדיקה כיון שעל פי רוב לא נחלקה רובו. - אבל לפי דעת רוב הפוסקים שסוברים שאפילו אם נחלק העלה האמצעי רק מעט אם נתרחקו זה מזה עד שנראה כשנים פסול בכל שהוא מטעם הימנך, אה"נ שמחוייב לבדוק העלה האמצעי אם פסול, ואדרבה מהמאמר מרדכי יש ראיא שבמקום ששכיח לולבים שהעלה האמצעי נחלק כהימנך שמחוייב לפתוח ה'קורא', עכ"ד ס' תורת ד' מינים.

**ולענ"ד** כל ההשוואה לנדון המשכנות יעקב אינו מוכרח, דשאני התם דהוי ספק בפסולי טריפות ממש, ובהא הצריכו בדיקה, כדי שלא להכשיר טריפות. משא"כ בנדון דידן, שהעלים מחוברים ע"י ה'קורא' שמכשרינן את הלולב בתורת ודאי, ולא רק מצד ספק, וכדמשמע מפשטות לשון הב"י דחיבור ה'קורא' הוי חיבור גמור אפילו בנחלק העלה בכולו. וא"כ אין טעם להצריך לברר שהעלין דבוקות, שהרי בכל אופן הלולב כשר, ואדרבה אם יסיר את ה'קורא' יפסול את הלולב, דכשעטוף ב'קורא' הוי חיבור גמור, וכשמסיר את ה'קורא' נעשין העלין חלוקות, ופסול.

**ואף** אם נפקפק בזה, ונימא דהב"י שכתב דחיבור ה'קורא' הוי חיבור גמור, מיירי

ב'קורא' ואי אפשר לברר אם העלה העליון כפול, לא נהירא.

**ויש להעיר**, דהערוך השלחן הקשה על הרמ"א מכח שהבין דהפסול בעלה שאינו כפול הוא משום נחלקה התימות. אך בדרכי משה (תרמ"ה סק"ג) מבואר דהפסול נלמד מהא דאמרו (סוכה ל"ב) לולבא דסליק בחד הוצא בעל מום הוא ופסול. וכן העתיק בשם הכל בו (ס"ה לולב ס"ז ע"מ ע"ג) דאם עולה על ראש שדרתו רק עלה אחד ולא תימות פסול, משום לולבא דסליק בחד הוצא.

**מ"מ** אף לפי זה לא ברירא לפסול לולב זה כל שבעה, דיעויין בריטב"א (סוכה ס"ז) שהביא ב' טעמים ללולבא דסליק בחד הוצא, ו"א משום פסול מגופו, ו"א שאינו הדר. וכתבו בשו"ת זרע אמת (ס"ז ז' – הובא בשערי תשובה תרמ"ה סק"ה) וביכורי יעקב (תרמ"ה ח – י"ב) דלולב שהעלה האמצעי אינו כפול מתחילת ברייתו אין לפוסלו בשאר ימים.

**והנ"י** מילי בפסול ודאי, ובנדו"ד דהוי ספק מסתבר להקל אפילו ביום הראשון. ויש להוסיף דלהסוברים דפסול לולב דסליק בחד הוצא הוא משום הדר, היינו דוקא בנראה שחלוק, אבל כשהלולב סגור לגמרי מתחילת ברייתו ע"י הקליפה האדומה ולא נראה שהעלה אינו כפול, שפיר מיקרי הדר.

**כח** לשני המנהגים מקורות בהלכה, וכל אחד ינהג כאבותיו

**ודאתאן** להכי לא מצאנו עדיין טעם מספיק להמדקדקין שלא ליטול לולב הסגור עם 'קורא', דבשלמא לולב שעליו דבוקות לגמרי אין נוטלין דבעינן כסכוס העלין, אבל עצת הביכורי יעקב לכאורה עצה מעלייתא

(ח) אם יש לחשוש שהעלה האמצעי אינו כפול

**כתב** בחוט שני (ס"ז) דאעפ"י שמתוך דברי הב"י נתבאר דע"י ה'קורא' נחשב העלים כמחוברים, וכן לענין הימנע, אם הוא קטן אין בזה פסול של נסדק כהימנע, מיהו מצאנו כמה פעמים כשפתחו והסירו את הקורא שבתיומת היה רק עלה אחד, ואז זה ודאי פסול. ומה שהתיר הב"י את הלולבים עם הקורא, אפשר שבזמנו לא היה מצוי שיגדל רק עלה אחד, וגם לא כל המקומות שווים ויש מקומות שצומחים שם הלולבים ואין בהם חשש של עלה אחד, ועכ"פ כיון שישנם לולבים שיש בהם מיעוט של עלה אחד ואפשר לבדוק יש לבדוק בצד השני של הלולב אם הוא תימות של ב' עלין, עכ"ד. - ומשמע מדבריו דאם אי אפשר לבדוק ראוי להחמיר שלא ליטול לולב זה, מחשש שמא העלה האמצעי אינו כפול.

**ולענ"ד** לא נהירא, דהנה מקור החומרא לפסול לולב שתימותו האמצעי אינו כפול, הוא ברמ"א (תרמ"ה ג). ותמה הערוך השלחן (תרמ"ה י"ז ו"ל: ורבינו הרמ"א שכתב דאם אותו העלה העליונה אינו כפול מתחילת ברייתו פסול, זהו הכל לשיטתו דהיא היא התימות והיא העיקרית, אבל לכל רבותינו אינו כן, ואף גם לפי מה שתפס דנחלקה פסול, מ"מ איני יודע מנין לו דגם בזה פסול, דבשלמא בנחלקה אפשר לומר דאינו הדר ואינו לקיחה תמה כיון דהחלוקה ניכרת, אבל באין לה אלא עלה אחת שאינה כפולה מנין דפסול, וצ"ע, עכ"ל.

**ולדבריו** נראה דאין לנו לחוש שמא העלה האמצעית אין לה תיום, דהבו ולא לוסיף עלה, דכל ההנחה שבאין העלה העליון כפול מתחילת ברייתו פסול צריך עיון מנין הוא, ואף שלדינא חיישינן לפסק הרמ"א, אבל עכ"פ לפסול משום זה את הלולב שסגור

האפשרות לקנות לולב פתוח שרואים שהתיומת שלמה. - דאעפ"י שחומרת הגאונים ליטול לולב דבוק לא הובא בשו"ע ורמ"א, ואילו החומרא של נחלק במשהו נזכר ברמ"א. - מ"מ הלא לפי הנתבאר בדברי הב"י (הג"ל אות כד) כשהלולב סגור עם 'קורא' נחשב לחיבור גמור, וא"כ שווה במעלתו להלולב הפתוח.

**ואף** אם נאמר דהלולב הפתוח עדיף בזה שדבוק מעצמו ולא ע"י ה'קורא' שמדבק את התיומת, הרי מדינא נחלק כשר עד רובו או עד טפח (כמשנ"כ סק"ט), ולדעת הביכורי יעקב (תרמ"סק"ט) אם לא נחלק עד השדרה אין להחמיר אפילו לכתחילה, לכן יכול ליקח אותו שסגור ב'קורא'.

### (ל) העולה לדינא

**ומכלל** דברים האמורים עולה, דכאשר בידו לבחור לולב שכלה בתיומת אחת ולולב שכלה בשני תיומתין, מן הראוי להדר אחר תיומת אחת, וכמ"ש הפוסקים (הג"ל אות יז). - ונתבאר (באות יח) כמה אופנים שראוי ליטול לולב שיש לו ב' תיומות, יעוי"ש.

**ודין** לולב הסגור ב'קורא' תליא בחילוק מנהגים בענין כסכוס העלין בשעת הנענועים, וכמ"ש בשד"ח (הג"ל אות כג). - ובתוך הדברים נתבארו כמה וכמה פרטים דאיכא לעיוני בענין חיבור ה'קורא'. ומסקנת הדברים דלכל המנהגים מקורות בהלכה, וכל אחד ינהג כמנהג אבותיו.

היא, לפתוח את העלין ולהניח את האמצעיים העליונים סגורים שיוצא בזה ידי כל השיטות, חומרת הגאונים לפי הט"ז שהתיומת תהיה דבוקה לשכנותיה, ודעת הראשונים דבעינן כסכוס.

**ואמנם** כבר העיר אאזמו"ר שליט"א במשנת יוסף (תל"ח ח"ב סי' כט) דעצת הביכורי יעקב קשה במציאות, שהרי בכהאי גונא אם יכסכו ויטורף בעלין, עלולה הקליפה האדומה לנשור, ואז פסול לתוס' ורא"ש אליבא דהגאונים, שסוברים דכשגדל בקליפה האדומה ונשרה, פסול. אא"כ ינענע לאט לאט ולא יטלטל הלולב הרבה.

**סוף** דבר, כפי שהקדמנו בראש דברינו, כבר אמרו חז"ל מנהג ישראל תורה, ולשני המנהגים מקורות בהלכה, ועכ"פ לצאת את כל השיטות בלא"ה אי אפשר, דכאשר לוקחים לולב שסגור כולו עם 'קורא', גם אם אין לחוש שנחלק ונסדק, אבל עכ"פ בעינן כסכוס העלין וליכא. ויוצא בלולב כזה רק לפי הסוברים דלא בעינן כסכוס העלין. וכשנוטל לולב שאינו סגור כלל ב'קורא' מפסיד את חומרת הגאונים שתהיה התיומת דבוקה לשכניה. - וליטול לולב שהעלין פרודות ואפשר לכסכו בו, ורק העלים האמצעיים דבוקים אהדדי, אינו למעשה כל כך וכו"ל שע"י הנענועים עלולה ה'קורא' לנשור. על כן לא חששו ליטול דוקא 'קורא', והנח להם לישראל, כל אחד במנהג שנהגו אבותיו.

**(כט) כשלפניו לולב פתוח ולולב שדבוק ב'קורא' איזה מהם יטול**

**וזה** פשוט דהמקפידין ליטול לולב עם 'קורא', רשאים לקנות לולב כזה אף כשלפניהם



## הרב אליעזר פולק

ראש כולל נדבורנה ו'תפארת אריה'  
ירושלים

# סגירת תריסים ודלתות בסוכה בשבת כשמתיר הסוכה ע"ז

## ביאור נרחב בגדרי איסור 'מחיצה מתרת'

המתרת', ואף לקבע, ואין כאן חשש בנין ולא מחיצה המתרת וכו', וכן מבואר להדיא בפוסקים שכל ההיתרים ששינו באוהל גמור איתא גם במחיצה מתרת וכמבואר להלן<sup>1</sup>.

### יסוד דין מחיצה המתרת

**הנה** נקדים את ביאור יסוד דין איסור "מחיצה המתרת" בשבת, כדי שנרד לעומק הדברים, ועפ"ז נוכל לדון בנד"ד.

**הנה** קי"ל שאסור מדרבנן לעשות אוהל עראי בשבת. ויסוד ההבדל בין 'אוהל' שאסור רק מדרבנן, ל'בנין' שאסור מדאורייתא, הוא, שאוהל עשוי מסדינים וכדו' ומיועד לעראי ולא ע"מ להתקיים לימים רבים, ולכן אינו אסור מדאורייתא כמו בנין שהוא עשוי מדבר קבוע וחזק<sup>2</sup>. וגזרו חז"ל על אוהל עראי אטו אוהל קבע, אבל אוהל קבע אסור מדאורייתא (כמב"ס ומ"ב שטו א)<sup>3</sup>.

**והנה** איסור אוהל דרבנן הוא רק בגג, וביארו הפוסקים הטעם משום דעיקר האוהל

**שאלה:** נשאלתי על דבר המצוי במרפסת שסגורה בדלתות הזזה או תריסים, ובאופן שאין ג' דפנות לולי דלתות אלו, האם מותר בשבת לפתוח ולסגור את הדלתות, כיון שע"י הסגירה גורם הכשר לסוכה זה והוי כמחיצה המתרת שאסורה בשבת (שו"ע סי' שטו).

**תשובה** בקצרה: לענ"ד נראה פשוט שאין בזה שום חשש איסור ויכול לסגור בלי פקפוק, ואפי' לא נשאר רוחב טפח כלל, שלענ"ד פשוט מוכח מהפוסקים שיסוד גדר איסור 'מחיצה המתרת' מהותו שהוא כמו בניית אוהל בגג, ולא יתכן שיהיה יותר חמור מאוהל ממש, וא"כ כמו שמצינו שיש היתר לסגור 'דלת' וגג עם צירים, ומבואר בפוסקים הטעם שאין בזה איסור עשיית אוהל ובנין משום שכיון שמחובר ויש צירים וכו' לא נחשב שעשה אוהל חדש, וא"כ כ"ש שמותר גם לעשות 'מחיצה המתרת' שכל איסורה דהוי כמו אוהל בגג, ואם אוהל בגג מותר ע"י צירים, ק"ו מחיצה המתרת, וכמו שפשוט שמותר לסגור דלת החדר אף כשעושה כן לצורך 'מחיצה

1. וזה דלא כספר פסקי תשובות (עמ' שלה מ"ב תרל ביה"ל ד"ה שיעמיד) שפוסק לאסור לסגור בשבת ויו"ט תריסים אלו, שדינם כ'מחיצה המתרת' שאסור לעשותה בשבת ויו"ט (סי' שטו). והחמיר יותר שאף אם נשאר טפח אף בשעה שהם סגורים אסור לפתוח אותו תריס הגורם היתר הסוכה.

2. ועיין בס' 'שאה"כ' שלהרבה שיטות גם בנין גמור אם בנה ודעתו להורסו אח"כ הוי בנין לשעה ואינו בנין קבע אף שמצד איכות הבנין נראה שעומד להיות לעולם.

3. וההבדל בין אוהל קבע לבנין קבע, ובין אוהל עראי לבנין עראי, עיין באורחות שבת שנתקשו בזה וכתבו שי"ל שאוהל עשוי מסדינים וכו' ובנין הוא מחלקים קטנים, ועי"ש עוד ביאורים.

שגורמת היתר טלטול וכדו' הרי היא מחיצה יותר חשובה וחזקה משאר מחיצה רגילה וגזרו רבנן לאסור דחשיב בנין (מ"ז ד.) שהרי יצר בנין חשוב, והא ראייה שמתיר לו לטלטל. וביתר ביאור בשו"ע הרב בהרחבה שכיון שע"י מחיצה י"ט נהיה רשות בפנ"ע חשיב שעשה אוהל שלם שהרי נחשב לבית בפנ"ע<sup>5</sup>, ועי"ש שבאופן שמחיצה המתירה מדין כיסוי וכדו' ולא מדין רשות בפנ"ע מותרת.

**עד כאן נתבארו יסודות סוגיית 'מחיצה המתרת'.**

הוא הגג שמאהיל עליו, ולכן גזרו בו רבנן אטו אוהל קבע משא"כ מחיצות עראי לחוד לא נחשב כאוהל כלל (מ"ב שטו ג.). ואף שבאוהל קבע ובנין אסור אף מחיצות לבד, אבל אוהל עראי לא גזרו אא"כ עשה אוהל בגג שיצר בנין חשוב גזרי' אטו בנין קבע) ולכן מותר לכתחילה לעשות מחיצת עראי, כגון לתלות וילון להפסיק בין גברים לנשים (רמ"א שטו א) ובלבד שלא יתקע שום דבר בחוזק וכו' שלא יהיה חשש בנין בבית או מכה בפטיש בכלי (כ"ז מבואר בשו"ע וט"כ בס"י שטו).

### מחיצה המתרת

### גג עם צירים

**הנה** מצינו היתר באוהל - היתר של 'צירים', ויסוד הדין כתב הרמ"א בהלכות סוכה ס"י תרכו וז"ל: "וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור ומותר לסגרן מפני הגשמים ולחזור ולפתחן (מהרי"ל) ואפילו ביום טוב שרי לסגרן ולפתחן (לאגודה דיומא ומסרי"ז) אם יש להם צירים (ד"ע) שסוגר ופותח בהן ואין בזה לא משום סתירה ובנין אוהל ב"ט ולא משום תעשה ולא מן העשוי רק שיזהר שלא

**אמנם** קי"ל שאף שכל הקמת מחיצת עראי מסדינים וכדו' מותרת לכתחילה, אמנם 'מחיצה המתרת' דהיינו שאם ע"י המחיצה נגרם איזה היתר ע"פ הלכה, אסור לעשותה בשבת<sup>4</sup>, כגון להוסיף לסוכה דופן שלישית שעל ידה תתכשר הסוכה, או לעשות מחיצה שמתירה לטלטל במקום זה (מ"ב שטו ד) או להעמיד מחיצה לפני ספרים שיוכל לעשות צרכיו וכדו', והטעם דכיון שמחיצה זו יש לה תוקף מיוחד

4. יסוד איסור 'מחיצה המתרת' הוא ש"י ר"ת בתוס' עירובין מד. ד"ה פקק החלון ובשבת קכה: ד"ה הכל שהוכיח כן מסוגיא דעירובין מד. דאסור לעשות דופן שלישית של סוכה ורביעית מותר. ומאידך מבואר בסוגיא דעירובין צד. דמותר לעשות מחיצות לצניעות. וז"ל: "...ונראה לר"ת דמן הצד שייך עשיית אוהל והיכא שהמחיצה מועלת להתיר חשוב עשיית אוהל בתחילה". וכן כתב ר"ת שיטתו בתוס' שבת קכה: "...אלא נראה לר"ת דשפיר שייך בדפנות אוהל היכא דמחיצה מועלת להיתר ולהכי בדופן שלישית דהויא מחיצה ומכשר ליה לסוכה חשיב עשיית אוהל בתחילה אבל דופן רביעית אינה אלא תוספת בעלמא הואיל וכבר הסוכה היתה כשרה" עכ"ל. וא"כ פשוט שאם מותר אפי' לעשות אוהל בתחילה ע"י צירים כ"ש במחיצה המתרת. (ושי' רש"י שאין כלל איסור אוהל במחיצה).

5. וכ"כ באו"ז (ח"ב - הלכות שבת מלאכת בונה ס"י עח אות ו) "אלמא דיש חילוק בין היכא שעושה רשות לעצמו כמו בדופן שלישית בין היכא שאינו עושה בדופן רביעית שבלא"ה חשובה סוכה ראויה. וזה הדרך נמי במחיצה היכא שעושה רשות לעצמו כגון שמתכוין לעשותו רה"י ולהתיר בטילטול ודאי שייך ביה אוהל אבל היכא שאינו מתכוין אלא לצניעות או להגן מפני החמה או מפני הגשמים או מפני הרוח ודאי עושה לכתחילה מחיצת עראי בשבת וכ"ש ביו"ט".



ישב תחתיהן כשהן סגורות שאז הסוכה פסולה", עכ"ל הרמ"א.<sup>6</sup>  
ורק פותח וסוגר, ולא מחבר או יוצר דבר חדש - וכך הוא דרכו וכו' לא הוי בונה.<sup>7</sup>

**ובשו"ת נודע ביהודה** (תנינא לר"ח סי' ל"ד ועוד קשה) בסוף התשובה הגדיר הדברים היטב וז"ל: "...דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כולו", עכ"ל.

**טעם זה נתבאר גם בחזו"א** (לר"ח נב"ו) "...והנ"אם קבעו מוט בארץ וסביביו מחיצות תלויות על צירים לפותחם ולנועלם לשבת תחתם לצל מותר... מן האמור נלמד דעגלות

**וכתב במג"א** (והביאו דבריו בסו"ע הרב ומ"ב וס"פ) טעם ההיתר משום שהוי כדלת עם צירים שאין בה משום בונה, וכ"כ במ"ב "דהוי כפתח", היינו יסוד היתר 'ציר' זה כמו שמותר לפתוח ולסגור דלת ולא אמרי' שהוא ממש 'בונה' שהרי הקים כאן קיר שלם חזק וכו', דכיון שמיועד להפתח ולהסגר אין זה חשיב 'יצירה חדשה' של דופן. וכיון שהוא חלק מהבנין גם לפני הסגירה כיון שמחובר בצירים

6. היינו שבג הסוכה הנ"ל אם אין בו צירים יש בזה ב' איסורים, גם 'בנין' כיון שהוא קבע וחזק כמו מקים מחיצה מעצים ואבנים, וגם 'אוהל' כיון שהגג מוגבה מהסכך יותר מטפח נחשב שעשה אוהל חדש בנוסף לסכך הקיים, ואפ"ה שרי מדין 'צירים'. ואין לומר שהרמ"א מיירי רק באופן שאין טפח בין הגג לסוכה, א. שלא הזכיר תנאי זה שום פוסק. ב. שלא כתב כלל שזה הטעם אלא להדיא כתבו הפוסקים הטעם משום דהוי כמו דלת היינו אף שדינו כאוהל גמור שרי משום דהוי דלת. ואין לומר שיש לדחות הראיה ולומר שאין כאן איסור 'אוהל' שכיון שכלפי החלל בסוכה שיושבים האנשים הרי יש כבר גג של הסכך והל"ט"ש, וההלכה שאם יש גג של לבד שאין בין הנסרים ג"ט מותר לפרוס עליו גג אחר, אע"פ שעי"ז מגן מפני החמה. וא"כ כל החשש שייך רק על האויר שבין הסכך לגג (שיש שם בדר"כ יותר מטפח בפרט במקום השיפוע הגבוה), ושם יש היתר אחר שזה לא נעשה לצל ולהגן. (וכעין זה כתב בשו"ת מנחת יצחק חלק י' סי' כו), אמנם ז"א, א. שרואים שהרמ"א היתר רק משום 'צירים' וכתבו הפוסקים משום דהוי כדלת וכו', ולא כתבו ההיתר הנ"ל. כן משמע לשון הרמ"א, שהרי כתב להדיא שמותר רק 'אם יש להם צירים' משמע לולי זה יש איסור אוהל. וכ"כ להדיא הנובי"ת (או"ח סי' ל"ד) ועוד קשה) בסוף התשובה (ונראה שנעלם מעיני המנח"י שם) שכ' "עוד יש לדון אם יש למצוא היתר לפעראסאל מצד דנימא דהגן קרסים ולולאות הקבועים בו שעל ידם נפתח ונסגר יהיה דינם כמו ציר ולדמות למה שכתב רמ"א בסו"ס תרכו... אמנם אין הנדון דומה דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כולו" עכ"ל. ב. גם בעיקר ההיתר אינו נכון, שסוכ"ס רוצה שהסכך לא ירטב (כמבואר במ"ב תרכו שיש הידור בשלאק שמיד כשמפסיקים הגשמים פותח השלאק ואין הסכך נוטף מים), א"כ זה נעשה להגן על הסכך ג"כ (ופשוט של"ב אוהל דווקא להגן על האדם וה"ה בעושה גג על מחסן כלים וכדו') ואפ"ה היתר הרמ"א. וגם אין לדחות דרמ"א מיירי שאין טפח בין הסכך לגג, שהרי ברוב פעמים יש טפח ובפרט שהולך בשיפוע והו"ל לפוסקים לפרש שאם יש טפח אסור.

7. וכן מצינו מבואר במס' שבת ובס' שיג שאפי' פקק החלון שהוא ממש בונה בקרקע בהידוק וכו' אך אם קשור ותלוי מותר לחברו דהיינו 'קשור ותלוי' הופכו לכעין צירים שהוא נחשב כחלק מהבנין ומיועד לעשות כך ולכן אין דין בונה אפי' בקרקע שהוא חשש דאורייתא. שאין זה יצירה חדשה כלל. כ"ש שמצד 'מחיצה המתרת' אין כאן שום איסור.

של תינוקת שיש עליהם סוכה הנפתח ונקפלת מותר למותחה ומותר לקפלה אע"ג דכשמותחה שוה גג ומחיצות וגם כוונתו לצל ויש בגגה טפח מ"מ כיון דהסוכה קבועה בעגלה ועשויה לנטותה לקפלה חשיב כדלת הסובבת על צירה וככסא טרסקל", עכ"ל<sup>8</sup>.

הרי מבואר לנו ברמ"א שהיתר צירים מהני להיתר גם איסור בניה וסתירת 'אוהל' וגם איסור בניה וסתירת בנין.

ואף שעומד חזק וכו' בדלת עם צירים, א"כ כ"ש במחיצה המחוברת בצירים אף שהיא 'מחיצה המתרת'. שהרי כל מהות החידוש של איסור 'מחיצה המתרת' הוא שאף שאין דין 'אוהל' במחיצה אלא רק בגג שהוא עיקר האוהל וכנ"ל אפ"ה ב'מחיצה המתרת' אסור כמו אוהל בגג, כיון שהועיל ע"י מחיצה זו תועלת גדולה הוי בדרכה שווה לאוהל בגג, אבל ודאי לא יתכן שיהיה יותר חמור מגג ממש.

**וכמו** שפשוט שמותר לסגור דלת הבית כסא אף אם היא פונה לחדר שיש ספרים כמבואר ברמ"א שטו שאסור לעשות מחיצה בפני ספרים לעשות צרכיו (או לסגור דלת החדר לצורך דברים שבצנעה) ולא יעלה על

**וא"כ** ראיה שמותר לסגור דלתות הסוכה והתריסים הנ"ל, שודאי אין 'מחיצה המתרת' יכולה להיות יותר חמורה מאוהל גמור, ומה שמותר שם מותר גם כאן. ואם הרמ"א מתיר אף אוהל ממש בגג ובנין ממש

8. והנה נראה פשוט שאף לשי' הנוב"י (תנינא סי' ל) שבנעשה לצל אין היתר של 'כסא טרסקל', ולכן אסור במטריה, וכן נראה כן דעת השו"ע הרב שכ' שרק אם אין כוונתו לצל מהני כסא טרסקל. זה דווקא בכ"ט שכולו מפורק ורמי חבית ארעא לכן לא שייך היתר צירים, אבל בדלת וצירים מותר לכו"ע אף בנעשה לצל, כמוש"כ הפוסקים דהוי ממש כמו דלת. וכ"כ בהדיא הנוב"י בעצמו בתשובה הנ"ל וז"ל: "...עוד יש לדון אם יש למצוא היתר לפעראסאל מצד דנימא דהנך קרסים ולולאות הקבועים בו שעל ידם נפתח ונסגר יהיה דינם כמו ציר ולדמות למה שכתב רמ"א בסו"ס תרכו... אמנם אין הגדון דומה דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כולו" עכ"ל. וזה כוונת החזו"א שכאן בעגלת ילדים יש ב' היתרים גם של כ"ט, אבל יש היתר יותר חזק שהוא 'צירים' שהוא נאמר כשעיקר הבנין עשוי ובנוי, רק מחובר לו תוספת של גג וכדו' שהוא לא בנוי ועכשיו בונה אותו וזה שרי לכו"ע אף לנוב"י האוסר כ"ט לצל. וזה לענ"ד דלא כשו"ת מנח"י שכתב לפקפק לאסור לפתוח גגון עגלת ילדים, ועל הראיה מהרמ"א בסי' תרכו כ' המנח"י שיש לדחות הראיה ולומר שכיון שכלפי החלל בסוכה שיושבים האנשים הרי יש כבר גג של הסכך והלטי"ש, וההלכה שאם יש גג של לבד שאין בין הנסרים ג"ט מותר לפרוס עליו גג אחר, אע"פ שע"ז מגן מפני החמה, וא"כ כל החשש שייך רק על האויר שבין הסכך לגג, ושם הרי זה לא נעשה לצל. אמנם ז"א, שצירים הוא היתר יותר חזק מכסא טרסקל וכנ"ל, וכמפורש בנוב"י עצמו שהוא מקור איסור המנח"י בכ"ט לצל. ופשוט שכמו שצירים מוציא מחשש 'בנין' קבוע דאורייתא כ"ש שמוציא מחשש אוהל שהוא גזירת בנין, וכנתבאר לעיל שלהדיא ברמ"א נראה שההיתר של אוהל הוא משום 'צירים' ולולי זה אין היתר וכנ"ל. (ובמ"ב נראה שמתיר כ"ט אף בנעשה לצל עיין בבה"ל ד"ה טפח לענין פארסל שלא אסר משום שנעשה לצל. וכ"מ במ"ב בס"ק כז ובשע"צ ס"ק לה, ובשע"צ נראה שהבין בדברי המג"א דשרי לעשות חופה אף שנחשב שנעשה לאוהל. ואזיל לשי' שהיתר כסא טרסקל אף בנעשה לאויר תחתיו. אבל הנוב"י וגם התהל"ד כתבו על דברי המג"א שהטעם מתיר בחופה משום שאינו אלא לכבוד בעלמא ולא נחשב שנעשה לאויר תחתיו להגן מפני החמה והגשמים וכדו').

'כמו' עשיית אוהל, וא"כ פשוט שאם צירים מתיר עשית אוהל ובנין ק"ו שמתיר עשית 'מחיצה מתרת' וכדלעיל.

**וז"ל** הר"ן שבת מט: "וכל מחיצה שהיא מתרת כעושה אוהל לכתחילה דמי", עכ"ל.

**וכ"כ** בחידושי הרשב"א על מסכת שבת קכה: "...על כן כתב הוא ז"ל דכל מחיצה שהיא באה להתיר כגון דופן שלישית בסוכה וא"נ בדופן שבין שתי חצרות לרב, יש בו משום עשיית אוהל והרי הן כטפח ראשון על גג", עכ"ל.

**וז"ל** השו"ע הרב (סי' ט"ז): "...לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפ"ע כגון שמתרת איסור טלטול היא עושה אותו מקום רה"י וחולקת אותו מר"ה או כרמלית שאצלו וכן בחדר שבו הספרים היא חולקת אותו לב' רשויות הספרים הם ברשות בפ"ע והוא משמש ועושה צרכיו ברשות בפ"ע וכיון שהוא עושה כדי שתחלוק רשות בפ"ע הרי זה כעושה אוהל", עכ"ל<sup>9</sup>.

**חזינן** להדיא שכל מחיצה המתרת היא רק שע"ז נחשב כאילו עשה אוהל בגג אבל ודאי לא חמיר טפי מיניה. ונראה כוונתו שנחשב כאילו עשה אוהל עם גג שכיון שיוצר רשות לעצמה נחשב שבנה אוהל שלם וגזרו רבנן דדמי לבנין. וזה גם כוונת המ"ב בס"ק ד.

הדעת לומר שאסור משום מחיצה המתרת, שפשוט שהיתר צירים מתיר זה<sup>9</sup>.

### אפי' בבנין קבע מותר עם צירים

**וטפי** מצינו שאפי' בבנין ואפי' בבנין קבע שהוא איסור דאורייתא מהני היתר צירים, שהרי נפסק בשו"ע (סי' ג) שדלת שאחורי הרחבה שאינו פותח אלא לעיתים רחוקות אם יש צירים מותר לסגור, ועי"ש שאפי' סוגר ליותר מל' יום (עיין באה"ל שם) אף שאז חשיב קבע (עיין שעה"צ שטו ו, יא. ובפרמ"ג א"א שטו א ש"ל שלח' וט' ימים הוי חשש קבע, וכ"כ הפמ"ג בשו"ת מגידות סי' קט. ועיין גם בפמ"ג א"א תרכו ח. ואף החולקים מסכימים שיותר מל' יום חשיב קבע, עיין שו"ת עטרת חכמים סי' ו שאף שחולק על הפמ"ג, עכ"פ בל' יום לכו"ע הוי קבע אפ"ה מותר בצירים הנ"ל).

**ויסוד** מפורש במס' שבת ובסי' שיג שאפי' פקק החלון שהוא ממש בונה בקרקע בהידוק וכו' אך אם קשור ותלוי היינו כעין צירים שמועזר לעשות כך אין דין בונה אפי' בקרקע שהוא חשש דאורייתא כ"ש אוהל.

**מהראשונים** והשו"ע הרב מוכח להדיא שמחיצה המתרת לא חמורה טפי מאוהל ממש

**בראשונים** מוכח להדיא שכל יסוד איסור 'מחיצה מתרת' זה משום שהוי

9. אך יש להוסיף שבמקום שיש צוה"פ לבית הכסא ודאי גם לשיטתו יהיה מותר, שיוצא שגם ללא הדלת מותר כיון שיש צוה"פ, שצוה"פ דינה כמחיצה לכל דיני התורה לענין כלאים וכו', ואף כשרואה הספרים דרכה, כמשו"כ בבאה"ל סי' רמ סעי' ו ד"ה עד. ובפרט בשו"ע הרב שטו סעיפים ג ד. ואכמ"ל. אך הרי פשוט שאף במקום שיש דלת ללא צוה"פ שרי לסגור כשיש צירים לדלת ודלא כספר הנ"ל.

10. ובמ"ב ס"ק ד כתב וז"ל: "דכיון דחשבינן לה מחיצה לענין היתר טלטול וכדו' חשיב בנין". ונראה כוונתו שחשיב אוהל, ואוהל אסור משום דמי לבנין כמבואר בראשונים.

### ראיה מדין הר"ם והרמ"א במחיצה טפח

**חוי** מהסברא הפשוטה הנ"ל, שכמו שצירים מתירים איסור אוהל בגג כ"ש שמתירים מחיצה מתרת, נראה להביא ראיה ברורה ליסוד זה שאין איסור 'מחיצה המתרת' כשיש צירים, מדין המהר"ם שהובא במרדכי והביאם בבית יוסף או"ח סי' שטו ונפסק ברמ"א שטו א, שמותר לעשות מחיצה המתרת באופן שהיה מבעו"י פרוס טפח.

**היינו** שמצינו היתר בגמ' לענין אוהל בגג שאם היה מלפני שבת כבר פרוס טפח מהגג מותר לפרוס את שאר הגג אף לכתחילה משום שהוי רק 'מוסיף' על אוהל עראי דשרי (וכן נפסק בשו"ע שטו ב).

**ובב"י** הביא בשם המהר"ם מרוטנבורג<sup>12</sup> וכך נפסק ברמ"א שטו א, שמותר לעשות מחיצה המתרת באופן שהיה מבעו"י פרוס טפח. היינו שסובר הר"ם שהיתר זה של טפח פרוס הוא גם על 'מחיצה מתרת'.

**חזינן** מכאן להדיא שכל ההיתרים שיש באוהל יש גם במחיצה מתרת, ואף שעדיין המחיצה הזאת לא התירה כלום כשהיא רק טפח, ורק בשבת ע"י פריסתה חל חלות 'מחיצה המתרת' אפ"ה שרי. וא"כ לכאורה ה"ה היתר צירים.

**וא"כ** פשוט שבמקום שאוהל גמור בגג ובנין גמור שרי כגון דלת או גג עם צירים שאף שעשוי בצורה חזקה וכו' מותר כיון שהוא ע"י צירים כ"ש מחיצה המתרת. ולא יתכן לאסור מחיצה המתרת עם צירים יותר מאוהל גמור, שאף שנחשב שעשה אוהל גמור וכו' אבל הרי גם אוהל גמור גג ודפנות וכו' מותר לעשות אם זה מחובר בצירים וכו' מה שייך שמחיצה מתרת יהיה אסור<sup>11</sup>, הרי אפי' בנין גמור לקבע כגון שנועל הדלת לעולם אין שום איסור, ואיך יתכן שמחיצה המתרת שאסורה משום אוהל שאסורו "אטו אוהל קבע" יהיה אסור. ובפרט שאין לו שום ראיה לזה משום מקום.

**ותמיהני על ספר פסקי תשובות** (עמ' קלה, מ"ב סי' תר"ל ביה"ל ד"ה שיעמיה) שסובר שאין היתר צירים במחיצה מתרת, לדבריו יהיה אסור לסגור דלת הבית כסא אם היא פונה לחדר שיש ספרים כמבואר ברמ"א שטו שאסור לעשות מחיצה בפני ספרים לעשות צרכיו, וא"כ נאמר שעושה מחיצה המתרת, ולדבריו הרי אין היתר 'צירים' במחיצה מתרת, וזה ודאי אינו וכו"ל.

**ואף** שנראה סברא פשוטה וא"צ לשום ראיה לענ"ד, בכל זאת חשבתי להביא ראיות לזה מהלכות שונות שנתבארו בפוסקים.

11. ובפרט לנתבאר להלן שמחיצה המתרת יסוד האיסור בנוי בצירוף ב' ענינים, גם מה שעשה מחיצה בפועל וגם משום שהיא מתרת, אבל מתרת ללא עשיית מחיצה אינו אסור וכדלהלן.

12. ז"ל הב"י "ובמרדכי בפרק כירה (סי' שיא) כתוב וזה לשונו: בחדר שהיה ישן בו מהר"ם היו בו ספרים ובכל לילה היה עושה מחיצה עשרה טפחים גובה בפני הספרים ובכל ערב שבת היה עושה מחיצה מבעוד יום לפי שלפעמים היה משתין בלילה והיה כורך המחיצה לצד מעלה ונותנה על המוט ומשייר בה רוחב טפח ובליל שבת פושטה למטה לפי שבשבת אסור לעשות מחיצה כל מחיצה שאינה לצניעות אסור לעשותה בשבת וראיה מפרק בתרא דעירובין (קב). הנהו דיכרי דרב הונא וכו' אמר ליה זיל כורך בודיא ושייר בה טפח ולמחר פו(ו)שטה דהוה ליה מוסיף על אהל עראי ושפיר דמי" עכ"ל.

לסגור דלת אף בבנין (ולכאורה אף בבנין קבע כגון שסוגר דלת לזמן רב). וכ"מ מרמ"א הנ"ל בסוכה שכתב שאין בזה לא משום אוהל ולא משום 'בנין', משמע שמתיר ב' האיסורים.

**והנה** באמת יש מקום לדחות הראיה הנ"ל (וכן דעת הפמ"ג בהו"א שלו עיין להלן) שי"ל שדווקא שם מותר משום שכבר התחיל ההיתר בפועל שבאותו טפח שעשה מבעו"י היה מותר לו לעשות צרכיו, ולכן מהני להמשיך משום דנחשב מוסיף על אוהל בענין ההיתר, אבל בצירים שמקודם לא התיר כלום אין היתר של מוסיף. אך עיין בהמשך שז"א.

**ראיה ברורה מדין טפח 'מלמעלה' שכתבו הפוסקים שמהני אף שלא התיר כלום באותו טפח**

**אמנם** הפוסקים (עיין להלן מהפמ"ג ועוד פוסקים) דייקו מדין המהר"ם הנ"ל שלא רק כשהיה פרוס טפח מהצד מהני, אלא אף כשהיה פרוס

**וכן** פוסק המג"א (טו ג) "...ופשוט דאם היה מחיצה בולטת מן הצד לפני הספרים רחב טפח מותר לתלות סדין לפניו דה"ל תוס' אוהל כמ"ש ריש סי' שיג".

**ועפי"ז** פוסק גם במ"ב (טו יא) בשם החי"א "ולכן פארווא"ן [מחיצה מתקפלת] שעומד מופשט טפח מע"ש מותר לפושטו כולו אבל אם היה מקופל אע"פ שכולו הרבה יותר מטפח לא מהני שהרי לא נעשה זה בשביל מחיצה <sup>13</sup> [ח"א] עכ"ל. וכן פוסק גם בשו"ת חת"ס (או"ח ח"א סי' עג) <sup>14</sup>.

**חזינן** שכל ההיתרים שנאמרו בכל אוהל נאמרו גם במחיצה מתרת, וא"כ מסתבר שה"ה היתר צירים.

**ואדרבא** היתר צירים עדיף מהיתר טפח פרוס, שהרי טפח פרוס מתיר רק באוהל משום דלא גזרו על תוס' של אוהל עראי, אמנם בבנין אסור אף תוספת, אבל בצירים מותר

13. המקור שצריך כוונה לשם מחיצה הוא מ"ש ב"י או"ח סי' שטו בשם הריטב"א בשם התוס' והביאו מג"א בקיצור שם סק"ה במ"ש שם בש"ע דמחצלת פרוסה טפח מותר להוסיף עליה וטפח שאמרו חוץ מן הכריכה, כ' מג"א וז"ל: דחזור העיגול לא מיקרי אהל עכ"ל. וכתב בשו"ע הרב שטו ב' שהטעם משום "מפני שסביב העיגול אינו נראה כאוהל כלל", והביא כן בשם הא"ר ודלא כט"ז. וכ"כ בשו"ת חת"ס (או"ח ח"א סי' עג).

14. אך לכאורה צע"ג אמאי לא התיר הר"ם מטעם צירים, דמאי שנא מדלת שהרי הוילון קשור למוט למעלה, וגם נראה שהיה קבוע כן כל השבוע, וא"כ אמאי צריך שיהיה פרוס טפח. ומכאן לכאורה ראיה לפס"ת שמחיצה מתרת אסורה אף בצירים (והתינת המ"ב בדין פארווען ניהא שאינו מחובר לבית אלא עומד בפנ"ע לא שייך לומר שבטל לבית אבל הר"ם שמירי שכרוך על המוט קשיא). אמנם כאמור לענ"ד א"א לומר כן, וצ"ל שכיון שהוא רק כרוך בעלמא או קשור למוט ואינו מחובר במסמרים בצירים של ברזל וכדו' לא חשיב כחלק מהבנין שיתבטל אליו, אלא כדבר צדדי המחובר לבנין אבל אינו חלק מהבנין. וטפי הוסיף ידידי הרה"ר ג' אהרן גולדשטיין שליט"א שרק בצירים שחייב משום בונה כשמחבר הצירים בזה יש היתר אח"כ לפתוח מדין צירים שחשיב חלק מהבנין, אבל כאן שכנראה אין חיוב בונה על קשירת או כריכת הוילון על מוט וא"כ לא חשיב צירים בתחילתו לאיסור, ולא מהני בסופו להיתר. או י"ל שכיון שאין ניכר לרואה כ"כ הצירים ולא מבין מה המחיצה המגולגלת כאן אין לו שם צירים. עוד נראה לבאר ע"פ הנוב"י שהובא בהערה לעיל לענין פארסאל שאוסר וכתב "...אמנם אין הנדון דומה דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודו"ד עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כולו" עכ"ל. וי"ל דה"ה כאן כיון שהיא מחיצה בפנ"ע ואינה חלק מבית שלם הרי נחשב שיצר יצירה חדשה בפנ"ע ואינה המשך של הבית שרובו עומד ולכן אין היתר צירים.

**וכן** פוסק להדיא בשו"ע הרב שטו ה, ובלבו"ש והובאו דבריהם בבאה"ל (סי' שטו ד"ה שהיה מנעור יום טפח) וז"ל: "במ"א איתא טפח בולט מן הצד והיינו שמוסיף אח"כ ברחבה אבל בב"י הביא בשם המרדכי שהיה כורך המחיצה לצד מעלה ונותנה על המוט ומשייר בה רוחב טפח ואח"כ בשבת פושטה לצד מטה, ובתו"ש הקשה ע"ז דבטפח למעלה לא חשיב עדיין מחיצה כלל דאין קרוי מחיצה רק בעשרה אבל הפמ"ג<sup>15</sup> כתב דע"כ בכל גווני מותר, וכ"כ הגר"ז ולבושי שרד". עכ"ל הבאה"ל<sup>17</sup>.

**וכ"כ** בפשיטות בתהל"ד שטו ד שכן להדיא במהר"ם וכו'.

**הרי** לנו להדיא ראייה ברורה שכל ההיתרים שיש באוהל גמור יש גם במחיצה מתרת, אף שעדיין לא 'התיר' כלום<sup>18</sup>.

טפח מלמעלה מהני, אף שלהלכה אין לו כלל דין 'מחיצה המתרת', ואסור לו לעשות צרכיו אפי' באותו טפח למעלה, כמוש"כ הפוסקים שאין מחיצה פחות מעשרה וכמאן דליתא דמי (כמבואר בשו"ע רמ"א שבעי מחילה עשרה, ומג"א סי' שטו, ושו"ע הרב שטו ג, ה, ומ"כ שטו)<sup>15</sup>, א"כ יוצא שטפח זה אפי' לא 'התחיל' להתיר כלום, אפ"ה שרי, בשונה מטפח מן הצד שקי"ל שבאותו טפח מותר לו לעשות צרכיו ולכן הוי עכ"פ מחיצה המתרת במקצת.

**כן** מוכח להדיא בדין המהר"ם הנ"ל שהובא בב"י ובפוסקים שכתב להדיא שהיה עושה את הטפח למעלה מגולגל על מוט. וכ"מ סתימת לשון הרמ"א שטו א שסגי בטפח בכל אופן גם מלמעלה וכמו כל דין תוספת אוהל דשרי ה"ה לענין מחיצה המתרת.

15. שטפח למעלה אינו כלום להתיר שבעי' מחיצה גובה י"ט כמבואר בשו"ע רמ"א ומג"א ושו"ע הרב ומ"ב שם ואף אם היה עושה צרכיו באויר שם למעלה היה אסור. אבל מן הצד מהני טפח ולא בעי' רוחב ד'. וכפי שהביא בתהל"ד שטו ד והביא משו"ע תקב סעי' א. וכ"כ שם במג"א ט, שבעי' דפנות מגיעות לארץ. ורק אם משייר טפח בגובה י' שמגיע ארץ מותר לעשות צרכיו שם. וכ"כ בתו"ש שטו סוס"ק ו, (ועיין להלן שבפמ"ג בא"א כתב לחדש שאפשר שאף מן הצד בעי' גם רוחב ד' ולפי"ז כתב שודאי כלל אין מקום לחלק בין מן הצד או מלמעלה ותרויהו שרי, עיין להלן בהערה לשון קדשו).

16. היה נראה שהפמ"ג (משב"ז שטו א) בתחילה מסתפק קצת בזה, ועכ"פ להלכה בפמ"ג בעצמו מסיק שם שבב"י כתב שבמעשה של הר"ם אותו טפח היה למעלה וא"כ לא הועיל כלום להתיר וכנ"ל, ואפ"ה כתב שיש היתר תוספת, הרי שנקטי' להלכה שא"צ שיתחיל להתיר בפועל. (ובמשב"ז סיים דבריו בצ"ע וכנראה כוונתו שמתוס' ור"ן לא משמע כן, אך עיין להלן שלמעשה בא"א מתיר וגם במ"ב העתיק בשמו שמתיר, ואף שהניח בצ"ע כידוע כן דרכו, אך נראה שלמסקנא נוטה להתיר, שמסיק שמהמהר"ם מוכח לא כן) וכן נראה שנוטה בא"א שטו ג שסובר שם שבעי' רוחב ד"ט כדי שיתיר וא"כ ראייה מהמג"א שהתיר טפח א"כ דינו כמו טפח מלמעלה שעדיין לא התיר כלום הרי דשרי בכ"ג שלא בעי' שהמחיצה תתיר מבעו"י. ועיין להלן שנתבאר שלענ"ד גוף ראייתו מתוס' ור"ן צ"ע. ועיין להלן שנראה שאף להו"א של הפמ"ג מודה שבצירים ודאי שרי.

17. גם בשו"ת רב פעלים חלק ד או"ח סי' כ פסק שע"פ הר"מ מותר להכשיר סוכה פסולה אם זה רק 'תוספת', (אך שם למעשה החמיר כיון שחושש לדעת התו"ש שלא הותר רק כשיש טפח מהצד ולא מלמעלה, עיין לעיל, אמנם אנו לא קי"ל הכי וכדלהלן).

18. וכל זה דלא כשש"כ פרק כד הערה קכו שכתב להסתפק כן בשם הגרש"ז בכל זה, וגם הזכיר חילוק בין טפח מלמעלה ומן הצד וכל הנ"ל ותמוה שלא זכר כלום מהר"ם והבאה"ל והפמ"ג והתו"ש וכל הפוסקים הנ"ל, עיין להלן בסוף הסימן ביתר הרחבה.

אפשרות לעשות היתר למקום מסוים ע"י אמירה מסוימת או מעשה שאינו עושה אוהל כגון הנחת תבשילים שם או שמניח שם מיטתו וכדו' אין כאן שום איסור אוהל).

**ועיין** להלן עוד כמה ראיות לזה, ממג"א שמתיר לפקוק חלון הכותל למנוע מהטומאה להכנס משום תוס' אוהל, ומזה שהפמ"ג מתיר לעשות סוכה ע"י לבוד אף בשבת, וכן בהיתר חוטים וכל ההיתרים שנאמרו באוהל נאמרו גם במחיצה מתרת.

**ולפי"ז** מובן אמאי בטפח מלעלה שרי שכיון שמצד מחיצה הגשמית היה כבר מבעו"י (שזה היתר מוסיף).

**ולביאור** הנ"ל מובן מאד אמאי התיר הר"ם גם בטפח מלעלה אף שלא היה מותר כלום, שכיון שמצד המחיצה הגשמית לא נחשב שיצר מחיצה חדשה, שכשהיה טפח מבעו"י נחשב כאילו הכל עשוי מבחינה גשמית (שזה יסוד היתר 'מוסיף' שקי"ל שתוספת על אוהל שרי שכיון שחלק המחיצה בנויה לא נחשב שיצר מחיצה גשמית חדשה), א"כ א"א לאסור אלא מצד חלק הרוחני וההלכתי לבד ובזה כבר נתבאר שלא די בהיתר ההלכתי בלבד לעשותו דין אוהל. ולכן אף שטפח במחיצה למעלה לא 'מתיר' כלום וכנ"ל, אך לא יתכן שיהיה יותר חמור מאוהל גופיה שאם היה טפח פרוס מבעו"י בגג שרי, וכיון שאין ע"ז שם בניית אוהל שרי אף שלא היה ע"ז מקצת 'מחיצה מתרת', והטעם כנ"ל שכל מחיצה מתרת יסוד איסורה הוא רק משום שנחשב כאילו עשה אוהל גג, ובטפח פרוס כיון שאפי' היה בגג היה מותר כ"ש במחיצה מתרת אף שעדיין לא היתר כלום בטפח זה כאן (וכן נראה דברי הפמ"ג בא"א שטו ג עי"ש שנוטה שגם מהצד בעי' ד"ט להתיר לעשות צרכיו,

**ביאור הסברא אמאי מותר בטפח מלעלה**

– אף שלא התיר כלום

**יתבאר** שגדר 'מחיצה המתרת' אינו 'רק' משום שגם היתר, אלא רק בצירוף משום שיצר גם מחיצה גשמית ובתוספת שהיא גם מתרת נחשב אוהל חזק

**עוד** מוסיף בני הרב יעקב מרדכי נ"ו בביאור הדברים, שלכאורה תמוה באמת אמאי מהני טפח מלעלה, הרי אין כאן התחלה של 'מתרת' באותו טפח, וא"כ לכאורה לא מתאים כאן ענין של 'מוסיף' על אוהל, שכיון דאית' עלה לאסור מדין איסור 'מתרת' (שהרי במחיצה לבדה אין איסור אוהל) לכאורה מה מהני תחילת מחיצה גשמית שאינה מתרת. וביאור הענין שעומק הבנת דין "מחיצה מתרת" אין הבנת האיסור שאסור לעשות פעולה הגורמת 'היתר מקום', (שהרי ודאי מותר לנענע סכך שיהיה לשם סוכה אף שמכשיר הסוכה בזה, וכן אין בעירובי חצרות איסור אוהל אף שמתיר טלטול וכדו') אלא גדר האיסור הוא רק משום המחיצה הגשמית שהקים, רק תמיד אין ל'מחיצה' בלי גג שום חשיבות כיון שאינו 'אוהל', אבל כאן ב'מתרת' נחשב כאוהל כיון שהיא מחיצה 'חשובה' המתרת, וא"כ יוצא שהאיסור הוא משום מחיצה הגשמית ולא משום ההיתר הרוחני שעשה, אלא חלק ההיתר הרוחני זה רק 'היכי תימצא' ליתן 'חשיבות' להמחיצה הגשמית.

**והוסיף** בני הרב כמר נפתלי נ"ו ראה טובה ליסוד הנ"ל שנראה פשוט שאם הונח הסכך שלא לשם סוכה וצל, והסוכה פסולה, ובשבת ויו"ט מגביה מעט להכשירו שאין חשש מחיצה המתרת. והביאור כנ"ל, (וכן נראה פשוט שאם יש איזה דרך להתיר מקום שלא ע"י מחיצה [כגון אם היה באופן תיאורטי

ולעשות צרכיו בטפח הפרוס ולכן כבר התחיל ההיתר ולכן מותר בשבת לפרוס ההמשך, כיון שמחיצה זו כבר התחילה להתיר במקצת עוד לפני השבת, אז מתאים ההיתר של טפח פרוס שיסודו שכבר התחילה עשיית המחיצה. אבל אם משאיר את הטפח פרוס מלמעלה שאינו מתיר כלום אין היתר לפרוס כולו מלמעלה למטה<sup>19</sup>. וא"כ דברים אלו הם לכאורה נגד כל היסוד שנתבאר לעיל, דחזינן שאף שמצד דיני 'אוהל' מהני אף טפח בגג מלמעלה, אפ"ה לענין 'מחיצה מתרת' לא מהני טפח במחיצה למעלה, חזינן שאף דבר שמותר מצד 'אוהל', אבל 'מחיצה המתרת' חמיר טפי, שבע"י שיתיר בפועל במקצת. וא"כ אולי גם לענין צירים גם אומרים כן שאין היתר צירים במחיצה המתרת, כיון שלפני שפתח המחיצה לא היה היתר כלל, ואחר הפתיחה נהיה כל ההיתר. וכמוש"כ בלשונו "כי בלא"ה לאו סוכה כלל וע"י התוספת כאילו עשה סוכה שלימה". וזה נגד מה שנתבאר לעיל שאף שאינו 'מתיר' למעלה, אבל לא יתכן שגרע מאוהל בגג גמור שמהני אם טפח פרוס מבעו"י, והרי נתבאר שבמחיצה מתרת בע"י גם שיעשה מחיצה גשמית בפועל וכאן הרי מצד המחיצה הגשמית כבר היה טפח פרוס מבעו"י וזה נחשב כאילו כל המחיצה הגשמית עשויה וכנ"ל, א"כ מה לי שאין טפח זה 'מתיר'.

ואפ"ה מן הצד סגי בטפח שיהיה מותר לו להמשיך לפרוס האוהל אף שלא התיר בפועל, א"כ ה"ה למעלה, ע"ש ולהלן. וכן העתיק בשמו בבאה"ל ד"ה שהיה).

**וא"כ כ"ש בנד"ד נראה פשוט שכיון שע"י צירים לא חשיב שעשה מחיצה גשמית שהרי מותר בכה"ג אף באוהל ואף בבנין, א"כ ה"ה בכה"ג שמותר. שנראה פשוט שאם יגרום היתר מקום לא ע"י עשיית מחיצה אלא בפעולה אחרת (כגון ע"י עירוב חצרות) ודאי לא שייך שיש איסור אוהל דרבנן בזה. וכמבואר לעיל בשם הראשונים שהטעם שאסור רק אוהל בגג הוא משום שעיקר האוהל הוא הגג ולא במחיצה, אבל במתרת גם המחיצה היא חשובה כגג. אבל אם יוצר 'היתר' שלא ע"י עשיית מחיצה פשוט שמותר, ולא מצינו איסור כזה.**

**יתבאר שאף להו"א בפמ"ג שאוסר בטפח מלמעלה מודה שבעירים שרי**

**הנה אף שהפמ"ג להלכה מסיק להתיר כמש"כ הבאה"ל, אבל בעיון בפמ"ג (מסכ"ז ע"ט ח) נראה שהיה לו בהו"א צד לא כן אלא מחיצה מתרת חמיר טפי ולא מהני טפח פרוס מאתמול, וכתב שיש מקום לחלק בין אם הטפח הוא מן הצד<sup>19</sup>, שאז שרי משום שכיון שיכול להצטמצם**

19. בגובה י"ט עיין להלן שיש לזה דין מחיצה אף שאין בה רוחב ד"ט. אבל רוחב ד"ט לא בעינן. וכפי שהביא בתהל"ד שמצינו מחיצה רוחב טפח בדופן ג' דסוכה. וכן מצינו לחי משום מחיצה וסגי בכ"ש. וכ"כ בתו"ש שטו סוס"ק ו.

20. והפמ"ג הביא ראייה גדולה מתוס' והר"ן, שביארו הטעם שדופן שלישית אסור משום שגורמת היתר סוכה, הרי מוכח שאף שהוא רק 'מוסיף' על המחיצה שהרי היו כבר ב' מחיצות מקודם אפ"ה כיון שיוצר 'היתר' זה אוהל, וא"כ ה"ה כאן לא מהני טפח מלמעלה ורק מהצד מועיל רק משום שיצר כבר היתר באותו טפח, אבל יש לדחות הראיה, שצ"ל לפי הר"ם שסובר שאסור להוסיף דופן 'שלימה' אף שהיה קודם ב' דפנות אין היתר 'תוספת' שנאמר רק כשבדופן עצמה היה חלקה בנוי והוא רק מגדילה, אבל כשעשה מחיצה שלימה לא חשיבא 'מוסיף' ולכן אסור במחיצה שלישית.



