

# קובץ עץ חיים



ע"ש רבינו  
מנחם המדברני חיים ז"ל

שנה י"ד  
חוברת ב' [ל"ד]  
אלול תש"פ

מפעל  
זכרון אשר צבי



## התודה והברכה

להני גברי יקירי  
על עמדם לימיננו להגדיל תורה ולהאדירה  
הרב מענדל לאנדא שליט"א, לונדון יצ"ו



מו"ה ישכר בעריש לעזער הי"ו



מו"ה יוסף שמואל לעמפל הי"ו



מו"ה יוסף דוד קרענגעל הי"ו



ר' נתן נטע וואלמאטה נ"י

נכד רבינו מרן הדברי חיים ז"ע

לע"נ אביו ר' דוד ב"ר נתן נטע ע"ה

נלב"ע י"ד סיוון

אמו מרת שפרה הינדא ב"ר יוסף ע"ה

נלב"ע ג' אדר



מו"ה דניאל כהן הי"ו



הרה"ג רבי ישראל יוסף מייזליש שליט"א

ראה"כ כולל להוראה טאטנאהם יצ"ו

ונכד כ"ק מרן רבינו מהר"ש זצ"ל



ישאו ברכה מאת ד'

ויתברכו בכל משאלות לבכם לטובה

מערכת קובץ עץ חיים

## קובץ עץ חיים

נערך ע"י תלמידי וחסידי באבוב 45

יו"ל ע"י מערכת בית צדיקים

ברוקלין ניו יארק יצ"ו



הרב אהרן מאיר מייזליש שליט"א

עורך ראשי

חברי מערכת

הרב חיים מאיר סגל שליט"א, בני ברק

הרב משה יצחק טעמפלער שליט"א, ירושלים

הרב משה נחמ'י הכהן לעוויטא שליט"א, וויליאמסבורג

הרב חיים אהרן אונגער שליט"א, וויליאמסבורג

הרב יצחק מאיר שטערנבוך שליט"א, ירושלים

הרב אהרן יצחק אייזנבערג שליט"א, בארא פארק



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

**וזאת** למודעו! כי כל אחריות תוכן החידות ומאמרים  
בהלכה המתפרסמים בקובצנו חלה על הכותבים בלבד ולא על  
המערכת, ועל דעת זה אנו מדפיסים אותם.

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

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

**מועד** האחרון להעביר חידות וכו"י עבור קובץ הבא הוא  
ט"ז כסליו תשפ"א הבעל"ט.

## KOVETZ EITZ CHAIM

A TORAH AND HALACHA JOURNAL

COMPILED AND PREPARED BY THE WORLDWIDE BOBOV - 45 INSTITUTIONS

ESTABLISHED BY THE LATE BOBOVER REBBES ZY" A

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

- Vol. 14 Issue 2 No. 34 Ellul 5780 -



מען לשילוח מאמרים מכתבים והערות:

EITZ CHAIM INSTITUTE 1636 49<sup>TH</sup> STREET, BROOKLYN N.Y. 11204

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

EMAIL: KOVETZEITZCHAIM@GMAIL.COM

EDITOR-IN-CHIEF: RABBI AARON M. MEISELS

# זכרון אשר צבי

קובץ זה מוקדש

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

בן הרה"ח מו"ה ר' ברוך ז"ל

נלב"ע ל"ג בעומר תש"ל לפ"ק

ולעילוי נשמת זו' החשובה מרת אסתר ברכה ע"ה

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

נלב"ע ער"ח סיון תשע"ו לפ"ק

אשר שמם יוחק לזכרון עלי ע"ץ החיים

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בנם הרבני הנגיד החסיד

מו"ה יעקב רייז הי"ו

פטרון קובץ עץ חיים

## עץ חיים היא למחזיקים בה

ידידנו החשוב רודף צדקה וחסד תומך תורה ולומדיה

הנה"ח מוה"ר אברהם פינחס

בערקאוויטש הי"ו

תומך קובץ עץ חיים

אשר נטה שכמו לכלכל הוצאות הדפוס

יתן ד' ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו

ויזכה להרבות פעלים לתורה ולתעודה כאוות נפשו הטוב

# הטיבה לה' לטובים ולישרים בלבותם

ידידינו האברך הנגיד זכה לתורה וגדולה כאחד

מו"ה **מרדכי צבי געטיץ שליט"א**

העומד לימינו בעצה ובמעש בהוצאת הקובץ לאור עולם

ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פזרונו רחום ומוקיר רבנו ותלמידיהונו

מו"ה **ראובן וואלף שליט"א**

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד לומדי תורה והוגי'

ידידינו הנגיד החסיד בנן של קדושים הולך בדרכי אבותיו הגדולים

הרב **יהושע חיים מאיר גריססג-טט שליט"א**

על עזרתו למען הוצאת הקובץ

לזכר ולע"נ זקנו מוה"ר יהושע חיים בן מוה"ר שלמה צבי ז"ל נלב"ע ו' אדר תשכ"ב  
וזקנתו מרת בלומא בת מוה"ר מאיר ע"ה נלב"ע ג' כסלו תשס"ו

ידידינו הנגיד החסיד עושה צדקה בכל עת ולבו ער לכל קדשי בית באבוב

מו"ה **שלמה טארן שליט"א**

על עזרתו הנדיבה למען הוצאת הקובץ

ידידינו הנגיד החסיד בנן של קדושים

מו"ה **עזרא אונגער שליט"א**

לע"נ זקנתו מרת יענטא פיא ע"ה בת הרה"ג רבי משה עזריאל הלוי סג"ל זצ"ל  
נלב"ע עשרה בטבת תשע"א לפ"ק

לזכר נשמת אדם היקר באנשים ירא ושלם

אדוק ומקושר לרבותה"ק מבאבוב זי"ע ודבוק בדרכיהם עמוס במצוות ובמעש"ט

הרה"ח מו"ה **חיים יחזקאל ע"ה**

בן מו"ה ישראל הלוי ע"ה רודזינסקי

נלב"ע ד' ניסן תשע"ב לפ"ק

השכים והעריב לקבוע עתים בתורה

עסק במעשי צדקה וחסד בהצנע ובגלוי וידיו רב לו בהצלת נפשות מישראל  
חינך והדריך בניו בדרכי התורה והחסידות וממשיכים בעוז בנתיבותיו הישרים

## מוזכרת נצח

לזכרון עולם יוחזק נשמות הורי היקרים

מו"ה **אברהם דוב** ע"ה בן מו"ה **פרץ** ז"ל נלב"ע ט' סיון תשע"א

מרת **רבקה** ע"ה בת מו"ה **משה** ז"ל נלב"ע כ"ג ניסן תשס"ט

א"מ ע"ה ה' תלמיד להגאון רבי יוסף אלימלך בהנא זצ"ל הי"ד אב"ד ור"מ דק"ק אונגוואר יצ"ו

ונסמך להוראה ע"י הגאון רבי יהושע גרינוואלד זצ"ל אב"ד דק"ק חוסט יצ"ו

ישב כמה שנים על התורה ועל העבודה תחת צלו של הגה"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל

ולע"נ מרת **חי' ע"ה** בת מו"ה **אלכסנדר** ע"ה נלב"ע י' שבט תשע"ה

הונצח ע"י

**פרץ משה טרענק**



## תוכן הענינים

### שפתי ישנים

דין בן א"י שיצא לחו"ל, ובן חו"ל שעלה לאר"י, היאך יתנהגו בשאלת מטר. . . . . יג  
הגאון רבי ישעיהו באסאן זצ"ל  
בעמח"ס שו"ת לחמי תורה ועוד

האם יש חיוב מעיקר הדין לישב בסוכות בזמננו. . . . . יח  
הגאון רבי אליעזר נחום זצ"ל  
בעל חזון נחום, הראשון לציון ואב"ד ירושלים עיה"ק ת"ו

מקום אמירת אבינו מלכנו בתפילה בעשי"ת - מו"מ בין גדולי וחכמי איטאליע. . . כד  
הגאון רבי דניאל מירני זצ"ל  
בעל ספר עקרי הד"ט, אב"ד ור"מ פירנצי יצ"ו

הגאון רבי שלמה דוד מחוקנים זצ"ל  
מחכמי ורבני העיר לוגו יצ"ו

הגאון רבי יהודה חיים ליאונטי - גירון זצ"ל  
אב"ד קאסולי יצ"ו

בנוסה קדושת כתר דימים הנוראים - ביאור קו' הרבי מבאהוש זצ"ל כליל יום הכיפורים  
- המתפלל צריך שיכוון פי' המלות ולהסיר מחשבות זרות - בדין תיקון גג של זכויות  
בהירה על הסוכה. . . . . לו  
הגאון רבי ירוחם ישראל הכהן הירשקאוויטש זצ"ל  
בעל שו"ת התשב"י ושא"ס, אב"ד ק"ק הונטשעשט, קאושאן, איזמאיל, ודובסארי יצ"ו

### חדוותא דשמעתתא

פלפולא חריפתא מאת כ"ק מורן אדמו"ר עט"ר שליט"א. . . . . נג  
ביאור מחלוקת הראשונים ז"ל בעובדא דאלישע בעל כנפים (שבת מט.)

א. בענין התרצות הנפגע להתפייס - ב. נטילת ד' מינים בזה אחר זה - ג. סוכה גזולה  
אי כשרה לאחרים שלא גזולה. . . . . נט  
הגאון רבי שמואל אליעזר שמערן שליט"א  
גאב"ד שערי הוראה ורב מערב בני ברק יצ"ו

בענין חיוב מאה ברכות בכל יום וגדר חיובה ביום הכיפורים - מקור וטעם דין מאה  
ברכות בכל יום. . . . . ע  
הרה"ג רבי מאיר יצחק חורוויץ שליט"א  
רב דקהל משיב כהלכה לינסק, ור"מ בישיבת בית מאיר, ברוקלין יצ"ו

בדין סוכה ישנה ושם שמים חל על הסוכה. . . . . פ  
הגאון רבי יעקב דוד אילן שליט"א  
מח"ס משא יד ד"ח, מראשי ישיבת כנסת יצחק, חדרה יצ"ו

נתן סאה ונטל סאה לענין פסול מים שאובים במקוה - ובדין פילטער החדש . . . פו  
הגאון רבי מאיר פוזנא שליט"א

בעמח"ס אור מאיר על הזמנים, וס' אור מאיר על מקואות  
לונדון - קרית ספר יצ"ו

בדין בירך על הלולב ביו"ט א' דסוכות שחל להיות בשבת . . . . . ק  
הרה"ג רבי מנחם שלום גליקמאן פרוש שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

## ✽ בירורי הלכה ✽

טוען רבני בהלכה . . . . . קח  
הגאון רבי משה שמערנבוך שליט"א  
ראב"ד עיה"ק ירושלים תובכ"א

בענין הצוואה מהרה"ק רבי ליבער הגדול מברדיטשוב זי"ע לצאצאיו שלא יתחתנו עם  
כהן . . . . . קי  
הגאון רבי גבריאל צינגער שליט"א  
רב דק"ק ומח"ס נטעי גבריאל, ברוקלין ניו יארק יצ"ו

בדין נטילת ידים שאחר נגיעה במקומות המכוסים . . . . . קמז  
הרב יוסף פליסקין שליט"א  
ישיבת דורשי תורה, רמת שלמה - ירושלים ת"ו

צובע בדבר שאין בו שום צבע מהותי . . . . . קכג  
הרב ישראל נתנאל נאמדאר שליט"א  
מח"ס נר יעקב וס' שבת לישראל  
כולל בית מדרש דגרעיט נעק, פאר ראקאוויי יצ"ו

בענין ספינן לקטן בשבת והמסתעף (או"ח סי' שמ"ג) - המנהג לצעוק על הקטן: שבת  
- לרמוז לקטן על הדלקת האור, ועוד . . . . . קמט  
הרה"ג רבי בן ציון גליק שליט"א  
שו"מ בכולל באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בענין אי שייך טחינה באוכלים . . . . . קנד  
הרב אליהו זולדאן שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, בני ברק יצ"ו

ביאור דין זמן חיוב בדיקת מזוזה . . . . . קס  
הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער שליט"א  
קרית יואל מאנרא יצ"ו

נאמנות אנשים בדבר שהם עצמם מקילים . . . . . קע  
הרב יעקב צבי מור שליט"א  
כולל מרומי שדה, מודיעין עילית יצ"ו

**איסור קוסם: טיפולים בשרשרת הנקרא Dowsing, ומה אחד . . . . . קצר**  
 הרב יעקב יוסף מייב שליט"א  
 בעמח"ס לא קסם בישראל, שיכון סקווירא ניו יארק יצ"ו

**האם צריך להשאיר פת שלמה על השלחן בשעת בהמ"ז או סגי בפרוסות . . . . . ריז**  
 הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א  
 כולל עטרת שלמה, פתח תקוה יצ"ו

## ✽ הכתר והכבוד ✽

**מו"מ בדין חיובי תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף הקארונא במזיד ובשוגג רכב**  
 הרה"ג רבי דוד בריזל שליט"א  
 בעמח"ס משפט המזיק ושא"ס  
 בית אולפנא דרבי יוחנן קארלין סטאלין, עיה"ק ירושלים ת"ו

**הרה"ג רבי יחזקאל דוד בראדי שליט"א**  
 כולל עיון דחסידי באבוב- 45, ברוקלין יצ"ו

**בענין החזרת דמי קדימה מוחמת מגיפת הקארונא . . . . . רמו**  
 הרה"ג רבי חיים אלימלך מענצער שליט"א  
 בורר ושליש, וראש כולל חר"מ בעלזא מאנסי יצ"ו

**בעלות מכירת העלויות לתורה בימי הקארונא . . . . . רנג**  
 הגאון רבי יוסף מרדכי שלמון שליט"א  
 דומ"צ דקהל חסידי סערט וויזניץ, בני ברק יצ"ו

## ✽ עניני דיומא ✽

**בירור בענין איך מותר להשתמש בגפרור (מעט"ש) ביו"ט לצורך העברת אש . . רנח**  
 הרב משה קוטקס שליט"א  
 חבר מערכת לוח ההלכות והמנהגים  
 רמת שלמה, עיה"ק ירושלים ת"ו

**מי שגילח שער ראשו תוך ל' קודם ראש השנה אם צריך לגלח עוה"פ לכבוד ר"ה . . . . . רעא**  
 הרה"ג רבי שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א  
 מבצר הכוללים תורה ויראה, קרית יואל מאנרא יצ"ו

**הגאון רבי יוחנן סג"ל וואזנער שליט"א**  
 ראב"ד דחסידי סקווירא  
 ודומ"ץ דק"ק סקווירא מאנטריאל יצ"ו

**הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראם שליט"א**  
 דומ"ץ קהל מחזיקי הדת בעלזא, עיה"ק ירושלים ת"ו  
 ומח"ס שו"ת שבט הקהתי

הגאון רבי נחמן יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א

מח"ס שו"ת משיב נבונים ז"ח, ושפתי נבונים

דומ"ץ דק"ק סקווירא בארא פארק, ברוקלין יצ"ו

בדין עירוי נוזלים ע"י אינפוזיה - I.V. ביום הכיפורים . . . . . רפ

הגאון רבי אלי' חיים שמערנבוך שליט"א

דומ"ץ קהל חסידי באבוב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין הבונים סוכות בביתם ובליל א' דסוכות סועדים בבית אחר . . . . . רצב

הרה"ג רבי בן ציון גליק שליט"א

שו"מ בכולל באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

חוטמו של האתרוג . . . . . רצד

הרב אברהם מרדכי מאומן שליט"א

ביהמ"ד נחלת עקיבא גני גאולה, עיה"ק ירושלים ת"ו

בדין שני הדסים שאורך שילושו של אחד גדול מרעהו . . . . . שז

הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א

בעמח"ס נתיבות הוראה, עיה"ק ירושלים ת"ו

### משב חבמים

בדין בשר מלאכותי - מענה למאמר שנתפרסם בקובץ ל"ג . . . . . שמו

הרב אליעזר בלומענפעלד שליט"א

וויליאמסבורג יצ"ו

בענין פסיקה בזול בשכר פועלים וקבלנים . . . . . שכג

הרב אברהם שלומון שליט"א

כולל סערט וויז'ניץ, חיפה יצ"ו

מענה לתגובה הנ"ל . . . . . שמט

הרב שלמה וילחלם שליט"א

הרב אברהם מרדכי ברמל שליט"א

מח"ס "היתר עיסקא החדש"

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו

### מנהגי ישראל

הנחת תפילין (מאמר ב') איזה חלקי תפלה ראוי לכתחלה לומר כשהוא כבר מעוטף ב"טלית ותפילין" . . . . . שנא

הרב חיים שלמה לערנער שליט"א

ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

בישוב מנהג העולם שאין מניחים תפילין בתפילת המנחה . . . . . שנו

הגאון רבי אברהם יחיאל כנ"ל דויטש שליט"א

גאב"ד מעלה אדומים ת"ו

## ❧ ציצים ופרחים ❧

במשנת החתם סופר ז"ע: א. כשנאספים להתפלל במנזר, האם מותר למנות את הנאספים באמירת הפסוק "הושיעה את עמך וגו'", שיש בו עשרה תיבות. ב. כמה זמן יש לישון בכל מעת לעת . . . . . שם

הגאון רבי יעקב ווייס שליט"א

ר"מ ישיבת אהל שמעון ערלווא, עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין צוואת רבי יהודה החסיד ז"ל שלא לעשות סנדק אחד לשני בניו . . . . . שע

הרב זכרי' האלצער שליט"א

כולל בית משה חיים, מיאמי פלארידא יצ"ו

בירור ענין עטיפת ישמעאלים לכסות גם הפנים - בענין קו' האחרונים איך הלכו הישמעאלים כן והמסתעף . . . . . שעו

הרב אלתר חיים צבי מייזעלס שליט"א

קרית יואל מאנרא יצ"ו

לרומם בית אלקינו - האוהל של משה רבינו ע"ה . . . . . תי

הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ראש בית המדרש 'באר האבות', ערד יצ"ו

אי נכון מה שמתפללים שחרית עם התלמידים בת"ת אחר הצות . . . . . תכא

הרב יעקב קאפל הכהן זאלצער שליט"א

כולל משפטיך ליעקב, ברוקלין יצ"ו

## ❧ חוד והדר ❧

בירור מסורות אתרוגי ארץ ישראל המקוריים - המכונים אתרוגי וחזו"א . תלא

הרב אברהם יעקב ראזענפעלד שליט"א

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

אי מותרין להתפאר 'באתרוג נאה' ובשאר מצוות שעושין . . . . . תעב

הרה"ג רבי שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א

מבצר הכוללים, קרית יואל מאנרא יצ"ו

בענין הידור אחר קופסת אתרוג נאה, מנורה נאה, קערה נאה בליל הסדר . . . . תפד

הרה"ג רבי יחזקאל דוד בראדי שליט"א

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

## ❧ ספרים וסופרים ❧

חיבוריו של מרן הבית יוסף רבינו יוסף קארו ז"ל, דרכי התהוותם וסדר כתיבתם תפח

הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א

בני ברק יצ"ו

האיש משה - לתולדות הגאון רבי משה מזבארוב זצ"ל אחי מרן בעל דברי חיים זי"ע . . . . . תקמ

הרב שמחה סיימון שליט"א

בני ברק יצ"ו

תולדות הגאון מוה"ר משה קאצינעלנבויגן זצ"ל בעל התורה והמצוה . . . . . תקמה  
הרב יודא צבי ווייס שליט"א  
קרית יטב לב, בלומינגבורג יצ"ו

### ❧ חידושים והערות תמיהות וישובים ❧

ביאור דברי המחבר ביו"ד הל' רבית סימן ק"ס סעיף ט"ו . . . . . תקסד  
הרב מרדכי צבי געטץ שליט"א  
ברוקלין ניו יארק יצ"ו

בסוגיא דדין רודף (סנהדרין פ"ב) . . . . . תקסו  
הרב דוב בעריש קנאבלאך שליט"א  
כולל באבוב - 45 מאנסי יצ"ו

בירור גירסא בגמרא במס' שבועות (דף י" ע"א) . . . . . תקע  
הרב אברהם מנחם הורוויץ שליט"א  
לעיקוואד יצ"ו

הערות בנוסח תפלה שמו"ע \ הערה בפרש"י ז"ל \ הערה בדברי החתם סופר ז"ל \  
הערות בספר לקח טוב מהגר"י ענגיל ז"ל . . . . . תקעג  
הרה"ג רבי אשר זעליג גאלדמאן שליט"א  
מג"ש בישיבת באבוב, ברוקלין יצ"ו

ענין צירוף לחם משנה או פת הבאה בכיסנין, על איזה מהן יבצע . . . . . תקעה  
הרב פינחס וויליגער שליט"א  
מח"ס נופת צופים מאנטריאל יצ"ו

בענין חיוב עטיפת הראש בזמנו . . . . . תקפב  
הרב אהרן סאפרין שליט"א  
ברוקלין יצ"ו

### ❧ מכתבים למערכת ❧

הערות בענין ברכת שהחיינו על שחיטת הפסח - הרב יעקב הלל ליכטענשטיין, אנטווערפן יצ"ו  
❧ הוספה למאמר חותן משה - הרב שמחה סיימון, בני ברק יצ"ו ❧ תגובת הכותב על השגה  
שנתפרסם בחו' ל"ג - הרב ישראל אשר שיינפלד, עיה"ק ירושלים ת"ו ❧ תקיעת שופר הרמב"ם  
ובנו \ ליל הסדר הרמב"ם ובנו - הרב ישראל אלימלך דויאלובסקי, בית שמש יצ"ו ❧ ישוב לדברי  
הנצי"ב זצ"ל - הרב חיים יצחק לוי, בני ברק יצ"ו ❧ הוספה למאמר בענין כבתה זקוק לה - הרב  
מיכאל ספראי, הר נוף ירושלים ת"ו ❧ ענינה של הפטורה - הרב אהרן יחיאל וינטרוב, אנטווערפן  
יצ"ו ❧ מנהגי האר"י בפיזי העבודה - הרב שמעון ישראל הלוי שטיינבערג, ברוקלין יצ"ו





שיפתי

ישנים



מדור זה הוקדש ע"י

מייסדי

קרני רא"ם

ע"ש הרה"ח

רבי אהרן מנחם (מענדל) ע"ה

פייעראייזען

גלב"ע ג' ניסן תשע"ג לפ"ק

התודה והברכה להנהלת הקרן

על סיועם ועזרתם בהוצאת הקובץ

לאור עולם





## הגאון רבי ישעיהו באסאן זצ"ל

בעמ"ס שו"ת לחמי תודה ועוד

מגדולי רבני וחכמי איטאליע

## דין בן א"י שיצא לחו"ל, ובן חו"ל שעלה לאר"י היאך יתנהגו בשאלת מטר

## מבוא

**רבינו** הגאון המופלא רבי **ישעיהו** בן מוה"ר רבי **ישראל חזקיהו באסאן** זצוק"ל, הי' מגדולי רבני **איטאליע** בסוף שנות הת' לאלף השישי. מתואר בפי חכמי איטאליע שבאותו דור כ"אדם הגדול בענקים, טוב לדידי ומיטיב לאחרים, בר אוריין ובר אבהן מגזע היחס, נודע בשערים המצויינים" (מתוך הסכמתו של הגאון רבי **שמשון מורפורגו** אב"ד ור"מ **אנקונה**) "דבא דישראל, חריפא למחדד שמענתא, אנפוי נהירין בשמי שמיא, רעניא מהימנא דישראל" (מתוך הסכמת גיס רבינו רבי **מנשה יהושע** בן מהר"י **מצליח פאדווה** אב"ד **אונטה**) "שהיה רב בכמה קהילות ובק"ק **ריגיוו**, המיוחד בדורו, רביה דעמיה ומדרבנא דאומתיה, סיני ועוקר הרים, המאיר לארץ ולדרים, החסיד העניו" (מתוך דברי ההסכמה של רבי **ישראל ברכיה** בן רבי **יוסף יקותיאל מונטאנילה** מדייני **ריגיוו** על ספר שו"ת לחמי תודה), אלו מקצת שבחים שתיארוהו הרבנים בני דורו.

**רבינו** נולד ב**ווירונא** בשנת תל"ג לערך, ורבו הראשון היה אביו הגאון רבי **ישראל** זצ"ל, עד שנסתלק אביו ורבו לשמי מרום בשנת תמ"ד בעיר **פאדובא** קודם הבר מצוה שלו, ואחר כך נשאר בפאדובא והגה בתורה. לאחר מכן עבר רבינו ללמוד תורה בעיר **מאנטובא** המהוללה אשר שם שכן גדול רבני איטאליע באותו הדור הלא הוא הרב המקובל רבי **משה זכות** (הרמ"ז) מגדולי הרבנים המקובלים באיטאליע. רבינו למד בישיבתו במשך השלוש שנים של שנות תנ"ה-תנ"ח, שבמשך שנים אלו שאב רבינו מתורתו הן בנגלה והן בנסתר, ואותו החשיב כרבו המובהק.

**אחרי** פטירת רבו זה בחג הסוכות שנת תנ"ח (ורבינו הספידו), עבר לישיבתו של הגאון רבי **יהודה בריאל** שהיה חבר בית דינו של הרמ"ז במאנטובא, הר"י בריאל היה שקדן נפלא וחריף בלימודו, כמו כן היה מדקדק נפלא וחיבר ספרים בדקדוק, מתשובותיו נדפסו בספר **שמש צדקה** להגאון רבי **שמשון מורפורגו** זצ"ל ועוד. אך גם בצל קורתו של רבו זה לא האריך ימים, וכך מוצאים אנו אותו נודד ללמוד תורה בעיר מולדתו ווירונא, שם שקד על התורה בישיבתו של הרב המופלג סיני ועוקר הרים כמוהר"ר **מרדכי באסאן** זצ"ל ולא ידוע אם הי' קרובו של רבינו. רבינו נכנס לישיבתו של הר"מ באסאן בהיותו כבר מוסמך מרבני מנטובה, וגם רבו זה סמך את ידו עליו ונתן בידו רשות והורמנא להורות ולדון גם בדיני ממונות.

**באותו** הפרק יצא שמעו בעולם, ובשנת ת"ס בהגיעו לפרק האיש מקדש הציעו לפניו את מרת יוכבד בתו של הגאון מגדולי וזקני המקובלים רבי **בנימין הכהן** (והרב"ך) שהיה אב"ד ריגיוו. רבינו נשאה לאשה בשנת תס"א, והשתקע בעיר מגורי חותנו שהסמיכו לרבנות וכתב ההסמכה נדפס במבוא לשו"ת הרב"ך עמוד י"ח, ושם עזר על ידו בניהול עניני הרבנות. בשנת

תס"ב נולד לו בנו הגאון רבי **ישראל בנימין** זצ"ל. בין השנים תע"ה-תפ"ג חזר לפאדובא והרביץ בה תורה לפני תלמידיו שהבולטים בהם היו: רבינו **הרמח"ל** זצ"ל וידידו עמד לצדו בעת הפלמוס הגדול נגדו, והגאון רבי **יצחק מאריני** זצ"ל, והגאון רבי **ישעיה דומאנין** זצ"ל. בשנת תפ"ג חזר לריגיו לעמוד לעזר לחותנו בניהול עניני הקהילות ובהרבצת תורה, ולאחר פטירת חותנו בליל ש"ק י"ז טבת שנת ת"צ נבחר רבינו פה אחד לרב העיר במקום חותנו.

**סביבות** שנת תצ"ז קפצה על רבינו מחלה אשר גרמה לו חולשה וסבל רב, כן סבל מחולי עינים, ומספר פעמים הוא נאלץ לעזוב את מקום רבנותו ולנדוד לעיר ווירונא כדי לדרוש ברופאים ורפואות. לאחר ישיבה של כשנה בעיר ווירונא שב רבינו לעירו, אלא שכנראה לא עלתה ארוכה למחלתו, שכן זמן קצר בלבד לאחר שובו נפטר ביום ב' ניסן תצ"ט.

**בזמן** מחלתו גמלה בליבו ההחלטה להביא לבית הדפוס את כתב היד של **חידושי הרמב"ן** שהיה תחת ידו, וכ"כ בקש להדפיס גם את חידושי, הן את דרשותיו, וכן את השו"ת לחמי תורה. בדרך חזרתו מווירונא עבר דרך אנקונא וביקש את הסכמת החכם הרופא רבי **שמשון מורפרגו** שהיה אב"ד בעיר **אנקונא**. התשובה האחרונה אותה כתב רבינו נשלחה אף היא לאנקונא, ובאמצע כתיבת התשובה התמוטט רבינו ושבק חיים לכל חי. מענין לציין כי התיבה האחרונה אותה העלה על הכתב באותה תשובה היתה **"כשור"** (שו"ת לחמי תורה דף צ"ד ע"ב).

**בנו** הגאון רבי **ישראל בנימין** זצ"ל השתדל להוציא לאור את כתבי אביו, וכשנתיים אחר פטירתו עלה בידו להדפיס את הספר תודת השלמים בוויניציא תק"א, ובו חלק מתשובות אביו בשם **"לחמי תורה"** ונלוה אליו חי' הר"ן והרמב"ן למס' נדה, וכן תיקונים לספר "בעלי הנפש" מהראב"ד והשגות הרד"ה עליהם, שנמצאו באוצר הכתבי ידות של אביו רבינו.

**וכן** הניח אחריו בכת"י שו"ת דרושים וחידושים בשם **אמרי יושר** ועוד כת"י, ואכן ניסה הבן בסוף קיץ תק"ב להדפיס כרך בשם **עינות המים** שהכיל חלק **נחל קדומים** הלכות נדרים ובכורות להרמב"ן, ושו"ת **גשמי ברכה** מזקנו הרב"ך, ושו"ת **אגלי דל** מאביו עם הוספותיו בשם **פירווי לחם** והכת"י אגלי דל מכל 409 דפים על כל חלקי שו"ע וכן תשובות משאר גאוני איטאליע באותה תקופה. לשם כך נסע לוויניציא ובח' אלול קיבל את הסכמת הועד קטן שם להדפסתם, אבל לא עלתה בידו מחוסר ממון. במרוצת השנים נדפסו מכת"י זה רק הלכות נדרים והלכות בכורות בתוספת ביאוריו של המהרי"ט אלגזי, ואילו כתב היד עצמו נמצא כיום בבימ"ד לרבנים בניו יארק, ולדאבונו הכת"י הג"ל של רבינו לא נדפס למעשה עד היום הזה.



### שאלה:

**ברייך** לן מר, בני ארץ ישראל שבאו חוצה לארץ על מנת לחזור, היאך יתנהגו בשאלת מטר. ואין ספק דלא נעלם מעיני מעכ"כ מ"ש מהר"ש אבוהב סי' שכ"ג, דבכנון זה ינהג כמקום שנמצא בו. וכן כתוב בספר הלכות קמנות א"ח סי' ע"ד. ושם כתב בשם המריק"ש דבני ארץ ישראל אם יש להם אשה ובנים בא"י, אעפ"י שאין דעתו לחזור בזמן הגשמים שואל בבני א"י, יע"ש. אבל עקבות הרבנים הללו ז"ל לא נודעו על מה אדניהם הוטבעו, כי לא פורש עדיין, ראיה מנין. ומש"ה ודאי מר ניהו רבה מילתא במעמא קא בעי מינן, וכמאן מנייהו עבדינן. והשתא נחוי אנן.

בין עיר ובין ארץ הצריכים נשמים שלא בזמן צבור שואלים רק בשומע תפילה

### תשובה:

גרסינן ספ"ק דתענית (ף י"ד ע"ב), שלחו ליה בני נינוה לרבי כגון אנן דאפילו בתקופת תמוז בעינן מטרא כיוחדים דמינן או כרבים דמינן, כיוחדים דמינן דבשומע תפלה, או כרבים דמינן ובברכת השנים. שלח להו כיוחדים דמיתו ובשומע תפלה. מיתבי א"ר יהודה אימתי בזמן שהשנים בתקונן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה הכל לפי השנים הכל לפי המקומות הכל לפי הזמן. א"ל מתניתין רמית עליה דרבי רבי תנא הוא ופליג. מאי הוי עלה, רב נחמן אמר בברכת השנים רב ששת אמר בשומע תפלה, והלכתא בשומע תפלה.

וראיתי להרב הגדול מהר"ש אלגאזי ז"ל בספר הליכות אלי סי' שכ"ו שכתב וז"ל, וקשה דבשלמא מאי הוי עלה בעי שפיר דדילמא אין הלכה כרבי אלא כר"י דפליג עליה, דמשמע דמפרש דברי רבנן כר"י, הלכתא למה לן למיפסק בתר דידעינן הלכה כרב ששת באיסורי נגד ר' נחמן, ושמא משום דלא פליגי אליבא דנפשיהו, והו דוחק, דלא הוכירו בדבריהם הלכה כפלוגי, ונהי דפליגי תנאי, והדרא קושיא לדוכתין, ע"כ דבריו. דאע"ג דק"ל הלכה כרבי מחבירו, ואית לן נמי דכי אמרינן אימתי הוי לפרש, היינו דוקא במשנתנו, אבל בברייתא מצינו אימתי דר' יהודה לחלוק, כמו שכתבו התוס' בעירובין סוף דף פ"א, מ"מ אפשר דברייתא נמי איכא אימתי לפרש, ומש"ה בעי מאי הוי עלה.

ומידו אכתי קשה דלמה אפילגי אליבא דנפשיהו, לימא מר הלכה כמר ומר הלכה כמר. ולפיכך היה נראה מזה להוכיח דליתא להא דכתב הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' י"ד דעד כאן לא פליג רבי עליה דר"י אלא בבני עיר אחת כגון נינוה, אבל בבני ארץ אחד כגון ספרד לא, דהיה נראה לומר דמשום הכי אפילגי אליבא דנפשיהו, משום דאי הוה אמר רב ששת הלכה כרבי, הוה אמינא דהיינו דוקא בבני עיר אחת, השתא דאיתמרא מימרא בפני עצמה, שמעינן דבני נינוה לאו דוקא דמעשה שהיה כך היה, אלא אפילו בני ארץ אחת שלא בזמן צבור לעולם בשומע תפלה.

### בן א"י היוצא חוצה לארץ נוהג בבני חו"ל בשאלת מטר

ולענין מה שהקשה מהר"ש אלגאזי ז"ל למה לן למיפסק הלכתא כיון דק"ל הלכתא כרב ששת באיסורי. יראה לתרין עם מה שכתב הרא"ש ז"ל שם לפי דרכו, וז"ל: ואע"ג דאמרינן בפ"ק תניא חנניה אומר ובגולה עד ששים יום בתקופה, ואמר רב הונא בר חייא אמר שמואל הלכה כחנניה, ואנן בכל מילתא אולינן בתר בני בבל וכו', הני מילי בדבר איסור והיתר חיוב ופסור טומאה וטהרה, אבל דבר התלוי בצורך השעה ואין בו שנוי לעבור על דברי תורה ראוי לילך אחר השנים והמקומות והזמן, יע"ש. דכיון דאין בדבר הזה לא איסור ולא היתר אפשר היה לומר דלא אולינן בתר כללא, ומשום הכי איצריכא הנמרא למיפסק הלכתא כרב ששת.

נמצינו למדין לנידון דידן שענין שאלת מטר אין בה לא איסור ולא היתר דנימא בה נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ואין לו לשנות ממבעה של תפלה הנודעת במקום אשר הוא עומד שם עתה.

### גם בן א"י שיצא לחו"ל יכול לשאול בבני א"י בשומע תפילה

**ואם** יש את נפשו של בן ארץ ישראל להתפלל על צורכי ארצו ישאל בשומע תפלה, כהגרסינן בירושלמי (פ"א דף ב' ע"ב) בנינוה צריכין למעבד תעניתא בתר פסחא, אתון ושאלין לרבי אמר לון רבי לבו ועשו ובלבד שלא תשנו מטיבעה של תפלה, היכן אומרה, ר' ירמיה סבר מימר אומרה בשומע תפלה, א"ל ר' יוסי לא א"ר זעירא בשם רב הונא לא שאל בברכת השנים או שלא הזכיר גבורת גשמים בתחיית המתים אומרה בשומע תפלה, ואמר לון רבי לבו ועשו ובלבד שלא תשנו מטיבעה של תפלה, על דעתיה דר' יוסי היכן אומרה בשש שהוא מוסיף, עד כדון ציבור שיש לו שש, יחיד שאין לו שש, א"ר חנינא לא בן א"ר זעירא בשם רב הונא יחיד תובע צרכיו בשומע תפלה ואלו צרכיו הם, ע"כ. והא ודאי דלא עדיפי בני א"י לגבי חוצה לארץ שנמצאו שם, מבני ניוה לגבי עלמא שאם בשעה שהיו צריכין למטר במקומן ושעתן אמרו בן, כ"ש בני ארץ ישראל הנמצאים חוצה לארץ שאין להם לשאול אלא בשומע תפלה.

### בששואלין בשומע תפילה ישאלו בנוסח פרטי ולא כללי

**ועוד** נראה שאפילו בשומע תפלה לא ישאלו בנוסח הנתקן ותן מל ומטר על פני האדמה בלשון כולל, אלא בלשון פרט ותן מל ומטר על פני ארץ ישראל, שהוא הצורך הפרטי להם, וראיה לזה דהרב בעל בית חדש (א"ח סי' קי"ז ד"ה וי"ש בחידים, הובא גם במנ"א שם סק"ג) כתב וז"ל: ומיהו קבלתי דיש ליהדר שלא לשאול כלל שלא בזמן שתיקנו חכמים אפילו בשומע תפלה, אלא מרצין לפניו יתברך בתעניות וכו', ואומרים פסוקים ומזמורים של מטר אבל אין שואלין ותן מל ומטר, עיין שם. ולכאורה קבלה זו תמוהה, דנראה שהוא כנגד תלמוד ערוך.

**והרב** בספר ט"ז (שם סק"ג) בהחכם מצא פשר דבר, דקבלה זו היינו לומר שלא ישאל שליח צבור בחזרת התפלה. ומה שאמרו בגמ' היינו שבתפלה בלחש יאמרו ותן מל ומטר בשומע, עיין שם. וכדבריו משמע מן הירושלמי שכתבנו לחלק בין שליח צבור ליחיד. אבל מלשון הבית חדש נראה דהקבלה היתה דבשום גוונא אין לומר ותן מל ומטר בשומע תפלה ואפילו היחיד, כדמייתי ראיה מעובדא דרבא שהיה יחיד.

**והנראה** לע"ד דהך מילתא תליא באשלי רברבי, דאין ודאי דרש"י וז"ל (תענית דף י"ד ע"ב ד"ה ובשומע תפלה) פירש בהדיא וז"ל: ובשומע תפלה אמרינן לשאלת מטר ביחיד, דשואל צרכיו בשומע תפלה וכו'. אבל התוספות (שם ד"ה שלח) כתבו וז"ל: שלח להו כיחידים דמיתו, פירוש ובשומע תפלה יתאמרו תפלת תענית, עיין שם והדבר ברור שכונתם לחלוק על פירש"י, דבשואמרו בשומע תפלה לאו למימרא שיאמרו ותן מל ומטר על פני האדמה, שהוא בנוסח הנתקן לציבור, כיון דהשתא לאו זמן ציבור הוא, אלא שיבקשו רחמין על צרכן הפרטי בשומע תפלה.

**ואף** הירושלמי כשנעניין היטב הוא כדבריהם, דמראמר רבי יוסי דאין לשליח צבור לאומרה בשומע תפלה, משום דכיון דבזמן ציבור מי שלא שאל בברכת השנים אומר בשומע תפלה, אם יאמר ותן מל ומטר בשומע תפלה נמצא משנה ממטבע של תפלה. הוא הרין ליחידים בתפלת הלחש שאין להם לומר אפילו בשומע תפלה הלשון המיוחד הנתקן לציבור

בזמן צבור, אלא ישאל המטר בלשון הראוי לפי הצורך הפרטי לעניינו, כיחיד השואל צרכיו ומבקש רחמים בשומע תפלה.

### דין בן חו"ל שעלה לאר"י אחר ו' חשון

ולעניין בני חוצה לארץ הנמצאים בארץ ישראל משבעה במרחשון עד ששים בתקופה, הוא הדין והוא המעם שיאמר שאלת מטר בבני ארץ ישראל.

ונוסף עוד מרחינן דכתבו האחרונים ז"ל, דאם בארץ אחת כולם הצריכים מטר בימות החמה טעה יחיד ושאל מטר בברכת השנים אינו מחוייב לחזור כלל, כמו שסיים הרב בעל המפה ז"ל על דברי הש"ע א"ח סי' קי"ז סעיף ב'. וכתב על דבריו בספר מטה משה סי' קמ"א וז"ל: נראה מזה ג"כ שאם טעה בשבעה במרחשון עד ששים בתקופה שאין צריך לחזור, כי כל הארצות צריכים מים בהריא שעתא, כמו שכתב הרא"ש בתשובה וכו'. ויש לסמוך בדיעבד על סברת הרא"ש. ומאחר דאיפסקא הלכתא כרבן גמליאל בארץ המתחילין משבעה במרחשון, כדאי הוא לסמוך עליו אף בארצות הללו, מאחר שאין ענין לחלק בין ארצות הללו לארץ ישראל, שבכל שהיתה מצולה היו עושים כפי הצורך להם, אבל הארצות הללו שצריכים מים כמו ארץ ישראל למה לא נסמוך אדברי רבן גמליאל לכל הפחות בדיעבד. כך נראה לי, ע"כ. ודברי טעם הם. ומינה דכן חוצה לארץ הנמצא בארץ ישראל יש לו לשאול מטר כמותם בלי פקפוק.

### היוצא מהנ"ל לחלכה בבן א"י שיצא לחו"ל

אבל בני ארץ ישראל הנמצאים חוצה לארץ, אעפ"י שבדיעבד אם שאלו מטר בברכת השנים בבני ארץ ישראל אינן צריכים לחזור, לכתחלה אין להם לפרוש מן הצבור שהם יושבים בתוכו עכשיו, ואם ירצו להתפלל על צורך ארץ ישראל בשומע תפלה יתפללו, אבל לא יאמרו ותן טל ומטר על פני האדמה, שהוא הלשון הכולל, שלא לשנות ממטבע של תפלה הנוהגת במקום שהם נמצאים בו עכשיו.

בן נראה לי פסקן של דברים, למוצאי דעת ישרים.

הנלע"ד כתבתי.

ישעיהו בבמהר"ר ישראל חזקיה באסאן זצוק"ל



## הגאון רבי אליעזר נחום זצ"ל

הראשון לציון ואב"ד ירושלים עיה"ק ת"ו

בעל חזק נחום

## האם יש חיוב מעיקר הדין לישיב בסוכה בזמן הזה

**רבינו** שביהן מקודם כאב"ד וראש ישיבה באדריאנופול שבמדינת **טערקיי** והי' רבו של הגאון **החיד"א** ז"ל ואביו **הריז"א** זצ"ל כיהן כחד מבי דינא רבא דרבינו בעיה"ק **ירושלים**, נלב"ע בשנת תק"ה ומנו"כ בהר הזיתים, כתבנו תולדותיו **בקובץ עץ חיים** (חוברת י"ב דף כ"ח-כ"ט), ושם גם הארכנו בתולדות ספרו **משנת רבי אליעזר** פירוש על **ספר העטור** בכת"י עיין שם. תשובה זו הועתק מעצם כת"י שבסוף ספרו הג"ל משנת רבי אליעזר פירוש על ספר העטור.

**ומן** הנכון להעיר, דבתשובה זו יש בה הרבה מן החידוש כאשר יראה הקורא, ונראה מדברי רבינו הגאון זצ"ל שבא בזה ליישב מנהג שנהגו בתפוצות יהדות ספרד שלא לבנות סוכה פרטית בבית, וכיון שכן בא לבאר דמנהגן יסודותו בהררי קודש ושאינן לערער עליו, אמנם לדידן שאין אנו נוהגין כן, פשוט שאין להקל למעשה, מ"מ יש לצרפו ליישב בזה מנהג חסידים ואנשי מעשה שהקילו לענין שינה בסוכה, ודי בזה.



### על המנהג לעשות סוכה מקופת הקהל

**עתה** באתי לדרוש ולתור על מנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל אשר בספרד קושטא ואיבריא יע"א לעשות סוכה מקופת הקהל, ומי שאין לו סוכה אוכל בו כזית שתי לילות הראשונות ושאר הימים והלילות של חג הסוכות אוכלין בבית. ויש מי שמערער על המנהג הלזה, משום שע"י זה אפילו מי שיש לו מקום לעשות סוכה אינו עושה, ועל כן רוצים לבטל המנהג, ולהכריח בצבור שכל אחד ואחד יעשה סוכה בביתו וכל מי שלא יעשה עניש יענש בדין מי שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה מכין אותו וכו'.

**ואומר** שאעפ"י שלבאורה היה נראה שהדין עם המערערין לבטל המנהג ולענש נכסין ולאסורן למי שלא יעשה סוכה וישיב בה כל ז'. מ"מ אחר ההסתכלות בעין יפה נלע"ד שאין לבטל המנהג, גם לא לענוש למי שלא ישיב בסוכה כל ז', אלא כיון שאוכל בה כזית בשתי לילות הראשונות יצא ידי חובת מצות סוכה, ואעפ"י שאוכל וישן בביתו, אעפ"י דאח"ג דלכתחילה יש לו לאכול ולישן כל ז' בסוכה, מ"מ אם אינו רוצה ליישב בו כל ז' אינו ראוי לענוש, כי יש לו על מה שיסמוך.

### מתי מצטער פטור מן הסוכה לדעת המרדכי

וזה שכתב המרדכי פרק הישן עליה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, וז"ל: ודוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה וגולד לו הצער אחר, אבל עשהו מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה, כגון שירא מנגבים ומליסטים לא מבעיא דלא מיפטור בה, אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתייה אלא

בשינה לא יצא ידי חובתו כלל אפילו אכילה, דהא כעין דירה בעינן, כיון שאין יכול לעשות בו כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה בלא צער מתחלה לא הויא סוכה, כיון דלצעורי קיימא, ע"כ. והלשון הלו מגומגם.

**ומוהריק"ש** ז"ל א"ח סי' תר"מ תיקנו שכתב בזה הלשון, ולא מבעיא דלא מיפטר באותו פרט אלא אפילו בדבר אחר שעושה בה כגון מצמער בשינה לא מיפטר באכילה, כיון דלא הוי כעין תדורו, כיון דלא חזי לכל הדברים, ע"כ. והכוונה דלא מיבעיא דבאותו פרט לא מקרי מצמער ונמצא מתבטל מאותו פרט, אלא אפילו פרט האחר שעשה שאינו מצמער עליו הוה ליה כאילו לא עשאו ולא יצא ידי חובת אותו הפרט. והוה שאמר כגון מצמער בשינה לא מיפטר באכילה וכו', כלומר לא קיים מצות אכילה, דלא הוי כעין תדורו, כיון דלא חזיא בתחלה לכל הדברים.

**ונראה** מדברי המרדכי הנזכר שדוקא כשמתחלה עשאה במקום דלא חזיא לפרט אחד הוא דלא חזיא לשאר הפרטים, דמעיקרא לא הויא כעין תדורו. אבל כשבתחלה עשאה במקום הראוי אלא שאח"כ אירע מקרה שאינו יכול לעשות בו פרט אחד, כגון שאינו יכול לישן מפני הקור, מ"מ לגבי אכילה ושתיה שאינו מצמער מחייב, כי לא מפני שמצמער מן השינה ופטור ממנה יפטר גם מאכילה ושתיה.

#### דעת הרא"ש בפטור דמצמער

**וב"ב** הרא"ש בשם סמ"ג בפרק הישן גבי הא דרבא שרא ליה לרב אחא ברדלא למגני בר ממטללתא, וז"ל: כתב בספר המצות דוקא למיגני אבל למיכל אסור. ואף למה שחלק עליו הרא"ש ז"ל שם וכתב ולא מסתבר, דיותר מוזיק הריח בשעת אכילה, ונקט למיגני לרבנותא משום דחמירא שינה מאכילה דאוכלין אכילת עראי חזין לסוכה ואין ישינים שינת עראי חזין לסוכה, ע"כ. נראה דלא חלק עליו אלא בריח ובבקי דס"ל ז"ל שיותר מצמער אדם בשעת אכילה מפני הריח והזבובים יותר משעת שינה, אבל במצמער מפני הקור בשעת שינה בלילה אעפ"י שפטור מלישן בה חייב לאכול בה, שהפטור מפרט אחד אינו פטור משאר הפרטים כנזכר, כיון שאין הריעותא בא מחמת הסוכה אלא שאירע מקרה אח"כ שנחלש קצת ונצטנן ומצמער לישן בה.

#### בביאור דעת הרבינו פרץ והר"ש בפטור דמצמער

**ומרן** מוהריק"ק ז"ל סי' תר"מ כתב וז"ל: כתוב בא"ח בשם הר"פ מצמער דפטור דוקא מלישן, אבל לאכול לא, מדאמרינן רבא שרא לרב אחא למיגני חזין לסוכה משום בקי ולא קאמר למיכל, ושמא היינו משום דאכילה אינו אלא לפי שעה, והר"ש כתב דפטור אפילו מאכילה וכן דעת רוב הפוסקים, עכ"ל. והנה דעת הראשון הוא בדעת הסמ"ג כנזכר. אמנם דעת הר"ש הוא מסופק אצלי אם הכוונה באומרו פטור מאכילה הוא בדברי הרא"ש ז"ל, דכיון דחשוב מצמער לגבי שינה כ"ש לגבי אכילה, והא דנקט הש"ס שינה לאו דוקא ולרבנותא נקטיה.

**ונראה** לי דע"כ לומר דש"ס לאו דוקא נקט שינה. דהא איתא התם בגמרא סמוך ונראה להאי עובדא דרב אחא ברדלא, אמר רשב"ג פעם אחת חשתי בעיני והתיר לי ר'

יוסי לישן לי ולשמש חוץ לסוכה, והא התם ע"כ לומר דשינה לאו חוקא, דהא חולה פטור בכל מכל אליבא דכ"ע, ותניא חולה שאמרו אפילו חש בעיניו. ואולי יאמר הר"פ ז"ל דחש בעיניו כזה אעפ"י שפטור משינה חייב באכילה בסוכה.

**ואיך** שיהיה פירוש דברי הר"ש הם מסופקים, אם כוונת דבריו הוא כמ"ש הרא"ש ז"ל כנזכר, דכיון דפטור משינה פטור מאכילה, דס"ל ז"ל דאעפ"י שהסוכה בתחלת עשייתה לא היה בו שום ריעותא, אם נולד אח"כ שאינו יכול לישן בה מפני הרוח או הזבובים או הריח, אעפ"י שלענין האכילה אין מויק לו ולא מקרי מצטער בשעה קלה שהוא שעת האכילה, עכ"ז פטור מלאכול בו, דכל הפטור מפרט אחד אף אם נולד אח"כ כההיא עובדא כמ"ש שהיה אכסנאי, או שנולד אח"כ יע"ש גבי גרגונתא, וה"ה לעובדא דבקי דמעיקרא לא היה שם בקי אלא שבאו אח"כ.

### בדעת המ"ז אי מצטער משינה פטור גם מאכילה

וזה דעת ספר מגן דוד [הט"ז], שעל מה שכתב הש"ע סי' תר"מ סעיף ד' איזהו זה שאינו יכול בסוכה מפני הרוח וכו'. כתב ע"ז וה"ה דפטור מאכילה ב"י בשם רוב הפוסקים, ע"כ, יע"ש. ולפי זה דעת רוב הפוסקים היא דכיון שפטור מפרט אחד פטור מכל הפרטים אף במאי דליכא בהו צער, ואעפ"י שנולד אח"כ קאמר דמ"מ עכשיו לא קרינן תשובו כעין תדורו כיון שמצטער לעשות בה זה הפרט, אעפ"י שמתחלה היתה ראויה גם לאותו הפרט.

**מעתה** דין זה במחלוקת שניה בין הר"פ והר"ש כמ"ש הארחות חיים עפ"י פירוש המגן דוד כנזכר. וקשה להר"פ מאי פריך הש"ס עליה דרבא דאמר מצטער פטור מן הסוכה, מדרתנן חולין ומשמישהו פטורין מן הסוכה חולה אין מצטער לא, לימא דחולה פטור מכל הפרטים ומצטער אינו פטור אלא מאותו פרט, ויש לתרץ וק"ל. ויותר נראה לומר דגם כוונת המגן דוד היא לפי שיש למעות בלשון הש"ע דמצטער לא שייך אלא בשינה לא באכילה, שאינה אלא לפי שעה, כתב ע"ז דלא היא אלא ה"ה דשייך ג"כ מצטער באכילה.

### כמה תמיהות בדעת המרדכי

**ואיך** שיהיה כל זה הוא כשנולד אח"כ הצער, אבל כשמתחלה עשאו במקום שאינו יכול לעשות פרט אחד אף כל הפרטים יהיו כלא היו אעפ"י שיכול לעשותם. וקשה דא"כ איך כתב שם המרדכי בסמוך ונראה וז"ל: ומסקינן בשמעתין שאסור לישן חוץ לסוכה לכן סומכין העולם על דבר זה שיראים מן הצנה והוי בחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה, או כמו שמצטער דפטור מן הסוכה, ע"כ. וקשה דא"כ אף מאכילה ושתייה יפטרו, כיון דתחלת עשייתה לא היה כעין תדורו, שאינו יכול לעשות בו פרט אחד, וכיון שאינו יכול לעשות פרט אחד פטור משאר הפרטים כמ"ש המרדכי לעיל.

**ואין** לחלק ולומר דלעיל איירי המרדכי שהיה לו מקום יפה לעשות בו הסוכה במקום שלא יהיה מצטער כלל, והוא דק בזה ועשאה במקום שמצטער, ולהכי מדין קנס לא יצא אף ידי שאר הפרטים. דזה אינו נראה כלל. ועוד דזיל בתר מעמא דתשובו כעין תדורו בעינן בשעת עשייה, וא"כ אף אם אין מקום אחר ולכן הוכרח לעשותה שם, מ"מ סוף סוף לא היו כעין תדורו.



**וראיתי** בספר שיירי [כנה"ג] שכתב על דברי המרדכי הללו דס"ל דהפסוק מפרט אחד בעבור שהוא מצטער לא נפטר משאר הפרטים שאינו מצטער בהם. וקשה אקשה שהמרדכי כתב שם בסמוך בהיפך, ויהיו דברי המרדכי סותרין זה את זה.

**והנה** הרב ב"י והרב ב"ה [ר"ת ב'על ה'ג"ה, וכונתו בזה להרמ"א ס' תר"מ סעי' ד"ז ז"ל הביא שניהם מהר"ד דס"ל שאין דברים הללו סותרין זה את זה. וספר מגן דוד (ט"ז שם סק"ה) הקשה על הב"ה ז"ל לפי הטעם שנתן הוא ז"ל דהא דאין העולם ישנים בסוכה היינו דבעינן כעין תדורו, שיהיה מקום מיוחד לאיש ואשתו, דא"כ יפסרו אף משאר הדברים כמ"ש בס' תר"מ יע"ש. ולא ידעתי למה לא הקשה בן גם הטעם שנתן ע"ש המרדכי מטעם מצטער, ותירוצו ז"ל שם לא שייך גבי מצטער יע"ש.

**מחדש** בדומנינו דאין ישנים בסוכה משום צינה פטורים לגמרי מהסוכה

**ולכן** אני אומר דהר"ג דלטעם המרדכי כי מה שאין אנו ישנים בסוכה הוא מטעם מצטער כולן פטורין מן הדין ממצות סוכה, כיון דלא מצינו למעבד לה כעין תדורו דחזיא למינני בו, וכיון דלא חזיא לפרט אחד אף משאר הפרטים פטור. והכי מוכח מדאמרינן בפ"ק דערבין גבי כהנים כהנים איצטרכא ליה הואיל וכתוב בסוכות תשבו ואמר מר תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה ניהו לא ליחייבו קמ"ל וכו' יע"ש. הא תמן דכיון דסוכה זו מתחלה אינה ראויה ליחוד איש ואשתו פטורין אף משאר פרטים, דהא קאמר התם דבעידן עבודה דוקא מחייבו ושלם בשעת עבודה פטור. ועיין בספר שער אפרים א"ח ס' ל"ד שכתב בזה אחר המחילה רבה דברים שאין להם שחר, וסרס לשון הש"ס יע"ש.

**איברא** דקשה מכאן על מ"ש המרדכי ע"ש הר"א ממיין ז"ל דלא אמרו מצטער פטור מן הסוכה אלא כשימצל מן הצער בצאתו מן הסוכה, באופן שהסוכה גורם הצער, אמנם אם בין כך ובין כך לא ימצל פטור דקרין ביה שפיר תשבו כעין תדורו, דכך לי הסוכה כמו הבית, וא"כ היכי ס"ד דפטורי. ואף לפי המסקנא אמר דבשעת עבודה פטורין, ומשמע מטעם תשבו כעין תדורו הלא מה שאסורין בתשמיש אין הסוכה גרמה להם איסור זה, דאף בבית אסורין בתשמיש מפני העבודה.

**ואולי** י"ל דה"פ דלפי הס"ד מטעם תשבו כעין תדורו היו פטורין אף שלא בשעת עבודה לא אסיק אדעתין הא דה"ר אליעזר ממיין ז"ל, קא משמע לן דנהי דבעידן עבודה פטורין דהעוסק במצוה פטור מן המצוה שלא בעידן עבודה חייבין. ובוה נחא מה שהקשו לו להרב בעל שער אפרים מאבל חייב בסוכה, דהתם שייך שפיר טעמא דהר"א דתשמיש שוה הסוכה כמו הבית ולהכי חייב, אבל כהנים מאי דפטורי בעידן עבודה היינו מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה לא מטעם תשמיש. ובוה נחא מה שהקשה הרב הנזכר ז"ל אם איתא דפטורי בעידן [עבודה] אמאי לא כתב הרמב"ם דין זה שהוא בכלל דין העוסק במצוה פטור מן הסוכה, כדן שלוחי מצוה.

מחדש דמה שאנו יושבין בסוכה הוא משום שלא תשתבח תורת סוכה ומעלתה גם לעידון דירן אין ראייה. אבל מ"מ הדין דין אמת לע"ד, דבזמן הזה שאנו תופסין עיקר אותו המעם של המרדכי ממעם מצטער, שהרי אין אנו ישנים בסוכה לא נשוי ולא פנוי, א"כ לא הוי סוכה דירן כלל תשבו כעין תדורו, דלא שייך בזה תירוצו של מגן דוד למעם היחוד כמבואר, א"כ אנו פטורין לגמרי, אלא דמ"מ אנו יושבין בסוכה כל שבעה ואוכלין בה כדי שלא תשתבח תורת סוכה ממנו כל ז'.

### מבאר דיבולין לברך לישב בסוכה אף דפטורין

**ואעפ"י** שאנו מברכין בכל פעם אין זה ברכה לבטלה, מידי הוזה אנשים דפטורי ממ"ע שהזמן גרמא ועכ"ז רוב הפוסקים ס"ל דיכולות לברך ולא הוי ברכה לבטלה. ואף הרמב"ם ס"ל שאינן מברכות מודה הכא, דהתם הוי מעמא או משום בל תוסף, או שאינן מצוות כלל ואינן יכולין לומר וצונו, אבל באנשים אין לומר כן כמבואר. וגם אין לומר דכיון שאנו פטורין הרי זו הדיוטות, דכיון שאנו עושין שלא תשתבח מצוה זו מישראל אין כאן הדיוטות, דלא שייך זה אלא ביחיד או יחידים לא בכלל העושה כן ממעם הנזכר.

### העולה לחלבה למעשה

**העולה** שאם הסוכה בתחלת עשייתה הויא כעין תדורו אלא שאח"כ נולד הצער בפרט אחד, מספקא לי אי פטור משאר פרטים או לא. אמנם כשמתחלה לא הויא כעין תדורו פשיטא דפטור מכל הפרטים, וסוכות שלנו הכי דוו, ומי שאינו רוצה לאכול אלא כזית שהוא עיקר החיוב אפילו המצטער די בזה ואין מוחין בידו, ואינו ראוי לעונש. וזה מעם המנהג הקדום שאין אוכלין בסוכה דלת העם אלא כזית, ואח"כ אוכלין בביתם כל צרכם ואין דימחי בידיהו ומנהג אבותיהם בידן. ועיין בב"ח ס' תר"ם.

אליעזר נחום



### הוספה בסוף התשובה אחר החתימה



### מובין דיבולין לברך ולישב בסוכה אף דפטורין

**ויש** לזה ראייה שאעפ"י שאנו פטורין ממעם מצטער עכ"ז ליכא לא משום ברכה לבטלה ולא משום הדיוטות. מואמרין בפ"ק דע"ז דלעתיד לבא אומר הקב"ה לאומה"ע מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לבו ועשו אותה מיד כל אחד נוטל ועושה סוכה בראש גנו והקב"ה מקדיר עליה חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, ופריך והא אמרת אין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו, ומשני משום דישאל נמי זמנן דמשכי להו תקופת תמוז עד חגא והוי להו צערא ע"כ. וקשה דכיון דהוי להו לישראל היכא דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא

והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, וכדפריך אח"כ התם כדבעינן למימר קמן וכי אנן הדיוטות דיתבינן בתקופת תמוז, ועוד היכי מברכינן עליה והוא הוא ברכה לבטלה.

**ואין** לדחות ולומר דה"פ דסוגיא, שהקב"ה מקדיר עליהן מיד החמה ותיכף ומיד בועטין בו ויוצאין ואינן אוכלין אפילו כוית של מצוה, משא"כ ישראל דאע"ג דמשכא להו תקופת תמוז מ"מ אוכלין בה כוית של מצוה. דא"כ מאי פריך התם אחר כך והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה פירוש ואי יוצאין ממנה אוה"ע כדון יוצאין כיון שמצטערין מפני החמה, ואי אין אוכלין בה אפילו כוית מאי קשיא מהא, הלא מאי דאמר רבא הוא אחר אכילת כוית של מצוה. אמנם בכוית של מצוה אף המצטער חייב, אלא ודאי שאחר אכילת כוית הוא שיוצאין ומבעטין, ולהכי פריך ממימרא דרבא, והוצרך לשנויי נהי דפטור בעוטי מי מבעט. וא"כ הדרא קשיא לדוכתא אנן היכא יתבינן היכא דמשכא תקופת תמוז, והיכי מברכינן.

**אלא** ודאי דאע"ג דמצטער פטור מן הסוכה ואי עביד מקרי הדיוט, היינו דוקא ליחיד או יחידים, אמנם כשעושין כן כל ישראל כדי שלא תשבת תורת סוכה לית ביה משום הדיוטות, גם לא משום ברכה לבטלה וכדכתיבנא לעיל.

**איברא** שעדיין יש לדחות ולומר דנהי דאומות העולם יוצאין אחר שאוכלין בה כוית של מצוה, אמנם מאי דאמרינן גבי ישראל זמנין דמשכא להו וכו' והוי להו צערא, פירוש דאע"ג דהוו להו צערא אוכלין בו כוית של מצוה, ופריך והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, פירוש מאי אהני לן האי דישאל זמנין דמשכא להו וכו', דהתם יתבי בו ישראל אע"ג שהם מצטערין כדי לאכול כוית של מצוה שחייב בו אף המצטער, אמנם אוה"ע שכבר אכלו כוית שוב אין חייבין לישב בה, דהא אמר רבא מצטער פטור מן הסוכה וכו'. ועוד דסוף סוף אף מן הכוית פטורין דסוכה פסולה היא כיון שאין יכולין לישב בה מפני החמה, דלא הוי כעין תדורו, אלא ודאי כמו שכתבתי. אמנם אין זה פשוטו של שמועה והאמת יורה דרכו.

**העולה:** דסוכות שלנו כיון שמתחלתן אינן עשויות לישן בהם מפני הצינה, אין אנו מקיימין המצוה בתקנה אף בכוית דליל ראשון, ומ"מ לא הוי ברכה לבטלה ומקבלין אנו שבר עליה כמו שאינו מצווה ועושה.



## הגאון רבי דניאל טירני זצ"ל

בעל ספר עקרי הד"ט

אב"ד ור"מ פרינצי יצ"ו

## מישא ומתן בין גדולי וחכמי מדינת איטאליע בענין מקום אמירת אבינו מלכנו בתפילה בעשרת ימי תשובה

### מבוא

**תולדותיו** של הגאון רבי **דניאל** זצ"ל בעל עקרי הד"ט ראה הנקבין בקובציו **קובץ עץ חיים** חוברת כ"א (דף י"ט), אמנם מחמת החידוש כדאי להעתיק כאן מכתב כת"י שנדפס כאן לראשונה מהגאון רבי **משה חיים סוסקיני** זצ"ל אב"ד ור"מ בעיר **פרינצי** יצ"ו מח"ס בריד חלמות ועוד לבעל העקרי הד"ט, דממנו משתקף קצת הקשר וההערכה של חכמי דורו אל הגאון רבי דניאל זצ"ל.

**ומקודם** נקדים קצת קוי תולדותיו של רבי משה חיים הנ"ל וקשריו עם הגאון רבי דניאל זצ"ל. הגאון רבי משה חיים זצ"ל היה מדייני העיר פרינצי שבמדינת איטליא, ומילא את מקומו של הגאון רבי דניאל טירני זצ"ל בעל עקרי הד"ט. היה ידוע בכינויו מחס"י, וכן חתם על תשובותיו והערותיו. רבי משה חיים היה אחד מהמיוחדים שזכה לקרבתו הגדולה של הגאון **החיד"א** זצ"ל, שהי' מחבבו מאוד וכמו שאכן מוכח ממה שהביא תשובותיו בספריו (עיין בשו"ת טוב עין להחיד"א סי' ט"ז, ובשו"ת יוסף אומץ להג"ל סי' ט"ו, סי' ל"ז, סי' פ"ט, סי' צ"ב, סי' ק"א, וסי' ק"ג, ובספר כר לאדן סי' ה' לקוטים אות י', ובשו"ת חיים שאל ח"ב סי' טו"ב) בתוארים גדולים ובהפלטת האהבה שיש ביניהם. וכן כתב הגאון רבי **מתתיהו נסים טירני** זצ"ל **מפיסארו** (בספרו מדבר יחול) "ימופת דורינו אור החיים וכוונתו להחיד"א זצ"ל" לא זו מחבבו כאבא לגבי ברא". וכן נדפסה תשובה ממנו בספר שפת אמת להגאון רבי מתתיהו נסים טירני הנ"ל.

**גם** מצאנו חתימה ממנו ביחד עם הגאון בעל עקרי הד"ט ועוד גדולי ישראל על קול קורא חריף מיום ט' אייר שנת תקנ"ז נגד ראשית התנוצצות ההשכלה באיטאליא, והובא בקובץ צפונות (ח"ה דף פ"ד-פ"ז). גם הבאנו בקובציו עץ חיים (חוברת כ"א דף י"ז) מו"מ בינו לבין העקרי הד"ט ועוד מחכמי וגדולי דורו, עיין שם.

**והנה** נעתיק כאן אגרת אחת שכתב הגאון רבי משה חיים לרבינו, בו נראה איך היו בקשרי ידידות חזקים, ומבקש ממנו שידיפס חידושיו בכדי שיתפרסם שמו בעולם. זה הכת"י הוא מתוך כת"י של 114 אגרות ששלח לו בין השנים תקל"ח - תקמ"ד ויש שם הרבה דברים נפלאים, האגרות קודם לאגרת הזאת הם מאנשים שרדפו אותו ועשו לו צרות.

**וז"ל** האגרת:

**אביר** הרועים רועה נאמן נטע נעמן, ויהי לנס ולסימן, באתר דמתבעי תמן, רעיא דעמיה מדברנא דאומתיה, ומורה גם הוא יורה, ואיהו ביקריא אבי דרי משונא לעלמא ידע לאהדורי סברא מי מדד בשעלו מימי התורה והתבונה רזא מברא דקאתי, הבא ליטרה מסייעין, בן שיש לו געגועין על אביו שבשמים ואיהו ידיה עביד שהוא מתחטא לפני המקום ועושה לו רצונו והוא יראה בשונאיו, אי אפשר לומר ונקא דקב"ה בעי לכפורי דידיה. ה"ה החכם השלם והכולל בחכמות ובדעות כמהר"ר **דניאל טירני** מ"ץ בק"ק מס"ס יע"א.

**קול** תפלה קול תחנה במנין ואתחנן נעני און אל אלקי ממעל ענן ענן להגביה כסר כבוד תורתו ובצל שדי יתלונן וה' ישפות לו שלום ולכל בני ביתו ובאל"ש.

**כל** קבל די חזית גלילי ידיו הטהורות ובתוכם כעין החשמל דברי פי חכם חן דברי תורה ודברי סופרים בגדולה, וקמה שמוחתי ושימחתי אחרים כאשר ספרתי להם חדושי הנחמדים, יפוצו מעינותיו חוצה ושמעתתיה ליבדרן לעלם ולעלמין בכרן יומא הדין, ומלאה הארץ דעה את אדוני, ושמו הטוב ילך בכל המדינות מדינה ומדינה בקול רינה של תורה, הכזונה יעשה לזון ולכלכל בר ולחם ומזון לכל דכפון, ואם ניטלו חפין יש תקנה בהלעטה הן אובסין רבנן דפקיע שמייהו. הן אמת מה שחשב שנדע הכרוז שיצא במדינתו לכל מאן דמצער בר ישראל ויאמר לרשע המכה ידיו רב לו לסבוב כאשר יהיה האופן ידענו, אך על שם השופט, וכתובים באצבע אלקים מאן אלקים דיינא, ואינן נדפסין כאשר חשבונו שידיפסום כדי לאדפוס אדרא רבא הדין, וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון, אך כל העם יעידון ויגידון דכל פועל פועל לתכלית. יהא רעוא דלא ליקום בר נש אוחרא ולא יצטרך למעשה ידיו, רב חינא ורב חיסדא על אשר שלח לי דירושו הנ"ל וכה יעשה וכה יוסיף לשלוח לי הן הן גבורותיו הן הן נפלאותיו. הכ"ד הצעיר החותם פה פירנצי יע"א ב"ך לחדש תמוז שנת התקל"ח ליצירה.

הצעיר **משה חיים** ב"ר שבתי **סוסקינו**



**התשובות** דלהלן הוא משא ומתן ארוך בין גדולי וחכמי **איטאליא** בשנות התק"כ לערך - בענין **מקום הנכון לאמירת אבינו מלכנו**, ומשתקף מדבריהם דהמשיא ומתן נולד כשנתפרסם פסקו של הגאון רבי **יצחק רפאל פינצי** זצ"ל דמקום אמירת אבינו מלכנו בעשרת ימי תשובה הוא אחר נפילת אפים ולא לפני נפילת אפים, מזה נולד ויכוח גדול בין גדולי איטאליא אי הנכון כדבריו, או דמקום אמירתו הוא מיד אחר שמונה עשרה לפני נפילת אפים.

**הגאון** רבי **יצחק רפאל** זצ"ל הנ"ל נולד בעיר **פרארה** לאביו רבי **אלישע מיכאל פינצי** זצ"ל אשר שימש דיין ודרשן בעיר **קאזלו**. והתחתן עם נכדתו של הגאון רבי **אברהם סגרי** זצ"ל אב"ד **קאסולי** אשר הי' מגדולי חכמי איטאליא של מעלה. רבי יצחק רפאל זצ"ל היה מגדולי התורה באיטליא ודרשן גדול, בעמח"ס פרי יצחק, ותלמיד מובהק להגאון רבי **יצחק למפרונטי** זצ"ל בעל פחד יצחק, אשר היה תלמיד זקינו רבי אברהם הנ"ל. היה מקובל מאד על גדולי הדור, הוא ידע מספר שפות זרות וכשנתקבל לראב"ד בעיר פאדובא ירד ופנה למשכילי העיר ודרש לפנייהם בלשון איטלקית צחה והחזירים למוטב, דרשותיו עשו רושם רב על השומעים ואף חכמי הגויים באו לשמוע את דרשותיו, הודות לכך נקרא לשבת בסנהדרין אשר יסד נאפוליון הראשון בפאריז.

**אלו** הם חיבוריו: או **פרי יצחק**, נראה מתוכו שעמד במשא ומתן של הלכה עם גדולי דורו. נוסף על ספר זה חיבר מספר ספרים באגדה והלכה, בינותם, ב' **פרי תואר** על התורה. ג' **זית רענן** דרושים לשבת. ד' **שיח יצחק**, פירוש על הגדה של פסח, ועוד.

**התנהג** בחסידות, ודאג לקהילתו, ביתו היה פתוח ומרי נפש מצאו שם עידוד ונוחם. אף הוא ידע את חכמת הקבלה ועסק בה. עשרים ושבע שנה ישב בפדובא והעמיד תלמידים הרבה, וכן תיקן שם בפאדובא תקנות רבות. ביום ו' ערב שבת קודש יצאה נשמתו בקדושה זקן ושבע ימים והוא בן שמונים וחמש, נפטר ז' בתשרי בשנת תקע"ג.



**והנה** באמת נפלא מאוד שכמעט דלא מצינו לא בקדמונים ולא בספרי אחרונים שידונו ויפלטו בענין מקום הנכון לאמירת אבינו מלכנו, רק זאת מצינו שייצינו בקצרה איך נוהגים בלי הבאת מקור וביאור לדבר, וכגון במטה אפרים (סי' תר"ב סעי' י"א) שכתב דקודם אומרים אבינו מלכנו ואח"כ נפילת אפים, ועיי' בקצה המטה (סקי"ח) שהביא דיש נוהגים קודם ליפול על פניהם ואח"כ לומר אבינו מלכנו, אבל לא הביאו שום מקור וטעם לדבריהם. ואך זאת עיין בקיצור הכוונות לרמח"ל על יוה"כ שכתב בקצרה טעם עפ"י קבלה לומר אבינו מלכנו קודם נפילת אפים. ובכל הסידורים בנוסח ומנהגי אשכנז הודפס אבינו מלכנו קודם נפילת אפים, וכן היה מנהגו של הגאון החתם סופר זי"ע כמובא בספרי מנהגיו בקודש, אבל בסידורי ספרד נחלקו כל אחד כפי מנהגו, ולא הביאו שום טעם לדבר.

**ונזדמן** לנו הזכות להביא לראשונה לפני ציבור לומדי ומקיימי מסורה משא ומתן ארוך בין גדולי איטאליא של מעלה שממנו נוכל להבין ביאור ופירושו חילוקי המנהגים, וללמד על הכלל כולו יצא דכל המנהגים שבכל פרטי התפילה יסודתם בהררי קודם הן בסודן של הדברים, והן בזה שנבנו על אדני ההלכה הצרופה.

**ויש** לציין לדברי החיד"א בספרו מדבר קדמות (נ, ב') שכנראה לא נעלמו מעיניו הבדולחים התשובות דלהלן, שכתב זי"ל, "עיני ראו תשובה כתיבת יד לאחד מרבני איטליה הקדמונים שמכח דברי הרב מנחם מרקאנטי (נמדבר ט"ז, כ"א) דן שיאמרו נפילת אפים בעשרת ימי תשובה קודם אבינו מלכנו והפריז על המדה, ובארץ ישראל המנהג לומר תיכף אחר העמידה אפילו ביום שני וחמישי", עכ"ד, וכנראה שהתכוון לתשובות דלהלן. ועיין בסוף תשובות הגאון ר"ד טירני זצ"ל דלהלן, שהוסיף לאחר הרבה שנים לדברי חיד"א אלו.

**תשובות** אלו נמצאים בכתב יד ספר תשובות בשם הנקוב **שותא דינוקא**, הכולל מאות רבות של תשובות בהלכה, בד' חלקי שלחן ערוך, אנו מפרסמים בכאן לראשונה תשובה י"ז מספר הנ"ל והוא תשובה בדון מקום אמירת אבינו מלכנו בעשרת ימי תשובה, ותחילה נעתיק לשון השואל הגאון רבי ישראל סגרי מוירצלי שבאיטליה, ואחריה תשובת הגאון רבי דניאל הנ"ל אלי, וכן תשובות שאר גדולי ישראל בנידון, הכת"י נמצא במכון יד בן צבי ומספרו שם 4051, ורב תודות להם על נתינת רשות הפרסום.

**השואל** הגאון רבי ישראל הנ"ל הוא לכאורה נכד הגאון רבי חיים סגרי זצ"ל הרב הראשון שבעיר וירצלי שבאיטליא, ואין להחליפו בהגאון רבי ישראל סגרי זצ"ל שבצפת, דרבי ישראל שבצפת נסתלק בשנת תקי"ח, ותשובה דלהלן נכתב בשנת תקכ"א.



**דעת השואל מהר"י סגרי דאמירת אבינו מלכנו קודם נפילת אפים**

**ממוהר"ם [ישראל סגרי] נר"ו מוירצלי**

**ניסן שנת תקכ"א**

אדוני שאל את עבדו לאמר, היש לי שום סעד ותמך למנהג אמירת אבינו מלכנו בין כסא לעשור קודם נפילת אפים, כי ראה אחד מהגדולים שמחליט הדבר לאסור, ואין אומרים למי שלא ראה את החדוש בזה שיבא ויעיד ראיותיו, כי נפלאו נשגבו ממני. ולפי הנראה טעמו ונימוקו עמו דאין לדבר בין תפלה לתחינה כאשר פסק השו"ע בס' קל"א, ומקורו מה דהביא הב"י שם בשם תלמידי הרשב"א גבי עוברא דר' אליעזר

בן הורקנוס שאשתו היתה מפסיקתו מכוונת תפלתו להפסיק בשאר דברים, ושוב אם היה נופל על פניו לא היתה תפלתו כ"כ נשמעת, ובודאי לא היתה מפסיקתו בדברי הבאי, ואפילו שהיתה מפסיקתו בדברי תורה או בשאר תחנונים קרי ליה הפסק ואינו בדין להפסיק.

אלא שמה נעשה לסדור רב עמרם שדבריו ברור מללו במור סי' תר"ב דבאשכנז נוהגים לומר בקר וערב אחר סיום י"ח אבינו מלכנו על סדר, וכן כתב ר"ע. נראה ברור שדוקא מצות אמירתו היא קודם נפילת אפים, דלא כתב אחר סיום התפלה אלא דוקא אחר סיום י"ח. וזה לפי שאבינו מלכנו שאנו אומרים בימים האלו נתיסר מפי ר"ע כנגד ברכות אמצעיות של י"ח, כן מביא בעל הלבושים בא"ח סי' תקפ"ד, א"כ הוה ליה כתפלה אריכתא, ולא מקרי הפסק בין התפלה לנפילת אפים, ואדרבה אם היינו מפסיקים בנפילת אפים בין תפלת י"ח לאבינו מלכנו הוא הפסקה גמורה בין תפלה לתפלה שהיא מענינה.

ואפילו למעם שנתן הכל בו באמירת אבינו מלכנו הובאו דבריו בב"י סי' תקפ"ד שנוסח ר"ע לא היה אלא אבינו מלכנו חמאנו לפניך, וחכמים שבאותו הדור הוסיפו דברי בקשות ותחנונים, א"כ אינם מעין תפלה, וזה כנגד דעת הלבוש, מ"מ לא יהיה גרוע אמירת בקשות ותחנונים אלו מאמירת והוא רחום בב' וה' שגם אלו אמירת ותחנונים הם ולא מיקרו הפסקה בין התפלה לנפילת אפים.

וגדולה מזו כתב הכל בו במנחת כפור שאם חל להיות בשבת אומרים צדקתך לפני הקדיש אחר אבינו מלכנו, א"כ אמירת אבינו מלכנו קודמת לצדקתך ומוסיפים אותו אחר התפלה כמו"ש שבה"ג סי' תרכ"ב, משום דאבינו מלכנו מעין תפלה הוא, ואפילו שאינו תדיר יש לו יתרון בהקדמה, מפני שאומרים אותו שחרית ומנחה. אלא דלדידן לית לן קפדא שאין אומרים אבינו מלכנו בשבת אפילו כשחל יום הכיפורים בו, דאנן ס"ל מעם הלבושים עיקר, ואין מקום לתפלת י"ח בשבת, כמו שמדלגים הפיוט אהללך בקול רם כשחל יוה"כ בשבת, ואעפ"י שב"ט נמי אין אומרים בו י"ח, כבר כתבו המפרשים הטעם הלא בספרתם.

הן אמת שאבודרדם כתב בסדר תפלות של חול אבינו מלכנו אבינו אתה אומרים אותו אחר התפילה, והוא אותו שאומרים אנהנו אחר נפילת אפים. ומביא ראיתו מגמ' דתענית פ' סדר תעניות ירד ר' עקיבא ואמר אבינו מלכנו וגו', אבל מוכרחים אנו לומר שהוא מעין אבינו מלכנו שאמר ר' עקיבא אבל לא אותו אבינו מלכנו עצמו, מפני שבגמ' לא אמרו אלא אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה אבינו מלכנו למענך רחם אלינו, והוא הביא שאמר ג"כ אבינו מלכנו אבינו אתה ושאר מטבע. ואה"נ שמטבע זו אין אומרים אותו אלא אחר נפילת אפים.

אבל במנהגי ק"ק ארגי"ל הכתובים אחר סי' שו"ת בית יהודה (כתב), ובי' מי תשובה אומרים אבינו מלכנו ואח"כ והוא רחום ונופלים על פניהם, מכל הנ"ל נתבאר המנהג מיוסד בשמיר חזק לומר אבינו מלכנו קודם נפילת אפים, ולא עמד מעמו של האוסר בו. וכי יבואו דבריו וככלנם כאשר יוכלון שאת אמתחת הפוסקים הנ"ל.

ועתה נבא לתשובת הנאון רבי דניאל להנאון רבי ישראל סגרי הנ"ל דאין לומר אבינו מלכנו קודם נפילת אפים:



### מביא דעת המהר"י פינצי

דבר הלמד מענינו מכתוב אחד של מעב"ת נר"ו אשר יצא לידון בדבר החדש אשר הדרשו סופרים ה"ה הר"ר יפ"י וצ"ל (הוא מהר"י פינצי) על ענין אמירת אבינו מלכנו אחר נפילת אפים, ואין לי מה אשיב למעב"ת כל תגמולוהי עלי על פקודותיו הנחמדות, וכמצווה ועושה אשית לנגד עיני עין כל מה שמצאתי בכתיבת יד משמו של החר"ף הנ"ל וזה לשונו: על אמירת אבינו מלכנו מר"ה עד יה"כ, דע והבן שבימים שבין ר"ה ויה"כ אין לומר אבינו מלכנו בין בתפלת שחרית בין בתפלת מנחה רק אחר נפילת אפים, וכמו שאין להפסיק בין נאולה לתפלה כך אין להפסיק בין תפלת י"ח לנפילת אפים, כמו שכתב הרב הקדוש מהר"ם מריקנאטי ז"ל בפרשת קורח על פסוק ויפלו על פניהם, ע"ש בפרשת במדבר סיני. ודע והבן דאינה נשמעת תפילת י"ח רק בנפילת אפים, ולכן אין להפסיק ביניהם כלל, ונליף מההוא עובדא דר"א בן הורקנוס בב"מ, כמו כן דמביא מר"ן ז"ל בא"ח סימן קל"א ובסוף סי' קל"ג מה שפירשו תלמידי הרשב"א מעובדא דר"א דמוכת דאין להפסיק כלל בין תפלה לתחנו, וכ"כ רבינו הגדול מהר"א בשם ספר צרורות ובא"ח בשם הגאונים, וכן כתב בספר אהל מועד, עכ"ל הקארו. וכמו שפירש התה"ד בס' י"ג שאמר אומרים אותו אחר כל התפלה, דהיינו ובא לציון, ונפילת אפים צריך לאומרה תכף אחר י"ח היותו כתפלה אריכתא, וג"כ מדין תדיר ושאינו תדיר קודם. וזהו נכון והדין כך הוא, וכן מדין זה בשבת שבין כסא לעשור אומרים צדקתך קודם אבינו מלכנו. ע"כ מצאתי.

### מוביח והנבון בדעת המהר"י פינצי

ובסדר אלה הדברים אידי דשדינן שותא נימא ביה מלתא דשווא לקבלא להקים את כל דברי התורה הזאת, כי אעפ"י שקצת הפוסקים זל"ה התירו אמירת אבינו מלכנו קודם נפילת אפים ולא חשו להא דראב"ה ולא חששו ג"כ לאמר תחנונים ובקשות אחר י"ח וכמ"ש בא"ח סי' קכ"ב, ויפה לאו כ"ע האי דינא גמירי וסבירי להו וקבלה היא ונקבל כי אין יתרון לבעל הלשון הצחה להפסיק אפילו בדברי תפלות ובקשות בין תפלה לתחנו, ובהדיא איתמר בזהר פרשת תרומה, והביאו בעל אלי"ר בבית התפלה שלו כי משאמר החון שים שלום בדיון אסיר אפילו למשאל שאלתו, באופן שאעפ"י שאבינו מלכנו הוא מעין ברכות אמצעיות היא היא הנותנת לאסור כדאיתא התם. ושפיר נוכל לדמות מלתא למלתא היינו אבינו מלכנו לזהו רחום של האשכנזים, כי הוא ג"כ נגד י"ח ברכות כמ"ש בעל באר היטב בשם הגהות מימוניות בס' קל"ד ס"ק ב', וכ"כ המהדורא בתנא בשם ה"מ שיש בו י"ח אוכרות כנגד י"ח ברכות, יעו"ש, ודיו לדיו להיות כגדון ולאסור בתרווייהו קודם נפילת אפים שלא יפסיק אפילו למשאל שאלתא דהו ח"ו כקוצץ בנמצעות כמ"ש הרמב"ן ז"ל.

וכבר כתב בעל משנת חסידים ז"ל במסכת יום שני פ"ג ס"ד ואחר החזרה דעמידה אעפ"י שהוא יום ב' תכף ומיד יאמר הודיו ויעבור ונפ"א ע"כ, הרי שאפילו והוא רחום אין אומרים אלא אחר נפילת אפים. והנה מג"א דחק עצמו ונכנס לתקן מנהג האומרים



אותו קודם נפילת אפים, ותירץ בדרך אפשר יעו"ש. ואם התירו לומר י"ג מכילן דרחמי ולהתודות אין זה כי אם שהשעה צריכה לכך עד דלא אתפרש מאילנא דחיי, כדאיתא בזהר פ' במדבר דף ק"ב ע"ב יע"ש. ומה שתיקן ר"ע אבינו מלכנו חמאנו לפנך ותו לא שפיר דמי לאומרו אף קודם נפילת אפים ואינו סותר כלל דברי קבלה כי אין זה רק וידוי פה, משא"כ שאר הנוסח דהוי הפסק לגמרי.

ובדאי נלע"ד הכל בעל נפש יחיש לעצמו יושר דברי אמת הרמב"ן ז"ל ומלתא היא דאפשר בלתי לעורר מדנים, וב"ש אי ציית לן ציבורא למשתני ממנהגא דיאי ויאי בלי ריב ומדון כלל. כנלע"ד, וישנה וישלש עוד להעיד על כוסו כוס רויה מלא ברכת ה' ותושיה, ויפרח לו שלמא רבא מן שמיא, אכ"ר.

הצעיר חמד"י

אחר ארבעים שנה ויותר נדפס ספר עין זוכר להרב חיד"א ושם בחלק מדבר קדמות מערכת נו"ן אות ב', הביא דברי הר"מ ריקנאטי הנזכר, ופסק אחד בענין כאן ע"ש שאין ללמוד דין אבינו מלכנו מנפילת אפים ע"ש.



תשובת מהר"י סגרי להגאון רבי דניאל מירני להעמיד דעתו דאמירת אבינו מלכנו הוא קודם נפילת אפים:



וזאת אשר השיב אלי הרב הנ"ל באלול תקכ"א:

**מוכיח דאבינו מלכנו נחשב בהמשך לתפילת שמונה עשרה**

ראיתי את הלח"ש אשר במישרים לוחש מעלת הפוסק שיצא לידון בדבר החדש על דבר אבינו מלכנו, כי הוא מודבר גבוה מעל כל גבוה. אך גבוהים עליו להקת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים אשר מימיהם אנו שותים, שלא אמרו שאבינו מלכנו יהיה הפסק בין תפלה לנפילת אפים, אחר דהוי מעין התפלה, ואדרבא אבינו מלכנו הוי מעין תפלה. ונפילת אפים לאו תפלה אריכתא הוי, כי עיקר סמיכות נפילת אפים לתפלה אנו לומדים מפסוק של שלמה דכתיב ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפלה והתחנה הזאת, ובמ"ש הרוקח סי' שנ"ד הביאו המטה משה סי' ד', דמינה שמעינן דתחנה אחר תפלה, ותחנה לחוד ותפלה לחוד.

ומינה ממה שמביא המעם הרב הקדוש מריקנאטי דמשה המדות תפלת י"ח לנפילת אפים, כמו גאולה לתפלה, כיון דבגמ' אמרינן דפסוק ה' שפתי תפתח לא מקרי הפסק בין גאולה לתפלה כיון דהוי מעין תפלה, כך לאחר תפלה כל שאנו אומרים מעין התפלה כתפלה אריכתא דמיא ולא הוי הפסק בינה לנפילת אפים, דמה לי פסוק אחד מה לי דברים רבים כיון דכולם מעין תפלה נעוהו. ולכן תמכו ידותיהם הפוסקים בין באבינו מלכנו בין בזהו רחום המעם דלא מקרו הפסקה משום דהוי מעין י"ח. וכמו שהאריך בזה בעל הלבושים וממ"מ הנ"ל.

וכן דייק לשון הוזהר פ' במדבר כדן בעי ליה לבר נש לאחזאה גרמיה בתר דסיים צלותא דעמידא וכו', דוקא אחר תפלה מעומד, וכיון שהייבנו לומר אבינו מלכנו מעומד, וכן והוא רחום שאומרים דוקא בלחש ומעומד אתנו הטעם בשביל שהוא כנגד תפלת י"ח, א"כ כל זה מקרי צלותא דעמידה ולא אמר צלותיה סתם, לאפוקי כל שאר התחנונים שאינם לעומת י"ח. ואעפ"י שאבינו מלכנו אין אומרים אותו בלחש כמו שאומרים והוא רחום, אעפ"י ששניהם כמו תפלת י"ח. הדבר ידוע דבימים הנוראים מותר להגביה קולו אפילו ליחיד, משא"כ בשאר השנה. ועוד דהקול מעורר הכונה, וזאת אנו צריכים בימים האדירים האלו.

### דוחה ראית בעל עקרי הד"ט מהתירוה"ד

ומה מאד תמהתי את עצמי איך יצא מפי קדוש הראיה שהביא מבעל תרומת הדשן סי' י"ג שאמר שאומרים אותו בסוף כל התפלה, והיינו אחר ובא לציון. דכל מעיין בספרו הדבר מבואר דדעתו לומר דאין אומרים קדיש שלם אחר סמוך לעמידה, משום דמפסיקין בקריאת ס"ת וסדר קדישה והיינו בב' וד', והלל בר"ח, ואבינו מלכנו בעשרת ימי תשובה, וסדר הזמנים נקט ואתא, ע"ד תדיר קודם. דאלת"ה כיון שביום שאומרים בו הלל אין בו נפילת אפים, איך יעלה על הדעת לאומרו אחר ובא לציון, וכיון דבהא לא מיירי בהא אחריני ג"כ לא מיירי, אלא דוקא להשיענו דבכל אלה מפסיקין בין תפלת העמידה לקדיש שלם, דהיה ראוי להיות תקף אחר תפלת י"ח.

### דעפ"י קבלה יש לסומכו לשמו"ע

והנה הרב בעל חמדת ימים אשר אסף וקבץ כל מנהגי האר"י כתב בדברים האלה במנחת יודה"ך, ואם חל בשבת אומרים צדקתך ואבינו מלכנו, אך ראוי לומר אבינו מלכנו תחלה משום דהוי מעין תפלה י"ח דתעניות ולכן יש לסמוך אבינו מלכנו לתפלה כיון דמעין תפלה הוא, ואין לחוש כאן למ"ש תדיר קודם, שיותר שייכות יש לאבינו מלכנו בעשרת ימים אלו מצדקתך. ועוד שבכאן יש יתרון לשאינו תדיר שאומרים אותו שחרית ומנחה, משא"כ לצדקתך שאין אומרים אותו רק במנחה, עכ"ל הסהור. הן אמת שהטעם שכתב לשאינו תדיר אינו עולה כהוגן כי אם לצדקתך ביום ש"ק דוקא לא לשאר הימים דשקולים הם בתדירות נפילת אפים לאבינו מלכנו, מ"מ לא עשאו אלא סניף לטעם הראשון. ודבריו ברור מללו דיש לסמוך אבינו מלכנו לתפלה.

והנה אין בביתי בית התפלה לקרוא קול האימים המיימים שלא להפסיק בין תפלה תחינה. והאד של הוזהר פ' תרומה (דף קכח ע"ב) מינה לא תברא דאסיר אפילו למשאל שאלתא, היינו ע"ד ברכות אמצעיות בהזכרת שם ומלכות, כי המברך את עמו ישראל בשלום הוא גמר היחוד, האל בשפר ספרתם כי ספרים המה למביניהם, והן נבון וחכם כמון יודה על האמת בזה, כי בלאו הכי לא שבקת חיי לכל עלמא באמירת אלקי נצור ושאר התחנונים, ומעולם לא שמענו מערער עליהם. וכן כמה מעשים בגמ' ברכות ר' פלוני בתר צלותיה הוה אמר הכי והכי. ואפילו דיכולים לומר כי אותם תחנונים הוא אחר י"ח בלחש, ואין העמידה נגמרת עד אחר חזרת הש"ץ מ"מ לא הוה משתמיט איזה פוסק להשיענו שביחוד אין אומרים תחנונים כלל וכלל כדי להתכסף, דאפילו בבה"ב בחזרת התפלה מתחיל באדני שפתי תפתח ומסיים ביהוה לרצון, ומה לי פסוק אחד מה לי דברים הרבה, כיון

שכלם הם מעין י"ח, וע"כ לא פליגי המפרשים אלא אם אומרים יהיו לרצון תיקף אחר שים שלום וכופלו אחר התחנונים, אבל מ"מ אין מי שאוסר לאומרם, ועל כי יהיו לרצון דוקא היא גמר העמידה ולא שים שלום לבר, לכן כתבו המפרשים דאבינו מלכנו חננו וע

ננו הוא כמו יהיו לרצון שאומרים אחר שמו"ע וזה וזה נאמר בלחש כי שוים הם בענינם, וענין אחד להם להורות גמר המידה ואח"כ נופלים על פניהם.

ותמ"ה תמ"ה יקרא על בעל מג"א שהוא ראה וידע והגיד אל הריקנאמי כאשר מביאו בסי' קל"א ס"ק מ', ולא נשא אבינו להצריך תכף ומיד, אלא אדרבא כתב בסעיף שהוא דאם נמשכה תפלת מנחה עד הלילה לדלג אבינו מלכנו כדי ליפול מבע"י ע"כ. א"כ משמעותו היא הכשאין שעת הדחק אומרים אבינו מלכנו דוקא קודם נפילת אפים, וקרי ליה דלוג דמה שאין אומרים אותו בסדר כי סדר התפלה כך הוא. וצריכין אנו לומר כי הבין דברי הקדוש מריקנאמי כמ"ש לעיל דכל שהוא מסדר התפילה צלוחת דעמידה מקרי עד גמרם.

ואפילו יחיבנא כולי טעמא אל מ"ש הרב ריקי אשר מנווית הארי רדה דובשו בענין אמירת והוא רחום אחר נפילת אפים, עוד לאלוק מלין בענין אבינו מלכנו כי לא ראי זה כראי זה, מפני שכל תקנת אבינו מלכנו הוא לומר כי ירד ר' עקיבא לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו ונענה, ואחר שידענו כי נפילת אפים הוא ביסוס ומתוק כל התפלה, ודאי שגם ר' עקיבא נפל על פניו, וגם אנו אחר אבינו מלכנו דוקא עושים נפילת אפים.

### דבעשרת ימי תשובה מקילים להפסיק בשאר תפילות

ועוד כי בימים האלו אנו עושים הפסק בדברים אחרים מה שאסור לעשות בשאר ימות השנה, ואפ"ה בימים האלו מפסיקין, כגון אמירת מזמור ממעמקים בין ישתבח ליוצר אור, והפסקות משמשות ליתן ריוח לנשמתנו בימים האלו הנוראים והעצומים כי השעה צריכה לכך ואין זולתה, כי על נפשו ידבר האיש שהוא דוקא באותו מקום באותו זמן. ולכן הותר לנו כי לא כל העתים מעותדים ולא כל הזמנים מזומנים לעת רצון. וא"כ לבסוף ולמתק כל שאלותינו ותפלתנו אנו עושים נפילת אפים לבסוף, כי סוף כל סוף כל מה שאנו אומרים הוא מעין צלוחת דעמידה דוקא.

### דחמנהג להקדים אבינו מלכנו לנפ"א

מלבד כל האמור כבר קימא לן שבכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג והנהגה קדמונים הוא. וכבר נתפרסם דעת הרדב"ז שאלה ל"ו כי בכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסק. ובוה אפסוק בשור"ה מליכנס בצ"ח אור אורו"ת אלים מהתומים כי גם וישר אני, ולא ידעתי אכנה בכני לדעת עליונים בחכמת הקבלה, כי קבל וקיים אנא.

## הגאון רבי שלמה דוד מהזקנים זצ"ל

מחכמי ורבני העיר לוגו, איטליא יצ"ו

### המשך להנ"ל

## מחזק דעת המהר"י סגרי דאומרים אבינו מלכנו קודם נפ"א

### מבוא קצר:

הגאון רבי שלמה דוד זצ"ל היה חסידא קדישא ופרישא מחכמי ורבני העיר לוגו.

לא מצינו הרבה על תולדות חייו, אך זאת מצאנו סיפור מעניין המובא בספר דברי הימים בענין הרעש בלוגו שבאיטליה, והמעשה שהיה דליל עשירי בניסן תקמ"א רעש אדמה עז פקד את מדינת איטאליע, ובלוגו העיר הקטנה הסמוכה לפירארה מוט התמוטטה הארץ ברעש גדול ונוראה כמוהו לא נהיה, בני העדה מיהרו לבית הכנסת וכולם כאחד נתאספו בחצרות בית ה' ויתפללו אל ה' בחזקה. והפצירו ברבם רבי שלמה דוד מהזקנים כי יאמר בפניהם דברי כיבושין להוכיח במישור תוכחת מגולה, לאחר דרשתו רמה שהורו לו מן השמים התפלל רבי שלמה דוד לפני ארון הקדש תפלת הרעש הכתובה במחזור הק"ק, וכל הציבור כולו יכול ואינו יכול בשוה פוזרו ממון לצדקה, ומהם אשר ישבו בבית הכנסת כל הלילה ועסקו בתורה, סופו של דבר הרעש העז אשר חזר על עצמו שלוש פעמים באותו לילה והפיל כמה בתים וכמה מגדלים אשר מהם היו לקברים, לא פגע אף באחד מאחינו בניי, ואף לא באחד מבתיהם מבני ישראל לא מת אחד וגם הבתים הציל. לכשבדקו מצאו כי בימים קדמונים באותו יום כמעט היה כדבר הזה נמצא בספר ק"ק ישן כי ביום אחד עשר לחדש ניסן שנת התמ"ח נהיה כדבר הגדול הזה, ומשם והלאה היו רוב הקהל מתענים בער"ח ניסן, ומתוך כך חזר והתקין רבי שלמה דוד מהזקנים עם פרנסי העדה את תענית ער"ח ניסן וקובעו חובה.

**רבי שלמה דוד זצ"ל** מובא בספר שם עולם להגאון רבי דניאל טירני זצ"ל בעל עקרי

הד"ט (פרשת וישב דף ל' ע"א).



### מכמוהח"ר שלמה דוד מהזקנים נר"ו

**האירו** על עבר פני אותיותיו המחכימות על נדון דאבינו מלכנו ומאי דאתמר עלה. ולדידי מסתברא דמנהג טוב וישר הוא מאי דנהגי לאומרו אחר התפלה קודם נפילת אפים, ודלא כאותו הפוסק דקרא תגר ע"ו, וכתב לאומרו אחר נפילת אפים, ואפילו צייית ציבורא למשני ממנהגא אין לשנות, דהא לפי הדין דין אמת נפילת אפים אינו חובת תפלה, אלא מנהג, כדכתב ריב"ש בתשובה סי' תי"ב, וכתב דהאי עובדא דר"א הכוונה הדיתה אשתו לוקחת אותו בדברים עד שהיה שוכח מליפול על פניו, וכדבביא המ"א בס' קל"א וסיים ו"ל: וא"כ אין ראיה שלא להפסיק עכ"ל, ודבריו נכונים.

### דן באריכות ליישב דעת העולת תמיד

ומזה יש להקשות על ע"ת דכתב דברי תלמידי הרשב"א דהביאם הרב"י ו"ל אך אינו מרוצה כ"כ כמו אם לא הפסיק, וראיה מעובדא דר"א עם ר"ג דלא שבקי אתתא

למיפל על אפי. וגם מההוא מעשה יש להביא ראיה דנפ"א רשות, דאי לאו הכי האך לא נפל ר"א על אפי בשביל אשתו, עכ"ל. והם הם דברי ריב"ש. ופשוטא דדברי הריב"ש לאו במחתא דדברי תלמידי הרשב"א נחית, ואינם מיושבים אהרדי, דהא לפי הריב"ש דכתב דאם לא היה נפ"א רשות היה זריו ונשכר ר"א והיה נופל על פניו, ה"נ נימא דאם איתא דאין תפלה מקובלת כ"כ כמו אם לא הפסיק לא היה שווה ר"א ליפול מיד כדי שתהא תפלתו מקובלת בתקונה. אלא ודאי הריב"ש לא ס"ל כתלמידי הרשב"א, והע"ת בא לשוות הדולקים והלואי נוכל, דלאפושזי פלונתא וכו', אבל בזה להשוותם אי אפשר.

**ומלבר** ממה שכתב הרמ"א דכיון דכתב הריב"ש דאשתו לוקחתו בדברים עד שהיה שוכה, א"כ אין ראיה שלא להפסיק. וא"כ אפילו תימא דאבינו מלכנו הוא הפסק, כיון דנהנו כן יש להם אילן גדול לסמוך עליו. אלא ראה זה חדש הוא, דהאי דכתבו תלמידי הרשב"א ז"ל ושוב אם היה נופל על פניו לא היתה תפלתו כ"כ נשמעת עכ"ל, אין רוצה לומר דלא היה נשמעת תפילת י"ח כדסבר וקבל מהר"י פינצי דכתב דאינה נשמעת תפלת י"ח רק בנפילת אפים ולכך אין להפסיק וכו', ונילף מההוא עובדא דר"א וכו', דמביא מר"ן וכו' עכ"ל. זה ליתא דכונת תלמידי הרשב"א לומר דאין אותה תפילה דהיינו התחינה ההיא אינה נשמעת כ"כ כמו אם לא הפסיק, וכן הבין הלבוש ז"ל: ואין לדבר בין תפלה לנפ"א שאין התחינה מתקבלת כ"כ אלא מיד אחר התפילה, דכולה כתפלה אריכתא היא וכו', ע"כ. וכן הבין אליה רבה ס"ק ט' ז"ל: ועוד דכבר כתבתי דאין התחינה מתקבלת אלא מיד אחר התפלה וכו'.

**וכן** משמע דהבין ע"ת דכתב ז"ל: מ"מ יפול על פניו אך אינו מרוצה כ"כ וכו', משמע דקאי אנפ"א. וא"כ אפשר למילף זכותא לבעל ע"ת כיון דאה"נ תפילת מקובלת היא אלא אותה תחינה דנפ"א היא דאינה מקובלת אם הפסיק בנתיים, וכיון דהוא רשות בדכתב ריב"ש ורובא דרבוותא לא חייש ליה ר"א. וא"כ האי דכתב ע"ת בסוף דבריו דהם דברי ריב"ש כדאמרן א"ש גם לדעת תלמידי הרשב"א. גם כי יכול המתעקש לחלוק בזה, מ"מ המחזורתא כנ"ל.

**ולא** כתבתי כל זה אלא כדי שדברי ע"ת לא יהיו סתרי אהרדי, אבל בהאי דסיים הריב"ש דאשתו לוקחתו בדברים עד שהיה שוכה, א"כ אין ראיה שלא להפסיק ובדכתב המנ"א. ואפשר לומר דאה"נ דאפילו אם הפסיק מ"מ מתקבלת, אלא דאשתו משכתו, וא"כ לפי דעת הריב"ש וכדבהבין מ"א, אין ראיה שלא להפסיק. ואי הכי אפילו חשיבתו לאבינו מלכנו כהפסק אין לחוש לפי סברת הריב"ש. איברא דאיכא למשדרי נרנא קצת בהבנת המ"א בדברי הריב"ש, מ"מ לפי הבנתו אין ראיה מהא דר"א שלא להפסיק.

**ולבאור**ה, איכא ראיה נמי דאין לחוש להפסק בין תפלה לנפ"א מהא דפ"ג דמגילה, דגרסינן התם רב איקלע בתענית צבור קם קרא בספרא פתח בריך חתם ולא בריך נפל כולי עלמא אנפיהו ורב לא נפל על אפיה וכו', ומי שמדקדק לסדר מימרא הדין משמע דאחר קריאת התורה נפלו על פניהם, וא"כ לא חשו להפסק. ולא ראיתי שום אחד מאחרונים מדברים בזה כלום, וגם לעיני הדבר קשה. והוא אפשר לתרץ דכתפלת מנחה איירי, אלא דסתם איתמר ומשמע אפילו בשחרית. ועוד אפשר לומר דשלא בסדר איתמר, אלא דאין אומרים בזה בסוגיות בש"ס, דעל כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות איכא למיזמר כידוע

למאן הכללי התלמוד גמרו וסביר, והרבר צריך אצלי תלמוד. ומ"מ מהריב"ש לפי מ"א שמעין דאין ראהי שלא להפסיק כדכתיבנא.

ובל זה אמינא לרווחא דמילתא. ברם אפילו תימא דאין להפסיק כדכתבו תלמידי הרשב"א, מ"מ לקושטא דמילתא לא הפסק מיקרי, דהוי אבינו מלכנו (מאין) ומעין התפלה, והגם כי ר"ע לא אמר אלא אבינו מלכנו חטאנו לפניך אבינו מלכנו למענך רחם עלינו אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, וחכמים הוסיפו בקשות ותחנונים, מ"מ אותם תחנונים הוו מעין תפלה, וכדכתב הלבוש. וכן משמע משכנה"ג סי' תקפ"ד דכתב על הא דהביא הרב"י בשם הכלבו ז"ל: ויסרו ר"ע כנגד י"ח ברכות והוסיפו עליו וכו' עכ"ל. ובס' תרכ"ב כתב דאבינו מלכנו הוי מעין תפלה, וא"כ מאי דהוסיפו הוא מעין י"ח.

דן בנידון אם כשהובא בתשובה ב' מעמים לפסק אי יכול לסמוך על פסקו בסומכו רב על מעם אחד, ולנקוט דמעם השני רק הובא לסניף

**איברא** דברינו שם למעמו השנית יש לגמגם, דאע"ג דיש יתרון לאבינו מלכנו דאומרים אותו שחרית ומנחה וצדקתך אין אומרים אלא במנחה, מ"מ אין מעם זה מספיק לאקדומי, דהאי בתדיר ומקודש בעיית דלא איפשטא הוא בוכחים דף צ"א, מ"מ לא כתבו אלא סניף בעלמא. והרדב"ז בח"א סי' ע' כתב ז"ל: ובוה ראיתי אחד מחכמי וכו', שסומך על מעם א' לבדו שכתוב בהרשב"א או בהרא"ש וכו' שנים או ג' וכו' ואותו חכם סומך על אחד מהם, ושמואל בעל התשובה לא כתבו לעיקר אלא סניף בעלמא וכו', עכ"ל. איברא דהריב"ל בח"ג דף י"ג כתב לסמוך על מעם א', מ"מ כבר הארכתי בפסק אחד להשוותם אהדרי, והוכחתי רכונת הרדב"ז דוקא כשסומך על מעם אחד ואע"ג שיש מי שחולק על אותו מעם, וכדמשמע מתשובתו שם, אבל מהריב"ל לא קאמר אלא הויכא דאותו מעם יפה הוא. ודייקא נמי כדברינו שם בהרדב"ז וממהריב"ל שם מתשובת הרא"ש, דחלוקה ראשונה קושטא היא ע"ש, וא"כ גם הכא ודאי דהרב כנה"ג נקט שהוא מעמא לסניף בעלמא, דאדרבא הרב ברטנורא ז"ל בפ"ו דבוכחים פסק דתדיר קודם, ואע"ג דתמה עליו הת"ט, מ"מ הרמ"ז מסייע להרע"ב ז"ל, וגם מהר"ם גאלנאטי בס' זכחים שלמים דף י' ע"א סי' כ"ד אייתי הוכחה מדה דיומא דף ל"ג ע"א, וכבר הארכתי בזה וכתבתי מה שיש להקשות לראיה דהר"ם גאלנאטי, וגם אני יצא יצאתי לסייע סברת הר"ב. וכל זה הוא כמוס עמדי. ואע"ג דהרמב"ם פסק בפ"ט מה' תמידין דיקדים איזו מהם שירצה, מ"מ שמעין דלא עדיף מקודש לאקדומי. ופשוט דהרב כנה"ג לא תפסו לעיקר, וכ"ש דלא מקרי מקודש טפי. וכבר נתן המעם לשבח דיש לסמוך אבינו מלכנו לתפלה דהוי מעין תפלה, וכדכתב הלבוש.

סותר ובונה בדברי חבריו בתשובותיהם הנ"ל

**וליתא** להא דכתב מהר"י סגרי נר"ו בתשובתו הראשונה הנ"ל, ואפילו למעם שנתן הכלבו באמירת אבינו מלכנו הובאו דבריו בב"י סי' תקפ"ד, שנוסח ר"ע לא היה אלא אבינו מלכנו חטאנו לפניך, וחכמים שבאותו הדור הוסיפו, א"כ אינם מעין תפלה וכו' עכ"ד. ואחר המחילה טעה בשתים, חדא דליתא, דלפי הכלבו נוסח ר"ע לא היה אלא אבינו מלכנו חטאנו לפניך וחכמים שבאותו הדור וכו', והוא סמך על הרב"י דהביא דברי כלבו בקיצור, ולא ראה דברי הכלבו במקורם, ולכן כתב מה שכתב, דהא כל בו שם כתב ויירד ר"ע ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה וכו'. ופשוט דר"ע קאמר כדכתב

ש"ס ירד ר"ע ואמר אין לנו מלך אלא אתה א"מ למענך רחם וכו'. ועין יעקב הוסיף אבינו מלכנו עשה עמנו למען שמך, וצ"ל דכך היה גרסתו.

ובזה פירכא נמי למרא דכתב דר"ע לא אמר אלא אבינו מלכנו חטאנו וכו' ותו לא, וסמך על מהר"י סגרי דהבין כן דליתא בדכתבנו. ואדרבה בנוסחא דידן לא מצאנו אבינו מלכנו חטאנו לפניך, אלא דכן היה גרסתם. מ"מ אה"נ דגם כלבו מודה דאמר עוד שאר אבינו מלכנו כדמצאנו בס"ס וכדדוכחנו, ומאי דהוסיפו חכמים הוא מעין י"ח בדכתב שכנה"ג הנ"ל, וא"כ לא הוי הפסק, גם אם אומרים אותו קודם נפילת אפים, והוא פשוט.

### דחמנהג להקדים אבינו מלכנו לפני"א

ומנהג זה נתפשט בכל המדינות ואין מי שקרא תגר על זה, וזאת מהר"י פינצי דהוא סברא יחידאה ולא חיישינן לה. ואם באנו לחוש בכל דין ודין לסברת כל אחד ואחד יכלה הזמן והם לא יכלו, בדכתב הרב הגדול הרשד"ס. וחובה עלינו לילך אחר עקבות פוסקים הראשונים שהם רוב בנין, או בתר רוב מנין. והכי נמי בנידון דידן כל פוסקים אחרונים פה אחד כתבו דאבינו מלכנו הוא מעין תפלה, וא"כ אמאי נחוש לסברת מהר"י פינצי ו"ל, דאחר המחילה בזה כמאן דליתיה דמי.

ובאן ימצא דעת האהובי הח"ר יהודה חיים גירון אשר מסכים עם כל מה שאמרנו, והדבר פשוט אפילו לינוק דבי רב. ואשים קוצי למילין בהשתחוות לפני כבודו וירום גדולת תורתו כנפשו וכנפש הרוש שלומו וטובתו כל הימים.



**הגאון רבי יהודה חיים ליאונטי - גירון זצ"ל**

אב"ד קאסולי יצ"ו, מגדולי חכמי איטאליע

### המשך להנ"ל

## מחזק דעת המהר"י סגרי דאומרים אבינו מלכנו קודם נפ"א

**הגאון** רבי יהודה חיים זצ"ל היה מגדולי חכמי איטאליא, וכיהן כרב בקאסולי שבאיטליא משנות תצ"ט-תקכ"א. תשובותיו הובאו בשו"ת זרע אמת להגאון רבי ישמעאל הכהן זצ"ל.



**מ"ד מוהח"ר יהודא חיים גירון נר"ו**

**התחינות** והבקשות והסליחות, ובפרט אבינו מלכנו סוד החיים, אבינו בנימ' ס"ח ואלף פלא הוא. הכל בעמידה, והם קודמים לנפילת אפים סוד מסירת הנפש, וכן נהוג עלמא האידנא האשכנזים והספרדים ביום ב' וה' והוא רחום, והאיטאליאני תחינת ועתה ואח"כ נפילת

א. כוונתו לדברי הגאון רבי דניאל טירני זצ"ל בתשובתו הנ"ל למהר"י סגרי זצ"ל.

אפים. ואפילו כשנזכרים תחינות בשביל הגשמים או לרבויו חולאים וכיוצא הם קבועים קודם נפילת אפים, וכן באשמורת כשאומרים סליחות התחימה טוב היא נפ"א, וכ"ש אבינו מלכנו והוא מנהג פשוט בין לספרדים בין לאשכנזים בין ללועזים בין למסתערים בין ללוונטיני.

**ואל** יקשה קבלת הר"ם ריקאנאטי ז"ל, כי כמה דברים שכתב בקבלתו ואנו נוהגים דלא כוותיה אלא כהאר"י ז"ל. ובוודאי שאמירת דברים הנ"ל לא מיקרו הפסק, דאפילו באמצע התפילה אומרים הסליחות, וגם האיטאליאני שמפקפקים בפיוטים, ועייין מ"ד באר היטב א"ח תקס"ו ס"ק ד' דמפורש אמרו ז"ל אסור לדבר בין תפלת י"ח לנפילת אפים, ולא אמרו שאסור לומר תחינות סליחות וכיוצא, אלא הם בכלל עמידה. ונפ"א דווקא מיושב כהרמב"ם פ"ה מהלכות תפילה.

**וחלילה** לשמות זה לדון אותם להפסקה, וישתקע הדבר ולא יאמר להקביע מנהג חדש לומר אבינו מלכנו אחר נפילת אפים אפילו ברצון כל הקהל באהבה ובשלום כדמסקא דעתיה דמר, חס וחלילה הם כי לא להזכיר כי זה מנהג שנוי ומשונה מכל העולם ומהפך סדרי בראשית. ואין לדמותו לדין תפילין בחולו של מועד, ודי להכימא רבא כמוהו. את אשר עם לבבי כתבתי. הגם כי דבר זה נפתח בגדולים חקרי לב נר"ו שכתבו לקיים מנהג הנ"ל כללי שהוא מיוסד עפ"י קבלה אמתית.

הצעיר יח"ג פה קסאלי יום ג' פר' ראה שנת פרקי הגמרא לפ"ק



**תשובת הגאון רבי דניאל טירני להגאון רבי שלמה דוד מהזקנים הנ"ל שמקבל דעתו דיש לומר אבינו מלכנו קודם נפילת אפים:**



### תשובתי הצעירה

**נא**ם הדברים למי שאמרן, אימרא יאי דאין ערוך חשש הפסקה בין תפלה לנפילת אפים לתפלה אריכתא, דהלא יתפלל אדם כל היום כולו. ולע"ד הראיה דפ"ב דברכות מרבי בתר צלותיה, ורב ספרא, ור' אלכסנדר, ומר בריה דרב הונא ראיות מופתיות הן. וכן הספרדים בימי ד' צומות בין בשחרית בין במנחה מרבים בסליחות ותחנונים בין תפלה לנפ"א. גם האיטאליאני בשני ובחמישי אומרים פסוקי ועתה אחר תפלה קודם וידוי, ואחר הידוי אומרים נוסח תכלה ממנו וכו' קודם נפילת אפים. וכן בנעילת יד"ב מאריכין בצלותין ובעותין של היום תאמצנו וכו' בין תפלה לנפילת אפים, ולא חיישין חלילה לכולי עלמא טועין. אלא ודאי תועה הוא מדרך השכל מאן דתלי תניא בדלא תניא, דהפסקה בדברים שאינם עניני תפלה וריצוי אין להפסק בנייהם אבל בסליחות ותחנונים שפיר דמי, ותו לא מיד.

ושלום רב כתב הר"ט ס"ט בסדר ושנת כאש"ר צוך ה' אלקך לפ"ק.





## הגאון רבי ירוחם ישראל הכהן הירשקאוויטש זצ"ל

אב"ד ק"ק הונטשעשט, קאושאן, איזמאיל, דובסארי

בעל שו"ת התשב"י וש"ס

**בנוסף קדושת כתר דימים הנוראים - ביאור קו' הרבי מבאהויש  
זצ"ל בלי"ל יום הכיפורים - המתפלל שצריך שיכוון פירוש המלות  
שהוא מוציא בשפתיו ולהסיר המחשבות זרות - בדין תיקון גג של  
זכוכית בהירה על הסוכה**

### קווי תולדותיו

**הגאון רבי ירוחם** נולד לאביו רבי **שנתי הכהן** [בן רבי **אהרן**] ולאמו מרת אסתר בשנת תר"ג. המשפחה היתה משפחה מיוחסת, וכפי שכותב נכדו הוא שייך למשפחת צאצאי **הש"ך**. אביו ר' שבתי היה גאון גדול והי' מסתופף בצל צדיקי דורו שהלכו בדרך מרן הבעש"ט זי"ע. רבי ירוחם ליקט חלק מחידושי התורה ששמע מאביו בסוף ספרו "בריש גלי", וקרא לליקוט זה "שמועות טובות". בהגיעו לפרקו נשא ר' ירוחם לאשה את אדל - האדיל בת אהרן שהיתה מיוחסת למרן הבעש"ט ומצאצאי הש"ך.

**רבי ירוחם** היה מקרי דרדקי בעיר טאמאשפיל שבמדינת אוקראינה, ובשנת תרל"א התגורר רבי ירוחם בעיירה הונטשעשט שבמדינת רומניה במחוז קעשנוב ושם כיהן כאב"ד. ובשנת תרל"ב הגיע רבי ירוחם לעיר קאושאן שבמדינת רומניה ושם כיהן כמורה הוראה ואב"ד, כאשר נשא על כתיפו עול רבנות העיר. בחודש ניסן תרמ"ז נתמנה רבי ירוחם להיות רב בעיר איזמאיל דמתקרייא סמאהולוב והוא על נהר דונא, אך בבין המצרים בשנה זו השלטונות גירשו אותו ואת משפחתו מאיזמאיל, היות ועיר זו היתה סמוכה לגבול, וע"כ הוציאו מהעיר בחזקה, ומשם הוא גלה ברוב צער ויגון לעיר קישנייב, שם היה מגדולי רבני העיר. אבל זה הי' לזמן קצר מאוד דבט"ו באב תרמ"ז נתמנה להיות רב ואב"ד בעיר דובסארי השוכנת ליד נהר דניסטר אשר בפלך חערסאן במחוז בסרביה, ושם כיהן כאב"ד עד סוף ימיו. רבי ירוחם היה גאון ולמדן מופלג, רב ומורה צדק ואב בית דין, וחיבר ספרים העוסקים בכל מקצועות התורה. מלבד למדנותו המופלגת היה רבי ירוחם גם נעים זמירות, וגדול היה כוחו בנגינה, ולתפילתו בציבור יצאו מוניטין בדובסארי והסביבה.

### ספריו:

**רבי ירוחם** כתב עלי גליון חידושים רבים שחידש בכל מקצועות התורה. א. **הגדה של פסח בריש גלי** - פירוש שכתב על ההגדה של פסח, ובפירוש זה ר' ירוחם מבאר באופן מדהים את הסדר של כל משפט ומשפט בהגדה, ומקשר כל קטע וקטע בהגדה אחד לחבירו, כאשר יסוד הדברים שכל ההגדה רומזת לגאולה האחרונה במהרה בימינו אמן. ספר זה כתב ר' ירוחם בצעירותו בשנת תרכ"ג כשהיה בגיל עשרים. ב. **בריש גלי ח"ב** - ובו שלשה חלקים: א) **ליקוטים נחמדים** - ובהם ביאורים על כ"א מדרשי פליאה על התורה, ועוד חידושים על התנ"ך והש"ס. ב) **דרוש לשבת תשובה, דרוש לחג השבועות, ועוד**. ג) **שמועות טובות** - מאביו הרב שבתי בן אהרן הכהן ז"ל, על התורה, על הש"ס, ועל נוסח התפילה. ג. **כהן צדק** - הגהות על התלמוד בבלי לתנ"ך את כל הקושיות שבגליון הש"ס לגאון רבי עקיבא איגר

שנשאר בצריך עיון גדול. ובתוך חודשיים מחנוכה ועד ר"ח אדר עלה בידו לתרץ הכל על נכון. והם מאה ושמונים תירוצים בטוב טעם ודעת שכתב המחבר. ד. **שאלות ותשובות התשב"י** - שאלות ותשובות על ארבע חלקי שולחן ערוך. השו"ת מחולק לשני חלקים. חלק א. על או"ח ויו"ד. ב. על חו"מ ואבן העזר. ספר זה הוא גולת הכותרת של ספריו, בספר ישנם ק"ץ סימנים, וכתובת הספר החלה עוד בצעירותו בערך בשנת תרל"א, ושנים רבות עסק בהכנתו להוצאה לאור, עד שסיים את כתיבתו בשנת תר"ס. הספר מעוטף בהסכמה מהרב מקובנא הגאון ר' **יצחק אלחנן ספעקטאר** זצ"ל. ה. **מודה ועוזב ירוחם** - רבי ירוחם מזכיר את הספרים שהוא חיבר במכתב שכתב לתלמידו הגאון רבי משה נחום ירושלימסקי זצ"ל, ושם הוא מזכיר ספר נוסף שחיבר "מודה ועוזב ירוחם". ספר זה לא נמצא על ידינו, ולא מצאנו אותו לעת עתה.

### חידושים נוספים מתורתו:

**כמו** כן היה רבי ירוחם נושא ונותן בהלכה עם גדולי דורו, בספר **כנסת חכמי ישראל** להגאון רבי **אברהם יואל אבעלסאן** זצ"ל (עיי"ש סי' שכ"א נדפס תשובה שכתב בענין קידושי שוטה, ותשובה זו נדפסה גם בספר עץ חיים בסימן כ' ובסימן כ"ה), בספר **שו"ת מנחת משה** לתלמידו הגאון רבי **משה נחום ירושלימסקי** זצ"ל, ובספר **שדי חמד** להגאון רבי **חיים חזקיהו מדיני** זצ"ל (עיי"ש חלק ז' עמוד 2964 בענין אין שלוח לדבר עבירה, ובחלק ח' סימן ט"ז עמוד איתשפ"ה בענין כתיבת ירושלים בגיטין בכתב מלא או חסר).

**וכן** מצאתי מכתב שכתב "שדי חמד" לר' ירוחם בענין שאלתו של רבי ירוחם על כתיבת "ירושלים" בגיטין, וזה תוכן המכתב בשלמותו (בכת"י שנמצא בבית הספרים בירושלים):

**עש"ק** חקת התורה תרנ"ג.

**לכבוד** ידידי הרב הגדול, מעוז ומגדול, כהנא רבה, מוה"ר ירוחם הכהן אבד"ק דובסאר שליט"א.

**אתמול** קבלתי מכתבו אשר מיום ה' בהעלותך (פלא הוא איך נתעכל כל כך הבית דואר), והנה אוהביי וידידי רבנים וגאונים המכירים אותי מאז ומכללם מר ניהו ידידו הגאון מנחת משה יצ"ו יודעים כי אין באפשרות לי עתה לבוא בכתובים במשא ומתן של הלכה כלל, וכבוד תורתו שלא ידע מזה שדר לן חורפא, מגילה יפה, ובא לו בארוכה, בדבר ה' זו הלכה, ואין בכוחי לעשות רצונו ועמו הסליחה.

**נער** הייתי (כבן עשרים שנה) גרשוני עונותי (בשנת התרי"ג) מהסתפח בנחלת אבותינו, ולא היה לי אז עסק בטיב גטין, אמנם מתברר לי מתוך דברי הרב שדה הארץ בח"ג חלק אה"ע סי"ד שכותבים ירושלים וצלל במים אדירים להכשיר הגט שנכתב ביו"ד ירושלים, (לולא שהיה פיסול אחר בשם המגרש).

**גם** ידיד רבין חסידא איש ירושת"ן כמוהר"א עזריאל ז"ל בספר כפי אהרן ח"א בשו"ת ליו"ד סי' י"ב הביא נוסח גט שחרור שסדרו בירושלים בשנת התר"ל וכתוב בו במתא ירושלים (בלא יו"ד) ולא יכלתי כעת לחפש בזה ואם יתברר לי אח"כ בהיפך מזה לא אמנע טוב ואודיע לכתה"ד איה"ג.

**נעת** ידידו הגאון מנחת משה יצ"ו נכונה דפסת מועט דפסתה (תפסת מועט תפסת), כל התחלות קשות וסוף הכבוד לבוא יהי ה' אלוקינו עמו ויוכחו להפיק זממו ויארץ ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים בהשקט ושלוח חיים של טובה וברכה (לפ"ק) כנה"ר וכנפש המעתיר בעדו.

**הצעיר חיים חזקיהו מדיני** המכונה ח"מ הי"ץ

## תלמידיו:

**הגאון** רבי משה נחום ירושלמיסקי זצ"ל אב"ד קיעלץ ואב"ד קאמינקא הינו תלמידו חביבו של רבי ירוחם. ומשום כך שלח לו מכתבים רבים, במשיא ומתן בהלכה, ואף מספר לו ר' ירוחם במכתביו את הקורות אותו ואת הנעשה עימו ועם משפחתו.

**וכן** סמך להוראה את רבי שמואל מרדכי בן הרב מאיר ישכר ואב"ד קליעוו רבינאוויץ מפעטראווקע - פלך בסרביה, מובא בספר אהלי שם. וכן נתן ר' ירוחם בשנת תרנ"ח הסכמה על ספר "יד שלום" שחיבר הרב שלום בן אברהם לאקאייניווסקי.

## פטירתו:

**רבי** ירוחם נפטר ב' אדר א' תרס"ח בן ס"ה שנים מתוך עיסוק בלימוד גמרא לעיניו בתו שהיתה אז בביתו. ומקום קבורתו לא נודע לעת עתה.



**מעניין** להעתיק כאן מכתב של רבי ירוחם שמגולל שם את עיקר תולדות חייו, המכתב כתב לתלמידו הגאון רבי **משה נחום ירושלמיסקי** זצ"ל, ונמצא במכון שווקן - אוסף ירושלמיסקי - בעיה"ק ירושלים ת"ן:

**ב"ה** יום י"א ברכה למחרת יום הכיפורים תרמ"ז לפ"ק פה דובאסאר

**שנת** גאולה וישועה ושנה טובה ומבורכת לכבוד ידיד נפשי ולבי ה"ה הרב הגאון המפורסם לשבח חסיד ועניו חכמתו תאיר פניו חריף ובקי משנתו זך ונקי כשי"ת **מוהר"ר משה נחום ירושלמיסקי** נר"י אבד"ק קאמינקא יע"א.

**מרוחק** שמעתי מן הצער אשר עבר על כת"ר קודם ר"ה העבר ונתמרמרו שערי ראשי וכו' להשתתף בצערו וכו' וכעת בשמעי הבשורה טובה אשר נשאל (נגאל) כת"ר מצרה ההוא והיה לי כמים קרים על נפש עייפה וכו' ואברכנו בלב ונפש חפצה, ישמרוהו השי"ת מעתה ועד עולם שלא לבא לידי צער ח"ו והשי"ת יאריך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים וכו'.

**ואמיתי** להציע לפני כת"ר אוהב נפשי גם מה שעבר עלי בקיץ העבר כדי לזכור חסדי הבורא ית"ש אשר לא עזב חסדו בכל דור ודור, והוא בפסח העבר הייתי מתבודד בעצמי כל החג כפי [לפי] שהעיר קאוושיאהן קטנה ועניה וההספקה המועטת אין די לפרנס את ב"ב המרובים בעה"י, ובפרט לפרנסת נישואין ואין שום תקווה משם. ועלה ברעיוני לנסוע עם הספר שלי שו"ת התשב"י מעיר לעיר לקבץ עליו להדפסה אולי יהי לי לעזר לפרנסת נישואין בני ובנות ובני ובנותי, אבל מאד היה קשה עלי דבר זה כי לא יכולתי להכיל ברעיוני האיק להיות מטולטל נע ונד ימים רבים ותורתי מתי נעשית, והייתי משוטט ברעיוני כל החג הנ"ל.

**עד** כי פתאום בא אלי ידיעה [ידיעה] מהעיר הגדולה איזמאיל אצל הנהר דונא לבוא לשם על שבת אחר פסח כי הם צריכים לקבל לשם רב הגון ומפורסם ונסעתי לשם תיכף ומיד ביום ד' אסרו חג פסח ובאתי לשם על שבת ונתקבלתי אצל כל אנשי ונכבדי העיר בכבודו של עולם בעה"י. ותכף ומיד ביום א' אחר השבת נתנו לי כתב בחתימת ידי כל נכבדי העיר על חמשה עשר רובל כסף בכל שבוע מן הטאקסי קצוב חוץ מן ההכנסה מכל העיר בערך עשרה רובל כסף בשבוע כי העיר גדולה הוא, וראיתי כי השי"ת הזכיר אותי לטובה והגיע זמני להרים "ק" בשנת תר"ם "ק" לפ"ע [לפ"ק] בכלל כל ישראל, ונתתי שבח גדול להשי"ת אשר בזה כבר נשתקו כל טרדות מחשבותי שהיו עד הנה כי הפרנסה בעזרת השי"ת ברווח

גדול והגיע גם לפרנסת נישואין ונוסף גם להדפסת ספרי הנ"ל בנקל שם כי העיר מליאה גבירים מפורסמים ונדיבי לב והנה ישבתי שם עד בין המצרים בקיץ זה.

**פתאום** בא עלי פקודה מן הממשלה שאסור לי לדור בשם שהוא אצל גרעניץ והגבול ועד כ"ד שעות לצאת משם עם כל בני ביתי, ותפסו לנו בחזקה והוציאנו לחוץ ונסעתי משם ברוב צער ויגון לעיר קעשנוב לחקור ולראות מה לעשות לזה והנה בקאווישאהן היה לי דירה טובה שמכרתי אותה והיה בידי המעות מן הדירה ונתלקטו אלי אנשים משם ואמרו שהם יכולים במעות לפעול אצל הממשלה שיש לי רשות לדור באיזמאל ולקחו אצלי מעות על יד על יד להשתדל בזה והנה עד שני שבועות כלה אצלי כל המעות יותר משלשה מאות רובל כסף ולא פעלו כלום ונשאר הדבר באיסור לדור באיזמאל ובעיר קאווישאהן כבר קיבלו רב לשם. כללו של דבר עד שבוע שחל תשעה באב נשארתי בעירם ובחוסר כל, פרנסה אין לי, דירה אין לי, מעות אין לי, כי אם שנים עשר נפשות בלי מזון ומחיה ובנקל היה בידי להתאונן על חורבן הבית בכלל ובפרט, ודל ודי למבין.

**עד** כי פתאום על שבת נחמו העבר בא אלי עגלה עם כתב וחתומות מעיר דובסאר שאצל נהר דניסטר שהם צריכים לקבל רב לשם, על כן לבא תיכף ומיד עם עגלה זו לראות אם אשא חן בעיניהם והנה באתי לשם על שבת וביום ב' ט"ז מנחם אב קיבלו אותי בכבודו של עולם ונתנו לי כתב בחתימת ידי כל נכבדי העיר על עשרה רובל כסף בכל שבוע קצוב מן הטאקסי חוץ הכנסה מכל העיר בערך ששה רובל כסף לכל שבוע, ובעזרת השי"ת בפה אני יושב בטח גם מן הממשלה כי אינו סמוך לגרעניץ וכה יעזור לי השי"ת כסדר, ושאוכל להדפיס ספרי שו"ת התשב"י בזמן קרוב, גם שאר חידושי תורתו שתחת ידי המה כתובים השי"ת יעזרנו להוציאם לאור בחיי ויראו שונאי יבוש וישרים וישמחו, והשם יהיה בעזרי ובברכת שמחת הרגל לחוג את חג הסוכות ברוב חדווה ונחת.

**הנני נאמנו מוקירו ומכבדו כערכו הרב הצעיר ידועם הכהן אבד"ק דובסאר**

**האדעס** והאדריס] שלי גאריד דובאסאר חארסאנסקע גיבערניע דיחאוונע ראבין וכו'



**אפריון** נמטיי להרב **אלכסנדר הכהן קוגן** שליט"א ולבנו הרב **ארי' לייב הכהן** שליט"א מעיה"ק **ירושלים** ת"ו על שנהגו בנו טובת עין, ומסר לנו חידו"ת מזקנם זצ"ל לרוות את הצמאים ולזכות את הרבים, ברכות התורה יחולו על ראשם.



## בנוסח קדושת כתר דימים הנוראים

**נשאלתי** ע"ד הנוסח בקדושת מוסף בימים נוראים בחזרת הש"ץ אשר בקצת מחזורים נדפס לחזרת הש"ץ אחד הוא אלקנו וכו', ובקצת מחזורים ליתא כן רק הוא אלקנו וכו', איזה נוסח יש להכריע בזה עפ"י הסברא לעיקר.

**תשובה** הנה לפענ"ד הנוסח היפה הוא שיאמר הש"ץ אחד הוא אלקנו וכו', כיון דמפסיקין בפיוטים באמצע הקדושה של ימים נוראים, דהיינו אחר שאמרו הקהל שמע ישראל ה' אלקנו ה' אחד הם אומרים הפיוטים ואח"כ מתחיל הש"ץ לחזור הוא אלקנו וכו', וא"כ

אין פי' לזה אם לא יאמר הש"ץ אחד הוא אלקנו כו', דבשלמא בכל השנה שבת ויו"ט שאין פיוטים באמצע הקדושה שפיר קאי הש"ץ במ"ש הוא אלקנו וכו' על מה שסיימו הקהל ה' אחד שע"ז קאי מ"ש הוא אלקנו תקף ומיד, משא"כ בקדושה של ימים נוראים שמפסיקן בפיוטים קודם שמתחיל הש"ץ הוא אלקנו וכו' הרי נפסק מרלעיל ולחכי בע"כ שיתחיל הש"ץ מתיבת אחד שיאמר אחד הוא אלקנו וכו', ודו"ק.

**ואין** להקשות כיון דהש"ץ כבר סיים באחד עם הקהל ועבשיו שחזור ומתחיל אחד הוא אלקנו וכו' לכאורה הר"ז כאומר שמע שמע ב' פעמים זה אחר זה שהדין הוא שמשתקין אותו, דזה אינו דהא מפסיק בפיוט, ושוב אין זה כאומר אחד אחד זה אחר זה להשתיק אותו. משא"כ בשבת ויו"ט שאין פיוט באמצע לא יאמר הש"ץ בחזרתו אחד הוא אלקנו כיון שכבר אמר אחד, והרי זה ממש אומר אחד אחד זה אחר זה שאסור, כמבואר בש"ע או"ח סי' ס"א דאסור לומר שמע ב"פ בין שכוף הפסוק בין שכוף התיבות וכו' אם לא כשמפסיק הרבה בנתיים, ע"ש במג"א סק"ו.

**אך** במג"א סי' רפ"ו הביא זה שלא לומר ב"פ אחד בלי הפסק וסיים דמנהג שלנו לומר ב"פ אחד בהקדושה, ועיין במחצית השקל שם דל"ד להך דשמע שמע ב"פ, דאחד הראשון קאי על שלפניו ואחד האחרון קאי על שלאחריו וכו' יעו"ש. וא"כ בימים נוראים שיש הפסק פשוט לב"ע שבע"כ יאמר הש"ץ אחד הוא אלקנו וכו', ודו"ק היטב.

### אם נכון לומר בשחרית דיום כפור כל נוסח כתר

**ואנב** שאני עוסק בענין הקדושה של מוסף בימים נוראים, וזכרתי כד הוינא מליא אמר לי א"א הרב זצ"ל שלפי דעתו מה שנוהגין לומר ביוכ"פ גם בשחרית את כל הקדושה של מוסף כבודו מלא עולם וכו' זה טעות הוא, דלא מצינו מעם רק לומר כתר יתנו ביוכ"פ בכל התפלות אף בשחרית והיינו להתחיל כתר יתנו וכו' בכל התפלות משום דביוכ"פ כל היום בכתר והבן ומשא"כ בשבת ויו"ט רק במוסף מתחילין כתר יתנו אבל בשחרית מתחילין נקדישך כידוע, אבל שאר נוסח הקדושה ודאי בכל אחת כפי השיך לה דהיינו בשחרית או בקול רעש וכו' ואח"כ ממקומך מלכנו תופיע וכו' ובמוסף כבודו מלא עולם ואח"כ ממקומו הוא יפן ברחמיו ואח"כ שמע ישראל וכו'. ומה שנדפס בהמחזורים ביוכ"פ אף בשחרית כל הקדושה של מוסף הוא בטעות, שאין הכוונה על כל הקדושה של תפלת מוסף לומר גם בשחרית יוכ"פ, אלא רק הכוונה על התחלת הקדושה ביוכ"פ שיש לומר כתר יתנו וכו' גם בשחרית וכאמור עכ"ל ו"ל.

**והנה** בש"ע סי' תקס"ב במג"א סק"ח ראיתי שהביא בשם הגמ"נ שכתב להדיא דכל הקדושה של מוסף ממקומו הוא יפן ברחמיו לעמו וכו' אומרים ביוכ"פ אף בתפלת שחרית וכו' יעו"ש. אמנם לאחר זמן זכיתי לספר פרדס הגדול לרש"י ז"ל, ומצאתי שם בפ"י תפלות סימן ד' שכתב שם בהדיא דבשבת ויו"ט ויום הכיפורים בתפלת שחרית אין מנהג לומר בהקדושה מה שאומרים בשל מוסף וכו' שמע ישראל וכו' יעו"ש, וצ"ע על הפוסקים בש"ע שלא הזכירו מזה כלל, אך איך שיהיה עכ"פ קשה עלינו לשנות מכפי שכבר נדפס בכל המחזורים הכי, וכן מנהג ישראל בכל העולם בזמנינו עבשיו.

נאום ירוחם הכהן אבד"ק קאווזשאן

## ביאור קו' הרבי מבאהוש זצ"ל בליל יום הכיפורים

**תשובה** שהשבתי לירידי החסיד המופלא מו"ה מרדכי ראבינאוויטש נ"י. ע"ד שאלתו מאתי לבאר לו ענין פלאי כפי שהיה על יום כפור אצל הרב הקדוש אדמו"ר בבאהאש שליט"א וראה אחר תפלת כל נדרי בליל יוב"פ ישב אדמו"ר על הכסא וכל האנשים עומדים סביבו ופתח ואמר לפניהם בזה הלשון, מה מאד פליאה בעיני דברי הש"ע בס' תר"ד ס"א שכתב וז"ל, אסור לסוך ביוכ"פ מקצת גופו ככל גופו כו' אבל אם הוא חולה או שיש לו חטמין בראשו מותר, עכ"ל. והסברא דביוכ"פ האיסור משום תענוג וכיון שהוא חולה דמוכה שהוא לרפואה ולא לתענוג ע"כ מותר. וקשה מאד דא"כ הא יש איסור משום רפואה בשבת ובמבואר בהלכות שבת סי' שכ"ז דאסור לסוך בשבת כל היכא דמוכה שהוא לרפואה אם לא לתענוג או שרי, ויוכ"פ כשבת הוא, וא"כ כאן ממ"נ אסור דאם דמוכה לרפואה אסור משום שבת ואם לתענוג אסור משום יוב"פ שהוא מחויב בעיני וצ"ע, עכ"ד. ומיד עמד והלך לביתו, וסיפרו החסידים שבכל שנה לאחר כל נדרי מנהג אדמו"ר בכך לסדר קושיא זו לפני העם ונשאר בצ"ע והולך לביתו מיד. וע"ז דורש כבודו מאתי להגיד לו עפ"י חוות דעתי בזה.

### איזה סיבה מותר ביו"כ לרפואה ואיזה אסור

והנהגה בהשקפה ראשונה היה נראה לי לתרץ קושיא זו ע"ז הדרך לפי המבואר להלן בס' זה לענין איסור נעילת הסנדל ביוכ"פ דאם יש רפש וטיט שקשה לילך יחף ויצטער שרי דרוקא לתענוג אסור אבל למניעת צער שרי, ע"ש במג"א סק"ה. ועפ"ז אתי שפיר ולק"מ, דודאי אם באופן דמוכה להדיא שהוא לרפואה הא ודאי אסור משום רפואה בשבת, אבל היכא דלא מוכח כ"כ שהוא לרפואה שרי בשבת כמבואר בס' שכ"ז שם כגון לסוך בשמן באותן מקומות שדרך כל אדם לסוך בשמן לתענוג בעלמא שרי אף לחולה ע"ש. וא"כ כאן ביוכ"פ אף דלתענוג אסור אבל למניעת צער שרי, ושפיר קאמר דאם לחולה או יש לו חטמין שרי לסוך, והיינו בדבר שדרכן לסוך לתענוג כגון שמן שאין איסור משום שבת, ואי לצד יוב"פ שאסור תענוג הא כיון שיש לו חטמין הסוכה הוא למניעת צער ואין זה תענוג גמור לאסרו ביוכ"פ, ודו"ק.

**ובזה** מתורץ קושיית המג"א שם סק"א שהקשה מ"ש זה מרחיצה בס' תר"ג דשרי לרחוץ להעביר טיט וצואה שעליו, וכאן בסיכה אסרו לסוך להעביר זיעה שעליו וכו' ע"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר כמ"ש דבטיט וצואה שעליו צער הוא אם לא ירחץ ושרי לרחוץ שאין זה רק מניעת צער, אבל כאן בסיכה להעביר זיעה בעלמא הוי תענוג גמור כי במניעתו מזה לא יצטער, ולכן אסור זה אם לא לחולה שבמניעתו מזה יצטער וכדלעיל, ודו"ק.

**ואפשר** שזהו באמת כוונת המג"א ז"ל שם שסיים ע"ז וז"ל, ויש לומר דסיכה הוי תענוג מפי מרחיצה עכ"ל, ור"ל דסיכה להעביר זיעה מפי יש לומר דהוי תענוג מברחיצה להעביר טיט וצואה שעליו המצטער וכמש"נ לן ודו"ק. והוא מ"ש המ"ז בס' תר"ג סק"י ו"א שם דרוקא רחיצה להעביר טיט וצואה שעליו שרי, אבל להעביר זיעה ברחיצה בודאי אסור כמו ע"י סיכה ע"כ יעו"ש, הרי להדיא כמ"ש דלהעביר טיט וצואה הוי רק מניעת צער ושרי, אבל להעביר זיעה הוי תענוג גמור ולא מניעת צער ואסור וכמש"נ לן, ודו"ק היטב.

**אמנם** אחר העיון ראיתי כי בגמ' ביצה דף י"ח פריך הש"ס להדיא כעין קושיא זאת ומשני לה בפשיטות ע"ש. דפריך לרבא דקאמר באיסור מבילת כלים בשבת משום דמחזי כמתקן מנא משא"כ במבילת אדם נראה כמקור ושרי, ופרכינן ליה תינה בשבת אבל ביוכ"פ מאי איכא למימר, דאי למיקר הא אסור משום תענוג ביוכ"פ, אלא למבילה הא אסור משום מתקן מנא, ואמאי תנן כל חייבי מבילות טובלין ביוכ"פ, ומשני דס"ל לרבא דאמרין הואיל ובשבת שרי ביוכ"פ נמי שרי ע"כ, ופרש"י שם וז"ל, כיון דבשבת דחמיר מיוכ"פ במלאכה ושרי למבול משום מעמא דמחזי כמיקר ממילא ביוכ"פ נמי שרי למבול אף דלא שייך בזה טעם כמיקר אפ"ה בכדי שלא תחמיר ביוכ"פ טפי מבשבת ע"כ יעו"ש, וכן הוא בשבת דף קר"א יעו"ש.

**נמצא** גם כאן בנ"ד פשוט הוא עז"ה כיון דבשבת שרי לסוך בשמן דאמרין שהוא לתענוג א"כ בע"כ אף ביוכ"פ שרי, אע"ג דאי לתענוג הרי אסור מחמת יוכ"פ דמחויב בעינוי ואלא לרפואה והרי אסור משום מלאכה בשבת, אפ"ה ליכא מידי דבשבת יהא שרי וביוכ"פ אסור שלא יהיה יוכ"פ חמיר משבת וכאמור ודו"ק היטב ולק"א, וא"כ הרי התירוץ על הקושיא של אדמו"ר הג"ל הוא גמרא מפורשת.

כוון לרמוז היתר המבילה למי שנשטמא ח"ו

**אלא** כוונת אדמו"ר בזה אפשר היה להציע ענין קושיא זו בליל יוכ"פ לפני הנערים הישנים בביהכ"נ בליל יוכ"פ, לרמוז להם עפ"י התירוץ שבוה היתר המבילה ביוכ"פ למי שצריך ח"ו לכך, ואפשר לענין סגולה הוא שלא יבואו ח"ו לידי כך וכי אינו דומה ההולך לישן בלי מרה שחורה להישן מתוך מרה שחורה שמתפחד שלא יטמא ח"ו בשינה ולא יוכל לטמא א"ע ביום הקדוש והנורא והבן זה, שעפ"ז שפיר בכל שנה בליל יוכ"פ חזר וכפל דבר זה ודו"ק.

הב"ד ידידו ירוחם הכהן אבר"ק קאווישאהן



## המתפלל שצריך שיכוון פירוש המלות שהוא מוציא בשפתיו ולחמיר המחשבות זרות

**תשובה** שהשבתי לחכמי החסידים (המכונים בשם חסיד הכ"ד) בדבר קושייתם בהא דבשו"ע או"ח סי' צ"ח סעיף א' המתפלל צריך שיכוין בליבו פרוש המילות שמוציא בשפתיו וכו', דלכאורה קשה הא המחשבה דקה ולעילא מן הדיבור ופה, והאך יהיה יציבא בארעא וגו' באשמיא להיות מתפלל בשפתיו דבור פה בלשון קודש ולכוון בתוך המחשבה פירוש המלות בלשון הלעז שאנו רגילים בו והלא להיפוך היה ראוי להיות, שיתפלל בפיו בלשון הלעז, ולכוון בלבו סדר התפילה בלשון הקודש, והבן עכ"ד.

**וע"ז** הנני להשיב, כי לפענ"ד פשוט, דהא אין יוצאין י"ח התפילה בהרהור הלב ומחשבה לבד כי אם דוקא להוציא משפתיו לפרוש האותיות והתיבות בפה מלא, שכן הוא

המצוה הזאת, שתלוי בפה ובקנה וכמו במצות תפילין בורע ובראש בגשמיזם ואינו יוצא בהכוונה לבד בלתי העשיה מעיקרא בגשמיזם, והבן. וא"כ ממילא תו לא קשה מידי בזה, דעיקר המצוה בדבור פה ראוי להיות בלשון הקודש, אלא דע"כ צריך לשמוע ולהבין מה שהוציא בשפתיו כדי להתעורר בזה ולבוא על הכוונה האמיתיות ברוחניות בזה, ודו"ק והבן.

**אמנם** באמת זכרני כד הוינא מליא שמעתי מאדוני אבי הרב זצ"ל, שאמר בזה הלשון, שאין הכוונה במ"ש לכוון פרוש המלות, דהיינו שיחשוב במחשבתו הפרוש שבלעו, אלא הכוונה לדבק את מחשבתו לדבור פיו הלשון פי' המלות, ר"ל מבטא המלות שמבטא ומפרש בשפתיו והיינו לחשוב בליבו מה שמוציא בשפתיו שלא יהיה נפרד מחשבתו מהתיבות קודם שמוציא בשפתיו, שיאזין כל תיבה במחשבתו לדבק בלבו התיבה כצורתו, והבן עכ"ד ודפח"ח.

**ובאמת** כי כן הוא משמעות הש"ע שם שכתב וז"ל המתפלל צריך שיכוון בלבו פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכניה כנגדו ויסיר כל המחשבות המורדות אותו עד שתשאר מחשבתו זכה בתפלתו, וכך היו עושין חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיזם ולהתגברות כח השכלי וכו', עכ"ל יעו"ש. הרי להדיא שאין הכוונה כ"א להסיר מלבו מחשבה זרה, עד שתשאר מחשבתו זכה לכוון בלבו רק מה שמוציא בשפתיו סדר התפילה בלי התערבות מחשבות זרות, והבן.

**גם** שמעתי אז מא"א זצ"ל להסביר הענין עפ"מ שחנן אותנו הבורא ית"ש בחכמה בינה ודעת, והוא דמעיקרא כשעומדין להתפלל יש לדחות המחשבה מהלב בינה לבא שבה הלב מבין וכו' ודוחין מן הלב שלא לחשוב שום מחשבה זרה המטריד בתפילתו, ועדיין אדוק דקות המחשבה במוח חכמה מוחא אידו מחשבה מלנא, ויש לדחות משם עד שישאר בדקות מחשבתו שבמוח רק כוונת תפלתו זכה וברורה. ועדיין אדוק ומקושר בו בדעת למעלה מן המוח התקשרות בעלמא של זרות ובע"כ לדחות ולעקור זרות לגמרי, להיות נקשר בתפילתו זכה וברורה, עד שהוא מופשט מהגשמיזם לגמרי, והוא מתדבק בדבקות נפלא באור עליון לחוות בנועם ד' הוא הכתר, והמשכיל יבין, עכ"ד ודפח"ח.

**שוב** שמעתי ממנו שאמר אשר זה זמן כביר שנתעורר בדעתו להבין עד"ו בעניין הבארות שחפר יצחק אע"ה, ולאחר זמן מצא כן בספר הגל מחנה אפרים הקדוש בפרשה

---

א. ובספרו בריש גלי ח"ב, הביא שמועות טובות מאביו רבי שבתי הכהן, וכתב גם כן כע"ז וז"ל שם, פעם אחת שאלו אותו החכמים בהא דבשו"ע אר"ח סי' צ"ח המתפלל צריך שיכוון בלבו פירוש המלות שמוציא בפה בשפתיו, והוא ראוי להיות להיפוך, שהלשון קודש יהרהר במחשבתו, והפירוש של המלות בלע"ז יהיה בדיבור פה להוציא בשפתיו.

והשיב להם בזה הלשון, אין הכוונה במה שכתוב לכוון פירוש המלות דהיינו לחשוב במחשבתו הפירוש שבלע"ז, אלא הכוונה פירוש המלות מבטא המלות שמפרש אותם בשפתיו והיינו לדבק מחשבתו לדיבור פיו לחשוב בלבו מה שמוציא בשפתיו שלא יהיה נפרד מחשבתו מהתיבות קודש שהוא מוציא בשפתיו, וכמו במי שאינו יודע כי אם לשון קודש לבד, הרי ודאי דגם עליו קאי הדין לכוון פירוש המלות והיינו כפי הג"ל, והמשכיל יבין זה, ותו לא קשה מידי עכ"ד ודפח"ח.



תולדות, שכתב שם ח"ל, ענין הבארות שחפר יצחק וכו', יש רמז אל עליות עולמות בתפילת שחרית, שבתחלה חפר באר ורבו עליה ונקרא שמה עשק כי התעשקו עמו, והוא רמז אל עולם עשיה, ששם נכנסין תחילה ושם יש קליפות, ויש לו מריבה עמהם עד שמבטלים. ואח"כ חפר באר אחרת, היינו שעלה לעולם היצירה, ששם אין כ"כ קליפות, אבל מ"מ עדיין יש קליפות. ולכך נקרא שמה שטנה. ואח"כ חפר עוד באר, היינו שעלה לעולם הבריאה, ששם שוב אין קליפות, ולכך לא רבו עליה, ויקרא שמה רחובות, ואח"כ חפר עוד באר אחרת, היינו שממש עלה לעולם האצילות וכו'. עכ"ל הספר הנ"ל, יעו"ש.

**עוד** אמר לי להסביר זה על פי משל, לאחד שהולך לפני מלך בשר ודם באלף אלפי אלפים הברלים ובבואו לפני חצר בית המלך, והנה סביב פתח החצר כלבים רעים עוי נפש להויק לכל אשר יגש אל הפתח, עד כי נופל פחד גדול על ב"א, והשוטה מתפחד וחוזר לאחוריו לביתו, אבל החכם מתיישב בדעתו, והלא הכל צריכין לילך לפני המלך והאך אפשר שיעמיד המלך מויק כזה על פתחו שלא יוכל שום ב"א לבוא לפניו, ובע"כ הוא מוסר נפשו והולך עד תוך החצר במסירות נפש. והנה הוא רואה בעיניו אח"כ שכל זה לא היה רק דמיון בעלמא, להפחיד ולא להויק ח"ו, ואז הוא הולך להלאה לכנס מתוך החצר לבית הארמון המלך, והנה הוא רואה שמה שומרי המלך עומדים מזוינים בחרבותם להרוג כל אשר יגש. והנה יש מי שהתחכם עד כאן, אבל מכאן והלאה אין בו חכמה כ"כ להבין אף בזה שאין סכנה, ונופל עליו פחד ומורא על ראשו, עד שחזר א"ע מכאן לאחוריו, אמנם איש חכם המתחכם טפי מזה הוא מתיישב בדעתו גם בזה, כפי הנ"ל ומוסר נפשו אף בזה, והולך במסירות נפש להלאה, והנה הוא רואה שגם בזה אינו אלא דמיון בעלמא, להפחיד ולא להויק ח"ו, והרי הוא הולך להלאה עד שבא לבית המלך החדרה, והנה שם הוא רואה הרבה פלאים כפי השייך בבית המלך, והשוטה המפליא על זה נשאר עומד בכאן להשיג ולראות בנועם הפלאים הנפלאים בעיני ב"א, עד שבתוך כך אינו זוכה שוב לראות את פני המלך בעצמו ובכבודו, אבל החכם והמשכיל הוא מתיישב בדעתו, והרי הוא צריך לילך אל המלך ואך ולמה לו להסתכל בהפלאים שבבית החיצון, והרי הוא הולך להלאה לתוך היכל פנימי שהמלך לבדו שמה, והוא זוכה לחזות בנועם המלך, אשר זהו כל חפצו ומגמתו (ועיין בספר אור המאיר הקדוש, פרשה וישלח בפסוק ויעקב נסע סוכתה וגו' בשם הבעש"ט זצלה"ה במשל בזה, יעו"ש) וכמו כן נתבאר עד"ז באלף אלפי אלפים הברלים בהעליות העולמות בתפילה, שיש לדרות מעיקרא מחשבות זרות המטרידין וכו' מן הלב, והדר מן המוח, והדר למעלה מן המוח שיהיה מופשט לגמרי עד שיוכה לחזות בנועם ה' ית"ש, וכפי הנ"ל, והמשכיל יבין כל זה, עכ"ד ודפח"ח.

**ובעת** עלה בדעתי בדרך אפשר, שיש לרמוז כל זה בהאי קרא (תהילים סה, ה) "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך". והנה בתחילה הוא התקרבות לפני חצר בית המלך פתח שער החצר, הוא עולם העשיה, והחכם מכון את ליבו בעומק הלב בינה לבא ובה הלב מבין, והוא ישכון חצריך תוך החצר הוא עולם היצירה, והדר מעמיק טפי בחכמה מוחא אידו מחשבה מלאה והוא נשבעה בטוב ביתך ע"ד בחכמה יבנה בית, הוא עולם הבריאה, והדר מעמיק עוד יותר בדעת למעלה מן המוח, עד שהוא מופשט לגמרי מהגשמיים ומתדבק באור עליון, והוא קדוש היכלך, תוך היכל קדשי קדשים הוא עולם האצילות. והוא סדר עבודת התפילה בדרכות נפלאה וזכה לחזות בנועם ד' הוא

הבתר, והבן וועיין בספר אור החיים הקדוש, פרשה אחרי מות בפי' א' במ"ש ואודיע למתבונן בפנימיות השכלת המושכל וכו' יע"ש<sup>2</sup>, וזכרני שא"א זצ"ל רמו מהתם לענינינו הנ"ל, ואיני זוכר כעת). היוצא לנו בענין כוונה בתפילה פ' המלות המבואר בשו"ע סי' צח, שעיקר המכוון בזה לדחות המחשבות זרות ולדבק את מחשבתו לדיבור פיו להתפלל בדביקות נפלא וכו' וכמש"נ לן בטוב טעם בס"ד, ולק"מ<sup>3</sup>.

הב"ד הצעיר ירוחם הכהן אבד"ק קאווזשאהן



## בדין תיקון גג של זכויות בהירה על המוכה

**תשובה** שהשבתי לבני כמ"ר שלמה זלמן הכהן נר"י ע"ד החקירה חדשה שמצא בחוברת אשדות הפסגה קובץ ה' בשם הרב ה"ר יעקב שור מקוטב, וגם בכנס"י חוברת ח' סי' קס"ו או"ג ל"ה שאלות לחדשות בעולם מקרוב באו או"ק י"ב בשם משכיל אחד, ושם בחוברת ט' סי' ק"פ אות ד' בשם הרב מפאריטש, בדבר העושה סוכה בתקרה של זכויות שקבע טבלא א' גדולה ופשוטה מזכויות בהירה ע"ג הרפנות לתקרה והניח סך כשר עשבים ע"ג התקרה הוואת.

ב. זה לשון האור החיים הקדוש שם (ויקרא טז, א) ואודיע למתבונן בפנימיות השכלת המושכל, שהשכלת ההשכל תשכיל ההשכלות, ובהשכל בהשכלתו, ישכיל, שמושכל מושלל ההשכל, ובשישכיל בהערת עצמו, ולא עצמו, ישכיל, שהמושכל מושכל ממושכל, בלתי מושכל מהשכל, והשכילו למשכילים ביחוד, השכלתו בסוד נשמה לנשמתו. ואז מותריו יהיו עטרי מלכים וכסאם. וכי יש חיים לחיים שעליהם אמר משה (נצבים ל יט) ובהרת בחיים בית המודעות, ושוללת חיים הנשתנים בהרגש הכללי, ויברך ברוך אלהים חיים אשר סגל סגולה זו לסגולתו.

ג. ובספרו בריש גלי ח"ב, הביא שמועות טובות מאביו רבי שבתי הכהן, וכתב גם כן כע"ז וז"ל שם, פעם אחת היה מדבר עם החסידים על הענין של מחשבות זרות האבים לאדם בעת התפלה, והסביר להם האיך להסיר את המחשבות בעת התפלה, ואמר כי בתחלה צריך הוא לדחות המחשבה מן הלב בינה לבא שבה הלב מבין ועדיין אדוק דקות המחשבה בתוך המוח דאיהו חכמה מוחא מחשבה מלגא, ויש לדחות מן המוח הדקות מחשבתו שלא יהיה אדוק בו כלום. ועדיין נשאר התקשרות בדעת למעלה מן המוח ובע"כ במסירות נפש לדחות ולעקור זרות לגמרי להיות נקשר רק בתפלתו זכה וברורה עד שהוא מגיע להתפשטות הגשמיות, והוא מתדבק בדביקות נפלא לחזות בנועם ה' הוא הכתר והמשכיל יבין עכ"ד ז"ל.

ואמר עוד כי לפעמים הסביר זה בענין הבארות שחפר יצחק אבינו ע"ה, ולאח"ז מצא כן בספר דגל מחנה אפרים הקדוש בפרשה תולדות יעו"ש. עוד הסביר זה במשל נאה וכבר זכרתי זה בספרי הגדול שו"ת התשב"י חלק או"ח שם. גם יתר דבריו אשר נחקק מהם קצת בזכרוננו העליתי שם בספרי הנ"ל בכמה מקומות עיין עליהם וגם לעיל בחלק א' יעו"ש.

ד. בנו רבי שלמה זלמן ע"ה הי' גר באמעריקא בעיר מילוואקי.

## דעת הרב המתיר

וזהנה הרב מקומב הנ"ל כתב להכשיר הסוכה ההוא לפי דעתו הלכה למעשה וכתב וז"ל, יען דלגבי סוכה אנו דנין רק שיהיה צלתה מרובה מחמתה ע"י הסכך כשר, ועיין שו"ת גנת ורדים הובא בבאר היטב באו"ח סס"י תרכ"ו ובשערי תשובה שם סק"ז בסוכה העשויה תחת הדווא"ר בו' והונח כעין שבכה מעשה רשת ע"ג ופעמים עושין שבכה זו מחוטי נחושת או מחוטי פשתן ומניח הסכך כשר ע"ג השבכה, וכתב שם דאע"ג דלענין מומאה חשוב כסתום כיון שהנקבים דקים לכל היותר כחצי סלע, מ"מ לגבי סוכה נידון בדין צלתה מרובה מחמתה ושבכה זו אין לה צל רק ע"י הסכך כשר הוא הצל וכשרה וכו' ע"כ ע"ש. וה"נ בתקרה של זכוכית שהרי בחק הזכוכית שהחמה נוקבת ויורדת דרך הזכוכית כאלו היתה פתוחה לגמרי וע"י הסכך כשר צלתה מרובה מחמתה וכשרה. ומשום גזירת תקרה לא שייך בזה שוהו דוקא היכא שישתמש בה לסכך, אבל כאן הרי יניח סכך כשר עליה ולא שייך גזירת תקרה בו' כן נראה לי הלכה למעשה, עכ"ל הרב הנ"ל.

## דעת הרב האוסר

**אמנם** הרב מפאריטש בכנ"י סי' ק"פ הנ"ל דעתו לפסול את הסוכה בתקרה זכוכית הנ"ל, וכתב שם וז"ל, לענ"ד פשוט לאסור. א', שמנינה הזכוכית אף מחמה כמ"ש החק יעקב בס' תנ"ט סק"ד לענין ללוש המצות נגד החלון שסתום בזכוכית. ועוד דאף אם אינה מנינה מחמה עכ"פ כיון דמנינה ממטר ורוח מקרי סכך כמ"ש"ב וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר, ועיין תוס' סוכה דף ב' ע"א ד"ה כי עבד ליה דירת קבע בו' דהשם סכך כשם שהוא מורה על צל כך הוא מורה על מחסה מזרם ומטר מהאי קרא יעו"ש היטב. וא"כ הרי"ז סכך פסול דאף שנעשית הזכוכית מאפר של עצים שהיו גדולי קרקע אפ"ה כיון דנשתנית צורת הגדולין פסול כמ"ש המנ"א סי' תרנ"ט גבי פשתן דדייק ונפיק בשם הרמב"ם ע"ש, עכ"ד הרב מפאריטש הנ"ל.

## דפשוט וברור דסוכה כזה פסולה

וזהנה זה מכשיר וזה פוסל וידרוש מאתי להראות את חוות דעתי בזה. וע"ז הנני להשיבו ולהדריבו ע"ד האמת בזה דלדעתי פשוט וברור שהסוכה הנ"ל פסולה מדאורייתא היא, וכל החקירה הוואת מעיקרא ליתא, ולא בחנם הוא ניכר כלל בש"ע ובפוסקים ז"ל לדבר מזה, כי באמת מדר"ת לאו סוכה הוא כלל בבה"ג שהניח מכסה סבלא זכוכית ע"ג הרפנות לבסות חלל הסוכה וע"ג הסבלא הניח סכך כשר דהרי"ז ממש כאלו הניח סכך כשר על גג של ביתו. דמכסה הזכוכית הוא כמכסה טס ברזל וכדומה דאם לצד שאור השמש ורח דרך הזכוכית וליכא צל עד שמניח סכך כשר על פני הזכוכית, הלא באמת שוהו הצל של הסבלא זכוכית המכסה על חלל הסוכה מתחת הסכך כשר שאין דבר גשם בעולם שלא יהיה לו צל, אלא שבטבע הזכוכית ע"י בהירות שבו שיתגבר בו זריחת השמש עד שאינו ניכר צילו לעיני האדם אם לא כשיש איוה סתימה המפסק בינו ובין זריחת השמש, שאז ניכר צילו של הזכוכית על הארץ כמו הצל של כל דבר גשם בעולם, והכן. וכאן כשהניח עליו הסכך כשר

והוא מפסיק בין השמש ובין המבלא זכויות שפיר ניכר צל המבלא על הארץ בחלל הסוכה, והוא צל המבלא ממש שהוא תחת הסכך הכשר והוא המכסה מתחתיו על חלל הסוכה, וא"כ הר"ז ממש כאלו מניח סכך כשר על הגג של ביתו.

וה"ד כלל להאי דינא דבשורת גנת ורדים הנ"ל שהניח סכך כשר ע"ג השבכה מליאה נקבים כחצי סלע והסכך כשר סותם וכולט דרך הנקבים לתוך חלל הסוכה, וע"כ קאמר דהגם דלענין מומאה הוי כסתום בנקבים כאלו אפ"ה לענין צל סוכה שאני, דוכי יכולין להכחיש את החוש דהסכך כשר בולט דרך הנקבים ומכסה ע"פ חלל הסוכה ועושה צל שהוא מרובה מחמתה והוא יושב תחת הצל סכך כשר ממש תחת הסכך בעצם שאין מכסה אחר תחת סכך הכשר להגן ע"פ חלל הסוכה, משא"כ במבלא פשוטה של זכויות הנ"ל וכדאמרן, ונמצא הראיה של הרב מקוטב הנ"ל אין בה ממש כלל.

וגם יתר דבריו שהוסף דאין בה אפילו פסול דרבנן משום גזירת תקרה כיון דאינו משתמש בה לסכך כ"א בסכך הכשר שמניח עליה וכו', ובאמת הרי כאן לא לצד גזירת תקרה אלא הוא התקרה עצמה ופסולה מד"ת וכדלעיל, שהוא בתקרת ביתו ממש המאהיל עליו לצל. וגם למכסה מזרם וממטר שהוא מכסה שלימה להגן בעד המטר שלא יכנסו גשמים כלל דרך המכסה זכויות שלימה הזאת, והר"ז דירת קבע בביתו ממש ולאו בכלל סוכה הוא כלל מדאורייתא.

### אפילו סכך כשר אם מעכב לגמרי בעד הגשם הרי הסוכה פסול מן התורה

ואפילו שתהיה הזכויות עצמו סכך כשר ונמצא הצל מסכך כשר הוא אפ"ה לאו סוכה הוא כלל מד"ת, דלכ"ע בעינן סככה עראי גבי סוכה מד"ת, דאל"כ אין הגשמים סימן קללה בתג דיהא יכול לתקן שלא ירדו הגשמים לסוכה, אע"כ דמד"ת לאו סוכה הוא כלל וכמבואר להדיא בתוס' סוכה דף ב' ע"א ד"ה כי עבד בה דירת קבע כו' דאף סכך כשר כל שקבעו במסמורים היטב באופן שלא ירדו הגשמים לתוך הסוכה פסולה מדאורייתא, דאי לא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר דהגשמים סימן קללה בתג דהלא יכול לקבוע הנסרים במסמורים שלא ירדו הגשמים בסוכה, אלא ע"כ מד"ת לאו סוכה הוא כלל דבסכך לכ"ע סככה עראי בעינן וכו', יעו"ש היטב.

והנימוק לי על הרב מפאריטש הנ"ל שהרי הוא בא ג"כ לפסול את הסוכה במכסה זכויות כו' ומראה מקום להתוס' הנ"ל, ולסוף הוא מסיק דאף שהזכויות מאפר של עצים גדולי קרקע אפ"ה כיון שנשתנה צורת הגדולין הוי סכך פסול כמ"ש המג"א בשם הרמב"ם גבי פשתן וכו', ומשמע שאם לא היה לו סברא זאת דנשתנה כו' הוה כשרה הסוכה בזה אף שהוא מכסה בעד המטר, וזה אינו כלל, דהא פסולה מד"ת משום קבע אף בנסרים שלא נשתנה דלכ"ע סככה עראי בעינן מד"ת שהגשמים ירדו לתוכה כנ"ל מהתוס' בהדיא.

### המעם דסכך מעובה שאני וכשר

ואפילו למאן דמכשיר בסכך מעובה כ"כ שאין המטר יכול לירד בה עיין בס' תרל"א, היינו דס"ל דאינו עושה קבע בזה שמרבה סכך הרבה עד שסותם בעד המטר,

הוא אין זה סתימה כ"א עיכב שנתעכב המטר ונבלע תוך סכך המעובה, והגשם רב מאד ודאי יכנס לתוך התקרה כי אין סתימה מחוברת ממש והבן זה, ושפיר לא נקבע בזה אא"כ שעושה תיקון ממש לקבוע הנסרים במסמורים היטב שלא יכנס הגשם וכמ"ש תוס' הנ"ל, או כעין התיקון במבלא שלימה ופשוטה של זכויות הנ"ל, שבעין זה הוא קבע ממש בביתו ולא הוה סוכה מד"ת לכ"ע ובנ"ל.

### היוצא להלכה

ועפ"ז פשוט הוא בנ"ד דלעולם בין אם הניח המבלא זכויות ע"ג הרפנות ועל המבלא הניח סכך כשר, ובין שמעיקרא הניח סכך כשר על הרפנות ואח"כ הניח המבלא זכויות על הסכך כשר, דלעולם פסולה הסוכה מד"ת ממש, דלאו סוכה הוא כלל וכמ"ש"נ לן בס"ד מרוב פשוטתו לא זכרו בש"ע ובפוסקים מזה כלל, ונלענ"ד פשוט"ה.

הצער ירוחם הבהן אבד"ק דובסאר



ה. הערת המערכת: עיין בחוברת אשדות הפסגה קובץ ו' שהביא חבל פוסקים ות"ח שג"כ העירו וחלקו על ההיתר שהובא בחוברת הנ"ל קובץ ה' בשם הרב ה"ר יעקב שור מקוטב, וכדברי רבינו. וכן כתבו לאיסור בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' נ"ז), ובשו"ת קנין תורה (ח"ד סי' ע"ג), ובספר מקראי קודש (ח"א סימן כ"ב), וכן בהר צבי (על הש"ס סוכה ט:), ועיי"ש בשם הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין מסלאבודקא זצ"ל. ועיין עוד בספר עמק שמעתתא (במילואים), ובספרו עמק התשובה (ח"ב סי' נ"ה, נ"ו, ובסוף סי' נ"ח), ובאורחות רבינו (ח"ג דף ו' בשם החזון איש זצ"ל).





# חדוותא דשמעתתא



חידושי  
ופלפולי דאורייתא  
\*  
עניני דיומא



## מדור זה הוקדש

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







## פֿלפּולא חריפתא

ביאור מחלוקת הראשונים ז"ל בעובדא דאלישע בעל כנפים (שבת מט.)  
לתרץ הא שנטל התפילין מעל ראשו, הרי בשעת הגזירת המלכות צריכין למס'נ אפי' אערקתא דמסאנא.

## מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א

נאמרה יום ד' פרשת כי תבוא, י"ג אלול תש"פ לפ"ק

דבשעת השמד אפילו אערקתא דמסאני  
יהרג ואל יעבור, ה"מ לעבור על מצות  
לא תעשה כיון שעובר עליו בקום ועשה,  
אבל במצות עשה שאינו עובר עליו בידיים  
אלא בשב ואל תעשה אינו חייב למסור  
נפשו עליו, ולכן במצות תפילין שהוא  
מצות עשה אף בשעת השמד אינו ביהרג  
ואל יעבור.

מיהו הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ד)

הביא דין זה שבשעת הגזירה יהרג  
ואל יעבור אפילו על אחת מכל המצוות,  
ואינו מחלק בין מ"ע למל"ת. והקשה  
הלחם משנה ע"ז, דמאחר דלית לי'  
חילוקו של הר"ן ז"ל איך יתרץ קושיית  
הראשונים הנ"ל. ותירץ, דשאני התם  
דכבר קיים המצוה באותו היום, ומה  
שלבשם במשך כל היום אינו אלא מדת  
חסידות, ועל מדת חסידות אין חיוב  
למסור נפשו אפילו בשעת הגזירה.

אולם התוס' תירצו באופן אחר, דבשינוי  
ערקתא מתנהג כעובד כוכבים  
ודומה שמוציא עצמו מכלל ישראל, אבל  
הכא אינו עושה כלום אלא שאין לו  
תפילין בראשו שעה אחת, והרבה ישראל  
שאינן להם תפילין כמותו.

וצל"ד אמאי לא נחית כל אחד למימר  
כאידיך שינויי, והתיינח הא  
דמיאנו הראשונים בדברי התוס', דהא

(א) איתא בגמ' פרק במה טומנין (שבת  
מט.), שפעם אחת גזרה מלכות רומי  
הרשעה גזירה על ישראל שכל המניח  
תפילין ינקרו את מוחו, והיה אלישע  
מניחם ויוצא לשוק, ראהו קסדור אחד,  
רץ מפניו ורץ אחריו, וכיון שהגיע אצלו  
נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו מה זה  
בידך, אמר לו כנפי יונה, פשט את ידו  
ונמצאו כנפי יונה, לפיכך קורין אותו  
אלישע בעל כנפים.

והקשו התוס' (ד"ה נטלם), וכ"ה בחידושי  
הרמב"ן ובחידושי הרשב"א  
ובחידושי הריטב"א ובר"ן על הרי"ף (כב):  
מדפי הרי"ף, הלא איתא בגמ' (סנהדרין עד):  
אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן  
יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה  
בלוד, כל עבירות שבתורה אם אומרין  
לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג,  
חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות  
ושפיכות דמים, ואמר' עליה, כי אתא רב  
דימי אמר רבי יוחנן לא שנו אלא שלא  
בשעת גזרת המלכות, אבל בשעת גזרת  
המלכות אפילו מצוה קלה יהרג ואל  
יעבור, מאי מצוה קלה, אמר רבא בר רב  
יצחק אמר רב אפילו לשנויי ערקתא  
דמסאנא, והא הכא דהוי גזירת המלכות  
הי' חייב למסור נפשו, והיאך נטל אלישע  
התפילין מראשו.

ותירץ הר"ן ז"ל, וכ"כ גם בחי' הרמב"ן  
ובחי' הרשב"א, דכי אמרינן

תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור. וכן התוס' בפ' ארבעה אבות (ב"ק ט: ד"ה אילימא) כתבו שבמצות עשה חייב לבזבז רק עד שליש. ומבואר מזה, שחמור יותר לעבור על מל"ת מלמנוע קיום מ"ע. ועוד סייעתא לדבר דל"ת חמור מד' חילוקי כפרה, דתניא במס' יומא פ' יוה"כ (פו.), עבר על עשה ושכח אינו זו משם עד שמוחלין לו, עבר על לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, הרי מזה שמחמירין בתיקון תשובה בלא תעשה יותר מעשה ש"מ שפגם הל"ת גדלה מהעשה.

**אך** לעומת זה יש ראיות להיפך שעשה חמור מלא תעשה, כגון הא דעשה דוחה לא תעשה (יבמות ג:), הרי שיש דין קדימה לקיים העשה ממה שלא יעבור הל"ת. ובענין זה הזכרנו לאחרונה ברבים דברים נוראים המובאים בשל"ה הק' מס' ר"ה (דרך החיים) ומס' יומא (דרך חיים אותיות כ"ג - כ"ו) [וראו לכל אחד לראות את דבריו בפנים], שהחזיק בשיטה זו שעשה חמור מלא תעשה, ומבאר הטעם מדוע נתנה תורה עונשים על מצוות לא תעשה ואילו במצוות עשה לא נתפרשו עונשים, שאינו מטעם שהל"ת חמור מן העשה, ואדרבה שמאחר שהעשה חמור כל כך אין מועיל לו שום כפרה שבעולם, ע"ש.

**והכפות** תמרים בספרו תוספות יום הכפורים (יומא פג.) האריך בנידון זה, ובתוך דבריו הוציא מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"ד מהל' מאכ"א הי"ז) דס"ל שהעשה חמור יותר מהלא תעשה, יעו"ש.

**ומעתה** א"ש מדוע לא נחית הרמב"ם ז"ל לחילוקו של הר"ן ז"ל, כי

עדיפי מינייהו קאמרי ולפי דבריהם קושיא מעיקרא ליתא, אך טעמא בעי אמאי לא תירצו התוס' כדברי שאר ראשונים, וכן מאי טעמייהו דהר"ן ז"ל ודעימי' דלא תירצו כדברי הלחם משנה, ומפני מה לית לי' להרמב"ם חילוקו של הר"ן ז"ל ודעימי'.

**ב** והנראה בזה, דטעמא דלית לי' להר"ן ז"ל תירוצו של הלחם משנה הוא, כי מצינו מחלוקת בחיוב מצות תפילין, אם צריך להניחם כל היום או סגי בקשירה פעם אחת ביום. וכתב הלבוש בהל' תפילין (או"ח סי' ל"ז ס"ב), שממה שנאמר (דברים יא, יח) וקשרתם אותם בסתמא ולא נתנה שיעור לדבר משמע שצריך קשירה תמידית, ומצותן להיות עליו כל היום. ובחי' הריטב"א כאן במס' שבת כתב וז"ל: דהא מצות תפילין בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות עכ"ל. והנה מבואר בחידושי הר"ן למס' סנהדרין (פח:) שחיוב מצות הנחת תפילין הוא כל היום, ואם כן הר"ן ז"ל לשיטתו אי אפשר לו לתרץ כדברי הלחם משנה, שהרי בזה שכבר הניח התפילין באותו היום עדיין לא נגמרה מצותו, והבן.

**ג** ובטעמא דלא סבירא לי' להרמב"ם ז"ל חילוקו של הר"ן ז"ל י"ל, דהנה מצינו וויכוח גדולה לענין עשה ולא תעשה, איזה מהן חמור יותר, כי הביא הרמ"א בשו"ע (או"ח סי' תרנ"ו ס"א) דברי הר"ן ז"ל (סוכה טז. מדפי הרי"ף) שמי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עליו הון רב, וכמו שאמרו (כתובות ג.) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת, ודוקא מצות עשה, אבל לא

(ה) אמנם נראה בזה, דהנה לפום ריהטא  
הוי קשיא לי טובא על תירוצם של  
הר"ן ז"ל ודעימי, דהנה כתב הרמ"א  
ביו"ד (סי' קנ"ז ס"א) שבכל לא תעשה אם  
יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן  
הכל ולא יעבור לא תעשה, והובא ע"ז  
בהגהות רעק"א (יו"ד סי' קנ"ז ס"א) מה  
שמבואר בשו"ת חות יאיר (סי' קט"ו), דלאו  
שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה  
ואינו צריך ליתן כל ממונו. וכן הביא  
בפתחי תשובה (סק"ד) מספר משנת חכמים  
(ריש הל' יסוה"ת, צפנת פענח אות א'), והוסיף  
שם דה"ה להיפך, שמצות עשה שעובר  
עליו בקום ועשה כמו לאו הבא מכלל  
עשה מחויב לבזבו כל ממונו. ויוצא  
מדבריהם, שחילוק הדינים בין מ"ע  
למל"ת לענין יהרג ואל יעבור תלוי אם  
העבירה הוא בקום ועשה או בשווא"ת. וכן  
מבואר בלשון הר"ן ז"ל בתירוץ, שהטעם  
שלבטל מצות עשה בשעת הגזירה מותר  
כיון שאינו עובר בידים.

ולפ"ז אינו מובן מה שתירצו הר"ן ז"ל  
ודעימי שאלישע ה' רשאי ליטול  
התפילין מראשו כיון שהוא מצות עשה,  
דבשלמא אילו לא הוי מנח לי' כלל  
ניחא כיון שהעבירה הוא בשווא"ת, אבל  
הכא דכבר לבש התפילין הרי עבר על  
מצות תפילין בקום ועשה שחולץ  
התפילין בידים.

והנ"ל בישוב הדבר, דהנה במס' שבועות  
(ד.) דייקנן דאין לוקין על לאו  
שאין בו מעשה מהא דבשבועה שאוכל  
ככר זו ולא אכל לא לקי. והקשו שם  
התוס' (ד"ה אבל), היכי דייק מינה דלאו  
שאין בו מעשה אין לוקין עליו, דלמא  
טעמא משום דהוי התראת ספק. ותירצו,  
דמשמע לי' דפטר אפילו נשבע על הככר

לשיטתו הרי העשה חמור יותר, ואם  
נאמרה הדין שבשעת הגזירה חייב למסור  
נפשו אפילו אערקתא דמסאנא לענין ל"ת,  
כ"ש שחייב למסור נפשו על עשה החמור  
ממנו, ומשו"ה איצטריך לי' להלחם משנה  
למימר טעמא אחריתא לפי שיטת  
הרמב"ם ז"ל.

ונמצינו למדין מזה, דהר"ן ז"ל וכן  
הרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל  
סברי דעשה קל יותר מל"ת מצד הסברא  
שהעבירה הוא רק בשווא"ת, ולכן אינו  
חייב למסור נפשו בשעת השמד רק על  
לא תעשה שהעבירה הוא בקום ועשה,  
אבל בעשה שהעבירה הוא רק בשב ואל  
תעשה אין אומרים יהרג ואל יעבור,  
ואילו הרמב"ם ז"ל סבר שהעשה חמור  
דהא עדל"ת, ועל כן תירץ הלח"מ  
בשיטתו שאין חיוב להניח התפילין עליו  
כל היום, ודו"ק.

(ד) ובישוב שיטת התוס' דלית לי' הני  
שינויי ה' מקום לומר, דהיינו משום  
דאית לי' דאיכא חיוב דאורייתא ללבוש  
התפילין במשך כל היום (ראה תוס' שבועות  
כה: ד"ה מי, ובשו"ת ארץ צבי ח"ב אר"ח סי' ב'),  
וא"כ לא מצי למימר כדברי הלח"מ משנה,  
וכן ס"ל דעשה חמור מל"ת, וממילא  
ליכא לחלק כדברי הר"ן ז"ל. [וכן מוכרח  
לשיטת השל"ה ז"ל, דס"ל דמ"ע חמור  
מל"ת כנ"ל, וגם ס"ל דמצות תפילין חובה  
מן התורה כל היום, עיי"ש במס' שבועות  
ד"ה כבר נתבאר] אך זה אינו, דהא התוס'  
מס' ב"ק כתבו שא"צ לבזבו כל ממונו  
בעד מצות עשה, ומשמע מזה דס"ל  
דעשה קל מל"ת, דהא על ל"ת חייב  
להוציא כל הונו כדי שלא יעבור עליו.

וזרקו לים והתרו בו בשעת זריקה. והקשה הפני יהושע על דבריהם, הלא בכה"ג הו"ל לאו שיש בו מעשה, דהא עובר על שבועתו בקום ועשה ע"י זריקת הככר לים.

**וציינו** האחרונים ע"ז, שהמאירי (שם ג:) הביא דברי הירושלמי (שבועות פ"ג ה"ז) שזריקת הככר לים חשיב לאו שיש בו מעשה וכדברי הפני יהושע, אך כתב המאירי שאין נראין הדברים, שהרי הלאו הוא מה שאינו אוכל הככר ולא זריקתו לים, כי מעולם לא נשבע שלא יזרוק הככר לים, וא"כ מעשה הזריקה אינו עצם העבירה אלא גרמא להעדר אכילת הפת, ובהעדר האכילה גופא אין שום מעשה, ושפיר הו"ל לאו שאין בו מעשה.

**ובם'** קהלות יעקב עמ"ס שבועות (ס' ג:) הביא דמיון לזה, דהנה מבואר במס' יבמות (צ: וראה תוד"ה כולהו) שהלובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית אין העבירה אלא בשב ואל תעשה, וביאר השאגת ארי' (ס' ל"ב) טעמא דמילתא, שלא אסרה תורה לבישת בגד של ד' כנפות, אלא שחייבתו להטיל בו ציצית, וא"כ כיון שאין הלבישה אסורה מצד עצמה לא חשיב כעושה מעשה בידים, אלא שחיסר מעשה של מצות ציצית דרמא רחמנא עלי' בשב ואל תעשה. ויסוד הדברים הוא מדברי המרדכי (הל' ציצית ס' תתקמ"ד) הובא בשו"ע (אורח ס' י"ג ס"ג, וראה מג"א סק"ז), שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת אין צריך לפשטו מעליו משום כבוד הבריות, ואע"ג דמצות עשה דאורייתא אינו נדחה מפני כבוד הבריות, הרי לא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית, אלא מצות עשה

להטיל בו ציצית, וכיון שאינו יכול להטיל בו ציצית בשבת אינו עובר על העשה, ואף דאיסורא דרבנן איכא בלבישת בגד כזה, מ"מ גדול כבוד הבריות שדוחה עשה דרבנן, יעו"ש.

**ומעתה** א"ש מה שתירצו הראשונים שדוקא בעבירה שהוא בקום ועשה חייב למסור נפשו בשעת השמד, דהא הכא שנטל אלישע התפילין מראשו לא היתה האיסור בקום ועשה, כי מצות התורה הוא שיהא מעוטר בתפילין, וא"כ חליצת התפילין שהוא בקום ועשה אינו אלא גרמא להאיסור, אבל גוף האיסור שהוא מניעת הלבישה שפיר הוי בשב ואל תעשה, ודו"ק היטב.