אוהל, ולכן כאן שהטפח לא התיר כלום א"כ נחשב כמו שלא נעשה כלום, ואפי' לא טפח מאוהל גשמי, ואין התוספת בגדר 'תוספת אוהל' אלא כשמסיים המחיצה וגורם 'היתר' נחשב כמי שעשה עכשיו הכל. ורק טפח מן הצד שרי שאף שמצד האוהל הגשמי אינו אוהל אבל התחיל להתיר לכן מותר להמשיך ההיתר שכלפי אוהל של 'היתר' הרי כבר התחילה המחיצה.

**ולפי"ז** בצירים לא שייך לומר כן שהרי אותו היתר שיש בכל אוהל עם צירים שייך גם במחיצה עם צירים ונחשבת המחיצה כמאן דעשויה דמי, וכבר נתבאר שעצם 'יצירת היתר' לבד ודאי אין שום איסור, שהרי אין שום איסור לגרום היתרים למקומות, וכיון שמצד הצירים נחשבת המחיצה הגשמית כמו שהיא כבר עשויה ודאי לא יאסר בגלל גרימת היתר לבדה.<sup>21 22</sup>

**אך** נראה שאף לפי ההו"א שלו ראייה זו ליתא, לענין לאסור גם בצירים (מלבד שכבר נתבאר שמסקנת הפמ"ג והפוסקים להלכה נקטי' שמהני אף טפח למעלה אף שלא התיר כלום כמו שמפורש במהר"ם), והביאור פשוט, שלא דמי כלל לטפח בגג, שכל היתר 'תוספת' באוהל יסודו משום שחלק מהגג בנוי א"כ היה תחילת 'אוהל' והוא רק ממשיך ומשלים ההמשך, הרי זה רק בבחינת 'תוספת אוהל' וזה לא אסור, וכ"ז שייך רק בטפח בגג, שהיה עליו כבר שם 'אוהל' והוא רק ממשיכו, אבל בטפח במחיצה לא שייך זה, שהרי מחיצה אין לה דין 'אוהל' כלל אפי' מחיצה שלמה (אם אינה 'מתרת'), ולכן נחשב שאין כאן התחלה של 'אוהל' כלל, ואין נחשב שהיה כבר 'מקצת אוהל', ואפי' גם לא אוהל גשמי, וכל מה שמחיצה מתרת אסורה, זה בגלל ענין ה'היתר' שגרמה ויצרה רשות בפנ"ע חשיב כאילו הוא

21. וכן נראה מסיום דברי הפמ"ג שכתב לחלק שאם יש טפח מהצד שרי כיון שיכול לעשות צרכיו באותו טפח, אמאי לא אמר סתם שאז הוי מוסיף וכי' (ולא מצד שהתיר מצד ההלכה אלא סתם שהיה טפח במציאות), ולהנ"ל ניחא, שבמחיצה לא שייך מוסיף על אוהל שאם אינו מתירה לא נחשב שהיה קורם איזה אוהל. (וזה ודאי לא נאמר שאם יש לו חדר אחר שיכול לעשות שם וכי נתיר לו גם בחדר זה לעשות מחיצה מתרת, פשיטא שלא, שעכ"פ בשטח זה הוא מחיצה מתרת שלולי המחיצה לא יכל לעשות בחדר זה. אמנם להנ"ל ניחא, שכוונתו לומר שעכ"פ יש מקצת מחיצה המתרת באותו מקום לעשות צרכיו וא"כ חשיב שעשה חלק ממחיצה 'המתרת' שהתיר קצת מבעו"י, ואז דמי לכל גג שאם חלקו עשוי, מותר להוסיף, וג"כ כאן הוי בגדר 'תוספת' כיון שמותר לעשות בחלקו. משא"כ מחיצה מלמעלה שלא התיר כלום מבעו"י אפי' לא מקצת. (וזה כעין דברי התו"ש דלהלן, אך זה סברא אחרת, בעיון בעומק התו"ש משמע שטוען שטפח למעלה אין לו כלל דין מחיצה ולכן אסור, אבל מחיצה שלימה היה מודה שיש היתר מוסיף לא רק מצד שמתירה באותו טפח. אבל לפמ"ג גם מחיצה שלימה לא נחשב מוסיף כיון שלא היה לה כלל שם 'אוהל'). א"כ אדרבא ראייה מפמ"ג איפכא שבאופן שיש אותו סוג היתר שיש באוהל מתאים ההיתר אף במחיצה המתרת. דאל"כ מה לי שיש טפח מהצד מבעו"י אולי איסור מחיצה מתרת הוא איסור בפנ"ע שלא מהני בו ההיתרים שיש בכל מחיצה.

22. ועוד נראה, שאפי' אם נאמר שהפמ"ג בהו"א חולק על הסברא הנ"ל שמחיצה מתרת יסוד האיסור הוא גם משום מחיצה הגשמית אלא היה לו צד שזה רק משום ההיתר ההלכתי שעושה וכעין טבילת כלי שהיו כתיקון מנא, ולכן אף שמסכים שכל ההיתרים של אוהל גמור יש גם באוהל זה אך כאן לא היה אפי' תחילת אוהל שהרי כל האוהל הוא משום ההיתר וכאן לא התחיל להתיר כלום במחיצה למעלה, אבל ודאי אם התחיל להתיר הרי

שטפח ממנו חשוב כאילו כולו עשוי, ונעשה מקצת עכ"פ מאותה דרגה של חשיבות שהיה בטפח נחשב כאילו כולה עשויה כן, וא"כ נמצא שכשנהיה 'מתרת' לא עשה גם מחיצה גשמית, אלא רק מחיצה הלכתית. וכבר נתבאר שאין האיסור במחיצה מתרת רק משום יצירת ההיתר לבד שזה אינו כלום אלא בצירוף יצירת המחיצה הגשמית, ודו"ק בכל זה.

**יסוד** זה נראה מוכח גם בדברי התו"ש שאף שבנד"ד הוא חולק על הפמ"ג וש"פ ואוסר (כמו שהובא בבאה"ל הנ"ל) יסוד כוונתו שמחיצה תלויה לא חשיבא כלל מחיצה אף לא מחיצה גשמית וכמאן דליתא דמי, ולכן ס"ל שלא דמי לכל דין טפח פרוס מבעו"י שעכ"פ נחשב שיש כאן 'גג' טפח, אבל כאן אין כלל מחיצה, ואין כוונתו משום שלא התחיל להתיר, כן נראה להדיא מלשונו<sup>23</sup>. וכן מוכח להדיא מדבריו לענין היתר חוטים, עיין להלן

**אמנם** מובן שפיר גם הצד של החולקים, וכך נקטינן לדינא, שאף מחיצת טפח מלמעלה שרי כמפורש במהר"ם שבב"י, והטעם כנ"ל שאף שלענין 'מחיצה מתרת' לא נעשה שום תחילת היתר, אמנם הרי נתבאר לעיל שכל איסור 'מחיצה המתרת' אינו בגלל יצירת ההיתר בלבד אלא בעיקר בשביל שכנה מחיצה בפועל, רק זה לבדו לא חשיב כ"כ בנין ואוהל אלא רק בצירוף היתר, אבל היתר לבד אינו כלום, והאיסור נוצר מצירוף המחיצה בפועל עם ההיתר, וסברי החולקים שכיון שיש טפח מגוף המחיצה, ואף שטפח זה לא היה חשוב תחילת אוהל שהרי אינו בגג ואינו נחשב בנין חזק ושם אוהל, אך סברי שעכ"פ מסתבר שכמו שטפח בגג נחשב כמו עשוי כל הגג (ושם זה בנין חשוב) כן טפח במחיצה נחשב כמו שעשוי כל המחיצה, רק כל אחד לפי דרגתו, בטפח בגג שהוא אוהל חשוב נחשב כמי שנעשה כל האוהל החשוב, ובמחיצה גם במחיצה אמרי'

כתב להדיא שגם במחיצה מתרת מהני היתר זה, וא"כ בצירים שהיתר זה מתאים באוהל גמור כמו במחיצה מתרת שהרי יסוד היתר צירים שלא נחשב שעשה אוהל חדש כיון שהכל היה כבר מחובר ועשוי מתחילה וכאילו כבר היה האוהל מאז ומקדם, זה מתאים גם לגבי מחיצה מתרת שאם היה צירים הרי כבר נחשב שהיה מוכח כאן המקום לעצמו ולא שייך איסור מחיצה המתרת שמבואר בשו"ע הרב שיסוד האיסור כיון שיוצר מקום בפנ"ע שנחשב רשות בפנ"ע לענין היתר, וא"כ כאן שכבר נחשב האוהל בנוי ועומד הרי לא הוסיף כלום בזה שיצר 'היתר' שלא חלק מקום חדש לעצמו (ומאותו טעם שנחשב שהאוהל הגשמי כבר עומד על תילו, א"כ גם נחשב 'כאילו' האוהל הרוחני וההלכתי עומד על תילו). אך יש מקום להתוכח עם ביאור זה ולומר שלא שאני מטפח מבעו"י שגם אפשר לומר שנחשב כאילו הכל בנוי גם בגשמי וגם ברוחני וכו', ועיין בנספח בסוף הסי' עוד בביאור הפמ"ג. וסוגיית הגמ'.

23. בתו"ש שטו סוס"ק ו הקשה על הב"י וכתב "ולא הבינותי, דהא בכה"ג לא מיקרי מוסיף אוהל אלא עושה מחיצה ממש מתחילה דהא מתחילה לא היה קרוי מחיצה כלל דהא מחיצה לא מיקרי אלא כשהוא מחיצה י' טפחים ומגיע לארץ כמ"ש ס"ק י וכמ"ש סי' תקב סעי' א ולא מהני אלא כשהוא משייר טפח מן הצד י"ט ומגיע עד לארץ כמ"ש המג"א ס"ק ט וצ"ע ע"ש בס' תקב במג"א שהאריך בזה עכ"ל. ולא כתב הלשון שמתחילה לא התיר, אלא שלא נחשב כלל מחיצה, וא"כ משמע שמסכים ליסוד הנ"ל שאם היה לו דין מחיצה לאיזה דיני תורה אף שלא סגי בהכי להתיר היה מסכים שהיה מותר.

עכ"פ איך שנאמר בכוונת התו"ש אמנם כאמור הפוסקים חולקים עליו וס"ל שמהני בכ"ג שכן מפורש בר"ם שהובא במרדכי. וכן תמה עליו בתהל"ד שטו ד "לא ידעתי אין אפשר לחלוק על המהר"ם ז"ל ובפרט באיסור

מקצתיה ע"כ הביאור כנ"ל, שגם מחיצה מתרת אף למחיצה מתרת. אבל לענין צירים הנ"ל פשוט שמודה שכיון שלענין גג מהני כ"ש לענין מחיצה המתרת. עיין להלן שנתבאר יותר.

#### עוד ראייה מהיתר 'חוטין'

**עוד** ראייה גדולה להתיר בצירים מתו"ש שכתב בסי' שטו על שו"ע סעי' י שהיתר חוטין שמועיל לאוהל (היינו שיש היתר שאם יש יריעה מקופלת שתולה על מוט המיועדת לפתוח אותה שתשמש כגג, אם קבוע בה חוטין שניכר שעומד לפתיחה מותר לפתוח בשבת ואפי' אין טפח פרוס מבעו"י) וכתב שכל שכן שמועיל ל'מחיצה המתרת' שקיל טפי שהרי רש"י מתיר בכלל מחיצה מתרת. הרי שפשיטא ליה שכל מה שמתיר באוהל מתיר גם במחיצה מתרת אף שלפני זה לא התיר לא מיניה ולא

#### עוד ראייה להתיר מופמ"ג שמתיר לעשות סוכה ביו"ט ע"י לבוד

**עוד** יש להוכיח כן להדיא שאין איסור לעשות 'מחיצה מתרת' רק מצד שיצר היתר, אלא רק אם עושה מחיצה גשמית בפועל, (ולכן בצירים שלא נחשב שעשה מחיצה גשמית אין איסור לעשות מחיצה המתרת) מדברי הפמ"ג (טו"א) שכתב שמותר לעשות מחיצות סוכה ביו"ט ע"י לבוד, שיניח קנים בפחות מג"ט וכו' כיון שקי"ל שלא אמרי' לבוד לחומרא

דרבנן עכ"ל. (ואף לתו"ש, כבר נתבאר שצירים דינו כטפח מן הצד שגם לתו"ש מותר להמשיך לפרוס שכל היתרים שנאמרו באוהל גמור נאמרו באוהל עראי, אבל למעלה כלפי מחיצה המתירה אין כאן כלל מצד של תוספת משא"כ צירים).

והביאור בישוב קושיית התו"ש על הבי" וכל הפוסקים נראה ע"פ הנתבאר לעיל שכל איסור מחיצה המתרת אינו בגלל ההיתר בלבד אלא בעיקר בשביל שבנה מחיצה בפועל, רק זה לבד לא חשיב כ"כ בנין ואוהל אלא רק בצירוף היתר, אבל 'היתר' לבד אינו כלום, והאיסור נוצר מצירוף המחיצה בפועל עם ההיתר, ופשוט שאם יש איזה דרך להתיר מקום שלא ע"י מחיצה (כגון אם היה באופן תיאורטי אפשרות לעשות היתר למקום מסוים ע"י אמירה מסוימת או מעשה שאינו עושה אוהל כגון הנחת תבשילים שם או שמניח שם מיטתו וכדו') אין כאן שום איסור אוהל, ולכן מובן כיון שיש טפח מגוף המחיצה מבעו"י נחשב שחלק מהמחיצה הגשמית עשויה וא"כ מצד החלק הגשמי יש היתר שנחשב שהכל בנוי כיון שטפח בנוי וא"כ אין ההיתר הרוחני בלבד יכול לגרום איסור.

ובגוף דבריו שהביא ממג"א שנקט 'מן הצד' משמע שרק מן הצד מהני כיון שהוא גבוה י"ט ומגיע לארץ, בפמ"ג א"א שטו ג כתב לפקפק גם בזה, שכתב "ומ"ש מהצד הנה בב"י מביא דמהר"ם הניחה על המוט משמע כה"ג נמי שרי ואילו הוא ז"ל קאמר מהצד רוחב טפח ועתו"ש אותו כל שאין גובה במחיצה י"ט לאו מחיצה הוא עי"ש, והנה היתר המחיצה שהיה רשות אחרת י"ל דצריך גבוה י"ט ורחב ד"ט עכ"פ כמו רה"י כה"ג עס"י שמח ס"ב וא"כ מהצד נמי ואפ"ה הוה מוסיף מחיצה ה"ה על המוט כה"ג עכ"ל הפמ"ג. היינו שמחדש שלא סגי בגובה י"ט אלא בעי' גם רחב ד"ט, וא"כ הרי מהצד גם אינו מתיר ואפ"ה התיר א"כ ה"ה על המוט. אמנם בש"פ לא הביאו דבעי' רוחב ד'. בשו"ע ס"י רמ"ו כתב רק גבוה י"ט וגם בשו"ע הרב שטו, ובמ"ב ס"י רמ"א לא הביאו חידוש זה. ובתה"ל ד שטו ד (הובא לעיל) פשיטא ליה של"ב ד"ט כמו שרואים בסוכה שמחיצה שלישית סגי בטפח, וגם בלחי סגי בכ"ש. אבל גובה עשרה צריך.

בפועל רק זה לבד לא חשיב כ"כ בנין ואוהל אלא רק בצירוף היתר, אבל יצירת היתר לבד אינו כלום, והאיסור נוצר מצירוף המחיצה בפועל עם ההיתר, ופשוט שאם יש איזה דרך להתיר מקום שלא ע"י מחיצה ודאי אין כאן שום איסור אוהל. ולפי"ז מובן שלא יכולה להיות 'מחיצה המתרת' חמירא יותר מעשיית גג ממש (שאינו מתיר), ואם באופן זה שרי בגג כיון שלבוד הוא כמאן דליתא, א"כ שרי גם במחיצה המתרת, שמחיצה המתרת היא רק עושה שיש למחיצה חשיבות כעין אוהל בגג אבל לא יותר.

**הרי לנו שוב ראייה ברורה ליסוד הנ"ל שצירים שרי אף במחיצה מתרת, כמו ששרי ע"י לבד מחיצה מתרת וכו"ל, שכל מה שמתיר באוהל גשמי בגג, מתיר גם באוהל הלכתי של מחיצה מתרת.<sup>24</sup>**

**עוד ראייה מפורשת להתיר בעירים ובטפח מלמעלה – מהמג"א בסי' שיג**

**כתב המג"א** (סי' ע"ג ס"ק ה') וז"ל: "פקק החלון - ואפי' על ארובה שבגג שרי דמוסיף על אוהל עראי שרי (תוס'): הרי"י הלוי דקדק

כמבואר בתוס' עירובין (קכ) שמותר ליתן חוטים על הגג מרוחקים בפחות מג"ט דל"א לבוד לחומרא. ולכן לא אמרין שנחשב שיצר אוהל בגג (ואפ"ה קי"ל בשו"ע שטו"ד שאם בגג יש חבלים פחות מג' מותר לכסותו אח"כ במכסה שלגבי זה כן אמרי' שכבר נעשה אוהל וביאור הדברים נתבאר במקו"א בעומק).

**ולכאורה צ"ב דברי הפמ"ג**, הרי עיקר האיסור במחיצה המתרת הוא משום שגרים היתר עי"ז, וא"כ כאן גרים היתר, ומה לי שאם לבוד זה היה בגג היה מותר, הרי שם האיסור אינו משום שגרים 'היתר' אלא משום שעשה אוהל בפועל, ולכן מובן שבלבוד לא חשיב אוהל גמור (שאינו מגן מחמה ומטר וכדו') אבל כאן ב'מתרת' שכל יסוד האיסור הוא משום שגרים היתר למקום צ"ב הרי הועיל לגרום היתר.<sup>24</sup>

**ולהנ"ל מובן הביאור בדבריו בפשיטות ע"פ הנתבאר לעיל (וכן לעיל בהערה שנתבאר כן ליישב קושית התו"ש מה מהני טפח במחיצה מלמעלה הרי אינו מתיר כלום) שכל איסור 'מחיצה המתרת' אינו בגלל יצירת ההיתר בלבד, אלא בעיקר בשביל שבנה מחיצה**

24. שו"ר שכן הקשה בספר 'אורחות שבת' בשם הגר"ש אויערבאך שליט"א על הפמ"ג הנ"ל שמתיר לעשות סוכה ע"י לבד, ולכן חולק על הפמ"ג ופוסק שאסור לעשות סוכה ע"י לבד. אמנם להנ"ל מבואר שסברת הפמ"ג פשוטה ומובנת לענ"ד בפשיטות ומסתברת מאוד.

25. ולכאורה לפי"ז מותר גם לעשות דופן שלישית ע"י צוה"פ והגמ' האוסרת דופן שלישית מיירי רק כשעושה גם הטפח, אבל צוה"פ לבד לכאורה לא שאני מלבד שלענין אוהל לא חשיב אוהל אף שמבחינת ההלכה חשוב כדופן (שהרי אם יעשה בשבת רגילה גג מצוה"פ אינו איסור כמו לבד) (אמנם באמת בגג לכאורה אין לו שם צוה"פ כלל אמנם עכ"פ לכאורה לא גרע מלבד) אך י"ל שצוה"פ חשיב טפי מחיצה מלבד, ויל"ע שמצינו דברים שלבוד חשיב יותר סתם (וכמו שמצינו בפמ"ג ונפסק במ"ב לענין שאסור לעשות פתחים בקרנות הסוכה אמנם לבד שרי ויל"ע).

ועוד יש להוסיף מדברי המג"א תקב"ט שנראה שאוסר להעמיד מחיצה ז' בפחות מג' לקרקע משום לבד, ואף שהוא עצמו כתב שעשיית דופן ע"י קנים פחות מג' שיהיה לבד אין שום איסור, וכנראה זה כמו הפמ"ג הנ"ל, אך י"ל שמחיצה ז' סמוך לג' הרי ממש מחיצה גמורה טפי מלבד ע"י קנים, ויש עוד לעיין בכל זה.

שסתם הרי לא מועיל כלום שהטומאה נכנסת וכשסתם עושה את כל המתרת אפ"ה פשיטא ליה דשרי, וזה ממש כמו הדין של טפח פרוס מבעו"י מלמעלה שאינו מתיר כלום אפ"ה מותר להוסיף עליו עד שיתיר. (ונראה שזה הפשט בפמ"ג שטו א שהביא לעי"ש, עיין להלן)<sup>26</sup>.

### קשה על כל היסוד הנ"ל מהמג"א

**אך** לכאורה העומד לנגדנו הוא דברי המג"א לענין חוטין תלויין, דהנה מצינו עוד היתר באוהל שהובא בשו"ע שטו י שטלית כפולה ע"ג מוט שיש לה חוטין שעל ידם פושטם לצדדים מותר אף אם לא היה טפח פרוס מבעו"י. וכתב במ"א שאין היתר זה במחיצה מתרת. וגם במ"ב ס"ק לט הביא שיטתו, אך הביא גם את התו"ש שחולק ומתיר. אמנם למעשה נראה שמחמיר בזה.

בתשובתו מל' רש"י והר"ן והתוס' דדוקא קודם שימות המת מותר לסתום החלון שלא תכנס הטומאה לבית אבל אחר מיתתו אסור לסתמו דהוי כמתקן עכ"ל...וצ"ע דא"כ למה לא כתבו הפוסקים חידוש דין זה, וגם בתשובת מהרי"ל...כמשמע דעכ"פ אין איסור לסתמו בשבת...ולא הוי מתקן דהכלים שהיו בתוכו כבר נטמאו ואינו מועיל אלא להבא, ומ"ש קודם שימות המת היינו לומר שהיו מתקנים שלא יטמא שום כלי בבית דמיד שימות המת יטמא כל אשר בבית ופשיטא לרש"י מותר תוספת אהל מן הצד כמ"ש רס"י שטו ע"ש אלא אפי' למה דקי"ל לאיסור היינו לעשות מחיצה המתרת אבל למנוע הטומאה שרי וכ"ש כאן דאינו אלא תוספת אוהל דשרי עכ"ל.

**קרי** לנו מבואר להדיא מסוף דברי המג"א שאף אם נאמר שלמנוע הטומאה נחשב 'מתרת' אפ"ה שרי דהוי תוספת אוהל, ואף ששם לפני

26. ראייה להחמיר מהרמ"א בסוכה: הנה לעיל כתבתי שיסוד היתר 'צירים' כתוב ברמ"א בהלכות סוכה שהתיר לפתוח ולסגור הגגות שעל הסוכה שמגינים מפני הגשמים וביאר שכיון שיש צירים אין בזה לא משום אוהל ולא משום בונה וכו'. והנה אם נימא שיסוד איסור מחיצה המתרת הוא גם כשהיה טפח מבעו"י, וגם בצירים וכו', יקשה הרי גורם 'מחיצה מתרת' בזה שמסלק את הגג ועי"ז נהיית מותרת הסוכה.

ובספר פס"ת שם נדחק ליישב ששם זה 'הסרת המונע', ולא יצירת הכשר בגוף הסוכה. אבל כאן בתריסים ה"ז יצירת מחיצה המתרת.

אמנם באמת לשיטתו שסובר שגדר איסור 'מחיצה מתרת' הוא יצירת מקום הלכתי בפנ"ע, ולא יצירת המחיצה הגשמית, דוחק לחלק בין 'הסרת המונע' למעשה תוספת, מה לי הסרת המונע או לא, סוכו"ס יצר כאן מקום חדש וכו'. ובכלל תמוה מי יימר שנחשב הסרת המונע יש או מקום פסול או מקום כשר. (וטפי הו"ל לפרש לשיטתו וליישב הקושיא מהרמ"א, שמחיצה מתרת אסורה רק אם סיבת פסול המקום היה משום שאין לו שם אוהל ומקום בפנ"ע, משום חסרון מחיצות וכדו', רק אז שייך לומר שע"י שהתיר הוי כאין אוהל, אבל כאן שהסיבה שהסוכה פסולה זה משום שיש איזה דין בסכך שצריך להיות תחת כיפת השמים, מה לי שהכשיר את הסכך וכי משום כך יחשב אוהל הרי מצד גידור המקום לא הוסיף כלום).

אמנם לנתבאר לעיל מובן שפיר הרמ"א שאין שום איסור לגרום 'היתר' אלא האיסור הוא רק יצירת מחיצה חזקה וטובה הגורמת היתר, אבל כאן שלא יוצר כלום אלא אדרבא מסלק המחיצה בזה ודאי אין שום בעיה שגורם היתר, וא"כ קושייתו מעיקרא דקושיא ליתא, דאף שע"י סילוק המחיצה נגרם היתר אין שום איסור ונתבאר לעיל, שיסוד האיסור הוא בניית מחיצה ולא 'יצירת היתר', עיין להלן.

למעלה. ויהיה לנו סתירה גם בדעת הבאה"ל, שמחד גיסא פוסק בפשיטות שטפח מלמעלה מהני גם במחיצה מתרת, ומאידך פוסק שחוטין יש אוסרים במחיצה מתרת.

**והנלענ"ד** לומר חידוש בזה, שעיקר כוונת המג"א לומר שהיתר 'חוטין' נאמר רק ב'טלית כפולה' שהכל מוכן ועומד על המוט ופתוח עד הרצפה, רק מונח זע"ז, ולא מיחסר כי אם משיכה ופתיחה, וכמו שביאר במשנה ברורה סי' שטו ס"ק לז 'טלית כפולה - שנותנה על המוט הנתון בין שתי כתלים ושני ראשי הכפל משולשלין ומגיעין לארץ ונכנס בין שני קצותיה וישן מפני החמה והיה אסור לעשות כן בשבת דמיקרי אוהל עראי ופטור אבל אסור כמבואר בסעיף ח' ובא לומר דאם כשהיתה הטלית מקופלת ומונחת על המוט מע"ש היו בה חוטין תלויין שעל ידן פושטין לקצותיה

**ובאמת** בתו"ש תמה שם על המג"א דמאי שנא מטפח פרוס [מהצד] ששרי אף במחיצה המתרת, וכתב וז"ל: "ולא ידענא טעמא מאי דלמה לא יעילו חוטין וכי מי גרע מטלית כפולה דמיקרי אוהל עראי לדעת הרמב"ם וחוטין מהני ביה, וא"כ ק"ו למחיצה העשוי להתיר דקיל מיניה דהא לדעת רש"י אין בו איסורא כלל, וכ"כ במגדל עוז בשם הר"ח להדיא"<sup>27</sup>.

**ובאמת** זה קושיא חזקה על המג"א שצ"ב מסבירא מה החילוק ביניהם. גם בשו"ע הרב השמיט דינו של המג"א (וכנראה לא סבירא ליה כן וכדעת התו"ש). וצ"ע סברת המג"א. עכ"פ לכאורה לפי המג"א יהיה אסור גם צירים, ולפי"ז יקשה לנו כל הסוגיא אמאי קי"ל דשרי אף טפח למעלה שלא מתיר כלום וא"כ אין שום סברא שחוטין גרע מטפח

27. ובאמת לכאורה יש לתמוה איפכא על דברי התו"ש, שהרי הוא לשיטתו פסק שדין מחיצה פרוסה טפח נאמרה רק בפרוסה מן הצד שמתירה בפועל חלק וכנ"ל, ולא בפרוסה במחיצה למעלה, שאין לה דין מחיצה כלל ואינה מתירה כלום, וא"כ תמוה א"כ פשוט שה"ה חוטין שאין מתירים כלום שלא יהני במחיצה מתרת ומה תמה על המג"א. ובפרט שהוא בעצמו כתב (וכ"כ בשו"ע הרב ומ"ב) שיסוד היתר חוטין שהוא כמו טפח פרוס. וא"כ אדרבא לשיטתו מובן היטב שיטת המג"א שאוסר בחוטין, שהרי הוא סובר שגם טפח פרוס לא מהני אם לא התיר בטפח זה, וא"כ איך מועיל חוטים הרי לא התירו כלום. אמנם נראה שלק"מ, כמו שנתבאר לעיל לענין היתר צירים, שרק בהיתר של טפח פרוס שלא מתאים לענין 'מתרת' שנחשב שלא פרוס כלום כיון שגם טפח זה אינו מתיר ולכן ס"ל שלא מהני, שגם לענין המחיצה הגשמית לא נחשב שהתחיל לעשותה כיון שזה טפח במחיצה ולא בגג ונכתבאר לעיל שטפח בגג יש לו שם טפח בנוי כיון שתחת טפח זה הוא אוהל גמור, ולכן נחשב שהתחיל האוהל הגשמי, אבל היתר צירים וה"ה חוטין שהוא כמו צירים אותה סברא שחוטין מתיר עשית אוהל גמור (שנחשב כאילו הוא כבר פרוס כיון שכבר מוכן לפריסה ע"י חוטים לכן נחשב רק כמוסיף על אוהל) שיתיר גם עשית מחיצה מתרת, ולא דמי כלל להיתר של טפח פרוס שלא שייך במתרת ששם אין כלל טפח.

אך עדיין יש לעיין, שבמ"ב כתב בשם האחרונים הטעם שמתיר בחוטים וז"ל: "והטעם דכיון דעל ידי החוטין קל למושכה בהן הוי כאילו היתה הטלית פרוסה מכבר טפח מע"ש והוי רק מוסיף על אהל עראי ושרי וכנ"ל בס"ב". (וכ"כ בתו"ש ובשולחן ערוך הרב כעין לשון זה). וא"כ כיון שבמחיצה מתרת לתו"ש לא מהני פרוס טפח כשלא מתיר א"כ כ"ש חוטין שהוא רק 'כמו' פרוס טפח, וי"ל שאין הכוונה רק פרוס טפח אלא היינו פרוס כולו רק סגי בטפח נקטו טפח, או הכוונה כפרוס טפח מן הצד, עכ"פ להלכה ודאי צורך התו"ש בקושייתו על המג"א שהרי קי"ל כהר"ם שגם טפח למעלה שלא מתיר כלום מותר במחיצה מתרת, שהרי הב"י והפוסקים סתמו כר"ם, וע"כ צ"ל כנ"ל שא"צ שיתיר בפועל בטפח כלל, וא"כ פשיטא שה"ה חוטין שמהני.

**ונראה** שכן מוכח מזה שנקטו הפוסקים שמיירי שהיתר חוטין מיירי רק כשמשלשל לארץ וכו' כנ"ל ואמאי לא נקטו רבותא טפי שאפי' בכל מחצלת מגולגלת א"צ טפח אם יש חוטים. וצ"ע שלא ראיתי דבר זה מבואר להדיא בפוסקים, וגם קיצורי הלכות של זמננו נראה שלא נחתי לזה אלא התירו חוטים בכ"ג, וצ"ע.

**שו"ך** בספר 'מגילת ספר' סי' יז עמ' קכא, נקט בפשיטות להיתר בדלת הנ"ל ונתקשה מהמג"א וכתב שנראה שכל דבריו שם נאמרו רק לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם שהביא המג"א בס"ק יב שחולקים בכלל על כל היתר חוט ומשיחה שלא מועיל בגגו טפח, אבל מה שמועיל לאוהל שבגגו טפח ודאי שמועיל גם למחיצה מתרת עכ"ד, ויש לעיין בדבריו.

#### ראיות הגרש"ז בשש"כ בהו"א

חידושו של הגרש"ז א' – יש לו עד שאין היתר 'תוספת אוהל' במחיצה מתרת – ודלא כבאה"ל **בשש"כ** פכ"ד הערה קכו כתב בשם הגרש"ז שבהו"א חשב לחדש שאסור לעשות תוספת מחיצה המתרת אף בטפח פרוס מבעו"י, והביא ב' ראיות לדבר, ראיה אחת מהא דמבואר שאסור לתקן בשבת פירצה של י' אמות ע"י צוה"פ אפי' בעראי, הרי שאף שהדופן קיימת

מותר לפושטה בשבת על כל אורך המוט, והטעם דכיון דע"י החוטין קל למושכה בהן הוי כאילו היתה הטלית פרוסה מכבר טפח מע"ש והוי רק מוסיף על אוהל עראי ושרי וכן"ל בס"ב". ולכן מועיל חוטין, שאינו מחדש כלום, וכעין ההיתר של 'כסא טרסקל'<sup>28</sup>. אבל פרוכת ומחיצה המתרת שיוצר מחיצה חדשה שלא היתה כלל פרוסה לא מהני חוטין. ולפי"ז גם בגג לא יועיל לפרוס מחצלת המגולגלת ונתונה על הגג אף ע"י חוטין.

**דהנה** ז"ל המגן אברהם (סי' שטו ס"ק טו): "וכן הפרוכת - פי' אף הפרוכת שרי אע"פ שלא היו עליה חוטין משום דאין אוהל אלא העשוי כעין גג (מ"מ) ומשמע דאם עשוי להתיר לא מהני חוטין עס"א". היינו המג"א קאי שם על סוף הסעיף שמסיים השו"ע "וכן הפרוכת מותר" וכתב המג"א דין א', שאף ללא חוטין שרי, דבמחיצה אין איסור אוהל, ודין ב' כתב שאם היה מחיצה המתרת אסור בפרוכת, וי"ל שאין כוונת המג"א שאסור משום שמתרת חמיר טפי מגג, אלא כנ"ל, שמחיצה שלמה חמיר טפי מטלית כפולה. עוד ע"ש במ"ב שהביא מכמה ממג"א שס"ל שהיתר חוטין זה רק אם אין בגגו טפח<sup>29</sup>, הרי לנו שהיתר חוטים לא נאמר בכ"ג, וא"כ י"ל דה"ה באופן הנ"ל.

28. וכביאורו של השולחן ערוך הרב או"ח הלכות שבת סי' שטו סעי' יג "כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אוהל לא אסור לפרוסו על המחיצות שמעמיד תחתיו בשבת אלא כשלא היה הגג קבוע במחיצות מבעוד יום אבל אם היה כבר קבוע בהן מבעוד יום אלא שהיו נכפלים ומונחים מותר לפושטן ולהעמידן בשבת כגון כסא העשוי פרקים וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח ונמתח וכשמסירין אותו סוגרין אותו והעור נכפל מותר לפותחו לכתחילה בשבת אף אם יש לו מחיצות תחתיו מפני שאינו דומה לעשיית אוהל כיון שאינו עושה כלום שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבעוד יום אלא שמוחתן בשבת לישב עליהם, ומטעם זה מותר להעמיד החופה ולסלקה וכן הדרה הקבוע בכותל שמניחין עליו ספרים אף אם יש להן מחיצות".

29. אך בחזו"א כתב שזה רק כשעושה בקבוע אך סתימת הפוסקים לא משמע כ"כ כן.

אין לזה שם מחיצה כלל (שהרי תלוי באויר ופשוט שאסור לעשות צרכיו אף באותו טפח שאין כאן מחיצת י"ט) וגם ההיתר הוא אף בס"ת שצריך דווקא מחיצה א"כ כשהיה רק טפח לא היה כלל מחיצה כאן.

**אך** נשאר בצ"ע שא"כ מכל הנ"ל היינו מהוא דאסור לעשות צוה"פ, וגם מהא שאסור להוסיף סכך על הסוכה וכו'.

**תמוה שנשמט מעיניו שכל דבריו מבוארים בפמ"ג ובבאה"ל וגדולי הפוסקים**

**והנה** באמת תמוה שנשמט מעיניו שכל דבריו בהערה כמעט מתחילתן ועד סופן כתוב בפמ"ג (מס"ז ע"א) שהובא לעיל בהרחבה, שממש נסתפק ספיקו של הגרשז"א ובתחילה היה לו צד שמחיצה מתרת חמיר טפי ולא מהני טפח פרוס מאתמול ולכן הכשרת דופן שלישית דסוכה אסור אף שמקצת דופן קיים והוא רק 'מוסיף' כיון שע"י תוספת זו מכשירה, ודייק כן מתוס' והר"ן. וכתב לדחות הראיה מהר"ם הנ"ל שיש מקום לחלק בין אם הטפח הוא מלמעלה או מן הצד שאז יתכן לומר שכיון שיכול להצטמצם ולעשות צרכיו בטפח הפרוס מותר לו להמשיך את הדופן בשבת. אמנם הביא בעצמו שבב"י כתב שאותו טפח היה למעלה וא"כ לא הועיל כלום ואפ"ה כתב שיש היתר תוספת. וסיים דבריו בצ"ע.

והוא רק מוסיף לתקן הפירצה אפ"ה כיון שזה 'מתרת' עי"ז לכן אסור.

**ועוד** ראייה הביא מהא דאסור להוסיף בשבת על סכך של סוכה אפי' אם זה רק ליום אחד או שנים (מ"ב תל"א א) חזינן שאין היתר של תוספת על אוהל באופן שגורם היתר, לכן כתב דמה שהתיר הרמ"א להוסיף על מחיצה מתרת הוא רק לענין עשיית צרכיו בלבד שאי"צ דווקא להיתר של המחיצה הנוספת אילו היה אפשר להסתגר באותו טפח שהוא מן הצד<sup>30</sup>, משא"כ לענין סוכה והיתר טלטול בשבת שכל שאינו מתוקן כראוי לאו כלום הוא, עכ"ד.

**ועיין** להלן בהמשך שלענ"ד דבריו צ"ע.

#### בסוף חוזר בו הגרשז"א מחידושו מכוח דין המהר"ם

**אמנם** שוב בהמשך הערה כתב שאח"כ חזר בו הגרשז"א דהרי משמע מהפוסקים שמותר גם אם הטפח הוא רק מלמעלה, וגם אף בחדר שיש בו ס"ת שצריכים דווקא מחיצה של י"ט ולא מהני שום כיסוי עיין סי' רמ סעי' ו, וא"כ נראה שגם בסוכה אם יש טפח בדופן מותר להוסיף אף שלפני שהוסיף היתה פסול, אך לפ"ז צ"ע מכל הנ"ל דמשמע דאסור, עכ"ד.

**היינו** שכיון שמבואר בב"י בשם הר"ם שהתיר אף בגולל הטפח למוט למעלה ושם הרי

30. היינו שלענין עשיית צרכיו מועיל הטפח הבנוי מבעוד יום כיון יש משמעות מסוימת גם כשעומד לעצמו שהרי יכול לעשות צרכיו באותו טפח, ולכן מובן שהשלמתו היא בגדר 'תוספת' שרק מתירה שיוכל לעשות גם בהמשך מה שיכל לעשות באותו טפח, ושייך לומר שכבר התחיל האוהל שהרי באותו טפח היה כבר ההיתר מבעוד יום. אמנם בסוכה שכל זמן שהיא פסולה הרי היא כמאן דליתא א"כ אין זה מוגדר כתוספת אלא כעשה כולה. (אמנם גם לדבריו צ"ב דין מקצת סכך שנפל שהרי היה צריך להיות מותר גם לשיטתו שהרי יכול לשבת בחלק הסכך שנשאר, ולדבריו צ"ל שהמ"ב מיירי שנפל באופן שנהיה חמתו מרובה מצילתו וזה לא נראה כלל מסתימת דבריו, ועיין להלן).



משום חשש שסוכה לח' ימים היא אוהל קבע שאסור בו גם תוספת, ובישראל חשש לצד זה. וכ"כ להדיא בפמ"ג שטו א"א א' משום שעשויה לח' ימים היא קביעות. וכ"כ בעצמו במ"ב תרכו כ עי"ש שחשש לשי' הפמ"ג דהוי קבע. עוד יקשה, שמעיון במקור הדברים של המ"ב (מפתחי עולם שהביא כן בשם שואל ומשיב) גם מוכח שאין הכוונה משום תוספת במחיצה המתרת, ואדרבא להדיא כתב בשו"מ שאין חשש מחיצה המתרת כיון ששריא תוספת<sup>31 32</sup>.

**ולענ"ד** לא יתכן לומר כדברי הגרשז"א, שהרי הוא עצמו הרי סובר בבאה"ל שטו שמותר תוספת אוהל אף במתרת, ויסודו ע"פ הר"ם שהתיר אף בטפח למעלה אע"פ שלא התיר כלום, וא"כ תמוה מאוד אמאי כאן אסור בנפל 'מקצת' מן הסכך, מאי שנא מטפח עשוי מבעו"י שפוסק המג"א והמ"ב וש"פ שמותר להגדיל המחיצה אף שכוונתו לצורך היתר דברים שבצנעה.

#### ישוב ראיית הגרשז"א מניחה בפירצה

**וגם** הראיה מפירצה שאסור ע"י צוה"פ, יל"ע, כתב זה לדין פשוט כאילו הוא דין מפורש בגמ' או בשו"ע, ובאמת אין לזה שום מקור שם, אלא יש ע"ז תשובת פנים מאירות ח"א

**והנה** מסקנת הפמ"ג נראה שמהני אף טפח למעלה (וכן נראה דבריו בא"א שטו ג. וכן העתיק בשמו בבאה"ל ד"ה שהיה). וצ"ע שלא הביא דבריו.

**גם** תמוה שנשמט מעיניו דברי הבאה"ל הנ"ל שהביא הרבה פוסקים שפשיטא להו להתיר וכו'.

**עכ"פ** כיון לדעת הבאה"ל וש"פ שיש לנו ראייה ברורה מדברי הר"ם שהעתיקו הב"י והרמ"א להלכה שהתיר אף טפח למעלה וזו היא ראייה שאין עליה תשובה. וכן נקטו רוב הפוסקים שמהני אף טפח מלמעלה וא"כ להלכה נקטינן שיש היתר 'תוספת' גם במחיצה מתרת. כן פוסק בשו"ע הרב שטו ה ובלבו"ש והובאו דבריהם בבאה"ל שם. וכ"מ סתימת לשון הרמ"א שטו א שסגי בטפח בכל אופן גם מלמעלה וכמו כל דין תוספת אוהל דשרי ה"ה לענין מחיצה המתרת.

**וא"כ** הגרשז"א בשש"כ למסקנתו כיון לדעת הפמ"ג הנ"ל. ולדעת כל הפוסקים שמותר אף בטפח למעלה.

#### ישוב קושיות הגרשז"א מתוספת סכך

**ולענ"ד** לק"מ ראייתו מהמ"ב תרלו א שאסור תוספת סכך, דטעם המ"ב לאסור הוא

31. לכאורה יש עוד לתמוה על הגרשז"א שלדבריו צ"ל שהמ"ב מיירי רק שנפל כל הסכך או רוב באופן שחמתו מרובה מצילתו, שהסוכה נפסלה, וסתימת דבריו משמע לא כן אלא אף באופן שלא נפסלה הסוכה אסור אף שאינו 'מתרת'. אך באמת לק"מ דאפי' בצילתו מרובה עכ"פ המקום שבו חסר הסכך הוא פסול וע"י תוספת הסכך הוא מכשירו.

32. וכן משמע מהמשך לשון המ"ב שכתב שע"י עכו"ם יש להתיר. ולכאורה אם יש כאן רק חשש אוהל לבד פשוט שמותר כדי שבות דשבות לצורך מצוה שהיא הלכה פשוטה להקל. אבל לנתבאר להלן שחשש לבנין קבע נחא שכיון שיש חשש תורה היה מקום לומר שאסור גם אמירה לעכו"ם, אך נקט להתיר כיון שזה רק חשש קבע, וע"י עכו"ם שאסור רק מדרבנן ספק דרבנן לקולא ולא חשש כ"כ. (ויל"ע קצת לסוברים ספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא א"כ הרי כל מה שאסור בעצמו לעשות מדאורייתא אסור גם לומר לעכו"ם, אך לא נראה כן שעכ"פ סוכו"ס עושה רק איסור דרבנן).

באמת לדעת השו"ע הרב והפמ"ג וכו' שהביא בבאה"ל שהביאו ראייה גמורה מהר"ם להיתר ה"ה כאן מותר, דהוי מוסיף על מחיצה, ולא דמי לדופן שלישית שבסוכה שעושה דופן שלם<sup>33</sup>.

**ובדברי** הפנים מאירות גם אולי יש ליישב שמודה להנ"ל, שז"ל השאלה: "נשאלתי עיר שהי' מוקפת גדר ונפרצה הגדר יותר מעשרה והיה דרכם להניח קנה ארוך מעמוד זה לעמוד זה להתיר הפירצה בצ"ה ופעם אחת שכחו להניח הקנה זה קודם שבת ושאלו אם מותר להניח קנה זה בשבת ע"י ישראל או ע"י גוי או לא וגם אם נפל קנה זה מהעמודים בשבת אם מותר להחזירו בשבת או לא". ומפלפל שם שלרש"י הרי מותר לעשות מחיצה מתרת אבל לר"ת אסור, וכתב: "...ואם כן לרבינו תם דאם לא הניח הקנה מערב שבת אסור ליתן בשבת ואפילו בדיעבד אסור לטלטל...". עכ"ל.

**עוד** אולי י"ל שכיון ששם הצוה"פ היא דבר בפנ"ע ואינו המשך הדופן שנפרצה, שהרי הצוה"פ אינו עשוי מדפנות אלא מקנים וחוטם שהם צוה"פ ונראה יותר דבר בפנ"ע, י"ל שאין זה בגדר 'מוסיף'. גם י"ל שמיירי שלא הניח לסתום כל הפירצה אלא נתן הצוה"פ באמצע הפירצה באופן שנשאר לכל צד פחות מ' אמות וא"כ אינו ממשיך המשך לפתח, א"כ אין דינו כמוסיף שמיירי שממשיך הדופן עצמו צמוד,

סי' ל (הוכח דנפ"ת ע"כ ס"ג) שבאמת תולה דין זה במח' רש"י ור"ת וסובר שלר"ת שאוסר מחיצה המתרת ה"ה גם שאסור.

**אמנם** בשש"כ עצמו ציין לעיין לעיל הערה קיט. ושם ציין לעיין לעיל פי"ז הערה קז. ושם בפנים פסק בפשיטות להתיר לתקן חוטי עירוב ע"י יהודי ע"י עניבה אף שעושה צורה"פ, ובהערה שם ציין לשו"ת מהר"י אשכנזי סי' יג, שאינו דן אלא אם זה קש"ק אבל לא דן מצד שעושה איסור בעשיית המחיצה. משמע שמותר, אמנם כתב שיתכן שהתיר רק משום צורך רבים, וכ"ה בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ל ושו"ת שו"מ מה"ת ח"א סי' פט. ע"ש.

**ובאמת** נכון שבשו"ת פנים מאירות נראה באמת שנקט שמעיקר הדין אסור לסתום הפירצה ע"י צוה"פ משום שהיא מחיצה המתרת. ומובן ראיית הגרש"ז שרואים שסובר שלא מהני מה שיש טפח פרוס מבעו"י.

**אמנם** באמת דברי הפנים מאירות לכאורה צ"ע. וכאמור גם בשו"ת מהר"י אשכנזי נראה שמתיר ללא שום פקפוק אם אינו עושה קש"ק. והגרש"ז נקט כאילו איסור תיקון פירצה הוא דין ברור המפורש בשו"ע והפוסקים. ולכן נתקשה בזה מאוד, וכאמור ז"א.

**וי"ל** שהפמ"א סובר כמו התו"ש הנ"ל שסובר שאין היתר מוסיף במחיצה מתרת, אבל

33. אמנם גם בפמ"ג מ"ז תרל ג כתב וז"ל: "ולא הניח צוה"פ על ידי עכו"ם בשבת ויר"ט י"ל מותר, שבות דשבות במקום מצוה, כבסי' שו סעי' ה, יע"ש, ואי אין עכו"ם צ"ע, די"ל אף אם תמצא לומר אוהל פחות מטפח לא שמה אוהל, מ"מ כל להתיר מחיצה אסור מדרבנן עיין סי' שט"ו, וי"ל ביו"ט לצורך מכשירי אוכל נפש שרי בדרבנן כה"ג...". הרי שפשיטא ליה שמצד מחיצה המתרת אסור. (והו"ד בשעה"צ תרל ה). אך יש לדחות ששם מיירי בסוכה ושם הרי פשוט בגמ' ופוסקים שמחיצה שלישית אסור, והיינו כיון שעושה מחיצה שלמה וכתבאר לעיל וא"כ פשוט שה"ה צוה"פ אסור.

ולכן גם בטפח סגי ומועיל שפיר גם לענין הפרדה מס"ת עכ"ד".

**וכוונתו** שיש לחלק בין היתר של מחיצה המתרת דברים שבצנעה וכו', לבין היתר סוכה, שהיתר סוכה נוצר כאן מצב חדש של 'סוכה' שמקודם לא היה כלום, אבל במחיצה אין יוצרת יצירה חדשה אלא רק הוי 'הפרדה', ולכן מותר אם השאיר טפח במחיצה מתרת אף באופן שלא הועיל עדיין להתיר כגון למעלה, זה רק שם שהעיקר הוא ה'הפרדה' וע"י שהיה טפח נעשה תחילת ההפרדה, ואף שעדיין לא היה חלות היתר בטפח זה ואין לו דין 'מחיצה' (אבל בסיום המחיצה נתברר שגם טפח הוא חלק ממחיצה), משא"כ בסוכה שלפני עשיית התוספת אין ע"ז כלל שם סוכה כלל וע"י התוספת מקבל שם 'סוכה' חמיר טפי<sup>35</sup>.

**ולענ"ד** דבריו צ"ע וכל דבריו דחוקים ולא מובנים כלל, הרי יסוד הדברים בפוסקים וביותר בשו"ע הרב שודאי יסוד היתר מחיצה לעשית דברים שבצנעה הוא שיוצר רשות בפנ"ע, וזה טעם האיסור בשבת משום שהוי כעין יצירת אוהל<sup>36</sup>, וכמפורש להדיא במג"א ופוסקים שאם ההיתר הוא מדין 'כיסוי'

אלא הוי כדופן שלישית שלכו"ע אסור כיון שהיא דופן שלמה.

**או** י"ל שפירצה של י' אמות כיון שזה מקום גדול מאוד (6 מט'ר) נחשב כדופן בפנ"ע ואין זה בגדר מוסיף, שהרי זה הטעם שבטל מיניה שם 'פירצה'<sup>34</sup>.

**שו"ך** בספר 'מגילת ספר' סי' יז עמ' קכא, שי"ל שאף שלבוד שרי לעשות בגג זה משום שאינו כל מחיצה שכל הגדר של מחיצה וגג זה להגן וכו', אבל לענין 'מתרת' מהני לבוד וצוה"פ שהרי יסוד הענין משום שהתיר המקום, אבל שאר היתרים שמהני באוהל ודאי מהני במחיצה מתרת, אך לענ"ד ז"א וכנ"ל.

#### צ"ע הסברו של הגרשז"א

**אמנם** בתיקונים ומילואים שם כתב הגרשז"א לבאר טעם החילוק בין טפח מלמעלה לדין הוספת סכך וצוה"פ, מה שנשאר בצ"ע בשש"כ, וכתב וז"ל: "אך יותר נראה דשאני סוכה דהתוספת שמכשירה מחדשת שם של סוכה ולכן אסור להוסיף בין בסכך ובין בדפנות וכן בצוה"פ נתחדש שם של פתח, משא"כ בסתם מחיצה המתרת העיקר הוא ההפרדה

34. באורחות שבת עמ' שיד דחו ראיית הגרשז"ז מצוה"פ וכתבו שאפשר הטעם ששם אסור משום 'בנין' כיון שמיייר שקושר או מחבר אל העמוד, וכל כה"ג הוי בגד בנין ולא בגדר אוהל או מחיצה וכו' לא נאמר היתר של תוספת, שבבנין אפי' עראי אין היתר מוסיף אלא רק במחיצה או אוהל. אמנם דחיה זו ליתא מעיון בפנמ"א שם שלהדיא אסור רק לר"ת משום דין מחיצה מתרת. וכנראה לא ראו את מקור דינו. ועיי"ש שהביאו מבנו הגאון רבי שמואל אויערבאך שליט"א שפסק שכיון שמר"ם משמע להדיא שמותר להוסיף על מחיצה המתרת והרמ"א פסקו כוותיה ה"נ דמותר להוסיף על סכך עראי.

35. וכמובן שע"פ דברי הגרשז"ז תתיישב קושית הפמ"ג הנ"ל, דהנה הפמ"ג (משב"ז שטו א) תמה שמחד גיסא בתוס' ור"ן מוכח שאף בתוספת מחיצה אם מתרת אסור, ומאידך בר"ם שהובא בב"י מוכח שמהני תוספת אוהל (אף אם היה הטפח למעלה באופן שלא התיר עדיין כלום), וע"פ הגרשז"ז ניחא, שרק בסוכה אסור כיון שאף שהיה 'תוספת' כמאן דליתא דמי, אבל בהפרדה לענין עשיית צרכיו שיסוד הדין 'הפרדה' א"כ כשהיה טפח אף שעדיין לא הועיל חשיב שהיה כאן כבר מפסיק.

36. וכאמור כ"כ באו"ז (ח"ב - הלכות שבת מלאכת בונה סי' עח אות ו) "אלמא דיש חילוק בין היכא שעושה

ולא מדין יצירת רשות אין איסור<sup>37</sup>, ומה זה 'שם סוכה' הרי האיסור הוא יצירת אוהל ורשות, ומה ענין 'שם סוכה' לכאן. וגם יסוד היתר מחיצה אינו משום 'מחיצה' אלא משום שע"י

המחיצה נהיה 'רשות' בפנ"ע כמבואר במג"א שלא סגי בסתם כיסוי, ואדרבא כיון שנהיה רשות בפנ"ע שרי אף שרואה מלמעלה וכו' עי"ש.

רשות לעצמו כמו בדופן שלישי בין היכא שאינו עושה בדופן רביעית שבלא"ה חשובה סוכה ראויה. וזה הדרך נמי במחיצה היכא שעושה רשות לעצמו כגון שמתכוין לעשותו רה"י ולהתירו בטילטול ודאי שייך ביה אוהל אבל היכא שאינו מתכוין אלא לצניעות' או להגן מפני החמה או מפני הגשמים או מפני הרוח ודאי עושה לכתחילה מחיצת עראי בשבת וכ"ש ביו"ט.

37. כמבואר במג"א שזה הטעם שמותר לעשות מחיצה באופן שמכסה האור שא"צ להיתר מחיצה עי"ש. וביתר ביאור בשו"ע הרב סי' שטו ג שכל איסור מחיצה מתרת נאמר רק באופן שע"י עשיית המחיצה 'חולק רשות לעצמו' עי"ש, וכתב וז"ל: "ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר סוכה כמו שיתבאר בסי' תרל או להתיר טלטול על דרך שיתבאר בסי' שסב או להתיר שאר איסור כגון שעושה מחיצה גבוהה י' טפחים בפני הספרים בפריסת סדין או מחצלת כדי שיהא מותר לשמש מיטתו באותו חדר או כדי לעשות שם צרכיו אסור לעשותה בתחילה בשבת לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפני עצמה כגון כשמתרת איסור טלטול היא עושה אותו מקום רשות היחיד וחולקת אותו מרשות הרבים או כרמלית שאצלו וכן בחדר שבו הספרים היא חולקת אותו לשתי רשויות הספרים הם ברשות בפני עצמה והוא משמש ועושה צרכיו ברשות בפני עצמה וכיון שהוא עושה אותה כדי שתחלק רשות בפני עצמה הרי זה כעושה אהל.

אבל אם אינו צריך לו שתחלק רשות בפני עצמה מותר לעשותה בתחילה בשבת אף אם היא מתרת איסור כגון שתולה מחיצה בפני אור הנר כדי שיהיה מותר לשמש מיטתו שאינו צריך כאן לחילוק רשויות אלא כיון שהמחיצה היא גבוהה מהנר בענין שאינו רואה את הנר במקום שמשמש וגם עבה קצת בענין שאין האור נראה יפה דרך המחיצה מותר לשמש אף אם אינה גבוהה י' טפחים שאינה חולקת רשות כלל וגם אם אינה קשורה בטוב בענין שלא יוכל הרוח להניד אותה כמו שצריך לקשור כן במחיצות העשויות לחילוק רשויות כגון בפני הספרים כמו שנתבאר בסי' רמ וכיון שאינו צריך לו שתחלק רשות בפני עצמה מותר לעשותה אף בענין שחולקת רשות דהיינו שהיא גבוהה י' טפחים וקשורה היטב. וכן בספרים אם תולה המחיצה נגד כל הספרים שאין מגולין כלל שאינו צריך כאן לחילוק רשויות אם יש מכסה אחד על הספרים לבד ממחיצה זו שאף אם אין מחיצה זו גבוהה י' טפחים וגם אינה קשורה בטוב שאינה חולקת רשות כלל מכל מקום אינה גרועה מכיסוי בעלמא ומותר לעשות צרכיו שם או אפילו לשמש אם יש מכסה אחד על הספרים לבד ממחיצה זו שהרי יש כאן שני כיסויים והרי זה ככלי בתוך כלי לפיכך מותר לתלותה בשבת אפילו בענין שחולקת רשות כיון שאינו צריך לו שתחלק רשויות ואין צריך לומר שמותר לכסות הספרים בבגדים שני כיסויים שהרי אין כאן מחיצה כלל, עכ"ל השו"ע הרב.

וכן נקטו כל הפוסקים המג"א והמ"ב וש"פ שגדר היתר מחיצה אינו ככיסוי בעלמא או הפרדה בעלמא אלא הוא עשיית רשות בפנ"ע ולכן פוסק שצריך כמה דינים למחיצה זו, היא צריכה להיות גבוהה י"ט, וקשורה היטב שלא זזה וכדו', ובלא זה היא רשות אחת.

הרי שכרוך יחד ענין עשיית סוכה עם ענין עשיית רשות היחיד עם ענין מחיצה י"ט. ולכן לא מובן החילוק של הגרש"ז בין סוכה לכאן, שעכ"פ גם כאן כל זמן שאין מחיצה כדינה לא התחיל להיות רשות בפנ"ע ועדיין היא רשות אחת א"כ מה לי שיש טפח מבעו". וחזינון שאעפ"כ התירו ע"כ כיון שבמציאות יש התחלה למחיצה וכיון שבסוף כשמסיים המחיצה כל חלק וחלק ממנה הוא חלק מהמחיצה ה"ה כשיש רק חלקה במציאות שרי אף שמבחינה הלכתית אינו כלום וא"כ ה"ה בסוכה.

שבחג כיון שפתיחת הדלתות גורמת לפסול הסוכה וסגירתן גורמת להכשיר הסוכה הרי יש בזה משום איסור בונה וסותר". (ובהמשך החמיר יותר שאף אם נשאר טפח אסור). ודבריו צ"ע מכל מה שכתבתי לעיל. וגם המקורות שציין עיינתי בחלקם, ולא ברירא לי מילתא לאיסורא, ואכמ"ל.

**וחיפשתי** עוד בספרי זמננו, הנה גם בספר "אורחות שבת" עמ' שכ פסקו בפשיטות שמותר לסגור דלת או חלון אף שבסגירתם נגרם היתר. וטעמם כנ"ל שכיון שכל איסור מחיצה המתרת משום דחשיבא כעשיית אוהל ואם מותר אוהל ע"י צירים כ"כ מחיצה המתרת.

**גם** בספר 'מגילת ספר' סי' יז עמ' קכא נקט בפשיטות להיתר.

**גם** בספר 'חוט שני' מהגר"נ קרליץ כתב להחזיר וטעמו כנ"ל, והביא הדין בסי' שיג ג שאף בנין קבע מותר ע"י צירים. (רק שם הוסיף שי"ל שאם כוונתו בסגירה לשם היתר אולי אסור אך בסוף דבריו נראה שמתיר אף בכה"ג).

**שו"ר** לידידי הרה"ג ר' חנוך שבדרון שליט"א מו"ץ דקרלין בקובץ בית אהרן וישראל גליון קלט שגם תמה מאוד על דברי הגרשז"א בהליכות שלמה (ה' סוכה פ"ז סעי' טז) שכתב "תריס או דלת המשלימים לשיעור הדופן וע"י הזזתן ישתנה דין הסוכה יש להסתפק אם מותר לסגור או לפותחן בשבת וביו"ט". וכתב ממש כדברינו הנ"ל שדבריו תמוהים שלא הזכיר שהפמ"ג הסתפק בכ"ז והבאה"ל הכריע להיתר ע"פ גדולי הפוסקים. וביותר תמה על הגרשז"א שבהליכות שלמה (ס' בסו"פ ארחות הלכה מס' 69) נראה מדבריו שאסור אפי' לסגור דלת חדרו להתיר דברים שבצנעה בפני ספרים, ותמה עליו נוראות שלא שמענו זה מעולם ואיך יעלה

**וביותר** לא הבנתי מה שכתב שצוה"פ מחדש שם 'פתח', היינו שמקודם היה פירצה ולכן נחשב כאילו הכל פרוץ ואינו רשות בפנ"ע, וע"י הצוה"פ נהפך ל'פתח' ופתח הוא דבר שאינו פוגם במחיצות ונחשב כסתום כל הדר' מחיצות, לא מובן מה זה 'שם פתח', הרי גם כאן גם יכול לומר שנתחדש שם 'מחיצה', וכל אלו נראים מילים בעלמא, ותמוה מאוד, (וגם עיקר צוה"פ אין ההיתר משום שם פתח אלא משום שפתח נחשב כמחיצה שלמה וכאילו סתום ויצר רשות בפנ"ע וכ"ש כשיוצר מחיצה ממש). הרי יסוד האיסור שיצר רשות בפנ"ע וזה גם בדין הר"ם. אע"כ לא אסור יצירת הרשות רק מצד חלק הרוחני אא"כ לא היתה גם מחיצה גשמית, וכשהיה טפי מבעו"י שנחשב שהמחיצה הגשמית כבר קיימת בכה"ג אין איסור רק מצד הרוחני וכנתבאר לעיל וא"כ ה"ה בטפח מלמעלה, וממנ"פ אי אזלינן בתר ההיתר הרוחני וההלכתי בשניהם אין שום היתר, ואם אזלינן בתר המחיצה הגשמית בשניהם היה מחיצה. ומה מועיל הפרדה אם טפח זה כשלעצמו אינו מפריד כלום וע"פ הלכה נחשב עדיין הכל מקום אחד.

**עכ"פ** גם לדבריו י"ל שלא אמר דבריו אלא בהיתר של 'תוספת' אוהל שבמתרת לא נחשב תוספת וכמו שנתבאר לעיל שכן יש הו"א מהפמ"ג, אבל צירים שפיר שרי לכו"ע שכמו שהצירים מתירים אוהל מתירים גם מחיצה המתרת, וגם מעור סברא שנתבארה לעיל.

#### דעת אחרוני זמננו

**בספר** פסקי תשובות הנ"ל (עמ' עה על מ"צ תרל ביה"ל ד"ה שיעמיה) כתב: "ומותר לפתוח ולסגור הדלתות בחול המועד סוכות ואין בכך משם תעשה ולא מן העשוי אבל ביו"ט ובשבת

ב. **גגון** של הסוכה: וכן מותר לפתוח ולסגור הגג שעל הסוכה שנעשה להגן מפני הגשמים וכו' כמבואר ברמ"א סי' תרכו ואין בזה לא משום חשש בנין או חשש עשית 'אוהל', וכתבו הפוסקים טעם ההיתר משום שהוי כדלת עם צירים שאין בה משום בונה, וכ"כ במ"ב "דהוי כפתח", היינו יסוד היתר 'ציר' זה כמו שמותר לפתוח ולסגור דלת ולא אמרינן שהוא ממש 'בונה' שהרי הקים.

ג. **נתבאר** טעם הדבר, שאף שקי"ל שאסור לעשות בשבת 'מחיצה המתרת' (סי' טטו), ודינה כמו שעושה אוהל בגג, אמנם אין איסור 'מחיצה המתרת' יכול להיות יותר חמור מאוהל גמור בגג, וכל ההיתרים באוהל נאמר גם בו. ויסוד הטעם נתבאר שגדר מחיצה המתרת אין יסוד האיסור משום שיצר היתר, שהרי מצינו בכמה אופנים שמותר ליצור היתר, אלא רק בצירוף שעשה גם המחיצה הגשמית, וכיון שכלפי החלק הגשמי לא נחשב שעשה אוהל (שע"י הצירים נחשב שעשוי), א"כ אין איסור מצד החלק ההלכתי בלבדו.

ד. **יסוד** הנ"ל שדיני 'מחיצה מתרת' שוים לכל דיני אוהל, נתבאר הרבה ראיות מהא שמצינו הרבה דינים והיתרים שנאמרו בכל אוהל, ומצינו שזה מהני גם במחיצה המתרת, הרי שדינם שוה. וכדלהלן.

ה. **'תוספת** אוהל' ב'מחיצה המתרת': אם היה טפח פרוס מבעו"י מותר להוסיף ולהשלים המחיצה (בכל אופן אפי' לא היה צירים) ע"מ להתיר לו לעשות צרכיו, ואפי' היה הטפח פרוס מלמעלה שלא התיר כלום

על הדעת שמחיצה מתרת חמיר טפי מבנין קבע. וכל דבריו דברים נכוחים ומתוקים ובסברא ישרה נאמרים.

**ועיין** בקובץ באו"י גליון ק"מ שענה לו תשובה הגאון רבי שלמה לייב רוקח כ"ק אדמו"ר מירוסלאב שליט"א אך לענ"ד הגר"ח שברדון שליט"א צודק בכל דבריו ואכמ"ל.

**וחיפשי** בספרים ומצאתי בספר 'פקודת אלעזר' (לרבי רפאל אלעזר הלוי י' טובו - ירושלים תרמ"ז) סי' תרל לענין סגירת דלתות בשעת אכילה בשבת ויו"ט להכשיר הסוכה, כיון שהדלתות קבועים בצירים במקומם לפתוח ולסגור, ואין בהם בנין וסתירה ומותר לכו"ע, עכ"ד. גם כתב שם שאין בזה חשש שעושה הסכך קודם הדפנות, כיון שנעשה לפתוח ולסגור והוא עם צירים לא נחשב שעושה יצירה חדשה כיון שמחובר בו ודרכו לפתוח ולסגור. וכמוש"כ הד"מ ריש תרכו ובהגהה שאין חשש 'תעשה ולא מן העשוי' במה שמניח הגג על הסכך בעת הגשם אף שהסוכה נפסלת. וכדי לצאת מכל פקפוק כתב שבעת בניית הסוכה יהיו הדלתות סגורים.

### העולה לדינא לענ"ד:

א. **היתר** צירים, בחלונות הזזה שבסוכה: פשוט שמותר בשבת ויו"ט לפתוח ולסגור דלתות הזזה ותריסים וכדו' שמהם עשויה הסוכה ללא חשש אף שע"י זה מכשיר את הסוכה<sup>38</sup>. שכמו שאין איסור 'אוהל' ובנין בדלת כמבואר ברמ"א בהלכות סוכה, גם אין איסור של 'מחיצה המתרת' כשיש צירים.

38. אך בעת הנחת הסכך יהיו הדלתות סגורים שלא יהיה חשש עשיית סכך קודם לדפנות שיש פוסלים עיין רמ"א תרלה א.

ת. **נפל** חלק מהסכך: גם בנפל חלק מהסכך, אם נשאר טפח מהסכך, אין איסור מצד אוהל להחזיר את הסכך שהרי יש טפח מבעו"י, אך יש שחששו משום חשש תוספת על אוהל קבע שזה אסור אף בטפח מבעו"י<sup>41</sup>.

ט. **צורת** הפתח: לעשות צורת הפתח להכשיר העירוב אם יש פירצה של יותר מ' אמות, באופן שעושה זה ע"י עניבה וכו', לענ"ד לכאורה מותר, אך יש אוסרים, כדלעיל.

י. **אסור** להוסיף דופן שלישית לסוכה כיון שע"י הדופן הזאת מכשיר הסוכה והוי 'מחיצה המתרת' ואף שיש ב' דפנות קיימות נתבאר שכיון שעושה 'מחיצה שלמה' אין היתר של תוספת, אבל אם במחיצה זו עצמה היה טפח מבעו"י היה מותר להוסיף אף שמכשיר הסוכה. כנלענ"ד ויש עוד לעיין בזה שלא מצאתי ביאור זה מפורש בפוסקים.

למעלה (שלא היה לו דין מחיצה כיון שאינו גבוה י"ט). ואף שהתו"ש אוסר, וגם הפמ"ג יש לו צד שע"פ הר"ן ותוס' אסור, אך להלכה פוסק המ"ב (כנראה ל"ס' שטו ד"ה שיהי מבעוד יוס טפח) שמותר וכפי שמוכח להדיא מהר"ם שהובא בב"י ורמ"א וש"פ. וכן פוסק בשו"ע הרב (שטו ס). וכן הביא הבאה"ל בשם הלב"ש ופמ"ג. והתהל"ד שטו ד<sup>39</sup>.

ו. **לבד**: וכן מבואר בפמ"ג (שטו א"א ח) שמותר לעשות סוכה כשרה ביו"ט ע"י לבד, אף שיוצר מ'לא סוכה' ועושה 'סוכה'<sup>40</sup>.

ז. **היתר** 'חוטמים': גם היתר של חוטמים בטלית כפולה שמותר לפותחה כשהיה חוטמים המבואר בשו"ע (סי' שטו) מבואר בתו"ש שמועיל גם לענין מחיצה המתרת (ואף שמשמעות המג"א לכאורה לא כן, נתבאר שאין זה כוונת המג"א).

39. לדעת התו"ש היתר זה נאמר רק בטפח מן הצד שהיה גובה י"ט שיש לו דין מחיצה לגבי מקום הטפח, ולכן נחשב שכבר התחיל להתיר מבעו"י, אבל בטפח מלמעלה כיון שלא התיר כלום עדיין במצב הקיים אין דין תוספת. אמנם כל הפוסקים נחלקו עליו שכן כתוב להדיא במרדכי בשם הר"ם הובא בב"י שגם טפח למעלה שרי, וכן פסקו השו"ע הרב והמ"ב (וכן נוטה הפמ"ג). ונתבאר שאף לתו"ש מודה ש'צירים' קיל טפי ומותר גם במתרת.

40. ונתבאר שלענ"ד לק"מ מה שהקשה ב'אורחות שבת' בשם הגר"ש אויערבאך שליט"א על הפמ"ג ולכן חולק עליו לדינא, וז"א ודברי הפמ"ג פשוטים וברורים.

41. לדעת הגרשז"א היתר זה נאמר רק לענין 'מתרת' לעשיית צרכיו שהוא משום 'הפרדה', אבל 'מתרת' לענין סוכה כיון שלפני שסיים הדופן אף שיש טפח עדיין הסוכה פסולה לגמרי אסור להוסיף, (ונראה שגם לדבריו אם חלק מהסכך נשאר וצילתו מרובה מותר להוסיף עוד סכך על פני כל הסוכה). אך נתבאר שסתימת הפוסקים לא משמע כן וגוף סברתו צ"ע וגם ראיותיו אינם מוכרחות ולכן יותר נוטה שגם בסוכה מותר להוסיף אם היה טפח מדופן זה עצמו מבעוד יום. אמנם עדיין יש מקום לחוש לספק הפמ"ג שנחשב אוהל קבע והוי איסור דאורייתא, אך גם זה חידוש שלא נראה כן דעת רוב הפוסקים ובמקום הדחק אפשר לסמוך על הערוך לנר שסובר שהוי אוהל עראי, וכן משמע פשטות הדברים. והפשט במ"ב שכתב להתיר רק ע"י עכו"ם סבר הגרשז"א שזה מצד איסור אוהל, אך נתבאר שלענ"ד אין זה הפשט אלא מצד חשש קבע.

## תשובת הרב שמחה רבינוביץ שליט"א בעמח"ס "פסקי תשובות":

בשו"ת אבני נזר או"ח סי' רסז שעפ"י דברי התוס' אלו יש סברא לומר שאיסור של שלטונות לעבור הגבול כוחו כ'מחיצה' לענין רשויות בשבת, למרות שאין שם שום מחיצה וגדר, ולכן הגם שאסרינן להשלים מחיצה אם עדיין לא עשתה רשוה"י ואפילו פרוסה טפח מער"ש, מ"מ התיירו לפתוח ולסגור דלתות, אפילו גורם עי"כ עשיית רשוה"י, משא"כ לענין סוכה דבעינן 'דפנות' העושה הכשר סוכה, לכן אפילו בדלת העשויה ליפתח וליסגר, מכל מקום עשיית הכשר סוכה הו"ל כיוצר דבר חדש, וכעין שאסרו טבילת כלים מטומאתן (סי' פג סעי' ז), וביטול איסור בשבת (ס' במשנ"צ סקל"ז), ואסרו להפריש חלה ותרומ' (סי' שלט סעי' ז), וכל אלו מפני שהוא כמתקן, כמו"כ לענין הכשר סוכה.

**ובזה** יתבאר היטב הא דאיתא בשו"ע (סי' פסס סעי' ה) שמותר לעשות מחיצה להתיר טלטול, ע"י בני אדם העומדים זה לצד זה, ובלבד שלא ידעו האנשים שהועמדו לשם כך, וכתב שם הט"ז (סק"ג) הטעם שצריך שלא ידעו הוא כדי שלא יבואו להקל באיסורי שבת (והו"ד במשנ"צ פס סקל"ט), ובסי' תרל (סעי' יא) מובא בשו"ע הלכה זו לענין סוכה שרשאי להעמיד בני אדם כדופן המכשיר סוכה גם בשבת ויו"ט ובלבד שלא ידעו שהועמדו לצורך כך, ושם כתב הט"ז (סקי"ג) הטעם שצריך שלא ידעו, דאילו ידעו הוי קביעות, ובנין קבע אסור ביו"ט (והו"ד פס במשנ"צ סקנ"ז, ועיי"ש ביה"ט), ולכא"ו צ"ב מדוע שינה הטעם מהל' עירובין להל' סוכה, ולפמשנת"ל מובן היטב, דבעירובין הדפנות אינם אלא מציאות של הפרדה, ובבני אדם ליכא ביה משום חשש בנין, כשם שאין חשש בדלתות המחבורות בצירים, ולכן כ' הטעם שלא יבואו לזלזל וכו', משא"כ בסוכה שצריך דין 'דפנות', וגם ע"י בנ"א הו"ל קבע כשיועין מכך, ודו"ק.

כמענה לתמיהות הגר"א פולק שליט"א, הנני בזה להשיב כדלהלן:

**הנה** בהדיא מצינו לאסור עשיית מחיצות לסוכה בשבת וביו"ט, גם ע"י פתיחת וסגירת דלת בשו"ת אמרי יושר נלמהר"ם אריק זצ"ל ח"א סי' קי (ה"ה וכו"ת כתב), ועיי"ש שאסור גם לענין עירובין, ועפ"י המבואר להלן ישל"ע בזה], וכן בס' ארחות רבינו ח"ב עמ' ריט בשם הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, ס' קב ונקי סי' קצה בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, קובץ מבית לוי ח"ג עמ' קנו בשם הגר"מ וואזנר שליט"א ובס' חזון עובדיה עמ' יד שטוב להחמיר היכא דאפשר, (ושאני מהא שהתיר הרמ"א בסי' תרכו סעי' ג לפתוח ולסגור גג של סוכה המחובר בצירים, שהתם אינו עושה שום פעולה בסוכה, אלא מסיר מונע חיצוני הגורמת לפסול הסוכה). וכדי להסיר תלונות וקושיות הרה"ג הנ"ל יש לבאר ולהסביר הדבר, דהנה בסוכה חזינן שאפילו כבר התחיל לעשות הדפנות מבעוד יום, אם עדיין אין להם שיעור סוכה (ז' טפחים) אסרו להשלימן ביו"ט ובשבת לשיעור הכשר סוכה, משא"כ בשאר מחיצה המתרת עשיית צרכיו, כשעשה טפח מבעוד יום רשאי להוסיף עליה, כיון שההפרדה קיימת (אם כי רק בטפח אחד, ובלי דין 'מחיצה'), אלא מגדילה ומרחיבה יותר, (ש"כ פכ"ד הערה קב והערה קלד בשם הגר"ש ח'ייערבלך ז"ל).

**ועכשיו** נוסיף לחדר הדברים, דהנה בשאר מחיצה המתרת המטרה אינה עצם המחיצה, אלא ההפרדה וחילוק רשות, ולכן בדלתות דאין חשש דמיחזי כבונה, ליכא איסור לעשות עמם הפרדה, ואפילו לא לענין לעשות רשות היחיד, שגם לענין זה העיקר היא ההפרדה, ולא עשיית המחיצות, וכדאיתא בהדיא בתוס' סוכה ד: (סוד"ה פחות, ועי'



## הרב יעקב בוימאן זצ"ל

מח"ס 'תנופת זהב' ו'חמדת יעקב'  
רב אב"ד דלוס אנג'לס

הגאון רבי יעקב בוימאן זצ"ל נולד בשנת תרל"א בריסעניץ שבפולין לאביו רבי שמעון. בנערותו למד בישיבה הגדולה בקויל אצל הגאונים רבי אביגדור יהודה לייביש ורבי שמואל וויינגוט זצ"ל. עד אשר עלה והתעלה לישיבתו של הגה"ק בעל האבני נור זי"ע מסוכטשוב, שם נחשב לאחד ממצויני התלמידים. עם נישואיו – אחר שנסמך להוראה ע"י רבותיו – עקר ללוס אנג'לס שבארצ"ב, שם כיהן כרב אב"ד ומנהיג עדת ה' במשך ל"ג שנים, עד ליום פטירתו, כ"ג חשוון תש"א. מתוך כתביו נדפסו הספרים 'חמדת יעקב' ו'תנופת זהב', כשרבים מזיכרונותיו תורנו עודם בכתובים, בהם גם מאשר העלה על הכתב מזיכרונותיו ותרנות רבותיו הגדולים זי"ע. תודתנו נתונה לידידנו הרב זאב פריינד שליט"א אשר בשבט עינו המציא לידינו העתק כתי"ז זה מן השמים יבורך.

## בסוגיא דמצוות לאו ליהנות ניתנו

בגמ' ר"ה כח. אמר ר"י בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא, בשלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא וכו', עד המורד הנאה מן המעין בימות החמה אסור. ומקשים על הרשב"א ז"ל שסובר דהנאת הגוף בהדי מצוה מותר, א"כ אמאי אסור בימות החמה.

שיטת הכל-בו דהיכא דאסור עליו השופר אסור הוא בעצמו ליתקע בו, ומקשים א"כ אמאי בשופר של עולה מותר הא הוי הנאת הגוף בהדי מצוה, והוי כמעין שאסור בימות החמה.

גם מקשה הש"ך ביו"ד [סי' רכ ס"ק נט], דבאו"ח מביא שיטת הכל-בו שהוא עצמו אסור, וביו"ד מביא סתם שהוא בעצמו נמי מותר.

ונקדים שיטת רש"י שסובר דשל עולה מיירי שתלשו מחיים, דאילו לאחר זריקה אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה שהכל לכהנים. והנה בזבחים (פז.) איכא שם פלוגתא, ומקשים אמאי נקט רש"י דוקא לאותו מ"ד שהוא שלא אליבא דהילכתא, ומתריך ב"ת משום דבשלמים לאחר זריקה אין מעילה, משו"ה נקט רש"י שתלשו מחיים. אמנם אמאי לא נקט רש"י שמיירי שהפרישו לדמי עולה ולדמי שלמים כמוש"כ התוס' בזבחים שם.

ונראה לתרץ, דהנה הטעם המלך הק' ליתי עשה דשופר וידחה הל"ת, ומתריך משום דאיתא בשאלה והוי אפשר לקיים שניהם, וזה תימה שהרי מבואר ביבמות דל"ת ועשה שישנו בשאלה נדחה מפני עשה, (בתשו' הרשב"א בח"א סי' שפג מבואר שם דעשה דמצורע דוחה ל"ת ועשה משום גדול השלום ולא משום שאיתא בשאלה, עי"ש), לכן נראה אדרבה דהכא מיירי באופן דליתא בשאלה כגון שבא ליד גזבר, או דמיירי בעולת ציבור שלא מועיל שאלה, ומשו"ה לא דחו משום דהוי ל"ת ועשה שצריך ליפדות, וא"כ שפיר נקט רש"י דוקא שתלשו מחיים, משא"כ אי איירי לדמי עולה א"כ שוב מועיל שאלה אפי' דהוי של ציבור, א"כ שוב יקשה לידיחי עשה הל"ת ועשה משום דישנו בשאלה.

וראיה לזה דהנה ביבמות (קג.) גבי סנדל של עכו"ם (מותר לחלוץ) [חליצתה כשרה. ופירש"י משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ומקשים הראשונים ומובא ברשב"א הא נהנית שמותרת לשוק, ומתריצים שאע"ג דמצוות ליהנות ניתנו זה דוקא לכתחילה אבל כדיעבד יצא. והקשה הרשב"א מהכא בשופר של עולה לא יתקע ובשלמים כדיעבד נמי לא יצא משום דמצוות ליהנות ניתנו. ונראה לתרץ דהנה הטורי אבן כ' הטעם משו"ה לא יצא משום דעבד לא מהני, והנה הרא"ש כ': וכל מי שנשבע שלא למכור ומכר דמהני משום דישנו בשאלה, והוי היתר לנדרו, ובאיסור שיש לו היתר

אם עבד מהני, וא"כ לפ"ז מיושב, שם גבי סנדל מיירי בע"ז דעכו"ם שיש לו ביטול ויש לו תקנה לאיסור שפיר מהני בדיעבד, משא"כ הכא מיירי באופן שלית ליה שאלה כנ"ל ולא הוא תקנה לאיסורו ומשו"ה לא יצא.

והנה על קושיות הכל-בו נראה דהא באמת קשה היכא דהוי לא אפשר ולא קמכוין לכ"ע מותר, וא"כ הכא נמי הוי לא אפשר ולא קמכוין, וא"ל שהוי פסיק רישא ז"א דהרי הט"ז כ' עלה [סי' תקפו ס"ק ד] דהרבה בני אדם [נהנים כשהן עצמן תוקעים] ושפיר לא הוי פסיק רישא דהא יש לו תקנה שלא יתכוין, ולכן נראה דהוי אפשר באחר שיוכל לתקוע, והא תינח גבי נדר שפיר כ' הכל-בו שאסור, משא"כ בשלמים שאיסורו אכו"ע ולא הוי אפשר ושוב יקשה כנ"ל ושפיר מותר.

ובאופן אחר נראה, דהנה באמת קי"ל מצוות לאו ליהנות ניתנו וא"כ אם הוא נהנה הוי שלא כדרך הנאתו וקי"ל דמותר, וא"כ אמאי אסר הכל-בו הוא בעצמו הא הוי שלא כדרך הנאתו, ולזה נראה דהנה מהרש"ל בשבועות לח כ' דהיכי דכ"ש למלקות שלא כדרך הנאתו נמי כן, וא"כ בנדר שאסור בכ"ש שפיר אע"ג שהוי שלא כדרך הנאתו, והא תינח גבי נדר משא"כ גבי שלמים דהוא הקדש דצריך כזית (דהקדש דאסור בכ"ש הוא מדרבנן), וא"כ שלא כדרך הנאתו מותר, ושפיר מותר גבי שלמים.

אלא דקשה על זה דא"כ מאי אתקיף ליה רבא לר"י אימת מעל לבתר דתקע כי קא תקע באיסורא, הא בה"א הוי אמרינן דמצוות ליהנות ניתנו ושוב הוי כדרך הנאתו, א"כ לימא דמעל מקודם בהנאת הגוף והמצוה שפיר יצא. ועוד קשה א"כ דכל הטעם הוא בשביל הנאת הגוף, הא הטורי אבן כ' הטעם דעביד לא מהני משום דהאיסור נתקן משו"ה לא מהני, והא תינח המצוה משא"כ הנאת הגוף שוב לא יתקן, וכמו כן יקשה להרמב"ם שמביא ב' טעמים א' שאין בקול דין מעילה וא"ת הרי נהנה בשמיעת הקול וקאמר מצוות [לא] ליהנות ניתנו והוא תמוה, ונראה שאי אמרינן מצוות ליהנות ניתנו הוי בקול דין מעילה משום הנאת המצוה, וטעם הראשון שאין בקול דין מעילה דאל"כ הוי הנאת הגוף בהדי מצוה ואסור, שהרמב"ם יחלוק אהרשב"א, אמנם קשה הא האיסור הנאת הגוף לא יתקן, ולכן נראה דהכל-בו קאמר היכא שהיה נהנה בהשופר זה דוקא היכא שאיכא מצוה אבל היכא דליכא מצוה או כגון שעשה איסור שוב לא הוי הנאת הגוף, דכל הנאה הוא דוקא מחמת המצוה אבל בלא המצוה או שעשה איסור שוב לא הוי מצוה ושפיר ליכא הנאה, וא"כ ניחא מקשה הגמרא הא תקע באיסורא ושוב לא הוי הנאת הגוף ושפיר יתקן האיסור וגם ליכא הנאת הגוף, וגם הרמב"ם כן שאם תקע באיסור ליכא הנאת הגוף כלל, ושפיר יתקן האיסור, ודו"ק.

ועתה נבוא ליישב קושיות הש"ך הנ"ל, דהנה באמת משמע דהכל-בו חולק אהרשב"א, אמנם כד נעיין שפיר י"ל דהכל-בו נמי סובר כהרשב"א, אלא אימת כ' הרשב"א שמותר הנאת הגוף בהדי מצוה דוקא היכא דהאיסור לא היה לו הויה בפני עצמו שהרי הוא אסר עליו המצוה ושפיר מותר, משא"כ הכל-בו קאי היכי דאסר סתם אכל השנה, ושפיר חל אז היכא דלא היה אז בימי ר"ה, א"כ שפיר חל על ר"ה, וא"כ מיושב דשם במגן אברהם קאי היכא דאסר עליו השופר בכל השנה וא"כ היה חל הנדר בכל השנה שפיר חל דהנדר לא היה אהמצוה, משא"כ שם בש"ך קאי שאסר תקיעות שופר דהמצוה הוי כמו דינו דהרשב"א ושפיר מותר.

ועתה נראה ליישב קושיות הנ"ל על הרשב"א, דהרשב"א קאמר דינו דוקא היכא דהנאה לא יוכל להיות בלא המצוה, אז מותר, משא"כ גבי מעין קאי היכא דיכול להיות הנאה בלא המצוה כגון לטבול לדבר הרשות אז שפיר אסור, (וגם המצוה יכול להיות בלא הנאה דהט"ז כ' דיש הרבה בני אדם שנהנים), משא"כ גבי מעין שאסור אכל השנה, וארשות שפיר חל, א"כ שוב חל נמי אהמצוה, ודו"ק.

\*\*\*

**בסוגיא** זו במס' יבמות (קג:) בתוס' ד"ה סנדל כתב גבי לולב של אשירה דעכו"ם דוקא מותר ביו"ט שני, כיון ביו"ט ראשון ממ"ג הגביה על מנת לקנות, שוב הוי אשירה דישאל, ואי אגבה שלא ע"מ לקנות לא הוי לכס. יש לדקדק הא משכחת לה כגון שהעכו"ם נותנו לו במתנה ע"מ להחזיר כו"ם ושל ישראל לא הוי ויצא בו.

**ויש** ליישב דבאמת קשה אמאי יצא הא הוי רוצה בקיומו אפילו הוי של עכו"ם, אבל ז"א שהוי למעוטי תפילה כגון לבטלה אח"כ, וא"כ שפיר לא יכול למיירי במתנה על מנת להחזיר דא"כ שוב הוי רוצה בקיומה.

\*\*\*

**במס' ר"ה** כ"ט בתוס' אמר ר"י שופר של עכו"ם לא יתקע ואם תקע יצא, הקשו התוס' מ"ש משלמים דלא יצא, ונראה ליישב דהנה הרשב"א ז"ל הקשה הא בכל המצוות יש לו הנאת הגוף דיש לו שכר בעוה"ב, ומתרחץ כיון דזה הוי גרם הנאה ומותר, וא"כ הא מבואר בירושלמי דשרף של ערלה מותר ושל הקדש אסור, והוא רק גרם שממנה נושא פירות, וא"כ שפיר סובר ר"י גבי שלמים דלא יצא כיון דיש לו הנאת הגוף בהדי מצוה דיש לו שכר בעוה"ב, ואי דהוי גרם הנאה בהקדש גרם נמי אסור, אבל גבי עכו"ם הוי כמו דערלה שוב גרם מותר, וא"כ שפיר יצא כנ"ל הירושלמי.

\*\*\*

**בסוגיא** דשם הובא בר"ן בשם הרז"ה הלוי דוקא גבי מצוה דאורייתא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל גבי מצוה דרבנן אמרינן מצוות ליהנות ניתנו, עיי"ש, והר"ן חולק עליו מטעם הסברא ולא משום ראייה, והסברא הוא משום דלא נפקא מיניה בין מצוה למצוה.

**ולכאורה** קשה הא מבואר במסכת חולין בסוגיא זו (פט:) שלולב של אשירה דעכו"ם יצא מטעם מצוות לאו ליהנות ניתנו, עיי"ש בתוס' דמסיק דיצא דוקא ביו"ט שני, דאי ביו"ט ראשון צריך שיהא לכס, ואי מגביה הלולב שוב הוי אשירה דמשה ולא יצא, ואי לא אגבה שוב לא הוי לכס, לכן רק יצא ביו"ט שני, ואי דנהנה מאיסור, כתבו הטעם מצוות לאו ליהנות ניתנו, והא ביו"ט שני הוי מצוה דרבנן ואפילו הכי משמע מצוות לאו ליהנות ניתנו.

**ונראה** ליישב, דהנה באמת הק' בספר בית אפרים על הרז"ה מן התוס' דסוגיא היתר אכילה, דהנה התוס' הקשה למה לי הטעם על לולב של אשירה דפסול מטעם כתותי מיכתת שיעוריה תיפוק ליה שאינו דין ממון, ומתרחץ דזה הטעם אינו מספיק על יו"ט שני, ולפי הרז"ה הנ"ל קשה שוב קושיית התוס' תיפוק ליה שאינו דין ממון, ואי דלא ידענא הטעם על יו"ט שני הא לפי דעתו יכול לומר הטעם כיון דבמצוה דרבנן מצוות ליהנות ניתנו. ונראה ליישב משום דבאמת הקשה הר"ן ז"ל עליו כנ"ל, ונראה ליישב משום דבאמת קשה לי על לשון הרז"ה דפתח בלשון שופר של תקיעות דאורייתא יצא, וסיים אבל בתעניות דרבנן לא, והא גבי תעניות הוא תוקע בחצוצרות, ואמאי לא מסיים ג"כ גבי תקיעות דרבנן בר"ה, ונראה לחדש דרך כוונתו כיון דגבי חצוצרות הוי ליה הנאת הגוף בהדי מצוה כיון שיכול לתקוע על חצוצרות דהוא כלי שיר, אבל גבי שופר אינו הנאת הגוף בהדי מצוה, וא"כ נראה דדוקא גבי חצוצרות שכל הנאת הגוף בהדי מצוה בזה סובר מצוה דרבנן ליהנות ניתנה, לכן התחיל דוקא גבי שופר וסיים גבי חצוצרות שיש הנאת הגוף, [אבל הר"ן שכתב אפילו שופר אפשר שסובר כשיטת הכל-בו], אבל גבי שופר שאינו הנאת הגוף בהדי מצוה אמרינן

ג"כ מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולפי זה מיושב קושיות הר"ן כיון דגבי הנאת הגוף בהדי מצוה לחודא אל"כ ג"כ הנאה חוץ למצוה לכן אמרינן מצוות ליהנות ניתנו, וא"כ שפיר גבי לולב של אשירה לא יכול לאמרינן ושוב מותר ממה נפשך כיון שלכא הנאת הגוף בהדי מצוה, ודו"ק.

\*\*\*

**שם**, בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא, בתוס' ד"ה אמר ר"י כלומר במזיד ואם תקע בשוגג יצא ומעל בה ונפק לחולין, וכשמחלק בין עולה לשלמים היה יכול לחלק בין עולה גופא לענין שוגג ומזיד. ונראה לתרץ דבאמת קשה מאי קאמר משו"ה בעולה יצא משום דנפיק לחולין, לימא יש מועל אחר מועל ולא נפיק לחולין, וע"כ כמו שכ' התוס' במקום אחר דהיכא דנתכוין להוציא מרשות אמרינן אין מועל אחר מועל, ומיירי הכא דנתכוין להוציא מרשות, וא"כ שפיר קתני לא יתקע אף שהיה שוגג לענין הקדש מ"מ לא יוצא מרשות, ואם יצא אף שהיה שוגג לענין הקדש מ"מ כיון דנתכוין להוציא מרשות מעל ונפיק לחולין, וא"כ שפיר נקט בעולה גופא לענין שוגג.

**אלא** דקשיא א"כ דמיירי היכא דנתכוין להוציא מרשות, יקשה לימא דמעל בשעת הגבהה דנתכוין להוציא מרשות, וא"ל כמו שכ' המג"א דבשופר יצא אף שלא מדעת חבירו ויכול לומר דמיירי דלא נתכוין להוציא מרשות וקשה כנ"ל לימא יש מועל אחר מועל, ועוד דבאמת קשה לימא כיון דאידיחי אידיחי, עי' בטו"א, וא"ל דדחוי שייך דוקא בדיעבד אבל לכתחילה לא שייך דיחוי כיון דאימת שתקע יצא, א"כ מאי קמביעיא גבי לולב של אשירה דהתם נמי לענין לכתחילה, וע"כ דהתם משכחת שלא יצא אפילו בדיעבד כגון ביו"ט ראשון שלא משכחת לה כמו שכ' התוס' דדוקא איירי דנתכוין שלא לקנותו דאל"כ הוי אשירה של ישראל, משא"כ הכא לא משכחת בשום אופן שלא יצא בדיעבד, אי אמרינן דאם לא נתכוין להוציא מרשות נמי לא יצא שפיר, אבל אי אמרינן שאף שלא נתכוין להוציא מרשות נמי יצא א"כ שוב משכחת לה באופן שלא יצא בדיעבד, א"כ שוב יקשה כנ"ל ודו"ק וצ"ע.

עי' בנחלת יעקב ע"ה על קושיות התוס' מ"ש משלמים שלא יצא משום דמצוות ליהנות ניתנו. ונראה דהנה מקשים ליתי עשה ולידיחי הל"ת, ומתריך בנפש חיה מהגאון דפיעטרקוב (שליט"א) [זצוק"ל] משום דהקדש דין ממון יש לו והוי כגזל חבירו, ומ"ש לא דחי עשה הל"ת, והא תינח גבי שלמים משו"ה לא יצא, משא"כ גבי אע"ז שוב יקשה כנ"ל ליתי עשה וידחה הל"ת, ומשו"ה שפיר יצא.

\*\*\*

**בסוכה** ריש פרק לולב הגזול (כ"ט:) ברש"י ד"ה לולב, והדר תני הדס וערבה באפי נפשייהו. מקשים מאי קשיא לרש"י שכתב הדר תני הדס וערבה, ונראה דהא מבואר בתוס' (ס"ט ד"ה לולב) שצריך שיהא יבש שנפרכת בציפורן, ולא בשנים עשר חודש, כיון דלגבי הדס מבואר שנשאר עלים כשר, ומשמע דוקא שנפרכת בציפורן, ונראה לומר שרש"י ז"ל סובר דיבש הוא לאחר שנים עשר חודש גבי לולב, ואי משום קושיית התוס' גבי הדס, לכן כ' רש"י והדר תני הדס וערבה, פ"ה הא דתני לקמן הדס משמע שנפרכת בציפורן, לכן כ' הא דתני הדס וערבה באפי נפשייהו, פ"ה שאין דיניהם שוה לכן לא עירבינהו.

**ובאופן** אחר נראה לי לתרץ, משום דבאמת הק' בס' תפארת ישראל אמאי לולב הגזול פסול נימא עשה דוחה ל"ת, ומתריך דלא הוי בעידנא דמקיים העשה עובר הלאו. אמנם מבואר במגן אברהם דעשה דרכים לא בעי בעידנא. ונראה לתרץ דהכא מיירי שגזל הלולב לחוד וא"כ לא שייך

עשה דחי ל"ת כיון דלולב לחוד לא הוי מצוה רק בכל ארבעה מינים, ולא הוי מצוה כלל, וא"כ שפיר הדר תני הדס והערבה באפי נפשיה, פ"י שלא גזל ביחד כל הד' מינים דא"כ יקשה כנ"ל, לזה כ' רש"י דהכא דוקא איירי בלולב גרידא.

\*\*\*

**בקושיית התוס'** (סוכה ל' ד"ה מקום) למה לי לכם ת"ל משום מצוה הבאה בעבירה. י"ל דנפק"מ גזל חרש שוטה וקטן, ע"י בשער המלך פ"ח מהל' לולב שכ' דלכם לא הוי. ובעבירה דרבנן מבואר במחה"ש דלא מיקרי מצוה הבאה בעבירה, וגם באודיתא נפק"מ שלא הוי לכם ע"י במוצל מאש.

\*\*\*

**שם** אמר ר"ה לאוונכרי שאינהו לא יגוזו הדסים. והנה הרמב"ם ז"ל לא הביא כל זה, והנראה לתרץ דהנה מקשים על רש"י ז"ל שכ' סתם עכו"ם גזלי ארעתא מישראל ניהו, אמאי דוקא ישראל הא ר"ה סובר גזל עכו"ם אסור, ומתריך הנוכ"י (מהדו"ט חלו"ח סי' קלג) דהנה יאוש קונה והטעם משום מהב"ע, והנה בעכו"ם מבואר במ"א שלא הוי מהב"ע משו"ה כ' רש"י דוקא מישראל, והנה בב"ק (קיד) מביא שם הש"ם בשם הראב"ד דאע"ג דיאוש ושינוי רשות קונה מ"מ צריך הלוקח להחזיר הדמים, ומקשה הרשב"א דא"כ מאי קאמר הכא גבי אוונכרי שהעכו"ם יחתכנה והוי יאוש ושינוי רשות מ"מ הא צריך להחזיר הדמים ולא הוי לכם, ע"כ. והנה הרמב"ם מבואר בח"מ סי' שנג דהוא נמי סובר דצריך להחזיר הדמים וא"כ יקשה כנ"ל מאי מועיל, וע"כ שר"ה נתן להם עצה שיועיל ביו"ט שני, והנה הרמב"ם ז"ל מבואר שלא חייש אמצוה הבאה בעבירה, ושפיר לא מצי להביא דביו"ט א' לא מועיל משום דלא הוי לכם וביו"ט ב' מותר הוא לבדו דהרי לא חייש אמצוה הבאה בעבירה ושפיר לא הביא, ומיושב בזה רש"י ז"ל שכ' דוקא גזלי ארעתא מישראל ובישראל מחוייב להחזיר הדמים ושפיר לא הוי לכם, ושפיר לא מביא הרמב"ם, משא"כ אי איירי בעכו"ם, ובעכו"ם לא צריך להחזיר הדמים וא"כ יכול להיות ביו"ט א', ושפיר הוי לכם, ושוב יקשה על הרמב"ם ז"ל.

**עוד** נראה, דהנה המגיד (פ"י מהל' גניזה ה"ט) כ' היכי דהוי ספק גזל מועיל אפילו שינוי החזור לברייתו, והקשה עליו בשער המלך (פ"א מהל' גיטין ה"א) א"כ אמאי מקשה ולקנויי בשינוי השם ומתריך דהוי חזור לברייתו מ"מ הא הכי לא הוי אלא ספק גזל ויועיל שינוי החזור, ע"ש, ונראה שהרב המגיד כ' זאת למאן דסובר דספיקא דאורייתא לקולא ויועיל קנין כל דהו, משא"כ הכא אזיל למאן דסובר דספק להחמיר והוי כמו גזל ודאי ושפיר צריך לקנין גמור, וא"כ הרמב"ם סובר ספיקא דאורייתא לקולא משו"ה לא הביא המימרא הזו, והוא כעין תירוץ העולם בדברי התומים מספק גזל.



## הרב אברהם מאיר גיטלר זצ"ל

אב"ד סוסנוביץ \*

### באופני חיוב כרת לאכילה ביו"כ

כבוד ידידי היקר מו"ה לייב נ"י

אשר דחית השגותי עם ההגהת הש"ס שהבאת משם זקיננו של המל"ח לתרץ קושיית הנחלת עזריאל<sup>1</sup>.  
- אגיד האמת שמעולם לא ראיתי הג"ה הזו.

ולענ"ד דמפשטות לשון הש"ס דיומא משמע דלית מאן דפליג אהא דקאמר שם, אפילו תימא רבי אגב שאני, ואנכי לעצמי הייתי רגיל לפרש שלא יקשה קושיית הנחלת עזריאל למה לא דחי בגמרא שבועות שם דמשכחת לה לרבי כרת דיומא כגון שאמר אחטא ויוה"כ מכפר, משום דאכרת דיומא בודאי יוה"כ מכפר לרבי אפילו אם אמר אחטא ולא אתענה ואעשה מלאכה ויוה"כ מכפר, אע"ג שנימא שגם רבי ס"ל דעל כרת דלאו דיומא אין יוה"כ מכפר אם אמר אחטא ויוה"כ מכפר. וסברא הוא דבשלמא על כרת דלאו דיומא אם אמר אחטא ואוכל חלב ויוה"כ מכפר, אין יוה"כ מכפר כדי שלא יהיה היוה"כ גורם לו לחטוא עוד יותר מאילו לא נתן לנו הקב"ה את יוה"כ, שאם היה פורש א"ע מן האכילת חלב מחמת יראת העונש כרת, ועתה שנתן לנו הקב"ה את יוה"כ שוב אינו פורש א"ע מן העבירה מפני שאינו ירא עוד מן העונש מחמת שיסמוך עצמו שיוה"כ מכפר, והקב"ה לא נתן לנו את יוה"כ אלא כדי לטהר עצמנו מהחטאים ולא שעל ידו יוסיף לחטוא, ולפיכך אין יוה"כ מכפר, משא"כ על כרת דיומא כשאמר לא אתענה ואעשה מלאכה ויוה"כ מכפר, לרבי דס"ל דאפילו על כרת דיומא יוה"כ מכפר, בודאי דגם בזה יוה"כ מכפר, משום שעכ"פ אין היוה"כ גורם לו לחטוא יותר מאילו לא ניתן לנו היוה"כ, שאז לא היה מחויב בעינינו ולא היה אסור במלאכה כלל, ומתורץ שפיר קושיית הנחלת עזריאל הנ"ל. ולענ"ד ניתנו הדברים להאמר, ודבריו קיימים.

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון ג' (אלול תשס"ב) עמ' כ. האיגרת המובאת כאן נכתבה אל ידידי הגאון החסיד רבי לייביש ענגלארד זצ"ל מסוסנוביץ, ונמצאת בארכיון כתבי-היד שלו המצוי ב'ספריה המרכזית לתולדות העם היהודי', באדיבותם הרבה מתפרסמים הדברים כאן.

1. שהקשה שם שרבי מודה ג"כ אחטא ויוה"כ מכפר אין יוה"כ מכפר (יומא פז, ו) ושם אי' משום דאגב שאני, ופרש"י, מאחר שעליו הוא סומך לחטוא, אינו מכפר, ממילא הוי שב מדיעתו. ראיתי בהגהות זקיננו של המל"ח בש"ס ווילנא (בהג' הגרי"ח מייזליש בעל שו"ת תפארת יוסף, ביומא שם) שמתרץ על קו' ספר נחלת עזריאל, שהקשה למה דחיק הגמ' בשבועות (יג.) לאשכוחי באומצא וחנקי, א"נ דאכיל סמוך לשקח"ח, הו"ל לאוקמא שהיכא שאמר אחטא ויוה"כ מכפר שרבי מודה שאין מכפר באגב, ותי' שם שתלוי וכו' לרבא שאמר שמודה רבי בכרת דיומא שאין מכפר הטעם הוא דלא שייך, דעצם יו"כ מכפר רק באינו מתנהג כדן תורת יו"כ, אבל באם חטא בדברים שנוגע ליו"כ גופא אין יוה"כ מכפר, דהתורה אמרה יכפר עליכם לטהר אתכם ולא באופן דיו"כ גורם לחטוא יותר כמו בכרת דיומא, ממילא אמרינן ג"כ באגב שאני, מאחר שהוא סומך עליו לחטוא אינו מכפר, אבל אם נימא בכרת דיומא סובר רבי יוה"כ מכפר, הוה אמרינן באחטא ויוה"כ [מכפר] ג"כ מכפר לרבי, ע"ש באריכות שמטעים יותר.

וכ' שם, דיפה כתב המל"ח שגם הגמ' בכריתות (ז.) לשיטת אב"י שסובר שאפי' בכרת דיומא מכפר, א"כ באגב נמי מכפר ולא הוי שב מדיעתו.

ואשר השגת עלי ג"כ, ואמרת שאם נימא דהאוכל כזית חלב ביוה"כ חייב כרת בשביל אכילת חלב מהראוי שיהיה חייב ג"כ כרת משום יוה"כ, אע"ג דכזית הוא חצי שיעור לגבי יוה"כ, משום מיגו דהוי שיעור לגבי איסור חלב הוי נמי שיעור לגבי איסורא דיוה"כ, ואמרת שלפ"ז ממילא דחייב ג"כ איסורא דיוה"כ על איסורא דחלב הקדום לו, ולא הוה עוד קל על חמור. ובזה דחית את דברי בדרך פלפול. ולענ"ד כשם שאין משיבין על דברי אגדה כך אין משיבין על דברי פלפול, והקב"ה חדי בפלפולא. אמנם מה שאמרת דכזית מיגו דהוי שיעור לגבי איסורא דחלב הוי נמי שיעור לגבי איסורא דיוה"כ, לא נראה לי כלל, דהא אפי' אם נימא מיגו דהוי כזית שיעור אכילה לגבי איסורא דחלב, הוי נמי שיעור אכילה לגבי איסורא דיוה"כ, ג"כ אינו חייב כרת משום יוה"כ, דהא לא תלה רחמנא כלל חיוביה בשיעור אכילה כ"א בתיבא דעתיה, וכל שלא אכל ככותבת עדיין לא מתיתבא דעתיה ופטור משום יוה"כ, ושפיר הוי קל על חמור כנ"ל.

והנני ידידך הנאמן  
אברהם מאיר



הרב ישראל אליהו ויינטרוב זצ"ל  
בני ברק \*

## הערות בשו"ת אבני נזר (ג)

(א) כתב הטור סי' ריט בשם אביו הרא"ש ז"ל בהא דרב יהודה דמשני דעני בתרייהו אמן (ברכות נד:), אע"ג דשומע יוצא בלא עניית אמן, היינו דוקא היכי כשהמברך מחויב בברכה, אבל הכא הם לא היו חייבים, לכך הוצרך הוא לעניית אמן. עד כאן לשונו. ולכאורה יש לומר מעם אחר, דשומע כעונה. ואילו אמר הוא לשונה ממש לא הי' ברכה כלל בדידיה, שהרי הם אמרו לנוכח בריך רחמנא דיהביך כו' ולא שייך כלל אצלו. אך באמן יצא, שהרי בהא דכל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי ילפינן מואמרה האשה אמן אמן אף שהכהן אומר לנוכח, ואף על פי כן חשיב האמן כמוציא שבועה מפיו. הכא נמי אף שהברכה היה לנוכח, חשיב כמוציא ברכה מפיו, אבל בלא אמן רק משום שומע כעונה אתינן עלה, יש לומר דהוא כאומר לשון זה, ולא הענין מופשט מלשון.

(ד) ובעיקר דברי הרא"ש דמשום דאינם מחויבים אינו יוצא בלא עניית אמן, הקשה הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל הא כל הברכות אף על פי שיצא מוציא, ונהיינו משום ערבות, ודוקא במצוה שאינו מחויב אינו ערב גם כן, משום דלא שייך במצוה זו, מה שאין כן ברכת

\* ראה אודותיו 'נזר התורה' גליץ כג (תמוז תשע"א) עמ' שסז.

הגומל דבעצמו שייך במצוה זו, מה שאין כן ברכת הגומל דבעצמו שייך בה אלו מתרמי ליה שהיה מהארבעה, הוא ערב גם כן], ומכאן זה יצא לדון בדבר החדש, דאם יצא אינו מוציא בלא עניית אמן, ולדידי אין ראיה מכאן, שהרי הטור כתב בשם בה"ג סי' רעג שאם כבר יצא והם בקיאים לקדש לא יקדש להם. והכי קיימא לן בשולחן ערוך שם, והטעם ברור כיון שיכול לקדש בעצמו אין חיוב על אחרים משום ערבות, [וזכר לדבר לא יתבע מן הערב תחילה], והכא נמי לא היה יכול רב יהודה לצאת בשמיעת ברכתם אם לא היו מחויבים, כיון שיכול לברך בעצמו\*.

(אבנ"ז אר"ח סי' מ)

נ.ב. ודברי המרדכי בר"ה סי' תשכא דשומע כתוקע פליג על הטור והרא"ש, דהרי כתב דמדין שומע כעונה יוצא.



ט) קשה לי לדעת הטור דאם בירך בפחות מעשרה יצא, וצריך לומר לפי זה הא דמקשה בדרב יהודה והא לא הוה עשרה, דאם כן לא היה לו להתכוין לצאת כדי לקיים הברכה כתיקנה, וכן כתב הפרי מגדים. וקשה דאם כן מה משני דהוה עשרה, הא מכל מקום לא קיים כתיקנה שלא אמר לחייבים כו', ועל כרחך משום דלחייבים אינו מעכב ועשרה מעכב, ושיטת הטור צ"ע\*.

(שם)

נ.ב. אפשר דהקושיא דלא נתכוונו לפוטרו כיון דאינו כצורתה, וגם כוונת משמיע בעי כמ"ש הב"י. אבל ביותר נראה, דהרי יכולים לפוטרו רק בדיעבד, וא"כ אינו ראוי לבילה הוא, ולא יחול חיוב ערבות דאינו חל על אינו ראוי לבילה. ואח"כ מקשה הא לא אודי, היינו דאין על ברכתם קיום הערבות כיון דאינו כצורתה, ותו חזרו להיות אינם מחויבים בדבר דאינו יכול להוציא, ותי' דעני אמן, וחשיב כמברך עצמו. רק דלפי"ז היה צריך לתרין גם על פחות מי' כן, רק דהתם פשיט ליה דלא היה עונה בכה"ג כיון דחסר בעצם ההודאה, וצ"ע.



## הל' ראש השנה

שאלה. השומע ממי שלא השמיע לאזנו כגון שהניח קרי באודניה, בין בשופר בין במגילה, מהו הדין. אם נדמהו לחרש המדבר ואינו שומע שהשומע ממנו בשופר דברי הכל לא יצא, אף דקיימא לן דהוא כפיקח לכל דבריו, ובמגילה לדעת הבית יוסף סי' תרפט



ס"ב גם כן לא יצא, ולדעת הב"ח שם לכתחילה לא ישמע מחרש, או דילמא דדוקא מי שאינו יכול לשמוע לא הוי בר חיוב וכמו שכתב הבית יוסף שם בשם התשב"ץ, אבל השומע אלא שעבשיו אטם אזנו משמוע דבר חיוב הוא אלא שעבשיו אינו שומע, אינו דומה לחרש. וגם אין לדמותו לדברי ירושלמי שהביא הר"ן רפ"ב דמגילה (יט: 9"ב ה"א) יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא בלעז את שאינו יודע אשורית ויודע לעז, ופשיט ליה דכיון דהוא עצמו אינו יוצא גם לאחר אינו מוציא. דליתא\*, בשלמא התם כשם שלעצמו אינו מוציא כך לאחרים, מה שאין כן הכא שגם הוא עצמו אם שומע יוצא, גם אחרים השומעים יוצאים. ודומה להא דכל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא אף שלעצמו אינו מוציא באותו פעם ואינו מתכוון לצאת עבשיו מאחר שכבר יצא, ואף על פי כן מוציא אחרים, הוא הדין בזה, ודו"ק.

(אבנ"ז אר"ח סי' תלט)

נ.ב. נראה כוונתו, דהתם אי"ז קריאת מגילה דפסולה היא עיי"ש בר"ן ורק קולא ללעזו היא, משא"כ הכא הוי מעשה מצוה, וחסרון שמיעתו אינו מגרע. ולכנה"ג דיש ב' חיובים קריאה ושמיעה וחלוק נשים מאנשים, אפשר כיון דאינו יוצא שמיעה אינו יכול להוציא בזה, אלא די"ל דע"ל השמיעה א"צ שומע כעונה. ומהא דאשה מוציאה אשה אין ראייה, דעכ"פ צריך שיהא קריאה כדי שיהא שמיעת חיוב, אבל אי בשופר נימא שומע כעונה כדלחלק, א"כ חזינן דגם ע"ל השמיעה בעי זה, וא"כ הכא לא יוציא, וצ"ע.