**ומעתה** יתכן לומר דאחא מילתא חלוקים התוס' על הר"ן ז"ל ודעימי', וס"ל להתוס' כדעת הפני יהושע שעשיית מעשה שעל ידו נגרם האיסור שפיר חשיב לאו שיש בו מעשה אף שגוף העבירה אינו אלא בשוא"ת, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה שמעשה חליצת התפילין חשיב עשיית איסור בקום ועשה, ואיך נטל אלישע התפילין מעל ראשו, ומשו"ה הוצרכו התוס' לתרץ באופן אחר, ודו"ק.

ו) ונחזור לגוף דברי הר"ן ז"ל לפי הבנת האחרונים ז"ל הנ"ל שהחילוק בין מ"ע למל"ת הוא מפני שבל"ת עשיית האיסור הוא בקום ועשה ואילו בעשה אין האיסור אלא בשוא"ת, דבר זה עולה בקנה אחד עם דבריו במס' יומא (ד: מדפי הר"ף) בענין פיקוח נפש שדוחה שבת, דהנה נחלקו הראשונים בחולה שיש בו סכנה וצריך בשר אם שוחטים לו בשבת או מאכילים לו נבילה, ונפסק בשו"ע הל' שבת (ארי"ה

על כמה לאוין חשיב חמור מינייהו, וכיון דאמרת דנזיר וכה"ג מטמא למת מצוה אע"פ שעובר על הרבה לאוין כ"ש שבפסח ומילה שאינם אלא עשה אחת.

ותירין החתן סופר, שכוונת הר"ן ז"ל בחומר אכילת נבילה הוא מפאת מה שהאיסור מתקיים ע"י עשיות מרובות, שבכל כזית הו"ל אכילת איסור בפנ"ע, אבל היכא שעושה מעשה אחד שכלול בו כמה לאוין אין לו דין חומר איסור לעומת איסור החמור ממנו, עי"ש.

ודבר זה עולה יפה עם מה שנתבאר לעיל בדברי הר"ן ז"ל לענין חיוב מסירות נפש בשעת השמד, שהחומר של הל"ת לעומת העשה הוא משום מעשה האיסור שעושה בידים, וע"כ צריך למסור נפשו אפי' אערקתא דמסאנא, וממילא לשיטתו אף בחולה מוטב לשחוט בשבת ולא להאכילו נבילה, כי באכילת נבילה יעבור על האיסור כמה פעמים בקום ועשה, משא"כ שחיטה אף שהוא איסור סקילה לא יעבור האיסור בקום ועשה רק פעם אחת, והבן.

ז) ואגב דמובא לעיל (אות ג') דברי הר"ן ז"ל במס' סוכה החילוק בין מ"ע למצות ל"ת דלמצות עשה אין חיוב לבזבז כל ממנו רק חומש, כדאי להזכיר מש"כ בשו"ת מרן דברי חיים ח"א יו"ד סי' ס"ד חילוק בזה וז"ל: בצבור לא שייך כלל זה זה ומחויבים לפזר כאשר יוכלו וכו' עכ"ל, והסברא בזה יש לו בב' פנים, פן א' דהנה הר"ן ז"ל שם במס' סוכה הביא מראב"ד ז"ל דהטעם דלא מחייבין על מ"ע לבזבז יותר מחומש, כדי שלא

סי' שכ"ח סי"ד) ששוחטים לו ואין מאכילים אותו נבילה. והר"ן ז"ל אזיל בהאי שיטה, וביאר טעם הדבר, כי אף שנבילה אינו אלא איסור לאו ואילו שבת הוא איסור סקילה, וקי"ל (יומא פג.) מאכילין אותו הקל, מ"מ הרי יש חומרא אחרת בנבילה שעובר בלאו על כל כזית, ואילו שחיטה בשבת אינו עובר האיסור אלא פעם אחת, ולא מידחי הרבה לאוין דנבילה איסור קל לגבי חד לאו דכרת של שבת.

והקשה בשו"ת חתן סופר (סי' ל"ד) על דברי הר"ן ז"ל, וכבר קדמו בקושיא זו בשער המלך, דאיתא בגמ' (ברכות יט., מגילה ג.): ולאחותו מה תלמוד לומר, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת לא יטמא, יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר ולאחותו, לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. ופירש רש"י ז"ל (ד"ה ולאחותו), גבי נזיר כתיב (במדבר ו, ו) על נפש מת לא יבא הרי הכל במשמע, הדר כתיב בתריה קרא יתירא (שם פסוק ז) לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו כו', דריש לה בספרי וכו', לאחיו, שאם היה כהן גדול ונזיר לאחיו לא יטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה וכו', ולאחותו מה תלמוד לומר כו', ואם אינו ענין לאלו תנהו ענין לענין ביטול עבודה ומילה מפני מת מצוה, ע"כ.

והשתא לפי דברי הר"ן ז"ל קשה, כיון דכבר מרבינן מלאחיו נזיר וכה"ג דאיכא כמה לאוין, אמאי איצטריך תו לרבווי מולאחותו פסח ומילה, ואף דאיתנהו בכרת החמור, מ"מ מה שעובר

יבא לידי עוני ויפיל עצמו על הצבור וכמו שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות וכו' עכ"ל. והנה בחיוב מ"ע המוטל על הציבור ליכא חשש זה שהרי כל הציבור מחיוב, והבן. ומשמעות לשון קדשו של מרן ז"ל משמע כן שהרי כתוב "ומחויבים לפזר כאשר יוכלו", כלו' שהרי מסתמא יש למצוא בין הרבים די כסף הנצטרך לזה, ואם באמת אין יכולין כלו' ויש חשש שיפלו מכח זה בעניות, פטור, והבן.

פן ב' לפי סברת הר"ן ז"ל דיש חומר במל"ת שהוא בקו"ע משא"כ ביטול עשה הוא בשוא"ת, ולזה י"ל דשאני ציבור דהוי מ"ע דרבים, והנה מצינו בש"ס כחו של מ"ע דרבים, יתר על סתם עשה, ועי' עוד במג"א סי' תמ"ו ס"ק ב' מש"ה סברא לומר דאפי' מצד אחד הוא קל משום דאין הביטול שלו בקו"ע אלא בשוא"ת, מ"מ כיון דהוא עשה דרבים יש בו חומר, ומחויבים לפזר ממון הרבה על זה, והבן.



## הרב שמואל אליעזר שטערן

גאב"ד שערי הוראה ורב מערב בני סק יצ"ו

## א. בענין התרצות הנפגע להתפיים

והנה המ"ב אינו מציין מקור לדבריו, אך באמת כדבריו מבואר להדיא בדברי המהרי"ל וזה לשונו: "...והיבוקש לא יהא אכזרי מלמחול, כי איך יעז פניו מלמחול הלא הוא עומד ומבקש כל היום מאת אדון כל למחול לו עונותיו, כ"ש וכ"ש ובן בנו דכ"ש דהוא ימחול לחבירו באשר הוא אנוש רימה ותולעה, וידע אדם אם הוא אכזר מלמחול גם הקב"ה אינו מוחל לו דכתיב נושא עון ועובר על פשע, למי הוא נושא עון למי שעובר על פשע".

[ויש להעיר דמדברי המהרי"ל שם מבואר דצריך לפני שילוח השלשה משלחות להקדים פיוס בינו לבין עצמו, ואחר כך ישלחם, ועוד מבואר בלשונו ד"בשלש מיני ריצויין ירצנו", דהיינו שבכל פעם ינסה בצורה אחת לרצותו ולפייסו ומצאתי בפרי חדש סי' תר"ו שהעיר בחידוש זה, ויל"ע בזה לדינא].

ב. אבל מדברי הר"מ בפ"ג מהל' תשובה הל"י מבואר להדיא דאם הנפגע עומד בסירובו אזי נהפך הנפגע להיות לחוטא בסירובו להתרצות ולמחול למי שמבקש מחילתו, והיינו דאין זה רק ענין של כדאיות בלבד אלא חטא ועבירה היא בידו וכלשונו: "...לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא".

ובאמת צ"ע טובא בדעת הר"מ מאיזה טעם הוא נחשב לחוטא, ומיכני תיתי נימא דחייב הוא למחול לו על פשעיו אשר גמל עמו וביישו והקניטו וציערו טובא. ולכאורה היה נראה

א. הנה בעבירות שבין אדם לחבירו צריך הפוגע בחבירו לפייס ולבקש את מחילתו של הנפגע על ידי שילוח שלשה כתות אנשים שינסו לפייסו כמבואר שילהי יומא ובטוש"ע סי' תר"ו, ומאידך יש דין על הנפגע שלא יהא אכזרי מלמחול לאחר שעשה הפוגע מצידו מה שהטילו עליו חז"ל וכפי שהובא ברמ"א אר"ח סי' תר"ו בשם המהרי"ל, דלא יהא הלה אכזרי מלמחול לו, עיי"ש.

[ומבואר במהרי"ל, הלכות ליל יוה"כ אות ד', ד"אם עדיין העיז פניו מלכפר לו יביא עשרה בני אדם ויעמידם שורה אחת לפניו ויאמר: חטאתי אל פלוני ואין רוצה למחול לי, וילך לו, אז הקב"ה רואה שהוא השפיל עצמו לפניו ומרחם ומוחל וסולח לו", וחזינן מהאי לישנא דלאחר שעשה הפוגע את כל המעשים האלו נמחל לו החטא וכמאן דליתא דמי, ויעויין היטב בדברי היש"ש ב"ק סי' מ"ט בהא מילתא].

והנה במ"ב כתב לבאר טעמא דהאי מילתא, דהוא כדי שאף לפוגע ימחלו מן השמים ומשום דכל המעביר על מדותיו מעבירין לו פשעיו, וכמבואר בשער הציון שם דהקב"ה מודד לאדם מדה כנגד מדה, לכן ראוי לו להעביר על מדותיו ולמחול לו. ונמצא לפי"ז דעיקרה של הלכה זו היא בגדר עצה טובה לנפגע שכדאי לו למחול בכדי שגם לו ימחלו על עונותיו.

במילי ידיה ודקאמרת מאי רבותיה, הא ודאי רבותא רבה איכא, "דנהי דאמרה תורה לא תקום ולא תטור לגמול לו כרעתו, מ"מ לא אמרה תורה למחול לו מחילת שמים וזה מוחל לו לגמרי".

**ומתבאר** מדברי הריטב"א דאיהו נמי הוי סבר מעיקרא דמניעת המחילה אית בה משום לתא דנקימה ונטירה אלא דבמסקנא הדר ביה וסבירא ליה דאף שאינו מוחל מחילה בלבו מ"מ כיון שאינו גומל לו שום דבר לית בה משום הני איסורי דנקימה ונטירה.

**ונראה** לענ"ד דאיכא למימר דאף הרמב"ם נמי מודה להריטב"א ביסוד הדברים, אלא דאיהו אית ליה דנהי דאם אינו מוחל מעצמו על מה שפגעו בו אין בכך אבק נטירה ונקימה וכדעת הריטב"א, אבל לאחר שהפוגע פנה אליו ובקשו מחילה וסליחה ואף שיגר אליו שלשה פעמים אנשים שירצוהו ויפייסוהו ולא קיבל בכה"ג שפיר אית ביה משום הנך איסורי, דמה שהוא מתעקש ומסרב למחול חשיב כאילו הוא גומל לו להדיא עבור מה שעשה לו ולכן נהפך הוא להיות כחוטא לשיתת הרמב"ם, ויתכן דאף הריטב"א מודה להא מילתא, ודו"ק היטב.

ג. ואיכא נפקותא רבתא להלכה ולמעשה בין הבנת המ"ב ודעת הרמב"ם בהאי הילכתא, לענין אי אסור לו לפוגע לבקש יותר מג' פעמים מחילה מן הנפגע, או דלית בכך איסורא ורק דאינו חייב, אבל אם רוצה שפיר דמי. והנה מדיוק לשון הרמב"ם שם משמע דאינו רשאי להפציר בו יותר משיעור שקבעו חכמים וכן מצאתי באמת בדברי הפר"ח סי' תר"ו שהוכיח כן מלשון הר"מ, ויעויין היטב בשפת אמת שילהי יומא דנמי כתב

דהתנהגותו במדת האכזריות הוא החטא ואמנם אינו חטא גמור כמו בכל איסורי לאוין, מ"מ גם פשיעה בתורת המדות לחטא ייחשב, אבל קצת דחוק לומר כן.

**[וחלום]** אשכחנא בספר ערכי תנאים ואמוראים, ערך רבי יוסף חבי שמיא, שכתב ד"המוחל לא יהיה אכזרי למחול על עלבונו כמו ששינונו בבביתא בהשולח, הנעלבין ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין ועונין, עושין מאהבה ושמים ביסורים עליהן הכתוב אומר: ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", ומשמע נמי דמצד מדת האכזריות ורוע הלב הוא דאתינן עלה].

**אמנם** המדייק היטב בדברי הר"מ בהמשך הדברים יראה שמדיוק לשונו משמע דיש בכך משום לאו דלא תקום ולא תיטור וכמבואר בדבריו שם וזה לשונו: "...אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס וכו', ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור", ומבואר בדבריו דמניעת המחילה יש בה משום עבירת נקימה ונטירה.

**ומצאתי** באמת להדיא כדברינו בחי' הריטב"א ר"ה דף יז. דאי' התם דהמעביר על מדותיו וכו' ותמה הריטב"א דהרי אמרו דת"ח צריך להיות נוקם ונוטר, ותי' דחילוק יש בין מילי דעלמא ומילי דשמיא. והקשה שם עוד מהא דמגילה שאמרו על (רב פפא) [מר זוטרא] שהיה אומר כל לילה "שרי ליה ומחיל ליה למאן דמצערן", והקשה עלה דהיכי דמי, אי במילי ידיה מאי רבותיה ואי במילי דשמיא הרי אין לו למחול אלא להיות נוקם ונוטר על כך, וי"ל לעולם



יותר נכבד וחשוב מאשר יפייס הוא בעצמו, אלא שהויכוח בין בעל הפר"ח והעין יעקב הוא במה שנכנס מתווך לענין ומנסה להשפיע על הפוגע שיפייס, ועלה הוא דקאמר העין יעקב דצריך הפוגע להיות היוזם של ענין הפיוס ולא שזה ייעשה מחמת השפעת אחרים, ועל זה הוא דקאמר הפר"ח דמה איכפת לן שהמתווך פעל בנידון זה כיון דסוף כל סוף הולך הפוגע לפייס ונתפייס שפיר דמי ודו"ק היטב בדברינו בס"ד. [והרב בעל דברות אריאל האיר עינינו לדבריו היקרים בספרו על יומא סי' ס"ה והביא שם מדברי בעל הפלא יועץ בספרו יעלוז חסידים, דברים נפלאים בנידון זה, ואכמ"ל בזה].

ה. והנה מובא בגמ' ובטור שו"ע סי' תר"ו דבפיוס לאדם שכבר מת צריך להביא עשרה אנשים על קברו, ובפרי חדש מיייתי משמיה דהשלטי גבורים דהיינו דוקא אם חטא וציערו בחייו אבל אם פגע בו לאחר מיתה מהני פיוס במקום שביישו ואינו צריך ללכת על קברו, עכ"ד.

**ובאמת** מצינו בחגיגה דף כב: דהלך רבי יהושע ונשתטח על קברי בית שמאי ואמר: נעניתי לכם עצמות בית שמאי וכו', וכל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו שהתענה על שפגע בכבודם של בית שמאי, ולכאורה מהאי לישנא משמע דעלה על קברם לפייסם ואעפ"י שהפגיעה היתה לאחר שמתו תלמידי בית שמאי, וצ"ע. ובאמת מצינן למימר דלפנים משורת הדין הוא דעבד ולא מעיקר הדין.

**ומצאתי** בספר אבני בית היוצר, בהקדמתו לספרו שתמה באמת על דעת הפרי חדש מכח גמרא זו והעלה שם מילתא חדתא דאיכא למימר

מדנפשיה דיתכן דאחרי ג"פ יהא אסור לו להפציר יותר דכיון דהוחזק שאינו מוחל נמצא דבכך הוא מכשילו באיסור, עיי"ש, ובאמת דמסתימת לשון הגמ' דאיתא "אל יבקש יותר משלש פעמים" משמע כדבריהם.

**ברם** לדעת המהרי"ל והמ"ב דאינו בגדר איסור אלא עצה טובה קמ"ל בכדי שאף לו ימחלו על עונותיו בודאי דליכא כל סרך איסור בדבר, אלא הכוונה היא שאינו חייב יותר ואם ירצה להוסיף עליהם שפיר עביד וכן מבואר להדיא בדברי המ"ב, ודו"ק.

ד. והנה לכאורה מההיא דשילהי מגילה גבי מר זוטרא מוכח דאפילו מחילה שבאה מאליה נמי מועלת, ואין צריך דוקא שתבוא על ידי פיוס ופניה מצד הפוגע, ומדברי בעל הפלא יועץ (ערך תשובה) מוכח ומבואר דקדייק מסוגית הגמ' בשילהי יומא דבעינן דוקא שיהא ריצוי ופיוס מצד הפוגע ולא סגי בהתרצות והתפייסות הבאה מאליה, ודו"ק.

**ובאמת** מצינו מבואר בדברי הפר"ח לכאורה שלא כדבריו, דנחלק התם בעל הפרי חדש עם בעל העין יעקב בנידון אם אפשר לפייס ע"י אמצעי או מתווך או דהוי מצוה שבגופו, דבעל העין יעקב נקט דאין לפייס ע"י ממוצע אלא הוא בעצמו, ודחאו בעל הפר"ח דמאי איכפת לן איך נעשה הפיוס העיקר שהלה נתפייס ונתרצה, עיי"ש, ולכאורה נראה דאינהו פליגי בהא.

**והנה** לענ"ד זה פשוט וברור דאין הריצוי והפיוס בגדר מצוה שבגופו דהרי מבואר להדיא דמשלח לו ג' כתות אנשים בכדי לפייסו, הרי מוכח להדיא דיכול לפייסו ע"י שליחות ויתכן דאדרבה דזה

מוכח מהכא דאפילו בנטילת חד מינייהו נמי שפיר נפיק ידי חובת אותה המצוה שנטלה בידו, עכ"ד בעל הערוך לנר.

והיה תמוה לי טובא דבריו דהרי אף אי נטל את הלולב וכבר יצא ידי חובתו מ"מ אכתי לא פקע מיניה טירדה דמצוה דהרי אם לא יטול גם האתרוג לאחר מכן הרי תתבטל מצות הלולב למפרע, דהרי מעכבין הן אחד את השני וכיון שכן אכתי בטירדותיה קאים, וא"כ אפילו אי נימא כדעת הבה"ג ודעימיה נמי תיקשי דנוקי בגוונא שלא נטל את כולן וממילא אכתי בטירדיה קאי ולכן שפיר יש לפוטרו מסקילה.

**אמנם** כד דייקנא היטב ניחזי דלא קשיא מידי, דנראה בפשיטות דלא סגי לן בגוף הטירדה ורק בגוונא כשהוצאת הלולב הוא נובעת ובאה מכח אותה טירדה אז אמרינן דשפיר יש לפוטרו מחטאת, כיון דהעבירה נעשית מחמת היותו טרוד בקיום המצוה אבל אם כבר קיים שפיר את מצות הלולב מיד עם ההגבהה הרי מה שמוציא את הלולב אינו קשור כלל לטירדת המצוה ולכן לא שייך לפוטרו מחמת האי טעמא ודו"ק היטב בדברינו.

**אלא** דלפי"ז יש לעיין טובא למאי דמשני בגמ' דהכא איירי כשהפכו ובפשטות הכוונה היא להפיכת האתרוג שלא כדרך גדולו אבל שאר המינין נוטלן כדרך גדילתן וכיון שכן הרי יצא ידי חובת הלולב וכיון שכן אכתי תיקשי דנהי דכלפי האתרוג הוי טעה בדבר מצוה כיון שעדיין לא קיים מצותה אבל הרי כלפי המינין האחרים לא הוי טעה בדבר מצוה וא"כ יתחייב חטאת על הוצאתם, אף שעל האתרוג באמת לא יתחייב. ובאמת יש

כשם דאשכחן דאיכא חילוק בין פיוס דכל אדם לבין פיוס לרבו, דבשאר אדם סגי בג' פעמים ואילו ברבו ליתא שיעורא, כמו כן מצינן נמי למימר להא מילתא דברבו או ברב מובהק בדורו בעינן פיוס על קברו אפילו אם היתה הפגיעה לאחר מותו ורק באדם דעלמא הוא דאמרינן דכשהפגיעה היתה לאחר מותו אינו צריך לעלות על קברו, עכ"ד. ובסוף דבריו ראיתי שהעלה ג"כ כדברינו דמצינן למימר דהתם לפני משורת הדין הוא דעבדי וכתב שם דלאחר זמן מצא כדברים האילו להדיא בדברי בעל השל"ג גופא, עיי"ש היטב בכל דבריו. ניש לעיין לדברי רבינו בחיי בפרשת ויחי דאע"ג דהשבטים בקשו את מחילת יוסף אך כיון שלא ענה להם בפה שאכן הוא מוחל להם לכן נשאר החטא ונענשו בעשרת הרוגי מלכות].



ב. נטילת ד' מינים בזה אחר זה

**א.** הנה נחלקו רבותינו הראשונים בדין ארבעת המינין מעכבין זה את זה, אי בעינן נטילה אחת לכולן בבת אחת או דמהני נטילה בזה אחר זה, יעויין היטב בדבריהם.

והנה בערוך לנר כתב לתמוה אהני דאית להו דלא מהני נטילה בזה אחר זה ובעינן נטילה בבת אחת א"כ כי פריך בגמ' להלן דף מב. אהאי דינא דטעה בדבר מצוה דכשטעה והוציא את הלולב אינו חייב חטאת והיינו דוקא כשעדיין לא יצא ידי חובת המצוה והקשו עלה בגמ' דהרי מדאגבהה נפק בה, ולכאורה הרי הוי מצי לתרוצי בפשיטות דאיירי כשנטל רק הלולב בלבד בלא האתרוג ולא אינו יוצא בנטילת האחד ללא חבירו אלא

ג. והנה בתוס' להלן דף לט. כתבו דיש ליישב הא דמברכין על נטילת לולב ולא חיישין על הברכה משום עובר לעשייתו, דהרי בהגבחתו כבר נפיק בה ידי חובתו, וכתבו התוס' דמצינן לאוקמי בגוונא דאינו נוטלם כולם כאחת אלא מתחילה הלולב ומיניו ולאחר מכן האתרוג, וכיון שכן שפיר הוי בכה"ג בכלל עובר לעשייתו, עכ"ד.

והבין בעל הכפות תמרים בדעתם דאינהו אזלי הכא בשיטתו של רבינו תם דאית ליה דבעינן דוקא נטילת כולן כאחת ולכן אמרינן שפיר דאכתי הוי עובר לעשייתו ומשום דכל זמן נטל את המין הרביעי לא נפיק כלל ידי חובת המצוה, אבל אי נימא כדעת הסוברים דמהני שפיר נטילה בזה אחר זה א"כ הרי בנטילה קמא כבר נפק ידי חובת אותן המינים וכיון שכן איך מצינן למימר דמצי לברוכי לפני נטילת המין השלישי ברכת הלולב.

וממעם זה תמה בכפונ"ת שם טובא בדעת רבינו הטור דסותר דבריו, דאיהו מיייתי לדברי התוס' דבאופן כזה שאינו נוטלן כאחת הוי שפיר נטילה מעליא לענין דליהוי הברכה בגדר עובר לעשייתו, כיון דנטל בידו מקמי הברכה רק ואילו לענין נטילה כאחת דעתו היא דשפיר מהני נטילה בזה אחר זה וכדעת הבה"ג והרי"ף, עכ"ד הכפות תמרים הנ"ל.

ולענ"ד נראה דאפשר לומר דלא כדברי הכפונ"ת בהא מילתא דאף דמהני נטילה בזה אחר זה, מ"מ כל זמן שלא נטל את האחרון אף ידי הראשון לא יצא, דכולהו מתלי תליא בהדדי, ורק לאחר נטילה בתרא הוא דנגמרה המצוה ואז הוא דאמרינן דיצא בנטילה הראשונה למפרע וכדמבואר הכי להדיא בדברי המאירי בדף

לעין טובא אם שייך לחלק את המעשה ההוצאה ולומר דעל דבר אחד יהא נידון כטעה בדבר מצוה ולא יתחייב עליה חטאת ואילו על ההוצאה הנוספת שבאותה הוצאה יהא חייב וצ"ע בזה.

ואולי לכן נקט באמת רש"י דהך תירוצא דהפכו קאי על אגוד הלולב דכיון דבמתני' בעינן למיפטריה על הוצאת הלולב בטעות וכיון שכן בהכרח עלינו לפרש שהכא איירי שהלולב לא היה כדרך גדולו ולכן שפיר הוי גביה כטעה בדבר מצוה. [ונאה"נ אם הוציא את האתרוג עמו כדרך גדולו י"ל דיהא חייב עליה וצ"ע בכ"ז].

ב. עוד כתב בערוך לנו שם להוכיח דאף דמעכבין זה את זה אפ"ה מצינן למימר דלא בעינן דוקא דתהא הנטילה בבת אחת, דהכי מצינו נמי גבי כבשי עצרת דמעכבין זה את זה ואע"ג דאינן קרבין בהדי הדדי, עיי"ש.

ובאמת לא הוצרך לזה דהרי הריטב"א בחידושו כאן על אתר מיייתי דהכי אשכחן גבי תקיעת שופר דאם תקע בט' שעות ביום יצא, אלמא דלא בעינן דליהוי כולהו יחד, וכיון שכן הרי אית לן ראייה אלימתא דהך דינא דמעכבין אינו זוקק שיהיו באים כאחת.

ברם לקושטא דמילתא נראה פשוט וברור דבוראי גם רבותינו בעלי התוס' מודו דבעלמא לא בעינן שיהיו כאחת אלא שאני הכא דילפינן מקרא דבעינן לקיחה תמה ומהך דרשא הוא דמצינן למילף דבעינן שתהא לקיחת כולם בהדי הדדי. — ומלבד זה י"ל בפשיטות דשאני התם דלא יתכן לעשותם כאחד אבל הכי הרי אפשר לקיימם בבת אחת, ודו"ק.

לא: וכיון שאין המצוה נגמרת עד דעביד לכולהו ממילא שפיר מצינן למימר דאכתי הוי בכלל עובר לעשייתו.

**והא** דאמרינן בהאי עובדא דהובא במאירי ובארחות חיים דאחד מהגדולים בירך על הלולב ומינוי ואחר כך הבחין דחסרה הערבה צריך ליטול את הערבה ולברך עליה ברכת "על נטילת ערבה", ואמאי לא נימא דכיון דאכתי לא נגמרה המצוה יברך על נטילת לולב, הא לא קשיא כלל, דהרי הכא איירי דכבר בירך ברכת על נטילת לולב אלא שאותה ברכה לא חלה על הערבה כיון שלא היתה לפניו בשעת ברכה ולכן רמיא עליה לברך ברכה מיוחדת רק על מצות ערבה, משא"כ בנידון דילן דאכתי לא ברך כלל על הנטילה בודאי דחשיב כעובר לעשייתו אף לגבי הלולב ומינוי ומברך ברכת "על נטילת לולב".

**ובחבי** מתיישבת בפשיטות שיטת רבינו הטור משום דלאו הא בהא תליין כלל, ואפילו אי נקטינן לדינא דמהני שפיר נטילת המינין בזה אחר זה, מ"מ לענין ברכת הלולב מיחשב אכתי שפיר עובר לעשייתו דעדיין לא נסתיימה המצוה בשלימותה עד דנטל לכולהו, ודו"ק.

**ונראה** דמצינן למימר דדעת בעל הכפות תמרים היא דענין עובר לעשייתו נאמר על מעשה המצוה ולא על קיום המצוה וכיון שכן לא מהני מידי מה שאין דין קיום המצוה נגמר עד דנטל להו לכולהו, דמ"מ מעשה המצוה דנטילת הלולב ומינוי כבר אודא לה ולענין דינא דעובר לעשייתו במעשה המצוה בפועל תליא ולא בדין הקיום דידהו, אמנם בודאי דאין בזה כל הכרח ושפיר מצינן למימר

דהאי דינא לאו במעשה המצוה הוא דתליא אלא בדין קיום המצוה וכיון שכן בכל גווני שעדיין לא הוחלט קיום המצוה שפיר מצינן לברוכי אכתי עלייהו, ודו"ק.

ד. והנה בשו"ע סי' תרנ"א מייתי הרמ"א דאם נטלן בזה אחר זה ושח ביניהם מברך על אותן שלא נטל על כל אחד ברכתו המיוחדת לו, וכתב עלה במג"א שם דלדינא לאו מילתא דפסיקתא היא.

**והעיר** על דבריו בביאור הלכה דשפיר יש לחלק בין מצות נטילת לולב לשאר מצוות דהכא כיון דכתיב בקרא ולקחתם ודרשינן דבעינן דתיהוי לקיחה תמה א"כ אם אינו לוקחם בזה אחר זה ללא הפסק יש חסרון בדין הלקיחה תמה ולכן עליו לחזור ולברך על השאר, עכ"ד.

**ולקושטא** דמילתא דעת רבינו הביאור הלכה תמוה טובא דלפי

דבריו נמצא דכל דין קיום המצוה מתבטל על ידי ההפסק שהיה ביניהם, דכך היא צורת קיום המצוה של נטילת ארבעת המינים דהיא צריכה להתקיים בתכיפות ובסמיכות אחד לשני, וא"כ נימא דיצטרך לחזור וליטול גם את הקודמים ולחזור ולברך ברכה אחת על כולן ומדברי הרמ"א משמע בפשיטות דמה שכבר נטל בודאי דשפיר יצא וכל עיקר הדין אינו אלא מחמת חובת הברכות דלא מצי נפיק בברכה קמיתא כיון דהפסיק בדיבור ביניהו ודו"ק.



ג. סוכה גזולה אי בשרה לאחרים שלא

גזולה

יש לעיין טובא האם פסולא דסוכה גזולה הוא רק כלפי הגזולן בלבד ולא

לגנב עצמו, והדברים מחודשים טובא ואכמ"ל בזה].

**והנה** מדברי רבינו הגר"א נראה דאיהו נמי נקיט דיש לחלק בין סוכה ולולב להא מילתא וטעמו הוא משום דגבי סוכה ממעטינן לה מקרא ולכן חייל דין פסול על החפצא של הסוכה ומיפסל לכו"ע משא"כ לולב דיסוד פסולו הוא רק משום מהב"ע לכן אין לפוסלו רק לגזלן עצמו ותו לא. ובזה הוא מיישב את קושית התוס' סוכה דף ט. למה לן קרא למעוטי גזולה תיפו"ל מדין מהב"ע].

**ובאמת** נראה דיש מקום לחלק ביניהו גם מצד הסברא, דהנה בלולב אין בנטילה כל ענין של השתמשות אלא מעשה נטילה גרידא ולכן אין זה נחשב לגזילה כלפי ידידה, אבל ישיבה בסוכה הרי היא ענין של שימוש וכיון דהוא משתמש בסוכה גזולה חשיב אף השימוש שלו כשימוש גזול ולכן שפיר פסלינן לה אפילו לגבי ידידה, ודו"ק.

[ויל"ע] היטב בדברי מרן החזו"א חאו"ח בגדר דסוכה גזולה דמדבריו מבואר דבסוכה גזולה תרתי איתנייהו ביה, הן פסול גזול על החפצא וזה אף בגוונא שהנגזל אינו מקפיד על גוף הישיבה, והן כשמקפיד על הישיבה חשיב גזולה מחמת השימוש הגזול דפתיכא ביה והדברים עדיין צ"ע].

**והנה** מצינו בדברי קדשו של המאירי שכתב בשם גדולי הדורות שהעמידו הך דגזול עצים וסיכך בהם דראוי למצוה ולא הוי מהב"ע משום דאיירי לא להגזלן עצמו אלא ללוקח מגזלן, והמאירי דוחה דבריו דלישנא דגמרא גזל עצים וסיכך בהם משמע דאיירי בגזלן עצמו, והנה כן כתב בעל

לאחריני, או דילמא לכל מי שירצה לצאת בסוכה זו חייל לגביו האי פסולא.

**והנה** כד נעיין היטב ניחוי דפליגי בהא מילתא רבוותי, דהנה מדברי המג"א בסי' תרל"ז נראה דפסיקא ליה מילתא דהאי פסולא איכא לגבי כל היושב בהאי סוכה גזולה ואפילו אחרים שלא גזולה וכן הבין בעל מחצית השקל, ומייתי לה המ"ב שם סקי"ח.

**אמנם** בביאור הלכה שם האריך לפקפק בזה ותמצית דבריו דדוקא בלולב דבעינן לכם התם פסלינן לולב הגזול אף לאחרים אבל בסוכה דלא בעינן לכם ופסלינן רק גזול מצינן למימר דדוקא לגבי הגזולן עצמו הוא דאיתא להאי פסולא אבל לגבי אחריני דאינהו לא גזלי ונכנס בה בתור שואל, וביותר דהרי איכא סברא דניחא ליה לנגזל שיצא בה האחר, וכיון שכן מהיכי תיתי נימא דאין האחרים יוצאים בסוכה זו, יעויין היטב בדבריו בזה.

**והנה** באמת לגבי לולב הגזול מצינו לקמן בסי' תרמ"א דיש אומרים דלא מיפסל אלא לגנב ולגזלן עצמו אבל לאחרים כשר, והיינו דפסולא דמהב"ע לא נאמר אלא לגזלן בלבד, וא"כ לכאורה אין כל סיבה להחמיר ולומר דלענין סוכה יחול הפסול דגזולה אפילו לגבי אחריני, דמה נשתנה לולב מסוכה. אם לא שנאמר דלולב בשאר הימים דהוי דרבנן קיל טפי מסוכה דהוי דאורייתא וצ"ע. [ועיין היטב בדברי הכפ"ת סוכה דף ל: דכתב לפרש דברי המחבר שכתב דלאחרים שרי, אין הכוונה שלאנשים אחרים שאינם הגנבים שרי, אלא כוונתו היא דלשיטות אחרות כשר לולב הגזול בשאר הימים אפילו

לאחר הקנין א"כ אף אם יקנהו מן הלוקח נמי יהא הפסול חוזר וניעור, ודו"ק.

**ויתירה** מכך נראה, דהמתבאר היטב מדברי רבינו המאירי בכל מהלך הסוגיא לעיל דלא אתי כלל לאפוקי אינשי אחריני ולמימר דכלפייהו לא חייל פסולא דמהב"ע, דעיקר דבריו אתיין למעוטי היכי דקנאו האחר, דכיון דהוי ידיה מדין יאוש ושינוי רשות להכי פקע פסולא דמהב"ע וכדבריו שם: "...אבל כל שהיה שם יאוש ושינוי רשות קודם הקדשו או מצותו, כגון שגזל אחד בהמה ולקח הוא מן הגזול ואח"כ הקדיש, או גזל אחד לולב ולקחו הוא מן הגזול, הואיל וכשבא לידו קנאו בלא סיוע הקדשו או אגדו לצורך מצותו יצא ואין כאן עוד מצוה הבאה בעבירה".

**וחזוין** להדיא דהא דפקע פסולא דמהב"ע גבי האחר הוא משום דקניא ליה ביאוש ושינוי רשות ולפי"ז מוכח מזה להדיא איפכא, דאי לא היה יאוש ולא נקנית לו הגניבה באמת מיפסל אף לגבי ידיה מטעם פסולא דמהב"ע, ולפי"ז צריך לומר דהא דמייתי להלן מגדולי הדורות לאוקמי להאי דגזל עצים וסיכך בהם דאיירי בלוקח מן הגזול, הכוונה נמי ללקיחה בקנין מן הגנב ומטעם דין קנין דיאוש ושינוי רשות הוא דאתי עלה, ובכה"ג באמת לכו"ע ליכא פסולא דמהב"ע.

**ושמחתי** טובא לראות להדיא בדברי קדשו של בעל ההשלמה שמבואר בדבריו בפירוש דמטעם דין קנין הוא דאתי עלה וראוי להעתיק את לשונו הזהב: "ומיהו למאן דאית ליה מהב"ע איכא למימר שלא אמרו בגזל עצים

ההשלמה בחידושינו לסוכה בגנזי הראשונים שם, ומבואר לכאורה דלדעתו אין פסולא דמהב"ע אלא לגנב וגזול בלבד ולא לאחרים, ואף המאירי כנראה מסכים עמו אלא דדחה לתירוצו מטעמא אחרינא.

**ולכאורה** יסוד הספק בזה הוא אי חייל דין פסלות על גוף הדבר הגזול או שהוא רק דין פסול על הגברא בלבד, ונראה דאם הוא פסול על החפצא יתכן דאפילו אם ימכרנה ללוקח ואחר כך יחזור ויקננה ממנו נמי לגבי ידיה נשאר הפסול בעינו אבל אי נימא דהוא פסול רק כלפי הגנב מחמת מעשה גניבה דיליה אפשר דאם בא עתה לידו בהיתר שוב לא אזלינן בתר מעשה הגניבה.

**ומצאתי** באמת בדברי המאירי כתוב לאמר דאם חזר וקנאה הגזול מן הלוקח שפיר מיתכשר אף לדידה למצוה, והמאירי אזיל לפום ריהטא לשיטתו דלעיל דאין הפסול חל כלפי אחרים ורק על הגזול עצמו ולכן שפיר אמרינן דכד הדר ליה מיד הלוקח הוי ליה כאתא לידה בהיתרא ופקע הפסול לדידה, עיין בדבריו.

**אמנם** כשנדייק היטב נראה דהמאירי הוסיף וכתב בטעמא דמילתא משום דעתה קנאו בלי סיוע המצוה, הרי דכוונת המאירי היא דכיון דאיהו סבירא ליה דלאחר קנין ליכא להאי פסולא דמהב"ע ורק אם קנאו בסיוע המצוה משו"ה אמרינן דבכה"ג אין הקנין בא מחמת המצוה ולכן לית בה האי פסולא, אבל אכתי מצינן למימר שפיר דאי אזלינן בשיטתו של רבינו תם ומיפסל בכל גווני

וגזלן לבד אבל לאחרים כשר בשאר הימים, כוונתו היא להיכא דלוקח וקנאו מן הגזלן אז כיון דנקנה לו ביאוש ושינוי רשות לכן אין הפסול נמשך אצלו, דפנים חדשות באו לכאן וכדאמרן.

**והנה** בביה"ל תרמ"ט מייתי לדברי הפרמ"ג דדנהי דלא מיפסל לגבי אחריני אבל לענין יורש של הגזלן כיון דרשות יורש אינו כרשות לוקח לכן בודאי פסול אף לדידיה לולב הגזול כמו לאביו הגזלן וכן נקט בפשיטות בעל הבכורי יעקב כאן סק"ו, ולכאורה הדברים צ"ע, דנהי דאין זה בגדר שינוי רשות, אבל עכ"פ בודאי דהוא אינו הגזלן וכיון שעיקר הקפידא היא שהגזלן לא יברך משום דהוי לדידיה מזכרת עון א"כ אמאי לא יוכל לברך היורש דהרי הוא לא גזל ואין עליו כל עון, ומוכח מדבריהם דאינהו נמי סברי דמה דלאחרים אינו נפסח עיקרו הוא מתורת קנין דיאוש ושינוי רשות ומשו"ה אית להו שפיר דלגבי יורש כיון דאינו נדון כשינוי רשות לכן אינו יכול למיפק ביה, ודו"ק היטב בזה.

**והנה** הצ"ח בחידושי סוכה דף ל': העלה בדבריו דהא דמצי נפיק בה הלוקח דקני לה בשינוי רשות וליכא גביה פסולא דמהב"ע הוא משום דהאי פסולא לא מיפסל לכו"ע אלא לגזלן עצמו וכשיטת הארחות חיים, ולפום ריהטא דבריו תמוהים, דמה ענין שיטת בעל הארחות חיים לדין קנין שינוי רשות והם שני שיטות שונות ביסודן, ומוכח דאיהו נמי אזיל בהאי שיטתא וכדאמרן לעיל בס"ד ודו"ק.

והיה נראה לענ"ד לחלק אף לענין ברכה ולומר דנהי דאפילו לאחר קנין

וסיכך בהם ובכשורא דמטלתא שיצא בה אלא לאיש אחר שלקחה מן הגזלן, לדידיה לאו מצוה הבאה בעבירה וכו', וביום ראשון פסול גזול לדברי הכל אפילו למי שלקחה מן הגזלן ולא קיימא לן כרבי שמעון דסתם גזילה יאוש בעלים והוה ליה שינוי רשות בלא יאוש דלא קני, אבל אם הבעלים נתיאשו ביד הגזלן, כשר ללוקח מן הגזלן דהוה ליה יאוש ושינוי רשות, ומשום מצוה הבאה בעבירה ליכא דלא מיפסל ללוקח שלא עשה עבירה, והדברים מאירים ושמיים דדוקא כד זכח בה הלוקח מדין יאוש ושינוי רשות אזי הוא דמכשרינן ליה למצוה וליכא פסולא דמהב"ע אבל בגוונא דלא קני לה הלוקח פסול אף לדידיה מטעם מהב"ע וכדכתיבנא לעיל במסקנא בדעת המאירי בס"ד.

**[אלא]** דצריך לי תלמוד לפי"ז מאי מייתי בעל ההשלמה סיעתא מההוא עובדא דהוי ביה ריש גלותא והרי התם לא היה כלפי רב נחמן וכולהו ריש גלותא קנין שינוי רשות ולכאורה מוכח דאפילו בלא קנין גמור נמי ליתא להאי פסולא וצ"ע בזה].

**וצריך** לומר לפי"ז דמה דהכשיר המאירי אף לגנב גופיה כד קנאו חזרה מן הלוקח הוא משום דנהי דדין הפסול חל על החפצא לכל העולם אך היינו דוקא כשלא נפקע הגזילה מבעלות הנגזל אבל כשקנאה הלוקח נפקע חלות הפסולות מן החפצא וכד הדר אפילו לדידיה נמי אין הפסול חוזר וניעור דהוי בגדר פנים חדשות באו לכאן ופשוט.

**ודאיתאן** להכא מצינן לפרושי נמי בדעת בעל הארחות חיים הכי ולומר דמה דכתב דפסולא דמהב"ע הוי רק לגנב

מקשה הגמ' דכיון דבלא"ה אינם מברכים וכל דאגתו היתה לענין קיום המצוה גרידא א"כ בלא"ה נמי מצו קני להו בשינוי מעשה או בשינוי השם ופשוט. אלא דתימה הוא לומר שאף אחד מקוני ההדסים לא יהא רשאי לברך עליהם משום דעכו"ם גזלי ארעתא נינהו ועל כרחך צריך לדחוק ולומר דענין הגזילה דהכא הוי רק מספיקא בעלמא וכדברי רבינו תם בספר הישר או כדברי המהר"ם או בגוונא אחרינא, ואכמ"ל.

**ובעיקר** דעת המחבר בענין פסולא דגזול בשאר הימים עמומה ועיין היטב בביה"ל סוף סי' תרמ"ט דמייתי כמה שיטות בישוב הסתירה בדבריו, ועיין בכפות תמרים בריש פרקין דבר מחודש דמה שכתבו דלאחרים כשר, אין הכוונה לאנשים אחרים אלא הכוונה הוא לדעת ראשונים אחרים לדעתם כשר הלולב הגזול, יעויין היטב בדבריו וצ"ע.

**תבנא** לדינא בס"ד, לענין סוכה פשיטא דמיפסל לכל, בין לגזול ובין לאחרים, דאפילו אי נימא דבעלמא לא פסלחין אלא לגזול אבל בסוכה דאיכא קרא חל דין פסלות על הסוכה לכו"ע. בלולב וארבעת המינים בשאר הימים דלא בעינן לכס נמי הדעת נוטה דהפסול הוא אכו"ע, ורק היכא דקני לה ביאוש ושינוי רשות כשר ללוקח וכן לכל העולם כולו, ואפילו לגזול עצמו אם יקנהו מן הלוקח חוזר להכשרו כלפיו.



**והנה** יש להסתפק האין הדין אם נתן הנגזל רשות לגזול לקיים מצותו בלולב הגזול שבידו, בגוונא שאינו מוחל על הגזילה כלל והגזול אינו רוצה

מחמירין שלא לברך היינו דוקא כשנקנית הגזילה לגנב ולגזול גופייהו, דבזה הוא דאמרינן דאכתי פתיכא ביה במקצת ענין הגזילה ולכן נמשך פסולא ידיה עכ"פ לענין ברכה, אבל ברשות הלוקח הרי הוי כבר רשות מחודשת דבהתירא אתי לידיה ולכן היה מקום לומר דשפיר מצי לברך. אמנם יש מרבתינו הפוסקים דלא פסיקא להו לחלק בינייהו ואית להו דאף ביאוש ושינוי רשות אינו רשאי לברך עיין היטב בט"ז ובביאור הגר"א סי' תרמ"ט ובמ"ב סק"ו וסקי"ב.

**ואולי** אפשר לומר דזה תלוי בגדר הקנין דשינוי רשות אם הוא כדברי הרמב"ן ודעימיה משום דבהתירא אתי לידיה או כדעת החולקים דאית להו דהקנין חייל מכוח הגזול ועיין היטב בדברי הקצות סי' שנ"ג שהאריך בזה טובא והדברים ידועים ומפורסמים, ולדעת החולקים על הרמב"ן שפיר מיסתבר לומר דאכתי פתיכא ביה ענין הגזילה עכ"פ לענין ברכה, כיון דכל עיקר חלות הקנין חייל מחמת הגזילה דמעיקרא, ודו"ק היטב.

**[ואנב]** בזה נראה לי ליישב בפשיטות מה שנתקשו האחרונים טובא דמאי פריך בגמ' בסוגיא דאוונכרי ונינקנינהו בשינוי מעשה או בשינוי השם והרי כתבו התוס' דלענין ברכה קפדינן לכו"ע שלא יברך אפילו לאחזק קנין א"כ מאי פריך הכא, ועיין מ"ש במהר"ם ובכפ"ת והגהות רעק"א שם וכן במג"א סי' תרמ"ט, ואי נימא דגם בשינוי רשות נמי אין מברכין ניחא שפיר, דהרי בלא"ה אף למאי דתיקן עבורם רב הונא שיגזו אינהו נמי לא מצו לברוכי וכיון שכן שפיר



להשיבה ואפ"ה מסכים בלבו שיקיים הלה  
עכ"פ את מצותו האם אולינן בתר החפצא  
או בתר מעשה הנטילה וצ"ע.

ולכאורה היה נראה דזה תלוי בהבנת  
הח"ס והשעה"מ וכן השפת  
אמת בגדר הפסול האם הוא בגלל ביטול  
ההשבה דהשתא או משום מעשה

הגזילה דמעיקרא, דמחמת ביטול מצוות  
ההשבה נראה דמצינן למימר דאם  
מסכים שיקיים המצוה הרי לאותן רגעים  
הוא מסכים שיעכב את ההשבה א"כ אין  
כאן עבירה של ביטול מצות והשיב  
ושפיר מצי נפיק ביה, ויש להאריך בזה  
טובא לעת הפנאי בס"ד.



## הרב מאיר יצחק הורוויץ

רב דקלה משיב כהלכה לנסק ור"ע בשיבת בית מאיר  
ברוקלין יצ"ו

## בענין חיוב מאה ברכות בכל יום וגדר חיובה ביום הכיפורים מקור ומעם דין מאה ברכות בכל יום

הוא וקרא אסמכתא בעלמא וכן הוא דעת רוב הראשונים, אמנם הרא"ם [בספר יראים עמוד ו'] נקט דמצוות מאה ברכות בכל יום הוא מצוה דאורייתא.

**עוד** מצינו בחז"ל טעם נוסף לתקנת מאה ברכות [מובא במדרש במדבר רבה פרשה י"ח סי' כ"א] על מאה"כ [שמואל ב' כ"ג א'] ואלה דברי דוד האחרונים נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הקם על

גרסינן בגמ' מנחות [דף מ"ג:] תניא היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר [דברים י' י"ב] ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך\* [אל תקרי מה - אלא מאה<sup>2</sup>], רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי<sup>3</sup>. מדברי הרמב"ם [בספר המצוות שורש א'] עולה שמצוות מאה ברכות מצוה דרבנן

א. וסיפא דקרא כי אם ליראה את ד', כלומר שע"י המאה ברכות תהיה היראה קל להשגה וכמילתא זוטרתי, [מהרש"א בח"א שם].

ב. יעו' ברש"י שם, "קרי ביה מאה" – ובתוס' שם בד"ה שואל. ובספר פני דוד להחיד"א ז"ל הביא בשם הרוקח דלאחר שקורין מאה אזי יש מאה אותיות בפסוק.

ג. החיד"א [בספרו מחזיק ברכה סי' ר"צ סק"א] כתב דמלשון הגמ' "רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי", למדנו דלטרור בזה הוא רק מידת חסידות, דהגמ' ייחס זאת דוקא לרב חייא בריה דרב אויא, ומשמע דהוא היה מצויין לטובה בהא מילתא. וחזינן דס"ל דרק ביום חול הוי חיוב גמור כיון דממילא מברך הברכות בסדר היום הקבוע ומשלים למאה ברכות בלי טרחא כלל, [וזהו כוונת ר' מאיר דחייב אדם לברך מאה ברכות, היינו דכל אדם מישראל לפי דרכו באכילתו ושתייתו שבכל יום, ולפי המצוות והתפלות המוטלות עליו, ממילא מתחייב מאה ברכות בכל יום] משא"כ בשבת קודש וימים טובים מבואר בגמ' הג"ל דרק רב חייא בריה דרב אויא טרח להשלים ע"י מיני מגדים.

אמנם הר"ף [מוד: מדפי הר"ף סוף פ"ט דברכות] הביא הך מימרא בגירסא אחרת, וז"ל: "אמר ר' חייא בר אויא" בשבתות וימים טובים דלא נפיש ברכות "ממלי להו באספרמקי ומגדי" עכ"ל. וכן הרא"ש [פרק ט' דברכות סי' כ"ד בד"ה גרסינן] ג"כ גרס כגירסת הר"ף, וכן הוא גירסת הרא"ה ברכות ס:; ומזהא דגרסו "אמר רב חייא" והשמיטו תיבת "טרח" משמע דדינא קמ"ל, וס"ל דהוי חיוב גמור להשלים המנין של מאה ברכות אף בשבת קודש וימים טובים במיני מגדים, ואין זו הנהגה טובה ופרטית של רב חייא שהיה מזהר בזה – אלא דהוא בעל המימרא, והוי תוספת על דברי ר"מ, דר"מ אמר שחייב לברך בכל יום, ורב חייא הוסיף שחייב לטרוח אף בשבתות ומועדים להשלים המנין, וכן הוא שיטת הרמב"ם והשו"ע וכדלקמן.

משיח אלקי יעקב ונעים זמירות ישראל.<sup>ד</sup>  
שדוד המלך תיקן לברך מאה ברכות בכל  
יום כדי לעצור את המגפה שהיו מתים  
בה מאה אנשים בכל יום<sup>ה</sup>, הוקם על -  
"על" בגימטריא מאה<sup>ו</sup> וכ"כ הטור [או"ח  
סי' מ"ו].

**ובספר** המנהיג [דיני תפילה עמוד כ"ז],  
כתב וז"ל: **ודבר זה מסורת**  
בידינו מאבותינו למשה בסיני שיש עלינו  
לברך מאה ברכות בכל יום וכו', ונראין  
הדברים שאחר שיסדן משה רבינו שכחום  
וחזר דוד ויסדם לפי שהיו מתים מאה  
בכל יום<sup>ז</sup>.

**והרבינו בחיי** והבעל הטורים כתבו על  
מאה"כ מאת האדנים [שמות  
ל"ח כ"ז] שמאה ברכות הם כנגד מאה  
אדנים שעליו עומד ביהמ"ק, היינו  
שהאדם משכן לה<sup>ח</sup> ויסוד האדם הוא  
מאה ברכות.

לגרום ברכה שאינה צריכה - להשלים  
מאה ברכות

**וז"ל** הרמב"ם בהלכות תפלה [פרק ז'  
הלכה י"ד -ט"ז] חייב אדם לברך  
מאה ברכות בין היום והלילה - ומה הן  
מאה ברכות וכו', בשבתות וימים טובים  
שהתפלה שבע ברכות, וכן אם לא נתחייב  
בשאר הימים בכל הברכות האלו כגון  
שלא ישן כל הלילה, ולא התיר חגורו,  
ולא נכנס לבית הכסא וכיוצא באלו, צריך  
להשלים מאה ברכות מן הפירות<sup>ט</sup>: כיצד  
אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו,  
וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו  
ולאחריו, ומונה<sup>י</sup> כל הברכות עד שמשלים  
מאה בכל יום.

**ובפשוטו** משמע מדבריו דאף בימות  
החול הרי אם חסרות לו  
ברכות להשלמת מאה ברכות מותר לו  
לגרום<sup>י</sup> לברכה שאינה צריכה, ואע"פ

ד. ודהע"ה רמז לזה גם בפסוק [תהילים קכ"ח] הנה "כי כן" יברך גבר, גמטריא מאה, ורבינו בחיי פרשת עקב.

ה. בכל בו [א' א'] והאשכול והארחות חיים הביאו הגירסא שבמגיפה היו מתים בכל יום מאה "בחורים" רח"ל.

ו. ובספר הרוקח בהלכות ברכות [סי' ש"ב] אלו כתוב דמאה ברכות אלה תיקנום להגן על אותם מאה קללות הכתובות בתורה, וז"ל: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, מה ה' אלקיך שואל מעמך אל תקרי מה אלא מאה - להגן על תשעים ושמונה קללות הכתובים במשנה תורה ובשתדרוש גם כל חלי - וכל מכה הרי מאה, וכ"כ הבעל הטורים [דברים ו' ז'].

ז. וכ"כ הרבינו בחיי בכד הקמח בערך ברכה, ובספר מנורת המאור נר ג' כלל ג' ג'.

ח. ובכסף משנה שם הביא בזה גירסת הרי"ף והרא"ש הנ"ל, וכנראה דכוונתו כאמור לעיל דס"ל גם להרמב"ם כהך גירסא דרב חייא אתי לאשמעינן דחייב מדינא להתאמץ ולברך גם בשבתות מאה ברכות ע"י אכילת פירות, ואינו רק הנהגה טובה, וכן פסק בשו"ע וכדלקמן.

ט. בסדר היום [סדר מאה ברכות] ובסידור היעב"ץ [עמוד תקע"ט אחר תפילת ערבית] כתבו דבשעה שמברך ישים אל לבו לכוין בהם היטב שיהיו ראויות לבוא במנין, דהיינו שיברך אותם בכוונה הראויה. ועי' בשו"ת תשובות והנהגות [ח"ב סי' קכ"ט עמ' צ"ו] דדקדק מין הגרי"ז זצ"ל בלשון הרמב"ם דכתוב "ומונה" משמע דצריך ממש למנות הברכות אחת לאחת. [ואולי יל"פ כדי לכפר על המגיפה שהי' בימי דוד לפני שמנה את ישראל כמבואר בדברי הימים [א' כ"א, א-ב] יוסף ה' על עמו כהם מאה פעמים, וכנגד זה מברך כל אחד מישראל ק' ברכות].

י. שהרי בפשטות לשונו של הרמב"ם משמע דכשמברך על פרי הרי מיד אח"כ אף בלי היסט דעת מותר לברך על אותו פרי עצמו משום מצות מאה ברכות, אע"פ שבתחילה היה בדעתו לאכול

לחזור ולברך. כלומר דכשיביא ס"ת אחרת יצטרך לברך שנית ואסור לגרום ברכה אחרת כשיכול לפטור בברכה הראשונה. והנה הגמרא מיירי ביום הכיפורים שחסר ממנין מאה ברכות, והשל"ה בעצמו דחק [וכדלקמן] היאך יכול להשלים מנין ק' ברכות ביוה"כ, ואם נאמר כהשל"ה שמותר לגרום ברכה שאינה צריכה להשלים מאה ברכות א"כ למה אסור להביא ספר תורה אחר כדי לברך עוד ברכות כדי להשלים מנין הברכות ביום הכיפורים<sup>2</sup>.

**עוד** הקשה דבתוס' במסכת שבת [ק"ח] כתבו דאסור לחלק סעודות שחירת לשנים כדי לקיים ג' סעודות משום דגורם ברכה שא"צ, ואף דלא קי"ל הכי היינו משום סעודה ג', אבל משום ק' ברכות אסור להוסיף. ור"מ גלאנטי בתשובה [סי' ל"ח] כתב דבשבת יכול לצוות לבני ביתו שלא להביא כל הפירות לפניו בבית אחת, וה"ה דיכול לצוות להביאם אחר הסעודה. ומיהו אף בחול אם אינו חפץ לאכול אלא מעט מעט או שחפץ לאכול אחר הסעודה רשאי, אלא דבשבת ראוי לעשות כן משום הברכה. ובכנה"ג כתב בשם ספר הזכרונות

שלפי הרמב"ם המברך ברכה שאינה צריכה עובר על לאו דאורייתא וכמו שפסק בהלכות ברכות [פרק א' הלכה ט"ו] וז"ל, כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחרייו אמנ"א, אעפ"כ לגרום לברכה שאינה צריכה להשלמת מאה ברכות התירו לו, וזהו גם לשיטת הרמב"ם דחיוב מאה ברכות הוא רק מדרבנן וכנ"ל.

**הנה** המגן אברהם [או"ח סימן רט"ו ס"ק ו'] הביא בשם השל"ה הק' דבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה, דבשבת מותר לגרום ברכה כדי להשלים ק' ברכות<sup>3</sup>. והקשה עליו מהא דאמרין ביומא [ע.]. דהכ"ג היה קורא ביוה"כ בעשור של חומש הפקודים על פה. והקשו אמאי, נגלול וניקרי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור, ונייתי אחרינא ונקרי וכו', וריש לקיש אמר משום ברכה שאינה צריכה. פי' רש"י, ברכה שאינה צריכה - שיהא צריך

יותר ממנו, וכך הבינו בדעת הרמב"ם הנחל איתן ושאר אחרונים. אמנם הלחם משנה שם כתב דאין כוונת לשונו כפשוטו, רק דכשאכל בתחילה ובירך לבסוף לא היה בדעתו לאכול יותר, ושוב נמלך ורוצה לאכול עוד מאותו פרי שהיה לפניו בזה אמרין שבכדי להשלים מאה ברכות אינו גורם בזה ברכה שאינה צריכה, ודבריו דחוקים בלשון הרמב"ם שהרי בא להשמיענו איך לסדר מאה ברכות לכתחילה.

יא. והוא בגמ' ברכות ל"ג. ונפסק בשו"ע סי' רט"ו סעיף ד'.

יב. יעו' אריכות בזה בשו"ע הרב בסי' רמ"ט קונט"א סק"ד.

יג. אך הא"ר [בסי' ר"צ] כתב ליישב קושיית המג"א - וז"ל: ולענ"ד דכהן גדול בלאו הכי בירך הרבה ברכות על הקרבנות ועל הטבילות וכו' עכ"ל. ולפי דבריו דוקא ביום הכיפורים אסור לכהן גדול לברך ברכה שאינה צריכה שכבר השלימם ע"י הטבילות והקרבנות ולכן אסור לכהן גדול להביא ס"ת אחר לקרות, משא"כ בשבת שחסרים הרבה ברכות ממנין המאה ברכות יהא רשאי, אמנם יעו' מה שהבאנו בזה לקמן.

דאפי' מצוה שלא יביאם לפניו אסור להרבות בברכות עכ"ל<sup>י</sup>. ובספר הלכות הגר"א ומנהגיו [הלכות קריאת התורה] מובא שמותר לברך ברכה שאינה צריכה בשבת להשלמת מאה ברכות, דצורך היום וכבוד היום הוא. עכ"פ מצינו מחלוקת בזה אם יכול לגרום לברכה שאינה צריכה גם בשבת להשלמת מאה ברכות<sup>י</sup>. ועכ"פ לשיטת הרמב"ם צ"ע מגמרא מפורשת ביומא הנ"ל דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה אף להשלמת מאה ברכות.

**שומע בעונה - להשלים חשבון מאה ברכות**  
**כתב** המחבר [בסימן רפ"ד סע' ג'] וז"ל: צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת<sup>י</sup>. המגן אברהם [בסי' מ"ו ס"ק ח'] דן לענין אם יוצא ע"י שומע כעונה עם עניית אמן בכל הברכות<sup>י</sup> להשלים מנין המאה ברכות, והביא בשם

מהר"מ מטרנאני [המבי"ט ח"א סי' קי"ז] "דאין יוצא בשמיעת הברכות אלא מי שאין לו פירות", שהשומע ברכה מחבירו ועונה אחריה אמן אינה מצטרפת למאה ברכות אלא אם היה חייב בברכה זו וחבירו מוציאו ידי חובה. דרך בקריאת התורה שהוא תקנה מימות משה רבינו על כל הציבור לקרוא בתורה, וכן יש תקנה לקרוא את ההפסטה ולברך לפנייה ולאחריה הרי הציבור חייב בקריאה זו וברכותיה, לכן העונה אמן כאילו הוא בריך בעצמו ועולה לו להשלמת מאה ברכות, אבל ברכה שלא חייב בה אינה עולה למנין מאה ברכות יעו"ש. אמנם השל"ה שם [יומא עמוד התשובה ל"ג] חולק על המבי"ט וס"ל שאפשר להשלים מאה ברכות גם בברכות היחידים המברכים על המצוות הפרטיות שלהם ואע"פ שאינו יוצא בהם ידי חובה, ויש להבין סברת פלוגתתם.

י. כלומר דנחלקו הכנה"ג והמהר"ם גלאנטי גם בכה"ג שמצוה לבני ביתו שלא יגישו הפירות לשלחן עד אחר הסעודה, ובשו"ע הרב ובמחצית השקל נקטו דמלשון המג"א משמע טפי דכוונתו להורות בזה להיתרא כמו שהביא בתחילה ממהר"ם גלאנטי. אמנם יעו"ש במ"ב סי' מ"ו ס"ק ט"ו ובכה"ח דמשמע דגם בכה"ג יש איסור בזה משום ברכה שאינה צריכה אף שיוכל לקיים ע"י זה מצות מאה ברכות.

טו. בדומה לזה מצאנו במג"א [בסי' מ"ו ס"ק ט'] שהביא בשם מהר"מ מטרנאני דלהשלים מנין הברכות יאמר ברכת מקדש שמך רבים - וברכת מודים דרבנן בשם ומלכות, ולברך על טלית קטן בפ"ע. והמג"א חולק ע"ד וכתב דאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בשביל להשלים ק' ברכות.

טז. ויעו"ש באלף המגן על מטה אפרים בסי' תרכ"ב סעי' ג' בהגה"ה, דבכל זאת רשאי לומר "ברוך הוא וברוך שמו" אך יקפיד שלא להאריך בה בכדי שלא יחסר מלשמוע תיבות מפי המברך.

יז. כלומר דבדין ברכות יש לנו ג' דרגות, א'. ברכות שהוא מברך בעצמו - או שהוא שומע כעונה בברכות שחייב בהם ממש בברכות שופר ומגילה. ב'. ברכות שאינו חייב בהם ממש אלא רק שהוא שייך לגביהם כמו ברכות העולים לתורה והפסטה במנין שהוא מתפלל. ג'. ברכות שאינו שייך בהם כלל כגון ששומע ברכת השחר או ברכת אשר יצר מאדם אחר והוא אינו צריך לברך ברכה זו, ועל סוג השלישי הביא המג"א דנחלקו האחרונים אם מהני ע"י עניית אמן להשלים המאה ברכות, יעו"ש מה שהבאנו בזה לקמן.

דין מאה ברכות ביום הכיפורים

**ביום** הכפורים חסרות יותר ברכות משבתות וימים טובים<sup>ה</sup>, ומצינו בפוסקים שתי דרכים האין להשלימן, א. להוסיף ברכות הריח, ב. לשמוע ברכות מאחרים ולענות אחריהן אמן ויחשבו לו כאילו הוא עצמו בירכן ויצטרפו למאה ברכות. אמנם שני הדרכים שנוי במחלוקת, דנחלקו הפוסקים האם רשאי להריח ביוה"כ לתענוג<sup>ז</sup>, וכאמור הרי נחלקו הפוסקים בכל הברכות שאדם שומע מאחרים ועונה אחריהן אמן אם מצטרפות למאה ברכות מדין שומע כעונה או שאינו מצטרפות אלא ברכות שיוצא בהן ידי חובתו וכנ"ל. וכתב המג"א [שם] דביוה"כ מוטב לצאת בדיעבד בעניית אמן מלהריח, וגם בשל"ה כתוב שלא להריח, אבל בסדר היום כתוב דיש להריח. וביו"ד [סי' רס"ה] איתא בהדיא דמותר להריח ביה"כ, מדקאמר ובט"ב לא מייתי אסא - משמע דביה"כ שרי, אך א"א לברך כל פעם אם לא בהיסח הדעת.

וז"ל המשנה ברורה [סימן מ"ו ס"ק י"ד] וביום השבת חסר לו י"ג ע"כ יראה להשלימם במיני פירות ומגדים, ואם אין לו יוצא ע"פ הדחק במה שיכוין לשמוע ברכת התורה והמפטיר ויענה אמן וכו', וביוה"כ פ"ג יוצא בשמיעת הברכות כמו בשבת, אך ביוה"כ אחר כל החשבונות

חסר לו עוד שלש ברכות, וישלים זה בברכת הריח על הבשמים, אך כ"ז שלא הסיח דעתו מלהריח אסור לחזור ולברך משום ברכה שאינה צריכה. וכן יוכל להשלימם בברכת אשר יצר אם נזדמן לו. ואפשר דיוצא "ע"פ הדחק" במה שמכוין לשמוע חזרת הש"ץ [וכנ"ל בדברי המג"א] עכ"ל. וכ"כ בפמ"ג [סי' מ"ו במש"ז סק"ג] "שאם אין אפשרות בענין אחר יסמוך בשעת הדחק" על ברכות השחר ששומע מחבירו. ולכאורה הכרעת האחרונים בזה צ"ב, שהרי אם העצה לשמוע ולענות אמן בחזרת הש"ץ הוא ע"פ הדחק, כלומר דנקטו כהפוסקים הנ"ל שאינו יכול להשלים המנין של מאה ברכות ע"י הברכות של חזרת הש"ץ ביום חול ושבת קודש ויום טוב, א"כ ה"ה ביום הכיפורים אי אפשר להשלים ע"י שמיעת חזרת הש"ץ, ומאי שנא הא מהא, וכי משום דחסר לנו ביוה"כ מחשבון הברכות יועיל ע"י עניית אמן.

והנה בגמרא הנ"ל במנחות איתא רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי, ולכאורה אכילת מיני מגדים מהני רק לשבתות וימים טובים שמותרים באכילה ושתייה, אבל ביום הכפורים אסורים בו באכילה ושתייה, ומדוע לא הודיענו מה עשה רב חייא בריה דרב

יח. מנין הברכות ביום הכיפורים הוא ס"ה ברכות, ונשאר להשלים ל"ה ברכות - ולהפוסקים דס"ל דברכות התורה חשיבי ג' ברכות נוסף עוד ברכה, ולהפוסקים דס"ל שמברכים שעשה לי כל צרכי ביוה"כ נוסף להו עוד ברכה.

יח. דהכנסת הגדולה בהגהות הטור [סי' מ"ו ד'] כתב לאסור להריח בשמים ביום הכפורים כיון שניתן לעינוי ולא לתענוג. אמנם בספר סדר היום דחה בכמה טעמים את הדעה האוסרת כיון שעושה הדבר לשם שמים אין לחוש ודי לנו מה שאסרה תורה וגדר שגדרו חכמים עלינו, ועוד דתענוג נשמה הוא זה ולא תענוג הגוף כמו שאמרו רבותינו ז"ל כל הנשמה תהלל י-ה, איזו דבר הוא שהנשמה נהנה ממנו ולא הגוף - זהו הריח.

ברכות, וע"כ תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות על סדר העולם והנהגתו להשלים ק' ברכות בכל יום, עכ"ל הטור. וכתב ע"ז הב"ח דכוונת הטור דלכן לא יסמוך כל אדם על עניית אמן - רק יהיו נזהרין לברך בעצמם, "כי איכא סכנת מיתת מאה ישראל בכל יום כמו שהיה קודם שתקן דוד מאה ברכות אלו" יעו"ש<sup>22</sup>. כלומר דחידש לנו הב"ח דגם לאחר שנעצרה המגפה בימי דוד יש להמשיך בתקנה זו, כיון שאותו קטרוג שגרם לאותה מגיפה הרי בעוה"ר עדיין נשאר לנו כהיום לכל הדורות, ועדיין יש סכנת מיתת מאה מישראל כמו לפני התקנה של דוד המלך ע"ה, ומצות מאה ברכות בכל יום מצלת אותנו כהיום מסכנת מיתה ומגיפה. וס"ל דלעצירת המגיפה עדיף שכל אחד יברך הברכות בעצמו ולא יצא ידי חובת מצות מאה ברכות ע"י שמיעה מדין שומע כעונה כבשאר המצוות.

**אמנם** נראה דלפי הטעם שהבאנו מדברי הגמ' במנחות דתקנת מאה ברכות מרומז בפסוק מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', אז עיקר התקנה דמאה ברכות הוא להשיג יראת ה' טהורה, וא"כ הדין נותן שיועיל גם בשומע מפי אחרים שדינו כמברך ממש כשעונה אמן ומכוין להצטרף למאה ברכות, ורק דבודאי לכתחילה עדיף לצאת ע"י ברכה של חיוב ולכן חיפשו הפוסקים היכי תימצא של ברכות דחיובא, אבל בדיעבד כשאין לו

אויא ביוה"כ שאי אפשר במגדים. והו"ל לפרש דביום הכיפורים השלים את המאה ברכות במיני בשמים ובדרכים אחרים כמו שכתבו הפוסקים הנ"ל שישמע את ברכות התורה, וברכות ההפטרה של העולים, ושאר ברכות, ויתכוון לצאת בהם ידי חובת מאה ברכות מדין שומע כעונה<sup>23</sup>. זאת ועוד - הרי גם הרמב"ם הנ"ל שהביא להלכה כל העצות האין להשלים דין מאה ברכות ע"י ברכת הפירות בשבתות ובימים טובים, ובאופן שלא ישן בלילה, וכשלא התיר חגורו<sup>24</sup>, לא נכנס לבית הכסא, ואילו עצה מה לעשות ביוה"כ בכל שנה ושנה, שאחרי כל החשבונות עדיין חסרים הרבה ברכות - השמיט הרמב"ם ולא הזכיר כלל הצעות האחרונים הנ"ל - אתמהא.

**שומע כעונה במאה ברכות דיום הכיפורים - תלוי בשני הטעמים**

**ואשר** נראה בעוה"ש<sup>25</sup> בכל זה - בהקדם דברי הב"ח, על דברי הטור [סי' מ"ו ג' ד"ה ומ"ש] שכתב וז"ל [הטור]: אבל ודאי חובה הוא "על כל יחיד ויחיד" לברך אותן, דתניא היה ר"מ אומר מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום וסמכום על דרש הפוסקים. והשיב רב נטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא דהע"ה תקן מאה ברכות דכתיב הוקם על, ע"ל בגימ' מאה הווי, כי בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל ולא היו יודעין על מה עד שחקר והבין ברוח הקודש ותקן להם לישראל ק'

כ. ובאמת המבי"ט בתשובה הנ"ל הוכיח מדברי הגמ' דנקט דבשבתא וביומי טבי ממלי להו באיספרמקי ומגדי ולא אמרו שיענה אמן אחר מי שמברך ברכה כשיטתו הנ"ל דע"י שומע כעונה בברכה שאינו מחויב בה אינו יוצא בזה דין מאה ברכות.

כא. הרמב"ם לשיטתו דכל ברכת השחר אין מברכין אותן אלא מי שנתייב בהן.

כב. וכ"כ הפמ"ג בשמו בסי' מ"ו ס"ג א'.

**ובאופן** דלפי הב"ח הנ"ל דהא דא"א לצאת דין מאה ברכות בעניית אמן וצריך לברך בעצמו הוא רק לפי הטעם של עצירת המגיפה, הרי ביוה"כ שאין לנו הך טעמא שפיר יכולים לצאת דין מאה ברכות ע"י שומע כעונה, כיון דסו"ס מדבק עצמו ע"י ליראת ה' ומקיים המצוה דכי אם ליראה את ה' אלקיך. ומעתה אתי שפיר מה שהבאנו מהפוסקים [המג"א הבאר היטב, שו"ע הרב, מטה אפרים והמ"ב] דביום הכיפורים אפשר לסמוך בדיעבד על חזרת הש"ץ לצרף למנין המאה ברכות - הגם דבכל השנה צריך לברך בעצמו, כיון דביוה"כ ליכא טעמא דעצירת מגיפה ולכן א"צ לברך עצם הברכה בעצמו.

**ואם** כנים הדברים נראה ברור דלכן לא הוצרך הגמ' במנחות הנ"ל [והרמב"ם שהבאנו לעיל] למצוא עצה בחשבון מאה ברכות ליוה"כ כמו שכתבו בשבתות ובימים טובים, כיון דכנ"ל הרי הך מעלותא לברך הברכות בעצמו נוגע רק לטעמא דעצירת המגיפה, וכיון דביוה"כ ליכא הך טעמא הרי יכול לצאת דין מאה ברכות ביוה"כ ע"י עניית אמן מברכות הש"ץ ומשאר כל אדם, ואין צורך לחשוב חשבון מאה ברכות שמברך בעצמו. ובאופן ד"ל דלכן מייחס הגמ' הך הנהגה לרב חייא דוקא הוא משום דבאמת בשבתות ובימים טובים היו גם כל האמוראים טורחים להשלים מאה ברכות, אלא שהגמ' חידש שרב חייא טרח

ברכה דחיובא ודאי יש לו לאמץ לכל הפחות בברכות כל שהן כגון של שמיעת ברכות השחר וכיו"ב, דסו"ס ע"י עניית אמן על הברכות ומכוון בהזכרת השם ובברכה כראוי, הרי מדבק את עצמו ליראת ה'. ולפי"ז הפוסקים שהבאנו דנקטו דיכול להשלים מאה ברכות גם בברכות היחידים המברכים על המצוות הפרטיות שלהם ואע"פ שאינו יוצא בהם ידי חובה, היינו דעכ"פ בכה"ג יוצא המצוה לפי הטעם דעיקר התקנה היתה להשיג ע"י הברכות ליראת ה' טהורה.

והנה גרסינן בגמ' יומא [כ.]. שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני, ממאי - אמר רמי בר חמא, השטן - בגמטריא תלת מאה ושיתין וארבעה הוי, תלת מאה ושיתין וארבעה יומי אית ליה רשותא לאסטוני, ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני. וא"כ י"ל דאם חיובא דמאה ברכות בכל יום הוא משום עצירת המגפה הרי מכיון דביום קדוש זה לית ליה רשותא לאסטוני ושבתים כל קטרוגיו של השטן, א"כ גם הך קטרוג שובת ביוה"כ, ממילא לפי הך טעמא ליכא חיוב כלל להשלים מאה ברכות ביוה"כ, דסגולת היום וקדושתו מגין מהקטרוג<sup>22</sup>. אמנם אם חיובא דמאה ברכות ילפינן מקרא דמה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', דע"י המאה ברכות יכול להשיג בנקל יראת שמים ואהבת השי"ת - הרי בודאי שגם יוה"כ בכלל.

22. מיסודו של אדמו"ח שליט"א לרפו"ש. ויש להוסיף עוד טעם אחר דמגיפה שבימי דוד נעצרה ע"י ק' ברכות, ומגיפה שבימי אהרן הכהן נעצרה ע"י הקטורת, ושבימי פנחס ע"י פילול וקידוש ה' כמ"ש ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגפה. וביוה"כ יש לנו הקטרת והתפילה וקדושת ה' לכן מה"ט אינו צריך לברך מאה ברכות כלל.



התשובה בסוף אות ל"א] וז"ל: ומה שטרח למצוא [בעל סדר היום - ביוה"כ] מאה ברכות [ע"י ברכת הריח] נראה לענ"ד דאין בזה כלום, בדלא אפשר, דאי לא תימא הכי מה תאמר ביום כיפור שחל להיות בשבת היאך יקיימו שלש סעודות שהם דאורייתא, אלא לא אפשר שאני, "וקדושת היום בעצמו מספיק ועומד נגד כל הקדושות של מצוות אלו". מכל מקום מה דאפשר לעשות יעשה - דהיינו שיכין בברכותיו במאוד ויכין בברכות של הש"צ בכל התפילות ויכין בברכות הקוראים בתורה וכן בברכות ההפטורות וכן בברכת המצוות של יחידים כשמתעטפים בטליתות ומברכין בקול רם וכיוצא אז יעלו לו מאה ברכות עכ"ל. והנה צ"ב דבתחילת דבריו כתב דהיכא דלא אפשר אינו צריך, ולבסוף כתב שיכין בברכותיו של אחרים ואז יעלו לו למאה ברכות. ורק לפ"ד י"ל דכוונתו דביוה"כ אכן אי אפשר לברך "בעצמו" מאה ברכות, ולא צריך לברך בעצמו כיון דמעלת המברך בעצמו הוא לעצור קטרוג השטן וכדברי הב"ה, ולזה הרי "קדושת היום בעצמו מספיק ועומד נגד כל הקדושות של מצוות אלו". אמנם בכדי לקיים תקנתא דמאה ברכות מטעמא דועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' יש לו עצה פשוטה שיכין בברכות של אחרים, דלמטרה זו של השגת יראת

להשלימם דוקא במיני מגדים וכיו"ב בגופו בכדי לברך הברכות בעצמו בפיו לקיים תקנתא דעצירת המגיפה וכדברי הב"ה הנ"ל, ואילו אידך רבנן לא חששו לזה והיו יוצאים ידי חובת השלמת מאה ברכות בשבת קודש וימים טובים ע"י ששמעו הברכות של קריאת התורה והפטורה וכיו"ב. ולכן לא הזכיר הגמ' יוה"כ דכיון דליכא בה תקנתא דעצירת מגיפה הרי אז נהג רב חייא כשאר רבנן בכל שבתות ומועדים שהיו יוצאים ע"י שמיעת הברכות של קריאת התורה והפטרה מדין שומע כעונה.

**ולפי** האמור א"ש דברי הפוסקים [שהובאו במג"א סי' מ"ו סק"א] דביוה"כ טוב יותר להשלים המאה ברכות ע"י עניית אמן כ"מלהריח בשמים, [ומדין שומע כעונה] כיון דכנ"ל הרי ביום הכיפורים עצה זו הוי אף לכתחילה, מלברך ברכת הריח שנחלקו בו הפוסקים. וגם לא קשה על הרמב"ם [דס"ל שמותר לגרום ברכה שאינה צריכה להשלים מאה ברכות] קו' המג"א מהא דכהן גדול לא היה רשאי לקרות ביוה"כ בס"ת אחר וכו' [יומא ע.], כיון דשאני יוה"כ דליכא תקנתא לברך בעצמו מאה ברכות ולכן אינו יכול לגרום ברכה שאינה צריכה, דביוה"כ הרי יכול לצאת לכתחילה דין מאה ברכות גם ע"י שומע כעונה.

**ונראה** דיש להעמיס דברינו בלשון השל"ה הק' [מסכת יומא עמוד

בר. בקריאת התורה והפטרה ותפילת הש"ץ, וגם ברכות השחר יכול לבקש מאחרים שיכונו להוציאו וישמע ויכין לצאת וכך יהא לו עוד ברכות כפי הצורך, ואף שאינו מחוייב באותן ברכות שכבר ברך, מ"מ אם נתכוין לשמוע ולצאת בזה מצות המאה ברכות ולהשיג ע"י זה יראת שמים ואהבת ה' הרי באמור לעיל מקיים בזה תקנתא דמאה ברכות. וכן דיה נהוג מרן הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע, ששמע ביוה"כ ד' פעמים ברכות השחר וענה אמן. ויעו' מש"כ בזה בשו"ת תשובות והנהגות [ח"ד סי' קנ"ג עמ' קמ"ה].

שמים ואהבת ה' אין נפק"מ אם מוציא הברכה בפיו או דמכוין בברכות של אחרים, והדברים מאירים ושמהם.

**האם החיוב רק באופן שיכול להגיע למספר מאה בשלימות**

והנה ידוע דמין הגרי"ז זצ"ל היה עולה לתורה בכל שבת ויו"ט למפטיר כדי להשלים מאה ברכות, אבל ביוה"כ שממילא לא יכול להגיע למאה ברכות אפי' בצירוף ברכות אלו היה עולה ללוי. ובפשטות זהו משום דסבר שמאה ברכות הם חטיבה אחת ומעלתן היא כשהן חטיבה מושלמת של מאה ברכות ולא פחות<sup>כ</sup>, אבל אם ממילא לא יגיע למאה אין נפק"מ במה שיוסיף עוד, דמה לי שבעים ומה לי שמונים הרי אינו יכול לצאת התקנה דמאה ברכות, ולכן מי שלא יכול להגיע למאה ברכות אין עליו חובה לברך ולהוסיף ברכות<sup>כ</sup>.

**ולבאור** יצא מזה נפק"מ לדינא - בציור ידוע אדם בבירור גמור שלא ישלים באותו יום המנין דמאה ברכות כיון שיהא אונס וודאי, האם חייב להשתדל ולטרוח להשלים בכל מאי

דאפשר כדי להגיע לפחות למנין הקרוב למאה כגון שבעים או שמונים ברכות וכיו"ב, דאי נימא דס"ל להגרי"ז זצ"ל דהקיום הוא רק ע"י מספר מאה ברכות בשלימות או בכה"ג אין לו להשתדל לברך כמה שיותר. וחידוש הוא שהרי מפשטות סתימת הטור והשו"ע משמע דאכן יש ענין להוסיף ולברך כמה ברכות שיכול, דז"ל הטור: וצריך כל אדם לזהר בהם והפוחת אל יפחות "והמוסיף יוסיף" וכו', ובשו"ע סעיף ג' כתב חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות "לפחות". והלשון משמע שיש מעלה בתוספת ברכות, וא"כ גם מי שידוע שלא יגיע למאה ברכות י"ל שישתדל להוסיף לברך כמה שיכול.

**אמנם** לפי האמור נראה דכוונת הגרי"ז היה דדוקא בשבתות וימים טובים שיכול להשלים את כל המאה ברכות ע"י ברכות בפיו ולא ע"י שומע כעונה אז היה מקפיד לעלות להפטרה כדי להשלים מנין המאה ברכות ע"י שיברך מעצמו, ויהא לו התועלת לטעמא של עצירת המגיפה וכדברי הב"ח והפמ"ג הנ"ל - דלהציל

כה. וגם לדברי הבעל הטורים שהבאנו דמאה ברכות הם נגד מאה אדנים י"ל דכשם שאם חסר אדן אחד אז כל המשכן אינו עומד, כן בחסרון ברכה אחת חסר יסוד האדם ליראת שמים ואהבת ה'.

כו. וכן שמעתי ממור"ר הגרא"י שליט"א, ראש ישיבת בריסק, וכ"כ בספר איל"ה עה"ת בפרשת עקב. הנה הבאנו קו' המג"א על דברי השל"ה שיכול לגרום ברכה שאינה צריכה להשלים מאה ברכות מהא דהכהן גדול לא היה רשאי לקרות מס"ת אחר וכו', והנה אם נאמר דקיום מצות מאה ברכות שייך רק כשיש לו כל הק' ברכות, א"כ מה הקשה המג"א וכי היה לכהן גדול בדיוק צ"ח ברכות שע"י אלו השתי ברכות הנוספות על התורה יושלם לו מנין המאה ברכות, הרי מדברי המג"א משמע שהיה חסר להכהן גדול ביוה"כ הרבה ברכות, ומוזה שהמג"א הקשה על השל"ה משמע דס"ל להמג"א שחייב לברך כמה שיותר אפילו אם לא יוכל להשלים מנין המאה ברכות.

עוד י"א בשם הגרי"ז ז"ל דאם מברכין גם כדי להשלים לשבעים ושמונים או למה מתו מאה במגפה וכי לא היו מברכין אז שום ברכות. וע"ז יל"פ דלא הועילו הברכות עד שתיקן דהע"ה ברוה"ק מאה במספר וכמ"ש הב"ח, אבל אחר התקנה יועיל כל ברכה וברכה.

"לברך בעצמו" הרי מה לי שבעים מה לי שמונים. ובאופן דיתכן דגם לדברי הגרי"ז יש מצוה בכל יום לברך כמה שיותר וכמשמעות דברי הטור והשו"ע, ורק כיון דביוה"כ אין חיוב "לברך בעצמו" בכדי להגיע למספר אמירת מאה ברכות כיון דאין בה התקנה משום עצירת המגיפה אין ענין להשתדל ולברך בעצמו כמה שיותר, ויקיים תקנתא דמאה ברכות ע"י שומע כעונה וכנ"ל. וא"כ גם ביום חול אם יודע אדם בבירור גמור שלא ישלים באותו יום המנין דמאה ברכות כיון שיהא אונס וודאי, יש מצוה עכ"פ להשתדל לברך בכל מאי דאפשר<sup>11</sup>.



נפשות מהני רק ע"י שמברך בעצמו, ובזה מה לי יום חול ומה לי בשבת קודש ויום טוב דצריך לטרוח לברך בעצמו כדי להשלים המנין לקיים תקנה זו. משא"כ ביוה"כ דליכא טעמא של עצירת המגיפה רק כל תקנתא דמאה ברכות ביוה"כ הוא בשביל השגת יראת שמים, ולזה הרי סגי להשלים מנין המאה ברכות גם ע"י שומע כעונה, א"כ אין סיבה לטרוח לעלות להפטרה כדי לברך ברכות אלו בפיו, ועוד דגם אחר שיברך ברכות ההפטרה בעצמו הרי ממילא יש לו עוד הרבה ברכות שיהא צריך לשמוע אותם כדי להשלים המנין של מאה ברכות, וא"כ להשתדל

הנה בעומדנו בימים הנוראים הללו לאחר המגיפה הקשה שעבר עלינו בשנה שעברה רח"ל, ודאי מן הנכון לשים לנגד עינינו דברי הב"ח הנ"ל, ולהתעורר ולהתחזק במצוה זו לעורר את הקירבה והחיבה שבינינו לבין אבינו שבשמים, ולקבל עלינו לברך כל ברכה בכוונה מילה במילה ביראה ובאהבה, דבזכות הברכות האלו אנו מתקיימים בגלות זו ואנו חיים בין אומות העולם<sup>12</sup>, ובזה ניצול מכל מיני פורעניות, ויושפ' לנו כל מיני השפעות של ברכות וישועות<sup>13</sup>.



כו. ולדינא ודאי מצוה להוסיף בברכות תמיד, וכלשה"ק של הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות ברכות, וז"ל: ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות, וכן דוד אמר בכל יום אברך.

כח. בא וראה לשון הרוקח וסידור הרוקח בהקדמה: ברוך ה' אלקי ישראל אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם ישראל אשר קידשו לעולם ובראם לכבודו להללו בכל עת כי כל הנקרא בשמו לכבודו בראם וחפץ לצדקו ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ולפי שחטאנו לפניו חרב בית המקדש ואין מזבח וקרבן וחפץ בשלום עמו – ציונו לומר לפניו "מאה ברכות". ובסידור התפלה שלו כתב בשם המדרש, וז"ל: אמר אברהם אבינו לפני הקב"ה רבונו של עולם תודיעני באיזה זכות בני מתקיימים בעולם, אמר לו קחה לי עגלה משולשת ויהיו מקריבים לפני קרבן, אמר אברהם תינח בזמן שביית המקדש קיים בזמן חורבנו מה תהא עליהם, אמר לו יהיו אומרים לפני "מאה ברכות" בכל יום ומעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני כל הקרבנות, ועי' בספר ילקוט מעם לועז בראשית וז"ל עמ' קי"ז.

כט. וכדברי הרא"ש ז"ל [הובא בארחות חיים דין מאה ברכות, ובכל בו סי' א'] וז"ל: בא וראה כמה חיוב אותנו הקב"ה שציונו לברך "מאה ברכות" בכל יום כדי שנשתכר אלף זהובים בכל יום, כדאמרינן במסכת חולין [פ"ז]. יצתה בת קול ואמרה כוס של ברכה שווה מ' זהובים עשרה זהובים לכל ברכה וברכה.

## הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק, הדרה יצ"ו

מח"ס משא יד ד"ח

### בדין סוכה ישנה ושם שמים חל על הסוכה

דנצרך לסוכה וממילא אסו"ה דעצי סוכה יהיה גם על קרקע הסוכה.

**ומצינו** לענין פסול גזול בסוכה, דמבואר בסוגיא להלן לא. דגם בדפנות ובקרקע הסוכה יש פסול גזול, ותמהו הערל"ג והכפונ"ת דמ"ש משאר פסולים, והכפונ"ת כ' דכיון דעיקר פסול גזול הוא מחמת מהב"ע, להכי פוסל גם בדפנות, והיינו דפסול גזול הוי פסול בקיום המצוה, ובפרט להנך ראשונים דס"ל דעיקר הפסול הוא מדין מהב"ע (ראה ריטב"א לפנינו ולהלן לא), להכי פוסל בכל מה דשייך לקיום מצות סוכה. ולפ"ז י"ל בנידון לשמה שהעיר השפ"א דלד' הר"מ נימא דסוכה ישנה יפסול גם בדפנות, שפיר יש לחלק בזה דשאני האסו"ה דסוכה דהוא מחמת קיום המצוה דסוכה ולהכי הוא גם בדפנות, משא"כ דין לשמה הוא מהלכות הסוכה ודיניה ושייך זה רק על הסכך.

**והנה** בהא דאי' בירושלמי המובא בתוס' וש"ר דגם לב"ה דסוכה ישנה כשרה ולא בעי' לשמה מ"מ בעי' שיחדש בה דבר, נחלקו הפוסקים אם הוי מהתורה או מדרבנן ואם הוי לעיכובא או לכתחילה להיכרא בעלמא, ובשבה"ל סימן שלו ובתניא בשם ר' נטוראי ובב"י וא"ר סימן תרלו מבואר דבלא חידוש הסוכה פסולה, ועי' בב"ח שכ' דאינו אלא מדרבנן, ובמ"ב בסימן תרלו סק"ד כ' דהוי למצוה מדרבנן כדי שלא יבאו להתיר אפילו

**במתני'** סוכה ט. ס"ל לבית שמאי דסוכה ישנה פסולה דבעי' לשמה

בעשיית הסוכה, וכ' הט"ז בסימן תרלו ס"א דה"ד בסכך, אבל בדפנות כשר גם בסוכה ישנה, והיינו דהדין לשמה נאמר רק על הסכך ככל הלכות הסוכה, ובשפת אמת העיר דלד' הרמב"ם בהל' סוכה פ"ו הט"ו שכ' דעצי סוכה אסורין כל שמנת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך, ומבואר דהאסו"ה הוא גם על דפנות הסוכה, והרא"ש חולק דדוקא הסכך אסור בהנאה אבל עצי הדפנות מישרי שרו דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות ה"ד בסכך, ועי' בתוס' זבחים לז: ד"ה אלא שתמהו דמ"ש דלענין אסו"ה הדפנות אסורין, ולענין סכך המק"ט ותלמ"ה ה"ד על הסכך ונשארו בתימא, ולפ"ז הק' השפ"א דלד' הר"מ דגם הדפנות אסורין בהנאה, א"כ נימא דסוכה ישנה פוסל גם בדפנות. ובחי' הגר"ח בספרו שם כ' בד' הרמב"ם

דרק דינים בפסולא והכשרא דסוכה דהם בגוף החפצא של הסוכה דינו רק בסכך ולא בדפנות, משא"כ האסו"ה שהוא מחמת המצות סוכה כיון דבלא דפנות לא מיתכשרא ממילא גם הדפנות איכללו במצות סוכה ולהכי הוא שפסק הר"מ דגם עצי הדפנות אסורין עכתו"ד. והיינו דהאסו"ה דסוכה הוא מחמת קיום המצוה דסוכה, וקיום המצוה הוא גם ע"י הדפנות, ומפי השמועה הוסיף הגר"ח דגם קרקע הסוכה הוא בכלל קיום המצוה

דנקט דפסול, והחזו"א כ' דפשוט דבעושה לשם חג ולשם דירה דמהני, כיון דעשאה לשם חג.

**עוד** מבואר בכמה אחרונים בהא דסוכה שעשאה תוך ל' יום דמהני לכ"ע דהוא מדינא דסתמא לשמה, [ראה חכמת שלמה בשו"ע ובמהר"ץ חיות בסוגין], אך בסוגיא בריש זבחים לא הביאה הגמ' מתני' דידן כראיה לדין סתמא לשמה בקדשים ובגט, ועמד בזה בחכמת שלמה בשו"ע שם, ומוכרח דגם לב"ש דין לשמה הוא לייחודה למצוה סוכה דלא ליהוי כבית, ובודאי עדיף מדין כוונה במצות, אך לא הוי לגמרי כדין לשמה בקדשים ודין לשמה בתפילין דהוי חלות בדבר, משא"כ בלשמה בסוכה הוי מגזה"כ לשם חג ולשם מצות סוכה, אבל אין בה חלות בדבר, ולב"ה ליכא דין לשמה בסוכה, אלא דבעי שיהא לשם צל וכדכ' רש"י לעיל ח, ב גבי פנימית. [ושי' העיטור המובא בריטב"א ור"ן לעיל ב דלכ"ע בעי סוכה לשמה ומח' ב"ש וב"ה היא אם בעשה תוך שלשים מהני, והראשונים דחו שיטה זו, עכ"פ לעיטור מבואר דלכ"ע בעי לשמה בסוכה, וכ"כ הרדב"ז שם בסברא אחת].

והנה לב"ה בסוכה ישנה בעי לחדש בה דבר, ובודאי לב"ש לא יהני לחדש בה דבר, דכיון דבעי לשמה בשעת עשייה אינו יכול לתקן ע"י שיחדש בה דבר דבעי שכל העשייה יהא לשמה, ובסוכך גנב"ך ה"נ ל"מ לבית שמאי, וגם לב"ה כ' הרדב"ז בשו"ת ח"ו שני אלפים נז דבסוכת גנב"ך בעי שיחדש בה דבר, והשפ"א העיר דאיך מהני לחדש בה דבר דיהא חסרון מדיו תעשה ולא מהעשוי, אכן לב"ש דהוי חלות לשמה בעשייה ה"נ

עשאה מתחילה לשם דירה וכו', ובשו"ת הרדב"ז ח"ו סימן שני אלפים נז האריך בטעם דפסול, ובפרמ"ג שם במ"ז סק"א כ' ע"ד הט"ז הנ"ל דדין סוכה ישנה לכ"ע ה"ד בסכך ולא בדפנות, דלפ"ז יהני לחדש בה דבר לב"ה דוקא בסכך ולא בדפנות, ולשון הפרמ"ג שם ולא בדופן רביעי, ודייק מהאי לישנא בשע"צ סק"ז דמהני חידוש גם בדפנות ורק בדופן רביעי ל"מ, אכן בדין זה דלהרבה ראשונים הוי ענין של לכתחילה והיכר גרידא, דהרי לב"ה לא בעי לשמה בסוכה, בזה שפיר י"ל דמהני גם בהיכר בדפנות, ול"ש לדברי הט"ז, דהט"ז כ' רק דדין לשמה לב"ש ה"ד בסכך ולא בדפנות, אבל לענין לחדש בה דבר שפיר י"ל דמהני גם בדפנות.

**ונראה** בזה ובהקדם דיש לדון ביסוד דין לשמה בסוכה לבית שמאי, אם הוי דין לשמה בעיקר חלות דין סוכה, וכמש"כ בברכ"ש גיטין סימן י, או דהוי דין לשמה בגדר כוונה במצות, דעי' ברש"י שכ' דהיינו "לשם מצות המלך", ובהמשך הסוגיא מקשי' על ב"ה דמ"ש מציצית דבעי לשמה ומשני דהתם גזה"כ הוא, הרי דלסלקא דעתך בעי מציצית דין לשמה מסברא, וזהו דמקשי' דה"נ ליבעי לשמה בסוכה, ומוכרח דהגמ' סברה דכל חפצא של מצוה בעי לשמה בעשייתה מסברא וכדכ' הרמב"ן במלחמות כאן, אך בתחילת הסוגיא מקשי' מ"ט דב"ש הרי דבעי קרא מיוחד בסוכה דבעי לשמה, ומוכח לכאורה דהלשמה הוי מדיני עשיית סוכה ולא רק ככל תשמישי מצוה, אך יל"ע דאמאי קתני במתני' לישנא דסוכה ישנה ולא קתני בהדיא דסוכה בעי לשמה, והאחרונים נחלקו בסוכה שעשאה לשמה ושלא לשמה, ראה בשו"ע הרב

סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל וכו', ומבואר דהא דסוכה שנעשית מאליה פסולה, אין זה משום דבעי עשיה בסוכה ובמאליה פסולה, דה"נ בסוכה לא בעינן לעשייתו, וכשיטת הרמב"ם נראה גם בריטב"א חב, שכ' כלומר ולא מהעשוי מכבר שלא לשם צל וכו', היינו דעיקר העשייה הנאמרה בסוכה הוא שיהיה לשם צל, ואם משכח"ל דהרוח הביא הסכך ע"ג הסוכה ובאותו שעה חשב בעל הסוכה שתהא לצל שפיר יהני, אולם בשיטת רש"י מפורש בכ"ד דגם בסוכה איכא האי הלכתא דבעי עשייה ובמאליה פסול, עי' רש"י יא. ד"ה אכשורי כגון החוטט בגדיש שהסיכוך היה מאליו וכו', ונשנו הדברים ברש"י בכ"ד בפירקין, הרי דלרש"י גם בסוכה איכא דין עשייה ובמאליה פסולה. וברש"י להלן יב. מבואר דלשם צל הוא סברא בעלמא שתהיה לשם סוכה עיי"ש.

**ולבאורה מח' רש"י והרמב"ם תלויה אם איכא מצוה בעשיית סוכה,** דברש"י מכות ח. מבואר דאיכא מצוה בעשייה, וכמש"כ בטל תורה שם, וזהו כירושלמי דמברכין על עשיית הסוכה, ודלא כבבלי במנחות מב, ובתורת רפאל [לחתן הנצי"ב] או"ח סימן קיג כ' דהירושלמי שהביאו התוס' דצריך לחדש בה דבר אזיל לשיטתו דיש מצוה בעשייה, והרמב"ם השמיט הך ירושלמי לפי"מ דפוסק דאין מצוה בעשייה, ומעתה נראה דלרש"י לשיטתו דאיכא מצוה בעשייה שפיר בנעשית מאליה פסולה, אך להרמב"ם דאין דין בעשייה להכי בנעשה מאליו כשר זולת מטעם דבעי עשייה לשם צל. ובתוס' ר"ד ע"ז כז. מהדר' תליתאי מפורש כדברינו בשי' הרמב"ם דבסוכה ליכא דין עשייה ורק

מה"ט ל"מ כיון דבעי דכל העשייה יהא לשמה, משא"כ לב"ה דהוי ענין דהיכר לשם חג שפיר מהני לתקן בה דבר, וכמו כן בעושה סוכה תוך ל' יום לחג איכא היכר דלשם חג להכי מהני, או משום דאז הוי סתמא לשמה, ולפ"ז נ"מ דבסוכך גנב"ך ה"נ בעי לחדש בה דבר גם בעשאה תוך ל' יום, דכיון דהוי עשיית גוי ל"ש לומר סתמא לשמה, וכ"מ בט"ז בסימן תרלו, ועי' במ"ב שם סק"ב וסק"ג, ובחזו"א נקט דגם בסוכך גנב"ך תוך ל' יום חשיב לשם חג, והיינו דהוי לשם חג לא מחמת דסתמא לשמה אלא דבמציאות חשיב לשם סוכה, וכ"נ ברדב"ז שם דסוכת גנב"ך שעשאה תוך ל' יום לחג א"צ לחדש בה דבר, וע"כ דל"ה מדין סתמא לשמה אלא דתוך ל' יום הוי סתמא לצרכי החג ולהכי גם בגנב"ך תוך ל' יום לא בעי לחדש בה דבר. [ובב"ח בסימן תרלה כ' דלחדש בה דבר מהני רק בפסול דרבנן הילכך דוקא בסוכה ישנה העשויה לצל דכשרה ד"ת אלא דרבנן אחמור לחדש בה דבר בחידוש כל שהוא דמינכר סגי, אבל בעשוי לצניעות או לדירה דפסולה מהתורה משום ולא מהעשוי אין חידוש כל שהוא מועיל להכשיר בכל שאר הסוכה עכ"ל].

**והנה מעיקר דברי ב"ש דבעי בסוכה עשייה לשמה, מוכרח דאיכא מצוה בעשיית הסוכה, ובסוכה מאליה ל"מ, ואפשר דמח' ב"ש וב"ה היא לכאורה בהך גופא אם איכא מצות בעשית סוכה ושייך ביה דין לשמה. אכן נראה בכמה ראשונים דבסוכה ליכא מצוה בעשייה, ובר"מ בהל' סוכה פ"ה ה"ט כ' סוכה שנעשית כהלכתה מ"מ כשרה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת עכו"ם כו', אבל**

ובשיעור להלן יבואר דהאסו"ה מהסוכה הוא מחמת יחודה למצות סוכה, נויש לעיין אם האסו"ה דעצי סוכה וההוקצה למצותו, הוי מעכב בעיקר מצות סוכה, או דהוי דין נוסף דמחמת מצותו נאסר בהנאה, אבל שייך קיום מצות סוכה אף היכא דשרי בהנאה. וברשב"א בביצה ל': כ' בתו"ד דבסוכת גנב"ך ה"נ לא יאסר בהנאה כיון דליכא הקצאה כהקדש, ומבואר דהאסו"ה דסוכה חל ע"י יחודה למצות סוכה, ועכ"פ מבואר דהאסו"ה ל"ה מעכב בעיקר מצות סוכה. אמנם דברי הרשב"א צ"ע דהא גם בסוכך גנב"ך בעי' לחדש בה דבר וכמש"כ הרדב"ז בתש' הנ"ל וכמו שנקטו הפוסקים וכמובא במ"ב בשם אחרונים, וא"כ נימא דע"י שמחדש בה דבר יאסר בהנאה, ומוכרח כן מכל סוכה ישנה לב"ה דע"כ אף דליכא עשייה חדשה נאסר בהנאה מחמת הלחדש בה דבר, וה"נ נימא בסוכך גנב"ך, ואם נאמר דהרשב"א ס"ל דלחדש בה דבר הוי רק דרבנן להיכר בעלמא וזה לא יכול לאוסרו בהנאה, א"כ יאמר הרשב"א כן גם בסוכה ישנה דמותרת בהנאה כיון דליכא הקצאה והקדשה לסוכה, וצ"ל דסוכה ישנה עדיף לענין זה וצ"ב].

**ועי'** באור זרוע בהל' תפילין סימן תקלג שכ' דלב"ה לחדש בה דבר הוי מעניינא דלשמה, דכל מצוה בעי עשייתה לשמה, אך צ"ב דא"כ כמו דלב"ה מהני לחדש בה טפח, ה"נ יהני לב"ש בלשמה בסוכה בחידוש טפח, וע"כ דשאני לב"ש דבעי' לשמה בעשייה, אמנם נראה דמוכרח באו"ז דגם לב"ש ל"ה דין לשמה בחפצא, וד"ז מוכרח בתש' הרדב"ז הנ"ל שכ' בהמשך דבריו חידוש דגם לב"ש יהני חידוש בדבר, [ומה"ט ר"ל דלהכי השמיט

דבעי' לשם צל, עי"ש שהק' אמאי מילה בגוי כשרה ומאי שנא משחיטת הנכרי דהוי נבילה, ותי' דדוקא בשחיטה שכל חתיכת סימנים כשרה לאכילה שאם נחתכו ע"י דריסה או חלדה או שהייה הוי פסולה הילכך שחיטת הנכרי נבילה כיון דלא שייך בהני דינים, אבל המילה בכל טצדקי שנחתכה ערלתו הוי כשרה, וכן סוכה נמי בכל טצדקי שהיא עשויה לצל היא כשרה הילכך היא כשרה אפילו בגוי וכו', ומבואר בתוס' רי"ד להדיא כשיטת הרמב"ם.

והנה במ"ב בסימן תרלו סק"ז כ' דבסוכה משנה לשנה כיון שעבר החג בטלה העשייה, וצריך שנית לחדש בה דבר, וסמך דבריו על המג"א תרלח סק"ב, ובחיי אדם כלל קמו סל"ט, ודברי המ"ב צ"ב דלא שייכי כלל לדברי המג"א, דמיירי שם לענין איסור הנאה דעצי סוכה דתלוי בקיום המצוה, ותמה כן בעמק ברכה בדיני סוכה או"ט. אך מצאתי מפורש כמ"ב במושב זקנים לתוס' עה"ת ויקרא כג, מב, וכן בפסקים לרבינו אביגדור שם וד"ל סוכה ישנה אפילו נעשית לשם מצוה אם לא נסתרה ולא חידש בה כלום אינו יוצא בה לשנה הבאה עכלה"ק.

**ונראה** מוכרח בזה דלא כהנ"ל דלב"ש הוי דין לשמה בחפצא, דאם הוי דין לשמה בחפצא בודאי לא פקע הלשמה גם בשנה הבאה, אלא דדין דלשמה לב"ש ודין לחדש בה דבר לב"ה הוי בגדר היחוד למצות סוכה, ולהכי כיון דבמשך השנה השתמש לצרכי חולין שוב בעי לייחדה למקום מצות סוכה. ולפ"ז דינא דב"ש ל"ש למח' הנ"ל אם איכא מצוות בעשיית הסוכה, דדינא דב"ש הוא דבעי שיהא יחוד לשם מצות סוכה,

הר"מ ת הירושלמי דס"ל דקאי לב"ש, אבל לב"ה לא בעי' שיחדש בה דבר], ואם הוי מעניינא דלשמה איך יהני לחדש בה דבר הא בעי' לשמה בשעת כל העשייה, ובודאי בס"ת ותפילין שכתבם שלא לשמה לא יהני שיכתוב אות אחרונה לשמה, ומהיכי תיתי לומר דבסוכה דבעי לשם חג מהני חידוש דבר לשם חג להכשירה, ומוכרח דלשם חג בסוכה אינו כדין לשמה, ומשום דלהרבה ראשונים בלא"ה ליכא דין עשייה בסוכה וכנ"ל, אלא דבעי' שתהא הסוכה עשויה לשם חג, ושפיר להכי מהני בסוכה חידוש בדבר לשם חג לאשווי' דכל הסוכה עשויה לשם חג, ומהני מחשבת לשמה בשעת חידוש הדבר דע"י נחשב דהסוכה כולה עשויה לשם חג אף דתחילת עשייתה לא היתה לשם חג, ול"ד לכתובת ס"ת ותפילין דבעי' דמעשה הכתיבה תהא כולה כתיבה לשמה בשעת כתיבתה ומה שיעשה את סוף הכתיבה לשמה ל"מ להחיל דין לשמה על תחילת הכתיבה, ורק בסוכה שאני וכדפי', והחידוש הוא דגם בסוכת גנב"ך מהני לב"ש לחדש בה דבר, דלא נימא דבגנב"ך היה מחשבה הפוכה מלשמה. [וניחא היטב קו' השפ"א הנ"ל דאיך יהני לחדש בה דבר נימא דהוי תולמ"ה, כיון דע"י הלחדש בה דבר שפיר נחשב דכל הסוכה עשויה לשם חג וכמש"נ].

והנה במתני' להלן טו. אי' תקרה שאין עליה מעזיבה בש"א מפקפק נוטל אחת מבינתים, ומפורש דאין צריך תיקון אלא בסכך אבל בכתלי הבית כשרים לדפנות בלי תיקון, וא"כ מה חידוש הט"ז דל"ב לשמה בדפנות ומה הק' השפ"א דליבעי לשמה בדפנות, וכן מוכח להדי' במשנה כח. מעשה שילדה כלתו של שמאי ופחת את המעזיבה וסיכך ע"ג

המטה הרי דהדפנות א"צ שיהיו לשם חג. ועוד מבואר בגמ' להלן שם דגם לב"ש מהני מפקפק דלא יהא פסול תולמ"ה, ובהגר"א סימן יא כ' דנענוע אינו עשייה גמורה אלא הוי גמר העשייה ואף דתחילת העשייה היה בפסול ל"ח מהעשוי כיון דהגמר בהכשר, ולכאורה כיון דבעי' לשמה לב"ש ליהוי כציצית דבעי' לשמה מתחילת העשייה כדכ' תוס' יא ואיך יהני מפקפק ומסיר המסמרים גרידא, וכן תמה במשכנ"י או"ח סימן טז, ובחלקת יואב מה"ת סימן ד, [ובחלק"י כ' דדין לשמה בסוכה לב"ש הוי כדין הזמנה גרידא]. ונראה מוכרח כמבואר דשאני דין לשמה לב"ש מסוכה מלשמה בקדשים וציצית, וזהו מש"כ רש"י הכא בסוכה דהוי לשם מצות המלך, דאכן ל"ה מעניינא דלשמה בקדשים ואינו שייך לסוגיא דריש זבחים בדין סתמא לשמה בקדשים, ולהכי קתני במתני' לישנא דסוכה ישנה וכו'.

ולפ"ז י"ל דאכן אם לב"ש היה זה דין לשמה בחלות דין סוכה, מסתבר דבעי' זאת רק בסכך, וכל עשיית הסכך יהא לשמה, אבל אם הוי לקיים מצות המלך שייך זה גם בדפנות וכקו' השפ"א, אלא דליכא נ"מ בזה דכיון דחידש בדבר בסכך לשם חג שוב מהני להחשב כחידוש בדבר גם בדפנות וממילא אף הדפנות הוכשרו, וא"כ ניחא שפיר מה שהקשיתי ממתני' דהא כיון דפחת שמאי את המעזיבה או שמפקפק ונוטל אחת מבינתים שוב נחשב דגם הדפנות נעשו לשם חג. אך נראה דאם יחדש בדפנות לא יהני למיחשביה לסוכה כשרה, כיון דבעי' לחדש בסכך שהוא הסוכה הישנה, ובדפנות ליכא כלל חסרון דישנה וכט"ז הנ"ל, ובוה חלוק ב"ש וב"ה, דלכ"ה אם בעי' לחדש בה דבר מהני שפיר לחדש גם



גזילה להכי פוסל גם בדפנות ובקרקע הסוכה, ומצאתי כחידוש דברינו ביד אליהו להגר"א רגולר זצ"ל בכתבים אות מ דף נו. בתו"ד דפסול סוכה שאולה לר"א ה"ד בסכך ולא בדפנות, ומדמה ל' לדין סוכה הראויה לשבעה דפוסל רק בסכך ע' בדבריו.

**ונראה** מוכרח כן מהא דא' בעירובין מד. דעושה אדם את חברו דופן לסוכה ומוקי לה התם מטעמא אחריני כ' אליעזר, ויקשה דהרי חברו ל"ה ידידי ולכל היותר הוי כשאולה, [ודוח"ל דמיירי בעושה עבדו הכנעני לדופן דאיהו בעלים עליו], ואם נימא דאיכא פסול שאולה בדפנות ובעי לכם איך יהני לר"א דחברו יהיה דופן לסוכה, ומצאתי בשו"ת בית יצחק או"ח ה' שבת סימן נח סוד"ה והנה שהעיר בעיקר הק' דאיך מהני לר"א לעשות חברו דופן הרי לר"א סוכה שאולה פסולה, ותי' שם דגם לר"א יוצא בסוכת השותפות וזה הוי כשותפות עיש"ה ודבריו דחוקים, אך ליסוד דברינו ניחא היטב דאכן על הדפנות גם לר"א ליכא דין לכם, והיא ראייה נפלאה.

**ואף** דבגמ' סוכה לא. גבי מסכך ברה"ר, מפורש דפוסל מדין שאולה גם בקרקע הסוכה, אך נראה דשאני הכא דמיירי בשאולה דאיכא ביה עבירת גזילה, דהא הוי שלא מדעת, ויש מהאחרונים שהקשו מדין שואל שלא מדעת גזול וכו', ובריטב"א ותורא"ש אכן הקשו על הא דאמרי' בגמ' קרקע אינה נגזלת כ', דמ"מ יפסל מדין מהב"ע, ותי' דכיון דאינה נגזלת ליכא פסול מדין מהב"ע, וכוונתם דבאינה נגזלת ליכא הפסול מהב"ע בחפצא דהגזילה דהא אינה נגזלת, אבל לענין הגברא כיון דמ"מ עבר עבירה גם

בדפנות וכמש"כ הפרמ"ג הובא בשע"צ, כיון דהוי להיכר בעלמא וכמש"כ המ"ב, אבל לב"ש הלחדש הוי חלות לקבוע שהיא עשויה לסוכה, ובזה בעי דוקא שיחדש בסכך.

**ובמש"כ** לעיל שאני גזולה דהוי פסול בקיום המצוה ולהכי פוסל גם בדפנות וכמש"כ הגר"ח, נראה לחדש לגבי פסול שאולה לר"א להלן לא דסוכה שאולה פסולה, דה"נ לר"א שאולה וגזולה תרי פסולי ניהוו, דשאולה פסולה משום דבעי' סוכה שלו, ובספרי סו"פ ראה ילפי' כן מילפותא ללולב, וכ"נ ברמב"ן פסחים לה במש"כ דשאולה כשרה לרבנן ולא ילפי' מלולב עי"ש, הרי דסוכה גזולה נתמעט מקרא דלך וסוכה שאולה מילפו' ללולב, אבל סוכה גזולה פסולה מקרא מתורת גזולה, ומדבעי' קרא להכי ע"כ דאין פסולו רק משום דל"ה שלו, אלא דגזולה הוי פסלות בסוכה, וכמבואר בתוס' ר"ד ב"ק סו: עיש"ה.

**ולפ"ז** נראה דפסול שאולה לר"א פוסל רק בסכך ולא בדפנות, דכבר נתבאר דכל פסולי סוכה נאמרו ביחס לסכך, ולא על הדפנות וקרקע הסוכה, וסוכה גזולה במסכך ברה"ר פוסל אף בקרקע הסוכה, והבכורי יעקב כ' דכיון דגזולה פסולה מדין מהב"ע, בזה פוסל גם בדפנות וכן פוסל גזולה גם בקרקע הסוכה, והגר"ח כ' בנו"א דכיון דגזולה הוי פסול בקיום המצוה, שפיר פוסל גם בדפנות ובקרקע דקיום המצוה הוא בכל הסוכה. ומעתה נ"ל דבסוכה שאולה לר"א דפוסל, אין פסולו אלא בסכך ככל פסולי סוכה, אבל אם הוי שאולה בדפנות או בקרקע הסוכה אינו פוסל, ול"ד לסוגיא להלן לא דהתם הוי שאולה ע"י עבירת

בקרקות הוי חסרון דמהב"ע, ומ"מ י"ל דכ"ז לרבנן, אבל לר"א בשאולה דמסכך ברה"ר איכא עבירת גזילה והוי פסול מהב"ע, ולהכי שפיר פוסל גם בקרקע הסוכה, כלל סוכה גזולה, אבל בשאולה גרידא בלי עבירה, הא דפסול לר"א ה"ד בשאולה בסכך ולא בשאולה בדפנות וקרקע הסוכה, דזה הוי ככל פסולי סוכה דנאמרו דוקא על הסכך,

ובן שמעתי מאמור"ר הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל מתלמידי מרן הגרי"ז זצ"ל ראב"ד בת"א ומח"ס תורת הקודש ג"ח בהא דקראי בנחמיה פ"ז כתיבי דעשו סוכות בירושלים, וקשה לר"א אם ס"ל בירושלים לא נתחלקה לשבטים, הא הוי

סוכה שאולה, כיון דהמקום שייך לכל ישראל, ואיך יוכשר לסוכה, ומצאתי שכבר עמדו בזה בהגהות הגרא"מ הורביץ בסוכה לא, וכן המלבי"ם בנחמיה שם עי"ש, ולכאורה עיקר הקו' יש ליישב עפי"ד הערל"נ בסוכה שם שהביא ספק הכפוט"א אם לר"א יהני בסוכת שותפין ור"ל דמהני, [ונחלקו בזה בראשונים], והוסיף דבזה ניחא הא דעשו סוכות ברה"ר בירושלים אף למ"ד דלא נתחלקה לשבטים, אך יש לדון דגרע כיון דהוי של צבור לא עדיף משאולה, ואמר אאמו"ר זצ"ל בשוב הקושיא דסוכה שאולה פוסל רק בסכך ולא בקרקע הסוכה, ודין שאולה בירושלים הוי רק ביחס לקרקע וכמש"נ.



## הרב מאיר פוזנא

בעמח"ס אור מאיר על הזמנים, וס' אור מאיר על מקואות  
לגדון - קרית ספר יצ"ו

## בדין נתן סאה ונטל סאה לענין פסול מים שאובים במקוה ובענין הפילטער החדש

להלכה. וס"ל דנתן סאה ונטל סאה שייך רק במי פירות ולא במים שאובין. ופירושו של דין זה כך הוא, אם יש כאן מקוה שלם של מ' סאה יכול להוסיף סאה א' של מי פירות וליקח אח"כ ממקוה זה סאה א' של התערובות, ויכול לעשות כזה י"ט פעמים דהיינו עד רובו. וזהו רק במי פירות, אבל בנתינת מים שאובין יכול לעשות כן עד עולם, באשר מקוה שלם ממים כשרים אינו נפסל בשאובין אלא אדרבה המקוה מטהר את השאובין מפסולם ונעשו מים כשרים כמוהו, והוא כמו שהמקוה מטהר את מים הטמאים ונעשו טהורים.

**שיטה ב'** היא שי' רש"י ביבמות הנ"ל דס"ל דדין נ"ס ונ"ס שייך בין במי פירות ובין במים שאובין, ובתירווייהו עושין כן עד רובו שהוא י"ט פעמים ולא יותר.

**שיטה ג'** הוא שיטת הראב"ד והרמב"ם והרשב"ם ועוד איזה ראשונים, דדין נת"ס ונט"ס שייך רק במים שאובין בלבד עד רובו, אכן כתב הרמב"ם דבמי פירות אין עושה כן רק פעם א', אבל במים שאובין מודה שעושה כן עד רובו והיינו עד י"ט פעמים.

**שיטה ד'** הוא מהגר"א באלהיו רבה על מתניתין, דמי פירות לעולם אינם מעלים אפילו במקוה שלם שנתן ואח"כ לקח לא מהני, אבל במים שאובין אינו כן כי מקוה שלם אינו נפסל בשאובין ומותר

מחלוקת ראשונים אם נתן סאה ונטל זה הוא במי פירות או במים שאובין  
תנן במתניתין דמקואות (פ"ז מ"ב) אבל שאר המשקין ומי פירות והציר והמוריים והתמד משהחמין פעמים מעלין ופעמים שאינן מעלין כיצד מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת נפל לתוכו סאה מהם לא העלהו היו בו ארבעים סאה נתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר, ע"כ במתניתין. ומפורש היטב במתניתין דהסאה שנפלה מיירי ממי פירות ולא ממים שאובין. וגם מיירי שנפל רק סאה א' ואינו מבורר במתניתין מה דינא בנפל אח"כ עוד סאה ועוד סאה וכו'. אמנם יותר מבואר דבר זה ביבמות (פ"ב ע"ב) בסוגיא אי רק בדיני תורה בעינן ביטול האיסור ברוב אבל באיסור דרבנן סגיא כל זמן שאין האיסור הרוב אבל אם האיסור שוה להיתר מותר. והכי איתא שם, וסבר רבי יוחנן בדרבנן לא בעינן רבוי והא תנן מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות נתן סאה ונטל סאה כשר וא"ר יהודה בר שילא אמר ר' אסי א"ר יוחנן עד רובו מאי לאו דנשתייר רובו לא דלא נשקול רובו ואיבעית אימא שאני הכא דאיכא למימר שאני אומר, ע"כ בגמרא.

ופליגי רבותינו הראשונים ז"ל בהאי דינא של נתן סאה ונטל סאה, ויש בזה ד' דרכים היאך לפרשו.

**שיטה א'** היא שיטת רוב הפוסקים ובתוכם הר"ש ורא"ש, וכן איפסקי בשו"ע

הואיל והשאובין נעשו ממש למים כשרים. וכן כתב הרא"ש ז"ל (ש"ת כלל ל"א) דמים שאובין נתכשרו ע"י זריעה ונעשים מים כשרים ממש, מק"ו של מים טמאים שיש להם טהרה במקוה, והם נעשו טהורים ממש. (וזהו הק"ו. מה מים טמאים שהגלילו ואח"כ נמוחו חזרו לטומא ישנה ועכ"ז נעשים טהורים ממש, מכל שכן שאובין שהגלילו ונמוחו והם כשרים, נעשים מים כשרים ממש ע"י השקה). והוא שיטה הראשונה בפסול נת"ס ונט"ס וכן איפסקי בשו"ע.

**ומפירש"י** ז"ל בפ' הערל הנ"ל משמע דגם הוא אזיל בשיטת שאר הראשונים דמיירי ממי פירות. אבל מהמשך דברי רש"י משמע שהוא הוסיף עליהם וסבר דלא בלבד במי פירות אמרינן דכשר רק עד י"ט פעמים אלא גם במים שאובין נמי כן. וז"ל רש"י שם, מאי לאו דלא נשתייר רובו, עד י"ט סאה יכול לעשות כן אבל טפי לא דבעינן דניהוי רובא מי גשמים אלמא אע"ג דפסול "שאיבה" דרבנן בעיא רובא בכשרות עכ"ל.

**ומה** שהכריע רש"י לומר דמתניתין במקואות מיירי ממי פירות ומימרא דר' יוחנן ביבמות מיירי נמי ממים שאובים, משום דהי' קשה לי' דפסול מי פירות הוא דאורייתא ור' יוחנן שם מיירי מפסול דרבנן, ומחמת זה כתב דמיירי ממים שאובים דפסולים הם מדרבנן. וצריך פירוש למה שאובין הם רק פסולים מדרבנן הא סבר רש"י דשאובין פסול דאורייתא וכמו שמוכח מדבריו בב"ק (ס"ז ע"א). ומסתבר לומר דרק פסול נת"ס ונט"ס בשאובין הם מדרבנן וכמו שיתבאר לקמן בדברי רמב"ם וראב"ד. ושי' רש"י הוא דרך שני בדין נתן סאה ונטל סאה,

להוסיף עליו וליקח ממנו ובזה מיירי סיפא דמתני'.

**ורבינו** שמשון ז"ל הביא את הגמרא של פ' הערל הנ"ל דא"ר יוחנן דבמילי דרבנן לא בעינן ריבוי, ומקשה ממתניתין דנתן סאה ונטל סאה דמותר לעשות כן רק עד י"ט פעמים, משמע דבדרבנן בעינן ריבוי, והעמידו הראשונים דמיירי במי פירות. והקשו שם בתוס' וכן הקשו שאר ראשונים דכיון דפריך מזה לר' יוחנן משום דמיירי בדרבנן, משמע דגם האי דינא דנ"ס ונט"ס ג"כ דרבנן הוא והא פסול מי פירות הוא פסול תורה דבעינן מקוה מים ולא שאר משקים, ועיין שם בתוס' מה שתרצו. ובתוס' ישנים תירצו, דאפילו אי הי' עושה עד רובו ג"כ עדיין המים הם הרוב נגד המי פירות, הואיל כשעושה כן י"ט פעמים בכל פעם כשנוטל מן המקוה סאה א' יש בו בתוך תערובות המים שנוטל גם חלק ממי פירות שנתן, ולא רבו המי פירות במציאות אלא אחר הרבה פעמים יותר מ"ט פעמים. ומה שאמרו דמותר לעשות כן רק עד י"ט פעמים זהו רק מדרבנן, ושפיר פריך אר' יוחנן. ובמים שאובים פירש כאן הר"ש שאינו כן, כי מים שאובים שנפלו במקוה שלם עדיף טפי ממי פירות, כי במי פירות אינם כשרים אלא עד רובו של המקוה משא"כ בשאובין דכשרים עד עולם.

**והסבר** דברים אלו כך הם, במי פירות ההכשר הוא מחמת ביטול ובזה אומרים חוזר וניעור אחר הביטול, אבל מים שאובין שנפלו בתוך מקוה שלם נטהרו ע"י זריעה ונהפכו למי מקוה גופא. וכיון דלא מחמת ביטול מתכשרי השאובין לא שייך בזה דין חוזר וניעור,

שיעור מ' סאה יכול להוסיף שם מים שאובין כל מה שירצה ונשאר כשר, אפילו אם רבו השאובין ג"כ נתבטלו כמו שיתבאר. וכן יתבאר להלן שהוא מתורת ביטול, ודלא כמו טהרת מים טמאים שהוא מטעם חיבור.

**ובתב** על זה הראב"ד בריש שער המים וז"ל, אבל נתן ולא נטל לעולם אינו נפסל, וטעמא דמילתא משום דכתיב מעין ומקוה מים יהי' טהור, אלמא דומיא דמעין הוא, ומעין אפילו בריבוי לא מיפסיל עכ"ל, פירוש, כיון דמעין מטהר בכל שהו, תמיד יש כאן כל שהו ולא שיין ביטול. וכמו דמעין לא נתבטל לעולם דתמיד כל שהוא דמעין יש כאן, כמו"כ גם במקוה אם יש כאן מ' סאה הוה דינא כמו כ"ש דמעין, והתורה אמרה יהי' טהור על שניהם. נמצא דכל זמן שיש כאן כל שהוא דמעין או מ' סאה דמקוה יש לנו טהרה דא"א לבטלה ונחשבו ככל מים שבעולם.

**ומבואר** דבר זה בהדיא בספר בעלי הנפש ממה שהביא הראב"ד שם דמקוה של מ' סאה מים כשרים והוסיף עליהם מ"א סאה מים שאובין עדיין המקוה כשר, אבל אם חוזר ונוטל משם קצת מן תערובת מים האלו, נמצא שכמו שנתמעטו קצת מן השאובים כן נתמעטו קצת מן הכשרים. היינו כמו שיש עכשיו פחות ממ"א סאה שאובין מחמת קצת מים שהוציא משם, כן נמי יש כאן עכשיו פחות ממ' סאה מים כשרים. נמצא דהשתא רוב מים השאובים מבטלים מיעוט מים הכשרים כיון דנתמעט המקוה מארבעים סאה מים הכשרים שהיו שם, ומבטלים רוב השאובין את מיעוט הכשרים לפי שאין עוד שם מקוה של

לדידי' מיירי בין במי פירות מה"ת ובין במים שאובים מדרבנן.

**נמצא** דלתרי שיטות האלו, הכשר מים שאובין הוא מחמת חיבור למים כשרים כשיעור חיבור מקואות של הלכה למשה מסיני, והמים שאובים הם נעשו ממש למים כשרים ונשארו בכשרותם לעולם אפילו אחר שנפסק החיבור, אלא דלשי' רש"י יש פסול דרבנן של נת"ס ונט"ס במים שאובין. ואולי גם לרש"י יש לפרש דין שאובין כמו שיבוא כאן בסמוך.

שיטת הראב"ד בזה

**והראב"ד** ז"ל לא ס"ל כן דטהרת שאובין הם מחמת חיבור לכשרים והם נהפכו ממש לכשרים ונשארו כן אפילו אחר שנפסק החיבור כמו מים טמאים, אלא לדידי' אינו כן אלא הוא מטעם ביטול איסור בהיתר כדהלן. וכתב הראב"ד בס' בעה"נ דאם יש במקוה רק מ' סאה מים כשרים מותר להוסיף כל מים שאובין בעולם. אולם אם נטל משם מעט מים מהתערובות, נפסל המקוה כמו שיתבאר. ומקורו מגמ' דיבמות הנ"ל דס"ל דמיירי ממים שאובין ולא ממי פירות. והסברא בזה הוא כמו שכתב בחי' ריטב"א (ריש מכות ד' ע"א) בסוגיא דחבית שנפלה בים הגדול, והביא מהראב"ד בשם ר' משה הדרשן, דמים שאובין שנפלו בתוך הכשרין הכשירו הוא מטעם ביטול וזה הוא דין זריעה לדידי'. והוא כמו מיעוט איסור שנפל לכל הפחות לתוך רוב של היתר שבטל ברוב, (ורוב הא לכל הפחות, כי יש גם שאר שיעורים בזה באיסורו תורה). ולא רק מיעוט שאובין שנפלו לרוב מים כשרים בטלים מדאורייתא מטעם הנ"ל, אלא אם המקוה הוא שלם היינו

הגמ' ביבמות דכיון דלדידי' א"א דמיירי ממי פירות דהא לא נתבטלו אפילו במ"ס, א"כ בע"כ דמיירי ממים שאובין. והיא שיטה רביעית בנתן סאה ונטל סאה. ולמעשה יש לנו רק שני דרכים היאך לפרש דין זה כמו שיתבאר בס"ד.

ויש עוד שיטה אחרת לפרש ענין של נת"ס ונט"ס והוא מהרמב"ן ז"ל שם בפ' המוכר את הבית. הוא ז"ל ס"ל כאידך הראשונים דמים הפסולים נעשים כשרים ממש וחולק על עצם דין של נת"ס ונט"ס כי ליתא במים שאובין, כיון שכבר נהפכו השאובים לכשרים ע"י זריעה בתוכם. וכתב אפילו אם יש ענין של דין נת"ס ונט"ס במים שאובין, לכל היותר הוא רק גזירת חז"ל מפני הטועים שאין יודעים מדין זריעה והשקה. והיינו משום מראית עין שלא יאמרו שטובלים במקוה שאוב, כי יאמרו שנתנו שם את השאובין ונטלו הכשרים ויאמרו שלבסוף לא נשאר אלא השאובים בלבד. וכן מצינו דכבר גזרו חז"ל מראית עין במים שאובין כדאיתא בירושלמי יומא פ"ג סוף הל"ה בענין מה שר' יהודה לא ניחא לי' להוסיף מים חמין למקוה של כה"ג ביוה"כ להפיג את הצינה, דתניא שלא יהיו אומרים ראינו כהן גדול טובל במים שאובין ביום הכיפורים, ע"כ. ויש מן המון עם שעומדים בעזרה שאינם יודעים דמים חמין השאובין דשפכו לתוך המקוה של כה"ג, כבר נטהרו שם ע"י זריעה. וזהו פירושו לדידי' היאך לפרש דין נת"ס ונט"ס להסוברים כן, אמנם איהו גופא לא ס"ל כלל דין זה. וזה מוכח ג"כ ממה שהביאו הב"י (ק"ב ע"א) מה שהרמב"ן פליג על הרשב"ם דס"ל דלא מהני טבילה לכלי שיש בו מים שאובין רק לכלי ריקן שנתמלא ממי מקוה שלא נתלשו,

מ"ס מן הכשרים, משא"כ במעין דתמיד נשאר שם כ"ש דמעין. וכן הוא דעת הרשב"ם ז"ל, אלא לדידי' גם מקוה שלם נפסל מדרבנן ברוב שאובים, והוא שיטה יחידאה בענין זה ולא כתבו בספרים לחוש לזה. ויבואר דמשמע גם מדברי הרמב"ם ז"ל דס"ל בעיקר כהראב"ד כמו שיתבאר. וזהו שיטה השלישית בענין זה, והובאה בב"י מהתשב"ץ וגם הש"ך כתב כן, דטוב לחוש לזה לכתחילה כדי שלא להכניס הראש במחלוקת ראשונים.

#### שיטת הגר"א והרמב"ן בזה

והגר"א באליהו רבה הגיה במתניתין, אבל שאר משקין ומי פירות וכו' לא מעלין ולא פוסלין כיצד מקוה שיש בו מ' סאה חסר א' נפל לתוכו סאה מהם לא העלוהו ולא פסלו, וקאי אמי פירות. והדר תני היו בו מ' סאה וכו' וקאי אמים שאובים, להשמיע לן דמקוה שלם לא נפסל במים שאובין. והכריע לי' לפרש כן דאי היו המי פירות מתבטלין במ' סאה, היאך תני בריש מתניתין לא מעלין ולא פוסלין וקאי אמי פירות לתוך מקוה שהוא פחות ממ' סאה כמו שפירש, הא במ' סאה הם מעלין ולא פוסלין, א"כ היו להביא מזה ברישא אצל השלג והברד ועוד, דהם נמי מעלין ולא פוסלין. וגם דלא משמע לי' לחלק, דאם הם נחשבים כמים אם נתבטלו בתוך מ' סאה, כן נמי צריך להיות בפחות ממ"ס, ואם אינם נעשים שם כמים א"כ ה"נ יש לומר כן במ"ס. ומה שמכשיר במים שאובין ויהיב טעמא, משום דמקוה שלם כל מים שאובין שבעולם אין פוסלים אותו, צריך לפרש דלא מיירי אלא אם נתן ולא נטל, אבל בנת"ס ונט"ס אינו אלא עד רובו. דאלת"ה יקשה

והרמב"ן חולק והביא רא"י מתוספתא. ויבוא עוד מזה להלן בס"ד.

### פסק השו"ע בזה ושיטת המחמירים

**ולהלכה** כבר הבאתי לעיל שקיי"ל בשו"ע כמו שיטת הר"ש והרא"ש דמים שאובין שהשיקו למקוה הרי הם טהורים, ונעשו ממש מים כשרים אפילו אחר שנפסק החיבור, והם עכשיו גם יכולים להכשיר מקוה שאוב אחר. כזה היו נעשו כמה מקואות על פי הוראת מרן החת"ס סופר ז"ל, אע"פ שהי' מודה שיש הידור לטבול במי מעין (חיו"ד סוס"י רי"ד). וכתב שם להשוואל, כיון שיש לו אפשרות לעשות מקוה מעין בודאי יש לו לעשות כן. ויש לשאול על זה מאיזה טעם יש להדר בזה. אי משום דחשש להקדמונים דכתבו דזבה בעי מים חיים (עי' בזה בערוך לגר ב' התנוקת ס"ז ע"א) וכן הב"ח דס"ל כן מדרבנן, א"א לומר כן דעל זה כיוון לומר כן, הואיל ובימיו של החת"ס כבר טבלו הנשים במקוה מים חמין (עי' חיו"ד ריש ס' רי"ד) שהוא פסול לדין מים חיים כאשר הובאה בראב"ד על תו"כ, והם מי מוכין במתני' דמקואות סוף פ"א ופירשו שם הראשונים ז"ל דבכלל זה הוא מים פושרין או חמין. ועוד ממה שכתב ז"ל דגם הם היו יכולים להמשיך מים מנהר דאגוני וכו', משמע דרך מחמת מעלה של מים כשרים בבור הטבילה הי' מכויין לעשות כן ולא משום מים חיים, דבמה שהמשיך למקוה פסקו מהם דין מעין ומכל שכן דין מים חיים.

**מוכח** דגם להחת"ס יש מעלה לטבול במקוה שיש בו מים כשרים בבור הטבילה. דאם הי' רוצה למלאות רק בור המושק למקוה לא הי' מפקד מהרופאים פרוצים האלו, הואיל ובזה הענין במקוה

עצמו היו תמיד מים נקיים, ובפרט שהיו מחליפין מי המקוה בכל יום כמו שכתב שם הואיל וכבר נתקדשו המים של אמש, והיו צריכים להוסיף הרבה מים חמין בכל יום הואיל ולא היו מחממין המים בתוך המקוה כמו שאנחנו עושים היום. וצריך ביאור מה מעלה יש בזה למלאות המקוה גופא במים כשרים ולא לסמוך על בור השקה או זריעה. אלא זה תלוי על שיטות הראשונים הנ"ל כמו שיבאר.

**ויש** כאן לפנינו שני דרכים בטהרת מים שאובים כמו שהבאתי למעלה. דרך של הר"ש והרא"ש וכן הרבה משאר הראשונים דס"ל דכמו שחיבור מים טמאים למקוה מטהרים אותם המים והם נעשים מים טהורים ע"י חיבור כרגע ונשארו טהורים אח"כ אפילו אחר שנפסק החיבור, וכן מוכח במתני' ביצה (י"ז ע"ב) דתנן ושווין שמשיקין מים טמאים ביו"ט וכו'. ס"ל הכי נמי דינא כן במים שאובים שחיבורו כרגע למקוה כשר, החיבור מטהרים אותם מפסול שאובים, ונשארו כשרים אח"כ, וכן הביא הרא"ש בהדיא בשו"ת כלל ל"א. והטהרה היא מתורת חיבור והשאובים נהפכו ממש למים כשרים שהשיקו להם. וכן כתב החת"ס הנ"ל בהדיא בכמה תשובות, ואפילו נטלו כל מים הכשרים משם אח"כ, המים שהיו שאובים מתחילה נשארו עכשיו בכשרותם ויכולים הם עכשיו לטהר גם שאר שאובין כמו שטיהר אותם המי גשמים שהיו שם בתחילה וכן עד עולם. וכן היה נוהג במקואות שהוא ז"ל רגיל לעשות עפ"י גדולי הדור שהיו קודם זמנו, וכן עשו בהרבה קהלות קד' במרכז ומערב אירופה. וכן הביא החזו"א ז"ל משמו ורוב מקואות כאן בארעא קדישא תובכב"א נעשים כן.

חוזר הואיל והם הרוב (ועי' מזה להלן).  
 אע"פ שהראב"ד ס"ל באיסור והיתר אין  
 אומרים חוזר וניעור, כבר כתב הדברי  
 חיים ז"ל דדיני טומאה וטהרה שאני,  
 ועיי"ש בסעיף כ' בהלכות. ולפי"ז צריך  
 לפרש דהשאובין לא נטהרו ממש אלא  
 שמתבטלים בכשרים כל זמן שהם המיעוט  
 או שיש מ' סאה מים כשרים, ואם אינו  
 כן אלא דהשאובין רבו, נפסל המקוה  
 מחמת המים שאובין כיון דעכשיו ניעור  
 עוד הפעם פסול של שאובין, וזהו טעמא  
 דנתן סאה ונטל סאה. והיינו כל סאה מים  
 שאובין שנותן לתוך המקוה בטלין שם עד  
 י"ט פעמים, ואח"כ כיון דרבו השאובין  
 חוזרים וניעורים ורבו על מי המקוה  
 ונפסל המקוה. ואילו לא היו אמרינן כאן  
 דין חוזר וניעור, כבר היו השאובין  
 מתבטלים לגמרי ונעשים מים כשרים  
 לגמרי ולא הי' שייך הדין של נת"ס  
 ונט"ס, וכן משמע דהריטב"א הנ"ל אזל  
 לפרש בדרך זה ולא כהרשב"ם והראב"ד.

ודברנו עד כאן בעיקר בדברי רבותינו  
 ז"ל הרשב"ם והראב"ד ז"ל  
 דס"ל דין של נתן סאה ושל נטל סאה  
 במים שאובין. ויש לברר אם גם הרמב"ם  
 מודה לזה, והיינו לכל הפחות אי אזלי  
 בחדא סברא. קודם שנבוא לדבר בשיטת  
 הרמב"ם ז"ל כדאי להביא לשונו הזהב  
 בפ"ד מהלכות מקואות הל' ו' וז' והביא  
 שם שלוש הלכות, וידוע שיש לדקדק בכל  
 מלה ומלה שכתב רבינו. וז"ל שם, (א)  
 כיצד פוסלין המים השאובין את המקוה  
 בשלשה לוגין, שאם הי' במקוה פחות  
 ממ' סאה ונפל לתוכן שלשה לוגין  
 והשלימום למ' סאה הכל פסול, אבל  
 מקוה שיש בו מ' סאה מים שאינן שאובין  
 ושאב בכד ושפך לתוכו כל היום כולו  
 כשר. (ב) ולא עוד אלא מקוה עליון שיש

אמנם לא כן הוא שיטת שאר הראשונים  
 ז"ל שהבאתי לעיל, הלא הם  
 הרשב"ם בפרק מוכר את הבית (ס"ו ע"א)  
 והראב"ד בספר בעלי הנפש, וכן מוכח  
 לומר שכן הם דברי הרמב"ם כדהלן. כי  
 לדידהו אין מים שאובים נעשים מים  
 כשרים מחמת חיבורם למי מקוה או מעין  
 אלא דנטהרו מפסולם מדין ביטול איסור  
 והיתר, וכבר הביא כן הריטב"א בריש מס'  
 מכות (ד' ע"א) בסוגיא של חבית שנפלה  
 לים הגדול וכו', והביא את שיטת הראב"ד  
 בשם רבי משה הדרשן (שהי' מוקדם מאוד והי'  
 חי קודם תקופת רש"י ז"ל בסוף תקופת הגאונים  
 ומקומו הי' בטלושא כמו שהביא רש"י ברביעי דפ'  
 האזינו), וכתב הריטב"א וז"ל, דשאני הכא  
 דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין  
 המים המתוקים מתערבים עמהם ואותן  
 שלושה לוגין הם עומדים למקומן והוה  
 כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו  
 מתבטל וכו' עכ"ל, היינו דניכר מחמת  
 טעמא ולא מחמת חזותא כי גם זה נקרא  
 ניכר. אמנם בשעה שנתערבו בתוך  
 הכשרים לגמרי ואינם ניכרים עוד, מותר  
 לטבול גם בהם אפילו אם שאובין אלו  
 הם הרוב. והוא בתנאי שהי' כאן מ' סאה  
 מי גשמים במקוה קודם שנתערבו בתוכם  
 המים שאובין. אז אם נתמעטו אח"כ  
 משיעור מ' סאה, אם אין השאובין רבים  
 על הכשרים ג"כ מקוה כשר הוא. אמנם  
 במקוה זה דבתחילה הי' שם מ' סאה,  
 אפילו אם השאובין הם הרוב נתבטלו  
 במים כשרים שהם המיעוט, הואיל ומ'  
 סאה יש לו דין כרוב מים. אבל אם אח"כ  
 נתמעטו ממ' סאה נפסל המקוה ע"י רוב  
 מים השאובין אע"פ שכבר היו נתכשרו  
 קודם לזה בזמן שהיו מ' סאה במקוה.

וצ"ל דהם ז"ל ס"ל שיש כאן דין חוזר  
 וניעור, היינו הפסול של שאובין



במקוה אפילו רבו השאובין, אבל אם ג"כ נטל מן המקוה אינו מכשיר אלא עד רוב. ואמר דאין לומר דהרמב"ם דווקא מכשיר כל זמן שנשתיירו מ"ס מים כשרים במקוה, דהא מביא ממתני' פ"ו מ"ח דתנן ה' בעליון מ"ס ובתחתון אין כלום, ממלא בכתף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון מ' סאה. ועל דינא דמתניתין זו של מקוה עליון ותחתון כתב הרא"ש וכמו כן כתב הרשב"ד בבבא נ"ג, דבודאי תרוייהו בעי לאכשורי העליון והתחתון. ודאל"כ מאי מרויח כשפוסל העליון כדי להכשיר התחתון. ומסתבר ל' להרא"ש לומר, דדרך שפיכה בעליון כדי שירד לתחתון מ' סאה, צריך לשפוך מעט יותר מזה, הילכך כששופך לעליון יותר ממ' סאה וירדו כנגדם לתחתון, נמצא דמים הכשרים מיעוטן הם ורבו עליהם מים שאובין, ועכ"ז אמרינן דתרוייהו כשרים הם, א"כ מוכח דאין מקוה נפסל ע"י נתן סאה שאובין ונטל סאה כשרים כנגדן, ומותר לעשות כן עד עולם. ועוד האריך הרא"ש בזה בשו"ת כלל ל"א אות ב' שהבאתי לעיל שכתב שם להסביר טהרת שאובין, וכתב שם דטהרת שאובין וטהרת מים טמאין שווים הם, וכמו במים טמאים הם נעשים טהורים ע"י חיבור לכשרים ונטהרו לעולם, כמו כן במים שאובין אם נזרעו במקוה נעשים טהורים ונהפכו למי מקוה, וכיון דלא מטעם ביטול הוא כמו באיסור לתוך ההיתר אלא דהמים בעצמן נטהרו, אין שייך לומר אם אחר כן רבו השאובין על הכשרים שפוסלים מדין חוזר וניעור, דהא עכשיו הם כשרים ממש. פליגא בזה בסברא עם הרשב"ד בטעם טהרת מים שאובין אי הוה משום ביטול וחוזר וניעור או מחמת חיבור כמו במים טמאים.

בו מ' סאה מים כשרין והיה ממלא בכלי ונותן לתוכו עד שירבו המים וירדו למקוה התחתון מ' סאה הרי התחתון כשר. (ג) מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל אח"כ ממנו סאה ה"ז כשר, וכן נותן סאה ונטל סאה והוא כשר עד רובו, עכ"ל הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם בזה לפי דעת הכסף משנה הרמב"ם מביא כאן שלשה דינים, (א) מקוה שלם לא נפסל ברובי שאובין ויכול להוסיף השאובין בלי שיעור. (ב) המים שירדו ממקוה זה מחמת הוספת השאובין הם כשרים. (ג) מותר להוסיף שאובין למקוה כשר ואח"כ ליטול ממנו כנגדם רק עד רובו, עד כאן. והשתא ראוי לדקדק בלשונו, כי בדין הראשון לא קבע שיעור על ריבוי השאובין, אלא כתב ושפך לתוכו "כל היום כולו", והיינו דמקוה כשר לא נפסל על ידי הוספת שאובים לעולם כל זמן שהיה שם בתחילה מ' סאה ולא נטלו המים משם. בדין השלישי ג"כ מייירי ממקוה שיש בו מ' סאה אלא שהוסיף בלישנא לומר שהם רק מ' סאה "מכוונות" ולא יותר, מה שלא התנה בב' דינים הראשונים שקדמו לדין זה. אבל יש חילוק בין דין הראשון שם לדין השני, שלא כתב שם שנותן לתוכו שאובין "בלי שיעור" והיינו כל היום כמו בדין הא', וגם לא כתב דמייירי ממ' סאה "מכוונות" כמו בדין ג'.

וקודם שאבוא לפרש בס"ד את דברי הרמב"ם אלו, יש להביא מה שכתב הרא"ש בהלכות אלו לפרש את הרמב"ם. כתב בסוף נדה (בהל' מקואות ס') (א) והקשה סתירה בין ב' הלכות ברמב"ם, משום דהכא מכשיר בהוסיף מים שאובין

ס"ל להרמב"ם כמו הרא"ש בסברת טהרת שאובים שהם נעשים טהורים ממש, או כמו הראב"ד שהוא מטעם ביטול כמו באיסור והיתר שכתב הריטב"א הנ"ל. הנה מוכח לומר דגם הרמב"ם סבר בזה כהראב"ד, אשר הובאו דבריו כבר בב"י (דף ק"ב ע"ב, דפוס של דפוס הישן) בדיון מתניתין פ"ו מ"ח, דתנן ה' בעליון מ' סאה ובתחתון אין כלום וכו'. וכתב על זה הרמב"ם בפ"ד הלכה ו' וז"ל, ולא עוד אלא מקוה עליון שיש בו מ' סאה מים כשרין וה' ממלא בכלי ונותן לתוכו וכו' עכ"ל וכבר הבאתי זה לעיל, והוא דינא דמתניתין הנ"ל. ובהלכה ז' בדיון של נתן סאה ונטל סאה כתב וז"ל, מקוה שיש בו מ' סאה "מכוונות" וכו'. משמע דעד כאן בשני הדינים הראשונים בהלכה ו' לא מיירי ממ' סאה מכוונות אלא מיירי שיש שם גם קצת יותר ממ' סאה, לכן לא כתב שם מקוה מ"ס מכוונות, כי בזה א"א להעמיד דינא דמתניתין הנ"ל. ואין זה דוחק לפרש כן הרמב"ם כי ידוע דיש לדייק כל שינוי לשון בדברי רבינו.

דרך אחר בשי' הרמב"ם לא כפי הכסף  
משנה

ויש לדייק זה מלשונו, דלמה העמיד דין של נתן סאה ונ"ס במקוה של מ"ס מכוונות ולא בסתם מקוה שלם כמו באיך דינים לעיל מיני', הא בכל מקוה שיעור נ"ס ונ"ס הוא עד רובו של אותו המקוה, אלא ללמד בא על שני הדינים שהביא קודם לכן דרך כאן בדיון ג' יכול להעמיד אפילו במ"ס מכוונות משא"כ בדינים הקודמין. כי בדיון א' אין נפקותא בזה אכן בדיון ב' א"א להעמידו אלא כשיש מעט יותר ממ' סאה. וכיון דיש שם יותר ממ' סאה, וכששופך לתוכו עד

ומרן הכסף משנה ז"ל שם מתרץ סתירת הרמב"ם לפי קושית הרא"ש. וכבר הבאתי דכל קושית הרא"ש הוא לפי הסבר שלו בדיון טהרת שאובים שהוא משום חיבור לכשרים ונעשו כמותם לגמרי, משא"כ אי גם הרמב"ם אזלי בסברת הראב"ד שהובאה משום ר' משה הדרשן, והוא מטעם ביטול כאיסור בהתר, לא קשה מידי כמו שהבאתי למעלה. אכן מרן ז"ל פירש כפי דרך הרמב"ן בסוגיא זו דליכא פסול של נתן סאה ונט"ס מעיקר דינא כיון דכבר נטהרו השאובים ונהפכו לכשרים ממש, אלא דחז"ל גזרי דין זה מחמת מראית עין, ובמקום דאין לחוש לזה לא גזרי. לכן כאן בדיון מתניתין דפ"ו היה בעליון מ' סאה ובתחתון לא כלום וכו' שהביא הרמב"ם הנ"ל, לא גזרי משום מראית עין הואיל ובכל שפיכה ושפיכה כבר יצאו תיכף ומיד אותו כמות המים משם נגד מים שאובים ששפכו לתוכם, ולכן פשוטי העם יאמרו דאותם המים שיצאו משם וירדו למקוה התחתון הם הם ממש אותם השאובים ששפכו לתוכם ולכן מקוה העליון נשאר בכשרותו. כל זה דוקא לפי סברתם של המון עם ולכן אין כאן חשש של מראית עין מטעם הנ"ל. אך קשה לפי"ז, הניחא אם דנים על מקוה עליון דלפי סברת המון העם נשארו שם כל מים הכשרים שהיו שם בתחילה, אמנם לפי סברתם דכל השאובין שנכנסו יצאו מיד למקוה התחתון, נמצא דכל מים של מקוה התחתון הם שאובים לפי דעתם, קשה מה הרויחו בזה הלא כל הפעולה מה שעושים כן כדי להכשיר מקוה התחתון ולא הועילו כלום בזה, וצ"ע.

ובענין קושית הרא"ש על הרמב"ם בסתירת הדינים, יש לברר אי

מביצה י"ז ע"ב שהביא ראי' דהמים שבכלים דשאובים הם נטהרו בהשקה למקוה, וזה מוכח מטהרת מים טמאים שאובים שהם בכלי טמא, כמו שהולך ומבאר שם. כי מה שמטהרים המים הטמאים כשהם בכלי ע"י השקה, זה הוא מותר ביום טוב דוקא כשלא נטהר בזה הכלי, כמו בכלי אבן שאינו בתורת קבלת טומאה, ולית בי' משום תיקון מנה. משמע דבחול עושין כן אפילו בכלי שטף ועלתה הטבילה גם לכלי מחמת זה. והביא ראי' מזה דהמים בתוך הכלי דשאובין הם, נטהרו מתורת שאובים בחיבורן אל המקוה.

ויש' לדחות דשאני התם במתניתין דביצה דמיירי שכל הכלי הוא בתוך המקוה ומי המקוה צפים ע"ג, דזה מהני כמו במטביל כלי בתוך כלי. והראי' דמיירי בדרך זה, דהא שם מיירי שרוצה לטהר מים הטמאים שבכלי שא"א לעשות כן אם לא שיטביל ג"כ את הכלי, דאל"ה חוזר ונטמא המים ע"י כלי הטמא, ולפי"ז צריך להשקיע ולהטביל את הכלי במקוה לטהרו מה שאסור לעשות כן ביו"ט משום תיקון מנא, ולא התירו אלא בכלי אבן דלא שייך בו טומאה וטבילה. וצריך לפרש נמי דמועיל כאן רק משום דכל הכלי פתוח הוא מלמעלה, ולא רק בחיבור של כשפה"ג, דאל"כ לא הי' מהני רק בשלא נתלשו המים כמו שפירשתי. ואפשר רק בדרך זה מהני השקה לשאובים, אבל בשידה ותיבה שבים דאין המים צפים ע"ג י"ל דלא מהני השקה מן הצד. וטעמא דמתניתין דשידה ותיבה שבים הוא משום דנקוב מלמטה כמו להרמב"ם או גם מן הצד כמו להראב"ד בהשגות, או מפני שעדיין לא נתלשו מי המקוה כמו שפירש הרמב"ן את הרשב"ם.

שירבו המים ויורד למטה מ' סאה, ובע"כ צריך לומר שהמים ששופך לתוכו הם מעט יותר ממ' סאה, כי כן דרך שפיכה כמו שכ' ברא"ש הנ"ל, והואיל והמ' סאה שבמקוה העליון לא היו בצמצום כהנ"ל, נמצא דבכל מקוה נשאר שם עדיין מעט יותר ממ"ס מים כשרים ומטעם זה תרוייהו כשרים הם. ואע"פ דבמקוה העליון יש בו יותר ממ' סאה כנ"ל, וכן השאובין שהוא שופך בתוכו כדי לירד למטה ג"כ הם מעט יותר ממ' סאה כי כן דרך שפיכה, עכ"ז מים העליונים הם מרובים מהם והמים שאובין הם פחותים, כי אנו צריכין שאובין רק קצת יותר ממ"ס כדי לירד לתחתון מ"ס. והרמב"ם נתן בו גבול ומיירי רק בשופך בתוכו מ' סאה והיינו לא מיירי בצמצום כמו בהל' ז', אלא מעט יותר שהוא דרך שפיכה להוריד שם מ' סאה, ולא בשופך שם מים הרבה. והראי' היא ממה דלא כתב לישנא בדין זה כמו לעיל מיני' שם בדין הראשון ושופך לתוכו "כל היום כולו" וכו'. ובזה יש לדייק כי בא להורות דרק אם עדיין יש בכל א' רוב מי גשמים כשר, אבל בלא"ה לא. ובזה יבואו דברי הרמב"ם על הנכון בס"ד וליכא סתירה בדינים האלו. ולפי"ז שיטת הרמב"ם לענין נת"ס ונט"ס הוא כמו הראב"ד, אלא לראב"ד מתני' הנ"ל של ממלא לעליון עד שירד לתחתון וכו' מיירי שיש שם בסוף שני מקואות של כ' כ' סאה בצמצום ולהרמב"ם לא ניחא לי' לומר כן כי זה נראה לי' דוחק.

ונחזור לדברי הריטב"א הנ"ל דכתב דטהרת מים שאובין הוא מטעם ביטול איסור והיתר ופליג בסברא עם הר"ש והרא"ש דלדידהו הם מחמת חיבור כמו מים טמאים. אלא קשה לפי סברת הריטב"א מה שכתב שם אח"כ להקשות

שנעשים טהורים, ולכן נהפכו ממש למים כשרים, לא שייך כאן דין חוזר וניעור דשייך רק בדין ביטול, וממילא דלא שייך בזה גם פסול של נט"ס ונט"ס. והארכתי בזה בספרי אור מאיר בכמה מקומות ובעיקר בסוף חלק ראשון בסופו בקונטרס טהרת מים שאובין, דכיון דכל טהרת מים שאובין הוא מחמת דין ביטול איסור בהיתר, ממילא לא מהני לדידי' דין השקה של מקוה מים שאובין לבור של מים כשרים ע"י חיבור של כשפופרת הנוד, כי אין הכשר של שאובין רק מחמת ביטול ע"י שמתערבים ממש בתוך מים כשרים. ממילא השקה מן הצד לא מועיל, כי אין מקום איסור ניכר טפי מזה, ולא מהני השקה ק"ו ממים מתוקין לתוך מים מלוחים דלא מהני. כי פשוט שא"א להשיק חֶלֶב לרוטב של בשר לבטלו, כי אין מקום איסור ניכר יותר מזה. וכבר הבאתי לעיל דברי החת"ס למה יש מעלה להביא מי מעין (נהר דאגו) לתוך המקוה גופו, עיי"ש לעיל.

**והבאתי** כמה ראיות לזה בקונטרס הנ"ל, ושלחתי את הקונטרס אז בשנות תשל"ז ותשל"ח לכמה מרבתינו ז"ל שהסכימו לזה, ובפרט מרן פוסק הדור הגרי"ש אלישוב ז"ל שאמר לי אז "שזה פשט האמת בדברי הראב"ד". רק מרן ז"ל בעל שבט הלוי לא הסכים לזה כלל כמו שכתב אז בב' תשובות. אמנם אחר הרבה שנים בשנת תשס"ג נדפס תשובה בספר הזכרון של הגאון רבינו רש"ז אורבאך ז"ל בענין פילטר החדש שהוא בתוך המקוה, וכתב שם לשבח את הפילטר מטעם שמחמת זה יכולים לטבול במ' סאה מי גשמים בתוך המקוה בלי לעשות מאגר גדול. וז"ל בעל שבט הלוי שם, והנה אע"פ שכל הנ"ל אמת נכון

**וא"כ** י"ל דטבילת כלי בתוך כלי לא מתורת השקה הוא רק מתורת ביטול מה שמימיו בטלים בתוך המקוה, אבל לא ממש כחורי המקוה דהא בעינן כשפה"ג כשכלי החיצון טהור, אבל שיעור רביעית לא בעינן. וממה שהביא הריטב"א מהך דפ"ב דביצה קשה לדידי' דכתב דאין טהרה לשאובין אלא מחמת ביטול אבל הם עצמן לא נטהרו, וצ"ע. אלא צריך לפרש דבזה פליגי. לפי הראב"ד דאית ל' ענין של נט"ס ונט"ס במים שאובין ס"ל דאומרים כאן דין של חוזר וניעור, ולכן כיון דמים שאובין לא נטהרו רק בטלין במיעוט אם רבו השאובין אח"כ פוסלים מחמת דין חוזר וניעור. אמנם להריטב"א אע"ג דס"ל טהרת שאובין מתורת ביטול, עכ"ז כיון דלית ל' כאן דין חוזר וניעור נמצא דהשאובין כבר נתבטלו ונחשבינן כמים כשרים. והחילוק בין סברת הרא"ש מחמת חיבור כמו מים טמאים ולדידי' שהוא מטעם ביטול, יש נפקותא אי מהני השקה למים שאובין מלוחים למי גשמים או להיפך מים שאובין רגילים למים כשרים מלוחים, להרא"ש מהני ולריטב"א לא מהני.

#### שיטת ראשונים דלא מהני השקה לטהר השאובין

**ולשיטת** הראב"ד דס"ל דאין הכשר לשאובין רק מחמת דין ביטול, וגם ס"ל דאמרינן כאן דין חוזר וניעור, לכן אע"פ דכבר נתבטלו מים שאובין בכשרים, אם אח"כ נתמעטו הכשרים ורבו השאובין, אמרינן חוזר וניעור והמקוה פסול כאשר הבאתי לעיל, וזהו טעמא של פסול נתן סאה ונטל סאה במים שאובין. מה שאינו כן לאלו דס"ל דהשאובין נתכשרו ע"י חיבור כמו במים טמאים

להבדיל בין מים העליונים לתחתונים ע"י טס עב של פלאסטיק עם נקב אחד שיעור כשפופה"נ, כדי שתמיד נשאר למטה מ' סאה של מי גשמים כי א"א להתערב עם מים העליונים רק ע"י נקב קטן הנ"ל. ומחליפים במים חדשים מזמן כפי המשוער כדי שתמיד נשאר שם שיעור מ' סאה של מי גשמים. ובשבט הלוי הביא עצה לעשות משקל המי גשמים יותר כבדים ע"י הוספה של קצת מלח. אמנם דבר זה צ"ע, הלא כתב הריטב"א דא"א להשיק מים מתוקים למים מלוחים לפי הראב"ד, וא"כ לא הועילו כלום בזה.

**אמנם** כל זה מה שכתבתי שנהגו באיזה מקומות לעשות עצות ותחבולות כדי שנשאר תמיד שיעור מ' סאה של מים כשרים באחד מן הבורות, לפענ"ד לא הועילו כלום בזה להכשיר את השאובין שבמקוה עצמו שטובלים שם. כי כאשר כתבתי אין השאובין נטהרים על ידי חיבור שיעור כשפופה"נ אלא בפסול ג' לוגין כמו שמבואר במתני' פ"ג מ"ב, דשם מייירי מבור שנפסל ע"י נפילת ג' לוגין דמועיל להשיקם למ' סאה מים כשרים. ושם במשנה ג' שאחר זה שמיירי מבור שכולו מים שאובין, לא הביא התנא עצה זו להשיקם למ' סאה כשרים כמו במשנה ב' לעיל מיני', כיון דרק בפסול דרבנן של ג' לוגין הקילו רבנן דמהני השקה לטהרם ולא בפסול של רוב המקוה או כולו. והטעם לזה משום דהפסול הוא מעיקר דינא, או שהוא פסול תורה או לכל הפחות הוא אסמכתא דקרא דחמירא טפי, וכן הביא הכסף משנה ריש פ"י דמקואות דכולו שאובין חמירא טפי גם להרמב"ם דס"ל שאובין דרבנן, דרק בג' לוגין הקילו ולא ברובו שהיא אסמכתא. לכן למעשה

להלכה, ונמצא שנתגלה מציאות שאפשר להדר לטבול זמן טובא במקוה מלאה מ' סאה מי גשמים בלי תוס' י"ט סאה מי שאובים ברבי' והמשכה, והוא באמת דבר יקר שלא צריכים אוצרות גדולים הרבה לאסיפת ריבוי הכמות של מי גשמים. מכ"מ אין דעת תורה מסכים כלל לחדש מקואות בלי אוצרות השקה, ואוצרות מים, הנהוג מימות רבותינו מדור לדור, כי מי יודע מה יולד יום וכו', עכ"ל שבט הלוי. מוכח ממה שכתב וז"ל, שאפשר להדר לטבול זמן טובא במקוה "מלאה מ' סאה מי גשמים" עכ"ל, דבסוף חזר בעל שבט הלוי והסכים שיש מעלה בזה, וכמו שהבאתי מהחת"ס. ואין להאריך בזה כאן כי כבר כתבתי והארכתי בזה בשאר מקומות, ובפרט בספרי אור מאיר בסוף ח"א, והבאתי שכן מוכח ג"כ משאר הראשונים ז"ל. וכהיום אפשרי דריש באשר יש הרבה מקואות בכל העולם דיש תמיד בבור טבילה עצמו לפחות מ' סאה מים כשרים.

הדרך איך לקיים שיטת הראב"ד במלואה ולמעשה איפסקי הילכתא בשו"ע לא כהראב"ד וסיע' אלא כשיטת הר"ש והרא"ש וסיע'. אולם הואיל וכתבו הפוסקים שכדאי להחמיר כשי' הראב"ד כמו שהבאתי לעיל, וכבר נהגו בהרבה מקומות להקפיד על כל חומרא בבנין מקואות, יש לדבר למעשה באיזה דרך יכולים לקיים דבר זה. וכמו שכתבתי והסכימו גדולי הדור ז"ע דלא מהני לפי שיטת הראב"ד לטהר השאובין ע"י בור השקה, נמצא דמה דנהגו בקצת מקומות לעשות איזה עצה שלא מתערב מי גשמים עם מים שאובין בבור השקה לא מהני. כי הם עושים חלוקה בתוך עומק בור השקה

המים נעשה לשאובין, הי' א"א לקיים שיטה של נט"ס ונט"ס.

**אבן** המכשיר החדש אינו כן, הוא עומד בתוך המקוה ואין בו בית קיבול כלל וממילא אין כאן שום חשש של מים שאובין. ולענין חשש של זחילה כיון שאין המים יוצאים חוץ למקוה לא שייך בזה ענין של זחילה, ובפרט שגם המים שבתוך המכשיר יש להם חיבור של כשפופה"נ ונחשבים כחלק מן המקוה. אמנם לדינא לא צריכים לזה כיון שהוא משוקע תוך מי המקוה לגמרי, ולכן נחשבו כחורי המקוה כאשר ביארתי בתשובה בסוף חלק ב' של ספרי אור מאיר (עמ' ת"ג והלאה), ויבואר בתשובה הנ"ל של שבט הלוי, וכתב שם שהיה המכשיר לפניו ושיבא אותו. ועם כל זה אני מצוה לא לפעול בשעת טבילה מחמת מהיות טוב וכו' כאשר במקואות בשביל טבילה דאורייתא לא צריכין לזה שיפעול בשעת טבילה. והיאך אפשר למעשה להיות בטוח שלא יעבור בשעת טבילה, אני עושה חיבור האלקטרי כך שאי אפשר לפעול בשעה שהאור דלוק בחדר הטבילה כיון שאין כאן אלא חוט אלקטרי א' לשניהם, וא"א לטבול בחושך ממילא אינו עובד בשעה שהמאור דולק.

ובל זה במקוה מי גשמים, אמנם אם משתמשים במי תהום לא צריכים לזה כי יש כאן מים בשפע ויכולים להחליף את מי המקוה כל זמן שרוצה. ודע כי אפילו אין דין מים חיים על מי התהום לא איכפת לך, כאשר כתבתי למעלה שמקואות מים חמין שלנו בלאו הכי אין עליהם דין מים חיים, ואפילו דין מעין נמי אין עליהם לפי שאינם במקומן והובאו למעלה כאשר יבואר. וכך הוא

אין לנו עצה בזה רק לטבול במ' סאה מים כשרים בתוך בור הטבילה.

וזוהו הטעם מה שמרן השבט הלוי ז"ל הי' משבח הפילטר החדש, הואיל ועי"ז יכול להכניס לתוך המקוה שיעור מ"ס מים כשרים בלי להחליפם אלא בזמנים ארוכים ולא בכל שבוע, ולא צריך מאגר גדול מאוד של מי גשמים. וכל זה אם אין לו מעין דאם יש לו מי מעין או מי תהום, כבר יש כאן מים מרובים ויכולים להחליף את מי המקוה בכל שעה שהוא נוח לו לעשות כן.

בענין המסנן הכשר ובענין טבילה במי תהום והואיל וכבר דברנו בענין של השתמשות בפילטר החדש שהוא כשר, וגם דברנו מהענין של מי מעין שהם מי קדיחה, כדאי להביא כאן בקיצור מענינים האלו כיון שנוגע לענין הנ"ל. במשך כמה שנים נתחדשו בעולם מכשירים לסנן את המים להיות נקיים וטהורים מן החיידקים, ועי"ז לא צריכים להחליף מי המקוה אלא אחר זמנים ארוכים. ולפני תקופה זו של פילטר החדש הנ"ל, אמר לי המנחת יצחק בשנת תשל"ח, וכן הביא גם בתשובות, לא להשתמש בפילטר שהיה נהוג אז כיון שהי' בו פסול של כלי קיבול שעושה שאובין וגם הי' בו פסול זוחלים. והטעם לזה כיון שהמכשיר הי' חוץ למקוה והוציאו את המים לחוץ ע"י פלומ"פ (משאבה) והעבירו דרך כלי המסנן שהיא כלי קיבול גמור והיו כל המים נעשים שאובין. וגם אם הי' עובד בשעת טבילה, הי' המים יוצאים מחוץ למקוה והי' בזה חשש זחילה ממש. לכן לא היה רוצה לעשות כזה אפילו אם אינו עובד בשעת טבילה, וכתב כי דבר זה הי' מסור לנשים ואין לסמוך עליהן. והשתא כיון שהי' כל

מיד נכנסים שם עוד מי מתהום וגם הם נעשים קלים ע"י בועות האויר. וזה נמשך עוד ועוד עד שהמים עולים עד למעלה. ולענין הלכה אין כאן תפיסת ידי אדם כלל, כי אין לחץ האויר דוחים את המים למעלה אלא מחמת מי התהום הכבדים שבחוץ מצינור הפנימי ונכנסו לתוך צינור הפנימי, אלו המים הקלים שבתוך הצינור עולים למעלה. עכ"ז כבר עושים איזה דברים בהדלקת כלי לחץ אויר שיהי' בדרך גרמה.

**ובדרבים** האלו יכולים לצאת כל שיטות רבותינו ז"ל לקיים מה שאמרו הפוסקים ז"ל "לא להכניס את הראש במחלוקת הראשונים". ובדרך כלל גם מרויחין בזה בהוצאות קיום המקוה בכל יום ויום, בין בהוצאות דמי מי העיר בין בהוצאות של חימום המים של המקוה, מלבד ההידורים שכתבנו למעלה שכדאי להחמיר בהם. וכמו שכתב מרן החת"ס ז"ל בתשובה הנ"ל והשיב להשואל ז"ל, ומ"מ פשוט שהמחמיר יתברך ממקור הברכות וממעני הישועה ישאוב מים בששון.

מעשה של הבאת מים מן התהום. עושים קדיחה בקרקע, פעמים מספיק אפילו עומק של 5 מטר ופעמים צריכים עומק אפילו של 200 מטר, הכל לפי גידי המעינות שהם מתחת הארץ. וצריכים ליהרר בשעת הקדיחה ממים שאובים כידוע להמומחים. אם יש סלע בתהום והקדיחה בתוך הסלע לא צריכים שם צינורות, ואם יש חול וחצץ וכדומה צריכים להוריד שם צינור של פלאסטיק קשה עם חריצים להכנסת המים, וצריכים השגחה על זה כשמורידים הצינורות למטה שאין שם סתימה בסוף הצינור, כי זה פוסל הצינור ונעשה מחמת זה לכל הצינור לדין כלי קיבול ממש. ואח"כ מורידים שם צינור הפנימי בשביל להביא למעלה את המים וגם צינור דק בשביל לחץ אויר ומחברים זה לזה למטה, וכבר כתבתי מזה עם תמונות בסוף חלק שני הנ"ל. ומביאין את לחץ אויר לתוך צינור הפנימי בשביל המים ועל ידי זה נכנסים בועות אויר הרבה מאוד לתוך צינור המים ועי"ז נעשה משקל המים קל יותר ממשקל מי תהום, ומים אלו הכבדים דוחים את מים הקלים למעלה. וכשעולים למעלה,



## הרב מנחם שלום גליקמאן פרוש

ביהמ"ד החרדי באטוב - 45, מאנשעטער יצ"ו

### בדין בירך על הלולב ביו"ט א' דסוכות שחל להיות בשבת

בית בשבת, אף למ"ד דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, מ"מ בכה"ג ודאי לא שייך לומר שאין הבית עומד על תילו, וה"ה בנידון דידן פשוט שהי' כאן למעשה תקיעת שופר, ואולי יש לדון משום מצוה הבאה בעבירה ודו"ק.

**ועוד** הביא הבאר משה שם דהמהרש"ק בחכמת שלמה סי' תקפ"ח סעיף ה' נקט בפשיטות דמי שבירך ותקע ביו"ט ראשון של ראש השנה שחל בשבת לא עשה ולא כלום, וצריך לחזור ולברך שהחיינו ביום שני.

**מביא מו"מ** בין הגר"י דיסקין והשר"ח אם יש לומר שנשים יהיו מותרות ליטול לולב ביו"ט שחל בשבת

**ב.** בשדי חמד בכללים מערכת הלמ"ד סי' קמ"א אות מ' [כרך ג' עמוד 386] הביא חקירה משמי' דהג"ר יצחק ירוחם דיסקין זצ"ל בשבת של סוכות שתיקנו חז"ל לא ליטול לולב משום גזירה דרבה שמא יעבידו ד' אמות ברה"ר, אם נשים יכולות ליטול הלולב, כיון שבעצם דינם כאינו מצווה ועושה, וליכא בהו חשש בהילות שיעבידו הלולב ברה"ר לחכם ללמוד איך לנענע או דין הברכה, ולכן היה מקום מטעם זה להתיר אותן ליטול הלולב בשבת, ועוד צד להתיר יש על פי מה שז' הר"ן דמילה בשבת מותר, כיון שהחובה מוטלת רק על האב, אין לחוש לשמא יעבידו, כיון שאחרים בראותם אותו מטלטל האיזמל יזכירוהו בשבת היום, והכי נמי הכא דהאנשים יזכירו

מביא שאלה במי שבירך על הלולב ביו"ט שחל בשבת מה דינו למחר ודן אם שייך לומר בזה דין אי עביד לא מהני

**א.** הגר"מ שטערן זצ"ל גאב"ד דעברעצין בספרו שו"ת באר משה ח"ג סי' ק' וק"א נשאל במי ששגג ונטל ד' מינים ביוט"ר של סוכות שחל בשבת ק' ובירך כל הברכות, האם למחרת ביו"ט שני של גלויות יברך ברכת שהחיינו, כיון שכבר נטל הלולב ובירך עליו שהחיינו ביום טוב ראשון, ושקו"ט שם בארוכה בדין זה [וכותב שם דבשעת מעשה הי' חושד שלא היה זה באמת שאלה להלכה ולמעשה אלא רק לפלפול בעלמא].

**וציין** שם שכעין זה הביא באשל אברהם או"ח סי' ת"ר מס' פרי הארץ ח"ב סי' יו"ד לחקור בבירך ותקע ביום א' דראש השנה שחל בשבת, אם יברך שהחיינו ביום שני, ודעת הפרי הארץ דתליא אי אמרינן אי עביד לא מהני בעבר אדרבנן, ואם נימא דאף בעבירה דרבנן אמרינן אי עביד לא מהני, גם בגוונא דידן שתקע בר"ה שחל בשבת לא מהני תקיעתו ולא יצא יד"ח כלל, וצריך לחזור ולברך שהחיינו ביום ב'.

**ולענ"ד** יש לעיין בזה דתינח אם המצוה תלויה בהפעלת חלות, שייך לומר אי עביד לא מהני ולא חל המצוה, אבל אם המצוה פעולה גרידא, לכאורה מה שייך לומר אי עביד לא מהני, דומיא דמה שכתב הגרעק"א במערכה שערך בענין אי עביד לא מהני, דפשיטא דבבונה



השיג על החלקי בדרך זה. ובס' להורות נתן הראה לדעת דפולוגתא הנ"ל נפתח בראשונים, דבר"ה דף ל"ג ע"א פירש"י דבראש השנה שחל להיות בשבת מתעסקין עם הקטנים כדי שילמדו ויתקעו באותו היום, והתוס' תמהו בזה והלא אין מצות היום בשופר, וכתבו דמ"מ אין מעכבין כיון דאי לאו שבת, היה היום שופר, אבל הר"ן כתב דאיירי במקום בית דין דתוקעין אף בשבת, הרי דהתוס' ס"ל כסברת הגרעק"א והר"ן ס"ל כסברת החלקת יואב.

[ולכאורה קשה, דלפי זה נמצא דדברי הר"ן סתראי נינהו, דבפ' ערבי פסחים כתב הר"ן אהא דאמר רבן

גמליאל כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, דהיינו מדרבנן אבל מה"ת יצא, ולכאורה משמע דלית לי' כסברת החלקת יואב, ואילו בראש השנה מוכח דס"ל כהחלקת יואב וכנ"ל, ובאמת בקבא דקשייתא הרגיש בזה וכתב דמ"מ עדיין י"ל דהר"ן מודה דהיכא דחז"ל פטרוהו לגמרי מן המצוה וממש אסרו לקיים המצוה כמו לתקוע בר"ה שחל בשבת, ובכ"ז עושה המצוה, לא קיים אפי' מה"ת, אבל בליל פסח אם לא אמר פסח מצה ומרור יש לומר דעכ"פ מן התורה יצא יד"ח, ודו"ק].

דן אם יש לתלות חקירת הגר"י דיסקין לענין נשים בנשילת לולב בשבת דסוכות בפולוגתא הגרעק"א והחלקת יואב

ד. ומריש הוה אמינא דהערת השדי חמד תליא בפולוגתא הגרעק"א והחלקת יואב, דאם נקטינן כהחלקת יואב, ליכא חיוב כלל אף על האנשים, וממילא ליכא רשות לנשים לעשות המצוה שאינן מחויבות בה, דכל ההיתר הוא לעשות

להנשים דשבת היום. אבל השד"ח מעורר מהא דכ' הרמב"ן והריטב"א קידושין דף ל"א ע"ב דהא דהותר לנשים לקיים מצוות עשה שהז"ג, הגם שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, הוא דוקא במצוה שאין שום אדם חייב בה, אבל בהני מצוות כיון דגברי מיחייבי, רשאות הנשים לקיימן, וא"כ ביו"ט שחל בשבת, כיון שאין האנשים מקיימים המצוה, שוב אין הנשים רשאות לעשות המצוה. ועוד מצדד השד"ח דאע"פ דאינן מצוות ועושות, מ"מ כיון דקיבלוהו עליהו כחובה שפיר יש לומר דבהילי לקיים המצוה ויש לחוש בנשים לשמא יעבירו ד"א ברה"ר.

שקו"ט בפולוגתא דהגרעק"א והחלקת יואב  
האם חז"ל עקרו מצות היום לגמרי משום  
גזירה דרבה

ג. הגרעק"א בדרוש ויחידוש מערכת ח' נקט בפשיטות דגדול התוקע בראש השנה שחל בשבת קיים מצות שופר, דבעצם הוה עדיין זמנו גם בשבת, אלא דעבר על שבות דשבת, וכבר תמה על זה החלקת יואב בקבא דקשייתא קושיא צ"ט דאיך יתכן לומר דמי שתוקע בר"ה שח"ל בשבת מקיים עכ"פ מצות תקיעת שופר מה"ת, והרי שפתי ה"ר יונה והתוס' ברור מללו דכיון שאסרו חז"ל לקיים מצוה דאורייתא בכהאי גוונא, לכן מי שעשה המצוה דלא כחז"ל, לא קיים המצוה אפי' מן התורה.

[האומנם דלאו כולי עלמא מודו לזה, דאיכא ראשונים דס"ל דעכ"פ מן התורה שפיר מקיים המצוה, ורק שלא קיים מדרבנן, ואם כן יש לומר דהגרעק"א נקט כהני רבוחת, ושו"ר שכן העיר נמי בבאר משה הנ"ל וציין לשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' א' אות י"ב שגם הוא

כבודה מצוה חדשה מלבו, ושפיר רשאי לקיים, וא"כ הדרא צד הגר"י דיסקין לדוכתה די"ל דנשים מותרות ליטול לולב בשבת סוכות, אע"פ שאין האנשים נוטלים לולב בזמן כזה.

**והגם** שבירושלמי שבת פ"א ה"ב משמע דהפטור מדבר ועושהו מיקרי הדיוט, היינו אפי' במצוה מן התורה רק שהוא כעת פטור, דהתם איירי באוכל סעודתו ומפסיק להתפלל והגמ' קורא אותו הדיוט, מ"מ עכ"פ דעת הרמב"ן והריטב"א אינו כן ולדידהו אינו נקרא הדיוט אלא אם כן בודה מצוה חדשה מלבו. והגם דמהירושלמי מוכח דלא כן, אלא אפי' במצוה הכתובה בתורה כל הפטור ממנו ועושהו נקרא הדיוט, יש לומר שהרמב"ן והריטב"א ס"ל דהבבלי פליג אירושלמי בזה.

מיישב דעת הרמב"ן דס"ל דכבודה מצוה חדשה מלבו עובר בכל תוסף ומ"מ כל הפטור מדבר ועושהו שבודה מצוה מלבו נקרא הדיוט

ו. אבל לכאורה קשה מאוד דהרמב"ן בפירושו עה"ת פ' ואתחנן עה"פ לא תוסיפו כתב דמי שבודה מצוה חדשה מלבו להוסיף על מנין המצוות עובר בכל תוסף מן התורה, ואם כן לדידיה איך יתכן לפרש הא דתנינן כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, היינו בבודה מצוה חדשה מלבו, והלא בכה"ג לא דיו שנקרא הדיוט, אלא אף זו שעובר בכל תוסף מן התורה.

**ונראה** ליישב דהנה הרשב"א בראש השנה דף ט"ז ע"ב כתב דאין שייך להקשות איך תיקנו חז"ל להוסיף במצוות תקיעת שופר על מנין התקיעות שחייבה התורה לתקוע תקיעות דמעומד

מצוה שגם האנשים מחוייבים, אבל לפי הגרעק"א החיוב מן התורה לא הופקע לגמרי, וגם האנשים בעצם מחוייבים בתקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת או בנטילת לולב בשבת דסוכות, וא"כ גם הנשים רשאות לקיים המצוה.

**אך** שוב הדרנא בי די"ל דסברת השד"ח אתיא אפי' לפי שיטת הגרעק"א, דלו יהיבנא דבעצם האנשים מחוייבים מן התורה בתקיעת שופר ברה"ה שחל בשבת או בנטילת לולב בשבת דסוכות, מ"מ למעשה אין הם עושים המצוה ביום כזה, ולפי השד"ח צריך שיקיימו האנשים המצוה בפועל כדי שיהיו הנשים רשאות לקיים המצוה אף הן, לפי מה שכתבו הרמב"ן והריטב"א דאין הנשים רשאות לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן אם ליכא אנשים העושים המצוה הזו, משום דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ולא יהני לענין זה מה שבעצם האנשים נחשבים מחוייבים עכ"פ מן התורה.

מעיר על מה שדימה השד"ח ניד"ד להא דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט דהרי מבואר בראשונים דזה דוקא בבודה מצוה חדשה מלבו

ה. ברם לכאורה קשה דברי השדי חמד, דכד נעיין בלשון הרמב"ן והריטב"א נחזי ברור בלשונם דדעתם היא דהא דתנינן כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, היינו דוקא בבודה מצוה חדשה מלבו, שאין שום אדם מחוייב במצוה כזו, אבל מצוה שהיא כתובה בתורה, אם אחד פטור ממצוה זו, ורצונו לקיים מצוה זו, לא יקרא הדיוט אם עושה המצוה. ולכאורה לפי זה הפטור ממצוה שבתורה ורוצה לקיימו, אפילו אם אין שום אדם המקיים מצוה זו כעת, מ"מ אינו נחשב

יחיד יבא ויבדה מצוה חדשה מלבו להוסיף על תרי"ג מצוות התורה אינו אלא הדיוט, ולא כל כמיניה שיהיה כאן איזה הוספה, ולכן אינו עובר בבל תוסיף וא"ש דברי הרמב"ן ודו"ק.

דן אם מי שנוטל לולב ביומ"ד שחל בשבת  
אם יעבור בבל תוסיף

ז. והנה באמת יש לעיין במי שנוטל ארבעת המינים ביו"ט ראשון של סוכות שחל להיות בשבת אם עבר אבל תוסיף, כיון שמוסיף עוד יום על מנין הימים שיש בהם נטילת לולב ביו"ט דהאי שתא, שבשנה ההיא יש רק ששה ימים של נטילת לולב, ויהיה דינו כמו הישן בסוכה בשמיני שעובר בבל תוסיף, כי מוסיף יום נוסף של ישיבת סוכה על היו"ט.

והנה לפי הגרעק"א דס"ל שלא הופקע המצוה לגמרי מן היום הזה, כי לשיטתו אם נוטל לולב ביום זה עכ"פ יקיים המצוה מן התורה, פשיטא דאינו נחשב כמוסיף יום על ימים המחוייבים, דהרי גם יום זה מחוייב בנטילת לולב מה"ת, אבל עכ"פ לפי החלקת יואב יש לעיין בזה, דלפי דרכו אין מצות לולב בכלל ביום הזה אפי' מן התורה. וביותר מזה מצאתי בפרי מגדים ה' תפילין סי' ל"ח במשב"ז אות א' שכ' דלפי ה"ר יונה והתוס' דס"ל דבמקום שתיקנו חז"ל איך לקיים מצוה דאורייתא, אם עושה המצוה דלא כתקנתם, אינו מקיים המצוה אפי' מן התורה, נמצא דלמ"ד לילה זמן תפילין, ובאו חכמים וגזרו דאין להניח תפילין בלילה משום שמא יישן, לפי דברי ה"ר יונה והתוס' אם ניח תפילין בלילה לא יקיים המצוה אפי' מן התורה, ונמצא

ותקיעות דמיושב או לגרוע על ידי מניעת תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, והלא איכא בזה משום בל תוסיף או בל תגרע, דפשוט הדבר דבכל מקום שתיקנו חכמים איזו תקנה וגדר לצורך לא שייך בזה בל תוסיף או בל תגרע. והק' הטורי אבן דלפי זה כל המבטל מצות עשה יעבור משום בל תגרע, ולפי רבי יהודה דס"ל דלוקין על לאו שאין בו מעשה, כל המבטל מ"ע ילקה, ולא מצינו לאיזה תנא או אמורא דנימא הכי.

והברוך טעם בגליון הטו"א כתב לתרץ דאין כוונת הרשב"א שאדם שאינו מקיים אחת ממצוות עשה שיעבור אבל תגרע, אלא קושיא היא על גזירת חכמים שגזרו לגרוע, שהתורה אמרה תקעו, והם גזרו שלא לתקוע בר"ה שחל בשבת, וליהוי כמגרע מצוה שבתורה, ועל זה מתרץ כיון דכ' על פי התורה אשר יורוך אין כאן בל תגרע, ולא בל תוסיף כשהוסיפו כגון תקיעות דמעומד ומיושב, דלשמוע לדבריהם הוא מצות התורה, עכ"ד, ונראה מדברי הברוך טעם דעכ"פ בעינן שיהיה לחכמים איזה צורך בתקנה זו כדי שייכנס בגדר ועשית על פי התורה אשר יורוך, דכך התנה הרשב"א דבתקנת חכמים לצורך ליכא משום בל תוסיף.

ולפי זה אתי שפיר, דכבר פירשו המפרשים ובתוכם הגר"א דהני תרי קראי דבל תוסיף, דפ' ואתחנן ופ' ראה, אתיין עבור תרי גווני דבל תוסיף, חד לבל תוסיף על מנין המצוות, וחד לבל תוסיף בצורת המצוה עצמה כגון חמש פרשיות בתפילין. והנה בל תוסיף בצורת המצוה עצמה שייך גם בכל יחיד ויחיד, אבל להוסיף על מצוות התורה שייך רק לחכמי התורה, וכמ"ש הברוך טעם, ואם

דסו"ס הוה מצות עשה שהזמן גרמא, דגם מן התורה אינה נוהגת בלילה, ע"ש.