א) תשובה. אף דמדברי הבית יוסף מבואר בטעם חרש שאינו שומע אינו מוציא משום דלאו בר חיוב הוא, ולפי זה פשוט דאם אטם אזנו משמוע יכול להוציא אחרים, אין דבריו מובנים לי. ועי' במגן אברהם סי' לט דמי שנקטעה זרועו השמאלית כשר לכתוב תפילין דפומא הוא דכאיב ליה אבל גברא בר חיובא הוא, [וידידי הרב ר' יואב יהושע נ"י הזכירני כי המה דברי התוס' יבמות (טז) שהקשו והרי חרש וחרשת שאין עולים לחליצה ועולים ליבום, וי"ל דהתם בני חליצה נינהו ופומיהו דכאיב להו עד כאן]. וכן כתב בתוספי הרא"ש שם\*. והכא נמי החרש בר חיוב שופר ומגילה הוא ופומיה כאיב ליה שאינו יכול לקיים, ואם כן דומה להא דכל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא משום ערבות. והכא נמי אף דבאותו תקיעה אינו מחוייב לעצמו שהרי אינו יוצא בה, מכל מקום מחוייב להוציא אחרים משום ערבות וחשיב שומע תקיעת חיוב, ודווקא שאינו בר חיוב בעצמותו אינו בכלל ערבות לאחרים במצוה שבעצמו אינו מחוייב כמו שכתב הרא"ש בברכות בטעם אשה אינה מוציאה אחרים במצוות שאינה חייבת בהם, דאינם בכלל ערבות, והיינו משום שאינה מחוייבת בעצמה, אבל

בקידוש פשיטא שאפי' יצאה מוציאה אחרים. אבל בחרש דמוכח מתוס' ורא"ש ומנן אברהם דחשיב בר חיוב שוב יהיה מוציא אחרים משום ערבות.

(שם)

נ.ב. אפשר לצדד קצת, דכיון דעדיין ישנו במצות תפילין שהרי בשל ראש חייב אע"פ דבפרט של הקשירה אינו, נקרא פומא דכאיב ליה, רק דגם הכא ישנו קריאה ושמיעה, וכיון דישנו בקריאה סגי בזה, אלא דכיון דאינו יכול להשמיע לאזנו י"ל דאינו בגדר קריאה בעצם, וכן בשופר התקיעה בשביל השמיעה, וא"כ אפי' יהא בגדר תקיעה, מ"מ אי"ז סיבה להקרא בר חיובא כיון דבשמיעה ל"ש ונפטר, רק זה י"ל דכיון דפטור רק מחמת האונס עדיין בר חיובא הוא.

אבל מ"ש לגבי חליצה, שם הוא מתיר לא רק מצוה, ובוזה בודאי האונס אינו מפקיע כוחו, אבל לגבי מצות, אונס הפוטר אם הוא בגדר קבוע י"ל דנפקע חיובו ממצוה זו.



גם מטורי זהב בהלכות מגילה סי' תרפט שכתב בטעם חרש שאינו מוציא אחרים אף דקיימא לן לא השמיע לאזניו יצא, דחרש שאני שאינו ראוי לשמועה. ואי אמרת דחרש למאן דאמר לא השמיע לאזניו לא יצא לא חשיב בר חיוב כלל, אם כן הוא הדין לדידן דבדיעבד יצא רק לכתחילה צריך להשמיע לאזניו, אם כן חרש אין בו חיוב לכתחילה לשמוע, אם כן יהיה דומה לכל הני דתנן בבכורים מביאין ואין קורין, ולא חשובים אינם ראויים לבילה, כמו שכתב הרשב"ם בפרק המוכר את הספינה (ב"ב 98א) דלא אמרי' אינו ראוי לבילה אלא במקום שמחוייב ואינו ראוי לעשות, מה שאין כן בהני שאינם מחוייבים בקריאה כלל, ואם כן אי אמרת דחרש אינו מחוייב בשמיעה אם כן איך יעכב<sup>א</sup>. וכן כתב המגיה במשנה למלך דאלם אינו מביא ביכורים דאינו ראוי לקריאה אלמא דחשיב מחוייב בקריאה. [ואולם אין להביא ראיה מאלם דאינו חולין, דהתם שאני דזיקת יבום עליו ואין מוציאה מזיקתה אלא חליצה רקיקה קריאה או ראוי לקריאה. ולא דמי לביכורים שאם לא היו מחוייבים גם בהבאה היו חולין גמורים<sup>ב</sup>], והשתא שאינו מחוייבים בקריאה רק בהבאה לבד הבאה לבד מוציאה מידי איסורן, מה שאין כן הכא דאפי' לא היתה מחוייבת בחליצה כלל היתה אסורה לשוק דזוקקה ליבום<sup>ג</sup> על כן כל שאין כאן חליצה כתקנה אסור, וזה פשוט וברור].

(שם)

א. נ.ב. פי' המו"ז נראה עפי"ד הרשב"א ברכות (טו. ד"ט ו' יוס'), דלר' יוסי אם לא השמיע לאזניו יצא הרי הוא בהרהור דהיינו הק' יעו"ש הכל, והיינו דס"ל לר' יוסי דאי"ז בגדר דיבור רק הרהור, וא"כ אפי' לדידן דה"ל דיבור אם לא השמיע, זהו משום שיכול

לְשִׁמוּעַ וַיֵּשׁ לוֹ גֹּדֶר דִּיבּוּרִים, אֲבָל חֶרֶשׁ שְׁאִינוֹ רֹאִי לְהַשְׁמִיעַ אִמְרוּתִיו לְאֲזִינוֹ אִינוֹ בְּגֹדֶר דִּיבּוּר רַק הִרְהוּר וְלֹא מֵהֵנִי כֹאן, וְהָיָה בֶּר פֶּטוּר כִּמוֹ לֶר' יוֹסִי וְלֹא רַק לְכַתְחִילָהּ. וְאַפְשָׁר דִּזְהוּ בִּיאוּר דְּבָרָיו בְּאוֹת ג', וְיוֹתֵר נִכּוֹן הוּא בְּהַשְׁבּוֹת יַעֲקֹב דְּאוֹת ו'.

וְעַל כֻּלָּלוֹת עֲנִין זֶה נִרְאָה, דִּזְהוּ מַה שֶּׁדִּן בְּאַתּוּן דְּאוֹרִייתָא (ס' יג) אִי אֹנֶס מִפְקִיעַ הַחַיִּיב עֵינֵי"שׁ. וְלִפִּי"ז יֵשׁ לְדוֹן גַּם כֹּאן, דְּכִיּוֹן דְּאִי לֹא הָאֹנֶס הִיָּה חַיִּיב נַחֲשֵׁב זֶה אִינוֹ רֹאִי לְבִילָהּ, כִּיּוֹן דְּמִצְוָה הִיָּה רֹאִי לְהַתְחַיִּיב, מִשְׁא"כ לִמְד' לֹא יֵצֵא שְׁפִיר נַחֲשֵׁב לְאִינוֹ מַחֲיִיב מַחֲמַת הָאֹנֶס, וְעֵדִיין צ"ע בִּזְהוּ.

(ב) נ.ב. עֵיין תוֹס' ב"ב דף פא. (ד"ה הוֹאָ לְמַעֲטֵי מו"ל).

(ג) נ.ב. צ"ע לְמַה לֹא תי' דֹּאפִי' אִין מִצּוֹת חֲלִיצָה מ"מ רֹאִי לְמִצּוֹת יְבוּם הוּא. וְלִמָּה לִיָּה סְבֵרָא זֶה דְּצִרִיךְ לְהוֹצִיָּאָה מִזִּיקָתָהּ, וְעִיקָר תי' נִרְאָה מִשּׁוּם דְּחֲלִיצָה הוּא מִתִּיר עַל הַזִּיקָה, וְלִמְ"ל זֶה.



(ג) נַחֲזוּר לְעֵנִינֵינוּ דְּמוּכָה מִדְּבָרֵי כּוֹלֵם דְּחֶרֶשׁ בֶּר חַיִּיב הוּא. וְקִשָּׁה לְמָה לֹא יוֹצִיא אַחֲרֵים דְּחַשִּׁיב תְּקִיעַת חַיִּיב מִשּׁוּם עֲרֻבּוֹת כִּנ"ל. עַל כֵּן נִרְאָה לִי מוּכָה דְּהֵינּוּ טַעֲמָא דְּלִמָּאן דֹּאמַר לֹא הַשְׁמִיעַ לְאֲזִינוֹ לֹא יֵצֵא, וְלֹא חַשִּׁיב דִּיבּוּר לְצִאת בּוֹ, עַל כֵּן גַּם הַשְׁמוּעַ מִמֶּנּוּ חָשׁוּב כַּעֲנָה עֲצוּמוֹ, כִּמוֹ הַקּוּרָא עֲצוּמוֹ דְּלֹא חָשׁוּב מִדְּבַר גָּמוּר, כִּמוֹ כֵּן הַשְׁמוּעַ מִמֶּנּוּ לֹא חָשׁוּב מִדְּבַר גָּמוּר\*. וְלִפִּי"ז הוּא הַדִּין כִּשְׁהַקּוּרָא אוֹמֵם אֲזִינוֹ וְאִינוֹ שׁוֹמֵעַ, דְּהַשְׁמוּעַ מִמֶּנּוּ הוּא הַדִּין וְהוּא הַטַּעַם. (שם)

נ.ב. דְּבָרָיו יוֹבְנֵנוּ יוֹתֵר עֲפִי"ד הַב"ח אוֹח (ס' ט) [סוֹס"י תֵּלֶד] דְּמִדִּין שְׁלִיחוֹת הוּא.



(ד) וְנִרְאָה לִי רֹאִיָּה לִזֶּה מַהֵא דְּמִבּוּאָר בְּסוּגִיא פ"ב דְּמִגִּילָה (יט): דְּלִמָּאן דֹּאמַר לֹא הַשְׁמִיעַ לְאֲזִינוֹ יֵצֵא, מִכָּל מָקוֹם לְכַתְחִילָהּ אִין הַחֶרֶשׁ יִכּוֹל לְקִרְוֹת הַמִּגִּילָה לְהוֹצִיא אַחֲרֵים, וְאִי אִמְרַת דְּחֶסְרוֹן וּפְסוּל הַחֶרֶשׁ מִשּׁוּם דְּלֹא בֶּר חַיִּיבָא לְהוֹצִיא אַחֲרֵים, הֵא בְּקִרְיָאָה בֶּר חַיִּיבָא הוּא כִּיּוֹן דֹּאִין שְׁמִיעָה מַעֲכָב, וּבִשְׁמִיעָה מַה בְּכַךְ דְּלֹא בֶּר חַיִּיבָא הוּא הֵלֵא שׁוֹמְעִים בְּעַצְמָם\*. [אִיבְרָא דְּקוּשִׁיא זֶה קִשָּׁה בְּשׁוּפֵר לְמָה שֶׁכָּתַב הַמּוֹר דְּבִשׁוּפֵר נִמִּי תִּרְתִּי בְּעִי תְּקִיעָה וּשְׁמִיעָה, וְהֵא דְּהַשְׁמוּעַ לְבַד יוֹצֵא מִשּׁוּם דְּשׁוֹמֵעַ כַּעֲנָה<sup>2</sup>], וְכֵן מוּכָה בְּר"ן פ"ק דְּפִסְחִים (י) שֶׁהִקְשָׁה מַה שֶּׁנֶּא דְּבִשׁוּפֵר מִבְּרִיכִין לְשִׁמוּעַ וּבְמִגִּילָה עַל מִקְרָא, וְאִי אִמְרַת דְּבִשׁוּפֵר אִין צִרִיךְ לְטַעֲמָא דְּשׁוֹמֵעַ

בעונה, אם כן מעיקרא לא קשה מידי, אלא ודאי דכיון דלכתחילה צריך לשמוע על כן לא חשוב קריאה נמורה לצאת בו לכתחילה, וכמו שכתבתי.

(שם)

(א) נ.ב. לפי המסקנא דיש דין מיוחד להשמיע לאזניו והוא אינו שייך, י"ל דערבות שלו הוא רק על הקריאה וה"ל דיעבד, אבל להם"ד דמסברא הוא דגרע בלא השמיע הוי ראייה חזקה. ועיין מו"ז הנ"ל.

(ב) נ.ב. וכן מפורש במרדכי ר"ה סי' תשכא, ועיין באבנ"ז או"ח סי' מ בזה.



(ה) עוד ראייה מדברי התוס' (ר"ה טו:) שהקשו אהא דתוקעין וחוזרין ותוקעין יעבור על כל תוסף, וחשיב זמניה כיון דאילו מיתרע ליה ציבורא אחרינא הדר תקע להו זמניה הוא, ואי אמרת דהתוקע אף שלא שמע בעצמו מוציא אחרים, אם כן שוב אינו בר חיוב על השמיעה\* רק על התקיעה ותקיעה בלא שמיעה אינו כלום לצאת, והוא הדין לעבור, אלא ודאי דתוקע שלא שמע אינו מוציא אחרים.

(ו) שוב ראיתי בתשו' שבות יעקב (ח"ב או"ח סי' לג) שכתב בפשיטות דלמאן דאמר לא השמיע לאזניו לא יצא, אם החזן כבדו אזניו משמוע רק אם בקול גדול יצקו אליו, אם החזן קרא בקול בינוני באופן שבודאי לא שמע בעצמו אינו מוציא אחרים. הרי דאף שבקול גדול ישמע ואם כן מחוייב בשמיעה, מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא, וכמו שכתבתי. אך ראיתי להגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בתשו' (ט"ז) שהוקשה לו בדין חרש שאינו מוציא בשופר וכן במגילה למאן דאמר לא השמיע לאזניו לא יצא, מ"ש מהא דאם יצא מוציא, ותי' דכיון דאינו מחוייב אינו בערבות. ולעניות דעתי זה אינו וכמו שהוכחתי בראיות ברורות. ועי' דרישה סי' תקפ"ה.

(שם)

נ.ב. תמוה, הא ערבותו הוא לפטור אותם מהמצוות, ונהי שא"י לשמוע בעבורם דשמיעה דבר דממילא היא ולכא שליוחות, מ"מ ערב הוא על חיוב שמיעתם, ותו בר חיוב שמיעה הוא כמו תקיעה, ותו יעבור ג"כ כיון דהוא גופו שומע עכשיו.

ומדבריו נראה דס"ל דחיוב הערבות הוא רק על שיעור השתדלותו בעבורם, וכיון שא"י לשמוע בעבורם אינו ערב ע"ז, וא"כ הו"ל זמנו רק לגבי תקיעה לחוד. אבל בדברי התוס' מוונתם דכמו דהתם דכהן מהני לאטווי זמניה ולא מביטים על חיובו הפרטי ה"נ הכא, ומכיון דכאן יומא קגרים א"כ בעצם הוי זמנו גם על שמיעה.

אבל גוף דבריו לא זכיתי להבין, דהרי מכיון דצריך כונת משמיע וזהו בע"כ על מה שיוצא חבירו בשמיעה, דע"ל גוף התקיעה אין שייך שומע כעונה. ורק בו מהני כוונת משמיע ככל ברכות דבעי שניהם, דא"כ לא יהא צריך לשמעה, וא"כ בר חיובא הוא עדיין על השמיעה מדין ערבות, וצע"ג.

### ספ

(א) בענין קושיית הרא"מ במומטום אינו מוציא את מינו, הא ספק ספיקא הוא שמא השומע נקבה ואם תמצא לומר זכר שמא גם התוקע זכר. ותירץ ר' עקיבא איגר ז"ל דהוי ספק ספיקא בתרי גופי. וכבוד תורתו העיר מהא דנדה (ג) בכותי שטבל ועלה על גבי בגדי חבר דספק ספיקא שמא בעל ברחוק, ואם תמצא לומר בקרוב שמא לא השלימתו לדם ירוק, והא הוי ספק ספיקא בתרי גופי\*.

(אבנ"ז או"ח סי' תמ)

ג.ב. יש לחלק דהתם הספק אי בעל נדה או לא והם בו גופא ועליה אין מסתפקין. אבל הכא דצריך להוציאן א"כ מסתפקין על שניהם מה הם זו"נ, וזהו ממש ס"ס בב' גופים.

### ספ

(א) בדין מי שחציו עבד שאפילו לעצמו אינו מוציא דלא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות. יש לעיין דאם כן האיך יוצא ידי שום מצוה דהרי עושה גם בצד עבדות, וכן בשופר גופיה דיוצא בשמיעתו והרי גם צד עבדות מסייע לשמיעה.

(ב) אמנם החילוק פשוט. דבכל המצוות מה בכך שצד עבדות עושה הלא גם הצד חירות עושה\*, אבל בקול שופר שצריך שישמע מבר חיוב והרי הקול בא ממנו שאינו בר חיוב גם כן, ואפילו הצד חירות אינו שומע קול שיוצא בה, וזה פשוט. ושוב מצאתי כן בתשו' נודע בשערים חלק אבן העזר סי' סד שהשיג בזה על האבני מילואים.

(ג) ולפי זה אני תמה על הבית יוסף (סי' תרפ"ט) שכתב על הטור שכתב דחציו עבד אינו מוציא אחרים ידי מגילה, דלמה לא כתב דאפי' לעצמו אינו מוציא, ותירץ שהוא פשוט וסמך על מה שכתב בהלכות שופר. ולהנ"ל הדבר פשוט להיפוך, דהא קיימא לן דלא השמיע לאזנו יצא ויוצא בקריאה כמו שיוצא כל המצוות, שהרי הצד חירות קורא גם כן.

(אבני נזר, או"ח סי' תמב)

ג.ב. סברא זו אינו מובן, דהא צד חירות כמו שהוא אינו יכול שיהי רק חציו ב"ח, וצריך לסיוע הצד עבדות וה"ל זה אינו יכול וזה א"י.

ונראה דלגבי עצמו ממנ"פ יוצא דאפי' יהא עבד מ"מ לא גרע מנשים דסומכות רשות ויכולות לברך, וא"כ בעצם המעשה מצ"ע הוי מעשה מצוה, רק החילוק בין איש לאשה הוא אי יש חיוב. וא"כ כיון דנמצא דהצד בן חורין יש לו מעשה המצוה של צד העבדות, והוא בר חיובא, נתקיים חיובו דמ"מ נעשה על ידו המצוה. וגם במצוה שבגופו דל"מ שליחות, מ"מ צד העבדות כלפי צד חירות לא מטעם שליחות אתי עלה. משא"כ להוציא אחרים יש צד דלאו בר חיובא ואינו יכול, וא"ש הב"י שהביא כאן.

אמנם במצות אכילה אי"צ לזה, דהרי הלעיסה אינו מצוה רק הנאת גרונו או מעיו, והצד ב"ח מ"מ נהנה מכזית שלם ששם. ומדברי האב"נ נראה שפי' דהמעשה מתייחס לגמרי ע"ש כל א' מהם, ורק לגבי אחר בע"כ דמעורבים ב' כחות. שוב ראיתי דדיבר מזה האבנ"ז לעיל בסי' מ.



(א) מכתבו דבר תקיעות בלחש הגיעני.....

(ד) והראיה שכתבתי מהערוך שכתב תקיעות למ"ד מיושב ולמ"ד בלחש ולמ"ד על הסדר. מבואר דהני דבלחש אינם על הסדר\*. אלא דסבירא לי' כשיטת רש"י דביחיד תוקע אחר תפילה. ועל זה תמה מעלתו דאיך נקרא אחר התפילה בלחש. וביותר דבשבלי לקט מביא דברי הערוך וכתב כד מצלי בלחש. ולדברי היה לו לומר לבתר דמצלי בלחש עד כאן דבריו.

(אבני נזר או"ח סי' תמו)

ג.ב. עיין ברדב"ז ח"א סי' שמו דמבואר להיפוך בהערוך, וצ"ע.ג.



(א) בתשוב' שאנת אריה סי' קג האריך להביא ראיה דמי שתקע כבר בראש השנה מותר לו לתקוע עוד אחר כך אף שלא לצורך.

(ה) אך נראה ראיה להתיר ממנהג אנשי ירושלים שנוטלין לולביהם כמה פעמים ביום, נכנסין לבקר החולה לולביהם בידיהם, אף דנטילת לולב אפילו בזמן דחזי למצוה איסור מלמול יש בו, אלא שהותר בשביל מצוה כמו שכתבו התוס' ריש פרק לולב וערבה בהא

דקאמר שם מכדי מלמול בעלמא הא ולדחי שבת, דאף דחוי למצוה אסור בטלמול מאחר שאין עשוי כלי עיין שם, ואיך מותר לטלמול כל היום, ועל כורחין לומר כיון דקצת מצוה יש בו כל היום ומנהגו של אנשי ירושלים יוכיח, הותר השבות לשם זה הואיל וכבר דחה, הכי נמי בשופר יש לומר דקצת מצוה יש בו כל היום, ושוב דומה ללולב אף שכבר יצא.

ו) וקצת ראייה דקצת מצוה יש בו כל היום, מפירש"י (ר"ה תט): כדי לערבב השמן שיראה איך מחבבין את המצוות, ואם אין מצוה כלל עוד מה חיבוב יש בזה\*. ויש לדחות דכוונת רש"י על פי מה דאמרין בפרק ערבי פסחים אין עושין מצוות חבילות חבילות דמיחוי שהם משאוי עליו, ופוסט עצמו באחת משני חיובים. וכמו כן להיפוך בחיוב שופר אחד שמחלק לשנים, תקיעות דמיושב לצאת המצוה של תורה, ואחר כך דמעומד לצאת החיוב על סדר ברכות חשיב חיבוב, כן נראה לי ברור בכוונת רש"י.

(אבנ"ז אר"ח סי' תמח)

ג.ב. אינו מובן, דהא יש חיוב על סדר ברכות ג"כ אח"כ, והיו יכולים לצאת באותם תקיעות לחוד, והא דחלקים ע"כ משום דמצוה בו חביבה עליהם. ול"ד זה ללולב, דשם כל זמן דאינו מניחו מידו ה"ל הידור מצוה מדין ואנהו, כמו אם לא סילק ידיו מלמול בשבת דחוזר על ציצין שאין מעכבין ג"כ (שבת קלג:) וכידוע דבר השאנ"א בזה (סי' ס), ואדרבה אם הניחו הלולב אז אין נוטלין שוב מחמת מוקצה, אבל בשופר דכבר הניח ידו לא.

ועוד דהתוס' (כ"ט תט) הקשו דיהיה דין כל תוסף בשופר, ואי יש מצוה בעיקר סדר זה איך שייך התי', וכל קושיותם הוא על התקנה לחלקם כדי להוסיף ואיך יכולים לתקן זה, ועיי"ש בראשונים מ"ש. אבל רק אחרי הנחה זו י"ל דבשופר הוי החילוק משום חיוב מצוה, אבל על לולב לא הקשה אדם מעולם וצ"ע. ועיין ביראים (סי' טיט) דכתב דאין חילול יו"ט בהמשכת התקיעה כדין ציצין וכו' דכ"ז שלא פירש חוזר עליהם, אבל אח"כ אין היתר מה"ט וכנ"ל.

### \*\*\*

שאלה בדין שהחיינו ביום טוב שני של ראש השנה דמבואר בשלחן ערוך ליקח פרי חדש בקידוש ובשופר ללבוש בגד חדש, אם גם השומע צריך לעשות כן, או התוקע לבד.

א) תשובה. לכאורה נראה דודאי אין בשומע חשש ברכה לבטלה, דאמו אסור לשמוע ברכה שאינו מחויב בה מחבירו, וברכה שמברכים כהנים על ברכת כהנים יוכיח, וכהנה רבות.

(ב) אולם יש לדחות דאם אין השומע מתכוין לצאת לא הוי שומע כעונה, דלא אמרינן שומע כעונה אלא אם מתכוין ורוצה שיהי' כעונה, וכהאי גוונא כתב בתשו' ר' עקיבא איגר בענין כתיבה כדיבור דמי, דלא אמרינן כתיבה כדיבור דמי אלא אם רוצה שיהיה כדיבור, דאם לא כן האיך מצינו ידינו ורגלינו בכותבי סת"ם שלא יחשבו הוגה את השם באותיותיו\*, והכי נמי יש לומר בענין שומע כעונה.

(אבנ"ז אר"ח סי' תמט)

נ.ב. אין להקשות מדברי הרשב"א ברכות טו. (ד"ט ו' יוסף) דהרהור אינו לשון וממילא אינו הוגה, דכתיבה כדיבור דמי הוא לשון ממש, דהכתיבה גופא הוא מעשה הדיבור.

### סג

(ה) ואף דיש לומר דיתכּוין על תנאי אם מחוייב לברך שהחיינו מתכוין שיהא כעונה ואם לאו לא יהא כעונה, וכהאי גוונא כתב רש"י בעירובין (יג.) גבי אלא מעתה היושב בשמיני בסוכה ילקה, ופרש"י ואנן מיתב יתבינן בשמיני ספק שביעי, אלא שלא בזמנו שלא בכונה לאו תוספת הוא, ואי שמיני הוא לא מכוין למצוות סוכה עיין שם\*. מכל מקום הא הרשב"א בראש השנה חולק על זה, שכתב דבמה שתיקנו חכמים אין בו משום כל תוסף דכתיב על פי התורה אשר יורוך, ותדע דהא שמיני של סוכה מצוה של דבריהם ואוכלים וישנים בה למצוה, הרי דסבירא ליה דחשיב כוונה למצוה אף דלא מכוין רק אם הוא שביעי, וכן כתב הריטב"א פרק לולב הגזול וזה לשונו אי נמי כל שהוא על פי תק"ח ז"ל אין בו משום כל תוסף שהרי ישנן בסוכה בשמיני על פי תקנת חכמים ז"ל עד כאן. ואף דשלא בזמנו בעי כוונה, על כורחך ס"ל דהא חשיב כוונה כיון דמכל מקום מתכוין.

(שם)

נ.ב. דבריו צ"ע, דא"כ מאי פריך שם דילקא, הא כתיב "יורוך" ואה"נ דלא בעי כוונה. ועוד אי זה נחשב כוונה תקשי לכו"ע שם. אלא ודאי דהפי' דיש כוונה רק על הדרבנן, אבל גוף הדרבנן אינו בגדר כל תוסף משום "יורוך", וע"ז קאי הרשב"א ושאר. אבל אי לעבור שלא בזמנו לא בעי כוונה כלל וסגי רק בכפילות המעשה מצוה, א"כ שפיר ילקה דהרי זה כפילות מצוות סוכה, ובע"כ דבעי כוונה, רק הרי מכוין לצאת, ולזה תי' רש"י דהוא רק על הספק ולא חשיב כוונה.



## הל' סוכה

ב"ה אור ליום ה' בראשית תרח"ס לפ"ק. שלום לכבוד ידידי רב חביבי הרב הגדול חו"ב אוצר בלום כל רז לא אניס לי' כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י.

א) יקרת מכתבו הגיעני בחול המועד. והרבה להשיב על מה שדרשתי שיען ששבת בינתיים. בין יום הכיפורים לחג הסוכות. מחוייבין לעשות סוכה קודם השבת. דחשיב מעביר על המצוות. כיון ששבת בינתיים, שאינו ראוי לעשות סוכה. הנה קודם השבת ואחר השבת שני זמנים חלוקים, וכשמעביר מזמן לזמן חשיב מעביר וכמו במגילה (ו) למאן דאמר קורא באדר ראשון כשממתינן עד אדר שני חשיב מעביר כשמעביר מ"ד שבאשון עד י"ד שבאדר שני, והיינו משום שימים שבבינתיים אינם רצויים לקריאה. האומנם שברמ"א סס"י תרכ"ה משמע דלעולם חשיב מחמי"ץ המצוה אפי' אין שבת בינתיים. [ואין מעבירין על המצוות הא ילפינן מושמרתם את המצות אל תקרא המצות אלא את המצוות מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה כמו שפרש"י יומא (גז) מגילה (גז), וכן ממ"ש הרא"ש גבי פדיון הבן לפדות תיבה ביום ל"א שלא יחמי"ץ המצוה, לעניות דעתי זה רק לחומרא, ועיי' רש"י בכורות (מט) ד"ה עד שיאמרו (ז). אבל בשבת בינתיים כך הוא מעיקר הדין. ורו"מ השיב בזה הרבה, והנה רוב תשובתו הם על מהרי"ל בעצמו אך באמת הדברים כראוי מוצקים ואשיבהו אחת לאחת.

ב) מה שכתב מדברי מהרי"ל שכתב דמוצאי יום הכיפורים יעשה הסוכה מיד אפילו הוא ערב שבת, מבואר דעל כל פנים חמיר מחול, אני כך פרשתי דברי מהרי"ל, לא מבעיא אם חל מוצאי יום הכיפורים באמצע השבוע שיעשה הסוכה מיד בכדי שילך מחיל אל חיל ומשום זריזין מקדימין למצוה, אך אפי' חל בערב שבת דצריך להכין לשבת כדכתיב והכיננו את אשר יביאו\*, ובשבת (תפ) גבי מתן תורה בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן, בששי לא הי' לו פנאי משום כבוד שבת, מכל מקום יעשה הסוכה מיד דמצוה הבאה לידך כו' דכיון דשבת מפסיק חשיב מחמי"ץ. ומכל מקום מעיקר הדין יש לפוטרו משום עוסק במצוות שבת שקודם לסוכות, מכל מקום הורה מהרי"ל לזרז עצמו לעשות זה וזה, אך בשנה הזאת שמוצאי יום הכיפורים ביום ה' חיוב גמור לעשות הסוכה ביום ה'.

(אכנ"ז אר"ח סי' תנט)

ג.ב. לכאורה חוב זה הוא ביום של שיש, ככל יום הכתוב בתורה, וא"כ מצות סוכה קדים דהוא במוצאי החג עיי' בסוף דבריו (פ"ט יז), אלא דברמ"א סוף הל' יוהכ"פ (ס"ט) מוכח דבלי"ה הוא רק המדקדקין וביום הוא משום זריז עיי' ריש הל' סוכה (ס"ו תרכ"ה), וא"כ כיון דביום כאן יהא פטור משום עוסק במצוה, א"כ תו ליכא איסור דאין מעבירין אם לא יעשה קודם השבת. וזהו כוונתו כאן. אלא דמה שעירב הם דילכו מחיל וכו' לזריזין צ"ע מדברי הרמ"א הנ"ל.

ג) ומה שהקשה מראה וחגיגה שאם לא הקריב בראשון והקריב בשני לא הוי רק מגונה ולא עבר על עשה דמצוה הבאה לידך דכל רגל שבת בתוכו, וכן בכל הקרבנות שיוכל לשהותו עד הרגל, ועוד כתב שגם גוף הדבר תמוה בעיניו מאד דשבת יהיה נקרא מפסיק כיון דאינו זמן פטור רק משום איסור שבת, וכמו מעקה דלא נקרא מצות עשה שהזמן גרמא מכאן איסור שבת. עד כאן דבריו.

ד) חנה בקושיות אלו נעלם מכבוד תורתו משנה שלימה דכריתות (י) גבי מפלת אור לשמונים ואחד דבית שמאי פוטרין שלא יצאתה לשעה שראוי להביא קרבן, והשיבו בית הלל מהמפלת יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת, וחזרו בית שמאי והשיבו דשבת אף על פי שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי הוא לקרבן ציבור עיי"ש, והנה מוכח מתשובת בית הלל דמה שלא זמן מצוה מחמת האיסור חשיב לאו זמניה, וממה שחזרו בית שמאי והשיבו מבואר דמשום שראוי לקרבן ציבור חשיב זמן מצוה אף בקרבן יחיד, ועל כן לא קשה מידי מחגיגה ושאר קרבנות דכיון דשבת ראויה לקרבן ציבור חשיב זמן חגיגה וקרבנות, אבל בסוכה דשבת לא הוי לעשות סוכה לא חשיב זמניה\*.

(שם)

ג.ב. דבריו תמוהין, דכונת ב"ה הוא דכיון דבעצם הוי זמנו רק איסור בסדר הקרבן הוא משום שבת חשוב אחר מלאת ימי טהרה, וה"נ ליל"ה אינו חסרון מלאת רק דאסור להקריבו עדיין, ונקרא שעה הראויה להביא קרבן, רק דב"ש סברו דבעי שעה של השייך בכלל להקרב קרבנות, וב"ה לא סברי סברת ב"ש, וא"כ יקשה על סברתו מחגיגה, ולא זכיתי להבין דבריו כאן.

אמנם עפ"י דבריו א"ש מה דלא הקשו התוס' קידושין כמ'. (ד"ה לוט) לכו"ע דהרי אין מיל"ה דוחה שבת, וא"כ ה"ל מ"ע שהזמן גרמא, דשם יש מיל"ה שדוחה והוי כמו ב"ש כאן.



ה) ומה שהקשה ממעקה שתחשב זמן גרמא משום שבת, לא קשה מידי דבמעקה מצוותה עליה גם לאחר עשיה, שהרי אם נפלה המעקה צריך לחזור ולעשותה ומתקיים המצוה גם בשבת, ולא דמי למיל"ה שהקשו התוס' בקידושין (טז). דיחשב זמן גרמא שאינו בלילה אף דכל שעה הוא נימול וגם בלילה, דשאני התם דמשוך פטור לחזור ולמול על כן לא חשיב המצוה רק בשעת מיל"ה\*. וכן כתבו התוס' שבת (קלא) בד"ה ושאיין [ובתשו' מהר"ח אור זרוע סבירא ליה גם במיל"ה מתקיים המצוה כל שעה] אבל בנדרון דידן שאין המצוה עכשיו מה שיש

לו סוכה, שאין צריך להיות לו עכשיו סוכה רק העשיה המצוה, אבל לאחר העשיה שוב אינו מקיים מצוה עד בוא החג, ע"כ שבת שבינתיים אינו זמן מצוה זו כלל.

(שם)

נ.ב. לכאורה יש לחלק, דהתם פסול בלילה וצריך להטיף עוד הפעם, וא"כ ליכא למעשה מצוה, אבל הכא כשר בדיעבד בשבת, וא"כ נקרא דנוהג בשבת.



י) ומה שכתב עוד דעשיית הסוכה אינה מצוה כלל, ובש"ס מכות (π) הואיל אם מצא חרוש אינו חורש חרישה לאו מצוה, והכא נמי כיון דסוכת גנב"ך כשירה עשייתה לאו מצוה הוא. ודאי מסברא היה נראה כן, אבל מה נעשה דלשון המשנה בשבועות (כט) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה\*, כמו שהביא כת"ר בעצמו.

(שם)

נ.ב. היה אפשר לצדד דאיירי במי שלא יהא אפשר לו לישב בסוכה אם לא יעשה, דהרי אם יכול לישב אין חיוב לעשות, ושוב אינו מושבע ועומד וגם שאולה כשר, רק בהגעת זמן חיובו אנוס הוא דבנין ביו"ט אסור ולילה ראשונה חובה הוא, וא"כ יחול השבועה, ולזה אמר המתני' דאינו חל משום דיש חיוב מיוחד להכניס א"ע למצוות ולא להיות נכנס לאונס, עיין לעיל סי' שכא ומושבע ע"ז, וא"כ לא חל השבועה שלא לעשות, אם כי על גוף המצוה היה חל האונס דהרי אינו מושבע, (רק דלא משכחת לה בכה"ג כמובן).

יא) ומה שכתב מספר הון עשיר דפירושו שלא לישב אין זה פירוש של עשות, ומה יעשה להא דבספר תקוני זוהר (תיקון שבעין. קלא) וכל פקודין דעשי' דסוכה ולולב\* תליין בידין יעויין שם. וברש"י מכות (π) מפורש דעשיית סוכה היא גופה מצוה. ומה שכתב כבוד תורתו ליישב דברי רש"י, דרש"י ס"ל הזמנה לגוף מצוה מילתא ודמי נמי לגוף קדושה, וסבירא ליה נמי דאינו יוצא בסוכה אלא אם כן חל שם שמים עליו, ובסוכת גנב"ך קדושתיה ומצוותיה באים כאחת, ממילא כשעושה לשם סוכה נתקדש בשעת עשי' מה שמקדשו חשיב מצוה שעל כן צריך לקדשו, רק בסוכת גנב"ך הקידוש בשעת ישיבה, ומכל מקום מאחר שצריך לקדשו חשיב הקידוש מצוה, וכשמתקדש על ידי עשיה חשיב העשיה מצוה דפח"ח.

(שם)

ג.ב. ודברי התקו"ז דחשיב לולב במ"ע דעשיה זהו משום דבעי אגד לכתחילה עכ"פ, אבל אין חוב לעשות זה רק סמוך לחג ממש, אע"פ דבא מחמת יודכ"פ (עיין לוח ז'), משום דזהו רק נוי מצוה לחוד, וגם לר' יהודה דמעכב בודאי יותר טוב לאגדו סמוך ליו"ט מצד המציאות, וא"כ ליכא העברה על המצוה.



יג) אך מה שכתב שאינו יוצא אלא אם כן נתקדשה הסוכה, פשיטא שהרי"ף והרמב"ן שכתבו בפרק המביא (ביצה ג:) דמהני תנאי דאיני בודל בעצי סוכה, ורש"י כתב שם דלא מהני משום דעל כרחו הוא בודל מהם כמו איסור סתירת אוהל, הרי דאם לאו איסור סתירת אוהל היה מהני תנאי, הרי דיוצא ידי סוכה אף שאינו מתקדש.

יד) ובן מוכח מדאיצטריך קרא למפסל סכך גזול, תיפוק ליה דאינו נאסר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו\*, ובמה דקנאה באיסור לא חשיב שלו לענין שיוכל לאסרה כמבואר בתוס' בשמעתתא דרבוזה, והעשיה לא חשיב מעשה לאוסרה מן התורה כיון שאין שינוי בהסכך, כמו שכתבו התוס' בכלים שמשמש דלא חשיב מעשה מן התורה כיון שלא עשה בהם שינוי, והסיכוך לא חשיב שינוי כמו שכתבו תוס' סוכה (יג טז ע"ב) דמה שמניח ע"ג סוכה לא חשיב שינוי מעשה. ואין לומר בשעשה בהם שינוי קודם, דאם כן היה קונה בשינוי ולא מפסיל משום גזול.

(שם)

ג.ב. י"ל דאיירי לאחר יאוש, ולמ"ד דלא קנו ומשום יאוש ושינוי רשות קני דבאין בבת א' כדברי הרשב"א ב"ק (סז.), ופסול כדברי התוס' (סוס ג:) יעו"ש. ועיין ריטב"א שם מ"ש דיש ש"ר גבי לולב, ובזנתו כיון דיליף מפסולה (עיין דף לז: ברש"י ד"ה אסור להריח, דאסור להריח בהדם של מצוה דגמרי' מפסולה דחל ש"ש עליה) ה"ל שינוי רשות, וה"נ בגוף הסוכה דעדיף, ועיין רשב"א ביצה ל:.



טו) ובן מוכח ממסכת ברשות הרבים דפסול לר' אליעזר משום סוכה שאולה או גזולה, ועל כורחין קרקע הסוכה נמי קרי סוכה, (ובן מוכח מפסולה על גבי סוכה דכשאיין קרקע עליונה יכולה לקבל כרים וכסתות אלא על ידי הדחק עליונה פסולה לר' יהודה דדירת קבע בעינן, עיין ר"ן ריש סוכה, ואי קרקע סוכה לא חשיב סוכה יהי' דינו כמו דפנות דלא בעינן בהו קבע לר' יהודה כדאיתא בסוכה (כא: בבבא) יע"ש, אלא ודאי קרקע סוכה חשיבא סוכה)

ונאסרת גם כן. ולפי סברת כבודו אם לא יאסר לא יצא ידי חובתו, ואם כן אמאי כשר לרבנן  
הא אינו יכול לאסור של רבים, כדאיתא בעבודה זרה (טז). מים של רבים אינם נאסרים.  
(שם)

נ.ב. קשה אם על הקרקע חל קדושת הסוכה, איך ישנים תחת המיטה אם אינו מקיים  
המצוה, וצ"ל כמ"ש הט"ז דהנאה שאינו מכלה המצוה שרי, אבל תמוה הא מקרבן  
י"פי, וכבר השיגוהו.

(ובאמת מקור דין דסוכה צריך קרקע מבואר בירושלמי ריש סוכה משום דין דירה  
הוא עיי"ש, וא"כ אפי' נימא דחל קדושה על העצים זהו משום דהם חלק מהסוכה  
כמו הסכך, אבל קרקע הוא רק משום דבעי דירה).

ובעיקר הדין דברה"ר פסול לר"א דקרקע נגזלת, נראה דאם נגזלת אסור ליכנס לה  
משום איסור גזל, וכיון דיש איסור לא הוי ראוי לשבעה, ורק על מדרבנן נחלקו ר"י  
ור"מ אי הוי אינו ראוי, אבל לא על דאורייתא. אלא די"ל דאם נגזלת שוב יצאה  
מרשות הבעלים וליכא איסור גזל על פעם הב', ועיינן קצה"ח ונתה"מ סי' ל"ד.



## בדין העושה סוכתו תחת האילן

(א) שיטת התוס' (סוכה ט: בד"ה הא קמציטורף) דכשהסוכה צילתה מרובה מחמתה שוב אינה נפסלת  
בסכך פסול כיון שיש בבשר כשיעור, ומכל מקום כשהאילן גם כן צילתה מרובה  
מודים התוס' שפסול, כדמוכח מדחקשו אהא דלא משני כגון שבלא הפסול צילתה מרובה  
בכהאי גוונא מחלק רבא בין האילן צילתה מרובה דבזה פסול, וכן כתב הטור (סי' תרכ) בשם  
התוס' דאם האילן צילתה מרובה פסול בכל ענין.

(ב) ועיינן במהרש"א שהקשה מדברי התוס' לקמן (י) בפירס עליה סדין, שכתבו דדוקא שבלא  
הסדין היתה חמתה מרובה, שהחמה היה מייבש או מחמת הנשר שהיה נופל מהסוכה  
והיה נשאר הסוכה חמתה מרובה, הא לאו הכי היה כשר ואף דהסדין צילתה מרובה, אלמא  
דכשהבשר צילתה מרובה תו לא איכפת לן אם הפסול נמי צילתה מרובה, ואחי המהרש"א  
רצה לתרץ דהכא מיירי כשיש הפסק בין סכך הסוכה לאילן דפסול משום שני סככים, והביא  
ראיה לדחות פ"י ריב"א שכתב דאפילו הסוכה צילתה מרובה והאילן חמתה מרובה הסכך  
פסול פוסל כנגדו, דאם כן בסוכות תשבו למה לי לפסול סוכה שתחת האילן, תיפוק ליה  
דפוסל כנגדו.

ג) ומהרש"א דוחה דבריו, דאם כן למה לא הביאו התוס' זאת הראיה לדבריהם, אלא ודאי משום דאיצטריך קרא לסוכה תחת סוכה נקט נמי סוכה שתחת האילן דפסול נמי משום שני סככים אף דפסול נמי מצטרף, ובמה שסובר אחיו של מהרש"א דבשאיין האילן גבוה אינו פוסל הסוכה שצילתה מרובה, חלק המהרש"א דאם כן למה אמר הש"ס כמה יהיה בין סוכה לסוכה ולא נאמר כמה יהיה בין סוכה לאילן, אלא ודאי בכל ענין פסול משום מחובר, ולא יקשה מפירס עליה סדין, דהתם משום שקדמה הסוכה לסדין כשר מה שאין כן כשהאילן קדום פסול משום מחובר בלאו קרא דבסוכות תשבו, ועל כן פסול אף באין הפסק, אבל אם הסוכה קדמה אינו פוסל אלא כשיש הפסק מקרא דבסוכות תשבו, זה העולה מדברי מהרש"א.

ה) והנראה לי בזה, דהנה עיקר סברת רבינו תם מבואר כהוא דפ"ב דעירובין (כה) העושה מחיצה על גבי מחיצה בשבת לא הועיל להחשב מחיצה לדירה, וכן בנכסי הגר לא הוי חזקה, וכן בפ"ב דגיטין (יט) כתב על גבי כתב כו' דלאו כלום הוא וכתב עליון אינו כתב, ועל כן הכא נמי סוכה שהיא מסוככת כהלכתה שוב אינה נפסלת בסכך פסול שהניח אחר כך עליו או תחתיו, דאינו חשוב סכך שני, דתוספות אותו סכך עצמו הוא כמו במחיצה על גבי מחיצה וכתב על גבי כתב, ואם כן אין כאן אלא סכך אחד כשר, אבל להיפוך דקדמה אילן לסוכה אין לומר כן דיחשב סכך פסול לבד, ובלא קרא דבסוכות תשבו יפסול כמו בכתב עליון דלא חשוב כתיבה כלל, והכא נמי לא יחשב עשיית סוכה, שהרי כתבו התוס' (גיטין יט. ד"ה בדיו) בגט שכתבו שלא לשמה וחזר והעביר עליו קולמוס לשמה מהני, דחשוב כתב עליון כתב משום דכתב עליון עושה לשמה ומתקן על כן חשוב כתב, והכי נמי חשוב הסכך כשר שמניח עליו סכך שמתקן, שמתחילה היה רק סכך פסול ועכשיו כשר, וכמו בגט שבתחילה היה שלא לשמה ועכשיו לשמה.

ו) ומכל מקום מיפסל משום שני סככים, שיש כאן סכך פסול שהוא עיקר הסכך מתחילה וסכך כשר דחשוב גם כן סכך, ועל כן אפי' סמוכים זה לזה חשוב שני סככים, ואינו דומה כלל לסוכה על גבי סוכה דאם אינו מרוחק כשיעור סכך דכשר משום דאחד הוא, מה שאין כן בסכך פסול המחובר מתחילה על כרחין סכך אחר הוא שלא מהכשר הסוכה, והוא עיקר הסכך אלא שסכך השני גם כן סכך, ומכל מקום מיפסל משום שני סככים, אבל בסוכה קדמה הסכך פסול שמניח אחר כך לא הוי סכך כלל בפני עצמו, ואי אפשר לחושבו כשני סככים, וגם אין לפסול משום דמצטרף עם הסכך כשר שמתחילה ומצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, כיון שיש בכשר כשיעור.

ח) וראיה לפירוש זה, דהנה יש להסתפק לשיטת רבינו תם דמחלק בין האילן קדם וכו' מהו הדין כשהם בבת אחת, ולכאורה יש לפסול דקיימא לן כל שאינו בזה אחר זה אפי' בבת אחת אינו, אך מהתוס' מוכח להדיא דכשר, א' הראיה שהביאו מההוא דהוצין יורדים,

ושם הסבך שלמעלה מעשרים ודאי צילתה מרובה, ונהשתא לא סבירא להו לחלק בין סבך שלמעלה מעשרים לסבך פסול, דאם כן לא היה ראייה כלל, ועל כרחין משום שבאים בבת אחת כשר, גם הראיה שהביאו מהמקרה סוכתו בשפודין דכשר משום דאי שקלת ליה סגי בכשר, לכאורה תמוה דשם הפסול גם כן צילתה מרובה דאי שקלת ליה לכשר סגי בפסול דשניהם שווים, ושם הסבך פסול קודם ויפסול.

(ט) וצריך לומר דהנה לקמן (יח) פליגי אם יש לבוד באמצע או אין לבוד באמצע, ובתוס' שם הקשו דאם כן סוכה שצילתה מרובה מחמתה תיפסל עד שתהיה מעובה, ולאו פירכא הוא דהכא מיירי כשהאוויר מהלך על פני כולה והסיכוך נחלק לשנים עיין שם, והנה בדף יז (סוף ע"א) דאם אין בשני הפסולים ארבעה ואויר פחות משלשה מפסיק ביניהם, דאין האויר משלימו לארבעה במה שהוא כסתום מחמת לבוד, דאין לבוד להחמיר.

(י) ולפי זה נראה, דהא דאמרינן כשהאילן צילתה מרובה מחמתה ואחר כך סיכך תחתיו פסול, היינו כשאין מיעוט חמה שבאילן מהלך על פני כל האילן, דבזה אף דלא אמרינן לבוד חשוב סבך שלם כמו למאן דאמר אין לבוד באמצע, מכל מקום מהני צילתה מרובה בדברי התוס' שם, אבל בהא דהמקרה סוכתו בשפודין שהריוח שבינתיים על פני כל הסוכה כיון דאין לבוד להחמיר, אם כן לא חשיב האילן סוכה, ודו"ק\*.

(אבנ"ז או"ח סי' תם)

ג.ב. ועפ"י ד' כאן מיושב השגת הראב"ד על הבעה"מ (דף ט:): מהא דהמקרה דיהיה דין הסבך כשר כמאן דליתא, משום דה"ל תוספות בעלמא, דהא כ"ז דישנו פירצות הללו אין כאן צירוף, וכשממלא אותם הוי מחצה ע"מ ע"ל כל א' מהם, ודוק.



(א) סוכה (ט:): תוד"ה הא קא מצטרף, ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצילתה מרובה מחמתה, לא מסתבר שתפסל משום צירוף סבך פסול, כיון דאי שקלת ליה לפסול אכתי צילתה מרובה וכו', ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מבשרין כשיש ריוח ביניהן כמותן, ולא אמרינן דמצטרף סבך פסול בהדי סבך כשר דאי שקלת ליה סגי בכשר, וקשה לי דהתייגה לפי ר"ת לקמן כשהסבך והאוויר למעלה שווים כשר, אבל לשיטת רש"י והרי"ף דהסכמת הפוסקים כמותם, דאם למעלה שווין הן למטה נעשה חמתה מרובה מצילתה, נמצא דאי שקלת ליה לא סגי בכשר, והדרא קושיית התוס' הא מצטרף וכו'.

(ד) **ע"ב** נראה לפרש שיטת רש"י והרי"ף והר"ן, על פי מה דקיימא לן בשבת (צב) זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים, ובגמרא (גצ) דשיעור אחד לשניהם וכאילו כל אחד עשה כל המעשה, וכן (שס) במשכב הוב שני משכבות תחת המטה ואם ינטל האחד המטה נופלת שניהם טמאים, דחשיב כל אחד נשא כל הוב, והכא נמי בסכך כשר ופסול המונחים זה אצל זה בשוה, ואם ינטל הכשר הרי חמתה מרובה מצילתה, ועכשיו הוא כולו צל, נמצא הכשר עשה רוב הצל, ואף שהפסול עשה גם כן רוב הצל שאם ינטל הפסול נמצא חמתה מרובה, והוה ליה זה אינו יכול וזה אינו יכול, דחשיב כאילו כל אחד עשה כל המעשה, וחשיב כאילו הכשר צילתה מרובה וכן הפסול צילתה מרובה, דלא חשיב מצטרף סכך פסול כמו שכתבו התוס' (קמז) גבי פירס עלי' סדין, ואין לומר דהוי קדמה האילן לסוכה שהרי השפודין קדמו, דליתא, שקודם שסיכך בסכך ה' הפסול חמתה מרובה, והיכא שבאים ביחד כשרים כמו שנתבאר בסימן הקודם, ואם כן ראיית התוס' והרא"ש שפיר אף לשיטת רש"י, ויותר מזה דמוכח לשיטת רש"י דאפילו הפסול גם כן צילתה מרובה שריא.

(ח) **איברא** דלפי מה שכתבתי דכשהם שוים חשיב כל אחד צילתה מרובה מחמתה, על כרחך הא דמקשה לר' הונא בריה דר"י דאמר פרוץ בעומד אסור, לא משום צל דלמטה שהרי חשיב צילתה מרובה, אלא משום הסכך דלמעלה, וקשה לרמב"ם דפי' מתני' כשאין ברוחב השפודין ג', ואם כן נימא לבוד, דהא דלא סני למעלה בקנה קנה פחות משלשה הוא משום דמכל מקום למטה חמתה מרובה מצילתה, והכא דחשיב צילתה מרובה מחמתה שוב נימא לבוד.

(ט) **ואף** דהתוס' לקמן (יט. בד"ה לא) כתבו וזה לשונם, ועוד קשה דבכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום ולא דמי לסכך פסול פחות משלשה, דאין שייך לעשות כסתום בסכך כשר מאחר דיש בו סכך פסול, מכל מקום נראה דלמסקנת דבריהם במה שכתבו דנשאר סברת המקשן לא יהא אלא אויר, דסכך פסול הוא קל וחומר מאויר, ע"כ דבסכך פסול נמי אמרינן לבוד\*, דאם לא כן מאי קושיא מאויר הלא אויר כשר רק משום לבוד, [דלמאן דאמר אין לבוד באמצע אויר פחות משלשה פסול באמצע], ובסכך פסול לא שייך לבוד, אלא ודאי למסקנא אף בסכך פסול אמרינן לבוד, ואם כן מאי מקשה מדרי"ה בריה דר"י.

**שוב** ראיתי בתשובות חכם צבי (סי' נט), דפשיטא ליה דלא אמרינן לבוד רק באויר ולא בדבר שיש בו ממש, ועיין לעיל מה שכתבתי בסי' שט [ב].

(שם סי' תפא)

ג.ב. עיין בתוס' הרא"ש דלא נראה כן, וגם מהא דמקרה סוכתו בשפודין דאם יש ריוח ביניהם כמותם כשר ופריך לר"ה דפרוץ בעומד מותר הכא, ומאי קושיא נימא דיש לבוד בין כל הכשרים אע"פ דמפסיק סכך פסול, ובלבוד ליכא פרוץ כלל, ונימא



דהשפודין אינם ג', אשר כן מוכח בל"א להרז"ה דאל"כ אין ישנים תחתיו. ועיין בריטב"א כאן, אבל לבוד מהסכך פסול א"א דאין לבוד לחומרא. ואי הפרוץ משום החמה שהיה בא, אי לאו דיש הפסול, - דאי נימא לבוד ה"ל הפסול כמאן דליתא ואינו חוצץ, עיין אב"נ או"ח (ס' טז), הא שיטת התוס' דגם במחצה ע"מ ה"ל צילתה מרובה (נדר נכח), וצ"ע. (ואע"פ דלהתוס' בסוכה גדולה פחות מד' ישנים, מ"מ דילמא איירי בקטנה), וברשב"א עירובין (ק"ז ט) מבואר, דאם במפסיק אמרי' לבוד, והריטב"א בשם התוס' חולק.



(יד) והנה רמב"ן הביאו הר"ן הכריע להלכה, דסכך פסול באמצע בארבעה משום דסוגיין בכולא תלמודא דופן עקומה, ואי גם באמצע בד' אמות למה לי דופן עקומה. והקשה לי איש אחד, דאף לרב דאינו פסול אלא בד' אמות, מכל מקום בעינן שיהיה סכך כשר מרובה כמו למ"ד בארבעה מכל מקום היכי שהפסול מרובה פסול אפי' בפחות מארבעה, ואם כן צריך לדופן עקומה היכי שבין הסכך כשר לכותל יש יותר מארבעה, ותיירצתי לו על פי הג"ל דטעם הפסול משום דעל כרחין בכל הסוכה יש יותר מארבעה סכך פסול ומצטרפין זה לזה, דהכשר שבינתיים אינו חוצץ ומפסיק בין הפסולים, דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, והכא לא מבעיא אם אין סכך פסול רק מצד אחד פחות מד' אמות דאינו פסול אפי' הוא יותר מהכשר, אלא אפילו אם גם מצד השני בינו לדופן פחות מארבעה אמות שבצירוף שניהם יותר מד' אמות, מכל מקום לא שייך שמבטל הסכך כשר שיש בו הכשר סוכה ביחד מדאורייתא, כדתנן ריש פרק עושין פסין (עירובין יז) שאם יש יותר מי"ג אמה ושליש בין דיומדין נותן בינתיים פשוט אמה ומותר י"ג ושליש בין הדיומד לפשוט, ופירשו התוס' שם דמדאורייתא כל שיש אמה לא אמרינן אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל\*, והטעם ברור כיון שיש שיעור מחיצה באמה שהיא יותר מארבעה טפחים, וכן בתוס' סוכה (י). ד"ה ויעמידנו גבי טפח שוחק דטפח מחיצה דאורייתא לא אתי אוירא דהאי גיסא ומבטל. וזה בדופן שלישי של סוכה דטפח מחיצה דאורייתא, והוא הדין בעלמא בארבעה וכן בסכך למעלה כל שיש שבעה טפחים שיעור סוכה.

(שם סי' תמד)

ג.ב. פשטות דברי התוס' הוא, דמדאו' הוי תורת פתח ע"ז ומותר, ורק רבנן אחמירו, ולזה נקטו בפשוטין של אמה, דאי מדאו' מפקיע זה דין אוירא דהאי גיסא, א"כ למ"ל בעירובין (ק"ז ט) פס ד"א, ודין ד"ט הוי רק בכלאים עיי"ש (ק"ז ט), ומותר רק כנגד העומד.



(ו) מה שנסתפקת היושב בסוכה כשהגשמים יורדין יעבור בבל תוסיף, וברמ"א כתב דהוה רק הדיוט\*. לפי עניות דעתי ענין בל תוסיף אינו אלא באותו מעשה עצמו בתוספות, כגון חמשה פרשיות בתפילין אין שינוי במעשה רק מוסיף פרשה, וכן הישן בשמיני בסוכה אין חילוק במעשה השינה רק מוסיף יום, אבל זה שינוי במעשה הישיבה, שהתורה אמרה דירה של הנאה לא דירה של צער, ודומה למה שכתבו התוס' באוגד שלא במינו לא חשיב תוספות לרבנן משום דאין יוצא בלקיחה אלא דרך גדילתו והאגד נוטל שלא כדרך גדילתו, הרי דכשיש שינוי במעשה אין בל תוסיף. בנך הדו"ש מצפה להוושע בכל ענינים הק' אברהם. (שם סי' תסז)

ג.ב. ולדנך שיטות דל"ה אז סוכה, עיין בהגר"א או"ח (סי' תרל"ט אות כה) לק"מ ג"כ, דהמעשה הוא ישיבת סוכה. (אם לא דהקשה דהוי כמחדש מצוה כמגיל'ה וכו') עפי"ד הרמב"ן בדברים (ד' כג), וזה יקשה גם להתי' כאן, וע"כ אינו רוצה לחדש מצוה, ובכח"ג בודאי הוי כהך דשלא בזמנו בעי כוונה לעבור). וה"ל כיושב חוץ לסוכה.

רק דהקושיא הוא, להגם דחייב לאכול כזית גם בעת ירידת גשמים, אך דלשיטה זו הרי אין שינוי מעשה, וצ"ל דזהו רק בכזית ראשונה, ואז הוי שינוי מעשה לא פטור גברא, דהרי גם לשיטת רש"י דנשים סומכות אינו רשות הרי איכא בל תוסיף, רק דלא קיימ"ל כן, רק מה יעשה בהלכני המלכה, וכן במבני, ואפשר דסברי דסומכות רשות.



(א) הנה בסוכה (י). דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים, ופירש"י ודוקא במקומות הרבה דהוה ל"י פרוץ מרובה על העומד אבל במקום אחד או בשני מקומות הוה להו כפתחים עכ"ל, מבואר מדבריו דעומד מרובה על הפרוץ מהני בסוכה, ולכאורה תקשי מהא דאמרינן לעיל בסוכה העשויה כמבוי דעושה פס ארבעה ומשהו פחות משלשה סמוך לדופן ע"כ, והא בפס שלשה ומחצה ומשהו סני, דהוה ליה עומד מרובה על הפרוץ, ואף דיש הפסק בין הפס לדופן האחר לית לן בה, כדאמרינן בעירובין (י) במבוי שהוא רחב ט"ו אמה דמרחיק שתי אמות ועושה פס שלש אמות, דהנהו שתי אמות ניתרין משום עומד מרובה על הפרוץ והשאר נידון משום פתח, והכא נמי הנהו שלשה טפחים ומחצה יותרו משום עומד מרובה, והשאר דהיינו מהפס עד דופן השני יהיה נותר בצורת הפתח להרמב"ם ולסברא ראשונה של הרא"ש (סוכה פ"ד ט"ו ג) אף בלא צורת הפתח לכל מר כדאית ליה (סוכה פ"ק ט"ו ו).

(ב) ולפי דעת הר"ן (יז) דבסוכה העשויה כמבוי לא מהני טפח שוחק בין שתי הדפנות פחות משלשה לכל צד, כיון שגוף הדופן פחות מארבעה לא מהני לבוד, הוא הדין הכא דלא מהני אם עומד מרובה אם הפס פחות מארבעה, ושוב מצאתי כן במגן אברהם (סי' תרל

ס"ק"ה), אלא דרש"י על כרחין לית ליה הא דר"ן, דהא מהני קנה פחות משלשה לדידיה, ושיטת הר"ן יתבאר לקמן בעור השם, וגם להר"ן קשה דלמה לי פס ארבעה ומשהו, בארבעה סני ובשלשה מופלג מהדופן או יותר עד ארבעה.

ג) על כן נראה דהנה לקמן (י"ז) דסבך פסול בסוכה קטנה פוסל בשלשה כיון דנפיק מתורת לבוד, ואף דסבך כשר מרובה, ובסבך כשר ופסול נמי שייך דין עומד מרובה על הפרוץ כדאמרינן במקרה סוכתו בשפודין (י"ט), הרי דלא מהני עומד מרובה להשלים שיעור הסוכה\*, והוא הדין בסוכה העשויה כמבוי, דכיון דאין בפס שמעמיד שבעה טפחים לא מהני עומד מרובה להשלים, ודוקא בפחות משלשה מהני להשלים כמו סבך פסול פחות משלשה דמשלים שיעור סוכה ואינו פוסל בסוכה קטנה.

(שם סי' תע"ז)

ג.ב. אינו מובן, דאי צריך שיעור ז' איך כשר בסבך פחות מג', הא מ"מ ליכא שיעורא. ולכמה דעות ל"א לבוד בדבר המפסיק, וע"כ דניתר מדין עומד מרובה דוקא ול"צ שיעור ז"ט, ושוב יקשה דנימא כן גם לע"ג ג"מ, שי"ל דכיון דהוא שיעור חשוב כלפי סוכה קטנה, יש בו דין פוסל כמו ד"ט בגדולה, דלדבריו אמאי לא הקשה מד"ט בגדולה. ליישב דבריו צ"ל דהוא שיעור של פרוץ, וא"כ אי עומד מרובה משלים לשיעור ליכא פרוץ כלל, דגם החלל מצטרף.

אבל אינו מובן, האריך יצטרף ויהיה עדיף מלבוד דל"מ בדבר מפסיק, ורק סתום לחוד חל בעומד מרובה. ועוד גם אי לא יצטרף, נדון בו דין עומד מרובה. וגם בהרי"ז דס"ל דמצטרף י"ל, דזהו רק על הדפנות, דשם ס"ל דצריך סתימת ז' ע"י הדפנות, אבל בעצם הדפנות לא בעינן רק שיעור חשוב.

ודין עריבן הוא בעצם הדפנות, דהרי צוה"פ לכו"ע סתימה היא, ואפ"ה אינו מיחל דין עריבן להר"ן.

ומדברי הר"ן הללו אין לפשוט ספיקת הפמ"ג (או"מ סי' שסג אות א) אי צוה"פ ה"ל מחיצה או לא, די"ל דאע"פ דהוי מחיצה מ"מ שם דופן אין עליו, ועיין בסוכה בתוס' (ד"ז), וא"כ לדין עריבן בעי דופן, אבל שיעור ז' הוא בסתימה.



יא) ובהא דכתב רש"י דמהני קנה פחות משלשה והוא הדין חבלים, והתוס' (י"ט) כתבו דקנים מהני ולא חבלים, ועיין שם במהרש"א, ודעת הר"ן דבסוכה עשויה כמבוי לא מהני טפח בין הדפנות פחות משלשה לכל דופן דבעי בעומד ארבעה, ולפי זה כל שכן

דלא מהני קנה קנה פחות משלשה דהוי מחיצה של שתי גם כן יקשה בשמעתין. והמג"א (ריש ט' תרג') תירץ דבשמעתין שאני דאיכא ד' דפנות\*, ולפי זה צריך לומר דהא דקאמר דסוכה ניתרת בפרוץ מרובה ופרש"י דבי מצרפת לה בהדי שתיים הפרוצות כו' לא קאי על קנה קנה פחות משלשה, ומשמע מדבריו שם דאפי' בדופן שלישית אינו מועיל קנה פחות משלשה לטפח שוחק במקום צוה"פ, והוא תימה דלבוד עדיף מצוה"פ, ודאם לא כן למה לי טפח שוחק, יעמיד הטפח אצל היוצא ויעשה צוה"פ, וכן בסוכה העשויה כמבוי, ועוד דהא כתב הר"ן דצריך ליוזר שלא יהא בקרנות הסוכה פתחים דאם כן ליכא שתי דפנות דערובן, ואף דאיכא בעומד ארבעה, ואלו בהעמיד פס פחות מג' סמוך לדופן חשוב דפנות דערובן כמו בסוכה העשויה כמבוי, וכיון דצוה"פ מהני כ"ש לבוד.

(שם)

נ.ב. המג"א קאי רק על סוכה העשויה כמבוי, דמפולש הוא, וביאור דבריו הוא עפי"ד הריטב"א (ק"ק ט"ז): בסופם, דחסרון קנה שיעלה לדופן ע"י ב' לבוידים הוא בכח"ג, אבל לא בעשוי כמין גם, ולפיכך בר' רוחות דליכא פילוש מהני קנה קנה.



יג) על כן נראה דהר"ן מפרש הסוגיא כהרב המגיד (פ"ד מסוכה ה"ב) דעל דופן שלישית קאי, ועיין בכ"מ שמפרש דבדופן שלישי הקילו נמי דמועיל פרוץ מרובה על העומד יעויין שם, ולפי זה יש לפרש דרישא נמי דדופן סוכה כדופן שבת קאי אדופן שלישי, ובזה נראה דמהני קנה קנה פחות מג', דהנה צריך להבין אמאי לא מהני כלישנא קמא דרבא שאותו טפח יחלק לכאן ולכאן ולצוה"פ, ונראה כיון דצריך להעמיד פחות מג' סמוך לדופן ואם יהי' פחות מטפח מבטל ליה אוירא כמו שכתבו התוס' בד"ה עושה טפח שוחק, ומוכח מדבריהם דמחד גיסא לבוד ומחד גיסא צוה"פ מבטל אוירא, משא"כ בקנה קנה דמתרי גיסי לבוד לא מבטל אוירא כדמוכח בתוס' (ט"ז): ע"ב עיין שם, ושפיר מהני טפח ע"י צירוף כדמהני בשני דפנות שיעור הכשר סוכה על ידי צירוף כמבואר בב"י בלא מפסיק ליה צוה"פ, וכל שכן לבוד דעדיף מצוה"פ כנ"ל, ואפי' למ"ש לעיל אות ב' דהר"ן חולק על זה, היינו משום דבעי שתי דפנות דערובן, אבל בדופן שלישי לא שייך זה ודו"ק, ועל כן מהני קנה קנה פחות מג' דהיינו שני קנים מרוחקים זה מזה פחות מג' ועוביין יותר מטפח וכמבואר בעירובין פ"ק (ט"ז): יעור חבלים ועוביין יותר על טפח עיין שם, ומסתמא גם כאן כן הוא, ואין לומר שיבטל האויר קנה שבסוף הדופן דאויר שאין רוצין לחשבו כסתום אינו מבטל כמו שכתבו התוס' עירובין (י' ד"ה ואם

בשרים).

(ד) וּנְרָאָה לִפִּי עֲנִיּוֹת דַּעֲתִי דַּהֲרָן סְבִירָא לִיה כְּתִירוֹן ב' שֶׁל הַתּוֹס' דְּקִנָּה מִבְּטֵל לִיה אוּרָא, מִדְּכַתֵּב דַּעֲוָשָׁה צוּה"פ שֶׁל אַרְבַּעַה, מִשְׁמַע דְּשִׁלְשָׁה לֹא הִיא צוּה"פ דְּלִבּוֹד עֲדִיף מִצוּה"פ וּכְנ"ל, וְלִכְאוּרָה קֶשֶׁה דְּלִמָּה לִי בִּאֲמַת שִׁיעֲמִיד צוּה"פ, הֵא דִּי שִׁיעֲמִיד קִנָּה אֲצִלוּ בַּפְחוֹת מִשְׁלֶשָׁה וְכָל הַסּוּכָה יֵהָא נִיתֵר אִפִּי גְדוּלָּה הֶרְבַּה מִשּׁוּם פִּסְלֵי הַיּוֹצֵא מִן הַסּוּכָה, וְלִהֲנ"ל נִיחָא דָאם בִּיאָנוּ לְהַתִּיר שְׂאֵר הַסּוּכָה מִשּׁוּם פִּסְלֵי הַיּוֹצֵא מִן הַסּוּכָה שׁוּב יִבְטֵל אוּרָא, וְדו"ק. (שם)

ג.ב. עֵיין בְּגֵר"א רִישׁ ס' תִּרְלָ בְּזֵה. וִישׁ לְעֵיין, דַּהֲרִי לְהֲרָן צוּה"פ צִרִיךְ רַק ד"ט אַח"כ, כִּמְבוֹאֵר בְּדִבְרֵיו בְּדִין טַפַּח שׁוֹחֵק, וְזֵהוּ אִפִּי בְּסוּכָה גְדוּלָּה, וְאִי לִבּוֹד מִבְּטֵל ע"י אוּרָא, א"כ נִבְטֵל גַּם הַקִּנָּה שֶׁל הַצוּה"פ גַּם כֵּן, דְּלֹא עֲדִיף צוּה"פ מִלִּבּוֹד וּכְנ"ש לְעֵיל. וְצ"ל, דְּהוּא רַק בְּקִנָּה כְּשֶׁנֶּצֶרְךָ אוֹתוֹ לְדוֹפֵן אֵינּוּ חֲשׁוֹב כָּלֵל וְחַל כּוּ בִּיטוּל אוּרָא, מִשְׁא"כ הַקִּנָּה שֶׁל צוּה"פ חֲשׁוֹב הוּא לְדִין צוּה"פ וְלִיכָא בִּיטוּל אוּרָא, וְא"כ צ"ל דַּס"ל לְהֲרָן ג"כ כִּהַתּוֹס' לְעֵיל, דַּעֲל טַפַּח לֹא חַל דִּין אוּרָא, דֹּא"כ הַטַּפַּח ג"כ יִתְבַּטֵּל, וְעֵיין לְעֵיל ס' תַּסַּד.



ב"ה יוֹם וַעֲשׂ"ק וַיִּשְׁלַח תִּרְל"ז לִפ"ק פַּה נֶאֱשַׁעֲלִסְק. שְׁלוֹם וּכְט"ס גְּבִירָא רַבָּא וִיקִירָא. דַּעוֹסֵק בְּמִילֵי דֶאֱרַעָא קְדִישָׁא. הוּא הִגְאוּן הַמְּפֹרָסִם נוֹדַע עַל פְּנֵי תַבֵּל עֲנוּתוֹתוֹ וְצַדִּיקָתוֹ וּחְכָמָתוֹ מו"ה חַיִּים אֱלֶעָזֶר שְׁלִיט"א.

(א) אֵת מִכְתָּבוֹ דְּבֵר הָאֲתֵרוּגִים הִגִּיעֲנִי, וְהִנֵּה מָה שֶׁבַעֲלֵי הַב"ח (בשׁו"ת סי' קל"ה) הִתִּיר הַמּוֹרְכָבִים שֶׁנִּרְאִים כִּמוֹ אֲתֵרוּגִים, הֵינּוּ הַמּוֹרְכָב יִתּוֹר מֵאֲתֵרוּג בְּתוֹךְ אֵילָן לִימָאן לְגִמְרִי, אִף שֶׁנִּשְׁתַּנָּה רִיחוֹ לְרִיחַ לִימָאן כִּמְבוֹאֵר בְּדִבְרֵיו, וְתוֹכֵן דְּבִרְיוֹ מִכַּח דְּבִרִי רִש"י סוּטָה (מ). כִּי גִדֵּל הַפְּרִי כִּמִּין הִיחֹר וְעַל כֵּן אֲתֵרוּג הוּא, וְאִף שֶׁנִּשְׁתַּנָּה רִיחוֹ וְטַעְמוֹ קֶצֶת אֵין לִפְסֹלוֹ שֶׁהִרִי בְּכּוֹרוֹת (י). אִמְרוּ הַדִּלָּה גִּפֵּן עַל גְּבִי תֵאֵנָה יֵינוּ פִּסּוּל לְנִסְכִּים דְּכֹתִיב זִבַּח וְנִסְכִּים מִה זִבַּח שְׁלֹא נִשְׁתַּנָּה אִף נִסְכִּים שְׁלֹא נִשְׁתַּנּוּ, מִכֻּלָּל דְּבִלָּאוּ קִרָא לֹא הִיא הַשִּׁנּוּי פִּסּוּל עִכ"ד.

(ג) וְרִאֲיִתִּי בְּדִבְרֵי מַעֲכ"ת מִבִּיא בִּשְׁם אֲחֵרוּגִים מְכַשִּׁירִין מִטַּעַם בִּיטוּל מֵאַחַר שֶׁיִּקְרוּ אֲתֵרוּג, וּמַעֲכ"ת דּוּחָה דִּלֹּא שִׁייד בִּיטוּל רַק לְהִיּוֹת כִּמָּאן דְּלִיתָא וְלֹא שִׁיעֲשָׂה הַלִּימון אֲתֵרוּג, וְחִלּוּלָה דִּידִיה מִדְּבִרֵי הַתּוֹס' פֶּרֶק כָּל הַזֹּבָחִים (זבחים עח).

(ד) וְלִדְיִדִי הֵנִי מִילֵי תְמוּהִים מֵהָא דְּמִנְחוֹת (ג). דְּשַׁחוּטָה בְּטִילָה בְּנִבְלָה וְחַל אִיסוּר גְּבִילָה עַל הַשַּׁחוּטָה, הָאוּמָנִם כִּי לְשִׁיטַת הַרִמְב"ם פֶּרֶק ב' מִהִלְכוֹת מֵאֲכָלוֹת אֲסוּרוֹת (ה"ז) דְּהָא דֶאֱמִירִינָן בַּחוּלִין (יט) תּוֹלְעִים דְּרִנִּי דְּבִישְׁרָא אֲסִירִי, הֵינּוּ אִף שֶׁהִתְלִיעוּ אַחֵר שְׁחִיטָה עֵיין שֵׁם הַיֵּטֵב, וּבִגְמָרָא הַטַּעַם הֵנִי דִּלֹּא מֵהֵנִי בְּהוּ שְׁחִיטָה בְּאִיסוּרִיהוּ קִימִי, וְעַל כִּרְחִין לֹמֵר

דמצות שחיטה הנעשה בבשר מתירתו תמיד, והני דלא מהני בהו שחיטה חזרו לאיסורן, דאי מאחר שנשחטה הוא כאוכל דעלמא שלא נאסר מעולם, מה חילוק יש בין בשר לכוורי, ואם כן יש לומר גם כן שהשחטה בטילה בנבילה היינו היתר שחיטה המוטל על הבשר, וממילא חזר לאיסור נבילה כמו תולעים דרני דבישרא, אולם כבר חלקו עליו כל הפוסקים, ופסק השו"ע (יו"ד סי' פד סעי' יז) דלא כהרמב"ם.

ה) איברא דיש לומר, דבהא מודים להרמב"ם דמצות שחיטה שנעשה בו אנידא בו להתירו, אלא דסבירא ליה דאף התולעים שנעשו בו שחיטה ראשונה מתירתם, אף שיש בהם רוח חיים, מידי דהוה אדורות של בן פקועה.

ו) אולם באמת אף לשיטת הרמב"ם לא יעלה ארוכה, שהרמב"ם לא אמר אלא לענין איסור שמוטל על הבהמה משנולדה ומצוות שחיטה שאחר כך מתירתו, וכשנסתלקה המצוה נשאר באיסורו, מה שאין כן לענין טומאה שחל בשעת מיתה, ובשר הפורש מן החי אינו מטמא, וכשנשחטה לא חל הטומאה על הבהמה, ואם כן אף שנסתלק מצוות שחיטה מעל בשר זה מכל מקום לא חל טומאה כלל וזה ברור\*, האומנם שיש בידי ליישב הא דשחטה בטילה בנבילה, כתובה אצלי בחידושיי.

(שם סי' תפג סק"ו)

נ.ב. וכ"נ בהדיא מדברי הר"מ פ"ב מאבדה"ט דשחיטת עכו"ם מטהר מנבלה והוי כשחיטת טריפה, הרי דאפי' יפקע דין היתר שחיטה מ"מ לא יטמא, ועכו"ם מופקע מוזבחת ואכלת, דהרי עליו כתיב ואכלת מזבחו, וזהו איסור שחיטת עכו"ם להר"ם.

ז) אולם לדעתי הוא ש"ס ערוך נדה (יז), אי אפשר שלא ירבו שתי פרידות של רקב על פרידה אחת עפר ונפיש ליה שיעורא\*, האמנם כי ברש"י מנחות (גג) דבטיל כמאן דליתא ולא מייתר ליה, צריך לפרש משום דשמן חברתה פוסלו ושמן ידיה מכשירו, אי אפשר שיתוסף שמן חברתה על שלה לפוסלו כיון דשמן ידיה מכשירו, ואי אפשר ששמן הבטל אליו יפסלנו ודו"ק. ועיין בעירובין (דף גג כד.) כיון שנורע רובא בטיל ליה מיעוטא לגבי רובא והוה ליה קרפף יותר מבית סאתים, הרי להדיא דמיעוט הבטל מייתר השיעור, ודברי התוס' פרק כל הזבחים צע"נ.

(שם)

נ.ב. בלא"ה יקשה מכאן להסוברים היתר אינה בטלה באיסור.

(י) וּבֶן מִשְׁמַע [בדברי התוס' פרק כל הזבחים דבטל אינו מצטרף להשלים שיעור המבטל] פרק ז' דמקוואות משנה ב', אלו פוסלין ולא מעלין מים בין טמאין בין טהורין כו' מקוה שיש בו מ' סאה חסר קורטוב ונפל מהם קורטוב לתוכו לא העלהו, הנה דאף שלא פסל את המקוה דאין כאן שלשה לוגין, מכל מקום אינו מכשיר את המקוה, וקשה יתבטל ברוב מקוה כשירה, אלא ודאי כיון שאין במבטל כשיעור אינו מצטרף להשלים, והטעם ברור כיון שאין במבטל כשיעור ואף המבטל אינו כשר במקוה וטמא בדם המת, איך יבטל את אחר להיות כמוהו להכשיר או לטמא, כיון שאף הוא עצמו אינו כן, ולא קשה מהא דשחוטתה בטילה בנבילה, דהתם יש בנבילה כשיעור, וזה טעם דין סאה מי פירות שנפלו למקוה מ' סאה ואחר כך נתן סאה מי פירות ונמל סאה כשר, אף דהשתא ליכא מ' סאה מים, כיון דתחילה כשנפל ה' מ' סאה מים ונתבטל שפיר, וחזרו המי פירות להיות כמים ואיכא השתא מ' סאה מים.

(ג) וּבִתּוֹס' רי"ד שבת (טז:) להשלים למ' סאה אפילו קורטוב שאובין פסולו מדאורייתא הוא על פי הנ"ל, דכיון דאין בבשרים כשיעור הם עצמם פסולים, ומיגו דמהני לכלים לית ליה לתוס' רי"ד. לפי זה צריך לומר וזחלין שרבו על הנוטפין דוקא ביש בזחלין מ' סאה\*.  
(שם)

ג.ב. לכאורה יש לחלק, דלגבי שאוב הוי פסולו משום תפיסת יד אדם, וא"כ נחשב שהמקוה נגמר בידי אדם, ואנן בעי מזה מעיין ביד"ש, אבל וזחלין אינו פסול ממש, רק דאין המים מטהרין בזחילתם, וא"כ אפי' אי ישרימו לא יפסלו מדאורייתא לתוס' רי"ד, וא"כ בודאי לא יפסלו כאן הנוטפין.

ועל תוס' רי"ד יקשה, הא נטהר הקורטוב בהשקה לרביעית מדאורייתא, ונימא אח"כ מיגו מכלים לאדם, וצ"ל דחולק ע"ז.



(א) כתב המגן אברהם (סי' תרמט טז"ב) אתרוג של ערלת חוץ לארץ יכול לצאת בה, שהרי יכול להאכילו לחבירו שאינו יודע שהוא ערלה, והוא מדברי ריא"ז (בש"ג בד' הרי"ף יז.) עיין שם, והוא פלא בעיני. והמעין בריא"ז יראה שדברים אלו אינם להלכה, ודבר ברור שאינו יוצא בה, כיון דלדידיה אסור בהנאה, והוא מותר רק ליתנו לחבירו במתנה שאין הוא נהנה בה כלום, אם כן אינו ממונו כלל, ולא דמי לתרומה שלקחה ישראל מכהן שהוא של ישראל והישראל יכול למכרה, מה שאין כן ערלה שהיא איסור הנאה לדידיה מה מועיל מה שיכול להאכילה לאחר, וכל איסור הנאה יכול להאכילה לגר תושב, ואף על פי כן לא חשיב שלו, ובגמרא ריש פרק כל שעה (פגח"ט ג.) יליף דתרומה מותר בהנאה לזר מדכתיב תרומתכם

שלכם תהיה עיין שם, הרי ודאי היה אסור בהנאה לזרים לא היה חשיב שלהם אף שיכולים ליתנה לכהנים.

(ב) ומה שהביא כן המגן אברהם מהרי"ז הנה זה לשון הרי"ז מו"ה [טעות סופר מו"ל] פוסל אפילו בערלת חוץ לארץ, ולי נראה שערלת חוץ לארץ יש בה היתר אכילה שיכול להאכיל לכתחילה לחבירו שאינו מכיר בה, והנה מו"ה הוא התוס' רי"ד כנודע, ודברי תוס' רי"ד הם בחידושו ליישב קושיית תוס' (נח) בערלה תיפוק ליה דמיכתת שיעוריה, וכתב דנפקא מינה לערלה בחוץ לארץ שאינו אסור אלא באכילה ולא בהנאה, ולא לשריפה קאי שמוכרה לאחרים שאינם יודעים שהוא ערלה.

(ג) והנה מפורש שיטת תוס' רי"ד דערלה בחוץ לארץ מותר בהנאה\*, ורי"ז לא נחלק עליו בזה, ועל כן שפיר חשיב שגם משום שאין בה היתר אכילה אינו פסול שיכול להאכיל לאחרים, ודומה ממש לתרומה שחור יוצא בה.

(שם סי' תפט)

ג.ב. אינו מובן, דא"כ למה כתב שמוכרה לאותם שאינם יודעים שהוא ערלה, והלא ימוכר לכו"ע, וכיון דמותר בהנאה שוה ממוץ הוא. רק כוונתו דלא קיימא לשריפה אע"פ דטעון שריפה משום דיכול למוכרו, ואי דאינו שוה דהרי הקונה יתחייב לשורפו, לזה ימכרנו למי שהוא מותר אצלו, דהיינו אינו יודע שהוא ערלה, דבחו"ל מותר.

רק דכתב דלא נקרא היתר אכילה. וקשה, דמה"ט דיכול למוכרו יכול להאכילו. וצ"ל, דאי"ז נקרא היתר אכילה, כיון דמ"מ אסור באכילה בעצם, רק דשינוי המצב עושה היתר ספיקות, ול"ד לתרומה, אבל היתר הנאה הוא אם יכול ליקח ממון בשבילו ונתפס המקח בו.

רק דעדיין צע"ג, הא איך הותר המוכר למוכרו, ומדברי התוס' רי"ד בחידושו נראה דס"ל דמותר להאכיל מי שהוא מסופק אע"פ דנהנה, ולמדה מלשון הגמ' קידושין.



(ד) וכל זה לשיטת תוס' רי"ד דערלה בחוץ לארץ מותר בהנאה. אך אין כן דעת כל הפוסקים, ולא הזכירו שום חילוק בין של ארץ ישראל לשל חוץ לארץ רק לענין ספק, וכבר הקשה השב שבעתתא (ש"א פ"א) בהא דמספקי להדדי (קידושין 72), שהרי הנותן נמי נהנה שהמקבל מחזיק לו טובה כמו שכתבו תוס' פרק כל שעה (בב) במושיט אבר מן החי לבן נח דאי אבר מן החי אסור בהנאה היה אסור, ואני כתבתי במקום אחר (לעיל סי' שכו וחז"מ סי' קפד) ליישב דמותר משום שדבר שאין מתכוין, שאין הנותן מתכוין להחזיק טובה, ודוקא במושיט



לגוי דאסור ליתן לו מתנת חנם משום לא תחנם, רק במכירו מותר שהוא כמוכרו לו, והיינו שהגוי יחזיק לו טובה, אם כן על כרחך להחזקת טובה מתכוין, אבל בישראל אינו מתכוין להחזקת טובה, מכל מקום בהנאה פשוט שאסור, וכן מוכח סוף פרק קמא דעבודה זרה (כב.) בעובדא דהוי בי רבא בארס ישראל וארס נכרי, דנכרי נקיט שני ערלה, ורבא בבבל הוי, הנה דאף בחוץ לארץ אסור בהנאה, אם כן פשוט דלא חשיב לכם ואינו יוצא בה, והמגן אברהם לא היה לפניו ספר תוס' רי"ד כי לא נדפס בימיו, על כן לא ידע כי דברי ריא"ז בנויים על היסוד דערלה בחוץ לארץ מותר בהנאה שהוא היפוך כל הפוסקים.

ה) ובעיקר מה שהקשו בתוס' דשל ערלה תיפוק ליה דפסול משום דמיכתת שיעוריה, ולפי דברי החתם סופר (או"ח סי' קצ"ד וי"ד סי' קפ"ד) דערלה וכלאי הכרם אין חובה לשורפו רק שאסור בהנאה עד שישרפנו אזי יהיה אפרו מותר, אם כן אינו עומד לשרוף ולא מיכתת, אך עוד הקשו מתרומה טמאה דמצוותו בשריפה, ומפורש בשבת (נח.) כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו, כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאת.

ו) ותנה בתוס' רי"ד תירץ דתרומה טמאה דמותר בהנאה להסקה לא מיכתת שיעוריה, אך לפי זה דמיכתת באיסורי הנאה תליא ולא בעומד לשרוף (וכן דעת הרמב"ן במלחמות (בד' הרי"ף טו.), אך שהוא ז"ל סבירא ליה תרומה טמאה נמי הואיל ואין לו היתר רק בשעת שריפה חשיב מיכתת] הדר קושיא לדוכתא מערלה\*, ואי כמו שישבנו דערלה אין חובה לשורפו, ומיכתת בחובה לשורפו תליא, אם כן קשה מתרומה טמאה, וממה נפשך קשה אי מערלה אי מתרומה טמאה.

(שם)

נ.ב. תמוה, הא בודאי צריך עומד לשרוף, עיין ריטב"א כאן. רק כוונתו, דכיון בשריפה זו הוא דרך היתר הנאה שלו, א"כ לא נתנה למכתת שיעורו רק דזהו שימוש, והתוס' דפליגי זהו עפ"י שיטת הריב"ם בתוס' שבת (נז:) דפליגי על הר"י, ושיטת התוס' הוא כריב"ם. אלא דצ"ב הלשון כשם שמצוה לשרוף קדשים וכו' כך מצוה וכו', דמשמע דכי הדדי נינהו, ודין שריפה הוא בעצם. ועוד, דאם ליכא חיוב שריפה גם אם הוא אסח"נ אינו מכתת, ול"ק מערלה. אבל שריפה צריך גם אסח"נ, ועיין לשון המלחמות רפ"ג בסופו.



שאלה. בדין המבואר בשו"ע (סי' תרג סעי' ב) דאגדיה ללולב ולא אנגדיה למיפק ביה לא נאסר דהזמנה לאו מילתא, אם הגביה הלולב ועדיין לא הגביה האתרוג אם נאסר האתרוג בהגבהת הלולב.

(א) תשובה. הנה עיקר דין השו"ע דהומנה לאו מילתא בלולב אף שהם דברי האו"ז (הל' יום טוב סי' שס) בשם השאלות, והב"י לא כתב בזה שום חולק, יראה דרש"י ותוס' והרא"ה והריטב"א והר"ן חולקים בדבר כמו שאבאר בעזה"י.

(ב) והנה בר"ן בפרק לולב וערבה (בד' הדי"ף כב:) כתב בהא דאתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר דבשביעי אסור דלכולי יומא איתקצאי כיון דאם לא נטל שחרית יטול בין הערבים, אבל בין השמשות דשמיני אפי' לא נטלו שחרית אין צריך ליטלו בין השמשות, דלולב לבד מיום ראשון דרבנן והוה ליה ספיקא דרבנן, ויותר מזה מפורשים בריטב"א [כי רוב דברי הר"ן בסוכה מסכימים לריטב"א], וזה לשונו ונקט טעמא באתרוג דלכולי יומא איתקצאי כלומר דאף על גב דמדינא בשחרית נפק ביה והוכן מיד, כיון דאם לא נטל שחרית יטול בין הערבים, היה דעתו להקצותו מתחילה לכל יום השביעי שמא יפשע ולא יטול שחרית ויצטרך ליטול בין הערבים, מיהו לא היה דעתו להקצותו אלא ליום השביעי ברור, אבל לא לבין השמשות שאין דרך לצאת בו, דהא אם לא נטל קודם בין השמשות שוב אינו נוטל וכו' דהו"ל ספיקא דרבנן, עכ"ל הצריך לעניננו.

(שם סי' תצג)

ג.ב. נראה פי', דעיקר ההקצאה א"י להיות יותר מזמן המצוה, ואזמניה לחדוד לא נאסר דלא עדיף מסוכה. (וכנראה דזהו טעם אינו בודל דמהני על גוף הסוכה לכמה ראשונים, דגם שם נאסר מדין הזמנה, וה"ל צר ביה ולא אזמניה, וכן בהקדש גופא נראה יסודו מדין אזמניה הוא, אם כי שאני הוא בגדרו דמהני בו הזמנה, עיין שאילתות, ודין אמירתו לגבוה יש בו דעדיף. וסוכה דיליף מחגיגה הוא דבדין של אזמניה נאסר היכא דמילתא היא, היינו דצר ביה ג"כ), אבל אחר דצר ביה נאסר על משך ההזמנה. ול"א כלתה, דהרי ראוי הוא לאחריני לצאת בו ביום, ובסוכה דראוי הוא עדיין לקיום המצוה וחל ביה דין דהוקדש לצורך מצותו. והוקדש למצותו בהדס יליף מסוכה, וכמ"ש רש"י (דף מ) וכ"ה בראשונים.

והר"ן שכתב דלא אתקצאי בה"ש משום דספק דרבנן לקולא, אינו חולק עמ"ש רש"י דהיינו אם יצא שחרית רק דגם רש"י מודה, דהרי גמ' שתמא קאמר ומי לא עסקינן דלא יצא כל היום ג"כ, רק דאז הפי' דלא היה נאסר כלל, דהומנה לחדוד הוא וכנ"ל, רק דבעי יצא, וכיון דבה"ש אינו ראוי לקיום מצותו א"כ אין הקצאה לזמן ההוא, וא"כ גם אי יצא בו, היינו צר ביה, אינו נאסר אז.

וכ"נ לבאר שיטת הרשב"א בהא דסוכת גנב"ך לא נתקדשה, עפי"ד התוס' סנהדרין (ממ:) דדיבור אינו הזמנה, וכן אכילה בו אינו נקרא מעשה בגופו, וזהו רק צר בו לחדוד ולא מזהני, משא"כ בנעשית לשם מצוה, הוי הזמנה לקדושת המצוה.

ויל"ע אי צריך לחדש בו דבר בגנב"ך, ואי מדהני זה להזמנה, והא דנשים ל"מ הוא כמעמא דר"ת בכתיבת תפילין, ועיין או"ח (סי' תרלו) בב"י וט"ז ומ"א.

אלא דתמוזה לענ"ד דברי המחבר (סי' תרסב) שאם הקצתו כל ז' אפי' נפסל אחר שקיים מצותו אסור כל ז', ולא הגיהו הרמ"א, והא בלולב חלוק הלילות מימים, וא"כ כל יום הוא הזמנה לעצמו, לא כסוכה דחיובו הוא כל משך הו', וא"כ צריך שיעשה המצוה בכל יום בכדי לאסור אותו, דהזמנה לא כלום. ועפי"ד הט"ז כאן היה אפשר לצדד בזה, אבל כל דבריו תמוהין, וכבר השיגוהו.

ועיין תוס' (מו:) דהקשו איך אבל מיניה ר"ח, ותי' דביום ראשון הקצה כולו, וביום ב' והלאה רק שיעור שצריך למצוה, ונראה דהזמנה אסור, דא"כ קודם דנפק ביום ב' היה יכול לאוכלו, אפי' אי הקצתו כל ז'. רק לפי דבריהם בסוף, דמטביל היום ונפיק למחר אין ראיה. ומדבריהם דכתבו להקשות דתנאי לא ידני משום דביום ראשון בע"כ דבודל, וה"ל כבה"ש דסוכה דאם בודל אסור כל ז', (פי' דס"ל דקאי על ניי סוכה), ותי' דכיון דמפסקי ימים מלילות היה מתנה שלא ליבדל בה"ש הב', וחזינן דהיה נאסר בה"ש אי לאו הכי, אע"פ דיש שם רק הזמנה.

עוד יל"ע, כיון דבה"ש וליילה אין זמן מצותיה, הא ליכא הקצאה כמו בה"ש של ז' עפי"ד הר"ן הנ"ל.

ועוד הרי יום ראשון דאורייתא, וא"כ בה"ש ידידה הוא כסוכה דצריך לצאת בו, וא"כ הוקצה מיום ראשון לזמן ההוא, ואיך אמר אינו בודל, ויום ב' חול הוא וליכא רק מוקצה זו של מצותו, ולכאורה מדברי' דכיון דאחר שיצא ביום א"צ לו, כפשטות דברי רש"י הנ"ל, רק מכיון דעדיין אסור אמאי לא נימא דהקצה לבה"ש, וע"כ צריך להר"ן, וכיון דהקצאה למצוה מתחלת מזמן המצוה, איזה אינו בודל בה"ש צריך הכא, וצ"ע"ג.



## הרב שמואל מנחם לייב הי"ד לודז'

### בגזירה דשמא יעבירנו, בשופר ובמילה

זבחם כח. בגמ' ואם סמיכת אשם מצורע דאורייתא, ותיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא, ליעול וליסמך, ומשני הגמ' גזירה שמא יפשע בפסיעות. וקשיא לן לדברי הט"ז במ"א סימן תקפ"ח בהא דאין גוזרין על תקיעה ביו"ט שמא יתקן כלי שיר משום דכל שציותה התורה בפירוש אין חכמים יכולים לאוסרו, ובזה מתרץ קושיית הר"ן למה אין גוזרין במילה שמא יעבירנו, משום דריבה התורה בפירוש ביום אפילו בשבת לכן אין כח ביד חכמים לגזור, וכן ביו"ד סימן קי"ד בהא דאין עושין סחורה בדברים האסורים שכתבו התוס' להוכיח דדוקא שקנה ומוכר כדי להרוויח, דאל"כ האין נשנית במשנה נבילות וטריפות, הא כתוב בתורה או מכור לנכרי, וע"כ כדי להרוויח אסור, ומקשה הט"ז שם לפי דברי הגהות תוס' דסחורה בדברים האסורין הוא רק מדרבנן ע"כ מדאורייתא מותר למוכרו, והמשנה שאסרו בנבילות וטריפות הוא רק מדרבנן, ותרץ הט"ז דאם איתא דההיתר של התורה הוא בכל ענין אין חכמים יכולין לאסרו כיון דהתורה כתבה בפירוש או מכור לנכרי, ע"כ אין הפירוש של או מכור רק בדברים שאינו מוכר כדי להרוויח וע"כ היכי מתרץ שמא יפשע בפסיעות, היכי מצו רבנן לגזור בדבר שהוא מדאורייתא.

ולכאורה רציתי לתרץ דדוקא בשופר שאמרה התורה בפירוש יום תרועה יהיה לכם אי אפשר לרבנן לגזור, אבל הכא דסמיכת אשם מצורע ילפינן מהא דכתיב כחטאת כאשם מה חטאת בעי סמיכה אף אשם בעי סמיכה, אבל לא מפורש דגם אשם מצורע, והראיה למ"ד אשם מצורע סמיכה לא דאורייתא נשאר ההיקש לשאר אשמות ע"כ אינו מפורש על אשם מצורע ע"כ יכולין חכמים לאסור, בשלמא בשופר דיום תרועה יהיה לכם דגוזרין בשבת ואם יגזרו ג"כ ביו"ט יהיה נעקף הפירוש של התורה מכל וכל, אבל כאן יהיה הסמיכה אצל שאר אשמות.

אבל מתירצו של הט"ז על קושיית הר"ן נשמע שאף שלא כתבה התורה בפירוש רק מדרש חז"ל כמו ביום אפי' בשבת לא יכלו לאסור משום שעוקרין הדרש של התורה, ומאי איכפת שלא נימול בשבת שהרי הביום נשאר על שאר מילות.

אך נ"ל לפי מאי דאמר הגמ' בסנהדרין על הא דאמר הגמ' (ס"ט. ט.) כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, ונאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, ופריך הגמ' והרי מילה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני וביום השמיני ימול ולישראל נאמרה ולא לבני נח, ומשני הגמ' ההוא למישרה שבת הוא דאתא, אלמא כל הציווי הוא רק לרבות על שבת, דלמילה גופו לא צריך כיון דנאמרה לבני נח, ע"כ עיקר הכתוב רק על הלימוד דיום שבת ע"כ א"א לרבנן למיגזר ב"י שמא יעבירנו, וכן לאידך תירוצא דהמילה רק לאברהם ולזרעו נאמר ג"כ צריכין לאמור כמו כן דהפסוק וביום שמיני ימול רק למישרי שבת קאתי ע"כ ניחא אבל הלימוד דהיקש כחטאת כאשם אינו בא דוקא על סמיכת אשם מצורע ואינו מוכח הפירוש ע"כ יכולין החכמים לאסור, ודוק כי נכון הוא. שמואל מנחם.

## המצוה לבנות הסוכה מיד במוצאי יום הכיפורים

עיו"כ שנת תש"ב.

או"ח סימן תרכ"ד סוף סעי' ה' ברמ"א, ז"ל: והמדקדקים מתחילים מיד במוצאי יו"כ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה (מהכ"ל ומנהגים וסגסות מיימוני). ובסימן תרכ"ה מביא הרמ"א ז"ל: ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יו"כ, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה עכ"ל, מהרי"ל, וע"ז כתב המ"א הפירוש לתקן היינו לבנותה כולה כ"ה במהרי"ל.

ובעטרת זקנים שם כתב על דברי הרמ"א ומצוה לתקן הסוכה מיד אחר יו"כ והוסיף הוא ז"ל ואפי' הוא ע"ש, ופליאה לו דברי הרב ש"ע שמביא דברי הרמ"א שמצוה לתקן הסוכה ודברי המ"א מה שפי' ולבנותה כולה עם הוספה מיד למחרת יו"כ אחר יציאתו מבהכנ"ס, מה שלא כתוב בדברי רמ"א רק הלשון מצוה לתקן מיד לאחר יו"כ משום מצוה הבאה לידך וכו', מזה הלשון משמע מיד בלילה כמו בסימן תרכ"ד.

רק נ"ל שהיה קשה להם להמ"א ולהרב הקדוש כפילת הדין במהרי"ל בסימן תרכ"ד בהל' יו"כ ובהתחלת הדין בהל' סוכה, ע"כ לזה פי' המ"א דברי המהרי"ל בהל' סוכה מה שכתוב מצוה לתקן הסוכה, כוונתו לבנותה כולה, וע"ז פירוש רבינו הרב בעל הש"ע כיהודא ועוד לקרא למחרת אחר יציאת בהכנ"ס. ובוהו יהיה מדוקדק דברי המהרי"ל שפיר, במוצאי יו"כ כתב רק שהמדקדקים מתחילים משום ילכו מחיל אל חיל, ומה שכתב בהל' סוכה מצוה לתקן הסוכה כוונתו לבנותה כולה. ובהוספת העטרת זקנים ואפי' הוא ע"ש, אפי' יש עוד יום או יומיים עד סוכות יעשה הסוכה מיד למחרת יו"כ אפי' בע"ש, כמו שביאר אדמו"ר מורי ורבי הקדוש בספרו אבני נזר הל' סוכה בתשובה להרב הגאון ר' יואב יהושע ז"ל שכל היכי שיש זמן פטור שאינו ראוי לעשות המצוה הוי הפסק ונקרא מעביר על המצוה ואין מעבירין על המצוות דאורייתא כמו במגילה דף ו' למ"ד שקורין המגילה באדר ראשון משום אין מעבירין, עיי"ש הדק היטב באבני נזר. ועולה הכל בעזרת השם יתברך בכוונה מדויקת.

יעורני השי"ת עוד להגות בתורתו כמקדם ולחדש חידושי תורה, הלא כה דברי כאש בוער בעצמותי, מחלתי מתגבר עלי יום ויום ואני תפילה לאל חי, ערב יו"כ שנת המלחמה הנוראה שנת תש"ב, הושיעה נא את עמך ישראל מכל צריהם. שמואל מנחם בן שרה.

## גדר איסור להתרפאות בדברי תורה

סנהדרין ק"א אמר ר"י בן לוי אסור להתרפאות בדברי תורה, ומסקנא שם דלהגן או במקום סכנה מותר, ורש"י ור"ן שם פירשו על הא דאמר רב ור' חנינא אפי' נגע צרעת, או ויקרא אל משה אסור, אעפ"י שאין מזכירין משום רפואה, רק שרוצים להנצל בזכות התורה אסור עיי"ש.

והנה המהרש"א שם בחידושי אגדות כתב הטעם וז"ל והטעם שאסור להתרפאות בדברי תורה ממכה וחולי שכבר חלה לפי שסבר שעושה התורה כשאר דברים שבעולם המרפאים החולה והמכה, ואינו כן כי התורה יש לה מעלה יתירה שבקיומה ולימודה היא מגינה על האדם שלא יבוא כלל לידי חולי ומכה, וכדאמר בפרק ידיעות הטומאה דלהגן בתורה שרי והיינו דמייתי עלה מקרא לא אשים עליך לפי שהיא מגינה עכ"ל.

וביו"ד סימן קע"ט סעיף ט' כתב המחבר תינן שנפגע אין קורין עליו פסוק ואין מניחין עליו ס"ת, וכתב הט"ז וז"ל דאז צריך לרפואה ודברי תורה לא ניתן לרפואות הגוף אלא לרפואת הנפש, אבל להגן בד"ת מותר ומטעם זה אנו קורין ק"ש על מיטה עיי"ש.

ולכאורה יפלא הלא בעירובין נ"ד אמר ר"י בן לוי בעצמו חש בראשו יעסוק בתורה, חש במעיו יעסוק בתורה שנאמר רפאות תהי לשריך וכו' חש בכל גופו יעסוק בתורה שנאמר ולכל בשרו מרפא, הרי שר' יהושע בן לוי מתיר ומזהיר לרפא עצמו בדברי תורה, ולפירש"י ור"ן אפי' שרוצה להנצל בזכות התורה אסור.

וביותר קשה לטעם הט"ז שדברי תורה ניתנה רק לרפואות הנפש ולא לרפואות הגוף, וכאן אמר ריב"ל ולכל בשרו מרפא.

ועוד יותר קשה הא ריב"ל אמר בע"ז ד' היום לעשותם ולא היום ליטול שכרן וסבירא ליה כר' יעקב דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא, והאיך אמר כאן ולכל בשרו מרפא הרי דיש שכר בעוה"ז.

אך בהא י"ל דהרי באלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז חשוב ותלמוד תורה כנגד כולם, א"כ בזכות התורה מתרפא בפירותיו.

אך קושיות הראשונות קשיין, והנה בעירובין שם תירץ המהרש"א שני תירוצים: א' דרק כשאומר פסוק לרפואה אסור, אבל כשלומד בדרך לימוד מותר ומתרפא, ותירוצו הב' שדווקא בחש מיחוש בעלמא, אבל כשהוא חולה אז אסור להתרפאות בדברי תורה, ובזה מפרש הפסוק כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רופאך, אני מרפא המיחוש קודם שיחלה שהוא כמו להגן שמותר, ובדבר הזה הסכימה דעתו לדעת האריה דבי עילאה המהר"ל מפראג בספרו תפארת ישראל סוף פרק ס"ב, שמביא שם, יש שואלים שהרי חזינן חולים שלומדים ואין להם רפואה בלימוד התורה, ומתיר ג"כ שהגמ' לא קאמר רק בחש, אבל בחולי גמור צריך זכות גדול לשנות הטבע ולא זכה לשנות בעדו הטבע.

והנה בהא דפירש המהרש"א הפסוק כל המחלה, תמיהא לי מאוד, וכי כעורה זו ששנה ר' יוחנן בסנהדרין שם, מה ששאל ר' אבא לרבה בר מרי כתיב כל המחלה וכו' לא אשים עליך, וכי מאחר שלא שם רפואה למה, א"ל הכי אמר ר"י מקרא זה מעצמו נדרש וכו' אם תשמע לא אשים ואם לא תשמע אשים אעפ"כ אני ד' רופאך.

ואם באנו לפרש הפסוק כיהודא ועוד לקרא נ"ל ג"כ לומר, דהנה ביו"ד סימן של"ו כתב המחבר וז"ל, נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא ובכלל פיקוח נפש הוא, ואם מונע עצמו הרי הוא שופך דמים, והקשה שם הט"ז כיון דבאמת מצוה הוא למה קרא לה בתחילה רשות, ותירץ הט"ז עפ"י דברי הגמ' ברכות ס"ב הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון עיי"ש ואביי אמר לא לימא הכי דתנא דבי ר"י ורפא ירפא התורה נתנה רשות וכו', ופי' הט"ז דלעולם כל רפואה צריך להיות דוקא מן השמים עפ"י בקשת רחמים, אלא דירדה תורה לדעתו של אדם שלא יזכה לכך שתהיה רפואתו מן השמים בלבד ע"כ נתנה התורה לו רשות לרפאות עפ"י טבע הרפואות, וכיון שבא האדם לידי כך ע"כ שוב החיוב על הרופא לרפאות עפ"י טבע, עיי"ש הדק היטב.

ובזה יתפרש הפסוק היטב, והיה אם שמוע דהיינו שתזכו למעלות גדולות אז לא אשים עליך, כי אני ד' רופאך, פי' אני נותן הרשות להשליח הרופא אם לא תזכו ותצטרכו לשליח אז רפוא ירפא, אבל אם תזכו אז אני ד' ולא השליח, ואין הפירוש אני ד' שתצטרכו רפואה רק אם אני רופאך ולא צריך ליתן רשות ע"י שליח, והרפואה צריך להיות ממני דוקא, אז בוודאי לא אשים עליך, וזה מכוון למה שהביא הט"ז בשם הרמב"ן שלא היו רופאים מצויים בבית אבותינו הצדיקים, וכן הא דכ"ב שנה דמלך רבה אפי' אומנא לביתו לא קרא.

נחזור לעניננו להא דחש בראשו חש במעיו חש בכל גופו יעסוק בתורה ולקושיית המהרש"א הא אין מתרפאין בדברי תורה, הגם דלטעם רש"י ור"ן שרוצה להנצל בזכות התורה אסור, י"ל

כתירוץ של המהרש"א הראשון, כשלומד בדרך לימוד אז זכות התורה עומד לו, אבל לטעם הט"ז שתורה לא ניתנה רק לרפואות הנפש קשה, ובפרט קשה דברי הט"ז מאי האי דקאמר הגמ' ותלמוד תורה כנגד כולם שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז, אם שלא נתנה לרפואת הגוף, ואפשר לומר שכוונתו כשלומד בכיוון לשם רפואה, אבל כשלומד תורה לשמה אז אוכל פירותיהם בעוה"ז שהרי מצינו בסוטה אם היה לה זכות תורה תולה לה, ובכל מקום התורה מגינה ומצילה.

**ובפשיטות נ"ל** לפרש דברי הגמ' דר' יהושע בן לוי לא בא לומר שיעסוק בתורה לשם רפואה, רק עצה טובה קמ"ל שאפי' אם חש בראשו שהדיבור קשה לו וכן שאר איברים כחולי מעים או אפי' בכל גופו שקשה לו הלימוד אעפ"כ לא ישגיח רק יאמץ כל כחו וילמוד תורה לשמה, ובזכות זה יזכה לרפואה, כמאמר ריש לקיש בברכות ה' כל העוסק בתורה יסורין בדלין ממנו, וכדאמר ליה ר"י הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין, מן הפסוק כל המחלה עיי"ש, אבל אינו תנאי קודם למעשה שילמוד כדי שירפא רק שיהיה אצלו יסורין של אהבה שאין בו ביטול תורה ודו"ק.

או יש לומר באופן אחר, דהנה בהא דאבות פרק א' אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס, פירש"י ע"מ לקבל פרס שכר מצוות בעוה"ז שלא תאמר אקיים מצות בוראי כדי שיספיק לי כל צרכי, אלא ע"מ שלא לקבל פרס, כי שכר מצוות בעולם הזה ליכא, וממילא בדברים שיש פירות בעוה"ז אין איסור אם ירצה לקבל שכרו, וכן מפורש במדרש: יד ליד לא ינקה, אמר הקב"ה לישראל לא תעשה את התורה ע"מ לקבל פרס שכרה מיד, שכל העושה כך נקרא רע ואינו מתנקה שלא הניח לבניו כלום, שאילו ביקש אברהם מתן שכרן של מצות מיד, איך היה משה אומר זכור לאברהם, וכן אליהו אמר ד' אלקי אברהם ואינו נזכר להם, אבל באומות אם עשו מצוות מיד ליד אני נותן להם שכרן שנאמר ומשלם לשונאיו בעוה"ז ואין בידו לעוה"ב, מה לא יאחר אינו נותן לשונאיו ממה שלאחריו אלא ממה שלפניו, משל למה הדבר דומה אדם שיש לו משא ה' ליטריין או של י' ליטריין לפניו פושט ידו ונוטל, אבל אם היה משא של חמישים ליטריין טענו על כתפיהם לאחריו, כך מתן שכרן שא"ה כאדם שנושא משא קל לפניו, אבל מתן שכרן של צדיקים משא גדול של הכתף, אמר דוד ברוך ד' יום ויום יעמס לנו, הצדיקים מתן שכרן לאחריו שנאמר ואחריו כל ישרי לב, אמר משה לישראל תהיו יודעים שהמצוות שאתם עושים שמורות לכם לעתיד שנאמר ושמר ד' אלקיך לך את הברית ואת החסד, ולעוה"ב הקב"ה נותן שכרו שנאמר הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו, והם רואין ומתמיהין ואומרים כל הטוב הזה היה מתוקן לנו שנאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ע"כ לשון המדרש.

**המתבקש מדברי מדרש ורש"י ז"ל**, משום זה לא יעבוד ע"מ לקבל פרס משום שסוף כל סוף לא יגיע שכר בעוה"ז, וממילא נשמע ששכר כזה שיש בו בעוה"ז פירותיו כמו באלו דברים ותלמוד תורה כנגד כולם אם יבקש שכר בעת צרה שצריך לרפואה בוודאי מותר, דהנה התוס' ריש פסחים ובר"ה הקשו על הא דאנטיגנוס איש סוכו מהא דאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שיהיה בן עוה"ב הרי זה צדיק גמור, ומתוך התוס' דהא דאנטיגנוס מיירי בנכרים שתוהים על הראשונות, ופירש התוס' יו"ט במס' אבות דברי התוס' שלא מיירי המשנה בנכרים, רק מיירי בישראלים כמו נכרים שתוהים ומתחרטין על המצוה שעשו, משום שלא נתמלאה בקשתם, וע"ז הזהיר התנא שלא יעבדו ע"מ לקבל פרס, ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל בישראלים שלא תוהים ומתחרטים, וצריכים לאיזו ישועה מן השמים, בוודאי אין איסור אם מבקשים זאת באיזו זכות שלהם, כמו שאמר בגמ' נדרים מנין שנודרין בעת צרה.