**ולפי** זה אולי יתכן לומר דמי שנוטל לולב ביוט"ר שחל בשבת, כיון דביום זה אין הזמן גרמא למצות לולב, יעבור בבל תוסיף.

**מבאר** מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין בל תוסיף בנוטל שני אתרוגים ודן אמאי במוסיף הדסים לנוי אין בו משום בל תוסיף ח. הנה הרמב"ם בה' לולב פ"ז ה"ז כתב דאסור להוסיף על המינים ליטול שני אתרוגים, שני לולבים או שלשה ערבות, אבל אם מוסיף יותר משלש הדסים כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונוי מצוה היא, והראב"ד השיג דלא שייך בל תוסיף בכה"ג, ורק אם מוסיף מין חמישי יש בזה משום בל תוסיף.

**ונראה** לבאר דפליגי בגדר המצוה, דדעת הראב"ד דגדר המצוה ליטול ארבעה מינים, ולכן אם נוטל שני אתרוגים, עדיין לא נטל יותר מארבעה מינים, ורק אם מוסיף מין חמישי יש כאן הוספה, אבל דעת הרמב"ם דהמצוה היא ליטול לולב אחד, אתרוג אחד, שלש הדסים ושני ערבות, ולכן אם נוטל שני אתרוגים הרי יש כאן הוספה על צורת המצוה. וצריך ביאור אמאי במוסיף הדסים לנוי ולהגדיל האגודה אין בו משום בל תוסיף לשיטת הרמב"ם.

**וחנה** מצינו מבוכה בדעת הרמב"ם אי ס"ל דמצוות צריכות כוונה או אינן צריכות כוונה, דבה' חמץ ומצה פ"ו ה"ג מבואר דכפאוהו ואכל מצה בלי כוונה יצא יד"ח, הרי לפום ריהטא דס"ל מצוות אינן צריכות כוונה, ומאידך גיסא בה' שופר פ"ב ה"ד פסק דתוקע לשיר או

להתלמד לא יצא יד"ח, הרי פסק דמצוות צריכות כוונה, ונחלקו נושאי כלי הרמב"ם איך ליישב הסתירה הנ"ל, דרבים כתבו דדוקא בשופר בעי כוונה כיון דכ' זכרון תרועה, אבל בעלמא לא בעי כוונה, ובאמת עיקר שיטת הרמב"ם דמצוות א"צ כוונה, אבל יש רבים שכ' דדוקא בכפאוהו לאכול מצה יצא דנקטינן דסו"ס היה לו כוונה למצוה על ידי הכפייה, אבל בעלמא בעי כוונה לצאת, ולפי דבריהם דעת הרמב"ם דמצוות צריכות כוונה. ואם נקטינן דס"ל להרמב"ם דמצוות צריכות כוונה, אתי שפיר בפשיטות אמאי במוסיף הדסים לנוי אינו עובר בבל תוסיף, דהרי במתכוין לנוי אין כאן מעשה מצוה שלמה, וכמו שביאר הגר"ח דלמ"ד מצוות צריכות כוונה אם עושה מצוה בלי כוונה יש חסרון במעשה המצוה, וחסר בצורת המצוה, ולכן אין כאן בל תוסיף, דב"ת לא שייך אלא במוסיף מעשה מצוה שלם.

**אבל** אם ס"ל להרמב"ם דמצוות א"צ כוונה, מה מהני כוונה לנוי להצילו מעבירת בל תוסיף, הרי הכוונה אינו מעלה ולא מוריד, ואפי' אם נימא דהרמב"ם ס"ל כהרשב"ם דבכוונה הפכיית, כגון העומד וצווח שאינו רוצה לצאת, אפי' למ"ד מצוות אצ"כ לא יצא יד"ח בעל כרחו, מ"מ לא תעלה זאת ארוכה, דכבר ייסד לנו הקוב"ש דכוונה הפכיית לא יצילנו מבל תוסיף, כיון דכוונה הפכיית אינו מפקיע אלא רק קיום המצוה, אבל מעשה המצוה עדיין איכא בשלמות, וכדי לעבור בבל תוסיף לא הוצרך לנו קיום המצוה אלא רק מעשה המצוה, ואף אם מתכוין בהדיא שלא לצאת, הרי למ"ד מצוות אצ"כ עכ"פ מעשה מצוה איכא, ועדיין יעבור אבל תוסיף.

דסו"ס הוה מצות עשה שהזמן גרמא, דגם מן התורה אינה נוהגת בלילה, ע"ש.

**ולפי** זה אולי יתכן לומר דמי שנוטל לולב ביוט"ר שחל בשבת, כיון דביום זה אין הזמן גרמא למצות לולב, יעבור בבל תוסיף.

**מבאר** מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין בל תוסיף בנוטל שני אתרוגים ודן אמאי במוסיף הדסים לנוי אין בו משום בל תוסיף ח. הנה הרמב"ם בה' לולב פ"ז ה"ז כתב דאסור להוסיף על המינים ליטול שני אתרוגים, שני לולבים או שלשה ערבות, אבל אם מוסיף יותר משלש הדסים כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונוי מצוה היא, והראב"ד השיג דלא שייך בל תוסיף בכה"ג, ורק אם מוסיף מין חמישי יש בזה משום בל תוסיף.

**ונראה** לבאר דפליגי בגדר המצוה, דדעת הראב"ד דגדר המצוה ליטול ארבעה מינים, ולכן אם נוטל שני אתרוגים, עדיין לא נטל יותר מארבעה מינים, ורק אם מוסיף מין חמישי יש כאן הוספה, אבל דעת הרמב"ם דהמצוה היא ליטול לולב אחד, אתרוג אחד, שלש הדסים ושני ערבות, ולכן אם נוטל שני אתרוגים הרי יש כאן הוספה על צורת המצוה. וצריך ביאור אמאי במוסיף הדסים לנוי ולהגדיל האגודה אין בו משום בל תוסיף לשיטת הרמב"ם.

**וחנה** מצינו מבוכה בדעת הרמב"ם אי ס"ל דמצוות צריכות כוונה או אינן צריכות כוונה, דבה' חמץ ומצה פ"ו ה"ג מבואר דכפאוהו ואכל מצה בלי כוונה יצא יד"ח, הרי לפום ריהטא דס"ל מצוות אינן צריכות כוונה, ומאידך גיסא בה' שופר פ"ב ה"ד פסק דתוקע לשיר או

מבאר דגדר כוונה ורצון להוסיף על מה שאמרה התורה לענין כל תוסיף היינו מהות העבירה

ז. ויש ליישב על פי מש"כ בס' מהרי"ל דיסקין עה"ת פ' ואתחנן לבאר דאם אחד חשב שהתורה חייבה לעשות איזו פעולה ועשהו, אינו נחשב כעובר כל תוסיף בשוגג, אלא אין כאן עבירת כל תוסיף כלל, כיון דאינו מתכוין להוסיף על התורה. ונראה הכוונה דכל תוסיף לא שייך כי אם במתכוין להוסיף על העיקר, ואם אינו מתכוין להוסיף, איכות המעשה שהוא עושה חסר במהותו ולא נחשב כהוספה, ולכן לא שייך לעבור בכל תוסיף בכה"ג. ודומה לזה מצינו בראשונים שכ' דלרבי אליעזר דמצוה לאכול ארבעה עשר סעודות בסוכה, ואם לא אכל סעודה אחת יש לו תשלומין בשמע"צ, דהיינו שיושב בסוכה בשמע"צ ואוכל הסעודה, ואע"פ דמכוין למצות סוכה, מ"מ אינו עובר בכל תוסיף, שהרי כונתו רק לתשלומין, ואין כוונתו להוסיף יום שמיני על שבעה ימי סוכה, ולכן אינו נחשב כמוסיף יום על ימי סוכה. ואם כן נראה דה"ה במוסיף הדסים לנוי, שכ' הרמב"ם דאינו עובר בכל תוסיף, כיון אינו מתכוין להוסיף על חיוב התורה, אלא רק להגדיל האגודה ולנאותו, לכן אין כאן הוספה על העיקר, ולא שייך כל תוסיף כי אם במתכוין להוסיף על מספר המינים או על מספר הימים.

ולפי זה יש לומר דמי שנטל לולב ביוט"ר של חג שחל בשבת, ששגג וחשב שהיום יש מצוה מה"ת ליטול לולב, ולא נתכוין להוסיף על התורה כלל, וודאי דליכא כל תוסיף כלל, וכמש"כ לעיל בשם מהרי"ל דיסקין.

דן בגדר יוט"ר שחל בשבת לענין נראה ונדחה דקיי"ל בעלמא דבנראה ונדחה הוה דיחוי אצל מצוות

י. ועוד יל"ע בנידון דידן דחל יוט"ר דסוכות בשבת מה הדין בהדס שנקטם ראשה בצפרא דיו"ט ראשון ושוב באותו היום עלתה בו תמרה, אם כשרה לנטילה ביום שני, דקיי"ל דחפצא דמצוה שהיה נראה ונדחה, אע"פ שחזר ונראה נשאר דחוי ממצותו, ופירוש גדר נראה היינו שהיה ראוי למצותו בזמן המצוה, אבל פשוט אם ההדס נקטם ראשה לפני יוט"ר ועלתה תמרה לפני יום טוב ודאי ראוי למצוה הוה ושפיר יצאין בו יד"ח.

והנה ביו"ט שחל בחול אם נקטם ראשו בליל יוט"ר ועלתה בו תמרה באותו הלילה, נחלקו הראשונים אם מיקרי נראה ונדחה, דיש לומר דכיון דלילה לאו זמן נטילת לולב הוה, ממילא אם נקטם ראש ההדס בליל יוט"ר אם שוב עלתה בו תמרה בליל יוט"ר יוכשר למצותו, והנה דעת האור זרוע פ"ד דביצה דהגם דבליילה אין מקיימין מצות נטילת לולב, מ"מ אינו נקרא מחוסר זמן, ולכן אם ההדס בתחילת הלילה היה כשר ואח"כ נפסל באותו הלילה, נחשב נראה ונדחה, וההדס יישאר פסול, אפי' אם עלתה בו תמרה בלילה ההוא. אבל דעת הרמב"ם מבואר בה' חגיגה פ"ב ה"ה דמי שנעשה חגור בליל יוט"ר אחר תחילת הלילה, ונתפשט ביום שני, פטור מתשלומין של עולת ראייה ושלמי חגיגה, ורק אם נעשה חגור אחר שהאיר היום ונתפשט ביום שני חייב בתשלומין, הרי דס"ל דלילה מחוסר זמן הוה ולא הוה זמן הראוי למצוה, ולדידיה לכאורה אם נקטם ראש ההדס בליל יוט"ר ועלתה תמרה באותו הלילה לא מיקרי נראה ונדחה, אלא הוה

שהחיינו בזמן איגוד הלולב יצא ידי חובתו, ואם כן כשנטל הלולב ביום ראשון, הגם שלגבי יו"ט ש נחשב כלא עשה מצוה כלל, מ"מ לא גרע מבירך בשעת איגוד הלולב, ולכן יצא ידי חובת ברכת שהחיינו על הלולב.

**ולפי** זה בניד"ד אם בירך שהחיינו בנוטלו הלולב ביוט"ר שחל בשבת, יש לומר דלא גרע מבירך שהחיינו בשעת עשיית הלולב, ויצא יד"ח ברכת שהחיינו, ולא יברך שהחיינו ביום שני. ושו"ר שכן העלה בבאר משה הנ"ל.

**ונראה** דלא דמי לבירך שהחיינו על תקיעת שופר ביו"ט דראש השנה שחל בשבת דפשיטא לי' להמהרש"ק דעליו לברך שהחיינו ביום שני, דהרי התם לא שייך ברכה בשעת עשיית השופר, וכל הברכה דשהחיינו אינו אלא על עשיית המצוה, וכיון שלא היה אז מצוה [עכ"פ לדעת מהרש"ק] נמצא דלא יצא בברכת שהחיינו הלז, וחייב לחזור ולברך ביום שני, משא"כ בגוונא דידן דעכ"פ חל הברכה כיון דלא גרע מבירך בשעת עשיית הלולב, לכן לא יחזור לברך שהחיינו בנוטלו הלולב ביום שני.

**אך** עדיין הדבר צריך תלמוד, דלכאורה פשיטא דלא יוכל לברך זמן על הלולב בשוק מכא הא דהו"ל לברך בשעת עשיית הלולב, אלא יכול לברך שהחיינו כשיש לו איזה שייכות להלולב, כגון בשעה שנוטלו למצותו, וא"כ יש לדון עד היכן איכא למינקט דנחשב כיש לו שייכות אל הלולב, וכי אם נטל הלולב בערב יו"ט זמן רב אחר שגמר עשיית הלולב, ובירך שהחיינו, הנימא דיצא ידי חובת ברכת שהחיינו, או אם נטל הלולב בליל יו"ט ראשון ובירך שהחיינו, וכי

כנקטם ראשו ועלתה בו תמרה לפני יו"ט, דכשר למצותו.

**וא"כ** יש לדון האם יו"ט שחל בשבת נקרא זמן הראוי למצותו או נחשב מחוסר זמן, ולכאורה זה תלוי בפלוגתא דהגרעק"א והחלקת יואב הנ"ל, דלפי הגרעק"א, כיון שאם נטל הלולב קיים עכ"פ המצוה דאורייתא, אינו נקרא מחוסר זמן, ואם כן בנקטם ראש ההדס בצפרא דיו"ט הראשון שחל בשבת ועלתה בו תמרה ביום ההוא, יהיה דינו כנראה ונדחה וההדס יישאר בפסולו, ולפי החלקת יואב שחכמים עקרו המצוה לגמרי יש לומר דבנקטם ההדס ביום הראשון ועלתה בו תמרה לא יהא נחשב כנראה ונדחה.

**ואולי** יתכן דכיון דתקנת חז"ל היה שלא ליטול הלולב ביו"ט שחל בשבת כדי שלא יבואו לטלטל ד"א ברה"ר, סגי שיהיה דינו כליל יו"ט ולא צריך להרחיק לכת ולתקן שיהיה מחוסר זמן ממש, ולכן יש לומר שחז"ל באמת לא תיקנו אפי' לדעת החלקת יואב דיהיה מחוסר זמן לגמרי, אלא יהיה דינו של צפרא דיו"ט שחל בשבת כמו ליל יו"ט הרגיל ודו"ק.

**מברר** הא דבעלמא אין מברכין שהחיינו בנטילת לולב ביו"ט שני של גליות ונפק"מ בבירך שהחיינו על נטילת לולב ביוט"ר שחל בשבת

**יא.** והנה לענין ברכת שהחיינו מצינו דביום טוב שני של גליות אין מברכין אותה על נטילת הלולב, והגם דאנו נוהגין כאילו אתמול היה חול, ולא היה בו מצות נטילה כלל, כתבו הפוסקים הטעם דמדינא היה עלינו לברך זמן בזמן עשיית הלולב, אלא שתיקנו לברך בשעת נטילת הלולב, ובאמת אם אחד בירך

תרס"ב סק"ב כתב שימנע אדם מליקח ביום שני לולב חדש, אלא יקח אותו הלולב שיצא בו ביום ראשון, כי בלקיחת לולב אחר יכניס את עצמו עי"ז בספק ברכות, דיתכן שאינו מתחייב בברכת שהחיינו כי כבר בירך שהחיינו על המצוה שבאה מזמן לזמן, ע"ש.

**ולבאור** קשה דבמטה משה ה' חנוכה כתב דרבו המהרש"ל היה נוהג להדליק בליל ב' דחנוכה בשרגות כסף חדשות והיה מברך שלש ברכות, ומאי שנא מהא דידן דס"ל הביכורי יעקב דאינו ברור אם יברך שהחיינו על לולב חדש.

**והנראה** דבלולב ברכת שהחיינו אינו משום שמחת חפץ חדש, דבכה"ג שקנה חפץ חדש פשוט דיכול לברך שהחיינו מתי שמשתמש בחפץ החדש הזה, וכמו שעשה המהרש"ל, אלא משום שהוא חפצא דמצוה הבאה מזמן לזמן, ולכן י"ל דאם בירך על עיקר המצוה, שוב לא שייך לברך על חפצא דמצוה חדש, ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, ודו"ק.

מסתבר למימר שיצא יד"ח וחל ברכת שהחיינו, ולפי זה יש לומר דגם בנטל הלולב ביום הראשון שחל בשבת ובירך שהחיינו, דאעפ"כ לא יצא יד"ח שהחיינו, דכיון דלא קא עביד כלום בנטילה זו, לא עדיף מנטילת לולב בליל יו"ט דלא חל ברכת שהחיינו וצריך לחזור ולברך בנוטלו הלולב למצותו כראוי, ואולי לפי הגרעק"א דעכ"פ מקיים מצוה מן התורה יש לומר דחל ברכת שהחיינו ואינו צריך לחזור ולברך ביום שני כשנוטל הלולב.

דן אם שייך בזה עצה דיקח בנר או פרי חדש ויכוין עליו בברכת שהחיינו ביום שני יב. ואולי יש לצדד דכדי לאפוקי נפשי' מפלוגתא כדאי שיקח איזה בגד חדש או פרי חדש ויברך שהחיינו בנטילת הלולב ביום שני ויכוין גם עליהם, דומיא למאי דעבדינן ביום שני דראש השנה עבור שהחיינו דתקיעת שופר, או שיקח ארבעה מינים חדשים שלא בירך עליהם עדיין וכך יוכל לברך שהחיינו עליהם. אבל הביכורי יעקב סי'



## הרב משה שטערנבוך

ראב"ד ע"ה"ק ירושלים ת"ו

## מוען רבני בהלכה

התחבולה. אבל כשהבע"ד אינו יודע דינו, מותר לאחר להראות לו שדינו שפטור עכ"ד. [ובפירוש תו"ט (אבות שם) הביא כדברי בעל העיטור מספר מדרש שמואל בשם ר' מתתיהו היצהרי, ועיי"ש עוד בתויו"ט מש"כ אודות איסור זה].

ולפ"ז נמצא דאם הבע"ד בא לשאול מטוען רבני שיברר לו מהו זכיותו עפ"י ד"ת במקרה כך וכך, מותר לומר לו מהו זכיותו, שאין איסור לגלות הדין. וכן אם הטוען נוכח מתוך שמיעת פרטי המקרה שהבע"ד טועה בדיעת המציאות מותר לטוען להעמידו על טעותו ועיי"ז יזכה הבע"ד בדין, דכמו שמותר לגלות לו הדין שנעלם ממנו כן מותר לגלות אמיתות הדברים במקרה שעליו הד"ת, שלא אסרו לגלות לחבירו להעמידו על טעותו. וכן נראה שכל הטענות הפשוטות שאילו היה הנתבע עצמו מעיין בדינו היה מסיק אדעתיה טענות אלו ורק שאין הנתבע מעיין בדינו ומוסר לטוען רבני שיעיין ויראה הטענות שיש לו לטוען, בזה מותר לטוען ללמדו הטענות שאין זה מגלה לחבירו תחבולה לפטור עצמו מהדין, שהרי גם לולי הטוען היה הבע"ד עצמו יכול לעיין בדינו ולאסוקי אדעתיה לטוען טענה זו.

ורק היכא שהטוען מחדש טענה שהבע"ד עצמו לא הו"ל לאסוקי אדעתיה לטוען כן, ואי"ז טענות פשוטות שמי שאין טוען כן הוא טועה במציאות, אלא הוא טענה שהיא הברקה לראות המציאות

איתא במתני' באבות (פ"א משנה ח) ואל תעש עצמך כעורכי הדיינים, ופרש"י שאם בא לך קודם אחד ושאל עיצה ממך היאך יכול לטעון על חבירו אל תאמר לו שום עיצה ללמוד איתו לטעון על חבירו. עכ"ל. והרמב"ם בפיהמ"ש הוסיף עוד וז"ל, רצה לומר שהזהיר מללמד אחד מהבעלי דינים טענה שתועילהו ויאמר לו אמור כך או תכחש על דרך כך וכך, שאע"פ שידע בו שהוא העשוק ושחבירו טוען עליו שקר לפי מה שהוא חושב באמת, עם כל זה אין מותר לו שילמדהו טענה שתצילהו ותועילהו כלל. וכן הרע"ב שם כתב שאסור לאדם לגלות דינו לאחד מהבע"ד ולומר לו עשה כך בשביל שתזכה בדיןך ואע"פ שיודע שהדין עמו, עכ"ל.

ולפ"ז לכא' נפל בבירא מה שנתפשט בזמנינו מקצוע של "טוען רבני" שמשמש כטוען לאחר בד"ת שהרי הטוען עובר על מה שאמרו על תעש עצמך כעורכי הדיינים, ואף שטוען עבור מי שסבור עליו באמת שעושים אותו וכמשנ"ת.

מיהו הריטב"א בכתובות נב: (ד"ה עשינו עצמינו) הביא מהירושלמי דהאיסור הוא רק היכא שלד"ת הבע"ד מחויב עכשיו לשלם ורק שיכול לעשות איזו תחבולה שעיי"ז ישתנה דינו ויפטר מלשלם (וכהיא דגמ' כתובות נב: פו). בכה"ג יש איסור דעורכי הדיינים שכיון שעכשיו הבע"ד מחויב לשלם אסור לו להתערב ולגלות



בדין. ולפי"ז י"ל דה"ה היכא דאחד מהבע"ד משלם לטוען שיטען עבורו, אזי תו הטוען אינו מתערב בריב לא לו, שמה שדואג לטובת אחד מבע"ד זהו מפני ששילמו לו ע"כ, ולכן אין בזה איסור.

**ונראה** דכמו שמותר ללמד לקרוב טענה שיזכה בה בדין משום שצריך לדאוג לקרובו וכדכתיב מבשרך על תתעלם א"כ ה"ה נמי אם הבעל דין הוא עני או יתום או אלמנה שהוזהרנו לדאוג לצרכיהם יש להתיר ללמד טענה שיזכו בה בדין (כשידענו כשהם עשוקים וטוענים נגדם בשקר) אבל אם הוא רק ידידו אין להתיר לטעון עבורו.

במבט אחר וכיו"ב וא"א להתעורר לטעון רק ע"י תבונה, בכה"ג הרי"ז כמגלה תחבולה לזכות בדין שאסור.

**ועוד יש** לצדד דהנה בגמ' כתובות (נב.) איתא שלקרוב מותר ללמד טענה שיזכה בה בדין (אא"כ המיעץ הוא אדם חשוב דיש לחוש שילמדו ממנו ההדיוטות לעשות כן גם למי שאינו קרוביהם), חזינן מכאן שגדר האיסור של "אל תעש עצמך כעורכי הדיינין" זהו דכשאיין לו סיבה לדאוג לבע"ד אזי אין לו להתערב בריב וללמדו מה הטענות שיזכה בדין. אבל היכא שהבע"ד הוא קרובו שיש לו סיבה לדאוג עבורו אזי מותר לו ליעץ כיצד לזכות



## הרב גבריאל צינגער

רב דק"ק ומח"ס נטעי גבריאל

ברוקלין ניו יארק יצ"ו

## בענין הצוואה מהרה"ק רבי ליבער הגדול מבארדיטשוב זי"ע לצאצאיו שלא יתחתנו עם בן כהן

זה כהפסק של הגאון רבי שלמה זלמן וגם אני סובר מדעתו כן, ופשוט אצלי שיזדרזו לעשות השידוך.

חרי לנו פסק הלכה משלשה גדולי ישראל שהתירו, ה"ה הגאון מטעפליק והגאון רבי שלמה זלמן אורבאך והגאון מהר"ש וואזנער זצ"ל, וגם הרה"ק רבי שלמה מזוועהיל זי"ע שהי' גאון ובעל רוה"ק מפורסם הסכים לזה.

וב"ב שו"ת אפרקטא דעניא סי' רס"ג, איברא דבחת"ס אה"ע ח"א סס"י קי"ז כ' לענין שווי שמות, דבעניני זווגים, מאן דלא קפיד לא קפדי' בהדי', בפרט היכא דאיכא זכות תורה ע"ז. (לכאורה מאן דשאל שאילה הריהו קפיד. וי"ל דבתר דמורין לו היתר, תו לא קפיד כלל) והרי אמחז"ל (פסחים דף מ"ט א) לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח, דהו"ל כענבי הגפן בענבי הגפן כו', ואין לך זכות גדולה מזה, ובפרט לעתות בצרה כאלה היום, המלאים קשויים בשלל צבעים, ואין לך יום כו', בבוקר תאמר כו', ומי יודע מה ילד יום מחר. י"ל דבכה"ג לא ניח"ל לרבינו יהודא חסידא קדישא להחמיר למעט פרי' ורבי' מישראל.

ובעין שכ' התוס' (קדושין מ"א. ד"ה אסור הב') ז"ל ועכשיו שאנו נוהגי' לקדש

אודות השאלה שיש בתולה כבר בא בשנים בגיל כ"ט שנים שהיא נכדת הרה"ק רבי ליבער הגדול מבארדיטשוב זי"ע אשר יש להם קבלה שהניח צוואה שלא יתחתנו נכדם עם בן כהן, וכמ"ש בשו"ת אפרקטא דעניא ח"ג אה"ע סי' רס"ב, ועתה השאלה מכיון שמציעין לה נכבודת בחור שהוא כהן, אי מותרת להנשא לו מכיון שהוא שעת הדחק.

### בומנים קשים

הנה ראיתי בחצר הלוי (תולדות הגאון רבי שמואל הלוי וואזנער זצ"ל) עמוד תל"ו, וז"ל בחודש טבת תשס"ד הצעתי השאלה בכתב לפני מוח"ז, והוספתי לו עובדא שהי' אצל הרה"ק רבי שלמה'קע מזוועהיל זי"ע שלאחר המלחמה הציע שידוך ממשפחת כהנים לאחד מנכדי רבי ליבר הנ"ל, ופקפקו המשפחה ע"פ הצוואה הנ"ל, וצוה אותם שישאלו את הגאון מטעפליק זצ"ל. לשמע שאלתם תמה הרב ואמר הלא אחרי מלחמת העולם שנאבדו בה כ"כ הרבה משפחות, אין זה הזמן להתחשב עם קפידות כגון אלו. וכיו"ב נשאל הגאון רבי שלמה זלמן אורבאך זצ"ל ולאחר ששמע הפסק הנ"ל של הגאון מטעפליק כתב להתיר.

וע"ב השיב הגאון מהר"ש וואזנער זצ"ל, וז"ל אני מצטרף בנידון

לשום דבר אלא לזרוזי נפשיה, ולא גרע זה ממה שאמרו בש"ס ר"פ האיש מקדש דף מ"א ע"א אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, ומ"מ כתבו התוס' שם בד"ה אסור דעכשיו נוהגים להשיא הבנות כשהם קטנות משום דבכל יום הגלות מתגבר עלינו כש"כ כה"ג מי יימר אם יתרמי בזמן קרוב שידוך שהוא הגון לפניו, ועד כמה ליעגן וליזול, ובודאי אין לך שומר מצוה גדול מזה, וראוי שלא יאונה לו כל און והזיווג יעלה יפה, וסיים דאין צריך אף להוסיף שם כה"ג.

**ובן** בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סו"ס ק"ט צירף זה שהבחור יותר מכ' לגבי כלה וחמותה, ובספר יפה שיחתן ח"ב אות רל"ה הביא בשם הה"ק רש"א מראצפערט זי"ע דכשהבחור יותר מכ' שנה מותר להשתדך ב' פעמים עם משפחה אחת. וכ"כ שו"ת דברי יציב אה"ע סי' י"ב כששמות המחותנות שוות שכתב, ובפרט בבחור שהגיע לפרקו, ובן י"ח לחופה היא משנה מפורשת אבות פ"ה מכ"א, ולית מאן דפליג ע"ז, עיי"ש.

**ויש** לצרף גם דברי הג"ר חיים פלאגי בשו"ת חיים ושלום ח"ב סי' י"ג שדן באב ובנו לישא ב' אחיות, וכתב דהיכא דאיכא סרך מצוה נכון לבו בטוח שלא יארע שום דבר תקלה אחרי שיש לו על מה לסמוך מהתלמוד וגם תוספת על הדבר משום שומר מצוה לא ידע דבר רע, עכ"ד. וא"כ בחור שעבר עליו עשרים שנה ודאי בכלל זה, דמצוה וחובה עליו לישא אשה בהקדם.

**הצוואה** הי' עד עשרה דורות **בן** יש לצרף להתיירא, מה ששמעתי מנכדיו של הרה"ק רבי ליבר הגדול

בנותינו אפי' קטנות, היינו משום שבכל ישראל ויום הגלות מתגבר עלינו, ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא, שמא לאחר זמן לא יהי' סיפק בידו ותשב בתו עגונה לעולם עכ"ד.

#### הבחור הוא כבר יותר מעשרים

**בגמרא** קידושין דף כ"ט ע"ב איתא עבר עשרים ולא נשא כל ימיו בהרהור עבירה, ועד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו ע"כ. וברמב"ם פט"ו מהלכות אישות ה"ב כתב כיון שעברו כ' שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצוות עשה. ועיין בשו"ת מהרי"ט יו"ד סי' מ"ז דלדעת הרמב"ם אחר כ' שנה בכל יום מבטל מצוות עשה.

**ובשו"ת** ערוגת הבושם או"ח סי' רי"ח כתב אם כבר עברו עליו עשרים ולא נשא אין לו לחוש לשום דבר, ומצוה לזרוזי נפשיה ולהקדים דיפה שעה אחת קודם להנצל מלטותא שנאמרה ע"ז מפי רז"ל עיין שם, וכל כה"ג לא שייך גם טעמא של הדב"ח תשובה סי' ח', דבשלמא מה שהוא משום מצוה שפיר יש לחלק בין אם כוונתו רצויה לש"ש אי לא, משא"כ לאפרושי מהרהורי עבירה דקשין ל"ע לא איכפת לן כ"כ בכוונה כיון דסוף סוף מצוה קעבד במה שמציל עצמו מהרהורי עבירה ל"ע. והו"ד בשו"ת משפטיק ליעקב יו"ד סי' מ"ב, ובהגהות מהרש"ם על ספר חסידים. ובשו"ת באר צבי (להג"ר צבי קינסטליכער) סי' ס"ה. (אכן יש שם טעות שכ' משנת י"ח).

**ובילקט** יוסף שנה שניה קונטרס ד' סי' ל"ז מעתיק תשובה הנ"ל עם הוספה וז"ל הערה"ב, אין לו לחוש

איפוא התורה גם דור עשירי לא יבוא בקהל ה' כי חלק המזירות אינו בטל עולמית ודפח"ח.

**הצוואה אינו בכתב – אחר שלשה דורות**  
**עוד** היתר עפ"י שו"ת אפקרסתא דעניא ח"ג סי' רס"ב שכתב עוד זאת אדרש לומר מלתא דמסתבר, דלו יהיבנא שצואת המנות ז"ל היתה בכל גונא, מ"מ אילו ה' רצונו שתהי' לדור דורים, הו"ל לכתוב אותה לזכרון בספר עם טעמו ונמוקו למען תתקיים עד דור אחרון על עפר יקום ולא תשכח מפי זרעו מרוב עתים וימים. עדש"כ כתוב זאת זכרון בספר כו'. וי"ל דזהו שמסיים מדור דור, כדי שיומסר הדבר מדור לדור. ומדלא עביד הכי, י"ל דכונתו לא ה' רק על הדורות הקרובים אליו מטעם הכמוס עמדו. ואפשר רק עד דור ג', דע"כ רחמי האב על הבן (ב"ר פנ"ד ב'). (וכעין זה מצינו במאור ושמש פרשת שלח עה"פ ועתה יגדל נא דחטא האדם גורם ח"ו רע עד דור רביעי עיי"ש).

**והוסיף** ואל יתמה כי תרהיבני נפשי עוז לצדד כ"כ בצואה שיצאה מפי קדוש כפי המקובל. דתא חזי בס' מילי דחסידותא על הספר חסידים (מהגה"ק בעל דע"ק) עד היכן צדד להקל בהרבה צואות רבי יהודה החסיד ז"ל, אף שכתובות בספר מידו הקדושה. למשל ע"ש בצואה ס"ו. כ"ש בצואה שאינה בכתובים ודבוריו הורקו מכלי אל כלי, בודאי ראוי לצדד כל דאפשר. ומ"מ נחא לי שיציע כ"ת שאלתו זאת לפני גדול אחד עכ"ד.

**אין בזה משום מצוה לקיים דברי המת ואי** משום מצוה לקיים דברי המת ראה בשו"ת אפקרסתא דעניא שם שכ',

מבאדייטשוב, שהקבלה ה' על עשרה דורות ולא יותר, ובנידון דידן כבר יותר מעשרה דורות. וכן שמעתי ממקור נאמן ששאל להגאון החזו"א זצ"ל והשיב שאחר עשרה דורות אין לחשוש.

**ויש** להסביר עפ"י מה שפי' הרה"ק מאוסטרווצא הא דאחז"ל ברא כרעיה דאבוה, שהבן הוא כאחד מאבריו של האב, ושלשה שותפין יש באדם, אביו מזריע לובן שממנו מוח שבראשו וגידין וצפרנים ועצמות ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם וכו', והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וכו' (נדה דף ל"ה), ואם כן גוף האדם הוא מורכב משני שותפים אביו ואמו, וכל בן מחצית גופו הוא מהאב, ובזה פירש מה שאמר הכתוב בממזר גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה' (דברים כג), דלכאורה אם האיסור חל לצמיתות למה הזכירה התורה דוקא דור עשירי, ברם מצינו בירושלמי (תרומות י ה) דעה האומרת כי בריה בטלה בתשע מאות וששים והנה אם נחשב את החשבון עד לדור עשירי של ממזר נמצא שאז אין הממזרות אלא חלק אחד מתשע מאות וששים, הדור הראשון שנוול מממזר ואשה כשרה אינו אלא חצי ממזר, הדור השני רביע, השלישי שמינית, הרביעי חלק מששה עשר, החמישי חלק משלשים ושנים, השישי חלק מששים וארבע, השביעי חלק ממאה ועשרים ושמונה, השמיני חלק ממאתיים חמישים וששה, התשיעי חלק מחמש מאות ושנים עשר, ואילו בדור העשירי אין עוד ממזרות אלא חלק מאחד מאלף עשרים וארבעה, אם כן הרי מקום היה לחשוב כי חלק ממזרות זה יהא בטל בתשע מאות וששים, אמרה

סכנה משום שומר פתאים ה'. גם נראה מתוך שאנו מתי מעט וצריכי' אנו לישא מאשר נמצאו, דשו בה רבים ושומר כו' יע"ש ובתוס' קידושין דף מ"א ע"א ד"ה אסור. ועי' ג"כ כע"ז ברדב"ז ח"א סי' תק"י. אף על גב דהתרומת הדשן ורדב"ז בנידון דידהו פקפקו קצת בסברא זו, מ"מ בנידון דידן דקיל טובא כמש"ל. וגם לא נהוג עלמא כלל לרקדק בזה אפי' גדולי התורה ושלומי אמוני ישראל, ודאי מהני לן סברא זו. והחוש מעיד דזה"ז גרע לענין זה מדורות הראשונים שהדור פרוץ בעוה"ר ובאיכות אנחנו במתי מעט יותר מדורות הראשונים ז"ל. ועי' עוד בתרומת הדשן סי' מ"ם וברשב"ם יו"ד סי' צ"ה, דאיסור קל דרבנן דוחה למצות כיבוד אב ואם. כ"ש מצות נשואין שהיא גדולה עד מאד לישא אותה שהגונה בעיניו ע"ש ראיותיהם.

#### הקפידא רק לבנים ולא לבנות

עוד יש היתר בספר ארץ החיים להרב חיים ליברזאן נכד הרה"ק רבי ליבער בארדיטשוב כי הטעם הוא מכיון שהם מזרע דוד המלך ע"ה בחינת מלוכה ואין לערב מלוכה וכהונה יחדיו עיי"ש, א"כ בנשואי שהכלה היא הנכדה, לא שייך הטעם, כי אין הבת יורשת, וא"כ מותרת להנשא.

#### בית דין דלמעלה מסכים לבי"ד שלמטה

לבן בצירוף כל אלו שהבחור יותר מעשרים, והנערה יותר מעשרה דורות מבעל הצוואה, לדעתי מותר להנשא תיכף ומיד, וזרזין מקדימין למצות, ומהיות טוב ישאל עוד שני רבנים שיסכימו לזה, כנהוג בכל דבר צוואת

הרי הרואה בחו"מ רנ"ב ס"ב ובפתחי תשובה סק"א יראה דאין כאן משום מצוה לקיים דברי המת. ועי' בתשו' ראשונים ואחרונים ז"ל והוא פשוט. ועי' בספר חסידים סי' תקל"ח דמי שצוה לבנו שלא ישלח המשפחה לחוץ. ואמר הבן דתקלה בא ע"י שנעשית סרסור לעבירה. ואמר החכם, מצוה לקיים דברי המת בדברים שלא יבא לידי עבירה. אבל אם בא לידי חטא, אל יעשה". והיטב אשר דבר במקור חיים שם, דלא בעי השלשה כי השפחה מוחזקת בגופה. ור"ל דבעי' השלשה דבלא"ה לא אמרינן מצוה לקיים דברי המת. והיאך כ' הס"ח בדבר שאינו בא לידי עבירה מצוה לקיים דברי המת. אלא דהשפחה מוחזקת בעצמה. ובפי' האזולאי ז"ל כ' ז"ל והדבר מבואר שבמה שצוה לא יש איסור, רק בנמשך מזה. וכ"ש אם צוה לריב כו' ע"ש. א"כ אם הי' בהשלשה כהתם, מ"מ אם יוכל להסתבב בקיומו איזה חטא אין מצוה לקיים דברי המת. ופשיטא דגם לא ניחא לי' להמנוח ז"ל בקיום צואתו בכהאי גוונא. עאכו"כ בדליכא ענין השלשה כלל ואיכא דררא דסיבוב חטא, ודאי ליכא מצוה לקיים דברי המת כלל.

ובנידון דידן מסתבר שפיר דאם מזדמן שידוך הגון עם כהן או כהנת,

ודוחהו משום הך צואה, ודאי איכא עכוב מצות פו"ר, וגם שאר חששות המובנים מאליו ר"ל, ודאי ליכא מצוה לקיים דברי המת, כ"ש בזה"ז דלא שכיחי שדוכי' הגונים בעוה"ר מסבות עצמו מספר. ע"ד שכתב הת"ה סי' רי"א ז"ל ולא חיישינן לספק חששא כמו שאין אנו נזהרי' מכמה מילי דאזהירו רבנן עליהו משום חשש

ריה"ח ששואלים שלשה רבנים, ובכח שבי"ד של מטה מסכימים לזה, גם למעלה מסכימים לשירוק זאת.

ובן מצינו בשבות יעקב ח"ג אה"ע סי' קט"ו שהביא תשובת הגאון רבי דוד אופנהיים ז"ל, ומסיים וז"ל, ומזקנים אתבונן וכדמצינו בילקוט שמואל (ב כג) ויבקעו שלושה הגבורים, למה שלושה לפי שאין הלכה מתבררת אלא בשלושה, לכן אמרתי וענתי ע"פ שלושה יקום דבר, וקומה שיש בה הידור מהידורא מילי דמיטב והטיב לטובה עכ"ל. וכ"כ שו"ת אבני צדק אה"ע סי' י' י"א, וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי אה"ע סי' מ"ד ובמהדורת תרצ"ו סי' כ"ה, שו"ת יד יצחק ח"ג סי' ק"ט, שו"ת מהרש"ם ח"ו סי' קמ"ה, ובהגהותיו על צוואת ריה"ח אות י"ט, שו"ת מהר"ם בריסק ח"ג סי' כ"ז, זכרון יהודה ח"א סי' קצ"ו ח"ב סי' קמ"ט וקנ"ו, בקובץ כרם שלמה (ניסן תשמ"ג) מהגה"ק הדברי חיים מצאנז זי"ע, שו"ת קב חיים סי' פ"א, ובדרכי תשובה סי' קט"ז סקנ"ד, שו"ת בית ישראל חו"מ סי' קע"ה, דברי יואל אה"ע סי' קיד קט"ו, וכ"ה בשו"ת מקדשי השם סי' נ"ח, ובהגהות דבר צבי שם סק"ג כתב דאולי המקור לזה מירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ה ולמה שלושה שאין הלכה מתבררת בפחות משלושה, וכע"ז מצינו בהיתור עגונה דבעינן שיסכימו שלושה גדולי הדור וכמ"ש בשו"ת הב"ח סי' ע"ט ע"ש.

וראה בשו"ת בית ישראל סי' ס"ח, שהביא שו"ת אבני צדק בתשובותיו בשם זקינו הגה"ק בעל ישמח משה זצלה"ה, דקבלה בידו דכל אדם

שרוצה לעשות איזהו דבר שהוא נגד צוואות רבינו יהודא החסיד דהעולם מקפידין בזה משום סכנה אז עצה לזה שילך לפני ב"ד של שלושה תלמידי חכמים ויציע לפניהם השאלה, ואם הם יתירו לו אז אין סכנה בדבר, כי כשפוסקין בב"ד של מטה אז אין קטרוג עליו למעלה וכו', ע"כ שלח הצבי תפארת לבית דין שלו כי הם בצוותא חדא שלושה דיינים, ואם הם יתירו לו אז לא יזיק לא להם ולא לבעל האילן, וה"נ אני אומר שילך למקום ב"ד של שלושה ויציע לפניהם, וכשיתירו לו אז יצא מחשש סכנה.

ועוד הגה"ק בעל הבני יששכר כתב בספרו דברים נחמדים חדושים אות י"ח וז"ל, וגם כוונת מהר"י חסיד אינם לאסור בכל מקום וגם עפ"י חכם בדור בוודאי גם הוא מתיר, כי בשמים אינם פוסקים הלכה בשום פעם רק כמו שפוסקין חכמי הדור בעוה"ר, כי לא בשמים הוא, ואתה תבין. והנה ר' פפא שהי' חכם בדורו, ונשא הוא וכן בנו ב' אחיות, הנה הסכימו בודאי מן השמים. וכן כעת בבא האדם לשאול לפני חכם, והחכם ממציא ראי' מן הגמרא מן מעשה דר' פפא הנה אין כאן בית מיחוש, כיון שיצא הדבר מפי חכם.

וא"כ כ"ש בזה שכבר ארבעה גדולי הדור הסכימו להתיר באופן כללי בדורנו לנכדי הרה"ק לכהן בודאי הסכימו כן מן השמים.

ובחצרות הצדיקים גם שמעתי משלשה אדמו"רים שהתירו, ה"ה כ"ק

אדמו"ר רבי אברהם יהושע העשיל  
מקאפישניץ זצ"ל, וכ"ק אדמו"ר  
מנאונומינסק זצ"ל ששתייהם היו מנכדי  
הרה"ק הנ"ל ולא הי' אצלם הקבלה כלל.  
כן שמעתי ששאלו את כ"ק אדמו"ר רבי  
מרדכי שלמה מבאיאן זצ"ל, על נכדת  
הרה"ק הנ"ל שהי' גדולה בשנים, והורה  
שאדעתא דהכי לא הי' הקפידא, והתיר  
לנכדת הרה"ק הנ"ל להנשא לכהן.

וביון שהבאנו מכל גדולי הפוסקים  
שנהגו בכל הצוואות לשאול  
שלשה רבנים, לכן אם יצרפו אלינו עוד  
שני רבנים ת"ח מותרת להנשא לכהן,  
ובכח הרבים יזכה בע"ה שהזיווג יעלה  
יפה לתפארת בית אבותן.

ידידו עוז

גבריאל ציננער

גם אני מצרף לכל הנ"ל

אלי' יוחנן גורארי'

רב העיר חולון

גם אני מצרף לפסק הלכה של הגאונים

הרב משה חבלין

רב העיר קרית גת



## הרב יוסף פליסקין

ישיבת דודשי תורה, רמת שלמה - ירושלים ת"ו

## בדין נטילת ידיים שאחר נגיעה במקומות המכוסים

## בשו"ע

(סימן ד' סעיף י"ח): אלו דברים צריכים נטילה במים, הקם מהמטה והיוצא מבית הכסא... והנוגע בגופו בידו. ע"כ. ולא נתפרש שיעור הנטילה בנוגע בגופו, אי סגי בנטילת המקום שבו נגע, או שצריך ליטול את כל היד.

והנה במשנ"ב הלכות יום הכיפורים (סימן תרי"ג סק"ו) כתב: ועיין בדה"ח דה"ה אם נגע בגופו במקומות המכוסים ששם הוא מקום זיעה, אפילו לא נגע רק באצבע אחת צריך לרחוץ כל ידו עד קשרי אצבעותיו. ע"כ. הרי שנקט דלא סגי בנטילת המקום שנגע\*. ובאילת השחר (זבחים כ: ד"ה ובהא דאמרינן) כתב שכן אומרים בשם מרן החזו"א זצ"ל. וכן שמעתי מהגר"נ קרליץ זצ"ל, שיש ליטול כל היד.

## אמנם

בשו"ע הלכות יום הכיפורים (סימן תרי"ד סעיף ד') כתב: מותר כל אדם

לנעול סנדל מחמת עקרב וכיוצא בו... וכתב הרמ"א: ואם ירדו גשמים ורוצה לילך מביתו לבית הכנסת או להיפך והוא איסטניס, מותר לנעול מנעליו עד שיגיע למקומו. וכתב המשנ"ב (סקי"ד): ולא יגע בהם [במנעלים] כי אם ע"י בגד, ואם נגע בהם שלא ע"י בגד צריך ליטול ידיו במקום שנגע בהן. ע"כ. והקשה באילת השחר (שם) מאי שנא דגבי מקומות המכוסים כתב ליטול כל היד, וגבי מנעלים כתב ליטול רק המקום שנגע?

ואשר שמעתי לבאר בזה, דהנה הפמ"ג (סימן ד' מ"ז סקי"ד) כתב: והנה הפרש יש, אם לכלוך טיט ורפש לדברי תורה וברכות אין צריך כי אם אותו מקום לבד, משא"כ אותן המנויין בסעיף י"ח כאן דמשום רוח רעה, ודאי לכתחילה צריך כל הפרק ולכל הפחות עד קשרי אצבעות. ע"כ. והובאו דבריו במשנ"ב (סקל"ח).

א. וכן נראה מדברי המשנ"ב (סימן ד' סקנ"ז): ודע דנקיין כיון שהוא עומד במקום מים צריך לנקות כל היד בין גבו ובין תוכו עד הפרק ובדיעבד די עד סוף קשרי אצבעותיו. ע"כ. ואף שבוה מיירי גבי נקיין לתפילה כשאין לו מים, מ"מ מאחר שכאן אינו מקיים דין נטילה במים, מסתבר שהנקיין הוא רק משום חשש נגיעה במקומות המכוסים, וא"כ לא יהיה חילוק בין נקיין זה לנקיין שקודם תורה וברכות.

ב. ובספר שיעורי שלמי תורה (ימים נוראים עמ' קע"ז) כתב שאולי בסימן תרי"ג מיירי כשהולך לתפילה, ואילו בסימן תרי"ד מיירי כשאינו מתפלל עתה. אמנם מקור דברי המשנ"ב בסימן תרי"ג הם מדברי הדה"ח (סימן קס"ב סעיף א') שכתב בסתמא שהנוגע במקומות המכוסים ביוהכ"פ יטול כל ידו עד קשרי אצבעותיו, ולא חילק אם הוא קודם תפילה או אחר תפילה. וכן דברי המשנ"ב בסימן תרי"ד אתיין על דברי הרמ"א (סעיף ד') שכתב "ואם ירדו גשמים ורוצה לילך מביתו לבית הכנסת" הרי שדברי המשנ"ב מיירי אף גבי קודם תפילה.



**המבואר** מדבריו דיש חילוק, דבמקום שהנטילה היא משום רוח רעה השורה על הידים, אזי הטומאה מתפשטת על כל היד ויש ליטול את כולה, אבל במקום שאין הנטילה משום רוח רעה, סגי בנטילת המקום שנגע.

**והנה** במשנ"ב (שם סקמ"א) כתב: והחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אינו משום רוח רעה רק משום נקיות, על כן אין צריך למהר ליטול ידיו תיכף, משא"כ באינך [שאר הנטילות המבוארים בסעיף י"ח] דמשום רו"ר [יש למהר ליטול הידים]. ע"כ.

**וממילא** י"ל דבאלו שהם משום נקיות סגי בנטילת המקום שנגע כמו בטיט ורפש, אבל בנגיעה במקומות המכוסים יש גם רו"ר ולכן יש ליטול כל היד<sup>1</sup>. ואמרתי ביאור זה למורי הגאון רבי ברוך דב דיסקין שליט"א וקילסיה.

**ויש** להוכיח כן עוד, שעל דברי השו"ע (סעיף י"ח): אלו דברים צריכים נטילה במים, כתב המשנ"ב (סקל"ח): להסיר רוח

רעה השורה ע"י זה. הרי שכלל הנטילות המבוארות בסעיף הם משום רו"ר, ובכלל זה הנטילה בנוגע בגופו. ורק גבי חולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו כתב המשנ"ב שאינם משום רו"ר, אבל שאר כל הנטילות בכלל מש"כ בסקל"ח שהם משום רו"ר, וממילא שפיר יש ליטול כל היד<sup>2</sup>.

**אלא** שהגאון רבי משה מרדכי קאמר שליט"א בעל משמרת מועד כתב לי להקשות, דהמשנ"ב (סקמ"א) מנה אף נוגע ברגליו וחופף ראשו שאינם משום רו"ר רק משום נקיות, והרי הם ממקומות המכוסים שבגוף, וחזינן דלדעתו אף הנטילה דמקומות המכוסים אינה משום רו"ר, עכ"ד.

**והנה** במשנ"ב (סימן קס"ד סק"י) כתב שאם לא חיכך בראשו אלא רק נגע בשערותיו, אין צריך נטילה, ומבואר שנקט שאין דין הראש כדין מקומות המכוסים שבגוף שאף הנוגע בהם צריך נטילה<sup>3</sup>. ואף אם נבאר שכוונת המשנ"ב רק למקומות המגולים שבראש, אבל

ג. והנה מדברי המשנ"ב בסימן תרי"ד אין ראיה לענין שאר ימות השנה שדי לבתחילה בנטילת המקום שנגע, דיתכן שביזהכ"פ הקילו מחמת איסור רחיצה. אבל מדברי המשנ"ב בסימן ד' עולה שאף בעלמא סגי בנטילת המקום שנגע, וכנתבאר בפנים.

ד. וכבר נמצא בדרך החיים (סימן א' סעיף ט"ז) שכתב שאף בנוגע בגופו טעם הנטילה משום רוח רעה.

והגר"ח קניבסקי שליט"א השיב (בסוף ספר נקיות וכבוד בתפילה תשובה כ"ה) שמסתבר שאף במקומות המכוסים הטעם משום נקיות. אבל צ"ע כיצד יבאר דברי המשנ"ב שכתב ליטול כל ידו. ה. כן שמעתי מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, שלדברי המשנ"ב אף הנגיעה במקומות המכוסים שבראש אינה מחייבת נטילה, וכן שמעתי מהגאון רבי דב אהרן ולזניק שליט"א שכן מסתבר [וכן יוצא מדברי כה"ח ושבח"ל שבהערה הבאה]. אמנם הגר"ח קניבסקי שליט"א השיב (בספר שאלת רב ח"ב פ"א תשובה כ"ד) שיש מחמירין להצריך נטילה אף בנגיעה בשער במקום הרגיל להיות מכוסה. ואכמ"ל בזה.

הזוהמא השורה על הרגל בזמן ההליכה [דומיא דהנטילה דחולץ מנעליו].

ויש לבאר עוד מהו זה שהוסיף "וחלץ אותו לאלתר", דיתכן שבזמנו לא היה הדרך להיות יחף תמיד, אלא רק לעתים. והנה באמת בדברי האחרונים לא נזכר כלל דין הנטילה בנוגע בגופו, ויתכן שהוא סבר שדוקא כשהרגל מגולה יש ליטול מחמת הזוהמא, אבל כשהרגל מכוסה אין צריך ליטול כלל. ולזה הדגיש שחיוב הנטילה הוא דוקא באופן שחלץ את הנעל לאלתר והרגל מגולה, אבל כשהרגל מכוסה פטור מנטילה.<sup>1</sup>

**וממילא** גם מה שהעתיק השו"ע דין הנטילה בנוגע ברגליו, לכאורה

מקומות המכוסים שבראש לא גרעו ממקומות המכוסים שבגוף שאף הנגיעה בהם מחייבת נטילה, י"ל שאף מש"כ בסימן ד' שהחופף ראשו אין בו משום רו"ר, אין כוונתו למקומות המכוסים שבראש, אלא למקומות המגולים שבו.<sup>2</sup>

**ומה** שהקשה הגאון בעל משמרת מועד שליט"א דהמשנ"ב מנה אף נוגע ברגלו שאין בו משום רו"ר רק משום נקיות, הנה מקור הדין דנטילות אלו הוא מארחות חיים [לר"א מלוניל, הלכות נט"י סימן י'] שכתב בתוה"ד: הנוגע ברגליו, פירוש כשהרגל יחף וחלץ אותו לאלתר. ע"כ. הרי מבואר לכאורה שבזה נתחדש שאף כשהרגל מגולה יש ליטול משום

ו. ואף שהחופף ראשו חופף ממילא גם מקומות המכוסים שבראש, מ"מ אם ננקוט שהנגיעה במקומות המכוסים שבראש מחייבת נטילה, הרי כל מה שנתחדש בנטילה ד"חופף ראשו" הוא רק מקומות המגולים שבראש, דהרי מקומות המכוסים שבו כבר נכללו בחיוב הנטילה דנוגע בגופו, וממילא י"ל שאף במש"כ המשנ"ב שהחופף ראשו אין בו משום רו"ר, כוונתו למה שנתחדש בנטילה דחופף ראשו, שזה מקומות המגולים שבשער.

ובעיקר האי ענייני נחלקו הפוסקים, שבמאמר מרדכי (סימן ד' סק"א) כתב שאף החיכוך במקום המגולה שבשער מחייב נטילה, וכן כתב הג"ר יוסף שוב שליט"א (בקובץ בתיבות ההלכה כרך נ' עמ' 701) ששמע מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל שכן המנהג, אמנם בכף החיים (סקצ"ח) ובשו"ת שבט הלי (ח"ח סימן ב') כתבו שדוקא החיכוך במקום השער המכוסה ע"י כובע או כיפה מחייב נטילה, אבל חיכוך בשער המגולה אינו מחייב נטילה, ואכמ"ל בזה.

ז. ובתהלה לדוד (סימן ד' סק"ט) כתב על דברי השו"ע והנוגע ברגליו: ואף דנכלל בכלל הנוגע בגופו, אפשר דדעה ראשונה [היינו מה שהביא השו"ע הנטילה דנוגע ברגליו] לא ס"ל דנוגע בגופו יש בו משום רו"ר, אף שיש בו משום נקיות לכו"ע כמבואר בסעיף כ"א [היינו דבסעיף י"ח הביא השו"ע רק הנטילות שמשום רו"ר]. ואפשר דהנוגע ברגליו היינו אפילו במקומות המגולים. ע"כ.

ותירוצו הראשון אינו מובן לכאורה, דאם השו"ע לא מנה בתחילה נוגע בגופו כיון דאין בו רו"ר, מדוע מנה נוגע ברגליו שהוא ג"כ מדין זה. אבל תירוצו השני הוא כדברינו.

ויש מי שביאר שכוונת האחרונים מצד נגיעה במקום מכוסה כשחלץ את נעלו ונגע ברגליו, ומה שהוסיף "וחלץ אותו לאלתר" היינו שדוקא באופן שחלץ לאלתר נשארו המלמולי זעיה ויש לו דין מקומות המכוסים, אבל אם שהה זמן רב כשהרגל מגולה, שוב חוזר להיות דין הרגל במקום מגולה ופטור מנטילה.

והנה מלבד מה שאם נבאר כן יקשה סתירת דברי המשנ"ב וכתבאר בפנים, עוז זאת לכאורה קשה מאוד לבאר שכוונת האחרונים מצד שהוא מקום מכוסה, דהרי האחרונים לא הזכיר כלל דין

ומסקנתו שבמקומות המכוסים יש רו"ר וממילא יש ליטול כל היד.

**ב.** כיון שבמקור הדברים בארחות חיים מפורש שנוגע ברגליו היינו כשהרגל יחפה, והשו"ע העתיק דברי הארח"ח, ועליו נסובים דברי המשנ"ב, לכאורה קשה מאוד לומר שכוונת המשנ"ב למציאות אחרת לגמרי שהרגליים מכוסים.

**ג.** הנה השו"ע מנה בין הנטילות, הנוגע ברגלו, והנוגע בגופו. ואם כוונתו לנוגע ברגלו כשהיא מכוסה, מדוע כפל הדברים, אחר שזה כבר נכלל בחיוב הנטילה בנוגע בגופו.

**ד.** ואם כוונת המשנ"ב שבכל מקומות המכוסים אין רו"ר, מדוע נקט "נוגע ברגלו" ולא נקט נוגע בידו, או בראשו, או בכל מקום אחר בגוף. ומדוע לא נקט "נוגע בגופו" שבוזה נכלל כל מקומות המכוסים שבגוף.

**מב**ל זה מוכרח ומבואר לכאורה שכוונת המשנ"ב לנוגע ברגלו כשהיא מגולה. ומה שהקשה הגאון בעל משמרת מועד שליט"א דבזמן המשנ"ב היו הרגליים מכוסים, יתכן ליישב הדברים קצת, דהנה מש"כ המשנ"ב שהחולץ מנעליו וכו' אינו משום רו"ר, לאו מדיליה הוא, אלא בזה העתיק דברי ארצות החיים (המאיר לארץ סק"ח), שהעתיק בזה דברי הא"ר (סק"ח), שהביא כן מספר מקור חיים למהר"ח כהן (סק"ח). וכנראה שבזמנו של

כוונתו ג"כ באופן זה שהרגל מגולה, וע"ז כתב המשנ"ב הנ"ל שאינו משום רו"ר רק משום נקיות. אבל בזמנינו שהרגליים מכוסים, לכאורה הדרנא לעיקר הדין שהנוגע במקומות המכוסים שבגופו צריך ליטול ידיו משום רו"ר.

**אלא** שהגאון בעל משמרת מועד שליט"א כתב לי להקשות מדברי המשנ"ב (סימן ב' סק"א): על כן האנפילאות יראה ללבשם או לפשטם ג"כ תחת הסדין שלא לגלות רגליו שדרכן להיות מכוסות לעולם במדינות אלו. ע"כ. הרי שבזמן המשנ"ב היו הרגליים מכוסים, ומוכח שמש"כ המשנ"ב שהנוגע ברגליו אינו משום רו"ר, הכוונה אף כשהרגליים מכוסים, עכ"ד.

**אלא** שהדברים צ"ע, דאם באמת דעת המשנ"ב שבמקומות המכוסים אין רו"ר, מדוע כתב בסימן תרי"ג שבנגיעה בהם צריך ליטול כל ידו, אחר שבסימן ד' כתב שבמקום שאין רו"ר אין צריך ליטול כל היד, וכפי שנתבאר. וכתב הגאון בעל משמרת מועד שליט"א, שאף דבסימן ד' סבר המשנ"ב שבמקומות המכוסים אין רו"ר, אפשר שבסימן תרי"ג חזר בו וסבר שיש רו"ר, עכ"ד<sup>1</sup>.

**אלא** שלכאורה קשה מאוד לומר כן, מכמה טעמים:

**א.** לכאורה היה לו למשנ"ב בסימן תרי"ג לפרש שחזר בו ממש"כ בסימן ד',

הנטילה בנוגע בגופו, וא"כ מהו זה שנקט דוקא נוגע ברגליו, ומדוע לא נקט נוגע בידו, או במקום אחר בגוף, או שהיה נוקט בפשיטות "נוגע בגופו" שכולל כל מקומות המכוסים שבגוף, וכפי הנוסח בשאר הראשונים. ולכאורה הוא דוחק גדול לומר שבוזה נתכוון הארח"ח לחדש דין הנטילה בכל מקומות המכוסים.

ה. והוסיף הגאון שליט"א, דמצינו הרבה סתירות בין חלקי המשנ"ב.

[מגולה] אסור כבסעיף י"ח. ע"כ. ומש"כ שכן מבואר בסעיף י"ח, בודאי כוונתו למש"כ השו"ע הנוגע ברגליו, ולמד שכוונת השו"ע שאף כשהרגל מגולה חייב בנטילה, ולכאורה הוא סותר לדבריו בסימן צ"ב.

**ויתכן** ליישב [ניסוד הדברים ראיתי בספר "פי כהן" ברכות ח"ג שער ג' שמעתתא ג' פ"ו] דהפמ"ג נקט שמש"כ השו"ע נוגע ברגלו, היינו רק לגבי שוק וירך שברגל, שבהם אפילו כשמגולים חייב בנטילה, ועל זה כתב בסימן ד' שאפילו הולך יחף אסור. אבל בסימן צ"ב נסתפק על כף הרגל, וכתב שבזה אפשר שאם הולך מגולה אין צריך נטילה. ויתכן שזה גופא כוונתו, דאפשר שמש"כ השו"ע שהנוגע ברגלו המגולה חייב בנטילה, היינו דוקא בשוק וברך, אבל כשנוגע בכף הרגל פטור מנטילה כדין מקומות המגולין.

**ועב"פ** בודאי לא שייך להוכיח מדברי הפמ"ג בסימן צ"ב, כאשר בסימן ד' סתר דבריו, ובפרט שבסימן ד' כתב בלשון ודאי, ופירש להדיא שזו כוונת השו"ע, ואילו בסימן צ"ב כתב רק בלשון "אפשר", ולא הזכיר כלל דברי השו"ע. ואף שהמשנ"ב הביא רק את דבריו בסימן צ"ב, מ"מ לכאורה יש להניח שכוונתו ג"כ למה שנתכוון הפמ"ג, ושוב אין לנו להוכיח מהדברים. ואף שהדברים

מהר"ח כהן היו הרגליים מגולות, ולכן מנה גם נטילה זו שאינה משום רו"ר. ואחריו העתיקו האחרונים והמשנ"ב, אף שבמהלך הדורות נתכסו הרגליים ושוב יש בזה רו"ר, דעיקר כוונתם היתה גבי חולץ מנעליו וחופף ראשו שאינם משום רו"ר, ורק שאגב גררא העתיקו כל הדברים.

**ואף** שעדיין צ"ע מדוע לא פירש המשנ"ב להדיא שנוגע ברגלו היינו כשהם מגולים, מ"מ לכאורה יותר קשה ליישב כל הקושיות הנ"ל.

**אלא** ששוב הקשו מדברי השו"ע (סימן ד' סעיף כ"א): צריך להיזהר בתפילה או באכילה שלא ליגע בשוק וירך ובמקומות המכוסים באדם... אבל מקומות המגולים בראשו ובפניו ובמקום המגולה שבזרועותיו אין להקפיד. וכתב המשנ"ב (סקנ"ד): וכן אם הולך יחף ברגליו אפשר דהוי בכלל מקומות המגולין. ע"כ. והרי לפי הנתבאר זהו גופא ביאור דברי השו"ע במש"כ "נוגע ברגליו", שאף כשהרגליים מגולים חייב בנטילה, וא"כ מהו זה שכתב המשנ"ב שאפשר דהוי בכלל מקומות המגולין ואין צריך נטילה.

והנה מקור דברי המשנ"ב אלו הם מדברי הפמ"ג (סימן צ"ב מ"ז סק"ב). אמנם הנה על דברי השו"ע הנ"ל: אבל מקומות המגולים וכו' אין להקפיד, כתב הפמ"ג (א"א סק"ג): ומיהו ברגלו אפילו הולך כך

מ. והג"ר מאיר ולדר שליט"א הציע לבאר דהרו"ר היא רק בהנך מקומות המכוסים תמיד, אבל בנוגע ברגלו אחר שהיו דורות שהיו הרגליים מגולים הרי שגם בזמנינו שמכוסים שוב לא שייך בהם רו"ר, ונשאר בהם רק דין הנטילה משום נקיות. וצ"ע.

י. אף שעדיין צ"ב, בדפשוטות טעם הנטילה כשרגליו מגולות הוא משום הלכלוך הנדבק ברגל, וא"כ בכף הרגל יש יותר טעם לחייב נטילה מאשר בשוק וירך. וצ"ע.

עדיין טעונים ביאור, מ"מ אם ננקוט שכוונת השו"ע לנוגע ברגליו כשהם מכוסים, לכאורה יותר יקשה ליישב כל הקושיות הנ"ל.

**ובל** זה הוא לבאר דעת המשנ"ב, אבל בשו"ע הגר"ז (סימן קכ"ח סעיף כ"ז) כתב גבי ברכת כהנים: ואחר שירדו [הכהנים מן הדוכן] יזהרו שלא יגעו במנעליהם המטונפים... ואף אם אינם מטונפים צריכים ליטול ידיהם אם נגעו בהן, מפני סכנת רו"ר. ע"כ. הרי שנקט שאף הנטילה שאחר נגיעה במנעלים היא משום רו"ר, ודלא כהמשנ"ב הנ"ל.

**ובן** כתב לי הגר"ח קניבסקי שליט"א שכמדומה לו ששמע ממרן החזו"א זצ"ל שנקט שהנטילה שאחר נגיעה במנעלים היא משום רו"ר<sup>א</sup>.

**ולדבריהם** יצא שאף אחר נגיעה במנעלים יש ליטול כל היד<sup>ב</sup>.

**ובן** כתב בכף החיים (סימן ד' סקס"ד) בשם הפמ"ג, שבכל הדברים הצריכים נט"י אפילו לא נגע רק באצבע קטנה צריך ליטול עד הפרק ולכה"פ עד קשרי אצבעותיו.

**ובספר** הליכות שלמה (תפילה פ"כ הערה ל') כתבו בשם הגרש"ז אויערבך

זצ"ל: דמה שנוזכר שבנגיעה במנעלים יש משום רו"ר ולא רק משום נקיות<sup>ג</sup>, היינו דוקא כשחולצין שהיא פעולה חשובה, אבל בנגיעה בעלמא אין בזה אלא משום נקיות. ע"כ. ולפי"ז יצא שלדעתו אם חלץ המנעלים צריך ליטול כל היד, אבל אם רק נגע סגי ליטול המקום שנגע.

**אלא** שהדברים צ"ב, דאם חליצת המנעלים גורמת רו"ר, הרי הדין נותן שתהיה רו"ר אף כשחולץ בלא נגיעה, וכדעת העולת תמיד (סקי"ב) ודלא כהכרעת המשנ"ב (סקי"ב). אלא שאם ננקוט כן יצא לכאורה שבאופן שנוגע בלי לחלוץ אין צריך כלל נטילה, אבל מדברי הגרשז"א הנ"ל מבואר שנקט שאף הנגיעה לחוד מחייבת נטילה, ומהו זה שהחמיר לשני הצדדים. וצ"ע.

**ובמגן** אברהם (סימן צ"ב סק"ה) כתב שאם עוסק בתורה ונגע במקומות המכוסים, לכו"ע די בנקיון בעלמא אע"פ שיש לו מים. וכתב בתהלה לדוד (סימן ד' סקכ"ד) דהיה פשיטא למג"א שאף במקומות המכוסים אין רוח רעה, ולדבריו אין צריך ליטול אלא המקום שנגע, עכ"ד.

**ובן** שמעתי מהגאון רבי דוד אריה מורגנשטרן שליט"א [רב שכונת

יא. ובספר מעשה איש (ח"א עמ' קס"ד) כתבו בשם הגר"ח קניבסקי ביתר פירוט: אמר פעם (החזו"א) לרבי דוד פרנקל זצ"ל להוציא לו את נעליו מתחת למטה, והוסיף: קח מקל ותוציא, בכדי שלא תצטרך ליטול ידיים. אמר לו ר' דוד, אין זה טירחא אצלי ליטול ידיים, ויכול אני אח"כ ליטול ידיי. אמר לו החזו"א: לא צריך להמשיך רו"ר על הידיים. ע"כ.

יב. ונפק"מ נוספת תהיה, שמשנ"ב המשנ"ב (סקמ"א) שהנטילה שאחר נגיעה במנעלים אינה משום רו"ר ולכן אי"צ למחר ליטול תיכף, לכאורה הנך רבוותא יסברו שאחר שהוא משום רו"ר צריך למחר ליטול. ויעזין בזה נפק"מ נוספת להלן סימן ב'.

יג. צ"ע להיכן כוונתו שנוזכר כן, אחר שבמשנ"ב סקמ"א כתב דאין בזה משום רו"ר.

רמת שלמה ירושלם ובעל פתחי דעת] ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאף בנגיעה במקומות המכוסים אין צריך ליטול אלא המקום שנגע, דסבר שאין זה "דין נטילה" אלא משום נקיות, עכ"ד".

**ובדעת** הבן איש חי נמצא בזה סתירה, שבבא"ח (שנה א' פרשת תולדות הלכה י"ז) כתב: ואלו דברים שאין צריכין נטילה כי אם רחיצה כל דהו דהיינו שיטול ידיו פעם אחת משום נקיות... וכן עוד נמי

צריך רחיצה פעם אחת משום נקיות, אם נגע ברגליו או בשאר מקומות המכוסים שבגופו. ע"כ. הרי שנקט שאף בנוגע בגופו לא נאמר דין נטילה אלא רק רחיצה כל דהו, וא"כ סגי בנטילת המקום שנגע.

**אמנם** בשו"ת תורה לשמה (סימן י"ד) למד מדיני טהרה במסכת כלים שהנוגע בגופו צריך ליטול כל ידו. ומבואר שנקט שיש בזה טומאה ולא רק משום נקיות, ולכן יש בזה דין נטילה. וצ"ע.




---

יד. אמנם שמעתי מהג"ר צבי וייספיש שליט"א שראה להגרי"ש אלישיב עצמו שהחמיר ליטול כל היד.

## הרב ישראל נתנאל נאמדאר

מח"ס גר יעקב וסי שבת לישראל

חלל בית מדרש דגריש נעק, פאר ראקאוווי יצ"ו

### צובע בדבר שאין בו שום צבע מהותי

הנה יש לעיין בדין צובע בדבר שאין בו צבע מהותי אלא רק חומר כימי בכמה מיני צבעים. ויש כמה וכמה דוגמאות לזה: משקפים פוטגור Transition Lenses, טיטולים שיש ע"ג ציורים הנמחקים בשעה שהחיתול נרטב, טיטולים שהקטן השתין בתוכם ויש שינוי בהצבע שלהם, פחית של בירה שאם נכנס לתוך המקרר נשתנה צבע של הפחית, מד-חום שנשתנה צבעו, סכו"ם וכוסות שמשתנים צבעם ע"י מים חמים, שיזוף בחמה Sun Tan, שעון או כל דבר ב"אותיות מאירות בחשך" Glow in the dark, ולדחק עור Pinch אדם עד שנשתנה לצבע אדום. וכבר דנו גדולי פוסקי דורנו בכמה מהשאלות אלה. ורציתי לדון בדבריהם ולברר הסברות והראיות שלהם. וכדי לבאר הענין לכל צרכו צריך להעמיק בסוגיא דצובע ובעזה"י בהילוך הסוגיא נתברר אצלנו הכללים הנצרכים לדון בשאלות אלה.

#### [א] הקדמה לדיני צובע

הילוך הסוגיא ודינים העולים

**איתא** בשבת (משנה צד:) "וכן גודלת וכן כוחלת וכן פוקסת רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרים משום שבות". גודלת- הוי קליעת שערות Braid. כוחלת- איתא ברש"י שם שהיא מן צבע לעינים. ופוקסת - הביא רש"י ב' פירושים, י"א שהוא מתקנת שיערה במסרק או בידיה, ויש מפרשים טחה כמין בצק על פניה וכשנוטלו מאדים הבשר. ועיין בגמרא בסוף העמוד וז"ל "גודלת כוחלת ופוקסת משום מאי מחייב, אמר רב אבין אמר ר' יוסי בר' חנינא, גודלת משום אורגת, כוחלת משום כותבת [פרש"י כותבת שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות], פוקסת משום טוה. אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו, וכי דרך אריגה בכך וכי דרך

כתיבה בכך וכי דרך טויה בכך? אלא א"ר אבהו לדידי מפרשא לי מיניה דר' יוסי בר' חנינא כוחלת משום צובעת, גודלת ופוקסת משום בונה. וכי דרך בנין בכך? אין, כדדרש ר"ש בן מנסיא ייבן ה' אלקים את הצלע', מלמד שקליעה הקב"ה לחוה והביאה אצל אדם, שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בניתא. תניא ר"ש בן אלעזר אומר גודלת כוחלת ופוקסת, לעצמה פטורה לחברתה חייבת. וכן היה רשב"א אומר משום ר"א אשה לא תעביר סרק [פרש"י- צבע אדום] על פניה מפני שצובעת". עד כאן דברי הגמרא נוגע לענינו.

**ובתבו** התוספות (שם ד"ה פוקסת) לחלוק על רש"י בפירוש ראשון של פוקסת דבגמרא משמע דהוי כעין טויה, וסריקה אינו ענין לטויה. ולכאורה דעתם כפירוש שני ברש"י דפוקסת הוי צובע. אך זה נסתר מדברי הגמרא שאומרת דפוקסת

בסריקת השיער. ולפ"ז יוצא לדבריו הכל לטוח פניה בבצק הוי איסור של צובע, וכן הכוחלת והעברת סרק (איפור).

**אם איפור הוי דרבנן או דאורייתא ודעת הראשונים בזה**

ויש לעיין בכמה נקודות בסוגיא זו. לדעת החכמים כוחלת ופוקסת הם רק גזרות דרבנן. ומפורש בגמרא דכוחלת הוי צובע. ולמה באמת הוי רק דרבנן? ועוד, דהרמב"ם כתב דכוחלת הוי כותבת וכס"ד דגמרא, אף שבפירוש איתא בגמרא דהוא אסור משום כוחלת!?! ועוד יותר, מה ההבדל בין כותב לצובע, הלא ככל כותב הוא צובעת את הרקע surfaces שכותב עליו? וגם צריך לברר אם העברת סרק make-up הוי דאורייתא או דרבנן.

והנה כתב הרמב"ם (כב:כג) "הצובע מאבות מלאכות לפיכך אסור לאשה להעביר סרק על פניה מפני שהיא כצובעת". ומשמע כאן דלהעביר סרק הוא רק איסור דרבנן. ובאמת הרמב"ם הביא דין זה בפרק כ"ב שהוא בתוך דיני דרבנן כידועה. אך הסמ"ג כתב דפוקסת חייבת משום צובעת, וגם פוקסת הוי על בשר אדם. וגם הביא זה בב"י (שג:כה,א) וכתב דדעת חכמים שבמשנה הוא דכחול (שהוא כעין העברת סרק) הוי איסור דרבנן, ופסק הרמב"ם כחכמים. וכן הביא דהסמ"ג סובר דחייב בכוחלת שכתב בכל אלה "לא מצינו חיוב אלא כשאדם חפץ באותו צביעה". וכאן שאדם רוצה בכחול וסרק, אכן הוי דאורייתא. ולמעשה אינו ברור דעת מרן ש"ע אם צובע בעור האדם הוי חיוב או רק דרבנן. אך במג"א (שג:ט) כתב להדיא דהעברת סרק הוי רק דרבנן, וכן פסק במ"ב (שם ס"ק עט). אולם עיין בחיי אדם (כלל כד) שכתב "הצובע בצבע

היינו בונה. ונראה דהגמרא סוברת דפוקסת היינו כפירוש ראשון ברש"י דהיינו סורקת, ולכן אפשר לחייב אותו משום בונה דהוי תיקון לאדם. וכן פסק הרמב"ם (כב:כו) דפוקסת היא בונה, וגם פשיטה ליה דהוי רק איסור דרבנן כדעת חכמים במשנה. ולכן צ"ע בדעת התוספות וגם פירוש ב' ברש"י דאינם עולים בקנה אחד עם הגמרא.

**אולם** עיין בב"י סוף סימן ש"ג שהביא דברי הרמב"ם ואחר כך הביא דברי הסמ"ג שכתב דגרסינן בירושלמי הפוקסת חייבת משום צובע פירוש כמין בצק מדבקת פניה וכשנוטלו מאדים. וזהו כפירוש ב' ברש"י. ואף שלכאורה פשוט דאין זה דעת הרמב"ם, עיין בש"ע (ש"ג:כה) שכתב בזה"ל: "אסור לאשה שתעביר סרק על פניה משום צובע. ומטעם זה אסורה לכחול בשבת. ומטעם זה אסורה לטוח פניה בבצק דכשנוטלו מאדים הבשר", עכ"ל. ומסוף דבריו מבואר דפסק כנגד הרמב"ם [לגבי פוקסת] וכנגד פשטות הגמרא בבלי, וסובר כדעת הסמ"ג שכן דעת הירושלמי. ועיין בביאור הגר"א שם דכתב [על דברי ש"ע "ומטעם זה אסורה לטוח"], "עיין רש"י צד, א...ורמב"ם...וסמ"ג כ' בירושלמי הפוקסת חייב משום צובע...וכ"כ התוספות. ור"ל בירושלמי לא פליג [אלא] בפירוש דמתניתין בב' פירושים הנ"ל... ובפשטות דעתו הוא דמרן ש"ע אינו שביק הגמרא דידן וסובר רק כירושלמי, וגם הירושלמי אינו חולק בבבלי בדין "טוח פניה בבצק" ובסריקת השיער, רק בירושלמי חולק על הבבלי בדין שמדברת בהמשנה וסובר דהמשנה מדברת רק בענין צובע. אבל גם הבבלי וגם הירושלמי סוברים דיש איסור צובע ב"טוח פניה בבצק" ואיסור בונה



אומר גודלת כוחלת ופוקסת, לעצמה פטורה לחברתה חייבת. וכן היה רשב"א אומר משום רבי אליעזר אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת" [הי רק אליבא דר"א ולא כחכמים, דלחכמים באמת זה אינו צובע [מדאורייתא]. והלוט מצאתי ממש כזה במנחת חינוך (מ"ש צובע ג'). ולכאורה זהו מש"כ המ"מ על הרמב"ם שם דמקורו הוא מברייתא זו, דר"ל דכיון דזהו דעת ר"א שפליג אחכמים במשנה, וממילא נשמע דחכמים סוברים שהוא רק דרבנן.

**מעם שהעברת סרק ואיפור אינו רק איסור דרבנן**

**ועוד יש לברר מצד הסברא מדועה באמת העברת סרק-איפור היא רק איסור דרבנן.** הלא היא צובעת ומתקיים לאיזה זמן. ומצאתי ג' ביאורים לזה:

**(א)** החיי אדם סובר דכיון שצבע זה אינו מתקיים אינו חייב עליו, דיליף מכותב. ואף שבאמת צבע בעור מתקיים במשך כמה וכמה שעות ואף יותר מיום אחד, אין זה קיימא הנצרך למלאכת צביעה. ואחרונים נתחבתו בזה מכמה טעמים. המנחת חינוך (שם) חולק עליו ופשיטה ליה דאינו צריך קיימא "לעולם" להיות בגדר מתקיים. ובאמת כן משמע במשנה שבת קב, "כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב", עיין בשער הציון (שג:סח) שכתב דמשמע מדברי הרמב"ם (ט:ג) עצמו שמפרש משנה זו לומר דאפילו אם מתקיימת רק על יום שבת חייב.

**ועיין** באבני נזר (קעג:י) שכתב "בעיקר דינו של הרמב"ם דצובע שאינו מתקיים פטור. ראיתי לבעל חיי אדם כתב שהסמ"ג חולק על זה. וראיתו מדפסק

המתקיים, חייב. אבל צבע שאינו מתקיים כלל, היינו שמעבירו לשעתו, אין זה צובע, כן כתב הרמב"ם. ולסמ"ג חייב, כיון שרצונו בזה שיתקיים לפי שעה". ומשמע שם שנוטע כרעת הסמ"ג. וכן עיין באליה רבה (שג:מ) שכתב "משמע מדרבנן כמ"ש ב"י בשם הרמב"ם דהלכה כרבנן, ודלא כסמ"ג שפסק דחייבת כר' אליעזר. אך ראיתי שגם ראב"ן סימן שנ"ד ור"ן פרק המצניע [לו,א ד"ה גמ' מחלוקת] פסקו כסמ"ג, וכן משמע קצת מספר התרומה [סו"ס רלט] סמ"ק [סי' רפב] ומרדכי ריש פרק במה אשה גבי חוטי צמר קלועות, דגודלת בסעיף כ"ו חייבת, והוא הדין בסרק וכוחלת. ודוקא לעצמה אבל לחברתה לכו"ע חייבת (ש"ס סוף פרק המצניע זה ע"א), וכן כתב ריא"ז בשלטי גיבורים [לו ע"א אות ב] גבי גודלת, עכ"ל. הרי דהאליה רבה נוטע כדעת המחמירין.

**ולמעשה** עיקר הלכה הוא כמבואר במ"ב דכל העברת סרק הוא מדרבנן. [ובאמת אפשר לדייק בדברי מרן ש"ע דגם הוא סובר כן, דאם נאמר דסובר כהסמ"ג דהעברת סרק כוחלת ופוקסת הם דאורייתא אמאי כתב בג' דינים אלה רק לשון "אסורה" ולא לשון "חייב". ואף שאין זה ראייה גמורה, בדרך כלל ניתן לדייק כן מדברי הש"ע]. ולכן יש לעיין בדעת הרמב"ם, היכן ראה בגמרא דצביעת עור של אדם היא רק דרבנן? והיה אפשר לומר דכיון שמצינו דדעת חכמים הוא שכוחלת היא רק דרבנן, וכוחלת הוא איפור העינים [נדומה להעברת סרק] לכן ה"ה בהעברת סרק גופא היא רק דרבנן. אך א"א לומר כן דהרמב"ם בעצמו כתב דכוחלת הוא כותבת. אלא צ"ל שהוא לומר הברייתא [תניא ר"ש בן אלעזר

עראי תלוי בזמן שצריכין לקיום. דאם נאמר דזמן של קיום הוא ח/ט ימים סוכה הוי בנין קבע. אבל אם נאמר דהזמן יותר מזה סוכה הוי בנין עראי. ואיך שיהיה חזינן דדין קיימא הוא כפי מנהג העולם, דאף שיש לסוכה אפשריות לנשאר לזמן רב, כיון שהוא עומד לסתור אינו ברור שהוא בנין קבע. ומעתה אפשר לומר דה"ה בצובע, דכיון דדרך העולם להעביר אותו בזמן קצר, אף שהוא יותר מיום אחד, עדיין נחשב לאינו מתקיים.

**עוד** מצינו יסוד כזה לענין מלאכת כתיבה דנחלקו אחרונים אם יש איסור כותב ומוחק בפתיחת הספר כשיש אותיות על חודי הדפים. ועיין בחזו"א שם שכתב בדעת המתירין באחד מהצירופים דהוא דבר שאינו מתקיים. וכן כתב הרמ"א בתשובה בריש דבריו. וכתבו בספרי הפוסקים דכונתם ליסוד זה שהרי דרך העולם לפתוח ולסגור תמיד את הספר ולכן אע"פ דמצד עצמו יכול להתקיים, אינו עומד לקיום והוי כדבר שאינו מתקיים.

**ג)** ויש שכותבים דסברת הרמב"ם הוא דחייב צובע הוא רק בצביעה המתקיימת דהיינו שצבע בגד וכיו"ב שהצביעה מתקיימת בעצמותה, אבל בצובע ברזל וכדומה דיכול לגוררו ומעבירו בקל ואין זכר לצבע, נמצא שאין זו בעצם צביעה המתקיימת כלל, וזהו מש"כ הרמב"ם "שהרי אתה מעבירו לשעתו", ר"ל דיכול להעבירו מכל וכל. ורק בזה יכול לומר שמשנה את צבע החפץ שיהא נראה מעתה שזה צבעו. וזהו ראייה שאינו צובע בעצמות הדבר. ולכן ה"ה בצובע על גוף האדם דיכול להעבירו בקל. [כן ראיתי בהלכות ש' בשבת (צובע

המעברת סרק על פניה חייבת אף שאינו מתקיים. ולא ידעתי מי הגיד לו נביאות זה דאין מתקיים. והרי כל עיקר פטור באינו מתקיים נלמד מכותב ובכותב גופיה תנן (שבת קד:) הכותב על בשרו חייב. וכתב הרמב"ם (א: טז) דאף שחמימות הבשר מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק", עכ"ל. ר"ל היכי יליף מכותב גופא דלזמן קצר כזה אינו חייב בצובע, דהרמב"ם עצמו כתב דכותב על עור האדם חייב!

**ב)** בקצות השולחן כתב להסביר על פי דברי הרמב"ם עצמו (ט: א) שכתב "ואין צובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק...פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום." ומשמע בדבריו דבאמת משום שהאדם מעבירו אינו מתקיים. כלומר, שעומד לעבור בפעולת רחיצה וכדומה, וזה מדרך העולם, ולכן אין זה נחשב לקיימא.

וזה דומה ממש לדין אהל קבע ואהל עראי, דמבואר דנחלקו אחרונים בזמן הנצרך לאיזה בנין שיהא בגדר קבע או עראי. דהנה מן התורה אינו חייב אלא אם בונה בנין קבע אבל בנין עראי הוי רק מדרבנן כדאיתא בביצה (לב:) דהבונה אבנים של בית הכסה הוי בנין עראי. וגדר עראי היינו שמצד עצמו אינו עומד לקיום. ויש שתי אופנים של עראי. א) אם הוא משום שעתיד ליפול מעליו וזה נקרא "איני מתקיים" ונוגע לכל לט' מלאכות, עיין במשנה בריש פרק הבונה. ב) משום שמצד תשימש אדם עומד לסתור אותו. אבל אם הוא דבר שנעשה בדרך כלל להתקיים "כמה ימים" הרי זה בנין קבע. ולכן לגבי בניית סוכה אם הוא נחשב

הערה 1), וכן כתב בזכור ושמור, ובשבת בית (הערה 9).

### הבדל בין צובע לבותב

והנה יש לברר מה ההבדל בין כותב לצובע, הלא בכל כותב הוא צובעת את הרקע שכותב עליו. והנה עמד בזה מרן הסטייפלר ז"ל בקהלות יעקב (שבת מ') וכתב "דהחילוק שבין כותב לצובע הוא דענין צביעה הוא עשיית תיקון בדבר הנצבע שמשביחו ומייפהו בזה, ומלאכת כתיבה הוא איפכא שהדבר שנכתב עליו הוא משמש להאותיות ועיקרו לעשיית אותיות מתכין, אלא לפי שא"א לעשות אותיות פורחות באויר מוכרח לעשותן על דבר ממשי כדי שיתקיימו ונמצא שהנייר משמש להאותיות [ולא כמלאכת צובע שהצביעה משמש להשביח את הדבר המקבל הצבע] וכן מבואר בהרמב"ם ז"ל פ"א ה"ט הכותב ע"מ לקלקל את העור חייב שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב וכו' עכ"ל. מבואר יוצא דבכותב אין הפעולה נעשית בדבר שנכתב עליו, אלא הפעולה היא הכתב עצמו, שהענין הנכתב נשאר רשום לזכרון, אבל בצביעה אין הפעולה עצם הצביעה אלא בדבר הנצבע שהוא מקבל הצבע.

ובזה מבואר היטב דבעשיית צורה על הנייר וכדומה אינו אסור משום צובע כלל אף אם יעשה בצבעים שונים. דאין המטרה היא השינוי המראה אלא עצם צורת האות או תמונה על הנייר. וגם אפשר ליישב הקושיא על חיי אדם מ"כותב על בשרו". דמלאכת הכתיבה היא משום הכתב שבו הלכך אף בכותב על בשרו שחמימות הבשר מעבירו ליכא ביה חסרון של קיום כיון שתכלית הכתיבה

מתקיימת בעצם הכתב. ורק כאשר חומר הכתיבה עצמו או הדבר שנכתב עליו אינו מקיים את הכתיבה [ככותב על עלי ירקות] הוה ליה חסרון בגוף המלאכה, אבל כשכותב על בשרו מצד הדבר הנכתב הוי בר קיום אלא שדבר צדדי [חמימות הבשר] מעבירו, וזה לא הוי חסרון בגוף המלאכה. משא"כ בצובע שתכליתו הוא לצבוע העור עצמו מה לי אם הצבע מצד עצמו מתנדף ומה לי אם חמימות הגוף מנרפתו, סו"ס אין העור נצבע בקיום. וגם יותר מובנים תירוצים ב' וג' לעיל, דכיון דהמלאכה הוא לפעול שינוי על הרקע, מסתבר שצריך שיהא באופן של קיימא לגמרי להיות חייב עליו.

### דבר שאין דרכו לצבוע

והנה ביסוד זה ניתן להבין חידוש דין בהלכות צובע. דעיין בש"ע (שכ"ב) שכתב יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים צריך ליזהר שלא יגע בידי צבועות בבגדיו או במפה משום צובע...", ובמג"א שם כתב דאע"ג דצובע פניו וידיו [כשיגע במאכלים אלון] ליכא למיחש דאין צביעה אלא בדבר שדרך לצבוע, ולא דמי לס' ש"ג (סע' כ"ה) [איסור נתינת איפור, כוחלת, ופוקסת] דאשה דרכה בכך לצבועה פניה. ומקור הדברים ביראים הובא דבריו בשבולי הלקט הובא בב"י סוף ס' שכ [ואף דבב"י שם אינו הביא דברים אלו בדיוק, עיין בגוף היראים שמבואר כן להדיא]. וזה כלל גדול בצובע ולא מצאתי מי שחולק על זה, וכן כתב במ"ב (שכ"ג) בפירוש.

ולחנ"ל יש לפרש טעם לזה, דבאמת האין שונה דין זה מכותב שאין נ"מ אם כותב בדברים שאין דרך לכתוב בו ועל דברים שאין דרך לכתוב עליהם.

באמת הוי רק "שינוי צורת הפנים" שהיא ענין של כותב ולא שרוצה בהצבע על פניה מצד עצמו [משא"כ באיפור שענינו הוא לפעול שינוי בהפניה עצמן]. וזהו עומק סברת הרמב"ם. ועיין בשלטי גיבורים ועוד אחרונים שכותבים דהיה לו להרמב"ם גירסא אחרת דכחול הוי כותב.

**ודעת** הראשונים ומרן ש"ע הוא דכוחלת הוי מעשה צביעה דסו"ס הוא מעשה איפור שתכליתו לפעול שינוי בפניה עצמו. ואחר שהוא מין של העברת סרק, הוי רק איסור דרבנן מהטעמים הנ"ל.

#### ביאור דין פוקסת

**ולענין** פוקסת ביארנו לעיל דלדעת ש"ע ואחרונים הוא אסור משום צובע. והבאנו מרש"י שענינו הוא לטוח כמין בצק על פניה וכשנוטלו מאדים הבשר. ואין לומר דהבצק הוי כמין איפור דא"כ מדועה שונה מהעברת סרק? ולמה הביא ש"ע ב' ציורים של איפור אם הימה דבר אחד לגמרי [ואה"נ דכוחלת הוי מעשה צביעה רגיל, אך צריך המשנה להביא ציור זה לחדש דהוא ענין של צובע ולא ענין של כותב]. אלא הוא מחמת שהבצק מחמם את הבשר ועי"ז נכנס דם תחת עור הפנים והעור נראה אדום ויש בזה איסור דרבנן. ודבר פשוט הוא דצביעה כזו אינו מתקיים יותר מכמה שעות ועדיין מקרי צובע. ולכן מרן ש"ע הביא גם דין העברת סרק וגם דין טוח פניה בבצק לומר דאף שאין זה צובע בדבר מהותי עדיין נחשב לצובע. ולמעשה גם זו הוי דרבנן דהוי על גוף האדם ועיין לעיל לג' מהלכים בזה. ואה"נ דאפשר שהרמב"ם נקט למעשה שאין פוקסת ענין של צובע כלל רק ענינו הוא בונה כמפורש בדבריו. אולם

סוף כל סוף במעשה זה נשתנה המראה של הרקע. אך הביאור הוא דיסוד צובע הוא לשנות את המראה של הרקע ולנאות ולייפות את הדבר הנצבע, וכיון דכל צורת מלאכה הוא החזותא, וחזותא לאו מילתא היא כלל כשאין לו חפץ בה כלל וגם אין דרך העולם לחפץ בה כלל, לכן אין בזה חשיבות המלאכה. ועיין לקמן בדברי הגר"ז שהבאתי מקור לסברא זו מדברי הגמרא.

#### ביאור דין כוחלת

**ועתה** יש לברר דין הכוחלת ופוקסת. כתבנו לעיל דלדעת החכמים כוחלת ופוקסת הם רק גזרות דרבנן ומפורש בגמרא דכוחלת הוי צובע. ולפי הנ"ל מובן מה שהוא רק איסור דרבנן של צובע שהרי הוא על עור האדם. אבל קשה דהרמב"ם כתב דכוחלת הוי כותבת וכס"ד דגמרא, אף שבפירוש איתא בגמרא דהוא אסור משום כוחלת. ויותר תמוה על הרמב"ם דבאמת ביארנו לעיל דענין צובע הוא לפעול שינוי על הרקע ואין הענין לייצר אותיות. וכאן ענין כוחלת הוא ליפות את העור בצבע יפה. ומה ענין כותב בזה.

**ובביאור** המהרש"ל לסמ"ג כתב "אבל כוחלת אינו מענין הצביעה כלל אלא לתקן העינים, שהרי ידוע שהכחול אינו מתאור הצבעים אלא שהוא תיקון ויפוי תואר העינים שעושה ציור כעין כתיבה סביב העינים" עכ"ל. ובמחזה אליהו (ב:כו) מסביר כונתו שבכחול האשה מוספת לצורה הטבעית של פניה בכדי שתהא הצורה יותר יפה ממה שהיא באמת. ועשה כן ע"י שרטוטים שעל ידם עיניה נראות יותר גדולות או פניה נראות שמנות יותר או רזות יותר וכדומה. ולכן

ולכן סובר הרדב"ז דה"ה בצובע דכל תכליתו הוא לפעול יפוי ע"י נתינת צבע לשום דבר, ולכן אם אינו מעשה יפוי אין כאן מלאכה כלל. וסברתו מובנת יותר ע"פ יסוד הגר"ז.

דעת הגר"ז בזה

**דהנה** מבואר בדברי הגר"ז בקונטרס אחרון (ס' ש"ב) יסוד גדול בהלכות מלבן וצובע וראוי להעתיק לשונו: "והנה מלשון הסמ"ג שכתב משום שאין שם רק מעט מים ואינו מתכוין ללבן משמע דאף על כל פנים מלבן קצת וחצי שיעור אסור מה"ת אפילו משהו. מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לליבון זה מחמת עצמו אינו חשוב כלום כיון דהוא דבר מועט ואין דרך כלל להחשיב ליבון משהוא בבגד גדול. ואיסור הליבון הוא משום חזותא וחזותא לאו מילתא היא אא"כ דרך העולם להחשיב חזותא זו (כי עיקר חזותא היא למראה עיני הבריות ואם אין מביט אל מראהו מחמת גריאותו אין כאן חזותא ולא עשה ולא כלום). וכמבואר במג"א לענין צביעה דדבר שאין דרך העולם לצובעו אין בו משום צובע ומותר אפילו לכתחילה. אלא דהתם אין איסור אפילו במתכוין משום שהוא דבר שאין בו צביעה לעולם, אבל הכא הוא דבר שיש בו ליבון אם לא היה דבר מועט, להכי מהני כונתו לאיסור, דכשמתכוין לכך אחשביה איהו לליבון זה...ולפי זה מתורץ מ"ש מג"א (שיט"י): דא"כ משמרת נמי ליחסר, די"ל דמשמרת נמי כיון דלא איכפת כלל בליבונה לשום אדם אין ליבונה חשיב כלום והויא כמו דבר מועט שנתבאר. וכן משמע בהדיא בגמרא עה: במאי ניחא ליה וכו' והא רב כרבי יהודה ס"ל דמחייב במלשאצל"ג וה"ה בפ"ר אע"ג דלא ניחא ליה כמבואר מתוספות קג ע"א ובדוכתי

אין זה טענה משני פנים. חדא, דמסתבר דהוא חולק על פירוש מילה "פוקסת" וסובר דהוא מין סורקת שהוא פירוש א' ברש"י. אך באמת יכול ליהות שהסכים דלטוח בבצק הוי איסור צובע [ובאמת זהו מש"כ הגר"א לעיל בביאורו על ש"ע]. ועוד, אף את"ל דסובר דאין זה מעשה צביעה משום שאין צביעה אלא בדבר מהותי, חזינן דאין הלכה כמותו כמפורש בש"ע.

## [ב] דין צביעה על שפתי נשים

צביעה דרך לבלון

**הנה** כתב המחבר (שכ"ב) "יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים צריך לזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה משום צובע..." וכתב עליו המ"ב דאף שהוא מקלקל עדיין אסור מדרבנן. ועוד הביא דברי המג"א דאע"ג דצובע פניו וידיו [כשיגע במאכלים אלו] ליכא למיחש דאין צביעה אלא בדבר שדרך לצבוע, ולא דמי לס' ש"ג (סעי' כ"ה) [איסור נתינת איפור, כוחלת, ופוקסת] דאשה דרכה בכך לצבועה פניה. ואחר זה כתב דיש מקילין בכל זה כיון שהוא דרך לכלוך ויש לסמוך עליהם היכא דא"א לו לזהר בזה. ומקורו הוא הרדב"ז הובא דבריו במג"א. הרי דנחלקו קדמונים אם חל עליו שם צובע אם מלכלך את הבגד באיזה צבע, דדעת היראים דהוא רק קלקול אך עדיין אסור מדרבנן, אך דעת הרדב"ז הוא דנחשב כמלכלך את הבגד ותו לא. וסברתו עמו דמצינו במלאכת מלבן דיש מושג של "דרך לכלוך" דמופקע משם מלאכה לגמרי כיון דצורת מלבן הוא לפעול יפוי בהמראה של הבגד וכיון דכאן מלכלכו אין כאן יפוי בחזותו כלל.

[ואנב, לכאורה חזינן בדבריו מקור לסברא זו דאין צובע אלא בדבר שדרכו לצבוע, דבאמת היא חידושו של יראים והוא אינו נותן שום מקור לסברתו. דהגמרא עה: הביא דלשיטת רב השוחט בהמה חייב גם משום צובע שצובע את בית השחיטה בדם. ואחר כך אומר רב דבאמת יש ה"א דאין זה צובע כלל, אך כיון דניחא ליה לאינשי "דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליתוזה אינשי וליתו ליזבנו מיניה", עכשיו הוי בגדר צובע. אך באמת מהו הס"ד שאין זה מעשה צביעה? ולכל הפחות הוי פ"ר דלא ניחא ליה או מלשאצל"ג, אבל רב בעצמו סובר כר"י דמלשאצל"ג חייב וכן בפ"ר דלנ"ל. ולכן פשוט שזהו מעשה צביעה דאורייתא אף אם אינו ניחא בזה, ועיין לקמן בענין זה.]

דין קנינה בנייר בד וכדומה  
והנה לכאורה חזינן מהנ"ל, דבמפה יש דרך לצבוע משא"כ בנייר וכדומה. אך באמת צ"ע בזה דאין דרך כלל לצבוע שום בגד או מפה או נייר רק באמצע תהליך יצירתם, וא"כ אי נימא דאין דרך לצבוע בנייר ה"ה במפה וכדומה. ובאמת לא מבואר היתר נייר בש"ע רק בהגר"ז. ולכן קשה דמדברי אחרונים נראה דכל כמה שאין דרך לצבוע איזה דבר, לא חל עליו איסור צביעה כלל ואין חילוק בזה בין נייר ובין בגדים וכדומה. ובכל ספרי זמננו כותבים על פי ש"ע דלכתחילה אסור לקנח איזה לכלוך בבגד או סמרטוט או נייר בד (napkin cloth), רק בנייר חד פעמי וכדומה על פי יסוד הגר"ז. אולם ראיתי חידוש דין בקובץ אור יהושע חזקיהו (ג, עמ' כא) דדעת הגר"ש מילר להקל בזה דדין הש"ע הוא רק בזמננו

טובא, אלא ודאי דשאני חזותא דלאו מלתא היא כלל כשאין לו חפץ בה כלל וגם אין דרך העולם לחפוף בה כלל. והא דאסור ליגע בידיו צבועות במפה, היינו משום שהמפה דרכה בצביעה, ואילו היה עושה כן שלא בדרך לכלוך היתה מלאכה גמורה והיה מתקן, ועכשיו הוא ג"כ עושה המלאכה עצמה באותה מפה עצמה אלא שהוא מקלקל, ומכל מקום מעין מלאכה הוא עושה לכן אסור מדברי סופרים. אבל משמרת אין דרכה בליבון כלל...ותודע דאל"כ אסור לאשה שפירסה נדה בשבת ליתן שום מוך שהתקינה לנידתה משום צובע, כמו שאסור ליתן בגד על המכה, ובהדיא כתב הב"י בס"י ש"ג דלדעת הרמב"ם וסיעתו מותר ליתן לכתחלה בשבת, והתוספות לא נחלקו אלא לענין הוצאה לרשות הרבים, אבל משום צביעה לית מאן דחש לה, ועל כרחך משום דתנן במוך שהתקינה לנדתה, דהיינו שהוא מיוחד לכך. והוא הדין למשמרת לענין ליבון. ועוד דאל"כ לר' יהודה שאסר דבר שאינו מתכוין לא מצינו בדיקת ז' נקיים, שאסור לבדוק בשבת לפי דעת האוסרים משום צביעה, ולפי דעת ר' עקיבא בפ' בתרא דנדה דף ס"ח ע"ב אי אפשר כלל להיות ז' נקיים לעולם שיום השבת סותר למפרע, ולפי דעת ר' יהושע שם לא משכחת לה אלא ח' נקיים" עכ"ל.

ולפי דעתו בנייר או טישו וכדומה שאין צובעים אותם רק באמצע יצירתם דאח"כ א"א לצבוע אותם דיתקלקלו ע"י הצביעה, נמצא שאין להם צביעה כלל וכ"ש כשהוא בדרך לכלוך. וזה הוי עצה טובה למי שיש לו דימום האף ליקח בדוקא את הנייר ולא את המגבת דלדעת היראים אסור להשתמש במגבת לזה, אך לכל"ע מותר בנייר.

ומדוייק היטב ביראים דהוא כתב בפירוש דבציור הגמרא אינו צובע הבשר הבהמה אלא "העור" של בהמה דזה ודאי אינו "אוכל" כלל. ולכן הוי דרכו לצבוע וחייב משום צובע. ואע"פ שהביה"ל הביא מהאור זרוע דהציור שם הוא בעור הבהמה (וכן הביאו ספרי זמננו), המעיין ביראים יראה דגם הוא כתב כן.

#### צביעה באוכלין ואכילת תותין

ובס' ש"ג כתב המ"ב (ס"ק ע"ט) שלא תקנח פניה בבגד שיש בו סרק דכיון דדרך הנשים להעביר סרק על פניהם, דרכה בכך ליפות את עצמו ע"י צביעה. ולכן זה מחזי כצובע (דהוי באמת קלקול) אבל באיש כיון שאין דרכו בכך לא מקרי צובע כמו ש"כ בס' ש"כ דמותר לאכול תותים ושאר פירות הצובעים אע"ג דצובעים פניו וידיו בעת אכילה. ולגבי האשה שאוכלת תותים אלו לכאורה צריך שיהיה אסור דצובעת את פניו קצת ודרכה לצועה פניה. ולכן כתב בשער הציון שם "ומכל מקום נראה דגם אשה מותרת לאכול תותים ושאר פירות הצובעים, דדוקא בסרק על פניה שהוא דרך צביעתה לנוי, מה שאין כן באכילת תותים שהפסיק רישא הוא רק לשפתיה, שבזה גם באשה יראה דאין דרך צביעתה בכך, דלא מצינו להפוסקים שם שחלקו בזה בין אשה לאיש כנ"ל, עכ"ל.

ולכאורה כתב להתיר זאת משום דבזמנו אין דרכו של הנשים לצבוע שפתותיהן ולכן הוא דומה לפנים של האנשים. ולפ"ז בזמננו דאכן הוא דרך הנשים לצבוע מקום זה לכאורה צ"ל אסור לאכול שום דבר שעלול לצועה שפתותיה. ואף שהוא בדרך כלל בדרך כלל, כבר פסק המ"ב דאין לסמוך על

שהיה דרך לצבוע הבגדים באוכלים דהיינו קליפי פירות ושאר צמחים [עייין שבת פט:], ולכן אף כשמנגב ידיו במטלית בדרך לכוך יש בו דין צביעה. משא"כ בזמננו שאין דרך כלל לצבוע בגדים אלא משתמשים בכל מיני כימיקלים מלאכותיים אין דרך צביעה כלל בהם ומותר לקנח בו אף אם נצבע. ולכאורה דעת שאר הפוסקים להחמיר בזה דכיון דבעצם יש דרך לצבוע אותם, אע"פ שהוא רק בתהליך יצירתם, עדיין נחשב לדבר שדרכו לצבוע, ומשא"כ בנייר חד פימי. ולכן ההיתר להשתמש בנייר וכדומה הוא על פי דברי הגר"ז הנ"ל.

#### מקור להא דאין דרכו לצבוע

והנה ידועה דפסק הש"ע (שכ"ט, כ) דאין צובע באוכלין ומקורו משבולי הלקט דלעיל. ויש שסוברים (עין אבני נזר) דמכת גמרא הנ"ל (גבי צביעת בית השחטה) נראה דיש צובע באוכלים דהבהמה הוי "אוכל" וחזינן דיש עליו דין צובע. אולם אחרים פירשו להפך דאין צובע באוכלין ורק באופן שמבואר בגמרא אסור דאין בית השחיטה בגדר "אוכל", ובאמת זהו הס"ד של רב, דכיון דהוי "אוכל" אינו צובע כלל. אך לפי דרכנו לכאורה נקט הגר"ז (ויראים) דהס"ד בגמרא היא משום דאם אינו ניחא בצובע זו, הבית השחיטה יהא בגדר "דברים שאין דרך לצבוע", ואינו חייב משום צובע. ולכן קמ"ל רב דניחא ליה בזה ואכן הוי דרך לצבוע אותו מקום. ואין זה נוגע לדין "אין צובע באוכלין", דכלל זה גופא נובע מהא דצריך להיות דרך לצבוע, ואין לצבוע אוכלין. ולכן מצינו מקור להא דאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבוע, והוא מגמרא הנ"ל גבי דם בבית השחיטה.

שדרכה לצבוע ולא דוקא כל הפנים, אלא גם השפתים עיקר להן שיהיו אדומות, ואף דאין דרך צביעתה "בכך" מ"מ צביעה מקריא, אלא דמותר מטעמים שבארנו, עכ"ל. ולכן יוצא שם בכמה וכמה טעמים מה שמותר לאשה לאכול תותים. וצריך לומר דהמ"ב אינו מדויק בלשונו אבל פשוט דהוא ר"ל כמו שכתבנו לעיל. וכן כתב להקל ביביע אומר מטעם פ"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן, כלאחר יד ומקלקל, ודרך אכילתה בכך, וכ"כ בקצה"ש שם. אך לכאורה א"א לומר כן בדעת המ"ב דבשער הציון שם יש לו רק חד טעם להקל והוא משום שאין דרך צביעה בכך, ולא משום שאר צירופים. ובזכור ושמור כתב (הערה 40) דאפשר דמנהגינו להקל בזה על פי הפוסקים שסוברים דצביעה דרך לכלוך מותרת וקשה לנשים ליזהר בזה. ועוד י"ל על פי יסוד דא"א שיהא עובר שום מלאכה בשעת אכילה ממש דהוא נקרא רק מעשה אכילה. [אך קשה לומר כן בדעת המ"ב כמוכן].

**ולבן** צ"ע לדינה דנראה דלדעת המ"ב צריך להחמיר בזה. ופשוט שכל זה כשאנו מתכוין לצבוע. אולם אם כונת האשה גם לתת צבע לשפתותיה על ידי אכילת מאכל אדום, או ילדות שאוכלין דברים באלה [כשלגון וכדומה] בכונה לצבוע, נראה שלכל הדעות זהו אסור משום צובע.

**צובעה לכתחילה כשאין דרכו לצבוע**  
ועיין לעיל בדברי הגר"ז וקצות השולחן ומבואר להדיא שם בדבר שאין דרך לצבוע מותר לכתחילה לצבוע [דאין חשיבות לצבע זה כלל] אפילו בכונה. וכן תופס בס' שלמי יהונתן, ולכן צ"ל מותר

זה אלא כשא"א ליזהר. וכתב לישב בארחות שבת (טו:הערה פו) "ונראה שאף בימינו שדרך אשה לצבוע את שפתיה, מ"מ שרי, דבאכילת התותים נצבע גם קצת מהעור שסביב השפתים ואין דרך צביעתה של אשה בכך". ולא הבנתי דאין אנו דנין על דרך המעשה צביעה שלה, אלא על אותו מקום שהוא דרכה לצבוע או לא. וכ"כ בחוט שני (א עמ' קמ"ח) להגר"נ קרליץ "נשים שדרכן לצבוע שפתותיהן, יש לדון האם מותר להם לאכול מאכלים שצובעים את שפתותיהן כיון שאצלם נחשב כדרך צביעה, כיון שההיתר הוא משום שאין הדרך לצבוע הידים משא"כ בזה שהרגילות בזה, אפשר דהוי דרך צביעה אם הצבע הוא צבע דניחא ליה בכזה. ומה שנצבע קצת גם מפניה לא נראה שיהיה זה סיבה להתיר".

**דעת המ"ב ועוד פוסקים בזה**

**ובאמת** המעיין בדברי שער הציון קצת נראה "דהדרך צביעה" שלו מוסב על דרכה של אשה במעשה זו, דהיינו לצבועה על ידי אוכלין, דזהו מאד משונה. דלא כתב "שאין דרך לצבועה שם" אלא כתב "דאין דרך צביעתה בכך". ועיין בקצות השולחן (קמו:יט) דאכן נראה שלומד כן בדברי מורינו המ"ב וז"ל "מש"כ דתותים שהפ"ר רק לשפתים יראה דאין דרך צביעתה בכך, יש להעיר עליו דההיתר לאיש להעביר סרק על פניו לאו משום דאין דרך צביעתו בכך, אלא לפי דאין דרכו לצבוע כלל, ודבר שאין דרך העולם לצבוע אין בו משום צובע ומותר לכתחלה אפילו במתכוין משום שהוא דבר שאין בו צביעה לעולם כמ"ש אדמו"ר (גר"ז) בקו"א לס' ש"ב, וכ"כ ביראים השלם דלא מקריא צביעה כלל, אבל אשה



דאורייתא [אם לא שהוי אינו מתקיים]. ואין לומר ד"פוקסת" תמיד הוי איסור דרבנן [וכדעת הרמב"ם ופשטות הש"ע ואחרונים] ולכן צובע בדבר כימי אינו אלא דרבנן, דשמא רק התם הוי מדרבנן כיון דהוא על עור האדם שאינו מתקיים. אך אם נשתנה דבר אחר ועומד לקיום, אפשר שיהא אסור מדאורייתא.

#### דעת המחמירין

ועיין בשו"ת מחזה אליהו (א:סו,סו) דברים נפלאים בענין זה, וזה קצת מלשונו "והנה אף דלפי דברי המומחים אין שום דבר צבע מהותי אלא הצבע משתקף מהחומר ותלוי על האור הנופל עליו, מ"מ אין משום זה סיבה שלא יהא בכלל מלאכת צובע. דבאמת כל צובע אינו יותר מזה. דהיינו שצבע אדום הוא [רק] חומר שעל הבגד שגורם שכאשר יפול עליו אור לבן הרי החומר הזה מפריד מהלבן חלק האדם שבו והוא משתקף מעליו בשעה ששאר חלקי הלבן נבלעים לתוך עובי הבגד ואינם משתקפים מעליו. ורק אדום שאותו אין האדום מניחו ליכנס הוא נראה על פני הבגד... ובאמת כל בגד כשהו בחדר חשוך אין לו צבע כלל דכל החומר של צבע הוא רק דבר שבכחו להפריד איזהו מצבעי הלבן ולשקוף אותו. ובכל זאת התורה מחייבת מלאכת צובע מאחר דהתיקון נפעל באותו בגד שלמעשה צבע זה נראה עליו", עכ"ל. ולפ"ז על המיקל להביא ראיה דלא גזרו חז"ל על צביעה כשאין בו צבע מהותי, דלכאורה מצינו מקור מפורש דהוא אסור לכל הפחות מדרבנן.

**ובאמת** מוכח מכמה מהמקילין דלקמן דבעצם מורים לזה, רק מביאים טעמים אחרים להקל בציורים שונים. ולא

לאיש לצבוע שפתותיה בכונה! ובאמת זהו משמעות דברי מג"א בס' ש"ג. אך עיין בהלכות שבת בשבת דיצא בכל כוחו לשלול זה וכתוב דזהו ממש איסור צובע והביא ממרן הגריש"א דאף שמשמע כן מדברי אחרונים, אי אפשר לומר כן דמותר לאיש לצבוע עצמו. עיי"ש להסבר הדברים ואכמ"ל. וכן כתב הגרפ"א פאלק [תשובת כ"י בקובץ אור השבת כ"ו] דכל ההיתר הוא כשצובעת בדרך לכלוך, אך בכונה יהא אסור לגמרי. ויש לעיין אם בזמננו "דרך אנשים" לצבועה דרכים הם שהולכים להשתוף בחמה].

**ומעתה** צריך לדון על כמה דוגמאות למעשה. וברצוני שלא לפגוע ח"ו בכבוד הגדולי פוסקים דלהלן, רק לברר האמת דתורה היא וללמוד אני צורך.

#### [ג] משקפים פוטגור Transition Lenses

##### הקדמה לדיון זה

**הנה** לכאורה פשוט שאין כאן צבע ממשי רק כימי בתוך הזכוכית. וגם אינו צביעה של קיימא דמיד כשהולך לצל התחיל לשנות צבוע ל"שקוף". אך עדיין לכאורה צריך שיהא אסור מדרבנן להולך נגד החמה דהאדם רוצה ונהנה מצביעה זו בזכוכית. ואין לומר דהוי רק כימי דביארנו לעיל דאינו משנה וגם ב"טוח פניה בבצק" אינו אלא כניסת דם בתוך הורידין שתחת הבשר ואין שם צביעה של השתנות שום דבר ממשי. דאינו אלא כמילוי צלוחית עם משקה צבוע והחזקתו מאחורי חלון דפשוט דלא הוי צביעה. ואף דמסברא אפשר לחלק טובא בין צביעה זו לשאר צביעה בדבר ממשי, לכאורה מבואר דאע"פ כן גזרו חז"ל בזה. ובאמת יכול להיות דדבר כזה הוי

אך י"ל דבצובע שהמלאכה הוא על הרקע ולא על הכתב, באמת אין כאן צובע דצריך לפעול שינוי ממשי בהרקע. אמנם עדיין נשאר ראייה דלעיל מפוקסת. וגם דיחוי זה אינו ברור]. אבל לכאורה מצינו דבצבע או כתיבה כזה דדעת הפמ"ג אינו אסור אלא מדרבנן.

**אולם** עיין במחזה אליהו שם דאין כל כך פשוט שהוא רק איסור דרבנן, ויכול להיות דהוא רק דעת הפמ"ג אבל לשאר אחרונים הוא בגדר צובע ממש. דבשו"ת הר צבי (ס' קמח) חקר בטעם הפמ"ג וכתב דהוא תלוי במחלוקת מג"א והאבן העזר בס' רנ"ב גבי נתינת חיטים ברחיים של מים שהוא חייב משום טוחן ולמג"א הוא בגדר גרמא. ולכן כתב דהפמ"ג סובר כדעת המג"א ולכן מלאכת כתיבה שדרך עשייתה התמידית היא ע"י מעשה ידיו, כל שכח האש יעשה זאת הר"ז כנתינת חיטים ברחיים.

אבל למעשה רוב ככל אחרונים חולקים על המג"א בזה ודעתם דהוא איסור גמור ודאורייתא. ולכן יש לומר פשוט דהא דפוסקת הוא רק איסור דרבנן הוא משום שאינו מתקיים או משום שהוא על בשר האדם.

**ובן** החמיר בנשמת שבת (שכ:רצב) בעצם דין משקפיים אלה ועיין שם דמפקק בטוב טעם ברוב סברות המתירין דלקמן.

**ובשו"ת** מחזה אליהו כתב שם (ובספרו זכור ושמור) על פי הנ"ל "נראה דהמשקה שנחתך באחרונה שרוחצים בו הפה, והוא חומר כזה שבמגעו עם שיורי צוקר שעל השניים הרי הוא מצביע הצוקר (נלבסו הידליים פבגלופ), וניכר עי"ז להאדם וידע לצחצח יותר עד שיוסר הצוקר ההוא

מצאתי בדברי הגדולי פוסקים מי שפיקפק על הראיה הנ"ל. אך ראיתי בשו"ת מעשה חושב (ח: ע' קט"ז) [להג"ר לוי יצחק הלפרין] שכתב וז"ל "די"ל דשאני התם [פוקסת] שע"י טיחת הבצק מתרכזו כל הדם האצור בתוך נימי הפנים ונאסף אל מקום אחד סמוך לעור הפנים, וממילא נעשה הבשר והעור אדום וסמוק יותר, וחשיב נמי כצביעה ע"י דבר אחר. אבל אין להוכיח מזה כלום לגבי שינויי צבע המתרחשים מיניה וביה, כתוצאה משינויים פיזיקליים או כימיים, ללא שום הבאת צבע ממקום אחר", עכ"ד. ולדבריו החידוש של פוקסת הוא דגם זה נחשב צובע הבאה ממקום אחר. ואולם לפי דברי מחזה אליהו לעיל, אינו נראה לחלק כן. ועוד נראה לי דא"א לומר כן דלעיני בני אדם גם פוקסת הוי צובע המתרחשת מיניה וביה וקשה לומר דנחשב ל"הבאת ממקום אחר".

**ואכן** הביא בשו"ת אבני ישפה (ב:לח, לט) מהגר"ש אלישיב דאסור להשתמש במשקפים אלו בשבת ואינו יודע סברא להתיר. והוא איסור דרבנן של צבע שאינו מתקיים. ומחבר הנ"ל הביא עוד הוכחה לאיסור מדברי הפמ"ג (שמ: מש"ז א) שכתב "ואותן שכותבין דבר סתר בנייר בחלב שנחלב, ולא נתבשל עדיין, ונבלע בנייר ואין רישומו ניכר, וכשבא לחבירו נותן אותו אצל האש ושלחבת ומתחמם וניכר הכתב ההוא, עיין בירוש' כעין זה... י"ל דחייב חטאת ליכא ומ"מ מדרבנן אסור דדומה לכותב וכו'" עכ"ל. הרי להדיא דאף שאין כאן צבע ממשי רק "בתוך" הנייר עדיין נחשב לכותב. [ואולם יש לדחוק ראייה זו ולומר דאח"כ זה אמת לגבי מלאכת כותב דהאיסור הוא על הכתב וא"כ מה לי אם הוא מהותי או לו,

[ובגוף הסברא "עשוי לכך" עיין לקמן מה שכתבתי בזה]. וראיתי בספר ל"ט מלאכות (אנגליה) שכתב [הערה 17 בסוף הספר] "ואפשר דכונת מרן דבע"כ כיון שהצביעה הולך ובא בקלות מאוד דזהו סימן שעצם הזכוכת אינו נצבע כלום ודמי למי שמשים נייר צבוע על גבי זכוכית ודאי אז לא מקרי צביעה בכך, וה"נ כל כה"ג שהצבע עוברת בקלות מאוד לא מקרי צביעה כלל וקיל טפי מצביעה שאינו מתקיים דאסור מדרבנן דהכא אינו מתקיים כלל. [ואכן יש שכותבים דהו סברת מרן להתיר להשתמש באיפור מסויים]. וגם סברא זו מחדש מאוד וקשה להקל מטעם זה בלי ראייה מוכרחת.

(ב) שו"ת בצל החכמה (ד:ד) כתב להתיר דדומה למי מהסתכל במראה (יעצ) שבע"כ נקלטת צורתו בה והרי הצר צורה בשבת וצ"ל חייב בזה. אלא ודאי דאין זה כלום דהרי לא נתוסף שום חומר על המראה ע"י כך וגם לא נעשה שום שינוי בעצם המראה ומהותה, וה"ה גבי משקפים אלו. ולא נגע ולא פגע בהראיות דלעיל מדין פוקסת ומהפמ"ג גבי כותב. ובאמת יש לחלק טובא בין הסתלקות במראה ובין משקפים אלו. [וגם מסברא זו כתב להתיר לעמוד לפני ודעיפ דבועב אף שמעונין בהקלטתו, כיון דאינו דבר ממשי של כותב או צובע. ואין זה דעת הפוסקי זמננו].

**ובבר** כתב בשו"ת מחזה אליהו הנ"ל דהכל הולך אחר ראות עיני בני אדם. ופשוט לכל בר דעת דאין שום שינוי כלל במראה רק הוא בבואה (עולודפימ) ואין אפילו שינוי צבע בכימי בתוך החומר. ודומה לאותיות מאירות בחושך שעל פני שעון דפשוט שמותר

שמזקת ומכלה השניים. ולפי מה דאיתברר שצביעה להודיע איזהו דבר בכלל צביעה היא ושגם צביעה באופן כימי שם צביעה עליו, ודאי דאסור להשתמש בו בשבת ואפילו ירצה לצחצח בלי משחה שלא לעבור על איסור ממרח

#### סברות המתירין

(א) שו"ת אגרות משה (ג:מה) כתב "איני רואה בזה איסור לא משום צובע ולא משום מתקן מנא, דהא לא נצבע כלום מדבא מראה הראשון בחזרה וכן חוזר חלילה כמה פעמים, דאף אם ניתן לשם דבר שנכנס על הזכוכית ובאמצע איזה צבע המכסה הרי לא מצביע את הזכוכית אלא שמכסה אותה, ומתקן מנא ודאי לא שייך דהא כן הוא עשיית המנא שמתכסה בשמש ומתגלה בצל" עכ"ל. ותמהו רבים מהו באמת כונת מרן בהתירו.

**ראיתי** יש שכותבים דסברתו הוא כסברא הנ"ל דאין בו צבע מהותי כלל. ואין זה ברור דאם זהו כונתו למה כותב דההתר משום "מדבא מראה הראשון בחזרה", דאף אם אינו חוזר חלילה צריך להיות מותר לפי סברא זו. ויש אומרים (אבני ישפה הנ"ל) דכונתו הוא דעשוי לכך ודומה לספר שיש על ראשי חודי דפיו אותיות דנחלקו אחרונים אם אסור משום כותב ומוחק, וכן כפתיחת הדלת דמותר משום שזהו דרך תשמישו. וגם זה אינו ברור בכונתו, דבאמת כתב כן גבי חשש מתקן מנא אחר שכתב ההיתר גבי צובע. ואם אכן סברא אחת הם צריך שיכתוב אותם בחד מחתא. ועוד למה צריך לכתוב אחר כך "דאף אם ניתן לשם דבר שנכנס על הזכוכית ובאמצע איזה צבע המכסה הרי לא מצביע את הזכוכית אלא שמכסה אותה", דזה אינו שייך לסברא זו כלל.

"בידים". וכי מותר להולך כנגד דלת זה חשמלי Electric Sliding Door בטענה דאינו עושה מעשה בידים?! בודאי לא דזהו נחשב למעשה שלו. ועוד, גבי דמיון להתר פתיחת הדלת כיון שעשוי לפתוח ולסגור, לכאורה מצינו דנחלקו אחרונים גבי ספר שיש על ראשי חורדי דפיו אותיות. הרי דלא כל כך פשוט לומר סברא זו בכל גווני. ומבעל "נשמת שבת" שמענו דא"א לדמות זו בזו בדבדלת יש צירים ולכן ניכר לעין הכל דעומד לפתח ולסגור, אך במשקפים אלו כל הרואה יראה רק משקפים שנשננים צבעם.

ול' נראה לחלק בין כותב/צובע לבין בונה/מכה בפטיש ושאר מלאכת החיבור. דמצינו יסוד זה ["דרך תשמישו"] רק במלאכת החיבור (בונה, קושר, תופר וכו'). ולמשל, היתר פתיחת וסגירת כיסוי כלים (עין מ"ב ש"ג:מה), אף אם עושים לזמן ארוך ובפשטות אף אם דעתו לסגור אותו לעולם. והטעם הוא דכיון דאין עשויים לקיום, רק לפתח ולסגור תמיד, אין זה מעשה בנין אלא דרך תשמישו. ונראה לומר דכל זה משום שבונה הוא מלאכת החיבור ולכן זהו נכנס ליסוד המלאכה דצריך שיהא נראה לכל כחיבור ממש. וכן מצינו יסוד זה להדיא במלאכת תופר (עין ש"ע ש"מ:ז). אך לכאורה א"א לומר כן בשאר מלאכות דיסודן אינו ענין לחיבור כלל ולכן לא איכפת לן אם זהו דרך תשמישו הוא או לא. ומעתה אתי שפיר דעת המחמירין בספר שכתוב עליו בראשי חדי דפיו אותיות או תיבות דהוי מוחק, דאין שייך יסוד זה במלאכת כותב ומוחק כיון שאינו מלאכת החיבור. וכן גבי צובע דיסודו הוא לצבועה את הרקע ואין "החיבור" עיקר המלאכה.

להחזיקם נגד האור אף שע"ז נראות בחושך, דהאותיות הם כבר צבועים תמיד בצבעם. וכמו דהמביא אור הנר לתוך חדר חשוך אינו צובע כלום. משא"כ במשקפים אלו דאכן יש חומר כימי בתוכם דנשתנה כשהולך נגד החמה.

ג) שו"ת באר משה (ו:מו) כתב להתיר דאין כאן שום צבע מהותי. ונחית לדברי הפמ"ג וכתב דאינו דומה כיון דכל הצבע בלוע בתוך הזכוכית. וגם הביא משו"ת נשאל דוד שהתיר לקרב בשבת כתב עם דברים סודיים שאינן נראין על הנייר וע"י קריבת הנייר לתנור נראה הכתב, וכתב הב"מ דזהו ממש הציור שלפנינו.

ובמחילת כבוד תורתו נראה דזהו ממש הציור שבפמ"ג, והוא אכן כתב לאסור! ולי נראה דא"א להתיר ע"פ נשאל דוד כשמצינו להדיא לאסור בדברי הפמ"ג שהוא מהעמודי הוראה]. ועוד קשה דאם ציור זה שונה מציור פמ"ג, לכן שונה מדברי נשאל דוד. ועוד תימה דאינו מביא שום תרץ לראיה מפורקת.

ד) בשש"כ (יח הערה ע) פסק להקל מכמה טעמים: דאדם אינו צובע עצמו כלום רק הולך נגד החמה, ודומה למי שיושב ומשתזף [הוא סובר דזה מותר אך לא הביא טעם נכון לזה. ועיין לקמן לענין שיוזף בחמה]. ועוד דעשוי לחזור למראה הראשון, ודומה לדלת שעשוי לנעול ולפתוח תמיד וכן לספר שיש על ראשי חורדי דפיו אותיות [דנחלקו אחרונים אם אסור משום כותב ומוחק, עין מ"ב ש"מ:ז] שכתב דלכתחילה נכון להחמיר בזה].

ויש לפקפק טובא. חדא, מה איכפת לן דהצבע נשתנה מעצמו, הרי בפעולתו שהולך נגד החמה הוא גורם לזה

ועתה לכאורה א"א לסמוך לכתחילה על משקפיים אלה אם לא שנאמר דא"א באופן אחר דצריך להולך ברחוב. ויש אומרים דכל ההיתר של מ"ב הוא גבי לימוד תורה אבל בשאר ציורים צריך להחמיר. ולפי זה גם במשקפיים אלה צריך להחמיר.

ה) הגרשז"א פסק להקל ולע"ד אין ברור מהו טעמו. בספר "שולחן שלמה" (ש"כ הערה כט) הביא שמועה בע"פ ממרן דמותר ללבוש משקפיים אלו "ואין בזה משום צובע מתרי טעמי. אן שהאדם לא עושה שום פעולה במשקפיים רק הולך לתומו. ב] דהאמת היא דאין כאן צבע כלל רק קרני השמש גורמים לשינוי במראה העדשה". ולא הביא שום מקור לדברים אלו, וגם לא נחית לראיה מפוקסת, וגם גבי טעם א' כבר כתבתי דלא זכיתי להבין למה מועיל זה.

ובשש"ב שם הביא דהגרשז"א סובר דאין זה דומה למד-חום שנשתנה צבעו (דהחמיר מרן רשז"א בזה, ועיי' לקמן בזה) דשאני הכא שאינו עושה פעולה מיוחדת ע"מ לצבוע, משא"כ התם שהניח את המד-חום על מנת שיצבע. וגם זה לא זכיתי להבין דכל אדם שקונה משקפיים אלו כונתו להולך בהם בחמה להיות נצבע כדי שיהא צל לעינים. וצ"ל דכונתו דפעולת הליכה אינו פעולה ממש, אך צ"ע למה באמת זהו טעם להקל כאן. ועוד, באמת מצינו לקמן דהחמיר מרן רשז"א במד חום שנשתנה צבעו אף שאין בו צבע מהותי רק כימי בתוך הנייר. וזהו סתירה ממש למה שהביא העורכים מפי השמועה בשולחן שלמה!

וביש"ב שיטתו צ"ל דצריך ב' טעמים להקל. א' אינו צובע מהותי

וש"ב עלה בדעתי עוד טעם לומר דאין נידוננו דומה לדין של הספרים. דבאמת יש לשאול אמאי מותרת לפתוח ולסגור את הספר, הלא כל המלאכות מותרים אם דרך איזה כלי לעשות מלאכה? אלא יש לומר דגבי הדלת הוא רק "דרך תשמישו" של הדבר, דא"א להשתמש בו בלי לעשות מלאכה זו. וכיון דהוא עושה רק מעשה של פתיחה וסגירה לא מתייחס המלאכה לו רק השתמשות של הדבר. אבל נראה דניתן לומר כן אך ורק כשכל ההשתמשות של דבר זה הוא לפתוח ולסגור דבכל פעם שרוצה להשתמש בו מוכרח לפתוח ולסגור אותו. דאם יש קצת רגילות להשתמש בו גם בלי לעשות את המלאכה א"א לקרות אותו דרך תשמישו. וכן המציאות בדלת ובספרים. אבל במשקפיים אלה ברוב פעמים האדם לובשם במקומות שאין כל כך אור השמש ואינו משנה את צבעם. ולכן א"א לומר דהוא רק דרך תשמישו של אלו משקפיים.

אולם למעשה אם לא יתקבל סברתינו דלעיל, א"א למחות בזה דבפשוט דעת המ"ב להקל מטעם סברת דלת לכל הפחות במקום שצריך לכך, וצריך לומר דלדעתו סברת דלת נוגע אף בשאר מלאכות. ובאמת נראה דנחלקו בספרי זמננו בעיקר פסק של רבינו המ"ב בענין זה של ספר שיש על ראשי חודי דפיו אותיות, דהמ"ב כתב דהמנהג להקל "ונכון להחמיר אם יש לו ספר אחר". ומשמע דמעיקר הדין מותרת רק יש להחמיר לכתחילה לחוש לדעת האוסרים. אבל צ"ע אם החמיר רק באופו שיש לו ספר אחר או רוצה לומר דבכל מקום שאפשר להחמיר יש להחמיר. ויש שנקטו כן דצריך תמיד להחמיר לכתחילה ולפי

ח) בחוט שני (א, עמ' קמט) התיר שימוש במשקפים אלו וטעמו משום "שאין דעת בנ"א רואה זאת כמעשה צביעה כלל". ולא זכיתי להבין דברים אלו.

ז) במחזה אליהו שם כתב במסקנתו להתיר [דוקא משקפיים אלן] כיון דהוי פסיק רישא ע"י גרמא, במלאכה דרבנן. ויש להעיר דאין זה דבר מוסכם דבכל פ"ר ע"י גרמא הוי מותר. ועיין בנשמת שבת שם חולק וכתב דלא הוי פ"ר כלל דזהו כל תפקידו, להיות נצבע בשמש. וגם אינו פשוט דהוי בגדר גרמא דהוי כפותח בידקא דמיא דהנעשה בכח ראשון חשיב כוחו ממש. ולמעשה שוב חוזר בו בעל מחזה אליהו בספרו זכור ושמור דאין טעם הקולא משום גרמא, דאין זה גרמא, אלא כתב דבצירוף סברת "דלת" עם עוד סברות יש להקל בזה. [ע"ש שהביא סברא חדשה בשם החזו"א דה"צבע" במשקפיים הוא אינו כדי לראות את הצבע ככל שאר מעשה צביעה, אלא רק לראות במשקפיים בצל לפני עיניו].

י) בשו"ת יחווה דעת (ב:מז) כתב להתיר בפשיטות בצירוף כמה טעמים. א', הוא רק צביעה שאינו של קיימא והוי דרבנן. ב', דהוא פסיק רישא בדרבנן שכמה אחרונים התירו בזה. ג', אין כאן דרך צביעה. ד', אין כאן צבע מהותי. ויש לפקפק בדבריו, א', רוב הפוסקים סוברים דרק כשאינו נוחא ליה יש להתיר בדרבנן, אבל כאן בודאי נוחא ליה בצבעו. ב', קשה לומר שהוא נקרא "אינו מתכוין" דבודאי הוא לובשם כיון שיש להם מעלה כזה ובפשטות הוא מכוין לשנות את צבעו. ג', דבדבר זה אין שום שינוי דהוא דרך צבעו דאין דרך אחר לצבעו המשקפיים אלו. [ולכאורה דעתו דאין דרך

ממש. ואף שאין זה התר בפני עצמו, עדיין אפשר לומר דאין האיסור דאורייתא רק דרבנן "דמחזי כצובע". אבל כשאינו עושה שום פעולה בידים (אף שזה עצמו אינו מועיל כלום) אינו נראה שיעשה מעשה צובע. [ועיין לקמן גבי שיזוף בשמש בדברי הלכות ש' בשבת, דיש לפקפק על זה טובא].

ו) בשו"ת ציץ אליעזר (כ:יד) כתב להתיר מכה טעמים: חדא, דדומה להתיר לבשל בחמה כיון דאין זה דרך בישול. וכן כאן אין דרך לצבועה בחמה. ועוד שנית, דומה לספר שכתוב עליו בראשי חדי דפיו אותיות או תיבות. ועוד שלישי, שכבר מכיל בתוכו החומר הצבע [נראה דכונתו הוא דאין זה "צבע מהותי"]. וכן בשו"ת משנה הלכות (ח:מד) הביא טעמים אלו.

וכבר כתבתי מה שנראה גבי התר ב' וג'. וגבי הדניון לבישול בחמה, אין זה ברור דשם ההיתר הוא שחידשו חז"ל דאין זה דרך בישול כלל וחלק הוא לגמרי מבישול באש. אך מי יימר דמופקע החמה מכל ל"ט מלאכות. ובפרט בצירוף זה דבאמת זהו כל תפקידו, לצבועה בחמה! ואם נאמר דצבע שאינו מהותי הוי צבע, אכן הוא דרך לצבועה המשקפיים אלו בחמה.

ז) בשו"ת אז נדברו (ב:ל) מיקל משום סברא דהוא כמו דלת דזהו דרך תשמישו. אבל באמת עיין בדבריו שם שנראה דאינו מחליט כן במאה אחוז אלא דלזה הדעת נוטע. ולא כתב כלל לענין ספר שיש על ראשי חודי דפיו אותיות וצ"ע בזה. וכבר כתבתי לעיל מה שנראה לי בענין סברא זו.

מלאכת צביעה ע"י הליכה כנגד השמש. אבל כאן יותר גרוע דמשקפיים אלה עושין בדוקא במעלה זו של צבע שבו וזהו כל תכליתו]. ד', כבר כתבנו אודות צבע שאין בו צבע מהותי.

**(יא)** וכן הקילו בשו"ת שבט הלוי (ד:כג), והלכות שבת בשבת (צובע ז), עיין בדבריהם.

**(יב)** ראיתי בקובץ אור השבת (חוכרת כ"ט) מאמר מבעל מגילת ספר שיוצא לחדש כלל גדול בהלכות שבת. והוא דבדבר שכל קיומו תלוי באיזה פעולה ובלי החזקתו כזה נופל מעצמו, אינו נחשב לשום מלאכה. ולמשל מבואר בשבת ל"ט ע"א דאין איסור עשית גומא בעפר תיחוח שהרי מיד כשנוטל את העפר נופל העפר אחר לתוך הגומא וסותמה. וכן מצינו בהלכות אהל דיש גדולי אחרונים שס"ל דאהל מוחזק בידי אדם אינו אהל דאין לו קיום כלל, וכן דעת התה"ד והחזו"א. [נמטעם סברא זו התיר הבית מאיר להשתמש בפאראס"ל (umbrella)]. ועיין שם שהביא עוד ראיות ליסודו הנ"ל. וכתב עוד דאם כן מי שטעה ולחץ על כפתור של פעמון חשמלי מותר להרפות ידו מן הכפתור, דאין לזה חשיבות של מלאכה כיון שכל קיומו הוא רק בזמן שלוחץ עליו.

**ולפי** הנ"ל יש לעיין לענין משקפיים אלו שהרי שההולך נגד החמה התחילו לשנות גוון לכסות אצל החמה, ומיד כשהולך מנגד החמה למקום צל התחיל לשנות לקדמותו, ולכאורה כל הצבע הוא מוחזק כך רק כשהיא נגד החמה ודומה להצוירים הנ"ל, דבלי כח החמה אין לה קיום בצבע כלל וכלל. אולם באמת אינו

פשוט לומר כן דכל סברתו הוא דבדברים הנ"ל אין להם קיום כלל וכלל בלי איזה סיעה והחזקה ממקום אחר ומיד לאלתר חוזר לקדמותו כשאבד החזקה זו. אבל בנידון זה עדיין נשאר בצבעו לאיזה זמן ורק התחיל לחזור לקדמותו אבל לא ניכר חזרתו עד כמה דקות (ימפו). ולכן יש לומר דאינו דומה להצוירים הנ"ל. ושוב ראיתי בשו"ת מחזה אליהו הנ"ל שמדבר אודות מד חום (עיין בזה לקמן) דכשמסלק אותו מהמצח החומר שבתוך הנייר אובד צבעוויש כאן שאלה של מחיקה שאינו של קיימא (מכלבד הבעיה של כתיבה). וכתב שם דאין לומר שאין כאן אפילו איסור דרבנן כיון דאין הכתב זה עומד בפני עצמו אלא סיבת הוויתו התמידית הוא החום מהמצח. וכתב דאין לומר כן דבהפסק הכח אז אחרי כמו ג' וד' דקות הם נמחקות. וסברא זו שייכת רק כשאין לו כל כח של עצמו [למשל אם נמחק מיד לאלתר], אבל אין כאן המציאות. עכת"ד. וכן הדבר במשקפיים אלה.

**לסיכום:** חזינן דרוב פוסקים מתירין בזה מטעמים שונים, אך לא מצינו שום ראיה מוכרחת בכל דבריהם. וגם לא מצינו שום דיחוי להראיה מפוקסת. וכמדומה דמנהג העולם להקל בזה. אך יש לדעת דבכמעט כולם מבואר דהא דאינו "צבע מהותי" אינו טעם בפני עצמו להתיר לצבוע, ודלא כדברי הבצל החכמה ובאר משה. ולענין סברת "דלת", לא מצינו בדבריהם שמתירין מכח סברא זו בלחוד [חוץ משו"ת אז נדברו], ולכאורה משמע אחד מב' דברים. א', דס"ל דאינו דומה לספר לאיזה טעם שיהיה, וב', דס"ל דגם שם אינו מותר לכתחילה וכמשמעות המ"ב.

## [ד] להשתוף בשמש

הקדמה לדיון זה

הנה בענין שיוזף בחמה, גם כאן הוא צבע שאינו מהותי, וגם לכאורה הוא "בישול בחמה" להסוברים כן במשקפיים, ואין כאן פעולה בידים. ולהנ"ל אין טעמים אלו ברורים להתירה כלל, אך למעשה כתבו כמה מגדולי הפוסקים להתיר מטעמים אלו. ולכאורה שיוזף בשמש יותר גרועה מהמשקפים, דבאמת התם היה סברא להתיר משום שדומה לדלת, משא"כ כאן דרוצה בהצבע בגופו לקיימא. וגם אינו ברור שהוא רק איסור דרבנן דהוי צובע בגוף האדם, דעיין לעיל דהבאנו ג' טעמים לדין זה ובשיוזף יתכן דלכל הדעות הוי איסור דאורייתא. אולם קשה לומר כן דיש כאן חיוב דבאמת אין אנו יודעים בבירור טעם לזה ויתכן דאכן הוי רק איסור דרבנן.

## דעת האוסרים

**בש"ת** מנחת יצחק (ה:לב) כתב להחמיר בזה ומביא ראיה מפוקסת דגם צבע שאינו מהותי הוי צובע. ואין לומר דאין כאן פעולת צובע, דעצם הליכה כנגד השמש ה"ל "מעשה" צביעה. וכן החמיר במחזה אליהו שם מטעמים שהבאנו לעיל. וכן כתב בקיצור הלכות שבת (להגרי"י פוזן).

**ועיין** בשו"ת אז נדברו שם שכתב "שאין שום איסור בשיוזף בשמש בין איש בין אשה שהרי אין הכוונה לצביעה ואין דרך צביעה בכך גם לאשה". וצע"ג בדברים אלו דברור שמי שהולך להשתוף בחמה אכן כונתו לצביעת העור. ויותר תמוה מש"כ דאין דרך צביעה בכך דרכים עושין כן. ואף אם נאמר דאינם עושים כן, מה לי אם זהו "דרך צביעה" או לא?

ביארנו לעיל דהיתר הוא כשאין דרך לרקע זה להיות נצבע! וצ"ל דכונתו במי שהולך ואגב אורחיה נצבע מקרני השמש [וזהו מעשים בכל יום], אך א"א לומר דדעתו להקל כשמכוין לזה לכתחילה.

**ואין** לומר דצריך להיות מותר לאיש כיון שאין דרך אנשים לצבועה עצמם, דכבר כתבתי לעיל דלכמה פוסקים אין זה היתר לכתחילה. ואף אם נאמר דאכן הוי היתר, חזינן דבזמננו הוי דרך אנשים בכך.

**אבל** ברור דמותר להולך ברחוב אף אם בלי כונה השתוף עורו, דזהו פ"ר דלא איכפת ליה, באיסור דרבנן. וגם אפשר דהוי גרמא דקיל טפי. ועוד י"ל דכיון שהולך לפי תומו אין לזה תוכן של צורת מלאכה כלל, ואכמלכ"ז.

## סברות המתירין

**(א)** כבר הבאנו לעיל דעת שש"כ דכתב להתיר זה אך אינו הביא שום טעם להתר. ובספר תורת המלאכות הביא דשמע מהגאון ר"נ קרליץ דהוא מותר "דבעינן שיצבע בדבר הצובע". ולא זכיתי להבין דברים אלו. ושמא כונתו דצריך שיהא דבר מסויים שצובעת את הרקע ולא רק מעשה חמה. אך זהו בניגוד להיתירו לעיל גבי משקפים.

**(ב)** וראיתי בהלכות ש' בשבת שם שכתב להתיר בפשיטות דאין צובע דאורייתא בעור האדם, וגם נעשה מאליו ולאחר זמן. והביא דברי מנח"י וחולק עליו דאינו דומה לפוקסת דשם עושה בידים וגם ניכר מיד, אלו תוכן דבריו. וקשה לי טובא, חדא, מה איכפת לי אם נעשה מיד או לו? לכל הפחות הוי גרמא [ואף זה אינו ברור] וגרמא אסורה ובפרט כשמכוין למלאכה. ועוד, מה לי אם עושה בידים? ונראה



הווי כדלת, ולכן צ"ע בדעתם דסברא זו הוי אחד מהסברותיהם להתיר].

[ה] מד חום ובדיקות הנעשות ע"י נייר או קיסם

הקדמה לדיון זה

חנה יש כמה מיני ניירות וקסמים אלו. פעולת מד חום זה היא שאם רוצים לדעת אם יש לאדם חום, שמדביקים על המצח ועל הנייר נראה צבע או שאר סימנים לרמז אם יש לו חום או לא. ויש להם מינים שנצבעים בצבע זה לעולם, ויש מינים שהצבע נשאר רק לזמן מועט וחוזר להיות כצבע נייר. ויש מינים שהחום גורם להשתנות לאיזה אותיות שע"ג הנייר. [יש לדון בזה גם משום כותב ואין כאן מקום].

וגם יש לדון על בדיקת שתן ע"י קיסם או נייר מיוחד לשם קביעת רמת סוכר אצל אדם וכן כדי למצוא את הימים הפוריים אצל האשה, או לברר אם האשה מעוברת או לא. וגם בזה יש מינים שחוזרים מצבע זה לצבע ראשונה, ויש שאינם חוזרים.

ולכאורה דינים אלו יותר חמורים מצוירים דלעיל דיש כאן מעשה עליה וגם ניכר הצבע מיד. ועוד דאם אינם חוזרים לצבע הראשונה, אין היתר "פתיחת הדלת" וסברא זו התר יחידאה בצוירים דלעיל לכמה פוסקים. והגם דכאן אין צבע מהותי ביארנו לעיל דקשה להקל על פי סברא זו בלחוד.

סברות המתירין

(א) הנה בשו"ת ציץ אליעזר יוצא לדון במד חום זה (יד:ל,א), וגם בבדיקת שתן (י:כה, פרק א' וריש פרק יח) בכוחו דהתירה. ותשובותיו הם על אלה מינים

כונתו הוא דכיון שהוי רק בעור האדם שהאיסור הוא משום "מחזי כצובע", לכן "מחזי" זה שייך רק כשתוצאה נראית מיד והוי במעשה ידיים. וגם בשו"ת אבן ישראל (ט:ג) כתב להתיר משום שאין כאן "מעשה ממש". ולע"ד אין זה מוכרח, די"ל פשוט דהאיסור הוא משום שאדם זה עושה פעולה לצבועה עורו ומהכ"ת דצריך שיהא בידים ממש. והטעם "דאינו ניכר מיד" לכאורה גם זה משום שאינו מחזי כצובע. אולם גם בזה יש לפקפק דידוע דכשגזרו חז"ל איסור משום "מחזי כפלוגי" אין הכונה דרק הוא "להרואה" [כעין מערית העין], אלא גם להאדם עצמו נראה כמלאכה ואתי לעשית מלאכה ממש. [ולדוגמא, יש איסור "חזרה" להניח תבשיל מבושל על האש לחממו. ויש ראשונים שכתבו דהטעם הוא משום "מחזי כמבשל". ומוכח שם דלכל הפחות לדברי הרמ"א החשש הוא לאו דוקא משום "הרואה" אלא משום שאדם נראה כמבשל בעיני עצמו ואתי לידי בישול דאורייתא ממש]. ולכן חשש זה עדיין קיים עכשיו כשבא להשתוף, אף שאינו נראה עליו עכשיו ממש, דאדם זה יודע שיעשה כן כדי שיצבע.

(ג) ובנשמת שבת (שכו:רטו) כתב להתיר ד"קשה להולמו לאסור משום צובע בכה"ג שהוא צבע טבעי של האדם". אך לע"ד זה אינו נכון דלמעשה נשתנה צבעו והוי מעשה צביעה.

ולכאורה לדעת הבאר משה ובצל החכמה הנ"ל יהא מותר כיון שאינו צבע מהותי. וגם להציץ אליעזר ומשנה הלכות אפשר שמותר דיש כאן כמה מהסברותיהם. [אך אין כאן סברא

ובכגון דא יש לומר דכיון דכל האיסור דרבנן כאן משום שדומה לכתובה, אם לא מתקיים אינו דומה לכתובה. והביא ראיה מדברי הפמ"ג גבי הלכות אהל עראי (מש"ז ס' שט"ח) שכתב דאהל עראי (שאסורה מדרבנן) הוא רק דומה לאהל, וכל שהגג הוא פחות מטפח לא נראה כאהל כלל ומותרת לכתחילה. הרי דכל פעם דאפילו לזמן מרובה אינו אסור מן התורה, כשעשאו לזמן מועט לא גזרו. ואף שלא כתב כן לענין צובע בתשובה הבאה, לכאורה יש לומר דהוא הדין בצובע דכיון שהוא אינו מתקיים ואינו רק דרבנן לא גזרו. ונראה דזהו כוננו כשכתב לעיל גבי צובע "ובדומה למ"ש בתשובתי הקודמת בנוגע לכתובה".

**ב)** הבעל חשב האפוד [קובץ קול התורה, ג] כתב להתיר בבדיקת שתן (משום מחלת צוקער), א', כתב דאין כאן צבע מהותי ובכלל אינו דאורייתא ושמה הוא מותר לגמרי, אך כתב דלא רצה לעשות מזה יסוד חזק. [ומדבריו נראה דא"א לסמוך על טעם זה לחוד, ובאמת נראה דכל התירו הוא ממה שכתב אחרי כן]. ב', כתב דהוא כמלאכה שאינו צריכה לגופו דהוא לא למטרת צביעה כי אם למטרת הבחנת מחלה. וכתב לדמות דבר זה להתיר צד נחש שלא ישכנו דמותות לכתחילה אפילו להרמב"ם דמלשאצל"ג הוא חייב, דדבר כזה אינו נכלל במעשה מלאכה כלל כיון דאינו מעונין בצידת הנחש לטעם צידה. ורוצה לומר דהוא הדין כאן דבעצם אינו רוצה בהצבע כלל ואינו משום מלאכה.

**ג)** ובעל שש"כ [בקובץ עטרת שלמה, ז, עמ' קכה] כתב להתיר גבי בדיקות שתן [ולכאורה דבריו מוסב על מין שאינו

שחוזרים לקדמותן. וכתב וז"ל "דלדעתי אין כל חשש בזה משום צובע, דראשית גם אילו היה ע"ז שם צובע, זאת אומרת שהיה בכאן איזה מציאות בדומה למלאכת צביעה, ג"כ היה מקום להתיר זה כי זה כצובע בצבע שאינו מתקיים, שבדעתו מיד להוריד זה מן המצח ומיד נעלמת עם ההורדה צורת הצבע שנתהוה, וגם אין דרך צביעה בכך. וגם הוא רק בדרך של גרמא ובדומה למ"ש בתשובתי הקודמת בנוגע לכתובה, ונוסף לזה הוא גם פחות מכשיעור, דשיעור צביעה הא הוא בשיעור חוט שארכו ארבעה טפחים...ושנית, בנידוננו נראה שאין זה אפילו בגדר של צביעה כלל כי המכשיר כבר מכיל בתוכו במהות התהוותו את התחלפות מראות הצבעים ברצוא ושוב בהתאם לגובה החום שמגיע אליו, וא"כ אין לדבר כזה כל מבוא לגדר של מלאכת צביעה", עכ"ל.

הרי דסובר דמותר משום שאין כאן צבע מהותי. וגם לכאורה סובר שזה דומה לפתיחת הדלת [וכשכתב לעיל גבי המשקפיים]. ועיין עוד שם דלגבי בדיקת השתן כתב להתיר דאין דרך צביעה בכך לצבוע לא למטרת צביעה כי אם למטרת הבחנת מחלה וכדומה, והצביעה כשלעצמו דרך לכלוך הוא. וגם הביא דברי החתם סופר[עיי' לקמן בזה].

**ושם** בסימן ל' כתב אודות מד חום שיש בו אותיות המאירים ודן בו משום כותב ומוחק. והביא דברי הפמ"ג גבי כתב סתר שאיסורו הוא רק דרבנן [משום שלא עשה פעולת כתיבה ממש]. ולכאורה יש לומר כן בנידון דידן. אלא דכתב לחדש דכל זה הוא רק בציור של הפמ"ג אבל בנידוננו ה"צבע" אינו מתקיים,

ובן פסק בשש"כ בבדיקת שתן (לג:כ) ובמד חום כזה (מ:ב) דאין חשש צובע.

ד) בשו"ת באר משה (קו"א ו:עז) כתב להתיר בשעת הצורך להשתמש במד חום כזה דחזור לקדמותו והצבע יתעלמו מעצמו. וכתב להתיר דאפשר לסמוך על שו"ת נשאל דוד דלעיל, וגם כאן אינו צובע משום שמיד כשיסירו יתעלמו הצבע לגמרי. ואינו ברור כונתו בהתר שני אם זהו כ"דלת שעשוי לפתוח ולסגור", או רק שהוא "אינו מתקיים כלל". ולפי כל מה שכתבתי עד עתה, קשה להקל בדבריו בזה. ועיין עוד בדבריו גבי בדיקת השתן (ח:כד) דמיקל טפי, אך דבריו שם קשים מאוד להבין לע"ד.

ה) צריך עיון לדעת שו"ת משנה הלכות ושו"ת בצל החכמה דלעיל גבי משקפיים דהם סוברים דאין צובע אלא בצבע מהותי, ואין כאן צבע מהותי. גם בשו"ת קנין תורה בהלכה (ג:לט) כתב להתיר במד חום זה. אך דבריו שם הם רק על מין מד חום שיש לו אותיות ולכן יש לומר דאין זה אלא שאלה של כותב ומוחק. וגם נראה דר"ל שהוא אינו ממשי [עיין בדברי הגרפ"א פאלק בהקדמה לתשובתו (מחזה אליהו א:סו)] שהביא דבריו שם.

ו) בשערים מצויינים בהלכה (צא:ז, עמ' רטו) כתב להתיר להשתמש בקיסם זה לשם קביעת רמת סוכר, ע"פ דברי הגר"ז בקונטרס אחרון. דבבדיקת העד כיון דמיוחד לזה ולא ניחא ליה בצבוע ליכא איסור צובע, וה"נ בקיסם זה דמיוחד לזה ואינו רוצה ולא ניחא ליה בצביעתו. ועיין בשש"כ (לג: הערה ז) שהביא דבריו וגם הביא דברי הגר"ז להתיר.

חזור לקדמותו]. והביא שם כמה טעמים להקל. חדא דהוי דרך לכלוך דמיד אחר שהשתמש בקיסם ומצא מה שרצה לראות, הוא זורק את הקיסם. ועוד, הגם דיש כאן צביעה עולמית, שמא אינו אלא צביעה שאינו מתקיים משום שהוא אינו מעוניין בזה צבע זה אלא לזמן מועט. [וכונתו למחלוקת גבי מלאכת קושר גבי קשר שצריך לזמן קצר ואינו חושש להתירו. דיש לעיין בקשר עולמי שהוי איסור דאורייתא אם הוא דוקא כשצריך "להשתמש" בקשר זה לעולם או גם כשזורק לאפשה ואינו חושב עליו כלל בגמר שימוש. ולמשל, בקשר עליון בציצית, צריך שיהיה קשר שם לעולם (או לכהפ"ח לזמן ארוך) לאיזה טעם שיהיה. אך בקשר שעושים ע"ג שקיות אשפה כשזורקים אותם אינו "זקוק" לקשר זה רק עד שיהיה באשפה, ולכן אפשר דקשר זה דינו כקשר לזמן קצר בלבד. ודעת רוב פוסקים להחמיר בזה, ודעת הגרשז"א להקל]. ובציור שלנו אם נאמר הטר זה, יהא לכל הפחות רק איסור דרבנן של צובע שאינו מתקיים.

ועוד הביא חידושו של חתם סופר שכתב בטעם ההיתר לבעול בתולה אף שרוצה בצביעת הסדין בדם. וכתב שם להסביר דלא שייך צביעה אלא כשהוא לצורך דבר הנצבע כגון בית השחיטה, משא"כ צביעת הסדין אדרבה לכלוך הוא לו, רק לפרסם שהיא בתולה ולה לא מקרי צובע. וה"ה בנידונים אלה אינו רוצה בעצם הצביעה רק למטרת הבחנה. ועוד הביא מדברי ציץ אליעזר דאין דרך צביעה בכך לצבוע לא למטרת צביעה כי אם למטרת הבחנת מחלה וכדומה, והצביעה כשלעצמו דרך לכלוך הוא. ועיין לקמן מש"כ בזה.

## סברות האוסרין

יש כמה מחמירין בכל דוגמאות אלו דהם אינם מקבלים סברות הנ"ל ואבאר טעמם. כן פסקו בשו"ת מחזה אליהו הנ"ל, שו"ת נשמת שבת (שכ:רצ, שכח:שלט), שו"ת אבני ישפה (ב:לה) ושם הביא דברי מרן הגרי"ש אלישיב להחמיר בזה. וכן כתב בחוט שני להגר"נ קרליץ (א עמ' קמז) דבמינים שחוזרים לקדמותן יש רק איסור דרבנן של צובע שאינו של קיימא. אך במינים שאינם חוזרים הם אסורים משום צביעה ממש והוי איסור דאורייתא! [ואגב, חזינן דאף שהוא אינו צבע מהותי, עדיין יש עליו איסור תורה]. וכן כתב במגילת ספר (קונטרס ש"ש אות ט"ו) לאסור גבי בדיקת שתן, וכתב דאינו ברור שהאיסור הוא רק דרבנן. וגם עיין בשש"כ (לג הערה צב) שהביא דעת הגרשז"א להחמיר בבדיקת שתן.

(א) גבי סברות "דאין כאן צבע מהותי", כבר כתבתי לעיל דקשה לסמוך עליו. ואפילו מה שכתב הציץ אליעזר דכל פעם אפילו לזמן מרובה אינו אסור מן התורה, כשעשאו לזמן מועט לא גזרו, אינו מוכרח כלל וכלל. דמה לי אם לא מתקיים, הלא עדיין נראה כמלאכה לזמן שקיים. ומהיכי תיתי דתמיד לא גזרו בזה. [ועוד לכאורה סברא זו שייכת גבי משקפיים שדנו בו לעיל, ולא מצינו לא' מן הפוסקים שכתב כן ואפילו הציץ אליעזר עצמו, וצ"ע]. והנידון בפמ"ג שאני דבלי גג טפח אינו דומה לאהל כלל ולכן הקילו בזה, אבל כאן נראין אותיות או צבע ממש ונראה באמת כמלאכה גמורה, ויש רק טעם צדדי דהוא איסור דרבנן.

(ב) לגבי דמיון ליסודו של הגר"ז, כתב הגרשז"א שם דיש חילוק. דגבי

בדיקת עד רוצים רק לראות אם יש דם או לא, ורק מפני שא"א להוציא הדם באצבע לכן עושים ע"י בד כדי לדעת על ידו אם יש דם או לא [ולכן לא איכפת לו במה שנצבע העד]. משא"כ הכא [דבריו שם על בדיקת שתן אך לכאורה ה"ה במד חוס] הרי רוצים לראות השתנות הצבע הנגרמת ע"י השתן, ומכיון שכן אפשר דשפיר חשיב צובע. (וכבר קדמה בחילוק זה במחזה אליהו שם). כלומר, בבדיקת שתן וכדומה באמת הוא מעוניין בהשתנות הצבע דזהו כל תכליתו, לצבועה הנייר. ולכן א"א לומר סברת הגר"ז "דאינו עומד לצביעה" אלא אכן הוא עומד ומיוחד לצבוע בכונה!

**ולפלא** על בעל שש"כ דנראה מדבריו (מ:ב, ובהערה שם) דרשז"א היה מקיל גבי מד חוס שיש לו רק צבע בלי אותיות. אבל אינו כתב שום טעם לחלק בין זה לבדיקת שתן שהחמיר רשז"א לעיל!

(ג) מה שהביא בעל שש"כ דהוי "דרך לכלוך דמיד אחר שהשתמש בקיסם ומצא מה שרצה לראות, הוא זורק את הקיסם" לא הבנתי כלל. דפשוט שרוצה שיהא זה צבועה כדי לידע מה שרוצה לידע, ואין זה שייכת כלל "לדרך לכלוך" שהוא יהיה מגרע את צורת הרקע, משא"כ בניד"ד.

(ד) מה שמביאין בעל שש"כ, ציץ א', וחשב האפור "דאין דרך צביעה בכך לצבוע לא למטרת צביעה כי אם למטרת הבחנת מחלה וכדומה, והצביעה כשלעצמו דרך לכלוך הוא", גם זה אינו מספיק. ובאמת כתב רשז"א שם דאפשר דמטעם זה אינו דומה למלאכת המשכן כלל. אך גם הוא אינו מחליט להקל

הוא בעצם הצביעה! [דוקא משום שאינו צבע מהותי].

ו) מה שכותבין הציץ אליעזר ובאר משה [במינים שחוזרים לקדמותן] דהם דומים לדלת, יש לפקפק מג' טעמים. א', כבר הבאנו דאין זה מוסכם בפוסקים להתיר לכתחילה. אולם בזה יש לומר דלמעשה יש להקל כיון דיש כאן צורך אמיתי. ב', אולם יש לעיין אם באמת נוגע סברא זו בנידון דידן דהמציאות הוא דרך אם יש לו חוס [במד חוס] יגרום להטבלאות לשנות צבעם. וכן במתקנים למצוא את הימים הפוריים אצל האשה, או לברר אם האשה מעוברת או לא, רק אם באמת היא מעוברת וכדומה נראית צבע כזה. ולע"ד לכאורה כדי להתיר משום סברת דלת צריך שיהא דרך תשימושו של דבר זה שתמיד נשתנה צבעו כל פעם ופעם שהשתמש בו, דלא כדברים הנ"ל. ושמא זהו דעת אלה הפוסקים שלא הביאו סברא זו להתיר בנידונים הנ"ל. ג', ועוד שלישית לכאורה אינו ענין לנידונים הנ"ל, דניירות וקסמים אלו אינם מיועדים לשימוש רב פעמי אלא חד פעמי ולכן באמת אינו "עשוי לפתוח ולסגור" כדלת או ספר שיש על חודיו אותיות. וסברא זו שייכת רק אם באמת מיועד לשימוש רב פעמי. וצ"ע בזה.

[ו] מיטולים, פחית של בירה, סכו"ם וכוסות, ושאר נידונים

מיטולים שבזמן שהקטן השתין בתוכם יש שינוי בהצבע שלהם

יש לעיין לגבי מיטולים שבזמן שהקטן השתין בתוכם יש שינוי בהצבע שלהם, הנה תכלית הצביעה בטיטולים אלו כדי לידע ההורים את הסימן שיש להחליף את הטיטול. ולא מצאתי מי שדן

למעשה! ונראה פשוט דטעמו משום שאף אם נאמר סברא זו עדיין לכאורה הוי בגדר מלאכה שאינו צריכה לגופא דבאמת המעשה הוא מעשה צביעה ממש אלא דאין כאן תכלית המלאכה. וכל כגון דא הוי בגדר משאצל"ג ואסור מדרבנן. ולכן אינו מועיל כאן כלום. וכדי לחדש חדוש ולומר דזה אינו נכנס לצורת מלאכה כלל צריך ראייה ברורה, ולכאורה לא מצינו שום רמז לזה בש"ס ופוסקים. [ובפרט מה שמחדש בעל חשב האפוד דהוא כצידת נחש שמוותרת, דהוי חידוש גדול. והמעין שם יראה דמיקל בזה משום צורך גדול לחולה ואינו ברור שיהא מתיר בזה בעוד דוגמאות].

ה) מה שמביאין בעל שש"כ וציץ א' "חידושו של חתם סופר שכתב בטעם ההיתר לבעול בתולה אף שרוצה בצביעת הסדין בדם, דכתב שם להסביר דלא שייך צביעה אלא כשהוא לצורך דבר הנצבע כגון בית השחיטה, משא"כ צביעת הסדין אדרבה לכלוך הוא לו, רק לפרסם שהיא בתולה ולה לא מקרי צובע. וה"ה בנידונים אלה אינו רוצה בעצם הצביעה רק למטרת הבחנה". אכן לדבריו יכול לומר דאין כאן צביעה דהוא רק לפרסם דבר.

אך יש לפקפק מב' טעמים. חדא, עיין במחזה אליהו שם שגם הביא דברי חת"ס אלו אך הביא שם דפשוט דברי אחרונים אינם כדבריו. ועוד, עיין בנשמת שבת שם שכתב דנראה דלא דמי לשם כלל, דשם אם היה מציאות לקבל ולהחזיק הדם באופן שלא יצבע שום דבר היה סגי ליה בזה. משא"כ בנידונינו נהי שאין הצביעה לתועלת דבר הנצבע מ"מ לפי המציאות הברור- רוצה

והוי דרבנן. ועוד דשמא הוי בגדר גרמא דקיל טפי. אך נראה דאין זה "כלאחר יד" דזהו דרך צבעם. וגם אינו פשוט לצרף מה שהוי משאצל"ג לפ"ר. ועוד דשמא צבע שאינו מהותי הוי רק איסור דרבנן. [וכן ס"ל לבעל חשב האפוד (קובץ קול התורה, נ, עמוד יב) דאין זה דרך צביעה כיון דאינו ממשי ולכן אינו דאורייתא]. ולכן חזינן דיש להסתפק אם הוי א', ב', או ג' איסורי דרבנן. אבל עדיין אינו ברור להתיר כיון דניחא ליה בצביע. אבל במי שבכלל לא איכפת ליה בשינוי צבע לכאורה יש מקום גדול להקל מחמת אלו צירופים. ועוד לכאורה גם כאן אינו שייך סברת בעל מגילת ספר שהבאנו לעיל בענף ד', ע"ש טעם בזה. ועוד לכאורה אין כאן הסברות שכתבו הפוסקים גבי מד חום וכו' דאין כאן צביעה דרך כלל.

ויש לעיין מהו לפי כל שיטות הפוסקים שהבאנו לעיל. לשו"ת בצל החכמה ובאר משה יהיה מותר כיון שאין בו צבע מהותי [אבל עדיין צ"ע בדעת הבאר משה דקצת החמיר גבי ממד חום אע"פ שהמציאות כן הוא]. ושמא זו סברת הגרמ"פ אבל לא מוכרח לומר כן. לענין סברת הדלת לא מצינו בדברי הפוסקים הנ"ל שמתירין מטעם סברא זה בלחוד חוץ משו"ת אז נדברו, וכבר כתבתי טעם לזה בסוף ענף ד'. וקצת פוסקים [שש"כ, ציץ א', משנה הלכות, ובאר משה (גבי מד חום)] הזכירו סברא זו לצירוף לעוד טעמים, ומסתבר דהוא הדין כאן יש לצרף אותו לשאר סברות שהבאנו לעיל. ובפרט אם אינו ניחא ליה בצבעם. אמנם אם ניחא ליה בצבעם אינו ברור אם יש עוד סברות להתיר. ועוד ראיתי מי שכתב דשאלה זו הוא אותו שאלה של המשקפיים, וכתב דכיון דלהגרשז"א

בזה. אך ראיתי דכמה פוסקים מקילין בטיטולים שיש על גביהם ציורים הנמחקים בשעה שהחיתול נרטב, דאין כאן חשש מוחק. ועיקר טעמם הוא כיון שבזמן שמניחים הטיטול על התינוק אין בזה שום איסור, ואח"כ שהתינוק מרטיב הרי הוא מתעסק, על כן מותר להניחו בשבת. כן כתבו הגרשז"א, אורל"צ, הגריש"א, חוט שני ועוד. ובאמת עוד הוי פ"ר [דניחא ליה] ואפשר דהוי בגדר גרמא וכלאחר יד ולכן קיל טפי.

כוסות, סבינים, כפות, ומזלגות שנשתנה צבעם ע"י מאכלים חמים

יש לעיין בכוסות, סבינים, כפות, ומזלגות שנשתנה צבעם ע"י מאכלים חמים. והמשתמשים בהם בדרך כלל רוצים לידע בחום המאכלים ומשקאות ולכן הוי פ"ר דניחא ליה. ולכאורה זהו דומה למשקפיים דלעיל כיון דאין בו צבע מהותי, וגם דומה לדלת. וגם לכאורה הוי משאצל"ג דאינו רוצה באמת בשום צבע רק לידע החום שלה. ועוד אפשר דהוי בגדר גרמא. אך מצד שני הוא יותר גרוע מהמשקפיים דשם יש אומרים [דעת הגרשז"א ועוד פוסקים] דקיל טפי משום שהאדם לא עושה שום פעולה במשקפיים רק הולך לפי תומו, משא"כ כאן דהוא גורם לזה בידים. וגם הצבע נראה מיד, משא"כ בשיזוף בשמש. ולכן נראה דיהא מותר רק לאלו שסוברים דבעינן צבע מהותי [ולכל הפחות יהא רק איסור דרבנן משום זה], או להפוסקים שסוברים דניתן לומר סברת "דלת בעלמא".

שוב חשבתי דשמא י"ל דכשמערה לתוך הכוס או השתמש בסכ"ס, אינו מתכוין לצביעה רק דניחא ליה בצבעם. וא"כ הוי פ"ר דניחא ליה, ואינו מתקיים

כשהסיר אותו ממקרר כדי לשתות, פשוט דאין דעתו להשתנה צבעו למראה הראשון, ותמיד יהא בגדר אינו מתכוין ולא ניחא ליה]. ושוב שמעתי בשם הגאון ר"ע אורבאך דלהסיר אותו ממקרר אין חשש איסור מחמת טעמים אלו.

#### דחיקת העור

ולדחק עור Pinch אדם עד שנשתנה לצבע אדום, לכאורה הוי ממש מעשה פוקסת! וכן ראיתי בספר "לט מלאכות", ובזכור ושמור, וכן כתב בשו"ת אז נדברו (א:ט:ק) "וכ"ש שאסור לעשות מה שעושות קצת בתולות שנושכות שפתותיהם בשיניהם שיהיו אדומות, וראיתי עושין כן". אבל מסתבר מאוד דצריך שיהיה איזה זמן של קיימא דקשה לומר דאף אם יהיה עורו אדום לחמש שניות (seconds) וכדומה דיהא בגדר שום מלאכה. ולכאורה זהו ממש כיסוד בעל מגילת ספר שהבאנו לעיל בסוף ענף ד' דאין לו קיום כלל לצבע כזה דמיד הופך למראה הראשון ואינו נחשב למלאכה כלל. אבל צריך עיון בזה דלפי מה שכתבנו שם בשם המחזה אליהו אפשר דצריך לחזור מיד לאלתר, ואם לאו, נחשבת למלאכה

**ושוב** ראיתי בשו"ת רבבות אפרים (א:רכב, ע"י עוד ח"ב סי' קט"ו אות ל"ח) שכתב "בספר אז נדברו ח"א עמוד קנ"ט הביא בשם הרב א. פאלק (שליט"א) [זצ"ל] וז"ל וכ"ש שאסור לעשות מה שעושות קצת בתולות שנושכות שפתותיהם בשיניהם שיהיו אדומות וראיתי עושין כן. והנה הדבר פלא שעושות כן. אבל

מותרת, ה"ה כאן בנידונינו. ולע"ד לא כן מכל הטעמים דלעיל [אך באמת אפשר שיהא יותר קל ממשקפיים]. וגם המעיין בדברי הגרשז"א יראה דסברתו אינו נוגע בנידונינו, דאחד מצירופיו הוא דאדם הולך לפי תומו! ובאמת ראיתי בזכור ושמור שכתב להקל גבי משקפיים מחמת צירופים אולם בנידון דידן כתב דלא נכון להקל דיותר גרוע. ועוד דלפי החילוק שכתבתי לעיל (ענף ג' אות ד') שמא אין כאן סברת דלת כלל.

#### פחיות של בירה

והנה יש פחיות של בירה שכשנכנס לתוך המקרר נשתנה צבע של חלק מהפחית כדי לדעת אם אכן הוי קר מאוד או לא. ויש לעיין אם מותר לעשות כן בשבת ואם מותר להסיר אותו ממקרר אף שאחר איזה זמן חוזר למראה הראשון. ולכאורה גם בזה הוי כמו שכתבתי לעיל בסכו"ם וכוסות. אך באמת הוא קיל טפי דאינו עשה שום מעשה בידים וגם אינו נשתנה מיד אלא אחר איזה זמן [ויש מתירין מטעמים אלו גבי משקפיים וגבי שיוף בשמש]. וגם הוא דומה לדלת. ולכן יהא מותר לרוב פוסקים דמתירין להשתמש במשקיים שנשתנים צבעם בשמש. אולם לכאורה המחמירין לעיל אינם מקבלים סברות אלו [ומסתבר טעמם כשכתבתי לעיל באורן] ולכן לדעתם יהיה אסור דרבנן.

**ואפשר** לומר דאם אינו מתכוין להשתנות זה דיהיה מותר לכל"ע. דיהא כאן פ"ר דלא ניחא ליה בדרבנן (אינו מתקיים), ושמא הוי גרמא, ושמא הוי דרבנן משום שאינו צבע מהותי. [ולכאורה

במציאות אין זה צובע אלא דם בא לשם שראה אדום והולך אחר זמן קצר. ולכאורה איזה איסור צביעה יש בזה" ע"כ. וכן ראיתי בספר תולדות שמואל (ח"ג מצוה ל"ב צובע אות ו') שכתב אודות צביטה לילדים (cheekkidspinching) "ונ"לדרווקא בבצק דינא הכי שמאדים אחריו הבשר זמן רב אבל מה שנעשה הפנים אדום ע"י

צווי"ק כנהוג הרבה פעמים שעושין צווי"ק לתינוקות לשחוק או לחיבה ע"ז וודאי אין כאן בית מיחש כיון שעובר האדמימות תיכף כנ"ל פשוט" ע"כ. וכן כתב בספר תורת המלאכות (הוספה סוף אות פ"ד) בשם הגר"נ קרליץ "דכיון דלא מתכוין להאדימם, וגם האדמימות אינה מתקיימת, אין בזה חשש איסור" ע"כ.





## הרב בן ציון גליק

שר"ע בתלל באטג - 45, מאנסי יצ"ו

## ספינן לקמן בשבת - חידושים וביאורים בדיני קמן בשבת

מתוכה יתבאר מקור מנהג העולם, כשרואין קטן עובר על איסור שבת מוחין בידו וצועקין "שבת" ואפילו בקטן כבן שנה וכבן שנתיים, ובענין ליתן מאכל איסור לקטן, להעמיד קטן סמוך לכפתור כדי שיבין מעצמו להדליק את האור, ליתן לקטן לטלטל מבית המדרש לביתו וכיוצא, ועוד כמה ענינים.

כוותיה בדאורייתא. דו"ק ותשכח כי נכון הוא.

**אבן** דעת השוע"ה (סעיף ב'), לגמרי כשיטות הרמב"ם, דאין על ב"ד חיוב כלל לאפרושי מאיסורא אפילו באיסורי תורה, והחייב הוא רק על האב. ואינו מזכיר כלל שיטות התוס'.



**במחבר** (סעיף א') כתב בזה"ל, "ולאכילו בידים אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהם משום שבות" עכ"ל, והוא לשון הרמב"ם. ולכאורה הלשון "להרגילו" קשה מאוד, דהא הכא מיירי בענין איסור דספיה בידים, וזה אסור אף בפעם אחד ולא רק "להרגילו".

**בשו"ת** בית אפרים (יור"ד סימן ס"ב) ובשו"ת מחזה אברהם (סימן ל"ו), כתבו לבאר דברי המחבר, ע"פ דברי השוע"ה (סעיף ו'), שמביא שיטות הרשב"א (בשו"ת הרשב"א סימן צ"ב וחידושים יבמות קי"ד ע"א), להתיר לספות בידים איסור דרבנן, אף כשאינו לצורך התינוק אלא לצורך

**במחבר** (סעיף א') "קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצוין להפרישו אבל אביו מצוה לגעור בו ולהפרישו". וכתב הרמ"א "וי"א דכל זה בקטן דלא הגיע לחינוך אבל הגיע לחינוך צריכים להפרישו, וי"א דלא שייך חינוך לבי"ד אלא לאב בלבד". וכתב במ"ב (ס"ק ח') דוי"א השני שכתב הרמ"א, לאו דיעה חדשה הוא, אלא חוזר על דעת המחבר. ולכאורה זה צריך ביאור רב, למה שינה כאן הרמ"א מכל המקומות שמביא רק דיעה החולקת, וכאן חזר בעצמו להביא דעת המחבר.

**ויש** ליישב, ע"פ מה שמביא המ"ב עצמו (בס"ק ז') בשם החיי אדם (כלל ס"ו סעיף ג'), דלהלכה בדאורייתא אף ב"ד מצוין להפרישו. והיינו דס"ל (להחיי"א), מעיקר הדין כשיטות הרמב"ם דל"ש חינוך אלא לאב בלבד, ומחמיר בדאורייתא כשיטות התוס' דאף ב"ד מצוין להפרישו.

**וביון** שכן אפשר לומר שזהו גם דעת הרמ"א בעצמו, ומסיבה זו חזר להביא שוב דעת המחבר שהוא שיטות הרמב"ם, לומר דהכי ס"ל מעיקר הדין, אלא שהביא גם שיטות התוס' להחמיר

והרגילות. הכי נמי לענין אפרושי מאיסור שיש על האב להפרישו אף מאיסור דרבנן, כדי שלא יבא לידי רגילות לעבור על איסורי דרבנן. ודו"ק היטב.



**מנהג** העולם הוא, שכשרואין קטן עובר על איסורי שבת מוחין בידו וצועקין "שבת", ואף בתינוק בן שנה או שתיים שאינו בגיל בר הבנה [וכדלקמן] עושין כן. ולכאורה לפי פשטות ההלכה כו"ע מודים שקטן בגיל זה אין מצוין להפרישו לא ביד ולא האב.

**אכן** מצאתי לדייק מלשון השו"ע (סעיף ג') שכתוב וז"ל, "אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל, אין אביו מצווה למנעו בע"כ מלאכול מאכלות אסורות, או מלחלל שבת, אפי' באיסור של תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמנעו ומפרישו" עכ"ל. ולכאורה תיבת "בע"כ" מיותר לגמרי.

**ובספר** קצות השלחן (סימן קמ"ז הערה ד') כתב, דתיבת "בעל כרחך" קאי דוקא אמאכלות אסורות ולא אחילול שבת, והוא ע"פ מה שמבואר בשו"ע יור"ד (סימן פ"א הובא במג"א כאן), דאף דמותר מן הדין ליתן לתינוק שאינו בר הבנה מאכלות אסורות, מ"מ מזיק לתינוק ויש להפרישו מזה. ולזה כתב הרב "בעל כרחך" לומר, שאם שייך למנעו שלא בע"כ מחיוב להפרישו ולמנעו. ע"ש.

**אמנם** פשטות לשון הרב מורה דקאי גם אחילול שבת, ועל כרחך כוונתו לחדש כאן חידוש גדול. דאף שאין חיוב להפריש קטן שאינו בר הבנה

אביו, בג' תנאים, א' לצורך מצוה, ב' באקראי, ג' במקום שאין שם נכרי.

**וכתבו** הנ"ל די"ל דהמחבר מיירי ג"כ באופן זה, ועל כן התיר לספות לתינוק לצורך אביו, כשהוא לצורך מצוה, ואין שם נכרי, ובאקראי, ולזה דייק וכתב שאסור "להרגילו" בחילול שבת, דהיינו שאסור לעשותו בקביעות וברגילות אלא באקראי בעלמא ע"ש.

**[בביה"ל]** בשם רע"א מביא ג"כ דעת הרשב"א הנ"ל. ואינו מביא הוספה זו להתיר אף כשאינו לצורך התינוק. וכתבו האחרונים דהמעין בחידושי הרשב"א במס' יבמות קיג. בפנים, יראה בפירוש כדברי השו"ע ע"ש].

**ואולי** אפשר ליישב על דרך זה גם דברי הט"ז (בס"ק א'), בענין חיוב האב לאפרושי מאיסורא אפילו מאיסור דרבנן, שכתוב שם וז"ל, "וכן כתב ב"י בסמוך וז"ל, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד, ואפילו בדברים שהם משום שבות" עכ"ל.

**והוקשה** פרמ"ג ועוד אחרונים, דבב"י בשם הרמב"ם מיירי לענין איסור ספיה בידים, ולא לענין אפרושי מאיסורא, ומה שייך להביא סייעתא מזה לזה. ובפרמ"ג נשאר בצע"ג ע"ש.

**אכן** לפי הנ"ל דעת המחבר (שהוא שיטות הרמב"ם) כהרשב"א, אפשר כוונת הט"ז לומר, דכי היכי דמצינו להרשב"א שהתיר לספות בידים איסור דרבנן לתינוק, ואף שלא לצורך התינוק כי אם לצורך אביו, ועם כל זה לא התיר באופן הקבוע

ש"מ), הביא בשם המרדכי דמותר ליתן לקטן, לדידיה לא סבירא ליה הכי ע"ש.

**ובשוע"ה** כאן (סעיף י'), כתב לחלק בענין זה, בין איסור מאכלות אסורות לבין איסור שבת, וז"ל "וכ"ז במאכלות אסורות, אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשול בהם מלאכה לעצמו, ואפי' ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלם בשבת כמבואר בסימן ש"מ, ואף שהתינוק יאכלנו בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו א"צ להפרישו" עכ"ל. וטרחו האחרונים מאוד להבין החילוק.

**וראיתי** בספרי זמנינו הסבר הדברים. דהנה חגב הוא בעצם מאכל של איסור, וממילא באותו זמן שנתן החגב לידי הקטן, כבר עבר על איסור ספיה בידים. משא"כ בעוגה שכתוב עליה אותיות, אין העוגה בעצם מאכל של איסור, ואף שאנו יודעים בוודאי שלבסוף יעשה הקטן איסור כשיאכלנה, אז הוי ליה הקטן עשה האיסור בעצמו, ולא מתייחס האיסור אל מי שנתן לו העוגה, ולכן מותר ליתנו לו. ודו"ק.



**לענין** אם מותר להעמיד קטן "סמוך לכפתור", כדי שיבין מעצמו להדליק או לכבות את האור, אבל אינו מצווה ואינו אומר לו כלום, ואף לא ברמיה. יש מבוכה גדולה בין פוסקי זמנינו, והרבה רבנים ומורי הוראה נוטין להתיר בקטן שאינו בר הבנה. והטעם דלא נכלל זה בגדר ספיה בידים, כיון שאינו מראה לו הכפתור, והקטן צריך למצוא הכפתור בעצמו, וכעין ההוא דגמ' יבמות

ממאכלות אסורות ומחילול שבת בע"כ, מ"מ אם בקל יכול למנעו ובדרכי נועם בלי שום כפיה ובלי בע"כ, איכא חיובא למנעו מלעבור על איסורים. ואם כינים דברינו, א"כ מצינו סמוכין למנהג העולם בעיקר ההלכה.



**גדר** דספינן ליה בידים: פשטות היינו שנותן לתוך פיו של קטן. ומבואר בשוע"ה (סעיף ה'), דה"ה באומר ומצווה לקטן לעשות איזה איסור, או לאכול איזה מאכל איסור, מקרי שפיר ספינן ליה בידים, ואף שאינו נותן ממש לתוך פיו. ובאחרונים מבואר יותר, דה"ה באומר ומצווה לו דרך רמז לעשות איסור, והוא מבין הרמז והולך ועושה על פיו, הוי כספו ליה בידים.

**ולענין** ליתן לקטן בידו מאכל איסור, או דבר שאפשר לעבור בו איסור, ואינו אומר ואינו מרמז לו מה לעשות. יש בזה לכאורה סתירת המג"א. דבמג"א סימן ש"מ (בענין עגות שכתובים עליהם אותיות) כתב בשם המרדכי, דמותר ליתן לתינוק בידיו ולא מקרי ספינן ליה בידים. וכאן (בס"ק ג') כתב, דאסור ליתן חגבים לתוך ידיו של הקטנים דבוודאי יאכלם, והוי כספינן ליה בידים. עיין בתהלה לדוד שהרגיש בזה ונשאר בצ"ע ע"ש.

**ובמחצית** השקל שם (סימן ש"מ) כתב, דאחרי שכתב המג"א כאן (בסימן ש"מ ג'), דאסור ליתן חגבים לתוך ידיו של הקטנים. ה"נ דאסור ליתן ליד התינוק עוגה שכתובים עליו אותיות ע"ש. וכוונתו (דמהצחש"ק), דאע"ג דהמג"א התם (בסימן

שום השגה באיסורי שבת או מאכלות אסורות, מכל מקום כבר מבין שאסור לו לעשותו, זהו גדר של בר הבנה והוא לערך בן ג' וד' שנה. ובתינוק כבן שנה או שנתיים לא שייך זה ודו"ק.

**ובתינוק חריף ביותר,** שיתכן שיהיה בו גדר זה גם קודם גיל ג', בוודאי ראוי להחמיר בכל הדינים, ולאפרישו מאיסורא כבר מגיל זה. אמנם לעולם לא יהיה זה בפחות מבן שנתיים.



**גדר החינוך במצ"ע:** כתב בשוע"ה (סעיף ג') וז"ל, "הוא בכל תינוק לפי חריפתו וידיעתו בכל דבר לפי עניו, כגון היודע מענין שבת חייב לשמוע קידוש והבדלה וכן כל כיוצא בזה". וכתבו הפוסקים בדברך כלל הוא כבן שש או שבע, ולפעמים מתאחר עד גיל שמונה או תשע. אמנם גדר זה לעולם לא יהיה בפחות מגיל בן חמש, ואף אם נראה מבחוץ שהוא כבר מבין ענינים הרבה ודו"ק.



**לענין לעשות מלאכה דאורייתא או דרבנן** ע"י קטן בשבת לצורך הגדול, כגון שנכבה הנר בבית, או שרוצה לטלטל חפץ מביהמ"ד לביתו במקום שאין עירוב, והוא צורך גדול. הנה כבר אמרנו לעיל, דדעת השוע"ה כהרשב"א, להתיר לצורך גדול בג' תנאים כשאין נכרי, והוא לצורך מצוה, ובאקראי בעלמא.

**ועתה** אבאר יותר, דהנה בשוע"ה (סעיף ח') כתב וז"ל, "כל שבות שמותר לעשות על ידי אינו יהודי לצורך מצוה,

שאמר ליה זיל דבר טלי וטליתא התם ע"ש. (וכן מורה ובא הגאון המפורסם רבי זלמן לייב פילאפף שליט"א בעמח"ס מכלל יופי על הלכות שבת ודומ"ץ התאחדות הרבנים).