**וא"כ** שפיר אמר ריב"ל שחש בראשו יעסוק בתורה, ובזכות התורה יעזור לו השי"ת, והא דאין מתרפאין בדברי תורה, בישראלים שתוהים ומתחרטין על הראשונות, שח"ו אם לא יעזור לו

הש"י יבעט ויאמר שזכות התורה לא מועיל, ובזה אסור לנסות השי"ת, בזה האופן בוודאי לא יגיע לו פירות בעוה"ז מהלימוד תורה שלא לשמה כזה שמתחרט מה שלמד, ועיין בתוס' פסחים על הא דאמר ר"י אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שהקשו מהא דאמר הגמ' הלומד שלא לשמה מוטב שיהפך שלייתו על פניו, ובוודאי באופן שתוהה ומתחרט בוודאי לעולם לא יבוא לשמה, ועל שכר הלימוד בוודאי לא יצפה ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל במי שלומד בלי תנאי רק לקיים מצוות לימוד תורה בוודאי יגיע לו שכר פירותיו, וע"כ בעת צרה מותר לו לבקש שיעזור לו השי"ת, וזה מאמר ריב"ל שיעסוק בתורה בעת צרה.



## הרב ישראל מאיר מקובצקי

דומ"ץ 'שבט מישור'  
מאנרא נ"י. יצ"ו

## הערות בעניני מועדי תשרי

### א. זהירות להבעל תוקע ולשומעים את התקיעות

א. יש להעיר את הבעל תוקע, וכן את הציבור השומעים את התקיעות ויוצאים יד"ח, שאם ימצא איזה פעם שנתעורר ספק במשך התקיעות אם יצאו יד"ח, או שצריכים לחזור על אותו תקיעה, או שצריכים לחזור על כל הסדר, שלא יחליטו בשעת מעשה במחשבתם על דעת עצמם אם יצאו או לא, וכן לא יחשיבו אח"כ את התקיעה על איזה תקיעה מהסדר הוא שומע, שלפעמים אף במחשבה בלבד שלא בדיוק יכולים להפסיד את סדר התקיעות על מכונם, אלא מן הנכון הוא בכל כה"ג לסמוך עצמו על דעת הבעל מקריא ככל שהוא יכריע, ומועיל תנאי בזה וכדלהלן, ולכן אף שהוא בעצמו אינו יודע על הרגע לאיזה מן התקיעות הוא עומד, אעפ"כ מועיל, וכדלהלן.

הנה יש פעמים שההלכה פשוטה וברורה במקום טעות, כגון אם טעה והוסיף מה שאין שייך לסדר ההוא שצריך לחזור לראש הסדר כמבואר בס"י תקצ ס"ח, ואם טעה במה ששייך לסדר ההוא אי"צ לחזור אלא אותה תקיעה לבד כמבואר שם בס"ז, ואם הוסיף עוד שבר על הג' שברים יצא ואי"צ לחזור, ע"י מט"א סי' תקצ ס"ד, ולא יצא אם הפסיק בנשימה קודם שהוסיף ע"י מג"א ושועה"ר סקי"ז וכיוצ"ב.

אך יש פעמים שדורש הכרעה על אתר, כגון במקום ספק אם היה אורך שיעור התקיעה או התרועה כפי שההלכה דורשת, שלפעמים תלוי באומד הדעת, או שהיה איזה ספק בקול התקיעה, ואף שכל הקולות כשרים כמבואר בס"י תקפו ס"ו, אבל זה רק אם לא הפסיק בינתיים באויר סתם, והיה שיעור אורך תקיעה מאיזה קול שיהיה או אפי' מצורף מכמה קולות, ואם היה אויר בינתיים הוי האויר הפסק, ויתכן שאף אם היה באמצע שיעור תקיעה, ובסופו אחר הפסק האויר לא היה נמשך כשיעור תקיעה אינו מצטרף, ונחשב הכל לתקיעה אחת ולא יצא, ויתכן שיצא בתקיעה כזו, ובשני דוגמאות אלו, להצד שיצא אין לו לחזור על אותה תקיעה שאז הוי תקיעה הראשונה הפסק בין הש"ר להתקיעה שאחריה, ואם אעפ"כ ירצה להחמיר יצטרך לחזור לראש הסדר, ולהצד שלא יצא אין צריך לחזור אלא על אותה תקיעה, ע"י אלף המגן סי' תקצ סקכ"ה.



והנה אם השומע יחליט לפי ידיעתו שההלכה בכה"ג היא שלא יצא וא"כ צריך לחזור לראש הסדר, ויחשוב בדעתו שאכן חוזרים לראש הסדר, והבעל מקריא יחליט שיצא ולכן ממשיך הלאה לתש"ת, ואז נמצא שהשומע נתכוין לחזור לתקיעה של הסדר שלפניה של תשר"ת, ואז הפסיד גם התקיעה הראשונה של הסדר שלאחריה של תש"ת בתקיעות דמעומד שכולם יצאו בזה, כמבואר בס' תקצ ס"ו ברמ"א שבלא תנאי לא יצא בשני סדרים.

וכן אף במקום שההלכה פשוטה אלא שהשומע אינו בקי בהלכה אל ינחש ויחשוב מעצמו על איזה תקיעה הוא שומע עתה כי יוכל לטעות ויפסיד הכוונה על מכוונה וכו"ל. - וכן יתכן אף בהלכה שנראה פשוטה אבל הבעל מקריא יודע מקורות או חידושים שאין ידוע לו להשומע, ואם יקבע על דעת עצמו מה דפשיטא ליה אז, לפעמים יוכל לגרום לו איזה הפסד בסדר התקיעות.

ויש לדון אם לאחר התקיעה תוכ"ד אינו רוצה לצאת בתקיעה זו אם יכול לבטל כוונתו שכיון קודם התקיעה שרוצה לצאת בתקיעה זו, והוי עתה כמו היפוך כוונה ואז לא יצא, ולכן לפעמים יפסיד אף אם ידע אח"כ באיזה סדר הוא נמצא, אבל התקיעה אחרונה שביטל מרצונו אינו יכול למלאות עתה אלא לאחר התפילה, ואם לא יחליט הרי יצא עם הציבור יחד יד"ח על דעת המורה שם, או אפשר שאינו מועיל כוונתו עתה לבטל מה שנתכוין כבר מתחילה, וצ"ע.

ב. וכן הבעל תוקע כשאין עולה בידו תקיעה כהוגן ומחליף כמה מיני קולות וכיוצ"ב, אל יחליט באמצע התקיעה כי אין התקיעה עולה כהוגן ולכן אינו יוצא בזה, שאז הוי חצי תקיעה השניה בהיפוך כוונה ואינו יוצא אף אם היה בחציו הראשון כשיעור אורך תקיעה כשרה כמבואר בס' תקצ ס"ג ובמט"א שם ס"ד, - ויש להסתפק בכה"ג אם השומעים יצאו יד"ח, דאפשר דשונה היפוך כוונה ממתעסק, שמתעסק אינו גדר תקיעה כלל, והיפוך כוונה הוא תקיעה כהוגן אלא שהוא אינו רוצה לצאת בזה, ומצאתי בשו"מ (מהר"ק ח"ב סוס"א ד"ה וסג) מסתפק בזה, ובתשר"ו רמ"ן (בס' יאות ט) כתב דלתקיעת שופר צריך תורת שליחות מהשומע אל התוקע שישמיע קול שופר זה אף למ"ד מצוות אי"צ כוונה, ובשר"ח (ח"ד כלל ס' אות ס' ד"ה ועל) למד מדבריו דס"ל לענין ספק הנ"ל דכיון שהשמיע נתכוין שלא לצאת הא ודאי לא נתכוין להוציא את השומע ואין כאן דעת השליח ואינו מוציא בזה. - ובאמת בתקיעה שלימה הרי מפורש במג"א ס' תקצט סק"ד (וכ"כ הפרמ"ג מדעת עננו בס' תולד א"ל סק"ה וכמ"כ שם סק"ה) דהיפוך כוונה של התוקע אינו מפסיד את השומע מלצאת יד"ח, ואין סברא בזה לחלק בין חציו לכולו, אעפ"כ יש להבין כדברי השד"ח בנד"ד דהואיל והבעל תוקע חושב לחזור על התקיעה, היינו שבדעתו הוא פוסל את התקיעה, ולכן אין כאן כוונת משמיע להוציא אותם יד"ח. - ואם הבעל מקריא שאינו יודע מחשבתו של הבעל תוקע והחליט כי היה תקיעה כהלכה, אבל אינו יודע שכולם לא יצאו יד"ח התקיעה עבור מחשבת הבעל תוקע לפסול תקיעה זו באמצע תקיעתו, ולא רק תקיעה זו לבדו הפסידו והיו צריכים לחזור על כל הסדר שיש לזה דין הפסק לחזור על ראש הסדר, אלא שאם חסר התקיעה לאחריה הרי כל אותו סדר אינו כהוגן שצריך להיות תקיעה לפניה ולאחריה.

ואף אם יאמר האדם הרי סו"ס הנני יוצא יד"ח בתקיעות דמעומד, אבל הרי לכתחילה ודאי צריך שניהם הן מיושב שמברכין על זה והן מעומד שהוא על סדר הברכות כמ"ש המג"א בס' תקצ סק"ב עיי"ש, ועוד מפסיד את המנהג שהובא במג"א ס' תקצו סק"א בשם השל"ה וכן הובא בכף החיים ס' תקפה אות כח בשם אריז"ל שצריך כל א' לשמוע מאה קולות, ואף אם ירצה להשלים אחר התפילה כבר כתב בכף החיים שם בשם המקובלים שעפ"י סוד צריך דוקא לשמוע הכל כסדרן.

ובפרט בתפילות לחש שצריך ליהזר בכל הנ"ל ביותר, שאם בתקיעות דמיושב ובתקיעות דמעומד הרי אם צריך לחזור על אותו תקיעה יודעים השומעים מזה, מאחר שהבעל מקריא אינו

ממשיך לקרות אלא מראה בידו לחזור, וכשאין שומעים את הקריאה על תקיעה הבאה יודעים שהוא חוזר, - ואף אז, אין יודעים אם חוזר רק על אותה תקיעה שלאחריה או שמתחיל מתחילת הסדר ההוא, ולכן יש נוהגין כשחוזרין על תחילת הסדר לדפוק על הבימה לסימן. - אבל בתפילת לחש אין המתפללין יודעין מתי חוזר ומתי ממשיך באופן שיש עיקולי ופשוטי, ואף דפיקה לא מהני לסימן שאינם יודעים אם חוזר רק על אותה תקיעה או על כל הסדר ההיא, - ולכן על אותו זמן וכיוצא"ב העצה הפשוטה היא לסמוך בלבו על הכרעת המורה שבכל אופן שיחליט כן הוא רוצה לצאת, ויתברר לו אח"כ האין היה למפרע, דלא גרע מתנאי שכתב הרמ"א שם ס"ו דמהני אף שאינו יודע בשעת מעשה על איזה סדר קאי, ואף שמעיקר הדין כבר כתב המג"א הנ"ל דעל תקיעות שלאחר התפילה אין לחזור, ולכאור' ה"ה על תפילת לחש דאינו מעיקר הדין כפי סתימת כל הפוסקים שלא הזכירוהו בסי' תקצא, אלא הוא מדברי האר"י ז"ל, עי' סי' תקצב בכף החיים סק"א, ולכן אין לחזור במה שנוגע לתפילת לחש, אעפ"כ לפי הנ"ל ודאי שלכתחילה יש לזוהר בזה מאוד.

ונראה בכל הנ"ל דאף במחשבה לבד סגי ואין צריך שום אמירה בפה, דמ"ש הרמ"א שם בס"ו דבתנאי סגי מיירי בלב, וכמבואר בב"י שם, ואף שלענין היפוך כוונה יש באחרונים דעות בזה (עי' בש"ח ח"ד כלל סח אות סח ד"ס וכספרי אלף המגן ועוד כמה מקומות ע"י יעו"ט), אבל הרי מפורש במג"א סי' תקפט סק"ד הנ"ל דאף בלב סגי היפוך כוונה. - וע"ע בסי' רסג ס"י ברמ"א שם דסגי תנאי בלב, ולכאור' צ"ל כן גם בסי' קסד ס"א במ"ש שם ומתנה עליהם כל היום, וצ"ע במה שהביא הכף החיים שם מחלוקת בין האחרונים בזה, דמ"ש מהרמ"א בסי' רסג ובב"י סי' תקצ הנ"ל, וצ"ע.

ויש להדגיש שאין החסרון בכל הנ"ל עצם מחשבתו בהלכה זו שיכול לחשוב בלבו האין דעתו בענין התקיעה ההיא, אבל אין לו לקבוע במחשבתו למעשה האין לצאת ידי חובתו, וכעין מה שמצינו בהל' צדקה יור"ד סי' רנח בש"ך סק"ה שיש ב' מיני מחשבות, מחשבת סתם ומחשבה החלטי יעו"ש.

אלא שאף שמותר לו לחשוב בהלכה זו, אעפ"כ אל יאריך מחשבתו בלימודו כדי שלא יפסיד שימת לבו בשמיעת המשך התקיעות, וכעין מ"ש הלבושי שרד בהל' מגילה סי' תרצ על המג"א סקט"ו דאם באמצע השמיעה משוטט במחשבות אחרות הרי הוא מפסיד שמיעתו ואינו יוצא יד"ח יעו"ש.

### ב. ברכת בופה"ע בלילי ר"ה על אכילת קאמפאט

א. בשו"ע או"ח סי' תקפג ס"א כ' הרמ"א: ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה, ובמג"א שם ויברך על התפוח שהתפוח עיקר, ובמחצה"ש שם והוי כדברים הבאים שלא מחמת הסעודה שצריך לברך עליהם.

והנה על הסימנים שהובא במחבר שם שנוהגין לאכול, והוא קרא רוביא כרתי סילקא וכו' אין מבואר אם יש לברך עליהם בופה"א או לא, - והנה בא"ר הביא בשם מהרי"ל שהיה נוהג לאכול ערד עפ"ל כי הוא מקרר והיה מברך עליו שהחיינו ולא בופה"א דדבר הבא בתוך הסעודה הוא, עכ"ד, אבל יש לחלק מהתם כי המהרי"ל אכלו לשם שביעה ולא לשם סימן בעלמא, ולכן לא בירך עליו, אבל אם אוכלו לסימן בעלמא אז אפשר שצריך לברך ע"ז מאחר שאין כוונתו לשביעה ואין אוכל אלא כדי טעימה בלבד לשם סימן.

וצ"ע בדברי האלף למגן שכתב בסי' תקפג אות ט וז"ל: ואם אין לו תפוח עץ אוכל תפוחי אדמה (ערד עפל) עם דבש ולא יברך בופה"א דהוי דברים הבאים מחמת הסעודה, פרמ"ג. - שוב כתב אח"כ באות יג על אכילת הסימנים בליל ר"ה וז"ל: וכל אלו כיון שאינן דברים הבאים מחמת

הסעודה צריך לברך עליהם ברכתן הראויה לזה הן בופה"ע הן בופה"א. ולכאורה דבריו סותרין זה את זה, דלמה על הערד עפל בדבש לא יברך ועל אלו המינים יברך ומאי שנא. - ומה שציין מקור לזה דברי הפרמ"ג, הנה בפרמ"ג שם מביא דברי מהרי"ל הנ"ל וע"ז כתב דלא יברך הואיל ואכלו לשם שביעה, אבל אם אוכל רק לשם טיבול לסימן בעלמא למה לא יברך על זה. - גם צ"ע שלא מצינו כלל מקור על טיבול ערד עפל בדבש, ומדברי המהרי"ל הנ"ל נראה שזה בנוסף על מנהג תפוח בדבש ולא כתחליף על תפוח רגיל ובמקום שאינו שכיח, גם לא מצינו שטבלו בדבש, וצ"ע. ב. והנה בשערי תשובה שם הביא בשם המחזיק ברכה והא"ר שיש לעשות הסימנים אף בליל שני, ואינו מוזכר בדבריהם אם הכוונה רק על הסימנים שמקורם בגמ' והביאם המחבר שם, או אף על התפוח בדבש שמקורו במנהג אשכנז והביאו הרמ"א שם, ולפום ריהטא נראה שאין נפק"מ ביניהם, כי שניהם לשם סימן טוב הם, ואם אחד מהם שייך לליל שני הוא הדין והוא הטעם גם על חבירו.

ויש לעיין בדברי המט"א אם לדעתו המנהג גם בליל שני לא קאי על התפוח בדבש, אף שלא נדע טעם לחלק ביניהם ואף שלא כתבו מפורש אבל יש מקום לומר כן בדבריו. דהנה כתב בסי' תר סעיף ו' וז"ל: בליל ב' של ר"ה כשאוכל הפרי אחר הקידוש אם אוכל כזית צריך ברכה אחרונה קודם נטילת ידים, שוב כתב אח"כ בסעיף יד וז"ל: גם בליל שני נוהגים כל שאר הענינים של הסעודה האמורים בליל ראשון, וכן כתב ג"כ בסי' תקצג אחר שהביא בסעיף א את המנהג לאכול תפוח בדבש ובסעיף ב את המנהג לאכול שאר הסימנים סיים שם שכל זה יש לעשות גם ביום השני, ואם נאמר דהכוונה גם על אכילת תפוח בדבש א"כ למה יברך ברכה אחרונה על הפרי חדש בקידוש כשאכל כשיעור הרי פטר בזה את התפוח בדבש שאוכל בתוך הסעודה, ולמה סתם להרבות בברכות שאינן צריכות, זולת אם נאמר שכוונתו רק על שאר הסימנים שם, אבל תפוח בדבש אינו אוכל בליל שני.

אך אחר העיון גם בזה עדיין לא נתיישב דבריו, שהרי יש בין שאר סימנים ג"כ תמרי שברכתו העץ וא"כ למה יברך ברכה אחרונה כשאכל כשיעור, ולכן נראה שבאמת כוונתו גם על אכילת התפוח בדבש בליל שני, והקושיא הנ"ל מדוע יברך ברכה אחרונה אם אכל כשיעור עדיין לא נתיישב וצ"ע.

ג. והנה בליל ב' דר"ה הואיל וספק לנו אם לברך שהחיינו על קידוש היום מאחר ששני הימים הם קדושה אחת, לכן נפסק בשו"ע סי' תר ס"ב שלכתחילה מניח פרי חדש ואומר שהחיינו.

ויש לעיין, הן ביום ראשון כשמברך על התפוח בדבש, והן ביום שני כשמברך על הפרי חדש, אם אוכל אחר הסעודה ליפתן [קאמפאט] ונפסק בשו"ע סי' קעז ובמ"ב שם סוף סק"ד דקאמפאט אינו בא למזון כלל אלא לקינוח סעודה ולכן צריך לברך עליו, האם בליל ר"ה כבר נפטר במה שבירך בופה"ע בתחילת הסעודה או לא.

ולפי פשוטו נראה דודאי יצא ואי"צ לחזור ולברך, ואף אם לא כיון בפירוש בראשונה שדעתו לצאת בברכה זו גם את הליפתן אעפ"כ יצא, מאחר וסדר הסעודה כן הוא אי"צ דעת מפורש ע"ז.

ואין לדייק מדברי המ"ב במ"ש בסי' קעז סק"ב בא"ד אות א וז"ל שם: הרוצה לאכול קודם נט"י לסעודה מדברים שצריך לברך עליהם בתוך הסעודה כגון פירות ובדעתו לאכול פירות גם בתוך הסעודה, ומכיון עכשיו בברכה זו לפטור גם מה שיאכל בתוך הסעודה, א"כ הוי הכל לצורך סעודה ואי"צ לברך אחריהם דברה"מ יפטר הכל, עכ"ד, שמזה לכאורה נראה שצריך הן כוונה על האכילה והן כוונה על הברכה לפטור.

אך זה אינו, דהרי מבואר בכמה מקומות דסגי בא' מהם, לדוגמא עי' סי' קעד מ"ב סק"ו ובשעה"צ אות יג בשם הגר"ז דבמקום שרגילין לשתות יין בתוך הסעודה אפי' מסתמא אמרי' כאילו היה

דעתו לזה, ועיי"ש בס"ק יב. - וכן מפורש בשע"ת סי' רס"ד בשם התבואות שור על מ"ש המחבר שם דהברכה על הפירות פוטר כל מה שלפניו או מין הראשון או מה שהיה דעתו עליו בשעת ברכה, דהכוונה - דעתו - הוא על האכילה ולא על הברכה, ואף אם בטעות חשב שצריך לברך על כל א' בפנ"ע לא זולי' בתריה, אלא שנפטר בברכה ראשונה כיון שהיה בדעתו על האכילה. - וצ"ל דהמ"ב הנ"ל לאו דוקא קאמר, אלא או קתני, ובאמת אי"צ גם כוונה על האכילה וגם כוונה לפטור בברכה אלא באחד מהם סגי.

ולפי"ז יש לעיין מ"ש המ"ב בס"י תעג סקנ"ה גבי אכילת הכרפס שיכוין לפטור בברכה זו גם את המרור שיאכל אח"כ, ולכאז' מאחר שסדר הסעודה כן הוא שיאכל מרור, וגם הרי מחוייב באכילה ההיא, א"כ אף סתמא הוי כדעתו לכך, ולמה צריך לכוון בברכתו לפטור את האכילה ההיא. - אולי י"ל דרק התם צריך כוונה מפורשת כדי לפרש שאין סומך על ברכת המוציא כשי' הסוברים כן, שאז היה צריך גם ברכה אחרונה על הכרפס אם אכל כשיעור, ובאמת הרי שנויה במחלוקת וכיון שיש צד שאינו יוצא בזה להסוברין כן ע"כ צריך כוונה מפורשת ע"ז לומר שאינו סומך ע"ז, משא"כ בכל ברכות הנהנין.

ולכן בנד"ד נראה בפשיטות דהואיל ורגיל לאכול בסוף הסעודה את הליפתן, לכן יצא אף אם לא כיון בפירוש לפטור את הליפתן.

ד. אך לאחר העיון נראה דמידי ספיקא לא נפקי, דיש לנו בזה כמה פלוגתות בס"י קפד בנוגע להלכות עיכול, דהנה לדעת המג"א שם סק"ט בסופו מי שרוצה לפטור שתי אכילות בברכה אחת ושהה בינתיים כדי שיתעכל צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, ובמחצה"ש בשם אבהעו"ז חולק ע"ז יעו"ש. - ודעת המג"א שם דשיעור עיכול הוא כשיתחיל להיות רעב מאותה אכילה אף בפחות מהשיעור ד' מילין, ועי' ביה"ל שם שיש חולקין ע"ז. - ועוד מצינו פלוגתת המג"א עם הטו"ז אם יתחיל להיות רעב הכוונה דוקא מאותו פרי שאכל או מכל הפירות יעו"ש. - גם יש עוד פלוגתא אם באכילה הראשונה אכל מעט ולא שבע, איך ישער העיכול, לדעת המג"א שם א"א בקיאין בזה ונשאר בספק, ולדעת שאר אחרונים שייך לשער. ועי' בשו"ע"ר שם שהוא בגדר ספק יעו"ש. - עוד מצינו בזה לענין סעודות גדולות שיושבין ג' או ד' שעות שכתב המג"א שם דהואיל וממשיכין בפרפראות ושתיה כלא נתעכל דמי, ולביאור הפרמ"ג הכוונה בדבריו הוא דאין מתחיל העיכול כל זמן שהאיציטומכא פתוחה, ולביאור המ"ב הכוונה בדבריו הוא דאף אם מתעכל המזון אבל לגבי פת הוי הכל חשיב סעודה אחת וכלא נתעכל דמי, משא"כ לגבי פירות הוי נתעכל אף מתחילת סעודה לסופו. ועי' מנח"י ח"ה סי' קב ושבה"ל ח"ז סי' כא. והנה אף שבשו"ע"ר סי' תעג נקט כהפרמ"ג אבל אפשר לומר בכוונתו שרק בצירוף היין של כוס ראשון שהוא מיגרר גריר תאוות האכילה לכן עדיין לא התחיל להתעכל, ולא בכל הסעודות נאמר כן, ולפי"ז לא יסתור דברי שו"ע"ר מה שכתב בזה בס"י קפד יעו"ש. ואף אם לא נאמר כן עכ"פ מידי פלוגתא לא נפקי.

ולפי"ז בנד"ד לא מיבעיא אלו ששוהין בסעודתן יותר משיעור ד' מילין מתחילה ועד סוף דיש לדון בזה על שיעור העיכול של הפירות שאכל בראשונה ואז חייב בברכה ראשונה על הליפתן לדעת כמה מהפוסקים הנ"ל, אלא אף אלו שאין שוהין כ"כ, אבל הואיל ונהוג עלמא לאכול רק כדי טעימה ולא לשבוע מפירות אלו, והרי גם אז יש כבר דעות הסוברים דא"א בקיאין בשיעור העיכול ואין לשער כשיתחיל להיות רעב בזה וכנ"ל, ועל אכילה מועטת יש סוברים דאי"צ שיעור ד' מילין, ולכן אחר כל זה נמצינו למדין דהוי ספק ברכה.

ולפי זה יש ליישב את מנהג האדמו"ר מהרי"ץ זצ"ל המובא באוצר מנהגי חב"ד (מונשיין) על ר"ה אות קמא וז"ל: בדבר בופה"ע שמברכים בליל ר"ה על התפוח מתוק בדבש, ישנה פלוגתא

אם פוטרת את ברכת בופה"ע של קינוח סעודה, ולזה נהג אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע לכוין שלא לפטור גם את הקינוח סעודה והיה מברך שנית. ובסוגריים הוסיף המלקט שם: לא נתבאר מהו הספק ולאזה פלוגתא הכוונה וצ"ע. - ולפי הנ"ל מיושב היטב מנהגו בקודש, דהפלוגתות בזה אפשר הכוונה לדיני עיכול וככל הנ"ל.

ולכוון שלא לצאת בברכתו כדי למנוע ספק ברכה ולחזור ולברך אח"כ, לא מיבעיא בשבת ויו"ט דנוגע גם לענין חיוב מאה ברכות דמפורש בשל"ה הקדוש דאפשר לכוון שלא לצאת ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה, ואף המג"א החולק ע"ז (ע"י נמחה"ס סי' ט) מודה שיכול לצוות שלא יביאו לו הכל בבת אחת ולכוון לפטור רק זו ולחזור ולברך על האחרים כמבואר במחצה"ש שם, אלא אפי' בחול אם יש ספק ברכה יש הסוברין שמותר לכתחילה לכוון שלא לצאת, ולחזור ולברך ולצאת מידי ספק ברכה.

### ג. עצה להשיבה ברגע האחרון להניח עירוב תבשילין

א. עירוב תבשילין ביו"ט הסמוך לשבת מבואר בשו"ע או"ח סי' תקכז שלכתחילה צריך להיעשות - א. סמוך ליו"ט. - ב. ע"י הבעל או שלוחו. - ג. בפת ותבשיל. - ד. בברכה על המצוה. - ה. לפרט כל צרכיו שצריך לשבת בעשיית העירוב ע"י אמירת בהדין עירובא וכו'.

ואם שכח אדם לעשות עירוב תבשילין בדיעבד יש לו לסמוך על גדול העיר שעירב בשבילו ג"כ. - ואם שכח כמה פעמים, - י"א רצופים דוקא, וי"א אף שלא רצופים, - אז באנו למחלוקת אם עדיין יכול לצאת ע"י עירוב תבשילין של גדול העיר או לא, דמצינו בגמ' (בבלי ט"ז) שהאמורא שמואל לא היה מוציאם בפעם השני כששכחו, שאז הם כבר בגדר פושעים במה שנתעצלו ולא הניחו בעצמם עירוב כתקנת חכמים. - ונחלקו הראשונים (ע"י טו"ז סק"ט) אם הדבר תלוי בגדול העיר שאם ירצה לכוין להוציאם הם יוצאים יד"ח עירוב, אלא ששמואל לא רצה להוציאם, ושום גדול אינו רשאי להוציאם הואיל וזלזלו בתקנת חכמים, או שתקנת חכמים לא היתה דוקא שכל אחד יערב לעצמו, ויכול אף לכתחילה לסמוך על גדול העיר, אלא שאם רצה לעשות לעצמו ושכח הרי שלא נתכוין לצאת ע"י גדול העיר ושוב אין גדול העיר מתכוין להוציא ג"כ ואז אינו יוצא ע"י עירובו של גדול העיר. - וע"י שצ"ב סק"ב שהביא בשם כנס"י שלמד כצד השני, ומוסיף ע"ז דהאידנא כוונת גדול העיר אף על השוכחים כמה פעמים אפי' אם היה רצופים ולכן יכול לסמוך ע"ז. - וע"י מ"ב סק"ו דסובר דדעת הרבה ראשונים היא כצד הא', ומסיק המ"ב שם מספק דאפשר בדיעבד משום שמחת יו"ט יש לסמוך על הדעה השניה, יעו"ש בשעה"צ סק"מ.

והנה שכיח בזמננו מועטים שמרוב טירדות בערבי ימים טובים נשכח מעמהם ברגע האחרון את עשיית העירוב אף כמה פעמים וזה אחר שהיה בדעתם לעשות עירוב תבשילין, ולפי המ"ב שלא הכריע הרי הדבר מוטל בספק אם יש להם לסמוך על שיטה המקילין לסמוך בכה"ג על עירובו של גדול העיר או לא.

ב. ונראה בזה ליתן להם עצה פשוטה, ואז נראה שבצירוף זה לכו"ע יוכל לסמוך על גדול העיר, והוא שבעת שמכניס את המאכלים הנאכלים רק בשבת כגון ביצים מבושלים לעשיית המאכל ביצים עם בצל או חמין שנטמן רק לסעודת צפרא דשבתא, אז תאמר האשה דאם ישכח מהם לעשות העירוב עד ליל יו"ט הראשון אז יהיה מאכל זה או קדירה זו לעירוב תבשילין, ולכתחילה תפרט ג"כ שבזה יהא מותר להם לאפות ולבשל ולהטמין ולהדליק הנר ולעשות כל צרכיהם מיום טוב לשבת, ובזה בדיעבד יצאו יד"ח, ואם תפרט כנ"ל לא תצטרך לסמוך על גדול העיר כלל, שבזה לבד כבר יצאו בדיעבד עם העירוב שהניחו בראשונה.

ומקור לזה הוא דברי המג"א בסקכ"ג בשם היש"ש וז"ל: אם עשה תבשיל מיוחד לשם עירוב תבשילין או שהפרישו לשם כך אפי' היה דעתו לברך עליו ושכח שרי לבשל, דברכות אין מעכבות, ואפי' הפרישה אשתו שלא מדעתו שרי, עכ"ד, [ומלשון זה משמע שהפרשת אשתו הוא רק בדיעבד, וגרע משלוחו של אדם שהוא כמותו שזה אף לכתחילה מותר כמבואר במ"ב סקכ"ה, אך אעפ"כ גם בשליח עדיין יש הידור של מצוה בו יותר מבשלוחו לדעות הסוברין ששייך בכל המצוות], והנה המג"א שם חולק עליו משום דסוכר דמעכב אמירת בהדין עירובא, אבל אם תפרט לכתחילה שבזה יהא מותר להם לאפות ולבשל ולהטמין ולהדליק הנר ולעשות כל צרכיהם מיום טוב לשבת אף להמג"א מועיל, ואף אם תשכח לפרט אז ג"כ בדיעבד ושעת הדחק קיי"ל דאינו מעכב אמירת בהדין עירובא כמבואר במ"ב סקס"ג בשם שו"ע ר"י יעו"ש, ואף דההכרעה בזה היא רק אם אין לו למי להקנות קמחו, עכ"פ בזה כבר אפשר לצרף שיטות הסוברים דמועיל עירובו של גדול העיר אף אם לא יקנה קמחו, ולומר שבצירוף שניהם יוצא בזה. - ואף שאינו אלא בתבשיל לחוד ללא פת הרי בדיעבד מועיל גם בתבשיל לחוד בלא פת כמבואר בסעיף ב יעו"ש. - ואף אם לא היה בעריו"ט אלא ב' או ג' ימים קודם, ג"כ מועיל בדיעבד כמבואר במ"ב סקמ"ד. - ותנאי במצוות הרי קיי"ל ברמ"א סי' תקצ"ו דמועיל, והרי האשה בשעת בישולה או אפי' אח"כ כשזוכרה מזה תאמר תנאי זה ואז ממ"נ יצא, שאם בסופו יזכור לעשות אז יוכל עוד לעשות לכתחילה בברכה ובאמירת בהדין עירובא, ואם מתוך טירדתו והזמן היה בהול לו ושכח הרי בדיעבד יצא באמירת אשתו כנ"ל.

#### ד. ב' השגות על השש"כ בענין רחיצת ביו"ט

א. בספר שמירת שבת כהלכתה פ"ד סעיף ז כתב איסור רחיצת הגוף ביו"ט כמו בשבת, ואף אם הוחמו המים בערב יו"ט, ובאו"ק כא כתב דטעם איסור הרחיצה הוא שמא יבוא להחם מים לצורך זה, והרי רחיצת כל הגוף הוא דבר שאינו שוה לכל נפש אלא רק למעונגין הרגילין בכך, כ"כ המ"ב בסי' תקיא סק"י וי"ח.

והוסיף שם שיש לעיין בזמננו שרוב בני אדם יש להם חדר אמבטיה בביתם למה נאסר רחיצת כל הגוף משום שאינו שוה לכל נפש, מ"ש מזיעה בזמן הגמרא, דמעיקר הדין שרינן משום דהוי שוה לכל נפש, וכן מ"ש מעישון סיגריות, ואפי' אלה שאין להם מקום להתרחץ בביתם מ"ש מצבי דאמרי' בגמ' כתובות (ו) שהוי צורך לכל נפש, גם אינו צריך שיהיה שוה לכל נפש בכל יום שהרי גם מאכל משובח אין אדם אוכלו בכל יום, וגם אין אדם מזיע בכל יום ושרינן, ועוד דבדרך כלל מוציא אדם המים לצורך רחיצת גופו ממקום שמתחממים שם המים גם בשביל רחיצת פיו"ר וא"כ לא שייך כאן האיסור של חימום המים, ולכל זה ציין לדברי התוס' בשבת לט': ד"ה ובי"ה, והערה"ש סי' תקיא סעיף ה ו, ושול"ת כ"ס או"ח סי' סו, ושול"ת מהרש"ג ח"ב סי' קצו סק"א, ונשאר שם בהערות בצ"ע. אבל למעשה בספרו בפסקי ההלכה מסיק שם לאיסור.

ושמעתי מבעלי הוראה שסמכו על דבריו כאן, ולכן כשיש ג' ימים רצופים היינו יו"ט סמוך לשבת אז מתירין בע"ש שהוא יו"ט לרחוץ כל גופם על סמך מה שכתב דהאידינא הוי שוה לכל נפש ואינו אסור ביו"ט.

והנה מאחר שהמחבר בעצמו לא סמך על דבריו אלא שהעיר בזה כדרכה של תורה ולמעשה פסק לאיסור א"כ תימה על אלו הבעלי הוראה האין מתירין בזה.

ובאמת גם דברי המחבר בהערות שם אינם מוסברים כל הצורך, כי מאחר שהביא דברי הגמ' בכתובות שאמרו בשחיטת צבי דהוי דבר השוה לכל נפש, שאף שאין מצוי ביד כל אדם, אבל אם

היה מצוי בידם היו אוכלין ממנו לכן נקרא דבר השוה לכל נפש, א"כ מה הוקשה לו בזמננו יותר מימי זמן חז"ל, שהרי מה שלא היה מצוי אינו סיבה לעשותו אינו שוה, ולעצם הרחיצה מה נשתנה זמן חז"ל מזמננו, - ואם רצה לומר שהורגלו בזה יותר ולכן שוב נשתנה הטבע בזה שאין רחיצה נחלת המעוננים בלבד, זה אינו, דהרי מבואר להלן בסי' תקלא ברעק"א בסוף הסימן דרחיצה בחוה"מ מותר והעתיקו שם במ"ב ולא הערה שם מקורו, אכן יש ללמוד זה ממ"ש הרמ"א דמותר לחוץ בחוה"מ ומקורו מהמרדכי ריש מו"ק, ושם מבואר ג"כ דלכן לא אסרו רחיצה בחוה"מ מאחר דהאדם רוחץ בכל יום, הרי דמתחילת זמן חז"ל כבר הורגלו ברחיצה בכל יום, ואעפ"כ אסרוהו ביו"ט, ואינו נראה דהתירו משום מועט בני אדם בלבד, והטעם מבואר בתוס' בשבת לט: ד"ה כי רחיצה אינו אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר, משא"כ זיעה שהוא משום בריאות, וי"ל דאף אם רובם עושין כמפונקין, עדיין אינו שוה לכל נפש מיקרי, אלא אי מועיל לבריאות כמו זיעה אז מותר אף אם מועטין עושין כן וכמו שמצינו בגמ' כתובות לענין צבי כנ"ל, ואינו תלוי במיעוט ורוב. - ואם כוונתו לומר שבזמננו נשתנו הטבעיים וגם רחיצה הוא בכלל בריאות הגוף [מה שאינו בלשונו שם], אעפ"כ דבר זה צריך להיות מפורש בפוסקים דהאידינא נשתנו הטבעיים, ואין לנו להחליט כן מעצמנו.

ועוד דאטו תלו חז"ל את האיסור בטעם, שאם יתבטל הטעם יתבטל גם האיסור, הרי רחיצה נאסר במנין וכמו כל גזירות חז"ל שאסרו אף שבזמננו כלל לא שייך טעמים אלו מחמת שינוי סדר החיים וכי נאמר שהותר הדבר, ואם כן כל איסור יו"ט וחוה"מ שאסרו משום טירחא לא שייך בזמננו שהכל ע"י כח עלעקטרי, ואין אדם מטריח עצמו בגופו, ואיסור השתמשות בבעלי חיים לא שייך יותר שאין לגזור שמה יעלה ויתלוש שאין אנו משתמשים כלל בזמננו בבהמות, ואין לנו רמץ להטמין ולא נאסר הטמנה, ואין לנו שחיקת סמנים שנחשוש לאסור רפואה עבור זה, ואין לנו לאסור לאשה להינשא תוך זמן הנקה משום חשש פיקוח נפש להתינוק מאחר שבזמננו לפי סדר החיים שיש דרך אכילה לתינוק בניקל אין שום סכנה בזה, ואין טעם הכתובה נוהג יותר מאחר שאין סכום הכתובה בזמננו סיבה למנוע שלא תהא קלה בעיניו להוציאה לפי סדרי החיים כיום, וכן רוב הדברים שחששו לפי סדר החיים של זמן חז"ל המעיין יראה כי אין הדבר שייך כלל לפי סדר החיים של זמננו, והרשימה ארוכה, וכי יעלה על דעת שום אדם לומר שנשתנה הדין מחמת זה. - פרט למה שגילו לנו הראשונים מפורש להיתר, עי' ב"י או"ח סי' שלט בשם התוס' ביצה לענין תיקון כלי שיר בשבת, ועי' או"ח סוסי' קפא לענין מים אחרונים בזמנה"ז שאין לנו מלח סדומית, ועי' יור"ד סי' קטז ס"א לענין גילוי בזמנה"ז שאין נחשים מצויין בינינו. - והרי גם רחיצה כמו כן, שאיסור רחיצה נאסר במנין, וגילו לנו הטעם משום שאינו שוה לכל נפש, אבל אינו ככל פרטי אוכל נפש המותר שנמסרו לנו באופן כללי, שאם שוה לכל נפש מותר אוכל נפש וה"ה שאר הנאות הגוף, ואם אינו שוה לכל נפש אסור, ובזה ישתנו הדברים מזמן לזמן וממקום למקום, משא"כ רחיצה אינו בכלל סתמא אלא איסור חז"ל מפורש לאיסור, וא"כ איך נתיר בלי מנין אחר להתירו.

ב. עוד כתב שם בספר הנ"ל פ"ד סעיף א וז"ל שם: מי שרגיל לרחוץ את כל הגוף כולו מדי יום ביומו ומצטער הרבה אם אינו עושה כן, או חולה, מותר לו לרחוץ את כל הגוף גם בשבת, והוא שירחץ במים שהוחמו בערב שבת, עכ"ד, וצ"י מקורו לדברי הביה"ל ריש סי' שכו בשם רעק"א, וכן בסי' שז ס"ה בהגהות רע"א שכתב דכל דבר דאסרו משום גזירה הקילו במצטער.

ולענ"ד אינו נראה כן, דאין כוונת מצטער שהתירו האחרונים הנ"ל למי שרגיל לרחוץ ומצטער במניעת רחיצה, דזה הצער גופא הוא שאסרו חז"ל, ועל זה בא הגזירה, הגע עצמך, הרי א' מחמשה עניינים הוא מניעת רחיצה, ועי' גמ' יומא עד: דעיניו וצער חדא הוא, וכבר הזכרנו לעיל דברי המרדכי שנהגו בימי חז"ל לרחוץ בכל יום שלכן לא אסרו את הרחיצה בחוה"מ, ונמצא

שכבר בימי חז"ל הורגלו לרחיצה ויש צער ועינוי להנמנע מזה, ואעפ"כ זהו גופא אסרו חז"ל, והאיך נאמר שלמי שרגיל ומצטער שמותר לו הרחיצה. - וכוונת האחרונים הנ"ל נראה פשוט דהיינו שהוא מצטער היינו כגון שהוא חולה אף שאינו חולה שאב"ס להתיר בעבורו איסור מדרבנן אעפ"כ בדבר שאסרו משום גזירה הקילו במצטער ולכן הותר לו הרחיצה, אבל צריך להיות לו איזה מיחוש וחולי אלא שעדיין אינו בגדר חולה שאב"ס, ודו"ק שם בלשון הביה"ל שכתב כן, משא"כ סתם מצטער ממניעת רחיצה בלבד לזה ודאי לא הותרה הרחיצה ולא מזה דברו האחרונים הנ"ל. - ומה שהביא ראיה מתינוק שרוחץ בכל יום ג"כ אינו ראיה שהרי מבואר בסי' שכח סי"ז ברמ"א דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי, וה"ה לנדר"ד שרי מה"ט, משא"כ סתם בני אדם וכו"ל. - שוב עיינתי במקור דין זה שהוא מתשובת דברי יוסף סי' סד, ושם מיייר לטבול בחמין טבילת מצוה ובוזה למנוע מלטבול בצונן שטבילה בצונן הוא צער, וי"ל כוונתו ג"כ למה שאמרו חז"ל הכל חולין הן אצל צינה, אבל לא סתם להתיר עבור זה למי שמצטער במניעת רחיצה ודו"ק.

ה. לחייב את שותפו בעסק לעבוד בחוה"מ כשמותר מעיקר הדין והשותף מהמיר ע"ע

**שאלה:** שני שותפים בעסק, ושניהם פועלים שם, נקלעו למצב של הפסד בעסק אם לא יעבדו בחוה"מ, והמורה התיר להם עפ"י עיקר הדין להציל העסק מהפסדו לעבוד גם בחוה"מ כמבואר בשו"ע סי' תקלט ונו"כ שם, ברם, א' מהשותפים רוצה להחמיר על עצמו מידת חסידות ואינו רוצה לעבוד ומוכן לסבול את ההפסד שיגרם עי"ז, והשני תובעו שהוא מחוייב לעבוד מאחר שמעיקר הדין מותר ע"כ הוא אינו מותר לו, הדין עם מי.

**תשובה:** נראה דאם מדת החסידות תואם את השותף הרוצה להחמיר ע"ע לפי כלל התנהגותו בכל עניניו, ואין זה התנצלות גרידא להתחמק מחיובו, אז אין שותפו יכול להכריחו לעבוד בחוה"מ, לא מיבעיא אם כבר בתחילת השתתפותם היה דוגל בכל עניניו להתנהג בחסידות, די"ל דאדעתא דהכי נכנס עמו לשותפות ואין חייב לו על טענה זו, אלא אף אם בתחילת השתתפותם עדיין לא היה דוגל במידת חסידות בכל עניניו, אלא במשך הזמן עלה למידה זו, גם בכה"ג אין להשותף טענה עליו בזה, ודמי למ"ש הח"ס בתשובה יור"ד סי' קמט ומובא בפת"י יור"ד סי' קפח סק"ב דאמרי' רגיל הוא זה שעתידי לעלות בעבודת השם להיות פרוש וחסיד יעו"ש. - ואם טענת השותף עליו בזה גופא שאין מידת חסידות זו הולמתו ומשתמט עצמו מלקיים התחייבותו כלפי השותפות מטעמים אחרים, אז יקבע פרט זה ע"י מורה המכיר מקרוב את שני השותפים.

**לעומת זאת,** אם פעולת השותף המחמיר נצרך כ"כ שמניעת פעולתו בלבד יוכל להגדיל את ההפסד, אז אפשר דיוכל שותפו לשכור פועלים במקומו [נכרים, או להבדיל ישראלים באופן המותר וכגון עני לצורך המועד וכדו'], על חשבון שותף המחמיר אף אם יצטרך לשלם ביוקר מחמת דוחק הזמן, וכהא ששינינו בחו"מ סי' שלג סעיף ה' ו' שאם שכר פועלים לעבודת דבר האבד וחזרו בהם קודם עבודתם ששוכר עליהם עד כדי שכרן של ראשונים, עיי"ש כל פרטי הלכה זו, ולכאורה הרי גם כאן התחיל שותפות שכולל השקעה ופעולה, ונגד הפעולה בזמן ההפסד יוכל לשכור עליו פועלים אחרים כדי להציל את ההפסד מאחר שהוא ג"כ מחוייב בזה כמו פועל וקבלן כ"ש בשותפות שאינו יכול לחזור באמצע שותפותו כמבואר ברמ"א סי' קעו סכ"ב יעו"ש.

**וכ"ש** שאין זכות לשותף המחמיר לתבוע משותפו שגם הוא יחמיר ולא יעבוד בחוה"מ ויאכל את ההפסד לכבוד המועד, במקום שמעיקר הדין מותר לו לעבוד כדי להציל את העסק מהפסד, וכמו שמצינו בחו"מ סי' קפג ס"ח דבשלו יכול לקדש את השם ולא בשל אחרים.

**ואם** לא שכר עליו פועלים אחרים במקומו, אלא התאמץ בטרחה יתירה לעבודה קשה, ואח"כ תובעו עבור זה איזה סך ממון, נראה דאם לא הסכימו מתחילה ע"ז יכול חברו לרצותו בזמן



אחר לעבוד במקומו, ואינו חייב לשלם לו עבור פעולתו, כי כן דרכן של שותפים שאין מקפידין זע"ז, ולפעמים אחד ממלא מקום חבירו לזמן, וחבירו משלים לו כנגדו בזמן אחר, אא"כ התנו ביניהם מראש באופן אחר שאז הכל כפי תנאם.

אך לאחר העיין לא דמי להא דסי' שלג הנ"ל, דהתם הרי היה מחוייב לבוא אחר שהסכימו ביניהם, וכאן הרי הזכות להשותף להתנהג בחומרא ואין חייב כלל לבוא, וא"כ האין אפשר להוציא ממנו ממון עבור זה, וכעין זה מצינו לענין איסור והיתר ביור"ד סי' קכז ס"א בשני שותפים לענין יי"נ שיש מציאות בשותפות שלשותף אחד אסור ולשותף השני מותר ואינם קשורים זה בזה לענין איסור והיתר, ונראה דה"ה בנד"ד דאין קשורים זה בזה, ולהשותף המחמיר באמת אינו מחוייב לבוא ולהתעסק ולכן אין חבירו שוכר עליו פועלים עד כדי שכרו, אלא הרי הוא ככל הוצאות המשותפות של העסק, ולשניהם יחד לישא בעול הוצאות אלו.

#### ו. קריאת שמו"ת בשמח"ת שחל בע"ש

כשחל שמח"ת ביום ו' שהוא עש"ק לסדר בראשית, לכאורה יוצא דין מחודש לענין קריאת שמו"ת של פרשיות וזאת הברכה ובראשית, שאפשר לקרות שני הפרשיות במשך כל היום, ולא עוד, אלא שאם נזכר אחר שכבר קרא פרשת בראשית שעדיין לא השלים פ' וזאת הברכה עדיין יכול להשלימו במשך כל יום שמח"ת ואין מוקדם ומאוחר בתורה וכדלהלן.

מקור האי דינא הוא בגמ' ברכות (טז) שאמרו חז"ל לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור.

והכוונה במה שאמרו "עם הציבור" היינו, מאז שהתחילו לקרות בפרשת שבוע זו ועד אחר שהשלימו לקרותו, והיינו עד תחילת זמן קריאת הפרשה הבאה שהיא מתחיל בעת תפילת המנחה ביום השבת כמבואר בשו"ע אור"ח סי' רפה ס"ג. - ויש אומרים שהוא עד יום ג' בשבוע הבא שעד זמן ההיא אפשר עוד להבדיל מציאת השבת העבר, ומתייחס עוד אל השבת שעבר ולכן נקרא עוד עם הציבור כמבואר שם בס"ד. - ויש אומרים שמועיל בזה תשלומין עד שיגמרו את כל סדר התורה והוא עד שמחת תורה עיי"ש בס"ד.

והנה אם נרצה לכוון הדברים על דיוקם, הרי שאינו תלוי כלל באותו ציבור הפרטי לעצמם בכל מקום שמתפללין שם, אלא על כללות ישראל, שכן נתנו שיעור לתחילת זמן הסדר הבא משעת המנחה כנ"ל בשו"ע שם, ואף שרוב המקומות אין מתפללין אלא בשעת מנחה קטנה והלאה, ולא תלו הדבר בכל ציבור או יחיד בשעה שהם מתפללין מנחה, אלא משהגיע הזמן החיוב לכללות ישראל להתפלל מנחה, אז מתחיל הפרשה הבאה. - וכן לא התנו עם כל ציבור אחרי שכבר גמרו לקרוא את הפרשה העבר, שהרי אף אחר קריאת הציבור יש לכתחילה לקרות את שמו"ת והוא שיהיה לכתחילה קודם הסעודה וכמו שציוה רבי לבניו וכמבואר בשו"ע שם. הרי שאף אחר קריאת הציבור עדיין הוי עם הציבור כל זמן שכללות הציבור עדיין יכולים לקרוא את הפרשה. - ולפי הנ"ל היה מקום לומר, שאם ציבור נתאחרו ועדיין לא קראו את פרשת שבוע שעברה עד שהגיע זמן המנחה, שאף אם לא נפטרו מידי חיובן לקרות בציבור הפרשה העבר, אעפ"כ היחיד כבר נמצא במצב של בדיעבד עם קריאתו שמו"ת, שלדעה הראשונה הואיל וכבר הגיע זמן קריאת פרשה הבאה אצל כללות ישראל, אז אף שביציבור שהוא מתפלל עמהם עדיין לא קראו אעפ"כ כבר הגיע גם זמן פרשה הבאה והוא כבר אינו עם הציבור הכללי שעליו התכוונו חז"ל בדבריהם, כל זה הוא משמעות פשיטות הדברים בשו"ע ונו"כ שם.

ולפי זה יש לרדן בקריאת שמחת תורה, שהקריאה של בראשית שקורין אז, אינה מתקנת הקריאה שכבר מתחילין בקריאת פרשה הבאה כעין שבת במנחה, אלא שנתקן כדי שלא לעמוד על

הפרק שלא לגמור התורה מבלי להתחיל, [וצ"ע אם תקנה זו עוד מימי חז"ל או מאוחרת יותר כפי פשיטות משמעות הדברים], א"כ עדיין לא הפסיד כל יום שמח"ת מלקרות את פרשת וזאת הברכה שנים מקרא וא' תרגום.

**ואם** חל שמח"ת בערב שבת שאז זמן קריאת שמו"ת הוא בער"ש כמו בשמח"ת שזמן קריאת שמו"ת הוא בהו"ר שהוא ערב יו"ט וכמבואר בפוסקים וכמו כל הקוראים כן בכל ער"ש, ואף שבכל ער"ש כבר הגיע הזמן של שבת הבאה ע"י קריאת ב' וה' ולכן מתחיל הזמן מתחילת השבוע, אבל בחוה"מ סוכות אינו כן, ואעפ"כ בערב יו"ט הוי זימניה וכמ"ש בשועה"ר סי' רפה סעיף ט, [ואף שכבר התחילו קריאה זו בב' וה' עוד לפני יו"ט סוכות, אעפ"כ לא הוי זימניה עד ערב יו"ט אחרון, וי"ל הטעם בזה שהקריאה המחוייבת של סוכות מבטל הסדר הקריאה של ב' וה' קודם יו"ט], א"כ יתכן שאם קרא אדם שמו"ת בשמח"ת של פרשת בראשית ואח"כ נזכר שעדיין לא קרא שמו"ת על פרשת וזאת הברכה שהוא עדיין יכול להשלים כל אותו יום, ונמצא שקרא בראשית קודם וזאת הברכה ויצא ידי חובת שניהם, קודם של פרשה הבאה ואחריו של פרשה העבר ולא בתורת תשלומין שכבר אינו שייך בזה אלא משום ששניהם בזמנם. כן נראה לפו"ר.



## הרב אברהם אהרן פרייס זצ"ל אב"ד ור"מ בטורונטו

נולד בשנת תר"ס לאביו רבי יוסף זצ"ל, מתלמידי כ"ק אדמו"ר האבני נזר' מסוכטשוב. ילד רך לימים היה עת הביאו אביו אל רבו בכדי שיתנה על קנקנו, ומראה הגה"ק מסוכטשוב כי טוב הוא – נאות לקבלו כתלמיד מן המניין בישיבתו לצד האריות שבחבורה, והוא אך בן תשע שנים. כל ימיו היה רבי אברהם אהרן מקושר בלב ונפש לבית סוכטשוב, וסמל חי לתורתו. אחר הסתלקות רבו האבני נזר' זיע"א המשיך רבי אברהם אהרן להסתופף בצל יר"ח ממלאי מקומו בקודש.

במשך קרוב לשישים שנה כיהן כרב אב"ד דק"ק טורונטו שבקנדה, עד להסתלקותו בשיבה טובה בליל ג' דחזה"מ פסח תשנ"ד, ושם מנו"כ.

בין חיבוריו הנודעים נמנים הספרים 'משנת אברהם' על הסמ"ג, 'משנת אברהם' על ספר חסידים, 'אמרי אברהם', ועוד.

האגרת המתפרסמת בזה, מאשר שיגר אל כ"ק אדמו"ר רבי חנוך העניך זצלה"ה מסוכטשוב, נמסרה ע"י הרב זאב פריינד שליט"א, תשנ"ח לו.

### קידוש החודש ע"י בי"ד של כהנים

בס"ד ממהרת יו"כ תשי"ב  
לכבוד האי גברא רבה ויקרא ממשפחות הפרתמים, חו"פ, ציס"ע, תפארת הזמן והדרו, וכו', וכו', כקש"ת מוה"ר חנוך העניך שליט"א בארנשטיין, אדמו"ר מסאכטשאב בישראל תובכ"א.

אחדשה"ט באה"ר,  
את יקרת מכתב קדשו בשמחה רבה והנני להביע מקירות לבי ברכתי מו"ט לרגל קשרי החיתון של בנו היקר שיחי, יהי רצון שיהיה לכם רב נחת ועונג. מכל צאצאיכם ושיזכו להמשיך את שלשלת הזהב של תורה וחסידות בישראל עד ביאת גואל.

**בדבר מה שהעיר כ"ק במשנה דר"ה (כז).<sup>1</sup> דמה ענין של בי"ד של כהנים לקידוש החודש, באמת במשנה ליתא בי"ד של כהנים אלא כהנים סתם, והטעם דכבר העירו במשנה זו, הלא הדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול כל העדות בטלה, והמנחת חינוך בקידוש החודש (מנח"י ד אות ג) האריך בקושיא זו, והרב רי"ש נאחזקין בפירושו למשניות (כ"ט פ"א מ"ז) העיר מדברי התוס' רי"ד ב"ב (ק"ג), והקשה איך יתכן שיעידו לפני שני בתי דינין ע"ש, אלא האמת שהם לא באו לכהנים לפני בי"ד, אלא להתיעץ עמם מי הכשר ומי הפסול, לפיכך לא נזכר במשנה בי"ד של כהנים, ולפני הכהנים לא העידו כלל כמו שכתב התוס' רי"ד הנ"ל, וכל עדותן לא היה אלא לפני בי"ד, אלא שהבי"ד לא הסכימו למה שאמרו הכהנים בתורת עצה. כן נראה לפע"ד. - - -**

והנני מתכוון כנגד המברכים והמתברכים בגמר התימה טובה לו ולמשפחתו

**אברהם אהרן בן בשא פרייס**

1. שם אי' במשנה: מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו וכו', וכשבאו לבי"ד קבלו אותו ואת עבדו וכו'.

## הרב כהנא דוד קאפלין זצ"ל

מח"ס 'כתר נהורא' ושא"ס  
לונדון - ירושלים \*

### נעל עור ביום כיפור אי הוי מוקצה

אודות מה שנשאלתי כיון שלבישת הסנדל ביום הכיפורים אסור י"א מה"ת וי"א מדרבנן, האם נעשה מוקצה.

נראה לענ"ד לדמותו לסנדל המסומר בסוף פרק קמא דביצה דף טו דרבנן אסרו ללבוש בשבת ויום טוב (כמסקנת שנת דף ט) ואין משלחין אותו ביום טוב ואסור לנועלו ביום טוב ומותר לטלטלו דכלי הוא, (פירש"י): מדיקתני אין משלחין דאי ס"ד אסור לטלטלו השתא לטלטולי אסור משלחין מיבעיא, ועיין ביצה דף יח: תינח בשבת ביוה"כ מאי איכא למימר אמר רבא מי איכא מידי דבשבת שרי וביום הכיפורים אסור, אלא הואיל ובשבת שרי ביוה"כ נמי שרי. הגם שביום הכיפורים יש טעם שאסור לטבול דאסור למיקר, אפ"ה לא החמירו בו יותר מבשבת.

נמצא דהגם שאסור לנועלו ביום הכיפורים מ"מ לא מיקרי מוקצה. ועוד י"ל כיון דבשבת לא הוה מוקצה הגם דביום הכיפורים יש סיבה לאוסרו כמו בטבילה, לא החמירו ביום הכיפורים יותר מבשבת.

ועיין בשו"ע סי' תריד אם הוא איסטניס או יש לו צער מרפש וטיט או לבית הכסא מותר לנועלם. ועיין מנחת חינוך סדר אמור דרוצה לחדש דהלובש מנעל באיסור ביום הכיפורים איסור משוי ליה משאוי, וראיתו מרש"י עירובין דף צה: אתי איסור בל תוסיף ומשוי עליה כמשאוי (ועי' רש"י ספ), ואחרונים פליגי עליה דרך בתפילין י"ל דאינו מלבוש גמור ומצוה משוי ליה מלבוש, וא"כ במקום שאין מצוה אלא איסורא בודאי לאו מלבוש והוי כמשאוי. ואני אמרתי על פי שיטת ר"מ בעיר של זהב שבת דף נט דחייבת חטאת ובכובלת אם יצתה חייבת חטאת דברי ר' מאיר (דף סד) דשיטת ר' מאיר דמאי דאסור חכמים בלבישה פקע שם מלבוש ונעשה משאוי, עי' רש"י שם דף נט, והתנא קמא דעירובין שם הוא ר' מאיר עיש"ה, ואם כן לשיטתו שפיר פירש"י דאיסור משוי ליה משאוי אבל אנן לא פסקינן כוותיה. (וכתבתי באריכות ב'נועם' חלק י' וגם בספרי כתר דוד קמא עיש"ה).

### ענין ישיבה בצל סוכה

מצינו שנקרא הסוכה צילא דמהימנותא. וכן המנהג שאומרים בכניסה לסוכה עולו אושפיוזין עילאין קדישין וכו' למיתב דצילא דמהימנותא עילאה בצילא דקב"ה וכו'. ובספרים אי' בזה כמה רמזים, דסוכה בגמטריא אמן (אלה נימורי יעקב יט הלכות סוכה), וכן סוכה בגי' השמות הקדושים הוי"ה אלקים.

ונראה לבאר בזה, למה נחשב היושב בסוכה כיושב בצילו של הקב"ה. דהנה, מצינו בגמ' (כ"מ פה): שאמר ר' חייא מה שעשה כדי שלא תשתכח תורה מישראל, מאי עבידנא אזלינא ושדינא

\* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליין יד עמ' קצה. תודתנו נתונה לחתנו הרב אברהם פרישמן ולהרב גמליאל רבינוביץ, אשר המציאו לידנו ד"ת אלו, תשו"ח להם.

כיתנא וגדילנא נישבי וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמא ואריכנא מגילתא וכתבתנא חמשה חומשי תורה וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי ואמרנא להו עד דהדרנא ואתינא אקרו אהרדי ואתנו אהרדי ועבדי לה לתורה דלא תשתכח מישראל, ומסיים הגמ' היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא.

**ולכאורה** יפלא למה טרח כל כך עד שזרע פשתים ונתגדלה הפשתים וכו', הלא היה יכול להתחיל ללמוד עם התינוקות תיכף ולקנות חומשים או עכ"פ לקנות רשתות ולמה עשה את הכל מהנקודה הראשונה. וכ' בזה רבינו הגר"א (ונדפס בספר אורחות הגר"א הנדמ"ח כדף קג) כי אילו היו בונים בית כנסת מתחילה כראוי היינו שאף הקרדום שחוטב העצים היה עושה ישראל במחשבה לשם שמים בכוונה, לא היו מתפללים באותו בית כנסת במחשבה זרה. והוא שאמר ר' חייא לר' חנינא כדי שלא תשכח תורה מישראל היה זורע גם הפשתן ועיבד הכל לש"ש לצורך הלימוד כי המחשבה והמעלה דבוקים יחד ע"כ. (וידוע שהרה"ק השר שלום מבעלזא זיע"א טרח בעצמו בבניית ביהכ"נ הגדול שבעירו והדברים עתיקים).

**ויש** לדמות מה דא' באידרא רבה (חסר נא' קמ:) ועאלו בחקלא בניי אילני ויתבו שם ועסקו בתורה. ובילקוט הנדפס בריש ביאור הגר"א על תיקוני זהר פירש, שיצאו לשדה בין האילנות ללמוד תורה, כי במקום קביעתם ללמוד תורה לא רצו שיהיה בבית מעשי ידי אדם שמא היה בו מעשה אחד שלא בכוונה קדושה והסתופפו תחת מעשה ה'.

**ואפשר** לפרש עד"ז הא דשבת ריש פרק ר' אליעזר, שבמקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים לעשות איזמל בשבת, שרצו שאף ההכנה של ההכנה של הברית מילה שיהיה בכוונה קדושה.

**ואפשר** שזהו ענין הישיבה בצל סוכה תחת מעשה ה' שמביאים הענפים והאילנות מן השדה אל הבית ואין התקרה של הסוכה עשויה כלל בידי מעשי יצירת בני אדם כי עשויה רק במעשה ידיו של הקב"ה, ואפשר זהו עוד טעם שלא להשתמש במחצלאות וכדומה מעשי ידי אדם, וכבר כתב הביכורי יעקב הלכות סוכה (נסי' תרכט ס"ק ו) שטוב לסכך בענפים כמנהג אבותינו ואל יטוש תורת אמך מנהג אבותינו שנהגו בכ"מ לסכך בענפי אילן וכדומה עכ"ל. ולפי דברינו אפשר שהוא מסודות טעמי סוכה.

וזהו פירוש בצילא דקב"ה שהסכך מעשה ידיו ישר של הקב"ה ונעשה בלי אמצעות בשר ודם. רק שנתלש ממקום גידולו והקפיד שלא יהיה מחובר שאם כן היו צריכין לצאת השדה לישב בסוכות והתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים ודרשו רז"ל תשבו כעין תדורו דהיינו בסמוך לבתים.

#### חנון ורחום – מדת הרחמים ומדת חנינה

**שמעתי** מפה קדוש האדמו"ר מבעלזא זיע"א, שהקשה שבמס' ראש השנה (יז:) בהג"ה הנדפס על התוס' מובא כי מדת רחמים היא עד שלא באה הצרה, שמרחם ומעכב את ביאתה, וחנינה היא כאשר כבר באה הצרה וחונן וגואל אותו מצרתו, כדכתיב (נפיעה ל"ט) חנון יחנך לקול צעקך וגו'. ומדת חנינה היא זו שכביכול שהוא בעל הכוחות כולם בידו לחון את הצועק אף שלא כדין, כדכתיב (שמות כז טו) והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני. והק' דבפרשת מקץ (במלשית מג יז) ביקש יעקב אבינו וא-ל-ש-די יתן לכם רחמים לפני האיש, והרי כאן כבר נפלה עליהם הצרה, והיה לומר להם לשון חנינה.

ותירץ כי הרי אי' דמעשה אבות סימן לבנים, והליכת השבטים אל יוסף למצרים היתה בחינת הגלות, על כן התפלל יעקב על העתיד לבוא בגלותם שהשי"ת יתן להם רחמים לפני המושלים ולא יגיע להם צרות.

### לקרות בתמונה כתב בולט שע"ג קבר

אודות כתב שע"ג מצבה, עיין הוריות (יג:) עשרה דברים קשים ללימוד ויש אומרים אף הקורא כתב שעל גבי הקבר. ובשו"ע עצמו לא הביאו אבל מובא בחידושי הגרעק"א (יו"ד סי' שטו) כתב בליקוטים סוף מענה לשון הקורא כתב שע"ג מצבה קשה לשכחה כדאיתא בסוף הוריות, (ושם איתא קשה ללימוד ופרש"י יהא קשה לשמוע אבל לא דקשה לשכחה ע"ש), וי"ל אהבה רבה עד באהבה ומסוגל מאוד לשכחה, ע"כ. וכן הוא באשל אברהם הנדפס בשו"ע הקטנים (או"ח סי' רכז), ועיין באליה רבה (או"ח סי' רכז) כמה דינים בזה. וטעם הדבר עיין אוצר הפירושים הוריות (תשכ"ט, הנדפס ע"י משפחת גניחובסקי, דף טו) בשם רבינו ידעיה הפניני שמחמת עצבות שרואה קרובו או רעו ימס לבו וישכח תלמודו. אבל שם דף קפט בזרע אברהם מאת רבינו אברהם כטורזא קבלה בידינו דדוקא אם הכתב בולט אבל לא שקוע, ולא מביא ממי מהקדושים הוא קבלה מידו, ברם בספר נגיד ומצוה להרב המקובל יעקב חיים צמח זצ"ל שלקט מכתבי מהרח"ו שלמד מרבו רבינו האר"י ז"ל (חלק שני דף ח דפוס אמשטרדאם תע"ט) כתב: צוני מורי ז"ל וכו' בענין מ"ש בגמרא כי הקורא כתב שעל גבי הקבר משכח, היה אומר שלא אמרו אלא בכתב בולט ולא שוקעת. וזהו מקור הקצשו"ע (סי' קמח) שכתב שרק בכתב בולט על המצבה.

ויש ענין לכתוב שם הנפטר על המצבה עיין ספרים ובמעבר יבק כי בראותם ציון אדם חשוב מעוררים לבקש רחמים על קברו ע"כ, ובלי כתב איך יודעים מי קבור שם, (וכעת המנהג לעשות כתב שקועה), וכיון שהאר"י הק' שנהירין ליה סודות הדברים אמר רק בכתב בולט רואים שיש ענין סגולי על פי נסתר בזה, ואם כן יש לומר דדוקא בבולטת אבל על תמונה הלא אינו בולט ויש מקום להתיר. וכן מתירין בתמונה אע"ג דצלם אסור.

(וחתני הר"ר שמעון קרויס שליט"א מק"ס הראה לי במשנה ברורה סי' ב ס"ק ב הקורא כתב מע"ג קבר משכח לימודו, ולא הביא רק בבולטת).



## הרב משה קעניג זצ"ל

דומו"צ קויברסדורף

נולד בשנת תר"ד לאביו רבי אשר קעניג מרביץ תורה במעדיער. בימי עלומיו קנה תורה מרביתו הגדולים ה"כתב סופר" ומהר"י אסאד ובעיקר מהגה"ק רבי אברהם שאג זצוק"ל. לימד תורה לתלמידים משך שנים רבות. תחילה בעיר יאנאשאהאזא, ומשנת תרמ"ב בקויברסדורף, שם כיהן גם כדיין ומו"צ דמתא. בין הידועים שבתלמידיו: הגאון רבי אליעזר דוד גרינוולד אב"ד טאטמר ה"קן לדוד", ואחיו הגאון רבי יעקב יחזקיהו אב"ד פאפא, ועוד. נסתלק לב"ע ביום י"ב אדר תרע"ד.

תודתנו נתונה להרב אברהם פרישמן שליט"א אשר המציא לידינו ד"ת אלו מכתב-ידו.

### בענין שמא יעבירונו

בגמ', יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, ופירש"י לא בירושלים ולא בגבולין. משחרב ביהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד וכו'. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה ושומעת וכו' תוקעין, פירש"י בעודה בבנינה. ובתוס' פירשו ג"כ כרש"י לעיל דגם בירושלים לא היו תוקעין, אבל בהא דתני כל עיר שהיתה רואה ושומעת תוקעין, פי' התוס' דהיינו לאחר החורבן, שתיקן ריב"ז. והרמב"ם בפיה"מ דעתו דבירושלים גופה היו תוקעין, דמקדש גם בכללה ירושלים, יעש"ה.

והנה דברי רש"י תמוהים ביותר, דסותר את עצמו מש"כ לעיל דבירושלים לא היו תוקעין, ואח"כ פי' כל עיר שהיתה רואה וכו' בעודה בבנינה, וא"כ אם בשכונה של ירושלים היו תוקעין, כל שכן בירושלים עצמה. וכן הק' הפני יהושע, וע' בס' יום תרועה שכ' דבירושלים גופה לא היו תוקעין משום שיכולים לבוא למקדש, אבל בשכונה של ירושלים היו תוקעין.

והפני יהושע כ' לתרץ דברי רש"י בטוב טעם, דהנה הטעם שלא תוקעין בשבת הוא משום גזירה שמא יעבירונו, שיהא בהול לקיים מצות הבורא, וע"כ לא היו רשאים לתקוע בירושלים קודם שתקעו במקדש. אבל בסיפא דמתני' שכבר תקעו במקדש וכבר נשמע הקול בעיירות הקרובות וכש"כ בירושלים, א"כ כבר יצאו ידי חובתן, אלא שעדיין היו רוצים לתקוע כל אחד בעצמו איש בביתו למצוה מן המובחר, שפיר היו יכולים לתקוע דשוב לא שייך שמא יעבירונו. וכ' דמזה מוכח ששיטת רש"י דלא כתוס' לק' (ז' וזיננס) דמשיצא שוב אסור לתקוע, דלרש"י אין איסור כלל לתקוע כל היום.

ונראה לומר על דרך של הגאון פנ"י, דהנה הראשונים הקשו בהך גזירה דשמא יעבירונו מאי שנא במילה שלא גזרו שלא למול בשבת שמא יעבירונו (עי' תוס' מגילה ז', ותי' הר"ן דדוקא בהני לפי שהכל טרודין בהם ולא מידכר חד לחבריה משא"כ במילה שרק אבי הבן מחוייב וכל העולם אינם טרודים במצוה, אם ירצה להעביר ד' אמות, יזכירוהו. והא דגזרו בהזאה (פסחים טז.) משום דהתם הכל טרודים בפסחיהם ולא יזכירוהו. ועי' צל"ח שמקשה מטבילת כלים (נפלה י.) שגזרו שמא יעבירונו אף דאין טרוד בזה אלא הוא בעצמו, ותי' דהר"ן לא קאמר אלא במילה שמצוותה ביום, אבל טבילת כלים דשייך גם בלילה, איכא למיגזר בהו שמא יעבירונו.

ועפ"י זה אפשר ליישב דברי רש"י, דלכא' על תי' הפנ"י יש להעיר, דנראה דחוק מש"כ שכל השכונה, ירושלים והעיירות הקרובות, היו שומעים ויוצאים ידי חובתם בתקיעות שבמקדש. ועי' בכפות תמרים דגם הוא כתב על דברי רש"י שהותר להם לתקוע כי לא היו כל בני העיירות הסמוכות שומעים התקיעות שבמקדש אלא אחד מעיר ושנים ממשפחה.

וע"כ נראה כסברת הר"ן דכיון שיצאו חלק מהם, אין כולם טרודים לקיים המצוה, ולכן הותר לאלו שלא שמעו לתקוע בעצמם, ואצלם לא חששו לשמא יעבירונו, כיון שהמקום סמוך לירושלים וחלק מבני מקומם שמעו התקיעות שבמקדש, ואם ירצו להעביר ד"א ברה"ר יזכירו להם שאר בני מקומם שאינם טרודים אחר שיצאו ידי חובתם.

ולפ"ז גם רש"י מצי' סבר כתוס' דלק' שאחר שיצאו שוב אסור לתקוע, ורק אלו שעדיין לא יצאו רשאין לתקוע ולא חיישינן בהם משום שמא יעבירונו.

ובזה מתורץ מה שהניח הפנ"י בצ"ע בדברי התוס' היאך כ' כל עיר שהיתה רואה וכו', הא שייך שמא יעבירונו, וכ' דלרש"י מתורץ שאחרי ששמעו במקדש יכולים לתקוע למצוה מן המוכרח דבזה לא שייך שמא יעבירונו. אבל לדברינו י"ל גם בדעת התוס' שאסור לתקוע אחרי שכבר יצא, דאירי באותם שעדיין לא יצאו, ומכ"מ רשאין לתקוע ולא שייך בהם שמא יעבירונו כי יזכירום חבריהם שכבר שמעו התקיעות שבמקדש.

והנה הרא"ם בביאורו לסמ"ג הק' אהא דגזרו תק"ש בשבת משום שמא יעבירונו, דגם ביו"ט איכא למיגזר משום שמא יתקן כלי שיר. והט"ז (ס' תקפח סק"ט) תי' דרבנן אין להם כח לעקור דבר המפורש בתורה. ובה תי' ג"כ קו' הר"ן ממילה, דשם כ' וביום השמיני ימול ודרשו (שבת קלא): אפילו בשבת, וע"כ לא גזרו. והק' עליו השעה"מ דא"כ גם בתק"ש בשבת, הרי ר"א דריש (ס'ט) יום תרועה יהיה לכם אפילו בשבת, ולפ"ד הט"ז דהיכא דמפורש בתורה אין כח ביד חכמים לעקור, א"כ הוי המשנה דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דלא כר"א, ולא משמע כן דמתני' משמע דהלכה פסוקה היא.

ולי הצעיר נראה, דהנה בירושלמי (כפ"ד דר"ה) א"י הך דרשה כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחד אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין, ומקשה הירושלמי מעתה אף במקדש לא ידחה, תנא באחד לחודש, מעתה אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחודש ידחה, תני רשב"י והקרבנות במקום שהקרבנות קרבינן. ועי' בפ"י הגאון בעל שלום ירושלים, דנקט בשי' רש"י שתקיעה מלאכה היא ומכ"מ התיירו במקדש משום דכ' והקרבנות במקום שהקרבנות קרבינן, יעשה"ה. וא"כ אפשר ליישב קו' השעה"מ דר"א נמי אף דדרש יום תרועה אפילו בשבת, היינו דוקא במקדש דסמיך אמאי דכ' והקרבנות.

### בענין לולב שנשבר השדרה אבל מעורה בעלים ונופל למטה

[במאסף 'תורה מציון' (שנה ט' חובת א' ס' ג) כותב הגר"מ קעניג שאלה שנתעוררה בקהילתו, וז"ל:] הגאון בעל חיי אדם ז"ל כלל קמט סקי"ד כתב: נשבר השדרה של לולב ונופל למטה ולא נשאר בו שיעור לולב, כתב המג"א ס' תרומה סק"א דכשר, דדומה לבהמה שנשברה השדרה דכשרה ה"נ כאן דכשר. והגאון אליה רבה כתב עליו דשאני התם דהחוט קיים, ירצה כי עיקר הטריפות תליא שם בחוט, אבל הכא בלולב איכא למימר דפסוק. ונ"ל דכוונת המג"א כאן דאין שבירת השדרה סימן טריפת הבהמה וא"כ ה"נ כאן דכשר, עכ"ל בעל חיי אדם, שהסכים עם המג"א נגד האליה רבה. והגאון בעל מחצית השקל מביא דברי המג"א ומביא ג"כ סברת הא"ר, ועיי"ש דנראה מדבריו שהסכים עם הא"ר, יען שמביא החילוק לבסוף. וכן ראיתי בספר דברי צבי לחכם אחד מחכמי אשכנז, שחולק על המג"א ורוצה לדמות לנעקרה צלע וחצי חוליא עמה דמיקרי גסטרא, הגם שלא הבנתי שיחת האי חכם, כאשר יראה הרואה דבריו בפנים, כי מאי שייכות זו לזו, וכי יש ללולב חוליא כמו בהמה ואדם, צלעות יש ללולב אבל לא חוליא כתבנית אדם או בהמה. וכן ראיתי



בס' ליקוטי חבר ח"ב בליקוטים שלו על שו"ע או"ח סי' תרמה שמפקפק על דברי המג"א וכתב שדבריו צ"ע, אבל לא כתב מאי טעמא צריכים עיון, ולכאור' כוונתו משום השגת א"ר הנ"ל.

והנה כתבתי כל זה יען כי בחג הזה בא לפני שאלה כזו, ות"ח אחד רצה לומר שטוב ליקח לולב ישן מליקח לולב כזו הגם שהוא ירוק, ואני אמרתי לפענ"ד טוב לצאת בלולב ירוק אשר הוא כשר לדעת המג"א וחיי אדם מליקח לולב ישן אשר בו נאמר לא המתים יהללו י-ה כמובא ברא"ש בסוכה יעש"ה. ודעתי לשמוע דעת הגדולים ממני וכאשר יירוני כן אעשה אי"ה, ולענ"ד יותר מסתבר פסק שלי משל האי ת"ח. [עכ"ל שם בגליון 'תורה מציון'].

[אמנם, בכת"י על שולי גליון 'תורה מציון' שלו הוסיף:] שוב מצאתי בשו"ת חתם סופר חלק שישי סי' לו שהכשיר ג"כ באופן הזה אם עדיין הוא מחובר רק שנופל למטה, והכשיר ע"י אגוד. אבל פליאה לי שלא ציין הגאון הנ"ל להמג"א סי' תרמה. ועי' ספר שבילי דוד חלק או"ח סי' תרמה אות ב שדעתו לפסול ולא ראה דברי החת"ס הנ"ל. ועי' בס' מתא דירושלים סוכה פ"ג דף טו. בהלכה ב בד"ה במשנה הדס הגזול והיבש נקטם ראשו, שכ': נשאלתי בלולב אשר ראשו נחתך ומעורה במקצת בהעלה ועומד כמקודם, ועיי"ש שמכשיר בכה"ג.



# --- וְקִבֵּץ עַל יַד יִרְבֵּה

(משלי יג יא)

הרב משה אפרתי  
ירושלים

## חשדא דרב פפא

בגמ' שבת קיח: וא"ר יוסי יהא חלקי ממי שחושדין אותו ואין בו, אמר ר' פפא לדידי חשדן ולא הוה בי, והנה לא נתפרש בגמ' על איזה מקרה אמר כן שחשדוהו, ולאמיתו של דבר יתכן דלא נזכר מקרה זה בתלמוד כלל, אמנם האחרונים הצביעו על כמה מקרים שנזכרו בתלמוד שחשדו לר"פ ולא הוה בו, ויתכן דע"ז נתכוין ר"פ כאן. וכדלהלן:

א. שבת קמ: ואמר ר"פ האי מאן דאפשר למשתי שיכרא ושתי חמרא עובר משום בל תשחית, ולא מילתא היא בל תשחית דגופא עדיף, וכתב שם במהרש"א בח"א "ורב פפא לטובת עצמו אמרה שהוא היה עושה שכר כדאמרינן פרק ערבי פסחים דאמר ר' פפא אי לאו דעבדי שיכרא לא איעתריי" עכ"ל, וברש"ש שם כ' על זה דיתכן וחשדו בו כן, ושמא ע"ז נתכוין ר"פ באומרו לדידי חשדן ולא הוה בי, [ובשם החיד"א אמרו שאיזה תלמיד הכניס כן בדברי המהרש"א].

ב. ובניצוצי אור (שכת קיח): ציין לפסחים קיב: ואל תשב על מיטת ארמית וכו' ואיכא דאמרי ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא, וביארו הרש"י והרשב"ם מעשה בארמית שהיתה חייבת לו כסף ונכנס בביתה לגבות וחנקה בנה ונתתו במיטה ואמרה לר"פ שב על המיטה עד שאביא מעותיך ואח"כ כשבאתה אמרה לו חנקת את בני וברח מן המדינה, ע"ש, והיינו שחשדוהו לחינם

עוד מצינו בגמ' בכמה דוכתי שחשדו ברב פפא שטעה בדין או עוותו וביאר להם שיטתו, ושמא על כגון אלו נתכוין באמרו לדידי חשדן ולא הוה בי, וכדלהלן:

ג. עוד יתכן לפרש שנתכוין ר"פ להא דאיתא בב"מ סט. הנהו תרי כותאי דעבוד עיסקא בהדי הדדי אזיל חד מינייהו פליג זוזי בלא דעתיה דחבריה, אתו לקמיה דר"פ, א"ל מאי נפקא מינה הכי אמר רב נחמן זוזי כמאן דפליגי דמו, לשנה זבון חמרא בהדי הדדי, קם אידך פליג ליה בלא דעתא דחבריה אתו לקמיה דר"פ, א"ל מאן פלג לך, א"ל קא חזינא דבתר ידיה קא אתי מר (כן גי' מסורת הש"ס), אר"פ כה"ג ודאי צריך לאודועיה וכו' ע"כ, ומבואר דאותו כותי חשד בו שנוטה לטובת חברו, ושמא בזה איירי.

ד. עוד יתכן לפרש על הא דאיתא בב"מ סט: "כי הא דאבא מר בריה דר"פ הוה שקיל אוגנא דקירא מקיראי וא"ל לאבוה אוזפינהו זוזי, אמרו ליה רבנן לרב פפא אכיל בריה דמר רבינתא, אמר להו כל כי האי רבינתא ניכול וכו'" ע"כ, ומבואר דחשדו לר"פ שהאכיל לבנו ריבית ע"י שהלוה לקיראי עבור מה שנתנו מתנה לבנו וע"ז אמר לדידי חשדן ולא הוה בי דאין בזה איסור כדאמר התם לפי שאי"ז ריבית הבאה מלווה למלווה.

ה. עוד יתכן לפרש אהא דאיתא בגמ' ב"ב ח. "רב פפא רמא כריא חדתא איתמי, א"ל רב שישא בריה דרב אידי לר"פ ודלמא לא מדויל, א"ל משקל שקילנא מנייהו אי מדויל מדויל ואי לא מהדרנא לה ניהליהו".

ו. עוד י"ל דקאי אהא דאיתא בפסחים קיג: דטוביה חטא אתא זיגוד ואסהיד ביה קמיה דרב פפא נגדיה לזיגוד א"ל טוביה חטא וזיגוד מנגיד א"ל אין דכתיב לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה שם רע בעלמא קא מפקת ביה, ומבואר דזיגוד חשד בר"פ שמכחו על לא עוול בכפו.

ז. ובניצוצי אור שבת (קית): כ' דקאי אהא דכתובות נב: ר"פ איעסק ליה לבריה בי אבא סוראה וכו' דחשדיה יהודה בר מרימר שרצה לאעבורי אחסנתא מברא לברתא.

ח. ובהגהות מהרש"ם מגילה בהערות המהדיר הרב מ"י פלדמן ציין עוד לכתובת פה. "ימר בר חשו הוה מסיק ביה זוזי בההוא גברא שכיב ושביק ארבא א"ל לשלוחיה זיל תפסיה ניהליה אזל תפסה פגעו ביה ר"פ ור"ה בריה דר' יהושע אמרו ליה את תופס לב"ח במקום שחב לאחרים וכו' אתו לקמיה דרבא אמר להו קאקי חיוורי משלחי גלימי דאנשי וכו', ומבואר דסבר רבא שעשו שלא כדין, אמנם שמא שם לא שייך למימר "ולא הוה ביי" דהא לא משמע דפליג ר"פ אדרבא רק שלא ידע דברי ר"נ.

ט. ועוד ציין שם לגיטין עג. ר"פ ר"ה בריה דרב יהושע זבן שומשמי אגודא דנהר מלכא אגור מלחי לעבורינהו קבילו עליהו כל אונסא דמתיליד לסוף איסתכר נהר מלכא אמרו להו אגורו חמרי אפקעינהו ניהל דהא קבילתו עלייכו כל אונסא דמתיליד אתו לקמיה דרבא אמר להו קאקי חיוורי משלחי גלימי דאנשי אונסא דלא שכיח הוא, ע"כ, וא"כ סבר רבא שעשו שלא כדין. ועי' מש"כ לעיל אות ח'.

עוד מצינו גווני דיש שפירשו בגמ' פירוש שאינו נכון באופן שהוא גנאי לרב פפא והעירו ע"ז הראשונים שם, אך יל"ע אם יתכן לפרש דע"ז נתכוין רב פפא, וכדלהלן:

י. קידושין עב. אמר ר' פפא והאינדא איערבו בהן כותאי [פי' באותן מקומות שנזכרו שם] ולא היה איתתא הוא דבעי ולא יהבו ליה, ופרש"י דהכותי ביקש מהן אשה אבל לא נתנו לו רק אחרים טעו מחמת זה לומר שנערכו בהם כותים, והביא דיש שפירשו - "ויש אומרים ר' פפא בעא מינייהו איתתא ולא יהבי ליה לכך היה מוציא עליהם שמץ פסול וקשה בעיני לומר כן", וכ"כ שם בתוס' "וי"מ דקאי אדרב פפא ולא נהירא דח"ו שיעלה בדעתו של אותו צדיק להוציא לעז עליהם שלא כדין" עכ"ל, ובהגהות ר"ש קצנלבוין שבת קמ: כתב דלהא כיון ר"פ באימרו לדידי חשדן ולא הוה ביי.

יא. עוד ציין בניצוצי אור (סס) לברכות מג: דפליגי ב"ש וב"ה אי מברכין על השמן ברישא או על ההדס ברישא ואמר ר"ג אני אכריע, ואמרו "רב פפא איקלע לבי ר"ה בריה דרב איקא אייתו לקמיהו שמן והדס שקל ר"פ בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן א"ל לא סבר מר הלכה כדברי המכריע א"ל הכי אמר רבא הלכה כב"ה, ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד", ופרש"י "ולא היא - לא אמר רבא הלכתא כב"ה אלא ר"פ אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך", ועי' תוס' שכ' דהרי"ף ל"ג ולא היא וכו', ובמסורת הש"ס כ' בשם הרמ"ע מפאנו ס"ס ה' וז"ל "רב פפא מסברא דנפשיה פליג על ריו"ח ולא מחמת כסופא הוא דבעי לאשתמוטי אלא במידת חסידות ותלה הגדולה ברכו, ואי לאו דקים ליה דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשיה" עכ"ל, ודו"ק.

יב. עוד ציין בהגהות המהדיר במהרש"ם שם לנדה יב: אמר רב כהנא שאלתינהו לאינשי ביתיה דרב פפא ודר"ה בריה דר"י כי אתו רבנן מבי רב מצרכי לכו בדיקה, ואמרו לי לא, ולשיילינהו לדידהו, דילמא אינהו קא מחמרי אנפשיהו, ופרש"י דחשש שרק לאחרים מורים היתר אבל לעצמם מחמרים וע"כ שאל לנשותיהם, והוסף "לישנא אחרינא אינהו מחמירי אנפשיהו ומורים דצריכים בדיקה להחמיר והם אין מצריכין נשותיהם לבדוק ושיבוש הוא דלאו היינו מחמירי אנפשיהו אלא

מקילי אנפשיהו ומחמירי לאחרים וחלילה לעשות כן" עכ"ל, והנה אותם המפרשים כן חשדו לרב פפא על חינום.

יג. ב"ב י. ר"פ סליק בדרגא אשמיט כרעיה בעי למיפל וכו' א"ל חייא בר רב מדיפתי לר"פ שמא עני בא לידך ולא פרנסתו וכו', ובהג' ר"מ שטראשון שם כתב דמתחילה ר"ל דע"ז אמר ר"פ לדידי חשדן ולא הוה בי, אמנם בגמ' ט. איתא דעני המחזור על הפתחים בא לפני ר"פ ולא פרנסו משום דסבר דכוונת הברייא דא"צ ליתן לו כלל ורב סמא אמר לו דא"צ ליתן מתנה מרובה אבל בעי ליתן מתנה מועטת, ומסתבר דבזה בא לנחמו דשם מה שלא פרנסו הוא משום דנקט אחרת בכוונת הברייא דאל"כ מה ניחמו.



## הרב דב ארזון בני ברק

### בענין צירוף שם הויה לחודש חשוון

בלמדי ירושלמי מס' מעשר שני פ"ה ה"ה: רב הונא בר אחא בשם ר' אלכסנדרא, בוא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוה, שכל השקפה שבתורה ארוכה, וזה בלשון ברכה, שכשאדם בא לביהמ"ק ואומר פרשת וידוי מעשרות, ארמי אובד אבי וכו' לא אכלתי באוני ממנו וכו' עשיתי ככל אשר ציוניתי וכו' ומסיים השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל בבנים ובבנות וכו', עיי"ש שזכות המצוות מהפך מרעה לטובה... וממשיך שם הירושלמי: אמר ר' יוסי ב"ר חנינא ולא עוד אלא שכתוב בו היום הזה תניי יומא. ומסביר שם הפני משה: כלומר, מדסמך להאי קרא בתורה, היום הזה ה' אלקיך מצוך לעשות, דריש ליה דכשתקיים המצוות אני נותן לך ברכה זו שהזכרה היום הזה ובכל יום ויום, תנאי יומא, מה שאתה צריך דבר יום ביומו, עיי"ש.

ונתעוררתי היום בתפילת מוסף דר"ח, בהא דאיתא בספר בני יששכר לחודש ניסן (מאמר א) מש"כ בכתבי האריז"ל אשר בכל ראש חודש צריך לכוין במוסף בסיום הברכה האמצעית את הצירוף של שם הוי"ה השולט באותו חודש ועי"ז נענים בתפילתם, ובי"ב חדשי השנה שולטים י"ב צירופי שם הוי"ה, וכן מובא ג"כ בהקדמת התיקוני זוהר (קף ט): כל הצירופים, ובחודש מר חשוון הצירוף הוא מהפסוק בדברים (כו ט) השקיפה ממעון קדשך וכו' וברך את עמך ישראל וכו' ארץ זבת חלב ודבש, היום הזה ה' אלקיך מצוך לעשות, עיי"ש. והוקשה לי מה ההסבר בצירוף הזה של תיבה אחת מפסוק א' וג' תיבות מפסוק אחר, וכן מה השייכות לחודש מרחשוון דוקא. אולם לפי דברי הירושלמי יובן שפיר, דכיון דדרשינן "סמוכים", ואף לפי המ"ד דס"ל דלא דרשינן סמוכים אבל במשנה תורה לכו"ע דרשינן סמוכים (מלאמינן כגלי ככסות י, ויבמות ד) ולכן הוסיף ר' יוסי ב"ר חנינא שבזכות מצות הבאת תרומה לא רק שאין כאן ח"ו קללה אלא עוד מהפך את הכל לטובה ולברכה, ויש כאן צירוף של שם הוי"ה שם של רחמים, ואף שהחודש הזה נקרא מר חשוון ולפי פשט א' במפרשים לפי שאין בחודש הזה מועדים, מ"מ אנו מתפללים ומבקשים שיהפך המר למתוק, לדבש. דכידוע מש"כ ברא"ש ע"מ ברכות (פ"ה אות לה) בשם ר' יונה שטבע הדבש הוא להפוך את האיסור להיתר ואת הרע לטוב, ולכן אף שיש בדבש עצמו מעט מרגלי הדבורים האיסור נהפך להיתר, ומובא גם בש"ך יו"ד סי' פד (ס"ק א), וכן זה מובא בבית ישראל זיע"א לחג השבועות (שנת תשט"ז ד"ה

בגמ', בענין אכילת מאכלי חלב ודבש בחג השבועות דטבע הדבש להפוך ולהחזיר כל הנופל לתוכו ולהפכו לטוב עיי"ש, ולכן לאחר שעבר עלינו חודש תשרי דתקיף במצוות, תקיעת שופר, וצום יו"כ, ונטילת ד' מינים ושיבה בסוכה צילא דמהימנותא ז' ימים, אנו מבקשים ומתפללים תיכף בתפילת מוסף של החודש הבעל"ט שישקיף עלינו הקב"ה ממרומים לברכה בכל מה שכל אחד ואחד צריך, היום זה ובכל יום, הן בגשמיות והן ברוחניות, אכ"ר.

#### לפי"ז יובן הבקשה שיתמו שונאינו

ולפי"ז אפשר להוסיף הסבר נחמד בדברי השו"ע או"ח ר"ס תקפא: יהא אדם רגיל לאכול בר"ה רוביא סילקא כרתי ותמרי כו', וכשיאכל כרתי יאמר יכרתו שונאינו וכו' וכשיאכל תמרי יאמר יתמו שונאינו עיי"ש, ולכאורה הוי כפל בקשות, וכי לאחר שיכרתו שונאינו מדוע מוסיפים לבקש שיתמו שונאינו. ומצאתי בגמ' ברכות (נ) הרואה תמרים בחלום תמו עוונותיו, שנאמר (איכה ד) תם עוונך בת ציון, ועיי"ש במהרש"א בח"א. וכן בזוה"ק פ' בהעלותך (עמ' קג) מוסיף הסבר בגמ' זו דתיבת תמרים נחלקת לב' תיבות תם - מרים בגין דתמרים ב' תם דרגא דיעקב איש תם, ועיי" מידתו של יעקב שהיה תם חובין מרים היינו העוונות המרים יתמו וימחלו, ובזכות התורה ימחלו את העוונות. ומוסיף שם הזוה"ק הכא רמיז וימתקו המים, הדא הוא דכתיב (שמות טו כג) ויורהו ה' עץ וימתקו המים, מהכא מאן דאישתדל באורייתא דאיהו עץ (התורה נמשלה לעץ החיים למחזיקים בה), חובין דיליה דאיתמר בהון וימררו את חייהם בעבודה קשה, קודשא בריך הוא מחיל ליה ויתחזרון מתיקין, ועיי" עסק התורה יתכפרו עוונותיו וייהפכו למתוקים, עיי"ש.

ולפי"ז יובן שלכן אע"פ שאכל כרתי שמרמז ליכרתו שונאינו מ"מ מוסיפים לאכול גם תמרים ואומרים יה"ר שיתמו שונאינו מלשון תם עוונך בת ציון דאז ייהפכו העוונות לזכיות עיי" לימוד התורה, וכעין מה שאומרים בשם מרן האמרי אמת זיע"א דבאכילת רוביא אומרים יה"ר שירבו זכויותינו ומה שייך שירבו אם אין לו זכויות, אלא דמבקשים שנוכה לעשות תשובה מאהבה שאז הזדונות נהפכים לזכויות. ולכן גם בר"ח מר חשוון לאחר השמחה הגדולה שבנ"י שמחים עם התורה בשמח"ת ומסיימים ומיד מתחילים מחדש לקבל ע"ע עול תורה מ"בראשית" מבקשים שיהפכו כל המרים למתוקים, ויהיה ודבש היום הזה, אכ"ר.



#### הרב אשר זאב ורנר זצ"ל

רבה של טבריה \*

#### בענין עשיית המקוה

מה שכותב בענין עשיית הרעזואר הנני מודיעו פשוט שטוב לדעת, לא עלה על שום אחד שהרעזואר הוא כלי, כי הרעזואר מחזיק כמה מיליונים גלונים מים, ושום אחד לא יכול להזיזו, ומביאים אותו חתיכות חתיכות ומחברין אותו בקרקע כמו בנין כל חתיכה בפני עצמה, והוא ממני ברזל -

\* מתוך איגרת שכתב לידידו הגה"צ רבי משה קליערס זצ"ל. נתקבל עיי" בנו הרב מאיר קליערס ז"ל.

שטאל בלע"ז, ולא נעשה ראוי לקבל מים עד חיבור כל החתיכות לקרקע. ואלו החוששים היו אחדים. אחרים חששו מפני השעון שחשבו שהוא כלי וע"ז היה הראשון הרב משעפס שעשה תשובה בספרו מאזני יהושע והתיר, אע"פ שהוא ג"כ תפס שהוא כלי ואח"כ נתברר שאינו כלי, - ונשארו חוששים שאחרי שיש מכונות שעולים למיליונים, אלו דוחפים המים ואלו מנקים המים, מי יכול לומר שבכל אלו המכונות לא יש כלי העשוי לקבל מים, ומפני ספק זה מחמירים. ויצא אח"כ אינזינער גדול משיקאגא שהוא תלמיד חכם גדול ג"כ והעיד שבכל המכונות ליכא כלי ממש, ועשה חיבור גדול על מקוואות, ורוב הרבנים תפסו דבריו.

וראיתי פלא במכתבו שכתב על רש"י חולין שאם יחשוב על מים שהם כבר משקה שיתנם לקרקע לא מכשירים, ולדעתי ישתקע הדבר ולא יאמר וכוונתו שאם נשאבו ליתנם בקרקע אז לא נעשו משקה מעולם וזה הוא דבר פשוט בתורת כהנים והבאתי זה בתשובתי בשם בעל דברי חיים ז"ל לתרץ על שאיבה שהמשיכה כולה שכולנו טמאי מתים שמיירי שנשאבו לצורך מקוה וכו'. וגם על זה הנני מוצא להרמב"ם בפ"ב מה' טומאת אוכלין ה"ח שאב המים בכלי ונתנם בקרקע אינם מכשירים, ולא חילק שאם נשאבו לצורך מחובר אפילו כשהם בכלי לא מכשירים, ומשמע שדעתו שבכלי בכל פעם מכשיר, ובזה נדחה תירוצו של בעל דברי חיים ז"ל, דאם היו בכלי טמא כבר נטמאו וד"ל, רק התוספתא ריש פ"ד דמקואות שמה מבואר שמשקה שכבר הכשיר כשנפל לקרקע טהורים ולא מכשיר, ומרש"י חולין - אינני רואה שמשקה שהכשיר יבטל בקרקע, רק אם נשאב לצורך מחובר וזה פשוט כי מחשבה לא יוציא משקה שכבר חישב לתלוש משם משקה.

והנני דו"ש באה"ר מברכו בכל טוב כל הימים

אשר זאב וורנר

מה שכתב שלטומאה מועיל השקה הוא מדין זריעה וזה פשוט עיין בר"ש פ"ב דטבול יום דעתו שאין זה מטעם זריעה ולא פשוט כל כך.



**הרב יהודה לייב מאזעס**  
ברוקלין, ניו יורק

## הערות בתשובות אבני נזר

### חלק או"ח

#### תשמיש בזוי בעליה שע"ג ביהמ"ד

(א) בס"י לב הביא רבינו דברי הטו"ז (או"ח סי' קנ"א סק"ד) שאסור לעשות תשמיש של בזיון בעלייה שעל גבי ביהמ"ד, מכיון שהדבר המאוס מפסיק את התפילה מלעלות לשמים. והיינו אפילו אם ישראל דר שם עם ביתו חשיב דבר של בזיון, והרי זה מפסיק אם באותה שעה מתפללים למטה בביהמ"ד. והקשה רבינו מה טינוף יש בזה, כל שאין עושים שם עבירה.

וביאר רבינו סברת הט"ז, 'שהרי אסור לשמש בבית שיש שם ספרים, וכש"כ שאסור בבית שמדברים שם דברי תורה'. [ביאור כוונתו כפי הנלע"ד, דכמו כשמשמש במקום שמדברים שם ד"ת, חשוב בזיון כלפי התורה הנלמדת שם, כמו"כ להיפוך אם מדבר ד"ת במקום שמשמשים שם, הרי זה בזיון לתורה ואסור].

אכן מה שכתב רבינו 'כל שכן בבית שמדברים שם ד"ת', לא ביאר מה הוא הקל וחומר. ולכאורה כוונתו משום דאיתא במכות כב: כמה טיפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבא, ומבואר דלומדי התורה חשובים יותר מספר תורה. אולם צריך לי עיון בזה, דהנה בקידושין לג: איתא 'מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן', ומשמע איפכא דספר תורה חשיב טפי מתלמיד חכם, ובר"ן בקידושין שם (דף יד: בדפי הרי"ף ד"ה ומה מפני) הקשה קושיא זו ותי' בשני אופנים, יעו"ש דבריו. ולפי שני האופנים מבואר דבאמת ס"ת עדיף יותר מת"ח. וא"כ מאי ק"ו איכא.

עוד יל"ע, דלא מצינו במכות אלא ד'תלמיד חכם' חשוב יותר מספר תורה, אבל לא שכל מי שלומד עכשיו בתורה יהיה חשוב יותר מספר תורה.

ולכאנ"ו היה אפשר ליישב דברי האבנ"ז, דס"ל מסברא דבשעת הלימוד עצמו הרי הוא חשוב טפי, ואז אפילו איש פשוט שלומד חשוב יותר מס"ת, אף דשלא בשעת לימוד התורה חשיב ס"ת טפי מתלמיד חכם.

אך עדיין יל"ע בזה, דאם כן היה ראוי להתחייב לעמוד מפני כל מי שלומד עכשיו בתורה, כמו שעומדים מפני ס"ת ות"ח.

#### העובר עבירה במתעסק

(ב) סו"ס רנא [באמצע אות יג], הביא דברי הגרעק"א בתשו' [מהדור"ק סי' ח] דהעובר עבירה במתעסק יש לו עבירה אלא דפטרותו התורה מקרבן, ורבינו ז"ל חולק ע"ז וס"ל דאין כאן עבירה כלל. [וכן כפל רבינו משנתו בסי' שיח סוף אות יג, ובסי' תפו אות א, ובאגלי טל מלאכת קוצר ס"ק כד אות יב].

ונראה להביא ראיה לדבריו מתשו' הרדב"ז חלק ו' סי' ב' אלפים קכה, שהביא לשון הרמב"ם (פ"א מאיסור"ז ה"ב) שכתב דמתעסק בעריות חייב, וכתב הרמב"ם 'וכן בחייבי לאוין ושניות', וקשה הרי לא שייך בהם קרבן כלל, ותי' הרדב"ז דר"ל שעבר איסור ויש לו לדאוג שנהנה מביאה אסורה ויעשה תשובה [וכע"ז בכס"מ שם].

ומוכח מזה, דאילו היה בהם הפטור של מתעסק, לא היה לו שום עבירה ולא היה צריך תשובה. והיינו כדברי רבינו ז"ל.

#### בדינא דגרמי

(ג) בסי' שכח אות יא, הביא דברי הרמ"ה [שהובא בטור חו"מ סי' שח] דבדיני דגרמי חייב רק בנזק ולא בשאר ד' דברים. וכתב רבינו הטעם, משום דדיני דגרמי ילפינן ממה שחייבה תורה על נזקי בהמתו, דאינו אלא גורם במה שלא שמר את בהמתו, וגבי בהמתו חייב רק בנזק. עכת"ד.

ולכאורה צ"ע, דזה שייך רק למ"ד דיני דגרמי הוא מה"ת, ואז י"ל שהוא נלמד מבהמתו, אבל כבר כתב הש"ך בחו"מ ריש סי' שפו דלדעת רוב הפוסקים אינו אלא מדרבנן.

[ואולי י"ל דכוונת רבינו לחדש דאף למ"ד שהוא מדרבנן מ"מ אסמכוה אהך ילפותא, וכיון דאסמכוה מנזקי בהמתו צריך שיהא דומה לה. ומצינו דומה לזה, בחי' הרשב"א ב"ק (ק"י. יב. ד"ס מהא דאמרינן דט"ע עכ"ל כמקרקעי) שכתב דקנין מטלטלין אגב קרקע הוא מדרבנן, ואסמכוה אקרא ד'ויתן להם וגו' עם ערים בצורות', ואפ"ה כתב דצריך שיהיה דומה להך קרא, עיי"ש].

### בענין ספק ספיקא

(ד) בסי' תמא, במה שהקשו האחרונים למה טומטום אינו מוציא אחר בתקיעת שופר, דלכאורה יפטר השומע ע"י ספק ספיקא, ספק שמא השומע נקבה, ואת"ל זכר, שמא גם התוקע זכר.

וכתב רבינו ז"ל לחדש, דכל מצוה שיש בו ספק אם חייב לעשותו, באופן שמספק הוא פטור מלעשות, אז אפילו אם עשאו, אין בו מצוה, דהו"ל כמי שאינו מחויב בדבר. ואם היה הטומטום במקום שאינו מוצא מי שיתקע עבורו אלא טומטום אחר, לא היה חייב לשמוע ממנו, משום שיש גם ספק ספיקא להיפך, שמא השומע נקבה, ואת"ל זכר, שמא התוקע נקבה ואינו יוצא בו. נמצא דשמיעה זו ששומע מהטומטום, אין לחייבו בה, והו"ל כמי שאינו מחויב, ואינו יוצא אפילו אם יעשהו. [ויש להעיר דסברא כעין זו כתובה בהגהות תפארת יעקב על משניות ר"ה סוף פ"ג].

והנה לכאורה יש להקשות על דברי רבינו, ממה שמצינו בפוסקים להקל בשיעור כזית של מרור, לסמוך על שיטת הרמב"ם דדי בגודל שליש ביצה, כיון שמרור בזה"ז דרבנן, ולכאורה הרי אם יש לו מרור רק כשליש ביצה, פטור מלאכלו, כיון שהוא ספק אם יקיים מצוה בזה, וספיקא דרבנן לקולא, וא"כ השתא נמי אינו יוצא בה.

אך זה אינו, דשיעור כזית הוא דבר שאפשר לאכול חלק ממנו ואח"כ מוסיף עליו עד כשיעור. נמצא שכאשר יש לפניו מרור הרבה והוא בא להישאל אם חייב להתחיל לאכול שיעור שליש ביצה, יאמרו לו שבודאי חייב לכו"ע, דהא אפילו לדעת התוס' חייב להתחיל, אלא שלדעתם יצטרך אח"כ להוסיף עליו עד חצי ביצה. נמצא שאכילה זו של שליש ביצה יש בה מעשה מצוה לכו"ע.

אולם הא צריך לי עיון, דהרא"ש כתב בפסחים (פס"י ס"ט מ) דאפשר לספור ספירת העומר בבין השמשות, משום דספיקא דרבנן לקולא. והרי אילו היה במצב שאי אפשר לספור בזמן אחר אלא בביה"ש, מסתברא דהיה פטור מלספור, משום ספיקא דרבנן שמא אינו חייב, וא"כ איך יוצא בשעה כזו שאין בה חיוב.

[ובעיקר הקושיא למה אין טומטום מוציא את מינו, יעויין עוד מה שכתב רבינו בזה להלן סי' תקטז אות כז].

### בדין שומע כעונה

(ה) בסי' תמט אות ב כתב רבינו שיש לומר דמאי דקי"ל בכל מקום דשומע כעונה, היינו רק אם נתכוין השומע ורוצה שיהיה כעונה. ושוב באות ז הביא רבינו מדברי הר"ן דלית ליה הכי.

ולכאורה יש להביא ראיה לדברי הר"ן, ממש"כ הרשב"א בתשו' (ת"א סי' תנח, הובא בב"י ח"א סי' תפט) לגבי ספירת העומר, דאם מתכוין שלא לצאת מן הש"ץ יכול לברך ולספור לעצמו, וכתב הרשב"א דאע"ג דמצוות א"צ כוונה, מ"מ אם מתכוין שלא לצאת אינו יוצא. ולדברי רבינו לא היה צריך לכך, דהא אפילו אם לא מועיל כוונה שלא לצאת, הרי מ"מ אינו רוצה שיהיה שמיעתו כעונה.



[וַע"ע ב"י (א"ח סי' ריג), על מש"כ הטור דמי שרוצה לצאת בברכת חבירו צריך שיתכוין לצאת, וכתב בב"י הטעם משום דמצוות צריכות כוונה, וכתב בהדיא דלמ"ד מצוות א"צ כוונה יצא אפילו בלא שיכוין].

#### אין מעבירין על המצוות

ו) בסי' תנט [אות א] כתב רבינו שאחר יו"כ יש לעסוק מיד בבניית הסוכה, שאם לא עשה כן ועבר שבת, עבר על אין מעבירין על המצוות, משום דשבת מפסיק בין הימים שלפני שבת ובין הימים שלאחריו, ונחשבים כשני זמנים שאפשר בהם לעשות הסוכה, וכשדוחה מזמן זה לזמן זה, חשיב מעביר על המצוות. עיי"ש באורך.

ויש להרגיש בזה, ממש"כ הנו"ב (תנינא יו"ד סי' קסו) לגבי מילה שלא בזמנה ורצו לדחותה עד ערב פסח, וכתב בנו"ב כמה טעמים לאסור, והזכיר משום זריזין מקדימין למצוות. ולדברי רבינו הי"ל לומר יותר מזה, דהוא איסור גמור של מעביר על המצוות, כיון דהלילה מפסיק בין יום זה, שלילה אינו ראוי למילה.

#### מצוות 'עשיית' סוכה

ז) עוד שם, כתב רבינו דמלבד מצות ישיבה בסוכה יש מצוה מיוחדת 'לעשות' סוכה. ובאות י ויא הוכיח דבר זה מלשון המשנה בשבועות (דף כט.) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה, והביא מספר 'הון עשיר' דמ"ש שלא לעשות פירושו שלא לישב, וכתב רבינו ע"ז 'אין זה פירוש של עשות'.

יש לציין שהנצי"ב בהעמק שאלה (ניס שאלתא קסט) כתב כהפירוש שדחה רבינו, וכתב להוכיח כן מנדרים (דף עז), דתנן קונם סוכה שאני עושה, ומפרש בגמ' דאמר ישיבת סוכה עלי.

#### שיעבוד ממון בצדקה

ח) עוד שם, באות כ, כתב רבינו 'מה שהוקשה לו בזקן ממרא שנחלק בלולב או בשופר דכתב רמב"ם שפטור דאינו מביא לידי כרת, הא נפקא מינה בפרוטה דרב יוסף, וצדקה שיעבוד ממון יש בו, ונפק"מ אם קידש אשה בממון. ליתא, דצדקה אין בו שיעבוד ממון אלא כל זמן שהעני צריך לצדקה, וא"כ ממה נפשך, אם צריך העני אח"כ לריפתא מחוייב מכח אח"כ, ואם א"צ עוד, אין גובין מנכסיו. עכ"ל.

והנה לכאורה משכחת שיהיה נפק"מ, כגון שהעני תפס מיד מנכסיו, ואח"כ נתעשר קודם שגמר המצוה, ואח"כ קידש בממון זה שתפס. ואם המצוה היא מצוה, אז לא היה חייב בצדקה והוי תפיסתו שלא כדין, ואינה מקודשת.

עוד יש לעיין במש"כ רבינו דאם צריך אח"כ גובין מכח אח"כ; שכבר כתב הרשב"א בשבועות (דף כט. ד"ס אלימלך) בשם רבותינו הצרפתים, דחייב צדקה הוא בעיקר בשעה שהעני מבקשו ליתן, אבל אח"כ כשהעני כבר הלך לדרכו, לכאורה אין בזה שיעבוד נכסים.

#### מדוע אשה יכולה לעשות סוכה

ט) בסי' תפט ביאר רבינו שיטת ר"ת דאשה פסולה לאגוד לולב ולעשות ציצית, ומאי שנא מסוכה דכשרה, וביאר הטעם משום דסוכה הוא רק 'מתיר', ובוה מועיל מעשה של מי שאינו בר חיובא, משא"כ ציצית ולולב שהוא 'מצוה'.

וצריך לי ביאור בזה, דהרי בלילה ראשונה יש חיוב לאכול בסוכה, ונמצא שאינו 'מתיר' בלבד, אלא גם מצוה ממש, ועכ"פ בלילה ראשונה יהיה חייב לאכול בסוכה שנעשית ע"י בר חיוב.

### קרקע עולם

(י) בסי' תקיא אות ב הקשה בהא דאמרו (פסהלין על): אסתר קרקע עולם היתה, והקשה דהא מ"מ אשה חייבת מלקות ומיתה כאילו עושה מעשה, והיינו משום דהנאה חשיבא כמעשה, וא"כ איך הותר לאסתר לילך לאחשוורוש. ותי' [באות ג] דקושית הגמ' היתה דאסתר עשתה כפרהסיא, ודין זה שהנאה חשיבא כמעשה, דין זה אינו ידוע לכל העולם, ושוב לא חשיב כפרהסיא. עכת"ד.

ויש להעיר; דתי' זה שייך רק למ"ד דההיתר של קרקע עולם מועיל רק לגבי פרהסיא [באופן שאין איסור מצד ג"ע], אבל לדעת מ"ד דמועיל בכל גילוי עריות באשה [והכי קי"ל ביו"ד סי' קנו ס"א בהגה], לא שייך לתרץ כן, וצריך לתרץ באופן אחר. [ועי' בדברי רבינו לעיל סי' קכג בהגה].