**[הערה:** ההיתר הזה הוא רק בצירוף שהוא לצורך, וכשאינן נכרי, ובאקראי. ומש"כ לעיל בדעת הרב, שצריך למנוע קטן מלעבור על איסורים, ואף בקטן שאינו בר הבנה, בדרכי נועם ושלא בע"כ. היינו בסתמא שאין הג' התנאים הללו. והדברים פשוטים למעיין בהם].



**גדר מצות חינוך במצות ל"ת:** בשוע"ה (סעיף ג') מבואר, דגיל מצות חינוך במצות ל"ת, כשהתינוק הוא בר הבנה, וז"ל "החינוך בל"ת בין של תורה בין של דבריהם, הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה, שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול" עכ"ל.

**בספר** חוט השני מהרה"ג המפורסם מרן רבי ניסים קרליץ זצ"ל כתב, דהיינו בערך בגיל ג' וד' שנים. וביאור דמש"כ הרב, שמבין כשאומרים לו שאסור לעשות או לאכול, אין הכוונה כפי שמבינים בפשטות, דכשגוערים בו שלא לעשות הוא מפחד ומתירא ומונע עצמו מלעשות, שזה מצוי גם אצל תינוק כבן שנה או שנתיים.

**אלא** כוונת הרב הוא, שגם בפעם אחרת בלי שיצחקו עליו שלא לעשותו, וזכר הוא ונרתע מלעשותו מחמת הפחד של העבר, שכבר יודע ומבין הוא שאסור לו לעשותו, והגם שאינו יודע ואינו מבין הטעם למה נאסר לו לעשותו, ואין לו

גם לצורך הקטן עצמו, מותר לומר בפירוש לקטן להדליק את הנר ע"י שנוי. אבל להדליק בלי שנוי שהוא איסור תורה ממש אין להתיר בשום פנים ואופן.



**לענין לטלטל מביהמ"ד לביתו לצורך גדול,** או להביא תרופה מבית אחר במקום חולי וכדומה. הנה כיון דרחובות דבזמנה"ז אין דין רה"ר אלא כרמלית, כמבואר כמה פעמים במ"ב (עיין לעיל סימן של"א), א"כ לכאורה יש להתיר במקום שאין נכרי ובאקראי.

אסור לעשות ע"י קטן משום שמא יסרך בכך, אם לא באקראי בעלמא כמ"ש למעלה עכ"ל. וכיון שמבואר לעיל במחבר סימן ש"ז (סעיף ה'), דמותר לעשות שבות בשבת ע"י גוי, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. א"כ ה"ה שיש להתיר ע"י קטן באופנים אלו, כשאין שם נכרי, ובאקראי.

**אתינן לדינא.** דבאופן שנכבה הנר בביתו, שהוא בוודאי צורך גדול מאוד שלא ישב בחושך, ואין מצוי שם נכרי, והוא רק באקראי בעלמא, ובפרט שהוא



## הרב אליהו זולדאן

ביהמ"ד דחסידי באטב - 45, בני ברק יצ"ו

## בענין אי שייך טחינה באוכלים

כשטוחנו לא הוה אלא כאוכלא דאיפרת ואין בזה שום איסור, לבין אוכל המחוסר הכשר אחר כמו בישול שאז הטחינה אסורה. וכן מבואר בתוס' ד"ה האי מאן "דוקא בסילקא שייך טחינה אבל בשאר אוכלין שרי". [והנה הר"ן נקט דוגמא דסילקא שצריך הכשר אחר דהיינו בישול. ויש לחקור מה יהיה בדבר שאינו צריך בישול אולם עדיין לא שייך לאוכלו כמות שהיא שלם וצריך לחתוכו דק בכדי שיהא מוכשר לאכילה].

**וצריך ביאור בכל זה מה שורש מחלוקתם אי שייך טחינה באוכלים, וגם צריך להבין מה החילוק שמחלק הרא"ה בין סילקא המחוסר הכשר לפת שאין מחוסר הכשר. ובכדי לבאר זאת נקדים תחילה מה שמצאנו בגדולי המפרשים בביאור שורש האיסור.**

**דהנה בפני יהושע** (ביצה דף י"ד ע"א) דן לגבי לטחון תבלין ביום טוב אי שייך בו טחינה וז"ל "ובתחילה עלה על דעתי לחלק ולומר דשחיקת תבלין לאו מלאכה גמורה היא אפי' בשבת דלא דמי לטחינה ולשחיקת סממנים במקדש דמעיקרא לא חזיא כלל למילתייהו מה שעומדים אחר הטחינה כי א"א לעשות עיסה משיבולים כי אם ע"י טחינה וכן שחיקת סממנים לצבע צריכים גיבול וא"א כ"א ע"י טחינה. משא"כ תבלין דעבידא לטעמא ומעיקרא נמי חזי וכמה בנ"א נותנים לקדירה מחוסרים שחיקה וא"כ אין זה אלא כמי שמחתך הירק דק דק לא

נמ' שבת דף עד ע"ב א"ר פפא האי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן. וברא"ש פירש רבינו חננאל עצי דקלים שעומדים כעין נימין שכשמפרק הנימין יוצא מביניהן כמו קמח דק לפיכך המנפצו חייב משום טוחן ופירוש הגון הוא וכו', ומה שפירש"י דפרים סילקא שמחתך הירקות דק דק פירוש תמוה הוא דבר שהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך בו טחינה. עכ"ל הרא"ש.

הרי לנו שני שיטות אי שייך טחינה באוכלים, הרבינו חננאל סבר שלא שייך ולכך הסביר הגמ' דייקא בעצי דקלים וברש"י סבר דשייך ולכך פי' דסילקא מן ירק [וכן חזינן להדיא ברש"י דף קכ"ח ע"א ד"ה שלא יקטום שפירש את מה שכתוב בגמ' דהכניס חבילי פיאא איזוב וכו' למאכל בהמה שלא יקטום בכלי היא "כדאמרן האי מאן דפרים סילקא דמי לטוחן" והתם החבילי פיאא ואיזוב הם דברים הראויים לאכילה כמות שהם (לבהמה)].

**והנה בשיטה להר"ן מביא בשם הרא"ה** וזה לשונו "דרווקא סילקא שהוא מחוסר הכשר אחר דהיינו בישול, ולאפוקי פת וכל דבר בראוי לאכילה בלא מחוסר הכשר אחר דמותר דאוכלא דאיפרת, וכן כתב בעל התרומה דמותר לחתוך בצלים בשבת בין ביד בין בסכין כיון דנאכל כמות שהוא וכן הוא בירושלמי".

והיינו שהוא מחלק בין אוכל שראוי לאכילה כמות שהוא

טחינה באוכלים [וצריך להבין מה המציאות של הסילקא].

**ואולי** י"ל שנחלקו עד כמה צריך שיהיה תיקון שבפני רואים שלמד בר"ח שצריך שלא יהא ראוי "כלל" לאכילה, ויתכן לומר שהמציאות של סילקא הוא שאפשר לאוכלו ע"י הדחק אפי' בלא בישול, וסבר הר"ח דבכה"ג כבר לא הוה תיקון כמו במשכן אמנם הרא"ה ותוס' סוברים דזה גם נחשב לתיקון אוכלים. אבל ודאי שביסוד דבריהם אליבא דשני השיטות מהות המלאכה היא התיקון אוכלים.

**והנה** לאלו הראשונים שאמרו דיש טחינה באוכלים צ"ל דסברו שהגדר בטוחן זה לא דווקא אם מתקנו לאכילה אלא עצם מה שמשנה בצורת הדבר וטוחנו זהו המלאכה ולכן יש טחינה אפי' באוכלים. ועדיין יש להסתפק אליבא דתוס' ור"ח מה יהיה הדין במקרה שיש לו אוכל שראוי לאוכלו כמות שהוא, במידה ורוצה לאוכלו חי, אולם אם רוצה לבשלו מוכרח לטוחנו דק, דמצד אחד י"ל דלא הוה תיקון אוכלין ממש שהרי ראוי לאוכלו חי בלא טחינה אולם מצד שני י"ל שמכיון שלמטרה הנצרכת לו [לאוכלו מבושל] מוכרח לטוחנו א"כ שייך לומר שהוא מתקן אוכל.

שיטת הרמב"ם ז"ל

**ברמב"ם** פכ"א הלכה י"ח "המחתך את הירק דקדק כדי לבשלו" הרי זה תולדת טוחן וחייב וכו' ובהמשך דבריו אבל מחתכין את הדלועים לפני בהמה שאין טחינה בפירות". ולכאורה זהו סתירה שמצד אחד כתב שאין טחינה בפירות ומצד שני כתב דהמחתך ירק הרי זה טוחן. ובכסף משנה נראה שרבינו

מיקרי טחינה מזה הטעם. וכן נראה ממה שהביא הרא"ש בשם ר"ח אלא שרוב הפוסקים לא סבירא להו הא דר"ח כמ"ש הרמב"ם להדיא דהמחתך הירק דק דק חייב משום טוחן, עכ"ל.

**וחזינן** מדבריו שהוא למד בשיטת הר"ח דהמהות של מלאכת טוחן היינו ה"תיקון אוכלים" שנעשה ע"י הטחינה כמו שאב מלאכה דטוחן שהיה במשכן היה תיקון הכרחי בשביל שיהא ראוי לתכליתו, ובלא זה "לא חזיא כלל למילתייהו" ולכן באוכלים שראויים לאכילה גם בלא טחינה [כמו תבלין ביו"ט] היה לפני יהושע צד לומר שבכה"ג ליתא למלאכת טוחן "דמעיקרא נמי חזי וכמה בנ"א נותנים לקדירה מחוסרין שחיקה". [ואף שיש מקום לומר שגם בתבלין יש תיקון מסוים, ובודאי אינו דומה תבלין שחוק לתבלין שאינו שחוק מ"מ סובר הפנ"י שכיון שאינו תיקון גמור כמו שהיה במשכן שהרי התם לא היה ראוי "כלל" למלאכתו, משא"כ בתבלין "כמה בנ"א נותנים לקדירה מחוסרין שחיקה" הלכך לא חשיב טוחן].

**ועפ"ז** יבואר לנו דברי הרא"ה שדוקא בסילקא שאין ראוי לאוכלו חי שייך טוחן שאז הטחינה מתקנתו לאכילה, משא"כ בשאר אוכלים הוה כ"אוכלא דאיפרת". (ולפי אלו השיטות לכאורה גם באוכל שלא צריך בישול אולם ללא חתיכתו דק דק לא יהא ראוי כלל לאכילה גם יהא חשוב לטוחן שהרי מתקנו לאכילה).

**ועדיין** צ"ע שברא"ה ובתוס' משמע שסילקא אינו ראוי לאכילה ולכן שייך בו תיקון ובר"ח אף שבעצם סובר נמי דטחינה היינו התיקון כתב שבסילקא לא שייך טחינה משום דאין

חשוב טחינה שהרי אין תיקון אוכלים בפירות וכדלעיל, מ"מ מדרבנן הסתפק האם נאמר שאסור מפני שנראה כטוחן או אפי' מדרבנן מותר שאין דרך טחינה בכך. וע"ז כתב להביא ראיה מזה שהרמב"ם היה צריך להביא דוגמא רחוקה של שחת לפני בהמה לאסור מפני שנראה כטוחן, משמע דבסתם אוכל לא הוה כלל דרך טחינה ומותר לגמרי אפי' מדרבנן. אמנם למסקנא כתב דאפשר שמדרבנן יש לאסור.

**ולפי"ז** מובן לשון הטור וז"ל אסור לחתוך ירק מפני ש"נראה כטוחן". היינו משום שלהלכה אוסרים גם ירק העשוי לאכילה כמות שהוא וזה ודאי אין לאסור מדאורייתא אלא מדרבנן מפני שנראה כטוחן.

**אבל** להלכה כתב המחבר המחתך ירק וכו' "חייב" משום טוחן ובמשנה ברורה "ומדסתם משמע דאפי' ירקות שראוי לאוכלן חיים ג"כ ס"ל שיש טחינה באוכלים". וזה פלא שלהלכה פסק שאסור מדאורייתא דלא כמש"כ הוא עצמו בב"י וכמו שמשמע בטור ופסק כמו השיטות ראשונים שיש טחינה אפי' באוכלים ממש. מ"מ חזינן דלהלכה אפי' שראוי לאוכלו חי היינו שלא צריכים את הטחינה כדי להכשירו לאכילה אסור לחותכו מן התורה דלהלכה נקטינן דטחינה הוא לא התיקון אוכלים אלא עצם מה שמשנה בצורה הדבר מחייב משום טוחן.

בירור בשיטת הר"ח

**ברא"ש** שהבאנו לעיל כתב שהר"ח למד שבירק לא שייך טחינה כלל ולכך פי' דאיירי בעצים דקלים וכו' אולם בפירוש הר"ח המודפס בגמרא איתא "האי מאן דפרים סילקא פירוש כעין כתישה ולא כעין חיתוך חייב משום

מפרש דדווקא נקט סילקא שחותכין אותו דק דק לבישול וה"ה לשאר ירקות דאפי' הן נאכלין חיות אם חתך אותם דק דק לבישול חייב אבל אם רוצה לאוכלם חיים אפי' חתכן דק דק לית בהו משום טוחן".

**ולפי** מה שביארנו לעיל מוסבר היטב דברי הכס"מ והיינו שהרמב"ם למד שטוחן היינו התיקון אוכלים שבו [דלא כהפנ"י ברמב"ם] ולכך מותר לחתוך דלועים שראויים לאכילה [לבהמה] בלא חיתוך לפני בהמה שאין טחינה בפירות. ולעומת זאת אם חותך דבר כדי לבשלו אזי אף שראויים לאכילה בלא זה מ"מ כיון שבשביל לאוכלו מבושל מוכרח לחותכו הוה כמתקן אוכל ולכך כתב הרמב"ם דייקא כדי לבשלו. נומה שהביא הפנ"י את הרמב"ם בתור החולק על הר"ח משום שכתב בסתמא המחתך ירק דק דק וכו' צ"ל שהכס"מ חולק בזה וסבר שגם התם הוא רק בע"מ לבשלו אלא שסמך על מה שכתב במקומות אחרים].

**ולפי"ז** יתורץ מה שנסתפקנו שחזינן שהרמב"ם למד כמו הצד השני שאפי' אם ראוי לאכילה באופן שרוצה לאוכלו חי מ"מ אם רוצה לבשלו וכדי לבשלו מוכרח לחותכו דק חשיב תיקון אוכלים.

**ובבית יוסף** (שכ"א ד"ה אסור לחתוך) לגבי פירות שחותכם ע"מ לאוכלם חי ולא לבישול (בשיטת הרמב"ם) ובתו"ד, ואפשר שאפי' איסורא דרבנן לית בהו דאין דרך טחינה בכך והיינו דכדי לומר דמיתסר לרסקן מדרבנן משום דמיחזי כטוחן אהדר אשחת וחרובין וכו', ובהמשך דבריו ומיהו אפשר דאיסורא דרבנן מיהא איכא, ע"כ. והיינו שמדאורייתא היה פשוט למחבר שלא



ולפי"ז יומתק דברי רבינו חננאל שלא ייסתר מניה וביה שלכך בכותש סילקא אפי' שזה "אוכלין" שייך בזה טחינה משום שבכתישה משתנה צורתו לגמרי א"כ יש לזה משמעות של טחינה אף שראוי לאכילה כמות שהוא ואפי' שהטחינה לא פועלת תיקון אוכלים. [נכמו במבשל תפוחים שכיון שנפעל ע"י הבישול שינוי ניכר בדבר חשיב בישול אפי' שהיה ראוי לאכילה מקודם]. ומה שכתב הרא"ש [בשיטת רבינו חננאל] על רש"י דדבר תמוה שדבר שהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך בו טחינה זהו ב"מחתך" שבזה לא משנה את צורת האוכל לגמרי וכנ"ל.

והנה ידוע שיטת הרשב"א שנפסק להלכה (שכ"א י"ב ברמ"א) שאם חותך ע"מ לאוכלו לאלתר מותר לכתחילה ולשונו "שלא אסרו לאכול מאכלו חתיכות קטנות או גדולות" והיינו שכמו שמצאנו בבורר דסמוך לאכילה מותר לבורר שאז לא נחשב למלאכת ברירה אלא לדרך אכילה ה"ה בטוחן.

ובחזו"א הקשה שהרי בתוספתא איתא דאין מרסקין דבילה לפני הזקנים. ומלשון לפני הזקנים משמע שמסובים לאכול לאלתר ואפ"ה אסור דלא כהרשב"א. ומתוך די"ל שכל מה שהתיר ברשב"א זה רק "לחותכו" דק דק "כיון שעיקר החיתוך הוא דרך אכילה אין חילוק אם חותכו לחתיכות קטנות או גדולות אבל ריסוק היינו "כתישה" כמעשה הטחינה ממש ואין זו דרך אכילה אלא תיקון המאכל על צורה אחרת אין אכילתו פועלת כלום". וכן פסק למעשה שבדרך כתישה אסור אפי' סמוך לאכילה.

טחינה וכן מאן דסלית סילתא פי' עצי דקלים. הנה מבואר להדיא בר"ח שלמד הגמרא בכתש ירק ודלא כמו שמביא ברא"ש בשמו. [ובקרבן נתנאל כבר עמד על פי' הרא"ש וכתב שלא מצינו בשום מחבר שפירש כן על פרים סילקא. וכתב דלולי דמסתפינא הייתי אומר דטעות נפל בספרים וכו' עיי"ש, וצ"ע]. וביותר קשה אליבא דהפנ"י שהסביר שהטעם שאין טחינה באוכלים אליבא דר"ח זה משום שאינו דומה לטחינה שהיה במשכן ששם היה הטחינה תיקון הכרחי לתכליתו משא"כ אוכל שראוי לאוכלו בלי טחינה לא נחשב טחינתו לתיקון א"כ למה עדיף שכותשו.

ואולי יש לתרץ עפ"י מה שמצינו באגלי טל [טוחן אות יז] שהקשה אליבא דהתוס' שלא שייך טחינה באוכלים מאי שנא מבישול דהוא אפי' בתפוחים [היינו דבר שראוי לאכילה כמות שהוא] וטחינה אינו רק בדברים שאין נאכלים בלעדי הטחינה. ותירץ ד"שאני בישול שמשנה הדבר מכמו שהיה משא"כ טחינה ובפרט המחתך שהוא רק עושה מאחד שניים או שלושה אבל בעצמותה אין שום שינוי על כן אינו חייב רק אם מכשירו לאכילה". והיינו שבאג"ט חזינו גדר אחר מדוע אין טחינה באוכלים אליבא דהתוס' והרבינו חננאל שכיון שהטחינה לא פועלת שינוי גדול כל כך באוכלין "שאינו אלא מחתכו ועושה מאחד שניים", לכך חסר במשמעות של החיתוך בכדי שייחשב לטחינה ולכך סברו התוס' רבינו חננאל והרא"ה, דדוקא בטחינה המכשירתו לאכילה שאז יש משמעות להטחינה חייב משום טוחן.

בלא זה אינו מובן. וכי בגלל כך נהפך לגידולי קרקע. וכן מקשים האחרונים. [ויכול להיות שזה מה שהיה קשה לרמ"א ולכך נקט האיסור דקמשי ליה אוכל, ומיאן לפרש שזהו משום ליתא דטוחן. אבל כבר הקשה ע"ז בט"ז שהרי בסי' שכד ס"ז מבואר להדיא שלא אסרו בשבת לאשווי אוכל אלא רק למטרע באוכלא]. וכמו כן הקשו האחרונים [מנח"ח מוסף השבת טוחן אות ד] שהרי מפורש שהכותש רגבים [רגבי אדמה] חייב משום טוחן אפי' שהם לא גידולי קרקע. [ע"ד ע"ב העושה חביתא חייב שבע חטאות].

**ובאמת** צריך להבין מהו הגדר שנתמעט גידו"ק במלאכת שבת והפשטות שזה כעין גזיה"כ ללא טעם, שמכיון שלומדים מלאכות שבת ממשכן והתם היו מלאכות שהיו נעשות בגידו"ק לכך אלו המלאכות לענין חיוב שבת יש תנאי שיהיו בגידו"ק.

**אבל** בחזון איש [סי' נ"ז בסופו] מבאר שיסוד העניין שלא נאמרו מלאכות מסויימות אלא בגידו"ק כיון דילפינן כל מלאכות שבת ממשכן ומלאכות המשכן היו בגידו"ק, זה רק במקום שאם נעשה המלאכה בדבר שהוא לא גידולי קרקע אזי מאבד את "צורת המלאכה" שהיה במשכן.

**ובלומר** שמה שאין טחינה אלא בגדו"ק זה לא כעין "גזיה"כ" אלא זה דבר התליא בסברא שיש מלאכות שבמשכן היו נעשות בגידו"ק, ואם אתה בא לעשותם בדבר שהוא לא גידו"ק זה לא נראה כלל כמו המלאכה במשכן ולכך נתמעטו. משא"כ במלאכות שלא מאבדים צורת המלאכה שהיה במשכן, וכמו שלא נאמר דמלאכת מעבד הוא רק בעורות

וחזינן נמי על דרך שכתבנו שאם כותשו מכיון שמשנה צורתו לגמרי תמיד נחשב למלאכת טחינה ולכן אפי' סמוך לאכילה אינו נחשב לדרך אכילה.

**טחינה בדברים שאינם גידולי קרקע**

**שו"ע** שכ"א סעיף ט' "מותר לחתוך בשר מבושל או צלי דק דק בסכין" כלומר שאף שפוסקים שיש טחינה אפי' באוכלים מ"מ בשר שהוא לא גידו"ק אין בו טחינה. וברמ"א "אבל אסור לחתוך דק דק בשר לפני העופות הואיל ואינם יכולים לאוכלו בלא חיתוך קמשי ליה אוכל".

**ומקור דבריהם** בתרומת הדשן סי' נ"ו שכתב להתיר לחתוך בשר צלי דק דק למי שקשה ללועסו בשיניו וטעמו דאף למ"ד שיש טחינה באוכלים הני מילי רק בדבר שהוא גידולי קרקע אבל בדבר שאינו גידו"ק כגון בשר ודאי לכו"ע אין טחינה באוכלים. וכמו שמצאנו במעמר שאין מעמר אלא בגידולי קרקע אליבא דאביי (ע"ג ע"ב). ובתו"ד "ואע"ג דרבא פליג י"ל דבענין טחינת אוכלים דבלא"ה לא שייך בהו טחינה כולי האי מודה דיש לחלק משום גידו"ק". ובהמשך דבריו כתב שאין להתיר מחמת זה לחתוך בשר חי דק דק לפני העופות משום דהואיל ואין הבשר ראוי כך לאכילה אלא לכוס אותו דלאו כאורחיה, איכא למימר שהא שהתירו התוס' לטחון אוכלים זה רק באוכל ששייך לאוכלה כמות שהוא.

**והנה יש להקשות על התרוה"ד** שאם סובר שאין טחינה בגידולי קרקע ונתמעט מאיסור מלאכת טוחן כמו שנתמעט עימור בגידו"ק, א"כ מדוע שנאסור בבשר חי לחותכו לפני התרנגולין, והטעם שכתב התרוה"ד שא"א לאוכלו

הטחינה במשכן היה תכליתו תיקון הדבר שהרי בלי הטחינה לא היה ראוי לסמננים או לפת. ולכן כל שבטחינתו הוא פועל תיקון בדבר דומה הוא ממש לצורת המלאכה שהיה במשכן וחייב משום טוהן ולא אכפת לנו כלל שהוא לא גידולי קרקע. [וזהו ההסבר בכותש רגבים וכן בשף לשון של מתכת וכן בבשר חי שהוא חייב]. משא"כ באוכל היינו אוכל שטחינתו לא פועלת תיקון במאכל כמו שהיה במשכן (כמו בשר צלי שמתוקן ועומד), וגם אינו גידו"ק כמו שהיה במשכן, בזה סובר התרוה"ד שאף השיטות שמחייבים באוכל גמור משום דמ"מ יש שינוי בצורת הדבר, מודים הם שבמקום שהשינוי נעשה בדבר שאינו גידו"ק שאינו דומה כלל למלאכת המשכן דפטור.

והנה הסבר זה מדויק שפיר בתרוה"ד שכתב "אבל כמה שנוכל לומר שבהאי מילתא מודו אלו לאלו אמרינן". ולהנ"ל מובן היטב שהרי הטעם שהשיטות דשייך טחינה באוכלים מודים באינו גידו"ק דפטור הוא משום שאז אין דומה כלל למלאכת המשכן שזהו ממש אותו הטעם דמ"ד שאין טחינה באוכלין.

תחשים כמו שהיה במשכן, והטעם הוא שגם כשמעבד סתם עורות זהו צורת המלאכה שהיה במשכן.

ולפי"ז מיישב התרוה"ד, שהתרוה"ד סבר שכל מה שיש לדון האם מאבד את צורת המלאכה בדבר שאינו גידו"ק, זה רק ב"אוכל" ולפי"ז מיושב מה שאסר בטוחן בשר חי אף דלא הוה גידו"ק, דכיון שאינו ראוי לאכילה לא מיחשב אוכל ולא איבד צורת המלאכה. משא"כ בבשר צלוי שהוא אוכל ממש הראוי לאכילה כמות שהוא, כיון שאינו גידו"ק איבד צורת המלאכה שהיה במשכן ופטור. ולכן הכותש רגבים שהוא לא אוכל ודאי יש בו עדיין צורת המלאכה וחייב. ולכן גם כתב הרמב"ם [פ"ה ה"ט] שהשף לשון של מתכת חייב משום טוהן. ע"כ תוכן דברי החזו"א בהרחבה ליישב את דברי התרוה"ד.

ועדיין צריך תלמוד דברי החזו"א מהיכי תיתי שדווקא באוכל מאבד צורת המלאכה שהיה במשכן.

ואולי לפי הפנ"י שהבאנו בתחילת דברינו יבואר היטב, שהרי



## הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

קרית יואל זאנארא יצ"ו

## ביאור דין זמן חיוב בדיקת מזוזה

**והמאירי** (יומא שם) כתב מזוזת היחיד כגון של שערי בתים צריך הוא לבדיקה שתי פעמים בשמיטה, שמא נגנבה או נמחקה ממנה אות אחת או נקרעה או נתשטשה או נרקבה. וכוונתו נראה קצת דכל אחד ואחד הוא חשש בפני עצמו, דהיינו שחושש שגם בלי רקבון מחמת גשמים וכדומה אולי אירע שנקרעה או נמחקה אות אחת במשך השנים וצ"ע, וברא"ש (הלכות קטנות הלכות תפילין ס' ל"א) כתב שמא נתקלקל או בלה הקלף מפני לחלוחית מקומה והזרם והמטר. ולשון הלבוש הוא חייב אדם לפעמים לבדוק מזוזתו לראות אם נפסל בה דבר שנרקב או נטשטש. וכן כתב בספר יוסף אומץ (אות תע"ט) דצריך לבדוק אם לא נתעפשו ונטשטשו אותיותיהן. וכן כתב בספר הזכרונות (דיני מזוזה) דחובה לבדוק שמא אירע בהן איזה פסול מחמת טשטוש או רקבון וכיוצא.

**ב** ובברכי יוסף (שירי ברכה סק"א) הביא מהגהות הרד"ק דלפירוש נבדקת אם נגנבה אין צריך לבדוק מבפנים, ועל זה סומכים רובא דעלמא דאין בודקים אם נרקבה, אבל הרמב"ם כתב כפירוש הראשון שברש"י, ונכון לכל ירא שמים להחמיר, אבל הברכי יוסף כתב עליו דלא שייך כאן לומר דסומכים על פירוש השני, דרש"י כתב שתי חששות ושתייהם יש לחוש ואינם פירושים חלוקים וזה פשוט, ולכן לא מצד חומרא נכון לירא שמים להחמיר, כי זה כל האדם חייב לקיים

הנני להעלות על הכתב ב"ה אודות זמן חיוב בדיקת מזוזה, שבשו"ע נפסק שהזמן הוא פעמים בשבע שנים, ויש לעיין אם גם בזמנינו הדין כן שצריך לבדוק בכל שלש וחצי שנים, או שיכולים להמתין זמן יותר רב מזה מבדיקה אחד לבדיקה שנייה דאין נפסלים כל כך מהרה בזמנינו.

**א** הטעם שחייבים לבדוק מזוזות: כתב המחבר (יו"ד סי' רצ"א ס"א) מזוזת יחיד נבדקת פעמים בשבע שנים ושל רבים פעמים ביובל. והמקור לזה הוא ביומא (י"א ע"א), תניא מזוזת יחיד נבדקת פעמים בשבוע ושל רבים פעמים ביובל. והסיבה שצריכים לבדוק המזוזה פירוש רש"י (ד"ה נבדקת) שמא נרקבה או נגנבה. פעמים ביובל: כל דבר שהוא של רבים אין להטריח עליו הרבה שאם תטרח יהא כל אחד אומר יעשו חביריי. והרמב"ם (הלכות מזוזה פ"ה ה"ט) כתב מזוזת היחיד נבדקת פעמים בשבוע ומזוזת רבים פעמים ביובל, שמא נקרעה ממנה אות אחת או נמחקה מפני שהיא קבועה בכתלים מרקבת. ומדבריו נראה דהרקבון יכול לגרום שנקרעה או נמחקה אות אחת מהאותיות וע"כ צריך לבדוקם, ולא הביא כלל החשש של גניבה, ובמעשה רקח (על הרמב"ם) כתב דאילו משום חשש גנבה הא קחזו לה ובקל יודע הדבר לכל עי"ש, ופשוט שאין חשש גניבה שייך אם תיק המזוזה הוא שקוף ויכולים לראות מבחוץ מה שבתוכה.

הדין דליכא למאן דאמר דאין לחוש לנרקבה עיי"ש.

**ובפתחי תשובה** (סק"א) הביא משו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רפ"ג) דכתב, דענין הבדיקה לאו לענין חסירות ויתירות קאמר אלא שמא נרקבה או נגנבה, ופשוט דבדיקה בפנים בעינן לעיין האותיות אם לא ירקב אות אחת, אבל לא בעי מומחה הבקי בחסירות ויתירות אלא כל אדם יכול לבדוק, אבל עכ"פ צריך לפותחן ולעיין בכל אות אם לא נרקב כיון שעשויה להתרקב ולבלות באורך הימים כו', שמזיעת החומה והגשמים שמזלפים שם רגילות היא להתרקב עיי"ש.

**ג** עכ"פ מי שקנה מזוזה כשרה ממומחה ירא שמים שבקי בכל דיני כתיבת מזוזה ותמונות האותיות וחסירות ויתרות, או שקנה גם שלא מן המומחה ונתנו לבדוק סת"ם ירא שמים לבדוק אם הוא כשר עיין מ"ב (או"ח סי' ל"ט סק"ט), אז הגם שבשעה שקבע המזוזה היה המזוזה כשרה, ויש לה אח"כ חזקת כשרות שנכתב כהוגן ואין צריך לבדוק בעבורה אפילו אחר הרבה שנים, מ"מ צריך לבדוק פעמים בשבע שנים מחמת חשש דבמשך השנים נגנבה המזוזה, ובעיקר מחמת חשש דהגשמים וזיעת הכותל נתלחלח ונתרקב ונתקלקל המזוזה, וזה גורם שנקרעו או נמחקו קצת מהאותיות.

**ד** והנה בספר שלחן גבוה (סי' רצ"א סק"א) הביא דברי רש"י דהבדיקה הוא שמא נרקבה או נגנבה, וכתב משמע דדוקא משום הך חששא הוא דצריכה בדיקה אבל לא משום שמא נטשטשו האותיות, א"כ עכשיו שנהגו ליתנה בתוך שפופרת של זכוכית או של קנה או כל דבר כבשו"ע (סי' רפ"ט ס"א), כדי שלא תכלה

מלחלוחית הכותל כמו שכתב התוספות (בבא מציעא ק"ב ע"א ד"ה בגובתא) א"כ אין צריך בדיקה, דאין לחוש שמא נרקבה דהשפופרת שומרה, ואם משום נגנבה הא קחזינן שהוא במקומה, ונראה דמשום הכי הקלו בבדיקתה שאין בודקין אותה אפילו פעם אחד בשבוע, והכף החיים העתיקו בספרו קול יעקב (יו"ד סי' רצ"א סק"ב), וכתב דגם בב"י (או"ח סי' ל"ט) משמע דאין חוששין לטשטוש עיי"ש.

**ברם** לא הביאו דברי המאירי והלבוש ודעימם הנ"ל דחששו גם לטשטוש, ואולי יש לומר דכונת הלבוש ודעימיה הוא דחששו שהגשם והזיעה והליחות יגרורם לטשטוש אותיות, ועל זה אין הכי נמי שיש לחשוש, אבל שיטושטש האותיות גם בלי חשש זיעה ומטר על זה אין אנו חוששין ואין חייבים בדיקה בשבילו וצ"ע, וכן מפורש בספר האשכול (ח"ב סי' כ"ה) וזה לשונו, מזוזת יחיד נבדקת פעמים בשבוע לא מפני כתיבתה אם הוא כהלכה דבדיקה זו קודם שיקבענו, אלא משום שמא נטשטש הכתב מחמת מים ואויר כו'. הרי דהם גורמים לטשטוש האותיות ועל כן צריכים לבדוק, [ומה שכתב השלחן גבוה שם ביאור אחר בנפקא מינה בין יחיד לרבים, עיין קול יעקב (סק"י) דחולק עליו, וגם האשכול יש לו דרך אחר בביאור דין זה ואכמ"ל].

**ה** כמה אחוז החשש שנפסל המזוזה: ויש לעיין כמה אחוז הוא החשש שאנו חוששים שנפסל המזוזה במשך הזמן, עד שקבעו ואמרו בשבילה שצריך לבדוק פעמים בשבוע, אם הכונה שחיישינן דאם לא יבדוק בזמן זה כמעט ברור לן שעל פי רוב יהיה נרקב, או שאפילו מחמת ספק גמורה כמחצה על

שרוב המזוזות אינם מתקלקלים במשך שמיטה אחת (צ"ל שלש וחצי שנה) דאם לא כן למה של רבים כשרה, אלא שרק מיעוט מצוי להתקלקל ולא הטריחו על רבים כמו שכתב רש"י, ושל יחיד צריך בדיקה דבמיעוט מצוי לא מהני רוב וחזקה עיי"ש.

**הרי** נפשט מדבריהם בביאור סוגיתנו, דאין אנו חוששין שרוב או מחצית המזוזות יהיה נפסלין במשך זמן זה, אלא כל החשש הוא דהחכמים ידעו והבינו המציאות של המזוזות שודאי יש מיעוט המצוי שנפסלים אחר שלש וחצי שנים, ע"כ חייבו לבודקם בזמן זה כמו בכל דבר שיש בו מיעוט המצוי שחייבים לברור, והא דבשל רבים נתנו זמן של אחת בעשרים וחמש שנים נראה לכאורה, דאז כבר יש חשש דרוב או מחצית מזוזות יהא נפסלו ע"כ אמרו שגם הרבים חייבים לבודקם, דאם לא כן מאי שנא כ"ה שנים משלשה שנים.

**ז)** גדר הנקרא מיעוט המצוי: וגדר מה נקרא מיעוט המצוי הוא פלוגתא גדולה מקצה אל הקצה, דעת השו"ת ריב"ש (סי' קצ"א) מובא בשו"ת מהר"י אסאד (י"ד סי' ד') שמיעוט מצוי הוא קרוב למחצה ורגיל להיות, ודעת המשכנות יעקב הנ"ל דהוא חד מעשרה, ועיין בירחון עץ חיים (חובת י') בתשובת האגלי דבש מה שהביא בזה משו"ת צמח צדק (י"ד סי' מ"ז) עיי"ש, ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' רמ"א) כתב, דעות הפוסקים בגדר מיעוט המצוי נעות בין ארבעה אחוזים לבין עשרה אחוזים עיי"ש.

**אבל** בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פ"א וח"ה סי' פ"ה וסי' קנ"ו וח"ח סי' ק"פ) סובר

מחצה שלא יהא כשרים צריכים לבודקם, או שבאמת החשש הוא רק מיעוט המצוי שיהיה כן, דברוב רובו פעמים לא ימצאו שם שום פסול ומ"מ חייבים לבודקם משום מיעוט המצוי, ויותר מזה יש לדון דאולי חששו לבודקם גם מחמת מיעוט שאינו מצוי הגם שהוא רק חשש רחוק שבמשך הזמן יופסל, ומצאתי מבואר דין זה בשו"ת משכנות יעקב (י"ד סי' י"ז ד"ה ת), דהאריך שם לבאר מכמה ראיות מש"ס ופוסקים, דמדינא יש חיוב כללי לברר ולבודק בכל מקום שיש איזה חשש שהוא מיעוט המצוי, ואחד מראיותיו הוא מגמרא הנ"ל, וזהו תוכן דבריו.

**תו** יש להביא ראיה מיומא הנ"ל, דמבואר להדיא שהצריכו חכמים ליחיד לבודק מזוזות פתחו אחד לשלש [וחצי] שנים מחשש פן נולד בה ריעותא וקלקול, ואין מעמידין אותה על חזקתה תמיד לפי שהקלקול מצוי קצת, אף דבשל רבים מכשרינן עד חמש ועשרים שנים ובחזקתה עומדת ולא מטרחינן לה, אפילו הכי ליחיד הטריחו לבודק כל שאפשר, ואילו היה רוב או מחצית מזוזות מתקלקלין לשלשה [וחצי] שנים לא היו מתירים לרבים עד עשרים וחמשה שנים, שאז בודאי הקלקול לפי ערך שלש שנים שהצרכת בדיקה ביחיד, אלא על כרחך רובן בחזקתן הם רק שעכ"פ מצוי הקלקול במיעוטן, והצריכו לבודק ולא להעמיד על החזקה ורוב במקום שיש לברר וקבעו זמן לדבר עיי"ש.

**ו)** וכדברים אלו כתב גם בשו"ת חבלים בנעימים (ח"א סוגיא י"ג אות ה'), שהביא שם כמה ראיות דהיכא דהמיעוט שכיח ומצוי צריכים לברר וזה לשונו, וכן הוא ביומא הנ"ל, ועל כרחך צריכים לומר

א"כ לעולם אי"צ לבדוק המזווה בשביל חשש מיעוט שאינה מצוי.

**אבל** בשו"ת מאזני צדק (ח"ב י"ד סי' כ"ג) כתב, דאם הוא מקום שיש בה חזקת איסור כמו בחמץ, או שאין שם שום טירחא לברר אז יש חיוב בדיקה גם במיעוט שאינו מצוי עיי"ש באריכות, מ"מ במזווה שאין כאן חזקת איסור, והבדיקה הוא טירחא שיש טירחא לעבור על כל אות ואות ולעיין אם הוא כשר או לא, וכן נראה מרש"י (הנ"ל ד"ה פעמים ביובל) דזה נקרא טירחא, פשוט שגם הוא יודה שאינו צריך בדיקה בשביל מיעוט שאינו מצוי, וה"ה שאין חייבים להוציא ממון בעבורו, כמו שכתב במאזני צדק שם בשם כמה אחרונים דעל כל דבר שאי"צ לטרוח בשבילו ה"ה שאין צריך להוציא מעות עיי"ש.

**ובשו"ת ויען יוסף** (י"ד סי' ג') האריך ג"כ בכללי חיוב בדיקה במיעוט המצוי ובמיעוט שאינו מצוי, וכתב באמצע דבריו (אות ה'), דבמיעוט שאינו מצוי קיימא לן דגם בלאו טירחא אין צריך לחוש ליה כדמוכח מדברי הפוסקים כו', ולהלן (אות ו') מבאר בדעת כמה פוסקים דעכ"פ היכא דליכא חזקת איסור אי"צ לברורי אפילו היכא דליכא טירחא כלל עיי"ש, א"כ גם לדבריו במזווה אין צריכים לבדוק בשביל מיעוט שאינו מצוי אפילו ליכא טירחא כלל, עכ"פ רק בשביל חשש מיעוט המצוי תיקנו שצריכים לבדוק המזווה פעמים בשבע שנים כמו שכתב במשכנות יעקב וחבלים בנעימים.

**ז** מתי צריכים לבדוק המזווה בזמנינו: ולפי זה יש לפנינו אסתפקתא גדולה, והוא אם ובמקום שיתברר אצל בודקי סת"ם המפורסמים, דבזמנינו נשתנו

שאינו תלוי בכמות האחוזים, אלא כל שהופעת המיעוט ומציאותו הוא מצוי הרבה, לדוגמא דכל רוב בהמות שבעולם ובכל מדינה ומדינה מוחזקים במיעוט טריפות, ולעולם אין רוב כשירות בלי מועט טריפות והמועט מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום, הוא הוכחה שזה טבעית מציאותו לגדל רוב כשירות ומיעוט טריפות, והמיעוט יהיה באחוזים כמה שיהיה עכ"פ הוא מוחזק יחד עם הרוב זה גדר מיעוט המצוי עיי"ש, אלא שבחלק ח' שם כתב לדידי לא ברור להלכה אם מיעוט השכיח תולה באחוזים כשיטת הגאון משכנות יעקב כו'. א"כ נראה קצת דלא בכירות כתב לחלוק על המשכנות יעקב וצ"ע, ובשו"ת מחזה אליהו (ח"ב סי' נ"ח אות ל"ז) חולק ג"כ על המשכנות יעקב בזה, וכתב דאינו מצוי הוא שהוא תופעה המתמיהה ויוצאת דופן, וצ"ע לדברי השבט הלוי (ח"ד הנ"ל עיי"ש, אבל בירחון עץ חיים (חובת ל"ג) כתב המחזה אליהו, דלענין צירוף יש להתחשב בשיעורו של המשכנות יעקב עיי"ש.

**ח** ונתברר עוד מדברי המשכנות יעקב וחבלים בנעימים, דאם היה החשש שנפסלו המזווה רק מיעוט שאינו מצוי לא היו חכמינו ז"ל מחייבים אותנו לבדוק בשבילו, דבזה אנו סומכין והולכין בתר הרוב והוא עומד תמיד בחזקת כשרות שלו, והנה בכלל זה יש קצת פלוגתא בהפוסקים, אבל לענינינו נראה שאין נפקא מינה בזה דלכו"ע אין צריכים בדיקה, דבדעת תורה (י"ד סי' ל"ט פתיחה סק"א) כתב דבמיעוט שאינו מצוי גם בלא טורח אי"צ לברר עיי"ש, וכן פסק בשו"ת מגד יהודה (ח"א סי' כ"ט מאות י"ט) עיי"ש,

נגנבה. הרי דרקבון המזווה היה שכיח בימיהם, ומי יכחיש את המציאות שכהיום אין רקבון וקלקול המזווה שכיח כלל וכלל, והטעם הוא פשוט דבימיהם הדלף והגשם היה מצוי בבתיים ונזכר בתוספות (ב"מ הנ"ל), משא"כ כהיום שאף בעיצומם של ימות השרב והגשמים לרוב אין נגע ואין פגע מפגעי הטבע שולט בבתינו המוגנים היטב, פוק חזי שכאמור לעולם לא תמצא כהיום מזווה נרקבת בפתחי בתינו הפנימיים אף אחד מני רבבה כו'.

הרי דנשתנו העתים לטובה ואין לנו מיעוט המצוי שנרקבו, א"כ נראה לכאורה שאין עכשיו חיוב לבדוקם פעמים בשמיטה, וכעין זה שמעתי מסופר מובהק שבדוק מזוזות דאין זה מיעוט המצוי, רק אמר לי דמזוזות שמונחים בפתח שמחוץ הבית יכול להיות חשש אחר, והיינו אם הוא באופן שהשמש זורח עליו הרבה אז נפסל המזווה מחמת החימום, ברם חשש זה לא נזכר בפוסקים הנ"ל.

י"א) הן אמת דבספר עולת החדש לבעל תשובה מאהבה (ח"א דרוש ה') אחר שכתב דראוי לבדוק המזוזות פעם אחת בשנה כתב, ועוד נ"ל בדיקה זו [פעמים בשבוע] שאמרו, למאן דשדי להו בגובתא דפרזלא או בצור או בזוכית של קנה וישנו בשמירה לפני עש ומשמש היד, אבל הקובעים בעץ ובנייר הכל מושלין בהם אפילו זוכים אפילו יתושים ועש יאכלום, וגם בלאו הכי נראה לפענ"ד הדיו של הראשונים עמד ימים רבים לפי שהיו סופרים דווקנים, אבל הדיו שעושין הסופרים בזמנינו עינינו רואות שהאותיות פורחות תוך שנה או שנתיים, ואין לסמוך על החזקה חזקת הגוף בגופן שלנו

העתים ואין מוצאים מיעוט המצוי [לכל אחד לפי שיטתו בגדר הנקרא מיעוט המצוי] של מזוזות פסולים מחמת רקבון גם אחר כמה שנים, הן מחמת דהקלף והדיו דזמנינו אלה הוא יותר טוב ויותר חזק מבזמניהם ואינם נרקבים ונמחקים כל כך מהרה, הן מחמת שמונחים בתוך שפופרת חזקים כגון מפלעסטי"ק עבה שנסגרים היטב ומוקפים מכל צד, שאי אפשר ליכנס בתוכה גשמים או שאר מים וזיעת הכותל וכדומה, ומה גם שהרבה אנשים מקיפין המזוזות גם בחתיכת פלעסטי"ק רכה, ובפרט בהמזוזות של הדירים בבתיים שבתוך בנין גדול שאין להם שום מזווה בהרחוב, או המזוזות של חדרי הבית בפנים שאין שם גשם כלל וכלל, וגם מחמת חשש זיעה הלא יש לכל אחד ואחד עי"ר קאנדישא"ן שמקרר הבית, א"כ כמעט שאין חשש דהכותלים מזיעים, א"כ הגם שאין דבר בעולם שישאר כמו שהוא ולא ירקב וכמבואר בחתם סופר הנ"ל, מ"מ יש צד גדול לדון שנשתנה הדין ואין צריכים לבדוקם פעמים בשבוע.

וה"ה שלפי זה יש לעיין אם בזמנינו נשתנה הדין גם במזווה של רבים, כיון שאין אנו יודעים אם אחר חמשה ועשרים שנה יש עכשיו רוב או מחצית מזוזות שנפסלו, ויותר מזה יש לעיין דאולי גם מיעוט המצוי שנפסלו אין כאן אחר כ"ה שנים, דהקלף והדיו מחזיקים מעמד הרבה שנים יותר מזה וצ"ע.

י) והנני להעתיק ממה שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"י ס' רכ"ב) בתשובה מבן המחבר מהמציאות בזה בזמנינו, וז"ל פוק חזי שרש"י כתב שמשום הכי מזוזת יחיד נבדקת פעמיים בשבוע שמא נרקבה או



העשויה לפסוק במקום דיכולים לבררו, עיין מג"א (סי' ח' סק"ג) עיי"ש.

**ובשו"ת** תשובה מאהבה (ח"ג סי' ת' בהערות לסי' רצ"א) ציין לעולת החודש דכתב שם שאין לסמוך על בדיקת פעמים בשבע שנים עיי"ש, הרי שסובר דדין המחבר מיירי בדור דעה שהדיו היה חזקים והיה שמור היטב בתיק המזוזה, ואז אמרו שהזמן לבדוק אותם הוא פעמים בשבע שנים, וזה איפכא ממה שכתב בשלחן גבוה הנ"ל דדין המחבר לא נאמר לפי מנהגינו שמניחים המזוזה בתוך השפופרת, ועיין גם לקמן (אות כ') מה שהבאתי מהשער המלך דדעתו בזה כהעולת החודש.

**ולפי** זה יש לומר דהגם שנשתפר המצב בזמנינו ממה שהיה בזמן התשובה מאהבה, מ"מ נשתפר רק בדרגא שחזר המצב להיות כמו שהיה בימי חכמינו ז"ל ואינו גרע מהם, אבל לא שהמצב הוא יותר טוב ממה שהיה בימי הש"ס, א"כ עדיין חייבים לבדוקם פעמים בשבוע, ברם זה אינו, דעל כרחך בזמנינו מצב המזוזות הם יותר טובים מימי חז"ל, דהרי אנו רואים שאין בהם מיעוט המצוי שנפסלו גם אחר שלש וחצי שנים שבשביל זה קבעו הזמן של פעמים בשבע שנים, א"כ מכל זה נראה שיש לומר שאין אנו חייבים לבדוק המזוזות פעמים בשבוע, ויהיה לפי זה ג' דינים בזה, אם המציאות כימי חז"ל אז זמן הבדיקה פעמים בשבוע, אם המציאות הוא כבזמן התשובה מאהבה אז צריך לבדוק יותר משני פעמים בשבוע, ואם המציאות כבזמנינו אז אין צריכים לבדוק פעמים בשבוע.

**י"ב)** אמנם לאידך גיסא באמת יש תמיה גדולה על כל זה, דהרי לפי מה שנתבאר כל חיוב בדיקה הוא מחמת חשש מיעוט המצוי, דחכמינו ז"ל בדקו וראו שאחר זמן של שלש ומחצה שנים יש מיעוט המצוי של מזוזות שנפסלו, אבל קשה האיך עשו בזה זמן קבוע לכל הלא ודאי שלא כל המקומות היה שווים, דאינו דומה אם הוא מזוזה של פתחי חדרים שבתוך הבית, או הוא של פתחים שנכנסים משם לבתים שהגשמים יכולים לבא עליהם, וכן אינו דומה אם הוא מזוזה של הדריים במקום שמצוי הרבה גשמים במשך השנה, או אם הוא של הדריים במקום שמצוי מיעוט גשמים, וכן אם דרים במקום קר או במקום חם שכל אחד מהם יכול להשפיע על לחות האוויר (יומדיט") שבמקום המזוזה, א"כ למה חייבו כולם לבדוק בזמן אחד.

**ומאי** שנא ממה שלא מצינו תקנה קבוע כזה בשאר דינים, לדוגמא לא עשאו תקנה שפרי שבמקום אחד יש בה מיעוט המצוי תולעים יהא צריכים לבדוק גם בשאר מקומות שאין מוצאים בהם כל כך תולעים, וכן שפרי שבימות החמה יש בהם מיעוט המצוי שיש בהם תולעים, יהא צריכים לבדוק אותם אפילו בימות הגשמים הגם שאז אין שכיח בהם מיעוט המצוי מתולעים, ועיין בתשובת אגלי דבש הנ"ל (באות ב') שהביא מכמה אחרונים בטריפות שיש חודשים שצריכים לבדוק בשביל מיעוט המצוי ובשאר החודשים אין צריכים בדיקה עיי"ש, א"כ מאי שנא במזוזה, ולא מצינו בשום מקום בראשונים וגדולי אחרונים לחלק דאין הכי נמי שגם במזוזה תלוי לפי המקומות והזמן.

**י"ג** וּבְשׁו"ת תורת חסד (או"ח סי' י"ז) האריך הרחיק הדיבור בכל האי כללא מכמה מקומות בש"ס ופוסקים, והמבואר מדבריו לענינינו הוא, דכיון שתיקנו החכמים דמזוזות יחיד נבדקת פעמים בשבוע, ותקנה זו היתה תקנה מוחלטת וכוללת באין הבדל בין מקום למקום, דלא הוציאו מן הכלל זה שום מקום ואופן שאין חייבים בבדיקה מחמת שאצלם לא שייך טעם התקנה, [והא שהוציאו מזוזות הרבים אינו מחמת ששם אין חשש, רק מחמת טירחא דרבים לא חששו למיעוט שאינו מצוי], וטעם התקנה שהוא מחמת חשש מיעוט המצוי שאית ביה רקבון אינו טעם ידוע לכל, עכ"פ אין אנו יכולים להכריע מדעתנו אם זה נקרא טעם ידוע לכל, ואין שום תקלה יכולה לצאת מתקנה הזאת, אין אנו יכולים לעקור אותו התקנה ממקומו, ומה גם שלא מצינו במשך הדורות משום בית דין גדול או קטן שאמרו לבטל התקנה, א"כ ודאי שאינו בטל מעצמו עיי"ש, ועיין עוד בכללל הדין בתפארת ישראל (על משניות עדיות פ"א בועז סק"א) ודרכי תשובה (יו"ד סי' קט"ז סק"ה).

**י"ד** וּמבואר מכל זה, דכמו בימי חכמינו ז"ל ימי הראשונים וגדולי אחרונים גם בימינו וגם במקומינו הדין שחייבים לבדוק המזוזה פעמים בשבוע, הגם שעיקר הטעם שבשבילה חייבו לבדוק פעמים בשבוע לא שייך בזמנינו, ובפרט שמי יודע דאפשר בזמן שבזמנים יחזיר החשש למקומו, או אולי יש עדיין מקומות דכל החששות עדיין מצוי גם בהם, ובאופן זה מבואר מעוד כמה אחרונים דלא אמרין שנתבטל הדין וע"כ נשאר הדין במקומה כנפסק בשו"ע.

אלא על כרחך דמאיזה סיבה שיהיה ראו החכמים דלצורך קיום חובת הבדיקה במקום מיעוט המצוי יש לעשות תקנה קבועה בזה לכל העולם ולא פלוג בתקנתם, והזמן של פעמים בשבוע הוא חק קבוע ולא ישתנה לעולם, וע"כ גם בזמנינו הגם שאין לנו מיעוט המצוי שנפסלו ונשתנה העתים לטובה, מ"מ יש צד לומר דאעפ"כ חייבים בבדיקה, כמו שאז היה חייבים לבדוק גם במקומות שלא היו מיעוט המצוי, ובפרט שיש לומר דאפשר גם בזמנינו איכא מקומות או ערים רחוקים שיש בהם מיעוט המצוי שנפסלים, א"כ חובת הבדיקה בזמנים שנתנו החכמים שרירים וקיימים גם עכשיו במקומינו שאין מיעוט המצוי שנפסלו וצ"ע.

**י"ה** כְּשֶׁנִּתְבַּטַּל הַטֵּעַם אִם נִתְבַּטַּל הַתְּקֵנָה: ועוד נראה לצדד שאין לחלק מימי חכמינו ז"ל על פי יסוד גדול שכתב הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ב ה"ב), בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין כו', אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם כו'. א"כ נראה דמה שתקנו חכמינו ז"ל שחייבים לבדוק המזוזות פעמים בשבוע, הגם שתקנו כן רק מחמת חשש מיעוט המצוי דיש רקבון אחר זמן זה, מ"מ גם אם נשתנה המציאות אח"כ אינו בטל הדין רק אם בית דין היותר גדול מהם יבטל התקנה, וכ"ש שאינו בטל מעצמו.

ודאי פסולים אחר שלש וחצי שנים, דתקנו לבודקם רק מחמת חשש מיעוט המצוי, בנפל החשש נפל החיוב בדיקה, ואולי מחמת טעם זה סמך השלחן גבוה להקל בזמנו שהניחו המזווה בתוך שפופרת שאין צריך לבודקם.

**ברם** גם זה אינו, דבתורת חסד מפקפק שם על דברי המג"א הנ"ל, וכבר כתב בפרי חדש (יו"ד סי' קט"ז סק"ב) על דברי התוספות דאין דבריהם נכונים עיי"ש, ועל פי זה העיר המחצית השקל (שם סי' תרכ"ח) על דברי המג"א שם עיי"ש, ועיין גם בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ג ח"ב סי' רכ"ח), א"כ קשה לסמוך על זה שנשתנה הדין בזמנינו, ומכל זה נראה דלדינא קשה לומר דאין הדין עכשיו כמו שנפסק בגמרא ושו"ע דאיכא חיוב לבודק המזוזות פעמים בשבע שנים.

**י"ז**) אמנם אי אפשר להתעלם ממה שאנו רואים בכמה אחרונים דגם בימיהם לא נזהרו בדין זה, וכמו שכתב הרד"ק המובא בברכי יוסף הנ"ל דרובא דעלמא אין בודקים אם נוקבה, והשלחן גבוה המובא בקול יעקב הנ"ל כתב דהקלו בבדיקתה שאין בודקין אותה אפילו פעם אחד בשבוע, ובמעשה רקח (על הרמב"ם פ"ו הי"ג) כתב, אכן יש לזהר מאד לבודק בשעתן כמו שכתב רבינו לעיל, כי הרבה נכשלים בזה ואין חוששין לבדוק מזוזות בתיאם. הרי דגם הוא ראה שנוהגים הצבור להקל בזה, וגם בזמנינו יש הרבה אנשים שאין נזהרים בפשטות דין זה ועובר הרבה שנים מבדיקה לבדיקה, והגם שיתכן לומר שבא רק מצד התרשלות, מ"מ אולי אין זה מוכרח רק סומכין שבזמנינו אין צריכים לחשוש ולבודק בעבור חשש מיעוט שאינו מצוי, ומטעם

ולפי זה צ"ע על השלחן גבוה וקול יעקב הנ"ל (אות ד') שכתבו להקל בזמנם מחמת שנהגו ליתנה בתוך שפופרת של זכוכית או של קנה עיי"ש, הלא זהו נגד האי כללא שאי אפשר לשנות הדין הגם שבטל הטעם וצ"ע, ואולי יש לומר שדעתם שאין צריכים להחמיר מחמת טעם זה, דבספר ארצות החיים (סי' ט' סקמ"א) אחר שהאריך מכמה מקומות בכל דין זה כתב בסוף, דלא אמרו דצריך מנין אחר להתירו רק היכא שידעינין שסנהדרי גדולה גזרו ותקנו הדבר במנין, אבל דינים אחרים אע"פ שהחזיקו בהם כל שלא ידענו שנגזרו במנין אין צריך מנין להתירם עיי"ש, א"כ יש צד לומר דבנידון דידן שאין אנו יודעים בטח שהסנהדרין הגדולה נתנו זמן זה א"כ אין חשש לשנות הדין אם נשתנה הטעם, ברם מרוב פוסקים לא נראה שהלכו בדרך זה.

**ט"ז**) ותו יש לדון בדעת השלחן גבוה מטעם אחר שיהא בטל התקנה מעצמו בזמנינו, והוא על פי מה שהביא התורת חסד שם מהתוספות (ביצה ו' ע"א ד"ה והאידנא) דכתב בזה"ל, ואין לומר שצריך מנין אחר להתירו דכיון דזה הטעם משום חששא ועברה החששא עבר הטעם. והעתיקו המג"א (סי' תר"צ סק"ב) ועיי"ש עוד (סי' תרכ"ח סק"ג), ובילקוט הגרשוני (סי' תר"צ סק"ד) הביא מספר שמן המאור (סי' תר"צ) בביאור דבריהם, דרק אם אסרו מחמת טעם שהוא טעם ודאי נאמר הכלל דצריכים בית דין אחר להתירו, אבל כל דבר שגזרו רק מחמת חשש ספק ששמא יארע כן, בזה אם עברה החששא אין צריך מנין אחר להתירו עיי"ש, ועיין גם בשו"ת גור אריה יהודה (אור"ח סי' קכ"ח) מה שכתב להקל על פי דברי תוספות הנ"ל עיי"ש, א"כ יש לומר דבנידון דידן שאין המזוזות

בשלחן גבוה הנ"ל, א"כ גם לפי גירסא הנ"ל אינו מיושב מנהגם.

**י"ז** (א) יש ענין לבדוק המזוזה יותר מפעמים בשבוע: וכל הנ"ל הוא מדינא, אבל ממידות חסידות כתבו אחרונים דיש לבדוק המזוזות הרבה יותר מפעמים בשבוע שנים, הנה בספר כרם שלמה (סי' רצ"א ס"א) הביא מעולת החדש הנ"ל דכתב, דראוי לכל צורבא מרבנן להיות ממנהורי פתחי בחודש אלול שמא נפסק האות או נתקלקל קלקול אצל הפתח, ואע"ג דאמרי מזוזות יחיד נבדקת פעמים של שבוע, היינו על דרך חיוב אבל בתוך הזמן כל היד המרבה לבדוק תמיד הרי זה משובח, וכ"ש כשיש כל חששות שהבאתי לעיל (אות י"א) משמו עיי"ש, ובכרם שלמה סיים ונכון לכל ירא שמים לבדוק המזוזה 'לכל הפחות' בחודש אלול בכל שנה ושנה. ומדבריו מבואר דאפילו יותר מפעם אחת בשנה יש ענין לבדוק, וגם בשו"ת זכרון יהודה (ח"ג סי' ב') כתב לפרש דהפירוש פעמים בשמיטה בא להשמיענו שאז צריך לבדוק, אבל מהראוי לבדוק יותר מפעמים ומשובח נקרא עיי"ש ראייתו לזה.

**ובמזה** אפרים (סי' תקפ"א ס"י) כתב, ויש אנשי מעשה נוהגים שבחודש הזה [אלול] מפשפשים בדקדוקי מצוה, להיות בודק ובוחן תפילין ומזוזות שלהם והוא מנהג טוב. וכן כתב בקיצור שו"ע (סי' קכ"ח ס"ג), אנשי מעשה נוהגין לבדוק בחודש הזה תפילין ומזוזות שלהן כו'. ופשוט דחומרא זו הוא מנהג טוב גם בזמנינו שאין לנו מיעוט המצוי שנפסלו, דהרי כתבו לבדוק גם התפילין, ובהם הדין (או"ח סי' ל"ט ס"י) דתפילין

זה לא ראינו שהמורים יעירו הציבור שיש חיוב לבדוק פעמים בשבוע.

**מ"מ** לפי מה שנתבאר לעיל מסתבר דלדינא יש להחמיר בזה כפשטות השו"ע, ובכלל נראה שאין בכחנו לעשות גדרים וזמנים אחרים מעצמם לקבוע באיזה זמן אנו חייבים לבדוק, ע"כ נראה דהזמן שנתנו החכמים במקומו עומדת בכל מקום ובכל זמן ואין לזוז מזה.

**י"ח** איברא נראה שאין ליישב מה שיש הרבה אנשים שאין נזהרים לבדוק המזוזות פעמים בשבוע שנים, דהוא מטעם שאנו סומכין על הגירסא דמזוזות יחיד נבדקת פעם אחת בשבוע, וכמו שגרסו בספר הלכות גדולות (סי' כ"ו) ובר"ן (על הרי"ף מגילה ה' ע"ב) וכלבו (סי' צ') ושו"ת תשב"ץ (ח"א סי' ב'), ובשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' ק"ט אות ב') בתחלה חשב דהוא טעות סופר בדברי הר"ן והתשב"ץ דהוא נגד הסוגיא ביומא הנ"ל, אבל שוב כתב דמצא כן גם בריטב"א (גיטין ו' ע"ב) ולא מסתבר דבשלשתן יש טעות, וציין למאירי (מגילה י"ח ע"ב) דבקטע אחד העתיק פעם אחת בשבוע ופעם פעמים בשבוע, וכתב דמזה נראה דהיה בזה גירסות מחולפות עיי"ש, ודבריו נתחזקים ביותר אחר שאנו רואים שגם הבה"ג וכלבו גורסין פעם אחת בשבוע, א"כ היה מקום לומר דמטעם זה אין נזהרין לבדוק פעמים בשבוע שנים.

**אך** זה אינו, ראשית כל דעה זו אינו מובא כלל בשו"ע, וידוע מה שכתבו האחרונים דדעה שאינו מובא בשו"ע אי אפשר לסמוך עליהם, ומחמירים בזה גם שלא לצרפו לספק ספיקא ואכמ"ל, ושנית הלא גם פעם אחת בשבוע שנים יש הרבה אנשים שאין נזהרים לבדוק וכמבואר גם

במעונות הקיץ שבהרים וגבעות שיש שם הרבה שרצים יכול להיות מפעם לפעם חשש זה, ע"כ אין מדבריו ראייה שיש לנו להחמיר יותר ממה שנפסק במחבר, ורק מחמת חומרא יתירה יש ענין בזה לאנשי מעשה.

**ב"א** (ס"א) ובספר לשכת הסופרים (כלל י"ח ס"א) כתב, ראוי לבדוק המזוזות בכל שנה ושנה קודם פסח שנוהגין לגרר ולרחוץ הכתלים והפתחים ומחמת זה מתקלקלים המזוזות, ובודאי יפה כח הסופרים אם יורזו את הבעה"ב על הבדיקה, אז כי קרוב מאוד שיקולקלו המזוזות מחמת לחות המים. ואם כי לא מצאתי מי שיורה לבדוק המזוזות בכל שנה ושנה בימי פסח ורק בימי אלול מצינו כן, מ"מ ודאי שיש מקום לחשוש בזה אם משתמש בהרבה מים להדיח הכותלים, ובפרט אם יש לו שפופרת שאינו נסגר לגמרי מאחוריו כמו שמצוי בשפופרת של כסף וכדומה, וע"כ מי שאינו נוהג לבדוקם יזהר עכ"פ בזה כשרוחץ הכותל שם שלא יכנס מים בתיק המזוזה, וכן יזהיר הנכריים שרוחצים הכותל.

שהוחזקו בכשרות אינם צריכים בדיקה לעולם. ואעפ"כ אמרו שמנהג טוב לבדוקם בכל שנה ושנה, א"כ ה"ה במזוזה בזמנינו כן הוא.

**ב** (בספר שער המלך (דרוש א' לאלול פ"א) כתב ג"כ דבחודש אלול יבדק אם נמחקה המזוזה בפנים, הגם שכתב בשו"ע שאין צריך לבדוק כי אם פעם [צ"ל פעמים] בשבוע, זהו בשומו אותו בשפופרת כמו שמביא ג"כ בשו"ע (סי' רפ"ט ס"א) להניחו בשפופרת שלא יראה ולא ימצא אות חוצה, אבל עכשיו שאין מדקדקין בזה, ובפרט בבניני עצים שהפשפשים ותולעים וזבובים מצויים וזוהמתן מקלקלין השירת כשתיבה קולטת זוהמתן התיבה אינו ניכר כלל ומכ"ש האות, כאשר בעיני ראיתי כמה וכמה פעמים שבדקתי מזוזות ומצאתי הרבה תיבות שאינו ניכר צורתן, ותיבה אל תיבה יחדיו יודבקו כמו בדבק שבלתי אפשר לעשות פירוד בין הדבקים כו' עיי"ש.

**אבל** חשש זה תלוי לפי הזמן והמקום, ואנו שמניחים המזוזות בשפופרת שנסגר הדק היטב, וגם אינו מצוי שרצים אלו לא שמענו מחששות הנ"ל, ורק

**העולה** מכל הנ"ל, גם בזמנינו שאינו מיעט המצוי שנפסלו המזוזות יש לנהוג כפשטות השו"ע לבדוק כל המזוזות פעמים בשבע שנים, ואנשי מעשה בודקים אותו בכל שנה בחודש אלול.



## הרב יעקב צבי מור

סהל מרומי שדה, מרדעין עילית יצ"ו

## נאמנות אנשים בדבר שהם עצמם מקיילים

הנה דבר מצוי מאד בחיי היום יום, שאנשים אוכלים ממאכל חבריהם ושכיניהם, כגון ששולחים לביתם עוגה וכד', או שמתארחים אצל אחרים, או שאוכלים בקידושים ובשאר שמחות פרטיים, ובכל אלו הרי צריך להגיע לדין ע"א נאמן באיסורין כדי להאמינם על מאכלם, ובהרבה אופנים המארח או בעל המאכל אוכל גם מדברים שהמקבל או האורח אינו אוכל, כגון מהכשרים שאינו סומך עליהם, או משאר דברים שיש בהם ויכוח בהלכה, כגון חלב סתם, או תולעים בדגים, או חמץ הנמכר לגוי, או בספרדים ואשכנזים שנוהגים כ"א לפי רבותיו המחבר והרמ"א, או לסמוך עליו שעישרו שוב בביתו, וכל כה"ג, וכדי שיסמוך האורח שכעת נתן לו רק ממה שהאורח מקפיד עליו הרי צריך להאמינו ע"ז, ויש לדון אם אפשר להאמינו, שאע"פ שמה שאוכל המארח משאר ההכשרים אינו משום שמזלזל בהלכות מאכלים, אלא משום שסומך על הכשרים מסויימים, מ"מ האורח שאינו סומך על ההכשרים האלו, יש לו לחוש שהמארח יתן לו מאלו ההכשרים, כיון שאינו רואה הדבר לאיסורא.

ויש לדון בתלתא, א' אם באמת מותר למארח להאכילו ממה שסבור שהוא מותר, אף שהאורח אינו אוכל מזה. ב' האם יכול האורח לסמוך על המארח כשאומר לו שהוא מותר גם לשיטתו. ג' האם צריך האורח לשאול אותו על כך, או שיכול לסמוך בסתמא שלא יאכילנו. ונראה לברר הדברים בס"ד.

ד' השו"ע דחשוד אינו נאמן וד' הרמ"א לעניין דבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה א. כ' השו"ע (יו"ד סי' קי"ט ס"ז) מי שהוא מפורסם באחד מעבירות שבתורה, חוץ מעבודת כוכבים וחלול שבת בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותיו ז"ל, נאמן בשאר איסורים, ובשל אחרים נאמן אפילו על אותו דבר לומר מותר הוא. וכ' הרמ"א מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה לא מקרי חשוד, מיהו לאותו דבר אינו נאמן. ויש לדון לפי"ז בכמה מהמחלוקות המצויות היום בכל מיני עניינים, האם יכול האוסר לסמוך על המתיר שלא יכשילו. וכגון בעניין יבול נכרי שבביעית

שנחלקו בזה האחרונים, ויש הנוהגים בה קדושה ויש שאין נוהגים [ועי' להלן (אות לו) עוד נפק"מ], ומעתה יל"ד לגבי מי שמקפיד על קדושת שביעית ביבול נכרי, האם יכול לקנות שאר פירות ממי שאינו נוהג קדושה ביבול נכרי, על סמך עדות המוכר שפירות אלו אין בהם קדושת שביעית, כגון שאומר שהוא משנית או ביבול חו"ל.

**ראמנם** בפשטות הרי קי"ל בכל התורה כולה דעד אחד נאמן באיסורין, אמנם יל"ד מר' השו"ע הנ"ל שהחשוד אינו נאמן לאותו דבר, והוסיף הרמ"א שאף אם הוא רק משום דלא משמע לאינשי שהוא איסורא נמי אינו נאמן

לאותו דבר, וא"כ ה"נ, לפי דעת המחמיר הרי המוכר אינו מקפיד באיסור זה, ואף שגם האוסר מודה שמה שאין המוכר מקפיד הוא משום שנוהג כמקילין ביבול נכרי, נמצא דאינו חשוד לעבור במזיד אלא דלא משמע ליה דאסור, מ"מ באותו דבר שהוא חשוד בו דהיינו למכור דבר אסור, אינו נאמן.

**ואמנם** לפעמים ניתן לסמוך על מירתת שיפסיד פרנסתו וכד', אך הרבה פעמים אין מירתת, שתמיד יוכל לומר שטעה בזה, ובפרט כשהרבה מאנשי המקום אינם מקפידין על עניין זה, דמסתמא לא יפסיד כלום.

יל"ד לפי"ז דא"א לאכול אצל חבירו שמקל יותר ממנו

ב. ובאמת דלפי"ז יש לעורר במה שהקדמנו, על דבר מצוי מאד בחיי היום יום, שהרי מצוי מאד לקבל עוגה וכד' או משלח מנות משכנו ומכרו, וכן מתארחים ואוכלים אצל קרובים וידידים, וכן אוכלים בקידושים ובשאר שמחות פרטיים, ובכל אלו הרי צריך להגיע לדין ע"א נאמן באיסורין כדי להאמינם על מאכלם, ובהרבה אופנים המארח או בעל המאכל אוכל גם מדברים שהמקבל או האורח אינו אוכל, כגון מהכשרים שאינו סומך עליהם, או משאר דברים שיש בהם ויכוח בהלכה, כגון חלב עכו"ם באופן של מירתת ע"פ האג"מ (י"ד ח"א סי' מ"ז), או בעניין התולעים בדגים שנחלקו בזה פוסקי זמנינו, או חמץ הנמכר לגוי שיש

המקפידין שלא לאכלו, או בספרדים ואשכנזים שנוהגים כ"א לפי רבותיו המחבר והרמ"א, או שאומר לו המארח שעישרו בעצמו ובעלמא אין המארח מקפיד לעשר שוב וסומך על ההכשר, וכל כה"ג, וכדי שיסמוך האורח שכעת נתן לו רק ממה שהאורח מקפיד עליו הרי צריך להאמינו ע"ז, ולכאור' לפי הרמ"א הנ"ל א"א להאמינו, שאע"פ שמה שאוכל המארח משאר ההכשרים אינו משום שמולזל בהלכות מאכלים, אלא משום שסומך על הכשרים מסויימים, מ"מ האורח שאינו סומך על ההכשרים האלו, יש לו לחוש שהמארח יתן לו מאלו ההכשרים, כיון שאינו רואה הדבר לאיסורא.

איך אנו סומכים על משגיחי הכשרות ג. ובאמת היה מקום להקשות כן גם על ההכשרים עצמם, שהרי ודאי הרבה ממשגיחי הכשרות אינם נזהרים באופן אישי בביתם לאכול דוקא מההכשר ודוקא לפי דעת רבני ההכשר, וא"כ לכאור' לא נוכל לסמוך עליהם שהם משגיחים כדבעי, שהרי לדעת משגיחים אלו א"צ באמת לחומרות שמקפידין בהן רבני ההכשר.

**אלא** דבאמת בזה כ' השו"ע להדיא (שם) דאפי' אם חשוד לעבור במזיד הרי הוא נאמן בשל אחרים, וכ"ש כשהוא רק סבור שאינו עבירה כמש"כ הש"ך (ס"ק י"ט), ובהכשר לעולם מעיד הוא על של

א. ואמנם עי' בכף החיים (ס"ק מ"ט) שב' בשם הט"ז (ס"ק ט) דכה"ג אינו נאמן גם בשל אחרים, אך צ"ע היכן ראה כן בט"ז, דבפשטות הט"ז איירי בשלו ויש לציין שמאמצע סי' קי"ז (ס"ק י"ג) לא נכתב ע"י הכף החיים, אלא הוא מהגר"ע יוסף, כמבואר שם בהקדמה.

בסתם אדם אין סיבה לחשוד בו ואפשר לקנות ממנו הכל על סמך מה שאומר שהוא מותר, וכ"כ השו"ע (שם ס"א).

**אך** הרמב"ם שם נקט דהוא דין בכל אדם ובכל זמן ובכל דבר, דכל אדם שאין אנו מכירין ואינו מוחזק בכשרות הרי הוא חשוד ואינו נאמן [עי' ביהגר"א שם שבי' כן מחלוקתם]. והנה בדרכי משה כ' שהמנהג אינו כן, ומחזיקין כ"א בחזקת כשרות, אך בהגה על השו"ע (שם ס"א) העתיק ד' הרמב"ם, וכ' הט"ז (סק"ב) דחזי' מזה שלדינא החמיר הרמ"א שאין לנהוג להקל להחזיק כ"א בחזקת כשרות, ובפרט שאנו רואין קלקול הדורות ולא אכשר דרי.

#### פולגתת האחרונים לדינא

ה. והנה לדינא, בש"ך (סק"א) נוטה לפסוק כמחבר, ועי' בדרכ"ת (סק"ז) שהביא כן גם מהפר"ח (סק"א), והביא גם מהפרי תואר (סק"א) שעכ"פ בזמנינו אין ע"ה חשוד כלל זולת במילי דחזינן להו דמזלזלי בהו. אמנם בבית הלל ובבבלי (ריש הסי') כ' דכיון שכ' הט"ז דבזה"ז אנו רואין קלקול הדורות וכו' ע"כ תקנו בתקנות הארצות שלא ליקח דבר מאכל או יין משום ישראל אפי' הוא מוחזק בכשרות אא"כ יש בידו כתב הכשר מאיזה רב אב"ד שנעשה בהכשר [אכן אם נאבד ממנו הכתב אם הוא מוחזק בכשרות נאמן לומר שהי' לו כתב הכשר עיי"ש]. וכ"כ החכמת אדם (כלל ע"א סעי' א') דבזה"ז ראוי לנהוג כדעת המחמירים, שלא לקנות שום דבר אפי' דרבנן כגון יין חלב ופת, מסתם

אחרים<sup>1</sup> [ואמנם באמת צ"ב מ"ט כ' הש"ך דנאמן, שבפשטות שפיר מגרע גרע זה שלא סבור שהוא עבירה מסתם חשוד, דבסתם חשוד שעובר במזיד אמרינן אין אדם חוטא ולא לו, אך היכי דלא משמע ליה שהוא עבירה אינו רואה הדבר כאילו הוא עובר כלל, ומ"ט לא יאמר כן גם על של אחרים, ואולי משום שסו"ס שקר הוא, ואף שלדעתו אין בזה נפק"מ, מ"מ לא ישקר עבור דבר שאינו שלו, וצ"ע].

**ועוד** י"ל, דבאמת עיקר הנאמנות במשגיחים ונותני כשרות, אינו דוקא מצד ע"א נאמן באיסורין, אלא משום דמירתתי שאם יתפסו מכשילים אחרים, יפוטרו מעבודתם, וכן לא יקנו יותר מהכשר זה, וע"ז שפיר יש לסמוך, אך באיניש דעלמא צ"ע.

מחלוקת הראשונים אם סתם אדם חשוד ד. ובאמת דמסיבה נוספת יש להעיר במה שאנו סומכים על סתם בני אדם, גם אי לא ידעינן ביה שמקל בדבר שאנו מחמירין בו. דהנה איתא בגמ' (ע"ז לט:) אין לוקחין ימ"ח מח"ג בסוריא לא יין ולא מורייס וכו' אלא מן המומחה, והיינו מאכלים שאסרו חז"ל משום חשש איסור, והם חשודין למכרם כמאכלים כשרים, אין לקנות מהם, אם לא שנעשו ע"י ישראל כשר, כמבואר באריכות בע"ז שם. ופירש"י וכ"כ הראב"ד (פי"א ממאכלות אסורות הכ"ה) והטור (יד"ד סי' ק"ט), דהוא דין מיוחד בסוריא שהיו ידועים כחשודים למכור דברים האסורים, שלא הקפידו על לפני עור, וע"כ אין לקנות מהם דברים הנ"ל, אך

ב. אמנם באמת אי"ז פשוט כ"כ כיון שמקבלים שכר ע"ז, עי' בה"ח ס"ק מ"ה, ובשו"ת דבר שמואל (סי' ס"ט) ואב"מ.



לבתי נגידיים להתרימם ומציעים לפניו לאכול ואינו מכירם כלל, לכאור' בזה אינו יכול לסמוך על סתם אדם שאין לו שום ידיעה עליו.

**אלא** דיתכן דהתם קל יותר [מצד הגמ' הנ"ל], דבאופנים הנ"ל חשיב כמתארח אצלו, שהרי נותן לו ממאכלו, ובזה גם להרמב"ם אין לחוש אלא בידוע להדיא כחשוד, ולא חשש הרמב"ם אלא במוכר שנותן לאחרים ממה שהוא בעצמו לא יאכל וכמבואר כ"ז בסוגיא שם [ולכאור' תלוי הדבר אם המאכלים נעשו בביתו, דכה"ג ודאי דגם הוא וב"ב אוכלים ממנו]. ולפי"ז אף אם אינו מכירו כלל, שפיר יכול לסמוך עליו, דכל מה שנותן ממאכלו לא חשדינן ליה כל שידוע שהוא יהודי.

**אך** עדיין יל"ע אם קונה ממכירה ביתית דברים שלא נעשו בבית המוכר, באופן שאינו מכיר המוכרים כלל, כגון שנקלע למקום זה באקראי, דלכאור' בזה א"י לסמוך עליו לפי הרמ"א. ואולי כל שידוע בקרב שכניו ומכיריו [כשידוע בהם שהם אנשים שמקפידים על כשרות] שהוא מוכר דברים בתוך ביתו, איכא סברא דמירתת, שהרי אם יודע שמכר דברים האסורים יתבזה ויפסיד פרנסתו וכו', ומש"ה אין לחוש, ויל"ע.

עדיין במה שחשוד אינו נאמן

ח. והנה כ"ז לעניין סתם בנ"א דלא ידעינן ביה להדיא שהוא חשוד, אמנם היכא דידוע כחשוד הרי מפורש בגמ' הנ"ל דאינו נאמן, וכן נפסק

אדם שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות, דשמא חשוד אלפני עור.

ד' הערוך השלחן בגדר מוחזק בכשרות ו. ומבואר דלד' הרמ"א והט"ז והחכמ"א כל אדם שאינו מוחזק בכשרות אין לסמוך עליו, ומעתה לכאור' לא נוכל לסמוך על כל אדם בסתמא' שאין אנו מכירין אותו להדיא שהוא מוחזק בכשרות.

**אמנם** כבר כ' הערוך השלחן (סי"א) דמוחזק בכשרות אין הכוונה שיהיה ירא אלקים מרבים או חסיד וצדיק, אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל מניח טלית ותפילין ומתפלל ג"פ בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את ב"ב בכשרות דתה"ק, זה נקרא מוחזק בכשרות, ויכול להיות שבאיזה פרט הוא חשוד מפני קלות הדבר בעיניו ולכל הדברים הוא מוחזק בכשרות. ולפי"ז א"ש מה שסומכים היום על סתם אנשים [מצד הגמ' בע"ז הנ"ל], כי רובם נחשבים מוחזקים בכשרות, לפי הערוך השלחן הנ"ל.

אם נידון זה הוא גם בקידוש וכד' ומכירה ביתית

ז. ואמנם גם לערוך השלחן אי"ז אלא אם מכירים אותו עכ"פ בעניינים הנ"ל שהוחזק בהם, וכגון אם אחד מהביהכנ"ס עושה קידוש בביתו, ואינו מכירו כלל, אך עכ"פ רואהו בביהכנ"ס וכד', באדם כזה א"ש מאי דסמכינן עליה. אך לכאור' אם אינו מכירו כלל, כגון שהוא הגיע זה עתה למקום, או בשטיבלאך, או כגון שהולך

ג. כשאינו מאכיל משלו וכדלהלן. אמנם עיקר הנידון מצד ד' הרמ"א, הוא גם במאכיל משלו וכדלהלן.

בשׁו"ע (שס). ואף דלעניין דברים אחרים שאינו חשוד בהם כ' המחבר (ס"ז) דנאמן, מ"מ לאותו דבר אינו נאמן, וא"כ הדר קושיין לדוכתה, האיך אנו סומכין לאכול אצל אחרים שמקילין בדבר שאנו מחמירין בו.<sup>1</sup>

כוונת הרמ"א שאינו נאמן בלא שבועה ולפי"ז היום א"א לאכול אצל המקל

מ. והנה יעוי' בש"ך (ס"ק י"ט) וט"ז (סק"ט) שתמהו בד' הרמ"א דאם הוא חשוד לאותו דבר לגבי מה כ' הרמ"א דאינו

חשוד, ובט"ז נשאר בצ"ע, ועי' בש"ך שכ' ג' תירוצים בזה, ובתירוץ הג' פ' הש"ך ע"פ ד' הרמ"א בתשובה (ס" קכ"ד) וכן ב' הגר"א, דהיינו דאם היה משומד לאותו איסור לא היה נאמן אף בשבועה וכמו שכ' הרשב"א (ח"א סי' ס"ד) דהא כבר מושבע ועומד מהר סיני ומ"מ עבר על האיסור, וא"כ אין סיבה להאמינו גם אם ישבע להדיא ע"ז, אך כאן דאינו עובר במזיד אלא דסבור שאי"ז איסור שפיר נאמן הוא בשבועה, ומש"כ הרמ"א דלאותו דבר אינו נאמן היינו בלא שבועה.

ה. ובאמת עיקר האי דינא שכ' הרמ"א דאם הוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה לא מקרי חשוד מיהו לאותו דבר אינו נאמן, כ"ז דברי עצמו הם, דהנה מקור ד' המחבר והרמ"א הוא תשובת הרשב"א (ח"א סי' ס"ד וסי' ת"ל וסי' תרפ"ז), ושם (סי' ת"ל) כ' הרשב"א, שאלת, מי שהוא מפורסם באחת מן העבירות שבתורה אם נאמן באיסורין אם לאו, תשובה, נאמן הוא בשאר האיסורין דהא קי"ל בפ"ק דחולין (ה). דמשומד לדבר אחד לא הוי משומד לכל התורה וזולתי משומד לע"ז ולחלל שבתות בפרהסיא דהוי כמשומד לכל התורה, וכ"ש אם עושה לתיאבון וכו'. ונאמן הוא בלוקח מן המקולין שמוכרים שם בשר נבילה ושחוטת לומר מן הכשר לקחתי וכו'. ומה שאמרו דגולנין אפי' דרבנן פסולין לעדות וכו' היינו לעדות דעלמא שצריכה עדות שנים כשרים וכו' אבל באיסורין שאפילו אשה ועבד ושפחה כשרין בהן, אפי' משומד לד"א כשר לדבר אחר שלא הוא. ואפי' חשוד לעבירה דלא משמע להו לאינשי שהוא אסור, כשר הוא לכל, וכאותה שאמרו בריש פ"ק דמציעא (ה). לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו, וכדגרסינן תו בפרק זה בורר (סנהדרין כו) בהנהו דקברי מיתא ביו"ט ראשון וסבר רב הונא בריה דרב יהושע לאכשוריהו, וא"ל רב פפא והא רשעים נינהו, ואהדר ליה סברי מצוה קא עבדי, ואף על גב דאקשי ליה רב פפא והא משמתי' להו וקי"ל כרב פפא דפסלינהו, מ"מ שמעינן מינה דכל היכא דלא משמע להו דאיכא איסורא ולא משמתי' אינן נפסלין. וחשוד אממונא למ"ד דחשוד אשבועתא ואע"ג דמשומד לד"א אינו משומד לכל התורה כולה, שאני התם דהוה כחשוד על אותו דבר, דכיון דעובר משום ממון אף הוא ישבע לשקר מחמדת ממון, ומשומד לד"א משומד לכל אותו דבר ועכ"ד.

הנה מבואר ברשב"א שאם הוא משומד באחד מן האסורין נאמן הוא בשאר האסורין, ואפי' באותו איסור היכא דקונה מהשוק אם אומר שכשר הוא, ורק לעדות פסול משום שהוא רשע. וע"ז המשיך הרשב"א ואפי' חשוד לעבירה דלא משמע לאינשי שהוא אסור כשר לכל, והוכיח מהא דלא חשיב דחשיד אממונא, וכן דכשר לעדות. ובפשוטו מבואר, דמש"כ דכשר לכל היינו דאינו נחשב חשוד כלל, דהא נאמן לישבע ול"ח חשיד אממונא, וכן דל"ח רשע לפסלו לעדות.

אמנם משום מה הרמ"א לא פירש כן את ד' הרשב"א (ויעוי' להלן שהרמ"א בתשובה כ' שכ"כ ברשב"א הנ"ל), ובאמת צ"ע טובא מנ"ל לרמ"א כן ולא משמע כן כלל ברשב"א, אלא אדרבה ברשב"א משמע דאינו נחשד כלל, דהא אולי' התם למ"ד דחשוד אממונא חשיד אשבועתא וכמו שב' הרשב"א שהוא אותו עניין, ואי הוי משמע לאינשי דלא תחמוד גם עם דמי היה נחשד אשבועתא אך כיון שסבור שאינו איסור לא חשיד כלל אממונא ונאמן לישבע, וחזינן דגם לאותו דבר נאמן, וצ"ע.

ומ"מ עלה בדינו, דכל שהוא חשוד אף אם הוא בדבר דלא משמע לאינשי שהוא איסור, מ"מ אינו נאמן בלא שבועה. וא"כ בכל האופנים דלעיל באמת א"א להאמין לכל אדם שמקל בדבר שהשני מחמיר לגבי אותו דבר, כיון שהמקל אינו מחזיקו לאיסור כלל, ואף דנאמן בשבועה, הא היום אף אחד אינו נשבע, וא"כ א"א להאמינם.

**ואף** שהרשב"א בתשובה כ' שאם קנה בשר מהשוק נאמן לומר שקנה מן הכשר אף שהוא עצמו חשוד לאכול נבילות ואין אוכלין משחיתות, היינו משום שהתם אינו חשוד ע"ז, אך כאן באופן שחשודים גם למכור דבר שאסור להם למכור א"כ חשודים ע"ז גופא, ושוב לא יהיו נאמנים לומר שהביאו מן הכשר שהרי מביאין הם גם שלא מן הכשר.

**באמת הרמ"א בעצמו התיר לסמוך על המקל**

י. אלא דבאמת מיד אח"כ הביא הרמ"א עוד הלכה, שמי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור. הנה מבואר להדיא ברמ"א שגם היכא דהאוסר חולק על המתיר מדינא, וע"כ דסובר שהמתיר טועה בדין, מ"מ אינו צריך לחוש שהמתיר יכשילנו, כיון שהמתיר יודע שהאוסר אוסר.

**מקור הרמ"א בראשונים ושכן ס"ל לשאר ראשונים**

**יא.** והנה מקור דין זה הוא מהגהת מרדכי (פ"ק דיבמות) בשם האו"ז (ס' תר"ג), ויעי"ש שכ' אדם שאסר עצמו בדבר המותר לאחרים ואחרים יודעים שמחמיר

על עצמו אע"פ שידע שהוא היתר אלא שהדיר עצמו פשיטא לי שסומך על אחרים ואין לחוש שמא יאכילוהו וכו', אלא זה ספק לי ראובן שפירש ממאכל לפי שנראה לו שאסור לאוכלו ושמעון נוהג בו היתר ונראה לו שראובן טועה בדבר וגם ראובן אם היה סובר שמותר היה אוכל, מי יש לחוש לראובן שמא יאכילנו שמעון דתנן בפרק עד כמה החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו או דלמא לא ספי אינשי לחבריה מדי דלא כשירה ליה, ויש לדקדק מההיא דאיפליגו (יד:) רב ושמואל דרב אמר לא עשו בית שמאי כדבריהם [גבי צרת הבת שב"ש מתירין] ושמואל אמר עשו ואסיקנא דעשו ומודעי להו, ופירש"י ומש"ה לא נמנעו, אלמא שיכול לסמוך עליו ולא חייש דלמא ספי ליה ע"כ.

**ובאמת** במרדכי עצמו (סוף ק דיבמות) כ' ג"כ להוכיח מהגמ' הנ"ל ששני חכמים שאחד אוסר ואחד מתיר צריך המתיר להודיע לאוסר, ועי"ש שכ' לגבי בני מגנצא שהחמירו בכמה דברים שבני גרמזא הקלו בו שצריכין בני גרמזא להודיע על כך לבני מגנצא, והובאו דבריו ביש"ש שם (ס' י"א), עי"ש שכ' קודם לכן שצריכים המתירים להודיע להאוסרים, ולא יאמרו, מאחר שאנו יודעים האמת שהוא מותר, מה לנו לחומרות, אלא צריך להודיע אל האוסר, ומשום הכי יכול שפיר האוסר לסמוך עליו, שלא יאכיל אותו מין האסור לו.

**ובן** הוכיחו עוד ראשונים מהגמ' הנ"ל, רבנו אברהם מן ההר והמאירי (שם), וכ"כ רבינו ירוחם (סוף נתיב ב') וכן הביא שם מהרמ"ה [וציינו הש"ך כאן ברמ"א], וכן הביא המ"מ (הל' שחיטה פ"א ה"ז, ומחברו

א"ל לרבך יהיבי ליה ואכל ואת לא אכלת, אתא לקמיה דרב א"ל הדר ביה מר משמעתי, א"ל חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי ולא סבירא לי.

**והוכיח** מזה הריטב"א בסוכה (י:) וכן הביא ממורו [הרא"ה] וכן הביא

הארחות חיים (הל' איסורי מאכלות אות ג') בשם הרא"ה, ששני ת"ח בעלי הוראה שאחד אוסר ואחד מתיר אסור למתיר ליתן לאוסר מאכל זה, אא"כ הדבר ניכר דאי בעי לא אכיל [ועי' בשו"ת מהרלב"ח סי' קכ"א ושו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' רכ"ז שהאריכו מאד ליישב ד' שמואל שאמר לר"א שנתן לרב עצמו לאכול אף דרב ס"ל דאסור]. וכן הוכיח הראב"ד (בהשגות על הרי"ף בסוכה שם, ובאיסור משהו לראב"ד סופ"ב הורפס בשו"ת הראב"ד סי' ר"ח) מהגמ' הנ"ל בחולין.

**ומבואר** ממילא, דסמך רב לאכול אצל שמואל, דהוי ברירא ליה לרב דודאי לא יאכילו שמואל בלי ידיעתו דבר שרב סובר שהוא אסור, והיינו כיון שאסור לו מדין לפני עור להאכילו. ואף דלשון הגמ' שם חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא וכו', לכאור' אי"ז דוקא בשמואל, אלא ה"ה כל אדם שמוחזק בכשרות דלא חיישין שיעבור על לפני עור.

**ד' הפר"ח דלא כרמ"א**

**יג.** אמנם הפר"ח (כיו"ד כאן ס"ק י"ט, ובאור"ח סי' תצ"ז במנהגי איסור והיתר אות כ"ג) כ' לחלוק<sup>1</sup>, ולומר שכל ד' הגמ' הנ"ל

הוא ר' יהודה קלאץ מאלג'יריה) בשם הרמ"ה, והביא כן גם מהרמב"ם בפי' המשניות סופ"ק דיבמות. ואמנם יש לציין, דהרמב"ם רק כ' בסתמא שהיו סומכין אחד על השני שהיו מודיעים, ולא כ' שכך הוא הדין בכ"מ, אך המ"מ הוציא מזה דה"ה בכ"מ.

**[וראיתי שצינו לד' הב"י (או"ח סוס"י**

תרכ"ד והובא במג"א שם סק"ז) שהביא תשו' מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' ע"ו) שמי שנוהג יו"כ יום אחד אסור לו לבשל עבור משהו שנוהג להחמיר לעשות ב' ימים יו"כ בלא ידיעתו, משום לפני עור, וממילא א"צ השני לחוש שעבר המבשל על לפני עור ורשאי לאכול, וחזינן כד' הראשונים הנ"ל. אמנם לכאור' מכאן אין ראיה, דהכא מי שמחמיר לעשות ב' ימים יודע שאינו מדינא דהא אנן בקיאין בקביעא דירחא, ובזה בודאי דאסור לו להכשיל, דהא גם המתיר מודה שיש מקום להחמיר ואין כאן מחלוקת כלל<sup>2</sup>].

**ראיית הראשונים מהסוגיא בחולין**

**יב.** ובראשונים הובא עוד גמ' בזה, בהא דפליגי רב ושמואל בחולין (ק"א:) לגבי דגים שעלו בקערה דרב סבר דחשיב נ"ט ואסור לאכול בכותח ושמואל ס"ל דחשיב נ"ט בר נ"ט ומותר, ואייתי התם עובדא דרבי אלעזר הוה קאים קמיה דמר שמואל, אייתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח, יחיב ליה ולא אכל,

ה. ומ"מ יש ח' דחזינן כאן, דאף דידוע המתיר שהוא רק מדת חסידות לאוסר ולא מדינא מ"מ אינו חשוד להכשילו, ועי' להלן בד' הגר"א שכתבנו להוכיח מכאן.

ו. עיקר דבריו שם הוא לחלוק על הרא"ה שאסר משום לפני עור, ועיי"ש שהבין שמההגהות מרדכי ליכא ראיא דאיכא לפני עור, ורק שא"צ לחוש שיתן לו ומהטעם שכ' הפר"ח, ועיי"ש שכ' דמההגהות מרדכי אף מוכח כדבריו, ואב"מ.

ביבמות אינם מעיקר הדין, וכלשון הגמ' שם שעשו כן מדין האמת והשלום אהבו [ובאמת בריטב"א ביבמות שם נתקשה בזה, וכ' דב"ש לא נתנו לפנייהם הנשים אלא ב"ה נשאו בעצמן וע"כ לא היה בזה לפני עור, ולא היו צריכין להודיע אלא מצד אפרושי מאיסורא, ובזה באמת אינן מחוייבין אם סוברין דמדינא שרי, וע"כ היה זה אמת והשלום אהבו שהודיעו, וכ"כ בשו"ת מהרלב"ח ס' קכ"א שהובא בש"ך כאן סק"כ.

**ובפשטות** הראשונים שהוכיחו מהסוגיא לכא' פי' דהאמת והשלום הוא לאו דוקא, דאל"כ אזדי להו ראייתם, אמנם עי' בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רכ"ז שהביא תשו' ר' משה רוש) שבי' באריכות שאף לפי בי' הריטב"א עדיין מוכח דלהכשיל להדיא אסור מדינא]. וכן בחולין היה זה רק בשמואל שהיה בנש"ק וידע שלא יעשה כן אך בעלמא שרי לעשות כן מדינא. וכ"כ בשו"ת משאת משה (ח"א יו"ד סו"ס ד'). וכ"כ התפארת ישראל בעדיות (בבועז פ"ד אות ב').

**לפר"ח לכא' א"א לאכול אצל המקל בסתמא**

יד. והנה לפי הפר"ח והמש"מ והתפא"י לכא' לא ניתן לאכול כלום אצל אדם שמקיל בדבר שהוא מחמיר, כי באמת מותר למארח ליתן לאורח ממה שהמארח סובר שהוא מותר ולית בזה איסורא, ומה"ת דלא עשה כן.

**אלא** דבאמת הפר"ח עצמו שם כ' להתיר לאכול אצל דיבמות ומההיא דחולין, ובטעם הדבר כ' משום שאינו ראוי ומכוער הדבר למתיר להעביר את האוסר על דעתו, וע"כ לא מבעיא דיכול לאכול אצל ע"ה דסבר דאיכא לפני עור ולא חשיד שיעבור על לפני"ע, אלא אפי' ת"ח שיודע דליכא לפני"ע, מ"מ כיון דמכוער הוא א"צ לחשוש שיאכילו. ודבריו מחודשין מאד, דלשיטתיה דבאמת מותר הדבר ואי"ז איסור, מה"ת שלא יתן לו רק משום שמכוער הוא ובוראי אם יהיה לו איזה שעת הדחק יתן לו כיון דבאמת אי"ז אסור. ובאמת כ"כ הפרי תואר כאן להדיא שאם המתיר סובר שהאוסר טועה בסברא אין האוסר יכול לאכול אצלו.

**אך** לפי"ז לא מצאנו ידינו ורגלינו לאכול אצל אחרים שמתירים דברים שאנו מחמירים בהם, אם לא יאמרו להדיא שבפעם הזאת הקפיד.

**לכא' לדינא לא קי"ל כפר"ח ולמעשה גם הפר"ח מתיר**

זו. אך לכא' לדינא לא נקטי' כהפר"ח בזה שיחיד הוא בזה נגד הראשונים והרמ"א שפסק כוותייהו, וכן הביא בש"ך (סק"כ) תשו' מהרלב"ח (סי' קכ"א), וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם הנ"ל, וכ"כ בשו"ת בנין ציון (סי' ס"ב) ובכתב סופר (יו"ד סי' ע"ז), ובעיקרי הד"ט (יו"ד סי' א' י"ג) בשם הבית שלמה עיי"ש, וממילא אסור לשום

ז. ואמנם לדינא גם הפר"ח הסכים דיכול להתארח וכמשנ"ת, מ"מ ודאי דפשטות הרמ"א וההגהות מרדכי משמע שאסור לאוסר ליתן לו מעיקר הדין. ועוד דלמעשה הפר"ח עצמו הסכים לדינא להיתר.

(סי' רל"ד סק"ג) דא"צ כפרה באיסור דרבנן בשוגג דהתירא קאכיל, מ"מ בודאי דאסור להכשילו בזה כמש"כ המנח"ש (ח"א סי' מ"ד). וגם מה שצירפם המנח"י (ח"ז סי' ס"ב) בהצטרף כולן יחד, אי"ז אלא לפי מש"כ שם שבלא"ה יש צדדים להקל, וצירפם רק לרווחא דמילתא, וגם זה מחודש, וממילא אין לחוש שמא סמך ע"ז המאכיל].

**אי יש לחוש לראב"ד דבקים ליה בשמעתיה שרי למספי**

**מז.** ואמנם עדיין יל"ע, דהא הראב"ד שהובא לעיל שנקט שאסור למיספי וכד' הראשונים, מ"מ כ' (בהשגות על הרי"ף בסוכה שם) דהיכא דקים ליה כשמעתיה ולא חש כלל לשיטת האוסרים שרי ליה ליתן לפני המתירין, ובי' בזה ד' הגמ' בסוכה שם דע"כ ספי ר"נ לשאר אמוראי בסוכה דכשר לשיטתיה, דלא כריטב"א, אלא כיון דהוי ברירא ליה כשיטתיה, בכה"ג שרי ליה למיספי. ולכא"ו א"כ עדיין יש לחוש שמא יאכילנו דבר שברור לו למתיר להתירא, אף שהאוסר אוסרו.

**אלא** דלכא"ו ד' הראב"ד לא נפסקו לדינא, שהרי ההגהת מרדכי כ' להדיא דאיירי בדבר שברירא ליה למתיר להתירא וסבור שהאוסר טועה בזה ומ"מ אסר ליה למיספי, וד' ההגהת מרדכי הם מקור ד' הרמ"א כאן, וגם אם נחלק דהראב"ד איירי בדבר שיש יותר ברירות להיתר, מ"מ מדסתם בזה הרמ"א משמע דבכל גווני אסור, וא"כ תו סמכין שהמארח ינהג כדין ולא יסמוך על הראב"ד.

אדם לנהוג כוותיה דהפר"ח<sup>ה</sup>, וממילא שפיר ניתן לסמוך שינהג המארח כדין שיתן לו רק ממה שגם האורח סומך עליו.

**ואף** דלאו כל אינשי דינא גמירי, ולא ידעו דאסור להכשיל בכה"ג, צ"ל, דדבר זה פשוט אצל רוב האנשים בסברא לא להעביר ע"ד האוסר, וכמש"כ הפר"ח בעצמו דמכוער הדבר [ואמנם לעיל כ' דמחודש הוא שאנשים ימנעו ליתן לאוסר דבר שמותר להם מדינא ליתן וכל העניין למנע הוא רק מחמת דמכוער הוא, אך כאן הבאנו ד"ז לומר דהא דמכוער הדבר, סברא פשוטה אצל רוב האנשים ואפשר לסמוך על כך, וחי' הוא].

**ולמעשה**, הרי גם הפר"ח עצמו הסכים להתיר לאכול אצל המתיר, ואף אם סברתו מחודשת, מ"מ למעשה התיר.

**[יש לציין שד' האמונת שמואל (סי' י"ד, הובא באחרונים ביו"ד סי' ס"ב) שאין כלל לפני עור באיסור שהמכשיל אינו מוזהר עליו, ולפי"ז כל שאיהו נוקט להיתר הרי נכלל בזה גם שאין לו איסור להכשיל בזה, אך כל הראשונים והאחרונים חולקים ע"ז, עי' שדי חמד (כללים מערכת וא"ו כלל כ"ו אות ט"ו), וכן מבואר ברמ"א כאן, ובזה אפי' הפר"ח (יו"ד שם) מודה. וגם מה שדייק הפרישה והסמ"ע (חומ"מ סי' ע') מד' רש"י שאין לפני עור כשהנכשל שוגג, הוא דלא ככל הראשונים והאחרונים, עי' בשד"ח שם (אות י"ג). וכן נדחה הצד דליכא לפנ"ע על דרבנן עיי' בשד"ח שם (אות כ"א), ואף לד' הנתיבות**

ה. ועי' בבה"ח (סק"ג נ"א - ועי' מש"כ בסוף הערה 1) שב' על הפרי תואר הנ"ל, שאילו היה רואה ד' האו"ז שאסר להדיא להכשיל גם אם המתיר סבור שהאוסר טועה בסברא, פשיטא שלא היה חולק עליו, וכן י"ל על הפר"ח.

ואולי י"ל דהיכא דאיכא עדים שדין אלו שאינם יודעים לנהוג ע"פ העדים, בזה גם אם לפי האמת מותר הוא, דין אלו שאין יודעים לנהוג כד' העדים, וע"כ אסור להכשילם, ורק הוא שיודע להדיא אין ד' העדים כלפיו כלום. ולפי"ז עדיין יתכן שבמקום שאין עדים, שפיר רשאי זה שיודע שהוא מותר, ליתן גם לאחרים שחוששים או אפילו סבורים בודאות שהוא אסור, וי"ל בזה לדינא].

ד' הגריש"א שאין לסמוך בסתמא שע"ש  
הבעה"ב שוב

יח. והנה בדרך אמונה (הל' מעשר פ"י ס"ק י"ט) הביא מחמיו הגריש"א שאין לאכול בסתמא אצל אחר שסומך על ההכשרים שהם מעשרים אם הוא אינו סומך עליהם, אף שבעה"ב יודע שהאורח אינו סומך על ההכשר, אלא א"כ שואלו להדיא, וציין לזה מקור מהריטב"א בסוכה (י:).

ודבריו צ"ע טובא דהא כ' הרמ"א להדיא שיכול לאכול בסתמא אף בלי לשאלו. וגם מה שציין לריטב"א, לא נזכר שם מזה כלל, דכ' שם רק דאסור למתיר להאכיל לאוסר אא"כ ניכר האיסור, והביא מקור לזה מהגמ' בחולין דאמר רב דלא היה שמואל מאכילו, ואמנם באמת מוכח לכאור' גם מהאי גמ' שסמך רב ע"ז שלא יאכילו שמואל, אך יתכן דהיינו דוקא שמואל שגברא רבה הוא אך אין ראייה שאפשר לסמוך על כל אחד, אלא דמסתבר דכיון דנקט הריטב"א דסבר רב דהיה אסור לשמואל להאכילו מדינא, א"כ ה"ה שאפשר לסמוך על כל יהודי כשר שיעשה כדיון, ואם הדין שאסור להאכיל בודאי לא יאכילהו. וא"כ א"צ אלא שידע המתיר דהאוסר מקפיד ע"ז,

אם למאכיל ברור שהמציאות כוותיה יז. ועוד י"ל, דמסתמא אין נפק"מ כלל לדינא מדברי הראב"ד, שאין אחד בדורנו שיכול לומר על עצמו כן, שקים ליה כשמעתי, ולא כ"כ הראב"ד אלא על רב נחמן. וכל הנפק"מ שייך רק אם הוא נידון במציאות והוא ראה הדבר בעיניו וע"כ יודע שהוא מותר, ובזה יש לחוש שיאכילו כיון שיודע להדיא שהוא מותר.

אמנם יתכן מאד דבזה לפי האמת לא איכפת לן למיסמך עליה דכל מה שאנו אוסרים הוא משום דאנן לא ידענן שהוא כדבריו, אך איהו שבאמת יודע, הרי גם אנו אילו ידענו שבאמת ראה היינו סומכין ע"ז. ויתכן דבאמת בדבר שכל הנידון הוא במציאות, אין באמת מקור ברמ"א דאסור לו למיספי לאחרני, כיון שיודע להדיא שמותר הוא גם לד' האוסר.

[ויש לציין לד' רש"י בכריתות (יב: ד"ה לעצמו) שכ' שאדם שעדים מעידים שנטמא והוא יודע בעצמו שלא נטמא, רשאי לאכול בינו לבין עצמו תרומה וקדשים כין שיודע שלא נטמא, אך אסור לו להאכיל לאחרים בחזקת שהוא טהור, ועיי"ש בחזו"א (קדשים, כריתות יב ד"ה לא) שכ' שלמדנו לדינא דעדים שאמרו שהוא איסור והוא יודע שזה מותר מותר לאכול בינו לב"ע אבל אינו רשאי ליתן לאחרים בחזקת היתר [ויל"ע במה שמשמע שהחזו"א הוציא מכאן הלכה למעשה גם להתיר לזה שיודע בעצמו שהוא מותר, דהא רבנן פליגי עליה דר' יהודה, וד' רש"י הנ"ל הם בד' ר"י, ולמעשה נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, והרמב"ם פסק כרבנן, וצ"ע]. והנה ברש"י הנ"ל הוא נידון במציאות ומ"מ מבואר דאסור.

ויש' לציין עוד לרמ"ה שהובא במ"מ (הל' שחיטה פ"א ה"ז, מר' יהודה קלאץ מאלג'יריה) שכ' שאינו סומך בסתמא שלא יאכילנו אלא אם יודע שמודיע לו כל פעם שיש שם איסור, והוא דבר חדש.

**ואולי** חשש הגריש"א שיש שינקטו כפר"ח דמדינא מותר ליתן, ואף שהפר"ח עצמו כ' שא"צ לחוש לכך משום שמכוער הדבר, אפשר דלא רצה לנקוט בזה כוונתיה, דסברא מחודשת היא כמשנ"ת לעיל, וע"כ א"א לסמוך עליהם בסתמא אם לא יעידו להדיא [ועי' בשו"ת בנין ציון (ס"י ס"ב) שכ' למעשה כד' הגריש"א, שאחר שכ' לדון בראיית האו"ז מההיא דיבמות, סיים שע"כ שבסתם לא יסמוך עליו אלא ישאלנו בכ"מ שיש לו ספק, ורק בא"א לשאלו יסמוך על האו"ז, ואמנם הוא הקל כשא"א לשואלו, אך עכ"פ עיקר דבריו הוא כסברא הנ"ל, די"ל שכיון דלא ברירא שאסור למתיר ליתן לאוסר יש לחוש שמא נתן לן. ומ"מ מחודש הוא דלפי מש"כ לכאור' אין לנקוט כלל כפר"ח ומה"ת לחוש שנהג כוונתיה'.

תמוה מה הנפק"מ בין ב' אופני הרמ"א ואפשרות ליישב

**ב.** אלא דבאמת צ"ע טובא מה הנפק"מ בין הב' אופנים של הרמ"א, מ"ט באופן הראשון ס"ל דאינו נאמן בלא שבועה ובאופן השני נאמן גם בלא

ואדרבה לא משמע בגמ' שרב היה שואל כל פעם את שמואל.

**כמה אפשרויות לבאר ד' הגריש"א**

**יג.** ואולי י"ל דנקט הגריש"א שאם לא יזכיר למתיר שהוא מקפיד ע"ז ישכח המתיר ויביא לו מכל, וכ"ז סברא דנפשיה היא, אך בריטב"א אין מקור אלא לעצם האיסור ושממילא יש ללמוד מזה שגם אפשר לסמוך עליו.

**ואולי** יש לפרש, שכוונתו להביא מהריטב"א דשרי להניח לפניו דבר הניכר, וסבר הגריש"א דלגבי מעשר חשיב דבר הניכר, כיון שידוע האורח שבסתמא אין המארח מעשר פירותיו, ולכן שרי למארח להניחו לפניו אף בלי שיעשרנו, דאי בעי לא אכיל, וע"כ אין לו לסמוך על המארח שמסתמא עישרו בעצמו, ויל"ע.

**ואמנם** יש לציין שהמאירי ביבמות (יד:) כ' שמי שמוחזק בכשרות וחסידות סומך עליו גם בסתם גם אם לא שאלו שלא יאכילנו מה שהאוסר אוסר, אך בסתם בנ"א אינו סומך עליו בסתם, אך אם מעיד עליו להדיא נאמן [ומשמע קצת בדבריו שכוונתו לגמ' בע"ז (לט:), וצ"ע היכן ראה שם חילוק זה], וצ"ע טובא מה המקור לחילוק הנ"ל, וכן מה"ת לחלק כן. ועכ"פ הוא ממש כד' הגריש"א.

**ג.** ובריטב"א שם כ' עוד סברא, שאם יאכל נימא דהדר ביה, וזה אינו שייך בדברים שמה שאסור בהם אינו משום שהוא החליט להקפיד אלא שהוא מנהג אבותיו [באופן דלא מצי לשנות מנהגו, ועי' בש"ך סק"ב באריכות בזה ואכ"מ], אך מ"מ איכא הסברא הראשונה של הריטב"א דאי בעי לא אכיל, ובפרט כשיכול לתקנו כעת בעצמו, וגם בשבת יכול לתקנו אם התנה מקודם, אם מתארח אצל אחד שאוכל מהבשרים מהודרים, עי' דרך אמונה הל' מעשר פ"ט ציון ההלכה ס"ק ק"ב.

**י.** ועי' להלן בסוף הדברים שהובא אפשרות נוספת לבאר דברי הגריש"א.



שבועה, דאין לומר דאיירי באופן שאין המתיר יודע שהאוסר אוסר, דהא כ' שאינו נאמן אלא בשבועה ולא סגי שיאמר לו האוסר שהוא מקפיד ע"ז, וע"כ דגם בידוע שהאוסר אוסר מ"מ אינו נאמן בלא שבועה, וא"כ צ"ע טובא מהו האופן הראשון שכ' בזה הרמ"א שאינו נאמן בלא שבועה, ומהו האופן השני שבזה כ' הרמ"א שהוא נאמן<sup>א</sup>.

**ובפשטות** י"ל, שהאופן הראשון דחשדינן ליה איירי באחד שנוהג כן מתוך חוסר יראת שמים וזלזול, וע"כ חשוד להכשיל כיון שיש לו קלות ראש בדבר זה, אך היכא דמה שמתיר לעצמו האיסור משום שסבור משום מה שבאמת מותר לו לעשות כן, לא חשיב חשוד.

**ברמ"א בתשובה מבואר דאיירי גם כשמתיר שלא מתוך זלזול**

**בא.** אמנם לכאור' ברמ"א בתשובה הנ"ל מבואר דדין זה הוא אף באינו מזלזל<sup>ב</sup>, דהנה יעויי"ש שהאריך לגבי מה שנתפשט במדינת מעהרין בפרט ובשאר

מדינות בכלל להקל בשתיית סתם יינם, וכ' בתחילה, ראיתי כי טוב למצוא קצת טעם על מקומות שנהגו להקל בו ושלא יהיו כולם חשודים בעיני הבריות, שא"כ היו בני המדינות אלו שאוסרים היינו צריכים לזהר בהם, כמו בדין החשודים שלא דנו ולא מעידו, ואפי' למאן דפוסק שנאמן בשל אחרים מ"מ על שלו אינו נאמן לכ"ע, ואין סומכין על מוכרי היינות שאומרים טהור הוא, אך אמנם בנתינת קצת טעם להם אז אינן נקראים חשודים רק שסבורים שמותרים הם ומותר לסמוך עליהם, כי אינם חשודים להכשיל אחרים הנהיגין איסור. וכמו שאמרו לענין צרת הבת שנחלקו בו בית שמאי וב"ה, שלא היו נמנעים לישא זה מזה רק שהיו מודיעים אותם כדאיתא פ"ק דיבמות, וכתב בהגהות מרדכי בשם א"ז קטן דה"ה בכל שאר איסור והיתר. ולהכי גם בנדון זה אם יש למצוא קצת טעם היתר למדינות מעהרין וכמותם, אף על פי שאינו כרת וכהלכה, מ"מ מאחר שהם סוברים שמותר הוא ואינן חשודים יש

יא. ועי' בשו"ת דבר שמואל (סי' ס"ט) שדן בעניין סתם יינם לאלו שהוא בעיניהם כהיתר ועי' בכ"ז להלן, וכ' שאין להאמינם מכח ד' ההגהות מרדכי [שהוא ד' הרמ"א האחרונים] שהרי להדיא כ' הרמ"א דמי שהוא בעיניו כהיתר דאינו נאמן [ובאמת דהרמ"א בעצמו בתשובה התייחס לנידון זה עצמו דסתם יינם כמו שמובא מיד בהמשך, ודן מצד דין ההגהות מרדכי, ולבסוף כ' דאין להאמינם כיון שהוא בעיניהם כהיתר], וכ' ע"ז ומלבד החילוק המבואר בין הדינים הנ"ל וכי, וכלומר דכבר עמד ע"ז דלכאור' הדברים נשמעים שוים אלא דמ"מ יש חילוק מבואר ביניהם, אך לא בי' מהו החילוק המבואר.

יב. ואמנם עי' בח"א (כלל סי' נשמ"א אות ג' וכן בחכמ"א כלל סי' ט"ג) שהאריך שתשובה זו אינה מהרמ"א כיון שהתיר שם סתם יינם לחולה שאין בו סכנה, וכ' שע"כ הושמט תשובה זו בדפוס אמשטרדם עיי"ש, וכ"כ בעל הק"ג (שו"ת תורת נתנאל סי' ח' ובספרו נתיב חיים הגהות על השו"ע או"ח סי' שכ"ח סק"ט). אמנם הם כ"כ לחלוק על המג"א באור"ח שם שהביא תשובה זו בשם הרמ"א, ומה שהושמט עי' בהערה הבאה שהושמט בדוקא. ולכאור' ממש"כ שם שמי שחשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה אינו נאמן לאותו דבר, והוא בדיוק כמש"כ הרמ"א בהג"ה, וביותר שפרט זה חידוש הרמ"א הוא כמו שתמדהנו לעיל ובהמשך, לכאור' מוכח בודאי שתשובה זו ד' הרמ"א הוא, וגם הש"ך והגר"א כאן ציינו לתשובה זו כמש"כ למעלה, ונקטו כד' פשוט שד' הרמ"א הם.

שהוא איסורא אינו דוקא באדם שמזלזל, שהרי הרמ"א איירי במדינה שלימה שהם ואבותיהם ואבות אבותיהם כולם כאחד שתו סתם יינם, ולא ידעו ולא ראו אף פעם אחד מהם שמקפיד בזה, ובודאי היו בהם יראים ושלמים לפי כל התנאים הנצרכים למוחזק בכשרות, וכמו שכ' הרמ"א בעצמו שנהגו להקל בו שסבורים שמותרים הם, ואע"פ שאין כל אדם יודע טעם ההיתר, מ"מ אם אינן נביאים בני בניהם של נביאים הם וראו מה שעשו אבותיהם ואינן מזידים רק שוגגים, ויש להם על מה שיסמכו במדינתם שנדמה להם כהיתר, אלא שהתירו דבר זה בטעות, ומ"מ גם ע"ז כ' הרמ"א שאינו נאמן אלא בשבועה.

[ואי"ז דומה למה שהביא הדרכ"ת (סי' קיט סק"ז) מהפרי תואר (סק"א) שבארצות פראנקיא כלם חשודי ושותים סתם יינם כשותה היתר וגם כשיהיה לפניו ב' מיני יין חד דעכו"ם וחד דישראל שביק דישראל ושתי דעכו"ם, דאשתבש דעתייהו דלא לקבל גזירה דרבנן בזה והם מומרים לזה כנכרים ממש, ובכה"ג אמינא דחשידי לאחלופא ולהעביר ישראל לשתות סתם יינם, והגם דלית להו הנאה בחלופים אלו אפ"ה יש לחוש להו לכתחלה כיון דקיים לן בגווייהו דעברו להא מלתא ע"כ. הרי דהתם באמת עשו כן מחמת זלזול, אך במעלהין משמע

לסמוך עלייהו ונאמנים עליו לאחרים הנוהגים בו איסור. ואף על פי שאין כל אדם יודע טעם ההיתר, מ"מ אם אינן נביאים בני בניהם של נביאים הם וראו מה שעשו אבותיהם, וכמו שאמרו כותים שבח"ל לאו עובדי ע"ז הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם וכו'.

והאר"י הרמ"א לבאר ממה יצא להם להקל, שסברו ע"פ קצת ראשונים שבזמנה"ז ליכא איסור בסתם יינם אפי' בשתיה עיי"ש מה שהאר"י.

וסיים הרמ"א, ומ"מ יצא לנו מדברים אלו התועלת הנ"ל שלא מקרי חשודים ואינן מזידים רק שוגגים, ויש להם על מה שיסמכו במדינתם שנדמה להם כהיתר. ואע"ג דמתשובת הרשב"א שהביא הקרא"ו סי' קי"ט משמע דאע"ג דלא מקרי חשוד בדבר איסור שנדמה לו כהיתר מ"מ אינו נאמן על אותו דבר עצמו, מ"מ הרווחנו במה שלא נקראו חשודים, שיש להאמינם על זה בשבועה ואין דינם כשאר חשודים שאינן נאמנים אפילו בשבועה וכו', אבל אם נדמה להם כהיתר אינו חשוד על השבועה כלל ונאמן וכו'.

ועכ"פ נתבאר בד' הרמ"א [והש"ך והגר"א ציינו לד' הרמ"א האלו, והבינו שזה גם כוונתו בהגה בשו"ע], דדין זה דחשוד בדבר דלא משמע לאינשי

י. וזכר תמהנו לעיל בהערה על מה שהביא מתשובת הרשב"א דלאותו דבר אינו נאמן, דהרשב"א כ"כ רק לגבי משומד שאינו נאמן אף בשבועה, והריב"ש (סי' ד' וי"ב) איירי לעניין האנוסים שאינם נזהרים על סתם יינם מרצון וע"כ אינם נאמנים להעיד על כשרותו אפי' בשבועה, אך לעניין דבר שנדמה להם כהיתר בזה לא כ' הרשב"א כלל שאינן נאמנים בלא שבועה, ופרט זה הוא חי' של הרמ"א וצ"ע.

להדיא שלא עשו כן מחמת זלזול, ועי' **ובן** מפורש גם בחכמת אדם (כלל ע"א ס"ח) בהערה שהארכנו בזה<sup>[1]</sup>. שאחר שהביא ד' הרמ"א בהגה, כ'

יד. כדי לברר האם היו בני מדינת מעהרין סתם פורצים או לאו, אפשר לראות במה שכ' רבני התקופה, ובכ"ז ניתן לראות שבאמת באותה תקופה [שנות הש' והת'] היו הרבה מהעם שהקילו בזה, בפרט במעהרין [ומורביה, מזרח צ'כיה] וכמו שהעיד כאן הרמ"א, ובאיטליה כמעט נשתכחה האיסור, וכבר התריע ע"ז המהר"ל שהיה בעצמו רב בניקלשבורג במעהרין בתקופה שכ' הרמ"א תשובה זו, וכ' ע"ז בהרבה מקומות בחריפות [עי' בספרו נר מצוה בסופו, ובנצח ישראל ס"פ כ"ה, ונתיבות עולם נתיב התוכחה פ"ג, וכן כ' הלכ' יי"נ והודפס בסוף ס' גבורות ד', וייחד לזה דרוש מיוחד שדרש בשבועות שנת שנ"ב ונקרא דרוש על המצוות, נד' בסוף באר הגולה], ואף חיבר מי שבירך מיוחד ע"ז וכן תיקן תקנות חמורות בזה [והובאו בס' תקנות מדינת מעהרין אות רע"ב ורע"ג].

וכן באו ע"ז מכתבים מהב"י והמבי"ט והאלשיך משנת ש"ז, הובא כ"ז בלקט הקמח בסוף השו"ע, עיי"ש שהודפס בשעתו [שנת ת"כ] מאמר יין המשומר מר' נתן שפירא ע"ז שהביא המכתבים בשלימותם, וכן הדפיס אח"כ ר' שמואל אבוהב בעל הדבר שמואל קו' בשם ס' הזכרונות (זכרון ד') כשראה כמה פשה הנגע באיטליה וחזר ע"ז בתשו' (ס' מיט וס"ט), וכבר כ' המהר"ם פאדווה בשו"ת סי' ע"ו [ושנדפס בשנת שי"ג] על מקומו באיטליה שרובא דרובא קונים מהערים בשוק, ועי' בירחון סיני קובץ ע"ז (תשל"ה) עמ' ס"ב שהאריך מאד בזה [וכן עי' בס' יין מלכות בסופו שהביא הרבה מהכתבים בזה], ועי' בס' על המקוה ברויג'ו שנדפמ"ח ע"י מכון זכרון אהרן ובסופו מובא ס' פלגי מים [נדפס שנת שס"ח] שבסופו נמצא קו' מגן ומחסה שהעיד רב העיר רויג'ו שהוא בעצמו שותה ושכן ראה ברבו המהרשי"ק בנו של המהר"ם פאדווה שגם הוא בעצמו שותה, עיי"ש, ועי' בשו"ת שמש צדקה (ס' ס"א) שמתבאר שגם זמן רב אחר כתיבת המכתבים הנ"ל עדיין היו מקילים באיטליה. וכמה שנים אחר שכ' הרמ"א תשובה זו, כ' הר"ר ליב פיסק מנהיג קהילת ניקלשבורג במעהרין ס' דמיון אריה [נד' בשנת שע"ו] במיוחד להתריע על עניין זה, וכ' שם שהגדולים וראשי הישיבות שהיו מאז פרוץ הפירצה זה ק' שנה לא היו לאל ידם למחות למוראם ומשכו את ידיהם מזה אשר לרבי השנים שעברו חלפו למו והורגלו אותם הטועים באותו האיסור ומנהג אבותיהם בידיהם וכו' עיי"ש. ועיי"ש במהר"ל שמוכיח על מה שיש גם מן הרבנים במעהרין שמזולזלן באיסור זה וכן שהראשי הקהל אינם מאפשרים לרבנים להוכיח ע"ז, עיי"ש, וחזי' שהרמ"א כאן בעצמו לא התריע ע"ז כלום בתשובתו ואפילו ב' ד' המקילין, עד שבדפוס אמשטרדם כבר לא הדפיסו תשובה זו [עי' בהערה הקודמת], ועי' בתפארת ישראל (ברכות פ"ו מ"א ביכץ אות ד') שכ' שנשמט תשובה זו מהדפוס מטעם כמסד ואין מגלץ אותו אלא לצנועין, וכנראה הטעם הוא משום שלא רצו לפרסם כאילו התיר הרמ"א את הדבר, ומה שבאמת לא התריע הרמ"א ע"ז כנראה משום שסבר שדבריו לא ישמעו.

ומכ"ז מתבאר שכלל העם היה זה היתר גמור בעיניהם, וע"ע בלקט הקמח שם בהמשך, שהביא תשו' הדבר שמואל [ס' נ"ה], ויובא להלן לגבי אנשי אמת יראי ד', בשאר כל האיסורים אך לענין סתם יינם נזהרין בבית אך אינם נזהרין בדרך וכ' דאינם נאמנים, ובי' הטעם כי אינם נזהרין אלא דרך חומרא וחסידות, וכ' שם הדב"ש שאינו להכעיס או לתיאבון אלא הוא מחסרון העיון והסתכלות בענפי שרשי גזירות רז"ל וכו', ומבואר מכ"ז שגם יראים ושלמים לא חשבו שצריך להחמיר בזה מדינא. ועי' יש"ש (חולין פ"ק סי' ר') שכ' שיחשבו שהמונע לשנותו הוא מיותר או לשטותו, ובשו"ב כאן הביא מהגהות גור אריה שכ' שהם חושבים שסתם יינם מותר להם אלא שיותר טוב לשתות יין כשר.

ואף שהמהר"ל והב"י וכל הנ"ל ראו אותם כפושעים וכו', היינו משום שלא עשו כן מחמת עם ארצות, אלא משום שגם תופשי התורה הקילו בזה, וגם כשבאו להוכיח אותם היה נראה להם שסתם עושים עסק מדבר שבאמת כבר אינו אסור היום, אך לא עשו כן כי סתם היה איסור זה

מה להסתמך במה שמתיר, כיון שעושה כן ע"פ סברתו בלימוד הסוגיא או המציאות, ואמנם האוסר חולק עליו וסובר שהמתיר לא הבין נכון את הסוגיא וכד' או את המציאות, אך מ"מ האוסר מסכים שסו"ס למתיר יצא אחרת בסוגיא, והכלל בהלכה הוא דרשאי הוא לסמוך על שיקול דעתו [כמובן לפי כללי ההלכה בזה], נמצא דגם לד' האוסר אין המתיר עושה שום איסור במה שבפועל מתיר ע"פ הבנתו, ובזה אמרין דכיון שהוא עושה ע"פ דין לפי מה שדינו להתנהג כיון שכך יצא לו בסוגיא לא חשיב חשוד ושפיר מהימן. ובאמת במדינת מעהרין שהקלו בסתם יינם, לא היה הדבר ע"י רבנים מובהקים בעלי הוראה, אלא שכך נהגו במשך שנות דור.

**ואף** שמקור הדין השני הוא בהגהת מרדכי דאיירי בראובן ושמעון שנחלקו, וא"י בהכרח פלוגתא בין ב' רבנים שהגיעו להוראה, מ"מ הרי למעשה מותר לשמעון לנהוג לפי התירו, כיון שלפי הבנתו בסוגיא או במציאות כ"ה ההלכה, וע"כ אינו נחשב חשוד במה שמתירו.

לפי"ז א"ש מה שסומכים על השני **בג**. ולפי"ז יצא לנו לדינא, שבכל אופן שיש פלוגתא בדבר הללו אוסרים והללו מתירים, כל שהמתיר נוקט כן ע"פ מה שבידו כך להלכה [ואפי' באינו ראוי להוראה וכהגהת מרדכי הנ"ל] או שסומך על אחר שהתיר אף שהוא לא בירר ההלכה בעצמו [כב"ש שסמכו ב"ה עליהם

ולכן אותם אנשים שחשודים לשתות סתם יינם לא מבעיא אם הוא מחמת סוכרים שאינו איסור כלל דאינם נאמנים על כל פנים לאותו דבר וכו', ומבואר להדיא דעיקר ד' הרמ"א בהא איירי, שאינם סבורים שהוא אסור.

**וא"כ** הדר קושיין לדוכתה מה ההבדל בין הדין הראשון של הרמ"א שאינו נאמן בלא שבועה לדין השני שנאמן אף בלא שבועה.

החילוק בפועל בין ב' אופני הרמ"א

**בב**. והנה באמת יש חילוק ביניהם [אך אינו מובן מה מועיל חילוק זה, ועי' להלן]. דבאמת באופן הראשון איירי הרמ"א בדבר שלדעת האוסר הוא איסור ברור, ואילו היה המתיר מעיין בסוגיא בודאי היה מגיע לאותה מסקנא, וכגון לא תחמוד, לדעת האוסר הוא איסור ברור בכל אופן, ואילו היה המתיר מעיין בסוגיא היה יודע שאיסורו גם ללא דמי, אלא שמה שמקל בו היינו מחסרון ידיעה שהוא גם ללא דמי. וכן בסתם יינם איסור ברור הוא, ואילו היו בני מדינת מעהרין מעיינים בסוגיא היו רואים שאין שום מקור להתירו אף בזממה"ז, וכמו שהוכיח הרמ"א, אלא דהמתירים הלכו אחר מנהגם להקל בזה. נמצא דבפועל אין להם באמת שום מקור להתיר, ובכל כה"ג אמרין שכיון שלדעת האוסר הרי המתיר עובר על איסור ברור, א"כ א"י לסמוך עליו.

**משא"כ** באופן השני שהוא דין ההגהת מרדכי, בזה איירי הרמ"א בדין שגם האוסר מסכים שהמתיר יש לו על

מזלזל בעיניהם. וכן מוכח בד' הרמ"א עצמו כאן שגם אם סבר שהם עושים שלא בדין ורק שהיו לו טעמים שונים במה שלא הוכיחם, עכ"פ נתן מקום לטעותם שהם עושים כן ע"פ מהלך מסויים, ובודאי קשה להגדירם כמזלזלים.

שבהרבה מקומות רוב האנשים אינם מקפידים לעשר שוב, ומסתמא גם כעת לא עישר, וסומך ע"ז שמי שמקפיד בזה ידאג לעצמו, או שעניין זה אינו בדעתו כלל ואינו שם על לב ד"ז, ובזה בודאי א"א לסמוך שמסתמא עישר, אך בודאי אם יאמר לו להדיא שעישר, נאמן וכנ"ל. וכבר כ' לעיל שאולי זה הסיבה שנקט הגריש"א שאין לו לאכול אצלו אם לא שאל אותו להדיא ע"ז, כיון שיתכן שהמארח שכח הנהגת האורח בזה, ואמנם כ' שם שהוא גם אם בעה"ב יודע שהוא מקפיד, אך גם בזה י"ל דאפילו אם יודע כיון שלמעשה אינו מעשר כלל לאו אדעתיה הוא וישכח, אך בדברים שידוע לכולם שיש שמקפידים ע"ז א"צ אפילו לשאלו ע"ז כמבואר ברמ"א].

לפי"ז גם ביבול נכרי אין המוכרים חשודים בזה. ומעתה י"ל גם לגבי יבול נכרי, שבירושלים והרבה מקומות אוכלים כל העם יבול נכרי שלא בקדושת שביעת, ורוב האנשים מעולם לא ביררו עניין זה, ואוכלים כי כולם אוכלים, דודאי לא חשיבי חשודים אף לד' המקפידים בזה, ובודאי נאמנים לומר שפרי זה אינו משנת השביעית או שהוא מחו"ל. דאף דהאוסרים סבורים שהמתירים טועים בדין ובמציאות, מ"מ הרי יש פוסקים שהתירו, והמתיר רשאי לסמוך על הפוסקים שהתירו, וע"כ ל"ח חשודים, ואם יאמרו להדיא שפירות אלו אינם של שביעת [ויפרטו הדבר כדלהלן] בודאי נאמנים.

ואף שהמוכרים מעולם לא ביררו הדין אלא מוכרים כיון שכל העולם מוכרים ואינם מקפידים, וא"כ שוב יש לדון דדמי למדינת מעהרין שכולם שתו סתם יינם כי כולם שתו, ולא ביררו הדבר

גם בהמשך הדורות אף שמסתבר שלא חזרו לברר הדין בכל דור ודור, וכ"ה גם פשטות ד' הרמ"א], ואפילו אינו חכם ובקי בדינים [כמבואר בש"ך סק"כ בתו"ד], כל שבפועל יש דעה שמתירה ורשאי המתיר לסמוך על דיעה זו, ל"ח המתיר חשוד כיון שלמעשה נוהג כדין. וממילא אין האוסר צריך לחוש שהמתיר יכשילו, ואפילו אם למתיר ברור שהאוסר טועה ואילו היה היודע האמת היה ג"כ מתירו, מ"מ א"צ לחוש שיכשילו [וכהגהת מרדכי הנ"ל דאיירי באופן זה].

**ומעתה** בכל האופנים שהובאו לעיל, שפיר יכול כ"א לסמוך על חבירו ושכיניו ולאכול ממה שאומר לו שהוא בהכשר או לפי ההקפדות שהאוסר מקפיד עליו. והטעם, דכיון שיש רבנים שמכשירים מאכל זה ומותר למתיר לסמוך עליהם, גם אם לד' האוסר המאכל אסור בהחלט והמתירים טועים בזה, מ"מ אין המתיר נחשב חשוד, ושפיר אפשר לסמוך עליו שלא יכשילנו בזה.

**אם יודע המארח שהאורח מקפיד א"צ לשאלו אא"כ יש סיבה לחוש**

**בד.** ואפילו אם אינו אומר לו להדיא אלא שידוע המתיר שהאוסר מקפיד ע"ז, וכגון בני משפחה שאוכלים האחד אצל השני ויודעים על האחד שמקפיד שלא לאכול מדבר שהשני אינו מקפיד בו, או באירועים פרטיים, שידוע המתיר שמגיעים גם אנשים שמקפידים לא לאכול מכל מיני דברים, בכל כה"ג נמי יש לסמוך גם בלי שישאלנו שלא יתן לו ממה שהוא אינו נוהג לאכול, וכמבואר ברמ"א.

**[אלא]** דכמובן דדבר פשוט דיש בזה חילוקים, וכגון לעניין לעשר שוב,

(המבי"ט בח"א סי' כ"א והכת"ס ביו"ד סי' ע"ז ועוד, ודלא כשעה"מ פ"ט מאישות הט"ז ושו"ת משאת משה ח"א יו"ד סי' ד' ועוד שאוסרים) לאוסר ליתן למתיר דבר שאסור לפי ד' האוסר, דהיינו רק היכא שגם לד' האוסר הוא פלוגתא ויש למתיר על מי לסמוך, דבכה"ג ל"ח מכשול, כיון דגם לד' האוסר נוהג המתיר כדין, כיון שעושה ע"פ הוראת חכם, אך היכא דלד' האוסר אין למתיר על מי לסמוך, אסור לו למיספי ליה כיון דלד' האוסר חייב גם המתיר לנהוג כן, וא"כ חשיב מכשול למתיר. וכמו כן הוא נפק"מ, כלפי מי שלמד הסוגיא ומעיין בהלכה ורוצה לסמוך על רבותינו המתירים, שבזה כ' החזו"א שלדעתו לפי כללי הפסק, אין על מה לסמוך להתיר.

**אך** מי שלא למד הסוגיא ורואה רבנים שנחלקו אלו אוסרים ואלו מתירים ולא ידע שלדינא אין לנקוט את ד' המתירים, לכא' בזה גם החזו"א יודה דרשאי לסמוך על המתירים, דכיון שלא למד כלום ונוהג ע"פ מה שרואה הרבנים שנוהגים בימיו, בודאי אם רואה רבנים שמתירים רשאי לסמוך עליהם. ואף מי שכן למד קצת ומ"מ רואה שכך נוהגים בירושלים וכו', ק' לומר כלפיו, שכשסומך על מנהג ירושלים שנהגו כן ע"פ הב"י ועוד, שנהגתו אסורה. ואף שלד' החזו"א אסור להכשיל גם אנשים אלו, היינו כמשנ"ת, דכלפי המכשיל הנידון הוא אם האוסר סבור שיש לנכשל על מי לסמוך, אך כלפי אינהו גופייהו מסתבר דודאי ל"ח חשודים, ולא שמענו מעולם שסבר החזו"א שאין לסמוך על מי שמקל ביבול

מעולם לדינא, וכ' הרמ"א דחשיבי חשודים. מ"מ לא דמי להתם, דהתם לא נעמד אצלם מעולם נידון בזה ומה שמתירים היינו כי מעולם לא נתעורר אצלם צד לאסור, ואף שיודעים שבשאר מדינות יש שמחמירין בזה, ואולי אף יודעין שהרבנים במדינות שמקפידין בזה צווחין ע"ז ככרוכיא, יתכן שלא ניסו מעולם לברר למה הוא כך וממשיכים לשתות כמו ששתו מקדמת דנא, ובזה כ' הרמ"א דאינם נאמנים, דלדידן דנקטינן דאסור אין להם שום היתר להתיר בלי שיבררו הדבר ע"פ רב מובהק ומורה הוראה. משא"כ כאן דנתפרסם הדבר שיש בזה נידון, ומה שמקילים הם, כי רואים הם שכולם מקילים ומבינים מזה שניתן להקל בזה ע"פ הפוסקים שנקטו שהוא מותר, וא"צ שיבררו בדיוק מה הנידון ולמה התירו הפוסקים והאם היתר זה הוא נכון ואמיתי, אלא כל שיוודעים בידיעה בעלמא שיש פוסקים שמתירים, ובאופן כללי מוחזקים המוכרים בכשרות, לא חשיבי חשודים.

מו"מ בד' החזו"א שאמר שאין להם על מה לסמוך

**בו.** ואף לד' החזו"א שאין למתירים על מה שיסמוכו (כמובא בדרך אמונה פ"ד משמיטה הכ"ט בביה"ל ד"ה גוי) וע"כ אסר לקנות פירות נכרים ממי שעושה בו סחורה דמכשילו, מ"מ יתכן מאד דגם החזו"א לא אמר כן אלא לעניין לפנ"ע שהוא נפק"מ לגבי האוסרים, שכיון שהם ס"ל דכך היא ההלכה בתורת ודאי ולדעתם אין על מי לסמוך, בכה"ג סבר החזו"א, דגם לד' המתירים בעלמא

האחרונים ג"כ לא סמכו על אנשים חשודים], בודאי נאמנין ע"ז.

עיקר ב" החילוק ברמ"א תמוה מאד מסברא ב"ח. אלא דעדיין בסברא אי"ז מובן כלל, דהרי למעשה מצד רמת החשש שיש על המתיר אין שום נפק"מ, דהא סו"ס גם באופן הראשון שהמתירים לא למדו הסוגיא, ואילו היו לומדים היו אוסרים, מ"מ במצב כעת שלא למדו וסבורין הן שכך ההלכה שהרי כך נהגו אצלם במשך דורות, א"כ מה שמתיר לעצמו משום שסבור שכך הדין, וא"כ מה איכפת לן שאנן יודעים שהוא בודאי טועה, למעשה הוא סובר שמתיר כדן, וא"כ מ"ט נחשוד בו שיכשיל. ואם כיון דלמעשה מתיר דבר שהאוסר סובר שהוא אסור א"כ לדעת האוסר הוא נכשל בהלכה, א"כ ה"ה בסו"ד הרמ"א נמי סבר האוסר שהמתיר אינו צודק ומ"מ אינו חושש שיכשילנו, ומה מוסיף הדבר שבאופן הב' יש גם רבנים שפסקו להדיא שהוא מותר, הא המתיר לא נחית להאי דינא של כללי הפסק שרק אם יש רב שהתירו להדיא שרי ליה לנהוג להיתר נגד ד' האוסרים, ובזה טעותו, אך עדיין אין שום סיבה לומר שחשוד להכשיל.

יש לתמה ביותר

ב"מ. ויש להוסיף לתמה, דהא גם במדינת מעהרין דאיירי ביה הרמ"א, אילו היה מתעורר שם איזה חכם ומברר ההלכה והיה מסיק להיתר דלא כרמ"א, הרי גם אם הרמ"א היה יוצא חוצץ נגד פסק זה, מ"מ כל שלפי

נכרי שאינו נאמן לענין שביעית"ו [ואף בד' החזו"א הנ"ל נאמרו ב" אחרים, ובלא"ה דבריו מיוחדשין מאד, ואם נאמר כנ"ל א"ש קצת, ועדיין מיוחדש מאד לומר כן נגד הב"י והפאת השלחן, ובכלל הרי פליג בזה על המבי"ט (ח"א ס" כ"א) דאיירי בנדון זה גופיה והתיר, וא"כ בודאי שהפשטות אינו כן].

ואף שרוב העם אינו מברר כלל מהי ד' רבנים אלו או אלו אלא עושים כפי שעושים כולם, מ"מ אינן חשודים אם יאמרו להדיא שדבר זה אינו מיבול נכרי, והטעם, כיון שיודעים באופן כללי שיש דיני שביעית על מאכלים ונזהרים בהם, ומבינים שמה שבפועל מתירים יכול נכרי כי הרבנים נוקטים שזה אינו נכלל בדין שביעית, סגי בהכי שאינם נחשבים חשודים.

למעשה ביבול נכרי צריך לשאול להדיא

ב"ז. ומ"מ כאן [ביבול נכרי וכל כה"ג] בודאי דבר פשוט הוא וכמש"כ לעיל, דבעינן שישאלו אותם להדיא מהיכן הוא, כיון שאין יודעים מעצמם על הקונה שהוא מקפיד, אך אם שאלום ואמרו מהיכן הוא, או שכתוב שם מודעה וכד' מהיכן הוא בודאי ניתן לסמוך עליהם. אלא, שאם יש מקום לחוש שאומרים כן מחמת שסומכים על אחרים שיתכן שאחרים אלו הם אנשים שאינן נאמנין ע"פ דין, בודאי צריך לברר להדיא פרט זה, אך אחר שביירו אותם והם אומרים בודאות שהם יודעים בעצמם או מפי אנשים אחרים שאינם חשודין [ואלו

טו. שו"ר שבס' ברית עולם על שביעית להגר"ב זילבר (אות נ"ז) באמת ב' שא"א לקנות מחנות שעושה סחורה ביבול נכרי. אך לכאן הוא יחידאה בזה, ולא שמענו נוהגין כן.

ב' חרש שרבנן לא נתנו נאמנות לחשוד ל'. ויש שרצו לומר שבאמת בב' האופנים אינו באמת חשוד אלא שאם המתיר מתיר מכח מנהג ושיטה שגם האוסר מסכים שיש כאן בר פלוגתא ורשאי לסמוך עליו, א"כ גם האוסר מסכים שאין למתיר גדר חשוד, וכל איש ישראל שאין לו גדר חשוד נאמן הוא על איסורין, אך באופן הראשון לד' האוסר יש על המתיר גדר חשוד, ואף שאי"ז נובע מזלזול, מ"מ סו"ס הרי הוא עובר על הלכה ואינו נזהר בדין זה, וע"כ אף אם לפי האמת אין יותר סיבה לחשדו ולחשוש שישקר, מ"מ חשוד הלכה היא שאין לו נאמנות, ואי"ז משום שבאמת בפועל יש יותר חשש עליו שישקר.

**אך** אי"ז נראה כלל, דפשטות הלשון בכ"מ דיש באמת חשש שהחשוד יאכילו, וגם מסברא אינו נראה, דאם מסברא אין מקום לחשדו יותר מזה שנוהג ע"פ רב שמתיר אין שום סיבה שלא יאמינו לו חז"ל.

**אא"כ** נאמר, שבאמת בכל אדם יש קצת חשש שמשקר, אלא שדין תורה דא"צ לחוש לצד זה וניתן לסמוך עליו, משא"כ אדם שבפועל עובר על דין חז"ל חששו חז"ל לצד זה שסו"ס יש קצת

כללי הוראה היה מותר לבני מעהרין לסמוך עליו כגון אם הוא גם היה גדול בדורו, הרי היה מותר כעת לדינא לבני מעהרין לשתות סתם יינם<sup>12</sup>.

**ומעתה** אם היו בני מעהרין שומעין פסק זה ועפ"ז ממשיכין לשתות סתם יינם, לכאור' לפי האמור ישתנה דינם [דאם לא שמעו מהפסק ועדיין ממשיכים לשתות לכאור' לא ישתנה דינם ועי' להלן], ושוב יהיו נאמנין להעיד על כל יין מהיכן הוא, דהא כעת נוהגין כדין. ודבר זה תמוה ביותר, דהרי לא השתנה אצלם כלום, אלא שעד עתה שתו כי לא חשבו שהם אמורים לימנע מלשתות, וכעת שמעו שאדרכה הם באמת צדקו במה שנהגו, ובודאי שכעת נתחזק אצלם עוד יותר הצד שבאמת מותר לשתות, והיאך יתכן שעד עתה לא היו נאמנים, וכעת שעוד יותר נתחזק אצלם הדבר להיתר, מעתה יהיו נאמנים, כלפי לייא [וגם אם נאמר דיצטרכו לשוב מחטאם שהתירו בלי שידעו, מ"מ אין שום שייכות בין תשובתם להגברת נאמנותם, שאי"ז אלא תשובה על החטא שאין להתיר דבר שאחרים אוסרים בלי הוראה להיתר, אך כלפי רמת נאמנותם נאמנין הם גם בלי שישובו].

<sup>12</sup>. ובאמת באיטליה הודפס קונ' מגן ומחסה [שהובא בהערה לעיל] להיתר סתם יינם, אמנם לא נד' לרבים כמו שב' שם להדיא, ואף התנצל אח"כ כמו שהובא בלקט הקמח לשון ההתנצלות. וע"ע בס' באר עשק (סי' קיט) שהתקף את מדפיסי יין המשומר ואף התיר לענות אמן על המברכים על סתם יינם [והובא בבאר היטב או"ח סי' רע"ב סק"ב], אמנם עי' בלקט הקמח שם שיצא חוצץ נגדו, וכ' עליו שלא היה מחכמי זמנו ולא שמע שהוזכר שמו לעולם מפי רבותיו, ובכזה"ח (סי' נ"ח) הביא שכבר מחו ליה אמוחא כל האחרונים עיי"ש, ולפי"ז ע"פ דין באמת היה אסור לסמוך עליו נגד כל גדולי דורו עי' בלקט הקמח שם [וכן בס' יין מלכות בסופו]. ואמנם לעיל הובא שגם גדול רבני איטליה, המהרשי"ק, שתה, וכנראה הוא אחר שכך נהגו דורו וכמובא בקו' מגן ומחסה הנ"ל, אמנם לא הורה כן מעולם לרבים, ותלמידו המהרשד"ם כ' מכתב מיוחד להזהיר על סתם יינם [ונד' בס' יין מלכות הנ"ל].



דאורייתא, ואסור ליתן מעות למי שאוכל חדש ויקנה מזה חדש עיי"ש, וכ' שם אח"כ (אות פ"ט) ולענין נאמנות על חדש אם הוא יודע שאסור ואוכל חדש אינו נאמן עליו, ואם אינו יודע שהוא אסור וסובר שאינו אלא מדת חסידות נאמן.

**ובפשטות** מבואר דנקט הגר"א שאף שהמתיר סובר דאינו אסור מדינא, אינו מפסיד בזה נאמנותו, ורק אם יודע שהוא אסור ואוכל אינו נאמן דבכה"ג הרי הוא מזיד. ולכא' צ"ע טובא מד' הרמ"א שהחשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה דאינו נאמן לאותו דבר, ובביאור הגר"א שם לא חלק עליו ואדרבה ב' דבריו וכ' מקורו, ולכא' זה שסובר שאינו אלא מדת חסידות נמי אינו סבור שהוא עבירה ולא יהא נאמן עליו.

אולי יש לחלק דבסבור דיש מדת חסידות ל"ח חשוד

לג. והיה אפשר לומר, דסבר הגר"א דכל שמודה שיש בזה מידת חסידות שוב אינו חשוד להכשיל, שהרי גם אילו באמת היה איסור חדש רק מדת חסידות יכול לסמוך עליו שלא יכשילו, וכמש"כ הב"י בשם המהר"ם מרוטנבורג לגבי לבשל למי שעושה ב' ימים יו"כ [והובא לעיל אות י"א], וא"כ אף דבאמת סבר האוסר כאן שחדש אסור מן הדין, מ"מ אין צריך לחוש שיכשילו כיון שעכ"פ מצד מדת החסידות שבדבר יודיעו [ואמנם אם יש מקום לחוש, שיאמר הלה שכיון שהוא רק מדת חסידות, באופנים מסויימים ניתן להקל בכך ולא יודיעו, אה"נ דבוראי בכה"ג אינו נאמן, והגר"א איירי בסתמא. אלא דבפשטות במהר"ם מרוטנבורג הנ"ל משמע, שא"צ לחוש שאולי היה איזה שעת הדחק למבשל

אנשים שמשקרים. אך גם זה אינו נראה כלל, שגם אם כנים הדברים, צריך עכ"פ שיחא איזה תוספת חשש על אדם זה ובכה"ג ניתן לומר שאף שתוספת החשש שיש על אדם זה אינו מספיק שבאמת נחשוד בו כמשקר, מ"מ באדם כזה הדינן למה שבאמת יש חשש על כל אדם שאולי משקר הוא שהרי אדם זה נתווסף אצלו סיבה לחוש, אך בנידון דידן לכא' ע"פ כללי החשש לא נתווסף שום סיבה לחוש עליו יותר מסתם אדם, וצע"ג.

**נפק"מ לבי' הנ"ל לאנשים שלא יודעים מבלום**

**לא.** ואמנם אם ב' החילוק הוא באמת כנ"ל, יהא בזה נפק"מ טובא לדינא, שאם באמת היה מתעורר רב חכם במדינת מעהרין להתיר היין, לא רק אלו ששמעו הפסק יהיו נאמנים, אלא מעתה יחזרו כל בני המדינה להיות נאמנים, אף שלא ידעו בשכבה ובקומה, כיון דלמעשה כעת ע"פ דין אם היו שומעין היה מותר להם לנהוג כן, א"כ גם אם לא שמעו, לכל היותר הו' אולי בגדר מתכוין לאכול בשר חזיר וכו', וגם זה מסתבר שלא, דהתם עיקר העונש הוא על רצונו להמרות פי השם, אך אם רק טועה בדין וסבור שמותר להמשיך לשתות כי כולם שותים, אין לו שום כוונה להמרות פי השם, ואין בידו איסור כלל [וגם אם באמת היה בגדר מתכוין וכו' אי"ז אלא שצריך כפרה, אך אינו נעשה חשוד עיי"ז].

ד' הגר"א במעשה רב שפותר לכא' לד' הרמ"א

**לב.** והנה יעוי' במעשה רב מהגר"א שהובא שם (אות פ"ח) שהחמיר מאד באיסור חדש בחו"ל וסבר דהוא

וסמך ע"ז שהוא רק מדת חסידות והכשילו, וא"כ ה"ה הכא, ויל"ע].

**באחרונים חזינן דל"א האי סברא**

לד. אמנם לכאן בסתם יינם דאיירי ביה הרמ"א בתשובה [והגר"א בביאורו ציין לשם] נמי היו הרבה שהסכימו שהוא מדת חסידות להינזר מיין הכותים, ומ"מ הרמ"א כ' בסתמא שאינן נאמנים.

**ועי' בקו' מגן ומחסה שצויין בהערה לעיל, ושם כ' שהוא מדת חסידות ופרישות לימנע מלשתות, ומ"מ כ' שהמוכרים אינם נאמנים למכור כיון דס"ל דהוא היתר, ואולי המוכרים לא חשבו שיש בזה מידת חסידות, וסברו שהרבנים סתם עושים עסק מזה.**

**ואמנם עי' בלקט הקמח בסוף השו"ע** שהביא מהדבר שמואל (סי' נ"ה) לגבי הנוהג פרישות שלא לשתות סתם יינם בתוך ביתו ועירו אבל בהליכתו בדרכים נוהג קולא ושותהו, דאע"ג דיש פנים להקל ולהאמין אותו היכא דאומר מיין זה הכשר שבביתי אני שולח לך עם כ"ז דעתו וד' גדו"י דהיו איתו עמו הסכימו להחמיר שלא להאמין אותו מאחר שלדעתו הנזהר בו אינו נזהר אלא דרך חומרא וחסידות אף אנו נחמיר בנאמנות שלו עי"ש. ומבואר דנקט להדיא דבכה"ג שסובר שהוא רק מידת חסידות דאינו נאמן, ואף דבדודאי הגר"א יכול לחלוק עליו, אך לכאן כמו שכך היה אצל אדם זה דאיירי ביה הדב"ש, כך היה מסתמא אצל הרבה אנשים, וכ"כ להדיא השיורי ברכה (כאן דין ז') בשם הגהות גור

אריה על כל שותי סתם יינם, שהם חושבים שסתם יינם מותר להם אלא שיותר טוב לשתות יין כשר, ועל כולם סתם הרמ"א דאינן נאמנין [ואמנם הגור אריה התיר משו"ה לסמוך עליהם כיון דל"ח חשודים, אך השיורי ברכה תמה עליו דכיון שהוא סבר שמותר אין לו קפידא לומר שהוא כשר ואינו חושב שעושה איסור בזה ואיך יהיה נאמן. נמצא דאמנם מצאנו עוד אחרון שהתיר, אך לכאן הוא להדיא דלא כרמ"א וכמו שתמה השיורי ברכה"].

**אין לומר דדוקא ביין א"נ בסבור שהוא מדת חסידות**

לח. ואמנם בדב"ש שם (סי' נ"ה) בי' הטעם, דכיון דהוא אצלם כחומרא בעלמא וחסידות יתירה א"א להם שידקדקו בתיקון עשייתו כפי הצורך ואם לא דרך מקרה וטורח מועט, וא"כ אפשר דהיינו רק ביין שרבו הילכותיו ולא בחדש.

**אמנם באמת נראה דרק הוסיף סברא** זו לחזק דבריו, ובסי' קע"ה שג"כ כ' כעין הנ"ל לגבי אחד שהוא עצמו אינו נזהר אך משבח הוא את הפרושים שנוהרים ממנו לפנים משורת הדין [והוא ממש דומיא דהגר"א הנ"ל], כ' מתחילה דאינו נאמן ע"פ ד' הרמ"א ואח"כ כ' סברא הנ"ל, והרי הרמ"א עצמו לא איירי דוקא בסתם יינם, וע"כ שנקט שכל שהוא היתר בעיניו מדינא הרי הוא בכלל ד' הרמ"א, ורק הוסיף סברא דהכא גרע טפי".

י. ואמנם הגור אריה עצמו ציין לתשו' הרמ"א הנ"ל, רצ"ע כוונתו.

ית. וכן עיי"ש בסי' ס"ט שהביא מתחילה ד' הרמ"א, וכ' דמלבד הרמ"א, ביין יש עוד סיבה שלא להאמינו וכ' כעין הסברות הנ"ל, ומבואר דהוא ב' סברות, ואף דהתם איירי באדם שסתם שותה

ישוב ד' הגר"א ע"פ החילוק שכ'

לו. אמנם לפי מש"כ לבאר החילוק בד' הרמ"א, אולי י"ל, דעל אף שהגר"א אסר חדש מכל וכל, מ"מ ידע שיש מתירין, וע"כ אין אדם נהפך לחשוד במה שאינו מקפיד [כל שאינו מודה שאסור ומ"מ אוכל דכה"ג מזיד הוא]. ולפי"ז אין נפק"מ אם אותו אדם מסכים שיש מידת חסידות לימנע מחדש, או שסובר שהוא היתר גמור, שגם בסובר שהוא מדת חסידות אין להאמינו מסברא, דסו"ס סבור שהוא היתר, אלא שבמעשה רב כ' לפי השאלה שנשאל הגר"א ומעשה שהיה כך היה, אך ה"ה בסבר שהוא היתר גמור.

נפק"מ נוספת מנידון דידן

לו. והנה נידון דידן הוא נפק"מ גם לעניין השיער המגיע מהודו שיש בזה נידון, יש שאסרוהו, ויש שהתירו לגמרי גם אלו של הודו, או עכ"פ מתירים על סמך שהשיער הנמכר אינו מהודו [ולא באנו לדון בעיקר די"ז כלל וכלל, והובא רק מחמת הראייה שבהמשך]. ולפי משנ"ת לעיל, מי שרוצה להחמיר בזה רשאי לקנות ממוכר שמעיד לו בודאות ששערות אלו אינם מהודו, דאף דהאוסרים סבורים שהמתירים טועים בדיון ובמציאות, מ"מ הרי יש רבנים שהתירו, והמתיר רשאי לסמוך על הרבנים שהתירו, וע"כ ל"ח חשודים, ואם יאמרו להדיא ששיער זה הוא ממקום כשר [ויפרטו הדבר כדלהלן] בודאי נאמנים. דאף שגם בזה, המוכרים מעולם לא ביררו הדין אלא מוכרים כיון שכל העולם מוכרים ואינם מקפידים, והיה מקום לדמותו למדינת מעהרין שכולם

שתו סתם יינם כי כולם שתו, ולא ביררו הדבר מעולם לדינא, וכ' הרמ"א דחשיבי חשודים. אך באמת לא דמי להתם, וכמו שכ' לעיל לחלק, דהתם לא נעמד אצלם מעולם נידון בזה ומה שמתירים היינו כי מעולם לא נתעורר אצלם צד לאסור, ואף שיודעים שבשאר מדינות יש שמחמירין בזה, ואולי אף יודעין שהרבנים במדינות שמקפידין בזה צווחין ע"ז ככרוכיא, יתכן שלא ניסו מעולם לברר למה הוא כך וממשיכים לשתות כמו ששתו מקדמת דנא, ובזה כ' הרמ"א דאינם נאמנים, דלדידן דנקטינן דאסור אין להם שום היתר להתיר בלי שיבררו הדבר ע"פ רב מובהק ומורה הוראה. משא"כ כאן דנתפרסם הדבר שיש בזה נידון, ומה שמקילים הם, כי רואים הם שכולם מקילים ומבינים מזה שניתן להקל בזה ע"פ הרבנים שנקטו שהוא מותר, וא"צ שיבררו בדיוק מה הנידון ולמה התירו הרבנים והאם היתר זה הוא נכון ואמיתי, אלא כל שיודעים בידיעה בעלמא שיש רבנים שמתירים, ובאופן כללי מוחזקים המוכרים בכשרות, לא חשיבי חשודים.

[אלא דלמעשה בודאי דבר פשוט הוא וכמש"כ לעיל, דבעינן שישאלו אותם להדיא מהיכן הוא, כיון שאין יודעים מעצמם על הקונה שהוא מקפיד, אך אם שאלום ואמרו מהיכן הוא, או שכתוב שם מודעה וכד' מהיכן הוא, בודאי ניתן לסמוך עליהם. אלא, שאם יש מקום לחוש שאומרים כן מחמת שסומכים על אחרים שיתכן שאחרים אלו הם אנשים שאינן נאמנים ע"פ דין, בודאי צריך לברר

בדבר, אלא שעד עתה לא היה מי שאסרו ונעמד הדבר כחידוש של הרבנים האוסרים, אך לא היה להדיא רב שהתירו באופן שיהיו מותרים ע"פ דין לסמוך עליו [וגם אם נאמר דכבר אז היו רבנים שהורו להיתר, סבר הגריש"א שעכ"פ אי"ז ברמה כזו שמותר ע"פ דין לציבור לסמוך עליהם נגד גדולי ישראל שהורו לאיסור], וע"כ סבר הגריש"א שכיון שהם נכשלים באיסור אף שהוא מכח שאינן יודעין, מ"מ אית להו דין חשודין וכד' הרמ"א הראשונים.

**אך** היום שההלך רוח בשוק הוא להיתר, אם משום שגם אם הוא ודאי מהודר אינם חוששין לאיסור, אם משום שאין חוששין שהשיער מגיע מהודר, ולמעשה יש רבנים ויושבים על מדין שהתירו, בזה ודאי גם הגריש"א יודה שמוכרי השיער נאמנים ול"ח חשודים, דע"פ דין מותר להם לסמוך על המתירים אף שלד' הגריש"א טועים הם. ומסתמא גם אם הגריש"א ישמע כל טענתם ויבטלם מכל וכל, מ"מ כל שלפי כללי ההוראה מותר לסתם מוכרים לסמוך על ד' מורי הוראה שנקטו דלא כגריש"א בזה, תו יודה הגריש"א דעכ"פ כעת אין להם דין חשודים דע"פ דין רשאים הם לנהוג כן.

ה"ה באופן שלא ביררו המוכרים כלל דין השיער

**ב.** ואף שרוב המוכרים לא ביררו מעולם עניין זה, ומה שממשיכים למכור הוא כי מכרו עד היום, מ"מ כיון שכולם יודעין שהיה נידון בזה, אלא שהרבה רבנים התירו עצם הדבר, או שלא חששו שהשיער או עכ"פ חלק מהשיער מגיע

להדיא פרט זה, אך אחר שביררו איתם והם אומרים בודאות שהם יודעים בעצמם או מפי אנשים אחרים שאינם חשודין [ואלו האחרונים ג"כ לא סמכו על אנשים חשודים], בודאי נאמנין ע"ז.

קושיא מד' הגריש"א

**לח.** והנה בשעתו שאלו את הגריש"א האם מוכרי השיער נאמנים לומר שאינו מגיע מהודר, וענה הגריש"א שבודאי אם יתברר על בשר שהוא טריפה, גם אם יפסיד המוכר הון רב ההלכה היא שנאמן הוא לומר על בשר זה מהכשר ולא מהטריפה, ואינו חשוד, אך כאן אמנם אנו אסרנו אך לא כ"א חייב לומר שהשיער של הודו אסור, הם מסתכלים ע"ז שרק מספר רבנים אסרו, שהרי זה עשרים שנה שהם סוחרים ומוכרים את השיער, הם מסתכלים ע"ז שכל האיסור הוא בלבול המת, ובכח"ג הרי הוא חשוד.

**ולבא' חזינן** דנקט הגריש"א שבדבר שיש בזה פלוגתא ורק כמה רבנים אסרו, חשיבי המתירים חשודים, ואף שבודאי כל מי שחשב שהוא מותר לא היה זה משום שהקל ראש בדבר אלא משום שחשבו שמדינא מותר הוא, והאוסרים סתם מבבלים את הראש, והוא ממש כלשון ההגהת מרדכי הנ"ל שהמתיר סבור שהאוסר טועה, ומ"מ נקט הגריש"א שהם חשודים ואינם נאמנים.

יישוב שהגריש"א אמר כן רק על אופן מסויים

**לט.** אמנם בודאי דבר פשוט הוא שלא איתשלי מיניה לרגע ד' הרמ"א האחרונים, וע"כ שכל דבריו אינם אלא כ"ז שלא היו מורי הוראה שהורו היתר

מהודו, נמצא דלמעשה נוהגין כעת ע"פ הרבנים המתירין ושוב נאמנין לכו"ע [ולפי הצד שהובא לעיל, שכל שמותר להם להקל אין להם גדר חשוד, אף אם הם עצמם אין יודעים מכל עניין האיסור ולא מזה שיש רבנים שהתירו, א"כ גם אם משום מה לא שמעו מעולם שהיה איזה נידון על שיער הודי, ג"כ לא איבדו נאמנותם, דכל שנוהג ע"פ דין אין לו גדר חשוד].



הרב יעקב יוסף טויב

בעמ"ס לא קסם בישראל

שיכון סקווירא, ניו יארק יצ"ו

## איסור קוסם

### טיפולים בשרשרת, ומח אחד

**נפיון** כהיום טיפולים בכוח האנרגיה, הטיפול נעשה בעזרת שרשרת או מקל (מטולטלת), שעל ידם מתיימר המטפל לאבחן ולגלות דברים נסתרים, על פי סיכוב השרשרת, דהיינו אם התשובה היא לחיוב, יסוב לצד אחד, ואם היא לשלילה, יסוב לצד השני.

**יש** מטפלים שמאבחנים באופן אחר, שאוחזים בידו של השואל ושואלים לו שאלות, ולפי הרגשת השריר יכולים לקבוע ולגלות דברים נסתרים, וזה נקרא 'מאסל טעסטינג' (Muscle Testing), ובדרך כלל נכלל בטיפולי 'מח אחד' (One Brain). והמטפלים והיועצים למיניהם משתמשים בשיטות אלו לגלות דברים נסתרים שהיו בעבר, או בהווה, ויש שמתעסקים בזה אף לגילוי עתידות.

**ויש** לשאול האם אין בפעולות אלו חשש איסור 'קוסם קסמים' הכתוב בתורה (דברים יח, י).

**כדי** להשיב על זה תחילה עלינו לברר גדר איסור קוסם מן התורה ומדרבנן, כפי שנבארו בדברי הראשונים והפוסקים שמפיהם אנו חיים, ואחר כך ניטי לדון בשאלה זו, האם הוא שייך לאיסור זה או לא.

### יסוד איסור קוסם

#### קוסם קסמים

**בתנ"ך** בתורה הק' (דברים יח י-טו): 'לא ימצא בך מעביר בנו וגו' קוסם קסמים וגו', כי תועבת ה' כל עשה אלה וגו'. תמים תהיה עם ה' אלקיך. כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך'.

**ובן** מצינו בנבוכדנצר כשהסתפק אם לעלות לירושלים בדק בקסמים, וכמו שכתוב בנ"ך (יחזקאל כח כג): 'כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם'.

### פעולות הקוסם

**ויש** לברר מהו פעולות הקוסם, וז"ל הספרי (הובא ברש"י דברים שם): איזהו קוסם, האוחז את מקלו, ואומר אם אלך אם לא אלך. וכן הוא אומר (הושע ד' יב): 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו'. והיינו שהספרי מפרש לנו מהו מעשה הקוסם, והוא שעל ידי אחיזתו במקלו, פושט ספיקותיו ומגלה דברים עתידים ונסתרים.

#### מהות הקוסם

**אולם** לא נתבאר בספרי, מהות הקוסם, והאיך זה פועל, דהיינו כיצד על ידי אחיזתו במקל יוכל הקוסם לידע עתידות. ומצינו בראשונים כמה פירושים בזה ונבארם לפנינו בס"ד:

דעת הרמב"ם - פניית מחשבה

**הרמב"ם** (הל' ע"ז פ"א הל"ו) כתב: איזהו קוסם, זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידיים להיות, ויאמר דבר פלוני עתיד להיות, או אינו הווה, או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך, יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים, ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצועק, ויש מי שמשכתל במראה של ברזל או בעששית ומדמין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, הוא שהנביא אומר (הושע ד יב): 'עמי בעצור ישאל ומקלו יגיד לו', ע"כ.

ויש לדייק מדברי הרמב"ם ב' דיוקים, שבוה יכולים להתיר טיפולים הנ"ל, א) שהקוסם משעמם דעתו ואח"כ משיב מה לעשות משא"כ בטיפולים הנ"ל אומרים שצריך רק ריכוז מחשבה, ולאחר זמן רב כשנעשה מלומד בזה אז במחשבה קלה יכול להשיב.

ב) שהרמב"ם אומר שכוחות הקוסם מגיע עד שיאמר דברים שעתידיים להיות ויאמר דבר פלוני עתיד להיות. והנה יש כאן ב' סברות חזקות שכל אחד לחוד כדאי להתיר איסור קוסם אם נכון הדבר. ולכן כדאי להשיב על ראשון ראשון ולהציע מתחילה מציאות גורל החול שהובא בפוסקים ומזה נלמד הדין בנ"ד.

מקור גורל החול

יהי בימי מחמד ימ"ש, לפני אלף וארבע מאות שנים, היה איש אחד ושמו חלף אלברברי שהשתמד לאיסלאם ע"י מחמד במדינא, וקיבל איש מפי איש מאחד מנביאי השקר שהובא בקוראן ושמו אידורס (Idris), שנתגלה לו מלאך

גבריאל... ולמדו שע"י עשיית נקודות בחול יכול לידע כל מה שרוצה (ויש כמה גרסאות בענין זה ואין להאריך בדברים שלא היו מעולם, ורק כדאי לידע, שכל הסיפור נכתב בספרי הערביים העתיקים ביותר, שנחשבים בעיניהם כמעט כספר קוראן).

**"חכמה"** זו נתפשטה בהרבה מדינות עד היום הזה, ופעולתה בדרך כלל, עושים ד' שורות של נקודות בחול בלי חשבון בשעה שחושבים את השאלה, ואח"כ מזווגים כל הנקודות לאורך השורה, ואם נשארה באחרונה נקודה נפרדת הוא סימן טוב, ואם יש זוג לכל הנקודות הוא סימן רע. ויש י"ו בתים, דהיינו שיש כמה אופנים באופן הנקודות, שאם מסיים כל שורה בנפרד הוא טוב גמור ואם מסיים כולם בזוג הוא רע גמור, ואם רק השורה העליונה מסיימת בנפרד יהיה מתחילה טוב ובסוף רובו רע, ואם רק השורה התחתונה יהיה בסוף קצת טוב, ואם מחצה על מחצה יהי' וכו'. וסך הכל יש בכל אופני הנקודות צ"ו נקודות, וכשיש צורת נשיא ראש (בלשונם) הוא סימן של הצלחה ואם שפל ראש סימן להיפך. ויסוד הצלחת דבר זה הוא, שכח המחשבה שבאדם יודע באמת מה טוב לו ושולט על אופן הנקודות שיוכל לראות התשובה, וכמו שכתבו באריכות במגן אבות וידי חיים והובא להלן.

**מכל** זה נשתלשל מגדל פורח באויר, שגם ע"י אופנים אחרים שייך לקבל הידיעה מה"ת מודע" כשעושה פעולה וחושב שאלה, ובאמת גם זריקת מקל שנזכרה בגמרא הוא ביסוד זה, אבל גורל החול התפרסם מישמעאלי הנ"ל. ובזמנינו הוסיפו נדבך על המגדל הנ"ל שגם ע"י שרירי הגוף יכולים לקבל

אין להביא ראיה מדבריו בספר מדבר קדמות מערכת החי"ת שמשבח גורל זה במנותו ז' חכמות וממליץ ע"ז מצא חכמה. גם מהר"ר שלום שבזי (מחכמי תימן בשנות ת"ק) כתב ספר הגורלות (נדפס במונקאטש שנת תרנ"ד בספר ילקוט משה) ונעשה ע"י נקודות בכוונה הנ"ל, ויש שם י"ו צורות ומביא לשונות נשוי ראש ושפל ראש כנ"ל.

מקורות גורל החול מדברי רבותינו הראשונים והפוסקים, אם האמינו בזה ואם מותר להתעסק בזה

**(א)** בכוזרי מאמר רביעי אות ג' כשמדבר על חכמת אצטגנינות אומר שאין בשו"ד משיג לזה, וגורלות בשמים יותר אמתיים מאשר הגורלות בעפר<sup>1</sup>.

**(ב)** צוואת הטור (תוכחה לר"י בן הראש, נדפס בסוף ספר אורחות חיים להרא"ש) לא תבטח בדברי חלומות, ולא בשום ניוח, ולא תשאל לחושים, ולא תשליך גורלות, ולא בנקודות ולא בשום דבר, כי הכל הבל, ומחסרין הבטחון, בלתי אל ה' לבדו תבטח.

**(ג)** בשו"ת הרשב"א (תי"ח) מובא בהתנצלות מר' ידעיה הפניני וז"ל ורבים ממיני הכישוף וההגלה בהכאת החול ובקמטי הכתף וזולתם ממיני הגורל כל אלה מינים מהנעת הדמיון לבד

תשובה. וכאשר שואלים אותם למה אין הכופרים בזה מקבלים תשובה כהוגן, אע"פ שעשו הרבה נסיונות מהמובחר שבמובחרים שהתפארו בעצמם שיודעים הכל ולמעשה לא ידעו כלום, התשובה הפשוטה ביותר שיש להם, שהכח אינו רוצה שישחקו בו ומשיב רק כשנוגע למעשה, וכן מובא במקורות רבים מלפני הרבה מאות שנים<sup>2</sup>, ואם יודעים מהו המקור הראשון לכל הענין, וכנ"ל, קל ביותר להוציא את המסקנה בזה.

#### בספרות היהדות

**בבתי"י** עתיקים המיוחסים לדניאל ורש"י ואבן עזרא נמצאים אופני גורל החול ביי"ו בתים וצ"ו נקודות בסוף השורה וכנ"ל<sup>3</sup>, וכן כתב החיד"א בשם הגדולים שהאבן עזרא כתב ספר גורל החול. אמנם עיין בספר תמים תהיה מהרה"ג ר' יעקב הלל, שאומר קושטא אמינא ולא מסתפינא שיש כמה ראיות שכתבי ידות הנ"ל לקוחים מספרי הגויים ונקראו על שמם. כמו כן שאלתי מאחד שהו"ל ספרי החיד"א ובקי בדבריו, אודות שהאבן עזרא כתב גורל החול, והשיב שאין זה סיבה להתיר ושהוא באמת כת"י של אבן עזרא, שהחיד"א העתיק מה שהראו לו, אבל אין להביא ראיה להלכה ממ"ש בספרו שם הגדולים אלא רק כשכותב בדרך לימוד או בדרך פסק, וכן

א. אין להביא שום ראיה כשמוזכר שמות הק', שבזה הוא בגדר פסוק פסוקיך שהוא כעין נבואה קטנה, ואפילו אם נמצא באחד מספרן של צדיקים ששייך בלי שום הזכרה להביא ראיה מהפעולות, עדיין אין זה בגדר דברים בטלים ללקט כל המקורות שהובאו כאן מספרי הלכה ומספרי קבלה ולענין אם שייך ללמד זכות שלא לזה נתכוון הב"י וד"מ, וגם שבזה נוכל להבין אריכות לשון הרמב"ם בסה"מ ל"ת ל"א.

ב. ויש גורל המיוחס לחזקיהו המלך עם י"ו בתים באופן אחר.

ג. ופירש שם בקול יודא היות זה וזה דבר שוא ותפל בלתי ראוי לסמוך עליו.



במוכנים אל זה כפי דעת רבינו הגדול ז"ל מבלי ממשות באותם המעשים המגונים<sup>7</sup>.

(ד) רלב"ג (דניאל ב') והכשדים ידמו שהיו משתמשים בגורלות לדעת העתידות, והוא מה שיקראו חכמת העפר.. ואולם המכשפים והכשדים אין התחלת פעולותיהם מסודרת מחכמה אמתית אבל הם דמיונים ועינים בדויים.

(ה) בספר מגן אבות לתשב"ץ (חלק ג' פרק ד') מסביר באריכות דברי הרמב"ם בספר המצוות, שע"י שעמום הדעת יודע עתידות וזהו איסור קוסם, ומוסיף על דברי הרמב"ם וז"ל וענין הטלת הגורלות בחול או בנקודות כבר יש מזה ספר מחובר כמו שהוא בענין פתרון החלומות, ונראה כי כמו שהדמיון מתעורר לדעת השפע השופע עליו להגיד מה שהוא מסודר, כן המשליך הנקודות דמיונו מעורר להשליכם באותו שיעור שיגזור מה שהוא מסודר, ולזה יתנו בעלי חכמה זו שישליכום בעת ידוע וביום ידוע וביום ברור והכתוב גלה לנו זה באמרו לכן לילה לכם מחזיון וחשכה לכם מקסום וכו' ובושו החושים וחפרו הקוסמים וכו'.

(ו) בספר העיקרים (מאמר ד' פרק ד') מזלזל בהוכרי שמים החושים בכוכבים, וז"ל ואם יאמרו שנתאמת זה בנסיון, הנה כן

יאמרו בעלי גורלות החול או שאר מיני הגורלות הנוהגות בין האנשים, שבמקרה גמור יודיעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיקרה בין האנשים, מבלתי שיהיה בצורות ההן שום הוראה עצמית על הענין המגד, ויאמרו שכן נתאמת בנסיון, כמו שיאמר בעל גורל החול שבהיות צורת נשוא ראש יוצאת ראשונה תורה על ההצלחה, ושפל ראש יורה על ההפך, ואין חלופ בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקדה אחת, שבאחת מהן היא מנחת למעלה ובאחרת למטה, וכן בשאר הצורות, שכל זה הוא דבר שאין לו ענין אמתי בעצמו אלא במקרה גמור, כאנשים המגידים עתידות בכתף<sup>8</sup>, או שיש אנשים מסגלים בזה, כאחיתפל שהיה מסגל על נתינת עצה הוגנת, עד שהצריך דוד להתפלל לשם לסכל עצתו.

(ז) בבית יוסף ודרכי משה בסימן קע"ט הביאו דברי רבינו ירוחם שהעתיק מה שכתב הרמב"ם שקוסם הוא שעושה מעשה עד שישום ותפנה מחשבתו, וכתב ע"ז רבינו ירוחם, נראה כמו כן העושים נקודות נקודות בכתב או בחול וכיוצא באלו הדברים עכ"ל<sup>9</sup>.

(ח) בספר חיים שנים ישלם (למהר"ש בן מהר"ח ויטאל, יו"ד סי' קעט) כתב וז"ל:

ד. משמע שהכאת החול וקמטי הכתף הוא שטות בעלמא וקורא לזה מעשים מגונים, וגם משמע שהוא מהנעת הדמיון ואין הפעולה בעצם מורה על איזה דבר, כמו שכתב מבלי ממשות באותם המעשים. וזו ממש שיטת הרמב"ם בספר המצוות שאנשים טועים שאלו הפעולות יורו על מה שיהיה, ובאמת מועיל מצד שעמום הדעת.

ה. עיין לעיל אות ג' שגם ר' ידעיה הפניני הזכיר גורל החול והגרלה בקמטי הכתף ומשמע ששניהם היו מסוג אחד ולפי הרמב"ם היו מצליחים מכח הנעת הדמיון לבד ולא כפי טעות האנשים, וגם במגן אבות כשמסביר מ"ש בסה"מ להרמב"ם, אומר, שהפעולות הם להניע כח הדמיון וכן הם עושים גם היום לראות בעצם הכתף.

ו. עיין לקמן באות י"ג י"ד מה שפירשו האחרונים בזה.

בדף ס"ח ע"ב, ובתיקונים דף קכ"ג ע"ב כתוב ושבתאי אית ליה תרי בתים חד שפל ראש ותניינא בית הסוהר. והרבן' עזרא היה בקי בחכמת החול. ובני אפרים כתוב בהם הואיל הלך אחרי צ"ו (הושע ה' י"א), כי ב"ו תמונות גורל החול יש צ"ו נקודות וכו', עכ"ל.<sup>1</sup>

(י) פירוש הרמ"ז (זוה"ק ח"ב קפ"ח כי תשא) בשם ליקוטי תורה, הובא בהערה באות הקודם.

(יא) בידי חיים (מבעל בן איש חי, הלכות ת"ב דף ע"ז) וז"ל ואמרתי אנא עבדא, כי ענין זה הוא ממש כמו ענין גורל החול האמיתי המיוחס לאברהם אע"ה. שעניינו הוא: שהאדם יעשה ארבע שורות של

כתב מורי זלה"ה וז"ל: אין שואלים בחזוים בכוכבים ולא בגורלות וכו', אסור מן התורה לקסום רוצה לומר, האומר עתידות על דרך הקסם, וכן מינים רבים, או שממשמש בחול או באבנים או בפולים וכיוצא, או המסתכל במראה או בעששית או הנוטל קסמי עצים ומקלפן לבדוק אם יצא לדרך אם לאו, ואומר אם הקליפה נפלה למעלה הרי איש וכו' וכן העושים נקודות נקודות בכתב או בחול כנודע, או בגורלות, כללו של דבר כל העושה דברים לידע מה עתידות או מה שעבר הכל אסור עכ"ל.<sup>2</sup>

(ט) בתפארת אדם (ממנה"י צמח, עמוד ק"ב) וז"ל גורל החול נזכרת בזוהר חדש

ז. ה"ה מהר"ח וויטאל כמ"ש בהקדמת הספר.

ה. קודם הזכיר קוסם של הרמב"ם ואח"כ של אופן הסמ"ג ושוב הזכיר אופן אחר שדומה ביסודו לאופן הסמ"ג. ואי אפשר לומר שחזר להזכיר אופני שיעמום הדעת כי בדורו היה מפורסם מאוד עשיית הנקודות כדי לראות אם בסופן נפרד או זוג כמש"ל בשם מקובלים אחרים. ויש להעיר שלשונו הוא לשון מהר"י שמבוא בב"י אות באות "כן העושים נקודות נקודות בכתב או בחול" ואח"כ אומר לשון הכולל הכל.

ט. וז"ל מקובץ מקבציאל ל"ז חברת אהבת שלום עמוד עת"ר: והנה מה שהביא מהתיקונים (לפניו דף קכ"ד ע"ב) דשבתאי אית ליה תריין "בתים" וכו', שמות "בתים" אלו הם שמות שניים מתוך י"ו "צורות" או "תמונות" של גורל החול, (ומה שציין עוד לדברי זוהר חדש לא מצאתי). ונראה שעל רמז זה שבספר התיקונים כיון גם הרחיד"א ז"ל בספר מדבר קדמות (מע' ח' אות י"ט) שכתב וז"ל: ובכלל חכמת המספר היא חכמת גורל החול שהיודעה על מתכונתה כהראב"ע מצא חכמה "והיא רמוזה בתיקונין", עכ"ל. אלא שמדברי זוה"ק פרשת כי תשא (ח"ב דף קפ"ח ע"א) לפי הרמ"ז משמע דגורל זה היה בשימוש עובדי ע"ז שבארץ המזרח, וז"ל זוהר שם: ואינון פלחין לההוא דיוקנא דתמן, ובנקודין וסימנין דירתו מקדמאי מיומין עתיקין אזלי וידעי נקודין דשמא למשבח אתקין דדהבא ומרגלן. אמר רבי יוסי עד כמה יהון פולחנין סגיאיין אלין בעלמא, דהא שקרא לית ליה קיימין לקיימא וכו'. עכ"ל. ובפי' הרמ"ז שם פי' ובנקודין וסימנין וכו' נראה שהם צ"ו נקודין של חכמת החול וכנזכר בליקוטי תורה בהושע על פסוק הואיל הלך אחרי צו וכו'. (בל"ת שלפנינו ליתא, ולא בספר הליקוטים ולא בשער הפסוקים).

ומשמע מדברי זוה"ק (לפי הרמ"ז) דגורל זה היה בשימוש אצל עובדי האור המאיר קודם יציאת גוף השמש על פני הארץ. ואולי הוא מהמתנות שנתן אברהם לבני הפילגשים וישלחם אל ארץ קדם (בראשית כ"ה ו'). והן הן בני "מדינחא" דטורי נהורא שבוהר הנו, וכמ"ש רבינו הרי"ח ז"ל (ידי חיים עמ' ע"ז) על גורל החול האמיתי שמיוחס לאברהם אבינו. וז"ל זוהר (ח"א דף רכ"ג ע"א): חכמת בני קדם היא חכמתא דירתו מאברהם וכו' דיהב להו (לבני הפלגשים) מילין ידיעאן בכתרין תתאין, ובאן אתר אשרי לון אל ארץ קדם ומתמן יריתו בני קדם חכמתא, והיינו דכתב מחכמת כל בני קדם, עכ"ל.

ומקלו יגיד לו – הוא על אופן שנתחדש בשנים אלו בהסתכלותם בכסא או במקל, שע"י כח המחשבה שלהם יתנועע המקל וירמוז בתנועותיו דברי התשובה על השאלה ששואל השואל. ואם היה אדם אחד קודם שלש מאות שנה מפרש הכתוב הזה על מקלו יגיד לו לפני חכמי הפלסופים כאשר אני מפרש עתה, היו אומרים זה דברי הבל ורוח, אך עתה בע"כ של השומע [צריך] להודות לפירוש זה. נמצא הכל רמוז בתורה הפוך בה והפוך בה דכולא בה [אבות ה', כד].

**יב)** באברבנאל (שופטים ה, ל) מביא מספר העיקרים שאם סיסרא היתה רוצה לדעת מדוע בושש רכבו, מצד הקסם או משפט הכוכבים או בגורל החול עכ"ל.

**יג)** בשו"ת טוב טעם ודעת (למהרש"ק, שו"ת תליתאי ח"ב סימן מ"ח) וז"ל הב"י הביא בשם רבינו ירוחם וז"ל כמו כן העושים נקודות נקודות בכתב או בחול וכיוצא באלו הדברים עכ"ל הרי מפורש אומר דלאו דוקא נקט הרמב"ם הני דה"ה מילי אחריני עיי"ש באריכות.

**יד)** בתשורת שי (ס' קכ"ט) וז"ל הרמב"ם כתב באופן אחד וסמ"ג באופן אחר ורבינו ירוחם כתב דעושינן נקודות בכתב או בחול וכיוצא באלו הדברים, עיי"ש.

**טו)** בפירוש על הסמ"ג בספר ברית משה (ל"ת נ"ב) מאריך שאין מחלקת בין הסמ"ג והרמב"ם, והב"י וד"מ סוברים שבכולם אסור משום קוסם כמש"כ האחרונים הנ"ל. וא"כ גם גורל החול בכלל קוסם.