### בקריאת מגילה יש משום זכירת עמלק

(יא) עוד שם באות ד, 'אך באמת יש בקריאת מגילה משום זכירת עמלק, לזכור שהשנאה טמונה בלבם לדורותם'.

יש להביא סימוכין לדברי רבינו ממש"כ בתו"כ ר"פ בחוקותי דמה שכתוב זכור את אשר עשה לך עמלק פירושו שתהא שונה בפיך, ופי' הראב"ד והר"ש דהיינו ע"י שילמוד הלכות מגילה. [ומצאתי שרבינו בעצמו להלן סי' תקיז אות טז הביא פי' זה של הר"ש].

### חלק יו"ד

#### בדיקת סכין אחר שחיטה

(יב) בסי' א אות ב, בענין מח' הרמב"ם והראב"ד (פרק א' מהל' שחיטה סל' כד) אם יש חיוב לבדוק הסכין אחר שחיטה, והראב"ד הביא ראייה מדמצינו בגמ' דאחר שחיטה צריך לבדוק בסימנים, ולא הזכירו דצריך לבדוק הסכין. וכתב רבינו "והשיב הכס"מ ד'צריך' משמע אם לא בדק פסולה, עכ"ד. ואינני מבין זה, דודאי 'צריך' היינו לכתחילה, כדמוכח הש"ס ריש חולין (ק"ג ג). מדתני אינו צריך להיות יושב ומשמר, דאף לכתחילה אינו צריך". עכ"ד האבנ"ז.

והנה התוס' בחולין שם (ד"ה אין) הקשו על דברי הגמ' וכתבו: משמע הכא ד'אין צריך' משמע לכתחילה, וקשה דבריש גיטין וכו'. והאריכו התוס' בזה, ובסוף כתבו, ועו"ל דהכא דייק משום דקאי ארישא דקתני כו' אסור עד שיהא שם שומר והדר תני אין השומר צריך וכו'.

מבואר מדברי התוס' בתי' זה, דבאמת בעלמא אין ראייה ד'אינו צריך' יהיה משמע לכתחילה, [וכן נראה בדברי הריטב"א בחולין שם]. ולפי"ז צ"ע טובא בדברי רבינו כאן שכתב כן בפשטות.

#### העובד ע"ז מאהבה או מיראה

(יג) סי' קכח אות א וב. כתב רבינו ז"ל דהעובד ע"ז מאהבה או מיראה, אף שאינו חייב מיתה, מ"מ עובר על עשה של ואהבת את ה"א.

ולפ"ז הוכיח רבינו ז"ל דהא דקי"ל דעל מצות עשה אינו חייב להפסיד כל ממון, דדין זה הוא אפילו במ"ע שעובר בקום ועשה, ודלא כספר משנת חכמים, שהרי כאן עובר בקום ועשה ואעפ"כ הוצרך הכתוב לפרש בכל מאודך, אלמא דאי לאו הכי היה מותר במקום הפסד ממון. עכת"ד.

והנה דברי המשנת חכמים הם בריש הל' יסודי התורה, והובאו בפ"ת ליו"ד סי' קנז סק"ד. וכן דעת החת"ס בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' תרנו. [וז"ל הרשב"א בב"ק ט. ד"ה מהא דאמרין, 'שלא אמרו אלא במ"ע בשב ואל תעשה, אבל במצות ל"ת אפילו כל ממון].

אולם מה שכתב רבינו דהעובד מאהבה עובר רק במ"ע, יל"ע בזה, דהא בסנהדרין דף צ. דרשו גבי עבודה זרה, 'ללכת זו מצות עשה, בה זו מצות ל"ת', והקשו 'עשה בעבודת כוכבים היכי משכחת לה', עיי"ש מה שתייצו. ולפי דברי רבינו ז"ל הא משכחת בעובד מאהבה ומיראה.

#### לחדש דין ע"פ טעם המצוה

(יד) בסו"ס תסט הביא מ"ש בפסקי מהרא"י סי' קח, דאין להוציא דינים מחודשים ע"פ טעמי המצוות, אפילו טעמים שנאמרו בגמ'. וכתב רבינו דהיינו דוקא טעמים שנזכרו בגמ', כי אותם טעמים אין להבינם ע"פ פשוטם, אלא יש בהם סודות עמוקים, אבל הטעמים שנזכרו בזוה"ק ובכתבי האר"י ז"ל, שהם הטעמים הפנימיים ואמיתיים, שפיר יש להוציא דינים על פיהם. [אלא שמסיים רבינו דמי הוא שיאמר שהבין הדברים לעומקם].

ויש לי לבאר דברי רבינו; דהנה בגמ' מצינו (כ"מ קטו. סנהדרין כ"א) מחלוקת תנאים אי דרשינן טעמי דקראי, ובוודאי התנאים ידעו היטב הטעמים הפנימיים, ולא באו לדון אלא ע"פ אותם טעמים, ואעפ"כ נחלקו התנאים. ונראה דדברי רבינו - וכן דברי מהרא"י, אמורים רק למ"ד דדרשינן טעמי דקראי, והוא מחלוקת גדולה בין הפוסקים איך פוסקים במח' זו, יעויין שדי חמד כללים מערכת ט' אות טו.

ובזה קאמר מהרא"י דאף למ"ד דדרשינן טעמי דקראי, מ"מ אין זה אלא במקום שמבואר בחז"ל לדון ע"פ אותו טעם, אבל שאר טעמים שנזכרו בחז"ל על המצוות, אין לדון על פיהם. וע"ז כתב רבינו, דהני מילי בטעמים שבגמ', אבל הטעמים שבזוה"ק יש לדון על פיהם, למ"ד דרשינן טעמי דקראי. אבל למ"ד בגמ' דלא דרשינן, פשיטא דאין לדון ע"פ שום טעם.

#### קבורה שלא בעפר

(טו) בס' תעב רצה רבינו לחדש שחובת קבורת המת הוא דוקא שיהיה קבור בתוך עפר ולא בתוך דבר אחר, כגון ארון של ברזל. ובסוף כתב באות ו': 'אולם יש להביא ראיה מיוסף הצדיק שניתן בנילוס בארון של ברזל, ואם היה קפידא בדבר היה לו ליתנו בשל זהב דמיקרי ג"כ עפר לענין כיסוי [הדם] וכו'. עכ"ד.

ולכאורה דברים אלו תמוהים מאד, כי יוסף הצדיק לא ניתן בארון ע"י ישראל, רק המצרים הם שנתנוהו בארון של ברזל, כדאיתא בסוטה (יג.) 'ארון של מתכת עשו לו מצרים וקבעוהו בנילוס הנהר כדי שיתברכו מימיו', וא"כ איך יביא רבינו ראיה מן המצריים.

#### מה הפירוש 'שאילת שלום'

(טז) בס' תעד אות א, בהא דאבל אסור בשאילת שלום, כתב רבינו דאין הכוונה לשאול לחבירו אם הוא בשלום, אלא פירושו ששואל ומבקש מהש"י שיהיה חבירו בשלום.

והעירוני שלכאורה יש לזה ראייה מפורשת, מהא דאיתא ביו"ד סי' שפה ס"א בהגה [ומקורו במו"ק כא:]: 'ואם עושה לכבוד רבים כגון שרבים באים לנחמו מותר לומר להם לכו לבתיכם לשלום'. ומבואר מזה דכהאי גוונא נקרא שאילת שלום ולא הותר אלא מפני כבוד הרבים. וקצת צ"ע על רבינו ז"ל שלא הביא ראייה זו.

## חלק אה"ע

### אם הריב"ש ראה את הריטב"א

(יז) סי' א סק"ו, כתב רבינו 'בודאי הריב"ש לא ראה ספר הנמוק", שהיה בזמן אחד ממש, ואולי גם [את] הריטב"א לא ראה'.

מש"כ דאפשר שלא ראה את הריטב"א, צ"ע, כי המעיין בריב"ש ימצא כמה פעמים שהביא מדברי הריטב"א, יעויין שם בריש סי' שנג סוף ד"ה תשובה, ובריש סי' שפד סוף ד"ה מעשה, ובסו"ס שצד ד"ה והרי"ט ז"ל, ובסי' תקח סוף ד"ה אז אמרו.

### מגרש בע"כ ע"י שליח

(יח) בסי' יג דן רבינו בדברי הנו"ב (מהדו"ק אה"ע סי' ז ד"ה ונל"ה) שכתב שהמגרש בעל כרחא ע"י שליח, הגט פסול אפילו קודם חרם ר"ג, כדקיי"ל (חו"מ סי' קה ס"א) דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, אפילו עשאו הבע"ח שליח, משום דחב לאחריני, וכמו"כ בשליח זה שנעשה שליחו של הבעל לגרש את האשה בעל כרחא, הרי זה חב להאשה ושליחותו בטלה.

והקשה רבנו ע"ז מדברי הגמ' בגיטין (קז י) לגבי שליחות דגט, וקאמר שם בגמ' דאיתיה בעל כרחא.

והנה על קושיא זו כבר נתעורר הנו"ב בעצמו במהדו"ת אה"ע סי' קי, עיי"ש מה שכתב בזה.

אכן לכאור' יש לומר דבנדון של האבנ"ז יודה הנו"ב דהגט כשר. דהרי טעמו של הנו"ב הוא מחמת דין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. ודין זה נובע מדין אין שליח לדבר עבירה, כמ"ש האבנ"ז בחו"מ סי' סו בשם הפנ"י (כתובות פד: כתוב"ה את תופס לבע"ח), דהיינו דגם התופס לבע"ח וחב לאחרים יש בזה סרך עבירה, דמה לו להתערב בדבר שאינו נוגע לו, ולהיטיב לזה במקום שהוא חב לאחרים. אבל בנדון של האבנ"ז מיירי באשה עוברת על דת, דמצוה לגרשה, וא"כ פשיטא דליכא עבירה להשליח כשמסייע להבעל לקיים מצותו.

### 'פילגש' – האם זה דוקא בלי קידושין

(יט) בסי' קכב אות כד הביא דברי בנו של הנו"ב (כנו"ס אה"ע סי' קלז ד"ה אין לומר) דאצל העולם הפירוש של פילגש הוא לפי פשוטו בלא קידושין, וע"ז כתב רבינו 'איני יודע מנין לו זה, ופשט המקרא דבפלגש בגבעה דבקידושין, דקרי לה אשתו ולהאיש אישה ולאביה חותן'.

וקשה לי בדבריו מדברי התוס' בגיטין דף ו: ד"ה זבוב, שכתבו 'וא"ת ומנלן דלא הוי זנות ממש, ואמר ר"ח מדרצה להחזירה כדמוכח קראי, דאפילו פילגשים לא היה דרכם להחזיר אחרי זנותם'. מבואר מזה שפירשו דלא היה בקידושין, דא"כ פשיטא דאסור לו להחזירה.

### קִנְיֵן יָד בְּמָה שְׁבֹלֶט מִחוּץ לִידוֹ

(כ) בסי' קס אות ד הביא רבינו דברי האחרונים שכתבו דקנין יד לא מהני אלא במה שמונח ממשי בתוך אויר ידו, אבל מה שכולט חוץ מידו אינו קונה מדין יד אלא מדין הגבהה. והקשה רבינו מקידושין (קף כס) שהקשו לר"ש [דאין בהמה גסה נקנית במסירה] איך יקנה פיל, ותירצו 'מביא ארבע כלים ומניחן תחת ארבע רגליו', והרי כלי אינו קונה אלא מדין חצר, שהוא משום יד, ואעפ"כ קונה כל הפיל, ולא רק הרגלים המונחים בתוך אויר הכלים.

והמגיה [לכאורה הוא בעל שם משמואל זצ"ל] הקשה ע"ז בסוגרים 'לא זכיתי להבין, שהרי פיל לר"ש מטעם הגבהה אתו עלה, ובהגבהה כולם מודים דמהני כה"ג'.

וכמדומני דאגב חורפיה של המגיה שהיה זוכר דברי הגמ' בעל פה, לא עיין לראות הדברים בפנים, כי בגמ' הקשו על תי' זה של ארבע כלים, דא"כ שמעת מינה דכליו של לוקח ברשות מוכר קנה, מבואר מזה דכוונת הגמ' שיקנה מדין כליו. וכן מבואר ברש"י שם, שכתב 'דקני ליה כליו'. [ורק אח"כ תירצו בגמ' עוד תירוצין על קושית הגמ', דעושה הגבהה לפיל ע"י חבילי זמורות, יעו"ש], וא"כ יפה הקשה רבינו ז"ל.

### בְּקִנְיֵן הַגְּבִיחָה אִם צָרִיךְ מַעֲשֵׂה הַגְּבִיחָה

(כא) עוד הביא שם [אות ה'] מספר המקנה (קידושין דף טו ר"ט ע"א) שאם אחר נתן לידו של הקונה, לא חשיב הגבהה, כיון שהוא לא עשה מעשה ההגבהה, ורבינו האריך לברר הדין בזה. ולכאורה יש להביא ראיה, מדברי הט"ז באו"ח סי' שסו סק"ו גבי הקנאת פת העירוב, שכתב המחבר שצריך להגביה ידו טפח מן הקרקע, וכתב בטו"ז 'ואם הניחו על ידו התלויה באויר צריך שיגביה ידו טפח'. הרי מבואר לכאורה כדברי המקנה. [וע"ע בזה בתשו' דברי חיים ח"א חו"מ סי' לג].

## חֶלֶק חו"מ

### דִּיּוּן שְׁטֵעָה בְּדִיּוּן

(כב) בסי' ב סוף מחורש ז כתב רבינו בדיין שקיבלוהו הקהל עליהם וטעה בדינו, פטור אפילו נשא ונתן ביד, משום דחשיב אנוס. וכתב רבינו דאין לחייבו על שלא חזר בו כשנודע לו טעותו, דזה אינו חייב מן הדין, רק מצד השבת אבידה, ומי שלא השיב אבידת חברו פטור מלשלם. ועוד הוסיף רבינו בסוגרים וכתב דאפשר דאינו חייב כלל לחזור משום השבת אבידה, דהו"ל זקן ואינו לפי כבודו.

ונלע"ד להבהיר, דאין כוונת רבינו ז"ל דבאמת אינו חייב לחזור בו ולומר שטעה, כי בודאי יש חיוב לבטל הוראתו המוטעית ולהעמידם על האמת, וגם להפריש את זה מאיסור גזל. אלא כוונתו דמ"מ אינו חייב אלא כלפי שמיא ואינו חיוב של ממונות כלפי הבעל דין.

### תְּשֻׁלוֹם דְּמֵי רַח"שׁ בְּמֵי שְׁנִישָׁאת לְאִישׁ מַעִיר אַחֶרֶת

(כג) בסי' כב, בענין אשה מבנות העיר שנישאת לאיש אחד שאינו מבני העיר, ובא הרב לתבוע דמי הרח"ש שמגיע לו [כמו שהיה נהוג אז]. ודן רבינו אם יש לפוטרה מטעם שכל נכסיה נקנו לבעלה בשעה שנישאת ושוב אין לה ממה לשלם, ובעלה הרי אינו חייב.

והנה מצינו בב"ב (קל"ט:) דאין בע"ח דידה גובה מנכסי מלוג שלה, ולא חשו בזה לפסידא דבע"ח, משום דאיהו דאפסידא אנפשיה שהלוה לאשה נשואה שנכסיה משועבדים לבעלה. אולם אם הלוה לה קודם שנישאת, איתא באה"ע (סי' נ"א ס"ז) שיכול לגבות מהנכסים אחר שנישאת, דהא ליכא למימר דאיהו דאפסידא אנפשיה.

וכתב רבינו דמ"מ בדמי רח"ש אין לחייבה מהאי טעמא, 'דלא בריא אם פסידא דרח"ש חשיב פסידא, מאחר שלא עמל בו הרב ליקח הרח"ש'. כוונתו, דלא דמי לשדכן שטרך עבור השכר והוי פסידא, וחשו חכמים לפסידא דידה, משא"כ כאן שלא טרח הרב עבור זה.

ולכאורה יל"ע בדבריו, במש"כ דלא עמל עבור הרח"ש, שהרי כבר כתב החת"ס (יו"ד סי' נ"ג) דדמי רח"ש הוא ממש שכר פעולה שקוצבים בני העיר להרב על טירחתו במלאכת הרבנות.

אכן נראה בכוונת רבינו, דאף דבוראי חשיב שכר פעולתו ואינו מתנה בעלמא, מ"מ לגבי דין זה - לגבות מנכסים שהכניסה האשה לבעלה, לגבי זה אינו תלוי אם הוא מתנה או לא, אלא תלוי אם יש לו פסידא או לא. כלומר, אם עמל וטרח ולא היה טורח אילו ידע שלא יוכל לקבל שכר זה, אז נחשב הדבר לפסידא, שהרי הפסיד טירחתו בלא שיקבל מה שציפה לקבל עבורו. אבל ברבנות, הרי בשעה שנכנס לרבנות לא ידע אם אשה זו תנשא, ולא היה נמנע אילו ידע שלא יקבל שכר של נישואי אשה זו, מאחר שרוב בנות העיר נישאות כאן ויש לו שכרן, לכך לא חשיב פסידא.

#### מי שגר בחו"ל י"ב חודש ודעתו לחזור

כד) בסי' מו דין רבינו בענין בן עיר אחת שבא לעיר אחרת ודר שם י"ב חודש ועדיין דעתו לחזור. וכתב שיש בזה חילוק בין הדינים, דבדינים שמצד עצמם הם תלויים במקום, כגון הנודר מבני עיר זו, בזה אמרינן דאם דר שם י"ב חודש חשיב בן העיר אע"פ שדעתו לחזור. אבל לגבי חומרות שקיבלו עליהם בני העיר, אינו תלוי בעצמותו במקום, שהרי מ"מ הוא ואבותיו לא קיבלו עליהם חומרא זו [שהרי הוא בא מעיר אחרת], אלא דאם אין דעתו לחזור אז הרי הוא בטל לגבי בני העיר. לכן כל שדעתו לחזור, אפילו אם דר שם יותר מ"ב חודש, אינו מתבטל לגביהם ואינו נוהג באותה חומרא. וכן לגבי שני ימים טובים של גלויות, בן א"י שבא לחו"ל לא היה ראוי להתחייב בכך, אלא דאם אין דעתו לחזור הרי הוא בטל לגבי שאר בני חו"ל ומתחייב במנהגם.

ולכאורה יש לעיין בזה, דלפ"ז יצא דין מחודש מאד, דאם יצאו הרבה בני א"י ביחד ויסדו עיר בחו"ל, ואין שם רוב מבני חו"ל, יפטרו מלנהוג שני י"ט של גלויות.

ואפשר שכמו שאיש א' בעיר מתבטל לגבי שאר בני העיר, כך עיר אחת מתבטלת לגבי שאר עיירות שבאותה מדינה. [אכן לפי"ז אם יתייחד עיר במדינה שאין שם ישראל, יפטרו באמת מלנהוג שני י"ט של גלויות. וצ"ע].

#### אם צדיק יודע מעלת עצמו

כה) בסי' צה, בתשו' הה"ק בעל שם משמאל, כתב באות יא שצדיק יודע מעלתו וגדולתו, ואין זה סתירה למדת הענוה. וכתב ראייה לזה מהברייתא בקידושין (מ"ט:) דהמקדש ע"מ שאני צדיק גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו, והרי כיון שידע בעצמו שהוא צדיק, הרי הוא חוטא, לפי דעת השואל, אלא מוכח כדבריו.

ויש לדקדק בדבריו, במ"ש דידוע בעצמו שהוא צדיק; דהא לא נתבאר כלל שהמקדש חושב על עצמו שהוא צדיק, שהרי י"ל שהוא עצמו מסופק בדבר ותולה הקידושין בספק זה.

וַיֵּשׁ לְבָאֵר דְּבָרָיו ע"פ מִשְׁכַּח בְּתִשְׁוֹ הֶרְדֵּב"ז ח"א ס"י קמ [וכן כתב מהר"ם פדואה ס"י לז], הַטַּעַם דְּתוּלִין שַׁעֲשֵׁה תְּשׁוּבָה, מִשְׁא"כ בַּפְּסוּלֵי עֲדוֹת שְׁאִין חוֹשְׁשִׁין לַעֲדוּתוֹ מִחֲשֵׁשׁ שְׁמָא עֲשֵׂה תְּשׁוּבָה, וְכֵתֵב הֶרְדֵּב"ז דְּכִיּוֹן שְׁתֵּלָה הַקִּידוּשִׁין אִם הוּא צָדִיק, מִסְתַּמָּא יוֹדַע בְּעַצְמוֹ שְׁהוּא צָדִיק, וְהוּי רְגִלִים לְדַבֵּר שַׁעֲשֵׁה תְּשׁוּבָה. וְלִפ"ז הָרִי מְבוֹאֵר דְּטַעַם הָדִין הוּא רַק מִשּׁוֹם דְּמִפְרָשִׁין כּוֹוֹנָתוֹ שִׁיּוֹדַע בְּעַצְמוֹ שְׁהוּא צָדִיק.

### שְׁתִּיית כּוֹס שֶׁל עֵיקָרִין

כּו (כּו) בְּסִי' קָצוּ הִבִּיא דְּבָרֵי הַגַּמ' דְּדְּבִיתָהּוּ דִּר' חִיֵּא שְׁתַּתָּה כּוֹס שֶׁל עֵיקָרִין כְּדִי שְׁלֵא תִצְטַעַר בְּעִיבּוֹר. וְכֵתֵב רַבִּינוּ שִׁישׁ לַפְקֶק דְּבִזָּה"ז שְׁאֲסוֹר לִישָׂא אִשָּׁה אַחֲרֵת עַל אֲשֶׁתּוֹ אֲסוֹר לֵה לַעֲשׂוֹת כֵּן דֵּהָא מוֹנַעַת אֶת בַּעֲלָה מִפְּרִיָּה וּרְבִיָּה.

יֵשׁ לְצִיִּין שְׁכֵן כְּתֵב הַחֵת"ס בִּאֵה"ע ח"א סו"ס כ [הוֹבֵא בִּפ"ת אֵה"ע ס"י ה סְקִי"א], עִי"ש.

### חֻלָּה מִסּוֹכֵן מוֹתֵר לְשִׁתּוֹת חֵלֶב טַמְאָה רַק ע"פ מוֹמַחָה

כּו (כּו) בְּרִישׁ סִי' קָצוּ, בַּחֻלָּה שֶׁהָרוּפָא אוֹמֵר שֶׁהוּא מִסּוֹכֵן וְצָרִיךְ לְשִׁתּוֹת חֵלֶב שֶׁל בַּהֲמָה טַמְאָה. כְּתֵב רַבִּינוּ 'הַדְּבָר פְּשׁוּט דֵּאִין מוֹתֵר רַק ע"פ רוּפָא מוֹמַחָה שְׁאֲוֹמֵר שִׁישׁ סְכָנָה לְחֻלָּה'.

וַיֵּשׁ לְהַפְלִיא בְּמִשְׁכַּח דְּצָרִיךְ רוּפָא מוֹמַחָה, דְּלִכְאוּרָה אִפִּילוּ אִינוּ מוֹמַחָה, עַכ"פ הו"ל סַפֵּק פִּיקוּחַ נֶפֶשׁ וּמוֹתֵר.

וְלִכְאוּרָה הִיא אֲפֻשֵׁר לּוֹמַר עִפ"ד הַחֵת"ס [יו"ד ס"י קָעָה ד"ה בַּהּ, וְכֵתֵב שֶׁם שְׁכֵן דַּעַת הַמַּעֲיֵל צָדִיקָה ס"י לָד וּמַהֲר"ם מְלוּבֵלִין ס"י קִיא], שְׁרוּפָאִים נִכְרִים אֵין נֶאֱמָנִים לַעֲשׂוֹת דְּבָרֵיהֶם כּוֹוֹדָאִי, אֵלֹא דְּמוֹעִיל שִׁיְהִיָּה סַפֵּק פִּקוּח'נ. וְלִפ"ז הִיא אֲפֻשֵׁר לּוֹמַר דְּבִמְקוֹם שֶׁהָרוּפָא אִינוּ מוֹמַחָה הו"ל סַפֵּק סַפִּיקָא לֵאִיסוֹר.

אֵךְ זֶה אִינוּ, דֵּהָא בִּפְקוּ"נ לֹא מַהֲנִי סַפֵּק סַפִּיקָא כְּדֵאִיתָא בִּאוּ"ח ס"י שְׁכַט ס"ג. וְצ"ע.



## הרב יעקב סג"ל פראגער זצ"ל \*

ב"ה, יום עש"ק סדר בא תרל"א לפ"ק בק"ק הוסט יע"א

ש"לוב"ט להרב המאה"ג המפורסם לשבח כש"ת מו"ה זוסמאן סופר נ"י

אחד"ש אודיע לכ"מ כי קבלתי מכתבו בימים הללו בתוך מכתב מו"ה הגנ"י,

### מעות ציבור לשנות למעות יחיד

ואודות מעות ציבור לשנות למעות יחיד כבר נשאלתי כזאת מכמה אוהבים ולדידי הוה פשיטא לי [אסור, ושאלתי את] פי מו"ה הגנ"י והסכים עמי, אבל אחי נ"י מתמרמר ע"ז כי אינו יודע איסור בדבר ומ"מ אני לא רציתי להורות בדבר אמנם לענ"ד יאמר מעכ"ת לאיזה אנשים שיעשו תנאי מעיקרא ליתן מהם גם ליחיד סגולה ואז פשיטא דשרי - - -

### הערה במסכת חולין

ולסיום דברי אציע דקדוק עצום אחד לענ"ד אשר ק"ל בימים הללו:

בחולין דף י"ז על רע"ק דנחירתן זו שחיטתן מקשה ממשנה הנוחר והמעקר פטור ואי ס"ד נחירתן זו שחיטתן וכו', יע"ש.

ותמה אני שלא הקשה מפרק אותו ואת בנו שג"כ נשנה שם משנה כזו הנוחר והמעקר מותר לשחוט בנו אחריו, והוא דף פ"א (והמקנה הג"ל כדף פ"ה).

וכעת לא ידעתי תירוץ נכון לזה.

אבקש שישים מע"כ את עינו ולבו על דברי וישיבני דעתו כי לולא שהייתי רוצה לשמוע דעתו הטובה לא הייתי מטריח כ"כ.

והנני ד"ש וש"ת כל הימים,

הק' יעקב סג"ל פראגער



\* נולד ביום י"ט אב תר"ג לאביו רבי מרדכי זצ"ל בפרשבורג. נמנה על טובי תלמידי הכתב סופר זצ"ל, אשר אף הסמיכו לרבנות. בהגיעו לפרקו נלקח אחר כבוד כחתן להגה"ק המהר"ם שיק זצ"ל אשר חיבבו בלא גבול. על שולחנו היה סמוך במשך חמש שנים כשהוא יוצק מים על ידיו, עד אשר נתקבל בשנת תרל"ב לרב אב"ד בעיר אדא, בה כיהן עד להסתלקותו ביום כ"ז סיון תרע"ח. הותיר אחריו כתבים רבים בכל מקצועות התורה, מהם נדפסו הספרים תורת יעקב ושאלת יעקב.

ההערה הנדפסת בזה היא מתוך איגרת ארוכה בדבר הלכה אשר שיגר בצעירותו לידידו רבי אליעזר זוסמן סופר זצ"ל אב"ד פאקש, והגיעה לידינו באמצעות הרב יהודה פינקלשטיין שליט"א, תשו"ח לו.



### בִּרְכַּת עַל קִידוּשׁ הַשֵּׁם

שְׁלוֹם וּבִרְכָּה,

בְּגִלְיוֹן הָאֲחֵרֹן (תַּמוּז הַתּשַׁע"ב, עֲמוּד שְׁנֹז) כָּתַב הָרֵב זַעֲלִיג לִיִּב קִלְיִין דִּמ"ש הָרִיקָאֲנִטִּי בִּפְסָקִים (ס' ע') שֶׁהִמְקִדְשִׁים אֶת הַשֵּׁם חַיִּיבִים לְבָרֵךְ עַל קִידוּשׁ הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא, אֵין הַכוּנָה שִׁזְכִּיר שֵׁם שְׁמִים מִמֶּשׁ, אֵלָּא אֹמֵר עַל קִידוּשׁ 'הַשֵּׁם'. ע"כ.

וּסְיוֹעַ לִזֶּה כִּי לֹא מִצִּינוּ תוֹאֵר "הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא" בַּתְנ"ךְ, רַק פֻּעַם אַחַת בִּפְרִשְׁתָּ כִּי תְּבֹא (דְּכִרִים כ"ח), וְשֵׁם כְּתוּב לִירָאָה אֶת 'הַשֵּׁם' הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא. וְדו"ק.

בְּבִרְכָּה רַבָּה

הָרֵב מֵאִיר מֵאֲזוּז

רֹאשׁ יִשִּׁיבַת כְּסֵא רַחֲמִים

בְּנֵי בֶרֶק



### רַמ"ח גְּרַעֲיָנִים יֵשׁ בְּרִימּוֹן

בְּנֹז הַתּוֹרָה גְּלִיּוֹן תַּמוּז תּשַׁע"ב עַמ' שֵׁנִב הָעִיר הָרַצ"א פְּרִיעֲדִמָּאן אֹדוֹת הַיְּדוּעַ דְּבַכֵּל רִימּוֹן יֵשׁ תְּרִי"ג גְּרַעֲיָנִים, דְּכַמְדוּמָה דְּבַהֲרִימוֹנִים הָרַגִּילִים אֲצִלֵּינוּ אֵין גְּרַעֲיָנוּ מְגִיעִים אֲפִילוּ לַחֲצִי מִסִּפֵּר הַנ"ל.

וְהָאֲמַת שִׁכְבֵּר הָעִיר בִּזָּה כ"ק אֲדַמּו"ר הָרַה"ק הַרַמ"מ מְלִיּוּבֵאֲוִיטֶשׁ זי"ע ב'סִפֵּר הַשִּׁיחּוֹת' (תַּש"ח ח"א עמ' 281 סְעִיפָה 107). וְזֹלָה"ק: "וְלֹהֲעִיר מֵהַמּוּבָא בְּסִפְרִים (מִלְצִי"ס עִי"פ) שִׁיחּוֹת ד', ג'. וְעוֹד) שֶׁגְּרַעֲיָנֵי הָרִימּוֹן הֵם בְּמִסְפֵּר תְּרִי"ג, כִּנְגַד תְּרִי"ג מִצְוֹת. וְאוּלֵּי יֵשׁ לוֹמֵר (סְיִח' קִיּוֹב יוֹתֵר אֵל הַמְּלִיאוֹת בְּרוֹב הָרִימּוֹנִים) שֶׁהַכוּנָה הִיא לְרַמ"ח מִצְוֹת עֲשֵׂה (כִּי שְׁס"ה מִל"ח אֵינֶם בְּאוֹפֵן עַל פְּעוּלָה) - רַמ"ח גְּרַעֲיָנִים".

בְּבִרְכַּת הַתּוֹרָה

הָרֵב בְּרוּךְ אֲבִיעֲרִילֵאֲנִדְעֵר

רַב דְּקֵהִילַת חֲבֵרַת ש"ס - לִיּוּבֵאֲוִיטֶשׁ

בּוֹדֵאפֶסֶט



לְכַבּוֹד הָעוֹרֵכִים הַחֲשׂוּבִים שֶׁל קוֹבֵץ נֹז הַתּוֹרָה שִׁיחּוֹ. נִהְיִיתִי מְאֹד מֵהַגְּלִיּוֹן הַנִּפְלֵא הַמוֹקֵדֶשׁ לְתוֹרָתוֹ שֶׁל הָאֲבִנ"ז (גְּלִיּוֹן כֹּא, אֲדַר תּשַׁע"ע) וּמֵאֵד הַתַּעֲנַגְתִּי מִמֶּנּוּ.

וְאֲצִיג לְפָנֶיכֶם שְׁתֵּי הָעֲרֹת:

### בְּדַעַת הַרַמ"ה דְּסִפְרִית הַשְּׁבוּעוֹת הִיא מְדַרְבֵּנָן

א. בְּעֲמוּד פ': ב'אֲמָרוֹת קוֹדֶשׁ מֵהָאֲבִנ"ז לִפ' אִמּוֹר, בִּיאֵר דַּעַת הַרַמ"ה בְּסִפְרִית הָעוֹמֵר, דְּהִימִים הֵם מִן הַתּוֹרָה וְהַשְּׁבוּעוֹת הֵם מְדַרְבֵּנָן. וּבִהְעֵרָה 7 יֵשׁ הָעֲרַת הַמַּעֲרַכַּת, דְּכִנְרָאָה הַכוּתֵּב

טעה בהבנת הדברים, דהרי לא מצאנו לחלק בין ספירת הימים דהוי מדאורי, לספירת השבועות דהוי מדרבנן, רק לרי"ו בנתיב ה' ח"ד, ע"כ דבריכם. אמנם האמת הוא דלא טעה כלל, דאכן שיטת רי"ו הוא גם שיטת הרמ"ה, בספר "אגרות הרמ"ה", בסופו ממש, ע"ש שביאר דעתו באורך. והנה ספר זה הופיע בפעם הראשונה בפאריס ע"י יחיאל בריל, מתורגם מכת"י ערבי - 'כתאב אלרסאלי', בשנת תרל"א. וזה הרי היה בחייו של האבנ"ז זי"ע, ושפיר יתכן שראה אותו. וגם בן דורו של האבנ"ז ז"ל, הגרמ"ש מדווינסק ז"ל (תכ"ג - תרפ"ו) הביא דברי הרמ"ה אלו בספרו או"ש הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב, וכתב שכ"ה דעת רי"ו, וע"ש שביאר דעתם. [וע"ע באו"ש הל' מילה פ"ג ה"ו: "הגיע לידי ספר אגרות הרמ"ה...", אולם לא מצאתי להאבנ"ז שזיכיר את האגרות אלו בשום מקום אחר בספריו, ועי']. ואגב, ס' אגרות הרמ"ה נדפס מחדש לאחרונה, ברוב פאר והדר, ע"י רד"צ הילמן זצ"ל מב"ב, בתוך ספר הזכרון "בית אהרן" לז"נ ר' אהרן אדלר ז"ל (נ"ב תשס"ג).

### אכילת מצה כליל ט"ו אייר

ב. בעמוד של"א - של"ז, נדפס 'שואל כענין', אוסף קושיות ותמיהות בעניני המועדים מתוך משנתם של האבנ"ז, אביו ובנו. והושמט כאן קושיא חשובה שהקשה האבנ"ז בענין פסח שני, המובא בדברי תלמידו הגאון בעל כלי חמדה בספרו פר' ואתחנן [עמ' כו.], דאמאי אין אוכלין מצה בערב, ליל ט"ו, שהרי אז היתה זמן אכילת מצה כשהקריבו את הפסח, ע"ש.

ייש"כ על עבודתכם החשובה, וזכות רביה"ג האבנ"ז זי"ע יעמוד לכם עד עולם.

הרב חיים דובער גרוינער  
ירושלים



לכבוד הרבנים החשובים מזכ"י הרבים ומוציאים לאור חוברות המפורסמים 'נזר התורה' אשר רבים נהנים ומשתעשעים מאוצרותיה המובים.

### בן נח שהתגייר לפני שמלאו לו י"ג

ראיתי בדברים הנפלאים של הג"ר ישראל דנדרוביץ שליט"א בגליון של תמוז תשע"ב (שנה י"ב, גליון ב [כ"ה]) שהביא דברים הידועים מהאחרונים שבבני נח לא נאמרו שיעורים, ולכן גדלותם בא כשמגיעים לדעת ושכלם שלם כראוי ולא בשתי שערות.

והסתפק ע"ז מה יהיה הדין בבן נח קטן שהוא שלם בדעתו ולכן דינו כגדול ובא לב"ד להתגייר, האם עתה שנתגייר יהיה דינו כקטן שהרי עוד לא מלאו לו י"ג שנים או שמא נשאר בו דין גדול וכו', ומקודם פשיטא ליה שבוודאי יהיה דין גוי זה כגדול ואח"כ מסתפק דאולי לא דמי להנדון שדיבר בו, ולענין זו הוי דינו כקטן, עיי"ש בדבריו הנפלאים.

ויש לציין לספק זו דברי המאירי כתובות יא. דמבואר מדבריו שלמד כהתח"ס וקטן בבני נח הכוונה שאינו בר דעת להבין הודעות עול המצוות וכו', וע"ש בהערות שמציין להתח"ס ושהמאירי לומד כשיטה זו, ובהמשך הגמ' שם אי' אמר רב יוסף הגדילו (גרים האלו) יכולים למחות, והמאירי לומד ד'הגדילו' הכוונה שעה ראשונה של שנת ארבע עשרה, ומבואר שנתגייר ע"ד עצמו בקטנותו מחמת שכבר היה בר דעת וכשיטת החת"ס, ואח"כ יכול למחות ולהתחרט בגיל י"ג מחמת שעדיין

לא נהיה גדול, ומוכח שאף אם כשהיה בן נח היה דינו כגדול, אפ"ה כשנתגייר נשתנה דינו לקטן עד שיעור גדלות בישראל.

וגם בהפלאה שם (ד"ה אמר רב יוסף) לומד כחידוש זה דבבן נח כשנהיה בר דעת הוי דינו כגדול ויכול להתגייר בעצמו בלי שיהיה על דעת ב"ד, וכתב שם שגם בגירות כזו נאמר שיכול למחות כשיגדל, והיינו כמאירי, ומוכח שאחרי שמתגייר שוב נשתנה דינו להיות קטן.

ובאמת הסבירא תמוה ממש, דממה נפשך אם ימחה ויחזור להיות עכו"ם, הרי בדיני עכו"ם גדול הוא וכבר זכה לעצמו בגירות, ואיך יכול לחזור מזה, ואם ישאר ישראל הרי לא מחה, ואם ימחה מה יעזור לו הרי כבר בהיותו בן נח זכה בעצמו (שלא ע"י ב"ד) בגירות. ועיין בחלקת יואב סי' א' שתמה כנ"ל וכתב מכח זה שמוכח להדיא שיסודו של החת"ס לאו כלום.

ועיין בריטב"א כתובות יא. דלומד בגמ' הגדילו יכולים למחות, "שצריך למחות מתוך קטנות לאחר גדלות שלא גדלה שעה אחת בלי מחאה", וע"ש בהערות (מהדו"ק מוס"ק עניה 63) שמביא דברי המאירי שמוחה בשעה ראשונה של שנת י"ד ולומד שכ"ה כוונת הריטב"א, וכותב שכל זה דלא כחת"ס דס"ל דבב"נ הוי גדול לכשיגיע לכלל דעת ולא בגיל י"ג, ולפי החת"ס הרי גדול הוא ואיך יכול למחות, ע"כ. ואם נלמד כמו שלמד המאירי והפלאה אינו סתירה להחת"ס דאחרי שנתגייר נשתנה דינו ועכשיו דינו שהוא קטן, ולחלקת יואב אכן נכון הערתו הנ"ל.

ויש לציין עוד על הספק אם כשנתגייר נשתנה דינו להיות קטן או לא, לדברי האור שמח פ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ב שהביא החת"ס ומפלפל בדבריו וכותב בסוגריים ולפי"ז משכחת בן נח שהרג את הנפש כשהוא קטן דחייב, ונתגייר דמיפטר, עכ"ל, ומוכח שיטתו דבנתגייר נשתנה דינו להיות קטן. ובהמשך דבריו מצדד שיהיה חייב, דאח"כ אצל ישראל דינו כקטן, מ"מ באותם מצוות ואזהרות שנוהגים אצל ב"נ מתחיל חיובם כשהיה בר דעת ולא בשתי שערות, וא"כ חייב על לא תרצח, דישאל נזהרים על לא תרצח (וכל ז' מצוות בני נח) כשמגיע להם דעת ולא משתי שערות כשאר המצוות, אבל מיסודו - שכשמתגייר דינו כקטן - לא חזר מזה.

ועי' גם בחלקת יואב הנ"ל סי' א בהג"ה, וכותב שע"כ צ"ל דלאחר שיתגייר ישתנה דינו להיות קטן, דבנדה (סה) אי' לחד תירוצא דבן נח מוליד בשבע שנים, ובסנהדרין (סה) מובן שישראל קטן בידוע שאין לו יורשים, וע"כ מוכח שאחר שנתגייר משתנה טבעו להיות קטן כמו ישראל בגיל זה.

עוד יש להביא על הספק אם כשנתגייר חוזר דינו להיות קטן, את קושיית התוס' בסנהדרין (סה) דאי' בגמ' קטן אי אתה צריך לחזור עליו בידוע שאין לו גואלים, והק' תוס' מנא ליה להאי קטן ממונא, ושמעתי לתרץ (כמדומה בשם הג"ר אהרן קוטלר זצ"ל) דע"פ החת"ס מיושב, שהיה קטן חריף ובר דעת ובגיותו זכה בממון שהרי דינו כגדול כמו כל בר דעת בבני נח, ואח"כ התגייר, ועליו אמר קרא דכיון שקטן הוא בידוע שאין לו גואלים, וכסף יש לו ממה שקנה בגיותו כדן גדול, ע"כ, הנה מבואר מתירוצ' זה דכשמתגייר משתנה דינו להיות קטן, דאל"כ מה הרווחנו עם שיטת החת"ס הרי גדול הוא, והגמ' אמר 'קטן' בידוע שאין לו גואלים, ואלא נקטינן דאף שבגיותו דינו כגדול אפ"ה כשנתגייר נשתנה להיות קטן, ועליו דיבר הגמ', ויוצא שתירוצ' זה נכון רק אם נימא שהשתנה להיות קטן כשהתגייר.

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'נזר התורה', ה' עליהם יהיו.

### בענין הביטוי 'קידוש השם'

נהניתי מאוד למקרא בגליון כ"ה את דברי הרב זעליג ליב קליין (עמ' 50) בענין הביטוי 'קידוש השם'. ואוסיף שהביא את דברי הריקאנטי שהמקדשים את השם צריכים לברך 'על קידוש השם הנכבד והנורא', וראוי לציין שהריקאנטי נקט את לשון הכתוב (דברים כח נח) "לִירְאָה אֶת הָשֵׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ", וכתוב זה גופו מוכיח את הדברים, שהרי אין כאן כפילות, אלא בתחילה אומר 'השם הנכבד', ואח"כ מבאר שהוא הויה אלוקיך.

### רבי ראובן או רבין

שם בעמ' שצח כתב הרב ירוחם אליהו רוזנפלד על "טעות בש"ס שהשתרבה מהברה ליטאית", והביא לשון הגמרא במסכת מנחות (נ:): "שלח רבי ראובן משמיה דרב יוחנן", שבהגהות שיטמ"ק ובמסורת הש"ס שם הגיהו 'רבין' במקום ראובן. ושיער הרב רוזנפלד שההגהה נכונה, והמילה 'ראובן' היא שיבוש שנגרם מ'הברה ליטאית'.

ההשערה תמוהה ביותר ובלתי אפשרית.

א. אין שום דרך שרבין יתחלף לראובן (רובן) בהברה ליטאית. אולי התחלפה לו לכותב הברה ליטאית בהברה חסידיית (שם ראובן נשמע 'ריבין') אבל גם זה רחוק.

ב. והוא העיקר: טעויות בגלל הברה אשכנזית יכולות לצוץ בדפוס וילנא, או אולי גם בדפוס למברג וכיוצא (יעויין בספרי 'משונצני ועד וילנא', פרק יח, שהבאתי דוגמאות לטעויות שנולדו בדפוס ראם כתוצאה ממבטא ליטאי). אבל הכותב עצמו מביא מכתב יד מינכן ומדפוס ונציה שכתוב שם 'ראובן', הברה ליטאית בדפוס זה ובכתב יד זה - מהיכי תיתי?

ולא רק בכתב יד מינכן 95, אלא גם בכ"י פריס (AIU H147A), ובכ"י וטיקן 118 הגירסה היא 'ראובן'. רק בכ"י וטיקן 120 הגירסה היא 'רבין'. ההשערה שבכל כתבי היד האלו נולדה הטעות מ'מבטא ליטאי' היא דברים בטלים.

אכן, הכותב טוען בצודק שלא מצאנו ר' ראובן בכל הש"ס זולת ר' ראובן בן איצטרובלי, לעומת זאת רבין משמיה דר' יוחנן מופיע בש"ס יותר משישים פעם. אבל אם אכן יש כאן שיבוש - הסיבה היא לא מבטא ליטאי אלא צריך לחפש סיבה אחרת. וגם לברר אם שלושת כתבי היד ודפוס ונציה תלויים זה בזה, כי אם אינם משתלשלים זה מזה קשה להבין כיצד אותה טעות חזרה על עצמה שוב ושוב.

בברכת התורה

הרב יעקב לויפר  
ירושלים

## קנין כלים בקופות צדקה

לכבוד בית הוועד נזר התורה

**ראיתי** מה שהבאתם (גליון כה עמ' שי) לדון שיש קנין כלים בקופה של צדקה. והנה כבר דנו בזה האחרונים בדור העבר וכפי שאביא.

**בספר** הזכרון אבן ציון עמ' תמב הובא תשובת האחיזור מכ"י שדן האם קופת הצדקה זכתה את הממון לעניים מכח קנין כלים, והביא כן בשם שו"ת מאמר מרדכי, ומשמע שם שנקט שאין חסרון של חצר להקדש לפי שחצר לעניים מועיל ואין זה כמו להקדש, ודלא כמו שכ' ב'נזר התורה' שכל קופת צדקה נדון כחצר הקדש. ואולם יתכן שלענין קופת בית הכנסת יודה האחיזור שיש בזה חסרון של חצר להקדש וכמו שהביא ב'נזר התורה' מד' הקצוה"ח.

**מאידך** בירחון כנסת ישראל סי' ג (מהדו' זילוס ב"ב תשסח עמ' ח) נקט שם אחד מהרבנים המפורסמים שיש חסרון של חצר שאינה משתמרת בקופות צדקה, ובאמת דבריו צ"ע מדברי הנתה"מ שהביא ב'נזר התורה' שבכלי אין חסרון של משתמרת. ועוד דן שם האם הקופה שייכת לגבאי או לצדקה והמשיך בנדון זה להלן שם סי' כג [עמ' לג].

בכבוד רב  
יעקב לנר  
קרית ספר



## בענין האם אב יכול להסמיך את בנו

**ראיתי** בגליון כ"ה מכתב על דבר אשר דן הגאון רבי יוסף ליכרמן שליט"א בגליון כ"ג האם אב יכול לסמוך להוראה את בנו.

**בספר** "מאורות יצחק" מאמרים ומכתבים מאת אאמו"ר הג"ר יצחק שלזינגר זצ"ל (מח"ס "והדרת פני זקן" על הלכות קימה והידור) הובא בשער החמישי - "שערי אבות" (עמ' עסב הערה רמח) העתק מכתב סמיכה שכתב זקני הגאון הקדוש שהיה מפורסם בגרמניה ובכל אשכנז כמקובל גדול ואיש אלוקים קדוש ה"ה רבי אליקים געטש שלזינגר זצוקלה"ה רב דקלויז בהאמבורג, מגדולי תלמידי רבינו ה"ערוך לנר" זצוקלה"ה, לבנו הג"ר משה זצ"ל, וז"ל כפי שהועתק מכ"י: "בע"ה. כבר נודע ביהודה ובישראל נתפרסם, שגדולי ישראל עשו והסמיכו בניהם בהיתר ההוראה להורות בישראל דיני חוק ומשפט, ולכן גם אני לא אחשוך פי להגיד לאדם ישרו, בני חביבי ששקד על התורה ויראה הטהורה ולמד אצלי וגם בישיבתו של הגאון מהו"ר עזריאל הילדעסהיים נ"י ושאב ממקור מים חיים עשה פרי קודש הלולים הציב לו יתד במקום נאמן לצלול בימים התלמוד והפוסקים, לכן נוצר תאנה יאכל פריה ויתעטר בקהל קדושים להקרא מורינו רב רבי משה ומכח הסמיכה שנסמכתי ממורי הגאון המפורסם גאון יעקב מהו"ר יעקב עטלינגער זצ"ל להורות דת ודין בישראל, אעטרהו בהסכמת מורו ורבו הגאון ידיד מוהה"ר ר' עזריאל הילדעסהיים נ"י להורות ולדון ולהחזיק עמודי התורה ויראה עד עמוד הכהן לאורים ויאיר נרו לדור דורים, עש"ק לס' בהעלותך לשנת ה'תרס"ו קרננו לפ"ג, הק' אליקים געטשליק שלעזינגער יושב ביהמ"ד בק"ק המבורג יע"א. ע"כ. הנה כותב זקני הגה"ק זצ"ל "שכך נודע בישראל ונתפרסם שגדולי ישראל עשו והסמיכו בניהם בהיתר ההוראה".

יש לציין, כי כאשר התמנה רבו ה"ערוך לנר" צוק"ל לרב בק"ק אלטונא בשנת תקצ"ו, מינה את תלמידו רבי געטש זצ"ל להיות ראש ישיבה בישיבה שסידר שם והוא היה אז כבן עשרים ושש שנים. כשעבר להמבורג, שלח ה"ערוך לנר" מכתב לקלוז דשם, שבו ישבו גדולי התלמידי חכמים, להודיע כי "תלמידו המובהק יש לו זה ארבע שנים עטרת מורנו והתרת הוראה", כי חשש ה"ערוך לנר" שבענותנותו לא יספר רבי געטש זצ"ל על כך (כפי שאכן היה, עי"ש כל הסיפור). יותר מחמישים שנה היה רב ור"מ שם, והתפרסם כגאון וקדוש ומכל גרמניה באו לבקש ברכתיו (עי"ש ב"מאורות יצחק" עוד מפרשת גדולתו) זיע"א ועכ"י.

### בענין "בוררות"

וכיון דאתנא קמאי. ראיתי בגליון זה, תשובות מגדולי המורים בחו"מ, בדין היכא שהבורר נמצא נוגע וכו'. חשבתי כהשלמה ראוייה לנושא נכבד זה, להעתיק מכתב שכתב אאמו"ר זצ"ל לאחד ממכיריו, הובא ב"מאורות יצחק" (שערי תורה פרשת משפטים) וז"ל:

"בס"ד, ער"ה תש"ן. לדאבוני לא הספקנו לדבר באריכות על בעיית הבוררות שלך, לכן אכתוב דעתי בכמה מלים.

**ראשית:** כידוע יש הבדל בין מצוות שבין אדם לחבירו לבין מצוות שבין אדם למקום. מצד אחד בענינים שבין אדם לחבירו יש צד קל, כאשר אחד מוחל ומוותר לחבירו, הענין כמעט נמחק, (אמנם לפעמים צריך גם כפרה מן ה', כאשר עברו על איסור, אבל בדרך כלל, אם פייס את חבירו, גם ה' מוחל). מצד שני יש בענינים שבין אדם לחבירו צד חמור, שכל זמן שלא פייס את חבירו אין מחילה גם מהקב"ה, כידוע, כדאיתא (יומא דפ"ה ע"ב): "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו".

**שנית:** יש הבדל יסודי בין דין תורה (משפט) לבוררות. בדין תורה קובעים הדיינים למי מגיע, ולא חשוב אם השני מקבל את הפסק, או חושב אותו לנכון, זה שזכה, הוא קיבל את שלו בצדק, ולא צריך לחשוש שבידו רכוש שאינו שלו (ז"א גניבה עם כל מה שמשמע מזה).

**כמוכן,** מצד ההשקפה היהודית והמוסר, גם זה שהפסיד, יקבל את הפסק כאמת כמו שכתוב בפרקי אבות (פרק ה' משנה ח'): "כשעומדים בעלי דין לפניך בעיניך כרשעים (שניהם) וכשנפטרים יהיו בעיניך כזכאים כשקיבלו עליהם את הדין". אבל למעשה מי שזכה, ודאי הוא, איננו צריך לחשוש לשום דבר, כי בוודאי מגיע לו, כי כך פסקו הדיינים על פי דין תורה.

**בבוררות,** המצב אחר לגמרי. הבוררים אינם טוענים שהם מגיעים לאמת, אלא מציעים פשרה. כאשר שני הצדדים מוכנים לוותר, זאת אומרת, מקבלים על עצמם ואומרים: במקרה שמגיע לי יותר, אני מוחל לשני, ה"בוררים" יכולים להציע את הצעתם.

אבל במקרה שאחד מן הצדדים אינו מוכן לוותר בלב שלם, ולמרות זאת ה"בוררים" מציעים, ובגלל איזה לחץ חברתי, ציבורי או כדומה, מבצעים את ה"בוררות", למרות שצד אחד - שאולי מגיע לו יותר - איננו מוותר, ה"בוררים" גורמים לגניבה, זאת אומרת, הם פסקו לצד אחד כסף שלא מגיע לו על חשבון השני, וכמוכן שאסור לבוררים לעשות זאת (ראה נקודה ראשונה למעלה), ובגלל זה דורשים קודם ששני הצדדים יקבלו את החלטת ה"בוררים" בלב שלם.

אין זאת אומר שעכשיו שני הצדדים צריכים לאהוב אחד את השני (למרות שזה היה טוב), אלא שכל צד מוותר בלב שלם על כל דרישה כספית, ולא יעשה שום מעשה או דיבור להזיק לשני בגין הענין שהיה ביניהם.

**האם** כדאי לך, במקרה שלך, לעשות דין תורה במקום בוורות? לי נדמה שלא, כי מאחר שאין דברים בכתב, הלא עבדת על סמך נאמנות כלפי הצד השני, והם נתנו לך גם מתוך נאמנות, כך שלא הוגדרו היחסים והתחייבויות ההדדיות בכתב. אלא, (לפי ראות עינים) יצטרכו להשוות - מה הן הזכויות של מנכ"ל במוסד דומה ובגודל דומה, ובזה יש המון פרטים. לדוגמא, על כמה עובדים אחראי, זכות לקבל או לפטר עובדים, לדאוג לכספים ולהוצאת כספים, זכות החלטה בלעדית בשטחים השונים. האם נחשב מוסד עסקי או ציבורי, ועוד עשרות פרטים שצריכים ברור.

יחד עם כל זאת, כמובן, לא נתן למדוד את מסירות הנפש שהשקעת בעבודתך, היחסים הטובים שרקמת בציבור חברי המוסד, כל זה כמעט לא יכול לבוא לביטוי כאשר עושים "משפט" יבש. מלבד זאת ש"משפט" תמיד עניין של זמן ממושך, ולהבדיל, בעניין מסובך כזה גם בדין תורה יהיה כך. מיותר להדגיש, שפסק דין של בית משפט חילוני הוא חמסנות וגניבה (אם לא קבעו רבנים מוסמכים שבמקרה מסוים מותר לבקש עזרה של בית משפט חילוני).

**לכן**, לא כדאי, גם בגלל כמה אלפים, שאולי מגיע לך, להרוס את מעמדך, שיגידו ח"ו גם חבריך, הנה סופו מוכיח על תחילתו, כל מסירותו היה לא לטובת הכלל אלא רק לטובת עצמו. אלא טוב להיות ותרן (כמובן לא לגמרי אלא בגדר המתקבל על הדעת).

והלא אמרתי לך גם בעל פה: בין כך הכל נכתב בשמים, וגם אם השני "לכאורה" גורם לי נזק, אז זה רצונו של הקב"ה שיהיה לי נזק, והוא רק מכשיר בידי ההשגחה. למה הקב"ה בחר בו כ"מכשיר" להזיק לי? זה כבר עניינו והוא יצטרך לתת דין וחשבון לפני בורא עולמים, אבל זה איננו נוגע לי.

**הנני** חותם כשעתיים לפני יום הדין, בלב בטוח שתשמע עצת אוהבך. כתיבה חתימה טובה לך ולמשפחתך. נא קרא פעמיים בעיון. עכ"ל אאמו"ר זצ"ל כפי שהודפס ב"מאורות יצחק".

**העתקתי** את כל לשונו של אאמו"ר זצ"ל, כי לענ"ד, הרבה יש ללמוד מכאן בעניין זה וכל הסובב לו. (וע"ע מש"כ בעניין זה בשיעורי "משמר הלוי" על מסכת סנהדרין סי' יב).

בברכה ותודה על בטאונכם המלא וגדוש בכל מייל דמיטב בתורה ויראה

**יעקב אביעזרי שלזינגר**

מיושבי ישיבת אברכים "מדרש אליהו" אלעד