#### סיכום

יש מרבתינו שלעגו מזה, יש שנסתפקו, ויש שהאמינו בזה ואעפ"כ אסרו

נקודות בקולמוס בדיו על הנייר, בלתי מתכוין ומספר ידוע, אלא כאשר יעלה מאליו. ורק צריך בעת שייעשה הנקודות, יכוין במחשבת השאלה אשר הוא שואל כמו שהיא, ואח"כ יחשוב הנקודות ע"פ הכלל הידוע לו, שע"כ יבא לעשות מן הנקודות צורות שהם המורים על אותיות מן א' עד תי"ו. ומאלו הצורות העולים בידו, יבין דברי התשובה לשאלתו. כי הניקוד על הארבע שורות יעשנו כמה פעמים בזא"ז כפי הכלל הידוע לו. ויש שאין עושינן שורות הנקודות ההם בקולמוס בדיו על הנייר, אלא עושים בתחיבת העץ או הברזל בתוך החול, ובהם יבינו האותיות של דבר התשובה ע"ד הנז', מחמת הרושם הנרשם בחול. והוא: בעת שתוחב העץ או הברזל בחול, יכוין במחשבתו את שאלתו.

**ואמרת** שגם זה הוא כמו ענין הנז', כי במחשבתו שחושב בעת ניקוד האותיות בדיו או תחיבת העץ בתוך החול, הוא שולח כח מחשבתו בנקודות ההם אשר מנקד, ואז ע"י אותו חלק המחשבה ימצא בנקודות ההם דבר תשובתו. ונמצא גם בזה הענין של גורל כח המחשבה שהיא רוחנית, הוא המגיד דבר התשובה, ורק שזה הענין של גורל החול הוא קל על האדם שאין נחלש כח הגשמיים שבו ע"י עסק זה, כאשר נחלש בעסק האופנים הנז"ל.

**ואמרת** כי ידיעות עניינים אלו, היו מקדם קדמתא בזמן הנביאים אצל ישראל. ועל אלו אמר הנביא הושע ע"ה סי' ד', י"ב: עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו. והיינו: עצו – זה ענין גורל החול שנעשה ע"י הנקודות שמנקד בעץ, הן בדיו על הנייר הן בתוך החול. ואומרו:

תליתיאי ח"ב סימן מ"ח ובשם מהר"ש מבעלז)  
בתשורת שי (ס' קכ"ט) ובסוף ספר ידי חיים  
מבעל בן איש חי מביא בנו משם אביו].

**עוד** יש אופן דומה לזה שג"כ נפוץ  
בזמננו ומובא במלבי"ם וז"ל קוסם  
קסמים - הקוסם הוא שעושה מעשה מן  
המעשים הידועים, עד שיפנה לבו להגיד  
עתידות, והיו עושים מעשים עם קסמי עץ,  
להגיד על ידם עתידות, כמו שנעשה  
בזמנינו ע"י הנחת האצבעות על טבלא  
של עץ, ובסיוע כח הדמיון כווננו להשיג  
איזה דברים נעלמים, וכמ"ש עמי בעצו  
ישאל עכ"ל. ובזמנינו קורים לזה Ouija  
Board. והנה לאמיתו של דבר וכנראה  
מדברי החוקרים, אלו הדברים עשויים  
להיות מתנדנד על ידי תנועה קלה שאינה  
מורגשת אפילו על ידי האדם עצמו,  
ונקרא איפקט האידאומטורי (Effect  
Ideomotor) וזה פועל על ידי כח הדמיון  
הנקרא סאבקאנשאס (Subconscious)  
שמעוררו מתנועה קלה מאד - שכיון  
שחושש שיתנדנד זהו הסיבה שמתחיל  
להתנדנד בלי כוונה, ועל ידי זה הם  
מקבלים תשובות הנצטרכות לשאלותיהם.  
ואף הגוים שמאמינים שהתשובות  
מתקבלות ע"י אפקט האידאומטורי,  
הרבה מהם אומרים שזה פועל על ידי  
כישוף, קוסם, שדים, רוחות, ענרגיא, וכל  
הגדולים כאחד פסקו שאסור משום קוסם.  
וזה דומה מאד בכל פרטיו ודקדוקיו למה  
שמשתמשים כהיום במטוטלת וכדומה,  
ובא זה ומלמד על חבירו הדומה לו שזהו  
ג"כ בכלל איסור שהוא ג"כ דבר שנתעורר  
להתנועע ע"י כח הדמיון שמושכו לנענע  
לכיוון ולאופן מסוים, ובאים התשובות  
מכח הדמיון וזהו ממש איסור קוסם  
האמור בתורה.

משום קוסם, ויש מי שהתיר ולא הובא  
בפוסקים. אבל עכ"פ ברור שהיה גורל זה  
נהוג בדורות רבים בהרבה מדינות וגם בין  
ישראל עד לתקופת מהר"ו (וגם עד היום  
הזה), וממילא כשמהר"ו מוסיף על דברי  
הרמב"ם באיסור קוסם "נראה כמו כן  
העושים נקודות נקודות בכתב או בחול"  
ברור כשמש שכוונתו לגורל החול, ולא  
שייך לומר "ונראה" אם מוסיף עוד אופן  
שרוצה לשעמם מחשבתו, שהרי ברמב"ם  
גופא נזכר ששייך ע"י הרבה אופנים וכך  
נקטו גדולי האחרונים מהר"ח וויטאל  
ועוד וכמו שכתב בתשב"ץ. ועוד כדאי  
להעיר שהיו מקבלים חלק מהתשובה אחר  
עשיית איזה נקודות בלבד אע"פ שעדיין  
אינו משועמם כמו מתבודד במדבר. כמו  
שרואים בתמונות בכל המקורות שהובאו  
בספרי ישראל שורות שורות של נקודות  
ובכל שורה יש איזה נקודות בלבד.  
ומזווגים כל שורה ומכל שורה מקבל קצת  
תשובה כמ"ל בד"ה מקור גורל החול.

### העורבים לגד השלחן

**מלפני** מאה וחמשים שנה נתפשט בין  
הגוים דרך חדש לקבל תשובה  
ומענה על כל השאלות שהאדם רוצה  
לידע, ועדיין נהוג בזמנינו וכך הוא אופן  
עשייתו, מושיבים כמה אנשים סביב שלחן  
מתנועע עגול של שלש רגלים, ומניחים  
כפות ידיהם על השלחן והשלחן עומד על  
טבלא של אותיות, וגומרים בדעתם שלא  
לזוז ולנענע ידיהם, וכמובן שאחר זמן  
מועט מתחיל להתנועע באופן גדול  
(מאלי...). ורואים באיזה אותיות נח רגל  
השלחן ועל פי תנועות השלחן מקבלים  
התשובות על ידי איזה כת. והובא דין זה  
בכמה ספרים של גדולי האחרונים  
[בשו"ת טוב טעם ודעת למהרש"ק (שו"ת

## יסוד מציאות קסם בקיצור נמרץ

**ברמב"ם** (פ"א הלכות ע"ז) שמשעמם דעתו ואומר עתידות. בראשונים, שע"י זריקת מקל אומר עתידות, לפי הסמ"ג תלוי אם נופל על צד הקליפה, לראב"ד ועוד ראשונים אם נוטה לאחד מהצדדים היה נזהר משם ללכת לאחד משאר צדדין (או להיפך, רש"י גיטין נו. ויחזקאל כא), לחזקוני ע"י מדידת אצבעות במקל, בתשב"ץ ומהרי"ו ומהר"ח וויטאל ועוד אחרונים ע"י גורל החול, למהרש"ק ותשורת שי ובא"ח ע"י נענוע השלחן, למלבי"ם ע"י הנחת אצבע על טבלא של עץ (Ouija Board) בסיוע כח הדמיון כמו שנעשה בזמנינו, למנחת ביכורים (תוספתא שבת פ"ז ה"ט) שמשחקין בתם וחסר (זריקת דיי"ט) ותלוי לאיזה צד נופל.

לא יעלה על הדעת שנחלקו כל אלו להלכה באיזה אופן שמקבל הידיעה, ע"י נפילת המקל או נענוע השלחן או מספר הנקודות, ולכ"ע חייב בכולם. אבל לפי הרמב"ם שקוסם היא שעמום דעת, יש להסתפק אם ס"ל דה"ה בכל הני הוי קוסם או לא. דאף שהתשב"ץ והרבה אחרונים נקטו דהוי קוסם גם לפי הרמב"ם, אפשר שמקום הניחו להתגדר ולא היה כל כך נוגע להלכה, אבל כהיום שנוגע מאד להלכה אפשר ע"י כחא דהתירא לחלוק עליהם, ע"י דיוק מספר העיקרים שאומר קסם או גורל החול,

והובא באברבנאל (שופטים ה', ל), הרי שגורל החול אינו בכלל קוסם<sup>א</sup>.

## גדר דבר טבעי

ויש תולין עצמן באילן גדול בלשון מהרש"ק ותשורת ש"י שאסרו לשאול מהשלחן וכתבו כיון דעל כל פנים אינו דבר טבעי על פי המחקר והשכל ודאי אחת מהנה או בכלל קוסם או בכלל כישוף עכ"ל, וא"כ אפשר דשאלת המטוטלת או בדיקת השרירים הוי דבר טבעי ולכן מותר.

והנה אם נאמר שבגורל החול ונענוע השלחן והנחת אצבע על טבלא בכולם מקבלים הידיעה ע"י כח המדמה ששולט האין שיהיה המעשה, כמו שהאריכו בתשב"ץ ובא"ח ומלבי"ם, מובן למה נקטו כל הפוסקים שאין מחלוקת בין הרמב"ם והסמ"ג להלכה וכן דייקו מהב"י, ולפ"ז אין מקום לחלק בין המטוטלת הנהוגה בזמנינו (ואחרי העיון גם בדיקות השרירים) לכל הנ"ל ופשיטא שאסור לפי כל השיטות. ויש שרוצים ללמוד שלמהרש"ק ותשורת שי יש ב' אופנים בקסם, א' בכח המדמה שהוא ע"י שעמום מחשבה, ב' שעושה מעשה ורואה מזה מה לעשות ע"י דבר שאין לזה הסבר טבעי, ומזה שלא הזכירו מהרש"ק ותשורת שי שגורל החול פועל ע"י כח הדמיון שמא ס"ל שאם פועל באמת ע"י כח הדמיון ששולט על המעשה, אבל אינו

י. ולבאורה גם מ"ש במדרש (איכא פתיחתא ב"א) לבאר הפסוק (יחזקאל כ"א) עמד מלך בבל לקסום קסם קלקל בחצים עיי"ש שזרע זריעות ונטע נטיעות והדליק נרות לשמה של רומי ולא עלתה לו לשמה של ירושלים ועלתה לו הוא הכח שמזלו חזק יותר מצד שכנגדו, ומזלו משפיע שפעולותיו יצליחו וכולם הם בכלל קוסם.

יא. ואגב, עיין באברבנאל בפסוק לא יהיה בך קסם, ודבריו מפורשים ביותר בהושע ד' באריכות מופלגת בין שעמום הדעת ובין הסימן של זריקת מקל הוי בכלל קוסם.

משעמם דעתו, מותר לרמב"ם, ונצטרך לומר שטעו במציאות פעולת גורל החול ולא ידעו מה שמובא בספרים הנ"ל ומה שמקובל היום בפי העושים כן שפועל ע"י כח הדמיון ששולט האריך לעשות הנקודות, ואם היו יודעים היו מתירים כי יש לזה הסבר טבעי, שהרי רק כשיודע ע"י כח המדמה ע"י שעמום הדעת הוא אינו טבעי, משא"כ כשיודע ע"י כח המדמה ששולט על המעשה ואינו משעמם הוא דבר טבעי. עכ"פ, לו יהיה כן, ואסרו את המותר מפני חסרון ידיעה, ובאמת מותר להשתמש בשלחן המתנענע שנהוג גם בימינו ונאסר ע"י מהר"ש מבעלז כמ"ש במהרש"ק.

#### רבותינו האחרונים ידעו

**אבל** האמת עד לעצמו, מה שנודע לו ע"י כח המדמה בין שמשעמם דעתו ובין שאינו משעמם אלא שלפי דמיונו הדמיון שולט על הפעולה, הרי זה בכלל קוסם ואינו נקרא טבעי, ובזה נוכל לומר שידעו בין ימינם לשמאלם הרבה יותר מהלומדים החשובים, וא"צ לדחוק להפריך דבריהם ולומר מקום הניחו להתגדר. ואפילו אם נאמר שמזה שחששו שאפשר השלחן עונה ע"י כישוף, משמע דלא ידעו בבירור מסוד גדול זה שהחוקרים אומרים שנדנוד השלחן נעשה ע"י אדם בעצמו<sup>2</sup>, מ"מ עדיין אין לדייק היתר הנ"ל, שהרי בגורל החול אמרו דאסור משום קוסם לכו"ע<sup>3</sup>,

ומהיכי תיתי דלא ידעו מההסבר שהובא בתשב"ץ ומלב"ם ובא"ח למה אסור משום קוסם. והאריך שיהיה, אין אף שיטה יחידאה בפוסקים הקודמים דדבר שנפעל ע"י כח הדמיון שבאדם שמותר ליקח ראייה מזה, חוץ אם הוא מכח הזכרון כגון ליי דיטעקטיו"ו שאינו שייך לגמרי לזה שהדמיון מתעורר לדעת השפע השופע עליו להגיד מה שהוא מסודר. ופליאה גדולה למה גורל החול שנהוג הרבה יותר מאלף שנה וגם היה נפוץ בישראל זה נקרא אינו טבעי אבל דבר שנתחדש מלפני שני מאות שנים נקרא טבעי מפני שיש לזה שם מכובד איפקט האידאומטורי הלא ביסודם שווים שהידיעה בא ע"י פעולה שהדמיון מתעורר לדעת השפע השופע עליו להגיד מה שהוא מסודר, בלי שעמום הדעת.

**ופשוט** שאין שום חילוק להלכה אם משנה שם מקור הידיעה ואומר שאינו מכח המדמה אלא מכח הנפש או מכח האנרגיה או מהתת מודע, דאל"כ גם גורל החול מותר לאדם שיש לו כוחות הנפש להרגיש כמה נקודות לעשות, כמו שאחד מחונן בכוחות הנפש שמרגיש ע"י פעולה לאיזה רופא צריך לילך.

#### חילוק בין גורל רגיל לגורל החול

**וצריך** ביאור במה שונה גורל החול, ע"כ לא שוטים היו שלא עשו גורל הרגיל אלא היתה איזו שיטה נפוצה

י. או שלא היו רוצים לידע, שהרי לא כתבו להשואלים להביא עוד ידיעות אודות השלחן כדי להוציא דין "אמת לאמיתו" אע"פ שסנהדרין צריך להיות בקי בהלכות כישוף, מ"מ לא סברו דאבשר דרי להוציא "יקר" מזולל ולחפש באשפות כל המכשפים למיניהם למיניהם.

י. אכמ"ל אם אפשר שכוונתם שאם אינו טבעי אז הוי בוודאי כישוף או קוסם אבל יש כישוף גם באופן טבעי כמ"ש רבותינו הראשונים כמה פעמים דברים מפורשים שיש כישוף שהוא דבר טבעי עיין לא קסם בישראל פ"ב אות ו' ד"ה כישוף הודאה במעשה טבעי.

לעשות גורל מי יאמר קדיש ולא דק לומר אם הוא באופן האסור איזה איסור יש וקרוב לזה כתב הוא בשו"ת טוב טעם ודעת, על הרמב"ם שהרמב"ם לא נחית לפרש מה היה עונן מה היה קוסם וכו' אבל לענין איסורא אין נפק"מ, עיין להלן סד"ה פשט בדברי הרמב"ם ועיין להלן בסוף המאמר בסד"ה "עוד מקורות לאסור ניחוש" פשט בדברי האלף לך שלמה.

#### גורל החול במשנת הרמב"ם

מה הדין אם אחד עושה גורל החול ע"י הכללים של זיווגי הנקודות ומחשב מעשיו לפי הכללים. הרמב"ם בסה"מ (מל"ת ל"א) אומר שטעו ההמון ויחשבו שפעולות האלו יורו על מה שיהיה, ע"ש שאין דבר כזה ורק הכוונה להניע את הכח הדמיוני בו. וכן כותב ר' ידעי' הפניני (שו"ת הרשב"א תי"ח) על ההגדרה בהכאת החול וזולתם, שכל אלה מינים מהנעת הדמיון לבד במוכנים אל זה כפי דעת רבינו הגדול ז"ל מבלי ממשות באותם המעשים המגונים עכ"ל. נמצא שלפי הרמב"ם כל הכח של עשיית הנקודות לא תלוי באם נשארה בסוף השורה נקודה נפרדת או זוגית, רק כל עשיית הנקודות היה מועיל לשעמם דעתו כשעושה שוב ושוב דבר אחד ע"י הניקוד וע"י זיווג הנקודות, ויכול להשיב כמו שישליך אבנים דקות ויארץ לעיין בהם, אלא שההמון טועים עצמם בכל כללי הנקודות.

**א"כ** לענין דינא דעת הרמב"ם, שמי שמדמה כטעות ההמון מידי ניחוש בוודאי לא יצא שהרי אין קיים כח כזה והוא שקר גמור, כמו צפצופי העופות שלפי הרמב"ם הוא ניחוש גם למי שמדמה שבאמת יש דבר כזה. והרבה

בימיהם שדווקא ע"י מקבלים תשובה אמיתית. ויש לבאר בדרך שמסבירים המטפלים בזמננו שנשאלו למה מקבלים תשובות ע"י מטוטלת ולא ע"י גורל של פתקאות ובכח "המדמה החזק שלהם" יבררו פיתקא הנכון, ואמרו מפני שכל אדם מיוחד בטבעו לאיזה צד נוח לו ביותר להושיט ידיו, או שנוטה ידיו לאיזה צד בכוונה לברר הפיתקא מצד ימין או שמאל, משא"כ מטוטלת הכל מתנהל ע"י שמניח גופו להתנהל ע"י כח הדמיון. וכן י"ל בגורל החול אין לו שום חשבון בעשיית הנקודות מצד רצונו, רק מניח גופו להתנהל ע"י כח הדמיון, כמו שכתב התשב"ץ שהמשליך נקודות דמיונו מעורר להשליכם באותו שיעור שיגזור מה שהוא מסודר ע"י"ש. לכן הרי זה קוסם, וכן אם זורק מטבע ורואה על איזה צד נופל לכאורה הוי ג"כ באיסור קוסם. שכמו שאסור להוודע דברי עתידות ע"י שמקלו מעורר את כח המדמה שלו (דהיינו אופן קוסם שהובא ברמב"ם), ה"נ אם כח המדמה מעורר כח מקלו הרי זה ג"כ בכלל קוסם. וכמ"ש לעיל בשם מנחת ביכורים בזריקת דיי"ס. ואם עושה גורל הרגיל ע"י בירור פיתקא, כבר מפורש ברמ"א ביו"ד (סימן קע"ט סעיף ד') מחלוקת אם זה ניחוש. ובחוות יאיר סימן ס"ה מתיר לעשות גורל אבל עיין בשולי הגליון שם ובשו"ת יביע אומר חלק ו' ח"מ סימן ד' אות ו' ובתמים תהיה מר"י הלל פרק ט' שהאריכו בשם הרבה פוסקים דלכאורה אסור, ואע"פ שנמצא בפוסקים אופנים להקל כגון שמתפלל קודם או אינו סומך לגמרי אבל עצם הגורל הוי ניחוש, ואע"פ שבספר האלף לך שלמה סימן ס"ד משמע דהוא רק בתמים תהיה, אבל כל המעיין שם יראה שכוונתו להסביר טעם היתר

ד' פ"ד) משמע קצת שמשופק בזה. וכדרך התשב"ץ מבואר בב"י בשם מהרי"ו. ומשמע מזה, שאם יתברר שהמדמה שולט על עשיית הנקודות הוי קוסם לכו"ע, ולא יצא מכה במקל בחול מכלל שאר האופנים של קוסם.

#### פשט בדברי הרמב"ם בסה"מ

ולתריץ האין שייך שהרמב"ם לא הזכיר מהו הדין של גורל החול שהיה נפוץ מאד בזמנו, נראה דבאמת נזכר בדבריו בסה"מ ואדרבה אומר שדברים אלו זהו סיבת איסור קוסם שאמר שקוסם דומה לאיצטגנינות, וכמו שהאריך שהוא כמו שיחשבו בעלי משפט הכוכבים. ולכן מאריך לגבי קוסם שטעו ההמון שהפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על איזה דבר, לומר, שזהו הטעם של איסור קוסם. א"כ פשוט שמי שטועה שהגורל יורה על איזה דבר, שהוא אסור, דהאין שייך לומר שהתורה אסרה קוסם מפני גורל החול וגורל החול גופא לא הוי קוסם, אלא שדעת הרמב"ם נוטה דע"י שעמום הדעת יכול באמת להוודע נסתרות, כמ"ש במורה נבוכים בחלק ב' פל"ז ל"ח, ועל כן נקט סיבת הטעות שסמכו הגוים על הקוסם שהרי ראו שיש אמת בדבריו, ואם מדמה כטעות ההמון נראה בעליל מדברי הרמב"ם שאסור.

ולא האריך הרמב"ם למי שמדמה שהפועל בעצמותו יורה על איזה דבר, שהרי לשיטת הרמב"ם ממילא אסור גם משום ניוחש לפי הרמ"א בס' קע"ט סעיף ד', וכמו שהסביר מהרש"ק בטוב טעם ודעת שהרמב"ם לא נחית לפרש מה הוה קוסם ומה עונן וכו' רק דנפקא מינה לענין מלקות וכו' אבל לענין

אחרונים לומדים שלפי הרמב"ם זה קוסם, מפני שהבינו מהבית יוסף סי' קע"ט שאין מחלוקת להלכה בין הרמב"ם והסמ"ג, והדברים מוכיחים מאד ממהרי"ו שהובא בב"י שמוסיף על דברי הרמב"ם ונראה כמו כן העושים נקודות נקודות בכתב או בחול וכל כיוצא בזה עכ"ל, שמסביר מנקודות שהיו נוהגים לעשות בארצות הרבה מאות שנים קודם זמנו, והובא גם בספרי ישראל, וכמו שכתבנו בשם תשב"ץ ומהר"ח וויטאל ומהרש"ק ועוד פוסקים, ועכ"פ מי שחולק עליהם תע"ב.

#### אם יתברר שההמון צודקים

אם יתברר שההמון צודקים וכח המדמה שולט על אופן עשיית הנקודות אם מסיים השורה בזוג או בנפרד, וכן אם יתברר אופן אחר, שכח המדמה שולט על הפעולה בשעה שחושב שאלתו ובזה יכול לידע דברים נעלמים, כדאי לחקור אם גם זה בכלל קוסם לרמב"ם.

לבאורה אין לדייק מלשונות הרמב"ם שמדגיש שקוסם הוא שמקבל הידיעות מכח המדמה ע"י שעמום הדעת, דמשמע מזה שאם מקבל הידיעה מכח דמיונו שמעורר האין להשליכם אינו קוסם, ודבר זה לא ניתן ליאמר כלל, כי לדעת הרמב"ם דבר זה לא היה ולא יהיה וממילא לא דיבר בו. אבל יש להוכיח מלשון התשב"ץ בספרו מגן אבות שהאמין בזה, ומ"מ מסיק אחרי אריכות ביאור לשון ספר המצות מהרמב"ם מהו האופן של שעמום הדעת, שגם באופן זה הוי קוסם. ונראה מזה שחולק עם הרמב"ם במציאות הידיעות של כח המדמה, דהיינו שהוא סובר שכח המדמה שולט על אופן עשיית הנקודות. ובספר העיקרים (מאמר



מאנשים אחרים או גם בעתידות כמבואר ברלב"ג בספרו מלחמת ה' פרק ב' באריכות, ובנ"ד יש מטפלים שמתיימרים שביכולתם לומר גם דברי עתידות.

**ולבאורה** היה אפשר לומר דאין לדון במה מצינו ובצד השהו ואין להוסיף על מה שאסרו בפירוש ומה דאיתמר איתמר, אבל זה אינו, דהא בשלמא אם היו הפוסקים מזכירים שידיעת התשובה בא מסיבת איפקט האידאומטורי היה שייך לדון בזה אם למדין ודנין במה מצינו, אבל כיון שמעולם לא הזכירו סברא זו אלא שסך הכל יוצא מדברי הפוסקים שדברים שיודעים מכח המדמה שבאדם ולא מכח הזוכר ומכח המחשבה, ועושה פעולה וחושב שאלתו בשעת הפעולה, ומקבל תשובה על שאלתו מאופן הפעולה, זהו קוסם לכו"ע, וא"כ זהו ממש בדיקת השרירים.

**וגם** בזה עשו כמה מחקרים ונתברר שאינו מקבלים תשובה אמיתית, והמטפלים הצדיקו עצמם בתירוץ הפשוט כנ"ל בדאזיג שאם שואל כדי להוודע אם זה נכון אין הכח משיב תשובה נכונה. ויש רבנים שאומרים על מאסל טעסטינג שביסודו זהו דבר טבעי שהרי מפורסם לכל אדם שבעולם שהשומע בשורה רעה מרגיש חולשא באיבריו, וכן כששואלים אם יאכל דבר מקולקל אז מרגיש חולשא מרעיון זה והמטפלים מפותחים ברגשותיהם יותר משאר אדם וע"כ יכולים להשיב אע"פ שלא ראה המאכל רק בהזכרת שם המאכל וכדומה יכול להרגיש באיבריו אם זה טוב לו ועל כן ענין מאסל טעסטינג נכנס בגדר טבע ואין לזה שייכות עם

איסורא אין נפק"מ, דאם הוי אחת מאלה אסור הוא בלאו.

#### בדיקת השרירים

**בזמנינו** יש רבים שהולכים למטפל שיכול לבדוק בשרירי החולה או בקרוביו או בעצמו, איזה מאכל ואיזה רפואה מועיל להמטופל ובאיזה אופן יועיל או יזיק. והנה אם נקבל שאין יכולים לחלוק על גדולי רבותינו הראשונים והאחרונים ונמצא שגורל החול ונינוע השלחן אסור לכו"ע אע"פ שאינו משעמם דעתו, וה"ה בשאלת המטוטלת שדומה לנינוע השלחן בכל פרטיה ודקדוקיה, אז יש לעיין מה הדין בבדיקת השרירים שחלוק קצת מנינוע השלחן ומטוטלת לפי שאין שייך בזה איפקט האידאומטורי שהרי מזיז ידיו בכוונה, ודומה לגורל החול אבל לא דומה לגמרי שהרי בבדיקת השרירים מקבל התשובות בלי שום כלי רק ממנו בעצמו וא"כ אפשר שטבע כזה אינו שייך לאיסור קוסם, אבל זה לא נכון שהרי במשעמם מחשבתו הוה קוסם גם אם מרגיש במחשבתו שזהו התשובה בלי שום כלי חצוני, וא"כ ה"ה בבדיקת השרירים אע"פ שלא שעמם מחשבתו הרי דומה בזה לגורל החול ונמצא דאיתא מתרווייהו דכיון דכל הפוסקים נקטו דאיסור קוסם הוה בין במשעמם מחשבתו ובין בגורל החול וכדומה א"כ דבר הדומה במקצתו לזה ומקצתו לזה מהיכי תיתי דמותר, דהא ג"כ יש לו ג' תנאים שנזכרו בפוסקים לגבי קוסם. א, שחושב השאלה בשעת הפעולה, ב, מביא ראייה מאופן הפעולה, ג', יכול לידע נסתרות שלא ידע מעולם ותלוי במומחיות הקוסם אם יכול להשיג גם

מתשובת השרירים שבאדם וצע"ג. ובאמת מה שקורים לזה "טבעי" אינו מספיק להתיר שהרי כתבו הראשונים שקוסם הוא טבע. כמ"ש בספר העיקרים מאמר ג' פ"ח ופ"י ועוד הרבה ראשונים ואחרונים.

**ולמען** האמת מה שאומרים שא"צ שעמום הדעת ע"י מעשה, והרמב"ם אומר שעושה מעשה כדי שישום. חוץ מכל המקורות הנ"ל שהמעשה המבורר ע"י כח המדמה אסור כמו מעשה לעורר כח המדמה, חוץ מכל זה, כל הפלפול אינו נוגע לענינו כלל שהרי נמצא פעמים רבות בספריהם שצריך להכניס עצמו למצב של מעדיטאציא כמו במצב של יאג"ע, וכיון שהם כבר מלומדים הם יכולים להשיג מצב זה ע"י נשימות מיוחדות או בשיבה בשפת הכסא באופן מיוחד או התבוננות בהמטוטלת וכדומה, וכיון שמדגישים פעמים הרבה שצריך להיות במצב של מעדיטאציא א"כ כמו שהרמב"ם אומר בהלכה י' שחובר חבר שעשה מעשה אפילו הראה באצבעו הוי מעשה ה"נ בנידון דידן.

איסור קוסם. וכאן הבן שואל שאפילו אם נניח שזה אמת, אבל אם שואל מאדם אם רוצה לאכול ברזל או דבר מקולקל אפילו כשמטרת השאלה הוא כדי לראות האין ישיב התשובה, ירגיש חולשא באיבריו, ולמה בנ"ד אינו מרגיש ומשיב רק כששואל באמת ולא לנסיון, ועכצ"ל שהם שני כוחות, אחד שידוע לכל אדם, והב' שמשיב בדברים דקים שאין כל אדם יכול להשיב זהו דומה ממש לדאזינג וגורל החול שמשיב רק כששואל באמת ולא לנסיון. וע"ק על המכנים מאסל טעסטינג בדרכי הטבע ועל דאזינג אומרים שזהו לא טבעי שלא מסתבר שכח המדמה שולט על השרירים שיוכלו להניע החוט או המקל. וקשה דכח המדמה שולט על אלפי אלפים תפקידים בגוף בכל רגע וביניהם גם תנועות השרירים וא"כ כמו שהשי"ת עושה בחכמה שאדם חי יכול כח המדמה שלו לשלוט על סידור המאכלים והדם לסדרם באופן הנכון, ה"נ שולט על השרירים לסדרם באופן הנכון שהרי יודע מה טוב לו וא"כ למה לא נקרא דבר טבעי לדאזינג שהוא תוצאה

## חלק ב'

### איסור קוסם להוודע נסתרות שאינם דברי עתידות

רק דברים נסתרים, ומי שכוחו חזק יכול לומר גם דברי עתידות עיי"ש. ואין בזה נגד תמים תהיה, שהרי אינו חוקר אחר העתידות, ולקמן נזכיר עוד כמה סיבות לחלק בין דברי עתידות לנסתרות, א"כ דברי הרמב"ם נאמרו בדקדוק גדול.

**ובן** יש לדייק ברמב"ן בפירושו עה"ת בפסוק הנ"ל, שקוסם היא מחשבה בעתידות בכלל. וכן יש הרבה פעמים

**הרמב"ם** (הל' ע"ז פרק י"א הלכה ו') כתב: עד שיאמר דברים שעתידיים להיות ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך, עכ"ל. יש מדייקים מזה שאם אומר שראוי לעשות כן אסור דוקא בדברי עתידות, והחילוק בין דברי עתידות לדברי הווה, כמ"ש הרלב"ג בספרו מלחמת ה' (מאמר ב' פרק ב') שהקוסם החלש יכול לומר

491) בשם ר' לוי (שהוא הרלב"ג) על נער שהיה בזמנו שהיה מודיע מה שישאלוהו ולא יותר, וכן בזמנינו ראינו נער ישיב אל הקוסם הזקן השואלים ממנו שם השואל ולא היתה בו ידיעה אחרת. והסיבה לזה כי זהו קוסם חסר כי הקסמים הם מדריגות עי"ש. א"כ קשה לדרוש טעמא דקרא באופן שמפורש כתוב ולא ימצא כך קוסם, ויש כמה ריעותות על קוסם זה שמפני זה הזהירה התורה עליו, כמו שיבואר להלן.

**אבל** אם נכון לדייק מלשונות הראשונים שכתבו ששואלים עתידות, זה המקור הגדול ואי אפשר להרהר בזה. אע"פ שהוא פלא גדול שהרי ה"מטפלים" שיחיו אינם מספיקים לענות לדורשיהם יום ולילה לא ישבותו להגיד ההוה ולמה כתוב בתורה שלא ימצא כך קוסם הלא כו"ע מודו דשייך לומר קוסם על העבר כנ"ל, אבל אם קבלה נקבל.

#### מקורות לאסור נסתרות בקוסם

**ברמב"ם** בספר המצות (ל"א ז"א) ויודיע הנסתרות, בכוזרי (מאמר ג' אות י"א) ולהשמר מדרוש ידיעת הנעלם מזולתי הנבואה, בשו"ת רשב"א (ת"ח מ"ר) ידיעה הפנימי הגדת הנעלם בכח דמיון לבדו.. והוא הנקרא קסם,

**בדרשות** הר"ן דרוש י"א, להודיע הדברים הנעלמים מן העין שישתדלו בהודעתם אל הקוסמים כאשר נתבאר עניין שאל בדבר האתונות. וגם ברמב"ם (בהלכות יסודי התורה י' הלכה ג', בהקדמה לפירוש המשניות, ובאגרת חת"ם) כשמדבר מידיעות הקוסמים, אומר שאנחנו יכולים לשאול מנביא ה' כמו שאל ששאל לשמואל על אבידה שאבדה לו, ועיין להלן בסוף המאמר בד"ה אם

בדברי הראשונים שנזכר שאומרים דברי עתידות, ולעומת זה נמצא הרבה פעמים שכתוב בספרי הראשונים שמודיעים דברים נסתרים או שמוזכר בדבריהם שמודיעים דברים נעלמים, אבל לפעמים אינה ראייה גמורה שהרי י"ל שהוא נסתר ונעלם מפני שהם דברי עתידות. ויש מקומות שברור שמדברים מדבר שכבר עבר, ואכמ"ל.

והנה בגוף דברי הרמב"ם יותר נראה שרצה להשמיע עד היכן כוח הקוסם מגיע, אבל יש חיוב גם אם אומר שראוי לעשות כן, והזהרו מכך מפני שמגלה דברים נסתרים, ואף שנראה קצת דוחק מצינו בדברי הראשונים שהובאו להלן לשונות של גילוי עתידות באוב וידעוני ודורש אל המתים ובעבודה זרה אף שנאסר גם להודיע דברים נסתרים.

#### קוסם פירושו גם בדיעת נסתרות

**ובדאי** להקדים פירוש עצם מילת קוסם, אם שייך לומר קוסם על היודיע נסתרות. לכאורה כו"ע מודו ששייך לומר כן על נסתרות שבהוה, כמו שהוזכר בגיטין (ס"ח:) במעשה של שלמה ששלח בניהו לצוד לאשמדאי ושאל ממנו מ"ט כי חזיתיה לההוא קסמא דהוה קסים אחיכת וכו' לקסום מאי דאיכא תותיה עי"ש, ובקונטרס אל תפנו הובא עוד מקורות לזה מלשון המדרש תנחומא (פרשת מקץ סימן י') עה"פ כי נחש ינחש איש אשר כמוני, אומר המדרש לקסום בו ולידע היכן אחיו. וגם דייק בלשון הרשב"ם שם. וכן האריך מאד הרלב"ג בספר מלחמות ה' (בפרק שני) להסביר אופני הקוסם בדברי הוה שנקל להשיגו מלהודיע דברי עתידות, והובא קצת בספר מגן אבות לתשב"ץ (חלק שלישי פרק ד' עמוד

לשונות עתידות שנוכרו בראשונים היא  
שיגרא דלישנא בעלמא

**אבל** באמת נמצא בשיגרת לשון הראשונים שכתבו כן גם לגבי שאר דברים, כמו שפירש רש"י במשנה בסנהדרין (ס"ה). באוב וידעוני (ד"ה והנשאל בהם), שבא ושואל בהם להגיד לו דבר העתיד. וכן כתב הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ו ה"ב) כיצד מעשה הידעוני וכו' וידבר בפיו דברים שעתידיים להיות וכל אלו מיני עבודת כוכבים הן. וגם בפירוש המשניות בסנהדרין הזכיר ב"פ ששומעים דברי עתידות בדורש אל המתים, אף שבספרו לא הזכיר שדוקא בזה חייב, וכן דעת הראשונים מפרשי הרמב"ם שאוסרים לשאול גם נסתרות מהמתים, וכן כתב הראב"ד בפירושו לתורת כהנים בידעוני שנותן עצם וכו' ומדבר עתידות, וכ"כ הרמב"ן בהשגות לסה"מ (במ"ע לדעת הרמב"ן מצוה ח') שאסר הכתוב לשאול העתיד מאוב וידעוני, וכן בדורש תורת ה' תמימה האריך באופן עשיית אוב וידעוני והזכיר רק דרישת העתידות. ובהשגות הרמב"ן (שורש תשיעי ד"ה המין הראשון, והובא בחידושי הר"ן סנהדרין סג.) דילפינן מלא תלכו אחרי אלהים אחרים. שלא לשאול העתידות ממנה, ולא שייך לומר דמותו לדרוש העבר מן ע"ז<sup>2</sup>, וגם המאירי בסנהדרין סח. אומר ששואל עתידות מעבודה זרה, וגם אומר בקוסם לשון עתידות, ובפסחים (ק"ג) אמר תעלומות,

לרמב"ן נאסר קוסם, עוד דיוקים ברמב"ן, ובמאירי פסחים ק"ג: ובכלל אלו כל המצדיק להגיד תעלומות הן מצד הכוכבים ומשפטיהם הן מצד כישוף כאוב או ידעוני ודומיהם, אע"פ שכתב בסנהדרין סח. בקוסם עתידות, גם יש להביא ראיה מתרומת הדשן שהובא במהרש"ל וב"י וש"ך בתחילת קע"ט שדנו אם מותר לשאול אודות חולה ואע"פ שברוב הפעמים כשהקוסם יודע נסתרות כמו הרופא יכול לעזור, וגם הלבוש בסעיף א' ט"ז שהתיר באיצטגנינות ושדים לשאול העבר ואין זה כנגד תמים תהיה כתב בכל הנזכרין בפסוק זה "כל אלו הם דברי שווא והבל ואין בהם ממשות כלל ולכך אסרתה התורה בלאוין ועונשים גדולים שלא יטעו בהם" וכן הביא מהר"ש בשם אביו מהר"ח וויטאל בספרו חיים שנים ישלם ס' קע"ט כל העושה דברים לידע מהם עתידות או מה שעבר הכל אסור, ומהר"י שטייף בספרו מצות השם מצות בני נח סימן י"ט סק"י בדיני קוסם כתב, אמנם כעת בדורות הללו נתחדש עתה מענינים כאלו, שיש בני אדם שמתעסקים, בדברים כאלו וכו' וכן עושים מעשים תחבולות לידע הטמון והנעלם, או העתידות, ונראה לי שכל אלו המה ענפים של אלו הלא תעשה ועל כן שומר נפשו ירחק מכל זה וכיצא בזה, עכ"ל.

יד. וגם בעבודה זרה מדיגש הרמב"ן בפרשת קדושים (ויקרא י"ט ד) אודות שאלת עתידות שכתב, אל תפנו אל האלילים שיבאו העתידות אשר יתנבאו מהם. אבל מזה אינו ראיה, שהרי ממשיך בדבריו שלא תבא עתידות רק בגזירת עליון שלא שייך לומר כן על ידיעת נסתרות, וגם רמז בתחילת דבריו שלא יפנה לבו באלילים להאמין שיהיה בהם תועלת, שבלשון זה כולל להוודע או להוודע על ידו.

וגם הרלב"ג דס"ל דשייך קוסם בנעלמות (עיין בלא קסם בישראל פרק ג' אות ב' ובהערה כ"ח) פירש במלכים ב' (י"ז י"ז) ויקסמו קסמים הודעת עתידות, ולא יצאו הרמב"ם ורמב"ן בדבריהם כאן מכלל שאר הראשונים. ועיין בפירוש הרמב"ן לפסוק התהלך נח, שכלל הוברי השמים עם עבודה זרה שאינו שומע להם כלל.

אם מותר להוודע ההווה במנחש וקוסם לפי הבית יוסף

**בבית יוסף** (סי' קע"ט) ובכסף משנה (פי"א ה"ה) אמר לגבי ניחוש, שר' יוחנן שאל אם שמואל חי או מת, ומתוך פסוק התינוק ידע שכבר מת שהוא דבר עבר, ואע"ג שע"י כך נמנע מלידר לבבל, כיון שאנו אומרים שלא שאל אם ירד לבבל אם לא לא חשיב נמנע מלעשות מעשה מפני תשובת התינוק, עכ"ל. ובפירוש יפה מראה לירושלמי שבת (סוף פרק ו', והובא באגדת אליהו מבעל שטט מוסר בפירושו לירושלמי) אומר דלא נהירא, דכל פסוק לתינוק נמי אינו בפירוש אם יעשה כך או לא, אלא שואל סתם כדי להבין תשובה על מחשבתו, ואפילו הכי אסר הרמב"ם<sup>10</sup>.

**ומתריצים** את דברי הרמב"ם באופנים אחרים, ראה בכתבי בעל יסוד העבודה מסלאנים בהערות לפ"ק תענית (בספר תהלה ליונה) שהאריך מאד בזה, וכתב על ה"ב", והרי זה דבר שאינו מתקבל כלל דמאי נפקא מינה סוף דבר סמך על דיבור התינוק, עיי"ש. ויש מיישבים שיטת ה"ב" ביסוד דברי הלבוש בס' קע"ט, שיוצא מדבריו בסעיף א' וסעיף ט"ז שמותר

לראות באצטגנינות או לשאול משדים אודות דבר שכבר עבר, שבזה אינו כנגד תמים תהיה עיי"ש, ועפ"ז שייך לומר שהב"י סובר שכיון שאינו כנגד תמים תהיה שוב אין בזה משום ניחוש. א"כ אפשר לומר דה"ה בקוסם שגם הוא בדרגת האיסור של ניחוש כמו שכתב הרמב"ן בפירוש עה"ת שקוסם ומנחש אינו תועבה, וא"כ גם בזה מותר.

**ואינם** דומים לשואל אוב וידעוני ודורש אל המתים וכישוף שנאסרו גם בהגדת העבר, ואף שלפעמים נקרא קוסם מי שמגלה נסתרות שאינם דברי עתידות (כמ"ש בגיטין ס"ח: ועוד ואכמ"ל), מ"מ מותר כיון דגלי קרא שכל האיסור משום תמים תהיה.

**ובעצם** דברי ה"ב", כדאי להעיר שבזה מיישב שיטת הרמב"ם, אבל לדעת שאר הראשונים פסוק פסוקך הוא נבואה קטנה וכן נקטינן להלכה. וגם לפי הרמב"ם יש תירוצים אחרים, כמ"ש בב"ח ועוד, ועל תירוץ ה"ב"י יש הרבה קושיות שעדיין לא תורצו כמש"כ בפרק ג' אות ד' בהערה ס"ה ואכמ"ל. והאיך שיהיה אפילו שפסק ה"ב"י הוא פסק אע"פ שלא נמצא תירוצו, קשה מאד לומר יסוד הנ"ל בדברי ה"ב"י שההיתר הוא שבעבר אינו כנגד תמים תהיה, מכמה סיבות.

**א'.** האחרונים הנ"ל לא העלו על דעתם לפרש כן.

**ב'.** הלבוש, שהוא מרא דשמעתתא שאם מברר העבר אינו כנגד תמים תהיה, לא אמר אלא לגבי איצטגנינות ושאלה

10. ומפורש ברמב"ם בהלכה ד' כיצד הוא הנחש, ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני. הרי לנו מכפל לשונו שאע"פ שאינו אומר מזה לעשות הרי זה מנחש.

בשדים, ולא באיסורים המפורשים בהדיא בתורה שבוה עוברים בכל אופן על תמים תהיה, והוא ממש בהדיא בדבריו בסעיף א' וסעיף ט"ז, כמ"ש בפ"ג אות ד' עמוד רמ"ב ואכמ"ל. ואם הב"י המציא כאן יסוד שבעבר לא שייך ניוחש וקוסם, הו"ל להסביר טעמו בכס"מ או בב"י, כי בימינו נמצאו בתוכינו קוסמים ואינם מספיקים לענות לדורשיהם, ויומם ולילה לא ישבותו להגיד העבר, ולמה כתבה התורה לא ימצא אך קוסם, הרי כו"ע מודו דשייך שם קוסם על העבר אלא שנאסר דוקא באופן שאומר העתידות, וא"כ זהו שינוי גדול בדין ניוחש וקוסם, ואין דרך הב"י לסתום אלא לפרש כדרכו בקדש, והו"ל לומר שמצוות תמים תהיה מגלה על איסור מנחש וקוסם, וגם הוה ליה לפרש שתמים תהיה שייך דוקא בחוקר על העתיד, כי לא מבואר בשם מקום בספרים שקדמו לו חידוש זה.

ג. והלא כל שיטת הב"י אמורה לתרץ שיטת הרמב"ם, א"כ נחזי בדעת הרמב"ם בענין תמים תהיה. וידוע דברי הרמב"ם בסוף הפרק, וז"ל ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו

בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' אלקיך. ובסה"מ לרמב"ן (לדעת הרמב"ן מ"ע ח) תמה על הרמב"ם שלא מנה בסה"מ מ"ע של תמים תהיה, והעלה, ואולי חשב הרב שהיא צוואה כוללת המצות וללכת בדרכי התורה כענין אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' ולכן לא הביא בחשבונו, והמתבאר מדברי רבותינו והנכון כפי מה שכתבנו.

ואם נפרש דברי הרמב"ם בספר היד כמו שפירש הרמב"ן, אין מציאות לחשוב שאיסור מעונן ומנחש תלוי בתמים תהיה דוקא בדורש על העתיד, שהרי התורה הזהירה כאן שנהיה מתמימי הדעת, ולא נהיה מחסרי הדעת שנטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה הזהיר תמים תהיה שנלך בדרכי התורה, ואין כאן הוראה מיוחדת בדיני מעונן ומנחש שלא נחקור אחר העתידות אלא צוואה כוללת ללכת בדרכי התורה כענין אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'.

ואם יתעקש לפרש דברי הרמב"ם דלא כפירוש הרמב"ן, אלא תמים תהיה נאמר במיוחד כנגד מעונן ומנחש, עדיין קשה הרי הרמב"ם מדבר גם בממשיך כוחות ע"י כישוף או חובר חבר וגם זה נכלל בהבלים אלו אף שאינו חוקר אחר העתידות, ומ"מ גם זה בכלל אזהרת תמים תהיה שיקוה לה' שיעזור לו בלי כל דברים אלו, א"כ קשה ממ"נ היא הנותנת שתמים תהיה קאי גם על שאר דברים ולא על חקירת העתידות בלבד<sup>17</sup>.

17. וכדאי להעיר (שחזר מכל הדיוקים והכרחים הנ"ל) לא מסתבר שהלבוש שחילק בין העבר לעתיד בדין תמים תהיה הוא אליבא דהרמב"ם שאומר שכולן דברי שקר וכזב, ובסימן זה יש למצוא

כל מה שאסרו רז"ל משום דרכי האמורי, מה מאד מופלג בטובו מה שפירש הרמב"ם ז"ל בח"ג בספרו הנכבד מורה הנבוכים, עכ"ל. והרי גם בקוסם נזכר בתוספתא שאוחז במקלו אסור משום דרכי האמורי, וכע"ז כתב בחינוך (מצוה תק"י ובכ"מ), א"כ כיון שכל היסוד בנוי שהכל תלוי רק שלא יהא כנגד תמים תהיה, קשה דהב"י אינו מזכיר אפילו ברמז קל שזהו הטעם שמותר לדרוש העבר ע"י ניחוש וקוסם, ולא אזלינן אחרי הטעמים שאמרו הראשונים הנ"ל.

**ע"ק,** שיש לדייק מפירוש הרמב"ן עה"ת שבניחוש על העבר הוא ג"כ כנגד תמים תהיה, כמשנ"ת לקמן בד"ה אבל רמב"ן.

**בית יוסף** מקיל דוקא בפסוק פסוק ואחרי העיון בכסף משנה וברמב"ם נראה דחידוש הכס"מ וב"י שבשמואל מת מותר לסמוך עליו נאמר רק בשאלת תינוק ולא בצפצוף העוף וכדומה שנזכר בה"ד דהרי עצם דין הרמב"ם בה"ה שמותר לומר בית אשה ותינוק שהם למזל טוב נראה תמוה דהרי אם אסור לעשות מעשה בשביל איסור ניחוש א"כ למה מותר לגמור בדעתו שדברים אלו הביאו עליו מזל טוב הלא כתב הרמב"ם בסוף הפרק כל המאמין ומחשב בלבו שהן אמת

ד. ומהיכי תיתי שטעם איסור מנחש וקוסם הוא רק משום תמים תהיה, הרי מצינו עוד טעמים כמ"ש הרמב"ן שם וז"ל ואסר לך הנחשים והקוסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו, עיי"ש. ומפורש בתורה, כי הגוים האלה וגו' ואתה לא כן נתן לך ה' נביא מקרבך יקים, ותיבת "כי" היא נתינת טעם שזהו טעם האיסור. והנה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"י ה"ג) מסביר מה שנביא מודיע לישראל שאינם צריכים לקוסם וז"ל, ואפילו צרכי יחיד מודיע לו כשאל שאבדה לו אבידה והלך לנביא להודיע מקומה. וגם הרמב"ן בפרשת ראה, כשמפרש ענין אחרי ה' אלקיכם תלכו, מציין לפסוק כי יבא אלי העם לדרוש אלקים (שמות י"ח ט"ו), ושם מפרש להודיעם מה שיאבד להם, וזהו דבר העבר, וכל הראשונים הביאו דברי הרמב"ם.

**ועוד** יש טעם אחר באיסור עשיית תועבות הגוים, כמו שכתב ר' אבא מארי תלמיד הרשב"א (מנחת קנאות מכתב א', והרשב"א בתשובה תי"ג מצדד כדבריו) וז"ל שלא נחשב עונות ע"פ משפטי הכוכבים, שהרי לא הצריכה התורה להזהיר אלא על דבר שיש לו קצת עיקר שהוא קצת כדאי לטעות בו, ומזה המין

כמה פעמים שחלוקים דבריו מהרמב"ם. א' שהרמב"ם סובר שאצטגנינות בכלל מעונן והוא שטות ושקר, והוא סובר שהיא חכמה גדולה ולפעמים אמת ואין בזה משום מעונן. ב' הרמב"ם סובר שפסוק פסוקיך הוי ניחוש, והוא סובר שהיא נבואה קטנה, ג' הרמב"ם סובר שאליעזר ניחש, והוא סובר שלא, ד' הרמב"ם אומר שהמאמין שיש מציאות אמיתי בכישוף היא כנגד תמים תהיה, והוא סובר שהוא דבר אמת. א"כ גם כלל זה של תמים תהיה הוא ככל הנ"ל שאינם אליבא דהרמב"ם, ומה גם שיוצא מפורש מדבריו שבכישוף וניחוש נאסר אע"פ שדורש רק על העבר.

יו. ומה גם שיש כמה שיטות בראשונים שכל האיסורים האלו נקראו תועבות, ומצינו ג"כ שקוסם הוא מין כישוף שאין חייבים מיתה, א"כ הו"ל להזכיר כנ"ל בב"י או בכסף משנה.

קודם היותו יקרא נחש כלומר נחוש ונקדים לדעת, עכ"ל.

**וא"כ** גם הרמב"ם לא חשש לומר על דברים של עבר וא"כ לפי הרמב"ם יש בצפצוף העוף חכמה גדולה כשמביא ראייה על העבר ורק על העתיד הוי שטות, דבר זה אינו הן מצד הסברא והן מצד שהרי הרמב"ן בפסוק והוא נחש ינחש בו (בראשית מ"ד) אומר, שישאל למנחשים עליו ועל פי המנחשים ידע שהם גנבוהו. הרי מזה שגם בלשון המקרא אומרים על ידיעות נסתרות נחוש ועכצ"ל כנ"ל שביטוי תינוק ואשה אינם כשאר דברי נחוש.

**ומה** שאסור להביא ראייה על העתיד בבית תינוק ואשה שייך רק בענינים של מזל טוב שבאמת שייך להשתנות אבל בשאלה מתינוק בשמואל מת בזה לא שייך לומר שאסור לסמוך וכמו שמותר לסמוך על תשובת התינוק על העבר ושמח שבנוראי עכשיו יש לו מזל טוב ויצא מדין נחוש והוי סימן, ה"ג מותר לסמוך עליו ששמואל מת, ורק בדברים של מזל אסור לחשוב שמסתמא יתמשך מזלו עד כדי כך שבשביל זה יעשה מעשה. ואין צריך לדחוק שהרמב"ם מחולק עם ר' אלעזר דאמר והוא דאיתחזק תלתא זימני, אלא הרמב"ם ג"כ סובר שבאמת מקום ואדם מביאים מזל על האדם אלא שאסור לקבוע מעשיו על פיהם ורק על העבר מותר להאמינם, שכיון שיש סימן יצאה מדין נחוש, וכמו שנשתנה דינם משאר נחוש שהם דברי חכמה ומותר להאמינם ה"ג נשתנה דינם שמותר לעשות מעשה, משא"כ בשאר נחוש וקוסם אסור לסמוך עליהם על העבר כמו על העתיד. ושאר הראשונים מתירים בבית תינוק ואשה לסמוך על

ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי דעת עיי"ש.

**ואין** לומר דמ"ש הרמב"ם שמותר לומר שהם למזל טוב כוונתו מותר שאין בזה לאו והוי כעין נבל ברשות התורה, שהרי בגמ' איתא והוא דאיתחזק ג"פ משמע מזה שזהו באמת לסימן אלא שאסור לעשות מעשה על להבא ועכצ"ל שאין נחוש זה כשאר נחוש שהם שטות בעלמא רק בדברים אלו וכיוצא בזה, דהיינו שעושה איזה פעולה ותולה שזה שינה מזלו כמ"ש בספר שבילי דוד קע"ט וכן בפסוק פסוקן או רב בדיק בספרא שהתירו להביא ראייה מזה לסימן, יש ממשות שזה מביא או מורה מזל האדם אלא שאסרה תורה לחשוב שמסתמא יתמשך מזלו להבא ולעשות מעשה אע"פ שאם יש לו מעות בכיסו מותר לחפש עסקים וא"צ לחוש שמא יאבד המעות, אבל בדברים שגורם למזל אסור לגמור בדעתו שבנוראי ימשך מזלו להבא עד כדי כך שיעשה מעשה בשביל זה לפי ששייך להשתנות ואסור לסמוך על זה, ואינם כשאר נחוש שלא חילק הרמב"ם בין עבר לעתיד כמו שכתב בה"ד וכן אלו ששומעין צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני וכו' הכל אסור עכ"ל ולא חילק הרמב"ם מאיזה סיבה אומר לעשות דבר פלוני, והמנחשים והקוסמים בימינו טרודים במלאכתם כל היום להורות מה טוב ומה רע ולמה סתם הרמב"ם שאסור וחייב, ואין לומר דהרמב"ם מדבר רק מדין נחוש, ושורש מילת נחוש היינו ידיעות של העתיד כמ"ש הרמב"ן בפירוש עה"ת בפרשת שופטים שהוא מלשון חשתי ולא התמהמתי שכל מה שימהר להודיע בעתיד



בספרי הראשונים, ואדרבה כתוב בפירוש להיפך ואכמ"ל, והוא כעין עילה מצאו לטהר חוץ לארץ. ואם נאמר שמקום הניחו להתגדר, למעוטי בניסא עדיף ועדיין אין לבנות גג על גג על מגדל הפורח להקל בקוסם.

ולפי הטעמים הנ"ל, שלא יבואו לתלות שהעולם מתנהג ע"פ כוחות הרוחניים של כוכבים וכדומה, פשוט דשייך טובא לאסור בשואל על העבר, שהרי הידיעה שהיו מקבלים ע"י קסם היה בעיניהם ככח ע"ז כנ"ל, וכ"כ הרדב"ז שהיה בעניהם כע"ז (עיין ברמב"ם שופטים הלכות סנהדרין פ"ח ה"ו בפירוש הרדב"ז). ועיין בלא קסם סוף פרק ב' בענין כח רוחני הכללי. וגם בסה"מ ל"ת ל"א באיסור קוסם, מדמה מה שטועים ההמון בגורל החול וכדומה למה שטועים ההמון בעניני הכוכבים". וכן בימינו שאומרים שכל הידיעות והמעשים באים מכח האנרגיה, והמעיינים בספריהם מעידים שמלאים מעניני כפירה ועבודה זרה וכולל הרבה עניני מסיונרים. ואפילו אם היה זה נכון שזהו השתלשלות הכוחות לעולם זה ככל סדרי הבריאה, אין רצון השי"ת שנתעסק בזה. ואין כל חדש תחת השמש.

עוד מקורות לאסור ניחוש אודות העבר וביון שיש שמתירים לנחש על העבר מכח דברי ב"י אלו ולכן מתירים ג"כ בקוסם, כדאי לציין הרבה מקורות שאסרו ניחוש על העבר, עיין להלן בד"ה אם לרמב"ן, הרבה ראיות מהרמב"ן שאסור. נימוקי יוסף סנהדרין בסוגיא

העתיד משא"כ הרמב"ם סובר שגם בהם אין ליקח ראייה מהעבר על העתיד.

ולפי מתורץ מה שמצינו בשאר הראשונים שנזכר לאיסור במנחש לידע נסתרות ואין צ"ל שהרמב"ם חולק ע"ז, שתינוק יצא מדין ניחוש ודבריו על העבר בחזקת אמת כמו בית ואשה דאיתחזק ג"פ, אלא שבעניני מזלות אין להביא ראייה על העתיד. ומתורץ ג"כ דבתוספתא (שבת פ"ז ח) איתא נפל נחש על גבי מטה ואמר עני הוא וסופו להעשיר, עברה היא יולדת זכר, בתולה היא לאדם גדול נשאת, הרי זה מדרכי האמורי, ע"כ. הרי דמביא ראייה על המעוברת שתלד זכר הוי ניחוש ועכצ"ל כנ"ל.

ומתורץ למה השמיט הרמב"ם חידוש הנפלא הנוגע מאוד למעשה שמותר לנחש על העבר, לפי שאין דין כזה ולא שייך רק בתינוק, ולא בניחוש וקוסם.

ובן משמע בכסף משנה שבתחילת דבריו אומר דבית תינוק ואשה מותר מפני שהוא דבר עבר, ובסוף דבריו מתיר בשמואל מת מפני שהוא דבר עבר, משמע מזה שאין כאן דין חדש ששייך לכל דיני ניחוש וקוסם, אלא דין זה שייך רק בתינוק.

אבל אין לחדש שהב"י סובר שתלוי בתמים תהיה, וגם לומר שתמים תהיה לא שייך בחוקר אחר נסתרות אף שהוא בדרך ניחוש וקוסם, ולחלק בין כישוף לניחוש וקוסם להלכה מטעמא דקרא אף שלא נמצא בשום מקום

יה. ומה שנשמע מדבריו שרק במשמעם דעתו הוי קוסם, אדרבה משם ראייה שכל איסור קוסם כדי שלא יבואו לטעות בגורל החול ולטעות שפעולות אלו יורו על מה שיהיה ואכמ"ל בזה ועיין בלא קסם בפ"ג.

מפייס שעשו במקדש מי שוחט ומי זורק, דעיקר החילוק הוא אם מברר בין השותפים שאז מותר אע"פ שמפייס אודות העתיד משא"כ ברוצה להוודע מה טוב או רע אסור, והא דלא האריך להסביר שיש חילוק בין חלוקת שותפים או ידיעות הנסתרות או העבר, לפי שעיקר התשובה כוונתו להוכיח שחלוקת השותפים אינו אסור וכמו דלא דק לפרש ולפרט למה אסור לעשות גורל לכל ידיעות העתיד אע"פ שלפי שיטת הרמב"ם המובא ברמ"א סעיף ד' הוי ניהוש מעליא דאין מטרתו לברר צדדי האיסור ה"נ בזה שסיים לחלק אודות העבר והעתיד, תדע שהרי מי שוחט ומי זורק הוי עתיד. ועיין באריכות בספר יריעות שלמה (פפנהיים חוברת א' יריעה ד' ומלב"ם פרשת קדושים בפסוק לא תנחשו מציין לדבריו) הצד המותר בהגדרה הוא כשאנו מסופקים בדבר אם טוב אם רע על כן אין לנו המלט אחר מלצאת מזאת המבוכה עד שנגריל, לא שיגיד לנו מי הוא מב' דרכים אלו טוב או רע כי אם איזה מן הדברים נעשה יהיה טוב או רע עיי"ש. וכן הביא בשד"ח (פאת השדה מערכת ג' ס' י"ד) בשם ספר טהרת המים וספר המצרף וז"ל מה שאמרו... שאין שואלין בגורלות משום תמים תהיה, צ"ל הכוונה שאין שואלים הקורות ועתידות לבטוח בהם.

**אם לרמב"ן נאמר איסור קוסם וקרא דתמים תהיה רק על עתידות**

**הרמב"ן** בפרשת נח בפסוק את האלקים התהלך נח מבאר שהפסוק הזה, ופסוק התהלך לפני והיה תמים, והפסוק אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו, הם

דניחוש הקשה מישיבי בנוב דאתאי יונה ואמר ש"מ דוד מלך ישראל בצערא, אע"פ שאין זה עתידות. ורלב"ג בפרשת שופטים כתב אולם בדברים שעברו אינו נחש שיהיה אסור כמו שאמר נחשתי ויברכני ה' בגללך, ולזה רצה שישב עוד אצלו וכן הענין במה שידמה לזה עכ"ל. קשה לומר שבכל דבר עבר אינו ניהוש ומותר לנחש ע"י שועל וצבי אודות דבר העבר, אלא דווקא בבית תינוק ואשה שאמרו בגמרא דאע"פ שאין ניהוש יש סימן דהיינו בתינוק הנולד לו או נשא אשה שמצליח אח"כ לא הוי ניהוש, ולכן מסיק רלב"ג וכן הענין במה שידמה לזה, שלא בכל דבר עבר מותר לנחש בכל דרכי הניהוש. לכוש בתחילת קע"ט שהועתק לשונו לעיל. ערוך לנר סנהדרין סו. שעושה סימנים לשאול העתיד או ההווה כגון נחש ינחש בו איש אשר כמוני שהיה מכה בגביעו והגיד להם נסתרות לאסור בין בעתיד בין בהווה. ומזה קושיא על המדייקים משו"ת בנין ציון לבעל הערוך לנר שכתב בסימן ס"ה להתיר מאגנטיזירן דהיינו היפנטזום אע"פ שרואה נסתרות עיי"ש והטעם פשוט שאינו רוצה להוודע ידיעות אלא עושה כדי להרגיע עצמו וכדומה, ואין לדייק היתר להוודע נסתרות. וראה ביריעות שלמה חוברת א' יריעה ד' והמלב"ם מציין לדבריו בפרשת קדושים בפסוק לא תנחשו, מהו נחש, שיקבע לו אדם איזה דבר לדעת על ידו דברים נעלמים או עתידות.

**ופשוט** שאין לדייק להתיר אודות העבר ממה שכתב בספר האלף לך שלמה ס' ס"ב להתיר גורל מי יאמר קדיש דווקא על להבא אסור, וראייתו להתיר

ענין אחד<sup>י</sup>. ובפרשת לך לך ובפרשת שופטים אומר שהפסוק והיה תמים הוא ענין אחד עם הציווי תמים תהיה<sup>ב</sup>.

והנה בפרשת ראה, כשמפרש ענין אחרי ה' אלקיכם תלכו, מציין לפסוק כי יבא אלי העם לדרוש אלקים (שמות י"ח ט"ו), ואומר שהוא להודיעם מה שיאבד להם, א"כ יוצא מזה שמה שפירש בפסוק אחרי ה' תלכו שממנו לבדו נדרוש כל נעלם כוונתו לנעלמות של הוזה, וא"כ גם בפסוק התהלך לפני הפירוש ג"כ שממנו לבדו ידרוש כל נעלם<sup>ב</sup>, והאיך שייך לומר שסוף הפסוק והיה תמים נאמר רק על עניני עתידות כאשר ברור דתחילת הקרא דהליכה לפניו כוללת ג"כ הציווי שממנו לבדו ידרוש כל נעלם ולא מזולתו ובין בעבר ובין בעתיד כמש"כ באבידה, והאיך שייך דציווי והיה תמים שפירשו רק על העתיד דהיינו שיאמין שהשי"ת עושה טובה שלא היה במזל ומביא רעה בהיות המזל טוב ויפה. ויותר קשה לומר כן לגבי קוסם, שהאיך שייך לומר שאם קוסם מזהירו שלא יהיה טוב אסור לחוש, אבל אם אומר שעכשיו יש סכנה לו<sup>ב</sup> האיך שייך שצריך לחוש, הלא גם ע"ז יש

את הסברה שהוא היכול לעשות ולבטל. ואין לומר דאסור ליכנס לסכנה שנראית לפנינו בהווה, כי זה אינו שהרי הוזהר התהלך לפני שפירשו שאין לדרוש לזולתו אודות הנעלמות, וא"כ רואים שגם זה בכלל אמונת ישראל שהקב"ה משנה ההווה אם אין דורשים מקום ומנחש.

עוד יש מקום לדייק להתיר, ע"פ הרמב"ן בפירושו עה"ת שכתב מנחש הוא לשון נגזר מלשון חשתי ולא התמהמתי שכל מה שימהר להודיע בעתיד קודם היותו יקרא נחש, כלומר נחיש ונקדים לדעת, עיי"ש. א"כ הרי לנו היתר מפורש לנחש אודות העבר, ועפ"ז יש להוסיף שה"ה בקוסם כנ"ל. אבל בסוף פרשת מקץ (בראשית מ"ד, ה) בפסוק והוא נחש ינחש בו פירש הרמב"ן וישאל למנחשים עליו, וכוונתו לומר כי על פי המנחשים ידע שהם גנבוהו, עיי"ש, הרי שדברים שעברו שואלים ג"כ ממנחשים וגם ע"ז כתוב בתורה נחש ינחש, וכ"כ שם באור החיים ובחזקוני עיי"ש, א"כ האיך שייך לצדד לרמב"ן על העבר מותר אם יש מקרא מפורש שמשתמשים בניחוש לברר העבר אע"פ שעיקר חכמת הניחוש הוא

י. ואע"פ שנראה קצת שבפרשת נח ובפרשת לך לך מבאר שהכוונה לעשות מה שהשי"ת מצווה, ובפרשת ראה מבאר הכוונה שממנו לבדו נדרוש כל נעלם, אין בזה סתירה, שהרי מסיים בפרשת ראה שהוא מה שפירשו ששמע לקול אותותיו ונלך אחר עצתו, נמצא דהיינו כך.

כ. ולבאורה עיקר הציווי של התהלך לפני הוא לשאול רק מה' ולעשות רק מה שהשי"ת מצווה, והציווי תמים תהיה הוא לידע ולהאמין בלב תמים שהכל הוא מהשי"ת ולכן אין לירא מזולתו, שהכל ביד עליון העליונים.

כא. וכוונתו לאפוקי לדרוש ולשמוע למעונן ומנחש כמ"ש בפרשת נח, ועוד עיי"ש ברמב"ן שכלל הוברי השמים עם עבודה זרה שאינו שומע להם כלל.

כב. ואפילו הלבוש שכתב בס' קע"ט להקל בעניני תמים תהיה שנוגעים לנסתרות שאינם בדברי עתידות, מדגיש בפירושו שהותר רק באיצטגנינות ושדים (דחא ס"ל דאין איצטגנינות בכלל מעונן ודלא כהרמב"ם ורמב"ן עה"ת), אבל לשמוע למעונן וקוסם ומכשף הוזה בכל אופן כנגד תמים תהיה וכדמסיק הרמב"ם בסוף הפרק, וכמו שאומר בהלכה י' בחובר חבר שהיושב לפני מכים אותו מכת מרדות מפני שהשתתף בסכלות החבר ואע"פ שאין כאן עתידות.

והיינו גילוי נסתרות ועכצ"ל כנ"ל שכמו שכתב ג' פעמים שאסור לשאול מעבודה זרה העתידות, ובאמת אסור גם נסתרות ה"ה בזה, ואפשר שכיון שמקדים הידיעה לכן נקרא עתידות.

**א"כ** כיון שנתברר שלפי הרמב"ן שיין תמים תהיה לחקור דברים שעברו, וגם בעצם מילת קוסם מצינו שאומרים כן על העבר, והרמב"ן מבאר טעם שאסור לך הנחשים והקסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו עיי"ש, והנביא היה מנבא על הנסתרות כמו שהביאו כל הראשונים לדוגמא משאול שאבדה לו אבידה והלך לנביא שידיע מקומה. ומצינו שרבותינו הראשונים אומרים איסור על העתידות במקום שאסור בירורי נסתרות, וגם כאן נמצא הרבה פעמים שמזכירין לאסור לידע הנעלמות ויש שמאריכים בהסבר כמה דפים אודות קוסם על העבר, ומנא לן לחלוק עמם ולהתיר.

על העתיד, אבל נכלל ג"כ בזה לשאול ממנחשים דברים שעברו. ועוד קשה, והוא העיקר, האיך שיין ללמוד קוסם מניחוש, והלא יש כמה חילוקי דינים ביניהם כנ"ל.

**עוד** יש לדייק שהרמב"ן שאומר נחוש הוא לשון עתידות, אומר שמנחש הוא מביט בעופות כענין שכתוב כי עוף השמים יוליך את הקול עיי"ש ותחילת הפסוק הוא גם בחדרי משכבך אל תקלל עשיר כי עוף השמים יוליך את הקול, והוא דבר העבר. עוד הביא שם רמב"ן המדרש (בויק"ר אמור ל"ב-ד) עה"כ הנ"ל, זה העורב וכחמת טייארין ועיי"ש במדרש אזנים לכותל שעוף השמים כעין אזנים לכותל.

**עוד** יש לדייק ברמב"ן הנ"ל שפירש, קוסם הוא מחשבה בעתידות בכלל, מלשון קוסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו (משלי ט"ז י) ועיי"ש במפרשים רש"י רבינו יונה רלב"ג מאירי מצודות שכשיושב בדין יודע האמת עם מי הדין,



## הרב עמנואל מילקנדוב

הלל עשרת שלמה, פתח תקוה יב"ו

### האם צריך להשאיר פת שלמה על השלחן בשעת בהמ"ז או סגי בפרוסות

משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם וכו', ואם הביא שם פת שלימה אחר אכילתו נראה כעובד ע"ז עי"ש. וכ"ג הארח"ח בהלכות סעודה אות ל"ב<sup>2</sup>. וכ"ד תה"ד כמבואר בספר לקט יושר עמ' מ"ח וז"ל וזכורני רק חתיכת לחם נתן על המפה התחתונה עד אחר ברכת המזון. ואמר שאין נכון ליתן לחם שלם בסוף הסעודה על השלחן כי כן דרך ע"ז, כדאמר בגמרא העורכים לגד שלחן ע"כ.

**אולם** גירסת הגאונים ועוד ראשונים אחרת מגירסת רש"י ולגירסתם הדין שונה; ז"ל הרמ"ה שם ואמר ר"א כל שאינו משייר פת על שלחנו כדי שיהיה הנשאר מזומן לעניים אינו רואה סימן ברכה שנאמר אין שריד לאכלו. ואר"א כל המשייר פתיתין על שלחנו כעובד ע"ז שנאמר העורכים לגד שלחן והוא דאמר הני לגדא דביתא מזל הבית והוא דליכא שלימה ביניהן [וכ"ג מדרש הגדול פרשת תולדות פרק כ"ז פסוק י"ב, וכ"ג כת"י תימני מהמאה ה"ט-ז-י"ז – ניתן לראות באתר 'הכי גרסינן' של

איתא במסכת סנהדרין דף צ"ב ע"א אמר רבי אלעזר כל שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם<sup>א</sup> וכו', והאמר רבי אלעזר כל המשייר פתיתין על שלחנו כאילו עובד ע"ז וכו', לא קשיא הא דאיכא שלימה בהדיה הא דליכא שלימה בהדיה. ופירש רש"י הא דקאמר אסור - דאיכא שלימה בהדיה, שמביא שלימה לאחר שאכל ונותן על השולחן עם הפתיתין ששייר דמיחזי דלשם ע"ז עביד הכי. והא דליכא שלימה בהדיה, דמזומנין לעני ע"כ, והב"י באו"ח סי' ק"פ הביא סוגיא זו ופרש"י הנ"ל ופסק כן בפשיטות בשו"ע שם ס"ב. וכן ביו"ד סוס"י קע"ח הביא הב"י סוגיא זו ופסק כן בשולחן שם ס"ג עי"ש.

והנה רש"י כתב הא גדא לביתיה לא גרסינן ע"כ. ומבואר שרש"י הגיה גירסא שהיתה לפניו. וכגירסת רש"י כ"ג האגודה שם וכ"ג הילקוט שמעוני ישעיה רמז תק"ט ואיוב רמז תתק"ז [ושם גרסו בשתי המימרות 'פתיתין' (ול"ג בראשונה 'פת'),] וכ"ג מנורת המאור [אלנקה] ח"ד עמ' 421, וכ"ג הריא"ז שכתב כל שאינו

א. רש"י פירש כדכתיב אכול והותר, והר"י מלוניל והרמ"ה פירשו כדי שישאיר לעני מה לאכול עי"ש, ובזה יתרו דף פ"ח ע"א משום שאין הברכה שורה בריקנו וכמו שמצאנו באלישע עי"ש.

ב. אלא שנראה שהוא מפרש שיש הבדל בין פת [שזהו דבר מועט] לפתיתין [שזהו דבר מרובה] וז"ל טעם למה אסרו להרבות פתיתין על השלחן אר"א כל מי שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה שנאמר וכו', ואם הרבה פתיתין על שלחנו כאלו עובד ע"ז שנאמר וכו', וה"מ דאיכא שלמה בהדיא אבל כי ליכא שלמה בהדיה לית לן בה ע"כ.

שלימה כדי לברך עליו בהמ"ז שכן אמרו חז"ל שכל מי שאינו משייר פת שלימה על שלחנו אינו רואה סימן ברכה. ואם יש שום אדם שמקשה על לכו ואומר א"כ יביאו אחרת תחתיו ויברך על מזונו אתה משיב לו וכו' אותן ג' מצות שבשלחן עיקרים וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שגורס במימרא קמא פת 'שלימה' [או שזהו פירוש שלו שהוא מוכרח לגירסת הרמ"ה וסיעתו], ובזה איכא סימן ברכה ולא בפתיחין ולכן מחזירים להביא מראש פת שלימה. וגם מבואר מדבריו שאין איסור להביא פת שלימה במיוחד לצורך בהמ"ז אלא שבפסח עדיף טפי להביא מראש כי הג' מצות שבשלחן עיקרים, וע"כ דגריס ופירש כהרמ"ה. ובשה"ל סי' קנ"ה כתב טעם שנהגו לסלק הלחם בשעת בהמ"ז והביא תשובת רב פלטי גאון [וכ"ה מתוקן יותר באוה"ג ברכות לדף מ"ב ע"א וסנהדרין שם] שנשאל האם מסלקין השלחן תחלה ואח"כ מברכין או לא; כי קאמר ר"א כל שאינו משייר פת [שלימה] על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם - לברך קודם סילוק יפה או יסלק ויברך. והשיב דרך ארץ הוא לסלק שלחן ולרחוץ ידיו ולברך. והא דר"א ה"ג אר"א כל שאינו משייר פת [שלימה] על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם - אם משייר פת שלימה לא מסלק, ואם אינו משייר פת שלימה ומשייר פתיחין יסלק ע"כ. וגם מדבריו מבואר שכל המעלה בהשאת פת היא רק בשלימה ובזה ישאיר על השלחן אבל בפתיחין שאין בהם סימן ברכה עדיף לסלק השלחן לפני הברכה מדין דרך ארץ.

'פרידברג' דאי איכא שלימה ביניהן לאו עובד ע"ז הוא לגמרי לפי שאין עבודתו בכך שאין משיירין לו אלא פרוסות. ואית דגרסי וכו' [כרש"י] ול"ג הא דאמר לגדא דביתא, ולא מסתבר מכמה אנפי חדא דמעטו להו לנוסחי, ותו דהא ר"א משמע דפתיחין אסירי טפי מדנקט לישנא דפתיחין גבי איסורא ולישנא דפת גבי מעליותא ע"כ. ומבואר שלגירסתו יש ב' מימרות שלא חולקות זה על זה, אלא המימרא הראשונה דסימן ברכה מיירי במשייר פת שלימה, והמימרא השניה דע"ז מיירי במשייר פתיחין ובאומר לגדא דביתא ובדליכא שלימה בהדיה. ולפ"ז בהשאת פתיחין לבד אין סימן ברכה. וזה החילוק בין 'פת' האמור ברישא לפתיחין האמור בסיפא. ובפת שלימה אין חילוק בין אם היתה מעיקרא לבין אם מביאה לשם הברכה דליכא ע"ז כלל בשלימה אלא רק בפרוסה ובאומר לגדא דביתא.

וכן מתבאר מדברי הגאונים; בגנוי שעכטער ח"ב עמ' 104 מתשובות רב נטרונאי גאון איתא והא דאמר ר"א כל המשייר פתיחין על שלחנו כעובד ע"ז הוא דאמר לגדא דביתא דמשמע דעובד לשר הבית ע"כ, וכ"ה ב'שריידים מהגניזה' [וייס] עמ' 80 צד ב' [והובא באוה"ג לסנהדרין שם] מהו 'ולגדא דבית' למזל של בית דנראה כעובד ע"ז ע"כ, ובאוה"ג פסחים עמ' 117 [וכן בסנהדרין לדף צ"ב ע"א] הובאה תשובת גאון' שהסביר למה לוקחין ג' מצות כלילי פסחים וכתב וז"ל ולמה משיירין עוד מצה שלישית שהיא

ג. המיוחסת לרב שרירא גאון, אולם ניכר מתוכנה שאינה לרב שרירא גאון, וכפי שכבר כתב ר"א אפטוביצר בהוספות ותיקונים לראב"ה עמ' 86 עי"ש, וע"ע במאמרי 'לחם משנה לבילי הסדר - על שתי מצות ומחצה או על מצה ומחצה', 'האוצר' ניסן תש"פ, עמ' קט"ז הערה ב'.

**ונראה** שזוהי דעת הרי"ף והרא"ש שהעתיקו רק את המימרא הראשונה של ר"א והשמיטו את המימרא השניה והחילוק בין שלימה לפתיתין, ועי' בב"י יו"ד סוסי' קע"ח שתמה על כך, וכן הרב"ז בתשובה שם ועוד אחרונים. ועיי"ש מה שכתבו הם ליישב, ודוחק הוא, דעדיין לא הו"ל להשמיט כיון שזה חלק מהסבר המימרות של ר"א וא"א להעתיק חצי מימרא שיש עליה קושיא ממימרא אחרת ולא ליישב כמו שתירצה הגמ'. ולפי הנ"ל אתי שפיר דמסתבר מאוד שהרי"ף [ובעקבותיו הרא"ש] גרס כגהאונים והרמ"ה שהם ב' מימרות שלא חולקות זע"ז, והמימרא הראשונה - בפת שלימה ובה יש סימן ברכה, והמימרא השניה דמייירי בפתיתין דהוי כעובד ע"ז - זהו רק כשאומר לגדא דביתא, וא"כ כיון שהיום אין דרך לומר כן השמיטו זה, ואין זה תמה כ"כ, דאין זה המשך הסבר למימרא הראשונה אלא מימרא אחרת והא בשלימה והא בפרוסה, ודוק.

**ובאזה"נ** ברכות לדף מ"ב ע"א הובאה תשובת רב נטרונאי גאון האם מסלקין את השלחן ואח"כ מברכין או לא וכתב דבר זה אין לו ראיה מדברי חכמים אלא כך מנהג שלנו בשתי ישיבות בחול מסלקין את השלחן ונוטלין ידיים ואח"כ מברכין, בשבת נוטלין הידים תחלה ומברכין בהמ"ז. ואמרו חז"ל אין מזיזין את השלחן ממקומו בלילי שבת כדי לשנות בין שבת לחול ויש בה נמי משום כל המאריך על שלחנו ע"כ. וגם הרמב"ם בפ"ז מהלכות ברכות הי"א כתב שמסלקין את השלחן ואח"כ מברכין. וגם בשו"ל הנ"ל כתב בראש הסימן שהמנהג שמסלקין את הלחם. ונראה שטעמם הוא משום שסתם שלחן אין בו פת שלימה

שיהיה בה סימן ברכה ולכן משום דרך ארץ עדיף טפי לסלק. וזה אתי שפיר רק לגירסת הגאונים והרמ"ה, דלגירסת רש"י והריא"ז צ"ע אמאי מסלקין את השלחן ולא השאירוהו לסימן ברכה. ועי' בדרישה שכתב לפרש טעם המסלקים דס"ל שהעיקר שיהיה על השלחן לחם ולא יגמור את כל הפת בסעודתו אף שאינו נמצא לפני המברך. אולם מדברי רב פלטי הנ"ל מבואר לא כך, אלא שיש לסלק פרוסות של פת משום דרך ארץ ורק לחם שלם יש להשאיר, וע"כ נראה עיקר בדעת הרמב"ם כמו שכתבנו, ובפרט שמסתבר כן שגרס כגירסת הגאונים. אלא שעדיין יש לעיין מדוע השמיט הרמב"ם את הדין של סימן ברכה בפת שלימה וכן למה היה המנהג שאם נשארו פתיתין מסלקין את השלחן ולא הביאו פת שלימה לסימן ברכה. ומ"מ ודאי שכן הוא הדין והמנהג להנהיג ראשונים.

**וא"כ** נמצא שלפי גירסת הגאונים ורבים מהראשונים - עיקר הדין של סימן ברכה הוא בפת שלימה ואפשר להביאה מתי שרוצים, ובפתיתים ליכא סימן ברכה, ודלא כרש"י וסיעתו שכמותו פסק השו"ע. ואם אין פת שלימה - לדעת הגאונים הנ"ל יכול לסלק השלחן וכן מדת דרך ארץ.

**ובאמת** שכן מתבאר מדברי התוספתא בברכות פ"ד ה"י דאיתא שם רשב"ג אומר פרוסות - סימן גדול לאורחין, כל זמן שהאורחין רואין את הפרוסות יודעין שדבר אחר בא אחריהם. ככר שלם דגה וקטנית - יודעין שאין דבר אחר בא להם בסעודה אחריהם ע"כ, וכתב החס"ד וז"ל נראה שהיה דרכם לאחר גמר הסעודה לסלק כל הפתיתין

ולהביא לחם שלם שיהיה מונח שם עד אחר ברכה וע"ד שאמרו בזוהר וכו' עי"ש, וכ"כ בספר תוספתא כפשוטה עמ' 66 עי"ש.

**ובזוהר** יתרו דף פ"ח ע"א איתא אסיר ליה לבר נש לברכא על פתורא ריקניא וכו' ובגין כך בעי בר נש לסדרא על פתוריה חד נהמא או יתיר לברכא עלוי, ואי לא יכיל בעי לשיירא מההוא מזונא דאכל על מה דיברך ולא ישתכח דיברך בריקניא עי"ש, ופשט הדברים משמע שיש לסדר לכתחלה לחם שלם לצורך בהמ"ז, ורק אם לא יכול – משייר פתיתים וגם בזה ס"ל לזוהר שיש ברכה עכ"פ בדיעבד [ולא כמו שנראה מדברי הגאונים הנ"ל שרק בשלם יש ברכה], וכ"נ גם מדברי מהר"ם אלבאז בספרו היכל הקדש סוף אות ל"ח וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל שראה רבותינו גאוני עולם שבשעה שהיו רוצין לברך בהמ"ז היו מסדרין הפת על השולחן ואח"כ היו מברכין, וראה מהשולחן שהיה במקדש שלא היה לן בלא פת לעולם ע"כ, ופשטות הדברים שהיו מסדרין פת במיוחד לצורך בהמ"ז וכפי שמתבאר גם מדברי התוספתא הנ"ל. אולם הרבה אחרונים רצו ליישב את דברי הזוה"ק עם דברי הגמ' לפירוש רש"י [משום שלא ראו את גירסת ופירוש הגאונים והרמ"ה] ופירשו דברי הזוהר שמביא מתחלת הסעודה ולא מיוחד לבהמ"ז, וכ"כ בהגה בספר היכל הקדש הנ"ל וז"ל פירוש הפת שנשאר על השולחן ולא פת אחר משום העורכים לגד שולחן ע"כ.

**ומ"מ** ודאי שאין ראייה מדברי הזוהר לאסור להביא פת שלימה בשעת בהמ"ז, אלא לכל היותר אין ראייה מדברי

הזוהר להחזיר, והכה"ח בסי' ק"פ אות ד' כתב בזה"ל והגם דהגר"א כתב דאם לא נשאר פתיתין על השלחן מותר להביא אפילו פת שלימה – מ"מ כיון דמסתמיות הזוה"ק והש"ע משמע דאין להביא וכ"נ דעת האחרונים יש להחמיר ע"כ, אולם דבריו צ"ע, דאין שום ראייה מדברי הזוהר שאין להביא וכנ"ל.

**ובשער** הכונות ענין השלחן [של שבת] דף ע"ב סוף ע"ד כתב מהרח"ו על רבינו האר"י שהיה משייר בשולחן תחת המפה הפרושה קצת פתיתין ופרורין של פת אבל לא לחם שלם משום העורכים לגד שולחן, ולא אקרי הכי אלא בלחם שלם ע"כ, ומבואר דנקיט בפשיטות כגירסתנו שהיא גירסת רש"י וסיעתו שהעורכים לגד שולחן הוא בלחם שלם, אולם כנראה שלא ראה את גירסת ופירוש הגאונים והרמ"ה וסיעתם, ואפשר שהיה נוקט כמותם ובפרט שכך פשטות דברי הזוהר.

**וע"ב** נראה שהרוצה לראות סימן ברכה ישתדל שיהיה על שולחנו לחם שלם בשעת בהמ"ז ולא רק פתיתין, שזה נראה עיקר בגירסת הגמ' עפ"י הגאונים וסיעתם, אלא שכדי שלא לעבור על דברי רש"י וסיעתו שכמותם פסק השו"ע – ניתן לעשות באופן המועיל גם לשיטתם [עכ"פ לחלק מהפוסקים];

**הזכרנו** לעיל את דברי הזוהר ופירוש האחרונים בו שמותר להביא בתחלת הסעודה פת שלימה ולהשאירה לבהמ"ז, ועי' בכה"ח בסי' ק"פ אות ו' שהביא את דברי רוב האחרונים שהסכימו למעשה שמותר להביא פת מתחלת הסעודה ולהשאירה לבהמ"ז, וזה פתרון



טוב ומועיל למי שזוכר מתחלת הסעודה להביא פת שלימה.

**ואם** לא הביא מתחלת הסעודה פת שלימה – יכול לסלק את הפתיתין מהשולחן ולהביא פת שלימה, וכפי שנבאר; אמנם מדברי הרי"ז שהבאנו לעיל נראה שאסור להביא פת שלימה אף אם אין פתיתין, וכ"פ הכה"ח באות ז' מדנפשיה עי"ש, אולם הרדב"ז בתשובה ח"ד סי' ר"א כתב בתוך הדברים וז"ל דלא אמרנן משום העורכים לגד שלחן אלא היכא דאיתיה שלימה בהדי פתיתין אבל שלימה לחודה ליכא למיחש למידי עי"ש, וכ"כ מדנפשיה הגר"א בביאורו לשו"ע בס"ב, והביאו להלכה המ"ב, וכ"כ הפמ"ג בא"א סק"ב עי"ש, וכן מתבאר מדברי השו"ע ביו"ד סי' קע"ח ס"ג שכתב מי שאכל ושייר פתיתין על שולחנו לא יביא פת שלימה ויניח על השולחן עי"ש, ומבואר שאם לא שייר פתיתין מותר להביא פת שלימה, וכן דייק בספר בני

ציון [לכטמאן] בסי' ק"פ והסכים כן למעשה עי"ש. והכה"ח באות ז' כתב שאע"פ שהגר"א כתב דשרי בכה"ג – מ"מ כיון דמסתמיות הזוה"ק והשו"ע משמע דאין להביא וכ"נ דעת האחרונים – יש להחמיר ע"כ, ודבריו צ"ע, ומדברי הזוהר אין שום משמעות לאסור, ואדרבה פשוט דברי הזוהר דשרי להביא במיוחד לצורך בהמ"ז וכמו שכתבנו לעיל. ומדברי השו"ע ביו"ד מבואר דשרי ולא כמו שכתב הכה"ח שמשמעות דבריו לאסור. וגם אשתמטתיה דברי הרדב"ז שמתיר וכדעת הגר"א. וע"כ נראה שכיון שבלא"ה לדעת הגאונים וסיעתם מותר ומצוה להביא פת שלימה בכל גוני – אפשר לצרף סברת הרדב"ז והגר"א ומשמעות דברי השו"ע ביו"ד ולהתיר להביא פת שלימה אם נגמרו לו הפירורין, וכמו כן אפשר להסיר את הפתיתין ולהביא פת שלימה, וכ"פ בשו"ת וישב הים ח"ג סי' י"ב עי"ש.



## הרב דוד בריזל

בעמח"ס משפט המזיק וש"ס

בית אולפנא דרבי יוחנן קארלין סטאלין, עיר"ק ירושלים ת"ו

## מו"מ בדיני נזיקין שהתעוררו בזמן מחלת ה"קארונא"

חיובי תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף הקארונא בשוגג ובמזיד

יש לברר בחולה בנגיף הקורונה שהדביק אחרים במחלה זו, האם יש עליו חיוב תשלומין או לא. ושאלה זו נחלקת לכמה אופנים כדלהלן:

א. לא ידע שהוא חולה, וגם לא ידע שעליו לשהות בבידוד, והתברר שהיה חולה והדביק אחרים, והגיעו לידי הפסדים שונים.

ב. ידע שהוא חולה, שקיבל תשובה חיובית לאחר שנבדק, או באופן שהיו לו תסמיני המחלה ועדיין לא קיבל תשובה חיובית שהינו אכן חולה, אך לא נשאר בביתו ולא ציית להנחיות הרופאים, והסתובב בחוצות קריה בחברת בני אדם והדביק אחרים, והגיעו לידי הפסדים שונים.

ג. היה לו מגע הדוק עם חולה מאומת, שעפ"י הנחיות גורמי הרפואה עליו לשהות בבידוד עד שיתברר שאינו חולה, אך לא מילא אחר ההנחיות ולא שהה בבידוד והסתובב בחברת בני אדם, ואח"כ נודע שהינו חולה פעיל והתברר שהדביק אחרים בשעה שלא שהה בבידוד, והגיעו לידי הפסדים שונים.

ד. בכל האמור לעיל, יש לברר באופן שלא הדביק אחרים, אלא רק גרם שייכנסו לבידוד, שכל אלו ששהו עמו במגע הדוק, חייבים להיכנס לבידוד עד שיתברר שלא נדבקו ממנו. ויש לברר, שאע"פ שלא נדבקו ממנו, הרי נגרם להם הפסדים שבגינם הוצרכו להיכנס לבידוד, ולא היו יכולים ללכת לעבודה וכיו"ב. האם חייב לשלם על ימי העבודה שהפסידו בגין העובדה שהוא גרם להם להיכנס לבידוד.

## באופן שלא ידע שהינו חולה

א. הנה באופן שהתנהג לפי ההנחיות ולא ידע שהינו חולה, אין עליו כל תביעה לא בדיני אדם ולא בדיני שמים, ואף שאדם מועד לעולם ובין אם הזיק באונס ובין אם הזיק בשוגג חייב לשלם כמבואר במשנה בב"ק (דף כ"ו:), מ"מ באונס גמור פטור מלשלם, כמבואר בדברי התוס'

בכמה מקומות [ב"ק דף כ"ז: (ד"ה ושמואל), ב"מ דף פ"ב: (ד"ה וסבר), ב"ב דף צ"ג: (ד"ה חייב), סנהדרין דף ע"ו: (ד"ה רוצח)] עי"ש.

אכן יש לברר לשיטת הרמב"ן (כ"מ דף פ"ב, ובמלחמות ב"ק דף כט) שגם המזיק באונס גמור ממש חייב, ומחלק שרק באופן שיש פשיעת הניזק, או שהיה לו

**נראה** שאם הנגיף עבר באופן ישיר מכוחו, כגון שהחולה עמד בסמוך אל האדם הנדבק, ובשעה שדיבר הוציא רוק מפיו והתיזו לתוך פיו של הנדבק, הרי זה נחשב כזורק חץ וכמזיק בכוחו, [וכן באופן שהזריק לגופו של השני חיידקים, פשוט שחייב דהוי מזיק בכוחו, שדומה לארס של נחש שנחשב מעשיו של הנחש], ונחשב מזיק גמור בידים.

**אכן** עפ"י רוב בכל חיידק ונגיף שמדביקים, אין הנגיף עובר באופן ישיר ומידי, אלא ההדבקה מתבצעת בב' אופנים אחרים, א', החיידק והנגיף יוצא מגופו של החולה ושט באויר החדר, [ובמקרה של הקורונה, ההשערה הרווחת היא שהנגיף מתקיים רק בחלקיקי רוק של החולה], ולאחר זמן מועט נכנס הנגיף לתוך גופו של הנדבק שלא מכוחו של החולה, ואין זה נעשה מכוחו להחשיבו אדם המזיק. ב', הנגיף עובר אל הנדבק דרך מגע, שהנגיף הנמצא בחלקיקי הרוק של החולה, נדבק על משטח הנמצא בחדר, או על ידיו של החולה, [או על ידיו של הנדבק], ולאחר זמן כשהנדבק נוגע בחלקיקי רוק אלו, ואח"כ היד נוגעת בפיו או בעיניו, עובר הנגיף אל גופו של הנדבק.

**ונראה** בזה, שבאופן שהנגיף יצא מפיו של החולה, ושט באויר ולאחר זמן הגיע לפיו של הנדבק, אע"פ שלא הלך באופן ישיר ולא מוגדר כאדם המזיק בידים, שאין זה כוחו, מ"מ יש לחייבו מדין 'אש', שכל המביא מזיק למקום אחד, וכח אחר מוליכו להזיק במקום אחר, הרי זה חייב עליו מדין אשו משום חציו. וגם כאן החולה הביא לכאן את

רשות להתעסק בדבר זה, אזי פטור לשלם, לפי"ז לכאור' בנ"ד, באם ייחשב כמזיק בידים, יהיה חייב לשלם.

**אכן** כבר כתבו בחזו"א (סי' י"א סקכ"ד) ובחי' ר' שמואל (ב"ק סי' ו' סק"ז) שגם אליבא דהרמב"ן היינו באופן שהיה לו דרך להיזהר שלא להזיק, וכגון שעלה על הגג ונפל ברוח חזקה מאד, שהיה יכול להמנע מלעלות על הגג, אבל באופן שלא היה לו דרך להימנע מלהזיק, ואין יכול לשמור עצמו, הרי זה פטור לשלם. ולפי"ז נראה שבנ"ד הרי ככל שירצה לחשוש שמא הוא חולה, יצטרך להתבודד בביתו במשך כל התקופה, ואין זה מוגדר כדבר שאפשר להימנע מכך, ולכן מסתבר שגם לפי הרמב"ן פטור מלשלם. ועוד יש לדון לדמותו למש"כ בקה"י (ב"ק סי' כ"ד) שאם יש לו רשות התורה לעשות פעולה מסויימת, הרי זה דומה למתעסק ברשות שפטור לשיטת הרמב"ן, וגם כאן יש לו רשות התורה שאינו צריך לחשוש שמא הינו חולה בנגיף. [ובלא"ה יתבאר להלן שעפ"י רוב אינו מוגדר כמזיק בידים, וכמו שיתבאר].

#### אם נחשב מזיק בידים

**ב.** ועתה יש לברר באופן שלא היה אונס, אלא ידע שהינו חולה, או שידע שיש סיכוי סביר שהינו חולה מפני שהיה לו מגע הדוק עם חולה מאומת, ולא נזהר והלך בחצוצות קריה והדביק אחרים, האם מוגדר כמזיק בידים או לא.

ותחילה יש להקדים בדין כל חולה במחלה מדבקת, בין שהדביק בחיידק, ובין שהדביק בנגיף [ - וירוס, כגון שפעת או קורונה], האם נחשב כמזיק מכוחו וחייב לשלם או לא.

התוס' (ב"ק שם ד"ה הוה) שכיון שהניזק הביא הנזק על עצמו, אין מחייבים את המזיק לשלם ע"ש.

**ומצאתי** שכן כתב בשו"ת בית שלמה (ח"מ סי' קכ"ו), שדן באחד שבהמותיו היה חולות במחלה מדבקת ושלח אותם לרעות בשדה של אחרים, והבהמות הדביקו את המרעה, ואח"כ כשבהמותיו של בעל השדה אכלו ממרעה זה נדבקו גם הם במחלה זו, וכתב הבית שלמה שפטור משום דהו"ל שלא תאכל שהם הביאו על עצמם ההיזק ע"ש. ולפי"ז בנדון דידן כיון שאין אפשרות לברר האיק נדבק החולה, אם ע"י האויר [וחייב מדין אש] או שנדבק ע"י מגע [שפטור מדין הו"ל שלא תאכל], נמצא שלא שייך לחייב את החולה שהדביקו, שהרי יש צד שמא נדבק ע"י מגע והמוציא מחבירו עליו הראי'.

**אכן** יש לציין, שהגאון רבי שלמה קלוגר בספר מילי דנזיקין (ב"ק דף מ"ז) כתב תשו' להבית שלמה בשאלה זו, וכתב לחלוק עליו שאין בזה דין הוי ליה שלא

החיידיק או הנגיף, וע"י כח הרוח נכנס הנגיף לגופו של הנדבק, וכיון שיש לו דין אשו משום חציו, חייב גם על חיובי ריפוי וחיובי שבת שנתבטל החולה ממלאכתו\*.

**אולם** למעשה אין לחייב את המדביק בדיני אדם מדין אש, שכיון שיתכן שההדבקה התבצעה דרך מגע, שהנדבק נגע בנגיף בידי וואח"כ נגע בפיו והכניס את הנגיף לגופו ובכך נדבק, הרי באופן כזה, לא שייך לחייב את החולה המדביק מדין אש, שהרי עיקר ההיזק נעשה ע"י מעשיו של הנדבק לבדו שהביא את הנגיף לתוך גופו, והרי זה דומה להניח סם המוות לפני בהמת חבירו שמבואר בגמ' (ב"ק דף מ"ז:) שפטור מלשלם משום דהוי ליה שלא תאכל ופטור. ופטור זה לא נאמר דוקא באופן שהבהמה היתה יכולה להכיר שזה סם ופשעה בעצמה, אלא אפי' באופן שעירב את הסם לתוך מאכלה הרגיל, ואכלה המאכל, הרי זה פטור מלשלם, כמבואר להדיא בדברי הש"ך בסי' שפ"ו (סקכ"ג) שאפי' אם הסם היה מעורב בתוך האוכל ולא היה ניכר בו, פטור ע"ש. והסבר הדברים כמש"כ

א. ואין לומר שאין לו דין אש, שהחיידיק הוא בע"ח וכל בעל חי המזיק אין חייב עליו מדין אש אלא חייב עליו רק מדין ממונו המזיק, (ויש לציין שהנגיף אינו בע"ח ולא שייך סברא זו, כך שבנגיף הקורונה לא שייך סברא זו). אמנם יש לחלק שהטעם שבע"ח אין לו דין אש הוא משום שיש לו בחירה עצמית היכן לילך ואם להזיק או לא, וזה מפקיע אותו מדין אש, ולפי מה שהתברר לי ע"י מומחים, החיידיק אין לו חיות משלו שמאפשרת לו לבחור את דרכו כלל, ונמצא שאף שהוא בע"ח הוא דומה לכל אש. ועוד יש לדון שכידוע כל חיידיק מתרבה להרבה חיידיקים אחרים, ואפשר שהחיידיק שיצא מהחולה לא נכנס לגופו של הנדבק, אלא חיידיק זה התרבה באויר וחיידיק אחר נכנס בגופו של הנדבק, ולגבי החיידיק השני אפשר שאין החולה המדביק חייב עליו מדין אש, שכבר כתבו התוס' (סנהדרין דף ע"ז ד"ה סוף תמה) דארס נחש אינו חייב עליו מדין אש מפני שהארס אינו בעולם, וגם כאן החיידיק שהתרבה לא היה בעולם בשעה שיצא החיידיק הראשון מפיו, אמנם כפי שהתברר לי ע"י מומחים, כשהחיידיק שט באויר מאדם לאדם אין כל סיכוי שיתרבה ונמצא שלא שייך סברא זו להפקיעו מדין אש. ועוד העירוני שאפשר שאין החיידיק נחשב כאש מפני שאינו נראה לעין, וכל דבר שלא נראה לעין אין עליו כל דיני התורה, אמנם יותר מסתבר שכיון שידוע שיש לחולה חיידיק וידוע שהוא עלול להעבירו לאחרים, יש בזה חיוב מדין אש, דסו"ס יש מציאות ידועה של מזיק שהולך ע"י כח אחר.

שמים, והוא עפ"י המבואר במשפט המזיק (ח"א פט"ו ס"ז) עפ"י דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל המובא בפסקי דין ירושלים (כרך ז' עמ' שי"ח). ונמצא שאף שהחולה השני פטור בדיני שמים כיון שהיה שוגג, ובשוגג פטור בדיני שמים כמו שיתבאר להלן, אבל לגבי הראשון שפשע, יש לחייבו בדיני שמים.

והנה קי"ל שהמזיק בגרמא שחייב בדיני שמים היינו באופן שפשע, וא"צ שיתכוון להזיק, אלא כל פשיעה שפשע ולא נזהר מלהזיק אחרים, הרי זה חייב בדיני שמים. אמנם באופן ששגג או נאנס פטור גם בדיני שמים, [וכמבואר במשפט המזיק (ח"א פט"ו סעיף ו')]. ולפי"ז יל"ע, דאכן באופן שידוע שהוא חולה או שיש חשש סביר שהוא חולה מפני שיש לו תסמיני המחלה, כל שיצא מביתו ולא שהה בבידוד, הרי זה מוגדר כפשיעה וחייב בדיני שמים. אך באופן שעליו לשהות בבידוד, ומורה היתר לעצמו שלא נדבק, ואח"כ התברר שהיה חולה, יש לדון האם מוגדר כפושע וחייב בדיני שמים או לא. דבפשטות יש בזה פשיעה כיון שלא התנהג לפי ההנחיות, וכיון שרוב מניין ובנין של הציבור מתנהג לפי ההנחיות, הרי הוא מוגדר כפשיעה.

תאכל, וביאר שעיקר דין הו"ל שלא תאכל היינו באופן שהבהמה היתה יכולה להבחין שזה סם, והיא פשעה בעצמה, אבל כל שלא פשעה בעצמה, חייב המניח הסם עי"ש. וראה במשפט המזיק (ח"א פ"ט ס"ז) שנתבאר שנחלקו בזה התוס' והרא"ש בב"ק (דף מ"ז: עי"ש). ולדינא יכול המזיק לומר קי"ל כשיטת הפוסקים, ובפרט שכן מבואר להדיא בש"ך בס' שפ"ו שגם אם עירב הסם באוכל פטור מלשלם. [וראה עוד בכל זה בספר משפט המזיק ח"א פי"ב סעיף ט"ז].<sup>2</sup>

#### חובו בדיני שמים

ג. והנה אף שנתבאר שמעיקר הדין בדיני ממונות אין לחייבו כיון שיתכן שלא נדבק באופן ישיר, והוא בגדר הו"ל שלא תאכל שנחשב גרמא בעלמא, מ"מ אם החולה פשע והסתובב בחברת אנשים אחרים כאשר ידע שעלול להדביק אחרים, הרי זה חייב מדין גרמא בדיני שמים, שהרי גם המניח סם המות לפני בהמת חברו נחשב מזיק בגרמא שחייב בדיני שמים.

ומסתבר עוד שגם אם הדביק אחד, והלה לא ידע מכך והדביק אדם שלישי, הרי גם הראשון חייב בדיני

ג. והנה בבית שלמה שם ובמילי דנויקין שם כתבו בבהמות חולות שהדביקו אחרים דהוי גרמא בעלמא, ואין להקשות מדוע אין חייב מדין אש, די"ל דבהמה שהדליקה אש אין הבעלים חייב מדין אש, וכמש"ב התוס' ב"ב (ד"ה לאו ממנו), אבל באדם שפיר שייך לחייבו מדין אש, [ואין לומר שהבהמה שלו נעשה ממון המזיק, וחייב בשמירתה, שגוף הבהמה אינה מזקת, אלא שיש בה מחלה שהיא מדבקת, וס"ל להניי האחרונים שאין עליו חיוב שמירה על החידק שנמצא בתוך בהמתו]. ובדברי הבית שלמה יל"ע שבתוך דבריו (סוד"ה תשובה) כתב להסתפק לחייב את בעל הבהמות וז"ל: הך דארס החולאת המתדבק יש לדמותו לארס דנחש דודאי אף שאינו ממית בשעת נשיכה חייב בעל הנחש ועי' בש"ס גבי קרנא דתורן קבירא ביה וכו' ועדיין צ"ע עכ"ל. ומבואר שהסתפק שכיון שהמחלה באה מגוף הבהמה הרי זה נחשב כמו שהזיקה הבהמה מכוחה, ולכאור' יש לחלק שאינו דומה לארס נחש, שהנחש מכניס את הארס בכוחו מיד לתוך גופו של השני והארס נכנס מכח הנחש, אבל כאן אינו נכנס מכוחה ממש.

[ובעיקר ענין זה של מחלה מדבקת, עי' בשו"ת הרמ"א (סוף סי' כ') שכתב וז"ל: כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו הבל, ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר (שחושש שמא יידבק מהחולה) בטל כל דיני ביקור חולים, כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק, חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו וכו'. וכ"ש בנדון דידן, דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא וכו' עכ"ל. (וציין לדבריו הש"ך סי' שי"ב סק"ב. ועי' נתיב"מ שם). אולם האחרונים השיגו עליו שידוע וברור שיש מחלות מדבקות, עי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' י"ז פ"ה) שהביא דברי האחרונים. וכבר מצינו בכמה מקומות בראשונים ענין זה, בפ"י הדר זקנים ומושב זקנים לבעלי התוס' על הפסוק (ויקרא י"ג ו') במצורע 'בדד ישב חוץ למחנה', כתבו לפרש הטעם 'לפי שאותו חולי מתפשט בבני אדם הרגילין אצלו', וכן כתבו שם החזקוני ור' יוסף בכור שור עי"ש. ועל הפסוק (שם פסוק ה') 'ועל שפם יעטה' כתב האבן עזרא לפרש 'והטעם שלא יזיק ברוח פיו', וכן פירש שם החזקוני 'להפסיק ריח רע היוצא מפיו שלא להזיק את הבריות' עי"ש.

**ובספר חסידים** (מהדורת פארמא סי' תתשנא) כותב בתוך דבריו וז"ל: וכן בבית אחד היה חולה, וכשהזיע שהיקל לחולה מיד היה אחר חולה, מן אחד לאחד הולך החולי. וביקשו לאחד שלא היה מן הבית שיישן שם, ואמרו לו שלא לישן שם שמא יקבל הוא החולי עליו. ואינו חוטא בזה, אתר דשכיח היזיקא שאני עכ"ל. ויש לציין שגם אליבא דהרמ"א יש מחלות מדבקות, כמבואר

אבן יש להסתפק באופן שהדביק אחרים וגרם להם הפסדים, אך לא הגיעו לידי מצב של פקו"נ, שלגבי האיסור שלא להזיק גרידא [בלא החשש של סכנת נפשות], לא היה צריך לחשוש שמא הוא חולה ולא היה מוטל עליו להשאר בביתו, שכיון שמרבית הסיכויים שאיננו חולה, ורובא דרובא של אנשים שנכנסים לבידוד, מתברר שאינם חולים, לא היה צריך לחשוש לספק זה, [שבכה"ג שהוא חשש רחוק, אין אפשרות לכלוא את האדם בביתו ויפסיד מחירותו ופרנסתו מחשש שמא הוא חולה], אלא שמפני החשש של 'סכנות נפשות' שמא יידבק אחד שהינו בקבוצת סיכון, לכן יש בזה הסכמת העולם שדורשים ממנו להישאר בבידוד כדי שלא יסכן אחרים. ולפי"ז כאשר לא שהה בבידוד, אע"פ שפשע לגבי החשש של סכנת נפשות, אבל לגבי האיסור להזיק אפשר אינו נחשב פושע, שהרי מפני החשש להזיק בלבד, לא היינו מורים לו שחייב להישאר בביתו שבועיים ימים בחשש רחוק כזה. [וראה במשפט המזיק (ח"ב סי' ג') משנ"ת בדין פושע לגבי אחד, ולגבי אחר אינו פשיעה, שאין מחייבים אותו לשלם, ובפשטות גם בדיני שמים כן].

**ואפשר** שתלוי עד כמה היה המגע שלו עם החולה, האם רק מפגש אקראי לזמן מועט, שהסיכויים נמוכים שנדבק ממנו, שבזה אכן לא נחשב כפושע לגבי האיסור להזיק. אך באופן שהיה לו מגע הדוק וקרוב (כגון שאחד מבני משפחתו הקרובה נדבק בנגיף וכיו"ב, או אחד ששהה עמו בקביעות זמן רב), שבזה יש סיכויים גבוהים שגם הוא נדבק ממנו, בכה"ג מוגדר יותר כפושע כאשר לא שהה בבידוד, וצ"ע בזה.

בתש"ו הרמ"א שם, וכן ברמ"א בסי' של"ד (ס"א), אלא שהם סברו שהמחלה מגעת מהאור המעופש, ובזמניהם לא היו מודעים שהחידוק מתרבה אצל החולה, ולכן סברו שאין כל מניעה מלהיפגש עם החולה עצמו].

### מסקנת הדברים

א. אם לא ידע שהינו חולה, ולא היה אמור לשהות בבידוד, והדביק אחרים, אין עליו כל תביעה לא בדיני אדם ולא בדיני שמים.

ב. חולה שהדביק אחרים, יש להבדיל כדלהלן: א. באופן שההדבקה נעשית באופן ישיר, שיצא הרוק מפיו של החולה אל פיו של הנדבק, הרי זה מוגדר כמזיק בכוחו ונחשב כאדם המזיק. ב. באופן שלא נדבק באופן ישיר, שהנגיף שט באויר, ולאחר זמן הגיע לפיו של הנדבק, חיובו של החולה מדין אש. ג. באופן שהנגיף עבר לפיו של הנדבק ע"י מגע, שהנדבק נגע בנגיף ואח"כ הושיט את ידו לפיו וכיו"ב, כיון שהנדבק הביא את הנזק על עצמו, אין החולה נחשב כמזיק בידים, והיזק זה מוגדר כגרמא שחייב בדיני שמים. וכיון שבכל הדבקה אין אפשרות לברר כיצד אירע ההדבקה, אין אפשרות לחייבו בדיני אדם כלל.

ג. אף שנתבאר לעיל שפטור בדיני אדם, הרי זה חייב לשלם בדיני שמים שנחשב כמזיק בגרמא. ובאופן שהיה חולה או שהיו לו תסמינים, ודאי שיש לחייבו בדיני שמים. אך באופן שהיה רק חשש רחוק שהוא חולה, ומרבית הסיכויים היו שאינו חולה, אף שלפי ההנחיות היה אמור לשהות בבידוד, בזה יש להסתפק שאם לא גרם סכנת נפשות רק נגרם היזק ממון, שפטור גם בדיני שמים.



### הרב יחזקאל דוד בראדי

תלל עין דחסידי באטב - 45, ברוקלין נ"י

### תגובה על הנ"ל

#### בענין חיובו אפילו לצאת ידי שמים

דכיון שיש אנשים שיש להם הנגיף ואינם יודעים מזה ומעבירים הנגיף לשאר אנשים, אין שום הכרח שהנגיף עבר להניזק ע"י אדם זה דאפשר דעבר ע"י אחד מהאחרים שיש להם הנגיף ואינם יודעין מזה [ובפרט ב'קורונה' שלפעמים עובר כמה ימים עד שמרגיש שקיבל הנגיף, ומאן יימר ויוכיח ממי קיבל

לכבוד ידידי הרה"ג חובר חבורים מחוכמים ר' דוד בריזל שליט"א.

אחדשה"מ, עיינתי בדבריו היקרים ומאוד נהניתי מדבריו הברורים והיפים, וכדרכה של תורה אעיר לו מה שנלענ"ד דעל עצם הדבר שנדבק בהנגיף לכאורה קשה לחייבו אפילו בדיני שמים,

גרמא פטור אפילו בדיני שמים. ועוד יש להוסיף מה שיש סוברים דכל החיוב בידי שמים בגרמא הוא מדרבנן, וא"כ באינו ברי היזקא הוי ספק דרבנן ולקולא, ויש הרבה לדון בזה ואכמהלה"ב.

**וחפשי** בספרו דכ"ת אם כתב בענין זה, ומצאתי בח"א פט"ו הערה ו' הביא מהבית שמואל אחרון (סי' י"ב, הובא בפתחי תשובה סי' תי"ח סק"א) לפטור גרמא באינו ברי היזקא, וכ"ת הקשה משולח את הבעירה ביד חש"ו, ולענ"ד דלק"מ דשם דומה יותר למניח סם לפני בהמת חבירו, אבל כאן שאינו אפילו בגדר מיעוט המצוי מסתבר דהוא בגדר הרבינו ירוחם הנ"ל דבספק גרמא פטור אפי' בדיני שמים. ואפי' אם נחייב בספק גרמא מדיני שמים, הלא כאן אפילו יודע שיש לו הנגיף אינו יוצא לחוץ כדי להזיק אנשים, נמצא דהוי לא ברי היזקא וגם אינו נתכוין, ובזה לכו"ע פטור [ועי' בערוה"ש (סי' שפ"ו) בספק גרמא אם נתכוין להזיק חייב מדיני שמים, משמע ג"כ דבלא נתכוין פטור אפי' מדיני שמים], רק שאפשר שיש לו עוון בין אדם למקום להקצוה"ח (סי' ל"ב סק"א).

**ועוד** יש להוסיף כאן לסניף, דבנידון מחלת הקורונו הלא היה דבר שהיה ידוע מסוף העולם ועד סופו שיש מחלה המתפשטת, וגם היה ידוע לכל שיש אנשים שיש להם הנגיף ואינם יודעים מזה ומעבירים הנגיף לשאר אנשים, וכן היה עולה על דעת כל שיש אנשים שעוברים על החק ויוצאים אפי' כשיש להם הנגיף, ואם כן כל מי שיצא מביתו יצא על דעת זה שיש אפשרות שיינגף, ואכן אלו שחששו באמת לא יצאו מביתם, ולענ"ד זה סניף גדול לפטור

הנגיף]. וכן ראיתי בספר חידושי ירוחם (להגאון ר' ירוחם וורהפטיג ז"ל, הל' שכנים סוף סי' ע"ה ד"ה לפיכך) דבדין חיוב גרמא בדיני שמים, היינו רק כשאין שום ספק בעצם המעשה היזק, אבל כשמסופק בהא גופא אם ניזוק על ידו או אי אפשר לחייבו אפילו בדיני שמים, רק שיש ענין שיבא מעצמו לשלם וליתן מתנה כדי לצאת מספק גזל, עיי"ש באריכות.

**ועוד** דהמציות הוא דאין שום הכרח דכשהוא יצא בין אנשים יהי' היזק ברור לאיש אחר, ואינו דומה כלל למשסה או לדין מניח סם לפני בהמת חבירו, דהלא במניח סם מבואר במהרש"א (ב"ק מ"ז:): דדוקא באפרזתא חייב בידי שמים משום דעבידא דאכלה ואבודה לגמרי אבל שאר פירות פטור אפילו מדיני שמים, והיינו דשם הדרך שתאכל ותהי' אבודה לגמרי, וכן במשסה לכאורה הדרך שילך להזיק והוי היזק המצוי מאוד, אבל בנידון דידן אינו ברי היזקא כלל, דהרבה אנשים אפי' נדבקים בהנגיף אינו מזיקן כלל או מקבלים רק מיחוש קטן, ואפי' אם יהי' שם אדם שמוכשר לינוק באופן חמור, אין הכרח שיידבק על ידו, וכמו שרואין באחוזי הניזוקין קשות דזה אחוז קטן, ולהרבה פוסקים אין מספר זה בגדר מיעוט המצוי (עי' שו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' י"ז, דמשמע רק עשרה אחוז הוי בגדר מיעוט המצוי, והרבה פוסקים סמכו על זה לגבי דיני תולעים ודיני היזק, ויש הרבה לדון בדעתו, וראיתי בכמה מקומות דהגרי"ש אלישיב זצ"ל היקל עד חמש אחוז דלא נחשב מיעוט המצוי). וכיון דמתחילה הוי נמי ספק גרמא, דהוי ספק אם יגרום נזק לאחר כנ"ל, הרי מבואר ברבינו ירוחם (נתיב ל"א ח"ב דף צ"ה ע"א) הובא בב"י (חו"מ סי' שפ"ו) דאע"פ דלכתחילה אסור אבל כיון דהוי רק ספק



אפילו בידי שמים על כל פנים לגבי אם ניזק ע"י הנגף. וזה פשוט שאין לחולה להסתובב בחוץ בין אנשים, ובודאי שעליו ליהרהר, וכן בודאי שאין לומר דלהבריא אסור לצאת, רק כוונתי היא דבדיעבד אם יצא החולה יש סברא לפוטרו, כיון דכשיצא ידע דיש אפשרות ששיינגף כיון דהנגף יכול לעבור בלי ידועה ע"י מי שאינו יודע עדיין שיש לו הנגף וכן ע"י אנשים היודעים ויוצאים אעפ"כ שלא ברשות, ועכ"פ בשכונתנו מי שיצא בזמן

שהי' המחלה בתוקפה יצא על דעת זה שאפשר שיינגף וכאילו מחל מתחילה על זה, ואפשר דבשאר שכונות הי' המצב אחרת, אבל בשכונתנו בארא פארק הי' בעוונה"ר כך המצב, וכתבתיו רק לסניף דעדיין צ"ע בזה].

**ועל כן אפי' אם למעשה ניזק קשה לחייבו בדיני שמים, ואשמח לראות מה דעת כ"ת בזה.**

החותם בהוקרה והערצה,  
ידידו עוז, יחזקאל דוד בראדי



## הרב דוד בריזל

בעמח"ס משפט המזיק ושא"ס

בית אלפנא דרבי יוחנן קארלין סטאלין, עיר"ק ירושלים ת"ו

## תגובה על הנ"ל

### אם יכול להפטר במענה שאולי נדבק החולה מחולים אחרים

**בעיקר** מה שנקטנו לעיל שחולה שחולה שהדביק אחרים בפשיעתו, חייב בדיני שמים, והעיר כ"ת דעיקר החיוב בדיני שמים היינו כשידוע שעשה מעשה היזק בודאי, אבל בנדון זה הרי יתכן שאדם זה שנדבק מהחולה, לא נדבק ממנו, אלא נדבק ע"י חולים אחרים שלא הודיעו שהם חולים, או שהחולים האחרים עצמם לא נודע להם שהם חולים, שכידוע שישנם חולים שאין להם סימפטומים, וכיון שיתכן שנדבק ע"י אחרים, אע"פ שיתכן שנדבק ע"י חולה זה הידוע, מ"מ מספק אין אפשרות לחייבו לשלם בדיני שמים שהרי יתכן שנדבק ע"י אחרים.

חולים אחרים שהיו בסביבתו, ומהיכ"ת נחשוש ונחדש שהיו כאן עוד חולים אחרים שמהם נדבק. אך זה אינו, שהרי בדיני ממונות מצינו שגם עפ"י הסתברויות חזקות מאד, כל שקיימת אפשרות שלא נעשה ההיזק על ידו, אין מוציאין ממנו ממון, וכמבואר בשו"ע (ס"ח ת"ח ס"ב) שור שהיה רועה, ונמצא שור הרוג בצדו, אף ע"פ שזה מנושך וזה מועד לנשך, זה מנוגח וזה מועד ליגח, אין אומרים בידוע שזה נגחו או נשכו. ואפילו גמל האוחר בין הגמלים ונמצא הרוג בצדו, אין אומרים בידוע שזה הרוג, עד שיראוהו עדים כשרים עי"ש. ומקור הדברים בגמ' בשבועות (דף ל"ד) וב"ב (דף צ"ג) דרב אחא סובר שמחייבים אותו עפ"י אומדנא, וק"ל כחכמים שאין מחייבים

**ואין** לומר שקיימת הסתברות מבוססת מאד שהחולה נדבק על ידי החולה שלא שהה בבידוד, שהרי לא נודע על

שהמזיק טוען שהוא סבור שלא הזיק, או באופן שאע"פ שסבור שעשה ההזיק, אינו רוצה לשלם מפני אלמותו וכיו"ב, ובוה נאמר דין זה, שבית דין אין להם כח לחייבו ממון עפ"י אומדנא, שכדי להוציא ממון צריך שיהיה בוודאות מוחלטות בלא כל ספק. אכן לענין חיוב בדיני שמים, שעניינו שהמזיק צריך לשלם לניזק כדי שיתכפר עונו, כמבואר בדברי רש"י בגיטין (דף נ"ג ד"ה וחייב), כל שהמזיק בעצמו סבור שהוא עשה הנזק, ואין לו ספק בזה, הרי ככל שכלפי שמיא גליא שהוא עשה ההזיק, הרי צריך כפרה, וממילא אם הוא סבור שהוא עשה ההזיק, מוטל עליו לשלם בדיני שמים כדי שיתכפר עונו. ורק באופן שהוא גם סבור שאין זה ודאי שעשה ההזיק, ויש לו ספק אמיתי שמא לא הזיק, בכה"ג אין מחייבים אותו לשלם גם בדיני שמים, אבל ככל שהוא בעצמו נראה לו שעשה ההזיק, שלפי ההסתברות שלו ולפי מה שמסתמן לו, נראה לו שההזיק נעשה על ידו, שפיר יש לו לשלם בדיני שמים כדי שיכופר עונו, וצ"ע.

**ועוד** יש לדון בזה, שיש ענין בבא לצאת ידי שמים שישלם גם במקום ספק כזה, דהנה הטור בסי' ע"ה (סי"ט) ביאר הטעם שבשמא ושמא באיני יודע אם נתחייבתי פטור לצאת ידי שמים, וז"ל: כשטוענו שמא כגון שאומר איני יודע כמה או איני יודע אם הלוייתך, אין לחייב הנתבע לצאת ידי שמים מפני שלא דקדק,

ממון עפ"י אומדנא, ולפי"ז גם כאן אע"פ שיש אומדנא והסתברות מבוססת מאד שהחולה נדבק ע"י החולה הראשון ששהה עמו יחד במגע הדוק, אך כיון שקיימת אפשרות שנדבק ע"י אחרים אין לחייבו לשלם.<sup>1</sup>

**ואכן** בבית שלמה ובמילי דנזיקין שם שכתבו בנדון דידהו באחד שהבהמות שלו הדביקו את המרעה במחלה ומכוחה נדבקו בהמותיו של בעל המרעה כשאכלו ממרעה זו, וכתבו שאין לחייב אותו ממון כיון שאין מוכרח שנדבקו על ידם, והבית שלמה האריך בזה שאין הולכין בממון אחר אומדנא והסכים עמו הגרש"ק במילי דנזיקין שם ע"ש.

**ויש** לעיין לענין חיוב בדיני שמים, האם יש לחייבו, דלכאו' יש לנו לדמותו לדין כל שמא ושמא, שהמלווה אומר שמא לא הלוויתי לך, והלווה אומר שמא לווייתי ממך, דקי"ל בסי' ע"ה (סעיף ט') שאם יש ספק על עיקר החיוב, והוא בגדר איני יודע אם נתחייבתי, הרי זה פטור גם לצאת ידי שמים, ורק אם יש ספק בפרעון שאינו יודע אם פרע, בזה יש חיוב לצאת ידי שמים. ולפי"ז בנדון דנן כיון שיש ספק אם הזיקו, והוא ספק בעיקר החיוב, דינו דומה לאיני יודע אם נתחייבתי, ויפטר גם לצאת ידי שמים.

**אך** נראה לדון בזה, דהנה הא דגמל האוחר בין הגמלים שאין מוציאים ממנו ממון באומדנא, היינו באופן

ג. ואין לדמותו למשנ"ת במשפט המזיק (פ"ג סי"ב) בשם רבים מהפוסקים באחד שעשה מעשה הזיק וטוען שהיה אונס, שעל המזיק להוכיח שהיה אונס, וכל שאינו מוכיח שהיה אונס הרי זה חייב לשלם, דהתם ידוע בבירור שהוא עשה מעשה ההזיק, אלא שטוען טענת אונס וע"ז צריך להביא ראיה, אבל כאן שיש ספק אם הזיק, בזה קי"ל שאין מוציאים ממנו ממון ע"י אומדנא וע"י הסתברות.

אחד עי"ש. ומבואר כנ"ל שהכל תלוי בפשיעת הנתבע.

**ובשו"ע** בסי' ש' (סעיף ג') מבואר לגבי שומר שיש לו ספק מי הפקיד אצלו, שאם גם המפקיד היה לו לדעת, הרי זה פטור לצאת ידי שמים, אבל אם המפקיד כבר מת, והבן אינו אמור לדעת אם אביו הפקיד אצלו, הרי זה חייב לצאת ידי שמים, כיון שהנתבע פשע והתובע לא פשע שלא היה לו לדעת עי"ש. ועי' בסי' שס"ה (ס"ב) לגבי ספק ממי גזל שחייב לצאת ידי שמים, וביאר שם הש"ך (סק"ה) דאירי שגזל שלא בפניו, שהנגזל אינו יודע ואין כאן פשיעת הנגזל, אבל אם היה לנגזל לידע מהגזילה, כיון ששניהם פשעו פטור גם בבא לצאת ידי שמים עי"ש.

והנה יש להעיר בזה, דבמשנה בב"ק (דף קי"ח) מבואר 'אמר לו איני יודע אם גזלתך אם הליתני אם הפקדת אצלי פטור מלשלם' ובגמ' שם מבואר שפטור גם לצאת ידי שמים כיון שהוא ספק בעיקר החיוב. וכן נפסק להלכה בסי' שס"ה (ג'). ויל"ע דהרי על הצד שגזל ממנו הרי פשע בעצם הגזילה, ומדוע נפטר בבא לצאת ידי שמים. וצריך לומר, שכיון שהנגזל היה לו לדעת מגזילה זו, הרי יש בזה גם פשיעה דהנגזל בתביעה זו, ולכן פטור מלשלם גם בבא לצאת ידי שמים. [ולפי"ז באופן שהנגזל לא היה לו לדעת מהגזילה, יש לחייבו לשלם].<sup>7</sup>

דיכילנא למימר דקדק ושכח, שהרי אף התובע שכח, ומה היה לו לעשות עכ"ל. ומקור דברים אלו בספר התרומות (שער ל"ח ח"ג אות א') עי"ש.

**ויש** לדייק בדבריו שאם פשע במה שלא דייק, ומחמת כן הינו במצב שמא, יש עליו חיוב לצאת ידי שמים. ועפ"י דברי הטור הללו כתב בנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' קנ"ה) וז"ל: דבטוענים שניהם ספק פטור אפילו לצי"ש, היינו דשם הטעם שהנתבע אומר למה יתחייב הוא שהיה לו לדקדק, אדרבה היה להתובע לדקדק, אבל כאן ודאי היה להשליח לדקדק וכו' עי"ש, ומבואר בדבריו שבאופן שהתובע אינו אמור לדעת על החוב והנתבע אמור לדעת, הרי זה פשיעה במה שלא דקדק הנתבע, וחייב בבא לצאת ידי שמים.

**ובבמה** דינים שנתבארו בדיני לצאת ידי שמים, מבואר כיסוד דין זה שאם שניהם פשעו נפטר התובע מהחיוב לצאת ידי שמים, אבל אם התובע לא פשע והנתבע פשע, חייב בבא לצאת ידי שמים, כמבואר בסי' ע"ו (ג') לגבי לוה שאינו יודע ממי לוה, שנחלקו ב' השיטות אם חייב לצאת ידי שמים, ומבואר שם בש"ך (סקט"ז) שטעם השיטה הפוסקת מפני שהלווה לא פשע, שכיון שלווה רק מאדם אחד סבר שייזכר ממי לוה, ואינו דומה ללווה משנים ואינו יודע כמה לוה מכל אחד, שחייב לצאת ידי שמים, שבלווה משניים היה לו לדקדק כמה לוה מכל

ה. ואולי יש לבאר עיקר ענין זה שתלוי בפשיעת הנתבע והתובע, דהנה בכל שמא ושמא שפטור לצאת ידי שמים, אע"פ שיש צד שחייב לחבירו, מ"מ גם בבא לצאת ידי שמים פטור לשלם, שכיון שעפ"י תורת המשפט אין חייב לשלם, הרי גם על הצד שבאמת לוה ממנו, מ"מ עתה שיש ספק ונפטר מלשלם אין עליו עוון גזילה, וכידוע בזה דברי השערי יושר (ש"ה פ"א) שבדיני ממון אין

לגרום היזק לחבירו עכ"ל. ולכאור' התכוון לנדון זה, שיש ספק אם הוא גרם ההיזק או לא, וע"ז כתב שכיון שפשע שהתכוון לגרום היזק לחבירו, יש עליו עונש בדיני שמים וממילא חייב לצאת ידי שמים, [ואף שכתב כן באופן שכוונתו לגרום ההיזק, לכאור' אין כוונתו דוקא בכוונה להיזק, דהרי בחיוב בדיני שמים א"צ שיתכוון אלא גם פשיעה מחייבת לשלם].

#### באופן שגם לאחרים שיצטרכו להיכנס לבידוד

ב. ועתה יש לברר בשאלה זו, באופן שהשני לא נדבק ממנו, אלא רק הוצרך לשהות בבידוד והיה לו הפסדים שלא הלך לעבודתו והפסיד ממון וכיו"ב. ולגבי נדון זה, לא שייך להחשיב שהאדם שצריך לשהות בבידוד הביא הנזק על עצמו [כמו שנתבאר לגבי מי שנדבק ממנו], שהרי היזק זה נעשה באופן ישיר ע"י החולה, שעצם השהות שלו במקום זה, נחשב כמזיק שמצריך את האנשים להכנס לבידוד. וכן לא שייך להיפטר בטענה שאולי נדבק ע"י אחרים, שהרי ההיזק נעשה בעצם המגע עמו, שמפני כן הוצרך להיכנס לבידוד, ומעתה יש לדון האם יש לחייבו בדיני אדם לשלם על נזק זה.

ומעתה יש לדון בנדון דנן, שעל הצד שהחולה הדביק אותו, אע"פ שהשני שנדבק ממנו אינו יודע בטענת ברי שהוא זה שהדביקו, מ"מ הרי לא הו"ל לנדבק למידע, ואילו החולה שהדביק אותו, אע"פ שאין ידוע בודאי שהדביק אותו, מ"מ על הצד שהדביק אותו עשה כן בפשיעה גמורה, וא"כ יש להחשיב שעצם מעשה זה שלא שהה בבידוד הוא מעשה פשיעה גמורה, שאין יכול להפטר בידי שמים בטענה ששמא לא הדביקו, שהרי פשע בכך שהכניס אחרים באפשרות להידבק ממנו, ולכן אע"פ שיתכן שלא הדביק אותו, מ"מ על הצד שהדביק אותו יש לו עוון, ואינו נפטר מהעוון עד שישלם לו כדי לצאת ידי שמים. [וכאמור שאינו דומה לספק אם גזל, ששם יש צד גמור שלא גזל ממנו, ועל הנגזל לדעת אם גזל ממנו, ושניהם פושעים באי הידיעה, אבל כאן שהנדבק לא אמור לדעת בודאי, והמדביק פשע ביצירת הספק, שפיר יש לחייבו לצאת ידי שמים].

**ומצאתי** סמך לדברים אלו, בערוך השולחן (סי' שפ"ו סכ"ג) שכתב וז"ל: וכל ספק גרמא אין מענישין אותו אך עונשו בידי שמים אם היה כוונתו

אומרים ספיקא דאורייתא לחומרא כיון שעפ"י תורת משפט הממון נפסק שפטור לשלם, וממילא אינו עובר באיסור גזילה. אמנם באופן שגרם בפשיעתו למצב כזה שיהיה החוב מסופק, ועל התובע אין כל פשיעה שלא היה לו לדעת מחוב זה, על פשיעה זו גופא יש עליו עוון, שבמה שלא דקדק גרם שייפטר מלשלם בתורת המשפט, ולכן בבא לצאת ידי שמים חייב לשלם. וזהו שביאר הטור שבכל שמא ושמא שניהם שווים בפשיעה זו ואין עליו תביעה לשלם, שבאופן שגם התובע פושע, אמרי' להיפך שאם הנתבע ישלם לו ויתברר שאינו חייב לו, הרי יש ממון מסופק בידי התובע, כאשר התובע פושע בחוב זה והיה לו אפשרות לברר חוב זה, ואדרבה יש חיוב על התובע לצאת ידי שמים, כיון שפשע ויש בידו ממון מסופק שבא בידו בפשיעה, ורק באופן שהנתבע פושע והתובע לא פושע, מחייבים אותו לצאת ידי שמים.

הדין, היינו משום שהשוחט לא ידע שהבהמה תיאסר משום שאינו דבר המפורש, אבל בדבר המפורש בהלכות שחיטה שהבהמה נאסרת בזה, לא היה לו לשחוט את הבהמה שחיטה כזו וחייב לשלם על ההפסד עי"ש. וכן פסק הש"ך שם (סק"י) והביא שכן פסק המהרש"ל עי"ש. ועי' בפתחי תשובה (שם) בשם הפנים מאירות והרדב"ז שפסקו כהש"ך שחייב לשלם עי"ש.

**ונראה** שבנדון דידן שגרם לו שיוצרך להיכנס לבידוד, הרי אין זה אלא מחמת הספק שמא הדביק אותו, והרי זה דומה ממש להטריף הבהמה, שאע"פ שגם על הצד שהיא מותרת הרי היא אסורה, מ"מ כיון שסור"ס אפשר שהיא כשירה, ורק מפני שיש לנו ספק אנו מחמירים, אין זה נחשב שעשה היזק בגוף הבהמה לחייבו בתשלומין. [ובטעם שפטור מלשלם, עי' במשפט המזיק (ח"ב סי' מ"ד) משנ"ת כמה מהלכים מדברי האחרונים]. ולפי"ז גם בשאלה דידן, הרי הסיבה ששוהה בבידוד מפני הספק שמא הוא מודבק, וכשמתברר שלא היה חולה מתברר שלא היה צורך בבידוד זה, ונמצא שדינו שווה להטריף בהמת חבירו מספק שאין חייב בתשלומין בדיני אדם.

**ולענין** חיובו בדיני שמים, יש לדון שדומה לכל גרמא שחייב בדיני שמים, שכיון שגרם לו שיצטרך להיכנס לבידוד ויפסיד מפרנסתו יש לחייבו. ואף שבכל מבטל כיסו של חבירו נחלקו הפוסקים אם חייב בדיני שמים, ודעת רוב הפוסקים שחייב בדיני שמים אך יש אומרים שפטור בדיני שמים [והובא

**ונראה** שגם על זה יש לפוטרו בדיני אדם, דהנה בשו"ע (סי' ש"ו סעיף ה'). כתב וז"ל: אם עשה בה טרפות הפוסלה מספק, כגון ששהה במיעוט סימנים, פטור. הגה: אף על גב דאנו נוהגין לאסרו, אפילו הכי פטור מממון, וכן נראה לי עכ"ל. ומקור הדברים בגמ' ב"ק (דף צ"ט:) שמבואר שם באחד ששחט את הבהמה באופן שתלוי במחלוקת אם כשרה או לא, ופסק רב שהבהמה אסורה באכילה והטבח פטור לשלם. ומכאן למדו הפוסקים שאם עשה ספק טריפה פטור לשלם, שמספק אינו יכול להוציא ממנו ממון. ומסתמת לשון הרמ"א משמע שאפי' אם ידוע לשוחט שייאסר מספק, פטור לשלם. ובפליתי (סי' י"ח סק"ג) ובשו"ת כהונת עולם (סי' פ"ג) כתבו שאפשר לומר קים לי כשיטת הרמ"א ופטור לשלם עי"ש. ועי' בתומים (קיצור תקפו כהן, סי' קכ"ח) שהביא בשם הש"ך בתקפו כהן (שם) שאם הגיזק תפס ממונו של המזיק, אין חייב להחזיר לו ויכול להחזיק בממון זה שהרי יש ספק אם המזיק חייב לשלם לו עי"ש.

**אולם** הרמ"א (בהמשך שם) הביא שבתרומת הדשן (סי' קפ"ו) כתב שחייב לשלם, ובתרומת הדשן הביא שר"ת פירש הגמ' בב"ק שמדובר שמן הדין היתה הבהמה כשירה לאכילה, ורב החמיר לאוסרה עליו מפני שהיה עם הארץ, ולכן לא חייב את הטבח לשלם שהרי מן הדין אין זה מעשה היזק, ולפי"ז כתב התרומת הדשן שאין ללמוד מסוגיא זו לשוחט שהטריף את הבהמה מספק שאנו מחמירים בהם מן הדין, ואפי' לשיטת הר"י ורש"י שפירשו את הסוגיא שרב החמיר עליו ואסרה מן

בנ"ד יש לחייבו בדיני שמים לכל השיטות על שביטלו ממלאכתו וכמשנ"ת לעיל.

#### מסקנת הדברים:

**א.** בחיוב בדיני שמים, באופן שהחולה מסופק בזה, שמא ההדבקה לא נעשית על ידו, אלא על ידי אחרים, אפשר שפטור בדיני שמים. אך נתברר לצדד שלכאור' כיון שפשע במצב זה, אם בא לצאת ידי שמים, עליו לשלם.

**ב.** לענין מה שגרם שאחרים ייכנסו לבידוד מחמתו והפסידו שלא הלכו למלאכתם, בדיני אדם פטור לשלם, ולענין דיני שמים דינו דומה למבואר לעיל שאם פשע חייב לשלם להם ההפסדים שגרם להם במניעת פרנסתם.

**ויהא** רעוא מן שמיא שבמהרה יסירו מעלינו נגף זה, ויגן השי"ת על החולים שיתרפאו ועל הבריאים שלא יחלו, ונזכה במהרה לגאולת עולמים אמן ואמן.



במשפט המזיק (ח"א פרק כ"ט ס"ב), לכאור' יש לחלק שבאופן שגרם שהאדם יכנס לבידוד, לכל השיטות חייב לשלם בדיני שמים. שהרי מצינו בגמ' (ב"ק דף פ"ה) שהמכניס חבירו בידים לבידוד, שנעל את חבירו בביתו, חייב לשלם מדין שבת. ויעוי' שם ברא"ש (סי' ג') ונפסק בשו"ע (סי' ת"כ סי"א) שכתבו שאם הכניס את חבירו בדרך גרמא, שנעל את הבית כאשר כבר שהה בביתו, הרי זה פטור בדיני אדם, ומשמעות דבריהם שהדגישו שפטור בדיני אדם משמע שחייב בדיני שמים כמו כל גרמא, וצ"ל דאף להפוסקים שבכל מבטל כיסו פטור בדיני שמים, היינו דוקא בכל מבטל כיסו, אבל בגורם הפסד שהאדם לא יוכל לעבוד, כיון שבאדם נתחדש בו דין שבת שאם מבטלים אותו ממלאכתו, חייב בדיני אדם, בזה ס"ל להרא"ש שגם כאשר עשה פעולה זו בדרך גרמא, הרי זה חייב בדיני שמים. ולפי"ז

#### הרב יחזקאל דוד בראדי

הלל עין דחסידי באטב - 45, טרוקלן יצ"ו

#### תגובה על הנ"ל

**בענין דיש לפטור מחיוב לצאת ידי שמים - וכן מברר דין כשיש מחלה מתפשטת ואינו יודע אם יש לו המחלה אי צריך לישאר בבית**

משרדי הבריאות בכל מדינות העולם כבר שינו דעתם בהרבה כללי ופרטי הנגיף כמה וכמה פעמים, והאמת לאמיתו הוא מה שמודים במקצת שאינם יודעים ומכירים הנגיף די היטב לידע המציאות האמיתית, וא"כ אין שום הכרח עדיין לומר שרוב הסיכויים וההסתברויות שנדבק דוקא ממנו.

אם יש הברה שנדבק על ידו (א) מה שכתב הגאון שליט"א שלפי דברי רוב מומחים חולים שאין להם סימפטומים כמעט ואינם מדבקים וא"כ מהיכ"ת נחשוש ונחדש שהיו כאן עוד חולים אחרים שמהם נדבק, באמת אין דבר ברור בזה ויש דיעות בין הרופאים בזה, והרבה מהם משנים דעתם כסדר, וכן

דאינו כלל ברי היוזקא לחייבו לצאת ידי שמים

(ב) והנה הגאון שליט"א דן בדבריו בעיקר על הנקודה הראשונה שנגעתי בה דאין הכרח שנעשה המעשה היזק על ידו, ועל זה פלפל כ"ת כיד ד' הטובה עליו בענין זה לכאן ולכאן, אבל דנתי במכתבי בעוד נקודה, דלא זה בלבד דלאחר מעשה ההיזק אין שום הכרח ברור שניזוק על ידו, אבל גם בתחילה כשפשע ויצא לחוץ לא הי' שום הכרח דכשהוא יצא בין אנשים יהי' היזק ברור לאיש אחר, ובנידון כזה יש יותר מקום לומר דאין בו אפי' לצאת ידי שמים, דעיי"ש שהארכתי דכן מבואר במהרש"א (ב"ק מ"ז:): ממה שכתב דדוקא באפרזתא חייב בידי שמים משום דעבידא דאכלה ואבודה לגמרי אבל שאר פירות פטור אפילו מדיני שמים, והיינו דרק כיון דשם הדרך שתאכל ותהי' אבודה לגמרי יש בו לצאת ידי שמים, אבל בנידון דידן דגם מתחילה אינו ברי היוזקא כלל, דהרבה אנשים אפי' נדבקים בהנגיף אינו מזיקן כלל או מקבלים רק מיחוש קטן, ואפי' אם יהי' שם אדם שמוכשר לינזק באופן חמור, אין הכרח שיידבק על ידו, וכמו שרואין באחוזי הניזוקין דזה אחוז קטן, ולהרבה פוסקים אין מספר זה בגדר מיעוט המצוי כמו שהארכתי בזה במכתבי הקודם, וכיון שכן הוא אינו דומה לשמא ושמא דשם אי באמת גזל או לזה מחבירו עשה מעשה של היזק וחוב ברור רק שעכשיו הוא מסופק אי אכן עשה ההיזק או החוב הברור, אבל בנידון דידן גם מתחילה הי' ספק אי מאן דהוא יינזק באמת מזה, וכיון דמתחילה הי' נמי ספק גרמא, דהוי ספק אם יגרום נזק לאחר כנ"ל, הרי מבואר ברבינו ירוחם (נתיב ל"א ח"ב דף צ"ה ע"ד)

הובא בב"י (חומ"ס סי' שפ"ו) דאע"פ דלכתחילה אסור אבל כיון דהוי רק ספק גרמא פטור אפילו בדיני שמים, עיי"ש שהארכתי בזה. ועיי"ש שהארכתי ליישב לפי"ז דברי הבית שמואל אחרון (סי' י"ב, הובא בפתחי תשובה סי' תי"ח סק"א).

**תמצית** היוצא, דיש לחלק בין חיוב לצאת ידי שמים בשמא ושמא, לבין חיוב לצאת ידי שמים בספק גרמא, וזה חוץ ממה שיש לחלק לכמה פוסקים דסברי דכל ענין גרמא הוי דרבנן וא"כ ספק גרמא הוי ספיקא מדרבנן וכמו שכתבתי במכתבי הקודם, ועל כן אפי' אם נניח דבשמא ושמא ורק המזיק פשע יש חיוב לצי"ש, אבל בספק גרמא [ובפרט כשגם מתחילה הי' ספק אם יזיק] עדיין מסתבר לחלק ולומר שאין בו חיוב לצי"ש.

**[ועי' בחידושי הרי"מ (בב"מ דף ע"ח מדף הספר) דמשמע דענין לצאת ידי שמים בשמא ושמא כשרק אחד פשע הוא מענין גרמא, אבל משמע שם בהדיא דשייך רק כשברור לו שנתחייב רק אינו יודע ממי לזה או כמה לזה, דכיון דלא דק אינו יכול לגבות ממנו וגרם לו היזק, אבל בספק על עצם החיוב לא שייך סברתו שם עיי"ש. וגם מבואר בדבריו דהוי גרמא כיון שלא דק ואינו יכול לגבות חובו, ונמצא דלפי דבריו דין ספק גרמא אינו דומה לנידון דהתם דהוי ודאי גרמא, אבל מפשטות דברי הטור אינו משמע כדרכו של החידושי הרי"מ דהוא מטעם גרמא].**

**ועייין גם בקובץ עץ חיים (באבוב, חובת ל"ג ניסן תש"פ, דף קמ"ט) במאמרו של הרה"ג ר' יצחק מאיר ליברמאן שליט"א מו"ץ בבני ברק, שכתב בענין מחלת**

הקורונה דפטור בדיעבד אפילו מחיוב לצאת ידי שמים.

אמרתי לבאר דבריי ביתר ביאור עפ"י דברי הפוסקים.

### דעת המחמירים

**ואקדים** בענין מה ששמעתי שיש אומרים שבזמן מחלה המתפשטת אע"פ שמספר הנהרגים והניזוקים קשות מהמחלה הוא בגדר מיעוט שאינו מצוי אסור לצאת מהבית אע"פ שאינו יודע אם יש לו הבית, דטוענים דענין מיעוט המצוי אינו כשיכול להרוג אחרים, שבזה ודאי יש איסור, שאין הולכים בנפשות אחר הרוב, וגם אחר מיעוט המצוי. ובפרט שלכאור' במציאות שלפנינו, גם אם נקבל הנחה זו שכל אחד ואחד הוי מיעוט שאינו מצוי, אך כשכולם יוצאים לחוץ ומסתמכים על המיעוט השאינו מצוי הזה, הרי מביאים בהכרח ח"ו מעשה רציחה היל"ת, וממילא עפ"י הלכה מוטל איסור על כל אחד ואחד שחולה לצאת מביתו, ולכן כל שלא התנהג עפ"י הלכה ולא נשאר בביתו, חייב להתכפר בדיני שמים, עד כאן תוכן דבריהם.

**ועוד** שמעתי שיש אומרים דיש חילוק גדול בין כשיש מזיק לפנינו שיש לחשוש גם למיעוט שאינו מצוי, וכמו שטען לי ת"ח שליט"א וזה לשונו, הגע עצמך, אם יש אריה ח"ו ברחובות בארא פארק שרק אחת ליום הוא טורף איש ח"ו, האם מותר לצאת לרחובות, האם ייצאו להתפלל במנין, שזה ממש מיעוט שאינו מצוי וזה פחות מאחוז אחד של כלל האוכלוסיה, וכן היה כשהיו נפילות של טילים בארה"ק שאפי' פחות מאחוז לא ניזוקו, וזה ממש מיעוט מאד מאד, שכיון שיש מזיק לפנינו, יש חובה לברוח ושלא להכניס לסכנה. עד כאן תוכן דבריהם.

### דמהערוך השלחן מוכח שאין לחייבו

(ג) ומה שהביא הגאון שליט"א סמך לדבריו מהערוך השולחן (סי' שפ"ו סכ"ג) שכתב וז"ל, וכל ספק גרמא אין מענישין אותו אך עונשו בידי שמים אם היה כוונתו לגרום היזק לחבירו עכ"ל. וכ"ת כתב דלכאור' התכוון לנדון דידן, שיש ספק אם הוא גרם ההיזק או לא, וע"ז כתב שכיון שפשע שהתכוון לגרום היזק לחבירו, יש עליו עונש בדיני שמים וממילא חייב לצאת ידי שמים, עכתו"ד.

**אבל** לענ"ד דברי הערוך השולחן ברור מללו דרך אם היה כוונתו לגרום היזק לחבירו עונשו בידי שמים, ולא כבנידון דידן שלא היה כוונתו להיזק לחבירו רק יצא לחוץ כדי לסדר עניניו או מפני הנאתו כיון שקשה עליו לישב בביתו, ועי"ז פשע בענין המחלה, אבל לא הי' כוונה להיזק. ולכאורה כוונת הערוה"ש כנ"ל בעשה מעשה שגם מתחילה הוי ספק אי יגרום היזק כבנידון דידן שהוי ספק אם בפשיעתו באמת יינזק אחר כמו שרואין דהאחוזים קטנים, אז החייב רק אם כוון להיזק אבל לא בפשיעה גרידתא, ואדרבא מדברי הערוך השולחן מוכח דפטור אפילו בידי שמים וכמו שכבר הוכחתי מדבריו במכתבי הקודם.

### ביאור הפטור דמיעוט שאינו מצוי

(ד) והנה בענין מה שכתבתי עוד צירוף לפוטור מחיוב לצאת ידי שמים שמספר הנהרגים והניזוקים קשות מחלת הקאראנא הוי בגדר מיעוט שאינו מצוי,



הגבול לזה אך אין העת מסכמת. ומ"ש הר"ן פ' יה"כ לדמות הא דיעבור ואל יהרג לחולה שיש בו סכנה היינו רק היכא שממית א"ע כהנהו דקדושין דמייתי שם. וכן הא דסנהדרין שחלה ויכול להתרפאות בג"ע ע"ש, עכ"ל.

דעת האמרי אש דכל שאין חשש הסכנה יותר משישית מותר

ובשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' נ"ב) כתב וז"ל, ואף גם בעת המלחמה, מכל מקום נראה כי אין היוצא למלחמה כמאבד עצמו לדעת ח"ו, דאם כן היה מלחמת רשות כמוסר עצמו לסכנה, ועובר על ונשמרתם (דברים ד, טו), ולא היה אדונינו דוד המלך ע"ה מרבה במלחמות הרשות. ובסוטה דף מ"ד ע"ב מלחמת בית דוד לרווחה דברי הכל רשות, יעיין שם ברש"י, ומבואר שם דלא מקרי אפילו עוסק במצוה לפוטרו מן המצוה, ואפילו הכי לא היה דוד המלך ע"ה נמנע ממלחמה, ויעיין בסוף שבועת העדות (שבועות ל"ה ע"ב), ובתוס' שם (ד"ה דקטלא), עכ"ל.

והנה מה שסיים האמרי אש לעיין בסוף שבועת העדות (שבועות ל"ה ע"ב) ובתוס' שם (ד"ה דקטלא), כוונתו לדברי הגמ' שם, מלכותא דקטלא חד משיתא לא מעינשא, שנאמר כרמי שלי לפני האלף לך שלמה, למלכותא דרקיעא, ומאתיים לנוטרים את פרוי, למלכותא דארעא. ובתוס' שם כתבו, בהוצאה למלחמת הרשות קאמר. הרי דמבואר מדברי האמרי אש דכל שאין חשש הסכנה יותר משישית מותר, וכן דייק מדבריו הגאון רבי יצחק זילבערשטיין שליט"א בספרו שיעורי תורה לרופאים (ח"א סי' ל"ו).

ולענ"ד לא כן עמדי, דבודאי דכל נפש מישראל יקר מכל יקר ולא כתבתי לענין לכתחילה רק לענין בדיעבד אי יש לחייבו בדיני שמים, וכל כוונתי היתה רק דיש צדדים לפוטרו בדיעבד אפילו בדיני שמים, וכן יצאתי ליתן להקל אפי' לכתחילה כשאין ידוע להם בודאי שהם חולים. אבל גם לענין עצם דבריהם אם איש צריך לזהר במקום חשש סכנה יש הרבה לפלפל בזה.

דעת הדברי מלביאל דמותר להכניס עצמו לחשש סכנה שאינה ודאית

דהנה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ל"ה) כתב וז"ל, ויסוד הדבר נראה דהא עיקר הלימוד שמותר לעבור על ד"ת במקום סכנה הוא מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם כדאיתא ביומא (דף פ"ה ע"ב) ובע"ז (דף כ"ז ע"ב) וילפינן מזה שחייבה התורה לעשות המצות רק כשאין חשש סכנה בזה אבל במקום חשש סכנה הוא פטור מלעשותם, ומי שרוצה להחמיר על עצמו ולקיים המצוה הרשות בידו, רק שאסור משום מאבד עצמו לדעת. וזה שייך רק היכא שגורם לעצמו מיתה באיזה פעולה, אבל היכא שאינו גורם לעצמו רק שאנס אומר שיהרגנו הוא רק חשש סכנה ואין זה בכלל מאבד עצמו לדעת. והרי מצינו שיורדי הים צריכים להודות כדאיתא בברכות (דף נ"ד) משום דשכיחא סכנתא. ומ"מ ודאי מותר לירד בים ולא מיקרי מאבד עצמו לדעת. ואם צריך לירד לים כדי לקיים איזה מצוה בודאי מחוייב לירד ואסור לו למנוע משום חשש סכנה. הרי חזינן שמותר להכניס א"ע בחשש סכנה היכא שאינו רק חשש בעלמא. ויש להאריך בזה ולבאר

דעת רעק"א והשם אריה דסכנה לאחר  
מאלף אינו בגדר סכנה

ועיין בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא  
קמא סימן ס') שמבואר דכשהחשש  
סכנה הוא רק לאיש אחד מכל אלף  
אנשים אין דנין אותו אפילו כספק סכנה,  
ואין שום איסור נדחית מפני חשש סכנה  
רחוק כזה. וכן עיין בשו"ת שם אריה  
(י"ד סי' כ"ו) דכשהחשש סכנה הוא רק  
לאיש אחד מכל אלף אנשים אין צריכים  
ליזהר בזה מדינא כלל.

דעת הנודע ביהודה דמותר להסתכן  
לצורך פרנסה

וגם אין להתעלם מדברי הנודע ביהודה  
(מהדור"ת יו"ד סימן י') הידועים, שכתב  
דהיתור של הולכי ימים הוא כי לצורך  
פרנסה התיירה התורה להסתכן כמוש"כ  
ואליו הוא נושא את נפשו, ופירשו חז"ל  
(ב"מ ק"ב ע"א) שעלה בכבש ונתלה באילן  
ומסר עצמו למיתה, ועיין שם שמצדד  
להתיר במקום גדודי חיות ולסטים כל  
שהוא לצורך, ואם כן כל שכן לצורך  
תפילה דלא תהא כהנת כפונדקית.

דעת האגרות משה

ועיין בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סימן  
ק"ד) שכתב וז"ל, נשאלתי מאחד  
אם מותר להתפרנס ממשחק זריקת  
הכדורים שנקרא באל בלע"ז שיש לחוש  
לסכנה כדאירע לאחר מכמה אלפים  
שנסתכן. והשבתי שלע"ד יש להתיר דהא  
מפורש בב"מ דף ק"ב על קרא דואליו  
נושא נפשו מפני מה נתלה באילן ומסר  
את עצמו למיתה לא על שכרו אלמא  
דמותר להתפרנס אף כשאיכא חשש סכנה  
לאופן רחוק. וממילא אף כשיש חשש  
שיהרוג אחרים באופן רחוק כזה מותר  
דמאי שנא מחשש דליהרג בעצמו דגם

להרוג את עצמו יש איסור לא תרצח  
ומ"מ מותר בחשש רחוק כזה לצורך  
פרנסה א"כ גם בחשש סכנת אחרים נמי  
יש להתיר בחשש רחוק כזה וגם אם לא  
נימא כן לא היה רשאי בעל האילן לשכור  
אותו. אבל ודאי מסתבר שהוא דוקא  
כשהאחר ג"כ נכנס לזה ברצונו דודאי אין  
לו רשות להכניס אף בספק הרחוק כזה  
את אלו שלא ידעו או לא רצו להכנס אף  
בספק רחוק כזה. אחר זמן הראו לי  
שבנוב"ת יו"ד סי' י' ג"כ פסק כן לענין  
להתפרנס מצידת חיות עיין שם והנאני.  
משה פיינשטיין, עכ"ל [ולענין מה  
שמעשמע מדבריו דלגבי אחרים אכן יש  
להחמיר אאריך בזה לקמן].

דעת הקהלות יעקב והגרי"ש אלישיב

וראיתי שהגאון רבי יצחק זילבערשטיין  
שליט"א חתן הגרי"ש אלישיב  
זצ"ל בספרו חשוקי חמד (במס' יומא דף פ"ד  
ע"ב, ובמס' ב"ב דף צ"ו ע"א) הביא כמה  
שאלות ותשובות ממש בענין זה [וידוע  
כמומחה גדול בעניני והלכות רפואה],  
ומסיק להלכה דלענין חשש היזק בין לו  
בין לאחרים דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל  
דכל שהוא פחות מחמש אחוז אין צריך  
לחשוש, ועיי"ש שהביא כן גם מהקלות  
יעקב זצ"ל, וכן הביא סמוכין לזה משו"ת  
הרשב"א (ח"ב סימן שעא) ומהמשכנות יעקב  
(יו"ד סימן יז, עמ' רז, הו"ד בדרכי תשובה יו"ד סימן  
לט סק"ג). ועיי"ש דלהרבה פוסקים דכל  
שהוא רק אחד מאלף שיכולין למות מזה  
אין חוששין, וכן מביא מהרבה פוסקים  
דלצורך מצוה מקילין עוד יותר עיי"ש  
באריכות. ועיין עוד בספרו שיעורי תורה  
לרופאים (ח"א סי' ל"ו, ח"ב סי' צ"ו, קי"ז, קי"ט,  
ח"ה סי' רצ"ו, ועוד כמה תשובות) אריכות גדול  
בענינים אלו.

שאין הולכין בנפשות אחר הרוב, נוהעיר לי חכ"א שליט"א דכבר דנו בזה המנחת שלמה ועוד, שאע"פ שמותר לאדם להסתכן בכך, מ"מ מותר גם לאדם לחלל שבת ליתובי דעתיה וכו', אע"פ שאם לא עושה כן לא נחשב מאבד עצמו לדעת, והוא כנ"ל, שהכל תלוי ברצונו שאם אינו מתיירא מותר לו להכנס לסיכון, אבל אם מתיירא מותר לו לחלל שבת, ודו"ק היטב. ורק באחת מאלף יש בזה נדון אם מחללים שבת].

#### קבוצת סיכון רב

והנה כל דבריי הנ"ל אינו שייך לגבי לילך לבקר זקן או חולה שיש חשש סכנה יותר גדול דהוא בגדר מה שנקרא אצל הרופאים קבוצת סיכון רב, דלענין קבוצה זו יש לדון דלגבי קבוצה זה הרי הוא בגדר מיעוט המצוי, ועי' בשו"ת ארץ צבי (ח"ב יו"ד סי' מ"ד).

#### בענין לפוטרו מחיוב תשלומין כדי לצאת ידי שמים

(ה) והנה אמת נכון הדבר דבכמה מדברי האחרונים הנ"ל אין מדובר במעשה היזק לאחרים וסכנה להם, והאגרו"מ הזכיר כן שמותר דוקא באופן שגם השני מוכן לקחת סיכון זה, ובלא"ה אסור, אבל ממה שהבאתי לעיל מהרי"ש אלישיב זצ"ל משמע להקל גם בזה, ואפילו לדעת האגרו"מ יש מקום גדול להקל בנידון דידן לגבי פטור לצאת ידי שמים כשהזיק בדיעבד. וקודם שאתחיל בבביאור הדברים הנני רוצה להבהיר נקודה חשובה, דלא דנתי להקל לגבי חיוב התשובה של בין אדם למקום וכל מה שכתבתי דפטור אפי' בדיני שמים כוונתי כלפי חיוב התשלומין לצאת ידי שמים.

והנה ידעתי גם ידעתי דיש לפלפל בכל זה הרבה, אבל באמת זה תלוי בשיקול הדעת של כל מנהיג ומורה הוראה, אחר חישוב כל הצדדים של כל שאר החשבונות ותוצאות שיכולין לצאת בכל נידון בפני עצמו, ועל ידי זה להחליט באותו נידון אי יש להחמיר או להקל, וכיון שיש פנים לצדד לכאן ולכאן אני לכשלעצמי מחשיב מאוד בין דעות המחמירים ובין דעות המקילים.

בענין לסמוך על היתר מיעוט שאינו מצוי ובינו נא זאת, דלפי דברי המחמירים הנ"ל דבדיני נפשות אין מסתכלים כלל על מיעוט שאינו מצוי אי יכול ע"י הרבים שסומכים על זה לבוא ח"ו לידי רציחה, לכא' אסור להנהיג רכב [אויטא] בזמנינו, דבארץ ישראל יש כמה מאות אנשים שנהרגו אשתקד מתאונות דרכים ועוד כמה אלף ניזוקו, ואם כן כל אחד שנכנס להנהיג רכב הוא בגדר מזיק דיש אפשרות שיזיק אדם, ובפרט כשכולם יוצאים ומנהיגים רכב הרי מביאים בהכרח ח"ו מעשה רציחה היל"ת, ולמה לא נאסר להנהיג רכב [ובאמת היו כמה גדולי ישראל שהי' בדעתם לאוסרו אבל בטלה דעתם בדעת הרוב], רק שאמדו דכיון שהוא מיעוט שאינו מצוי לפי האחרונים אין בו די לאסור לכל אחד לעשות כן, ובודאי שיש לחלק בין הדברים אבל שמעתי מכמה מורי הוראות מובהקים שאומרים דבגדרי ההלכה לגבי דיני היזק שאינו מצוי הרי הם דומים עכ"פ לענין בדיעבד לחייבו בדיני שמים.

הרי דפשוט וברור שמדברי כל האחרונים הנ"ל מבואר שמותר לאדם להסתכן, אבל מצד שני עבור אחוז אחד ודאי שמותר לעבור על כל התורה כולה מפני

### אי שייך לפטור בדיעבד היבא שיש איסור לכתחילה

ואין להקשות איך שייך לפטור בלצאת ידי שמים בגוונא דלכתחילה אסור לו לצאת, דהנה והנה מצינו הרבה בפוסקים דאע"פ דלכתחילה אסור הינו לא משום דהי' נחלט להם לאיסור, רק דכיון דיש צדדים להחמיר אין לכתחילה להכניס עצמו בחשש איסור, אבל בדיעבד או בשעת הצורך סברו דיש די צדדים להקל דעכ"פ בדיעבד וכדו' אין מקום להחמיר ויכול לסמוך על הצדדים או כמה צירופים להקל, ופשוט הוא.

**אבל** אפילו בענין דבודאי אסור לכתחילה, מצינו הרבה שבדיעבד פטור, וכן מצינו להדיא לגבי גרמא בניזקין בפוסקים בכמה אופנים שכתבו דלכתחילה אסור אבל לענין בדיעבד פסקו דאין חייב אפי' משום לצאת ידי שמים, והדברים פשוטים [ולדוגמא עי' במאירי ב"ק דף נ"ו דמשמע דישנן אופנים דאסור לכתחילה אבל בדיעבד פטור אפילו לצאת ידי שמים, וכן משמע משו"ת חכם צבי סי' קל"ח, וחות יאיר סי' קס"ו, ונחל יצחק סי' ע"ה אות ה' ענף ו', וכן עי' בחי' הרי"ם סי' ל"ב, וכתב סופר חו"מ סי' ל"ד, ושבילי דוד סי' ל"ב, ודברי נחמ"י אה"ע סי' נ"א, וכן מפורש בקצוה"ח סי' ל"ב סק"א דישנן אופנים שאסור לכתחילה אבל בדיעבד פטור מתשלומין אפי' לצי"ש, ורק צריך לשוב על העון שבין אדם למקום, ועי' ברבינו ירוחם (נתיב ל"א ח"ב דף צ"ה ע"ד) הובא בב"י (חור"מ סי' שפ"ח).

ולענין נידון דידן אע"פ דלכתחילה יש מקום גדול לאסור להכניס עצמו בספק גרמא להזיק לחבירו, אבל בדיעבד יש די צדדים וצירופים לומר דאין צריך

לשלם אפי' לצאת ידי שמים, והארכתו כבר בהצדדים במכתבי הקודמים, ואציין כאן בקיצור, עם כמה הוספות [וכבר כתבתי דאני כותב הדברים לפי המציאות הידוע לי כפי מה ששמעתי ממוחים ורופאים, ואם יודע אחרת אפשר שישתנה ההלכה]. והנה כמה מהצירופים שאזכיר להלן יש עליהם חולקים, וכתבתים רק לסניף ולצירוף כדי לחזק ההיתר, אבל בעיקר סמכתי על ג' הסברות הראשונות להתיר.

**י"א** צירופים לפוטרו מחיוב לצאת ידי שמים **א'** - דעל עצם הדבר שנדבק בהנגיף לכאורה קשה לחייבו אפילו בדיני שמים, דכיון דהמציאות הוא שיש אנשים שיש להם הנגיף ואינם יודעים מזה ומעבירים הנגיף לשאר אנשים, אין שום הכרח שהנגיף עבר להניזק ע"י אדם זה דאפשר דעבר ע"י אחד מהאחרים שיש להם הנגיף ואינן יודעין מזה, [ובפרט ב'קורונה' שלפעמים עובר כמה ימים עד שמרגיש שקיבל הנגיף], ומאן יימר ויוכיח בראי' ברורה ממי קיבל הנגיף.

**ב'** - המציאות הוא דבכל פעם שהוא יוצא אין שום הכרח דבאותו פעם שהוא יצא בין אנשים יהי' היזק ברור לאיש אחר, ולכל היותר הוי בגדר מיעוט שאינו מצוי, והרי זה דומה לצירוף המהרש"א (ב"ק מ"ז: ) דבגרמא שאינה מצוי פטור אפי' מדיני שמים.

**ג'** - יש לצרף דעת הערוך השולחן (סי' שפ"ו סכ"ג) דבכל ספק גרמא אין חייב לצאת ידי שמים כשלא נתכוין להזיק, ובנידו"ד לא יצא לחוץ בכוונה להזיק רק משום נוחיותו וכדו'. ועי' ברבינו ירוחם (נתיב ל"א ח"ב דף צ"ה ע"ד) הובא בב"י (חור"מ סי' שפ"ח), [וע"ע ברש"י גיטין דף נ"ג

בספק גרמא י"ל דיש להקל משם ספד"ר לקולא, ואע"פ דרבו החולקים, ועוד דיש לפלפל אי שייך בזה ספיקא דרבנן, אבל עכ"פ לסניף לכל הנ"ל מצטרף.

ז' - יש לצרף דעת המהרי"ל החדשות (סי' קל"ו) בשם רבינו שמחה, ודעת הפרי יצחק (בסוה"ס), דכל ענין לצאת ידי שמים הוי רק לפני משורת הדין, ואע"פ דרבו החולקים, אבל עכ"פ לסניף לכל הנ"ל מצטרף דעתן.

ח' - יש לצרף דעת הסוברים דשי' רש"י (גיטין נ"ג ע"א) דכל ענין לציי"ש הוא רק בין אדם למקום אבל אין חיוב תשלומין, עי' תפארת יעקב גיטין (דף נ"ג), כת"ס (חור"מ סי' כ"ד), שבילי דוד (סי' כ"ח וסי' ל"ד), ועוד רבים, ועי' בשיטות הקדמונים בפ"י רבינו חננאל ב"ר שמואל (קידושין דף כ"ה), ואע"פ דרבו החולקים, אבל עכ"פ לסניף לכל הנ"ל מצטרף דעתן.

ט' - יש לצרף דעת הבית שמואל אחרון (סי' י"ב), הובא בפתחי תשובה (סי' תי"ח סק"א), דבאינו ברי היזיקא אע"פ שאסור לכתחילה אבל בדיעבד פטור מתשלומין. ואע"פ דרבו החולקים, אבל עכ"פ לסניף לכל הנ"ל מצטרף דעתן.

י' - גם יל"ע דאולי יש לצרף דנכלל בדברי התשב"ץ (ח"ב סי' קי"ד) דבלא עשה מעשה אינו חייב לשלם לצאת ידי שמים, ועי' בחפץ חיים באריכות (הל' לשה"ר פרק ו' בבא"מ) דכשהלך לדרכו ובתוך הליכתו עשה איסור, אז אע"פ דהוי אפשר ולא מכיון לא נחשב למעשה איסור, ועיי"ש דפשוט ההלכה הוא אפי' באופן דהוי פסיק רישא [חוץ להחכמת אדם שמאריך שם בהג"ה], וגבי נידון דידן הלא אין מתכוין להזיק [ועוד דמבואר בפני יהושע (פסחים כה: ד"ה איתמר

ובמאירי ב"ק דף נ"ו דמשמע דכל ענין לציי"ש הוא רק בנתכוין להזיק, וגם דעתם מצטרף להנ"ל].

י' - יש לצרף דעת הזית רענן (ח"ב סי' ט"ו) ועוד פוסקים דסברי דבגד דהזיק לטובתו ולא כדי להזיק לחבירו אז אע"פ שפשע אין בו חיוב לציי"ש, וכאן הוי ממש כזה שהרי החולה במחלת הקורונה יצא לחוץ לטובתו מפני שקשה עליו לישב בביתו ורוצה לסדר עניניו בחוץ או להתפלל בציבור וכדו', ועל כן אע"פ שפשע כיון שלא כוון להזיק פטור אפי' לציי"ש. ואע"פ דישנן חולקים על דעתם, אבל עכ"פ לסניף לכל הנ"ל מצטרף דעתם.

י' - יש לצרף מה שנלענ"ד מסברא לגבי שכונתינו בארא פארק, דכיון דכשיצא ידע דיש אפשרות ששיינגף כיון דהנגיף יכול לעבור בלי ידועה ע"י מי שאינו יודע עדיין שיש לו הנגיף וכן ע"י אנשים היודעים ויוצאים אעפ"כ שלא ברשות, ועכ"פ בשכונתנו מי שיצא בזמן שהי' המחלה בתוקפה יצא על דעת זה שאפשר שיינגף וכאילו מחל מתחילה על זה, ועל כן בדיעבד יש לסמוך דפטור מלשלם אפי' כדי לצאת ידי שמים. ואפשר דבשכונות אחרות הי' המצב אחרת, אבל בשכונתנו בארא פארק הי' בעוונה"ר כך המצב.

י' - יש לצרף לסניף דלדעת הפנים מאירות (ח"ב סי' צ"א) והשבות יעקב (ח"א סי' קמ"ו, הובא בפתחי תשובה סי' כ"ח סק"ו) והשער המשפט (סי' ל"ד סק"ג) דגרמא דרבנן, ועי' רש"י (גיטין דף נ"ג: ד"ה מטמא), וע"ע ברמ"ה (גיטין שם) ובתוס' הרא"ש (גיטין שם) ובתפארת יעקב (שם) ובשו"ת פרי יצחק (בסוה"ס) בדעת רש"י, וא"כ

שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' תשובה ה"ז דהאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא בעל תמונה הוא מין, ע"ש, נתגרשו אלפי נשמות מתוך הג"ע. ונתעורר הראב"ד ז"ל מן השמים להשיג על הרמב"ם ז"ל וכ' עליו ז"ל: ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפ"מ שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות עכ"ל, ומיד שכ' הראב"ד כך החזירו הנשמות לגן עדנם". הרי דאע"פ דמחשבה כזו משוכשת באמת וכמ"ש הראב"ד ז"ל, מ"מ כיון ששגו ברואה וכוונתם היתה רצוי' לעבודת השם המיוחד הליץ עליהם הראב"ד הועילה מליצתו, עכ"ל. ועיין כעין זה בספר דוגמא משיחות אבי (עמ' ס"א) בשם החפץ חיים זצ"ל, ובספר שאל אביך ויגדך (ח"א ע' ק"מ) ובספר מעשה איש (ח"א עמ' ע"ט) בשם החזון איש זצ"ל, ועיין בהקדמת ספר לדופקי בתשובה.

ולפי דבריהם נלע"ד דלהסוברים דענין התשלומין דלצאת ידי שמים אינו משום חיובי ממון של בין אדם לחבירו רק משום דיני שמים, דיש תמיד לצדד ולבקש סברות לפטור בדיני שמים ולא לחייב [ובפרט שיש הרבה שאין מקיימים חיובם לצאת ידי שמים], אבל גם להסוברים דחייב בדיני ממונות בנידו"ד קשה לחייב בתשלומין וככל צדדים וסניפים הנ"ל.

מי שאינו יודע אם יש לו המחלה באופן שיכול להזיק אי יש לחייבו לישאר בבית

(ז) ועתה נבוא לענין אי יש לסמוך על מיעוט שאינו מצוי לצאת לחוץ כשאינו יודע אם יש לו המחלה באופן ובתוקף שיכול להזיק שאר אנשים, ועל

דאם עושה רק פעולת הליכה אף פסיק רישא נחשב לאין מתכוין דלא כהתוס' (שם ד"ה לא) עיי"ש, ועי' גם בביאורי מהרש"ל להסמ"ג (לאוין ס"ה) שרצה להתיר להלך ע"ג עשבים לר"ש אף דהוה פ"ר], וא"כ בנידו"ד אפי' אם הי' בגדר פסיק רישא, י"ל דלא נחשב למעשה כיון שאינו עושה מעשה רק בתוך הליכתו הנגיף יוצא ומתפשט ממנו, ויש לפלפל בזה הרבה.

**יא** - יש לצרף דעת המהרי"ל דיסקין (פסקים ס' ר"מ) דבגרמא כשמכוין לטובת עצמו אין בו איסור היזק מה"ת אפי' לצי"ש ורק מדרבנן, ונמצא דבגוונא דידן דבודאי אינו מתכוין להזיק ומה שיצא לחוץ הוא לטובתו מפני שקשה עליו לישיב בביתו ורוצה לסדר עניניו בחוץ או להתפלל בציבור וכדו', ועל כן אע"פ שפשע כיון שלא כוון להזיק פטור מה"ת אפי' לצי"ש ורק מדרבנן אסור, וכיון דהוי רק ספק גרמא י"ל דיש להקל משום ספד"ר לקולא וכנ"ל אות ו', ואע"פ דרבו החולקים, ועוד דיש לפלפל אי שייך בזה ספיקא דרבנן, אבל עכ"פ לסניף לכל הנ"ל מצטרף.

דלענין לצאת ידי שמים יש למורה חוראה לפסוק לקולא

(ו) ומענין לענין באותו ענין יש לציין מה שכתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד, עניינים שונים סימן ש"ע) וז"ל, רק דלדעתי העני' כל דאפשר למיריש להקל בעונשי נפשות ישראל בעולם הנשמות, שפיר דמי למיריש, דאולי יהא רעוא דנימא מלתא דתתקבל לעלמא, מכ"ש דהרי כתיב כי לא ידח ממנו נדח. ועל דרך זה שמעתי מפי מו"ח הגה"צ ז"ל [רבי משה שטרן, גאב"ד פאליאן] בשם הה"ק בעל אמרי יוסף זצ"ל ששמע מרבתינו ג"ע דבשעה

של עולם כשאין הזיקו מצוי, ומיירי שם מעשיית מעקה, ואינו משמע לחלק בין לו לאחרים בכגון זה.

**ואדרבא** דעת גדולים הנ"ל דזה מעשה יצר הרע להחריב תורה ותפילה בציבור וטבילה וחינוך הבנים ופרנסות, ועוד הרבה בעיות, ושזה גורם ליותר התגברות כוחות הרע, ובפרט כשהאנשים שהחליטו שזהו הדרך לסגור הכל, לדברים שהכרחיים להם הם מתירים, וכגון בניו יארק התירו הפגנות גדולות של אלפי שחורים בלי שום ריחוק ומסיכה, אבל אסרו לבתי מדרשים באותו זמן, האם אין זה אחוכא ואטלולא, וכן בארץ ישראל אני שומע שבעיקר סוגרים בתוקף מקומות חרדיים [כן שמעתי מאנשים אפי' מהחוגים שאינם קנאיים] באותו זמן שבמקומות החילונים אין כ"כ הסגר. וחזק מזו אותו השלטון שאמור להיות דואג על הבריאות שלנו משום סכנת נפשות רחוקים, הם בעצמם באותו תקופה היו מכינים עצמם לכבוש שטחים מהערביים שאין שום ספק שיגרום להרבה שפיכות דמים הן לחיילים והן לדיירי המדינה, וכמו שכבר הוכיחו הערביים בעבר על כגון מעשים כאלו והם מתריעים שיעשו כן להבא ה"י היל"ת, והכל בעד בצע כסף וכבוד ושררה, והפלא שהרבה חרדיים הדואגים לסכנת נפשות רחוקים של הקורונה הם תומכים בעד זה ואין פוצה פה ומצפצף, ואלא מאי שאין שום ראי' ממה שהם מחליטים. ובכלל הדבר פשוט כהיום דבלא הפחד והבהלה שגרם לסגירת הבתי חולים ובתי מושב זקנים ה' הרבה פחות מתים מזה המחלה, וא"כ דרכם לסגור ולפחד וכדו' אפי' לפי חשבונם המוטל בספק.

מה סמכו אלו הגדולים שהתירו זה, הנה זה פשוט דמעולם לא התיר שום גדול למי שיוודע שיש לו המחלה באופן שיכול לגרום לאחר להיזק שיצא לחוץ בין אנשים, רק זה אמרו דלדעתם אין זה דעת תורה לבטל תורה ותפילה בציבור וטבילה וחינוך הבנים ופרנסות מאנשים שאין להם המחלה או עכ"פ אינם מרגישים שום סימפטומי המחלה, דכיון דבאמת כל הדבר אפי' כשבדאי יש לו המחלה הוא הזיק שאינו מצוי, וכנ"ל דלדברי הרבה פוסקים גדר מיעוט המצוי הוא בין חמש לעשרה אחוז, ולשאר פוסקים אחד מכל ששה, עיין לעיל באריכות, וא"כ כאן שאין המספרים בגדר מיעוט המצוי מהיכי תיתי להחמיר לבטל תורה ותפילה וטהרה דרבים, וכן חינוך הבנים, וכן להחריב פרנסות לרבים, הכל משום חשש רחוק של כמה ספיקות, ספק שיש לו המחלה, וספק שמא יתפשט, וספק שמא ייזקו על ידו [ועי' באריכות בשו"ת בנין ציון סי' ל"ז, ושו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו פ"ז אות א'-ט'].

ועל כגון זה כבר נאמר שומר פתאים ד', עי' בגמ' (יבמות דף ע"א ע"א) שאמרו כן לגבי מילת תינוק, והיינו חשש רחוק של הזיק לאחרים, ועי' מאירי (ע"ז ל' ע"ב) דמשמע דסמכינן על שומר פתאים היכא שאין ההיזק מצוי, ועי' שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' של"ח, ואה"ע סי' פ"א), שו"ת צמח צדק (אה"ע ח"א סי' פ"ט), שו"ת אחיעזר (ח"א סי' כ"ג אות ב'), שו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' מ"ט, וח"מ ח"ב סי' ע"ו), ועי' בקובץ שיעורים (כתובות דף ל"ט ע"א אות קל"ו) דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ וממילא הוא כאילו אין בידו לשמור עצמו ואז נשמר מן השמים, וכן עי' בחזו"א (ח"מ ליקוטים סי' י"ח) שכתב דיכול לסמוך לנהוג כמנהגו

היזק אבל לא לגבי אחרים בלי רשותם, האג"מ כתב כן רק מסברא, אבל יש לי ראי' חזקה לדבריו ממש"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנ"ד) לגבי שליחי מצוה אינן ניזוקין וסומכין על נס היכא דלא שכיח היזקא דזה אמור רק כלפי עצמו, אבל לא כלפי למול תינוק, דאין סומכין על הנס כלפי אחרים. אבל גם מדבריו אין ראי' לנידון דידן, דשם מיירי במזיק בידיים ממש, משא"כ בגרמא גרידתא וכנ"ל, ועוד דשם לא מיירי בביטול תורה ותפילה בציבור וטבילה וחינוך הבנים ופרנסות ועוד הרבה בעיות של כל הציבור [וכל החז"ל והפוסקים מלאים מזה דכשנוגע היזק דרבים מקילים יותר].

**ועוד** דעיי"ש באבני נזר [וכן מאריך בזה שם בסי' תנ"ג] דכל הטעם דרוחין המילה הוא כיון דאפשר לקיימו לאחר זמן בלי חשש סכנה, אבל אילו גם לאחר זמן הי' חשש רחוק מאוד של סכנה מקיימים המילה בשמיני, ומבאר שם דכל הטעם דרוחין המילה הוא משום דאפשר לקיימו לאחר זמן בלי חשש סכנה רחוק וכנ"ל אבל לא משום פיקוח נפש כיון דהוא רק מיעוט שאינו מצוי עיי"ש. וא"כ בנידון דידן אינו דומה להתם דיש הרבה הפסדים ברוחניות ובגשמיות דאי אפשר להשלימן לאחר זמן וא"כ אין חוששים לחשש סכנה רחוק אפי' כלפי אחרים.

**דכשיכול לצאת היזק לנפש לציבור חוששין**  
לזה יותר מלהיזק הגוף דיחיד

**ועוד** דאמדו גדולים הנ"ל דיש הרבה סכנות ברוחניות בביטול תורה ותפילה וחינוך ופרנסות שהם יותר שכיחים מההיזק גשמי שהוא מיעוט שאינו מצוי, ועי' בשו"ת עצי חיים (או"ח סי' כ"ה) דמוכיח דהיזק דמצוה וכן היזק דנפש [דהיינו רוחני] עדיף וחמור יותר

**ואין** צריכים יותר מזה דגם הרופאים ושרי הממשלה מודים דאינו כל כך סכנה לסגור גם מקומות שהן בגדר "הכרחי" או בגדר "חיוני", ועל כן התירו הרבה מקומות ציבוריים, וכולם פתוחים ואין פוצה פה ומצפצף, ולנו בני ישראל אין דבר שיותר "הכרחי" מתפילה בציבור וטבילה במקוה, ועל כן תמי' לי על אלו שאין להם שום בעי' בהמקומות הנ"ל שהם פתוחים ורק על הבתי מדרשים וישיבות מוסרים ורודפים כל היום וכל הלילה, הלא דבר הוא.....

**אם** צריך לחשוש שיוזק אחרים בנידון דידן, ודן בדברי האג"מ בזה

**ולענין** דברי האג"מ לגבי להזיק אחרים, הלא הוא מדבר בציור של כוחו וחציו ולא באופן של גרמא גרידתא, ועוד דבנידון דחלוק הרבה מנידון ידי', דבנידון ידי' הי' נוגע ליחיד אי לצורך משחק או פרנסה יכול להקל, ועי' אמר דמותר אבל צריך רשות מאחרים, אבל בנידון דידן מיירי בציבור ואותם גדולים סוברים דאין מסתבר לדחות תורה ותפילה בציבור וטבילה וחינוך הבנים ופרנסות, ועוד הרבה בעיות של כל הציבור בשביל ספק ספק ספיקא של יחידים [דהלא התירו רק כשאין יודע ודאי שיש לו הנגיף באופן שיכול להזיק], ואולי גם האג"מ הי' מורה אחרת בגוונא דידן. ועוד דכמו שכתבתי כבר דבנידון דידן הוא יוצא על דעת זה דאפשר שיינגף [עכ"פ בשכונות שלנו הי' כן המציאות], משא"כ בנידון דהאג"מ דחבירו אינו יודע כלל שזורק הכדור.

**דכסברת האג"מ מפורש באבני נזר, ואם יש**  
**מהם ראי' לנידונינו**

**ולענין** דברי האג"מ שכתב דיכול לסמוך על הנס לעצמו היכא דלא מצוי



מהיזק דגוף [וחז"ל אמרו (ילקוט שמעוני פנחס רמז תשע"ג, רש"י דברים כ"ג, ט') גדול המחטיאו יותר מן ההורגו], וכל שכן בהיזק דמצוה ודנפש דרבים דעדיף מחשש רחוק והיזק הגוף דיחידים.

**ובן עי'** כעין זה באריכות באסופות רבינו חיים הלוי (שבת דף י"ג), ובחשוני חמד נדה (דף תקע"ג מדפי הספר) בשם הגאון שר התורה רבי חיים קנייבסקי שליט"א, ובאוצר אפרים (ויקרא ח"ב דף תשע"ה-תשע"ו), דפקוח נפש להציל ברוחניות הוא כל שכן מפיקוח נפש לחיי שעה, [ואם תאמר דאין היזקים דרבים ברוחניות אז אשריך וטוב לך שיש לך הזכי' להיות מופרש מן העולם ואינך יודע איזה חורבנות יצאו בהרבה בתים וילדי ובנות ישראל ופרנסות ישראל ושלום בית ועוד ועוד במשך זמן הקורונוא מזה שסגרו בית חיינו והמוסדות התורה והפרנסות, ויכול לשאול כל עוסק בצרכי ציבור ויידע לו מזה, וזה צריך שיקול דעת גדול איך לנהוג בזמנים ומצבים כאלו, ופשוט שלגוים ולחילונים אפי' אם נאמר שיודעים בעניני רפואה אבל כל החורבנות הנ"ל בודאי אינם מכניסים בחשבונם].

**דאין הברה דכישאר בבית ינצל מזה ועוד דעיי"ש** באבני נזר דאם גם לאחר זמן הי' חשש של היזק אין דוחין דמה מרויח בזה, וכיון שבנידון דידן הי' ספק גדול אי מרויחין בזה הברה, דהי' חשש דאפי' אם יהיו כלואים בביתם אי לא יגיע להם במשך הזמן ע"י חפצים או מאכלים שיש עליהם הנגיף, וכן ע"י שאר אופנים, וזה ג"כ צירוף ועוד ספק להקל יותר. ועוד דכל אדם שהי' מדביק בהנגיף הי' ספק אי אין לו כבר הנגיף כמו שמוכח במציאות כהיום כשעושין כבר הברה בדיקות שמוצאין בהרבה אנשים

שלא יצאו לחוץ במשך כמה חדשים מחמת פחד שכבר הי' להם הנגיף ויש להם "אנטיבאדיס", וזה עוד ספק לצרף לקולא. וכן רואים במציאות בהרבה מקומות שסגרו ואח"כ כשפתחו שוב התפשט אז הנגיף, וא"כ אין לדבר סוף.

**ולאמיתתן** של דברים, מכיר אני בכמה אנשים זקנים או חולים שהיה להם הנגיף וכמעט שלא עשה להם שום רע, רק היו חלשים כמה ימים ונתרפאו לגמרי ממחלה זו, ולאידך גיסא יודע אני מאנשים וכן שמעתי מרבים אחרים שמכירים אנשים שהיו אחרי סוגר וברית לכמה שבועות ואח"כ נחלו בהמחלה באופן איום, וכמה מהם אינם עוד אתנו השם ירחם וישמור. וגם כל הרופאים ושרי הממשלה יודעים מזה, ואינם מבינים פירוש הדבר, ואנו מאמינים ובני מאמינים יודעים שהכל בהשגחה עליונה וצריכים שמירה עליונה. [ועוד יותר מזה דהמציאות היתה דבהרבה קהילות שהיו סגורים בעת תוקף המחלה הי' רח"ל יותר קרבנות ה"י מבשאר קהילות שלא סגרו דלתם, וזהו מציאות שכל אחד יכול לברר].

**ועל** כן מכל טעמים הנ"ל הקילו אלו הגדולים בנידון דידן כשאין יודע ודאי שיש לו הנגיף באופן שיכול להזיק, ויש להאריך עוד בסניפים וצדדים להקל אבל כמדומני שיש די בזה ליישב דעת הרבה גדולי ישראל ומורי הוראות שהקילו בקולא דשמירת הגוף דאתי לידי חומרא גדול דשמירת הנשמה והמצוות ופרנסות ישראל וחינוך הבנים והבנות ועוד ועוד.

דבנידון דידן יש מקום גדול להקל (ח) והנה הגאון בעל משפט המזיק שליט"א שלח אלי מה שכתב לפני

המומחים, וחז"ל אמרו דשמו נמחה על השלום], דיש בכל זה הרבה הפסדים ברוחניות ובגשמיות, ובודאי דיש מקום גדול יותר להקל וכמו שהארכתי לעיל כמה סברות וצדדים בזה, וקשה לכפול הדברים.

**ועי' בפסקים ותקנות רעק"א (עמ' ע')**  
ובחידושי רעק"א (גדרים דף ל"ט)  
דבזמן המגיפה שהי' בזמנו [והי' יותר מצוי היזק מהמחלה ד'קורונה'] לא סגרו בתי מדרשות ולא ביטלו תפילה בציבור, רק עשה תקנות שלא יהי' דוחק רב וכדומה עיי"ש. ועי' בפרי הארץ להרה"ק רמ"מ מוויטעבסק זצ"ל (מכתבים מכתב י"ז) דהי' מגיפה נוראה ומסרו נפשם להתפלל בציבור, ולא עלתה על דעתם דבזמן כזה מצוה לבטל תפילה בציבור.

**והנני חוזר על דברינו לעיל דאין דברינו אמורים דאינו נכון להחמיר, דבודאי יש גדולים שסוברים להחמיר בענינים אלו ולעשות כדברי משרד הבריאות בכל אופן, ויש להם מקום גדול בהלכה, רק כל דברינו אמורים לבאר וליישב דעת המקילים בזה, וכן שאין להמחמירים לצער ולזלזל באלו המקילים, דלכל אחד החומרא ידי' מביא גם לידי קולא, והקולא ידי' מביא גם לידי חומרא, ויש מקום גדול להלכה לכל צד, ותלוי בשיקול הדעת של כל גדול בישראל באיזה דרך עדיף ובאיזה דרך ישכון אור.**

**ובכל הנ"ל איני מדבר לענין לכתחילה במי שיודע בודאי שהוא חולה בהנגיף ל"ע באופן שיש חשש שזיק לאחרים, ורק לענין בדיעבד כתבתי דיש לצדד לפוטרו אפי' בדיני שמים, וכן לענין מי שאינו יודע אם חולה באופן כנ"ל דיכול להקל לצאת לחוץ.**

כמה שנים בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קפ"ד דף קע"ג-קע"ז) בענין לסכן אחרים בחשש אחת מאלף, וכתב דבנדון דידן פשוט שהוא חשש יותר מאחת מאלף, ולכו"ע יש איסור לסכן אחרים, עכ"ד.

**הנה קודם כל, יש כמה אופנים איך לחשב חשבון האחוזים, ואם חושבים לפי כל דיירי המדינה אין במ אחד לכל אלף שנחלה קשות או מת רח"ל לפי מספרי משרד הבריאות בארץ ישראל. אבל גם לפי דבריו הלא כ"ת האריך בזה במאמרו בטוטו"ד בכמה צדדים להקל, לא מיבעיא להלקט יושר שהביא שם דהקיל אפי' באחד ממאה, וכן לא מיבעיא להפמ"ג שהביא בדמקום חשש רחוק של סכנה סומכים על הרוב, וכן להפוסקים שהביא שהקילו בביטול בששים או בספק ספיקא גם כאן יש להקל לפי דברינו לעיל דהתירו רק במי שאינו יודע ודאי שיש לו המחלה באופן ששייך להזיק לאחרים הרי אין זה סכנה ודאית וכדבריו שיש מקום להקל בכגון זה, וכן הארכנו לעיל דאפילו למי שיש לו המחלה בודאי הרי הוא רק מיעוט שאינו מצוי ואינה סכנה ודאית ועוד כמה צדדים להקל, וכמדומני שבכגון הנ"ל יוצא גם מדבריו במאמרו בבית אהרן וישראל דיש צדדים להקל, ואפילו להמחמירים פשוט דאינו דומה להנידון שלו שם בענין לא ליתן גלידה וכדו' דענין זה אינו הפסד כל כך כמו סגירת בתי מדרשים, תלמודי תורה, בתי חינוך לבנות, ישיבות, כוללים, מקואות, פרנסות ועוד ועוד לציבור כל כך גדול בישראל, וגם יש רבים שנחלו [בעיקר בעצבים] מכל הנ"ל, והרבה שלום בית נפרעו [ממה שיושבים כל היום בבתיים קטנים עם הרבה ילדים בלי פרנסה וכמו שמעידים**



## הרב חיים אלימלך מעניצער

סדר ושלש

וראש כולל ח"פ בעלזא מאנסי יע"ו

## בענין החזרת דמי קדימה מחמת מגיפת הקארונא

ויהי בשנת ה'תש"פ בשילהי ימי החורף ויפרוץ מגיפה הנקרא קאראנע שהלכה ונתפשטה מקצה העולם ועד קצהו, ואחרי ימי הפורים הגיע המגיפה גם לחופי ארה"ב וגם לא"י. וכל מקום אשר התפשטות המגיפה הגיע לשם, נלאו אנשי השלטונות לעצור בעד המגיפה, ולכן גזרו על האנשים להישאר בבית ואל יצא איש מפתח ביתו רק לצרכים חיוניים בלבד. וסגרו כל החניות וכל בתי מסחר וכל האולמות, ואסרו לעשות שום סוג התכנסות כולל חתונות ושאר שמחות. ונוסף גם הוא על צערינו שסגרו כל תלמודי תורה וישיבות וכל בתי חינוך וגם בתי כנסיות ומדרשות ושבת משוש ליבנו. ומצב זה נמשך פה ארה"ב מתיכף אחר פורים עד לפני חג השבועות שאז הוקל המצב קצת ולאט לאט הסירו השלטונות כל כמה שבועות עוד מגבלות. אולם עדיין לא הורשו לעשות התכנסות של שמחה ולפתוח האולמות עד אמצע ימי הקיץ.

כל אלו שתיכנו לעשות שמחה בתקופה זו אם זה חתונה או בר מצוה, לא יכלו לעשות השמחה באולמות שהוזמנו שהרי האולמות היו סגורים, והוכרחו לערוך השמחה בבתים פרטיים ובחצרות. וגם הוכרחו לערוך השמחה באופן מצומצם ביותר רק לבני המשפחה הקרובים ביותר בצנעא ובהסתר, שהרי נאסר על ידי השלטונות לעשות שום התכנסות.

בעלי השמחה שנתנו מעות קדימה הנקרא דיפאסיט לאולמות כנהוג. תבעו בחזרה את מעות הדיפאסיט שנתנו שהרי לא היה אפשר לעשות השמחה באולמות. וכמה בעלי אולמות באמת החזירו הדיפאסיט בלי טענה ומענה. אולם כמה בעלי אולמות לא רצו להחזיר המעות קדימה. וטענו שגם הם הפסידו הרבה, ומעות קדימה ניתן אדעתא דהכי שאם לא יעשו השמחה אפילו מחמת אונס יפסידו המעות קדימה, וא"כ אין נפק"מ מה הסיבה שאין עושים השמחה ובכל אופן אינם צריכים להחזיר המעות. ונשאלה השאלה האם מחויבים בעלי האולמות להחזיר המעות קדימה שקיבלו או לא.

- (א) תשובה: בכל שכירות שאירע אונס לשוכר שאינו יכול להמשיך השכירות (כגון מת או חלה השוכר) פסק הרמ"א (סימן של"ד ס"א) שאינו חייב לשלם, אבל אם כבר קיבל המשכיר השכר אין צריך
- להחזיר. וכתב הנתה"מ שם (סק"ב) דהיינו רק אם האונס הוא מצד השוכר שאינו יכול להמשיך השכירות, אולם אם נפל הבית דהאונס הוא מצד המשכיר, גם אם קיבל כבר השכירות חייב להחזיר.

הדרך, ר' נתן אומר אם נתן (אם כבר שילם) לא יטול, אם לא נתן לא יתן. הכי דמי אילימא וכו' אמר רב פפא לא משכחת לה אלא ביין זו וספינה זו, [שהאונס והחזרה הוא מצד שניהם בין מצד השוכר בין מצד המשכיר, ששניהם אינם יכולים להמשיך השכירות זה לפי שטבעה ספינתו וזה לפי שטבע יינן]. והקשו התוס' שם וז"ל וא"ת דמ"מ אם נתן כל השכירות אמאי לא יטול השוכר חצי הדרך שלא הלך וכי בשביל שמשכיר מוחזק ירויח וכו'. (הרי סוף כל סוף לא נעשה השכירות). וי"ל כיון שנתן לו שכרו נתרצה שיהא שלו לאלתר אם לא ישאר בו (אם לא יחזור בו המשכיר) עכ"ל. והרי שם מבואר בהדיא שאפילו היכא שהאונס הוא בשניהם בין בשוכר בין במשכיר, כגון יין זו וספינה זו, אם שילם כבר אין צריך להחזיר לו.

ג) טעם ב': בתוס' שם כתוב עוד טעם למה אם נתן לא יטול וז"ל בא"ד וריב"ם פירש וכו' ומשני ביין זו וספינה זו, דמאן דתפיס לא מפקינן מיניה, דהמוחזק יאמר לחבירו כיון שאינך יכול לקיים תנאך מזלך גרם, המוציא מחבירו עליו הראיה. (והיינו לפי שיש ספק מול של מי גרם האונס, ומי שגרם האונס נחשב שהוא החוזר ולא חבירו, וכיון שהוא ספק הממע"ה, והמוחזק אין צריך להחזיר הכסף שקיבל). וגם לפי דברי הריב"ם מבואר בפירוש דגם באונס של שניהם, (כגון יין זו וספינה זו, וטבעה הספינה והיין). אם כבר קיבל השכר אין חייב להחזיר.

ד) טעם ג': דבעצם יש מחלוקת אי מהני טענת אונס לפטור השוכר, דשיטת הרשב"א (שהובא גם ברמ"א שם) הוא דשכירות ליומא ממכר הוא, ולא מהני טענת אונס לפטור השוכר, (כמו בכל מכר לאחר שנתקיים המקח שאינו יכול לטעון

ולפי זה נראה דהיכא דהבעלי שמחה רצו עדיין להמשיך לעשות השמחה באולם. ובעל האולם הוא שלא הרשה לעשות השמחה שם, אפילו היה באונס לפי שירא מקנס השלטונות אם יפתח האולם, ודאי חייב להחזיר המעות, שהרי השוכר היה מוכן להמשיך והמשכיר הוא החוזר. (ואעפ"י שגזירת השלטונות היו גם על בעלי שמחה בעצמם, מכל מקום אם הבעל השמחה היה רוצה להמשיך ולא היה חושש מהשלטונות, רק בעל האולם היה חושש לשלטונות ולא רצה להשכיר האולם, נחשב שהמשכיר הוא החוזר ולא השוכר). והשאלה הוא רק בזמן ובמצב שגם בעלי השמחה בעצמם לא היה אפשר להם ולא היה רוצים לעשות השמחה באולם (כמו שהיה בתחילת תקופת המגפה) אי משום שגם בעלי השמחה בעצמם וגם כל האורחים הקרואים היו יראים לנפשם ולא היו רוצים להתכנס ביחד ברוב עם, אי משום שגם הם היו יראים מפני צו השלטונות שאסרו להתכנס. ונמצא שהאונס הוא מצד שניהם בין מצד השוכר שאי אפשר לו לשכור, בין מצד המשכיר שאי אפשר לו להשכיר האולם. ויש לדרון האם זה נידון כאונס השוכר, שאם כבר קיבל המשכיר השכר אינו חייב להחזיר. או כאונס המשכיר, שגם אם כבר קיבל השכר חייב להחזיר.

ב) ונקדים לבאר טעם דברי הרמ"א שפסק שאם כבר קיבל השכר אינו צריך להחזיר, דיש בזה ג' טעמים שהובאו בפוסקים.

מעם א': הוא דברי התוס' פרק השוכר את האומנים דף ע"ט (ד"ה אי אתה), (שהובאו בתרומת הרש"ן סימן שכ"ט, ובש"ך שם סק"ב). דבגמרא שם איתא, תנו רבנן השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי

טענת אונס). ולכן אם שילם אין המשכיר חייב להחזיר, לפי שיכול לומר קים לי כהרשב"א. אולם מבואר בנתיב"מ (סימן של"ד סק"ב) דגם לדעת הרשב"א דשכירות ליומא ממכר הוא, מכל מקום אם האונס הוא מצד המשכיר ולא מצד השוכר פטור השוכר מלשלם. ויש לעיין לפי דבריו היכא שהאונס הוא של שניהם בין של המשכיר בין של השוכר, האם חייב השוכר לשלם לו או לא. ומסתבר שאין חייב לשלם שהרי סכ"ס אין מוכר לו מה שהבטיח, ומה בכך שגם השוכר אונס. ולפי"ז בנר"ד חייב להחזיר המעות שקיבל.

**אבל** דעת הרשב"א בעל התוס' (שהובא בתשובת מיימוני לספר משפטים סימן כ"ז) שאפילו נפל הבית שהוא אונס רק מצד המשכיר, חייב השוכר לשלם כל השכירות, משום דשכירות ליומא ממכר. וכן כתב הנתה"מ בסימן שי"ב (סקי"ג), דלמ"ד שכירות ליומא ממכר גם אם נפל הבית חייב לשלם, וסותר דבריו למש"כ בסימן של"ד (סק"ב). וא"כ אפשר אם המשכיר כבר קיבל המעות יכול לומר קים לי כרשב"א בעל התוס' ונתיב"מ סימן שי"ב ואינו חייב להחזיר.

**ולפי** כל הני טעמים שהובאו לכאורה יוצא מפורש שגם היכא שהאונס הוא מכח שניהם בין השוכר בין המשכיר. אם השוכר כבר שילם אין המשכיר חייב להחזיר.

ה. אולם לאחר העיון נראה דבנר"ד לכו"ע חייב המשכיר להחזיר הדמי קדימה שקיבל. ונבאר שבנר"ד לא שייך הני ג' טעמים שאם נתן לא יטול.

ונתחיל בטעם הא' שכתבו התוס' דכיון שנתן לו נתרצה שיהיה שלו

לאלתר. שכתב מהר"ח אור זרוע (שו"ת סימן ס"ו) שטעם זה שייך רק היכא שהקדים המעות מדעתו. אבל אם לא רצה להשכיר לו רק בהקדמת מעות, לא אמרינן שנתרצה. וז"ל ועוד כתבו התוס' שם ואם תאמר הלא השכירות אינה משתלמת אלא לבסוף א"כ כמה שלא הלך עדיין אמאי לא יחזיר וכי בשביל שהוא מוחזק הרויח, ויש לומר כיון שהקדים לו כל שכרו נתרצה שיהיה שלו כל זמן שלא ישאר בידו. ולענין זה קנאו לאלתר דמדעת כן נתן לו, הא למדת דחזקה בשביל שהשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף היה בידו לשמור כל השכירות עד סוף השנה והוא לא עשה כן אלא הקדים לו שם שייך לומר גילה בדעתו. אבל היכא שראובן השכיר את שמעון ללמוד בפניו זמן אחד, ושמעון לא רצה להשתכר אם לא שהיה מקדים לו כל השכירות תחילה והקדים לו ראובן כל השכירות תחלה, ואחר כך מת ראובן בתחילת הזמן שם אין שייך לומר גילה בדעתו, ומה שקיבל חייב להחזיר הכל, זה הנראה לפי עניות דעתי, עכ"ל. ולפי"ז בדמי קדימה שהמשכיר בעל האולם תובע ואינו רוצה להשכיר בלי זה לא שייך הטעם שנתרצה, וחייב להחזיר. ועיין ערך ש"י (סימן של"ד) שהביא דברי מהר"ח אור זרוע וחולק עליו משום דמסתמא אין השוכר מקדים השכירות מעצמו רק משום שהמשכיר תובע הקדמה, ואעפ"כ הדין שאם נתן לא יטול. וגם הביא ירושלמי שנראה שאין חילוק. ונראה דבעלמא שתובע הקדמה אפשר שכל זה בכלל תביעת ההקדמה שיסכים שאם לא יחזיר בו יישארו המעות בידו. אולם תביעת דמי קדימה ידועה הטעם למה תובעים אותו, והוא כדי שאם יחזור בו השוכר ישארו המעות בדי

ממכר. (ובר מן דין בשכירות לכמה שעות לא מסתבר למימר ממכר הוא).

**ועוד** שהרי גם התשובת מיימוני (שם) והובאו דבריו ברמ"א (סימן שי"ב ס"ז) מודה דבאונס של מכת מדינה לכו"ע - אפילו למ"ד שכירות ליומא ממכר - חייב המשכיר להחזיר המעות שקיבל. ונד"ד הרי היה מכת מדינה.

ח. (והנה המחנ"א (הלכות שכירות סימן ז') סובר שמכת מדינה הוא רק מכה שבא על גוף דבר המושכר כגון נשרפו כל הבתים שבעיר. אבל מכה בשוכרים גם אי הוי מכת מדינה, כגון שיש מגיפה וכולם בורחים אינו נחשב למכת מדינה. ואם כבר קיבל השכר אין צריך להחזיר. וגם היכא שהמכת מדינה הוא גם בשוכר וגם במשכיר אין צריך להחזיר השכירות, שכיון שהקדים לו שכרו נתרצה, כמו בין זו וספינה זו הנ"ל. אבל כבר ביארנו שנידון דידן לא דמי לידן זו וספינה זו. ובמילא גם להמחנ"א חייב להחזיר הכסף.

**ובעיקר** דברי מחנ"א שכתב שמכת מדינה מצד השוכרים לא חשיב מכת מדינה. נראה דזהו ספיקא של מהר"ם בר ברוך שהובא בקצה"ח (סימן שכ"ב), ונראה שם דעתו דמכת מדינה של כל השוכרים חשיב שפיר מכת מדינה, וחייב להחזיר השכר. ונראה דבזה נחלקו גם הש"ך ומהר"ם טיקטין (סימן של"ד סק"ג) אם חולי התינוקת או השוכרים מחמת שינוי אורח הוי מכת מדינה או לא. ומדברי הנתה"מ סימן שכ"א נראה שגם אכלה חגב ויבש הנחר (שהוא הרוגמא של מכת מדינה המבואר במשנה) נחשב מכה בשימוש השוכר ולא בגוף דבר המושכר, ואעפ"כ חשיב כמכת מדינה).

המשכיר. ולכן אין לך בו אלא למה שניתן בפירוש אם יחזור בו השוכר, ולא היכא שגם המשכיר חוזר בו שלא על דעת כן הוא ניתן. [ובאמת אפילו לא נסכים לחילוק זה, נראה שאין לנו כח לחלוק ולהכריע להלכה נגד סברת ופסק מהר"ח א"ז שהוא אחד מהראשונים, וגם נראה שפסק כן הלכה למעשה].

**(עוד** ראיתי מי שחילק ואמר שכל האי דינא דאם נתן לא יטול והאי סברא שנתרצה וכו', שייך רק אי טבעה בחצי הדרך שעל כל פנים עשה מקצת השכירות. אבל היכא שאירע אונס לפני התחלת השכירות לא אמרינן שאם נתן לא יטול, וצ"ע).

ו. וגם לפי טעם הריב"ם דהמוחזק יאמר לחבירו מזולך גרם והממע"ה. הרי נראה מדברי הריב"ם דאי לאו טעמא דמזולך גרם היה חייב להחזיר דמי השכירות, שהרי למעשה לא השלים השכירות וכמו שהקשו התוס', ורק משום שיכול לומר לו מזולך גרם האונס, ובמילא נחשב כאילו השוכר הוא החוזר בו ולא המשכיר, ולכן יכול להחזיק השכירות. ואם כן נראה שהיכא שהיה מכת מדינה שהוא מזל של כל המדינה כולו, ולא שייך לומר מזולך גרם, (כמבואר במשנה ופירש"י פרק המקבל ב"מ דף ק"ה ע"ב) חייב להחזיר השכירות.

ז. וגם לטעם דשכירות ליומא ממכר. נראה דבשכירות אולם לא שייך לומר ממכר, כמש"כ הנתה"מ (סימן שי"ב סק"ג) שכל היכא שיש חיוב ושעבוד הגוף על המשכיר להעמיד דבר המושכר לשוכר לא שייך למימר ממכר. ואם כן באולם שבעל האולם חייב להעמיד האולם ולראות שהכל יתנהל כשורה לא שייך לומר

וא"כ בנד"ד שהאונס היה מחמת מכת מדינה, לכאורה אין לחייב את בעל האולם להחזיר הכסף שקיבל.

י. אלא שבאמת גם באופן של מכת מדינה אין לחייב את הבעה"ב לשלם, רק באופן שהיה כבר קנין או שכבר התחיל הפועל במלאכה, שהתחלת מלאכה נחשב קנין בפועלים, וע"כ יש סיבה לחייב את הבעה"ב. אלא שבסתם אונס יכול בעה"ב לחזור בו מחמת אונס ופטור מלשלם, משא"כ במכת מדינה ליכא פטור אונס במילא חייב לשלם. אבל היכא שלא היה שום קנין ולא התחיל הפועל במלאכה, אז יכול הבעה"ב לחזור גם בלי שום אונס, וא"כ אין לחייבו גם באופן שהוא מכת מדינה.

**אלא** שיש לומר שאם כבר נתן דמי קדימה הרי יש כאן קנין כסף, (וכמבואר בנתי"מ סימן של"ג סק"א וקצוה"ח שם סק"ו, שכסף הוא קנין בשכירות פועלים). ואין בעה"ב יכול לחזור בו בסתם רק בטענת אונס. ובמילא במכת מדינה שליכא פטור אונס חייב לשלם. ואכתי יש לדון אי הדמי קדימה דינו כקנין כסף, שהרי הדמי קדימה ניתן בתורת ערבון, שאם יחזור בו השוכר, יחזיק המשכיר בדמי קדימה. ומעות הניתן בתורת ערבון אינו קונה (כמבואר בסימן קצ"ט ס"י ברמ"א, ועיין פ"ת סימן ר"ז סק"ג בשם תשובת מים חיים שמעות הניתן בתורת דמי קדימה אינו קונה). וע"כ נראה שאין כאן קנין כסף, ויכול לחזור בו, ובמילא אין לחייב את הבעל הבית-השוכר גם במקום מכת מדינה.

יא. אבל באמת נראה שאין דין בעל האולם כלל כפועל, אלא דינו כמוכר

והיוצא מדברינו שלא שייך בנד"ד כל הג' טעמים שאם נתן לא יטול, ולפי"ז צריך להחזיר הדמי קדימה שקיבל.

מ. עד כאן דיברנו משכירות גוף האולם. אבל הרבה פעמים מזמינים אצל בעל האולם גם האוכל שיגישו בשמחה. וחלק מהמעות קדימה ניתן עבור הזמנת האוכל. ויש לעיין מה דין הדמי קדימה שניתן עבור הזמנת האוכל האם חייבים להחזיר או לא.

והשאלה תלוי האם דין המלצר שמכין האוכל הוא כפועל וכסף הניתן עבור המנות הוא שכר פעולתו. או שדינו כמוכר וכסף הניתן הוא עבור קניית המנות. שאם דינו כמוכר בודאי חייב להחזיר הכסף שהרי למעשה לא מכר אז כלום, שהרי כסף אינו קונה וגם בשעת התשלומים היה האוכלים דבר שלא בא לעולם. על כן כיון שלמעשה אין המוכר מעמיד המקח ללוקח, חייב המוכר להחזיר לו מעותיו.

**אולם** אם דינו כפועל יש צד לומר שאינו חייב להחזיר הכסף. עפ"י דברי הרמ"א בשם המרדכי בסימן שכ"א ובסימן של"ד שכתב שכל היכא שאונס הפועל הוא מחמת מכת מדינה, חייב הבעה"ב לשלם לו כל שכרו. ואף שיש הרבה חולקים על המרדכי, (ראה סמ"ע וביאור הגר"א שכ"א, ונתי"מ של"ד). וגם יש סוברים שדברי המרדכי הוא רק במלמד (ראה נתי"מ שם, ותשובת חת"ס חו"מ סימן קס"א). מכל מקום יכול בעל האולם המוחזק במעות קדימה לומר קים לי כהמרדכי וכפשוטו דברי הרמ"א והש"ך והט"ז בדמכת מדינה חייב בעה"ב לשלם לפועל.

שמוכר את המנות לבעל שמחה המזמין. וראה מחבר (סימן של"ג ס"ח) האומר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך וכו' וחזר בו חייב לשלם מדיני דגרמי. ושם בנתה"מ (סקט"ו) הקשה למה אינו חייב לשלם לו מדין פועל שהרי אמר לו עשה לי דבר פלוני, ותירץ משום שאמר לו בלשון קניה ולא בלשון פעולה, לכן אין דינו כפועל. ונראה שגם כאן כל המזמין מנות אצל

מלצר או בעל האולם, אין בכלל הלשון לשון פעולה כלל, שאינו אומר לו בשל לי או אפה לי כך וכך, רק מזמין אצלו מנות מוכנות, והרי זה לשון קניה ולא לשון פעולה כלל. וע"כ דינו כמוכר בעלמא. ואין שום מקום לחייב את הבעל שמחה גם במקום מכת מדינה.

ועל כן נראה דחייבים בעלי האולם להחזיר הדמי קדימה שקיבלו.





## הרב יוסף מרדכי שלמון

דו"צ דקהל חסידי סערט וויזניץ, בני ברק יצ"ו

ומר"צ בבית הוראה שערי הוראה

## בעלות במכירת עליות לתורה בימי הקורונה

תעניתא, כי הוה קא בעי מיברך, אמרו ליה צדוקי קאי אבבא, אמר ויתנו בברותי רוש וגו', א"ל רבי מבשר טובות אני לך לא מצא תשובה אויבך ונפל מן הגג ומת, אמר לו רצונך שתסעוד אצלי אמר לו הן, לאחר שאכלו ושתו א"ל כוס של ברכה אתה שותה, או ארבעים זהובים אתה נוטל, אמר לו כוס של ברכה אני שותה, יצתה בת קול ואמרה כוס של ברכה ישוה ארבעים זהובים עכ"ל. והכא המקור לדין תשלום י' זהובים עבור ככל ברכה

**בספר** תורת חיים (ב"ק צ"א:) כתב ענין נפלא במקור הדין דעשרה זהובים, וז"ל מצאתי כתוב באור זרוע רמז שהברכה שוה עשרה זהובים, מדכתיב גבי אליעזר עבד אברהם ויקח אברהם נזם זהב וכו' עשרה זהב משקלם למה פרט הכתוב משקלם, אלא לפי שגרמו לו לברך השם כמו שאמר ברוך ה' אלקי אברהם, לפיכך נתן לו שכרה עשרה זהובים שכך קיבל מאברהם ששכר ברכה י' זהובים וכו'. ונראה דהדא הוא דכתיב (תהלים פ"ד י"א): כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלקי וגו', לפי שהאדם מחויב לברך בכל יום מאה ברכות, ושכרן עולה אלף זהובים ליום אחד, וזה טוב יום בחצריך לברך מאה ברכות מאלף זהובים שכרם עכ"ל

שיטת תוס' והרא"ש שאין מכירה העליות קנין כלל

**ובתוס'** כתב וז"ל ומיהו לא דיינינן השתא ליחייב עשרה זהובים,

**מעשה** במנין שהתפלל בגינה שהיתה סמוכה לשני בתי כנסת, וכשהגיעו לקריאת התורה הוציאו ס"ת מבית הכנסת הראשון, אמנם מי שעמד למכור העליות היה מבית הכנסת השני, ומכר לאדם העליות, וכעת שאלתם לאיזה בית הכנסת שיך ממון העליה, לבעל הס"ת או למי שמכר העליות.

והנה יש לרדן בכל הנ"ל בכמה שאלות שיכולות להיות ודומות להנ"ל, דהנה יש לעיין בכל דיני מכירת עליות, האם הוי בעלות למי שקנה ויכול למכור או לתת לאחרים, ומה הדין היכא דקנה עליה ובא אחר וחטף העליה ממנו כלפי דין העולה שלא קנה, וכלפי הקונה שלא עלה, והאם יש חילוק בין אם כיבד העליה לאחר או שקנה לעצמו.

## בירור הסוגיא

**בגמ'** (חולין פ"ז.) מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י' זהובים, איבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה, למאי נפקא מינה לברכת המזון, אי אמרת שכר מצוה אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה הויין ארבעים, מאי. תא שמע דא"ל ההוא צדוקי לרבי מי שיצר הרים לא ברא רוח ומי שברא רוח לא יצר הרים, דכתיב כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, אמר ליה שוטה שפיל לסיפיה דקרא ה' צבאות שמו. אמר ליה נקוט לי זימנא תלתא יומי ומהדרנא לך תיובתא, יתיב רבי תלת

שליחותייהו, ואפילו אם תפס מפקינן מיניה, דכיון שהיה שם בשעת מילה וענה אמנן, גדול העונה אמנן יותר מן המברך, ואם לא ענה אמנן איהו דאפסיד אנפשיה. ומסיק ובלאו הנך טעמי דר"ת נראה לי לפטור המוהל, דאע"פ שאמר האב למוהל אחד למול את בנו לא זכה באותה המצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה, ולא דמיא לכסוי דאמרה תורה ושפך וכסה מי ששפך יכסה, וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו, ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב לאחר אם קדמו עכ"ל.

**ונראה** הכא ב' טעמים נוספים לפטור, א' שהרי ענה אמנן על ברכת המברך וקי"ל גדול העונה יותר מהמברך, וממילא יש לו שכר רב, ועוד יש לדון דאף דמילה הוי מצות האב וחובה עליו ומצוותו, מ"מ אם כיבד לאחר למול הרי אין המילה שלו אלא של כל ישראל, ואם חטף אדם ממנו אינו חייב לשלם לו.

ומיהו מי שקנה העליה ועלה לתורה, אף דבפועל לא קנה דבר ממשי בקניית העליה ואינו שלו וכנ"ל מ"מ יש לו לשלם מה שהתחייב כשקנה העליה מדין נדרי צדקה, אמנם כיון שהנדר היה כדי לעלות לתורה ממילא החיוב לשלם נדרו הוא רק כשעלה בפועל, אבל בלא עלה אינו משלם לבית הכנסת כלום דהוי כמו נדר בתנאי שיעלה וכיון שלא עלה אינו חייב לשלם.

שיטת המהרש"ל דאיכא קנין ממש

**אמנם** המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ח ס"י ס') הקשה על סברת הרא"ש שיוצא במה שענה אמנן, דא"כ אמאי חייב ר"ג את החוטף לשלם לחבירו עשרה

דבמלתא דלית בה חסרון כיס לא עבדינן שליחותייהו כדאמר בהחובל (ב"ק דף פד:), ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור בלאו האי טעמא, ואפילו תפס מפקינן מיניה משום דכולם חייבים בקריאת התורה, וכן פירש ריב"א. ואפילו עמד במקום כהן, דהא דדרשינן (נדרים דף סב.) וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון אסמכתא היא.

**וב"ב** הרא"ש (פ"ו ס"י ח') וז"ל ולענין קריאת התורה אם עמד אחר שלא קראו החזן אף בארץ ישראל [דמחייבים קנס] היה פטור, דבקריאת התורה הכל חייבין וקריאת החזן אינו אלא כי היכי דלא ליתו לאינצויי עכ"ל.

וחיינו דעליות אינם בעלות של החזן שיכול למכרם אלא שייכי לכל הקהל, ומה שמוכרים את העליות אינו מדין בעלות אלא לעשות סדר בקריאת התורה, ולא אתי לאינצויי, ולכן העולה לתורה שלא קראו החזן לא חטף ממנו או משאר הקהל כלום, ושלו הוא נוטל כמו כל המתפללים, ולכן לא ישלם עשרה זהובים. ומינה דאפילו מכרו החזן מ"מ אינה מכירה של בעלות או קנין שהרי אין העליה של החזן יותר משאר הציבור, והעולה לתורה שחטף העליה ממנו שקנאה אינו חייב לשלם עבור העליה שחטף שהרי שלו היא, ואף למי שקנה אינו צריך לשלם שלא נטל ממנו דבר שהוא בבעלותו ובקנינו.

**עוד** הביא הרא"ש וז"ל, מעשה באחד שאמר למוהל אחד שימול את בנו וקדם אחר ומלו, ותבע הראשון שאמר לו האב למולו מן השני עשרה זהובים, ופטרו ר"ת דאמר בפרק החובל (דף פד ב) דכל מידי דלית ביה חסרון כיס לא עבדינן

לקרותו בתורה הוי ליה כנותן לו תינוק למולו, וחייב לו העשרה זהובים זה שמקדים נפשו לעלות במקומו עכ"ל.

**ונראה** דנחלקו בתרתי עם הרא"ש, א' דכיון שקנאו הוי מצוה שלו ולכן החוטף ממנו חייב לשלם למי שקנה, דסיטומתא קניא בכל דבר אף שאין בו ממש, ועוד דאף אם נתנו לאחר נמי משלם לראשון, [ודלא כהרא"ש דס"ל דבמילה דהוי שלו אם נתנו לאחר אינו גובה ממון מהחוטף, דכיון שאינו עושה מצוותו הוי של כל ישראל] ובפשטות אינה ב' מחלוקות, אלא דעת הרא"ש דאין בעלות וקנינים במצוות ולכן אם האב רוצה למול הרי הוא שלו, אמנם כשנותנו לאחר הרי אין בו קנין ויכולים לחטוף ממנו, אבל המהרש"ל ס"ל דיכול לקנותו, ממילא אין הבדל בין אם עולה הוא לתורה או מכבדו לאחר דסו"ס הוי שלו.

**והנה** יש לעיין בדברי המהרש"ל שלא כתב שיש לו לשלם לקונה מחיר העליה שקנה אלא עשרה זהובים, והיינו דכיון שקנה והועיל הקנין ממילא משלם לקונה מה שנטל ממנו והיינו מחיר הברכה ולא מה ששילם, ונמצא לפ"ז דהקונה צריך לשלם לבית הכנסת מה שנתחייב עבור העליה, שהרי קנה חפץ והועיל קנינו כלפי גביית מחיר הברכה מהחוטף והיינו מדין סיטומתא בדבר שאין בו ממש וכנ"ל, והעולה שחטף ממנו העליה ישלם עשרים זהובים לקונה העליה מחיר ב' הברכות ולא המחיר שמתחייב הקונה לבית הכנסת, דמה שהזיקו שצריך לשלם לבית הכנסת את מחיר העליה שקנה א"א לחייבו דאינו אלא גרמא, ומיהו ישלם את מחיר החפץ שנטל והיינו עשרים זהובים וצ"ע

זהובים, הרי גם הוא ענה אמן על ברכת השוחט, וז"ל וע"כ איירי אליביה הא דר"ג שכיסהו בלי דעת חברו, ואמר הברכה בנחת כדי שלא ישמע חברו, או שדחפו ממנו שלא היה יכול לשמוע, ולא מיחוור בעיני כלל דסתמא איירי תלמודא בלא פלוג, ומסתמא היה מברך כדרך המברכים, ופשיטא דלא איירי ברשיעי, שהיה מונע את חברו מלענות אמן.

**ובדין** העליה לתורה חולק על הרא"ש והתוס' וכתב, ונראה דוקא בימיהם שלא היו קונים המצות, אבל עכשיו מי שקנה שלישי או ששי או שביעי, וקדם חברו חייב ליתן לו י' זהובים, היכא שדחף אותו מלענות ברכה על המצוה, או שאמר אותו בנחת או באיזה עניין שלא היה יכול לענות אמן. ובמקום שקונין סגן דהיינו בעל סגן קורא למי שירצה, וקרא לראובן ושמעון קדם ובירך אפ"ה חייב, אף שראובן לא קנה המצוה, מ"מ מאחר שבעל סגן זכה במצוה ונתנה לזה, וצויה לש"ץ לקרות אותו בפרהסיא זוכה באותו מצוה, דכה"ג הלך אחרי המנהג, כמו שמסקינן בסוף איזהו נשך (ב"מ ע"ד ע"א), סיטומא שרושמינן על החביות לסימן שקנה אותה, קניין הוא לעניין מי שפרע ובאתרא דנהגו למקני ביה קני ממש, אלמא דאזלינן בתר מנהג, אפילו במידי דלית ביה זכייה וקניין ממש, וא"כ בנדון זה גם כן מנהג הוא לכ"ע לזכות בו ממש, מה שאין כן בימיהם שלא היה לשום אדם בו זכיה ממש, אם כן מה שקרא הש"ץ מסתמא לא עדיף, ואין בו זכייה ממש עכ"ל.

**וב"ב** בפרישה (י"ד סוף סימן כ"ח) וז"ל ומיהו נראה דבזמנינו שקונין מהסגן בממון, אם מכבד אחד לחבירו

## דעת הש"ך והמג"א לדינא

**ולחלכה** פסק הש"ך (ח"מ סי' שפ"ב סק"ג) כשי' התוס' והרא"ש, והביא דברי המהרש"ל ודחאו. אמנם מדברי המגן אברהם גבי דין מקח וממכר בשבת (סימן שו"ס ס"ק ט"ו) נראה כהיש"ש, וז"ל כתב היש"ש (פ"ה דביצה), הכרות המצות [בשבת] מי שיתן יותר הוא יזכה בה דמי טפי למקח וממכר והיה נראה לאסור, אם לא שנאמר שאין שייך מקח וממכר בדבר מצוה כ"א בחפץ הנקנה, וכל זה אינו אלא לישיב המנהג בדוחק, אבל קניית מקומות בבה"כ וכן קניית האתרוגים מן הקהל אחר גמר מצותן אסור, [ובזמן מצותן אינו קונה האתרוג עצמו רק לצאת בו אפי' ביום ראשון שהרי צריך להחזירו אבל לקנות אתרוג או שופר בי"ט נ"ל דאסור עסי' תקפ"ו] והמחזור בעיני כמו שנהגו חסידי אסטריך דכל מה שהוציא בפיו ליתן נותן לצדקה אפי' קנה חבירו המצוה, א"כ הוי כקציצות דמים לצורך מצוה, ול"ד למקח וממכר כלל ושרי אפי' קניית מקומות ובתים מהצדקה וכל ירא שמים יזהר בזה עכ"ל, ובשלטי גיבורים בע"א (דף שכ"ב) מפקפק ג"כ על קניית המצות, ובמס' ב"ק כתב דאדם יוכל למכור מצות שלו לאחר עכ"ל.

**ונראה** לכאורה שהמהרש"ל במס' ביצה אזיל לשיטתו, דס"ל דמי שקונה מצוה בביה"כ זכה בזה ונעשה שלו ומשו"ה ס"ל דדמי למקח וממכר, ורק בדוחק ליישב המנהג כתב דמ"מ מו"מ אסור רק בחפץ הנקנה ולא במצוות, דאם ס"ל שאין לו שום בעלות על זה ואין כאן אלא נדר אם יתנו לו המצוה מה שייך כלל למו"מ. ומדברי המג"א נראה שס"ל בזה כהמהרש"ל, ועדיפא מיניה שהביא בסו"ד דברי השלטי גיבורים שמפקפק על קניית המצות, וכן הביא מש"כ דאדם יוכל

למכור מצוות שלו לאחר, ובלבושי שרד שם כתב דכוונת המג"א שבא לסתור ההיתר של המהרש"ל דאין שייך מקח וממכר אלא בחפץ הנקנה וע"ז אמר דהרי גם המצוות יכול למכור לאחר והיינו דמזה מוכח שזכה במצוה ונעשה שלו.

**וקצת** צ"ע שלא הביא דברי תוס' והרא"ש כלל, וגם לא הביא דברי הש"ך דס"ל כוותיהו, ואולי אין כוונתו לדינא ממש כהמהרש"ל, אלא כוונת דבריו דכמו שס"ל למהרש"ל דהוי מו"מ גמור, לכן בשבת יש לאוסרו דדמי קצת למו"מ וצ"ע בדבריו.

**כתב** בביאור הלכה (סימן קל"ו) וז"ל, אם אחד קנה עליה אחת ונזכר הסגן שיש חיוב שצריך לקרותו יכול לחזור בו שמכירה בטעות הוא, ופשוט דבמקום שהמנהג למכור המצות ונופל המעות לצדקה, באלה שאינם מהחייבין רק משום מנהגא אין להפסיד צדקה בשבילם, ומ"מ תלוי לפי ראות עיני הסגן. ומשמע מאחרונים דאף במקום שנהגו למכור כל העליות ולא להשגיח אף על החיובים, מ"מ חתן בשבת שקודם החתונה, וכן נער שנעשה בר מצוה אין דוחין אותם. ונ"ל שאף יתר החיובים הנ"ל ג"כ אין לדחותם מכל וכל שהוא מנהג קדמונים, רק עכ"פ יתנו להם בעליות הנוספות עכ"ל.

**ונראה** ביאור דבריו דהיכא שהסגן רוצה לתת עליה להחייבים יכול לתת להם, וממילא המכירה שהיתה בלא דעת זו אינה מכירה, אמנם אינו חייב לתת להם ויכולים להחליט שאינם רוצים לתת כלל לחיובים ולמכור הכל. עכ"פ נראה מדבריו דאיכא בזה איזה מכירה, דאל"ה מה שייך לומר מכירה בטעות הרי אינה כלל מכירה אלא איזה סדר בדבר, ומוכח כנ"ל דאיכא בזה איזה מקח וממכר.

שיטת הארץ צבי דהוי מכירת ס"ת  
לקריאתה

**ובארץ צבי** (ח"א סי' ל"ט) כתב, ע"ד שאלה באחד שקנה מפטיר של ד' פרשיות והגבאי נתן שביעי לאחיו של הקונה, וק"ל (סי' קמ"א ס"ו) דאין לקרות לשני אחין זה אחר זה משום עין הרע ואפי' אחד שביעי ואחד מפטיר, ויש מתירין כשאינו קורא בשמו וכן היתיר בשערי אפרים אם יש לסמוך על היתר זה. וכתב דכיון שזה שקנה הרי זכה בקנינו והרי זה שלו, ומה שאין עולים אינה אלא חומרא ואינה בעיקר הדין, וכיון שיכולים לעלות מעיקר הדין מוכח שאינה סכנה כ"כ דא"כ האין יכולים להקל בזה, וכ"כ בבאה"ט שאם קראהו כבר לעלות שלא ירד, וממילא אין זה כדאי להפקיע קנינו של זה שהעליה היא כבר שלו.

**והארץ דצ"ע** אין יחול בו קנין והרי אין בו ממש, וא"כ אף את"ל דכיון שנהגו בזה הוי כמו סיטומתא וקונה כדין סיטומתא, מ"מ הרי העליה הוי דבר שאין בו ממש ומה יקנה, והביא מדברי האוה"ח הק' והריב"ש בדיני מכירת הבכורה ע"י יעקב אבינו ע"ה. ומסיק וכתב מ"מ בנידו"ד מועיל, דהא שייך בו קנין שיקנה הס"ת לעליה כמו בית לדירה דמהני, וגם כיון דהמנהג דכל העושה כן אמדינן לדעתו דכוונתם להקנות ס"ת לעליה, דמסתמא דעתם שיהיה באופן המועיל, שוב נאמר לי שכ"כ בדברי חיים (חומ"מ סי' כ"ו) דהוי כדקל לפירותיו עכ"ד. והנה דעה זו אינה כדעת המהרש"ל, דלארץ צבי אף דאין קנין למצוות מ"מ איכא קנין בס"ת והוי קנין גמור.

מסקנא דמילתא

**והשתא** נשוב לדינא בשאלות הנ"ל, דהעולה לתוס' והרא"ש אינו משלם כלום, ולמהרש"ל לכאור' ישלם עשרה זהובים לבית הכנסת, ולהארץ צבי אינו משלם כלום שהרי לא הקנו לו העליה. ובשאלת הארץ צבי צ"ל, דלתוס' והרא"ש אינו קנין וא"כ אין סיבה שלא לחשוש מעין הרע ולא יעלו שני אחין זה אחר זה, ולמהרש"ל כיון שקנה המצוה לכאור' קנינו קודם, וכן הוא לארץ צבי. ובחוטף עליה מהקונה לתוס' והרא"ש אינו משלם לו, ולמהרש"ל ישלם עשרה זהובים לקונה ולא את מחירו, ולארץ צבי צ"ע דאפ"ל שיכול החוטף לומר לו הרי קנית את הס"ת ועכשיו הרי שלך לפניך לא לקחתי לך כלום, ומ"מ נראה דסו"ס הזיקו את העליה וכיון שעברה העליה ממילא אין לו יותר מה להשיב, והוי כקונה דדקל לפירותיו שכבר אכל הפירות ולכן משלם לו את מחיר הקניה, ולא רק עשרה זהובים דזה מה שגזלו.

**ובשאלה** דידן בעליות שהס"ת של ביהכנ"ס אחד והמוכר הוא אחר, צ"ל דלהרא"ש כיון דחיובו הוא רק מדין נדר ואין כאן נדר ע"ד המדיר שהרי אינם אלא קיבוץ אנשים ואינו בית הכנסת רגיל ממילא יכול ליתן לאיזה צדקה שירצה, [ולכאור' כן הדין במנין בכותל או בציון הרשב"י וכדו'] ולמהרש"ל ודאי הוי מצוה שלו לגבי שאין לחטוף ממנו, אמנם צ"ע מי מכר לו וממי קנה וצ"ע, אמנם להארץ צבי כיון דהקניה הוי איזה קנין בגוף הס"ת, ממילא בעל הס"ת הוא המקנה ולו זכות הממון וצ"ע



## הרב משה קוטקס

חבר מערכת לוח החלטות והמנהגים

רמת שלמה, עירי"ק ירושלים ת"ו

## איך מותר להשתמש בגפרור (מעטט) ביו"ט לצורך העברת אש בירור בדברי הפוסקים ובפרט במשנת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל

נידון א: האם מותר לזרוק את הגפרור לארץ

נידון ב: איך מותר להניח את גפרור ע"ג קרקע או כלי כיון שע"ז הוא מקדים את כיבוי

נידון ג: איך מותר להניחו היות שע"ז גורם לשינוי בגודל השלהבת  
יש לברר היאך מותר ביו"ט להעביר אש ע"י גפרור (מעטט) - ולא ע"י נר, כמנהג  
הפשוט [וכן נזכר במ"ב סי' תקב סק"ד], כי בהנחתו בכמה אופנים ישנם  
כמה חששות:

א] זריקת הגפרור לארץ: בזה ודאי גורמים לכבוי המידי, והוא כיבוי לא לצורך יו"ט.

ב] הנחתו בזהירות: גם בזה לכאור' הגפרור נכבה מהר יותר, כיון שעם נגיעתו בקרקע  
או בכל דבר הנוגד את ההבערה, גורם לכבוי מוקדם יותר.

ג] שינוי גודל השלהבת: גם אם יניחנו בזהירות, ולא יכבה מוקדם יותר, מ"מ אפשר  
לראות שמיד שלהבתו מתקטנת. אלא שבעצם כל שינוי מצב של גפרור ממצב  
מאונך למצב מאוזן, וכן להיפך, גורם לשינוי בשלהבת, ולא נזהרים בזה, ויש לברר  
מה ההיתר לזה.

וננסה לברר נידונים אלו בס"ד. והתודה והברכה לת"ח שליבנו עמם ענין זה\*.

נידון א: האם מותר לזרוק את הגפרור  
לארץ

אחר שהעבירו אש ביו"ט ע"י הגפרור  
לכאור' פשוט שאסור לזרוקו כיון  
שבזריקתו הוא נכבה מיד. אלא שיש  
להעיר על זה מפשטות לשון השו"ע.

דאיתא בשו"ע (סי' רסג סעי' י) בנוגע  
להדלקת נרות שבת, וז"ל:  
לבה"ג, כיון שהדליק נר של שבת חל  
עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה  
נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו  
הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן

א. לכבוד הג"ר אריה זולטי ראש כולל משאת משה שע"י ישיבת חברון. ולידידי הרה"ג: רבי  
בנימין גורטלר ר"מ בישיבת תפארת התלמוד בירושלים, רבי אוריאל הוצלר ר"מ בישיבת מעוז  
חייל בירושלים, ולרבי ישראל מרדכי חברוני, רבי אלעזר קהלת רב ק"ק תימן בהר נוף. והתודה  
והברכה למשפחת הגרש"ז על מסירת כת"י שעדיין לא נדפס.

שהדליקו בה, ואין מכבות אותה. וכו'.  
וברמ"א: והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה וכו'. עכ"ל.  
ומבואר בשו"ע שהיות שקבלו שבת בהדלקה לא יכלו לכבות את הפתילה, ולכן משליכות אותה. [ואין כאן המקום להיכנס אם למעשה המנהג להקפיד שלא לכבות הגפרור, ואם יש חילוק בין מנהג הספרדים לאשכנזים, ועי' הערה 2].

**ומפורש** שאין איסור להשליך לארץ. וצ"ע היות שבהשלכה נכבית הפתילה, או בגלל התנופה מהרוח, או בגלל המגע עם הקרקע.

**וכפי** שמצינו במ"ב על דברי השו"ע (ס"רעז סעי' ג): שכח נר על הטבלא מנער את הטבלא והוא נופל, אפי' אם הוא דולק, רק שלא יכוין לכבותו. וכתב במ"ב (סקי"ד): ואע"ג דאפשר שיכבה הנר ע"י הנפילה אפי"ה מותר דלא הוי פסיק רישיה וקי"ל דדבר שאין מתכוין מותר וכתב במאירי דדוקא אם הוא מנער בנחת [דהיינו שמטה הטבלא ומורידו לארץ ואח"כ הוא מנער] דאל"ה הוא פסיק רישיה וכן משמע במהרי"ל והביאו הא"ר. עכ"ל. וצ"ע ג.

**וב"ב** לדינא הגרשז"א (שש"כ ח"ב פמ"ג הע' קעט) שצריך להניח בזהירות, וגם מזה דעתו להימנע כשאפשר, ואלו דבריו: ושמעתי מהגרשז"א דבתורת רפאל להגאון מוואלאזין ז"ל הוכיח בהל' שבת סי' ג'

מהרבה פוסקים וגם מהשו"ע שגם לכה"ג הקבלה של שבת היא ע"י הברכה, ולכן נראה שהמנהג לכבות את הגפרור או את הפתילה לפני הברכה הוא מנהג טוב, כי אם יקבלו שבת לפני הברכה יצטרכו להיזהר מאוד בהנחת הפתילה באופן שלא יכבה את הנר, וגם לא יהיה קרוב לפ"ר שיכבה, ולכן ביו"ט אין עצה אחרת (ראה להן פמ"ד סעי' ט), משא"כ בשבת מכבה כרגיל וקבלת שבת תהא רק אחר הברכה. עכ"ל. אמנם הוא לא פי' מה כוונת השו"ע לפי"ז 'משליכות לארץ ואין מכבות אותה'.

**ואין** לדחוק דמש"כ השו"ע 'משליכות לארץ' הכוונה מניחות בנחת בארץ, דעי' היטב בבאגרי"א סס"י רסו סעי' יב, והמבואר מדבריו דאסור להניח בגלל איסור מוקצה של מוקצה מחמת גופו. ואין בזה את ההיתר של בא לידו בהיתר, דהיתר זה הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור. [ופתילה דולקת אין דינה ככלי שמלא"א, אלא דינה כמוקצה גמור היות שהיא בסיס לשלהבת]. והוכיח זאת מתוספתא בסוכה פ"ד ה"ז 'שמשיכות לארץ'. והמעין שם לא ימצא לשון זו אלא דמבואר שם דבזמן התקיעות בער"ש כל אחד שנר בידו 'מניחו לארץ'. וראיתי בס' אור לנר (עניני גרמא ומוקצה) שביאר שהגר"א פירש דמש"כ מניח ע"כ הכוונה משליך לארץ דבלא"ה אסור בגלל איסור

ב. לשון השו"ע 'שברכו והדליקו', ומשמע שקודם מברכים ואח"כ מדליקים, וכן פשטות דבריו (סעי' ה), ככל המצוות שמברכים עובר לעשייתן. וכ"כ המאמ"ר וכן מנהג חלק מהספרדים. ולפי"ז מובן היטב שאחר שברכה והדליקה וקבלה שבת אין לה לכבות את הגפרור. אמנם הרמ"א שם אחר שהביא מחלוקת בזה, הכריע שתברך אחר ההדלקה, וכן המנהג אצל האשכנזים, וכן דעת המחזיק ברכה והבא"ח וכן המנהג אצל חלק מהספרדים. (עי' פס"ת הע' 166). ולדעה זו יש לברר האם הנשים מקבלות שבת כבר בהדלקה או רק בברכה שאחריה. ונפ"מ לכיבוי הגפרור. ויש בזה מנהגים שונים בקרב האשכנזים (ראה שם הערות 296,300) וראה בסמוך בשם הגרשז"א.

ה"ה שלא היתה נכבית מהתנופה של הנפילה לארץ, וה"ה שבארץ היתה ממשכה לבעור, וההוכחה למציאות זאת בזמנם ראה הערה". ולכן בפתיחה אפשר לזרוק, ולהאמור צריך לזרוק משום איסור מוקצה.

**ולפי"ז** בגפרור שזה לא שייך, כיון שיכבה מהזריקה, אסור לזרוק, וממילא לנשים המקבלות שבת בהדלקה תהיה בשבת בעיה זו, ויהיה אסור להשתמש בגפרור, אלא להדליק רק ע"י נר ולהניחו אח"כ באיזה פמוט, ורק ביו"ט שמותר לטלטל נר ואינו מוקצה יהיה אפשר להניחו בזהירות, ולא שמענו שהנשים שמקבלות שבת בהדלקה ואינם מכבות את הגפרור שמשליכות אותו ארצה, רצע"ג.

**[ב]** שוב התעוררתי להצדיק מנהגם של ישראל דהנה בספר טור פטרה [והוא חלק שני מספרו מקור חיים] לרבי חיים הכהן מגורי האריז"ל כתב בפירושו לשו"ע הנ"ל אחר הביאו את דברי השו"ע בדעת הבה"ג וז"ל: ולכן לדידהו טוב להדליק בנר של שעוה, כי בודאי כוונתה לכבות אותה. עכ"ל. והיינו דפתילה שלא אכפ"ל שתדלק עד הסוף ממילא צריכה להשליך ולא לכבות, אבל נר שעוה שודאי אין כוונתה שתדלק עד הסוף ממילא אין

מוקצה. וכן ראה בבהגר"א כאן שציין מקור לשו"ע שכתב 'משליכות לארץ' מהתוספתא בסוכה, למרות דשם כאמור הלשון 'מניחו', ועי' הערה<sup>2</sup>, וכן פירש הגרעק"א בגליון שו"ע על אתר את כוונת השו"ע משליכות שאין ללכת למקו"א בגלל מוקצה וציין לגר"א. [ויש לדון אם כוונתו דוקא לאסור ללכת למקו"א, אבל להניח במקומו בנחת מותר, או דלאו דוקא וה"ה דלהניח אסור, ובפרט שציין לבהגר"א, שנראה מדבריו כאמור דגם להניח אסור]. וא"כ דברי השו"ע שמותר להשליך לארץ הם בדוקא, וא"כ צ"ע מאיסור כבוי, רצע"ג.

**וכן** ראה בבן באיש חי (ש"ב פ' נח אות ח) שנראה שהבין את לשון השו"ע כפשוטו, מדכתב שאם לא יכול להשליך לארץ כיון שיש שם שטיח ואם ישליך יש חשש לשריפה, יתן לאחר שיכבנו. ומשמע דבלא"ה צריך להשליך.

#### ישוב לשון השו"ע

**[א]** ואולי יש ליישב את לשון השו"ע, דהנה הכא מיירי בשו"ע על פתילה, וברור שאין הכונה לפתילה המצויה כיום, כיון שהיא דקה וא"א להדליק עמה נרות אחרים, ולכן ודאי שהכוונה לפתילה עבה, וכפי הנראה בזמנם היה מצוי פתילה עבה שלא היה נכבית ברוח, וא"כ

ג. וקצת צ"ע דהגר"א בהגהותיו לתוספתא מוחק את כל המשפט על הנחת הנר.

ד. עי' מקראי קודש מהגרצ"פ (תנוכה) בשם המהר"ל דיסקין, שאין להדליק נ"ח בתוך בית זכוכית כיון דבשעה שהדלת פתוחה הנרות נכבים ע"י הרוח, ואף שאחר שסוגרה הם עומדים בפני הרוח, מ"מ הדלקה עושה מצוה. וטענו דמציאות זאת של בית מזכוכית מפורשת בגמ', ראה שבת כג. בעשית, ואם הדליקו בזמנם מוכח שאין בזה כל חסרון – מאיזה טעם שלא יהיה. ושמעתי בשם הג"ר זלמן קורן שליט"א שאמר שבזמנם היו פתילות עבות שלא נכבו ברוח, וכפי שאפשר לראות בהכנסת ס"ת בחורף שהלפידים לא נכבים, גם לא כשיש רוח, וכן אפשר לראות אצל אלו שזורקים לפידים לאויר ותופסים אותם אח"כ, וכנזכר כבר בגמ' על שמחת בית השואבה, ולמרות הזריקה הם לא נכבים, וזה בגלל עוביין והחומר שממנו עשויים.



ולפי"ד לכאו' ה"ה שאין להשתמש מה"ט בגפרור, ומה שלא הזכיר זאת, אולי כיון שלא היה מצוי בזמן רוב האחרונים שהביא שם. [-עי' ערוה"ש סי' תקב סעי' ו' שדבר זה התחדש ב' דורות לפניו, וכן לא היה מצוי בכל המקומות – עי' שו"ת רב פעלים או"ח סי' נח שכתב שדבר זה בא מערי אירופה, וציין לכת"ס דבסמוך]. אמנם מאידך בשו"ת כת"ס (או"ח סי' סז) הזכירו בנוגע לבעיה אחרת, והביאו המ"ב סי' תקב סק"ד, ולא הזכיר שום פקפוק בדבר. [אם מציאות הגפרורים בזמנו היתה כמציאות בזמננו שנכבים במהרה, ולא כפתילה וכנ"ל].

**ובש"כ** (פי"ג סעי' ח והערה לח ובנדמ"ח הערה מב) כתב להניח את הגפרור בזהירות שיכבה מאליו, וציין לבה"ל הנ"ל. וחזר ע"ז בח"ב פמ"ד סעי' ט. [ונראה שציון זה הוא מהרהמ"ח ולא בשם הגרש"ז, ורק המשך הדברים עד סוף ההערה, וחילי ידי כיון דהגרש"ז שאביא בסמוך לא הזכיר את הבה"ל אלא ראה אחרת]. וכן בהל' חג בחג – יו"ט (ח"א פי"ב סעי' ו') כתב שלא יכבה את הגפרור ולא יורקנו לארץ אלא יניחנו בנחת. ובהערה כתב, דהוי כיבוי שלא לצורך ואף אם חושש שלא יכוה בידו דהוא צער הגוף הרי יכול להניחו מידו וכו'. ועוד כתב: וצ"ע אם זריקה לארץ הוי בגדר פס"ר של כיבוי דפעמים שאינו נכבה,

מקבלת עד שתכבה אותה ודומיא מה שאינה מקבלת עד שמדלקת כל הנרות אף מדינא סגי בנר אחד, אלא דמזה לכד אין ראייה די"ל דהכל מצוה חדא, אבל בדבריו התחדש שדנים מה סתם כוונת הנשים.

**לפי"ז** י"ל דבזמנם שגם בימות החול היו זורקים הפתילה על הארץ, דבזמנם לא היה ריצפת אבנים כהיום אלא היה רצפת חול, ממילא מסתבר שפחות הקפידו על זה<sup>ה</sup>, משא"כ היום שמקפידים ע"ז לא לזרוק אלא להניח על קערה או על מדף וכדומה, בזה י"ל שדעתה לכבות קודם, וא"כ שוב אין קבלת שבת עד אחר הכבוי. וגם מי שמקפידה שלא לכבות, מ"מ כלפי איסור טלטול מוקצה ג"כ דעתה לא לקבל שבת עד שתגמור לטלטל. כן עוררני הג"ר שלמה אריאלי שליט"א מח"ס נחל שלמה ועו"ס, ומו"ל חי' הגרעק"א השלם. ולהנ"ל דברי הטור פטדה הם מקור נאמן לזה.

#### הנחה בזהירות

ולפי פשטות דברי השו"ע דלפי הבה"ג אסור לכבות, או ביו"ט דודאי אסור לכבות, גם באופן של הנחה בזהירות יש לפקפק, דהנה בבה"ל סי' תקי"א ס"ד ד"ה אין, כתב בשם השע"ת והפ"ת שהמעשנים מקטרת ביו"ט, שלא ידליקו ע"י גחלת או ניר, כיון שכשמשליכן כדרכו בחול מתכבה, ולכן יעביר אש רק ע"י שלהבת או גחלת ויחזירה לאש, ע"ש.

ה. ויש להביא ראייה שהיו שבוזמנם הרצפה היתה מחול לא הקפידו על זריקת דברים קטנים על הרצפה. דאיתא בגמ' מו"ק יח. דרי"ח היה זורק צפרניו בבהמ"ד, וראיתי לחכ"א (בקובץ מוריה גליון קכב עמ' פא אות כב) שהעיר דלכאו' הוא בזיון לבהמ"ד, והוציא מזה יסוד שדברים קטנים שאינם נראים אין חשש בזיון מורא בהמ"ד, ולענ"ד היסוד נכון אבל אינו נוגע לדידן, דבזמנם שהרצפה היתה מחול, ממילא כמו שאדם בביתו לא היה מקפיד, ה"ה דגם בבהמ"ד אינו בזיון, אבל כיום כמו שאדם בביתו לא יזרוק על הרצפה ניירות או צפרניים [אא"כ חושב לטאטא אותם תיכף ומיד, מה שלא חושב לעשות בבהמ"ד] ה"ה דבהמ"ד יהיה בזיון.

הארכתיו). ולכן דבריו אינם סתירה לבה"ל בס"י תקיא הנ"ל, דשם אולי הוא מיד, ודלא כשש"כ פ"ג הערה מד שתמה בזה.

נידון ב: איך מותר להניח את גפרור ע"ג קרקע או כלי כיון שהוא מקדים את כיבויו **מצאתי** בס"ד בכת"י הגרשז"א שעדיין לא נדפסו (ונמסרו לי ע"י משפחתו), שבו נשאל כך: 'בענין מה שהעיר כת"ר דצריכים להניח ביו"ט גפרור דולק במקום שלא יתכבה, במציאות א"א יהיה להניח כל גפרור, כי בכל מקום שמניחים אותו באותו מקום שהגפרור נוגע בריצפה וכד' הוא לא יבער, ואולי י"ל דגרמא ככה"ג דלא מכוין לכבוי לית לן בה'. ע"כ. וע"ז השיב הגרשז"א בכת"י: 'בענין הנחת גפרור אם כדבריו דבמקום שהגפרור נוגע ברצפה ודאי לא יבער, לא ידעתי למה חושבו לגרמא, הרי הו"ל כנותנו לתוך מים, אולם למעשה אי"ז ברור שלא יבער כולו'. עכ"ל. וצריך להוסיף שגם לא יהיה קרוב לפס"ר, וכפי שנקט הגרשז"א בלשונו בשש"כ פמ"ג וכדלעיל. ומ"מ נראה שכ"ז שהחשיבו 'אינו מתכוין', הוא רק באופן שיזוהר מאוד בהנחתו בזהירות, דאל"כ ובכל ענין הוי 'אינו מתכוין' גמור, מדוע כ"כ הזהיר וחשש בשש"כ וכנ"ל.

**ובע"ז** ראיתי מובא בשם הגרשז"א (שלחן שלמה יו"ט ח"א סי' תקיא הערה יג) ממה שביאר בע"פ, ושההיתר הוא כיון שלא הוי פס"ר וגם לא ניח"ל ובצירוף שאין אפשרות אחרת. עכ"ד. וכאמור כ"כ הגרשז"א בקיצור בשש"כ הנ"ל, שביו"ט אין עצה אחרת, ובאופן שלא יהיה פס"ר, ולא קרוב לפס"ר. ונראה כמשנ"ת שמה שהצריך להוסיף 'שאינן אפשרות אחרת', אף שאינו מתכוין הוא היתר גמור, משום שצריך זהירות רבה.

ואמנם בבה"ל סי' תקיא ד"ה אין כ' דכל שמשליכו לארץ כדרכו בחול יש בו משום כבוי ע"ש, ולכן יש להניחו על הארץ וכיו"ב. עכ"ל.

**וצ"ע** דאם הגאונים הנ"ל מציינים לבה"ל, איך הקלו להניח בנחת, דאדרבה שם מבואר שלא להשתמש כלל. ואולי חילקו בין ניר וגחלת שכבה מיד לבין גפרור, וצ"ע היות ולכא' גם בניר אם מניח בזהירות אינו כבה מיד. עוד י"ל שכונת הבה"ל שאם ישתמש בניר כדרכו בחול, יבוא להשליך ויכבה מיד, וישכח להניחו בזהירות. אלא דלפי"ז גם בגפרור שרגילים בחול להשליך מיד [או לכבות ברוח פיו] יהיה אסור.

**אמנם** בחוט שני לגר"נ קרליץ (יו"ט פ"ג סק"ג עמ' קיז) התיר לזורקו היות דבאופן שאם לא יזרקו מיד תיכווה אצבעו, ואף אם פס"ר שיכבה, כיון שהוא פס"ר דלא ניח"ל, יש להקל במקום צער הגוף, ושמעיה"ד מכשירי או"נ דוחים יו"ט. עכ"ד. וכנראה דגם הוא כיון בדיעבד ולא לכתחילה, דלכתחילה יכול להניח בנחת.

**אמנם** אין מקום למצוא היתר עפי"ד השה"צ סי' תקיד אות נז במסוגר, דבכיבויו פס"ר דלא ניח"ל שרי, וה"נ הוי כיבויו ואף דפס"ר מ"מ לא ניח"ל [וכן הבינו בשו"ת קנה בושם ח"א סי' ל (שציין בפס"ת סי' תקיד אות ו והע' 25)], דהמעין בדבריו ימצא, דכוונתו לצרף זאת לגרמא האסורה מדרבנן, דכתב דהוא רק באופן שלא כבה מיד, וכוונתו דלכן אינו אלא 'גרמא', ואף שהוא גרמא בגוף הדבר, והרא"ש מחמיר בזה, מ"מ היות שאינו אלא מדרבנן, בפס"ר דלא ניח"ל לא החמירו (כן מבואר למע' היטב בדבריו, ובמקו"א

מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה. פירוש ואפילו דעתו להצניעה לצורך סעודה אחרת של יום טוב דכיון דהשתא מיהא (ח"נ) [דעתו] לכבוי חיישינן דלמא לא יהנה בה. עכ"ל. וכע"ז פ"י כוונתם בתולדות יעקב (למהריק"ש) דהוק"ל לתוס' מאי קמ"ל בגמ' דאין מכבין הבקעת פשיטא דאסור כיון שאינו צורך יו"ט, ותירצו דקמ"ל למחות בנשים שאף בידם להניחו בנר הדולק או בזולתו, אפ"ה אסור וכמש"כ הטור. עכ"ד. וכנראה כוונתו לטור סי' תקיד בשם הרא"ש דאסור גם כשכוונתו להניחו בנר שמן אחר. [אמנם עי' מנח"ש תנינא סי' מא (מכתב ב ד"ה אבל האמת) שנקט שמתוס' משמע דלא כשיטמ"ק, אלא דמיירי דאין כוונתו להשתמש אח"כ, ע"ש].

**אלא** שלא התפרש האם כוונתו של האדם להשתמש בשמן, ולכן מסיר הפתילה, או שכוונתו להשתמש בפתילה עצמה. ולכאור' יש להוכיח כצד ב', דלצד א' למה תוס' הוכיחו מבריייתא זו ולא הוכיחו קודם לכן מבריייתא דהמסתפק מהשמן שבנר, וכן מצינו ברא"ש שהוכיח כן משם [והוסיף שאסור גם באופן שכוונתו להעביר לנר שמן אחר]. אלא דמאידיך לכאור' אם כוונתו לפתילה אין רווח בזה שמוציאה, כיון שגם כשהיא בשמן אינה נשרפת ואינה מתכלה.

**שו"מ** בחי' הגרשז"א לביצה שם (מנח"ש כב. ד"ה אין) שכתב ע"ד תוס' וז"ל: מכאן יש למחות את הנשים וכו'. תימה אמאי לא למדו דבר זה מעובדא דשמעיה דרב ששת שנאמר תחילה. ונראה דהוא כדי לאסור אף אם חסים על השמן ורוצים להדליקו אח"כ. עכ"ל. ונראה מזה ברור שהבין שכוונתו לשמן, ולכן התקשה בזה.

**אלא** דלכאור' ישנה אפשרות אחרת, והיא להעביר אש ע"י נר, ואח"כ להעמיד את הנר באיזה פמוט, וצ"ע.

**ואבן** הגר"נ קרליץ כתב בחוט שני (שם עמ' קטז) דלהניח גפרור ע"ג דבר דפס"ר דיכבה אסור, אלא צריך להניח באופן שלא יהיה פס"ר וכגון להניחו ע"ג חרין שבשיש וכדומה. עכ"ד.

**שוב** מצאתי שהגרשז"א במנח"ש (קמא סי' יב ענף ג) עמד על הנידון הבא (נידון ג) והוכיח מתוס' שמותר, ולפי"ז לכאור' כ"ש דמוכח שאין בעיה של נידונו (נידון ב') וז"ל: גם איך מניחים ביו"ט על הקרקע פתילה או גפרור שהם דולקים ואין חוששים לזה שמכהים בכך את האור וגם מקטינים את השלהבות, ועיין בביצה כ"ב ע"א תוד"ה אין שזה היתר גמור ואין שום חיוב לעשות תחבולה איך להחזיק בהם עד הסוף. גם רגילין להדליק גפרור ביו"ט כשהשלהבת היא למטה והופכין אותו אח"כ או מישרים אותו אע"ג שמקטין בכך את השלהבת ומאחר את הכבוי. עכ"ל.

**ונבאר** הוכחתו, דברי התוס' שציין מוסבים על דברי הגמ' בביצה שם: איתביה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר. וכתבו תוס' וז"ל: אין מכבין את הבקעת וכו' - מכאן יש למחות את הנשים שרגילות להסיר הפתילה מתוך השמן כשהיא דולקת ומשמין אותה על הקרקע. עכ"ל.

**וצ"ב** מהיכן ראה הגרשז"א היתר זה בדבריהם.

**ואולי** כך הבין את דברי התוס', דהנה בשיטה מקובצת שם כתב: אין

מתוס']. גם רגילין להדליק גפרור ביו"ט כשהשלהבת היא למטה והופכין אותו אח"כ או מישרים אותו אע"ג שמקטין בכך את השלהבת ומאחר את הכבוי. עכ"ל. ושם הוא מבאר ד"ז, והיות שהוא יסוד גדול במשנתו והרחיב בזה במקומות נוספים לכן ראיתי להרחיב ולבאר הדברים.

**ונתחיל עם דבריו במקו"א**, במנח"ש קמא (ס' י אות ה, ובנדפס מחדש ענף ב אות ד, ובמאורי אש השלם עמ' תרכא) וז"ל:

**א** [אך יש לדעת כי בחדר אשר נמצא שם תנור חימום וגם דולקת שם מנורת נפט, הואיל ואין הרבה חמצן בחדר יכול כל אדם לראות שתיכף עם פתיחת הדלת של החדר נעשה שינוי בלהבה של המנורה והיא מאירה יותר, ונתברר לי ממומחים שהשינוי הוא לא רק במידת האור וצורת הלהבה אלא השינוי הוא גם בעצם שריפת הדלק וגם הפתיל מתחיל מיד לשאוב יותר נפט, ונמצא שהפותח דלת כזו בליל שבת הרי הוא מבעיר בכח ראשון וגם הו"ל פסי"ר דניחא לו.

**ב** [כמו כן שמעתי שיש תנורי חימום אשר גם בהם רואים שתיכף עם פתיחת הדלת של החדר השלהבת עולה והיינו מבעיר. עכ"ל.

**ויש** לציין כאן לראיה נוספת, ממעשים שבכל יום שהובא בשם הגרשז"א ואביאו בהערה<sup>1</sup>.

**ויתבן** אם כן, שזאת ראייתו בשו"ת מנח"ש מהתוס', דמשמע מתוס' דרך מכח סוגית הגמ' הכא יש למחות, ובגלל הכיבוי ביחס לשמן שהיה אמור לדלוך, ומשמע שאין חשש אחר, והיינו שכלפי הפתילה שמניחה על הקרקע אין חשש, אף שודאי שיתכהה ויתקטן אורה. **ולפי"ז** נוכל להוכיח גם לנידוננו נידון ב' שאין חשש בזה שהפתילה נכבית במהרה יותר.

**ויש** לדחות כ"ז לאור האמור לעיל שפתילה עבה אינה נכבית בזריקה לארץ, א"כ יתכן שגם נכבית עד הסוף, ולא נכבית יותר מהר בגלל המפגש עם הקרקע, ואין ראיה מזה לגפרור דידן, וצריך ביור.

נרון ג: איך מותר להניחו היות שע"ז גורם לשינוי בגודל השלהבת

**בסוף** נידון קודם הובאו דברי הגרשז"א במנח"ש ס' יב שעמד על הבעיה בהנחת הגפרור על הארץ בגלל השינוי השלהבת, ונעתיק שוב לשונו: וז"ל: גם איך מניחים ביו"ט על הקרקע פתילה או גפרור שהם דולקים ואין חוששים לזה שמכבים בכך את האור וגם מקטינים את השלהבות, ועיין בביצה כ"ב ע"א תוד"ה אין שזה היתר גמור ואין שום חיוב לעשות תחבולה איך להחזיק בהם עד הסוף [בנדון קודם התבארה ראייתו

ו. ג] ר"ז לב במאמרו בהלכה ורפואה (ח"ג עמ' רי"ד) כתב שמעשים שבכל יום שיושבים בשבת בחדר לפני נרות שבת ונושמים חמצן, ופולטים פחמן דו חמצני, ועי"ז משנים בצורה ודאית את צורת הבעירה, ובייחוד בחורף כאשר החלונות סגורים. שאין לומר שהזהיר משום כח שני דהוי גרמא, או שא"ז פס"ר, כיון שאינו נכון והוא פס"ר, במיוחד כשיש הרבה אנשים, וכן כשיושבים לפני הנר ממש, שבזה הוא ממש כח ראשון. עכ"ד. שוב הדפיס הדברים בספרו מערכי לב (פ"ז) ושם גילה שהערה זו שמע מאת הגרשז"א. והדברים תואמים את דברי הגרשז"א כאן, ובייחוד מכך כפי

לר' יהודה דמחייב על מלאכה שא"צ לגופה, וגם מפשטות הדברים משמע דאין בזה שום דנדוד של איסור, ואולי י"ל דכיון שהאש גדולה מאד וגם כנגד מיעוט האויר איכא נמי ריכוז חום ע"י הפסכת לכן אפשר דאין זה פסיק רישא, וצ"ע. עכ"ל.

**מבואר** שהיה פשוט לו שאין שום איסור בשינוי השלהבת [ולקמן אביא ממש"כ הגרש"א בשש"כ דברים מפורשים יותר], וכן לא חשש למעשה לדברי המומחים שיש שינוי בבערה אף שהכיר את דבריהם, וכפי שהביא כמה דוגמאות לזה, אמנם כאן הניח את ביאור הדבר בשאלה, ולא ביאר מה גדר הדבר. אך דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ומצאתי להגרש"א במקו"א שהתקשה בזה והביא דוגמאות אלו, והוסיף עליהם כהנה, ושם ביאר את גדר הדבר – אכן שם הביא שנחלקו בדבר ולכן נראה שלא בא לקבוע בזה מסמרות.

הגדרת אופן האיסור בהגדלת בערת נר [ובדין שינוי נודל שלהבת נר]  
והוא בתשובתו הנ"ל במנח"ש סי' יב ענף ג אות ד (ומאורי אש השלם עמ' תעט-תפ), ואעתיקם לא כפי סדרן אלא קודם את

ובאן המשיך הגרש"א והוכיח מכמה ראיות שאין לחוש לכעיי"ז, ולא ביאר מדוע, ובהמשך הדברים אביא ראיות נוספות [ולזה סימנתי את ההוכחות עם אותיות מיוחדות], ומה שביאר בזה הגרש"א במקו"א.

וה"ל: אך אם נחשוש להכי צ"ע: [ראיה א] איך כופין בשבת קערה ע"ג הנר הרי אף אם יגביה אותה במקצת וישאיר מעט אויר תחתיה כדי שלא יכבה לגמרי, מ"מ בזה שממעט האויר ודאי מקטין מיד את השלהבת ומכהה אותו יותר ממי שמסתפק מעט שמן מהנר, וגם מסתבר דודאי שרי גם להסיר את הקערה אם ירצה דאם לא כן היה אסור לכפות משום מבטל כלי מהיכנו, אע"ג דמיד כשמסיר את הקערה ומכניס אויר הרי הוא תיכף מבעיר.

[ראיה ב] וגם איך מורידים בשבת קדירה מע"ג הכירה שתחתיה גחלים הרי האויר הנכנס תיכף ככח ראשון גורם מיד להגדיל את האש<sup>1</sup>.

[ראיה ג] ותנן נמי בפ"ה מתמיד שבשבת היה כופה פסכתו שמחזקת לתך ע"ג קב גחלים שהם בוערים כדי שלא יכוו בהם רגלי הכהנים, ומשמע דשרי גם

שאביא בהמשך. [ובגוף ההערה ישנם יישובים נוספים והרחבתי בזה במקו"א].

ו. א"ה, וכן הקשה הגרש"א במנח"ש סי' יב, ואביאו בסמוך (בראיה ג), והנה העירני מו"ח הגאון רבי יצחק נאור זצ"ל ראש כולל נחלת יחיאל בב"ב, דיש להבין למה כיון הגרש"א, כיון דהיכן מבואר שאפשר להוריד מע"ג הגחלים עצמן, דאדרבה מצינו מחמירים מלהוריד מהגחלים בגלל חשש זה עצמו, שעיי"ז מלבה את הגחלים, ונפסק להלכה ברמ"א סי' רנ"ג סעי' א. אמנם ע"ש במג"א בארוכה, ובפסק המ"ב בזה שמחמירים רק באם הקדירה בין הגחלים, אבל אם הקדירה ע"ג הגחלים מותר, וכנראה החילוק הוא, שאם הקדירה מונחת בין הגחלים, ע"י שמסיר את הקדירה גורם ללבות ולהבעיר הגחלים הכבויים, אבל כשהקדירה ע"ג הגחלים לא מבעיר גחלים חדשות, ולפי"ז עדיין יש מקום לקושיית הגרש"א דגם ע"ג הגחלים גורם להגדלת האש. יצוין שבשו"ע הגר"ז, אחר שהביא לעיקר שאסור רק אם הקדירה מונחת בין הגחלים ולא עליהם, הביא שיטה שאסור גם להסיר מע"ג הגחלים, אבל המ"ב לא הביאו וכנראה שלא חש לשי' זו.

גם רגילין להדליק גפרור ביו"ט כשהשלהבת היא למטה והופכין אותו אח"כ או מישרים אותו אע"ג שמקטין בכך את השלהבת ומאחר את הכבוי.

ועיין בזה במה שכתבנו בסימן י' בענין פתיחת מקרר בשבת אות ה' וצ"ע. עכ"ל. וכוונתו לראיות שהבאתי לפנ"כ ממנח"ש סי' י.

וביאור הענין הוא, דבקטע קודם לזה שם דן על גחלת של מתכת, ואעתיק את הנוגע לנידונו וז"ל: ונראה שאין נדון זה דומה למוסיף שמן בנר דחייב משום מבעיר, או מסתפק מהשמן דחייב משום מכבה, אשר כתבו התוס' במס' ביצה כ"ב ע"א דטעמא דחייב הוא מפני שמכבה קצת את האור דלא יכול לאנהורי כולי האי, דשאני התם שהוא באמת מבעיר ומכבה את הפתילה והשמן שהם דולקים, ורק לענין זה שלא יחשב כגרמא בעלמא אמרינן דמתחשבין בזה שהאור נתחזק או נחלש מיד, ועיין גם בשו"ת כת"ס חאו"ח סי' נ"ה שהביא מהפנ"י שהק' שם דלמה יהי' חייב בגלל זה שהוא מכבה את האור, ולכן פירש כדאמין דכוונת התוס' לומר דכיון שתיכף בשעה שמסתפק מהשמן מתחיל הכבוי שמכבה אורו בכח"ג יצא מסוג של גרמא ונחשב לעושה מעשה וחייב עבור זה שכבה לגמרי לבסוף הואיל ומלאכת הכבוי התחילה מיד<sup>ב</sup>, ועיי"ש שכתב דעל זה שמכבה את האור אינו

הדוגמאות והקושיות ואח"כ את מה שביאר בתוך דבריו וז"ל: [ראיה ד] וכמו כן לא מצינן שיהא שייך לשון כבוי על גחלת אשר גם לאחר הכבוי עדיין היא לוהטת וכולה אש מתחלה ועד סוף, ולא חשיב אפי' בגדר של כבוי במקצת (עיין במס' יומא סוף פ"ד ובזבחים צ"א ע"ב).

[ראיה א דלעיל] גם כופין בשבת קערה ע"ג הנר אע"ג שגם אם יגביה אותה קצת ויניח מעט אור תחתיה<sup>ה</sup>, מ"מ ברור שמכבה קצת את האור. (עיין במאירי שבת ק"ו ע"ב שכתב: "אע"פ שאפשר שמכבה לסבה זו" שכפה עליה כלי), וכן אם יסיר את הקערה מעל הנר ברור הדבר שמאיר יותר ואפי"ה מותר לעשות כן בשבת, כי אם נאמר דאסור להסיר הרי חשיב כמבטל כלי מהיכנו.

[ראיה ב לעיל] גם איך אפשר להוריד קדירה בשבת מע"ג גחלים וכן להחזיר בקטמה ונתלבתה הרי השפעתן על האש היא גדולה ממוסיף שמן בנר או מסתפק.

[ראיה ה] גם איך מניחים ביו"ט על הקרקע פתילה או גפרור שהם דולקים ואין חוששים לזה שמכבים בכך את האור וגם מקטינים את השלהבות, ועיין בביצה כ"ב ע"א תוד"ה אין שזה היתר גמור ואין שום חיוב לעשות תחבולה איך להחזיק בהם עד הסוף. [א"ה, וכבר ביארתי כוונתו בזה בנידון הקודם].

ה. א"ה, במשנה שבת (קכא). כופין כלי על הנר בשבת, וכתב המג"א (סי' רע"ז סק"ט) שצריך להשאיר אור מעט כדי לא לכבותה, [והביאו הגרא"ח נאה שבסמוך].

ז. א"ה, וכן פירש השפ"א שציין הגרש"א בסמוך, וע"ש שמכח פ"י זה עלה והסתפק מה הדין אם למרות שהסתפק מהנר, מ"מ הוא ידלק עד מוצ"ש או מוצי"ט, וכעת רק הוכחה אורו, אם חייב. וע"ע בשאלה זו בקובץ שיעורים ביצה שם.

וכן נראה בפשטות בפנ"י וכפי שהבינו בשו"ת כת"ס, מ"מ אפשר לפרש את תוס' אחרת, וכפי שאכן פירושוהו הכת"ס [והשפ"א], ולהדיא כתב הכת"ס דאין בזה איסור דאו' ואולי אפי' לא איסור דרבנן, [וברור שגם זה עמד מאחורי פ"י השפ"א] וכשנוסיף את כל ההוכחות שהגרשז"א הביא בסי' י ובסי' יב עולה, דאין שום איסור בשינוי השלהבת כל שלא ניכר שיש כאן שינוי בבעירה עצמה.

**ואף** שנראה לכאו' בדברי הגרשז"א בסי' יב שלא דחה לחלוטין את הפנ"י, ולכן לא בא לקבוע מסמרות להקל באש ממש, ורק בגחלת של מתכת צידד כן, מ"מ כל ההוכחות של הגרשז"א הם על שלהבת, וגם שכאן בסי' יב ציין בזה לדבריו בסי' י ושם רק מדבר על אש וע"כ שצידד שזה הביאור גם באש, ואולי בסי' יב שעיקר דיונו על נורת חשמל בא בעיקר להוכיח לענין גחלת של מתכת, אבל אה"נ שגם באש ממש ס"ל להגרשז"א כן, ומשמועה שנמסרה בשם הגרשז"א נראה שסבר כן למעשה גם לגבי אש, ואביאה בהערה \*ו. וצ"ע.

**ומצאתי** להדיא שכן פסק הגרשז"א לענין סגירת ופתיחת דלת חדר שיש בו נר בשבת, דכתב בשש"כ (פ"ג סעי' ל"ג והע' ק"ח ובתק"מ, ובנדפס מחדש סעי' ל"ח) וז"ל: **ואם אין רוח מנשבת מותר בשעת הצורך כגון שחם מאד בחדר לפתוח את הדלת או את החלון כנגד הנר הדולק**

**חייב, ואפשר אפילו איסור ליכא** (הארכנו בזה במק"א לענין מנורת ניאון שהיא רק אור בלי אש וחום). גם עיי"ש בשטמ"ק שכתב דהמסתפק משמן שבנר י"ש לו להחזירו קודם שיכבה", ואם נאמר דמיד כשהוציא כבר חשיב כמכבה, מסתבר דאינו מתקן כלום בזה שחזור אח"כ ומדליק. וע"כ שעיקר החיוב הוא עבור הקדמת הכבוי שנעשה לבסוף, ולכן סובר דשפיר מתקן בהחזרתו. ועיי"ש בחת"ס \*ו בשפ"א שדנו בזה אם מה שמכבה את האור חשיב כבוי.

**ובר מן דין נראה דאף להפנ"י שם שכתב "דמאי שמכבה אורו הוי כבוי גמור"**, היינו משום דמעיקרא השלהבת קטן ועכשו הוא יותר גדול, וכן להיפך, וידוע שרבים האריכו אם יש בכבוי של שלהבת גרידא משום מכבה, ועכ"פ הגדלת השלהבת שפיר חשיב כמוסיף להבעיר עוד מעט אש שהרי מסתבר שאם הנר מאיר יותר גם השלהבת גדלה קצת. עכ"ל. והמשיך לענין גחלת של מתכת (מנורת חשמל). ואח"ז הביא את הד' ראיות הנ"ל. והמשיך עוד לענין גחלת של מתכת.

**וכן פירש הגרשז"א את דברי התוס' בחי' מנח"ש ביצה שם [והועתק בשלחן שלמה יו"ט סי' תקי"ד אות ד(א)]. ע"ש.**

**מבואר** שהביא שאף שפשטות לשון התוס' בביצה נראה שמעשה הגורם לשינוי בשלהבת הוא איסור דאו',

י. א"ה, בחי' חת"ס לביצה שם ל"מ, ורק בביאורים לשו"ת חת"ס הנדפסים יחד עם חידושי ציין לשו"ת כת"ס הנ"ל, ואולי צ"ל כת"ס במקום חת"ס.

יא. לעיל הערה 5 הבאתי את הערת הגרשז"א שהביא בשמו ר"ז לב במערכי לב (אד"כ התשנ"ה, פ"ז) על היושבים בחדר סגור שע"י נשימתם משנים את הבערת הנר, והמחבר מבאר שההיתר הוא כיון דאיסור "מבעיר" הוא בעיקר כאשר משנה את אספקת הדלק או מצבו הפיסי של הפתיל, ו"מכבה" כאשר מכבה חלק מהאש או כולה, ע"ש, והדברים מתאימים עם האמור בפנים.

והוא שיפתחם בנחת. ובהערה (קכ"ז) ציין: מ"ב סי' רעז סק"ג ובה"ל ד"ה הרוח, וערה"ש סעי' ו' - ז' ע"כ.

**ואעתיק** את לשון הערה"ש שם: ולנעול מותר, ואף שאנו רואים בחוש דכשהחלון פתוח בוערים הנרות יותר בחוזק ע"י הרוח וכשנועלים אינם בוערים כל כך בחוזק, מ"מ אין זה בגדר מכבה, דכמות האש אחד הוא אלא שע"י הרוח בוער יותר בחוזק ואין זה לא מבעיר ולא מכבה, ואיסור הפתיחה שלא יכבו לגמרי מפני הרוח. עכ"ל.

**והמשיך** בשש"כ שם: ולית לן בה במה שפתיחת הדלת גורמת להבהוב, כלומר לעליה וירידה של הלהבה אם אמנם אינה גורמת להבערה יתירה של שמן או השעוה אלא רק לשינוי צורת הלהבה. עכ"ל. ובהערה (קכ"ח) ציין מקורו וז"ל: שמעתי מהגרש"ז אויערבאך (שליט"א) [וצ"ל], וכ"ה בקצוה"ש סי' ק"ו בבדי השלחן סוף סקי"א, וע"ש בהערות שבסוף הספר. וע"ע מנחת שבת סי' פ' סקי"ד שאוסר. עכ"ל. ואבאר בזה את רמזותיו היות והדברים נוגעים ישירות לדבריו במנחת שלמה שם, ולכל הגדרת הדברים.

**בס'** מנחת שבת על הקצש"ע שם, אוסר לרוץ ליד הנרות כיון שמגדיל השלהבת, ובסוה"ס בהוספותיו הנקראות 'מנחה חדשה' מביא מס' ארחות חיים (סי' רע"ז) בשם ספר א"א שמנהג הגה"ק מבוטשאטש היה שלא היה מתעטש כל זמן שהנר שקרוב אליו בשעת התפילה היה דולק, פן יגרום לשינוי השלהבת. ובהוספותיו 'שירי המנחה' כתב שבס' ישועות חכמה על הקצש"ע (סי' ע"ו) העתיקו למנחת שבת, והוסיף שאם

מוכרח לרוץ ליד הנרות, שיחשוב שאין רצונו לשנות שלהבתם, ובזה יהא פס"ר דלא ניח"ל, אך גם זה אינו לכתחילה. והגרא"ח נאה בקצוה"ש שם ושם הביא כל זה, ועל דברי הא"א השיב שהוא חומרא בעלמא. ובעצם הדבר כתב שאין איסור בהגדלת השלהבת, והוכיח כמו חלק ראיות הגרש"ז א הנ"ל והוסיף ראיות לזה:

**א' [ראיה ו']** - למה אסורה פתיחת דלת בגלל חשש מכבה, ואסורה במצויה אטו אינה מצויה, ואפי' כשאין רוח שמא יהא או יש רוח, הלא ברוח כל דהוא, יש שינוי בשלהבת.

**ב' [ראיה א דלעיל]** - במשנה בשבת (קכ"א). איתא שכופין כלי על הנר, ואף שהמג"א (סי' רע"ז סק"ט) כתב שישאר מעט אור דאל"ה הרי הוא מכבה, מ"מ גם בזה גורם שינוי, וכן לא נזכר שלא להסיר הקערה [והגרש"ז"א כאמור הכריח את הדבר ממבטל כלי מהיכנו].

**ג' [ראיה ז']** - המג"א (סי' רע"ז סק"ג) כתב שמותר לסתום את החור שבעששית שיש בה הנר אפי' לאוסרים לעשות כן בתנור בסי' רנ"ט, כיון שבנר אין הרוח מבעירה אותו, וביארו המחצה"ש שרק במדורה שבתנור אסור כיון שע"ז מבעירה אך בנר אין כל איסור, אע"פ שאין הרבה אור בכלי בשונה מבית, והטעם כיון דאין בנר מבעיר. עכ"ד. וצ"ע דודאי דע"י סתימת האור גורם להקטנת השלהבת, וע"כ דאין בזה שום איסור. והסיק הגרא"ח נאה גבי הנוהגים להניח קדירה על הנר שמותר להסירה ואי"צ לחשוש להבערת השלהבת.

**ועוד** ראיתי בס' זכרון יוסף (לרח"ה פאך, ה'תרפ"ט, אות קכ"ו ואילך), שהאריך



מותר בשמח"ת לטלטל נרות דולקים, יש שהתירו ויש שאסרו, וגם האוסרים הרי שכל הנידון הוא סביב חשש 'מסתפק מן הנר' בגלל שהשעוה נוטפת ע"ש בארוכה, ואין כלל נידון סביב שינוי בשלהבת כשברור שבטלטול הנר יש שינוי גדול.

**מבואר** עד כה שישנם ראיות חזקות רבות מדברי המשניות הגמ' וגדולי הפוסקים דאין יסור בשינוי השלהבת גרידא, ושכ"כ להדיא האחרונים הרי הם: הכת"ס, השפ"א, הערוה"ש, הגרא"ח נאה, וכן נראה דהסיק הגרשז"א, וכ"כ בשו"ת מגד יהודה הנ"ל.

**וברעת** הגרשז"א יש להוסיף, דאף שידע גם ידע, מדברי מומחי הפיסיקה הנ"ל שתמיד יש שינוי באספקת השמן וכמבואר בדבריו לעיל במנח"ש שם סי' י', למרות זאת לא שינה את הגדרתו בזה, ועכצ"ל דס"ל דאין להתייחס לזה לדינא.

**ואולי** טעמו כפי שביאר בקונטרס קרני אורה שבסוף מאורי אש השלם (עמ' תחקפח), שגדר הדבר היות ולא ניכר לעין. דזה ברור דמש"כ בשש"כ הנ"ל: 'אם אמנם אינה גורמת להבערה יתירה של שמן או השעוה אלא רק לשינוי צורת הלהבה', כוונתו שלא ניכר הדבר, דהלא לפי המומחים תמיד יהא גם שינוי בבבערה עצמה.

**ויש** לציין בזה את דברי הגרשז"א בנוגע לתוס' בביצה הנ"ל שמכחה אורו, והוא בחידושי מנח"ש ביצה [וכן הועתק בשלחן שלמה (יו"ט סי' תקי"ד אות דג), וז"ל: נראה דלפי"ז היינו דוקא כשמסתפק בשיעור כזה שהכיהוי נראה לעין, אבל אם ניכר רק עי"ז מיקרוסקופ לאו כלום הוא. עכ"ל.

לסתור דברי המנחת שבת והביא חלק מהראיות הנ"ל [מדברי השו"ע והמג"א ועוד], ועוד הוסיף ראיות, ואביא את אשר נתחדש לי בדבריו.

**א' [ראיה ז']** - מהשו"ע על ניעור הטבלה מבואר בגמ' שבת (קכ:) ונפסק בשו"ע (סי' רע"ז) דמותר לנער נר מעל טבלא ואין ספק דיהא שינוי בשלהבת [ואף שהרמ"א הצריך גוי מ"מ הוא רק בגלל חשש כבוי כמבואר בבה"ל שם].

**ב' [ראיה ח']** - במשנה ביצה (לט.) איתא המוציא שלהבת לר"ה פטור, ומוקי לה בגמ' באדיה אדויי, ופירש"י היתה דולקת ברה"י סמוך לרה"ר וטפח בידו [כ"ה בשיטמ"ק] וניתקה השלהבת והפריחו לר"ה, והר"ח פ"י שנפת בפיו וכיו"ב, ובזה ודאי שמנדנו ומרחיבו ואפ"ה פטור ומשמע אף דמבעירו עי"ז ונפסק ברמב"ם פ"ח מהל' שבת.

**ראיות** נוספות הביא בשו"ת מגד יהודה (לג"ר יהודה משולם דב פולאטשוק שליט"א, אור"ח סי' ד), אחר שהביא חלק מהראיות הנ"ל, וכן ציין להנהגת הגה"ק מבוטאשטש, למנחת שבת, לקצוה"ש, ולערוה"ש – הנ"ל, הוסיף עוד כהנה:

**א' -** כתב כראיית הגרא"ח נאה הראשונה [לעיל ראיה ו'] והרחיב בזה בכל שיטות הראשונים בסוגיא ודברי הפוסקים, והעלה שלפי כולם ודאי דיש אופנים שגורם שינוי בשלהבת ואפ"ה לא עלה על אף אחד מהן שיהא בזה איסור, ע"ש.

**ב' [ראיה ט']** - הביא מדברי הפוסקים, הפר"ח בשו"ת מים חיים (סי' י') ובשו"ת בתי כהונה (ח"א סי' י"ח) ציינם הגרעק"א בגליון שו"ע (אור"ח סי' תרס"ט), ובס' מטה יהודה (סי' רע"ז סק"ג), שדנו אם

## תמצית הדברים:

א. אחר השימוש בגפרור ביו"ט, אין לזרוקן היות שע"ז מכבהו, אלא יניחנו בנחת על הארץ. [וביישוב לשון השו"ע 'זרקנו לארץ' נאמרו כמה יישובים].

ב. ואם האש מתקרבת לידו ואם לא יזרוק יכוו אצבעותיו, יש להתיר לזרוק, ואף אם פס"ר שיכבה, כיון שהוא פס"ר דלא ניח"ל, יש להקל במקום צער הגוף, ושמצ"ה"ד מכשירי או"נ דוחים יו"ט. [חוט שני].

ג. אמנם לכתחילה יזהר לא להגיע למצב זה, ויניחנו בזהירות.

ד. אכן גם באופן שמניחים אותו בנחת, פעולה זאת גורמת לכבותו מהרה כיון שהמפגש עם הארץ גורם שיכבה יותר מהר. ואינו גרמא, אלא מעשה גמור כמו המכניס גפרור למים [הגרשז"א בכת"י]. ומאידך הגרשז"ז הוכיח מתוס' שהוא היתר גמור [והתבארה ראייתו, ונו"נ לדחותה דפתילה שאני, ואין ראייה לגפרור]. מאידך מצינו בכה"ל שלא להעביר אש ע"י נייר לצורך עישון ביו"ט, מה"ט שנכבה אח"כ. מאידך המ"ב הזכיר השימוש בגפרור ביו"ט, ולא פקפק בזה.

ה. וע"כ שההיתר הוא כיון שלא הוי פס"ר [וגם לא קרוב לפס"ר], וגם לא ניח"ל, ובצירוף שאין אפשרות אחרת. [הגרשז"א]. ובחוט שני כתב דלהניח גפרור ע"ג דבר דפס"ר דיכבה אסור, אלא צריך להניח באופן שלא יהיה פס"ר וכגון להניחו ע"ג חריץ שבשיש וכדומה. עכ"ד.

ו. [ולפי"ז לכאן] אם ישנה אפשרות להעביר אש, לא ע"י גפרור, אלא ע"י נר, לכאן עדיף בגלל החששות הנ"ל, שבהנחתו הוא כבה יותר מהר. וכדמצינו בכה"ל שהצריך להעביר אש ע"י גחלת ולהחזירה לאש, ולא ע"י נייר. וצ"ע שלא נזהרים בזה].

ז. לאור האמור, בהדלקת נרות שבת, המנהג לא לקבל שבת עד אחר הברכה, והוא מנהג טוב, כי כך יוכלו לכבות הגפרור בלי להיכנס לחשש [הגרשז"א]. [ואלו שמנהגן לקבל שבת אחר ההדלקה תנהג כאופנים הנ"ל].

ח. לפי"ז בנרות יו"ט (ראשון) לכאן עדיף להדליק מבעו"י, כדי לא להכנס לבעיה הנ"ל. והיינו לאלו שגם בנרות יו"ט מברכות אחר ההדלקה, וכן לא מקבלות שבת עד אחר הברכה, וכנ"ל. [מלבד טעמים נוספים שיש להעדיף להדליק בעיו"ט, וכדהבאנו בלוח ההלכות והמנהגים (למנהגי אשכנזים) באר"י, ובחו"ל].

ט. כל שינוי במצב הגפרור כגון ממצב במאונך למאוזן גורם לשינוי גודל השלהבת, ולדעת מומחים עיי"ז גורם לשינוי בכמות חומר הבערה - והתברר שאין בזה איסור מעיקר הדין, כדהאריכו הגרשז"א ועוד פוסקים להוכיח זאת, והובאו ראיותיהם, ולכאן משום שאינו ניכר. [אלא שיש שחסידיים ואנשי מעשה שנזהרו בזה].



## הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מבשר הסללים תורה ויראה, קרית יואל מאגרא יצ"ו

## מי שגילח שער ראשו תוך ל' קודם ראש השנה אם צריך לגלח עוה"פ לכבוד ר"ה

הנני להציע דבר שאלה דאמטי לידי וגם רבים דוכווי נבוכין בהאי שאילתא, ומידי עיוני בספרי רבותינו האחרונים לא מצאתי פתרון ברור להאי מילתא, ושטחתי נבכותי בכתב לפני גדולי הוראה שליט"א פותחים בשער לדופקי בתשובה, וזכיתי לקבל תשובתם, כיובא להלן, ואעלה תוכן השאלה שעלה במצודתי, בעזר צורי ישועתי.

שאלה: מה הדין במי שגילח שער ראשו תוך ל' יום לראש השנה, אם צריך לגלח עוד הפעם לכבוד ר"ה, או יכול להמתין לחג הסוכות או ליוה"כ שאז יעבור ל"י מזמן שגילח בחודש אלול, ויש צד בשאלתנו לומר דאולי אף 'צריך' להמתין לחג, והצדדים כדלהלן.

יכנס למועד כשהוא מניוול עיי"ש, וכ' הפמ"ג (שם משב"ז ב') וז"ל: וניוול לא הוה, 'כי אם שלשים יום' דומיא דגדל פרע, ומ"ש בשו"ע 'מצוה לגלח ערב הרגל' בגמ' אין זה מבואר וכו', די"ל שלא יכנס לרגל מנוול היינו יותר מל' יום עכ"ל, והביאו המשנ"ב לדינא שם בשעה"צ (אות א') עיי"ש.

**ומעתה** הואיל וחזינן לענין גילוח בערב יו"ט דתוך שלשים יום לא חשיב ניוול ואי"צ לגלח, א"כ לכאור' הה"ד נמי לענין גילוח בער"ה דג"כ מי שגילח תוך שלשים יום קודם ר"ה אי"צ להתגלח, דהלא הטעם שמגלחין בער"ה מבואר במדרש כדי להראות שאנו בטוחים ושמחים שיעשה לנו נס ולא כאור"ה שמגדלין שערותיהן ואינם חותכין צפרניהם, ועתה הואיל ותוך ל"י אין גדל

(א) דהנה הדין פשוט בשו"ע אור"ח סי' תקפ"א (ס"ג) דרוחצין ומסתפרין בער"ה, ומקורו במדרש (במדב"ר פ"ב אות ט"ו) הביאו הטור (אור"ח שם) והרא"ש (סוף מס' ר"ה) שרוחצין ומסתפרין דא"ר סימון כי מי גוי גדול וגו', שיודעין אופיה של אלהיה וכו', שמנהגו של עולם אדם שי"ל דין לובש שחורים ומתעטף שחורים מגדל זקנו ואינו חותך צפרניו, לפי שא"י איך יצא דינו, אבל ישראל אינו כן לובשת לבנים ומתעטף לבנים ומגלחים זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלים ושותים ושמחים בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה יעשו להם נס עכ"ל.

ושאלתינו איפוא, דהלא קיי"ל בשו"ע אור"ח סי' תקל"א (ס"א) מצוה לגלח בערב יו"ט, ומקורו בגמ' מו"ק (יג:) והביאו הנו"כ שם טעם הגמ' כדי שלא

על קוטב של חיוב שמחה, והלא בגמ' ובפוסקים לא מצאנו רק 'שלא יכנס ליו"ט כשהוא מניוול', וכשיש לו שערות מגודלות הרי"ז ניוול, ולכן צריך לגלחו שלא יהא מניוול, ולשמחה מה זו עושה.

**ובר** מן דין מצינו להדיא במשנת רבותינו הפוסקים בעלי השו"ע דמצות גילוח בעיו"ט אינו תליא בשמחה, דקיי"ל בשו"ע או"ח סי' ר"ס במחבר (ס"א) דמצוה לרחוץ בערב שבת וכו' ולגלח צפרניו, וכ' בהגהת הרמ"א: ואם היו שערות ראשו גדולות 'מצוה' לגלחן, ובדרכ"מ מביא מקורו מס' או"ז פ' אין מגלחין [ובדפוסים שלפנינו ליתא] וז"ל: 'דמצוה על האדם' שהוא מגודל שער לגלח עצמו 'לשבת או ליו"ט' דהא אסרו לגלח במועד כדי שלא יהא מניוול במועד עכ"ל, חזינן מדברי רמ"א דשורש המצוה לגלח בערב שבת כשערו מגודל, מוצק על היסוד שאיתמר לגבי יו"ט, ושווה להו מצות גילוח של ער"ש למצות גילוח של עיו"ט, הרי לן דמצות גילוח של יו"ט אינו תליא בשמחה, דהא בשבת לכו"ע אי"ב חיוב שמחה ועכ"ז ילפינן גילוח לכבוד שבת מגילוח לכבוד יו"ט, וטעם מצוותו כמו יו"ט שלא יכנס מניוול ודו"ק.

**וגדולה** מזו חזינן במשנת אדונינו הגאון מווילנא זצ"ל בביאור הגר"א (שם), דפשיטא מילתא כל כך שיסוד ושורש מצוות גילוח בער"ה שווה בטעמו ונימוקו לשבתות וימים טובים שמצות גילוחן מחמת כבודן, דהא ציין בין המקורות שעליהם הושתת דינא דהשו"ע שמצוה לגלח בערב שבת שהוא כמו גבי יו"ט [כדעת הדרכ"מ הנ"ל] ועליהם

פרע יתכן ג"כ שכבר יוצא מכלל מנהגו של עולם בעת משפטים.

**ב)** והנה ראיתי בשו"ת וישמע משה לפסקי הגר"ש אלישיב זצ"ל (ששמעו ונערכו ע"י הר"מ פריד שליט"א ח"ב עמ' קנ"ט), שנשאל אמאי דמבואר דגוזזים השערות לכבוד ר"ה מפני שאנו בטוחים וכו', תיפוק ליה דר"ה יו"ט הוא, ומצוה להתגלח לכבוד יו"ט, והשיב: לא מצינו מצות שמחה בר"ה, וטעם התספורת בשאר יו"ט הוא משום השמחה ביו"ט עכ"ל [וצוין שם בשוה"ג (ויכתב משה אות קצ"ו) שבשו"ע הרב סי' תקכ"ט ס"ו כ' דליכא חיוב שמחה בר"ה, אבל לעומ"ז במשנ"ב סי' תקצ"ז ס"א כ' בפשיטות [=עיי"ש ס"ק י"א] דגם בר"ה יש שמחה משום ושמחת בחגך, ועי' שאג"א סי' ק"ב עיי"ש].

**ולפי** דעתו ז"ל עלה בהגייוני שיש מקום לנטות בשאלותינו לומר דאחרי ששורש הענין של גילוח שער בער"ה איננו דומה בכוונתו למצות גילוח בעיו"ט, א"כ שפיר יש לחלק ולומר דדוקא לגבי יו"ט אמרינן דכשגילח תוך ל"י לרגל אין עליו מצוה להתגלח לכבוד יו"ט דכל שאינו גדל פרע אינו סותר עדיין לשמחה, משא"כ גבי ר"ה אף כשגילח תוך ל"י לר"ה עדיין צריך להתגלח ער"ה הואיל ולא בשמחה תליא לפיכך אינו דומה פרטיה ודקדוקיה לפרטי ודיני גילוח דאיתמר לגבי גילוח לכבוד יו"ט, דלא ראוי זה כראוי זה.

**איברא** לא זכיתי לירד להבריו, דלו יחבינא ליה שר"ה אינו נוהג מצות שמחה כשאר יו"ט, אכתי מאין הוציא דטעם הגילוח בערב יו"ט מיוסד

‘ומצוה’ נמי להסתפר לכבוד שבת ויו”ט, כדמוכח נמי התם ובפ’ כה”ג במס’ סנהדרין (כב:) כה”ג מע”ש לע”ש וכו’, [ויעויין בשו”ת הרדב”ז (סי’ תרפ”ז) לגבי ימי ספירה שכ’ שראה כמה קהילות שנוהגים להתגלח כמנהגם בכל שבוע בע”ש], וכן מצינו בכנה”ג (הגהת ב”י סי’ ר”ס אות ג’) וז”ל: ‘ומנהג’ פשוט לספר בכל ערב שבת לכבוד שבת ע”כ, ובספרי בעלי המקובלים לדורות חקקו מנהג זה, ומהם שאיתמרא משמיה דמרן האריז”ל (הובא בס’ יין שמרים להר”ן שפירא ז”ל עמ’ נ:). עיי”ש, ועי’ בס’ הנפלא החרים התלויים בשערה (להרצ”ה ווייס שליט”א, צפרנן של הראשונים סעיף י”ד ושם בהע’ נ”ד) שקיבץ כעמיר גורנה כל המקורות שהזכירו מנהג זה בסדר מסודר ובזרוע נטויה עיי”ש [ולפי דעתם ז”ל נמצא דמצות גילוח דע”ש ויו”ט לא תליא כלל בשיעור של ל”י].

**אולם** כבר תמהו על זה גדולי אחרונים שאין להביא ראיה שיש לגלח מער”ש לער”ש מהא דכה”ג, דהא אפי’ בכהנים הלא כהן הדיט א”צ להסתפר עד ל’ יום, וכעויין במור וקציעה (סי’ ר”ס) שכ’ ע”ד המג”א שמקשה על הב”ח שהביא בשם רש”ל שיש להתספר בער”ש ולא ביום ה’, ממשנה שלימה בפ”ב וד’ דתענית שבחמישי מותרין מפני כבוד שבת עיי”ש, וכ’ עליו המור וקציעה וז”ל: דלא קשה כולי האי וכו’ וליכא למידק מינה לשאר אינשי, והא איכא כהן גדול דמסתפר מע”ש לע”ש (תענית יז.), מיהו אנן אטו מכה”ג ניקו ונגמר, והא אפי’ כהנים [=הדיוטים] לא היו צריכים להסתפר אלא משלשים לשלשים עכ”ל, וכן הקשה דוכותיה בתורת חיים (פעסט, סי’ ר”ס אות ה’)

מוסיף וחוצב מקור ללמוד על זה לא אחר ממדרש דגן שמגלחין בער”ה ומהתם נחל נובע למצות גילוח לכל שאר ערבי שבתות ויו”ט כשערו מגודל וז”ל: ולגלח וכו’, ואם [=היו שערות] וכו’, כמו בערב יו”ט, וכמ”ש בירושלמי פ”ק דר”ה (ה”ג), ובמדרש רבה [במדב”ר] הביאו הרא”ש סוף ר”ה ומגלחין זקנם וכו’, כמו בכל ערב יו”ט עכ”ל, הרי קמן שהשווה מצות רחיצה והסתפרות שערות גדולות בער”ה אל כל שאר ערבי שבתות ויו”ט, וכהיכא דלגבי ערב יו”ט מצינו שתוך ל”י לא שייך ניוול דליכא גדל פרע, ואין מצוה להתגלח כן, כן הכי לענין גילוח בער”ה, דכולן נסקרין בסקירה אחת, ומה יחלק ביניהם.

ובן מורה ובא ריהטות לשון הגאון יעב”ץ בסידורו (דפוס אשכול עמ’ רמ”ה סעיף י”א) דשוה ר”ה בזה לכל ערבי יו”ט, דז”ל מכבסין ומסתפרין קודם ר”ה כמו בכל עיו”ט וכו’, הרי שהבין שחיוב מצותו כמו בכל עיו”ט ודו”ק.

ודאיתנין להכא לכאורה נפשט שאלותינו דמי שגילח א”ע תוך ל’ יום לר”ה אי”צ לגלח בער”ה, דכל כה”ג שאין שערותיו מגודל ואי”ב ניוול אי”צ לגלח בעיו”ט, וא”כ כבר ניכר שאינו נוהג כאוה”ע המגדלים שערים בעת משפטם, ושפיר סמוך ובטוח שהקב”ה יעשה לו נס.

ג) ולא נכחד כי מצינו לגדולי מרביותא שכתבו שיש ‘מצוה’ לגלח גם ‘בכל ערב שבת’ כמו בעיו”ט ומהם שקבעוהו מצד ‘מנהג’, ויצא כן עוד מבימ”ד של אחד מיוחד מן הראשונים, רבינו הראב”ה (מס’ שבת סי’ קצ”ז אות ט’) וז”ל:

על הכנה"ג וז"ל: ולא ידעתי הלא הכה"ג מסתפר מע"ש לע"ש ובני מלכים [=בכל יום], אבל שאר הכהנים רק מל' יום לל' יום עכ"ל ועיי"ש שנדחק ליישב דעת הכנה"ג והביא שם גם דברי המו"ק הנ"ל ונו"נ עליו עיי"ש.

**ואיך** שיהיה חזינן שיצאו לחלק שאין ללמוד גילוח בכל ע"ש וע"ש מהא דכה"ג בגמ' סנהדרין וכו', דאי נבוא לדמותו לגילוח של כהונה במקדש, הרי התם גופא מצינן דעד ל' יום אי"צ להתגלח, ולפי"ז נמצא דחור"ד מתווק יפה עם דעת הרמ"א בדרכ"מ שהשווה מצות גילוח בער"ש לגילוח של ערב הרגל שהתם מבואר בגמ' דמו"ק דעד ל' יום אי"צ להתגלח דליכא ניוול, וה"נ יוצא איפוא לדעתיהם ודו"ק.

(ד) ובהדי עמדי בהאי ענינא הקיפוני רעיוני לצדד ראולי כשגילח שערו תוך ל"י לר"ה, אף עדיף שלא יגלח בער"ה וכדאפרש, דבשו"ת אבן ישראל להגר"י פ"ש דצ"ל (ח"ט בהערותיו על משנ"ב) העיר על הא דאיפסק (ס"י תקפ"א ס"ד) דמכבסין ומסתפרין בער"ה, וכ' המשנ"ב (ס"ק כ"ה) והטעם הוא להראות שאנו בטוחים בחסדו ית' שיוציא לצדק משפטינו, כ' בזה"ל: הנה בערב הרגל של חג הסוכות איכא מצוה להסתפר, וכאן בער"ה הוא רק מנהג, וכיון דכל זה הוא רק כדי להראות, ואם כשיסתפר ער"ה כבר לא יסתפר בערב חג הסוכות, בודאי יותר טוב להסתפר ערב חג הסוכות, מפני כבוד הרגל ולא רק לפני ר"ה דהוא רק מנהג, רק אם הוא מסתפר בב' הזמנים האלו היינו גם ערב סוכות עכ"ל.

והנה עצם דבריו חידוש כי העמיד הנחה שגילוח ער"ה הוא רק מנהג, ולפי"מ דשמעינן מדברי הגיעב"ץ הנ"ל וממשנת הגר"א בביאוריו הגילוח בער"ה הוא מצוה לא פחות מכל שאר ימים טובים ולא זו בלבד אלא מכאן מקור מוצא למצות גילוח בערבי שבתות ויו"ט, וכמו שהבאנו דבריו מביאור הגר"א בס"י ר"ס עיי"ש.

**וחזיתי** לאחד ממופלגי ההוראה הגה"צ רבי נפתלי צבי רוטנ"ב שליט"א (אב"ד קאסאן ב"ש, בקונטרס זכרון משולם על ה' ר"ה גליון י"ט) שהעיר על דברי האבן ישראל בדברים של טעם, חדא דפשוט עלמא דלא דוכוותיה, ועוד דאישתמיטתיה דברי הגר"א בה' שבת הנ"ל, שהגאון מציין מקור של חיוב תספורת בע"ש מפני שהוא לא פחות מעל עיו"ט ובמקור בחז"ל הוא מהמדרש שהביא הטור בה' ר"ה, ונמצא דודאי גם בער"ה מצוה להסתפר לא פחות מכל עיו"ט ולא משום מנהג עכ"ל.

ועיי"ן שם עוד שממשיך בדברים של טעם לחלוק על גוף הדברים שחידש האבן ישראל, דאף לדעתו שער"ה רק ממנהג ולכן המסתפר בער"ה יש בזה ביטול מצוה שלא יגלח בערב סוכות, נראה שמותר להסתפר בער"ה, דהא המסתפר בער"ה כשמגיע ערב סוכות הרי לא עברו עדיין ל' יום מער"ה ואין לו אז חיוב להסתפר כיון דעדיין לא עברו שלשים יום מערב ר"ה ואין לו שערות בשיעור ניוול וכמו שהביא בשעה"צ (ס"י תקל"א ס"א) שהובאנו לעיל, ובוודאי אין חיוב לדאוג שיהיה לו שערות כדי לקיים מצות גילוח, ואדרבה בגילוח בער"ה יכולין גם לקיים בזה המצות גילוח לחג הסוכות ויהיה לו עוד זכות ליום הדין שכבר קיים

מטה אפרים לגאון עוזינו הרא"ז מרגליות זי"ע מסדר השו"ע לירח איתנים, שכותב (סי' תקפ"א סק"ז) וז"ל: אם לפני מלך בשר ודם כתיב (בראשית מא יז) ויגלה ויחלף שמלותיו [=א"ה: אגב מכאן סמך להתגלה בער"ה דאמו"ל (ר"ה י: שבר"ה יצא יוסף מבית אסורים וכתבו מו"ני הק"ץ כי יוסף גילה א"ע יום לפני צאתו (עי' ספר שבט מיהודא פ' מקץ להגאון הצדיק מהר"י גר"י זצ"ל שהאריך בפלפולא עי"ש) ואכמ"ל], על אחת כמה וכמה לפני מלך הכבוד, כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק כי עזו וחדוה במקומו, ומבואר בזוה"ק ובספרי המקובלים כי שערות הראש מורה על דינים, ולכן צריך לסלק הדינים קודם ר"ה כדי שלא לתת ח"ו כה לזרים עכ"ל.

והנה אין לי עסק בנסתרות, אמנם לפי מחזה עיני הטרוטות, גם קטני שערות פחות מל' יום לגילוחן, איכלל בדבריהם שמורה על דינים, ודאתן להכי מורא יעלה על ראשינו להישאר בשערות משהו, ויל"ע טובא אי ניתן מחמתו להכריע נגד הנגלה שא"צ להתגלה וכמו שהארכנו עד כה, וכן מאן יימר שי"ב דינים דשמא שערות הפחותין מל"י נמי אי"ב דינים דומיא דלגדל פרע אי"ב ניוול, וצריכין אנו לרבה.

**ובאמור** השאלה נוגע טובא לכל הני שגילחו בחודש אלול בעידן חדוותא וכו' ובער"ה לא עבר עדיין ל"י, ועיני צופיות קדם המורה, שיוורנו בשפה ברורה, איזה דרך ישרה.

מצות גילוח לחג הסוכות, ואיה"נ דהיכא שאפשר לעשות קרוב ליו"ט עדיף כדי שיהיה ניכר שמסתפר לכבוד יו"ט, מכ"מ כאן כיון שמסתפר ער"ה בגלל המנהג בוודאי אין בזה ביטול מצוה, וכן עמא דבר ואין להרהר אחר מנהגן של ישראל עכ"ד עי"ש.

**ועתה** הן אמנם שהראינו דגוף דברי האבן ישראל שהעלה לחדש דמי שאין דרכו לגלח בערב סוכות לא יגלח בער"ה משום דמבטל מצוה איפרך מיסודו, דבעצם שפיר שווה ר"ה לכל שאר ערבי יו"ט במצותן ולא רק ממנהג, מכ"מ אכתי נוגע לן מילתייהו לנידון שלפנינו דקאימנא במי שכבר התגלה תוך ל"י קודם ר"ה ועתה בער"ה אין עליו חיוב להתגלה אפי' מצד הדין של מצות גילוח של כל ערב יו"ט דאי"ב ניוול, ולכן עכ"פ בכה"ג אהני לן דעת האבן ישראל להכריע וליטול חלק ברא"ש דנכון שימתין בגילוח עד ערב החג שאז כבר יחוייב מדינא שכבר יעבור עליו ל"י ויתחייב מצד מצות גילוח לכבוד החג, או ימתין עכ"פ עד לפני יוה"כ אם אז עבר ל"י מזמן גילוח באלול שלפי מה שנתבאר גם שאר כל ימים טובים בכלל המצוה של לא להיכנס כשהוא מניוול, ועל כן קודם יוה"כ נמי יש לו להתגלה בעיו"ט.

(ה) ברם אכתי מסתפינא למיסמך ולהרכיב הכרעה זו על ראשינו, דחמיתי ראיתי בהערות אלף המגן הנתפשט בתפוצות ישראל להיותו מחובר לטהור ספה"ק

## תשובה בענין הנ"ל

הרב יוחנן סג"ל וואזנער

ראב"ד דחסידי סקווירא

דו"ץ דק"ק סקווירא גאנטריאל יצ"ו

**לכבוד** מע"כ הרה"ג ר' שלמה אלעזר  
מנחם שפילמאן שליט"א

**אחדשה"מ** באתי בקוצר אמרים במה  
ששאל מע"כ דמי שגילח

שערו בתוך ל' יום קודם ראש השנה אי  
צריך לגלח עוד הפעם קודם ראש השנה,  
ומע"כ האריך בצדדי השאלה, וגם בעיקר  
גילוח לפני ראש השנה אי הוי כמו גילוח  
לפני יו"ט.

**ולמעשה** לענ"ד נראה עכ"פ 'לכתחילה'  
לגלח שנית, ובפרט באופן שלא  
יגלח שנית קודם חג הסוכות.

**ועי'** מה שהארכנו בזה בחיי הלוי (ח"ג סי'  
מ"א) דיש סוברים דהשיעור גידול  
שער הוא ג' ימים, וכתבנו דהעיקר הוא  
שיהא הכוונה לגלח לכבוד יו"ט, ושם (אות  
ח') כתבנו בענין גילוח לראש השנה  
שא"צ לגלח עוד הפעם לסוכות כיון  
שהי' הגילוח לכבוד יו"ט עיי"ש, ולמעשה  
אני רגיל להזהיר שיכוון בהדיא בעת  
הגילוח ערב ר"ה לקיים תקנת חז"ל לגלח  
לחג הסוכות.

**ועכשיו** אסתגר בזה, ואסיים בברכת גמר  
חתימה טובה.

ידידיכם יוחנן סג"ל וואזנער



## עוד בענין הנ"ל

הרב שמואל קהת הכהן גראס

דו"ץ קהל מחזיקי הדת בעלזא, עיה"ק ירושלים ת"ו

ועה"ס שו"ת שבט הקהתי

**לכבוד** הרה"ג חו"ב וכו' כמר ר' שלמה  
א"מ שפילמאן שליט"א, קרית  
יואל מאנרא יצ"ו

**קיבלתי** אתמול מכו' וג"כ דעתי נוטה  
למה שכ' כ"ת לא להסתפר  
לפני ר"ה אם הוא תוך ל' יום שגילח  
שערו.

**ואין** חשש למה שכ' הטור דיש להראות

שסומך דהקב"ה יוצא אורה  
לרחמים, דעדיין אין שום סימני אבילות  
עליו, דשערותיו גדלו רק במקצת, וחותר  
צפרניו, ואינו מתעטף בשחורים, ואוכלים  
ושותים כמש"כ הטור, ולובש לבנים, וכו'.

בברכת התורה

הק' שמואל קהת גרוס הכהן





## עוד בענין הנ"ל

הרב נחמן יחיאל מיכל שטיינמעטץ

מח"ס שו"ת משיב נבונים ד"ה, ושפתי נבונים

דומ"ץ דק"ק סקווירא, ברוקלין יע"ו

הנטיילה, על כן אין לעשות שיהיה זה בשבת, ועל כן גם בגילוח שערות אין לעשות ביום ה' עיי"ש. וכבר תמה על דברי הט"ז בספר תוספות שבת (שם) וכתב בשם ספר כנסת הגדולה דמה שאמרו דאין מתחיל לצמוח עד ג' ימין אין אלא גבי צפרנים, אבל שער מתחיל לצמוח מיד, עיי"ש. עכ"פ מבואר דעיקר הטעם שלא יקדים ליום ה' אינו אלא משום דמי שאפשר לו לגלח ביום ו' סמוך לשבת, ומגלח ביום ה' אין ניכר שלכבוד שבת הוא עושה, וכן מבואר להלכה בשולחן ערוך הרב (שם סעי' א) ז"ל: ואם היו שערות ראשו גדולות מצוה לגלחן שלא יכנס לשבת כשהוא מנוול, ומצוה מן המובחר לגלח בערב שבת ממש ולא קודם לכן כדי שיהא ניכר שעושה לכבוד השבת, ואם אין לו פנאי בערב שבת מחמת טורח צרכי שבת יגלח ביום ה', שכל שאפשר לקרב הגילוח ליום השבת יש לו לקרב כדי שיהא ניכר שעושה בשביל כבודו, ע"כ. וכן הוא במשנה ברורה (שם ס"ק ה).

הרי מבואר דמשום כבוד שבת, והוא הדין לכבוד יו"ט יש להסמיך הגילוח ככל האפשר ליו"ט או השבת, כדי להראות שעושה לכבוד השבת או היו"ט. ולענ"ד פשוט דהוא הדין בערב ראש השנה, דמלבד העניין לגלח כדי שלא יראה כמי שדואג וכמו דמבואר בטור, יש גם עניין של כבוד יו"ט ככל

אל מעלת כבוד האברך כמדרשו הר"ר שלמה אלעזר מנחם שפילמאן הי"ו

קבלתי מכתבך הנחמד למראה צנא מלא פירי מברכת ה' ואתנצל על כי לפי מיעוט הפנאי ורוב הטירדות אבא בקיצור אמרים.

לענין הספק שנסתפקת במי שגילח שער ראשו תוך שלשים יום לראש השנה, אם צריך עוד הפעם לגלח לכבוד ראש השנה.

הנה גבי שבת כתב הרמ"א (סי' רס סעי' א) בשם אור זרוע (מועד קטן פרק אלו מגלחין) דאם היו שערות ראשו גדולות מצוה לגלחן, ע"כ. ועיי"ש בטו"ז (ס"ק א) ז"ל: עוד בהג"ה מצוה להסתפר לכבוד שבת ויו"ט ואפילו מצפרא דערב שבת מינכרא דליקרא דשבתא קעביד, אבל ביום ה' לא מינכרא יקרא דשבתא, ואף דגרסינן במרובה מן י' תקנות שמכבסין הבגדים ביום ה' בשבת לכבוד שבת, שאני התם דטרידי לכבוס בערב שבת, ועוד דאין לובשין אותם בערב שבת, מיהו היכא דלא אפשר לרחוץ ולספר בערב שבת, כל דאפשר למקרב טפי מעליא, ע"כ ההגה. ובנטילת צפרנים יש טעם בדבר על מה שאין נוטלין ביום ה', עד כאן לשון מהרש"ל. וכתב על זה הט"ז מה שמסיים הרש"ל שיש טעם בנטילת צפרנים שמעתי הטעם דדרך השערות והצפרנים המגולחים להתחיל לצמוח ביום ג' שאחר

לספר ולכבס בערב ראש השנה, עיי"ש. משמע דהמנהג הוא לכבס ולגלח בדווקא, ויותר מבואר בט"ז (שם ס"ק ה) שכתב ז"ל: הטעם בטור להראות שאנו בטוחים בו יתברך שיוציא לצדק משפטינו, ע"כ. וכן הוא בספר מטה אפרים (סי' תקפ"א סעי' ג) מכבסין ומסתפרין בערב ראש השנה להראות שאנו בטוחים בהשם יתברך שעושה לנו ניסים ויצדיק אותנו במשפט, ע"כ. מדויק לשונם נראה שצריך לעשות מעשה המראה בפועל שאנו בטוחים בו.

#### תגבורת הדינים ברבוי שער

**ונראה** דגם העניין על פי קבלה לגלח כל ערב יו"ט כדי לסלק הדין מעליו, וכן בערב ראש השנה כדי שלא לתת ח"ו כח לזרים, הוא אפילו במי שאינו שער מגודל, כי אין גדלות השערות מרמו לעניין הדין אלא עצם בחינת השער, וכן נראה מדברי הקדמונים, עיין ספר המטעמים (מערכת שער אות ג) ז"ל: טעם שבערב ראש השנה מגלחין השערות מפני שהשערות רומזים לדינים ואנו צריכים בימים האלה להסיר מעלינו הדינים, ע"כ. גם בספה"ק שער המלך (שער ואמרתם זבח פסח פרק ג) כתב לגבי הגילוח בערב פסח דהשערות רומזין על הדין, ויעורר רחמים בשעת עשיית הפסח, כי פסח היא 'חסד' לכן יסלק שער ראשו לסלק הדינים, ולא יראה לך שער"ר בכל גבולך, עיי"ש, מבואר מדבריהם דשער עצמו הוא עניין דין וסילקו מורה על רחמים, ואין לזה שייכות לשער מגודל דוקא.

**אכן** מלשון הזוהר הק' משמע דאין התגבורת הדינים אלא באופן של קצת רבוי עכ"פ, עיי"ש בזוהר הק' (ח"ג קנא, ב): קח את הלזים וגו', הא אוקמוה

יו"ט. וגם לדעת הסוברים דבראש השנה אין דין שמחה, מ"מ חייב לגלח בערב ראש השנה משום כבוד יו"ט, דאין נראה לומר דדין זה של גילוח לכבוד יו"ט הוא שייך לדין שמחה.

#### איזה חידוש נוסף במעם שהביא הטור בשם המדרש

**ועל** הקושיא שהוקשו למה הוצרך הטור להביא טעם חדש לעניין התגלחת בערב ראש השנה מהמדרש אמר רבי סימון 'כי מי גוי גדול כו' איזו אומה כאומה זו שידועת אופיה של אלהיה, פי' מנהגיו ודיניו, שמנהג של עולם כו', אבל ישראל אינן כן כו', הרי בלא זה צריך לגלח כמו בשאר ימים טובים משום כבוד היו"ט.

**נראה** ליישב דבא להורות דאפילו במקום דמשום כבוד יו"ט ליכא כגון שכבר גילח מקרוב ואין לו שערות גדולים, מ"מ צריך לגלח כדי לעשות פעולה המראה שאינו דואג ואינו מתנהג כאותם העכו"ם. נמצא לפי מבואר מדברי הטור דערב ראש השנה שאני משאר יו"ט, דבשאר יו"ט אין צריך לגלח אלא אם שערו מגודל ומשום כבוד יו"ט אבל בערב ראש השנה אפילו אין שערו מגודל צריך לגלח, והוא כדי להראות שאין אנו כמו העכו"ם כנ"ל בשם המדרש.

#### דיוק לשונות הפוסקים

**ונראה** עוד דכן מדויק מלשונות הפוסקים, דאין העיקר שלא יהיו שערותיו גדולים כמנהג הגויים, אלא אדרבה עיקר הדבר לעשות בפועל מעשה המראה על ההיפך, הן מדברי הטור (סי' תקפ"א שם) שלא כתב נוהגים שלא יכנס ליו"ט בשערות מגודלים, אלא כתב נוהגין

## כשמגלח במספרים

**אלא** דבלאו הכי עיין בשער הציון (סי' תקל"א אות א) שכתב דמה שכתב הפרי מגדים דאם כבר גילח בתוך ל' יום לא שייך המצוה לגלח בערב יו"ט, משום דהמצוה לגלח בערב יו"ט הוא כדי שלא יהיה ניוול וזה אינו אלא בשערות גדולות שצמחו יותר משלשים, אין זה אלא בזמניהם שהיו רגילים לגלח בתער, אבל בזמנינו שאין המנהג לגלח רק במספרים דאחר שמגלח נשאר עליו תמיד מעט שער, אפילו שהה אחר זה פחות מל' יום כבר מתרבה עליו השער, עיי"ש. ואם בשאר יו"ט כתב כן, כל שכן בערב ראש השנה שיש סיבה מיוחדת לגלח בערב ראש השנה דוקא כנ"ל בשם המדרש.

דבעי לדאכה לון ולאמשכא לון לאתקשרא באתרייהו בגין דאינון דרועא שמאלא וסטרא דדינא וכל מאן דאתי מסטרא דדינא בעי דלא ירבי שער א בגין דאסגי דינא בעלמא ועל דא אתתא כהאי גוונא דלא יתחזי שער א לבר ובעי א לאתחפייא רישה ולכסיה שעהא ואוקימנא והא אתמר וכדין אתברכן כל אינון דאתיין מסטרא דדינא ע"כ, משמע דעיקר הדבר אינו אלא באם יש עכ"פ קצת רבוי שער, ויש לדון מהו השיעור של רבוי המוזכר בזוהר, אבל עכ"פ אין נראה דשייך עניין הרבוי לעניין ניוול, דעניין ניוול אינו שייך אלא לעניין כבוד יו"ט דניוול הוא היפך הכבוד, אבל לעניין הדין כל שיש בו רבוי מתגבר הדין.

## היוצא לדינא

**א.** כפרי מגדים כתב דאין חיוב לגלח בערב יו"ט למי שגילח תוך שלשים יום, ונראה לענ"ד דלא כתב כן אלא לעניין כבוד יו"ט, דאין כבוד ליו"ט שיכנס לו כשהוא מנוול, אבל לעניין תגבורת הדינים יתכן לומר דאפילו גילח תוך שלשים כל שיש לו קצת רבוי שער יש לגלח.

**ב.** ערב ראש השנה שאני משאר ימים טובים, דמלבד העניין שלא יכנס ליו"ט כשהוא מנוול דהוה מדין כבוד יו"ט, עוד יש עניין להראות במעשה בפועל שאנו בטוחים שיעשה לנו השם יתברך נס ויוצאינו זכאים במשפט, ולכן נראה לענ"ד דאף מי שכבר גילח בתחילת חודש אלול אם יכול כבר לשוב ולגלח, יגלח שוב בערב ראש השנה.

מנאי ידידו דושה"ט בלונ"ח  
נחמן יחיאל מיכל שטיינמעטץ



## הרב אלי חיים שטערנבך

דו"ץ קהל חסידי באטב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו

## בדין עירוי נוזלים ע"י אינפוזיה - I.V. ביום הכיפורים בענין גדר איסור אכילה ביום הכפורים

וכבר מצאנו לכמה מגדולי האחרונים שכבר דנו בכעין שאלה זו באופנים שונים, ע"י בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכג וקכד) עמק שאלה (סי' יז) ואחיעזר (ח"ג סי' סא) באופן שמכניסים דרך החלחולת, וכן בנידון שהרופאים העמידו שפופרת בצוארו ודרך שם יאכילוהו, ואין המאכל נוגע בחיך כלל, אולם בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' פ"ח) דן לענין זריקה, והיינו בנידון דידן, ובעז"ה נבאר דעתם.

חקירה בגדר איסור אכילה ביום הכפורים תנן במס' יומא ריש פרק יום הכפורים (עג, ב) שהשיעור של אכילה שחייבים עליו הוא ככותבת הגסה שהוא פחות מכביצה מעט, ובשתייה השיעור הוא כמלא לוגמיו והוא פחות מרביעית באדם בינוני, ואינו דומה לשאר איסורים שבתורה ששיעורם כזית ורביעית, ומבואר בגמ' (ע"ט, א) דקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי לא מיתבא דעתיה, ופירש"י דהכא כתיב אשר לא תעונה, וכל כמה דלא מיתבא דעתיה "עיניו הוא", [וגם לפי ר"ש שס"ל כל שהוא למלקות כתב המקנה (קידושין עז) והישועות יעקב (סי' תריב) דהשיעור הוא ככותבת] וכן צירוף אכילה הוא בכדי אכילת פרס, והגם שזה השיעור הוא בכזית, והיה צריך שיעור יותר גדול, מ"מ בהכי מיתבא דעתיה.

מה שמצוי כיום שישנה אפשרות להזין את האדם ע"י עירוי דרך הורידים והמזון או המשקה נכנס מיד למערכת הדם, וזה מהווה תחליף לאכילה ולעיכול במעיים, ולפי מה שנתברר מהרופאים החומר של הנוזלים מעורב בו גם מלחים, ואינו ראוי לאכילה באופן הרגיל, שעניין זה מאד נוגע לגבי צום יום הכפורים, הן לגבי חולה שיש בו סכנה האם יש מקום להחמיר ולהאכילו בדרך זה מדין מאכילין הקל הקל, והן לגבי חולה שאין בו סכנה, שחייב לצום האם מותר להזינו באינפוזיה, ואפי' אם נניח דחולה אף שאין בו סכנה מותר לכתחלה, יש להסתפק מה הדין בבריא שמרגיש רעב או חולשה וקשה לו להתפלל האם מותר לו גם לקחת דרך אינפוזיה לכתחלה. [כמובן שמדובר כשאין בזה שאלה של חובל בהוצאת הדם, וכגון שהכניסו לו צינור בערב יום כפור, ובאופן שאין חשש של הוצאת דם ביוה"כ].

ויסוד השאלה היא, דזה ברור שאינפוזיה לא היא כדרך אכילה, וגם גרע טפי מהאוכל אוכלין שאינם ראויין לאכילה, משום שאין לזה צורה של אכילה כלל, אלא דיש לדון מצד גדרי איסור אכילה ביוה"כ, אם דומים לשאר איסורי אכילה שבתורה, ומצינו בזה כמה דברים מחודשים, שחידשו גדולי האחרונים, ויש להתבונן במציאות של הזנה דרך הוריד, האם נכללים בגדרים אלו.

והנה בספר קובץ הערות (סי' ע"ג אות ג') עמד בחקירה זו לגבי כל חמשת העיניניים של יוה"כ שנלמד מקרא דתענו את נפשותיכם, אם גוף האיסור הוא ביטול העינוי, או שמקרא זה אינו כי אם הילפותא, ואיסורן הוא מצד עצמן, וכגון באכילה שאסורה מצד עצמה.

וב' שם דבחקירה זו נחלקו אב"י ורבא בגמ' יבמות (ק"ב, ב) לגבי אנפיליא אם חשוב מנעל לענין חליצה ויוה"כ, דאב"י ס"ל דנעילת הסנדל אסורה מפני ביטול העינוי ומשו"ה ס"ל דה"ה אנפיליא דאית בה כתיבתין אסורה, דיש בזה ג"כ ביטול עינוי כמו מנעילת סנדל, ורבא פריך אטו תענוג ביו"כ מי אסירא, דס"ל דאין האיסור על ביטול העינוי מצד עצמו, אלא דמזה ילפינן לאסור נעילת הסנדל, וכיון דאנפיליא דאית בה כתיבתין אינה בכלל נעילת הסנדל, אינה אסורה.

ולפ"ז כיון דהלכה כרבא, נמצא דהאיסור הוא דוקא נעל, וא"כ ה"ה לענין אכילה צריך שם אכילה, וצ"ע שי' רש"י, ואולי יש לחלק בין איסור אכילה לנעילת הסנדל דאיסור אכילה ילפינן מלא תעונה א"כ יסוד האיסור הוא ביטול העינוי, משא"כ נעילת הסנדל דלהרבה הראשונים הוא דרבנן וכ"ה שי' רש"י, אסרו חכמים דוקא אם יש לזה שם נעל.

ובספר הנ"ל מוכיח מסוגיית הגמ' בפ' החולץ (דף מ.) לגבי האוכל אכילה גסה בכל התורה דלא נחשב אכילה ומוכיח מהא דאמר ר"ל דהאוכל אכילה גסה ביו"כ פטור, ואם נימא דיו"כ הוא גדר אחר דתלוי בביטול עינוי ולא בשם אכילה, א"כ מה הראיה די"ל דלענין יו"כ פטור דאינו מוסיף כלום לבטל עינוי, משא"כ בכל התורה דבעיקר צריך שיהיה

ויש לחקור ביסוד איסור אכילה ושתייה, האם גדר האיסור הוא שלא יבטל העינוי ובכלל אינו איסור אכילה ושתייה, או שבדאי הוא איסור אכילה ושתייה, כמו מאכלות אסורות, ורק השיעור נמדד לפי ביטול העינוי, שצריך אכילה כזו דמיתבא דעתיה. והגם שבכלל האיסורים צריך שיעור רביעית, והכא חייב בפחות, י"ל דבעצם חשוב שתייה גם בפחות מרביעית, ורק דהל"מ דחייב רק על רביעית.

וכבר מביאים ראי' מפירש"י בב' מקומות שיהיה"כ זה גדר אחר א] בגמ' יומא (פא, ב) אמר רבא כס פלפלי ביומא דכפורי פטור, ופירש"י אין זה ישוב הדעת שאין זה דרך אכילתו, ומזה שהוסיף שאין זה ישוב הדעת, משמע דאפילו אם אין לזה דין אכילה לא סגי בהכי, אלא העיקר תליא ביתובי דעתא, ב] בגמ' חולין (קכ, א) גבי הא דאמרין דהרוטב מצטרף לבשר לטמא טומאת אוכלין, מאי רוטב וכו' אלא חלב דקריש, מאי איריא קריש כי לא קריש נמי דאמר ר"ל ציר שע"ג ירק מצטרף לכותבת ביוה"כ ומשני התם משום יתובי דעתיה הכא משום איצטרופי הוא, אי קריש מצטרף אי לא קריש לא מצטרף, ופירש"י וז"ל התם טעמא דיוה"כ לאו משום אוכלא הוא, דאי נמי לאו אוכלא כיון דמיתבא דעתיה מחייב דהא לא תעונה כתיב וזה לא התענה, אבל הכא אוכל ומשקה אין מצטרפין, דהא לא שוו שיעוריהו, ואע"ג דהתם נמי תנן אכל ושתה אין מצטרפין, הני מילי אכל ושתה דקים להו לרבנן דלא מיתבא דעתיה בהכי אבל ציר שע"ג ירק קים להו לרבנן דמיתבא עכ"ל, הרי מפורש להדיא דאפילו אינו אוכל כיון דמיתבא דעתיה חייב שזה גדר האיסור.

שאינן ראויין לשתייה פטור, שתי ציר או מוריים פטור, אינו מחמת שלא כדרך, אלא שהוא פטור מיוחד לענין יוה"כ משום דלא מיתבא דעתיה.

**ולכאורה** יש להוכיח כשי' השאג"א מדברי רבנו ירוחם שכתב דכל הפטורים בין באכילה בין בשתייה, דוקא אכל מעט אבל הרבה לא, ומשמע דבהרבה חייב חטאת, והמקור הוא מהגמ' (פא, ב) בחומץ דמחלק בין פורתא לטובא, וכתב הב"ח דטעמא דאוכלין שאינן ראויין דפטור הוא משום שאינו נהנה מהם, וזה כיון שאכל הרבה ושובר רעבונו וריוה צמאו הרי נהנה מהם ואכילה ושתייה ראויה לו קרינן ביה, וכ"כ הגר"א לענין חומץ, והמ"ב (סק"ח) כתב "וי"א דכששותה הרבה חייב משום דאז שובר רעבונו, והתורה אמרה אשר לא תעונה" ובשעה"צ (סקל"ג) ציין לרבנו ירוחם, וכן דעת הרבנו יונה והובא בסימן רד בב"י וכתב הגר"א דכן עיקר, וכ"כ ברי"ף גאות לענין חומץ הרבה. ומבואר דלא רק שאסור מן התורה אלא דגם חייב, ועכ"פ מבואר דאפילו שאינו ראוי לאכילה מ"מ מיתבא דעתיה. ולכאורה פשוט דזה רק דין ביוה"כ אבל בשאר איסורין בודאי פטור, דהוי שלא כדרך אכילה, ומוכח דביוה"כ ליכא פטור דשלא כדרך. ואפילו לשי' הרמב"ם והשו"ע דאינם מחלקים בין פורתא לטובא, אינו מוכח דיש פטור דשלא כדרך, אלא כמו שביאר העמק שאלה דעצם האכילה שלא כדרך היא עינוי.

והנה לכאורה יש להוכיח משי' השאג"א דגדר האיסור הוא ביטול העינוי, ולכן חייב אפילו שהוא שלא כדרך, אבל הא ליתא, דיתכן דבעינן שאר גדר

אכילה ואולי אכילה גסה שמה אכילה, אלא ע"כ מוכח דהאיסור הוא ביוה"כ על אכילה מצד עצמה, ותלוי בגדרי אכילה דכל התורה.

**ונלענ"ד** דאפילו אם נימא דגדר האיסור הוא ביטול העינוי שפיר מוכיח מיו"כ לשאר איסורים, דהלא מטרת אכילה הוא כדי להסיר רעב כדכתיב ויענך וירעיבך ויאכילך, ואם אינו מבעל העינוי דרעב אינו אכילה, ואמנם דשיעור אכילה הוא כזית, אבל בודאי מבטל מקצת עינוי ורק דעדיין אין בה ישוב הדעת, אלא כיון דכתיב לשון אכילה צריך שתהא כדרכה, ודבר ראוי למאכל, והשתא אם אכילה גסה אינו מבטל עינוי מוכח דאין לזה שם אכילה, וכל הנידון הוא רק באופן שיש ביטול עינוי אבל אינו בגדרי אכילה, דבזה י"ל כיון דלא כתיב אכילה והעיקר הוא ביטול העינוי, לא איכפת לן אם אין לזה שם אכילה, העיקר הוא שמבטל העינוי, אבל אכילה בלי ביטול עינוי אינו אכילה.

חידוש השאגת אריה לגבי האוכל שלא בדרך אכילה ביוה"כ

**ידוע** חידושו של השאג"א (סי' עו) דהגם דקיי"ל בפרק כל שעה (פסחים כד) כל האסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, וטעמא משום דאכילה כתיב בהו, אבל ביוה"כ דלא כתיב ביה אכילה אלא כל הנפש אשר לא תעונה חייב אפילו אם אכל שלא כדרך אכילתן כגון אוכל חלב חי וכ"ש בשר בהמה חי, ובגמ' (פ' ע"ב) לא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביוה"כ משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן דאינו מזיק הא וודאי חייב, עכ"ד.

**ולפי"ד** צ"ל דהא דתנן אכל אוכלין שאין ראויין לאכילה ושתייה משקין

עצמו שאינו אוכל כדרך הנאה של אוכלים, ובטלה דעתו ומעונה מיקרי, אבל באיסורי תורה דאסרה תורה החפצא, מנ"ל לחלק בין אוכל כדרך הנאתו או לא, לולי דכתיב אכילה ולא אסרה תורה רק כדרך הנאה של המאכל, ובב"ח דלא כתיב אכילה מנ"ל דלא אסרה תורה רק כדרך אכילתו לכן אמר אביי חוץ מבב"ח.

**ועיי"ש** דיש שני אופנים של אכילה שלא כדרך א' בעירוב דבר מר שאינו נהנה באכילה זו, ב' שהמאכל אינו נאכל כדרך הנאת המאכל כמו משקה היוצא מפרי של ערלה, שלא אסרה תורה אלא כדרך אכילת הפרי, ובאופן זה חייב ביוה"כ דלא כתיב אכילה ומייתבא דעתיה. [ועי' נובי"ת או"ח קטו, ועי' בה"ל (תריב) דבשר חי חייב שיש בנ"א אוכלים אותו, ולא הזכיר השאג"א].

**בענין הנאת גרונו והנאת מעיו באיסור אכילה ביוה"כ**

**בגמ'** חולין (דף קג, ב) נחלקו ר"י ור"ל בכל איסורין שבתורה אם אזלינן בתר הנאת גרון או בתר הנאת מעיו, ונ"מ אם מצטרף בין החניכיים, וכן אם אכל חצי זית והקיא, וחזר ואכלו או חצי זית אחר, וקיי"ל כר"י דבעינן הנאת גרון, דהיינו שהנאת מעיו לחוד לא מיקרי אכילה שחייבים עליה.

**המנחת** חינוך (מצוה שיג) נסתפק ביוה"כ ששיעור האכילה שחייבים עליה

היא בככותבת משום יתובי דעתא, איך הדין אם בין החניכיים מצטרף וכן אם אכל חצי כותבת והקיא וחזר ואכלו, אם כאן נמי די בהנאת גרונו בככותבת, או אפשר לענין יתובי דעתיה תלוי בהנאת מעיים, ואינו חייב עד שיהיה במעיים כותבת.

אכילה, דכמו בבשר בחלב דחייב שלא כדרך, ובודאי זה איסור אכילה, ה"נ י"ל כן לענין יוה"כ, אבל מדברי רבנו ירוחם שמחייב אפילו באוכלין שאינן ראויין לאכילה, אם אכל הרבה, לכאורה מוכח דגדר האיסור ביוה"כ חלוק משאר איסורים דגם בב"ח אפילו שאסור שלא כדרך, אבל אם זה פגום פטור, ומוכח כנ"ל דגדר האיסור הוא ביטול העינוי, אפילו אם אין לו דין אכילה.

**השגות האחרונים על חי' השאג"א וההוכחות לכך**

**ובשו"ת** כתב סופר (סי' קי"א) הוכיח מהרמב"ם (פ"ה יסוה"ת הל"ח) דשלא כדרך פטור כמו שאר איסורים דז"ל בד"א שאין מתרפאים בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהם דרך הנאתן כגון שמאכילים את החולה שקצים ורמשים, או חמץ בפסח, או שמאכילים אותו ביום הכפורים, אבל שלא כדרך הנאתן כגון שעושים לו רטיה וכו' או שמשקין אותו דבר שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהם הנאה לחיך, מותר ואפילו שלא במקום סכנה חוץ מכ"כ ובב"ח שהם אסורים אפילו שלא כדוה"נ. הרי מפורש בדבריו ברישא דביוה"כ דוקא כדרך הנאתן אסור מדאורייתא, וגם בסיפא הזכיר רק כלאי הכרם ובב"ח, ומבואר דגם ביוה"כ בעינן כדרך אכילה.

**ואין** להוכיח מדעת הרמב"ם דהתורה אסרה דוקא אם זה בגדר אכילה, דאדרבא עיי"ש בכת"ס דמבאר דשאני יוה"כ דתלוי ביתובא דעתא דגברא, ולכן בשלא כדוה"נ שאין דרך בני אדם לאכול אם יערב דבר מר או אוכל בשר חי ולא מייטב דעת האדם, והוא משונה בזה

וכותבת בכדי אכילת פרס, א"ל אביי קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בטפי מהכי לא מיתבא דעתיה, הרי מפורש דזה אינו מדין שיעור צירוף דכל התורה, אלא סברא מיוחדת ביוה"כ מחמת יתובי דעתא, אבל לעולם י"ל דבעינן רק הנאת מעיו.

**ולענין** הספק הראשון אם צריך גם הנאת מעיו, כתב המנ"ח דכיון דיתובי דעתא הוא התחלת שביעה, לא סגי בהנאת גרון, דבהנאת גרון לחוד לא מיתבא דעתא וא"כ ביוה"כ פטור על הנאת גרון לחוד, כנלענ"ד ומ"מ מסתפינא להקל, עכ"ד.

**והיוצא** מדברי המנ"ח דבעינן תרתי הנאת גרון והנאת מעיו, וכדבריו כתב האגלי טל (מלאכת טוחן סקס"ב) וז"ל וביום הכפורים נראה לי דאינו חייב רק על הנאת גרונו ומעיו יחד, ומשום דביומא ר"פ יוה"כ יליף דאינו חייב כרת רק על אכילה מדכתיב והאבדתי עינו שיש בה אבדת נפש הכתוב מדבר וזה במניעת הנאת מעיו, ומ"מ בהנאת מעיו לחוד ג"כ אינו חייב, שהרי אמרו בגמ' שם דאינו חייב אלא על דבר שחייבין עליו כרת במקום אחר ואיזה זה אכילה ושתייה, ואם לא נהנה גרונו אינו חייב במקום אחר ע"כ.

**ולכאורה** מבואר בדבריהם דבעצם צריך גדרי אכילה, אלא דבנוסף לזה צריך גם יתובי דעתא ולכן בעינן גם הנאת מעיו, אמנם י"ל דאפילו אם נימא דגדר האיסור הוא ביטול העינוי אבל צריך שיהיה לזה צורת ואופן אכילה, ולכן בעינן גם הנאת גרון, ועוד י"ל דליתובי דעתא צריך גם הנאת גרון כמש"כ העמק שאלה כמוכא להלן.

**עוד** נסתפק אפילו אם נאמר דהנאת גרון לבדו אינו חייב, איך הדין אם הנאת מעיים לבד בלא הנאת גרון אם הוי יתובי דעתיה, דבכל האיסורים אם היה הנאת מעיים לבד בלא הנאת גרון אינו חייב כמבואר בפסחים (קטו, ב) גבי מצה אם כרכו בסיב ובלעו לא יצא, כיון דלא נגע בגרונו, ועי' מל"מ (פי"ד מאכ"א הי"ב) שהוכיח דבכל האיסורים כן, ואף למ"ד דהנאת מעיו בעינן אבל בלא הנאת גרון אינו חייב, אך כל זה במקום דכתיב אכילה, ובלי הנאת גרון לא הוי אכילה, אבל כאן דכתיב לא תעונה וביתובי דעתא תליא, אפשר דלא בעינן הנאת גרון כלל רק מילוי המעיים לחוד סגי, ולכאורה תלוי בחקירה הנ"ל האם ביו"כ בעינן גדרי אכילה או רק ביטול העינוי.

**ועיי"ש** שהעלה דברור דבעינן גם הנאת גרון, וראיה משיעור כדי אכילת פרס, דאי לא בעינן רק מילוי המעיים, אפילו שהיה יותר מכא"פ הו"ל לצרף כל זמן שלא נתעכל חצי שיעור הראשון כיון דבמעיים הם שיעור שלם, כמש"כ הפמ"ג לענין ברהמ"ז דאם אכל כדי שביעה כיון שעיקר ברהמ"ז מה"ת על הנאת מעיים אפילו שהיה יותר מכא"פ מצטרף, אע"כ דבעינן גם הנאת גרון והלל"מ דהגרון צריך להנות מהשיעור תוך כא"פ, ולכן גם ביו"כ אינו חייב אלא בכא"פ כיון דצריך גם הנאת גרון, [ועיי"ש שהוכיח מהגמ' דלא כהפמ"ג, ולכאורה לפי"ז נסתר הראיה, וצ"ל דגוף הסברא נשאר דבהנאת מעיו א"צ צירוף דכא"פ, אלא דגם בברהמ"ז צריך הנאת גרון].

**ובספר** עמק ברכה הק' על הראיה מכא"פ, דאי' בגמ' (פ, ב) מתקיף לה רבא כזית בכדי אכילת פרס



הרי מפורש דלר"א דאזיל בתר לעיסה דלעוס כבלוע אף לענין יו"כ כן, כ"ש לדידן דבבליעה נגמר חיובו ואמנם בספר אור שמח (פ"ב שביבת עשור) הוכיח מהירושלמי דעיקרו תלוי בהנאת גרונו כמו בשאר איסורים.

**ובש"ת** כת"ס (סי' קיז) האריך לקיים מילי דאבוה אביהן של ישראל, וכתב שמצא בתורת משה ר"פ יוה"כ שהרגיש בעצמו בזה וכו' וז"ל והנה אע"ג בירושלמי פ"ח דתרומות איתא להדיא דגם ביוה"כ אע"ג דתליא ביתובי דעתא מ"מ בתר גרונו אזלינן, מ"מ כבר כתבתי במקום אחר דלפמ"ש בתשובות פנים מאירות (ח"ב סי' כו) משמע מש"ס דילן אליבא דהילכתא, בהמ"ז ותענית כותבת הגסה במעיו בעינן ליתובא דעתא ולקמן עט מדמה כותבת דבהמ"ז ליוה"כ ע"ש, עכ"ל.

**ומבאר** הכת"ס דהבבלי מדמה יוה"כ לברהמ"ז ובבהמ"ז במעיו תלוי כמ"ש הפ"מ מרא"ש ברכות, אלא שהק' הכת"ס דיש לחלק דברהמ"ז תלוי בשביעה ואין שביעה אלא במעים, אבל יוה"כ ביתובא דעתא תלוי ואפשר דמיותב בהנאת גרונו, ומה דמביא מש"ס דיומא דמדמה יוה"כ לבהמ"ז לא זכיתי להבין דמשם משמע איפכא דשיעור יוה"כ ושיעור שביעה שני דברים הם. וכתב דלא ירד לסוף דעתו הק'.

**ונעתיק** דברי הגמ' כדי להבין דברי חכמים וחידותם, הנה בסוגיא שם שו"ט בשיעור ככותבת אם פחותה מכביצה או יתירה מכביצה, ובעי להוכיח שכותבת פחותה מכביצה, מהא דתנן בברכות עד כמה מזמנין עד כזית דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר עד כביצה, במאי

והנה עצם החידוש שצריך ביו"כ הנאת מעיו ידוע שכ"כ החת"ס (שו"ת סי' קכו ובחי' לחולין) וז"ל ובחי' אמרתי דהתם לענין יו"כ מיירי, וכותבת דיו"כ לכו"ע בעי שיעור מרובה שישאר כותבת במעיו אחר שנדבק ממנו בין החניכיים, דעיניו נפש כתיב וכל שלא נכנס למעיו שיעור כזה לא עבר על אשר לא תעונה, וסברא זו אי' בירושלמי פ"ח דתרומה עי' מפרש שם עכ"ל [עיי"ש שמישב בזה גמ' בכתובות (לא, ב) ויש לפלפל ואכ"מ].

**ואמנם** בשו"ת עמק שאלה כתב סברא הפוכה דאפילו לר"ל דס"ל בעלמא דבעינן הנאת מעיו מודה לגבי יוכ"פ דחייב בהנאת גרון דאיכא יתובי דעתא בהנאת גרון לבד, וראיה מהא דאסור טעימה יו"כ אפילו פולט, ולכאורה צ"ב דמבואר להדיא בשו"ת ריב"ש דטעימה באיסורים הוא דרבנן, שמא יבלע, וא"כ מה הראיה דאזלינן בתר הנאת גרון, ואמנם בשו"ת כתב סופר (סי' נז) כתב גם דטעימה אסור מדין הנאת גרון, ועוד יש להעיר דגם למ"ד דחייב בהנאת גרון, אינו אכילה רק אם בולע, אלא דגם בין החניכיים מצטרף לשיעור, ומצאתי בס"ד שכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק.

נו"נ בראיות שהביאו החת"ס והמנ"ח לדבריהם

**החת"ס** מביא רא' לדבריו מהירושלמי במס' תרומות, ורבים ראו כן תמהו דבירושלמי מבואר להיפוך, דתנן בפ"ח מ"א וכולם שהיה תרומה לתוך פיהם ר"א אמר יבלעו ור"י אמר יפלוטו ובגמ' תני ר' נתן אומר לא שהיה ר"א אומר משום שהתחיל בו בהיתר, אלא שהיה ר"א אומר הלעוס כבלוע, אף בשבת כן אף בפסח כן אף ביה"כ כן,

גרונו, ומיושב קר' תוס' שם. [נצ"ע דהא בתשובה כתב דמקום שא"א לאהדורי זה גרון וביוה"כ צריך מעין], ועי' אחיעזר (ח"ג סי' סא) שהעיר על החת"ס דמלשון התוס' בד"ה חלקו מבואר דהנאת מעיו היא במילוי הכרס במקום העיכול, אבל אין בזה השגה על החת"ס שכתב שכן מבואר ברש"י ובוזה מיושב קר' התוס'.

**עוד** העירו המהרש"ם האו"ש והאפיקי ים (ח"ב סי' לא) דהתוס' בשבת (יא, א) ובעירובין (כ, א) כתבו להוכיח דבהוציא בשבת בפיו חייב אבליעתו דבליעתו זו הנחתו ולא הנחת מעיו, ממתני' (כריתות יג, ב) דיש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד' חטאות וכו' ר' מאיר אומר אף אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב, ואי נימא דעל הוצאה דשבת אינו חייב עד שתנוח במעיו, היכי חשיב לה ר' מאיר בהדי הנהו איסורים, דמיחייב בשעת בליעה, וע"כ דגם בשבת מיחייב בשעת בליעה עי"ש, והשתא אי נימא דיוה"כ חלוק משאר איסורים ואינו חייב אלא אהנאת מעיו, א"כ איך קחשיב איסור יוה"כ בהדי שאר איסורים, דהרי לא בהדדי אתו, דבוללו מיחייב בשעת בליעה, וביו"כ מיחייב בהנאת מעיו דוקא, ומוכח דגם ביוה"כ חייב אהנאת גרון, ועי"ש שהק' איפכא דאם יש יתובי דעתא בהנאת גרון א"כ גם לר"ל יהיה חייב ביוה"כ על הנאת גרון וא"כ איך חשיב איסור יוה"כ בהדי שאר איסורים, דחייב רק בהנאת מעיו, ועל זה כתב דבודאי בעינן גם אכילה, וא"כ לר"ל דס"ל דאכילה בעלמא לא מיקרי רק בהנאת מעיו, אף דנאמר דבהנאת גרון איכא יתובי דעתא, מ"מ פטור אהנאת גרון לחוד, דהוי יתובי דעתא בלא אכילה ולר"ל דאכילה תמיד

קמפלגי ר' מאיר סבר ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתיה, ואכילה בכזית, ור' יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה, ואי זה זה כביצה, ואי ס"ד כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, השתא כביצה שבועי משבעא, דעתא לא מיכתבא, ע"כ.

**ומגמ'** זו הוכיח החת"ס דגם ביוה"כ תלוי בהנאת מעיו, והתפלא הכת"ס דמה הראיה הא משמע דשיעור יוה"כ ושיעור שביעה תרי מילי נינהו.

**אולם** זכינו לחי' מרן זצ"ל שביאר שיחתו דאי ס"ד דביוה"כ סגי בשיעור כותבת בגרונו, אע"ג דכשיורד למעיו כבר איפחת ליה משיעורא, דהרי נשאר בין החניכיים, א"כ לא מוכח דכותבת פחותה מכביצה, דלעולם כותבת הוי כביצה, אלא דבבהמ"ז בעינן ביצה במעיו, ואילו כותבת סגי בגרונו, וממילא שיעור ביצה במעיו הוי טפי מכותבת בגרונו, אע"כ דגם ביוה"כ בעינן הנאת מעיו.

**עוד** תמהו האחרונים מגמ' מפורשת בשבועות יג דפריך לרבי דיוה"כ מכפר בלי תשובה איך משכחת כרת דיוה"כ, ומשני דחנקתיה אומצא ומית, דלא כיפר יוה"כ עליו, חזינן דתיכף עם בליעתו חייב, ואמנם בחי' חת"ס חולין העיר בזה וכתב דלאו דוקא חנקתיה בבית הבליעה ממש אלא למטה ממנו במקום שנקרא הנאת מעיו. ועי"ש שדייק ברש"י שכתב אכילה במעיו כשהוא יורד לתוך מעיו וכתב החת"ס דר"ל לא בקיבה ממש אלא שיצא מבית מקום גרונו לבית בליעתו נקרא מעיו והוא מקום נבלת עוף טהור דהתם נמי כתיב אכילה, ובמעיו הוי טומאה בלועה, אע"כ מקום ירידה למעיו קאמר והיינו בבית הבליעה לאחר שעבר

סוטה (יח ע"א) השקה בסיב מהו בשפופרת מהו, דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך, וכתבו התוס' דלא דמי להא דאמר רבא בפרק ערבי פסחים כרכן בסיב אף ידי מצה לא יצא, אלמא אין דרך אכילה בכך, דהתם מפסיק הסיב בין המצה ובין בית הבליעה, אבל הכא דלא מפסיק קא מיבעיא ליה, והתם שנותן השפופרת לתוך פיו, ובנידון דידן שנותנים השפופרת לתוך הגרון למטה מן החיך, בודאי הוא שלא כדרך שתיה, וכבר העלה בשו"ת בנין ציון (סי' לה) דשלכד"א ביו"כ פטור אבל אסור, וא"כ גם בנידון דידן פטור. [כוונתו ז"ל דיש בזה תרי טעמי לפטור. א', דגם לפי החת"ס יתכן דצריך הנאת גרון, ואין כאן הנאת גרון, ב', דהוי שלא כדרך אכילה, דאפילו אם אין צריך הנאת גרון אבל דרך אכילה הוא שהמאכל יעבור דרך החיך, וקיי"ל דשלא כדרך אכילה פטור גם ביו"כ ודלא כהשאג"א] ומסיק שאם אפשר יאכילוהו בפחות פחות מכשיעור, ואם לאו יאכילוהו כפי מנהגם, ועכ"פ המהרש"ם נקט דהוי שלא כדרך.

**חב' (שם סי' קכ"ג)** נשאל באופן שעושים הרופאים חוקן מלמטה דרך המעיין, והשיב עפ"י הגמ' (חולין ע"א, ב) כלום עושה עיכול למטה אלא ע"י מעלה וכו' ופרש"י שאם לא יכנס פיו לא יתעכל במעים לעולם עיי"ש, א"כ הרי כל חיות האדם מתהווה ע"י עיכול המאכל, ומתחלק ממנו להכבד וממנו מתהווה דם, וכן ממנו נמשך כח המחלק לכל אבר השייך לו ובפרט אל הלב והגידין, אבל במכניסין דרך מטה שאינו מתעכל לעולם, הרי אין נמשך ממנו התהוות הדם וכל חיות האיברים, ואין זה בגדר אכילה כלל, וליכא למיגזר ביה אטו דרך אכילתו.

הוא בהנאת מעיו צריך גם הנאת מעיו, והיינו דנקט דביוה"כ בעינן גדרי אכילה.

**ולכאורה** למש"כ החת"ס דהנאת מעיו אינו מעיו ממש אלא כשנכנס מגרונו לבית בליעתו זה הנאת מעיו, מיושב קו' הנ"ל דאיסור יוה"כ אתי בהדי שאר איסורים.

והנה החת"ס לא כתב אם צריך גם הנאת גרון, והכת"ס מסתפק ליה בזה ונוטה דצריך גם הנאת גרון, וכך נקט האחיעזר, וכן משמע גם בשו"ת מהרש"ם, אולם הדובב מישרים נקט בדעת החת"ס דסגי בהנאת מעיו לחוד.

**אפי' לדעת החת"ס י"ל שצריך דרך אכילה בשו"ת מהרש"ם** ישנם שתי תשובות הנוגעים לנידוננו, הא' (בכ"א סי' קכ"ד) נשאל באחד שנחלה בגרונו עד שלא יכול לאכול כלל, ועשו לו ניתוח ועשו נקב בחלקת צוארו ודרך שם מאכילים אותו בשפופרת, ואין המאכל נוגע בחיך כלל, כי נכנס למטה מהחיך לגרונו, והאיש חלש והרופאים יאיצו שיאכל וישתה הרבה לחזק גופו, ויש תקוה כי אחר איזו זמן תסור מחלתו ויאכל ככל אדם.

**והשיב** דדעת החת"ס דתלוי רק בהנאת מעיו, ותמיהו עליו מחברים מכמה ראיות כמו שהאריך בתשובה (שם סי' א') אבל מכל מקום אין הכרח מזה לחייב משום הנאת מעיו בלבד, [לכאורה כוונתו שאפילו אם נקטינן כסברת החת"ס, אין הכרח דתלוי רק בהנאת מעיו, דיתכן דצריך גם הנאת גרון] ובנידון דידן שאינו מרגיש שום טעם אין בזה הנאת גרון, כמבואר ברש"י חולין שם דהנאת גרון היא בחיך אשר יטעם אוכל, ואי' בגמ'

דאינו נכנס דרך הגרון חסר בשם אכילה. ולפי"ז בנידון דידן דהן שאינו מתעכל והן שאינו נכנס בגרון לדברי שניהם אינו אכילה בכלל.

**אמנם** בשו"ת דובב מ"שרים (ח"ג סי' פח) נשאל בחולה מסוכן שצריך לאכול והלא מאכילין הקל הקל, וא"כ יתנו לו זריקה, והשיב דלשי' החת"ס לא הועלנו דהאיכא הנאת מעיים הרי דנקט דלפי החת"ס לא בעינן הנאת גרון, וגם לא אכילה דרך גרון, אבל לכאורה תמוה מש"כ דזריקה אסור משום דהוי הנאת מעיו דהא בכלל לא נכנס למעיים, ואינו מתעכל.

**ואולי** סבר דכיון דגדר האיסור הוא ביטול העינוי אפילו אם בכלל לא נכנס למעיו, אבל עכ"פ אינו רעב אסור, ובכלל לא בעינן צורת אכילה. משדמה שנכנס לגוף זה כמו הנאת מעים. ועוד יתכן דהמהרש"ם כתב דמעלת העיכול שמתחלק לכבד ובפרט אל הלב והגידין, וא"כ כשמזריקים אינפוזיה, דמיד נכנס לגידין הוי כמו עיכול, וצ"ע.

**אולם** יש להעיר דבשו"ת כת"ס כתב דבחי' חת"ס שכתב לעת זקנותו העלה דמשקין אפילו לגבי יוה"כ תלוי בהנאת גרון, וראיה מגמ' סוכה (מט, ב) אמר רב פפא שמע מינה כי שבע איניש חמרא מגרונה שבע, ופירש"י ע"י ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא על ידי שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו ע"י לגימות דקות, ואינן כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס, והלא מה שמזריקין דרך הוריד הוא נוזל, וא"כ תלוי בהנאת גרון.

**וביאור** החילוק בין שני המקרים, דבתשו' קכ"ד מיירי כשהמזון נתעכל במעיו, ורק חסר הנאת הגרון, ובזה דן האם צריך גם הנאת גרון, אבל זה פשוט שלא הוי כדרך אכילה, ולכל היותר אסור מדרבנן, משא"כ בתשו' קכ"ג איירי באופן שאינו מתעכל במעיים, וממילא אין זה בגדר אכילה כלל.

**ובשו"ת** אחיעזר הנ"ל גם נשאל בשאלה השניה, וכתב דזה פשוט דאפילו למה שחידש החת"ס דביוכ"פ לא סגי בהנאת גרון ובעינן הנאת מעיו, זהו דוקא באוכל דרך הגרון אבל שלא בדרך אכילת הגרון לא הוי עלה שם אכילה כלל, ולא שייך בזה שום חיוב מה שמכניס לתוך מעיו, והוכיח מיומא (ע"ד) דדרשינן עינוי מויענך וירעיבך והתם כתיב ויאכילך, והוא תחת עינוי דרעבון באה האכילה, והיינו באופן שנכנס ע"י הגרון, דהוא מדרך האכילה, ונגד זה העינוי, אבל מה שמיתב דעתו שלא בדרך אכילה הוי עינוי לגבי יוכ"פ.

**עוד** כתב דגם לדעת החת"ס בעינן נמי הנאת גרון כמו שהעלה המנ"ח, והוכיח כן בראיות ברורות, ואפילו לפי השאג"א דחייב ביוהכ"פ שלא כדרך אכילתו, משום דלא כתיב ביה אכילה, מ"מ בעינן ביוכ"פ הנאת גרון, ומסיק דבעיקר דברי החת"ס יש ראיות דלא כן, וגם לדבריו בעינן הנאת גרון, ובנוסף לזה אם אינו אוכל דרך הגרון לא הוי אכילה כלל.

**והמתבאר** דלשניהם לא הוי אכילה כלל, לדעת המהרש"ם משום דאינו מתעכל, ומשמע דמה שאינו נכנס דרך הגרון אינו חסרון, ולדעת האחיעזר כיון

עוד נידונים באחרונים שלבא' תלוי  
בגדרים הנ"ל

והנה בשו"ת כת"ס (סי' לא) כתב דמי  
שאכל בעיוה"כ ובלייל יוה"כ  
השלים אכילתו הקודמת חייב משום  
דביוה"כ נעשה אצלו היתובי דעתא, וכ"כ  
בנו הגה"צ מערלויא זצ"ל בהתעוררות  
תשובה (ח"א סי' רכט), והביאור הלכה (סי'  
תר"ח) מביא תשובת בנין ציון (סי' לה) דאם  
די לו בפחות מכשיעור והוא אכל כשיעור  
חייב כרת, [והוא פלא דבפנים התשובה  
דן אם מי שכבר אכל חייב על אכילה  
שניה, ומוכיח מדברי התוס' שחייב, וכתב  
דלפי"ז צריך לשער באכילת חולה שלא  
להאכילו בין כשיעור שיש בו איסור כרת,  
ובין פחות מכשיעור שעכ"פ אסור מה"ת,  
רק מה שמספיק להוציאו מספק סכנת  
נפשות, וקשה מאוד לשער כן בכל אכילה  
ושתייה, שיותן לחולה, ותמה שלא ראה  
לאחד מן הפוסקים שצריך לשער בכל  
אכילה ואכילה עכ"ד. אבל לא כתב שאם  
צריך רק חצי שיעור ואכל שיעור שלם  
דחייב] ולכאורה אכל רק חצי שיעור  
באיסור ולמה חייב כרת, ולכאורה מוכרח  
דהעיקר הוא יתובי דעתא וכיון דבחצי  
השני יש יתובי דעתא חייב אף שהחצי  
שיעור היה בהיתר גמור, אבל יש לדחות  
דבודאי בעינן אכילה דגם הכת"ס והבנין  
ציון מודו דבעינן אכילה אלא דמחדש  
דלא בעינן כל השיעור ביוה"כ דעיקר  
השיעור הוא מה שעושה היתובי דעתא,  
אבל מה שעושה היתובי דעתא צריך  
אכילה. אולם כמה אחרונים חלקו על  
הכת"ס עי' בית שערים (או"ח סי' עח) שו"ת  
לחם שלמה (או"ח סי' קי').

ובאפיקי ים (שם) כתב דמי שאחזו  
בולמוס והיה די לו באכילת

חצי כותבת, ואכל כותבת שלימה פטור  
מחטאת, דחלק מהאכילה היה בהיתר,  
אח"כ כתב דהוא נבוכ בזה דחייב על מה  
שמשלים לכותבת דזה הוא החיוב ולא  
בעינן כל האכילה באיסור. ובשו"ת בנין  
שלמה (סי' מא) הוזהר למי שמשלים  
ביוה"כ אכילתו מערב יוה"כ.

דין אוכלים שאינם ראויים

**כתב** הרמב"ם (פ"ב שביתת עשור הל"ה) אכל  
אוכלים שאינם ראויים למאכל אדם,  
כגון עשבים המרים או שרפים הבאשים  
או ששתה משקין שאינן ראויין לשתייה,  
כגון ציר או מורייס וחומץ חי, אפילו אכל  
ושתה מהן הרבה, הרי זה פטור מן הכרת,  
אבל מכין אותו מכת מרדות עכ"ל.  
והמקור מהגמ' (פא, ב) לענין חומץ אימר  
דאמרי אנא דיעבד, לכתחלה מי אמרי,  
אבל צ"ב דבגמ' משמע דהוא רק לכתחלה  
אבל לא שיש מכת מרדות, ובשפ"א כתב  
דאסור מה"ת משום דמבטל מצות עיני,  
שהרי ודאי כשאוכל דברים שאין ראויין  
עד שנעשה שבע תו לא מצי לקיים מצות  
עיני ולכן אסור מצד עשה דועניתם.

**ואולי** י"ל בדעת הרמב"ם דהנה כתב  
בפ"א הל"ה וכן למדנו מפי  
השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך בו  
וכו' ומצוה לשבות מכל אלו כדרך  
ששבות מאכילה ושתייה, שנאמר שבת  
שבתון וכו' ואין חייבין כרת או קרבן  
אלא על אכילה ושתייה, אבל אם רחץ או  
סך וכו' מכין אותו מכת מרדות, ומבואר  
דאם עובר על שביתה מכין אותו מכת  
מרדות, וא"כ יתכן דאוכלין שאינן ראויין  
לאכילה, עובר בזה על שביתה, ולכן יש  
מכת מרדות.

סיכום ענין אכילה דרך הוויד

**אולם** כל האמור שייך רק באכילה רגילה, אבל כשמזינו באוכלים שאינם ראויים דרך הוויד, שאין לזה צורת אכילה כלל, הרי דאפי' אם נימא דביוה"כ גדר האיסור הוא מדין ביטול העינוי, כבר נתבאר דעת המהרש"ם דצריך שיהיה עיכול, ודעת האחיעזר דצריך שיכנס לגרון, ולהלן מובא בשם השבט הלוי דעירו דרך הוויד לא מיתבא דעתיה, אולם לפי הדובב מישירים בדעת החת"ס שסגי בהנאת מעיו לכד אסור, עוד הערנו מדברי מהרש"ם דיתכן שיש לזה גדר עיכול.

**הכרעת הפוסקים דחולה שיש בו סכנה אוכל בדרכו**

והנה בעיקר השאלה דאינפוזיה ביוה"כ, אפילו אם נקטינן דאינו אכילה כלל, בכל זאת העלו גדולי הפוסקים מרנן הדובב מישירים האגרות משה והשבט הלוי ועוד שמי שהוא חולה שיש בו סכנה אין צריך להתחבר לאיפוזיה, ובשבט הלוי מבאר דהזנה דרך הוויד אין בזה ישוב הדעת, ונמצא דאינו אכילה וגם אינו ישוב הדעת.

**מה הדין בחולה שאין בו סכנה**

**א'** בגמ' פסחים (כה, ב) מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף ליה לברתיה בגוהרקי דערלה, אמר ליה אימור דאמר רבנן בשעת הסכנה, שלא בשעת הסכנה מי אמור, וכו' איכא דאמרי א"ל מידי דרך הנאה קא עבידנא. ומבואר דבחולה אין איסור שלא כדרך, וכן נפסק בשו"ע יו"ד (סי' קנה ס"ג) בשאר איסורים וכו' ושלא במקום סכנה וכו' שלא כדרך הנאתן מותר. ועי' ש"ך (סקי"ג) והשאג"א (סי' ע"ה) אוסר לחולה שאין בו סכנה לאכול

ולשתות אוכלין שאינן ראויין אפי' לרפואה מטעם אחשביה, אמנם בשו"ת כת"ס (שם) כתב דאם לוקח לצורך רפואה לא שייך אחשביה, אבל כשאין אכילה זו לרפואה אלא להציל נפשו שלא יחלש יותר, יש לצדד להחמיר משום דאחשביה לאכילה, אבל מסיק דכיון דמידי דרבנן המיקל לא הפסיד, ונראה פשוט דבאינפוזיה לא שייך אחשביה ומותר לכתחלה מלבד שאר הטעמים דאינו בכלל צורת אכילה.

**והשנה** שבעוה"ר הרבה שנדבקו בוירוס עדיין חלשים, אפילו אלו שלדעת הרופאים אין חשש סכנה באם יצומו, מ"מ יש להם דין חולה, וזה עצה טובה שיקחו אינפוזיה, וכמובן בהתייעצות עם גדולי ההוראה שליט"א.

**מה הדין בבריא**

**הנה** לפי מה שבררנו בגדר עירו ע"י אינפוזיה דהגם דלדעת כמה אחרונים אינו אכילה כלל, מ"מ אין הדבר מוסכם, א"כ נלע"ד דאין להקל בזה אלא לצורך חולה.

**ועוד** דהנה בשדי חמד (מערכת יוהכ"פ סי' א')

אות יח) מביא מאמר מהגאון מוה"ר מנחם נתן אויערבאך ז"ל [נכד האמרי בינה] במה שנוהגין כמה אנשים לעשות בערב יו"כ סגולות שונות שלא ירגישו הצום, האם יאות לעשות כן, והביא ראיה מהגמ' בשבת (קטו) שהתירו שבות דקניבת ירק, מפני עגמת נפש, ופירש"י שיהיה לו עגמת נפש שאינו יכול לאכול, וכן מפרש הר"ן חזינן דכל מה שנוכל להוסיף העינוי הוא מצוה ואיך נעשה לכתחלה בקום ועשה להסיר כל העינוי. ומסיק שאין נכון לעשות כן לא מצד מדת חסידות ולא מצד להסיר מעיצומו של היום הק'.

שבות כדי שיהיה לו עגמת נפש א"כ כ"ש שאין לעשות תחבולות להקל הצום, ואפילו שזה משקה שאינו ראוי לשתיה, דמלבד שזה אסור לכתחלה ולדעת הרמב"ם מכין אותו מכת מרדות, ולהשפ"א מבטל המצות עשה דועניתם, ולדעת רבנו ירוחם אם שותה הרבה חייב, ואמנם י"ל דאין לזה צורת אכילה וכנ"ל אבל כנראה שדעת הדובב מישרים דלפי החת"ס גם זה אסור, ואפילו את"ל שזה מותר להלכה, בודאי אין זה רצון התורה, וכמבואר ברש"י הנ"ל.

**ואסיים** בדבריו הק' של בעל יסושה שמהראוי וטוב לו לשמוח שמחה עצומה עד מאוד בכל רגע שסובל צער העינוי מאכילה ושתיה ונעילת הסנדל על קיום מצות עשה מן התורה שמקיים בכל רגע שסובל העינוי, והעיקר שבכל רגע שיעלה על דעת האדם צער העינוי יכוין במחשבתו בשמחה עצומה מאוד הריני מקבל עלי מ"ע של יוצרי ובוראי ב"ה וב"ש בעינוי זה, עכ"ל.

ודבריו תמוהין מאוד דהא זה מצות היום בערב יום כיפור, כמבואר ברש"י יומא (פא) דהא דכתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה, שתוכל להתענות בעשרה, וכ"כ הרא"ש (ס" כ"ב) והכי פירושו דקרא ועניתם את נפשותיכם כלומר הכינו עצמכם בתשעה לחדש להתחזק באכילה ושתיה, כדי שתוכלו להתענות למחר להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן, לכפר על עונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית, וכ"כ הטור (ס' תר"ד). ואם המצוה היא שיכין עצמו לתענית, בודאי יכול לעשות דברים גם סגוליים להקל הצום.

ומה שהביא מרש"י בקניבת ירק זה רק ביום כיפור עצמו ולא בערב יום כיפור, אבל עכ"פ מבואר ברש"י שהתירו

### מסקנא דמילתא:

- א] חולה שיש בו סכנה אוכל כדרכו, וא"צ להחמיר לחברו לאינפוזיה.
- ב] כל מי שיש לו דין חולה שאין בו סכנה, מותר להתחבר לאינפוזיה, [וצריך להתייעץ עם מומחה באיזה אופן להתחבר שלא יהי' חשש חובל].
- ג] בריא שאין שום חשש שגיגה לידי סכנה, אין לו להקל בזה, כפי שנתבאר בעזה"ש.



## הרב בן ציון גליק

שר"ע ביהל באטב - 45, מאנסי יצ"ו

## בענין הבונים סוכות בביתם ובלי"א דסוכות סועדים בבית אחר

**שאלה** המצוי בזמנינו: אצל הרבה אברכים צעירים שבונים סוכות לעצמם בביתם, ובלי"א א' דחג סוכות הולכים לאכול סעודות יו"ט בבית הוריהם, אי שפיר עבדי או לא.

**הנה** מבואר במחבר הל' סוכה (סימן תרמ"א סעיף א'), דמן הראוי היה לברך ברכת שהחיינו על עשית הסוכה בעת עשייתו, אלא שאנו סומכין על שהחיינו שאנו מברכים ממילא על הכוס בלי"א א' דיו"ט על עצם היו"ט, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. ומוסיף הרמ"א וכתב, אם לא אכל בסוכתו בלילה הראשונה מחמת איזה אונס או חולי וכדו', ובירך שהחיינו בביתו על עצם היו"ט, למחר ביום כשיאכל בסוכתו צריך לברך שהחיינו משום עשית הסוכה.

**והמנ"א** (ס"ק ב' כפי' הלבושי שרד ע"ש) חולק ארמ"א במקצת, וחושש לדעת הב"ח (בתשובות סימן קל"ב), דס"ל שיוצא בברכת שהחיינו על עשית הסוכה גם כשבירך בביתו, ולכן ס"ל להמג"א דלא יברך שהחיינו בסוכתו ביום משום חשש ברכה לבטלה, וימתין מלברך עד הלילה, דאז ממילא מברך שהחיינו על היו"ט. ואם גם בלילה השניה היה אונס או חולי וכדו', אז מודה (המג"א) לדעת הרמ"א, שביום שני בבוקר יברך שהחיינו בסוכתו על עשית הסוכה.

**והיוצא** לנו מזה דלדעת הב"ח, יוצא בברכת שהחיינו שעל בנית הסוכה גם כשמברך אותה בביתו.

והרמ"א והמג"א ס"ל, דברכת שהחיינו שעל בנית הסוכה אינו יוצא רק כשמברך אותה בתוך הסוכה. רק דהמג"א חושש לדעת הב"ח וס"ל שאם היה אונס או חולי וכדו' ולא אכל ביום א' דיו"ט בסוכה, ובלי"א שני של יו"ט יאכל בסוכה, אז לא יברך על עשית הסוכה ביום ראשון בבוקר עד הלילה.

**ולענין** אם יוצא בברכת שהחיינו שמברך בסוכה שאינו שלו על עשית הסוכה שבנה. הנה לפי הב"ח הנ"ל שיוצא גם כשמברך בביתו, כ"ש שיוצא כשמברך בסוכה שאינו שלו. אבל להרמ"א ומג"א אינו מבואר מה סבירא להו. ומסתימת הפוסקים שלא כתבו שיוצא גם בסוכה שאינו שלו, משמע דס"ל דאינו יוצא.

**והיוצא** לנו לפי"ז, שהבונה סוכה לעצמו ידקדק לאכול סעודתו הראשונה בלי"א א' דסוכות דוקא בסוכתו שבנה, ולא ילך אצל הוריו או אצל הוריה עד סעודה השניה, כדי שברכת שהחיינו שיברך על הכוס יחול גם על עשית הסוכה.

**אמנם** שמעתי מפי הרה"ג רבי נתן ירמיה גאלדשטיין שליט"א בעל מחבר ספר מגדנות נתן, שמנהג העולם שאין מקפידים בזה, והוא ע"פ דברי השוע"ה שכתוב וז"ל, "אבל אם בלילה הראשונה קידש בתוך הבית, אינו יוצא בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת סוכה בברכה זו שאומר בבית, ולפיכך כשיכנס בסוכה לאכול סעודה אחרת



ברכת שהחיינו, א' על היו"ט, ב' על עשית הסוכה, וג' על מצות ישיבת הסוכה, וברכת שהחיינו שמברך בקידוש עולה לכאן ולכאן.

**אל** תטעה לומר ולפרש כן, דבודאי ברכת שהחיינו שעל עשית הסוכה וברכת

שהחיינו שעל מצות סוכה חדא נינהו, וכל מה שתיקנו ברכת שהחיינו בעשית הסוכה הוא משום שמחה שיש לו בעשיתו, שעל ידי זה יכול הוא לקיים המצוה, ובלי זה אינו שווה עשית הסוכה לכלום, וממילא ברכת שהחיינו שעל עשית הסוכה, היינו ממש אותו הברכה שמברך על מצות הסוכה, ופשוט הוא.

**ומ"ב** ממשמעות שאר הפוסקים שסתמו דבריהם משמע דלא סבירא להו הכי וכנ"ל. ועל כן אסיים ואומר דודאי מנהג העולם שאין מקפידים בזה, הוא נכון מאוד ע"פ הדין. ומכל מקום מי שבקל לו לדקדק בהכי, בודאי עושה מצוה מן המובחר, ויתברך ממקור הברכות.

משאר סעודות החג, צריך לברך שהחיינו אחר ברכת לישב בסוכה, אפילו אין הסוכה שלו" עכ"ל. הרי שהרב מדייק לכתוב "אפילו אין הסוכה שלו" לארזי לן דברכת שהחיינו על עשית הסוכה א"צ לברך דוקא בסוכתו שבנה.

[**ובמו** שמצינו בהל' סוכה סימן תרל"ט, שכשבירך לישב בסוכה על אכילה בסוכתו והיה בדעתו להמשיך לאכול בסוכת חבירו א"צ לברך עוד הפעם, כי שם סוכה אחת הוא].

**ואל** תשיבנו ממה שכתב הרב בתחילה "אינו יוצא בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת סוכה", שכוונת הרב אינו לברכת שהחיינו שמברך על עשית הסוכה אלא על שהחיינו דמצות ישיבת הסוכה, ומה שכתוב הרב שיוצא בברכת שהחיינו "אפילו אין הסוכה שלו", זה קאי רק אברכת שהחיינו שעל ישיבת הסוכה ולא על ברכת שהחיינו דעל עשית הסוכה. ותחשוב לומר דס"ל להרב, שחייב לברך בלילה הראשונה דחג ג'



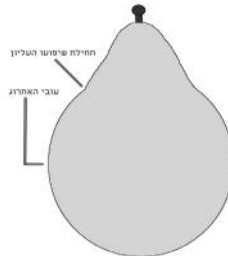
## הרב אברהם מרדכי טאוּמַן

ביהמ"ד גחלת עקובא גני גאולה, עיה"ק ירושלים ת"ו

## חוטמו של אתרוג

בעניין חוטמו של אתרוג, התקבל – ובמידת מה אף התקבע – אצל מורי הוראה רבים לדון אותו מעוביו של אתרוג כלפי מקום שמשפע והולך (חצי צורתו האליפטית ומעלה). במאמר שלפנינו יתבאר שממקור הדברים אינו כן, אלא רק חלקו העליון ממש ("כובעו", שהוא בסיס החרוט, או כפי שנקרא בספרי הוראה "שיפועו העליון") הוא חוטמו<sup>א</sup>.

המאמר עוסק בעיקר בכירור מקום השיפוע של האתרוג הנכלל בחוטמו, לדעות הסוברים שגם בשר האתרוג הוא חלק מהחוטם, ואינו בא לכאור את הדעות הסוברות שמקום החוטם אם הוא רק במקום הפיטם, וכן לא בשאר בירורים הקיימים בדין חוטמו של אתרוג<sup>ב</sup>.



## מקור הדין בגמרא

משנה (סוכה, ג, ה):

עלתה חזוית על רובו... – פסול. עלתה חזוית על מיעומו... – כשר.

ובגמרא (סוכה, לה, :):

אמר רבא: ועל חוטמו, ואפילו במשהו נמי פסול.

בתלמוד ירושלמי (סוכה, ג, ו, דף טו.):

חוטמו ברובו לפסול

<sup>א</sup> אשתקד התפרסם המאמר במקום אחר, ובשביל דברים שנתחדשו בו, בהרחבה ובבירור דברי הפוסקים, באופן שאף יש משמעות לדינא, נכפל ונתפרסם כאן.

<sup>ב</sup> להרחבה בסוגיא זו לענפיה, עי' בספר דבש מסלע (סי' יט - מקום החוטם באתרוג, עמ' שצה-תלח).

**ביאור הדברים:** חזוית, הוא מין אבעבועות העשויות לגדול על האתרוג, והן פוסלות אם נמצאות על פני שטח רוב האתרוג. בגמרא מבואר כי "חוטם" האתרוג חמור הוא, ואם יש בו חזוית – אפילו אין זה אלא בשטח קטן שהוא מיעוט בשטח האתרוג' – פסול.

ההנחה הפשוטה בדברי כל הראשונים והאחרונים היא כי יש לראות את גבולות החוטם במקומות מוגדרים וניכרים לעין, כאלו הקיימים בצורתו הבוטנית הטבעית של האתרוג; יהי זה זווית הקיימת באתרוג, יהי זה המקום הרחב ביותר באתרוג, או יהי זה בחלק אחר שבו שניתן לציינו בכל האתרוגים. הסברה שבהנחה זו תואמת עם הסבר טעם שוני הדין שיש לחוטם, כפי שמבואר בדברי רש"י המובא להלן, בהם מבאר רש"י את טעם הפסול המיוחד שחל על מקום ה"חוטם".

### "חוטם" בלשון חז"ל

בלשון חז"ל קיימים מספר ביטויים ולשונוות על מנת להגדיר רוחב המתקצר והולך או שטח צר היוצא מתוך שטח רחב הימנו, כגון: ראש תור, שיפוע, רצועה יוצאת, וכד'.

לשון "חוטם", מלבד במשמעותו הפשוטה שהוא איבר ההרחה של בעלי החיים, הוזכרה בארבעה מקומות:

א. במשנה (סוכה, ד, ט), בתיאור צורת הספלים של ניסוך היין שבראש המזבח: "ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק".

תיאור ספלים אלו אינו מפורש במשנה, אך מתוך ציון "חוטם" הניקוז שמהם, מסתבר כי

תחתיתם הייתה בת ניקוז ומשופעת. מתקופת המשנה אף מתוארים ה"ספלים" ככאלו עם תחתית המשפעת והולכת'. בסוף תחתיתם הייתה בליטה קטנה שיצאה משיפולי הכלי בסופו, ודרכה ניקוז המשקים מהכלים אל המזבח.

ב. במשנה (כלים, כו, ד), בדין טומאת מדרס בסנדל: "ניטל חוטמו או שנחלק לשנים טהור".

כפי המתבאר במפרשי המשנה, חוטם זה הוא רצועת העור היוצאת מחלקה הקדמי של הסוליה, במקומן של אצבעות הרגל, בין האגודל לאצבע הרגל (ראה רמב"ם ורא"ש על המשנה שם), שתפקידה היה להידוק לבישת הסנדל, וגם לנוי.

ג. עי' גם ריטב"א (סוכה לה: ד"ה אפילו).

ד. ראה עוד אצל יהושע בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, פרק פ' (ספל), ירושלים תשי"ג, עמ' שפ"ח-שצ"ו.

ה. ראה שם ברא"ש, וכן ברמב"ם כפי שמובא במלאכת שלמה, שהוא מקום שנכנס בו בוחן הרגל. וראה להלן מש. קרויס. התיאור המופיע בתפארת ישראל, יכין, אות לו, לפיו נראה חוטם זה הוא "קצת עור קשה בראשו לכסות אצבעות", אינו תואם את דגמי הסנדל שהיו מצויים בימי חז"ל. ראה עוד להלן.



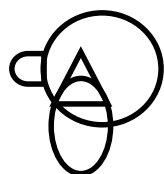
ו. ראה שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך ב', חלק ב', הוצאת דביר, תל אביב תש"ה, עמ' 240. וראה שם איור בעמ' 232, מצורף כאן.

ג. בסוגייתנו, לגבי האתרוג.

ד. בגמרא (נדה, מז, א), לענין זיהוי שלב בגרות האשה, שרואים זאת בשדי האשה: "משיכסיף ראש החוטם", או, למסקנה, "משיפציל ראש החוטם". "יכסיף" – הוא שמתחיל להכהות, ו"פציל" הוא שנראה בו הנקב.

כאן לא מבואר אם החוטם הוא השד בכלל, או שמא הפיטמה שבראשו. גם הערוך (ערך כסף א) שמפרש כי ה"חוטם" הוא ה"דד", לא מתייחס לאיזה חלק בו. ברמב"ם (אישות, ב, ז) כתב כי סימני הבגרות הם "משיפצל ראש חוטם הדד ויעשה בראשו כדור קטן, ורבותי פירשו משיפצל החוטם עצמו", אך לא תיאר יותר מכך; מה שמקשה על הבנת העניין מהו "החוטם עצמו" ומהו "הכדור הקטן" שנעשה על ידי פיצול "ראש החוטם". גם "פיצול" זה לא מוסבר דיו מי המפצל ומי המתפצל. הנראה לכאורה בדברי הרמב"ם הוא כי קיימת צורת הדד העגולה, שבמרכזה היא מתחדדת יותר ויוצא ממנה כעין חוטם, שאין הדד ממשיך את עיגולו שממנו החל, אלא מסתיים הוא בחידוד הבולט יותר כלפי חוץ, ואותו החידוד הבולט

הוא הקרוי חוטם. על פי זה ניתן לזהות את ראש החוטם עם מרכז בליטה זו, ואולי הוא בתיחום העטרה או אף ממש בחלק המרכזי שבה, שממנו יוצאת הפטמה. לדעת רבותיו של הרמב"ם, שלב הבגרות הוא מוקדם יותר, והוא מעת שהדד כבר אינו בעיגול פשוט, אלא מתחדד במרכזו.



עצם השימוש במינוח "חוטם", שהוא במקורו איבר ההרחה של האדם או שאר בעלי החיים, ולא

בשאר מונחים מקבילים למבנה ציור זה, מצביע על דבר שמיוחד בצורת החוטם עצמו. ההבנה הפשוטה נותנת כי ייחודיות ההגדרה במינוח "חוטם" היא משום שמדובר על בליטה או הגבהה היוצאות מתוך עיגול, מה שיש בו דמיון של ממש לחוטם האדם או שאר בעלי החיים.

האנלוגיה הפשוטה בין הסוגיות מובילה להבנה כי בכולן בא ה"חוטם" להורות על בליטה היוצאת מתוך עקומה כלשהי, בעלת מבנה של עיגול או "כיפה". יהא זה בספל שהיקפו עגול הוא, והזרובות

וראה עוד שם למבנה סנדל נוסף (שהיה פחות נפוץ), ובו הייתה רצועה אחרת לאחיות האגודל, העשויה כעין צורת האות היוונית אומגה (Ω). ראה באיור המצורף כאן. מבנה זה תואם יותר עם תיאור הרמב"ם והרא"ש על המקום בו נכנס בוחן הרגל. אמנם במהדורות קאפח הגרסה ברמב"ם היא "המקום שנכנסות בו אצבעות הרגל", והוא זהה למבנה הקלאסי של הסנדל שהיה נפוץ בימי חז"ל (הנראה באיור הקודם).



ו. ראה אצל שאול חנא קוק, ספר עיונים ומחקרים, חלק א' עמ' 8 ואילך, על אי הבהירות בלשון "פיצול" שברש"י ורמב"ם. וראה עוד על ביאור דברי הגמרא ושיטות המפרשים אצל ד"ר דניאל מלאך, "התפתחות סימני מין משניים במשך ההתבגרות", בתוך: אסיא, סג-סד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 161 ואילך.

לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו". מדברי רש"י: "עובי גבהו", ובפרט מכך שהוצרך רש"י להאריך ולתאר את השיפוע וכיוונו, ניתן להסיק בקלות כי המקום אותו הוא מציין הוא תחילת השיפוע העליון (בסיס החרוט), שכן אם כוונתו למקום העבה ביותר באתרוג – תחילת השיפוע התחתון (חציו של הספרואיד), היה לו לומר "ובחוטמו – בעוביו", והדבר מוכן היכן הוא. על כרחנו אורך לשונו זה מורה על תחילת השיפוע העליון, שהוא בסיס החרוט.

בדומה לדברי רש"י הביא גם באור זרוע (חלק ב', הל' סוכה, סי' שט) בשם הריב"ן: "חוטמו – ראש האתרוג, אפי' משהו פסול, דנראה כנגד העין".

ויותר קרובים לדברי רש"י הם דברי הראב"ה (חלק ב', הלכות לולב, תרעד)<sup>5</sup>: "חוטמו הוא מעובי גבהו שמשפע משם ויורד לצד ראשו, ושם נראה לעינים יותר". טעם הפסול לרש"י נמצא גם בריטב"א: "מפני ששם מראיתו של [צ"ל: אתרוג] שהאדם נותן [בן] עיניו".

דעת רש"י, כפי שמבהיר זאת הרא"ש: "משמע מתוך פרש"י שאין כל השיפוע עד הפיטמא נקרא חוטם אלא עובי גובהו שממנו משפע

(פיית המזיגה העשויה כצינור) היוצאת ממנו תכונה "חוטם"; יהא זה בסוליית הסנדל המעוגלת בראשה, ומראש העיגול יוצאת רצועה; יהא זה בשד של אישה העשוי כעין כיפה שבראשה קיימת בליטה היוצאה ומתחדדת, שתכונה אף היא "חוטם"; ויהא זה גם בסוגייתנו, שמתוך צורתו העגולה או האליפטית תזדקק תוספת פרי מחוץ לעיגול הטבעי של הפרי, ויכונה זה "חוטם"ח.

למען הבהר דבר, נשתמש בשמות גאומטריים: מבנה האליפסה, כאשר הוא בתלת-ממד, יכונה הוא ספרואיד, והוא למעשה כביכול עיקר האתרוג. על ספרואיד זה, כביכול "מולבש" חרוט, שיוצר מבנה מוארך יותר לחלקו העליון; מה שמזכיר במעט מבנה של ביצה, שחציה האחד מחודד הוא לעומת חציה השני המעוגל. להלן תשמשנה לעיתים צורות גאומטריות אלו לתיאור הדברים.

#### בדברי הראשונים

כאמור, דין חזונית כשהיא מופיעה על ה"חוטם" חמור הוא מכאשר היא מופיעה בשאר האתרוג. רש"י באותה סוגיה (ד"ה ובחוטמו) מציין טעם הדבר: "ובחוטמו – בעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו, אפילו כל שהוא פסול – שנראה שם

ח. את הקבלת ה"חוטם" המוזכר בסוגיה זו של סימני בגרות האישה אל זה המוזכר בסוגיית האתרוג, ערכו כבר התוספות (נדה, מז, ב) והרא"ש (סוכה, ג, טז).

ט. אך בשונה קצת משיטת רש"י, וכדלהלן בדברי הרא"ש. נקודה זו פחות חשובה לענייננו.

מחודד, כמו כן השיפוע של האתרוג שהוא מחודד נקרא חוטם", וזה ודאי מורה על השיפוע העליון (החרוט), שהוא מוחדד, בשונה מהתחתון (חצי הספרואיד) שהוא להיפך מעוגל.

גם טעם הפסול מורה על כך, שכן נימוקו של רש"י הוא "שבאותו עובי אדם נותן עיניו" – "יותר משאר מקומות שבו". דבר זה ודאי תקף רק אם נזהה את תחילת השיפוע כתחילת השיפוע העליון (בסיס החרוט). שכן אם מדובר על תחילת השיפוע התחתון (חציו של הספרואיד, שהוא לרוב מעט למטה מחציו של האתרוג כולו), מה מיוחד בזה שאדם נותן שם את עיניו יותר מבשאר האתרוג? הלא כל היכן שיביט האדם, שם תהיינה עיניו נתונות. רק אם נאמר שמדובר על אותו מקום שבו מתחיל השיפוע העליון (בסיס החרוט), ניתן יהיה להבין מה מיוחד בו יותר משאר מקומות האתרוג, שכן כשניטל דרך נטילתו עם המינים – במקום זה נופלות עיני האדם יותר משאר המקומות. ועניין זה של הסתכלות "דרך נטילתו" מבואר בדברי הפוסקים שהדגישו לחלק בין זה לבין הסתכלות בעיון גדול, שאין פסול של כלשהו אלא בכזה שנראה כשאוחזו בידו, והיינו דרך נטילתו למצווה (שכן אחיזת יד יכולה להיות גם בקירוב לעין על מנת להתבונן בו בדקות)<sup>8</sup>, שבזה מקום ההיכר לעיניים

ויורד", היא שאותו המקום בו מתחיל השיפוע, ממנו מתחיל ה"חוטם", אך השטח שבינו לבין הפיטם – אינו בכלל החוטם לפסול.

אם כן מצינו בדברי רש"י והראשונים שעמו שתי נקודות שיש בהן כדי לזהות את מקום החוטם:

א – תיאור מקומו: "בעובי/מעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו", "ראש האתרוג", "אין כל השיפוע עד הפיטמא נקרא חוטם אלא עובי גובהו שממנו משפע ויורד".

ב – טעם הפסול: "שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו", "דנראה כנגד העין", "ושם נראה לעינים יותר", "מפני ששם מראיתו של (לולב) [צ"ל: אתרוג] שהאדם נותן [בו] עיניו".

בשתי אלו אפשר להבין שמקום החוטם הוא אכן מתחילת בסיס החרוט. שכן גם בתיאור מקומו אנו מזהים שהוא בראש האתרוג ולא באמצעו או קצת מעליו, וגם שייכות "ראש" יש לו; וגם הלשון של "עובי גבהו", וכתבאר לעיל, וגם הציון שמשם משפע ויורד לצד קצה האתרוג (הפיטם). גם בשמות בארץ (לר"מ ל' חביב, סוכה לה: "סוד"ה אמר רבא, בד"ה ושמא) ביאר עוד: "דס"ל להרא"ש דכשם שהדד של האתרוג נקרא חוטם בשביל שהוא

י. עי' להלן בסמוך, ועי' גם בספר דבש מסלע (סי' יט, ענף ג, אות לד, ד"ה ולפ"ז, עמ' תיט).

יא. ויסוד הדברים הם בשו"ת רדב"ז (חלק ד, סוף סימן קיא (אלף קפב)), ובשו"ת מבי"ט (ג, מט), והובא במג"א (תרמח, טז), א"ר (תרמח, כד), פמ"ג (א"א תרמח, יח), משנ"ב (תרמח, מז). ועי' בדעת הר"ש וואזנר בקובץ מבית הלוי (ד, תשנ"ד, עמ' כא, דין ב; תשרי תשנ"ח, עמ' סט, דין יב). אמנם עי' חזו"א

במקרה זה יש לצמצם מחלוקתם ולומר שלא נחלקו באופן כל כך קיצוני בין אותו מקום דק לבין עד חציו של אתרוג. מה גם שסברא הוא שלא נחלקו מקצה לקצה בלא שתהיה שיטה אחרת ביניים.

עניין נוסף בראשונים, שמבהיר את ייחודיות חוטמו של אתרוג, הוא הכלל ש"עשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג", לעניין ראש העלה העליון שנקטם או יבש ועוד פסולים<sup>טו</sup>. מדברי הראשונים נראה שאינו סתם היקש או סימנא דמילתא, אלא שעניין אחד להם. על פי זה יש להניח כי חוטם האתרוג הוא דומיא

הוא בתחילת השיפוע התחתון (בסיס החרוט)<sup>טז</sup>. דברי הראשונים הנ"ל זהים בעניין זה וניתן להסיק מהם כי אותה הבליטה העליונה שבראש האתרוג (החרוט) ניכרת היא יותר מאמצעו (תחילת השיפוע התחתון - חציו של הספרואיד) ושאר האתרוג<sup>טז</sup>.

כמו כן, בראשונים קיימת מחלוקת אם החוטם הוא אותו מקום דק שבפיטם, העשוי מעץ (ודומה ליד בוכנא דקה)<sup>טז</sup> או שהוא אף מבשר האתרוג עצמו. על פי הכלל המופיע רבות בש"ס ובפוסקים - כל היכן שאנו יכולים להעמיד מחלוקת באופן פחות קיצוני - אנו מעמידים כן<sup>טז</sup>. כך

(או"ח, סוף סי' קמז) בדברי המבי"ט, ולכאורה אין כן המשמעות הפשוטה בדברי המבי"ט, ועל גם תשובת רעק"א (בסוף דרוש וחיידוש; בשו"ת רעק"א שבהוצאת המאור, חלק ד, סי' טט) שכל זה הוא בדבר שמשום דבר, אבל לא בדבר שמשום תמות שבוה פוסל אף אם אין נראה אלא בהתבוננות מקרוב ובעיין.

יב. ובספר דבש מסלע (סי' יט, ענף א, הע' ו, עמ' שצה), הסיק כדברים האלו בעניין שם ה"חוטם", אך לעניין היכר לעיניי כתב שאינו סימן מזהה למקום הזה. ופליאה על דבריו שלא הסיק גם מזה כמו שנכתב לעיל שהוא ודאי מקום מזהה. בספר משמיע שלום (סוכה לה: - סימן צח, ד"ה ועפ"י, עמ' תצח) הסיק שלטעם זה גם השיפוע העליון וגם התחתון הם בכלל החוטם, ודבריו תמוהים ואינם מדויקים, ובחינם חילק לדינא בין טעם רש"י לטעם הרא"ש.

יג. ההבדל שקיים בין השיטות הוא שלפי הרא"ש בהבנת דברי רש"י רק מקום מסוים הניכר לעין יש לו דין חוטם, ואותו המקום הוא רצועה צרה המקיפה את האתרוג; ואילו לפי הראב"ה כל השטח שמאותו המקום ועד לפיטם יש לו דין חוטם.

יד. רי"ן גיאת, הלכות לולב, עמ' קמב-קמג, בשם רב האי גאון; רי"ף; רבנו חננאל על דף לה: (ובדף לו. נראה שיש סתירה בדבריו); רמב"ם לולב ח, ז (שציין את חזוית לגבי הדר, ואת הדר תיאר כ"ראש הקטן ששושנתו בו"); פיה"מ לרמב"ם, סוכה, ג, ו (שמבואר בדבריו כי החוטם הוא הפיטם, ואת הפיטם תיאר כ"דר הבולט בשיפולי האתרוג"). ויצוין כאן כי גם לדעה זו שייך לקרוא לפיטם "חוטם", שכן אף הוא צורתו היא דבר חד שיוצא מדבר מעוגל שתחתיו.

טו. עי' יבמות יח, א (שהגמרא מבינה כי אין לומר שרבי מאיר חושש אפילו לספק ורבן גמליאל אינו חושש אף לודאי); נזיר נב, ב על פי הרא"ש ד"ה שמאי (שאין לומר כי שמאי מטמא אפילו בעצם אחת משרדרה או גולגולת ורבנן סוברים שמתמא דווקא אם הוא כל השרדרה וגם כל הגולגולת); ש"ך חו"מ מו, פח בתחילת ד"ה ולענין; פמ"ג, או"ח, מש"ז, קלז, ד.

טז. הל' לולב לראב"ד (ר"ה מיהו) ותשובות ופסקים לראב"ד (סי' ו, ד"ה עוד שנינו); עי' מה שהביא במגן אבות למאירי (עניין בא, ד"ה וכן מה שכתב בנקטם ראשו, וד"ה ונסדק יש); ריטב"א (סוכה כט: ד"ה וי"א, והובא בביאור הגר"א, או"ח, תרמה, ט, ד"ה אבל); ר"ן על הרי"ף (סוכה יד. סוד"ה נקטם ראשו, והובא פעמיים בב"י או"ח סי' תרמה). ולעניין עוד פסולים, עי' ט"ז (תרמה ז); ביכורי יעקב (תרמה, כד); נשמת אדם (קמט, ב); ביאור הלכה (סי' תרמה, סע' ז, ד"ה נסדק), ועי' גם בראב"ד שם.

### בדברי האחרונים

**השולחן ערוך** (אר"ח, תרמח, ט), כשמדבר על דין חזוית בחוטם, מתאר את מקום החוטם: "ממקום שמתחיל להתקצר ולהתחדד כלפי ראשו". המדקדק מדבריו יראה מבואר כי כוונתו לתחילת "השיפוע העליון" (החרוט), שכן אם מתאר הוא את השיפוע התחתון (חציו של הספרואיד ומעלה), די היה לו לומר "שמתחיל להתקצר כלפי ראשו"י.

במפרשי השולחן ערוך המוקדמים לא נמצא ביאור בדברי השו"ע ובכלל בביאור מקום החוטם.

**החתם סופר** (סוכה, לה, ד"ה ועל חוטמו) מבאר כי "לרש"י חוטמו היינו ממקום שמתחיל לשפוע ונעשה כמגדל משם ואילך מתקצר והולך למעלה; ויש סוברים דרק אותו ההיקף מיקרי חוטמו, אבל משמתחיל להתקצר אינו בכלל חוטמו, ויש ס"ל דכל המגדל נקרא חוטמו וכן נוהגים בעלי ההוראה". החת"ס מביא דעה נוספת: "ויש ס"ל דלא נקרא חוטמו אלא סוף האתרוג ממש מקום שמשם יוצא הפטום שבשר האתרוג שם כנזר וממנו יוצא עמוד הפטום העשוי ככוכא".

לכאורה מבואר בדבריו כי אותם "יש ס"ל" הם הסוברים כי רק

דראש הלולב: בראשו (ועי' בדברי המאירי שהוא אף בכל המינים"). ואף היה מקום לומר שהוא דווקא חודו ממש, ואכן יש בכך מחלוקת הראשונים כמו שהובא לעיל, אלא שיש שכתבו שהוא גם בחלק מבשר האתרוג, ועל כן – גם מסברא – אין להגדיל מחלוקתם ביותר ולומר שהוא עד קרוב לאמצעו (חצי הספרואיד), שכן זה כבר פחות ופחות דומה לראשו של לולב, ואם זה היה חוטמו של האתרוג, לא דומה אליו כלל ראש העלה העליון שבלולב. אלא עלינו לומר שלעומת אלו הסוברים שהוא מקום הפיטם, החולקים סוברים שהוא גם מעבר אליו ובסביבותיו בבשר האתרוג, כל שהוא מקום ה"בסיס" של הפיטם שהוא החרוט היוצא מגוף האתרוג.

והחולקים, שסוברים שאין לדמות דין חוטם של אתרוג לראש הלולב או לראש ההדס והערבה", יש לומר שלא ראו לדמות בין אתרוג שיש לו חוטם לבין שאר מינים שאין להם חוטם, אלא רק ראש סתם. שבראש סתם אינו מקום שאדם נותן בו עיניו, והוא מקום קטן שאינו ניכר ביותר, ומה שתחתיו כבר שווה לכל הלולב או ההדס והערבה, מה שאין כן באתרוג שמקום החוטם הוא ניכר יותר משאר האתרוג.

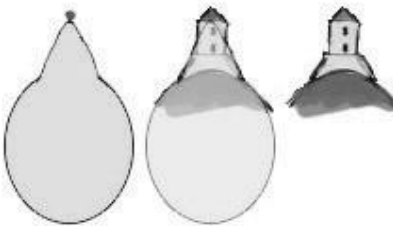
זו. הל' לולב לראב"ד (ר"ה מיהו) ותשובות ופסקים לראב"ד (סי' ו, ד"ה עוד שנינו); מגן אבות למאירי (עניין כא, ד"ה וכן מה שכתב בנקטם ראשו).

יח. עי' רמב"ן בהשגתו על הראב"ד (שם); מאירי (שם); רשב"א (ב"ק, צו. ד"ה נחלקה).

יז. ועי' שבט הלוי (חלק ח, סי' קג) דבכלל יש להקל בדברי השו"ע האלו, שלא כלל את השיפוע בחוטם אלא משום ספק ולחומר.



במקום השיפוע העליון, וכל אחת מהן מחולקת לשתיים – שחלוקות אם רק אותו המקום הוא החוטם, או שמשם ועד הפיטם. ובדבריו לא רואים פירוט דעות כזה. אלא יותר נראה כי החת"ס מבדיל בין שתי דעות שבראשונים: א' – דעת רש"י וההולכים בשיטתו שהוא "ממקום שמתחיל לשפע ונעשה כמגדל משם ואילך מתקצר והולך למעלה". ובדעת רש"י קיימת מחלוקת בראשונים המובאת בחת"ס: יש ס"ל שרק אותו ההיקף הוא החוטם (והוא"ו של ויש ס"ל' היא אינה עוד דעה, אלא ביאור א' בדעת רש"י), ויש ס"ל שמשם ועד לראש האתרוג הוא החוטם. ב' – היא דעת רי"ץ גיאת וההולכים בשיטתו שרק מקום הפיטם הוא החוטם. עצם מה שנקט החת"ס בהגדרה חדשה של "מגדל", נראה קצת שהוא מכון לחרוט זה, שהוא כעין מגדל היוצא מגוף האתרוג. ועוד אפשר להטעים שהוא כעין מגדל שבראש ההר, שדרך מגדלים לבנותם בראש ההר<sup>כ</sup>. ראה ציור. ומ"מ ודאי



"השיפוע העליון" (החרוט) הוא בכלל החוטם, אבל לפי השיטה הראשונה (הבנתו בדעת רש"י) – הוא שיעור אחר, שהוא תחילת השיפוע הראשון באתרוג ("שיפוע תחתון" – השטח שבין חציו של הספרואיד לבין בסיס החרוט). הוא מציין מחלוקת נוספת בדעת רש"י: האם רק אותו מקום בו מתחיל השיפוע (בסיס החרוט או חצי הספרואיד) הוא מקום החוטם שמוזכר לפסול, או שכל השטח שמשם ועד לראש האתרוג הוא מקום החוטם המוזכר לפסול. לפי זה, הלכה למעשה הוא מביא את "מנהג בעלי ההוראה" כדעת רש"י לדעה הסוברת שמאותו המקום (חצי הספרואיד) ועד לראש האתרוג הוא בכלל מקום החוטם המוזכר לפסול<sup>כ</sup>.

אלא שמעיון בלשונו יש לדייק כי הדעה הראשונה היא שהחוטם הוא ממקום שמתחיל לשפע ונעשה כמגדל, וכך גם הדעה הג' ("ויש ס"ל" השני) היא כי כל המגדל הוא החוטם, ולכאורה אם כן אין הפרש ביניהם. עוד יש לדקדק, שאם החת"ס מביא שתי שיטות: שיפוע עליון ושיפוע תחתון, א"כ היו אמורות להיות שתיים שהן ארבע דעות (מלבד הדעה האחרונה שהיא של רי"ץ גיאת וההולכים בשיטתו): שתי דעות החולקות היכן מתחיל החוטם – אם במקום השיפוע התחתון ואם

כ. ועי' ספר דבר משנה (סי' ז, עמ' רטז) שהסיק בן מדברי החת"ס האלו.

כא. וכמותו מצינו כבר במקרא. עי' נחמיה (פרק ה, פסוקים ב-ד), ועי' רש"י (פסוק ב שם).

כב. עי' רד"ק (ישעיהו, פרק מב, פסוק יא, ד"ה ירנו); רלב"ג (מלכים ב, פרק ח, פסוק יב, ד"ה והורתיהם). ועי' גם רד"ק (ירמיהו, פרק ד, פסוק כא).

שאינן משמע מדבריו להיפך<sup>כז</sup>.

בין גדולי האחרונים, עומדת דעת בעל המשנה ברורה, שהיה סבור מתחילה להחמיר ולכלול גם את השיפוע התחתון (מחצי הספרואיד ומעלה) בכלל החוטם, אך לבסוף שלל זאת בפירוש. בדבריו שבביאור הלכה (תרמח, ט, ד"ה ממקום) הוא כותב: "והנה לכאורה היה נראה לומר דהוא מחצי האתרוג ולמעלה". הסברה נותנת כי ההבנה המעדיפה למיקום זה היא כך שהמקום הוא מוגדר וניכר<sup>כח</sup>. הקושיה שעומדת מולו בהסבר זה היא כי "אם החזונית מתפשט על רובו של האתרוג ממילא הוא על חוטמו ג"כ, ובפרט לדעת רש"י שכתב דעובי גבהו של האתרוג הוא נקרא חוטם א"כ אם החזונית מתפשט על רובו הרי חוטמו בכלל, ובגמרא וכן בפוסקים מוכח דתרי מילי ניהו". המשמעות מהגמרא הוא מכך שעל מה שאמרו במשנה (סוכה, ג, ה) שחזונית על מיעוטו כשר, אמר רבא (סוכה לה:): שעל חוטמו אפילו במשהו פסול, הרי שחוטמו הוא בכלל

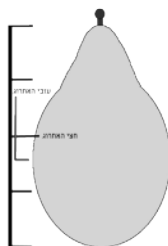
מיעוטו. ויותר משמעות יש בדברי הירושלמי הנ"ל (סוכה, ג, ו, דף טו.) ש"חוטמו כרובו לפסול".

דברי המשנ"ב כמובן נסובים על אתרוג מסוג מסוים מתוך מה שהיה מצוי לפניו, שבאתרוג כזה עובי האתרוג (תחילת "שיפועו התחתון" - חצי הספרואיד) הוא בחציו<sup>כט</sup>, ואם גם העובי עצמו בכלל החוטם, הרי שתמיד רוב האתרוג כולל הוא את החוטם; מה שלא נראה מדברי הגמרא והפוסקים שמכירים אפשרות שהחזונית נמצאת רק במיעוטו של האתרוג, אך על "חוטמו". קושיה זו דוחקת את תיחומו הראשון, והוא שולל אותו בכך ש"באמת זה אינו". כורח הקושיה מביא את המשנה ברורה לומר כי "ע"כ אנו צריכין לומר דלכו"ע מתחיל החוטם באתרוג אחר שיעור רובו של האתרוג ולא קודם". את הגבול המדויק הוא לא מציין, אלא רק מדגיש שהוא אחר שיעור רובו של אתרוג. ויש לדייק בלשונו, שאינו "במקום שיעור רובו", אלא

**כג.** ועי' עוד מה שנשא ונתן בדברי החת"ס בספר דבש מסלע (סי' יט, אותיות מד-מה, עמ' תכח-תל, ועי' גם הע' קצח שם).

**כד.** ועי' דבש מסלע (סי' יט, אות מז, ד"ה והנה הגבול, עמ' תל-תלא).

**כה.** נראה מדבריו שראה את מבנה האתרוג בצורתו האליפטית-ספרואידית-סימטרית, שבה עובי האתרוג הוא בחציו. על פי זה ניתן לומר כי עוביו הוא אף מתחת לחציו (ועי' גם בספר דבש מסלע, סי' יט, אות מה, עמ' תלב, ושם הע' רט), שכן חלקו העליון של האתרוג ארוך יותר מחמת "שיפועו העליון" (החרוט) המוגבה יותר מבסיס האתרוג (הספרואיד). ראה ציור.



**וכבר** עמדו בזה רבים, עי' שבט הלוי (חלק ח, סי' קנ, אות ב), ועי' דבש מסלע (סי' יט, אות מז, ד"ה ואמנם, עמ' תלט, ובהע' רד), מה שביירר בזה, ומה שהביא בשם אחרים.

ברור הוא כי אם נתחם את תחילת חוטמו של האתרוג בתחילת "שיפועו העליון" (בסיס החרוט), נחסכת קושיית המשנה ברורה, וניתן לציין מקום מוגדר לתחילת החוטם בלא שיהיה החוטם בשטח רובו של האתרוג.

מלבד כך, בכלל עצם ההגדרה המחודשת של חצי האתרוג (ולמען הדיוק – עוביו של אתרוג) אינה מופיעה כלל בדברי הראשונים; למרות שניסוחם מצביע על כך שהם מנסים להגדיר ולתחם את גבול החוטם. מה שאומר שלו היו סבורים הם כי החוטם מתחיל ב"חצי" האתרוג (=בעוביו, חצי הספרואיד), היו אמורים לומר זאת ברורות, וכפי שצוין לעיל עם ציטוט דבריהם.

עוד דעה ברורה בדבר היא דעת החזון איש (אור"ח, קמז, ה, ד"ה הא דאמרינן), שמתוך דבריו נראה שסובר כמשמעות הפשוטה בדברי הראשונים שהחוטם מתחיל רק מתחילת "השיפוע העליון". החזון איש דן על דין ספק "חסר" בחוטם, ומעלה כי אין להחמיר אלא "דווקא בחודו ממש, אבל שיפועו יש להקל". מקום

"אחר שיעור רובו" – שהוא משם ואילך<sup>1</sup>, וכמו שמסיים בזה "ולא קודם", שיש לו שיעור למטה, אך לא שיעור למעלה. המשנה ברורה לא ציין את מקום זה של תחילת השיפוע העליון (בסיס החרוט), אבל היה ברור לו שאינו במקום ששם הוא שיעור רובו (מעט ממש מעל חציו), כל אתרוג לפי מה שהוא, שכן באזור זה של האתרוג אין מיקום בוטני מוגדר ומובהק מלבד תחילת "שיפועו התחתון" (=עובי האתרוג, שהוא חציו של הספרואיד) או תחילת "שיפועו העליון" (שהוא בסיס החרוט). פוסקי ומחברי זמננו נתנו שיעורים בזה כל אחד לפי הבנתו; זה סימן את הגבול מה"שורה" (שורה מהבליטות הטבעיות שבאתרוג) שמעל עוביו, זה מהאמצע שבין השיפוע העליון לשיפוע התחתון, ויש מי שנתן בזה שיעור מידתי – מרובו של האתרוג וכלפי מעלה, כל אתרוג לפי מה שהוא<sup>2</sup>. הצד השווה שבכולם, ששיעורים אלו אינם מתוחמים דיים ולכך אינם עונים להגדרה של מקום הניכר לעיניים, וגם קשה ביותר להלום אותם עם "חוטם" שבא לתאר צורה מסוימת<sup>3</sup>, וגם קשה להניחם כביאור פשוט בלשון הגמרא והראשונים<sup>4</sup>.

כו. וכן ביאר בלשונו בספר דבש מסלע (סי' יט, אות מז, עמ' תלב, ואות מט, עמ' תלג–תלד).

כז. ראה לדוגמא בדבר משנה (עמ' 220); תמצית סוגיות (סוכה לה; ד"ה ובחטמו, עמ' קלח). ועי"ש בתמצית סוגיות שנתקשה בדברי החת"ס (דלהלן), ולפי דבריו הדברים מחוורים.

כח. ועי' דבש מסלע (סי' יט, אות מז, ד"ה ובאמת, עמ' תלא, וכן בהע' ריב, עמ' תלג), שנגע בזה.

כט. בספר ברכת משה (סוכה לה; ד"ה בג'מ ועל חוטמו, עמ' תקז) השיג על המשנ"ב והעלה כי רובו של אתרוג היינו ברוב של כל האתרוג לבד מלבד החוטם, וכתב שהחוטם אינו נחשב כאתרוג אלא כ"חוטמו של אתרוג". ודבריו דחוקים ביותר, ואין סברא כלל לומר כן. ולפי מה שכתבנו מובנים הדברים בלא לבוא לדחוקים אלו.

של האתרוג. שטח זה מוכר כ"שיפוע העליון" (והוא כל שטח החרוט). וזה כדעת הראשונים שהוזכרו לעיל, וכפי פשטות דברי הגמרא.

**אמנם** מצינו בין האחרונים מי שנסתפק בזה, והוא האשל

**אברהם מבוטשאטש** (או"ח, תרמח, ט) שכתב: "מחוטמו של אתרוג אם יש כהר ע"ג הר, שיפוע ע"ג שיפוע, צל"ע איזהו מחוטמו". ודבריו ברורים בזה, אלא שלא קבע להחמיר בזה, והניח בספק. ואין ספק מוציא מידי ודאי של משמעות הגמרא, הראשונים ושאר האחרונים דלעיל. ויש שהבינו דבריו באופן אחר, ודוחק הוא<sup>ל</sup>.

**כיום** נהוג בקרב מורי הוראה רבים לתת דין חוטם מעובי האתרוג ומעלה (חצי הספרואיד), ויש שאף לא ציינו זאת כהחמרה במחלוקת, אלא כדבר פשוט<sup>ל</sup>. כאמור לעיל, מתוך המקורות בחז"ל ובפוסקים, בפשטות אין הדבר כן, ואכן בקרב פוסקי ומחברי זמננו רבים כתבו להקל כן<sup>ל</sup>.

"חודו ממש" הוא בבירור המקום הדק שבאתרוג, כפי שגם מובן מתוך הסתמכותו על שיטת הרי"ץ גיאת, אך גם את "מקום שיפועו" ניתן לזהות בדבריו על פי מה שדן בהמשך על מקרה של "ב' חסרות, אחת בשיפועו ואחת בגופו". כאן ברור ש"גופו" זה הוא מחלקו האליפטי-ספרואידי של האתרוג, וללא חלוקה בין החצי העליון שבו לחצי התחתון; שכן אין סברה לחלק ביניהם בעניין זה, ועל כל פנים לא נרמז זאת בדבריו כלל. עם זאת, את "שיפועו" הוא מוציא מכלל "גופו" לדון בו דין "חוטם" ממה נפשך: שדעת הרי"ץ גיאת היא לפסול חסר בשני מקומות אף אם אין זה מה"חוטם", ודעת הרא"ש היא שה"שיפוע" הוא בכלל ה"חוטם". נמצא אפוא לדברי החזון איש כי שיפוע זה, שהוא ה"חוטם" לרוב הראשונים, מקומו הוא מהמקום הדק של הפיטם (קודקוד החרוט) ועל פני כל השטח היורד כלפי מטה, עד לנקודת המפגש במבנה האליפטי-ספרואידי

ל. עי' לדוגמא בספר כשרות ארבעת המינים, עמ' פא. והוא דוחק שכן לשון "הר ע"ג הר" אפשר לכוון לזה, אבל "שיפוע ע"ג שיפוע" לא. וגם שאתרוג כזה הוא דבר שאינו מצינו (ובפרט בזמנו ובמקומו). ויותר מתאים "שיפוע ע"ג שיפוע" לשיפוע תחתון ושיפוע עליון. ומה שכתב "אם יש" וכו', הוא לפי שיש אתרוג שמיד מהמקום הרחב ביותר באתרוג (באזור חציו, בחצי הספרואיד) מתחיל שיפוע ישר עד למקום הפיטם, או שהוא עשוי בקופסא שמחלקה העליון יש שיפוע ישר עד למקום הפיטם. ועי' להלן בסוף המאמר במבני אתרוג נוספים.

לא. ראה לדוגמא: כשרות ארבעת המינים, עמ' עט-פא; הפשט בסוגיא, סוכה לה; אות תמה, עמ' קמט; תמצית סוגיות, סוכה לה; ד"ה ובחטמו, עמ' קלה; ההשגחה 1 (ועד הכשרות שע"י בד"ץ העדה החרדית), מדרין הלכה למעשה, אות ו, ירושלים תשע"א, עמ' 28; המועדים כהלכתם, סימן יא, אות טו, בני ברק תשע"ח, עמ' רכד-רכה.

**אמנם** מצאתי בספר דבש מסלע, סי' יט, עמ' שצה ואילך, שהאריך בזה הרבה, וכן העלה את מיקום זה כהגדרת החוטם, אלא שלא החליט בדבריו, וגם תלה זאת רק בחלק מהשיטות, ולא בעוד אחרות שנראה מדבריהם שגם מסכימים לזה. ואין לעשות מחלוקת בחינם.

לב. עי' לדוגמא מגילת ספר (ענינים, סי' מ, אות א), בשם הר"מ הלר; דבש מסלע (סי' יט, אות מו,

## לסיכום הדברים

מתוך ניתוח השיטות והסברות דלעיל, נראה ברור כי דעת רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים – מתוך אלו הסוברים כי החוטם הוא גם בשיפוע שבבשר האתרוג – היא כי החוטם הוא רק החל מתחילת "השיפוע העליון" (בסיס החרוט) של האתרוג<sup>ל</sup>. בדברי האחרונים לא מצאנו מי שהחמיר בזה, אלא רק אחד שהסתפק בזה (האשל אברהם מבוטשאטש). אלו שכתבו להחמיר בזה הם רק אחרוני זמנינו. גם בכלל יש לציין כי בעוד שבדרך כלל מסורת ההלכה הועברה מהראשונים אל האחרונים,

במקרה זה יש לתת את הדעת על מיעוט האתרוגים שהיו מצויים בעיירות אירופה בזמן אותם האחרונים<sup>ל</sup>, מה שמעמעם את אפשרות העברת המסורת כראוי במקום שנדרשת התמצאות בהכרת האתרוגים מתוך מבחר רחב ויציב, דבר שלא אפשר מתלמידים בהוראה לעשות "שימוש" אצל מוריהם בהבחנת אתרוגים באופן יומיומי לאורך רציפות של דורות. ועל כגון דא כבר העידו הפרי מגדים (תרמח, אשל אברהם, כד) והחיי אדם (קנא, ח) כי "היודעים מועטים והמורים מרובים".

## סיכום הראיות בקצרה:

- א – השם "חוטם" שמורה על צורה זו.
- ב – השם "חוטם" כפי שמופיע בעוד שלושה מקומות בחז"ל (לגבי ספלי ניסוך היין, בטומאת מדרס בסנדל, בשדי אישה).
- ג – לשון רש"י, ראב"ה ורא"ש, וכן שו"ע.
- ד – טעם הפסול שהובא ברש"י, או"ז בשם ריב"ן, ריטב"א.
- ה – צמצום המחלוקת בין שיטה זו לבין השיטה שהחוטם הוא מקום הפיטם.
- ו – דמיון ראש הלולב לחוטם האתרוג, לסוברים כן (וגם לשאינם סוברים כן).
- ז – משמעות החת"ס, דיוק בדברי המשנ"ב ששולל מקום אחר.
- ח – דברי החזו"א.

ד"ה ולדינא, עמ' תל), ומה שסיים שטוב להחמיר מחמת דברי השו"ע, נתבאר לעיל שאין משמע כן בשו"ע. וכן דעת מו"ר הגרמ"מ פוקס שליט"א. ועי' בספר דבר משנה (סוף סי' ז) שכתב להקל רק אם יש עוד צירוף לדינא. ולכאורה בחינם החמיר כן.

לג. ראה גם אוצר מפרשי התלמוד, סוכה, חלק ב', דף לה, עמוד ב, הע' 120, ירושלים תשמ"א, טור רנז.

לד. לבוש תרנח, ח; פמ"ג, תרמח, אשל אברהם, כד; רבי מרדכי הלוי סג"ל (כיהן כרב בטיקטין בשנים תקל"ז-תקע"ז), בתשובה המודפסת בקובץ מוריה, גליונות רנ-רנב, תשנ"ח, עמ' ע; חתם סופר, קובץ תשובות, כה; שו"ת לבושי מרדכי, אורח חיים, מהדורה תניינא, סימן קסט; שו"ת משנה הלכות, חלק ג, סימן לז, ד"ה אבל האמת.

ט - דברי כמה מפורסי ומחברי זמננו.

החשבת ה"חוטם", כפי המתבאר מהדברים דלעיל, מעיקר הדין ודאי יש להקל בזה ולהחשיבו רק בשיפועו העליון (שטח החרוט). והמחמירים, שלדידם הוא החל מעובי האתרוג (באזור חציו, וליתר דיוק: חצי הספרואיד) ומעלה, חובת ההוכחה עליהם, וחומרתם היא חומרא רחוקה, וגם לשיטתם ניתן להקל לכל הפחות בהתקיים צירופים נוספים לקולא, וכן בהעדפת האתרוג מול אחר המהודר פחות ממנו.

#### מבני אתרוג נוספים

בסיום הדברים ראוי להתייחס למבני אתרוגים נוספים, שמשליכים נפקא-מינה לתיחום מיקום ה"חוטם". במספר זני אתרוגים נפוצים קיימים מבנים כאלו שתחילת החוטם שלהם אינה בולטת כמו במבנה שהוצג לעיל, אך קו הזיהוי אחיד הוא בנימוקו גם בהם.



בזני אתרוג מסוימים השיפוע העליון מתחיל באותו מקום בו מתחיל השיפוע התחתון (ובמבנה הגאומטרי: בסיס החרוט יושב על חצי הספרואיד). באתרוג כזו הושוו השיטות, וודאי כי ה"חוטם" מתחיל בו ממקום שמתחיל לשפוע כלפי מעלה.

בזנים אחרים, בסיסם אינו בעל מבנה אליפסי-ספרואידי, אלא מעין מלבן-גליל (המעוגל בקצוותיו) שעל גביו "מולבש" החרוט. למרות השוני שבצורת מרכז הפרי, זיהוי שטח ה"חוטם" יהיה תואם לגמרי לדרך הזיהוי הנזכרת במאמר לעיל: במקום בו מסתיימת צורת הגליל ומתחילה צורת החרוט באתרוג, שם מתחיל שטח ה"חוטם". אמנם יש להבחין כי במבנה אתרוג כזה, לפעמים שוות השיטות, ולפעמים קיים הבדל דק. לרוב המבנה המלבני-גלילי הוא מעוגל בקצוותיו, ועיגולי הקצוות עשויים להיחשב כ"שיפוע התחתון", בעוד "השיפוע העליון" (החרוט) מתחיל רק בחלקם העליון, במקום שבו נמשך בשר האתרוג כלפי מעלה במקום להיסגר בצורה המלבנית-גלילית כפי שהוא בצדו התחתון (בצד העוקץ של האתרוג). במקרים כאלו יהיה הבדל דק בהגדרת תחילת מקום ה"חוטם", שינוע לאורך הקשת המעוגלת של אותן פינות. רק במבנה של אתרוג מלבני-גלילי שאין קצוותיו מעוגלים, או - במילים אחרות - שהחרוט מולבש על תחתית קצוותיו המעוגלים, בזה שוב הושוו השיטות.



## הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד

בעמח"ס נתיבות הוראה, עיח"ק ירושלים ת"ו

## בדין שני הדסים שאורך שילושו של אחד גדול מרעהו

הרי זה פסול. (ב) שיטת הראב"ד (פ"ז מלולב ה"ב) דרך לכתחילה צריך להיות עבות כל השיעור, אך בדיעבד סגי ברובו עבות. וכן נקט הרא"ש (ס"י י'). (ג) שיטת בעל העיטור דלא בעינן אפילו רובו עבות, וסגי שיהיה בהדס פעם אחת ג' עלים בקן אחד כדי להחשיבו לעבות.

ולחלבה פסק השו"ע (ס"י תרמ"ו סע' ה') כשיטת הראב"ד והרא"ש, דלמצוה בעינן כולו עבות ולעיכובא סגי ברובו.

ביאור שיטת הראב"ד והשו"ע דהוי מדין רובו ככולו

ב. הראב"ד והרא"ש הביאו ראיות והוכחות לדבריהם דלכתחילה בעינן כולו ובדיעבד סגי ברובו, אך לא ביארו בכל דבריהם מדוע באמת כך הדין.

והנה מתחילה היה נראה דטעמם של הראב"ד והרא"ש שבדיעבד מספיק שרוב ההדס הוא עבות ה"ז משום הדין הכללי שנאמר בכל התורה דרובו ככולו\*. ואע"ג דבעלמא לא אמרינן בשיעורי התורה רובו ככולו, כגון בשבת שצריך לקדש על רביעית יין ולא סגי שיהיה בכוס רוב רביעית, ובפסח צריך לאכול כזית מצה ולא רוב כזית<sup>2</sup>, מ"מ בנדוד

איתא בגמ' (סוכה לב:) ת"ר ענף עץ עבות שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא הוי אומר זה הדס. ונחלקו הראשונים באיזה חלק מההדס צריך שענפיו יחפו את עצו. ולהלכה קיימ"ל שמצוה שכולו יהיה באופן זה, ובדיעבד סגי ברובו, וכדלקמן.

ויש לעיין בדינו של מי שיש לו שני הדסים שאורך שילושו של אחד גדול מרעהו, אך שניהם הם רק בשיעור של רובו עבות ולא כולו, האם יש ענין ליטול את ההדס שאורך שילושו גדול יותר. ובדומה לזה יש לעיין במי שיש לו הדס שרובו עבות, האם יש ענין לטרוח ולהשתדל להשיג הדס שהוא יותר עבות מההדס שיש לו, אף באופן שמסתבר לו שגם אחר שיטרח הוא לא ימצא הדס שכולו עבות.

דברי הראשונים והשו"ע בענין אורך שילושו של ההדס

א. מצאנו בראשונים ג' שיטות עיקריות איזה חלק מההדס צריך שיהיה עבות.

(א) שיטת הגאונים (הובאה בטור ס"י תרמ"ו וכפי שביארם הב"י שם) שצריך שיהיה עבות בכל שיעור אורך ההדס. וכ"כ הר"ן (טו: מדפי הרי"ף) משמיה דהרא"ה, דאי איכא בכליה שיעורא אפילו חד קינא דלא הוי עבות,

א. וכן נקט הגר"א משקובסקי בספר משנת אליהו (סוכה ס"י כ"ה סק"ב, ובמילואים סק"ב), וע"ש מש"כ לגבי מחצה על מחצה.

ב. ובטעם הדבר שבשיעורים לא אומרים רובו ככולו, יעניין בשו"ת חת"ס (או"ח ס"י ק"מ ד"ה ות"ח) שביאר דלא שייך רובו אלא מתוך כולו, כגון לענין חברי הסנהדרין דמבואר שאם התאספו כל

אף שיש שיעור לשילוש הנצרך להדס שיהיה עבות, מ"מ אפשר להבין ששייך כאן רובו ככולו, דיש כאן הדס שלם שצריך שיהיה לו שם עבות, וכדי לקבוע האם ההדס הוא עבות או לא הולכים אחר הרוב, וכמו בכל התורה שמצאנו שהרוב קובע את השם של הדבר. וי"ל דמשו"ה סברו הראב"ד והרא"ש דסגי שרוב ההדס הוא עבות.

ומה שלכתחילה צריך שכל ההדס יהיה עבות ולא סגי ברובו, י"ל דהיינו משום שהדין של רובו ככולו בכל התורה הוא דין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך תמיד שיהיה כולו. ויש לזה הרבה ראיות, כגון מהא דאיתא בפסחים (קח:) לענין ד' כוסות "השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא, אמר רב נחמן ב"ר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא". וכתבו שם התוס' (ד"ה רובא) "ומיהו לכתחילה צריך לשותות רביעית". וכתב הב"ח (או"ח סי' תע"ב) "דלא אמרינן רובו ככולו אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך כולו ופשוט הוא". וכ"כ הב"ח בסי' תפ"ו (ד"ה ומה שכתב), וכן פסק הט"ז (סי' תע"ב סק"ו). וע"ע בביאור הגר"א (סי' תע"ב סע' ט) שציין לתוס', וכתב דכן משמע בגמ' דקאמר יצא

ומשמע בדיעבד. וכן העלה המשנ"ב (סי' תע"ב סק"ל). ועוד איתא במתני' בחולין (כז.) השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה שחיטתו כשרה, ורובו של אחד כמוהו. ובגמ' (שם) השוחט דיעבד אין לכתחילה לא, בבהמה לכתחילה לא, עד כמה לשחוט וליזיל. כלומר דהא תנן השוחט דמשמע בדיעבד, והלכך קשיא לן אמאי לא סגי בב' סימנים בבהמה ועד כמה לשחוט וליזול. ומשני דהשוחט דמשמע בדיעבד קאי אאחד בעוף, דלכתחילה אצרכוהו רבנן למישחט לתרווייהו ולא סגי באחד. ואיבעית אימא דקאי ארובו של אחד כמוהו, דלכתחילה לא סגי ברוב של כל סימן אלא בעינן לשחוט את כל הסימנים. וכן פסק הרמב"ם (פ"א משחיטה ה"ט) וז"ל "וכמה הוא שיעור השחיטה שני הסימנים שהן הקנה והושט, השחיטה המעולה שיחתכו שניהן בין בבהמה בין בעוף ולזה יתכוין השוחט, ואם שחט רוב אחד מהן בעוף ורוב שנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה". וכ"ה בשו"ע (יור"ד סי' כ"א סע' א'). וכבר למד מכאן בספר נחל איתן (סי' ה' סע' א' סקט"ז) לכל התורה דרובו ככולו אינו לכתחילה, וע"ש בכל דבריו. וממילא ה"ה בנדר"ד בעינן לכתחילה שיהיה כולו עבות.

הסנהדרין ורובם מכריע כצד אחד נקטינן הכי ואמרינן רובו ככולו וחשבינן כאילו כולם הסכימו עם אותו הצד, אך אם התאספו רק רוב הסנהדרין לא אמרינן רובו ככולו ואינו כלום, דרובו ככולו לא אמרינן אלא מתוך כולו ולא אם חסר בעצם השיעור, וכיון דהתורה אמרה דבענין ב"ד של שבעים ואחד או של עשרים ושלושה, א"כ לא מהני רובא מהם. והכ"נ בכל מקום שצריך שיעור כל שאין שיעור שלם אין רובו מתוך כולו ולא אמרינן רובו ככולו.

ובחי' הגר"ח (סטענסייל אות שפ"ב) ביאר באופן אחר את מה שלא אומרים בשיעורים רובו ככולו, ותו"ד דכל הדין של רובו ככולו לא שייך אלא בדבר המסוים, כגון בשחיטת סימנים שהסימן מסוים ושייך בו רובו ככולו. וכן בסנהדרין, שכל הדיינים נתאחדו יחד ונהפכו לבי"ד אחד, דאז שייך לדון עליהם שרובם יחשב ככולם. אבל בזוית מצה וכדו' שאין הזוית מסוים, דכל קמח מצטרף לזוית, א"כ כאן לא שייך למימר כלל רובו ככולו דאין שום חשיבות לזוית השלם שיהיה שייך לומר על רוב ממנו שהוא ככולו. דאין עדיפות לזוית זה על כל זוית אחר, ולכן לא שייך כאן רובו ככולו עבתו"ד. וע"ע בחי' הגר"ר בענגיס (ס' ס"ז אות נ"א).



מרים (עמ' רל"ח) בשני מהלכים, ומתחילה הבאנו צד דהוי דין דרבנן שאם יקיימו את המצוה רק ברוב עלולים לטעות ולהחסיר מהשיעור הנצרך, ולכן אמרו שלכתחילה יש לעשות הכל ולא להסתפק ברוב. ועי' בזה בר"ן בחולין (ו. מדפ"ה ד). ולפי צד זה באמת היה מקום להבין שגם בשיעור השילוש בהדס יש להקפיד על כך כדי שלא יטעו ויקחו הדס ששילושו הוא פחות מהרוב<sup>1</sup>. אמנם יעויי"ש בהמשך הדברים שביארנו דעיקר הטעם דלכתחילה צריך כולו אינו מחמת גזירה שלא יעשה רוב, אלא הוי דין בעיקר הדבר, דכיון דעיקר הענין הוא ככולו ורק שהתורה אמרה שסגי ברובו, על כן לכתחילה יש לעשות כולו. ומה שבדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד, היינו דוקא כעין מש"נ בתוס' בגיטין (ג: ד"ה וכו') לגבי גט, וכן לגבי שאר דברים שאינם מצוות חיוביות, אבל במעשה מצוה חיובית שפיר יש ענין מהתורה לעשות זאת בצורה מושלמת<sup>2</sup>. ויעויין בתוס' בנדה (סו: ד"ה כל) שכתבו בזה"ל, "וא"ת אמאי לא בעינן ביאת מים לכתחילה בבית הסתרים כמו בילה וקריאה וחליצה ובביכורים, וי"ל

ולפי מהלך זה נראה דבנדוד<sup>3</sup>, במי שיש לו שני הדסים ששניהם רק רובו עבות ולא כולו, לא תהיה נפק"מ איזה מהם לקחת, דסו"ס בכל אחד מהם צריך להגיע לדין של רובו ככולו כדי לקבוע את שם ההדס שהוא עבות, ולכאורה אין נפק"מ אם הרוב שמחיל את הדין הזה הוא רוב גדול או קטן, וסו"ס בשני ההדסים לא מקיימים את הדין לכתחילה של כולו עבות, וא"כ אין עדיפות לאחד על השני. וכמו"כ מי שכבר מצא הדס שרובו עבות ומשער שלא ימצא הדס אחר שכולו עבות, אין לו ענין לטרוח ולהשיג הדס שהוא יותר עבות<sup>4</sup>.

#### קושיות על המהלך שנתבאר בשיטת הראב"ד והשו"ע

ג. ומיהו לכאורה יש כמה קושיות על ביאור זה בשיטת הראב"ד והרא"ש שסברתם דסגי ברובו עבות היא מדין רובו ככולו ושמה שצריך לכתחילה כולו ה"ז משום שלכתחילה לא אומרים רובו ככולו.

(א) ראשית יש לתמוה דהנה בעיקר סברת הדבר שדין רובו ככולו אינו לכתחילה, הארכנו בספר הזכרון שירת

ג. וכן שמעתי מכמה מורי הוראה מובהקים, דמי שיש לו שני הדסים שהם בגדר רוב משולש, מן הדין אין ענין לקחת את ההדס שיש בו יותר קנים משולשים מרעהו, דכיון שהוא ממילא מקיים את המצוה ברוב ולא בכל, אין ענין שהרוב יהיה יותר גדול. אך הוסיף שכדאי ליטול את ההדס שאורך שילושו גדול יותר כדי שאם ינשרו עלים עדיין ישאר שיעור העבות הנצרך.

ד. ובאמת יל"ע לפי סברא זו במי שנאלץ לסמוך על הרוב האם יש ענין שהרוב יהיה גדול ככל האפשר כדי להתרחק מחשש טעות.

ה. וע"ע מש"כ בזה בלקח טוב (ס"ה) ובהמאיר לעולם (ח"א ס"ו), וע"ע בהקדמת העיב"ץ למור וקציעה (בהקדמה הנקראת סייג לתורה) מש"כ בענין זה.

ויעויין בחי' החת"ס בחולין (כו). שהביא מהמגיני שלמה שביאר הטעם דבשחיטה בעינן לכתחילה כולו, דהיינו משום דלמרע"ה נאמר סתם לשחוט ב' סימנים בבמה, אלא שבעלמא נאמר לו דבכל התורה רוב ככולו וה"ה בשחיטה, וא"כ מצוה לכתחילה לשחוט כולו.

ויעויין עוד בספר שירת מרים שם שהבאנו דוגמא לדבר שכשהשיעור הוא דבר מסוים ורק שיש דין שבאופן אחר ג"כ מועיל, אזי יש סברא שלכתחילה יש לעשות את הדבר השלם, מהמג"א

דאין סברא גבי טבילה שלא הקפידה תורה אלא שיטהר האדם, ואין לומר דלכתחילה ליבעי כיון דבדיעבד טהור לכתחילה נמי לא בעי ותעלה לו טבילה אבל בילה ומקרא ביקורים וחליצה מצות נינהו הלכך לכתחילה ליעבד. וע"ע בשו"ת אבני נזר (אבעה"ז סי' קע"ט סק"ה) לגבי כתיבת גט.

**והשתא** נראה דסברא זו שמדאורייתא צריך לכתחילה לעשות את כולו ולא סגי ברובו שייכת רק בדברים של עשייה, כגון שתיית ארבע כוסות או מעשה שחיטה, [לפי השיטות דהוי מצוה], אך לא בדברים שהם חלות, שבהם העיקר הוא שהדבר יחול, ואין נפק"מ באיזה אופן הוא חל, וכמבואר בתוס' בנדה שם. וממילא כאן שהנידון הוא שיחול שם עבות על ההדס, לא מסתבר שיצטרכו שהחלות תחול לכתחילה על ידי כולו ולא רק על ידי רובו, דסו"ס הדין חל ואחר כך מגיע מעשה המצוה. וא"כ צ"ב מדוע הצריך הראב"ד ליטול לכתחילה הדס שיוכשר באופן של כולו ולא סגי בכך שהוא כשר אף שהכשרו היה רק על ידי רובו.

**(ב)** האחרונים האריכו לחקור בעיקר גדר דין עבות בהדס על מה זה נאמר. ובקונטרס ולקחתם לכם (סי' כ"ג) העלנו בדעת הרא"ה וסייעתו שאין דין שההדס בכללותו יהיה עבות אלא דין העבות נאמר על הקנים, דבעינן שכל קן וקן בפני עצמו יהיה עבות, [ובפרט י"ל כן לפי

השיטות שנתבארו שם שעיקר המצוה היא שיהיה "ענף עץ עבות", ולא שם ה"הדס" קובע אלא שם ה"עבות", ועי' בתשו' הרמ"א (ריש סי' קי"ז) מש"כ לדון להקל בהדס מורכב אם הוא עבות, ודוק. ולפי צד זה נראה שבכלל לא שייך לומר בהדס רובו ככולו, דאין שום דין שכל ההדס יהיה עבות. והשתא אם גם הראב"ד ס"ל הכי, א"כ על כרחך מה שצריך שרוב הקנים יהיו עבות אין זה מדין שרוב הקנים הם רוב ההדס אלא מטעם אחר, וכמו שיתבאר.

**(ג)** דעת הרבה פוסקים שגם בהדס ארוך הרבה יותר מהשיעור מ"מ סגי שיהיו בו רוב ג' טפחים עבות כדי להכשירו. [עי' בזה בביאור הלכה (סי' תרמ"ו סע' סד"ה ולעיכובא) שכתב בשם הב"ח דאם היה רוב שיעור ההדס עבות אף שהוא גדול מאד לא בעינן שיהא רוב גודלו עבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. וע"ע בשעה"צ (סי' תרנ"ג סק"ג). והשתא אם הטעם דמהני רובו עבות הוא משום שהרוב קובע את שמו של ההדס, לא מסתבר שרוב בתוך ג' טפחים יועיל לקבוע על כל ההדס שם עבות גם אם הוא גדול הרבה ורובו אינו עבות.

**(ד)** הראב"ד הוכיח בתוך דבריו דסגי רוב עבות מהא דאמרין נשרו מקצת עליו כשר ברובו. והנה בפשטות נראה שהדין של נשרו מקצת עליו אינו מדין רובו ככולו אלא הוא משום ששם ההדס נשאר גם אם נשרו מקצת מעליו. וראיה לזה

(סי' תע"ה סק"ד) שהעלה דמש"כ הראשונים דאפשר לאכול את כזית מצה בכדי אכילת פרס היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לאכול את הכזית בבת אחת ממש. ונתבאר דכיון דיסוד הדין הוא לאכול בבת אחת ורק שנאמר ששיעור של כזית אכילת פרס הוי כמו בבת אחת, אם כן לכתחילה יש לאכול בבת אחת ממש וכדאמרין הכא דלכתחילה יש לעשות כולו ורק בדיעבד רובו ככולו.

דבכלל דברי הראב"ד הוא מה שלכתחילה יש ליטול הדס שכולו עבות, דהיינו משום שהשלימות של ההדס היא בעבותות.

ויש לדמות זאת למה שביארנו בקובץ עץ חיים (גליין ל' עמ' רנ"ח) בשיטת רש"י

בסוכה (לג: ד"ה ערבי) בענין ערבי נחל, דמצוה בערבה הגדלה על הנחל ומיהו בשל בעל כשרה. וע"ש שהבאנו את מה שתמהו בזה דכיון דשל בעל כשרה מדוע יש מצוה בשל הנחל והיכן מצאנו בכה"ג חילוק בדאורייתא בין לכתחילה לדיעבד. ונתבאר שם דכיון שאנו רואים שרצון התורה שהערבה תהיה גדלה בנחל ועל ריבוי מים, וכדדרשנין התם בגמ' מקרא דקח על מים רבים, לכן אף שגם של בעל כשרה מ"מ מצוה בשל נחל, דככל שמקיים יותר את רצון התורה כפשוטו יש בזה מעלה טפי. והבאנו מהתניא רבתי (ס" פ"ה, תחילת ענין ערבה שבלולב) שכתב בזה"ל, "של בעל ושל הרים מנין ת"ל ערבי מכל מקום. ומסתברא מדטרח הכתוב לכתוב ערבי נחל ולא כתב ערבי סתם, ש"מ מצוה מן המובחר בערבי נחל, וצריך לחזור אחריהם, ואם לא מצא יוצא בשאר ערבה וכו'". והשתא י"ל דה"ה בנדר"ד איכא מצוה שיהיה הכל עבות, דבזה מתקיים רצון התורה טפי, אף שיוצאים ידי חובה ברובו עבות משום שזהו השיעור הנצרך מן הדין.

ומדאיתנין להכי נראה דעדיף ליטול הדס שאורך שילושו גדול יותר, כיון שבו מתקיים יותר רצון התורה שיהיה עבות, ואף אם אין לו הדס שכולו עבות, מ"מ ככל שיש בהדס יותר קנים שהם עבות הרי הוא מקיים בזה את רצון התורה, דזוהי מעלתו ושלמותו של מין ההדס שיהיה עבות.

מדין ערבה שנשרו מקצת עליה דמשמע במג"א (ס" תרמ"ז סק"ג) דאין זה לכתחילה, והיינו למרות ששם אין דין עבות, ועל כרחק שהטעם דלכתחילה צריך את כל העלים אינו מדין רובו שכולו אלא משום שזהו נויא והידורה של הערבה, ומ"מ בדיעבד אם נשרו כשר, דסו"ס נשאר שמה עליה. וממילא הכ"נ בהדס זהו הטעם. והשתא כיון שבנשרו מקצת עליה אין זה מדין רובו שכולו, והראב"ד דימה את הדברים, א"כ גם בנדר"ד לגבי רוב עבות י"ל שאין זה מדין רובו שכולו.

(ח) ובכלל יש להעיר דמכך שהראב"ד והרא"ש כלל לא הזכירו בכל דבריהם את הדין של רובו שכולו, משמע קצת שאין זה טעם הדין, ועייין.

#### ביאור חדש בשיטת הראב"ד והשו"ע

ד. ועל כן נראה לבאר דטעם הראב"ד והרא"ש דסגי ברוב עבות אין זה מדין רובו שכולו שהרוב הוא כמו הכל, אלא שכך נאמר השיעור מעיקרו, שמן הדין השיעור הנצרך להכשר הדס הוא שיהיה רובו עבות, אלא דמ"מ לכתחילה בעינן שכל השיעור יהיה עבות כיון שרואים שרצון התורה הוא שיתקיים בהדס דין עבות, דזהו עיקר ענינו של ההדס, וכיון שזהו רצון התורה א"כ ככל שמרבה בזה ה"ז עדיף טפי.

ונראה שהדברים מדוקדקים במש"כ הראב"ד בסוף דבריו, "עוד אני אומר על כל הפגומין שהזכרנו וכו' דוקא היכא דלא משכח שלמים, אבל היכא דמשכח להו שלמים מצוה בשלימים משום זה קלי ואנוהו ואמרינן נמי הידור מצוה עד שליש, ואם אמרו להידור מצוה עד שליש כ"ש בין פגום לשלם". ונראה





# ציצים ופרחים



משיב חכמים



מנהגי ישראל



הוד והדר



ספרים וסופרים



חידושים והערות



וְהָיָה לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֻמּוֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנִים וּבָנוֹת

מדור זה הוקדש

לזכרון ולע"נ

נפש יקרה וחביבה

הינדא שפירא ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח מו"ה יצחק שיחי'

יראת שמים ויעלת חן

מעוטרת במידות ובמעלות נדירות

נפטרה כ"ה מנחם אב תשע"ה לפ"ק

הונצח ע"י

משפחתה

תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה





## הרב אליעזר בלומענפעלד

ברוקלין יצ"ו

### בדין בשר מלאכותי מענה למאמר שנתפרסם בקובץ ל"ג

**ברצוני** להעיר איזה הערות בענין השאלה שהעלה הרה"ג רבי יהושע הערשקאוויטש שליט"א דומ"ץ בבית הוראה דק"ק נמעי גבריאלי בקובץ עץ חיים אלול תשע"ט לפ"ק, בנוגע הבשר המלאכותי שהמציאו ע"י מעבדות לאגניע בשנים האחרונות, והכותב שליט"א הקיף הצדדים במוטו"ד וביקש לשמוע דעת הרבנים הגאונים ויושבי אהל.

**והנה** היות שלא הגעתי להורות הוראה, פשוט שדברי הם לא למעשה ולא להלכה רק להעיר ולהאיר כדרכה של תורה.

בענין חובת שחיטה, ובענין אם חל על הבשר שנוצר שם שחיטה **הנה** הרה"ג הכותב שליט"א העלה שאין לדמות ניד"ד לא לבשר שנברא ע"י ספר יצירה ולא לבשר שירד מן השמים, וכמובן החילוק ביניהם פשוט, ששם איירינן בבריאה חדשה שנברא ע"י צירופי שמות הקדושים, או בבריאה שירד מן השמים, משא"כ נידון דידן הוא יצירה טבעית אשר נוצר ע"י תאים שלוקחו מבהמה [או חיה ועוף]. וא"כ יש סברא חזקה שכל הדינים הנוהגים בהבהמה שממנו לוקחו התאים, חלים גם על תוספת הבשר שנוצר ע"י אותם התאים. וא"כ כמו שהבהמה לא מתכשרת אלא בשחיטה, כמו כן י"ל שהבשר שנתוסף ע"י התאים צריכים הבשר שחיטה, וא"כ אם הבהמה שממנו לוקחו התאים לא נשחטה (אלא נתבלה או שהוציאוהו ממנה בעודה בחיים) אז אין אפשרות להכשיר הבשר הזאת. אך אם הבהמה אכן נשחטה כהלכתו (ולא הי' בה טריפות) אז יש לומר שגם הבשר הנתוסף ע"י התאים הוכשר באותה שחיטה. אך לעומת זאת יש לטעון ראולי לא הוכשרה, ד"ל דרך מה שהי' בעולם בשעת שחיטת הבהמה נתכשר ע"י שחיטתה, אבל בשר שנוצר אחר השחיטה, אולי לא נתכשר ע"י השחיטה שקדמה ליצירתה.<sup>2</sup>

א. עי' להלן סוף הערה ד'.

ב. ואף שכתבנו שמסתבר שכל הדינים הנוהגים בהבהמה שממנו לוקחו התאים, חלים גם על תוספת הבשר שנוצר ע"י אותם התאים, מ"מ אולי רק "חיוב" שחיטה נוהג בו כמו שהיה נוהג בהבהמה שממנו לוקחו התאים, אבל אין אנו אומרים שמאחר שאותו הבהמה נשחטה, גם הבשר שנתוסף אח"כ נבלל באותו שחיטה.

אמנם אולי פשוט שמתכשר בלא שחיטה, דהרי איסור נבילה או בשר מן החי לא שייך ביה, שהרי בשר זו שנתוסף לעולם לא היה בו נפש חיה. ואם תאמר שמ"מ צריכה שחיטה משום "זבחת וכו' כאשר צויתך" (דברים י"ב, כ"א) [עי' בשמלה חדשה ותבואות שור המבואר סי' א' סעיף א' במשנת אליעזר], מ"מ בפסוק זה נאמר בו "זבחת מבקר ומצאנך" [כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר דיבר לך ואמרת אוכלה בשר וגו' כי ירחק ממך המקום וגו' זבחת מבקר ומצאנך אשר

**אמנם** נראה דוודאי גם הבשר שנוצר אחר השחיטה נכלל בהכשר שחיטה, ודבר זה יש ללמוד מדין בן פקועה ביוורה דעה סי' י"ג ס"ד שפסק המחבר וז"ל: בן מ' חי שנמצא במעי שחיטה כשרה וגדל ובא על בהמה דעלמא והוליד, אותו הולד אין לו תקנה בשחיטה [וביארנו הנו"כ משום דמצד אביו כבר נשחטה דהרי בן פקועה הוא, ומצד אמו עדיין לא נשחטה, והוי כחצי שחיטה, ואם ישחמנה עכשיו אין לך שהיה גדולה מזו בין תחילת שחיטה לסוף שחיטה] ואם בא על בת פקועה כיוצא בו הרי בנו ובן בנו עד סוף כל הדורות כמותו, וכולם צריכים שחיטה מדבריהם וכו' [ופי' הש"ך ז"ל דצריכים שחיטה כיוון שהפריסו על גבי קרקע, עיי"ש בסעיף ב']. הרי שבהמה הנולד מאב ואם שאינם טעונים שחיטה [רק מדרבנן] מאחר ששחיטת אמם מתירתן (עי' ש"ך שם סק"ג), גם היא אינה טעונה שחיטה [רק מדרבנן]. וא"כ גם בנידון דידן שהבשר המלאכותי נוצר מתאים שהוכשרו על ידי שחיטה, מותרת גם היא, מאחר שאותם תאים שממנה נוצר הבשר כבר הוכשרו בשחיטה, [וכאן - בבשר מלאכותי - מותר גם מדרבנן אע"פ דלא שייך לשחוט בשר זה, דרבנן לא הצריכו שחיטה שם בבן פקועה רק משום שהפריסה ע"ג קרקע, והרי בנידון דידן לא שייך הפריסה על גבי קרקע].

נתן ה' לך כאשר צויתך וגו', משמע דרק בקר וצאן צריך זביחה, אבל בשר מלאכותי זה שאין בו צורת בהמה ואין בו נפש חיה, אינו צריך הכשר שחיטה. אמנם אם אמרינן שכל הדינים הנהוגים בהבהמה שממנו לוקח התאים, חלים גם על תוספת הבשר שנוצר ע"י אותם התאים, לכאורה חל עליו גם דין "זובחת", מאחר שמתייחס הוא אחר "הבקר וצאן" שממנו לוקחו התאים. והוא נכלל בחיוב זובחת כאשר צויתך, ומאחר שבשר זה לא שייך לשחוטו במציאות, א"כ איך יוכשר. ואין להביא ראי' מגמרא סנהדרין דף נ"ט ע"ב דאי' שם דר"ש בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, אמר הכפרים שואגים לטרף, נחיתו ליה תרתי אטמתא, חדא אכלוה וחדא שבקוה, אייתיה ואתא לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים וכו', עיי"ש. ולכאורה הרי ירדו ליה רק אטמתא ולא בהמה שלימה ואעפ"כ ה"י מספקא ליה אי מותר הוא, הרי דגם בשר שאינו בגדר "בקר וצאן" צריך שחיטה.

דפשוט שזה אינו, שאפשר שהי' מספקא ליה אם הוא בא מבהמה טמאה או בהמה טהורה "שלימה" שלא נשחטה אלא נתבלה או הוא אבר מן החי והוא טמא. ועל זה השיבו לו אין דבר טמא יורד מן השמים. אבל אם היה יודע בבירור שבשר זו לא הי' לעולם בגדר "בקר וצאן" רק שנברא כך אטמתא בפני עצמו, אז אולי היה פשיטא ליה שאינו אסור.

אמנם אף אם נאמר שאכן באופן כזה - שנברא אטמתא בפני עצמו - פשוט שאינו אסור, מ"מ אינו דומה לנידון דידן, וכמו שביארנו, שהתאים שאנו דנים עליהם לוקחו מ"בקר וצאן", וא"כ י"ל שחלים על הבשר שנוצר מאותם התאים כל הדינים שחלים על הבהמה שממנו לוקחו אותם התאים.

ג. ונסתפקתי לפי"ז מהו הדין באם לקחו הרופאים זרע מבהמה לאחר שחיטתה והכניסוהו לבת פקועה, אם הולד הנולד יהא מותרת בלא שחיטה [מדאורייתא, ד"ל שחל על הזרע חלות דין שחיטה, וכיון שכן י"ל שגם על הולד הנוצר חל דין שחיטה מצד האב, והרי גם על אמו חל דין שחיטה, דבת פקועה הוא, ולכן חל עליו דין שחיטה גם מצד אמו, ולא נצרכה שחיטה אלא מדרבנן. ואבל ודאי לא הותר לענין חלב וטריפות, כי אביו לא היה בן פקועה, רק אמו, ומצד אביו לא הוכשר רק לגבי שחיטה]. ואם נאמר דאין הדין כן, אלא דצריך שחיטה מדה"ת, אז אולי גם



לגבי נידון הבשר המלאכותי לא מתכשר בשר הנוצר, ע"י שחיטת הבהמה שממנו לוקחו התאים, דמסתבר לדמות דין התאים לדין הזרע, ויל"ע. אמנם זה פשוט הוא שביצה גמורה שנמצא בתרנגולת שנשחטה, ולאח"י יצא ממנה אפרוח (אם הוא דבר שאפשר במציאות), העוף אסור בלי שחיטה, דלא נפטר בשחיטת האם. והטעם, מפני שביצה גמורה שנמצא בעוף שנתגבלה מותר מן התורה (ורק מדרבנן אסור) (עי' יו"ד סי' פ"ו ס"ג), וכיון שכן, הרי מן התורה ביצה גמורה במעי התרנגולת לא מחוייב בשחיטה, וא"כ אף אם נשחטה התרנגולת כהלכה, לא חל על הביצה שם שחיטה, ודמאחר שלא ה' עליה חובת שחיטה, לא יכול לחול עליה חלות שחיטה, ושחיטת התרנגולת לא מעלה ולא מוריד לגבי הביצה (ועי' יו"ד סי' י"ג ש"ך סק"ד לענין בהמה שלא צריך שחיטה ושחטה, אם השחיטה חל על וולדה), ולכן העוף שיצא מביצה הזאת מחוייב בשחיטה. משא"כ בהתאים שאנו דנים עליהם, שהם חלק מבהמה וחל עליהם חובת שחיטה, שפיר הוכשרו ע"י שחיטת הבהמה, והבשר הנוצר מהם הוכלל באותה שחיטה. וכן יש לומר לענין זרע שנלקח מבהמה שנשחטה, שאולי חל על הזרע שם שחיטה (הנה למעשה אם שייך על הזרע איסור פורש מן החי, עי' בשו"ע סי' פ"א ס"ג ובדרכ"ת שם ס"ק ס"ב) באורך בנידון אם הזרע יש בו איסור פורש מן החי ודווקא לאחר שנרקב מותר, או דהוי מיד כנבילה סרוחה וכו', עיי"ש (ולכא"ו צ"ע למה ייחשב טיפה סרוחה מיד, הרי לא הוי טיפה סרוחה רק אם לא נוצר ממנו וולד לאחר ג' ימים (עי' רע"ב אבות ריש ג'). ואולי לגבי אכילה נקרא סרוחה מיד, וצ"ע. שר"ר מש"כ בספר הותיק יו"ד סי' פ"ו ס"ט (מובא בילקוט מפרשים שו"ע מהדורת פריעדמאן) עיי"ש דגם קודם ג' ימים נסרך קצת, וגם נראה דמחלק שם בין אדם לבהמה דבהמה הוי פירשא בעלמא, ועי' במקורן של דברים בתוס' חולין דף ס"ד ע"א ד"ה שאם, הובא בשיטה מקובצת בבורות דף ר' ע"ב אות א' בשם התוס' כת", ועי' תשובות בית שלמה יו"ד ב' סי' קמ"ד (עמ' קט"ו-ק"ז במהדורה), ושם עמ' ק"ב ד"ה הגם). אמנם אפילו אם נאמר דהוי מיד כנבילה מסרחת, מ"מ אולי זהו דווקא אם יצאה כבר לאוויר העולם אבל אם לא יצאה עדיין לאוויר העולם לא הוי כנבילה מסרחת ולכן אם נשחטה הבהמה חל על הזרע שבה שם שחיטה, ולכן אם נולד ממנו ולד מבת פקועה אולי אינו צריך שחיטה מדאורייתא רק מדרבנן, והנה עיי"ש בדרכ"ת שהביא לשון הפרי תואר שכ' דהוי פירשא גמורה מעיקרא "מעת שנאסרו ונתהוו בעולם", עכ"ל. ויל"ע אם הכוונה על עת יציאתם לאוויר העולם, או דלמא הכוונה שמיד בעת יצירתם בתוך הבהמה כבר הוי פירשא גמורה, ואם אמרין כהצד השני או פשוט דלא חל על הזרע שם שחיטה, ולכן הולד הנוצר מורע זו ואף מבת פקועה) צריך שחיטה מדאורייתא. אמנם ה"תאים" שאנו דנים עליהם נראה דהוכשרו שפיר ע"י שחיטה, כי הרי חל חלק מהבהמה, ולא פירשא, וחילוק גדול יש בין זרע לתאים לענין חלות שחיטה.

אך צ"ע מדין בן פקועה בשו"ע יורה דעה סי' י"ג ס"ד (העתקנוהו לעיל בפנים) שפסק המחבר ח"ל: בן ט' חי שנמצא במעי שחוטה כשרה וגדל ובא על בהמה דעלמא והוליד, אותו הולד אין לו תקנה בשחיטה (וביארנו הנו"כ משום דמצד אביו כבר נשחטה דהרי בן פקועה הוא, ומצד אמו עדיין לא נשחטה, והוי כחצי שחיטה, ואם ישחטנה עכשיו אין לך שהיה גדולה מזו בין תחילת שחיטה לסוף שחיטה). ולכאורה הלא זה סותר למה שביארנו דלא שייך על הזרע חלות שחיטה, דהוי פירשא בעלמא, וא"כ איך שייך על הולד שנוצר מורע הבן פקועה שם בהמה שחוטה, הרי הזרע פירשא בעלמא היא ולא ה' עליו חלות שחיטה. וצריכים לכאורה לחלק בין "תחילת" החלות ל"המשך" החלות, דשאני התם בבן פקועה דתחילת החלות לא על הזרע היה, אלע על הבן פקועה שה' במעי אמו בשעת שחיטה, ורק אח"כ נמשכה החלות גם על הזרע, ולא נפסקה החלות אע"פ שהיא פירשא בעלמא, משא"כ שיהיה תחילת החלות בשעת שחיטה מיד על הזרע שבתוך הבהמה זה אי אפשר, דפירשא בעלמא היא ואינו צריך שחיטה. (ועי' בשו"ע מהדורת פריעדמאן בילקוט מפרשים סי' פ"ו ס"ט בשם ספר הותיק, קרוב לסופו "אך לכאורה קשה וכו'"). ויל"ע. והנה במה שהארכנו בפשטות דשחיטת האם חל על הולד, עי' בזה בא"ת ערך "בן פקועה" סוף עמ' שס"ז, ובמה שהביא שם לחלק, ודברי המחבר כאן סי"ג ס"ד איירי בבן ט' חי, והבן.

(ומענין לענין יש לעיין עוד בלקוח זרע של בהמה נבילה והכניסה לרחם של בהמה אחרת ונתעברה, אם מהני שחיטה להולד הנוצר, או דנשאר עלי' שם נבילה מצד אביו).

### בענין איסור חלב [בצירי]

**אך** גם אם הוא מיוצר מתאים כשרים עדיין יש לדון מהו לענין חלב [בצירי], דבבשר הזה שאין לו צורת בהמה אך אנו יודעים מה הוא בגדר שומן ומה הוא בגדר חלב. ובוזה אינה דומה לבן פקועה שהחלב שלה מותרת מחמת הלימוד של "כל אשר בבשרה תאכלו" (עיי"ש ש"ך סק"ב ושו"ע סי' ס"ד ס"ב), שהרי בנידון דידן לא שייך לימוד זה כמובן. [אמנם אולי יש עצה לזה ליקח תאים מבן פקועה, שעל בן פקועה אין איסור חלב וא"כ גם הבשר שנוצר מן התאים אין עליו איסור חלב (אמנם יל"ע לענין ולד בן פקועה אם יש עליו איסור חלב, עי' בשו"ע סי' י"ג סוף סעי' ה' דאין הטריפות פוסל בהם. ואולי יש לדמות חלב לטריפות דגם חלבם אינו אסור, ולא מצאתי בזה כעת דבר מפורש). אמנם עי' בשו"ע סי' ס"ד סעיף ב' שיטת הי"א [הרמב"ם ז"ל] בבן פקועה ששלמו לו חדשיו חלבו אסור, ועי' בנו"כ ובדרכ"ת שם].

### בענין איסור דם

**גם** יש לעיין לענין איסור דם וכמו שהעיר הכותב שליט"א בשאלתו, ולכאורה אם התאים נלקחו מעצמות שלא נמלחו, בוודאי צריך גם בשר זה מליחה, הוזה מעמיד בדבר אסור, אך אולי לא מהני מליחה בדבר שהועמד ונוצר על ידי דם [אך יש לעיין בזה גופא אם הדרם הוא מעמיד, וגם אם אכן מעמיד הוא, לכאורה הוזה זה וזה גורם ומותר], אך

ד. ואף אם התאים שמהם נוצר בשר זה לא הי' עליהם איסור חלב, מ"מ הבהמה שממנו לוקחו אותם התאים הי' עליה איסור חלב, וא"כ י"ל שגם החלב הנוצר ע"י אותם התאים שלוקחו מבהמה זו יש עליו איסור. ואינה דומה לדין שחיטה שכתבנו ביה לעיל דמאחר שהתאים באים מבהמה שנשחטה, גם הבשר שנוצר ע"י התאים נכללים באותה שחיטה, ונכחו כן נאמר כאן שכמו שהתאים עצמם אין בהם איסור חלב, כן הבשר שנוצר מהם לא יהיה בו איסור חלב. זה אינו, דאינו דומה, דהתם רובץ על הבהמה – כולל התאים הללו שבתוכו – חיוב שחיטה, ומאחר שנשחטה, הוכשר מחיובו, וכל מה שיתגדל ויתוסף ע"י התאים הללו נכלל בהכשר זה. משא"כ לגבי איסור חלב, לא היה על התאים הללו איסור חלב שהוכשר ע"י איזה מעשה [ואי אפשר לחלב שיוכשר על ידי איזה מעשה, אלא מחוייבין לנקר ולהפריד החלב מהבשר, אבל החלב עצמו באיסורו עומד], אלא היתרן הוא מאחר שאינם בגדר חלב כלל [יש לברר אם המציאות הוא אכן כן שאין התאים נלקחים מחלב], אמנם אם יתגדל ע"י התאים הללו בשר שיש בו חלב, הרי חלב זה אסור הוא. ואל תתמה על דבר כזה שהתאים עצמם מותרים הם והבשר הנוצר מהם יהא אסור, שהרי מצינו מעין דוגמתו לגבי זרע, שאין על הזרע איסור חלב ודם, ואעפ"כ הולד הנוצר ממנו יש בו איסור חלב ודם [וזהו אף במקום שאין בו איסור מצד אמו, אלא מצד אביו, כמו בתיש שבא על הצביה (עי' רמב"ם הל' מאכלות האסורות פ"א ה"ג ושו"ע י"ד סי' פ' ס"ה, ויש להאריך). ואין אנו אומרים כל היוצא מן המותר, מותר, ומאחר שהתאים מותרים המה, גם הבשר הנוצר מהם יהא מותר. דנראה דכשאנו דנים על התאים, אין אנו דנים על התאים לכשעצמן [לומר שהם דבר המותר, וכל היוצא מהם כמותו], אלא צריכים אנו ליקח בחשבון את כל הבהמה שממנו לוקחו התאים, שבהותיה הנעלמים של הבעל חי [DNA וכדומה] טמונים בתאים הללו ושכחות אלו גורמים להתאים כח היצירה להווצר על ידיהם בשר חדש (ומעין דוגמת הזרע וכו'), ומאחר שבהמה שממנו לוקחו התאים הי' בו איסור חלב ודם, גם בבשר הנוצא מתאים הללו נוהג בה איסור חלב ודם, אעפ"כ שהתאים עצמם אין בהם חלב ודם והם מותרים באכילה, ודו"ק].

ה. ואפילו אם יאמרו החוקרים שאי אפשר להתאים הללו לייצר חלב ודם, רק בשר נקי, איך נדע בוודאי שכן הוא.

גם אם נמלחו העצמות מקודם, י"ל דעדיין הבשר צריך מליחה, דהדם שנוצר בו מחדש אסור הוא'. אך לכאורה לא מהני לה מליחה, שהרי בשר ששהה ג' ימים לאחר שחיטה בלא מליחה שוב לא מהני מליחה, ולכאורה בשר זה עד גמר יצירתו שוהה יותר מג' ימים. גם יש לומר דמאחר שמוסיפים חומרים שונים שוב לא מהני מליחה, אי משום כבוש, אי משום שמליחה מועיל רק להבשר אבל אינה מועילה להוציא הדם מאותם החומרים שנתוספו. [ולענין איסור הדם לא מהני ליקח תאים מבן פקועה, עיי"ש ש"ך סק"ב דם בן פקועה אסור].

### בשר בחלב

**ואם** אנו הולכים במהלך זה שכל הדינים שנוהגים בהבהמה שממנו לוקחו התאים נוהגים גם בבשר הנוצר, אז פשוט שיש בו גם דין בשר בחלב.

### בענין שה"תאים" אינם נראים לעינים

**ובענין** מה שהביא מעכ"ת בשם הגרשו"א זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה תנינא סי' ק' אות ד') בענין דבר שאינו נראה לעינים, הנה ז"ל הגרשו"א שם, "בענין שאלתו בדבר הנדסה גנטית שמכניסים חלקיקי תאים מבריה אחת לשניה ובוה משנים את תכונותיה של השניה, ועי"ז להתיר איסור כלאים מכיון שאין חלקיקים אלו נראים לעין האדם. [תשובה], כיון שאנשים מטפלים בחלקיקים האלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני הרי זה חשיב ממש כנראה לעינים ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים. אמנם וכו' [עיי"ש בענין כלאים בבע"ח]. עכ"ל הנוגע לענינינו. והנה לכאורה יש לעי' דא"כ איך אנו אוכלים המאכל יאגור"ט ועוד מאכלים שונים שנעשו ע"י ענויימ"ם שיש בהם באציל"ין [באקטמריע"ס] אשר הגם שאינם נראים לעינים מ"מ מטפלים בהם תחת המיקרוסקאופ במפעלים הרבה, ולפי"ד הגרשו"א איך מצינו ידינו ורגלינו בוה. אמנם נראה פשוט, דלגבי הרכבה, הגם שאין אנו רואים החלקיקים הזעירים האלו, מ"מ בעתיד יתראה לעינינו תוצאת ההרכבה שלהם, דהיינו שנראה לעינינו אילן שיש בו תכונות הרכבה של שתי אילנות, והוא "תכונה של איסור", ומאחר שבעתיד יתראה לעינינו תכונה של איסור, אמרינן שגם "עכשיו" אלו החלקיקים הזעירים נחשבים נראים לעינים מאחר שמטפלים בהם". משא"כ במאכל יאגור"ט וכדומה, הגם שהתוצאה נראה לעינינו בדמות המאכל, מ"מ אינו נראה לעינים שום "תכונה של

ו. מאחר שהתאים לוקחו מבהמה שיש עליו איסור דם, וכמו שכתבנו לעיל לענין חלב.

ז. עי' חכמת אדם כלל ל"ח בבינת אדם סקל"ד, ובערוך השלחן יו"ד סי' פ"ד סל"ו, ובאגרות משה יו"ד ח"ב סי' קמ"ו.

ח. וא"ת הא על זה גופא אנו דנים. שאם נאמר שהחלקיקים אינם נחשבים נראים לעינים והיו כאילו אינם, אז התוצאה לא הוי "תכונת איסור". כוונתנו, שבאופני הרכבה הרגילים עד כה הי' אילן מורכב נחשב "תכונת איסור", ולכן מאחר שבאופן שהם רוצים להרגיל עכשיו יהי' ג"כ נראה תכונה זו, אנו אומרים שגם זה איסור הוא, מחמת הסברא שהחלקיקים נחשבים נראים לעינים מאחר שאנשים מטפלים בהם.

איסור, שהרי אין אנו רואים הבאקטעריע"ם, רק מאכל בעלמא, ועל כן לא אמרין שהבאקטעריע"ם שמטפלים בהם תחת הזכוכית המגדלת יהיו נחשבים נראים לעינים.

**נחזור** לנידן דידן, ה"תאים" הללו אף שאינם נראים כעת, מ"מ התוצאה יהיה נראה לעינים [דהיינו "בשר". שהגם שאינו איסור לכשעצמו, מ"מ נקרא "תכונת איסור" לגבי תערובתו בחלב. וכן יתראה בו לעינינו "חלב ודם" שהם "תכונת איסור" מחמת עצמם, ולכן גם בתחילתו בשעת תערובת התאים הללו נחשבים נראים לעינים כיון שאנשים מטפלים בהם תחת המיקראסקאופ].

**ועוד** יש לחלק, דהרי החלקיקים הזעירים הללו באים מ"אילן" הנראה לעינים, ואילן הזה אסור להרכיבו, אלא שאתה רוצה להוציא מאילן זה חלקיקים קטנים שאינם נראים לעינים, ולהפקיע ממהחלקיקים האלו שם "אילן" מחמת קטנותם, ולהתיר הרכבתו. ועל זה אנו אומרים דמאחר שסוף סוף מטפלים בהם אנשים, אין השם "אילן" מופקע ממנו. וכן בנידן דידן לגבי ה"תאים" שנלקחו מבעל חי הנראה לעינים, ואתה רוצה להפקיע מהתאים שם "בשר" מאחר שאינם נראים לעינים, על זה אנו אומרים שמאחר שסוף סוף אנשים מטפלים בתאים הללו, אי אפשר להפקיע מהם שם "בשר". משא"כ בהבאקטעריע"ם הללו, בשלמא אילו ה' מקורם מתולעת או באקטערי"ע גדולה הנראה לעינים, ה' ג"כ הדין שמאחר שמטפלים בהם אי אפשר להפקיע שמם הראשון מחמת קטנותם. אבל מאחר שאין המציאות כך, אלא שמתחילת ברייתן לא היו נראים לעינים, אי אפשר "לחדש" עליהם שם "תולעת או שרץ" מחמת סיבה זו שאנשים מטפלים בהם. קיצור הדברים: סברא זו - שמחמת שאנשים מטפלים בהם יהא נחשב נראה לעינים - בכחו רק להשאיר עליו שמו הראשון שלא יהיה נפקע ממנו מחמת זעירותו, אבל אין בכחו לתת עליו שם חדש.

**וזוה** החילוק האחרון יותר מחזור. ואפשר גם לצרף שני החילוקים ביחד.

### בענין ביטול

**ולענין** אם התאים הללו בטלים בששים מיד בתחילת נתינתן לתוך התערובות, הנה, אם התאים לוקחו מבהמות נבילות וטריפות או בשר מן החי או בהמה טמאה, יש בו משום אין מבטלין איסור לכתחילה, גם יש לדון מדין הרשב"א ז"ל בדבר שעיקרו כך ודרכו לערבו בתערובות אין בו דין ביטול (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רי"ד הובא ביה יוסף יו"ד סי' קל"ד סי' ג-י"ד, ומג"א או"ח סי' תמ"ב סי' ס"ק א', ועי' בהערות לשו"ת הרשב"א

ג. ומאחר שנשאר עליהם שמם, ולא נתבטלו ממציאותם מחמת קטנותם, על כן החלב והדם שנוצר מהם, אסור, וכמו שנתבאר לעיל הערה 4.

י. דלכאורה אם היו בטלים, לא היו חלים על הבשר הנוצר על ידי התאים - דיני הבהמה שממנו לוקחו התאים, שהרי התאים כבר נתבטלו טרם נוצר הבשר, אלא ה' לן לדון מה דין בשר זה לכשעצמו, האם דומה לבהמה שנבראת ע"י ספר יצירה (עי' באורך בס' חתום האבות פר' וירא ליקוט גדול בזה), או לא, ואם לא, מה דינו. אמנם למעשה נראה דאינם בטלים, וחלים על הבשר הנוצר דיני הבהמה שממנו לקחו התאים, וכמבואר בפנים.

מהדורת מכון ירושלים שם אות ז', ועי' שדי חמד אסיפת דינים מערכת "חדש" דף נ"ב, שו"ת עמק התשובה ח"ח סי' פ"ב-פ"ג, שו"ת חיי הלוי ח"ד סי' ד', וקובץ ורע יעקב י"ד עמ' קל"ד<sup>1</sup>). גם יש לדון בו מדין מעמיד, אם אין מעמיד המסייעו [כמו שהאר"י בזה מעב"ת, ועי' בא"ת חלק י"א (ערך זה וזה גורם) עמ' תשט"ו-תשט"ז בענין בגד שצבעו בקליפי ערלה]. ואם התאים לוקחו מבהמה שנשחטה כהלכתה יש לעי' בו מדין היתר בהיתר לא בטל, ולכן אסור לערבו בחלב [בקמ"ץ]. וכן יש לדון בו שיהא בו דין בשר [לגבי בשר וחלב] מאחר שהתאים הם "מעמיד", ואפילו אם יהיה המציאות שיש מעמיד אחר, לא אמרינן זה וזה גורם רק בגורם אחד איסור וגורם אחד היתר, אבל בשניהם היתר לא אמרינן זה וזה גורם מותר [עי' בא"ת שם עמ' תש"ג-תש"ד לענין "פרדה" ו"בן פקועה", וע"ע שם חלק י"ג (מערכת חוששין לזרע האב) עמ' תי"א]. ואף שעכשיו נוצר בו דם וחלב [בציד"י] והרי יש בו גם איסור, מ"מ הדם והחלב אינם "הגורמים", אלא הם "התוצאה"<sup>2</sup>, והם עצם האיסור [עיי"ש עמ' תש"ג לענין ולד חמאת, ועי' מה שהביא שם מקודם מחי' רבינו חיים הלוי הל' מאכלות אסורות פ"ג הי"א, ויל"ע].

**גם**, נידן דידן גרע מ"מעמיד", כי המעמיד מערבין אותה בכדי שיעשה פעולה מסויימת בתוך התערובת, אבל התאים הללו, לא די שמערבים אותן בכדי שיעשו פעולה מסויימת, אלא הכוונה בתערובתן "שיתוספו ויתרבו", וכמדומה שלא מצינו "דין ביטול" במציאות כזה שהדבר המתבטל הולך וגדל ושאר התערובת עומדת על עומדה<sup>3</sup>. י.

יא. ועי' בגליון "אוצר נחמד" [שעי' כולל דברי יואל, גליון ה' טבת תשע"ד לפ"ק עמ' כ"ט בתשובת מורי ורבי הגאון רבי משה רוטה שליט"א מו"מ ועוד מראה מקומות בזה.

יב. שה"גורמים" הם התאים ושאר התערובות והם כולם היתר. אך אם התאים הם של איסור נבילות וטריפות או פורש מן החי או בהמה טמאה, אז אולי אמרינן זה וזה גורם, דהרי יש גורם אחד של איסור [=התאים], ומאחר דאמרינן זו"ג, הרי הם מתבטלים, וכיון שכן, הדם והחלב הנוצר מהם אינם מתייחסים אחר הבהמה שממנו לוקחו התאים, שהרי התאים כבר נתבטלו. אמנם לעומת זה י"ל סברא דאולי הביטול לא מהני רק לגבי האיסור של נבילות וטריפות ופורש מן החי ובהמה טמאה, אבל לא לגבי האיסורים שנולדו אח"כ מהתאים הללו, דהיינו האיסור חלב ודם. מפני שהגורמים לא היו אסורים מחמת איסורים הללו (חלב ודם) רק מחמת איסורים אחרים, אי"כ לגבי חלב ודם אין התאים גורמים האיסור, אלא החלב והדם הם עצם האיסור, ולגבי איסור "חלב ודם" גם התאים נחשבים להיתר, שהרי אין בהם איסורים הללו, ומה שיש בהם איסורים אחרים זה אינו נוגע להחלב והדם. אמנם אם התאים לוקחו מהחלב או הדם של הבהמה, אולי יש בהם דין זו"ג לגבי החלב או הדם הנוצר מהם, ויל"ע בכל זה בשורשן של הדברים בהמראה מקומות שציינו שם בא"ת. ולא הארכתני כ"כ בזה כי למעשה נראה דבניד"ד לא שייך דין ביטול כלל, כמו שכתבנו להלן בפנים.

יג. ואינו דומה לדין קמא קמא בטיל, דשם נתוסף מחוץ להתערובות עוד ועוד לתוך התערובת, אבל כאן, מה שנפל לתוך התערובות – הוא בעצמו הולך ומתרבה יותר ויותר, והבן.

יד. והגם שבדבר המעמיד יתכן ג"כ שיתרבו הבאצילין (באקטריעס) – הגורמים פעולת ההעמדה – לרבות ולמיליאנעין, ואעפ"כ מצינו בהם דין זו"ג, מ"מ שם אין ריבויים נראה לעיניים (עי' בהמ"מ שציינו לעיל הערה ז), משא"כ בנידן דידן הריבוי נראה לעיניים, שהרי אנו רואים שהבשר מתרבה יותר ויותר (עי' מה שהארכנו לעיל בדברי הגרש"א בענין נראה לעיניים). והגם שיכול להימצא שתוך תהליך

**היוצא** לנו מכל זה, הנראה שאין בתאים הללו דין ביטול, ואם לוקחו מבהמה אסורה יש עליו אותה איסור<sup>טז</sup>, ואם לוקחו מבהמה כשירה, הבשר עדיין אסור משום חשש חלב ודם, וגם יש עליו דין בשר לענין בשר וחלב.

**כל** זה נכתב לפי הפרטים המועטים הידועים לי במציאות הדברים כפי שהבנתי מהשאלה בקובץ עץ חיים, ועדיין נצרך בירור מקיף בהמציאות.



ההעמדה גדל למעלה כמין רקם של רקבון ושימ"ל, כמו בהעמדת בארש"ט, מ"מ הרקם ההוא אינו קיים לאכילה ומסירים וזורקים אותו, משא"כ כאן שהבשר עצמו מתרבה<sup>ז</sup>.  
טו. נבילות, טריפות, בהמה טמאה, פורש מן החי.

## הרב אברהם שלומון

הלל סערט וידניץ, חיפה יצ"ו

### בענין פסיקה בזול בשכר פועלים וקבלנים

**ראיתי** המאמר שנכתב בקובץ ל"ב (אלול תשע"ט) ע"י הרבנים הגאונים הרה"ג ר' שלמה וילהלם שליט"א והרה"ג ר' אברהם מרדכי ברמל שליט"א בענין פסיקה בזול בשכר פועלים, והאריכו ופרשו כשמלה כל פרטי הסוגיא, וגם הפרטים העולים למעשה בכמה אופנים, ובפרט כמה שהניחו להם מקום מן השמים לבאר ולפרש דברי הריטב"א על מכונם, והדברים מאירים ומיושבים כנתינתם מסיני.

**אמנם** אין בית המדרש בלא חידוש, וראיתי כמה פרטי חלכות שכתבו שיש מקום לעיין בהם, ובפרט כמה שהקילו בפסיקה בזול בפועל קבלן כדין שכיר יום, וראיתי כמה שמעו בזה לענ"ה, שלא נאמר היתר פסיקה בזול אלא בפועל שכיר יום (וגם זה במחלוקת הפוסקים שנויה אלא שקיי"ל להקל), ואין לדמות לזה כלל קבלן שענינו והגדרתו שונים לגמרי משכיר יום, ואין לנו ראייה ומקור להתיר בזה, הלכך אמרתי אפרוש שיחי ואספרה כמו, והבוחר יבחר, ואשימה תקותי בהש"ת שלא אכשל בדבר הלכה ח"ו.

**וראיתי** קוטב הדברים סובב הולך על ב' היתרים מרכזיים בדיני פסיקה בזול, מלבד עוד כמה היתרים פרטיים. ההיתר הראשון הוא להתיר כל פסיקה בקנין גמור, והיינו שכל מה שדיברו חז"ל ואסרו והתירו בדיני פסיקה אינו אלא בקנין כסף שאינו קונה במטלטלין, ונמצאו המעות הלואה ביד המוכר, וכי נותן לו אה"כ פירות בזמן היוקר הוה תוספת מחמת הלואה, אבל אם עשו קנין גמור באיזה אופן שיהיה אז המעות הם באמת מעות מו"מ ונקנו לגמרי למוכר ואין בזה צד הלואה וריבית כלל, והיתר זה העמיסו הרבנים הגאונים בדברי הרבינו יונה והרשב"א כמה שפירשו איסור פסיקה בזול בשכירות פועלים קודם שיתחיל במלאכה משום שאין הקנין חל לגמרי דפועל יכול לחזור בו, ומשמע דהא אם נמצא אופן לפסוק בפועל בקנין גמור יהא מותר, וכנגדו בכל פסיקה דעלמא בקנין גמור מותר בכל אופן.

**וההיתר** השני, והוא נובע מהראשון, דהיתר יש לפסוק בזול בקנין גמור הן בפועל שכיר יום והן בקבלן, הן בשוכר דבר מסוים כגון פועל פלוני דווקא או בית וכלי פלוני, הן בשוכר סתם שיביא לו איזה פועל שירצה או איזה כלי ובית שתרצה, שכל אופן שנמצא דרך לעשות הקנין במוחלט שלא יוכלו לחזור בהם היתר גמור הוא לפסוק בזול, ומעתה אין מוטל עלינו אלא לבור ולפשפש בדיני הקנינים באיזה אופן חל ההסכם והקנין במוחלט, ואז יהא היתר בדבר לפסוק בזול בהקדמת המעות, וכמו שהאריכו הרבנים בדיני קניני קבלן ופועל בטוב טעם ודעת.

**אמנם** מילתא דפשיטא להו למרנן מספקא לי הרבה, שאין היתר הרבינו יונה והרשב"א מיוסד על סברת קנין גמור כלל, ונפק"מ הרבה יש בדבר גם באופנים שהתירו במאמר הנ"ל, ואפרש שיחתי.

מעם הרבינו יונה בהיתר פסיקה בשכירות בתים ופועלים

**ומתחיל** יש להקדים דהרבינו יונה והרשב"א שהתירו שניהם פסיקה בזול בשכירות בתים לא התירו מאותו מעם, שאף שהרשב"א הביא דברי הרבינו יונה והסכים עמו, מ"מ לאו ממעמיה הוא כמדוקדק בדבריהם, ונפק"מ הרבה יש בדבר.

**ומקור** הדברים הוא בבבא בתרא בפרק הספינה (פז ע"א), דהשוכר את הפועל ומקדים לו שכרו בזול, אם מתחיל עמו מיד במלאכה, אפילו שוכרו למאה ימים ומוזיל גביה הרבה בהקדמת המעות מותר, ואם אינו מתחיל במלאכה מיד אסור, ומפרש בגמרא הטעם משום דלזולי בשכירות מי אסיר, אלא שאם אין הפועל מתחיל מיד במלאכה מיחוי כאגר נטר, ואם הוא מתחיל מיד לא מיחוי כאגר נטר, עיי"ש, ומבואר שם דהשוכר את הפועל למאה ימים הימים הם מחולקים זה מזה ויש כאן מאה שכירות נפרדים, ומוזיל גביה בשכר הימים שבסוף הזמן בשכר הקדמת המעות מעכשיו קודם שמתחיל השכירות דלהלן, אלא שמ"מ מותר משום דלזולי בשכירות מותר ולא מיחוי כאגר נטר כיון שמתחיל מיד במלאכה.

**אמנם** עיקר הדבר צריך ביאור מאי האי שאמר דלזולי בשכירות מי אסיר, הרי כל איסור פסיקה על הפירות מיוסד על זה דלזולי בדמים בשכר הקדמת המעות אסור, ומה שנא זלולי בדמי פירות מאי שנא זלולי בשכר פועל.

**ופירש** הרבינו יונה (עליות דרבינו יונה שם ד"ה אמר רבא) וז"ל, אמר רבא ותסברא האי שכירות היא, ולזלולי בשכירות מי אסיר, פירוש הלא מן הדין אע"פ שלא שכרו עד ימות הגורן מותר, דמעות שמקדים לו לאו הלואה נינהו כלל אלא אגריה הוא דמקדים ליה, שהרי מעכשיו הוא נשכר לו לעשות עמו בגורן, וכמי שלוקח חפץ הנמצא ביד חברו אע"פ שמתנה עמו שלא יתן לו החפץ עד חודש או שני חדשים, מותר להקדים לו המעות ולזלולי גביה, ולא אמרינן דמעות הלואה נינהו וכי יהיב ליה אותו חפץ בזול הוה אגר נטר ליה, אלא כיון דמעכשיו מכר לו אותו החפץ מכר גמור הוא, הכא נמי שכירות גמורה הוא, והכי דמי דאסרינן במכר להקדים לו מעות ולזלולי גביה, כגון שמוכר לו דבר שלא בא לעולם שאין כאן תורת מכר. ואם תאמר והלא בשכירות אפילו התחיל עמו במלאכה לא קנאו להשתעבד בו, דקיי"ל פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, התם לאו משום דלא חיילא שכירות, אלא משום דכתיב כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם, ולא עבדים לעבדים, וכל זמן שאינו חוזר בו הרי הוא נשכר לו בכסף שנתן, ואע"פ שלא התחיל עמו במלאכה, וכשוכר בית לדור בו לאחר חודש או שני חדשים דמי, שמוותר להקדים לו מעות ולזלולי גביה, ה"נ כיון שגוף הפועל מצוי בעולם חלה עליו תורת שכירות ואע"פ שיכול לחזור בו, ומעות לאו הלואה הן, הלכך הא דקתני רישא השוכר את הפועל לעשות עמו בגורן, מן הדין לא היה לו לאסור דלזולי בשכירות מי אסור, אלא חומרא הוא



דאחמור רבנן, דכיון דלא קא עביד בהדיה מתחזי כאגר נטר ליה משום דפועל יכול לחזור בו ודמיא להו לאינשי כהלואה, וסיפא דקא עביד בהדיה לא דמיא להו לאינשי כהלואה אע"ג דיכול לחזור בו, הלכך לא אחמור בה רבנן, ואע"ג דכל יומא שכירות באנפי נפשיה, כך נראה פירושא בעיני.

**וי"ש** אומרים כי היכי דאמרינן גבי פועל דאסור להקדים לו מעות ולאזולי גביה היכי דלא קא עביד בהדיה, ה"נ לענין זו ששנינו (ב"מ סה ע"א) מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, דוקא כשהוא דר בבית מעתה, אבל אם שכרו לדור בו לסוף חודש או שני חדשים אסור להקדים לו מעות ולאזולי גביה. ומסתברא לן שלא אסרו כן אלא גבי פועל דכיון שהוא יכול לחזור בו כי לא קא עביד בהדיה מתחזי כאגר נטר ליה, והיינו דקא מקשי רבא בפשיטות זלולי בשכירות מי אסור, הלא שנינו מרבין על השכר ויכול לומר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא שלך בעשר סלעים לשנה ואם של חודש בחודש סלע לחודש, וסתמא תנן אפילו לא שכרו לדור שם מיד עד חודש או שני חדשים, אלא רישא חומרא הוא, דכיון דלא עביד בהדי מתחזי כאגר נטר ליה, כיון דשכירות פועל לא הויא קניה ממש דיכול לחזור בו, ותדע דהאי דינא בפועל דוקא, מדלא תני ליה לא במשנה ולא בכרייתא גבי שכירות חצר, וקתני להו גבי פועל, עכ"ל הרבינו יונה שם.

**הרי** מפורש יוצא מדבריו שאין עיקר ההיתר בשכירות בתים מחמת שנגמר הקנין, שאין בזה די, אלא נקודת ההיתר משום שהחפץ בעולם ומעכשיו נקנה לו לגמרי אלא שלא ימסרנו לו עד חודש או חודשיים, משא"כ בפסיקה על הפירות שאין הפירות בעולם הלכך אסור, והשתא א"כ גם קנין גמור ללא יועיל שם שהרי אינו חל על דבר מסוים, ואינו דומה לזלולי בשכירות שהפועל בעולם.

**אלא** שמ"מ נתקשה הרבינו יונה דהרי פועל עצמו ג"כ אינו קנוי לגמרי מתחילה שהרי יכול לחזור בו בחצי היום, ולזה תירץ דבאמת פועל כיון שגופו בעולם הרי הוא נקנה מיד לבעה"ב, ומה שיכול לחזור בו מילתא אחריתא הוא, שנתנה תורה רשות וכוה לפועל להפקיע קנין המוחלט שחל עליו שנתחייב לעבוד בזמן פלוני מוגזה"כ דעברי הם, (וכעין זה מבואר בשנים אוחזין (י ע"א), כל כמה דלא הדר ביה כיד בעל הבית הוא, כי הדר ביה טעמא אחרינא הוא דכתיב כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים, עיי"ש).

**עוד** צריך לומר בדעת הרבינו יונה, דס"ל דגדר שכירות הוא שקונה מעכשיו זכות גמורה בבית לדור בו לשנה או שנים, ואף אם מתחיל השכירות לאחר מכאן חשיב שקיבל עכשיו זכות גמורה בבית שיהיו הדירון שלו לשנה פלונית, ואינו מוגדר כשעבוד על המשכיר או על הבית אלא קנין גמור הוא שזכה וקנה בבית לדירון לזמן פלוני, הלכך חשוב שנגמר מיד כל המקח שביניהם וזכה בחפץ הנקנה ואין כאן שום המתנה, לא המתנת המעות ולא המתנת החפץ, וכן בשכירות פועלים צריך לומר כן, שהשוכר פועל בכסף קנה מעכשיו גוף הפועל למלאכתו ליום פלוני, ומיד קנה כל קנינו ואין שום המתנה בדבר, אלא שמכיון שמחמת גזה"כ יכול לחזור בו מיחזי לאינשי שלא קנה כלום עכשיו ומעות הלואה הם,

ולגידרה זו מועיל מה שמתחיל מיד במלאכה אע"פ ששכרו למאה ימים שהם שכירות נפרדות כמבואר בגמרא.

### מעם הרשב"א בזה

**אמנם** הרשב"א הביא דברי הרבינו יונה, והוסיף עליהם נופח משלו, אמנם מה שהוסיף גרעון הוא דמשמע שאינו סובר כסברת הרבינו יונה ממש, וז"ל הרשב"א שם (ד"ה ותסברא), פירש מורי ז"ל (הוא הרבינו יונה) דכיון שגוף הפועל בעולם הרי הוא כמוכר לו חפץ בפחות מכדי דמיו למסור לו החפץ לאחר שלשים יום, דכיון שהחפץ בידו כולו בידו הוא שרי, וכן ודאי נראה כדבריו, דהא שרי בהלויני עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח (ב"מ סג ע"ב), ובדלועין דאולי בני זרתא וזרתא בוזא בשוקא (שם סד ע"א) וקאמר ליה אנא יהיבנא לך בני גרמידא, דכיון דמנפשייהו קא רבו כעד שיבא בני או עד שאמצא מפתח דמו, וכל שכן כאן שישנו לחפץ בעולם וכן גופו של פועל, אלא משום שפועל יכול לחזור בו אמרו ברישא דלא קא עביד בהדיה דאסור דמחזי כריבית, וכתב מורי ז"ל דדוקא בפועל הוא דאסרו בדלא קא עביד מהשתא בהדיה, דמחזי כריבית הואיל ולא משתבד פועל לגמרי מהשתא דהא יכול לחזור בו, אבל בשכירות קרקע שזוכה בו מהשתא זכייה גמורה שרי למימר ליה מהשתא כדינר ולקמיה יפה סלע, עכ"ל.

**והמבואר** בדבריו שעשה סמוכין לדברי הרבינו יונה ממה שהתירו פסיקה בזול ביש לו, וממה שהתירו בדלועין לפסוק בזול אע"ג שאין לו דלועין בני גרמידי משום דמנפשייהו קא רבו, וה"נ בפועל ובשכירות בתים החפץ בעולם הוא וכן גופו של פועל, ומשמע שהוא משתמש כאן בהיתר יש לו שהתירו לפסוק בזול ביש לו, והוסיף על זה דלא גרע מדילועין דאף שאינם כאן מנפשייהו קא רבו, וזה שלא כדברי הרבינו יונה, דהרבינו יונה פירש הדבר שבאמת קונה עכשיו חפץ רק שיביאו לחודש או שני חודשים, ומעכשיו קנוי לו החפץ לכל דבר, אבל היתר יש לו אינו כן, דאינו מקנה את מה שיש לו, להיפך דעתו למכור ולאכול את מה שיש לו ולקנות מן השוק אחר בזמן הפרעון, ומ"מ מותר להקילו חז"ל בריבית דרך מו"מ לראות הדבר כאילו נקנה לו מיד ואין המתנת זמן, וקולא מיוחדת בדיני פסיקה הוא, ועוד הוסיף הרשב"א לדון השכירות כדבר שמאליו קא רבו כדין דילועין, הרי שדן הקנין של שכירות בתים ופועלים דלא מיבעי שלא קנה עכשיו כלום רק גם אין לו השכירות כלל רק שמאליו קא רבו, נמצא דלרבינו יונה קונה עכשיו הבית לתשמישיו וכן הפועל למלאכתו לכל דבר, ובאמת אין המתנת זמן בדבר, ולרשב"א אינו קונה אלא שמתחייב לו מלאכה ככל פסיקה דעלמא שמתחייב להביא לו פירות לזמן פלוני, ומ"מ היתר הוא משום שיש לו ומאליו יבוא זמן פלוני שהתחייב לו מלאכה או והוה כאילו אין המתנת זמן, נמצא שנחלקו בטעם ההיתר.

### ביאור מחלוקתם והנפק"מ

**ובביאור** מחלוקתם נראה שנחלקו בצדדי הספק בגדר שכירות שכתב רבי אלחנן וסרמן בליקוטי הערות ליבמות (סימן ג) שהביאו הרבנים הכותבים, דלרבינו יונה שוכר קונה בשעת הקנין קנין גמור בגופה של קרקע לתשמישיה לזמן פלוני, ומיד זוכה בכל זכות

השכירות בזכיה גמורה, אבל הרשב"א מפרש דשכירות אינה אלא שעבוד, והיינו שמתחייב המשכיר ליתן לו הדירורין בביתו בזמן פלוני, והבית משועבד לחוב זה שייטול ממנו השוכר הדירורין שנתחייב לו בעה"ב (וגם א"צ מעשה גבייה לזה רק בא ונוטל), ולענין זה קנה בגופה של קרקע שתהא משועבדת לו לדירוריה שעבוד גמור, אבל אינו קנין גמור בקרקע רק שעבוד, ובוזה אתי שפיר מחלוקתם, דלרבינו יונה השוכר שפסק ועשה קנין בשכירות קנה מעכשיו קנין גמור בבית, ואין בוזה שום המתנת זמן שמיד קיבל את תמורת מעותיו, ואף שזמן הדירורין בפועל הוא להלן אין בוזה חסרון, והוא כקונה חפץ בקנין גמור על מנת שיביאו אליו לחודש או שתים, אבל להרשב"א אין השוכר קונה בשעת פסיקתו אלא שעבוד גרדא, ובמה שזכה מיד בשעבוד אין בוזה היתר, דכל הלואה כן הוא שמיד זוכה בשעבוד הגוף ובשעבוד נכסים של הלואה ומ"מ אסרה תורה הריבית, הלכך בהכרח תירץ הרשב"א דהיתר אחר יש כאן משום שיש לו הבית שרוצה להשכיר, והיתר יש לו הוא גם בשאינו קונה באמת החפץ מיד בקנין גמור, ומה שהשכיר לו רק הזמן דלהלן, הרי זמן זה יבוא מאליו עוד יותר מדילועין דמאלייהו קרבו, זה נראה עיקר מחלוקת הרבינו יונה והרשב"א בזה.

**והנה** נפק"מ רבים יש בין טעם הרבינו יונה לטעם הרשב"א בין לענין חו"מ בגדר שכירות בין לענין יו"ד בריבית (כגון משכיר חצירו בזול בשכר הלואה דהוה אבק ריבית, ועשה קנין בחצר לשנה, אם חשוב מפקנן או לא מגבינן, וכן במקדים מעות השכירות והזיל לו בשכר זה חפץ אחר, שאם המתנת זמן יש כאן א"כ אסור להזיל בשכר פסיקה חפץ אחר, ולא נאמרו קולי פסיקה אלא במזיל חפץ זה שפסק עליו ולא חפץ אחר, ואם קנה מיד כל השנה אין כאן המתנת זמן כלל, ודו"ק), ולתועלת המעיינים נציגה אחת מהן, והוא בשוכר בית סתם או כלי סתם, דטעם הרשב"א דחשוב כיש לו שייך גם בוזה, שהרי יש לו בית ומוזמן לקיים המכר וליתנו לו, אבל טעם הרבינו יונה אינו שייך כאן, שהרי אנו קנין גמור בשום בית בעולם, ואין כאן אלא כעין חוב שחייב המשכיר להעמיד לו בית, והבתים שיש לו יכול למוכרם או להשכירם לאחר ולקנות לזה בית אחר מן השוק, והוה ממש כפוסק על הפירות שאין הקנין חל על הפירות שיש לו, ובדאי המתנת זמן יש כאן ולא נגמר המקח לגמרי עכשיו, ולא שייך טעם הרבינו יונה.

**אמנם** נפק"מ זו אינה אלא בטעמים אבל בדין אין נפק"מ, דבודאי הרבינו יונה אית ליה נמי טעם הרשב"א, דאטו מי לית ליה לרבינו יונה היתר יש לו, אלא שעדיף מיניה מתרין דבשכירות על בית זה יש לו קנין ממש בבית, אבל בבית סתם שלא שייך טעם זה מודה לטעם הרשב"א דחשוב יש לו ולא גרע מיש לו פירות, ולרבינו יונה ניהא הסברא יותר מלרשב"א, דהרשב"א דס"ל שאין הפוסק על שכירות קונה מעכשיו קנין גמור בבית רק שעבוד מוכרח להסתייע מהא דדילועין, שאף שאין השכירות והזכות של הזמן דלהלן מצויה אצל המשכיר עכשיו מ"מ אותו הזמן מאליו קאתי וחשיב כיש לו, אבל לרבינו יונה דס"ל שהפוסק על שכירות קונה מעכשיו קנין גמור הרי הוא מוזמן עכשיו להקנות לו איזה בית שיש לו לזמן דלהלן בקנין גמור, נמצא הוה כיש לו בעין ממש שבידו להשלים מיד

כל המקח בלא שיצטרך להמתין לבוא הזמן, וא"צ להסתייע בזה מדין דילועין דמנפשיהו קרבי, ומסתבר יותר להתיר לדעת הרבינו יונה.

### אם מותר פסיקה בקבלן

**ואתה** תחזה מעתה, דעל כל פנים דזה ברור שגם הרבינו יונה וגם הרשב"א לא התירו כלל משום שנגמר הקנין, דאדרבה אף שנגמר הקנין לא היה בזה די להתיר ונזקקו שניהם לפרש עוד טעם להיתר, או משום שמיד נקנה כל השכירות והוא כלוקח חפץ שהוא ביד חבירו ונותנו לו לאחר מכאן וכו', או משום שחשוב יש לו ומאליו קא רבי, אבל מה שנגמר הקנין אינו מתיר כלום, ומה שהזכירו שנגמר הקנין בשכירות קרקע זה מטעם אחר, שהגמרא בב"ב חידשה לאסור פסיקה קודם הזמן בשכירות פועלים משום שמיחיו כריכות, ופירשו הרבינו יונה והרשב"א דלעולם שכירות פועלים היתר הוא כשכירות בתים כל אחד כפי טעמו, אלא שכיון שפועל יכול לחזור בו מנה"כ מיחיו כהלואה, וזה טעם האיסור בפועלים באינו מתחיל מיד במלאכה, ולזה כתבו דהא שכירות בתים שמועיל בו קנין לגמור הדבר לא מיחיו כהלואה ומותר אף קודם שמתחיל השכירות, אבל עיקר הדבר מה שמותר שם פסיקה יותר מפסיקה על הפירות אינו מחמת הקנין רק מהמעמדים הנ"ל דהרבינו יונה והרשב"א כל חד כדאית ליה, וקנין גמור אינו היתר בפסיקה כלל.

**ומעתה** יש לנו לדון ולברר אם יש היתר מטעמי הראשונים גם בפוסק בזול עם קבלן, ובהקדם דידוע שיש חילוק גדול בין גדר פועל לגדר קבלן, דפועל ענינו שמשכיר גופו לזמן למלאכה, ואותו הזמן הוא שייד לבעה"ב למלאכה שנשכר לה כמו ששוכר שורו וחמורו, ואל תתמה היכן מצינו קנין בגופו בנן חורין, דדרגות יש בקנין הגוף, וגדר עבד כנעני הוא שגופו ונפשו קנויים לרבו כשורו וחמורו ממש, ומטעם זה מה שקנה עבד קנה רבו, שכוח הקנין עצמו של העבד שהוא אדם ויש לו כוח לקנות ולזכות, (ומותר האדם מן הבהמה בזה, שבהמה שתפסה איזה דבר מן ההפקר ובא אדם וחתף ממנה אינו גזלן, דלבהמה אין כוח לזכות ולקנות), אותו הכוח שייד לרבו הלכך מה שקנה עבד קנה רבו, אבל בן חורין אין בו קנין בגופו ונפשו ממש, אבל מ"מ יש בו קנין בגופו, שגופו היינו איבריו וכלי המעשה שלו משועבדים למלאכה בזמן שנשכר, שאותו הזמן הוא של בעה"ב ומחוייב לעשות מלאכתו, והוא נשכר לבעה"ב ושייד לו למלאכתו כעין שכירות גמורה של בהמה וכלים.

**אבל** קבלן אינו כן, שקבלן אינו משכיר גופו רק מתחייב למלאכה, והאמת שסתם קבלן אף למלאכה אינו מתחייב רק לתוצאה גרידא לעשות ולהביא לבעה"ב תוצאה פלונית שנשכר לה, וכך הוא אם יעשה לבדו התוצאה או יקנה דבר מוכן מן השוק או ישכור פועלים שיעשו לו, ואף אם יוכל לעשות התוצאה ע"י שם (כעין מעשה דאליהו הנביא בזמר איש חסיד) או להבדיל ע"י כישוף ג"כ יקיים התחייבותו ויכח בשכרו, שאין עיקר התחייבות הקבלן וקבלת שכרו על עשיית מלאכה רק על יצירת התוצאה והתיקון לבעה"ב, וק"ו שאין גופו מושכר לבעה"ב לאיזה זמן כפועל, נמצא העושה קנין עם קבלן ומחייבו במלאכה אינו דומה לשכירות בתים או כלים רק להתחייבות, שהקבלן מתחייב לו להביא תוצאה ע"י מלאכתו, והוא ממש כפוסק עמו על הפירות, דכאן מתחייב המוכר ומשתעבד להביא פירות

ובאן הוא מתחייב ומשתעבד להביא תוצאה של מלאכה, ואינו קונה שום קנין בגופו של הקבלן רק גדר שעבוד וחוב בנפשו שיתחייב להביא לו מלאכה<sup>א</sup>.

**ומעתה** נחזיו אנן אם שייכים מעמי ההיתר דהרבינו יונה והרשב"א בפסיקה על מלאכת קבלן, דמעם הרבינו יונה אינו שייך כאן, דבשלמא פועל המשכיר גופו לעשות מלאכה לאחר זמן שייך לומר שקונה בו קנין בגופו עכשיו שיהיה שלו להלן, וכלשון הרבינו יונה, שהוא כשוכר בית לדור בו לאחר חודש או שני חודשים, הכי נמי כיון שגוף הפועל מצוי בעולם חלה עליו תורת שכירות, והוא כלוקח חפץ הנמצא ביד חבירו ומתנה עמו שלא יתן לו החפץ עד חודש או שנים, עיין בלשוננו, וזה אין שייך אלא בקונה גוף הפועל

א. והנה במה שכתבנו לחלק בין גדר שכיר יום לגדר קבלן יעלה ארוכה למה שכתב הנתה"מ בסימן שלג (ס"ק א) דאי פועל נידון כעבדים א"כ יועיל קנין כסף לקנות בפועל, אמנם בגמרא זוהב (מח ע"א) משמע דנתנה לספר לא מעל לרבי יוחנן, ולכאורה קשה לפי"ז אמאי אין מועיל שם קנין כסף לכו"ע, שהרי הספר הוא פועל ודינו כעבדים הנקנים בכסף ולא ביטלוהו כלל, ומה זה ענין למחלוקת ר"י ור"ל במטלטלין, ופירש הנתה"מ שם דכיון ששוכר גם המספרים הוא כמוכר שני דברים ביחד שאינו קונה עד שיעשה מעשה קנין בשניהם, והמספרים הם מטלטלין שאינם נקנין בכסף לר"י, אמנם דברי הנתה"מ לפום ריהטא הם דלא כהתוס' שם דמשיכת כלי האומנות קונה אף הפועל, ומשמע שמועיל אף בלא הקדים לו כסף כלל, שלא עשה שום קנין בפועל רק במספרים ונ"מ מועיל לקנות שניהם, וכ"ש שיועיל קנין רק בפועל לשעבד אף בלא למלאכה שהוא עיקר הקנין, והדרא קושיא למה לא יועיל קנין הכסף בפועל לכו"ע בדין עבדים.

ובענין זה יש להקשות ג"כ לשיטות הראשונים, הובאו במחנ"א שכירות פועלים סימן א, דפועל שהקדים לו שכר אינו יכול לחזור אלא דרך פדיון בהחזרת המעות, ולא דרך חזרה בעלמא שיהיו המעות חוב עליו, דבאמת נקנה הוא בקנין כסף רק שיכול לגרע פדיונו ולצאת כעבד עברי, והשתא א"כ נתנה לספר אמאי לא מעל הא נקנה הספר למלאכתו, ומה שיכול לגרע פדיונו ולצאת מילתא אחריתא היא, ואינו מן הדין לומר שמחמת זה לא יצאו המעות הראשונות לחולין.

אמנם להמבואר א"ש ברווח, דספר ובלן שוכר אותם למלאכה ותוצאה דומיא דקבלן וכמבואר בתוס' שם שהם קבלנים, והשתא א"ש דמה יועיל קנין כסף בקבלן לחייבו לעשות מלאכה, שאין גוף הקבלן החפץ הנקנה כעבד רק החפץ המשתעבד, והחפץ הנקנה הוא המלאכה שאינה בעולם, וכסף אינו קנין טוב לחייב ולשעבד הגברא, וכמבואר ריש פרק זוהב דהזהב שהוא פירא קונה ומחייב את הכסף ואיפכא לא, ולכאורה למה לא יועיל נתינת הכסף לחייב ליתן זהב בסך פלוני, דקנין סודר כה"ג מועיל לחייב גברא כמבואר בתוס' בבבובות ריש פרק אע"פ, וה"נ יתן בעל הכסף מטבע אחד בתורת קנין כסף לחייב הגברא בעל הזהב ליתן לו סך כך וכך זהב, (דגם הא דהזהב קונה את הכסף היינו מחייב את הכסף), אלא על כרחך קנין כסף אינו אלא דרך קנין בחפצא לקנות דבר מסוים ולא לחייב הגברא, (ושעבוד לוהא לפרוע הלוואתו לאו קנין הוא אלא תוצאה ומציאות, שכיון שבא ממון חבירו לידו על מנת להחזיר חייב הוא להחזיר), וממילא איך יקנה בכסף לחייב חבירו לספר אותו או לרוחצו בקבלנות.

אבל מעשה קנין בחפצא כגון משיכתו או קנין כסף במרחץ מועיל לשעבד המספרים והמרחץ לעשות לו מלאכה, דשייך קנין בגוף דבר השהה כסף רק לשעבדו, (וגם משיכה או כסף בעבד כנעני יועיל לשעבדו לעשות לו מלאכה אף בדרך קבלנות), אבל בגוף האדם אין שייך קנין לשעבדו, דלהשתעבד ולהתחייב אין האדם כעבד לקנותו בכסף כעבד, דנפש האדם היא המתחייבת ומשתעבדת ולא גופו, ואינו דומה לעבד אלא לענין לשכור גופו שיהא גופו עצמו ואיבריו קנויים לו לזמן כממכר ליומיה לעשות לו מלאכה בגופו, וזה מבואר בהזהב הנ"ל דכסף אינו מועיל להתחייב, ומטעם זה משיכת המספרים או קנין כסף במרחץ מועיל לשעבד האדם לר"ת בתוס' שם, אבל קנין כסף לחייב האדם גרידא זה אינו מועיל.

כמו שקונה גוף הבית לזמן בשכירות בתים, אבל במה שגוף הפועל בעולם להתחייב ולהשתעבד לו אין שייך שום היתר, דכל הלואה והתחייבות כן היא שמיד מתחייב הלוה ומשתעבד בכל ההתחייבות ולא התירה תורה ריבית מחמת זה דמ"מ המתנת זמן יש כאן עד זמן הפרעון, ואין היתר אלא בקונה ממש קנין גמור בדבר הנמצא בעולם עכשיו, וזה אין שייך אלא בקונה גופו של פועל להיותו מושכר לו לזמן פלוני, ולא במתחייב ומשתעבד לתוצאת מלאכה, והוא פשוט.

**ומעם** הרשב"א ג"כ אין שייך בקבלן, דעיקר מעם הרשב"א לפי שגופו של פועל כאן וחשיב יש לו אע"פ שאינו קונה מעכשיו כלום, ודומה להא דדילועין, והיינו סוגיא דקארי בגמרא (ב"מ סד ע"א) שהתירו כל שמינייהו קא רבו, אמנם המעיין שם בסוגיא יראה שלא התירו אלא דומיא דקארי שהקארי עצמם גדלים ומתרכים דכי שקלי ליה להאי קארי לא אתי אחרינא בדוכתיה, אבל במוכר מה שעזי חולבות דכי שקלי ליה להאי חלב אתי חלב אחרינא בדוכתיה אינו חשיב מאליו קרבי, עיי"ש, ומעתה א"כ יש לעיין מה דימה הרשב"א שכירות פועל לדילועין מחמת שגופו של פועל בעולם, הא אינו דומה אלא למה שעזי חולבות, דשם ג"כ גופם של עזים בעולם ומאליהם נותנים חלב, וכאן גופו של פועל בעולם ונותן מלאכה לאחר זמן, אלא על כרחך לפי ששם אינו משכיר גופם של העזים רק החלב היוצא מהם, ואותו חלב אינו בעולם כלל, וכאן הוא משכיר את גופו של הפועל ממש והוא בעולם, אלא שכיון שנשכר לאחר זמן יש לו להמתין עד הזמן ומאליו יבוא זמן זה, וזה מה שכתב הרשב"א דכל שכן הוא בפועל שישנו לחפץ בעולם וכן גופו של פועל, והיינו שעדיף יותר מקארי שאין הקארי בני גרמידי בעולם רק בני זרתא, וכאן הפועל בעולם רק מחוסר זמן, והוא ביאור דברי הרשב"א בהכרח.

**ומעתה** בקבלן מה שייך סברא זו, דמה יתן לו ומה יוסיף מה שגופו של הקבלן המתחייב במלאכה בעולם, דמ"מ גופו של חפץ הנקנה אינו בעולם, שאין הפועל משכיר עצמו רק מתחייב במלאכה, ואינו דומה אלא למה שעזי חולבות שמאליהם יתנו דבר חיצוני לגופם שהוא החלב, וה"נ הקבלן יתן המלאכה והתוצאה שהוא דבר חיצוני לגופו, וקבלן גרע מעזים שהעזים נותנים החלב בטבעם מאליהם ומוכרחים ליתן החלב, משא"כ קבלן אין מלאכתו באה מאליה וצריך לטרוח לעשותה, ומה שגופו משתעבד עכשיו כן הוא בכל פסיקה שמשתעבד גופו מעכשיו ליתן פירות לאחר זמן, ומה לי מתחייב פירות מה לי מתחייב מלאכה, ואין שייך היתר הרשב"א אלא בפועל שמשכיר גופו ובבוא הזמן מאליו חל הקנין על גופו, ומה שמתחייב לטרוח לעשות מלאכה ממילא הוא שהרי גופו מושכר ושייך לבעה"ב באותה שעה ומחוייב לעשות מלאכתו, וגם חילוק זה פשוט הוא.

**והנה** אף שהחילוק בין גרדי הקנין בפועל שכיר יום וקבלן פשוט הוא מ"מ נביא לזה כמה הוכחות, והנה הוכחה ברורה לחילוק זה מצינו בהלכות אונאה, דפסק השו"ע בסימן רכו (סעיף לג ולז), והוא מלשון הרמב"ם (מכירה פרק יג ה"ט ויח), השוכר את חברו לעשות עמו בין בקרקע בין בממלטלין אין לו אונאה, מפני שהוא כקונה אותו לזמן, ועבדים אין בהם אונאה, עכ"ל, ופירש הסמ"ע שם (ס"ק ס) וז"ל, אע"ג דהתנחלתם הנ"ל בעבדים כנעניים הוא דכתיב מ"מ זה שהשכיר נפשו כפועל שם עבד עליו, עכ"ל, ובקבלן פסק

דקבלן יש בו אונאה, ופירש הסמ"ע (ס"ק סו) וז"ל, דאין שם עבד עליו ובדידיה קטרה אימת שירצה, עכ"ל, ועיין בתרומת הדרשן (סימן שיח) מה שפירש בדעת הרמב"ם שמחלק בין שכיר יום לקבלן, והוכיח שם דגם עבד עברי הוקש לקרקעות ואין בו אונאה, עיי"ש, ומ"מ הרי מבואר דשכיר יום משכיר גופו כעבד וקבלן אינו כן רק מתחייב במלאכה ותו לא, ואף שהביא במגיד משנה שם דעת הרמב"ן והרשב"א שחלקו על הרמב"ם והם אינם מחלקים בדין זה בין שכיר יום לקבלן שבשניהם אין אונאה, מ"מ אין הם חולקים בגוף החילוק שבין שכיר יום לקבלן, רק שם"ל דקבלן אין בו אונאה מטעם אחר דלאו בכלל ממכר הוא שהוכיח תורה באונאה, והיינו שאינו כמוכר חפץ ממש לחבירו רק מלאכה, ועיין בגמרא בהובב (נו ע"ב) דמרבה שכירות לאונאה משום דשכירות נמי ממכר ליומיה היא, והם סוברים דקבלן אינו בכלל זה דלאו ממכר הוא כלל, ומ"מ עכ"פ אנן קיי"ל כפסק השו"ע כהרמב"ם דשכיר יום כשכירות עבדים הוא ואין בו אונאה וקבלן אינו כן ויש בו אונאה.

**ועיין** במחנה אפרים הלכות שלוחין ושותפין סימן יא, הובא בשערי תשובה חו"מ סימן תכו (ס"ק א), מה שיצא לחדש חידוש נפלא שהעושה מעקה ע"י פועל שכיר יום גוי מברך עליו, דיד פועל כיד בעה"ב ממש וכאילו עשה בעה"ב, דאף שאין שליחות לעכו"ם ע"י קנין בגופו יש כעין שליחות וחשיב מה שעושה הפועל כעשיית הבעה"ב ממש, משא"כ בעושה ע"י קבלן דלא אמרינן כן, עיי"ש, ועיין מה שהביא עוד בשערי תשובה שם, (אמנם הרעק"א בהגהותיו שם על המחנ"א נחלק על זה דס"ל שדין יד פועל כיד בעה"ב אינו אלא לענין ממונא ואין שייך ברכה מחמת זה, ואף העושה מעקה ע"י עבדו הכנעני ג"כ אין מברך עיי"ש, ואינו נוגע לנידון דידן, ועיין עוד בדברי המחנ"א מה שדן בארוכה בדיני שכיר יום וקבלן בהלכות שכירות פועלים סימן א ולהלן וסימן ד ולהלן, ומבואר דפשיטא ליה שיש חילוק בגדר ההתחייבות והקנין דשכיר יום וקבלן, עיי"ש).

**ועיין** עוד בקרבן נתנאל על הרא"ש בגיטין (פ"א סימן ד אות יג) לענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דקיי"ל דלא קנה, ופסקו רוב הראשונים דאף בעשאו שליח לא קנה, והטעם כתב הרא"ש (ב"מ פ"א סימן כז) משום דלאו כל כמיניה לשויה שליח להפסיד לאחרים, וכתב הקרבן נתנאל דמ"מ פועל שכיר יום התופס לבע"ח קנה, והוכיח דבריו מסוגיא דשנים אוהזין דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה משום דהוה תופס לבע"ח, ומ"מ פועל שהגביה מציאה קנה לבעה"ב משום דיד פועל כיד בעה"ב, אבל שליח בשכר בתורת קבלנות אינו כן שאין ידו כיד בעה"ב, והוכיח דבריו מחילוק הרמב"ם הנ"ל לגבי אונאה, עיי"ש, ועוד יש להוכיח כן ג"כ מהגמרא שם בב"מ, דאיתא התם דפועל שידו כיד בעה"ב מן הדין היה שלא יוכל לחזור בו מטעם זה שהרי הוא קנוי לבעה"ב, אלא שמ"מ יכול לחזור בו מנזה"כ דעבדי הם, עיי"ש, והשתא קבלן הרי אין שייך בו דין עבדי הם כדאיתא בהאומנין (עז ע"א), וא"כ משמע שאינו קנוי לבעה"ב, וא"כ שוב אינו יכול לתפוס לבע"ח שאין ידו קנויה לבעה"ב כיד רבו כחידוש הגמרא בפועל שם רק שליחות גרידא, ושליחות אינה מועלת בתופס לבע"ח כנ"ל.

**שוב** ראיתי דבר זה נפתח בגדולים, דהש"ך (סימן קה ס"ק א) מיאן לפרש דטעם המעליותא דפועל שלעינן תופס לבע"ח משום שקנוי כעבד, דודאי אינו קנוי לו כעבד כנעני,

עיי"ש, וס"ל דכל שליח בשכר התופס לבע"ח קנה בין בשכירות בין בקבלנות, ועיין בשו"ע שם ובנו"כ מה שדריברו בזה.

**ועוד** יש להוכיח החילוק בין גדר שכיר יום לגדר קבלן מהלכות אבלות, דפסק השו"ע (יו"ד סימן שפ סעיף יג ויח) דאבל שהיה לו פועל שכיר יום (אף ששכרו מקודם האבלות) לא יעשה מלאכה אפילו בעיר אחרת, אבל אם היה קבלן אין איסור אלא מצד מראית עין, עיי"ש, ומעמא דמילתא הביאו הראשונים במועד קטן (רא"ש פ"ב סוף סימן ג, נמוק"י דף ה בדפי הרי"ף ד"ה שכיר יום) בשם הראב"ד וז"ל, שכיר יום במלאכת האבל הוא עושה, ושכיר ופועל כעבדו של בעה"ב דמי, עכ"ל, משמע דדווקא שכיר יום כעבדו של בעה"ב דמי ולא קבלן, וכעין זה אסר השו"ע הרב (סימן רמד ס"א עיי"ש) בשבת לעשות מלאכה ע"י שכיר יום גוי אף בלא קבע מלאכתו לשבת וליכא מראית עין, דשכיר יום חמור יותר, עיין שם במה שהאר"י בזה בטעם החילוק, ולכאורה הוא מטעם הראב"ד הנ"ל שהוזכר בהלכות אבילות, ודין מלאכת שבת ויו"ט וחור"מ ואבילות הוזכרו בזה בחדא מחתא, ושבת חמורה יותר.

**ומעתה** כבר אין אנו צריכים להוכיח כלום לומר שלא התירו פסיקה בזול בקבלן, דאחר שמוכח וברור שגדרי קבלן ושכיר יום מחולקים זה מזה די במה שלא מצינו ראייה ברורה להתיר בקבלן בכדי לאוסרו, שלא אמרו הפוסקים להתיר רק בשכיר יום כמבואר בלשונם, ואין לך בו אלא חידושו, (ועיין בלשון הרבינו יונה מה שרמז לגמרא בשנים אוחזין הנ"ל דפועל גופו קנוי וכי הדר ביה מיתא אחריתא היא, עיין בלשוננו, ולהמבואר אין זה אלא בשכיר יום ולא בקבלן שאין בו משום כלבני עבדים), ובפרט שגם זה במחלוקת שנויה שהתוס' בב"ב (פז ע"ב ד"ה דינר) בשם הרשב"א (בעל התוס', הוא הר"ש משאנץ) כתבו להחמיר בזה גם בשכירות בתים, דאסור לפסוק בזול כל שאין השכירות מתחלת מיד כמו בפועל שכיר יום אף שנגמר הקנין, והביאוהו כמה פוסקים עיין בב"י סוף סימן קעו, אלא שאנו קיי"ל להקל בזה, ודיינו בזה שאין לך בו אלא חידושו וכל שלא נתפרש להדיא להתיר בקבלן מהיכי תיתי להתיר בזה.

**והנה** עוד יש מקום לומר להתיר פסיקה בקבלנות משום שבדיו לעשות המלאכה, ונאמר שכל שבדיו לעשות המלאכה מיד חשוב יש לו, (ובתנאי שהקבלן בקי ויכול לעשות המלאכה לבדו, או שמצוי לשכור פועלים מן השוק לעזורו בכלל המעות שקיבל), וקצת יש להמות סברא זו בדברי הראב"ד שהובאו בספר התרומות (שער מו ח"ה אות ז, והובא בקצרה בב"י סוף סימן קסב) לענין נכש ואעדרו, וז"ל שם, שהרי ניכוש ועידור כמי שיש לו הן, עכ"ל, והיינו שמפרש איסור נכש ואעדרו (ב"מ עה ע"א) משום שמא יתיקר כמו סאה בסאה, דנכש ואנכש מותר דחשוב כמי שיש לו, אבל נכש ואעדרו הוה כשני מינים ואסור אף ביש לו, והוכיח מזה שאין היתר להלוות חטים ברוחן ביש לו כמו נכש ואעדרו, עיי"ש, ומשמע מהלשון דכמי שיש לו הן משום שבדיו לנכש ולעדרו עכשיו, ועוד יש להמות כן בתוס' (עד ע"א ד"ה וכפר) לגבי ביצים של יוצר, שאם יצא השער לחומר גלם של איזה דבר כגון לביצים של יוצר, ומיחסר פחות מג' מלאכות לעשות מהם קדירות, שיכול לפסוק בזול כשער מוכרי הדבר ההוא בזול אע"פ שאין לו כלל ביצים, כל שיכול לקנות החומר גלם בכלל המעות שנתן לו, שכיון שיצא השער לביצים חשוב כיש לו החומר גלם ומיחסר רק מלאכה או



שנים, עיי"ש היטב, ומשמע מזה דכל שבידו לקנות חשוב יש לו, והוא הדין שיש מקום להמות דכל שבידו לעשות המלאכה עכשיו חשוב כיש לו לפסוק בזול.

**אמנם** היתר זה מחמת בידו יש לדחותו בראיה פשוטה, דהרי קי"ל דכל שיש לו ומיחסר שלוש מלאכות אסור לפסוק בזול (ב"מ עד ע"א), ואליבא דרב דהלכתא כוותיה אף בכולם בידי אדם אסור, אלמא אף שבידו לתקן הכל לא חשוב יש לו, ואף במיחסר מלאכה אחת ס"ל לתוס' (סג ע"ב ד"ה מהו) שאין היתר לפסוק בזול גמור רק בשער הקומות, ודברי התוס' הנ"ל בביצים של יוצר אין להוכיח מהם, שבידו ליקח מן השוק עדיף מבידו לעשות המלאכה, והא ראייה שאין מעשה הלכיה נמנה במנין המלאכות, ואין להוכיח מזה למה שבידו לעשות מלאכה, ודברי הראב"ד הנ"ל מיירי בשכיר יום לנכש או לעדור, שהרי בגמרא שם איירי בימי גריר ובימי רביעה משמע שאיירי בשכיר יום שמלאכתו מהבוקר עד הערב ככל שיתארך או יתקצר היום, וצריך לפרש בדבריו ששכירות יום של ניכוש ועידור חוה כיש לו מסברות הרבינו יונה והרשב"א הנ"ל, ומ"מ שכירות לניכוש חוה כמין אחר משכירות לעידור, אבל מה שבידו לעשות אינו חשוב כיש לו, ואף שיש מקום לחלק בין מיחסר מלאכות לפועל שנשכר כולו למלאכות, שמיחסר מלאכות פסק עמו על חטים וחטים אין לו רק שיכול להשלימם במלאכה, אבל בפסק עמו על מלאכה שמא כל המלאכה חשוב כיש לו שעל מלאכה גופה פסק עמה ובידו לעשותה, אבל מ"מ יש מקום גם לחלק איפכא, שבפסק על הפירות ויש לו עיקר הפירות לא איכפת לו מה שמיחסר שני מלאכות, אבל בשכל הפסיקה הוא מלאכה ואין לו ממנה כלום לא יועיל אף אם נדונו כמיחסר מלאכה אחת, ומעתה כיון שאין לנו מקור להוכיח היתר חזרנו לדין שאין לנו מקור להתיר פסיקה בקבלנות ודי בזה לאסור.

#### אם יש היתר בפסיקה בקנין גמור

**ומעתה** נלך לדון בענין השני שכתבו הרה"ג במאמר הנ"ל, דכל פסיקה בקנין גמור מותרת, והיינו שכל מה שאסרו חז"ל בפסיקה, הן פסיקה בשוויו בשביל להרויח היוקרא דממילא, הן פסיקה בזול בפחות משוויו בשעת הפסיקה, לא איירי אלא בפסיקה בקנין כסף, דכיון דקנין כסף אינו קונה קנין גמור נמצא שהמעות הלואה הם ביד המוכר ונותן לו לאחר זמן מקח השוה יותר, אבל כל שעשו קנין טוב שאין יכולין לחזור בהם אין איסור בדבר, דמיד קנה המוכר את המעות בדמי המקח ונתחייב להביאו להלן בחיוב גמור, ואין שום צד הלואה בזה, ומותר בכל אופן אף באין לו ולא יצא השער.

**והנה** מה שדקדקו לפרש כן דברי הרבינו יונה והרשב"א בהיתר פסיקה בפועלים, כבר כתבנו לעיל שאינו כן, שלא הזכירו שם קנין גמור אלא אחר שיש היתר עיקרי בשכירות כל חד כדאית ליה, שאז מועיל הקנין להתיר אף המיחוי כריבית המיוחד שהזכר בגמרא ב"ב בשכירות פועלים, אבל לא להתיר גוף הפסיקה בזול.

**ולענין** עיקר הדבר אם מועיל קנין גמור להתיר פסיקה, הנה כן שמעתי מצדדים להקל בזה, ומקור הדבר מדברי התוס' באיזהו נשך (סב ע"ב ד"ה הרי) לגבי פסיקה בהלואה שאין איסור בידו, דהביא שם רבה בגמרא ברייתא לאסור פסיקה בהלואה אף ביש לו,

עיי"ש, והקשה התוס' שם וז"ל, הרי שנושה ועמד על גורנו, תימה והלא מעות קונות הכא אפילו מדרבנן דמילתא דלא שכיח היא כדאמרינן בהובב (שם מו ע"ב) גבי החליף דמי שור בפרה, וי"ל דהכא מיירי שלא פטרו ממנו עד שיתן לו החטין, עכ"ל, והנה עיקר קושיית התוס' בזה צריך ביאור, דמה איכפת לן שהמעות קונות באופן זה ומה ישנה זה הדין, על כן צידדו מדברי התוס' לחדש דכל שנגמר הקנין בטלו כל איסורי פסיקה, וכוונת התוס' להקשות דא"כ שחל הקנין ואין יכולין לחזור בהם מה איסור שייך לומר בזה בפסיקה באיזה אופן שיהיה ואף באין איסורו בידו דמיירי שם בברייתא, והשתא מזה יש להוכיח לדין דכל שיש קנין גמור בטלו כל איסורי פסיקה, והיינו אף לפסוק בזול באין לו.

**והנה** לעיקר הדבר יש להקשות קושיא רבה ממה שאסרו טרשא שמוכר ביוקר בהמתנת המעות באופן האסור, כגון במפרש שני מחירים או בדבר ששומתו ידוע ויצא השער שלו, והלא מיד כשממשך המקח ונתחייב לשלם דמיו חל הקנין לגמרי ואין אחד מהם יכול לחזור, ומה איכפת לן במה שמייקר לו הרי חל הקנין במחלט בזה.

**והנה** הוכחה זו היה אפשר לדחות לכאורה בפשטות, דטרשא אין מועיל לה מה שנגמר הקנין, דעיקר ההיתר בנגמר הקנין הוא משום שאין בזה צד הלואה וחוב מזה לזה רק נגמר כל מעשה הקנין ביניהם, אמנם זה שייך במקדים מעות על מקח, שהמעות נקנו למוכר לגמרי ואינם הלואה, וחייב המוכר ליתן הפירות אינו נידון כחוב דעלמא רק כקנין, שהקנין כה"ג חל גם בדבר שלא בא לעולם כיון שבירו ליתן לו את מה שיש לו או לקנות מן השוק (כמבואר בקידושין סב ע"א דכל שבירו מועיל קנין בדבר שלא בא לעולם, עיי"ש), וחייב בעלמא הוא שחל על המוכר להניח המקח שיתקיים בפועל, וכמו המוכר חפץ שבירו שמוחייב להביא החפץ לידי הלוקח או להניח לו לבוא לקחתו מביתו, וה"נ הוא מחוייב להמציא פירות להביא ללוקח בכדי שישגמר ויתקיים המו"מ שעשו, ואין בזה שעבוד וחוב ממוני רק קנין של חפץ הנגמר מיד, ולזה מועיל קנין גמור שאין שום תורת הלואה והתחייבות בדבר, אבל חוב הטרשא חוב גמור הוא על גוף הלוקח לפרוע דמי המקח כחוב מחמת הלואה, ומה יועיל לזה מה שנגמר הקנין, אדרבה במה שנגמר הקנין חל עליו חוב גמור בדרך חיוב לשלם הדמים, ואי מייקר לו החפץ בהמתנת הזמן אבק ריבית גמור הוא.

**אמנם** עדיין מצינו הוכחה רבתא להוכיח שאין היתר בזה, והוא ממה שפסק המחבר בחו"מ סימן רח וז"ל, מקח שנעשה באיסור, כגון שהוסף בשווי המקח בשביל המתנת המעות, או שפסק קודם שיצא השער ולא היה לו למוכר, ונתקיים בקנין או באחד מדרכי ההקנאות, המקח קיים ויתן כשער של היתר, עכ"ל, והיינו שמקח שנעשה באיסור מ"מ חל, ומקור הדברים הוא מדברי הראשונים באיזהו נשך בסוגיא דגלמא (סה ע"א), והנה מזה הוכחה גדולה דקנין גמור אינו מתיר פסיקה האסורה, דאף שמיירי שם גם בפסיקה וגם היה קנין גמור מ"מ השו"ע מכנהו מקח הנעשה באיסור, אלמא קנין גמור אינו מועיל להתיר פסיקה האסורה, ובהכרח מיירי שם בקנין גמור כמו שכתבו הראשונים בזה והאחרונים שם דאי לא נגמר הקנין אינו חל באיסור, דליכא חוב ודין מי שפרע לקיים מעשה שנעשה באיסור.

### חילוק בין איסור יוקרא דממילא לאיסור זולא מתחילה

**והנה** בעיקר הדבר נראה שיש לחלק חילוק גדול בדבר, דיש שני מיני פסיקה האסורה, יש פסיקה שהיא בשווי הפירות ממש שוה בשוה, אלא שחיישנן שיתייקר ממילא עד זמן הפרעון, ויש פסיקה שמעיקרא פוסק עמו בזול בשביל המתנת המעות, והיינו פסיקה בזול, והנה בפסיקה בשווי ומתייקר מאליו בזה שייך להתיר בקנין גמור, דכיון שמיד חל הקנין ונתחייב המוכר בחיוב גמור להביא הפירות נמצא שהמעות אינם הלואה, וחוב הפירות הוא שוה בשוה באותו שעה רק שהוא מתייקר ברבות הימים, נמצא שלא הוסיף לו להדיא בשבית המתנת הזמן, ומה שמתייקר מאליו אף שאסרו כה"ג בסאה בסאה דרך הלואה מ"מ בדרך מו"מ יש מקום להתיר בזה, ובצירוף מה שכתבנו לעיל שחוב ליתן הפירות אינו נוהג כחוב ממוני דעלמא רק כעין חוב של מעשה להביא הפירות ולמוסרם בפועל למוכר בזמן הפרעון, (והפוסק על הפירות בלשון חיוב שהוא מתחייב סאה חטים לזמן פלוני ובקנין גמור ופוסק בשווי עכשיו יש לדון בזה, דמצד אחד דמי לסאה בסאה שהוא חיוב ממוני, אמנם אינו בדרך הלואה רק בדרך מו"מ כל שאינו מין במינו, ועיין שם בנתה"מ ס"ק ג מה שכתב בשם הפרישה בתירוצו השני והסכים עמו, אמנם שם מיירי בזול דמעיקרא), אבל מה שפוסק בזול דמעיקרא שמוסיף בשווי המקח בשביל המתנת המעות שבוה איירי המחבר שם, מה יתן לך ומה יוסיף מה שנגמר הקנין, הרי מוזיל גביה עכשיו בשכר המתנת החפץ להדיא, ומה לי משלם ריבית על המתנת מעות מה לי על המתנת חפץ, וזהו חידוש רב נחמן בזה (ב"מ ס"ג ע"ב) דכללא דרבייתא כל אגר נטר אסור ופירש"י דגם אגר נטר של הפירות ג"כ אסור, ועיקר הלואה בריבית ג"כ באה בקנין גמור ואסרתה תורה כל שלהדיא פוסק עמו תוספת בשכר ההמתנה, ואסרו חז"ל כעין זה גם במקח וממכר וגם בקנין גמור.

**ופסיקה** קודם שיצא השער שהוכיח המחבר שם לאסור גם בקנין גמור, שם ג"כ עיקר האיסור הוא כפסיקה בזול, שפוסק בשער הזול כשעדיין לא יצא, ושמא לא יהיה כ"כ בזול לכשיצא כמו שכתב הנימוק"י במשנה דפסיקה (דף מג ע"א מדפי הר"ף ד"ה מתני'), ועוד דעכשיו שעדיין לא יצא והישנים משלש בסלע ואם פוסק מארבע בסלע הוה כפוסק בזול להדיא כנגד שער החטים עכשיו, אלא שסומך עצמו שיוזל אח"כ, אבל בשעת הפסיקה הוא בזול פחות משער שבשוק לסתם חטים, וזה ג"כ בכלל האיסור לפסוק אף בקנין גמור בזול דמעיקרא, (אמנם אם כבר יצא השער לגמרי ונקבע מחיר חדש לענין שומת החטים לאונאה, רק שאינו שער קבוע כל כך וגם אין מצוי עדיין לקנות כל צורכו כשוק של כרכים וכדומה, שמא יש להתיר בקנין גמור ע"פ הנ"ל, וכן ביצא השער לחדשים מארבע ופוסק עמו על חדשים בפירוש שמא יועיל קנין גמור, ודו"ק בזה).

**ובחילוק** זה בין יוקרא דממילא לזול דמעיקרא יתיישב ג"כ מה שהקשינו מטרשא האסורה (באופן האיסור) אף שנגמר הקנין, דטרשא יוקרא דמעיקרא היא שמייקר לו בפירוש מתחילה מחמת המתנת הזמן, ובוה בוודאי אין היתר, ובאמת מרשא כשער שבשוק מותרת ואין חוששין שמא יתייקר, וכגון שפוסק דמי המקח לשלם לאחר זמן בחטים או בדינר זהב (שהוא פירא ואין היוקרא והזולא תלויין בו), וכן בזמנינו בפוסק דמי המקח במטבע זר בשווי האמיתי כגון בדולרים בארץ ישראל, ובכה"ג חל החיוב על הפירות כמבואר

בנימוק"י בפרק הזהב (כו ע"א בדפי הרי"ף ד"ה תניא) שהקוצץ דמי המקח בכור חטים ונגמר המקח נתחייב לפרוע החטים כמו שפסק, ושוב נתייקרו החטים או הדולרים עד זמן הפרעון, שאין בזה חשש איסור, ואינו דומה להלואה סאה בסאה שהחמירו בזה, לפי שהתם הלואה היא וכאן מקח היא ונגמר הקנין והיה שוה בשוה בשעת גמר הקנין, וזה תורף היתר הט"ז ריש סימן קסב (ס"ק א) לפסוק חטים בחטים דרך מקח, ואף שנחלקו עליו הפוסקים ואסרו לא אסרו אלא חטים בחטים שדומה להלואה כל שהוא מין במינו, וכעין זה אסרו רוב הראשונים בסוגיא דפרוטמות בהזהב (מו ע"א) לפסוק ביש לו על מעות שבביתו אף בלשון מו"מ כל שהוא מין במינו, אבל בפוסק דרך מקח על מין אחר מותר, (כל שקובע המקח במה שנותן עכשיו והמין אחר בתורת דמי המקח, אבל בקובע מה שנותן עכשיו בתורת שוה כסף לשלם דמי המקח, והמין שיתן לאחר הזמן הוא המקח, בזה אסור כמבואר בסימן קעה (סעיף ו ברמ"א) שאיסורי פסיקה הוא גם בפוסק עם חטים על יין), וראייה לזה דלא איפלג חד בשום דוכתא כגמרא ובראשונים לאסור לפסוק דמי מקח בדינרי זהב דפירי נינהו כלפי כסף, ואף שאסרו בפירוש ריש הזהב (מד ע"ב) להלוות דינרי זהב בדינרי זהב כיון דפירי נינהו.

**אמנם** גם מה שהיתרנו פסיקה בשוויו כנגמר הקנין ג"כ יש להתיישב בדבר, דהראיה מתוספות הנ"ל יש לדחות, דהגמרא שם (סב ע"ב) מיירי לברייתא קמייתא שם דס"ל דפסיקה בהלואה אסורה בכל אופן גם ביש לו, והנה איזה צד שייד לאסור הדבר שהרי יש לו חטים ומזומן לקיים תנאו ואין שום חסרון במה שאין איסורו בידו, ועל כרחך משום שם הלואה אתו עלה, דכיון שהתחיל הדבר בהלואה ועכשיו זוקף מעות ההלואה בפסיקה על הפירות ס"ל לברייתא זו לאסור לפי ששם הלואה נשאר על זה, ולא התירו פסיקה ביש לו אלא במתחיל הדבר בדרך מו"מ, והשתא לזה מקשה התוס' דכיון שנגמר הקנין ואין המלוה שהוא הלוקח עתה יכול לחזור בו, א"כ בהכרח נזקפו מעות ההלואה על המקח באופן מוחלט ונעקרו מעות ההלואה ונתהפכו למעות מקח, ומה שייד לאסור ביש לו מיהא, וזה כוונת התוס' שם, אבל להוכיח לדין להתיר כל פסיקה האסורה באין לו ולא יצא השער משום שנגמר הקנין זה אין להוכיח מהתוס', ומה שמשמע להתיר מרשא בפוסק על דינרי זהב או על הפירות שוה בשוה שהבאנו לעיל אין להוכיח מזה לענין פסיקה בקנין גמור, דבמרשא יש חיוב גמור על הגברא סך כך וכך פירות, והחוב הוא שמתייקר אבל אינו משתנה, וכיון שתחילתו מו"מ ולא הלואה עדיף מסאה וסאה ומותר, אבל פסיקה אינה נידונית כחוב רק כמקח גמור, והפירות שמביא עכשיו דבר חדש הם ולא היו בעולם בשעת הפסיקה, נמצא שמשלים עכשיו המקח ומביא פירות ביוקר יתר על שווי המעות ששילם לו בתחילה, וגרע מחוב שעומד במקומו אכתפי דגברא מתחילה ועד סוף, ויש להתיישב בזה.

#### דברי הריטב"א בתשובה

**ומעתה** אחר כל הדברים והאמת שכתבנו כבר אין אנו צריכים כמעט לענין רבית לכל מה שהאריכו הרה"ג במאמר הנ"ל בביאור דעת הריטב"א, דאף אם נימא שמועיל

קנין גמור בפועלים שלא יוכלו לחזור בהם אין שייד להתיר מחמת זה אלא בשכיר יום שגופו נקנה בשכירות לבעה"ב להתיר לפסוק קודם תחילת המלאכה כיון שאינו יכול לחזור בו, דכל כה"ג שנקנה גופו מיד לזה מועיל קנין גמור שיהא מותר להוציאו מכלל מיחוי כריבית להגמרא בב"ב, וזה באמת מה שכתב הנימוק"י בב"ב שם (מג ע"ב בדפי הרי"ף) על שם הריטב"א בשם מורו דע"י קנין גמור מותר לפסוק בזול בשכירות פועלים כמוכר כלי או כשכירות, והם הם דברי הריטב"א בתשובה בשם מורו הוא הרא"ה שמועיל קנין לאפוקי מכלל כלבני עבדים, וכמו שפירשו על פי שו"ת הריטב"א (סימן קיז) שמועיל קנין להתנות על מה שכתוב בתורה, והכל בשכיר יום דווקא כפשטות הגמרא שם שנשכר לימים, ועל פי המבואר דלא שייד היתר כשכירות קרקע אלא בשכיר יום המשכיר גופו ממש, אבל בקבלן המתחייב במלאכה לא יועיל שום קנין להתיר הפסיקה.

**ולעצם** דברי הריטב"א, הנה הש"ך (סימן שלג ס"ק יד) העמידם דווקא בקבלן, וא"כ כבר אינו נוגע לענינו כלל כמבואר, והקצוה"ח (שם ס"ק ה) העמידם גם בשכיר יום אלא שדחאם מהלכתא (שם בסוף הס"ק), אלא שבס"ק ו מצא מקום להעמידם ולחלק בין קנין כסף לקנין סודר, ואין ברור אם סמך על חילוק זה שם, וממילא אין אנו יכולים לסמוך על זה להקל.

**והפירוש** השני שהביאו הרה"ג שם הוא פירוש המחנ"א (שכירות פועלים סימן ב) והחזו"א (ב"ק סימן כא אות כט), שדברי הריטב"א מיירי במתחייב במלאכה, והיינו שאינו משכיר גופו לעשות מלאכה אלא מתחייב לו להעמיד לו מלאכת פועלים כך וכך ימים, והחילוק בין זה לסתם פסיקה עם שכיר יום, דכאן מיירי שאינו מחוייב כלל לעשות המלאכה בעצמו, ואין שום קפידא לבעה"ב שיעשה הוא ולא אחר, ועיין בלשון הריטב"א בפרק האומנין (ע"ה ע"ב) שהביאו הרה"ג שם שאם נתחייבו הפועלים בקנין הרי המלאכה מוטלת עליהן, ואפילו אם נאנסו חייבין להשלימה על ידיהם או ע"י אחרים או לשלם מה שהפסיד בעה"ב, ומבואר הוא שמפרש שחל עליהם חיוב של מלאכה אף ע"י אחרים, והוא כחוב של מעות או סחורה שיכול אדם להתחייב לחבירו בקנין ה"ג מתחייב הוא להעמיד לו פועלים סתם למלאכה, אבל במקפיד שיעשה פועל זה ואינו חפץ בפועל אחר, על זה לא יועיל קנין לפירושם, שאין זה התחייבות אלא הקנאה בגופו של הפועל והתורה אמרה עבדי הם, (ולשיטת הקצוה"ח בסימן רג (ס"ק ב) שאין מועיל התחייבות בדבר מסוים אתי שפיר שצריך שיחול החוב בדרך של אחריות עליו שאם נאנס חייב להעמיד אחר, ולנתה"מ שם (ס"ק ו) דס"ל שמועיל התחייבות בדבר מסוים שמא יועיל כאן גם במתחייב על מלאכת עצמו דווקא, או שמא ככה"ג הדר דינא דכלבני עבדים אף שהוא מתחייב בלבד ואינו מקנה גוף עצמו, דמ"מ דומה לעבד המחוייב במלאכה, ויש לדקדק בזה), וז"ל המחנה אפרים שם, והיינו מעמא דכיון שחייב עצמו בכך הרי זה נעשה עליו חוב לעשותו בין ע"י עצמו בין ע"י אחרים אם לא יוכל הוא לעשותו, והוי כשאר חיוב שאדם מתחייב לחבירו לבנות לו בית או להקים לו שום דבר שחייב עצמו וממונו להקים לו אותו דבר, אף זה שחייב עצמו לעשות מלאכתו של בעה"ב הרי דבר זה נעשה חוב עליו לעשותו, ואם לא יוכל הוא לעשותו הרי זה מחוייב להשכיר אחר משלו להשלים מלאכתו של בעה"ב, עכ"ל.

**והשתא** הרי מבואר מדבריהם להדיא שאין קנין זה מועיל אלא בתורת התחייבות, והוא הדין במתחייב להדיא על מלאכת פועלים (כגון המצוי בזמנינו חכרות "כוח אדם" המתחייבים להעמיד סך כך וכך פועלים), ומעתה פשוט שאין זה נוגע להלכות ריבית, דמה יתן לו ומה יוסיף קנין גמור דרך התחייבות בזול בפירוש מחמת המתנת הזמן, שכיון שאין הדבר קנין באיזה דבר וחפץ רק התחייבות שוב אין שום היתר לפסוק בזול, והוא ממש כפוסק על הפירות דעלמא, וכאן גרע טפי שהוא בדרך התחייבות ושם הוא בדרך קנין רק שהוא על דבר שלא בא לעולם, ומה שעושים קנין גמור אינו מועיל כלום שהוא כנותן לו מעות דמי סאה ומתחייב על סאתים, ולא התירו הראשונים בשכירות קרקע ופועלים אלא בלשון קנין ושכירות משום שנקנה לו מיד השכירות כקונה חפץ שהוא ביד חבירו עכשיו או משום שחשוב יש לו ומוזמן לפרוע, אבל בתורת התחייבות להעמיד לו פועלים שוב הוה כפסיקה דעלמא שמתחייב לו פירות לזמן פלוני, ולא התירו זה אף בקנין גמור כמבואר בחו"מ בסימן רח דפסיקה בזול אסורה אף בקנין גמור כמו שהבאנו לעיל, ואיזה נפק"מ שייד בזה בין מתחייב פירות למתחייב מלאכת פועלים, (ולענין היתר יצא השער לשכור פועלים בשו"ע נדבר להלן).

**והפירוש** השלישי שפירשו הרה"ג שם בדברי הריטב"א הוא על פי דברי הריטב"א עצמו בתשובה שזכינו לאורה, דטעמו משום דיכול להתנות על מה שכתוב בתורה, הנה הן אמת שנראה כן דעת הריטב"א וכמבואר בתשובתו, ואפריון נמא להו שהוציאו דברי הריטב"א לאורה, אמנם דבר פשוט שדין זה שכתב הריטב"א מחודש ביותר הוא, חדא לכלול בכלל הקנין דלטפויי מילתא קאתי שהוא כתנאי מפורש שלא יחול עליו דין תורה, ויכול להיות אף בפועל עם הארץ שאינו יודע כלל מדין עבדי הם, וכי גם בו נאמר דנתכוון לאפוקי מדין תורה בסתמא, ולא מצינו אלא במתנה בפירוש על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה וכיוצא, וגם נראה שצריך להיות בדרך תנאי דאלים לבטל המעשה ולהעמידו על אופן מיוחד, שתהא אשתו בלא חיוב שאר וכסות, וכן בדין שיהא בתורת פועל מיוחד הנקנה לגמרי שלא כסתם פועל דאורייתא, וחידוש הוא שיעיל בסתם הסכמה שלא בדרך ובכוח דיני תנאים.

**ועוד** דדבר פשוט שאין דעת רבי יהודה אלא בדבר שבממון שאמרה תורה לטובת לאדם ליפות כוחו, וכגון דין שאר וכסות שהוא לטובת האשה ואונאה לטובת המתאנה והשמטת שביעית לטובת הלזה וכיוצא, אבל בדבר איסור שאמרה תורה שהוא איסור בין אדם למקום פשיטא שאין מועיל שום תנאי לבטל הדין, וריבית תוכיה שאין מועיל שום תנאי להחיר ריבית, שאין הרבית זכות וטובה שהקנתה תורה ללזה רק איסור לעשות כן בין על הלזה בין על המלוה, וכמו שכתב הרא"ש ריש פרק איזהו נשך (סימן ב) דכל ריבית מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, וה"ל דין עבדי הם עיקרו הוא דין איסור שבין אדם למקום להיות עם בנ"י משועבדים לעבודת השי"ת ולא לאחר, ומשום כן נרצע עבד עברי דאזון זו ששמעה על הר סיני עבדי הם כמבואר בקידושין (כב ע"ב) אף שעושה כן ברצון, ועיין בתוספות ב"מ (י ע"א ד"ה כ"י) וז"ל, נראה לי דמ"מ מותר אדם להשכיר עצמו, דדווקא עבד עברי שאינו יכול לחזור בו ואינו יוצא קודם זמנו אלא בשמר

שחרור עובר משום עבדי הם, עכ"ל, ויש לדקדק בדבריו מה יהא הדין באינו יכול לחזור ע"י תנאי הריטב"א אבל אין גופו קנוי לצאת דווקא בנט שחרור אם הוא בכלל האיסור. ויעוד על פי מה שהביאו הרה"ג במאמר דכאן צערא דגופא הוא כעין עונה, ובוה קיי"ל באבן העזר (סימן סט ס"ד) שאין מועיל מחילה, ודלא כהריטב"א בשם הרא"ה בזה דר' יהודה חולק והלכה כמותו גם בעונה.

**ועכ"פ** מילתא דא הריטב"א בשם רבו הרא"ה מילתא חדתא היא, ומסתבר שכל מי שלא אמרה מסתמא אינו סובר כן, ולא אישתמיט חד מהפוסקים בעלי ההלכה לחדש דבר זה, והאחרונים שהביאו דברי הריטב"א לא נתכוונו לפירוש זה כמבואר בדבריהם, ואין ברור לסמוך על זה למעשה, ומ"מ אף מכוח דברי הריטב"א אלו אין לנו להתיר אלא בשכיר יום ולא בקבלן שאין עיקרו שכירות גופו אלא התחייבות כמבואר לעיל.

### דין פועל למלאכה שמחשב שכרו לפי זמן

**עוד** יש להעיר בענין שכיר יום וקבלן, דהנה בנמרא ב"ק צט ע"א בסוגיא דאומן קונה בשבח כלי אוקים הגמרא דאגריה לבטושי בטשא ובטשא במעתא, ופירש התוס' שם (ד"ה דאגריה) דמיירי בשכרו למנין בטישות כגון למאה בטישות בכך וכך מעות בין ישיבית הבגד בין לא ישיבית, אבל אם שכרו להשביח הבגד כמה שצריך לו רק שיתן שכרו לפי חשבון הבטישות זה חשיב קבלן ולא שכיר יום, ונידון דהתם הוא לענין אומן קונה בשבח כלי, דקבלן איבעיא לן אי קונה בשבח כלי או לא, אבל שכיר יום פשיטא שאינו קונה, ולזה אם שכרו למנין בטישות חשוב שכיר יום ואינו קונה בודאי בשבח הכלי עיי"ש.

**והנה** שני חידושים גדולים איכא למישמע מינה מתוס' זה, אחד, דשכיר יום לאו דווקא בשכרו לפי חשבון של זמן לימים או לשעות וכדומה, אלא כל ששכרו לפי חשבון של מלאכה לכך וכך בטישות חשיב שכיר יום ואינו קונה בשבח כלי בודאי, ואין קבלן אלא בששכרו לתוצאה מסוימת להשביח הבגד בשיעור מסויים, וחידוש שני, דהא שכרו לתוצאה להשביח הבגד, אע"פ שמחשב חשבון שכרו לפי שיעור המלאכה מ"מ חשוב קבלן, שאין תלוי גדר שכיר יום וקבלן באופן חשבון השכר רק בדבר שנשכר לו, דשכיר יום הוא הנשכר ומתחייב לזמן או לכמות של מלאכה בין ישיבית בין לא ישיבית, וקבלן הוא הנשכר ומתחייב לתוצאה מסוימת בין יבוא לו במלאכה מרובה בין במלאכה מועטת, וזה בין אם חשבון שכרו לפי התוצאה בין אם חשבון שכרו לפי המלאכה, ולכאורה יש לומר דהוא הדין איפכא, בנשכר לכמות של זמן או של מלאכה בין ישיבית בין לא ישיבית ומקבל חשבון שכרו לפי התוצאה, (ומצוי בזמנינו בפועלים הנשכרים למכור (טלמרינג) או להתרים לצדקה, שחייבים לעשות מלאכה בכל יום משעה זו עד שעה זו, ופעמים שמשתלם שכרם רק לפי אחוים של הצלחה בין טרחו הרבה בין טרחו מעט, ומ"מ הם מחוייבים לעשות מלאכה כל היום ולהשלים הזמן), דג"כ אזלינן בתר מה שנשכר והוה שכיר יום ולא קבלן,

**והנה** לענין החידוש הראשון דפועל שנשכר לכמות של מלאכה ג"כ דינו כשכיר יום, נראה שאין זה אלא לנידון דהתם לענין שבח כלי, דלא הסתפקה הגמרא בזה אלא בנשכר לתוצאה להשביח דבר של בעה"ב, כגון לעשות תכשיטים מזהב של בעה"ב, דכה"ג

אם היה שוכרו לעשות לו תכשיטים מזהב של האומן פשיטא שלא היה דינו אלא כמוכר חפצים, שהרי התחייב להביא לו חפצים כאלה, הלכך כנגדו אם התחייב לו לעשות תכשיטים מסויימים מזהב של בעה"ב חשיב כמוכר לו אותו השבח שעשה בזהב שלו, אלא שהסתפקה הגמרא אם שייד לחלק בעלות השבח מבעלות גוף הזהב לומר שגוף הזהב של בעה"ב והשבח של האומן, ובוה תלוי הספק, דאם שייד מציאות של בעלות בשבח בדבר שגופו של בעה"ב א"כ חלק השבח שעשה ויצר האומן יש מאין הוא שייד לו בהכרח, וא"כ הוא בהכרח כמוכר אותו השבח, ואינו פועל אלא מוכר, וזה שייד רק בשכרו לתוצאה, אבל אם שכרו והתחייב לו למנין של בטישות אינו דומה למוכר כלל רק לפועל שהתחייב למלאכה ולא לתוצאה, והוא כמתחייב ועושה עבורו מלאכה בבגד שלו בשליחותו, ומידין יקנה השבח שאינו אלא פועל, ואין מקום לראותו כמוכר, ואינו קונה בוודאי בשבח הכלי כמו שכיר יום דעלמא.

**אבל** לענין שאר גדרי שכיר יום וקבלן, כגון לגבי הא דכלבני עבדים, נראה שמי שהתחייב לחבירו לבטש לו מאה בטישות אינו חשוב כשכיר יום אלא כקבלן, דאין זה קנין בגופו ממכר ליומיה כעבד רק שהתחייב לו מלאכה, ומה לי מתחייב מעות וחפצים מה לי מתחייב מלאכה, ואינו דומה כלל לעבד, ואם עשו קנין כראוי אינו יכול לחזור בו כדין קבלן, וכן לענין אונאה דינו כקבלן שאינו גופו קנוי כעבדים שאין בהם אונאה, וכן לשאר נפק"מ שבין שכיר יום לקבלן.

**אמנם** החידוש השני נראה שהוא לכל עניני שכיר יום וקבלן, שאם שכרו לאיזה מלאכה ומחשב שכרו לפי זמן, כגון המצוי בעריכת ספרים ששוכרו לספר שלם וכדומה ומחשב שכרו לפי זמן, הרי הוא קבלן לכל דבריו, ויש בו אונאה לפסק השו"ע, ונקנה בקנין המועיל ואין בו משום כלבני עבדים, וכן לשאר דיני קבלן, ואם שכרו לזמן ומקבל שכרו לפי תוצאה, כעין המצוי במוכרים (טלמריקניג) ומתרימי צדקה וכדומה, הרי הוא כשכיר יום לכל דבריו, ואין בו אונאה ושייד בו דיני כלבני וכו'.

**ולענין** ריבית ג"כ כן הוא, שאין שייד היתר הראשונים בפסיקה בשכר פועל אלא בנשכר ומתחייב לזמן, אבל נשכר ומתחייב לתוצאה או למלאכה הרי הוא כקבלן לכל דבריו, שיועיל בו קנין גמור לכו"ע ומשיכת כלי האומנות למ"ד דמועיל לקנין, אבל יהא אסור לפסוק עמו בזול כקבלן.

**והנה** מעתה יש לדון בכל בעלי מלאכה ומשכירים מה גדרם, וכגון ששכר צלם לחתונה, שעיקר שכירותו לצלם בהחתונה כל המצטרף עד סופה, ואם תימשך הרבה חייב להמתין עד סופה (כל שאינה נמשכת הרבה יותר מהנהוג באותו מקום, שיוכל לומר על דעת זה לא נתייבתי), וכן אם נתקצרה החתונה מאוד פחות ממה שהתנו הוא פנוי לנפשו ויכול לילך לביתו, וא"כ יש לראותו כקבלן לכל דבריו אף שקוצצין שכרו לפי זמן שיעשה מלאכה משעה פלונית עד שעה פלונית ואם נמשך יותר מוסיף לו שכרו לפי שעות, שאינו שכור אלא לתוצאה מסויימת, (ובצלם יש עוד צדדים, שמחוייב להדפיס אחר החתונה סך מסוים של תמונות ולעורכם באלבומים כפי מה שהתנו וכמנהג המקום, ולכאורה יש לחלק



שכרו לפי חשבון למלאכה ולקבלנות של עשיית התמונות, והחלק השני הוא בוודאי קבלנות גמורה, ואנו דנין על החלק הראשון שמחוייב לבוא ולצלם התמונות שגם חלק זה קבלנות הוא ולא שכירות), ולהלן נאריך עוד בזה.

### העולה לענין פסיקה עם בעלי מלאכה

#### כללים העולים:

**פועל קבלן** - מועיל בו קנין להתחייב לעשות מלאכה ואינו יכול לחזור בו, והקנין או ע"י קנין סודר, או ע"י משיכת כלי האומנות שלו (לדעת ר"ת בתוס' בהזהב מה ע"א ד"ה והא, וכן פסק הרמ"א חו"מ סימן שלג ס"א), אבל בכסף אינו נקנה, (כמבואר בסוגיא דנתנה לספר בהזהב (שם), והטעם דכסף אינו קנין לקנות התחייבות, וכמבואר ריש הזהב דהכסף אינו קונה ואינו מחייב את הזהב, וקבלנות לאו קנין בגוף האדם הוא אלא התחייבות), ואם כלי האומנות הוא קרקע כגון בית מרחץ מועיל קנין כסף לשעבד הקרקע למלאכה ולחייב הפועל (דנתנה לספר מעל, עיין תוס' שם הנ"ל, והטעם דאפשר לקנות שעבוד הגוף ע"י שעבוד הנכסים, עיין תוס' ריש פרק א"ע בכתובות).

**פועל שכיר יום** - מן הדין שיקנה בו קנין סודר או קנין כסף (דשוכר גופו כעבד, ועבדים נקנין בכסף), אלא שגזה"כ הוא שאין קנין תופס בו דכלבני עבדים, הלכך אין מועיל בו שום קנין, (ודעת הריטב"א בתשובה בשם הרא"ה דמועיל קנין למפוי מילתא להתנות על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון, אבל הוא מילתא חדתא ולא הביאורו הפוסקים כן, וכמדומה דלא קי"ל הכי).

**אמנם יש אומרים** (מחנה אפרים שכירות פועלים סימן ב וחזו"א ב"ק סימן כא אות כט, בדעת הריטב"א) שמועיל קנין בלשון התחייבות להתחייב לעשות לו מלאכה כך וכך זמן או הוא או ישכור לו פועלים אחרים (ודווקא קנין סודר שהוא קנין להתחייבות כנ"ל), ואם מתנה שיעשה מלאכה רק הוא עצמו בלשון התחייבות תלוי לכאורה במחלוקת האחרונים בהתחייבות על דבר מסויים.

**ולענין ריבית** - כמעט אין נפק"מ בין קבלן לשכיר יום, ושניהם אסורים להחיל בשביל הקדמת הזמן בפוסק בפירוש שני מחירים או ביש לו שער ושומתו ידוע לכל, בין נגמר הקנין בין לא נגמר, אמנם אם אינו פוסק בפירוש שני מחירים רק מוה"ל בסתם מותר ברוב האופנים, דמותר לפסוק להקדים מעות בזול בסתם באין השער ידוע כמו שמותר מרשא לשלם להלן ביוקר בסתם באינו מפרש שני מחירים (רמ"א סימן קעג סעיף ז), ורוב בעלי מלאכה אין השער שלהם ידוע לכל, אלא א"כ מוה"ל גביה הרבה בשיעור שידוע לכל שאין שומתו מעט כל כך, וניכר שמוה"ל משום הקדמת המעות.

**ויש נפק"מ אחת בין שכיר יום לקבלן לענין ריבית**, בפוסק עמו על כמה שכירויות נפרדים בזה אחר זה, והלשון מוכיח שעומד כל שכירות בפני עצמו (כעין המבואר בגמרא (ב"ב פו ע"ב) כור בשלשים סאה בסלע), ומתחיל מיד במלאכה, שאם הוא בדרך שכיר יום מותר להחיל גביה בשכר שמקדים המעות אם מתחיל בשכירות ראשונה מיד (ב"ב שם), ואם הוא קבלנות (ומצוי בקבלני שיפוצים

שקוצצים על דרך שכל חלק במלאכה נידון לעצמו) או אסור להזיל אף במתחיל מיד מלאכה הראשונה, (דפוסק על חוב מלאכה כפוסק על חוב פירות, ואין היתר גם במתחיל ליתן הסאה הראשונה מיד).

**גדר שכיר יום וקבלן** - אינו תלוי באופן חשבון שכרו אם לפי זמן או לפי מלאכה או תוצאה, רק תלוי למה התחייב, דאם התחייב לזמן לעשות בזמן זה כל מה שיתבקש או מלאכה אחת מסוימת לעשותה ככל שיצטרך בעה"ב, אז הוא שכיר יום שהשכיר עצמו למלאכה לזמן פלוני, ואף אם מקבל שכרו לפי הצלחה (כגון מוכרים וטלמריקנג אם קצצו שכרם רק לפי הצלחה), ואם התחייב לתוצאה או לכמות של מלאכה (כגון לבטושי מאה בטישות) חשוב קבלן, אף אם חשבון שכרו לפי זמן או מלאכה (כגון הנשכר לעריכת ספר פלוני ומקבל שכרו לפי זמן), וחילוק זה הוא לענין רוב החילוקי דינים שבין שכיר יום לקבלן, (ולענין דין אומן קונה בשבח כלי אינו כן, שאין צד שיקנה אלא בנשכר לתוצאה דווקא ולא בנשכר למלאכה, אף שקבלן הוא לרוב שאר דברים).

**קבלן לקבלנים** - הפוסק עם פועל שיעמיד לו פועלים אחרים למלאכה על דרך קבלנות, (כגון מרפאת שינים וכדומה שיש להם רופאים וקוצץ על טיפולים בדרך קבלנות, או בעל חברת הסעות שקוצץ עמו על כמה אוטובוסים עם נהגים בדרך קבלנות להסיעו למקום פלוני), לענין קנין, אם אינו פוסק עמו על פועלים מסוימים פשוט שמועיל קנין סודר לחייבו במלאכה, שמתחייב הוא במלאכה לעשות ובידו לשכור ולהשלים התחייבותו, ואף אם פוסק על פועלים מסוימים ג"כ נראה דמועיל קנין, (ואף לשיטת הקצוה"ח בסימן רג (ס"ק ב) שאין מועיל התחייבות בדבר מסוים), שעיקר ההתחייבות הוא על המלאכה והתוצאה שהם שם מין בעולם ואינם מסויימים, רק שרוצה שיעשנה פועל פלוני המסויים, והוא כתנאי בעלמא שאותו המין של התוצאה יעשנה רק פועל פלוני, והוא כפוסק על החטים בלשון התחייבות שמועיל בקנין טוב אף באין לו חטים ואף בלא יצא השער ואין מצוי כ"כ לקנות, עיין פרישה חו"מ סימן רח (ד"ה ונתקיים (השני), הובא גם בנתי"מ שם ס"ק ג), וה"נ מתחייב הוא לספק מלאכת פועל והתוצאה שלה אף שאינה בידו, ומה שרוצה שיעשנה פועל פלוני קפידא בעלמא היא ולא שינוי בעצם החפץ הנקנה, (שהרי בודאי יש הרבה פועלים שיכולים לעשות תוצאה טובה כמו פועל זה, רק שהשוכר מקפיד דווקא על פועל זה).

**ולענין ריבית לא שייך שום היתר במתחייב לו מלאכה**, שאין המלאכה בעולם והוא כפוסק על הפירות ממש.

**קבלן לשכירים** - שפסק עמו שיעמיד לו פועלים שכירי יום (כגון ששכר כמה אוטובוסים לסך כך וכך שעות), לענין קנין, כל שאין מקפיד על פועלים מסויימים מועיל בזה קנין, והיינו שבלשון קנין יעשו קנין כסף, ומועיל כל שמצוי לשכור פועלים דהוה כיצא השער וקונה אף שאינו ברשותו (דכידו לשכור, וכל שבידו קונה אף בדבר שלא בא לעולם כמבואר בקידושין סב ע"א, וכדעת הסמ"ע סימן רט (ס"ק כג) בזה, ואף הש"ך (ס"ק יג) שנחלק שם משמע ביו"ד סימן קעה ס"ק יב שמודה בזה, עיין בחו"ד שם ס"ק ד), ובלשון התחייבות יעשו קנין סודר שהוא קנין להתחייבות הגביר, ומועיל אף באין מצוי לשכור ולא יצא השער כמבואר בפרישה סימן רח הנ"ל.

**ואם קוצץ על פועלים מסויימים או יש חסרון גדול בדבר**, דהא קיי"ל שאין אדם מוכר דבר שאינו ברשותו כאומר שדה זו כשאקנהה קנויה לך, הלכך אם הם בגדר קנויים

לקבל, (כגון שהם קבועים אצלו, וקנאם בכסף ששילם משכורתם מראש, או שקנויים במנהג וחוק המדינה, ונפרש ההתחייבות במנהג במדינה בתורת קנין ולא בתורת התחייבות, והם נכרים, או שהם ישראלים ולדעת הפוסקים דפועל קניי הוא ומדין עבדי הם יכול לחזור ולפדות עצמו, ואכמ"ל), יכול להשכירם לאחרים בלשון קנין (כמו ששכר כלי מראובן ומשכירו לשמעון), או להתחייב להשכירם להנתה"מ (סימן רג ס"ק ו) שמועיל התחייבות בדבר מסוים, ואם אין הם בגדר קנויים לו (אף אם התחייבו לו לעבוד אצלו עד זמן פלוני, ומועיל התחייבותם בדין תורה או במנהג המדינה, אבל הם בגדר מחוייבים לו ואינם שלו), אינו יכול להשכירם בלשון קנין שאין אדם מוכר מה שאינו ברשותו, (ואף לא חוב חבירו שחייב לו אלא בדיני וגדרי מכירת שטרות), וגם בלשון התחייבות אין אדם מתחייב דבר מסוים שאינו ברשותו ותלוי בדעת אחרים גם להנתה"מ, והרי אין הוא מתחייב המלאכה והתוצאה בקבלנות רק להשכיר פועל זה לזמן, ופועל זה אינו בידו והיאך ישכירו או יתחייב להשכירו, (אמנם באופן שאותו פועל הוא קבוע אצל בעל החברה יש לרדן, דשמא בכה"ג סמכא דעתיה דהקונה שמסתמא יניח הפועל עצמו על מצבו הראשון ולא יתפטר מעבודתו בסתמא עד זמן המלאכה, ושמא בכה"ג מועיל הקנין אף בדבר שלא בא לעולם, ועדיף מעבידי דאתו דפליגי רבנן דר"מ, ויש לעיין בזה).

**ולענין ריבית,** אם שוכר פועלים שאינם מסויימים ומצוי לשוכרם מן השוק ויכול לשוכרם בדמים שנתן לו (דאף שהזויל גביה מ"מ הניח לו מעות כדי שכירות פועלים בזול), פשיטא שמותר בין בקנין המועיל בין שלא בקנין המועיל, דהיינו פסיקה ביצא השער, ואם אין מצוי לשכור פועלים בדמים שנתן אסור, אלא א"כ יש לו פועלים קנויים לו כנ"ל דחשיב יש לו, (ואם הם מחוייבים לו ג"כ אסור דהוה כאית ליה אשראי במתא שאסור לפסוק בזול (ב"מ סג ע"ב)), ואם פוסק על פועלים מסויימים בוודאי צריך שהיו קנויים לו בקנין המועיל, דלא שייך להתיר הדבר בהיתר יצא בשער רק בהיתר יש לו.

**תערובת דברים -** אם נשכר לדבר שיש בו כמה חלקים, כגון ששכר כלי ופועל, או חלק בקבלנות וחלק בשכירות, או חלק במלאכה וחלק כמוכר דברים, שמין את שכר המלאכה כמה מגיע לכל חלק, וכאילו שכר כל חלק בפני עצמו, ולענין רבית נראה שאם חלק אחד היתר וחלק אחד אסור אסור להזויל בהקדמת המעות, שהרי מזויל לגביה כל המקח בסתמא כל חלק לפי ערכו חלק ההיתר וחלק האיסור, ופשוט הוא.

**והנה יש עצה לומר בפירוש** שאם יקדים המעות ויוזיל לו רק מחלק פלוני המותר, אמנם בזה צריך לזהר שלא יתלה חלק בחבירו כלל, דהיינו שיאמר לו שהוא מזויל גביה חלק ההיתר אם יקדים דמי ההיתר אף אם לא יקדים כלל חלק האיסור, שאם הוא תולה ההזויל של חלק ההיתר בהקדמת כל המעות פשיטא שאסור, שהרי בשכר הקדמת המעות מזויל לגביה בדבר אחר, וכל כה"ג שמוזיל בשכר ההקדמה בדבר אחר נראה שאפילו שניהם היתר שיש לו שניהם ג"כ אסור, כגון המוכר חטים ודוחן ויש לו שניהם, ואומר אם תקדים לי דמי הדוחן אוזיל לגבי חטים, דפשיטא שאסור, שלא התירו חז"ל ביש לו אלא להזויל דרך קציצה בדמי מה שמוכר כיון שיש לו, אבל להזויל בחפץ אחר פשיטא שאסור, הא למה זה דומה לאומר אם תקדים לי דמי דבר פלוני אתן לך מתנה סך כך וכך, שאין בזה היתר אף ביש לו, אמנם לעניינו לענין היתר פסיקה בזול בשכירות נראה שדין זה תלוי במחלוקת הטעמים דהרבינו יונה והרשב"א, דלרבינו יונה שכל שכירות נידונית כקנין גמור

מעכשיו ומיד קנה השוכר קנין בגוף הבית או הכלי או הפועל, א"כ לא שייך בזה אגר נטר שאין שום המתנת זמן ביניהם, (עכ"פ בקוצץ על כלי זה, דכלי סתם פשיטא שלא שייך קנין בגוף שום כלי ואינו אלא כעין התחייבות כפוסק על הפירות), ולרשב"א שאין קנין גמור בשכירות בגוף הדבר רק שעבוד נמצא שיש כאן הקדמת זמן ומוזיל לגביה דבר אחר בשכר ההקדמה ואסור, (והארכנו לעיל לגבי הנפק"מ בין הרבינו יונה והרשב"א), וכמדומה נמיית לשון הב"י בסימן קעו כמעט הרשב"א בזה.

### פרטים העולים:

**שכירות אולם לחתונה** - הוא כשכירות בתים שמותר לפסוק בפירוש בזול, אמנם לענין חלק החשמל והמים שמחוייב לספק בזמן החתונה, וכן חלק הפועלים המנקים וכדומה בשעת החתונה עצמה (דאלו המנקים האולם קודם החתונה אין בזה חסרון, ואין הוא כקוצץ עמו גם על מלאכת פועל מחמתם, שהוא בכלל שכירות האולם לספק לו אולם נקי וראוי לחתונה), יש לעיין שאיזה חלק קמן מהשכירות נוקף לזה, אמנם לגבי החשמל והמים הוה כיצא השער ויכול לקנות במעות שקיבל, והפועלים הם שכירי יום, וגם בזה נראה שחשוב יצא השער לשכור איזה פועלים ויכול לשכורם במעות שקיבל אע"פ שהוזיל גביה, הלכך היתר גמור הוא לפסוק בזול על האולם בהקדמת המעות.

**אמנם** פעמים שקוצץ כשעדיין אין האולם בנוי, או שהוא חרב עכשיו לצורך שיפוצים וכיוצא, ומשכירים אותו לאחר זמן לכשישופץ, בזה כל שחסר יותר משני מלאכות אין האולם חשוב יש לו, ואסור לפסוק בזול.

**קייטרינג** - הנה הפוסק על קייטרינג הוא ממש כמוכר, שכל החומרי גלם העופות והביצים וכדומה הכל על בעל הקייטרינג והוא מביא מנות מוכנות, והוה כמוכר ממש לכל הדעות, הלכך הוה כפוסק על הפירות ואסור אלא א"כ יש לו בשעת הפסיקה מנות מוכנות (אפילו שצריך להם לאירוע אחר) כשיעור ההזמנה, ומה שהם צוננים אין חסרון דהוה לכאורה כמלאכה אחת לחממם, (אלא שלדעת התוס' במיחסר מלאכה אחת אין מותר זול גמור אלא רק כמחיר של מנות זולות בשוק שהוא כעין שער הלקטות לזה), ואם יש לו מעט מנות מוכנות יכולים להערים ולעשות כמה חווים נפרדים על הכמות שיש לו<sup>2</sup>, אמנם אם מיחסר גם הבאה לאולם, שאין הקייטרינג באולם רק במקום אחר, וההבאה על בעל הקייטרינג,

ב. ודע שיש שיטת הריטב"א בסוגיא דהני רבנן דיהבי זוזי אחמרא (ב"מ עג ע"ב ד"ה א"ל רבא) דכל שפוסק באופן שאין המוכר יכול להקדים ולתת הפירות קודם הזמן אסור לפסוק כל שהאחריות על המוכר עד זמן הפרעון, עיי"ש, והובא דבריו ברעק"א סימן קעג על הש"ך ס"ק כד בשם השיטמ"ק, ולפי"ז לא היא היתר באופן זה דפשיטא שאין בעל הקייטרינג רשאי לספק עכשיו המנות שבידו עד זמן האירוע, אמנם נראה מסתימת הפוסקים שלא התנו כן ולא חששו לזה, ועד כאן לא החמיר הרמב"ם (ממלוה ולוה פ"ק י"א) בקובע זמן אלא בהלוואת סאה בסאה (ומשמעות הלכה ב שם גם לענין היתר יש לו), וגם בהלוואה כתב הרא"ש בתשובה דאין להחמיר כן אלא בהיתר יצא השער ולא ביש לו, וכן כתב הרמ"א בסימן קטב סעיף ג, עיי"ש בלשונו ובש"ך ס"ק יא, ובפסיקה על הפירות לא מצינו כלל שהחמירו בזה חוץ ממנה שהביא הרעק"א משום הריטב"א, וסוגיא דחביתא דחמרא פירשוה הראשונים באופנים אחרים, ויש לעיין בזה.

וכן מיחסר גם חיתוך והכנה להגיש לשולחן וכדומה, א"כ מיחסר יותר משני מלאכות ואסור לפסוק בזול.

**ואם** מוטל על בעל הקייטרינג גם ההגשה לשולחן (מלצרים), וכן עריכת השולחנות ופינויים לאחר האירוע, זה חשוב כפוסק עמו על מלאכת קבלנות ג"כ, וקבלנות בודאי אסורה כמבואר, ויש לחלק הקציצה לחלק המנות וחלק המלאכות לפי חשבון כנ"ל.

**ואם** קוצץ בקציצה אחת על האולם והקייטרינג, חלק האולם הוא היתר וחלק הקייטרינג הוא איסור (ברוב האופנים), ומותר להזייל רק כנגד חלק האולם לפי חשבון, וזיזיל לו אף אם יקדים רק חלק האולם בלא חלק הקייטרינג.

**תזמורת** - נראה שנידון כשכירות פועלים בלבד, ואף שנוקק לכלים בשביל מלאכתו מ"מ אין השכירות חלה על הכלים, שעיקר מלאכתו לנגן ניגונים והכלים הם בשבילו שיוכל לעשות מלאכתו, ולא איכפת ליה לשוכר מין וסוג הכלים כל שעושה עמם ניגונים כראוי, והם באים לשמש הבעל מנגן ולא השוכר, ולענין אם הוא קבלן או שכיר יום, הנה אם מחשבין שכרו רק לפי שעות נראה שהוא כשכיר יום, ואם מקבל שכרו באופן כללי על כל המלאכה נראה שהוא קבלן, ששכרו לעשות מלאכת הניגון ככל שייצטרך לחתונה זו, ואם חשבון שכרו הוא מעורב, שמקבל שכר כללי על החתונה ותוספת לפי שעות אם יתמשך לאחר שעה פלונית, בזה יש לדון, דמה שמקבל שכר קצוב אף אם תתקצר החתונה זה מגלה שהוא קבלן המתחייב במלאכה ככל שייצטרך לחתונה זו, ומצד שני מה שמקבל תוספת משעה פלונית נראה יותר כשכיר יום, שבאמת נשכר משעה פלונית עד שעה פלונית, רק שהוא נשכר רק למלאכה אחת שהיא לנגן לחתונה זו ולכן אם נגמרה החתונה אינו מחוייב לו עוד מלאכה, והא ראייה שאם היא מתמשכת חייב לשלם לו עוד לפי שעות, והיותר נראה שהוא כשכיר יום גם באופן זה, דכל כה"ג יש לפרש בסתמא שהוא כשכיר יום כל שאין איזה גילוי ברור בתנאים שביניהם להוציאו מכלל שכיר יום לכלל קבלן, (ועיין מה שכתבנו להלן לגבי גראמער).

**זמר** - תלוי בהנ"ל, ולכאורה הוא כשכיר יום.

**משכיר כלי הגברה** - נראה שעיקרו כשכירות כלים, ומה שהוא מחוייב להעמיד עצמו או פועל לסדר עניני ההגברה בשעת החתונה, יש לחלק המחיר לפי ערך לשכירות הכלים ומלאכת הפועל, ואינו דומה לתזמורת, שתזמורת עיקרה האומנות של

---

עוד ראיתי באיזה ספר להחמיר בקייטרינג אף ביש לו מנות מטעם דין כדי חסרונם האמור בפסיקה ביצא השער בסימן קעה ס"ה, שמנות מוכנות מתקלקלות הם וכדי חסרונם הוא בכל הדבר, ופלא גדול הוא לענ"ד, שלא נאמר דין ניכוי שכר ספסירא וחסרונות אלא בהיתר יצא השער, והוא מפורש בגמרא (סג ע"ב), שהיתר יצא השער תלוי במה ששקילא טיבותך ושדיא אחיזרי איכא חיטי בהיני ושילי, והיינו שביד המלוה להגיע לרווח שלא מחמת הלוח, ומחמת זה צריך לנכות זווי דספסירא, ומזה למד הרא"ש (סימן ט) דצריך לנכות לו חסרונות, אבל בהיתר יש לו בפירוש מותר אף שאין ביד המלוה להגיע לרווח לבדו, דהא התירו פסיקה בזול ביש לו אף שאין המלוה יכול לקנות חפץ זה בדמים אלו, ודברים פשוטים הם לענ"ד ולא הוצרכו לפנים.

הניגון, והכלים באמת נצרכים לזה אבל עיקרם לשמש המנגנים והם מופלים להם, אבל משכיר כלי הגברה עיקרו להשכיר הכלים, וגם יש איזה תביעה על איכות הכלים, הלכך נראה שדינו כמשכיר כלים יחד עם החלק שהוא מחוייב במלאכה לסדר עניני ההגברה בשעת מעשה, וחלק המלאכה נראה ג"כ דהוה כשכיר יום כנ"ל בתזמורת וזמר, כ"ש אם נשכר וקוצץ השכר רק לפי שעות, שאם יתקצר או יאריך האירוע יקבל לפי שעות, שיש עוד גילוי בדבר דהוה שכיר יום, נמצא חלק השכירות כלים הוא היתר וחלק המלאכה הוא איסור כדן שכיר יום.

**גרמער** - אם נשכר ומקבל שכר כללי על החתונה בודאי דינו כקבלן, ואם מקבל סכום כללי ותוספת משעה פלונית ולהלן תלוי בספק הנ"ל שהסתפקנו בתזמורת, אמנם בגרמער יש לצדד יותר שהוא כקבלן מתזמורת וזמר, דתזמורת וזמר אין ניתן למדוד מלאכתם אלא לפי זמן, שהם צריכים לתת ניגונים סך כך של שעות ככל שיצטרך, אלא שאם קוצץ השכר באופן כללי שלא לפי זמן כלל זה מגלה שנשכרו בתורת קבלנות (שאף שאין חשבון השכר קובע גדר הדבר אלא אופן התנאים והתחייבות המלאכה כמבואר בחוס' בב"ק בענין בטושי בטשא, מ"מ באופן שאין הדבר מוכרע מסתבר שהוא מצטרף להכרע, על דרך הדמים מודיעים), ואם קוצץ באופן כללי עם תוספת על שעות נוספות שמצד השכר אין הכרע נחזור לפשטות הדבר שנשכרים לסך של שעות שאין דרך למדוד ולפרש ההתחייבות שלהם אלא לפי זמן, אבל גרמער ניתן למדוד מלאכתו לפי תוצאה שנשכר לחרו ולשיר כפי הנצרך לחתונה למשפחה זו, ואם מקבל שכר באופן כללי גם את יתקצר הזמן ותוספת אם יתארך הרי אין הדבר מוכרע מצד השכר ונכריעו מצד צורת המלאכה וההתחייבות שהוא כקבלן, אמנם אם חשבון שכרו רק לפי שעות מסתבר הדבר שהוא כשכיר יום, דכאן הדמים מודיעים שהוא כשכיר יום, ויש לעיין עוד בכל זה.

**ולענין** ריבית אין נפק"מ בכל זה כמבואר, שאין שום היתר לפסוק בזול בהקדמת המעות לא בשכיר יום ולא בקבלן.

**צ"ל** - הנה בשכירות צלם רבו האופנים והמנהגים בזה, שצלם יש בו שני חלקים עיקריים במלאכתו, חלק הצילום עצמו בזמן האירוע, וחלק עיבוד התמונות ופיתוחם ופעמים גם קניית אלבומים ועיצוב התמונות בפנים וכדומה, ויש שקוצצים חלק שכרו על מלאכת הצילום רק לפי שעות כך וכך לשעה, ויש שקוצצים סך כללי על החתונה, ויש שקוצצים סך כללי ותוספת על שעות נוספות, ולענין אחר החתונה, יש שצריך ליתן הדיסק עם כל מה שצילם והוא של בעה"ב לכל דבר, ויש שקוצץ שנותן סך כך וכך תמונות מודפסות ומסודרות באלבומים וכיוצא, אבל אינו נותן הדיסק ואם רוצים עוד תמונות צריכים לשלם לו על כל תמונה, ויש שקוצצים שניהם שיתן הדיסק וגם סך כך וכך תמונות מודפסות וכו'.

**ומתחילה** נדבר באופן הפשוט שמקבל שכר כללי על האירוע אף אם יתקצר הזמן, ועוד תוספת שעות נוספות לפי זמן משעה פלונית והלאה, ואחר החתונה נותן הדיסק ומחוייב גם להדפיס ולסדר סך מסויים של תמונות, והנה באופן זה פשוט

שיש לחלק הדמים לפי ערך למלאכת הצילום ולמלאכת עיבוד והדפסת התמונות, והנה לענין מלאכת הצילום נראה שגדרו כשכיר יום כמו שכתבנו בתזמורת, דגם מלאכה זו אין דרך למודדה אלא לפי זמן, שאין קצבה למנין התמונות שחייב לצלם רק חייב לצלם ככל הנצרך בתוך זמן החתונה, (וכלי הצילום בודאי לא חל עליו השכירות, שהכלי משמש הפועל לגמרי ואין לבעה"ב נפק"מ בזה רק שיהיו התמונות באיכות המקובלת), ומלאכת הדפסת התמונות כקבלן הוא, שכיון שהדיסק שייד לבעה"ב הוא פועל קבלן לעבר ולהדפיס תמונותיו של בעה"ב (ותלוי בדיון אומן קונה בשבח כלל), (ועל חלק ערך האלבוים עצמו, נראה שבדרך כלל ערך האלבוים בטל במיעוטו לכלל המלאכה, ואם עושה אלבוים ומסגרות מיוחדות וכדומה שיש להם ערך חשוב, לחלק זה הוא כמוכר לפי ערך).

**ואם** עושים ההסכם כהנ"ל רק שאין קוצבים זמן, שמחוייב לצלם ככל שיתמשך אירוע פלוני מתחילתו עד סופו, בזה נראה ודאי שדינו כקבלן על חלק הצילום, ועל חלק העיבוד וההדפסה ודאי קבלן הוא כנ"ל, ואם קוצבים שכרו רק לפי סך השעות, נראה שבודאי שכיר יום הוא לכל דבר בחלק הצילום.

**ואם** אינו נותן הדיסק לבעה"ב, בזה צריך לעיין אם נחשב כפועל או כמוכר, דהיכן מצינו שהארם נשכר כפועל ואינו נותן המוצר שמייצר לבעה"ב, והרי עיקר מלאכת הצלם בשעת הצילום הוא ליצור הדיסק של התמונות, ואותו הדיסק אינו מביא לבעה"ב רק מוכר לו סך של תמונות, ואם רוצה להדפיס עוד תמונות צריך לשלם לו בנפרד, וא"כ איך נראהו כפועל, ומסתבר יותר שהוא כמוכר רק שהתחייב לזכות ולייצר מה שימכור לו והבעה"ב התחייב לקנות ממנו, וכעין המבואר באו"ח סימן שז ס"ג דמותר לומר לנכרי קנה לעצמך בשבת ואקנה ממך אחר השבת, שאינו שליחו בשבת רק בדידיה קעביד ומוכר לישראל אחר השבת, (עיי"ש במשנ"ב בשם הב"ח וא"ר, וכן בסימן תמח ס"ד ומשנ"ב ס"ק כג לענין חמץ בפסח), והרי פועל דעלמא ששכרו ללקט מציאות מציאתו לבעה"ב אף אם מצא איזה מציאה חשובה שלא אסיק אדעתיה לזה, עיין בשנים אוחזין (יב ע"ב רש"י ד"ה שאין רבו, עיי"ש באופן ששכרו ללקט מציאות בכה"ג), וכאן עושה תמונות הרבה ומחזיקם אצלו ואינו נותנם אלא בדמים מרובים יותר מהוצאת ההדפסה שלהם, וא"כ אינו פועל שלו כלל רק מוכר.

**אמנם** יש מקום לחלק בדבר שאינו דומה לנכרי הנ"ל, שמה שקונה הנכרי שם הוא דבר חיצוני שלוקח מן השוק, וגם הוא שוה כסף לכול, אבל כאן הוא מצלם לבעה"ב ומשפחתו ועושה המלאכה בגופו של בעה"ב, ואין זה שוה כסף לכל אדם רק לבעה"ב זה, ודומה לנותן עצים לחבירו שיעשה מהם כלים שקבלן הוא ולא מוכר כיון שעושה המלאכה בחפציו של בעה"ב, וגם כאן עושה המלאכה בגופו של בעה"ב שמצלם אותו, וגם אין התוצאה שוה כסף למוכרה לאחרים רק לו, הלכך קבלן הוא שנשכר לתוצאה כזו של סך כך תמונות שיעשה מחתונה זו ואינו כמוכר חפצים, ומ"מ שכיר יום בודאי אינו אפילו היה נשכר ומקבל שכר רק לפי שעות, שאינו נשכר ומקבל שכר על המלאכה רק נשכר לעשות תוצאה שהיא סך של תמונות שיעשה מכל זמן חלקי החתונה, אלא שאם יתמשך החתונה על יותר שעות מבקש יותר שכר על ייצור התוצאה כיון שהתמשך לו זמן רב לעשותם

מחמת הבעה"ב, הכל שאינו נותן כל מה שעושה ומייצר לבעה"ב אין שייך בו שם שכיר יום שידו כיד בעה"ב, רק או קבלן או מוכר כנ"ל.

**ועוד** אבן בוחן יש בדבר מה יהיה אם אחר שצילם כל השעות כראוי נאבד הדיסק של התמונות באונס גמור, שאם יש בו חלק מלאכה יש לו לקבל שכר על מלאכת הצילום, ואם הוא קבלן או כמוכר הרי לא עשה מלאכתו שנשכר לה ומה מקום יש כאן לתשלום שכר, ולענין הדין לכאורה לפי הנ"ל הוא תלוי, אם מחוייב לתת הדיסק ומקבל שכרו רק לפי זמן, או יש לחשב המלאכה לפי ערך וחלק המלאכה לא יפסיד, ואם מחשבין סך כללי על כל החתונה א"כ קבלן גמור הוא ומפסיד שכרו שהרי לא הביא התוצאה, ואם מחשבין שכר כללי ותוספת שעות נוספות אחר איזה שעה תלוי בספק הנ"ל אם הוא שכיר יום או קבלן ולכאורה הוא שכיר יום כנ"ל, ואם הדיסק שלו ואינו נותנו לבעה"ב א"כ בהכרח אינו כשכיר יום כנ"ל ואינו מקבל שום שכר באופן זה, ויש לעיין בכל זה.

**ויש** עוד נפק"מ בהגדרת מלאכת הצלם לענין הבעלות על התמונות, שרוצה הצלם למכור תמונות לאחרים, כגון בחתונות של אדמורי"ם ורבנים, שאם הוא כשכיר יום הרי כל התמונות של בעה"ב בלבד כשוכר ללקט מציאות ממש וידו כיד בעה"ב, שכל מה שעשה וייצר בזמן שהיה גופו מושכר של בעה"ב הוא, ואם הוא קבלן או כמוכר אם הביא סך התמונות לבעה"ב יכול למכור התמונות גם לאחרים מצד הסכם השכירות שלו (אם אין בדבר סיבות אחרות למנוע שלא ימכור תמונות הבעה"ב לאחרים), שאין בכלל סתם שכירות שלא יוכל למכור התוצאה גם לאחרים כל שלא התנו על זה, ולענין בעלות הבעה"ב בתמונות פשוטא שיכול להשתמש בתמונות ככל שירצו שהם שלו לכל דבר, וכמוכר דבר לאחרים שיכול להדפיס ולעשות מה שירצה בו, (כל שלא התנו שלא להעתיק, ובהתנו מחלוקת גדולה היא כידוע), כ"ש שהדפיס התמונות בתורת פועל של בעה"ב שאין לו בעלות על התמונות שמסר להם.

**ולענין** ריבית אין נפק"מ בכל הנ"ל, דבין שכיר יום בין קבלן בין מוכר כולם אסורים לפסוק עמהם בזול באין לו ולא יצא השער כמבואר.





הרב שלמה וילהלם

הרב אברהם מרדכי כרמל

מח"ס "היתר עיסקא החדש"

סלל אכרים דחסידי באטיב - 45, עיר"ק ירושלים ת"ו

## מענה לתגובה

**בס"ד.** לכבוד המערכת של הקובץ לדבר ה' זו הלכה 'עין חיים' היא למחזיקים בה.

**קבלנו** את המאמר של הר"ג חו"ב טובא רבי אברהם שלומון שליט"א בו הרחיב והעמיק על מה שכתבנו בגיליון ל"ב שמותר להזויל עבור הקדמת מעות, עם מי שעושה עבודה בקבלנות. ולא הניח אבן שלא הפך בו, והגיע למסקנות שונות ממה שכתבנו.

**ובתגובה** קצרה כזו לא נרחיב להשיב על כל דבריו, כי אם על עיקר טענתו והציר אשר עליו סובב המאמר.

**[א]** מש"כ הר"ג הנ"ל דבקבלן לא שייד לקנות קנין בגופו, דאין גופו משועבד לעבוד אלא שחייב להשלים המלאכה והביא ראה מהל' שבת והל' אבילות דיש חילוק בין שכיר לקבלן, דבקבלן אמרינן אדעתא דנפשיה עבד, ולכן כתב דלא שייד לומר בקבלן מש"כ הראב"ד (פ"ד מהל' שלוחין ושותפין ה"ב) דאפשר לקנות בגופו כמ"ש בגמ' יקדשו ידי לעושיהן, ולכן הגיע למסקנא דבקבלן אסור להזויל למי שיקדים לו מעות, והשאלות בזה שכיחות מאד ונוגע לכל תחומי החיים.

**ואע"פ** ואומר אין זה רק דעתינו, אלא תמכנו יסודותינו בדברי גדולי הפוסקים כמו שהובא במאמרינו, שכן כתבו בעל החלקת יעקב (ח"ג סי' כד וכה) ובעל שבט הלוי (ח"ג סי' קיט) וצ"ל להתיר לפסוק עם קבלן בוול, וא"כ לא עלינו תלונתו רק על הפוסקים הנ"ל.

**ולגופו** של דבר, אדרבה עיקר ד' הראב"ד נאמרו לענין שנים שנשתתפו, שכ"א מהם יקבל מלאכה לעצמו, והריוח יתחלק ביניהם, דדמי לקבלן, ומבואר דשייר ביה קנין בגופו. וכן מהמקור שהביא הראב"ד, מאשה שחייבת לעשות מלאכה לבעלה, דיכול בעלה לומר יקדשו ידי לעושיהם (כתובות נח:). ואשה ודאי שאינה כפועל שכיר יום, אלא שחייבת לעשות בצמר משקל חמש סלעים שתי ביהודה (שם סד:), דדמי לקבלן, ומ"מ מבואר דיש לבעל קנין בגופה ולכן לא הוי כדשלכ"ל.

**וא"כ** ה"ה לענין רבית, כיון דקנה בגופו לאלתר, להמציא לו המלאכה. אין כאן איסור משום הקדמת המעות. ועוד עדיפא מפועל דכפועל מותר רק אם מתחיל המלאכה מיד, דאל"כ מיהו כריבית כיון דיכול לחזור בו דכתיב כי לי בני ישראל עבדים וכו' אבל בקבלן היכא דהקדים לו מעות דאינו יכול לחזור בו כמבואר בחו"מ (סי' שלג ס"א ברמ"א ובנתיב"מ שם ס"ק א), ה"ו כשכירות קרקע, דמותר להזויל עבור הקדמת מעות אפי' אם השכירות לא מתחיל מיד וכמבואר בב"ב (דף פז.) ברבינו יונה וברשב"א ובריטב"א.

**ומעצם** הדין הרמ"א (שם) דמהני משיכת כלי אומנות מקבלן, שלא יוכל לחזור בו מוכח נמי דהוי קנין בגופו, דאילו היה רק חוב לעשות מלאכה, מה שייד לעשות משיכה להתחייב בחוב.

**[ב]** מה שהשיג על מה שהיתרנו אפי' אם הקבלן אינו יכול לעשות המלאכה בעצמו, וצריך לשכור פועלים כגון בעל מרפאת שיניים שיש לו רופאים שעובדים במרפאה שלו, וכתב דבזה ודאי לא שייד לקנות קנין בגופו, ולא שייד להתיר להקדים מעות בזול.

**ראשית** י"ל כמו דלא מצינו לחלק בין קבלן שצריך למלאכתו בהמות [ואפי' אין לו בהמות משל] דלא יועיל בו קנין. והטעם כיון שעל הקבלן מוטל לעשות המלאכה מהני ביה קנין בגופו, א"כ ה"ה גם קבלן שצריך פועלים למלאכתו, דמהני ביה קנין בגופו, כיון דעליו מוטלת המלאכה והטורח וגם אפשר לכופו על המלאכה. ולכן גם מה שהקשה הרה"ג הנ"ל בריש דבריו, מאי שנא מפסיקה דאסור אפי' אם קנה בקנין. לא קשה דלא דמי לפסיקה על הפירות, שאינו קונה בגוף המוכר כלום, רק שנתחייב לו פירות, דדמי להלוואה.

**וגם** הוכחנו דברינו ממש"כ המחנה אפרים (הל' שכירות פועלים סוסי' ב) בביאור דברי הנימוק"י (ב"ב מג: מדפי הרי"ף בשם הריטב"א (פ"ז)). לגבי פועל בקנין שאינו יכול לחזור בו, דמותר לו להזייל אפי' אינו מתחיל במלאכה מיד. דמיירי כששעבד עצמו לעשות מלאכה בין עצמו ובין ע"י אחרים, דבכה"ג גם פועל א"י לחזור בו, [וכמ"ש גם הריטב"א בשו"ת (סי' קיז) להדיא דאפי' לדעת התוס' דלא מהני קנין בפועל ויכול לחזור, מ"מ בכה"ג גם לדעת התוס' א"י לחזור ע"כ]. וכיון שאין צריך אלא שלא יהא מיחזי כרבית, בהכי סגי כיון ששעבד עצמו בכה"ג שא"י לחזור בו, תו לא מיחזי כרבית.

**ואם** כן הדין בפועל, א"כ כש"כ בקבלן, דלפמ"ש הרמ"א (סי' שלג ס"א) דמהני ביה כל קנין שהוא שלא יוכל לחזור בו, דאי"צ שיתחיל מיד וליכא בזה משום איסור רבית.

**וקיימנו** בזה שטר שיש עליו עוררין יתקיים בחותמיו, והבאנו ע"ז חותמם של גדולי הפוסקים החלקת יעקב והשבט הלוי זצ"ל, ונתקיימו דברינו בזה, ולכן כל הדינים שכתבנו בגליון הקודם שרירים וקיימים וקחנו משם.

אברהם מרדכי כרמל

שלמה וילהלם



## הרב חיים שלמה לערנער

ביהמ"ד דחסידי באטב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

## הנחת תפילין (מאמר ב')

איזוהי חלקי תפלה ראוי לכתחלה לומר כשהוא כבר מעומף ב"טלית ותפילין"

**במאמר** הראשון<sup>א</sup> הבאנו מקורות להניח טלית ותפילין "לפני" אמירת פרשת התמיד ופר' הקטורת ואיזהו מקומן. במאמר הלז נביא בס"ד מקורות, שלכתחלה יש להקדים עוד יותר הנחת הטלית ותפילין:

להסדר היום, האריו"ל, הבעשטה"ק, העטרת צבי, כה"ח - לקרוא קר"ש קטנה  
(כ"לעולם יהא אדם) בטלית ותפילין

**כתב** הכה"ח (ס' כ"ה סקכ"ז דף מ"ד) שמה שנוהגים לקרא קר"ש קטנה דהיינו שמע ישראל וברוך שם וכו' קודם פרשת התמיד, נחלקו גדולי האחרונים בהאומן בלא תפילין האם הוי כמעיד עדות שקר או לאו. ומסיק שם, וא"כ לכתחלה יש לזהר ללבוש הציצית והתפילין 'קודם' שיאמר ק"ש דקרבנות, כדי לצאת אליבא דכולי עלמא, וכמו שהיה עושה האר"י ז"ל, עכ"ל.

**ואכן** באמרי פנחס (סדר היום, אות נ"ה) הביא בשם מרן הבעש"ט זי"ע, ש'הקפיד' להניח תפילין קודם "לעולם יהא אדם", כדי שלא לומר אפילו קר"ש קטנה בלא תפילין<sup>ב</sup>.

**וכן** משמע בספר סדר היום, שכתב "ואחר שיניח תפילין... ויתחיל בזמירות מלה במלה... ואם כבר קרא פר' העקידה בקומו בלילה, יתחיל לומר לעולם יהא אדם... ואומר ק"ש פר' ראשון וברוך שם. ויקרא פר' התמיד מלה במלה... ואח"כ פר' הקטרת עם פטום הקטרת", עיי"ש.

**ובספר** הק' עטרת צבי (פר' ואתחנן) מפרש דברי הוזהר (שם דף ר"ס), "שבתחלה לדוד מקבל עליו עול מלכות שמים עם עשרה הללויה וקבלת עול מלכות שמים אי אפשר אלא בתפילין לכן אסור לומר תהלה לדוד בלא תפילין דהוי כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. והנה מדברי הרמ"ז נראה שלכתחלה יניח תפילין קודם ברוך שאמר, עיי"ש שכך מפרש דברי הוזהר משבח בתושבחהייהו קאי לפי משמעות דבריו על זמירות שקודם ברוך

א. מאמר א' נדפס בקובץ ע"ח חוברת ל"ב (עמ' תקל"ד - תקל"ח).

ב. ואף שתלמידי הבעש"ט נוהגים בלא"ה להקל ולקרא קר"ש בבוקר אחר ברכות התורה בלא תפילין וכדברי הרה"ק מלובלין זצ"ל, ואכמל"ב, מ"מ כשמניחים ממילא התפילין לשעת התפלה, בוודאי מן הראוי להקדים מעט הנחתן, וכפי המנהג ברוב קהלות ישראל, והבו לא להוסיף עלה בהנהגה חדשה התלויה במחלוקת אשלי רברבי [כמובן שאין הכוונה לגבי הנוהגים להניח תפילין דוקא אחר קרבנות משום מנהג אבותיהם או רבותיהם, דע"ז נאמר נהרא ונהרא ופשטי'].

שאמר. וח"ו [- לדעתו] אפילו 'קריאת שמע דקרבנות' - לומר בלא טלית ותפילין [אחר שהוא אחד מן ד' קר"ש (וגדולה היא ביחודה - באופן אחד - מן של ערבית כמבואר בכוונת ק"ש), ולמה יאמרנו בלא טלית ותפילין אחר שאומר אותה לצורך ק"ש ולא כקורא בתורה, ומקובלת היא אותה קריאת שמע בדברי הראשונים (הגם שאומרים טעם אחר על הק"ש, דרכם היה להעלים דבריהם). חלילה להקל לאמרה בלא טו"ת], ע"כ.

**ובספה"ק** בית אהרן (הנהגות 'סדר היום'): "וילבש עצמו בטלית ותפילין קודם לעולם והאדם' בכדי שיתפלל ק"ש קטנה - בטלית ותפילין - ופשיטא 'קמורת', ובפרט [= שיש לזה טעם נוסף] כשעומד בטלית ותפילין [ד]מקבל עליו עומ"ש יותר".

להאריז"ל להניח תפילין עוד לפני פרשת העקידה  
**ובכף החיים** (שם סק"ו) הביא שהאריז"ל הקדים להניח תפילין אף לפני אמירת פרשת העקידה.

במור ושו"ע העתיקו מנהג הרא"ש לומר ברכת עומר ישראל בתפילין  
**ומצינו** לחד מגדולי רבותינו הראשונים ה"ה רבינו הרא"ש ז"ל שהיה מנהגו להניח התפילין לפני ברכת עומר ישראל בתפארה מכיון שמרמוז בהא התפילין, וז"ל המור (ס" כ"ה), 'וראיתי לא"א הרא"ש ז"ל שהי' מדרקק להניחם כשהי' מסדר הברכות, והי' מסדרם זה אחר זה עד "עומר ישראל בתפארה", ואז הי' מניחם ומברך "עומר ישראל בתפארה", לפי שהתפילין נקראים פא"ר שנאמר פארך חבוש עליך, ע"כ. והובא הדברים בשולחנו המהור של מרן חב"י (ס" כ"ה ס"ג).<sup>7</sup>

מקור חיים, ארצות החיים, משנ"ב לנשק התפילין בברכת עומר ישראל  
**אמנם** לגבי מנהגו של הרא"ש להניחם דוקא כשעומד לפני ברכת עומר ישראל, העיר **המשנ"ב** (ס"ק י"ג) בשם ארצות"ח, "לא ראיתי נוהגין כן, רק מניחין תפילין קודם ברכת השחר או אח"כ, כל אחד לפי מנהגו. רק ראיתי מדרקקים למשמש בתפילין של יד ושל ראש בשעה שמברך ברכה זו". [ויש לדיוק מדבריו, דאף שכתב שכל אחד מניח התפילין "לפי מנהגו", "קודם" ברכת השחר או "אחר כך", אך מסיומא דמלתא שכתב שמדרקקים לנשק התפילין בברכת עומר ישראל בתפארה, נראה שדעתו נוטה להניחם קודם ברכת השחר ולנשקם בברכה זו].<sup>8</sup>

ג. ההוספות בחצאי תיבה [ ] היא מתוך מה שהוסיף בספרו הק' פרי קודש הדילולים (דף ג' ד"ה בפ"ד).  
 ד. אמנם בסעיף שלאחר זה כתב המחבר שצריך שיהיו תפילין עליו "בשעת קרי"ש ותפלה", אך כתב המשנ"ב (ס"ק י"ד) דהכוונה לשכלל הפחות מעיקר הדין יהיו עליו בשעת קרי"ש ותפלה.  
 ה. ברם, כתב הגאון בעל החוות יאיר (ס' מקור חיים ס' מ"ו קיצור הלכות ס"ב), שראה חסיד שכשמברך עומר ישראל וכן כשעונה אחר ברכה זו, "היה מנשק כיס תפילין או תפילין שבראשו", הרי שאינו מוכח שלבוש בהן כשמנשקם, ואפשר לכוון אליהן אף שטרם הניחן.

בהמור ופרישה וב"ח מכוואר להניח תפילין לפני אמירת ברכות השחר  
**אכן** רבינו הטור לא כתב לנהוג בהמנהג שהביא מאביו רא"ש ז"ל, אלא סתם וכתב  
 בריש הלכות ברכות השחר (סי' מ"ו), "ואחר שהניח תפילין, יסדר הברכות שתקנו  
 על סדר העולם והנהגתו" וכו'. משמע שיניח התפילין לפני "כל" ברכות השחר.

**ובפרישה** קאמר דכוונת הטור שיעשנה דייקא לפי סדר זה, ומפרש דאע"ג שאין  
 הברכות תלויות בהנחת תפילין מ"מ כיון שבזמנינו הדיים עסקניות ואי אפשר  
 לברך הברכות בשעתן, הואיל דאדחי מאמירתן במקום קביעתן, טוב לברכן דוקא בבית  
 הכנסת אחר הנחת תפילין, ובפי שסידר רבי יוחנן (ברכות יד:) הדושה לקבל עליו עול  
 מלכות שמים יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויתפלל.

**וב"ה** בב"ח סי' ה' "שלא ילך לעסקיו אלא מיד יתעטף בציצית ויניח התפילין ויסדר  
 הברכות וכו' כמו שמבאר בסימנים הבאים".

**וכן** סידר היעב"ץ ז"ל בסדורו עמודי שמים, ועוד כתב שם (לפני הקרבנות) "וצריך להודיעך  
 כלל דרך קצרה, שעד הנה ע"י ה'מעשה' ד[הנחת] ציצית ותפילין, וח"י ברכות  
 התלוים ב'פעולות', עסקנו לדחות ולסלק הקליפות מקדושה, ועתה ע"י ה'דיבור' נוכל  
 להעלות ולכלול עולמות 'אצילות' 'בריאה' 'צורה' 'עשה' כ"א בעולם שלמעלה ממנו וע"י  
 'אמירת' פרישת קרבנות והקמורת" וכו', עיי"ש. [היינו שהקדים הנחת תפילין לסדר  
 הברכות, והברכות לקרבנות וקמורת].

**וב"כ** בספר הק' עמרת צבי (שם<sup>1</sup>), שראיתי לרבותי נ"ע שאמרו [ברכת השחר סדר]  
 הברכות כנוסח אשכנז בבית הכנסת [וגם באמת אין מעם בדברי הארז"ל ע"פ  
 הסוד להיות מסודרים הברכות - 'קודם' או 'מאוחר' איזה ברכה כנוסח ספרד, אבל הוא  
 בעצמו ה' נוהג כן ואמרם כל אחת בשעה שנתחייב, ממילא ה' סדורם כן, וכבר וכו'] כי  
 אין הכרע בדברי הארז"ל לאומרם דווקא בנוסח הגמרא ונוסח הספרד, וגם בכוונת ברכות  
 השחר אין הכרע איזה קודם או מאוחר וכבר תקנו לאומרם בבית הכנסת [או בבית התפלה]

ו. בהגהות זכרון מנחם על לקוטי מהרי"ח הביא תמיחת הארצה"ח, דבשו"ע סי' כ"ה ס"ג הובא  
 מנהג רבינו הרא"ש ז"ל שהיה מניח תפילין כשאמר ברכות והגיע לברכת עוטר ישראל, ובס' מ"ו  
 סי' כ כתב שנוהגים לומר הברכות בביהכנ"ס, ואילו בב"י סי' כ"ה [ס"ב] הביא דלפי דברי הוזה"ק  
 צריך להניח תפילין לפני שיוצא מביתו לביהכנ"ס, וא"כ האין יקיים שניהם, שמחזר גיטא יאמר  
 הברכות בביהכנ"ס ויניח התפילין בברכת עוטר ישראל, ומאידך גיטא כבר יניח התפילין לפני  
 יציאתו מן הבית. ובהגהות הנ"ל מיישב, שקאי אהמשכים לביהכנ"ס לפני שהגיע זמן הנחת תפילין  
 ולכן ישהה מלהניחם עד בוא העת, ואילו לאחר שהאיר היום נקט כדברי הוזה"ק שהנכנס לבהמ"ד  
 בלא תפילין בראשו ואומר אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך, הרי זה מעיד עדות שקר, ולכן  
 מניחים לפני יציאתו לביהכנ"ס ואומר כל סדר הברכות בהתפילין, ע"כ.

[א"ה, אחרי כתבי זאת מצאתי בספר עמק ברכה לאבי השלח"ק ז"ל (לפני 'חידושי דיני ציצית'  
 סעיף י"ב) שכתב "אם אינו משכים קודם אור הבוקר, אזי יתעטף בציצית ויניח תפילין קודם ברכת  
 עוטר ישראל וכו' כמנהג הראש שכתב הטור בס' כ"ה".]

ו. ההוספות בחצאי תיבה [ ] הם מתוך מה שהוסיף בספרו הק' פרי קודש הילולים (דף ג: ד"ה בפ"ד).

על הסדר [ואמר מורי] מאחר שאין בנו כח לומר כל ברכה על מה שניתקנה כמו בחכמי התלמוד שאמרו אותה [בשעת חיובן] כגון שמע קול תרנגולא וכו' וכו', ואנו [חלשים ומי וכו'] אנשים שפלי ערך ואם הראשונים כאנשים אנו כזכובים ומי יעצור כח [קדושה כמו הראשונים או כמו קדוש עליון האר"י ז"ל עיר וקדיש מן שמיא נחית] לומר כל ברכה בכוונת הדעת בשעת חיובה, ואם תקנו אותם על הסדר יותר טוב לאומרם בבית הכנסת כמבואר בטור וב"י סימן מ"ו, ומה שאנו משנים באיזה ברכות מסדר התלמוד הוא לפי הנהוג בעשייתן טבעי הדורות משתנים במעשה ידיהם כנראה בחוש דוק ותשכח, ומאחר שאנו אומרים אותם בבית הכנסת הא כתב הזהר הקדוש לקמן דף רס"ה שילך מעוטף בטלית ותפילין לבית הכנסת, וראינו כן לחסידים ואנשי מעשה בודאי צריך לומר אפילו ברכות השחר מעוטף בטו"ת, אבל לעיכוב ואיזה אונס עכ"פ צריך לומר תהלה לדוד כשהוא מזוין בטו"ת כדמשמע בכאן לנקאה גרמיה ולמיון זייניה, ולפי הנראה שזה טו"ת, ודי בזה ודבר פשוט הוא, אמנם כתבתי זה [למחות אבן הטועים ואינם מניחים טלית ותפילין עד "הודו" - ויש עד "קרבנות", ולא יהיה להם דברי הזהר הזה למעות כי ת"ל חקרנו בין רבותי וכו'] שלא למעות במשמאילים ואינם מניחים ציצית ותפילין עד הודו וזה טעות גמור ופשוט הוא למורה על האמת, עכ"ל.



ה. בר מן דין, צ"ע במה שגשג כהיום אצל מקצת מהמון עם לדחות הנחת תפילין מהתחלת התפלה ולפני ברכות השחר - פר' העקידה - פרשת התמיד וקטורת וכו', והרי זריזין מקדימין למצות, והא תינח כל עוד שאין בדעתו להתפלל מחמת שעוסק בלימוד התורה וכדו' ועדיין אינו מוכן להתפלל, אמנם מי שמתחיל עתה בסדר התפלה (ואין בדעתו להתעכב מחמת איזה סיבה), וכי למה ישזה מלקיים מצות עשה דאורייתא של הנחת תפילין, לפי הסדר שתקנו קדמונינו.

וכן משמע מסתימת לשון הטור (ס' ח) "ומיד אחר נטילת ידי יתעטף בציצית וכו' [ואחר שמפרט ואזיל הל' ציצית מסימן ח' והלאה ומסיים בסימן כ"ד, פותח ס' כ"ה בזה"ל] ואחר שנתעטף בציצית יניח תפילין מיד" וכו'. וכתב הב"ח (ס' ח) "כלומר שלא ילך לעסקיו אלא מיד יתעטף בציצית ויניח התפילין ויסדר הברכות וכו' כמו שמבאר בסימנים הבאים". ובשו"ע ריש הל' תפילין (ס' כ"ה ס"א בהג"ה) איפסקא, אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית, אי"צ להמתין אלא מניח תפילין וכו'. וב' המג"א בסק"ב דכל שהווי מצוה לא משהינן וכו' חביבה מצוה בשעתה, ע"כ. ועי' בדרכי משה (שם) שמשמע מדבריו שתיכף בבוקר כבר חל עליו חוב מצות תפילין לפני שלובש מלבושו על זרועו ונכזה מבאר ענין מעביר על המצוות כשמאחר הנחת תפילין דמוקדם לטלית, עיי"ש.

ויש מי שהמליץ בעדם לפי דברי השו"ע (ס' ל"ח ס"ד בהג"ה) שמי שא"א לו להזהר מהרהר מוטב שלא יניח תפילין, ולכן מקצרים ביותר בהנחתם. אך יעויין במאמר הראשון שהבאנו מהמטה משה שכתב, ו"יש נוהגים" להניחם קודם ברוך שאמר ונותנים טעם מאחר דצריכים גוף נקי אין להם להיות עליו יותר מן החוב, ונראה לי דלאו מנהגא הוא, שהרי כתב בעל ספר המצות ובעל ספר מוסר כי מה שאמרו רז"ל תפלין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים שלא ישן בהם שלא יפיח בהם, מדבר באותן שמוניחן כל היום כמצותן - פן ישכחם עליו ויעשה בהם דבר שאינו הגון, "אבל בשעת תפלה, אין לך רשע שלא יהא ראוי להניח תפילין", קל וחומר מספר תורה

**וזאת** תורת העולה מן המדובר [-הסוברים כמנהג אבותינו ורבותינו הק'] להניח תפילין לפני התחלת סדר הברכות וקרבנות]:

**העמרת צבי** מבאר אליבא דוה"ק ח"ו אין לומר קר"ש קמנה שבקרבנות בלא טלית ותפילין, וכן מבואר מהאריז"ל והבעשט"ה<sup>ק</sup>, וכן משמע ב'סדר היום' (וכן בס' בית אהרן קארלין).

**האריז"ל**<sup>ה</sup> הניח תפילין "לפני" אמירת פרשת העקידה. הרא"ש ז"ל הניח תפילין "לפני" ברכת 'עומר ישראל', [במשנ"ב הביא שהמדקדקים ממשמשים בתפילין בברכה זו], ובטור ופרישה וב"ח ויעב"ץ ועמרת צבי מבואר לומר כל ברכות השחר בתפילין.

**אכן** כן מנהג אבותינו ורבותינו הקדושים מצאנו ובאבוב, ומאוד דקדקו על כך<sup>ה</sup>. [הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע התבטא: אינני יודע, איך אפשר שיהיה לאיש מישאל פרנסה, אם אינו מתפלל עם הציבור מעוטרת בטלית ותפילין מ'אדון עולם' עד 'הודו'].



שהוא מקודש יותר שיש בה כל התורה כולה, ובתפלה אין בהם כי אם ד' פרשיות בלבד והם בתוך העור, והכל אווזין בס"ת בשעת תפלה, שהכל יכולים להתנדב בטהרה בשעת תפלה<sup>ה</sup> עכ"ל. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, ולא ראוי למעבד הכי.

ט. ויצוין שבאחרית שנותיו של כ"ק אדמו"ר מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל עלה לו הנחת תפילין בטירחא יתירה מוזמת חולשת גופו הטהור, ונודמן הרבה פעמים שלפני 'הודו' נזקק לחלוץ התפילין וכו', על כן הציעו לפניו המשמשים שלא יניח תפילין עד לאחר אמירת ברכות וסדר קרבנות וכו', וממילא יונח לו מהטירחא והזמן וכו', ואף הביאו סמך לכך, שבין הצדיקים שבגנ"מ יש שנהגו להניח תפילין רק לאחר קרבנות. אמנם מה"ק לא נענה להם וסירב בכך, ואף שהוצטרך להתאמץ ביותר בהנחתן – ובאמור פעמים רבות נזקק שוב לחלצן ואח"כ להניחם שנית, מ"מ לא הסכים לשנות מהמנהג המקובל להניח תפילין דוקא לפני אמירת ברכות השחר וסדר הקרבנות, ולא שינה מאומה.

גם הרה"ק רבי איציק'ל מפשעווארסק זצ"ל גילה דעתו להמון עם ששינו מהמנהג מקדמת דנא, דכשהבחין בהמנין הראשון שבבית מדרשו, שאמירת הקרבנות נמשך רק לג' או ד' מינוט, תמה בפניהם על כך, והתנצלו המתפללים שהברכות וחלק מסדר הקרבנות כבר אומרים 'לפני' הנחת טלית ותפילין ולפני זמן הנחת טו"ת, ואח"כ משלימים השאר עם הטו"ת. נענה רבי איציק'ל, "לא ולא, דתחלה מניחים טלית ותפילין, ורק אח"כ אומרים ברכות השחר וקרבנות וכו', – ואומרים כל הסדר מתחלתו ועד סופו בלי דילוג ובלי שינוי מהסדר המקובל כלל".

י. ולעבדו בכל לבבכם, פרק כב; עמוד קפ"ו בשם נכדו הגה"צ רבי מרדכי רוקח זצ"ל אב"ד בילגורייא. וכע"ז הובא בס' דברי יצחק (אות ק"א) משמ"י דהגה"ק הנ"ל, דאמירת הברכות בלא טלית ותפילין קשה לפרנסה רח"ל. וא"ה, מובן מאליו דמדה טובה מרובה, דהמדקדק לנהוג כהמנהג ולומר ברכות וסדר קרבנות מעוטרת בתפילין, זוכה לשפע רב, אכ"ר.

## הרב אברהם יחיאל סג"ל דויטש

אב"ד מעלה אדומים, ירושלים ת"ו

## בישוב מנהג העולם שאין מניחים תפילין בתפילת המנחה

**הנה** לשון הרמב"ם (פ"ד מתפילין הכ"ו), אע"פ שמצותן ללבשן כל היום, בשעת תפלה יותר מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו וכו'. וכן הוא בשו"ע (סי' לו ס"ב) צריך כל אדם לזהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה. ומבואר בלשונם כי עיקר דין תפילין מישך שייכא לתפילה, ולכא' הוא בין בשחרית ובין במנחה. וכן הביא בביאור הלכה (סי' לו ס"ב) בשם שו"ת מנחם עזרי, ז"ל ומ"ע כתב בתשובה שתיוקן להניחם שנית במנחה ובע"ש לא יניחם של"ה, ע"כ.

**ואכן** הרבה מגאונים הדורות היו נוהגים לילך בתפילין במנחה, כזקני הגרעק"א וכן נהג הגר"א (מעשה רב, סג) וכן נהג החזו"א, וכן נהג להבחל"ח מו"ר הגרמ"ד הלוי שליט"א (ובבית בריסק נהגו להניח תפילין של הרמב"ם, וס"ל דכשר הוא אף לדעת רש"י).

**וכן** הביא בסדר היום, ז"ל, ואם הוא אדם ראוי והגון, ראוי שיתעטף בציצית ויניח תפילין גם במנחה כי באלו שמן חלקו ותפלתו בריאה בכוונה יתירה מפני שהם הממשיכים אליו הכנעת הלב וכבוד הראש, ותהיה יראת ה' על פניו לבלתי יביט מפה ומפה ויכוין באמרי פיו.

**ואין** טענה לומר דכיון דאין ק"ש במנחה למה יניח תפילין ויתעטף בציצית, שאין הענין של שחרית אלא לעכב שאין ראוי לאדם שיאמר וקשרתם והוא לא הניח תפילין, והיה לכם לציצית והוא לא התעטף בציצית, ונמצא שהוא מעיד עדות שקר על עצמו שהוא נאה דורש ולא נאה מקיים, אבל למצוה זו וזה שוים לקבל עליו עול מלכות שמים, ולמה תגרע תפלת המנחה להיותה בשעה ראויה להתפלל ולהתקבל כמו שאמרנו להתפלל אותה דרך עראי שלא בהכנעה וכבוד ראש. ודאי אין סברא זו סברא של שכל, ובעל נפש והירא את ה' וחרד על דברו מבקש מקום להתבודד וענין ליישב את דעתו ולהכין את לבו לאביו.<sup>2</sup>

א. א.ה. אמנם לדינא לא נהגו כן וכמבואר בביאור הלכה סימן פ (ס"א ד"ה מוטב) דלא נהגו להניח תפילין בתפלת המנחה. וכ"ה במשנה ברורה סימן קלא (סק"ז).

ב. והארכנו בזה בשיעורים עפ"י הגמ' בברכות (יד, ב) אמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידי ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל חו היא מלכות שמים שלמה, ע"כ. וביארנו דכללא הוא בדברי רבותינו שכך הוא סדר קבלת עול מלכות שמים, שיניח תפילין ויקרא קריאת שמע וזהו עול מלכות שמים שלמה, והיינו דהתפילין אינם משום 'קיום מצוות תפילין בלחוד', רק הוה מעצם מהות ה'קבלת עול מלכות שמים', וכשם שהתפילה משווא לקריאת שמע להיותו עמ"ש, ה"נ התפילין בשעת הק"ש היווין מעצם מהותו של הקבלת עמ"ש. ובזה ביארנו שם הטעם דשייך הוא אף לתפילת המנחה, יעוי'.



**וגדולת** מזו מצינו בסידור יעב"ץ (עמודי שמים עמוד שלו, ב ובחדש ח"א עמ' תקכט) בהנהגת מנחה ע"ש, ז"ל, אחר שהדליק הנרות ושולחנו ערוך ומטתו מוצעת ילך לבית הכנסת בשמחה ויתפלל מנחה בצבור וכו', הש"ץ מחזיר התפלה ואין שם נפילת אפים, ויש שם תפילין, ע"כ. והיינו דאע"פ שכבר הדליק נרות, והדלקת הנרות הויין התחלת שביתה, וכמו שהארכנו בשיעורים (עמ"ס שבת) דאחר שש תקיעות מתחיל מקצת שבת, [וכבר מבואר בפוסקים בארוכה האיסור בטלמול התפילין אחר קבלת השביתה, יעוי' בסוגיא דסנהדרין סח, א ובתוס' שם בד"ה היאך, וע"ע בתוס' שבת לה, ב ד"ה ר"י הנשיא ועי' מג"א סי' שח ס"ק יא וברעק"א שם ועי' משנה ברורה סימן שח ס"ק כד] עכ"ז לחומר ענין התפילין במנחה אמרי' דאף שאין שם נפילת אפים יש שם תפילין. ויש לדקדק דלא כתב 'חייב' בתפילין, דכיון דעכ"פ יש כאן התחלת שביתה, אבל מ"מ יש שם תפילין, דכן נוהגים למעלת הענין.

**והן** אמנם לענין דינא כבר הביא הבה"ל הנ"ל מהשל"ה דבע"ש אין מניחין, וכן הביא בחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סוס"י א) וכתב: במנחת ע"ש לא יניח תפילין כמו שכתב הרב המקובל מהר"ם פאפירש זלה"ה, וז"ל, קבלתי ממורי ז"ל שלא להניח תפילין בע"ש כי כבר נתנוצץ קדושת שבת, ועי' בשער הגלגולים הקדמה כג, שער מאמרי רשב"י פר' קדושים דס"ל כן שלא להניח, ע"כ. אך מ"מ היינו דווקא בע"ש מהטעם הנ"ל, אך הא מיהא מוכח דבמנחה דשאר ימות השבוע יש מעלה גדולה בהנחת התפילין.

**וא"כ** יש ליתן טעם מדוע העולם לא נהגו להניח תפילין במנחה ולקיים המעלה הגדולה הזו של תפילה עם תפילין, וכנ"ל.

**והנראה** בביאור הענין, דהנה ידועים דברי זקני הכת"ס שהאריך בתשובה (אורח סי' י) לדון אמאי אין מניחים תפילין ביו"ט שני, וכתב דכ"ש דתמוה הדבר מאוד להסוכרים דאין איסור בהנחת תפילין בשבת ויו"ט אלא משום דנראה כמזלזל, ויפלא ביותר להסוכרים דמניחין תפילין בחוה"מ למה לא מניחי' ביו"ט שני וכו' רבה נשגבה ממני לא אוכל לה.

**וכתב,** נצטערתי בזה טובא עד אשר ראה ה' בצערי ואינה לידי תשובה רשב"א (סי' סא), ואולי אין לפר"מ נ"י תשובה רשב"א אעתיק דבריו וז"ל, ולענין יט"ש של גלויות או אפי' של ר"ה ששאלת כיון שעשו אותו כחול לגבי מת מהו בהנחת תפילין, מי אמרי' אתי דאורייתא ומבטל דרבנן או לא. תשובה אסור בתפילין דקיי"ל כמ"ד תפילין מ"ע שהו"ג הוא, ואם מתכוין בהנחתם לשם מצוה בשבתות או ביו"ט עובר משום כל תוסף, וכיון דבימים טובים דאורייתא איכא משום כל תוסף, בימים טובים דרבנן אסור, דכל מה דתקנו רבנן כעין דאורייתא תקנו, דאי לא אתי לזלזולי בהו ושוא"ת הוא, ופוק חזי מה עמא דבר, יעוי'.

**והנה** שש אנכי על אמרותיו של הרשב"א באשר מצאתי ראיתי כי שאלה זו של הנחת תפילין ביום טוב שני של גלויות שאלת הקדמונים היא ותשובתו של הרשב"א בצדה בנתינת טעם, וכ' פוק חזי מה עמא דבר, ובימיו לא הניחו תפילין ביט"ש, עכ"ד.

**הנה** לנו כי אחר הצער הגדול שהיה לזקני ביישוב קושיא זו, לא נח מצערו אלא אחר שראה תשובת הרשב"א שכתב יסוד גדול בזה, ויסוד זה הניח דעתו. והיסוד הוא 'פוק חזי מה עמא דבר'. והיינו כי הן אמנם יש טעם גדול להניח תפילין ביו"ט שני של גלויות, אך כיון שבימיו לא הניחו תפילין ביו"ט ש'פוק חזי מה עמא דבר', והוא טעם גדול לבטל מצות תפילין ביו"ט שני, אף שמצד הדין היה מקום גדול לקיימו.

**ונראה** לפום הדברים הללו, דהן אמנם טעם גדול למאד איכא בהנחת תפילין במנחה, אך כיון דכך עמא דבר שלא להניח במנחה, וכך נהגו מקדמת דנא (מלבד הנך גדולים שזכרנו) להכי טעם זה בכוחו לבטל הטעם הגדול בהנחת תפילין במנחה.

**ואם** רוצה להניח תפילין במנחה ולהתפלל ביחידות, שלא לפרוש מן הציבור, הביא הראב"ד הגר"מ שטרנבוך בהלכות הגר"א ומנהגיו (עמ' קל) ז"ל, וחידוש שמעתי מעד שמיעה שרבינו החזו"א זצ"ל אמר שתפלת מנחה עם תפילין חשוב כמו בציבור, ע"כ. וכן שמעתי מהגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א בן מרן הגר"מ זצוק"ל בעל ה'אגרות משה', דבמג"א לא הכריע בזה הי עדיף טפי, תפילין או תפילה בציבור.

**ואם** מתפלל במקום שנוהגים להניח במנחה, בוודאי ה'עמא דבר' הוא לקיים מנהג גדול בזה, כי ה'עמא דבר' נקבע בכל מקום ומקום לפי ענינו, ויש בכך דין זה לקבוע ההנהגה אפי' כלפי קיום דאורייתא, כיון שכך ניתנה ההלכה מעיקרא שיהא נוהג בכל מקום כפי ענינו.

**והאריך** בזה וע"ה הראב"ד בתשובות והנהגות (ח"א סימן נא) וז"ל, יש מקומות בארץ ישראל עם מנין מיוחד שמניחים כל יום תפילין למנחה (חוץ מע"ש), ולדעתי זהו תיקון גדול מאד, וזכות מצות תפילין רבה מאד להגן על הזהיר להניחן וזהיר בקדושתן, והלואי שהמנהג יתפשט ויהיה בזה ברכה מרובה מאד (רק יזהרו בקדושתן לא להפית ולא לדבר דברי הבל) ומיהו לפעמים צריכים לדון שמא יש בזה יוהרא שמחזיק בחסידות בבית הכנסת שאין נוהרין בזה.

**וראיתי** יחידי סגולה מגאוני ישראל זצ"ל כמו מרן הגר"ז זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שדקדק מאד לעצמו להניח טלית ותפילין בצינעא לעצמו כל יום לתפלת מנחה,

ג. וכן זכיתי לראות בקודש פנימה אצל מו"ר הגרא"ד וואכטפויגל שליט"א שנוהג להניח וללמוד במשך היום בצינעא למעלה מעשר זוגות תפילין ביום, אבל בציבור אינו מתפלל בציבור עם תפילין, וכן נהג זקני הק' בעל החתם סופר ללמוד כל יום עם תפילין של ר"ת אחר תפילת שחרית כשעה חדא, אולם לא התפלל בציבור מנחה עם תפילין. ועוד זאת הקפיד זקני למאד שלא להתפלל או לומר קר"ש בלא תפילין, ואפילו בת"ב בשחרית, וכן ראיתי בצינעא באחד מגדולי הזמן שליט"א כהנ"ל, וכך מסופר על הנהגתו בתש"ב בצינעא על הגה"ק בעל הדברי יואל מסאטמאר זללה"ה.

ד. וכע"ז ראיתי בקובץ עיון הפרשה ששאלו קמיה הגר"ח קניבסקי סתירה בדברי המ"ב אי בחוה"מ יש לנהוג בלבישת בגדי חול או בבגדי שבת, והשיב 'פוק חזי מאי עמא דבר'. ובוודאי כל מקום נקבע לפני ענינו, כל קהילה וקהילה או בית הכנסת או עיר וכיו"ב, דבוודאי אין בזה מנהג כללי בכל מקום, אלא כל מקום לפי ענינו קובע הדין של 'פוק חזי', וכך נקבעת ההלכה והנהגה לדינא.

ובמשנ"ב בביה"ל [סימן י"ז ד"ה בשעת] כתב דהרמ"ע תיקן להניחם במנחה, והוא בשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן ל"ט, ויעו"ש שהזהיר ע"ז מאוד, אבל לפשוטי המון עם יש להזהיר תמיד על קדושתו, שגדולה מציץ בראש כהן גדול שאסור להסית דעתו ממנו, וכשלו בשו יוהר לנהוג בקדושה דוקא. שוב מצאתי בראשית חכמה שער הקדושה (פ"ו) שכבר נתפשט המנהג בארץ ישראל ללבוש תפילין אפילו בתפילת מנחה, ונאה הדבר ויאה ומנהג וותיקין וכמ"ש, ע"כ.



## הרב יעקב ווייס

ר"מ ישיבת אהל שמעון ערלויא

עיה"ק ירושלים ת"ו

## במשנת החתם סופר זי"ע

א. כשנאספים להתפלל במנין, האם מותר למנות את הנאספים באמירת הפסוק "הושיעה את עמך וגו'", שיש בו עשרה תיבות



ב. בירור בדעת החתם סופר זצ"ל כמה זמן יש לישון בכל מעת לעת

**יסוד** האיסור למנות את ישראל נרמז בהא דכתיב (ריש פרשת כי תשא): "כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו לה' בפקוד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אותם".

**ופרש"י:** כי תשא, כשתחפוץ לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם, אל תמנם לגלגולת, אלא יתנו כל אחד מחצית השקל ותמנה את השקלים ותרע מנינם. ולא יהיה בהם נגף, שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם, כמו שמצינו בימי דוד.

**ומבאר** החתם סופר בפירושו על התורה שם, דלא ע"י נתינת השקלים ומנייתם מקרי סמוי מן העין, דאכתי נודע מספרם ע"י מנין השקלים. אלא דאי היו כופין כל אחד לברר שנותיו ולתת שקלו היה באמת נודע מספרם על ידי נתינת השקלים, אך לא כן היה, אלא כל מי שידע בעצמו שהגיע לכלל שנים היה עליו מצות עשה ליתן, וגם לאו שלא יפחות ולא ירבה. נמצא שאם אחד עבר ולא שקל שקלו, או אם אחד הוסיף ונתן ב' שקלים, לא נודע מספרם ע"י המנין. רק אוקמינן אחזקת כשרות וצדקת, וע"י החזקה הלז ידענו מספרם ממעט חזקה. אבל לעולם אי אפשר לומר בברור שכך הוא, נמצא דמכל מקום הוי סמוי מן העין. אמנם אי היה צריך כל אחד לברר מספר שנותיו וליתן שקליו ולא היו מאמינים לו, שוב אין חילוק בין מנין שקלים למנין הגופים ואיכא למיחש לנגף ר"ל.

**ומבואר** מדברי החתם סופר, שרק כשלא באים על ידי המנין לידיעת מספרם, מותר לסופרם על ידי דבר אחר. שעיקר האיסור הוא ידיעת מנינם, ולא עצם המנין.

**ובדברי** החתם סופר הללו ניתן להבין את דברי החתם סופר במקום אחר. - דהנה בשו"ת הגרעק"א (ח"א סי' כ"ט) דן לענין סופר ספירת העומר בכתב אי יצא ידי חובתו, וכתב דכיון דקיי"ל דכתיבה לאו כדיבור דמי לא יצא בזה ידי חובתו.

**אמנם** החתם סופר כתב על זה בגליון שו"ת הגרעק"א (הובא בשו"ת כת"ס יו"ד סי' ק"ו): "לפע"ד מדאמרינן ביומא כ"ב ע"ב המונה ישראל עובר בלא תעשה דלא ימד

ולא יספר, שמע מינה אפילו כותב ולא מוציא בפיו עובר, דאי לאו הכי למה ליה בוק ומלאים לשאול המלך (כדכתיב ויפקדם בבוק ויפקדם בטללים) מ"ט לא ספר אותם בכתב, אלא על כרחך דלעולם עובר בלאו. ומדלא יספר משמע אפילו בכתב, א"כ על כרחך עמוד וספור נמי בכתב".

**ונראה**, כוונת החתם סופר, דסבירא ליה שלמנות את ישראל בכתב אין זה תלוי כלל אי כתיבה כדיבור דמי או לא, דבספירה העיקר הוא ידיעת המנין, ולכן אסור לספור את ישראל אף על ידי כתיבה כדי שלא יודע מנינם, ולכן כשמנינם לא נודע על ידי הספירה [כמו שהיה במחצית השקל] מותר לספורם על ידי דבר אחר, ולכן גם ספירת העומר יכולה להיות על ידי כתיבה, כיון שגם שם תכלית ספירת העומר היא ידיעת מנין הימים שהוא עומד בו.

**ע"ז** כל פנים, לפי דברי החתם סופר הללו, דלכן היה מותר לספור את ישראל על ידי השקלים, כיון דאף לאחר שמספרם לא היה נודע בבירור שזהו מספרם, יש לעיין לכאורה במה שכתב בקיצור שולחן ערוך (סימן טו סעיף א): "צריכין לזיזור שלא למנות את האנשים לגלגלותם לידע אם יש מנין, כי אסור למנות את ישראל לגלגלותם, אפילו לדבר מצוה, דכתיב וישמע שאול את העם ויפקדם בטללים. ונוהגין למנותם באמירת הפסוק הושיעה את עמך וגו' שיש בו עשרה תיבות".

**ויש** לעיין אי עצה זו מועילה לשיטת החתם סופר, דהא לדברי החתם סופר דלכן היה מותר לספור את ישראל על ידי השקלים, כיון דאף לאחר שמספרם לא היה נודע בבירור שזהו מספרם, אם כן מה מועיל מה שסופרים אותם על ידי הפסוק, הא סוף סוף נודע מספרם.

**וראיתי** מביאים מספר האורה לרש"י (ח"א סי' נו) וכן מספר העתים (סי' קעד בשם תשובה לדה"א) שכשנכנסים לבית הכנסת ורוצים לדעת אם יש שם עשרה, והרי אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, אומר כל אחד מהנמצאים, תיבה אחת מהפסוק: ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך, ואם גשם הפסוק ידעו שיש שם עשרה.

**ומסתבר**, דזה מועיל אף לדברי החתם סופר, שהרי האיסור הוא דוקא למנות את ישראל, ובכחאי גונא הרי לא מונים אותם, אלא כל אחד מונה את עצמו, ודו"ק. - אך כאמור יש לעיין אי לדברי החתם סופר מועילה עצת בעל הקיצור שולחן ערוך.

**ואולי** יש לומר, דהאיסור הוא רק כשהוא סופר אותם בדרך מנין, אך כשהוא סופר אותם על ידי קריאת הפסוק "הושיעה את עמך", אין זה בגדר מנין כלל, ושרי [שמעתי מהג"ר משה במהר"ש סופר שליט"א].

**ובגוף** דברי החתם סופר דמבואר מדבריו, שאיסור המנין הוא אינו בעצם המנין, אלא בידיעת מספרם, ולכן הותר לספרם על ידי השקלים כיון שמספרם לא נודע בודאות, יש לעיין מהא דאיתא במסכת יומא (כב, ב) גבי תרומת הדשן, בראשונה, כל מי

שרוצה לתרום את המזבח, תורם. ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש, כל הקודם את חברו בארבע אמות זכה. ואם היו שניהן שוין הממונה אומר להן הצביעו וכו'. ובגמרא (ע"ב) פריך הגמרא: ונימניהו לדידהו [כלומר, מדוע מונים את האצבעות ולא אותם עצמם], ומשני, מסייע ליה לרבי יצחק, דאמר רבי יצחק אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה וכו'. – והרי שם לא נודע מנינם כשספרו את האצבעות, ולכאורה משמע שעצם המנין הוא האיסור אף אם לא נודע מנינם.

**ומציאתי** להחתם סופר שהוא גופיא הקשה כן בקובץ תשובות (סימן ח'), שמקשה שם בתחילה כדבריו בחתם סופר על התורה הנ"ל: "מכל מקום צריך לעיין, מה לי מונה הגופים או השקלים והמלאים ומכל שכן האצבעות, הלא הכל חד שיודע מנינם, וקרא קאמר לא יספר.

**ומיישב** כהנ"ל: "כיון דאם אחד ירבה או ימעט שקל או מלה, או אם לא יוציא אצבע, או יוציא ב' ולא ירגיש הממונה, הרי נתבלבל המנין ולא נודע מספרם, אלא אנו מחזיקים ומאמינים כי העשיר לא ירבה והדל לא המעט, ומחזקה זו אנו יודעים מספר העם על ידי השקלים או כיוצא בזה, מכל מקום איננו בודאי ממש והרי לא מנה ולא ספר ישראל".

**ואחר כך כתב:** "הא מנין הכהנים לכאורה אינו נכנס בגדר מנין כלל, שהרי בין כך לא נודע מספר מנין העם ההוא, רק במקום שכלה מנין שאמר האומר, ויש שה' צריך לסבב ב' פעמים או כמה פעמים או רק חצי ההיקף, וכמה יודע איפוא מספר הכהנים שעמדו בהיקף. מכל מקום נקרא מנין". [ולכן ספרו את האצבעות ולא אותם עצמם].

**והיינו,** דבאיסור המנין ישנם שני חלקים, החלק הראשון הוא גוף המנין, והחלק השני הוא ידיעת מנינם, ולכן תמיד צריך לספור על ידי דבר אחר, ואף אז צריך שלא יודע מנינם באופן ברור.

**ומעם** איסור המנין אף אם לא יודע מנינם, יובן מאוד על פי דברי החתם סופר (מובא מכתב יד קדשו בספר חתם סופר על התורה ליקוטים, הפטרת פרשת במדבר ד"ה ליישב) שמבאר את טעם איסור מניית ישראל, שהוא משום שטובתן בחיבורן, וכינום לצדיקים הנאה להם והנאה לעולם, והם מגינים זה על זה, ואפילו אם המצא תמצא בהם איזה רשעים הם ניצולים בזכות הצדיקים, כי אי אפשר אלו בלא אלו, ולבעי רחמי אתכליא על עליא דאלמלא עליא לא מתקיימין אתכליא (כחולין צ"ב ע"א), ומכ"ש בצדיקים גופי' דאית בהו מדרגות מדרגות וצריכים הגדולים אל הקטנים, כי תלמידים מחכימים ובותיהם". – אם כן ברור לפי זה שעצם המנין הוא גם כן אסור, כיון שטובתן בחיבורן וכו'.

**אמנם** לפי ביאורו זה של החתם סופר בטעם איסור המנין, אפשר לומר דשפיר דמי לעשות כדברי בעל הקיצור שולחן ערוך הנ"ל למנות אם יש עשרה על ידי הפסוק "הושיעה את עמך וגו'", אף שעל ידי זה נודע מספרם בבירור, דכיון שתכלית הספירה היא כדי לאחדם יחד ולהתפלל יחד, לכן אין בזה משום איסור מנין, דזיל בתר טעמא,

דוקא משום "שטובתן בחיבורן" לכן אין שום חשש במנייתם לצורך התאגדותם יחדיו להתפלל במנין.

**אם** כן לכאורה לפי טעם זה, יש לומר כנ"ל, דשפיר דמי למנות אם יש עשרה על ידי הפסוק "הושיעה את עמך וגו'", כיון שתכלית הספירה היא כדי לאחדם יחד ולהתפלל יחד.

**ואולי** אפשר לומר, דגם הטעם שכתב רש"י (פרשת כי תשא ל, יב) "שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם", טעם זה לא שייך בבכאי גונא, כשעומדים לספור אם יש כאן מנין אנשים, והבן.

**ובעל** הספורנו שם כתב בביאור הטעם: "כי תשא ראש בני ישראל ונתנו איש כופר נפשו": "כי הכרח המנין באישי האדם הוא מצד ההשתנות הקורה באישי מהויה והפסד, וזה בסבת חטאם, כאמרם (שבת נה א) אין מיתה בלא חטא, ובכן כל מנין הוא מזכיר עון לכן יאות שיתן כל אחד כפר נפשו לכבוד האל יתברך, והוא רחום יכפר עון, כאמרו לכפר על נפשותיכם". – ולכאורה טעם זה גם כן לא שייך כשעומדים לספור כמה אנשים כבר התכנסו למנין וכמה עדיין חסרים.

**ברם**, לכאורה באמת טעם זה גם לא שייך במנין הכהנים מי יזכה במצות תרומת הדשן, ואפילו הכי אמרינן בגמרא שזה נכלל בהאיסור למנות את ישראל. ובעל כרחך צריך לומר שיש טעם נוסף שאסור למנות, אף כשלא שייך טעמו של הספורנו.

**וראיתי** לבעל השפת אמת במסכת יומא שם שעל מה שאמרו שמנו את האצבעות ולא את הכהנים משום שאסור למנות את ישראל כדמצינו בשאול, כתב השפת אמת, דודאי כו"ע ידעי דאסור למנות כל בני", מקרא דכי תשא, רק דקמ"ל כאן דגם עשרה וכדומה אסור למנות. ואתי שפיר מה דמוכיח שאסור למנות את ישראל משאול ולא מהפסוק שבתורה בפרשת כי תשא, כיון דגבי הכהנים מנא רק את הכהנים הללו הנמצאים שם, וגם גבי שאול מנא רק את היוצאים עמו למלחמה, מה שאין כן בפרשת כי תשא מנא את כל ישראל. – אם כן יש לומר, דהטעמים שכתבו רש"י והספורנו הם לגבי המנין של כל ישראל, אבל גם חלק מכלל ישראל אסור למנות משום טעם נוסף. – והיינו, מהטעם שכתבו בעל היערות דבש ובעל החתם סופר.

**וגם** הטעם שכתב הרמ"א בספרו תורת העולה (ח"ג פרק פא) שהאיסור למנות את ישראל הוא משום דכתיב בברכת השי"ת לאברהם (בראשית יג, יז) שזרעו יהי' כעפר הארץ אשר לא ימנה, וכן בברכת יעקב נאמר (בראשית לב יב) ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב. ועל ידי שהוא מונה את ישראל, מראה שהוא מוציא אותם מכלל הברכה שלא יספר מרוב, והתיקון לזה ע"י מנפה, שאז שוב לא נודע מספר הנשארים בחיים. – וטעם זה לא שייך לכאורה במנין הכהנים ולא בהמנין דשאול, אלא במנין כל ישראל, דהתורה אמרה שמספרם לא ימנה מרוב, וכשמונים את כולם מראים בזה שניתן לספור את מניינם.

**וראיתי** בשו"ת תורה לשמה (סימן שפ"ו) שהסתפק אם מותר למנות את ישראל ע"י שסופר הרגלים. דהיינו, בעה"ב שמסובין אצלו אורחים הרבה, ורוצה למנותם כדי לידע כמה כפות יכין ויביא לפניהם בעת סעודה, וכיון שאסור למנות את ישראל, יש לשאול אם כאשר מונה אותם אינו נותן עיניו ומביט אלא דוקא ברגלים שלהם והוא מונה את הרגלים בלבד, אם יש בזה איסור, או"ד כיון דהרגלים הם חלק אחד מגוף האדם הרי זה כאלו מונה כל גופו ואסור.

**ולמד** מהא דאיתא במסכת יומא שם שלפיכך הוצרכו להוציא האצבעות כדי שימנו האצבעות ולא האנשים, נמצא שאפילו שהאצבעות הם חלק מן הגוף מ"מ כיון שזה המונה נותן דעתו במנין על האצבעות דוקא לא חשיב בזה מונה את גוף האדם כולו ושרי, וה"ה הכא כיון דנותן עיניו ודעתו על הרגלים דוקא למנותם שרי. – ומלשונו משמע שלמד שעיקר הטעם שאסור לספור את ישראל הוא מחמת "עין הרע", ולכן כשאינו נותן את עיניו בהם אלא ברגליהם שפיר דמי. [ובשו"ת אבני נזר (י"ד סימן ת"ג) משמע שנקט כן לנכון, שטעם ההיתר הוא כיון דהאצבע אינה מגוף האדם, וחזר בו רק ממה שרצה ללמוד מזה לענין ביאה במקצת, עיי"ש]

**ועוד** יש לעיין עוד בזה קצת, מדברי החתם סופר (ריש פרשת כי תשא) שמבאר את ענין נתינת "מחצית השקל", דאמרו חז"ל (תענית ח' ע"ב) שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר יצו ה' את הברכה באסמך. והקשו התוספות מהא דאמרינן במסכת חולין (קח, ב) בדבר השקול ומנוי אין לשדים רשות לשלוט בו, עיין שם מה שתירוצו.

**והחתם** סופר מיישב, דשניהם אמת, שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי, ושם מצוי ג"כ שיבואו השדים לחסר ממנו, באופן שתאמר שמצד אחד כרי של תבואה זה כל עוד שאינו מדוד הרי השדים מחסרים ממנו, ומצד אחד הוא מתברך מתוכו כיון שהוא סמוי מן העין.

**ולכן**, בישראל שחפץ ה' בהצדקם, אם לא ימנע יה' אפשר שישלמו בהם המזיקים, ואף שיתברכו ג"כ מלמעלה הואיל והם סמויים מן העין מ"מ אפשר שיתחסרו מצד אחר ע"י השדים. על כן להשמר מזה צוה הקב"ה למנותם במטבע שיש לה גבול ושיעור, באופן שיהי' המנין ידוע וניכר לכל, ופסקה שליטת הקליפה.

**אמנם** אין זה אלא מחצית וחלק אחד של המנין, כי כל אחד בתתו מטבע למטה הואיל והוא לנתינת מצוה לעשות ממנו צרכי בית ה', ממילא יאיר מזה אור עליון כפי ערך הנותן וכפי לבו של כל אחד, והוא דבר שאין לו שיעור, ושם צוה ה' את הברכה ששם הוא סמוי מן העין. וע"כ נקרא "מחצית השקל", הואיל והנתינה נחלקת לשני חלקים נקרא כל חלק מחצית הנתינה, עכת"ד החתם סופר.

**ויש** ללמוד מזה, דמאי טעמא גם כן לא נכון למנות את ישראל אלא לדבר מצוה על ידי דבר אחר, כיון דאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין ולא בדבר המנוי וספור, רק כשמונים לדבר מצוה יש לומר דשפיר דמי, כיון שמהמצוה שלצורכה מונים



אותם יאיר מזה אור עליון כפי לבו של כל אחד בעשיית המצוה, ולכן אף שבכמות נודע מספרם, אך באיכותם לא נודע מספרם.

**וכן** יש לעיין לפי זה אם מותר לספור את ישראל בהרהור, דהנה גבי יצחק אבינו ע"ה כתיב (בפרשת תולדות כו, יב): "ויוֹרֵעַ יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכוהו ה'", ופרש"י: "רבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה".

**וכתב** בשל"ה חק' (שם אות ג') דכי דייקת שפיר, האומד הזה היה קודם הצמיחה, שאמדו השדה כמה ראוייה לעשות. ובודאי בשעת הפרשת המעשר היה מודד להפריש המעשר [דהא אין מעשרין מאומד], והאומד שהיה יצק אבינו אומד קודם הצמיחה כוונתו היתה בזה לשם חסידות.

**דהדין** הוא שאין חיוב מעשר חל אלא לאחר גמר מלאכה, ואחר שיראה פני הבית, ומה שאוכלין מהתבואה קודם לזה פטור מהמעשר. ויצחק רצה להחמיר, ולזה היה אומד את השדה כמה היא ראוייה לעשות כדי להפריש אף ממה שנאכל כבר.

**וכתב** על זה החתם סופר שם, דהואיל ואין הברכה מצויה בכרי אחר שמדדוהו, כמו שאמרו חז"ל (ב"מ מ"ב, א'), וא"כ כיון שיצחק אמד השדה לא היה אפשר שיתברך הכרי, ע"כ הוציא השדה מאה שערים יותר ממה שאמדוהו, והדר הוי ליה סמוי מן העין, ושוב ויברכוהו ה' ברכה בכרי ג"כ, עכ"ד.

**ומבואר** מדברי החתם סופר דמה שאמרו שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, היינו שאף העין לא הביטה שם להרהר בדעתו כמה תבואה יש שם, שהרי "אומד" הוא במחשבה, ואפילו הכי אית ביה משום דבר הסמוי מן העין. וכן מצינו לגבי עין הרע ששולטת בראיה בעלמא, כדאמר רבי אבהו אמר רב הונא אמר רב במסכת בבא מציעא (קז, א) אסור לו לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה, ופרש"י דלכן אסור: "שלא יפסידנה בעין הרע". וכבר הבאנו לעיל דרש"י סבירא ליה דהאיסור למנות את ישראל היינו כדי שלא ישלוט בהם עין הרע, אם כן אף כי נראה ברור שהאיסור למנות את ישראל הוא רק כשמונים אותם ממש, ולא כשעושים זאת בהבטה בעלמא, אך אולי יש לחוש בזה משום עין הרע.

**ברם** לעומת זה מצינו במסכת ברכות (נח, א) דתנו רבנן: "הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים, שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". – ואולי דכיון שמביט כדי לברך, שאני.



בירור בדעת החתם סופר זצ"ל כמה זמן יש לישון בכל מעת לעת  
**כפתיחה** למאמר שלפנינו נפתח בדברי מרן החתם סופר זצ"ל בבואור מה דפלגי רבי יוחנן וריש לקיש במסכת עירובין (ס"ה ע"א) במהות הלילות, דהיינו לשם מה עשויות הלילות, "לשינה" או "ללימוד".

ר' יוחנן אומר: "לא איברי לילה אלא לשינתא", הלילות עשויות לישון בהם. ור"ש בן לקיש אומר "לא איברי סיהרא אלא לגירסא", הלילות עשויות לעסוק בהם בתורה.

**וכתבו** התוספות (שם ד"ה אלא, ועיין פרישה אר"ח סי' רל"ח סק"א) דלא פליגי, הא בתקופת תמוז הא בלילי טבת. הלילות הקצרות של תקופת תמוז עשויות לישון בהם. והלילות הארוכות של תקופת טבת עשויות לעסוק בהם בתורה.

זמן השינה הוא כבלילות תמוז הקצרות

**והחתם סופר** (בספר דרושים ואגדות עמוד קכ"ה) מבאר על פי זה מהו הזמן הראוי לשינה בלילות, ומה יש לעשות באמת בלילות, לישון או ללמוד.

**דהנה** בחובת חלככות (בשער הבחינה פרק ה') כי הקב"ה ברא את הלילה במטרה שבו יתנו בני אדם מנוחה לגופם, שלא יכלה הגוף בהתמדת היגיעה והעבודה.

**ולפי** זה יש להקשות קושיא לאלקיננו, כי לא ימלט בא' משני האופנים, או דסגי לגוף מנוחה של ה' או וי"ו שעות כפי קוצר זמן הלילה בתקופת תמוז, ואם כן למה ארכו הלילות בימות החורף משך י"ח שעות [כן הוא בארצות אירופה שצאת הכוכבים מתאחר מאוד וכן הנץ החמה], והיה להם די במנוחה ששה שעות או פחות כהלילה הקטנה שבימות הקיץ. ואי לא סגי בלא מנוחת י"ח שעות, אם מאי מעמא קיצר את שאר הלילות, ומדוע לא נמצא מנוח בהם.

כשאנשי עולם הזה ישנים, התלמידי חכמים לומדים ללא הפרעות

**ולכן** מבאר החתם סופר, דידוע דעובדי ה' מתבטלים הרבה על ידי יגיעת בני אדם עובדים עולם הזה, אם על ידי שהתלמידי חכמים הוקמו על לפקה על עסקי הציבור ולעיין בשלהם, ומתבטל על ידי ריבם ומשפטם הרבה מתורת ה', ויש שיתבטל על ידי מצירים ומציקים, ויש על ידי אוהבים, ויש על ידי אויבים.

**אך** בשעה שבני אדם ישנים על מפותם, והתלמידי חכמים משכימי קום בבית ה' בלילות, אז ילמדו במנוחת והשקט וברעיון וך וגני.

גלוי לפניו ית"ש שדי לבריאות הגוף בשינה מועטת בלילי תמוז

**אלא** שלפי זה יתבטלו גופות עובדי ה' בהתמדת היגיעה בתורה, על כן זה העצה היעוצה באתו ית"ש להורות דרך ישכון אור, לקצר לילות הקיץ בתכלית הקיצור ולהאריך לילות החורף בתכלית האריכות. כי גלוי לפניו ית"ש שדי לבריאות הגוף בשינה מועטת בלילי תמוז, ודי לעבודת פרנסת העולם הזה כימי החורף הקצרים.

**והנה** רודפי העולם הזה ותאותיה לומדים מלילי טבת הארוכים ומוסיפים בקיץ מהיום אל הלילה, עד שהם ישנים שיעור הראוי להם י"ח שעות או קרוב לזה השיעור.

**אמנם** עובדי ה' שאינם נהנים מהעולם הזה כי אם די סיפוקם, לומדים מוסר מלילות תמוז שדי לאדם בשינה מועטת כזו. ולכן בימות החורף הם משכמים קום או

מאחרי שבת להוסיף מהלילות על היום כשיעור יום החורף בימי תמוז. נמצא שאותן השעות המתוספים הוא לומד במנוחה והשקט כי אז ינוחו על משכבותם המכמלים אותו תמיד.

**נמצא** הצדקו דברי חז"ל, דלא אברי לילי תמוז אלא לשינתא שיעור כמותם תמיד גם בלילי טבת, ולא אברי לילי טבת אלא לגירסא שיעור כמותם תמיד גם בימי תמוז ילמוד אותן השעות הרעיון וך יותר.

### מאמר שהיה לדרך חיים

**ניתן** לבאורה לומר, שמאמר זה שכתב החתם סופר בצעירותו, בשנת תקנ"ה, בהיותו עדיין בק"ק דרעזניץ, היה לו למרן וצ"ל ל"דרך חיים", למעט מאוד בשינה, ולהקדיש את הלילות ללימוד.

### מתי היה יושן

**בספרי** כותבי הליכות ומנהגי מרן וצ"ל, מביאים את דברי תלמידו הגדול בעל ליקוטי חבר בן חיים שכתב: "משה בהשכמה עלה. התגבר כארי לעבודת הבורא ית"ש. והעיד על עצמו שמאז עמדו על דעתו לא ישן בחצות הלילה ובשעה הסמוכה לו, כי בשנות נעוריו היה קם בשעה קודם חצות, ולעת זקנותו לא עלה על יצועו אלא אחר חצות הלילה, ומשכים וקם לעורר השחר (עיין בספר מנהגי רבותינו והליכותיהם פרק א' סעיף א')."

**ובתקופה** מסויימת אחר נישואיו, בשבתו בעיר פרויסמיץ, אחז בדרך שלישית, כפי שמספר בן בנו הג"ר שלמה וצ"ל אב"ד בערענסאם בספר חוט המשולש (עמוד ל"ח): "דרכו בקודש, במוצאי שבת קודש ישב ללמוד, ולמד כ"ד שעות רצופות, לא נתן שינה לעיניו ולא אכל עד לילה השייכת ליום ב'. אחר שהתפלל ערבית הלך לישן וישן עד שעה י"א, ואז קם ממשכבו ואכל מעשה אופה ושתה משקה קאפּפּע וישב ללמוד עד לילה השייך ליום ג', והתפלל ערבית ואכל מיד סעודתו הנ"ל, ולא הלך לישן כל הלילה וגם יום ג' היה ער - עד שבשני פעמים מעת לעת לא ישן כי אם פעם אחת, וכן עשה שתי שנים רצופות". [ובמאמר המוסגר יש להדגיש גם את מה שהיה מתענה במשך כל היום, ולא היה אוכל אלא בלילה!!!].

### החתם סופר היה יושן פחות משעתיים במעת לעת

**ומחזה** נפלא ראיתי בהערות שכתב כ"ק אדמו"ר מערליי שליט"א על מנהג החתם סופר הנ"ל (הם נדפסו בסוף הספר מנהגי רבותינו והליכותיהם), ששם הוא מחשב והולך ועלה לו בידו שמרן היה יושן פחות משעתיים!!! בכל מעת לעת. - והרי לן חשבוננו:

**אחר** שעמדתי על המחקר וביררתי זמני היום והלילה בשני מקומות מושבותיו של מרן שבהם ישב רוב שנותיו, ה"ה מטרסדורף ופרשבורג הסמוכים זה לזה, וזמנו של זה כזמנו של זה, ובחדשי הקיץ הארוכים אין בין תחלת הלילה של ר"ת כפי שתפס רבינו ההלכה במוחלט עד שעת חצות אלא כג' שעות ועשרים מינוטין בקירוב.

**וידוע** מה שהעיד בעל ליקוטי חבר בן חיים מקפידת רבו שלא התפלל תפלת מעריב קודם זמנה, משום חששא שלא יהא בכלל קורא קריאת שמע בלא תפילין. והוא זה שמעיד שהי' מרן בנעוריו מתפלל מעריב ושכב וקם כשעה קודם חצות.

**והנה** ידוע שהי' דרכו של מרן להאריך בתפלה, והאמנם אין אתנו יודע עד מה עד כמה האריך בה, אבל בלא ספק שתפילת מעריב שלו בצירוף קריאת שמע שעל המטה ופסקי דרחמי עלו כל אלו אצל מרן לערך חצי שעה לפחות.

**אמור** מעתה! בדוחק רב נשאר למרן זמן לישון כשעה ועוד ג' רבעי שעה! וכל זה בצמצום רב. – עכ"ד.

**ומשנת** תקע"ג, שבה נשא לאשה את בת מרן הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, נה על יצועו אחר סעודת הצהרים, לבקשת חותנו "למען ינוחו עורקיו ולהשיב כח לעבודתו".

**כך** היתה הנהגתו של החתם סופר זצ"ל, למרות שעל פי דבריו דלעיל ניתן ללמוד מלילות תמוז הקצרים, שזמן השינה הוא "ה' או וי"ו שעות".

#### הוראותיו לשומעי לקחו

**ובהוראותיו** לשומעי לקחו היה מורה מרן זצ"ל למעט מאוד בזמן השינה, אמנם קשה מאוד לחשב על פי דבריו דלהלן כמה שעות יש לישון במעת לעת.

**באחת** מה"פתיחות" (נדפס בספר הדרשות חלק ב' דף ת"ב) אמר לפני תלמידיו בצעירותו (בעיר דרעזניץ בין שנת תקנ"ד לשנת תקנ"ז): "אמרו חז"ל על הפסוק (איוב ג' י"ב) 'ישנתי או ינוח לי, שישן אדם ח' שעות, גימטריא א"ו. עיין מג"א (ריש סי' רל"ח). ולא כווננו שמונה שעות בכל יום, ותורתו מתי משתמרת, אלא כל צרכי יישוב עולם הזה גלגוליו וסבותיו נקרא שינה, על כן אמרו שליש היום יעסוק בצרכי גופו, באכילה שתיה ושינה ומשא ומתן להביא מרף לביתו, ונ"ו שעות יעסוק בעבודת הבורא ית', וזהו שליש היום ח' שעות. עד כאן דברי החתם סופר.

**וקשה** מאוד לחשב על פי זה כמה הוא זמן השינה, שהרי בח' השעות הוא צריך גם לעסוק "באכילה ושתיה ומשא ומתן להביא מרף לביתו", ולא נודע כמה הוא זמן השינה, שהרי זה תלוי כמה זמן הוא צריך להקדיש "למשא ומתן להביא מרף לביתו".

**על** כל פנים ברור שהזמן הנותר לשינה הוא מועט מאוד!! ואת זה היה תובע מתלמידיו!!

מרן היה תובע מתלמידיו לעלות לאט לאט עד שיהיה קרוב להתפשטות הגשמיות **ועוד** מצינו למרן זצ"ל שהיה תובע והולך עוד יותר ויותר, ובדרשה שאמר בפרשת החודש בשנת תקס"ב חזר על יסודו הנ"ל: "כן הוא גם כן לענין אדם עם עסקי נשמתו, יתן ב' שלישים לנשמתו ושליש לגופו, כי לא יחמוס גופו מכל כי אז ימות, וגם

לא יחלוק שוה בשוה כי יש לנשמה מעלה על גופו, לכן אמרו ישנתי א"ז ינוח לי, שיישן שמנה שעות, ובארנו במקום אחר דהיינו כל צרכי עולם הוה נקראים שינה, ויהיה שמנה שעות ביום, ושני שלישי היום יעסוק בעבודת ה'.

**אך** אחר כך הוא עומד ותובע עוד: "והיינו בתחלתו, ומאז ואילך יראה לעלות לאט לאט עד שיהיה קרוב להתפשטות הנשמות, אבל לא לפשטו לגמרי שימית עצמו ח"ו".

**כלומר**, בתחילה, זהו הזמן הניתן לכל צרכי העולם הזה, ח' שעות, אך אחר כך יש להתעלות עוד יותר ויותר עד שיהיה קרוב להתפשטות הנשמות.

**ומרן** זצ"ל היה נאה דורש ונאה מקיים, כך היה דורש מתלמידיו ושומעי לקחו וכך היה מקיים בעצמו, ולכן היה ישן פחות משעתיים במעת לעת!!

**ולסיום** המאמר כדאי להביא את מה שהעיד בנו בעל המכתב סופר ז"ל (בספר אבני בית היוצר דף ג"א): "ד' שנים רצופים לא עלה על משכבו כלילות, כי אם במקום אשר ישב שם לעבוד עבודתו ערבה עליו שינתו, ו' שנים בק"ק מאמערסדארף וז' שנים פה ק"ק פרעשבורג".

**כלומר**, מלבד מה ששינתו לא הגיע לכדי ב' שעות, אף גם זאת לא עושה על משכבו, אלא במקום שישב לעבוד עבודתו שם ערבה עליו שינתו!!

**וזוה** מעלה יתירה ונוספת וסינוף גדול בעבודת השינה, כהבחינה שכתב החתם סופר בספרו על התורה (פרשת ויצא עמוד קלט ד"ה וישכב) במעלת יעקב אבינו שאמרו עליו חז"ל בפסוק: "וישכב במקום ההוא, שבמקום ההוא שכב אבל י"ד שנה שלמד בבית שם ועבר לא שכב", דעל כרחך צריך לומר שישן [דהא העושה שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר], אלא שלא שכב מלא קומתו עד עתה, ורק עתה שכב מלא קומתו שרצה לשכב במקום מלא קומת יצחק שנעקד שם.

**הרי** לן המעלה הגדולה של מי שלא שוכב על משכבו מלא קומתו.



## הרב זכרי' האלעזער

הלל בית משה חיים, מיאמי פלארידא יצ"ו

## בענין צוואת רבינו יהודה החסיד ז"ל שלא לעשות סנדק אחד לב' בניו\*

### הקדמה

**צוואתו** של רבינו יהודה החסיד נודעה לנו מתוך שבעה מקורות<sup>2</sup>. והנה, במהלך עבודתי בההדרת כתבי יד לפיוטי יוה"כ [שראו אור ב"מחזור אוצר הראשונים ליום כיפור", מכון על הראשונים, אלול תשע"ח], הקרה ה' לפני כתב יד נוסף של צוואתו של רבינו יהודה החסיד. פניתי לכמה תלמידי חכמים שעוסקים בעניני רבינו יהודה החסיד בבקשה שיהדירו את כתב היר, אבל לא היה להם פנאי לזה. אשר על כן הרגשתי שאין הדבר תלוי אלא בי, וקריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא, וקיבלתי על עצמי את תפקיד ההדרה של כתב היד בעזרי"ת, וכולי תפילה לה' שאזכה להוציאו לאור בקרוב.

**במהלך** עבודתי להדיר את כתב היד החדש, עמדתי על כמה וכמה ענינים בדברי רבינו יהודה החסיד, שלא ראיתי מי שעמד בהם, ולא דוקא דברים שתלויים בגירסא שבכתב יד זה, וכנראה שמקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו.

**כאן** אדון א"ה בענין אחד כזה, שאינו תלוי כלל בגירסא חדשה, אלא בדקדוק בעצם דברי רבינו יהודה החסיד.

### דברי רבינו יהודה החסיד והרמ"א ז"ל

**כתב** בצוואת רבינו יהודה החסיד: "לא יעשה אדם חברו בעל ברית לשני בניו, אלא א"כ מת הראשון". וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רס"ה סי"א) וז"ל: "ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהל, ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקרות בתורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת, ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד כדאמרינן גבי קטורת חדישים לקטורת".

א. לעילוי נשמת בן אחותי, יצחק שלמה בן מאנאס לוי, שנתבקש למעלה והוא בן ז' חדשים בלבד. הקב"ה יתן נחמה להוריו ולמשפחתו.

ב. כולם נדפסו באופן מהודר ע"י הרב ארי [יצחקן] שבט ב'טללי אורות' חלק י' (תשס"ב) תודתי לפרופסור שמחה עמנואל [וכן לעוד אנשים] ששלח אלי את מאמרו. הגירסאות השונות של הצוואה נדפסו שוב עם מקורות, הערות והארות מגדולי הדורות ע"י הרב שמעון גוטמן במערכת אוצר הפוסקים (תשע"א) ונזכירו להלן בשם "מהדו' אוצה"פ". יש להדגיש שלא כל חלקי הצוואה מופיעים בכל כתבי היד, ויש חלקים שנמצאים בכת"י אחד ולא בכת"י אחר.

ג. מהדו' אוצה"פ צוואה ל"ה (עמ' רפא). בכת"י שתחת ידי צוואה ל"ב. העתקתי את הלשון בפנים מהכת"י שתחת ידי.

ישוב מנהג העולם ע"פ דקדוק דברי רבינו יהודה החסיד

**והנה** ידוע שבהרבה קהילות נוהגים ע"פ גדולי עולם ליתן סנדקאות ב' פעמים לרב או לאדמו"ר, וראיתי הרבה מחברים שלמדו ממנהג זה שע"כ גדולים אלו לא הקפידו על צוואת רבינו יהודה החסיד בזה. אמנם לענ"ד נראה, מתוך עיון ודקדוק בדברי רבינו יהודה החסיד והרמ"א, שאין סתירה בין מנהג הגדולים הנ"ל לבין צוואת רבינו יהודה החסיד, וכפי שיתבאר.

**דהנה** לעיל הבאנו את לשון הרמ"א דמקדמת דנא כל אדם רצה לזכות למצוה גדולה זו של סנדקאות, והוא ע"פ דברי ההגהות מיימוניות (סוף הל' מילה). ועיין בלשונו הזוהר של ההגהות מיימוניות: "מה שחומדין ומתאווין לאחוז התינוק בשעה שנימול על הברכים וכו' " [ואולי י"ל ש"חומדין" היינו ע"י ממון]. והחיד"א בספרו פתח עינים (יומא כו, א) הביא מליקוטי רבינו בצלאל אשכנזי (מכת"י) שהביא מהתוס' בשם מדרש: "יש במדרש טעם שיש לדחוק עצמו האדם להיות בעל ברית, לפי שדומה אותה מצוה לקטורת, כדאמרינן וכו' ". ובכללי המילה לרבינו יעקב הגורד הוסיף (עמ' סה): "ומכאן נהגו העשירים כמו כן שמוציאין מכספם ונותנין לעניים להיות בעל בריתו".

**ויש** לדקדק בלשון רבינו יהודה החסיד שהוסיף תיבה שאינו רגיל בה כל כך בלשונו [היא מופיעה רק עוד פעם אחת בכל צוואת רבינו יהודה החסיד], והיא תיבת "חברו", דכתב שנוהגין שלא יתן אדם אחד לחברו סנדק ב' פעמים. ולכאורה התיבה מיותרת לגמריה, ועכ"פ היה אפשר לכתוב "לא יעשה אדם אחד", ומדוע נקט דוקא 'חברו'.

**ונל"ע** דשדקדק לכתוב כן משום שהוא מיירי רק במי שרוצה ליתן הסנדקאות לסתם אדם [ו"חברו" לפי זה היינו מי ששווה לו, אבל אין נראה שהכוונה דווקא לאיש שהוא חברו ממש, כלומר ידידו], וכגון שחברו מוכן לשלם לו הון רב עבור הזכות הזאת, או שנותן הסנדקאות לחברו מאיזה טעם אחר, כגון שחברו עשה טובה עבורו וכדומה. וממעמים כגון אלו נוהגים ליתן את הכבוד הזה לכל אדם רק פעם אחת [ואם עושה כן הוא אף מקיים בזה מצות עשה דאורייתא של גמילות חסד כלפי האיש הזה] ולא ב' פעמים, אלא כיון שכבר קיבל החבר את הכבוד הזה פעם אחת די לו בזה.

**אמנם** כל זה בסתם בני אדם, אבל מי שמכבד בסנדקאות את רבו או שאר תלמיד חכם לא שייך כלפיו כל זה, משום שהכבוד לא ניתן להם מצד מעשיהם או

ה. תיבה זו מופיעה בדפוס ונציה, כת"י רוטשילד, כת"י מינכן, כת"י סבינוטה, וכן בכתב יד שתח"י. והנה כשבדקתי את הגירסאות במהדורת הרב שבט ושהזכרתי לעיל בהערה) מצאתי שהוא כבר העיר על דיוק זה וכתב על זה בקיצור, עיי"ש. ועיין בסמוך שגם בספר שבעים תמרים דייק כן, אבל ביארו באופן אחר כפי שנכתוב לקמן.

ה. שהיה אפשר לכתוב: "לא יעשה אדם בעל ברית לב' אחים". ואף שיש לדחות שהאיסור של רבינו יהודה החסיד הוא רק על האב הנותן ולא על המקבל, אמנם לענ"ד אין נראה כל כך לומר כן בדעת רבינו יהודה החסיד, ואכמ"ל.

ממונם, אלא משום שהאב רוצה שהם ישפיעו על בנו ויתפללו עליו וכו', או כדי שיבא אליהו הנביא ז"ל לישב אצלו, ולכן בכגון אלו יכול לכבד את אותו הת"ח כמה פעמים. וכן אם רוצה ליתן הסנדקאות לזקנו של הילד מטעם כיבוד אב, או מטעם שבכרותיו משפיעות יותר על הילד מברכותיהם של שאר אינשיה, או משום איזה סגולה<sup>ה</sup>, י"ל שאין בזה חשש כלל.

### דעת השכנים תמרים בביאור תיבת 'חברו'

**אכן** חובה עלי להזכיר שבספר שבועים תמרים [שהוא פירוש על צוואת רבינו יהודה החסיד] גם כן עמד על דיוק זה שבתיבת "חברו", ויישבו באופן אחר, וז"ל: "ואתה תחזה כי לדברי רבינו אין שום מקום קולא לרב העיר יותר משאר העם, רק והי' כהעם כן כהן. גם מבואר מדברי רבינו דבהאב בעצמו ודאי אין שום קפידא לכפול הסנדק בבניו אפילו כשהראשון חי, מדכתב בפירוש לא יעשה חבירו סנדק, הרי דדוקא אם האב בא לעשות לחבירו הוא דאיכא קפידא, אבל האב בעצמו רשאי, ולכן זה שכתב החת"ס שראה שנוהגים שהאב בעצמו אינו סנדק שני פעמים בבנו אין לזה שום יסוד כלל וכו' ". וחזר על דבריו ב"כפות תמרים" (סוף סימן י"ב): "אבל לפי דברי רבינו הרי"ח (שטעמו נעלם מאתנו) והוא כתב חבירו ואין להתיר רק להאב בעצמו כמש"כ בפנים, ואפשר אפילו לזקנו יש להתיר דהוי כהאב בעצמו, אבל למכירו ואפילו לקרובו אין להתיר לפע"ד, והוא ברור".

**אכן**, לא הבנתי מדוע בחר לפרש את הדיוק באופן זה ואמאי דרכו עדיפה מהדרך שכתבנו, דזה נ"ל דוחק לומר שרבינו יהודה החסיד נקט 'חברו' לאפוקי הוא עצמו ואביו. ויתר על כן יש להעיר על פירוש, שהרי תיבת "חברו" מופיעה עוד פעם אחת בצוואת רבינו יהודה החסיד במהדורות שבועים תמרים (סי' ל"ג) בלשון זה: "לא יתחתן אדם שני פעמים עם חבירו בן ובת בת ובן", [ובכתי' שתח"י בלשון זה: "לא יתחתן אדם עם חברו ב' "

ו. עיין בלבוש (י"ד סי' רס"ד) שכתב וז"ל: "ויש לאדם להדר ולחזור אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, שיכונו במילתו כוונה מובחרת ומעולה, ויגרום שגם הולד [נדצ"ל: הילד] יהיה כמותם".

וכן נראה מדברי הראשונים (ר' חיים פלטיאל, פענח רזא, מושב זקנים, ועוד, בבראשית פרק י"ז) שיש קשר מיוחד בין הסנדק להילד, ושהסנדק הוא במקומו של הקב"ה כביכול, וז"ל: "ונעשה לו הקב"ה סנדיקו ונתן לו ז' עממים וארצם, לכן נוהגים לתת לקטון מלבוש או חפץ אחר, הבעל ברית".

ז. עיין באור זרוע (הל' מילה סי' ק"ז) שכתב וז"ל: "וצריך לחפש אחר יהודי טוב לעשותו בעל ברית כדי שיבא אליהו ז"ל וישב על הקטידרא אצלו בשעת המילה וכו' ".

ח. כמו שכתבנו להוכיח במק"א. עיין לדוגמא בדברי הספורנו (בראשית ל"ב, א') אודות ברכת לבן הרשע: "להורות שברכת האב אשר היא על בניו בכל נפשו, בלי ספק ראוי שתחול יותר בסגולת צלם אלהים המברך, כאמרו בעבור תברכך נפשי". ועפ"ז נראה לבאר גם את דברי המדרש (ב"ר ס', א') שחשש הקב"ה שמא יאמר לבן שהברכה שברך את רבקה (בראשית כ"ד, ט'), "אחותנו את היי אלפיי רבבה", תעשה פירות.

ט. עיין בלקט יושר (עמ' נב) וז"ל: "אבל אם הוא ברצון אביו יוכל לתן לזקנו, והמנהג ליתן לזקנו משום שהעולם אומרים מי שהוא בעל ברית לבן נינו אינו רואה פני גהינם".



פעמים"י] ובוה א"א לומר כדברי השבעים תמרים ש"חברו" היינו לאפוקי אביו כמובן. מה שאין כן לפי הדרך שכתבנו גבי סנדק לשני בנים, ש"חברו" היינו כל מי שהוא עושה כן רק משום חברות, י"ל שכן כוונת רבינו יהודה החסיד גם כאן גבי להתחתן עם חבירו ב' פעמים, שהאיסור הוא רק אם עושה כן מצד חברות, כגון אם חבירו עשה לו טובה או אם חבירו הסכים לתת ממון הרבה, משא"כ מי שמשאית בתו לתלמיד חכם או שמשאית בנו לבת תלמיד חכם, וכן אם מתחתן עם אחד מבני משפחתו כשיש טעם שצריך להתחתן עם קרוביו [כגון אם נושא את בת אחותו שהיא מצוה (כדאיתא ביבמות סב,ב), אף שהחסיד הזהיר מלעשות כן, וכמו שנבאר ענין זה במק"א בעו"ה)]. וע"פ דרך זו יש ליישב את כל הקושיות שהקשו על רבינו יהודה החסיד מהתנאים והאמוראים שהתחתנו ב' פעמים עם אדם אחד (ויש עוד גירסאות שונות ודיוקים שם, ואכ"מ). וכן על פי זה יש להבין מה שמצינו גדולי עולם שהתחתנו ב' פעמים".

### יישוב דרכנו בלשון הרמ"א

**אמנם** זה ברור שאין לדייק בלשון רבינו יהודה החסיד נגד פסק הרמ"א [וכמש"כ התומים ועוד אחרונים, שדברי הרמ"א בשולחן ערוך נכתבו ברוה"ק, כפי שהבאנו בקובץ עץ חיים חי"ב (עמ' שט, בהערה)], והרי הרמ"א לא הוכיר בדבריו תיבת "חבירו".

**אולם** באמת נראה שאין מדברי הרמ"א סתירה לדברינו כלל, אלא אדרבה, נראה לדייק שכן היא כוונת הרמ"א ג"כ. דהנה הרמ"א כתב בריש דבריו: "ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו", הרי שכל איש יכול להדר אחר מצוה זו, והיינו ע"י שמבקשים מאת חבריהם ליתן להם מצוה זו, ולפעמים אפילו בעד ממון רב וכדומה. ואח"כ כתב הרמ"א: "ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקרות בתורה דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת. ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד כדאמרין גבי קטורת חדשים לקטורת". ונראה שדברי הרמ"א קאי רק באופן דאיירי ביה בתחילת דבריו, שאותם האנשים שמהדרין אחר מצוה זו לקיימה, בזה נוהגים שלא ליתן להם ב' פעמים משום שדומה לקטורת. משא"כ מי שאבי הבן מהדר ליתן לו מחמת שהוא ת"ח או משום כיבוד אב, בזה לא איירי הרמ"א כלל. ואפשר שמשום כך כתב הרמ"א "דכל" סנדק הוי כמקטיר קטורת, שבא לרבות אף אנשים אלו שאינם תלמידי חכמים מופלגים, שגם הם כמו מקטירי קטורת, ובהם איירי הרמ"א כנ"ל.

**ונראה** להביא ראיה שדברי הרמ"א אמורים רק על סתם אינשי, ממה שדימה דבר זה לקטורת, דכי היכי דאמרו חז"ל (יומא כו,א): "חדשים לקטורת", וכן אמרו (שם): "תנא מעולם לא שנה אדם בה", הוא הדין נמי שיש ליתן הסנדק לאדם חדש. וממקום שבאת, הרי דין זה אמור רק לגבי כהנים הדיוטות, משא"כ הכהן גדול, לא זו בלבד שהיה

י. ראה גירסאות שונות במהדורת אוצה"פ בצוואה כ"ח (עמ' רג). ויש הרבה נפק"מ בין הגירסא שבכת"י שתח"י לבין כל שאר הגירסאות בענין זה, ואכמ"ל.

יא. ראה הרבה מקורות של גדולי עולם שהתחתנו ב' פעמים, במהדורת אוצה"פ עמ' רנה.

יכול להקטיר קטורת כל זמן שרצה, אלא אף היה צריך להקטיר הקטורת ז' ימים קודם יו"ה. והיה כופל ז' ימים אלו בכל שנה ושנה [כשהכהן גדול לא היה רשע, והיה חי משנה לשנה] בהקטרת הקטורת. ואם כן, כ"ש תלמיד חכם שהוא גדול יותר מכהן גדול וכמו שאמרו בהוריות (יג, א) שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ודרשינן לה מדכתיב יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים<sup>י</sup>, בוודאי מותר לו להיות סנדק עוד הרבה פעמים<sup>י</sup>. ומסתבר שהוא הדין כל ת"ת, ולא רק האב בית דין או הרב של אותה העיר, כיון שכולם גדולים מכהן גדול כנ"ל.

**אכן**, כל דברינו הנ"ל לא מהני אלא ליישב המנהג ליתן ב' פעמים לאב בית דין או אפילו לכל ת"ת, אבל עדיין לא מבואר האם לדעת הרמ"א מותר לכתחילה ליתן סנדקאות לקרובו ב' פעמים משום קירבה<sup>י</sup>. ואדרבה, מהא דהביא הרמ"א מקור מהקטורת, מה שלא כתב רבינו יהודה החסיד, היה נראה שלקרובו אסור, שהרי בזה ליכא חילוק גבי קטורת.

**אמנם** לפי מה שציידנו לעיל שדברי הרמ"א שיש ליתן לאדם רק פעם א' הם המשך למה שכתב בתחילת לשונו שיש על כל אדם להדר אחר מצוה זו, ודוקא משום כך כתב שנוהגים שלא ליתן להם אלא פעם א', אין זה רחוק לומר שגם מה שכתב אח"כ לדמות סנדקאות לקטורת הוא ג"כ רק על דרך זה, שאם נותן סנדקאות לחבירו שמהדר אחר המצוה, אז אין ליתן לו אלא פעם אחת דומיא דקטורת, אבל כל זמן שאדם רוצה ליתנו לאביו או קרובו כדי לכבדם או מטעם אחר, על זה אין דברי הרמ"א אמורים, והדמיון לקטורת אינו דמיון גמור, ועיין הערה<sup>יב</sup>.

**ונראה** לתת קצת טעם לחילוק הנ"ל בין אם נותן לחבירו לבין ת"ת או אביו וכדו', ולהשוות קצת דברי הרמ"א עם דברי רבינו יהודה החסיד. דהנה כמה ענינים

יב. [והיינו "להקטיר קטורת", עיין ברכות ז, א.].

יג. שוב ראיתי שזכיתי לכוון בזה לדברי החתם סופר (אורח סי' קנ"ח) שכתב וז"ל: "ומ"ש הגאון בנודע ביהודה ממנהג כמה ק"ק שהרב אב"ד הוא הסנדק, תמהתי על הגאון, מה בכך, הלא חודשים לקטורת לבד מכהן הגדול שמקטיר חלק בראש (יומא יד, א), והכי נמי הרב אב"ד בעירו ככהן גדול שמקטיר ושונה". וכ"כ הערוך השלחן (סי' רס"ה אות ל"ד) וז"ל: "ועוד דהרי יש מקומות שהרב הוא סנדק בכל הילדים. אך בזה י"ל דהרב בעירו הוא דוגמת הכהן גדול שהיה יכול להקריב כמה שירצה". ותמיהני שבמהדורת אוצרה<sup>פ</sup> לא ראיתי שהביאו כלל מי שמחלק בין כה"ג לכהן הדיוט כנ"ל, ונעלם מהם דברי גדולי האחרונים הנ"ל. ומ"מ לענ"ד נראה שיש מקום לומר כן בכל ת"ת וכמש"כ בפנים.

יד. ולעיל הבאתי מהספר שבעים תמרים שדייק מלשון רבינו יהודה החסיד שכל דבריו הם רק על "חבירו" לא על אבי הבן עצמו, אבל הוא לא דיבר בדעת הרמ"א.

טו. הנה עצם מה שהשווה הרמ"א סנדקאות לעשיית קטורת נראה שהוא על פי סוד, כמו שכתב הערוך השלחן בדעת הרמ"א. וכתב החיד"א (פתח עינים יומא כו, א) וכן בשו"ת ברכה יד"ד סי' רס"ה) שהדמיון לקטורת אינו דמיון גמור (ובזה כתב לת"ח הקושיא שלפי הדמיון לקטורת היה להרמ"א לחזויר שלא יהיה סנדק כי אם פעם א' כל ימיו, בין מאדם אחד בין מאדם אחר). וכעין זה יש לציין לדברי הרמ"א (אורח סי' תקפ"ג סיב) אודות המנהג שלא לאכול אגוז בראש השנה, שיש שכתבו שאף שהרמ"א כתב שהענין משום גימטריא, אין זה בהכרח עיקר כוונתו.

בצוואת רבינו יהודה החסיד נראה שהם מפני עין הרע, וגם כאן נראה שהוא מפני עין הרע, ולכך אם רח"ל הילד מת, אז אותו האיש יכול להיות סנדק שוב<sup>1</sup>. ועל זה כתב הרמ"א [ע"פ המהרי"ל וכו'] שחלק מהטעם שמצוה זו יש בה עין הרע הוא משום שהוא דומה לקטורת, והיינו משום שהיא מביאה עשירות כמו הקטורת<sup>2</sup>. אכן, עין הרע שייך כאן רק כשאישה אחר בא ליטול הסנדקאות ב' פעמים, שאז מקנאים בו במה שזכה דוקא הוא ולא האחר, אבל כשבא ליתנו לת"ח (או ליטלו לעצמו, או לאביו וכו'), לענ"ד אין הדברים אמורים, שהרי זה לא יביא עין הרע, אלא כל אחד יבין מדוע דוקא איש זה קיבל סנדקאות.

**וכמובן** שלא באתי לומר שיש לשום אדם לשנות ממנהגו ח"ו, אלא כוונתי היתה רק להראות איך מנהג העולם אכן עולה בקנה אחד עם דברי רבינו יהודה החסיד והרמ"א, וגם שאין סתירה בין הרמ"א לרבינו יהודה החסיד.



מו. ונראה להסביר זאת בכמה אופנים. א'. אם ננקוט שהעין הרע בא משום העשירות שזוכה לה לאדם מחמת מצוה זו, י"ל שאנשים סוברים שאם מת הבן אין הסנדק זוכה לעשירות. ב'. על פי רוב עין הרע שייך במי שאחרים מקנאים בו, וכאן לא מסתבר שיקנאו בו שזכה למצוה זו ב' פעמים, כיון שידוע שהטעם שזכה למצוה זו שוב הוא משום שמת הראשון, והטעם הזה לא יביא כבוד לשום אדם. (וגם יתכן שיהרהרו אחריו שהבן הראשון מת מחמתו, ואם אנשים אומרים לעז על האיש הזה (רח"ל), כמובן, יש גם ענין של גמילות חסדים לעשותו סנדק שוב כדי להוציא מהלעז).

יז. ואגב אעיר עוד על הקשר בין קטורת למצות מילה מלשון רבינו אפרים בפרשת כי תשא (עמ' שט, במה שכתב בשם 'מחכמי אשכנז'): **"קח לך סמים. נטף, נטיפת דם מילה. ושחלת, שחולת אהבה אני, חולי המילה. וחלבנה, וח' לבנה, ביום ח' עושה כנסת ישראל לבנה. או, אם הולד ואולי צ"ל: הילד] מוסרת בנה למול, וזהו ח' לבנה. ולבנה זכה, שהיא מיטהרת מלידתה. לבנה, בגי' במילה".** וכן כתב בסוף פרשת לך לך ולא ברור שם אם גם זהו 'מכתיבה אשכנזית', אבל בפשטות לא נראה כן: **"גם תמצא שנרמזה המילה בקטורת כזה נ ט ף דטיפת דם מילה, ושחלת, שחולה הוא לה לג' ימים, והוא חולת אהבה. חלבנה ח' לבנה, שמל לח' "**

## הרב אלתר חיים צבי מייזעלס

קרית יואל מאגרא יצ"ו

## בירור ענין עטיפת ישמעאלים לכסות גם הפנים ובענין קושיית האחרונים איך הלכו הישמעאלים בן והמסתעף

## סדר השיטות בקצרה

**א)** כתב הטור (או"ח סי' ח') ומיד אחר נטילת ידיו יתעטף בציצית מעומד וסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה גמורה ובעל העיטור כתב דלא בעינן כולי האי אלא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועוסקין במלאכתן פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש ודרך העטיפה רחבה לקומת האיש ומחזיר ב' ציציות לפניו וב' ציציות לאחוריו שיהא מסובב במצות ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש ויברך להתעטף בציצית, עכ"ל.

**ויסוד** המחלוקת ביאר הבית יוסף, שהגאונים מצריכין עיטוף דוקא, ואין עיטוף אלא כעטיפת ישמעאלים כשיטת שמואל במס' מועד קטן (דף כד.), וברעת בעל העיטור שחולק כתב הבית יוסף ב' טעמים או שמודה שצריכין עיטוף אלא שסבר כרב שאין צריך כעטיפת ישמעאלים וסגי בעטיפת הראש, או שחולק לגמרי וסובר שאין צריך עיטוף כלל.

**וז"ל** הבית יוסף: וסדר עטיפתו פירשו הגאונים ז"ל כעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה גמורה. נראה שטעמם מדמברכין להתעטף בציצית כדאיתא בפרק בתרא דתוספתא דברכות (פ"ו ה"ט) אלמא עיטוף בעינן ובפרק אלו מגלחין (מ"ק כד.) אמר שמואל כל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה מחוי רב נחמן עד גובי דיקנא. ופירש רש"י מחוי רב נחמן, עטיפת ישמעאלים, גובי דיקנא. גומות שבלחי למטה מפיו, ובעל העיטור כתב דלא בעינן כולי האי אלא כדרך שבני אדם מתכסין בכסותן וכו'. נראה שטעמו מדאיתא בפרק אלו מגלחין דרב פליג עליה דשמואל ומשמע דסבירא ליה דעטיפת הראש אע"פ שאינה כעטיפת הישמעאלים הוי עטיפה וקיימא לן דבאיסורי הלכה כרב לגבי שמואל, ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל כתב שטעמו דלא בעינן עטיפת ישמעאלים אלא גבי אבילות אבל גבי ציצית שהתורה חייבה אותו בכסות שאדם מתכסה ככה יהיה החיוב, ואמר שלשון להתעטף לשון כסוי הוא בזה הענין עכ"ל. ואחר זמן רב בא לידי בעל העיטור וכתוב בו כלשון הזה רבותי הגאונים כתבו עטיפתה כעטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה ומסתברא לן דעטיפת ישמעאלים לא הוזכרה אלא לגבי אבילות דאמר שמואל כל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה מחוי רב נחמן עד גובי דיקנא פירוש צריך לכסות פיו והתם הוא דכתיב (יהזקאל כד יז) לא תעטה על שפם מכלל דכולי עלמא מחייבי ובמצורע כתיב (ויקרא יג מה) על שפם יעטה ובמגורה קא מיבעיא לן (מ"ק טו.) אבל כולי עלמא לא מחייבי בעטיפת הראש דאם כן יכסה פיו וכי רבי יהודה בר אילעי שהיה מתעטף בסדינים המצוייצים (שבת כה ע"ב) וכן החתנים מי היו מתעטפים כל כך ואף על גב דמברכין להתעטף,

כיסוי הוא, דכתיב (דברים כב יב) אשר תכסה בה שמנהג בני אדם שמכסין בכסותן והולכין ועושין עסקיהם פעמים בגילוי הראש פעמים בכיסוי הראש עכ"ל וזה מבואר בדברי רבינו הגדול ז"ל, עד כאן לשון הבית יוסף.

**ומבואר** בזה שהעיקר בדעת העיטור הוא שסובר שאין צריך עיטוף כלל וכל כסות במשמע, אבל בהמשך דבריו מביא הבית יוסף שיטות כמה ראשונים שס"ל שצריכין עיטוף, וכמו שהביא מתרומת הדשן (סי' מ"ה) בשם מהר"ח אור זרוע ועוד שצריכין עיטוף, אבל כל אלו הראשונים לא כתבו שצריכין כעטיפת ישמעאלים, ומשמע מדבריהם שהגם שנקטו שצריכין עיטוף, מ"מ ס"ל כרב שעטיפת הראש סגי.

**ולפי"ז** נמצא בזה ג' שיטות, א' דעת הגאונים שצריכין עטיפת ישמעאלים, ב' דעת הראשונים שצריכין עיטוף אך כעטיפת הראש סגי, ג' דעת בעל העיטור שאין צריך עיטוף כלל, [ועוד הביא התורה"ד שם דעת מקצת תלמידי חכמים שס"ל שעיטוף הגוף בלבד הוי עטיפה אך שלל לגמרי דבריהם שאם צריכין עיטוף צריכין עכ"פ עיטוף הראש ולא סגי בעיטוף הגוף בלבד].

**והנה** המחבר לכאורה לא חש כלל לשיטת הגאונים שמצריכים עטיפת ישמעאלים ולא הביא דבריהם ופסק רק כשיטת בעל העיטור וכלשון המחבר (סי' ח' ס"ב): סדר עטיפתו כדרך בני אדם שמתכסים בכסותם ועוסקים במלאכתם, פעמים בכיסוי הראש פעמים בגילוי הראש, ונכון שיכסה ראשו במלית, עכ"ל.

**ומ"מ** מצד מצוה מן המוכרח ס"ל להמחבר שטוב לעשות עטיפה וכמו שכתב וסדר עטיפתו וכו', ואף במלית קטן כתב המחבר (שם ס"ג) מליתות קטנים שלנו שאנו נוהגים ללבוש, אע"פ שאין בהם עיטוף, יוצאין בהם ידי חובת ציצית, וטוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומתו ולהתעטף בו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות, ואח"כ ימשכנו מעל ראשו וילבישנו, ע"כ. הרי שטוב לעשות עטיפה כדי לצאת גם דעת אלו הראשונים שצריכין עיטוף כעטיפת הראש, אבל לא כתב המחבר לעשות כעטיפת ישמעאלים כדי לצאת גם עטיפה לשיטת הגאונים.

המחבר לא חש לעשות כעטיפת ישמעאלים – ביאור הטעם שהחמירו כל ישראל בזה **(ב)** ולפי"ז לכאורה צריך ביאור קצת מנהג ישראל תורה בכל תפוצותיהם לעשות עכ"פ בתחילת העטיפה כדי הילוך ד' אמות כעטיפת ישמעאלים עטיפה גמורה, ויש להבין למה החמירו במצות ציצית לעשות גם כשיטה יחידאה דלא קיימא לן כן ולא מוזכר כלל בדברי המחבר והרמ"א, והגם שמוזכר בדברי גדול הפוסקים הוא המג"א (סק"ב) שהביא מהכתבים לעשות כן וכלשונו שכתב: ובכתבים כתוב שצריך להתעטף עד פיו כעטיפת הישמעאלים כדי הילוך ד"א ואחר כך יתעטף עד החזה פנים ואחור, ע"כ, מ"מ לא הוזכרו המג"א רק לראיה לדבריו שצריכין עיטוף הגוף ובלא זה לא סגי, ואינו מוכרח מדבריו שהמג"א בעצמו נקט שצריך לעשות כן, ואולי עיקר המנהג לא נוסד על יסוד דברי הפוסקים אלא נתפשט ע"י האר"י שהוא סובר שצריך לעשות כעטיפת ישמעאלים וכמו שזכר דבריו בהמשך דבריו בס"ד.

**ובפשיטות** י"ל שהחמירו בכך משום חומרא דלא תשא, שהרי פסק הרמ"א (סי' ח' ס"ו) לברך על טלית קטן על מצות ציצית, ומבואר בדרכי משה שהטעם הוא משום שחוששין להשיטות שצריכין עיטוף דוקא וא"כ אי אפשר לברך להתעטף על ציצית שלנו שאינו מתעטף בזה רק מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה, עיי"ש. והגם שבעיקר הדין קיי"ל שיוצאין בציצית שלנו כתקנה מ"מ משום חומרא דלא תשא החמירו בכך שלא לעשות ברכה כו' המורה שיוצא עתה המצוה בעת שיש שיטות שאינו יוצא עתה המצוה, ולכן תקנו לברך על מצות ציצית שהוא שבה על עצם הדבר ובוה אינו ממש משקר ואומר שבא עתה להתעטף בציצית אלא נותן שבה על מצות ציצית, ולכל היותר הוי ברכה שאינה צריכה, ולכן משום חומרא דלא תשא יש לברך על מצות ציצית.<sup>א</sup>

א. הנה הדרך שביארנו בפנים דברי הדרכי משה יש לבארו ביותר, כי לשון הדרכי משה כך הוא: והמנהג לברך על מצות ציצית וטעם המנהג נ"ל כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה ולכן לא תקנו לשון מברכין להתעטף או להתלבש דאז הוי משמע דעכשיו מקיימי המצוה כהוגן רק מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית. ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה ולכן תקנו לשון על דלשעבר משמע כן נ"ל טעם המנהג וכ"כ הרא"ש ז"ל בשם ר"ת פרק ר"א דמילה ופ"ק דפסחים לענין ברכת מילה וע"ש, עכ"ל.

ובפשיטות עיקר דבריו של הדרכי משה שם הוא לומר שמשום שחוששין שאין יוצאין בטלית קטן כזה כי צריכין עיטוף דוקא, א"כ אין לברך ע"ז כלל שהרי אינו יוצא המצוה, ולכן יש לברך על מצות ציצית שהוא שבה על עצם מצות ציצית.

אבל בלשון התניא בקונטרס אחרון (סי' ח' סק"א) ראיתי שכתב בזה"ל: דהא טעם המברכים על מצות אינו אלא משום שאינו מתעטף בו האין יברך להתעטף, ע"כ, ודבריו בנויים על יסוד דברי המג"א (סק"ד), ומשמע מלשונם שעיקר הטעם הוא לא משום שחוששין שאין יוצאין המצוה, אלא עיקר הטעם משום חומרת הברכה, שהרי לשון להתעטף אינו מדוקדק, וכמ"ש בן להדיא מהר"י אבוהב שיכולין לברך להתעטף ומ"מ אין הלשון מדוקדק שהרי אינו מתעטף, ולכן אין יברך להתעטף כאשר אינו מתעטף בו.

ולכאורה טעם דברי התניא אינו כלל בדברי הדרכי משה, שהרי דברי התניא שייך גם אם נימא שאין חוששין כלל לשיטות שצריכין עיטוף ויוצאין להדיא בטלית קטן ג"כ, אעפ"כ אין לברך להתעטף אם אינו מעוטף כי סוף סוף אינו מתעטף בו, ולפי"ז לכאורה אם רוצה לברך על טלית קטן להתלבש בציצית כלשון שמבאר בתרה"ד (סי' מ"ה) שיש שברכו להתלבש ורשאי לברך כן וכ"כ להדיא בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ד') וז"ל: מורי רבינו מאיר זצ"ל, הורה לי לברך על טלית קטן שיש בו בית צואר ולובשין אותו. ואמר לי מורי שיש לברך עליו להתלבש בציצית, ע"כ. אבל בדברי הדרכי משה מבאר שהטעם שאין מברך להתעטף או להתלבש על טלית קטן כי חוששין שאין יוצאין המצוה בו, וא"כ גם להתלבש אינו יכול לברך, וגם משמע מדבריו שבאמת לולי החשש שאין יוצאין המצוה כי אם בעיטוף היו יכולין לברך להתעטף והגם שהלשון אינו מדוקדק כ"כ, ועיקר הטעם שאין מברך להתעטף על טלית קטן כי אולי אין יוצאין המצוה בכך, וא"כ לכאורה דברי התניא ודברי הדרכי משה סתראי ניהו.

ומכאן זה התבוננתי שעל כרחק ס"ל להתניא על פי דברי המג"א שכל עיקר הטעם שאין מברכין להתעטף על טלית קטן הוא משום שאינו מתעטף בו והאין יברך להתעטף, וע"ז יש עצה להתעטף ושוב יכול לברך, וגם הרמ"א בדרכי משה ס"ל כך כי זה הוא פשוט ביותר שאי אפשר לברך להתעטף אם אינו מתעטף בו ולכן תקנו לברך על מצות ציצית, אלא שהדרכי משה קשה

:

לו שא"כ עדיין יכולין לתקן הברכה להתלבש בציצית על טלית קטן שלובש בו, ולמה תקנו דוקא הברכה באופן כללי על מצות ציצית, וע"ז תי' הרמ"א בדרכ"מ שיש בזה עוד טעם ג"כ משום הברכה, שכמו שלא יוכלו לתקן להתעטף משום שאינו מתעטף בו ויש חסרון בהברכה, כמו"כ יש חסרון בהברכה אם יתקנו להתלבש, שהרי גם אם לא ננקוט כשיטות המצריכים עיטוף, אבל הרי לדבריהם מה שיברך להתעטף הוא ברכה לבטלה וכמ"ש הב"י להדיא בשם ארחות חיים שהמברך להתעטף על ציצית שלנו עובר על תשא לשיטתם שצריכין עיטוף דוקא, וביאר הדרכ"מ הטעם שמשמע שמקיים עתה המצוה כהוגן אם יברך בלשון להתלבש או להתעטף, והרי לדבריהם אינו מקיים עכשיו כלל המצוה, וא"כ הגם אם אין חששין כלל לשיטת הראשונים שצריכין עיטוף ומקיימין המצוה גם בטלית קטן, אבל הרי סוף כל סוף צריך להחמיר משום חומרא דלא תשא שלא לומר ברכה שלדבריהם היא ברכה לבטלה, ועל כן תקנו לברך על מצות שבזה שפיר שיך הברכה גם לשיטתם כלומר שמברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית.

ונמצא שיש ב' טעמים שלא לברך להתעטף על טלית קטן שאינו מתלבש בו, א' מפני שסוף כל סוף אינו מתעטף, אלא שאי משום הא היו יכולין לברך להתלבש, וע"ז ביאר הרמ"א בדרכ"מ טעם ב' שלשון בזה להתעטף או להתלבש משמע שמקיימין המצוה עכשיו כהוגן, וזה היא ברכה לבטלה לדעת הראשונים המצריכין עיטוף שהרי לשיטתם אין מקיימין עכשיו המצוה, וע"כ משום חומרא דלא תשא תקנו הברכה רק על מצות באופן שיוכל להתפרש גם לדעת הגאונים והראשונים.

ולפי יסוד זה בפירוש דברי הרמ"א שעיקר טעמו משום חומרא דלא תשא ולא משום שבעצם חוששין שאין מקיימין המצוה, יש ליישב קושיית הנימוק או"ח (אורח ס' ח' סק"ג) שהקשה טובא על דבריו של הרמ"א, וכתב בלשון קדשו: וזהו תמוה לעינינו ולא זכינו להבין, דאם כן בכל המצות שמברכין על מצוה, וכמו בתפילין שמברכין על של ראש על מצות תפילין, ואם כן למה לי המנהג לומר אחריה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כמו שהביא הרמ"א ז"ל בעצמו בסימן כ"ה (ס"ה) משום ספק ברכה לבטלה, היינו לחוש לדעת הפוסקים (רש"י מנחות דף לו.) דאין צריך לברך על של ראש כשלא סח בנתיים בין של יד לשל ראש, תיפוק ליה כיון שמברך בלאו הכי על של ראש רק נוסל על מצות תפילין, וזהו רק לשון הודאה להשם יתברך שנתן לנו מצות תפילין מכבר, היינו הודאה כוללת על גוף מצות תפילין, גם אם אינו צריך לברך עתה בפרטות, כגון שאינו מקיים עכשיו כתיקונו כנ"ל מהדרכי משה, ואם כן אין צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כלל בזה וכו', וגם הלא בכל המצות שיש ספק ועושה אותן בלא ברכה משום ספק ברכות להקל, הלא לא אישתמיט שום פוסק לומר דיברך בלשון על דאז גם אם אינו מקיים בזה המצוה מכל מקום אינו ברכה לבטלה דהרי מברך רק על מצוה זו בכוללות שנתן לנו השם יתברך מכבר, עיי"ש שנדחק ליישב.

ואמנם לפי הנ"ל מיושב היטב שבדבר שיש ספק אם צריך לברך עליו או לא, וכ"ש אם יש ספק אם הוא מצוה או לא, בזה לעולם לא תקנו חכמים לברך ברכה כזו שיוכל להתפרש בלשון שבח על לשעבר, ואמרו שנכון יותר שלא לברך, ועל כן במצות תפילין שיש ספק אם צריך לברך או לא, וגם לדידן יש חשש על הברכה שהוא ברכה לבטלה, על כן תקנו בו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד תיכף אחר הברכה, כי אולי לא היה צריך לברך אותו ברכה כלל, משא"כ בדבר שאנו קיימא לן בוודאי שצריך לברך על זה, וכמו בציצית שאנו קיימא לן בלי שום ספק שטלית קטן מחויב בציצית וצריך לברך על זה, ורק על אותו צורת ברכה שאנו מברכין יש חשש של ברכה לבטלה לדעת הגאונים, בזה מצאו שביל לומר שיברכו בלשון כזה שעל כל פנים ברכה לבטלה לא יהיה לדעת הגאונים כיון ששייך להתפרש בלשון שבח על לשעבר, אבל דבר שאנו מספקין על עצם הברכה או המצוה הוא חשש גדול יותר, וע"כ יש לומר אח"כ ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

**ומעשה** י"ל שזה הוא הטעם שאנו מחמירין כל כך לעשות גם כעטיפת ישמעאלים, שכיון שם"ל להרמ"א שיש לחוש לחומרא דלא תשא בהברכה, על כן אם מברך להתעטף יש לעשות עטיפה לכל השיטות, ומה שלא הזכיר המחבר דבר זה, לשיטתו אויל שלא חשש לכך, וכמו שפסק המחבר (ס) שיכולין לברך להתעטף גם על טלית קטן, ולפי דבריו אין קפידא כ"כ מלשון הברכה להתעטף שמשמע שמקיים עתה המצוה, כי הגם שזה אינו לדעת הגאונים שאינו מקיים עתה המצוה וגם אינו מתעטף בו כלל וא"כ לכאורה משקר בברכתו ועובר על לא תשא את שם ה' לשוא, מ"מ לא חשש המחבר לכך כיון שלא קי"ל כוותיהו ואנו סוברים שגם סתם כיסוי מקרי עטיפה, ולכן לא הזכיר המחבר לעשות כשיטת הגאונים, אבל אנו עושין כן על פי יסוד דעת הרמ"א.

**ואמנם** גם הספרדים החמירו בדבר זה לעשות כעטיפת ישמעאלים והגם שהם נוקטים תמיד דעת המחבר שבוה פסק לברך להתעטף ולא חשש לברכה לבטלה ואעפ"כ החמירו לעשות כעטיפת ישמעאלים אחר ברכת להתעטף, וי"ל שעיקר יסוד דרכם בקודש נמשך אחר שכבר פסק האר"י לנהוג כדעת הגאונים עכ"פ בתחילת העטיפה, ועל כן גם הם נוהגין ככה, וגם אנו בוודאי שטעם זה הוא סיבה המכריע הרבה לעשות כן מכיון שהאר"י פסק לעשות כעטיפת ישמעאלים.

**ג** וי"ל עוד שמכיון שמצות ציצית מגין בעד היצר הרע כדאיתא בשע"ת (ס" כ"ד ס"ד) שהביא בשם האליהו רבה (ס"ד) בשם מקור חיים שאף שמצות אין מצילות מיצר הרע, מכל מקום מצות ציצית מציל, וגראה שלמד כן מעובדא דמנחות (דף מד.) מעשה באדם אחד כו', וכן הוא אומר (במדבר טו לט) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' כו' אשר אתם זונים אחריהם, למען תזכרו וכו', והייתם קדושים, ע"כ. ולכן כנגד מלחמה הכבידה עם היצר הרע כל אשר לו יתן בעד נפשו גם לחוש לשיטה יחידאה ולהתלבש עכ"פ פעם אחת ביום במצות ציצית בשלימות לפי כל הדעות.

יש מפרשים שהמחבר שכתב מוב לעשות עטיפה היינו כעטיפת ישמעאלים **ד** וכל זה כתבנו לפי הפשטות שהמחבר לא ס"ל כשיטת הגאונים, אבל חידוש דברים מצאתי בארצות החיים להמלכים (ארץ יהודה ס" ח' אות ג') שכתב כך: בטור הביא בשם הגאונים שם"ל דצריך עטיפה כעטיפת ישמעאלים, ואך בעל העיטור כתב שא"צ אלא כדרך ב"א שמתכסין בכסותן כו' וכתב הב"י בשם העיטור הטעם משום דעיטוף לא כתיבא ולא רמיזא בתורה, ולפי זה י"ל לדעת המרדכי והא"ז והא"ח שסוברים דאין יוצאים ידי חובתם במ"ק שם"ל דבעינן עיטוף דוקא אם כן י"ל דלדידהו בעינן ג"כ עטיפת ישמעאלים והעיטור לשיטתו שסובר שיוצאים ידי חובתם בטלית קטן שלנו, ועיטוף לאו דוקא, אבל לדידהו דעיטוף דוקא משמע דצריך עטיפת ישמעאלים, אמנם לתירץ הראשון שכתב הב"י דא"צ עטיפת ישמעאלים משום דרב פליג ארשמואל והלכה כרב א"כ לכ"ע אין צריך עטיפת ישמעאלים, והן אמת שכן כתבו התוס' במ"ק (דף כ"ד) אבל כל הפוסקים פסקו כשמואל וגם מהתוס' עצמן (בדף כ"א) משמע דס"ל דהלכה כשמואל, ע"כ.



**וכן** כפל המלבים דברים שם (המאיר לארץ אות ט') וז"ל: הנה לא"ז והמרדכי וא"ה דס"ל דאין יוצאים ידי חובתם במ"ק דבעי עיטוף דוקא ה"ה דבעי עטיפת ישמעאלים דמ"ש הב"י בת"א א' דהמור ס"ל כרב אבל ת"י זה צ"ע דהא במור יור"ד (ס"י שפ"ו) פסק כשמואל ומדברי הגמ' מ"ק (דף כ"ד) שמואל למעמו וכו' וכ"ע לא נהיגו בעטיפה זו וכו' משמע כתידין ב' של הב"י, ממילא לדידהו בעי עטיפת ישמעאלים, עכ"ל.

**ו**לפי דבריו מצאנו מנוח וצריכין לומר שמ"ש המחבר וטוב להניח על ראשו וכו' לעשות עטיפה על הראש, על כרחך הכוונה לעשות כעטיפת ישמעאלים, והגם שלא הזכיר המחבר לשון עטיפת "ישמעאלים" אלא עטיפת "הראש" בלבד, מ"מ אין זה קושיא כ"ב, שהרי גם בגמ' במועד קטן (שם) כתב הגמ' שצריכין לעשות עטיפת הראש, ורק אח"כ כתב הגמ' לפרש איזה עטיפת הראש צריכין לעשות לשמואל הוי אומר עטיפת ישמעאלים, אבל עטיפת ישמעאלים הוא איזה צורה בעטיפת הראש, וא"כ מה שכתבו הפוסקים שצריכין עיטוף הראש, כוונתם ג"כ לעטיפה כזו שהכי קיימא לן והיינו כשמואל.

**ה** ואמנם באמת דברי הארצות החיים חידוש לן לפרש כן בדעת המחבר והפוסקים, ועיקר החידוש בזה כי א"כ העלימו הראשונים והפוסקים בדבריהם הרבה והעיקר חסר מן הספר שלהם, שאמרו שצריכין לעשות עטיפת הראש, ולא הדגישו לומר שהיינו כשמואל כעטיפת ישמעאלים, וסמכו על ידיעתנו ממקום אחר שנדע שקיי"ל כשמואל.

**ומ"מ** אציין לזה מהרבה פוסקים שיש כמה קישורים בדבריהם ובללו בבלילה אחת עטיפת הראש ועטיפת ישמעאלים, ולא מצאנו מנוח לדבריהם רק על פי דברי הארצות החיים, תחלה לראש כתב כן בפרי מגדים (משב"ז סי' ח' סק"ג) וז"ל: ונכון [לכסות ראשו], עי' ט"ז הביא דברי ב"י הפירוש הב' דחשש לסברת הגאונים דשמא עיטוף כעטיפת ישמעאלים בעינן, והמ"ז לא הונח לו בזה כי בעל העיטור סובר שאין צריך, לכן מפרש וכו', ע"כ. וזה תמוה איך אפשר לומר שהב"י בפירוש הב' שכתב דלמצוה מן המוכרח צריך לכסות הראש שכתב כן לחשוש לסברת הגאונים, והרי סברת הגאונים הוא שבעינן עטיפת ישמעאלים דוקא ובעטיפת הראש לבד אין בזה עיטוף, וא"כ מה שייך דברי הב"י בפירושו לדברי הגאונים. וגם בדברי התניא משמע קצת כן שכתב (ס"י ח' ס"ה): יש אומרים, מדרתקנו חז"ל לברך להתעטף בציצית, מכלל דהמצוה היא להתעטף דוקא, וכל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה נקראת עטיפה אלא לבישה ולכן צריך להתעטף במליתו כעטיפת הישמעאלים, דהיינו לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו, ולדבריהם, מליתות קמנות שלנו שאין בהם עטיפת הראש פטורים מציצית לגמרי.

**ולכאורה** הלשון אינו מדויק שהתחיל שיש אומרים וכו' ולכן צריך להתעטף במליתו כעטיפת ישמעאלים, ומסיים בלשונו "ולדבריהם מליתות קמנות שלנו שאין בהם עטיפת הראש פטורים מציצית לגמרי", ולכאורה פתח בכך וסיים בחבית, כי עטיפת "הראש" מאן דבר שמה, ואם נימא שהכוונה על עטיפת הראש עם הפנים ונקט בקצרה, היה לו לנקוט בלשון ברור יותר ולומר ולדבריהם מליתות קמנות שלנו שאין בהם "עטיפה כזו" דהיינו עטיפת ישמעאלים שמכסה גם הפנים פטורים מציצית, ומזה משמע שגם לדברי

הגאונים שמצריכים עטיפת ישמעאלים, מ"מ יסברו שעטיפת הראש עדיין נכלל בזה, ורק אם גם עטיפת הראש אין בו אז פטור, וצ"ב.

**וכן** יש להקשות מהמשך לשון בעל התניא (ס"ז) שכתב: וכן יעשה במליתות קטנים שלנו אע"פ דקי"ל דיוצאין בה ידי חובת ציצית אע"פ שאין בהם עיטוף מ"מ כדי לצאת לדברי הכל אם רוצה לברך להתעטף בציצית טוב שיניח המלית קטן על ראשו ורוחב המלית יהיה לקומתו שכן הוא דרך העיטוף ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות ואח"כ ימשכנו מעל ראשו וילבשנו, עכ"ל. ולכאורה גם אם יעשה כן לא יצא ידי חובתו "לדברי הכל" שהרי הגאונים מצריכים עטיפת ישמעאלים דוקא, אבל במה שמניח על ראשו לבד אינו יוצא דעת הגאונים.

**ואמנם** אם נימא שכל מה שהזכירו הפוסקים עטיפת הראש היינו עטיפת ישמעאלים א"כ מבואר דברי הפרמ"ג, וגם דברי התניא יש לדחוק וליישב שכל אימת שהזכיר עטיפת הראש היינו עטיפת ישמעאלים, ועל כן במלית קטן כתב שאם יעשה עטיפה יצא לדברי הכל והיינו גם לדעת הגאונים, וכן הוא דברי התניא לעיל כשמפרש דברי הגאונים שכתב לדברי הגאונים כל שאינו עושה עטיפת "הראש" אינו עטיפה, וכוונתו לעטיפת הראש כעטיפת ישמעאלים, והגם שבמלית גדול הזכיר התניא להדיא הלשון לעשות כעטיפת ישמעאלים ובמלית קטן לא כתב רק לעשות עיטוף סתם בזה י"ל שסמך אדלעיל שכבר פירוש איך הוא עטיפת הראש דהיינו כעטיפת ישמעאלים ולכן גם במ"ק יעשה כן, ורק באופן כזה יצא לדברי הכל גם לדעת הגאונים.

**ועוד** אציין בקצרה מכמה דברי הפוסקים שדבריהם צריכין ביאור שכללו בנשימה אחת עטיפת הראש ועטיפת ישמעאלים, ולכאורה גם דבריהם לא יתיישב רק על פי יסוד דברי הארה"ה, וארשום בקצרה בזה, עי' משנה ברורה (ס"ח ח' סק"ד) שכתב בשעת עטיפה מכסה ראשו בהמלית עד שיגיע עד פיו, ובשעה"צ (אות י') ציין המקור לזה: בית יוסף לשיטת הסוברים דצריך עטוף, ע"כ. ולכאורה הב"י כתב כן לדעת הגאונים אבל יש גם ראשונים הסוברים דצריך עטוף ולדבריהם סגי בעטיפת הראש לבד, וי"ל שדברי השעה"צ לאו דוקא ועיקר כוונתו דהוא לשיטת הסוברים דצריך עיטוף כעטיפת ישמעאלים, אבל אלו המדייקים בדבריו כמו בראשונים יכולין להוציא מלשונו שמנה של תורה שסובר שדעת הגאונים ודעת הראשונים דצריכין עיטוף אחת הוא, וצ"ב. ועי' גם בכף החיים (סק"ז) שהביא המקור לעשות כעטיפת ישמעאלים מדברי התרומת הרשן המובא במג"א סק"ה, וגם זה צריך ביאור שהרי התרומת הרשן לא הזכיר רק עטיפת הראש ואיך כתב שמוזה ראה לעשות עטיפת ישמעאלים, ועי' בספר לקט יושר לתלמיד התרה"ד (ח"א עמוד שמונה) שמנהגו של התרה"ד היה בעת העטיפה "היה מכסה פניו ועמד מעט" והוא כעטיפת ישמעאלים, ואולי מזה יש להוכיח קצת שגם מ"ש בתשובותיו לעשות כעטיפת הראש דהיינו כעטיפת ישמעאלים, והגם שלא משמע כן בדבריו בתשובה. וכן מצאתי גם בערוך השלחן (ס"ו ר' ואילך) שכתב שדעת הב"י שכתב ונכון שיכסה ראשו במלית הוא כדי לצאת דעת הגאונים, וכ"כ עוד (סעף ח') לפרש כן דברי התרה"ד שגם במלית קטן נוכל לצאת דעת הגאונים שבשעת לבישה יניחנו על ראשו וכו', ושו"מ גם בנר"א (ס"ח ח' סק"ד) שכתב וז"ל: סדר כו'

ושלא כדעת הגאונים שכתב המרדכי והטור בשם כעטיפת ישמעאלים, ע"כ. וגם זה צ"ע שהרי המרדכי לא הזכיר כלל עטיפת ישמעאלים אלא עטיפת הראש כמו שגם הבית יוסף העתיק דברי המרדכי ולא נמצא שם כלל ישמעאלים, ואיך כתב הגר"א שהמרדכי שהזכיר רק עטיפת הראש כוונתו לשיטת הגאונים. וכל אלה צ"ע לי איך כללו הגאונים האלה ב' דברים יחד עטיפת הראש ועטיפת הישמעאלים.<sup>2</sup>

**ומכ"ל** זה נראה שעכ"פ יש מקום לפרש כן בדברי המחבר שכוונתו באומרו וטוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומתו ולהתעטף בו, או במה שכתב ונכון לכסות ראשו בטלית, כוונתו לכסות ראשו בשלימות גם הפנים כעטיפת הראש שהוזכר בגמ' לדעת שמואל כעטיפת ישמעאלים, ונמצא בזה מרווח גדול וטוב טעם למה החמירו כ"כ לעשות עטיפת ישמעאלים כאשר המחבר לא חש לזה כלל, אך לפי הנ"ל אתי שפיר שבוודאי חש לזה המחבר, שהרי כתב שגם בטלית קמץ מהיות טוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומתו וכו', וכוונתו לעטיפת ישמעאלים, וא"כ גם לפי דברי המחבר אנו צריכין לעשות כן.

**אבל** מ"מ עיקר משמעות דברי הראשונים לא משמע כן בדבריהם, וגם המחבר לא הזכיר כלל דבר זה לעשות כעטיפת ישמעאלים, וא"כ מה שאנו מחמירין לעשות כן י"ל כמו שביארנו לעיל בפנים שונים, ועכ"פ כן הוא מנהג ישראל תורה ומוכר בכל דברי

ב. וקצת משמע לי גם בטו"ז (ארח סי' כ"ה סק"ב) שהוא סובר שעטיפת הראש שהוזכרה בהפוסקים היינו עטיפת ישמעאלים כי עיי"ש בטו"ז שכתב על הנימוקי יוסף "והוא ס"ל דעיקר עטיפת הטלית על הראש כעטיפת הישמעאלים שזכר הטור בסימן ח" וכלאורה קשה מאוד כמו שתמנה עליו בנהר שלום (שם) ובארצות החיים (שם המ"ל סק"ד) ועוד שהרי הנימוקי יוסף הביא דעת הראשונים המצריכים עיטוף הראש וחלק עליהם בכל התוקף שכל כסות במשמע, וא"כ כל שכן שלא יסבור כשיטת הגאונים כעטיפת הראש שלא הזכיר כלל, ודברי הטו"ז צע"ג.

ולענ"ד כוונת הטו"ז כי הנימוקי יוסף כתב שם "ומה שהיו מברכין להתעטף זהו למצוה מן המובחר ואפשר שהתלמוד מדבר לפי מנהגם שלא היו רגילין ללבוש טלית בת ארבע כנפות אלא טלית גדול" ומ"מ מסיים "ומ"מ מצוה מן המובחר שיהא כולו מעוטף במצוה וכו' ולא שיהא מעבב כלל" וי"ל שהטו"ז מפרש בדבריו שבוודאי מעיקר הדין חייב בכל כסות ומ"מ מסיק שהעיקר שלכן תקנו חכמים ברכת להתעטף כי למצוה מן המובחר צריך לעשות עיטוף, ואם רק מטעם מנהגם לא היו מתקנין הנוסח דוקא באופן זה אלא משום שסברו שגם מצוה יש בזה ושוב שייך לומר אשר קדשנו במצותיו וכו', ורק שבזה חולק הנ"י על הראשונים שסברו דמעבב העיטוף וע"ז כתב שעיטוף זה לא רמזי באורייתא ואי אפשר לומר שחכמים עקרו החיוב ציצית מן התורה בטלית קטן, רק שאמרו מצוה מדבריהם לעשות גם עיטוף מדתקנו כן נוסח הברכה, וא"כ אם מסיר הטלית מעל ראשו מבטל המצוה מן המובחר והוא מצוה מדברבנן להתעטף בציצית, כנלע"ד ליישב חומר דברי הטו"ז.

אלא שלפ"ז קשה לי שא"כ למה כתב הטו"ז בלשונו שהנימוקי יוסף ס"ל דעיקר עטיפת הטלית על הראש כעטיפת ישמעאלים, והרי זה בוודאי קשה לומר כן שהרי לא הזכיר הנימוקי יוסף כלל דעה זו וקשה לומר שזה כוונת הנימוקי יוסף במה שמסיק ומצוה מן המובחר להיות כולו מעוטף, ויותר נראה שקאי אדלעיל שהזכיר שם רק ענין עטיפת הראש, וא"כ לפי פירוש זה נמצא שהטו"ז מפרש ג"כ כי עטיפת הראש הוא עטיפת ישמעאלים, ובזה מיירי הנימוקי יוסף בדבריו לדון אם צריך עטיפה זו לעיכוב או לא ומסיק שאינו לעיכוב ומ"מ מצוה מן המובחר לעשות עטיפה גמורה כעטיפת ישמעאלים.

האחרונים כמו שפסק בשו"ע הרב (ס"ו) שכדי לקיים מצות ציצית מן המובחר נכון הדבר להתעמף בעטיפת הישמעאלים בשעת ברכה ויעמוד כך כדי הילוך ד' אמות. וכ"כ במשנה ברורה (ס"ו ח' סק"ד) שעושים כן כדי לצאת העטיפה לכולי עלמא וכלשונו: בשעת עטיפה מכסה ראשו בהטלית עד שיגיע עד פיו וכו' והוה העטיפה שיוצאין בה לכו"ע, ע"כ.



### מרב דברי האחרונים מבואר שמכסה הראש עם הפנים עד פיו

ו) והנה הדרך הפשוט המבואר בכל הפוסקים הוא שמכסין הראש עם הפנים עד שיגיע עד פיו, וזה הוא עיקר עטיפת ישמעאלים המבואר בגמ' מחו רב נחמן עד גובי דיקנא וכפירש"י עד גומות שבלחי למטה מפיו. והגם שבעיקר הפירוש איך הוא צורתו יש שני דעות, וכמו שיתבאר במשך הדברים בשם הנימוקי אורח חיים והקצות השלחן ועוד, שמפרשין שאין מכסין הטלית עם הראש עד שיגיע עד פיו אלא מעלין הכנפות מלמטה עד שיגיע עד פיו, אבל מתחילה ננקוט את הדרך הפשוט שמבואר ברוב דברי גדולי האחרונים ובמנהגיהן הטוב שמכסין הראש עם הפנים עד שמגיע עד פיו, וכמ"ש בשו"ע הרב (ס"ה) צורת עטיפת ישמעאלים: דהיינו לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו, עכ"ל. וכלשון הפרישה (ס"ב): כעטיפת ישמעאלים דהיינו שמכסים ראשם ויורד מליתו עד הפה, ע"כ. וכ"כ בקיצור שלחן ערוך (ס"ו ט' ס"ח): ויתעמף מיד את ראשו עד למטה מפיו, ע"כ.

**ודברי השו"ע** הרב ברור מללו שצריך לכסות הראש עם הפנים עד הפה, והגם שבקצות השלחן (כדי השלחן אות י"ד) רצה להטות דברי השו"ע הרב בשו"ע כפי שיטתו כדעת הנימוקי או"ח דהכל קאי על מלמטה למעלה ומש"כ הרב שמכסה פנים היינו חלק התחתון של הפנים למטה מפיו, אמנם כבר דחה דבריו בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"א ס"ו ב' סוף אות ב') וכתב: והמורה על האמת יראה שאין שום מקום לומר פשט כזה בד' שו"ע הרב ז"ל, עיי"ש עוד, והוא פשוט מאוד שאי אפשר לפרש כן בדעת הרב, כי אין זה מה שקורין פנים, וגם לא היה כתב הרב לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו, אלא היה כותב לכסות הראש וחלק מהפנים, ולא שייך כלל לפרש כוונתו באופן אחר אם לא בדוחק גדול עד מאוד, ודרכו של הרב לא היה בדוחקים כאלה אלא בשערי הרוחה והרחבת דעת תורה.

**וכדרך** זה כתב גם במשנה ברורה (ס"ו ח' סק"ד): בשעת עטיפה מכסה ראשו בהטלית עד שיגיע עד פיו ומשליך כל הארבע ציציות לצד שמאל כדי הילוך ד"א, ע"כ, ועכ"ה גם כוונתו כן מדכתב מכסה ראשו בהטלית עד שיגיע עד פיו ומשמע שמכסה כל הראש כ"כ עד שיגיע גם עד פיו ולא משמע שמכסה פיו ע"י שמעלה הכנפות מלמטה בלי כיסוי כל הראש, וכן מדהמשיך לומר ומשליך כל הארבע ציציות לצד שמאל והרי לדעת הנימוקי או"ח שמכסה מלמטה הרי בזה משליך מכסה ולא היה לו לומר מקודם שמכסה עד פיו ושוב להשליך, וגם מהמשך דבריו שכתב: ולא כמו שנוהגין איזה אנשים שמושכין הטלית על עצמו עד שמגיע הראש לחצי אורך הטלית ומתעטפין בו דזהו איננו נקרא עטיפה עיין

במ"ק ע"ד ע"א, ע"כ. ומשמע שהוא המשך אדלעיל שמכסה ראשו עד פיו אבל לא יכסה כ"כ עד שמגיע וכו', אבל לכסות עד פיו שפיר דמי.

**וכ"כ** בשו"ת ארץ צבי (להגאון מקאזשיקלאוו ז"ל ס"ס א') שכתב להעיר ולהזכיר שהרבה אנשים מתעטפין עד למטה מהחזה, וכתב להוכיח שאין זה כוונת הגאונים אלא כוונתם לכסות רק עד פיו ולא להמשיך הטלית יותר [כמו שמוכח לעיל כן גם בשם המשנה ברורה שהזהיר על זה שלא להמשיך הטלית עד שמגיע הראש לצי אורך הטלית] ועיי"ש עוד (ס"ג) שכתב ליישב גם מנהג זה להמשיך עד למטה מהחזה, ומ"מ כתב שהנכון שלא לעשות כן רק להמשיך עד למטה מפיו ולא יותר, עיי"ש.

#### המנהג הפשוט שנתקבל הוא לכסות הראש עד פיו

**ז** ומנהג זה בעטיפת ישמעאלים היה כן מנהג רוב כלל ישראל, וגם הגאון רא"ח נאה זצ"ל בקצות השלחן שצעק זעקה גדולה כמה פעמים שאין זה עטיפה ומצוה לפרסם וכו', אעפ"כ גם הוא כתב כמה פעמים שיודע שכך הוא מנהג כמה גדולים שעושין כן וכמ"ש בספרו פסקי הסידור (ס"ב א'): ועטיפה כזו לכסות כל הפנים לא ראיתי אצל בני ארץ ישראל שידוע להם היטב עטיפת הישמעאלים כי עד היום נוהגין הישמעאלים בעטיפה רק בני חו"ל שלא ראו מימיהם עטיפת הישמעאלים רובם ככולם אינם עושים כעטיפת הישמעאלים וכו' אבל המחמירין ומהדרין ומושכין הטלית מלמעלה עד למטה מן הפנים לא היו לא עטיפה ולא לבישה ואכמ"ל, אולם שמעתי שכמה גדולים בחו"ל עושין כן וצע"ג, עכ"ל.

**וכ"כ** אותו גאון וצדיק בספרו קונטרס השלחן (דף ס') וז"ל: דהנה יש מאנשי חו"ל מפולין ושאר מדינות שנוהגים בשעת העטיפה להמשיך הטלית מעל ראשם ומכסין כל הפנים בטליתם וכו', ע"כ. וכ"כ בבדי השלחן (ס"ח א' אות י"ד): ופליאה שרבים נוהגין לכסות כל הפנים ואין מוחה בידם, ע"כ. הרי שגם הוא מודה שרובם ככולם מבני חו"ל עושים כעטיפה זו וכן כמה גדולים בחו"ל. ובקונטרס השלחן (שם) הביא מספר מחשבות בעצה (להגאון רבי יעקב נתן ווייסמאן ז"ל אב"ד דובראביץ ומחסידי הבית אהרן מקארלין) וגם מדבריו מוכח שכן היה המנהג לכסות הראש עד הפה עיי"ש.

**וכ"כ** בשו"ת עין אפרים (להגאון ר' אפרים זלמן סלוצקי ז"ל רב בוויילנא ויצא לאור בשנת תרע"ח, דף ב' עמוד ב') שכתב: עיני ראו כמה מגדולי תורה ויראה ה' טהורה שדרכם להתעטף הראש והעיניים עד הפה ועומדים כשיעור ד"א שאף שבשולחן ערוך לא נזכר מלת עד הפה אמנם המנהג באופן כזה להתעטף בטלית וזה ע"פ מ"ש הרב"י על מ"ש הטור כעטיפת ישמעאלים וכו' ועפ"י בטח נתקבל המנהג להתעטף בטלית על הראש והעיניים עד למטה מהשפה והפה בלי ראות, ע"כ, ועיי"ש מה שתמה ע"ז ומה שמתרץ, ועכ"פ גם הוא כתב שכן הוא מנהג כמה גדולי תורה ויראה וכן נתקבל המנהג.

**וגם** בנימוקי או"ח (ס"ח ס"ב) שהוכיח שאין צריך לעשות כן, גם הוא כתב בלשונו: והנה בעולם נהגו הרבה אנשים, רבים וכן שלמים שמעטפין הטלית ומכסין פניהם עד פיהם לפניהם, ויש מחמירים יותר לכסות עד החזה מלפניהם, ואומרים כי זהו עטיפת ישמעאלים,

ע"כ. הרי שהוא הקדוש ג"כ העיד כי רבים וכן שלמים מתעטפין ככה, כי כן היה באמת מנהג ישראל ומנהג הצדיקים שהתעטפו כן.

**וב"כ** בשו"ת קנין תורה בהלכה (להגאון רא"ד הורוויץ ז"ל חבר בד"צ עדה החרדית בירושלים, ח"א סי' א') שהאר"ך בענין זה ונעתיק קצת ממה שכתב שכן היה המנהג וז"ל: ידוע דמנהגינו לכסות הפנים בעת העטיפה וכו' וכן ראינו אצל הצדיקים והחסידים רבותינו הקדושים זי"ע שכל תנועותיהם במדה ובמשקל וכו' על דבר שנהגו מדור דורות וכמו שהוכחתי מד' הראשונים והאחרונים שמהראוי לעשות כן וכו' שפיר ההכרעה להתעטף דוקא בציצית וכדרך שעשו אבותינו ורבותינו הקדושים זי"ע, עכ"ל.

**וכן** היה מנהג הצדיקים הקדושים והגאונים הן מעדת החסידים והן משאר עדות קדושות שברך כלל מנהגם בקודש היה לעשות כעטיפת ישמעאלים לכסות הראש עם הפנים עד הפה, ומעתה גם אם יוכיחו בראיות מן הכתב שאין צריך לעשות כן, הרי יש לן תורה שבע"פ המסורה לנו, שכך הוא מנהגם של ישראל תורה וכך נהגו אבותינו ורבותינו, אבל כאמור לא לבד מסורה מפה אל פה הוא, אלא כך כתבו הפוסקים להדיא בדבריהם שכך צריך לעשות, גם מלשון הפרישה ועוד שהבאנו לעיל, הרי שמקדמת דנא כך היה המנהג לעשות כעטיפת ישמעאלים.



קושיית הנא"ח והקצות השלחן שעל כרחק לא הלכו הישמעאלים כן

**ח**) ואמנם ידועים דברי הגה"ק ממונקאטש זצ"ל בנימוקי או"ח (סי' ח' ס"ב) שקרא תגר על זה, והעלה שמה דאיתא בגמ' שצריך לכסות עד פיו אין הכוונה שהטלית יכסה פניו עד פיו, אלא הטלית יהיה רק על ראשו בפנים מגולים, וכיסוי פיו הוא ע"י שמעלה הכנפות מצד ימין לצד כתף שמאל, ויגביה קצת הכנפות שיכסה גם פיו ושוב יניח כנפי השכינה לצד שמאל מאחוריו.

**וז"ל**: והנה בעולם נהגו הרבה אנשים רבים וכן שלמים שמעטפין הטלית ומכסין פניהם עד פיהם לפניהם, ויש מחמירים יותר לכסות עד החזה מלפניהם, ואומרים כי זהו עטיפת ישמעאלים, (ואנחנו לא נהגנו כן, רק לכסות בטלית ראשו ולכרוך בשני קצות של הטלית על הצוואר ועד פיו, והד' ציצית לצד שמאל מאחוריו כמבואר שם בהאריז"ל בכנתו), והנה אאזמו"ר הקדוש מהר"ש זי"ע מפה קהלה תמה על מנהג רבים הנזכר לעיל שמכסים פניהם ואומרים כי זהו עטיפת ישמעאלים, והיתכן לומר כן, כי איך הלכו הישמעאלים בכיסוי פניהם, בחשך ילכו אם יכסו עד הפה מלמעלה למטה והעינים והחוטם והפנים מכוסות, ואיך לא יפלו בפתחים ובורות וינגפו גופם, ואם יוליכם אחר כמו שמוליכין סומא שלא יפול כנזכר לעיל, הלא גם האחר יפול, אם יתעטף כנזכר לעיל, ובעל כרחק לומר שהאחר יהיה מאומה אחרת שאינם ישמעאלים בעטיפתם, וגם לא שמענו מעולם שנהגו את הישמעאלים כמו הסומים (סג' נהור), ודבר זה מביא לידי גיחוך, עכ"ל.

**והגאון** רבי אברהם חיים נאה ז"ל בעמח"ס קצות השולחן (כדי השלחן אות י"ד) שג"כ סבירא ליה כדעת הנימוקי או"ח עורר ברעש גדול לעומת פני המתכסין לגמרי, ועיקר דבריו מבח קושיא הנ"ל, אך הוסיף להקשות שגם משו"ע יו"ד בהל' אבילות נראה להדיא שאין צריך לכסות הראש עם הפנים, והאי לך לשונו: ופה המקום להעיר על מה שיש נוהגין לכסות כל הפנים עם הטלית בשעת העטיפה, ונראה שיצא להם זאת ממש"כ הפוסקים שיכסה ראשו עד פיו וכו', ומנהג תמוה הוא דעטיפת הישמעאלים בודאי אינה באופן זה שאם היו מכסין עיניהם לא היו מוצאין ידיהם ורגליהם בלכתם, והכוונה הפשוטה היא שישים הטלית על ראשו ואח"כ כשמשליך צד הימין על כתף שמאל להתעמף ימשיך צד הימין של הטלית על חלק התחתון של הפנים, דהיינו זקנו וסנטרו ולחיו עד פיו, וזו היא עטיפת הישמעאלים, וראיה ברורה לזה מיו"ד סי' שפ"ו שכתוב בזה"ל דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם עכ"ל, הרי מבואר דא"צ לכסות רק חלק התחתון של הפנים ועי' בטור וב"י שם, וזה פשוט, עכ"ל.

**וכפ"ל** דבריו בספר פסקי הסידור (סי' כ"ג) וז"ל: ואע"פ שבפרישה באו"ח סי' ח' כתב דהיינו שמכסים ראשם וירד טליתו עד הפה, דבריו צע"ג, והרי ביו"ד סי' שפ"ו מפורש עטיפת הישמעאלים שיכסה ראשו בטלית ויחזיר קצתו "על פיו ועל ראש החוטם" הנה מבואר שהטלית מכסה פניו מלמטה למעלה תחלה פיו ואח"כ ראש החוטם, ואילו היו מושכין הטלית מלמעלה למטה היו מכסין תחלה את כל החוטם ואח"כ פיו, ע"כ. ובספרו קונטרס השלחן (שם) העיר שבספר נימוקי או"ח כתב ג"כ כמה ראיות ולא הובאה אצלו ראיה זו מיו"ד הנ"ל, ע"ש.

ג. ואגב אעיר על מה שכתב שם בקונטרס השלחן בזה"ל: מצאתי שגם האדמו"ר ממזנקאטש ז"ל בספרו נימוקי או"ח האריך בזה בשם זקנו ז"ל וכו' וכ' שהגה"ק משינאווא זצ"ל שעלה לאה"ק ת"ו ובשחזור לחו"ל אמר שכדאי היתה לו כל הנסיעה כדי ללמוד סדר עטיפת הישמעאלים שאין מכסין הפנים, עכ"ל. ומשם הועתק גם בספר דברי יחזקאל החדש דבר זה על שמו של הרה"ק משינאווא.

והמעין בדברי הנימוקי או"ח שם יראה להדיא שלא הביא כלל דבר זה בשם הרה"ק משינאווא, ואכן מזכיר שמו של הרה"ק משינאווא אבל לענין אחר לגמרי והוא על הצורך לכסות ראשו ורובו ולא על צורת העטיפה שלא לכסות הפנים, וגם זה ברור שהנימוקי או"ח לא שמע כן על הרה"ק משינאווא כי אם היה שמע שכן הוא גם דעתו בוודאי היה מביאו לסמך לדבריו.

ובין שעל כרחק צ"ל שטעות נפל בלשונו של הקצות השלחן וצריך להגיה בדבריו, נראה לענ"ד שכל עיקר שמועה זו הוא רק על שמו של הרה"ק המנחת אלעזר ממזנקאטש זצ"ל, כי באמת כך רואין מלשונו שכתב שם בנימוקי או"ח שמצייר איך הוא עטיפת הישמעאלים, וכתב: וגם עתה רואין באה"ק וכו', ושוב הצצתי בספר אוצר פלאות התורה (פ' שלה) ומצאתי שמביא שם בשם כ"ק אדמו"ר ממזנקאטש שליט"א שכן אמר הגה"ק בעל מנחת אלעזר בהיותו בא"י שרצונו לראות שם איך עושין הישמעאלים עטיפתו, ע"כ. ובין שידענו שכן אמר הרה"ק המנחת אלעזר בוודאי, על כן נראה ביותר שרק הוא אמר כן ולא הרה"ק משינאווא, וכנ"ל שעל כרחק איזה טעות סופר יש בלשון קונטרס השלחן, וצריך להגיה ששמע על בעל הנימוקי או"ח שעלה לאה"ק ובשחזור לחו"ל אמר שכדאי היתה לו כל הנסיעה וכו'.

**ואחר** שהאריך בנימוקי או"ח בראיות שכך הוא עטיפת ישמעאלים ואין צריך לכסות הפנים כתב: אמנם חזות קשה ראיתי בשולחן ערוך הרב התניא זל (בסימן זה) שכתב עטיפת ישמעאלים דהיינו לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו, עד כאן לשונו, ובאמת אחרי המחילה ונשיקת עפר כפות רגליו הקדושים זי"ע, אין שום מקור למה שכתב 'לכסות הפנים' וכמו שהוכחנו וביארנו לעיל בראיות פשיטות וברורות בעזרת השם יתברך, עכ"ל.

גם להנימוקי או"ח מכסה פיו רק מלמטה למעלה

**ט)** אמנם צריך לדעת שגם לפי דעה זו צריך לכסות הפה, אלא נחלקו על איזה אופן תהיה כיסוי הפה, אם מלמעלה למטה דרך כל הפנים עד הפה, או שישליך לאחוריו הכנפות, ואז יכסה פיו עם הכנפות שמשליך, דהיינו שיגביה קצת את כנפות הטלית דרך פיו בעת שמשליך, וכמ"ש גם בספר פסקי הסידור להגאון רא"ח נאה זצ"ל (ס"ג כ"ג בהערה) וז"ל: וגם ע"פ הפשט שצריך לכסות עד פיו היינו צד הימין של הטלית שמשליכו על כתף שמאל יגביהנו שיכסה זקנו וסנטרו עד פיו, ע"כ. וכן מורה לשונו של הנימוקי או"ח שהבאתי לעיל שכתב "ואנחנו לא נהגנו כן, רק לכסות בטלית ראשו ולכרוך בשני קצות של הטלית על הצוואר ועד פיו", שהרי עיקר ענין עטיפה זו הוא לקיים המצוה גם לדעת הגאונים שמצריכין עטיפת ישמעאלים, ועטיפת ישמעאלים נתפרש בב"י שהביא מדברי הגמ' (מ"ק דף כד.) אמר שמואל כל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה מחוי רב נחמן עד גובי דיקנא. ופירש רש"י מחוי רב נחמן, עטיפת ישמעאלים, גובי דיקנא. גומות שבלחי למטה מפיו. וא"כ הפה צריך להיות מכוסה בעטיפת ישמעאלים רק שנחלקו באיזה אופן יכסה הפה.

**וכעין** דבריו של הנימוקי או"ח פסק גם בסידור התניא (הל' ציצית), וכן נראה גם מדברי האר"י שלא הזכיר שצריך לכסות הפנים רק שצריך להשליך לאחוריו, ואמנם מכיון שלענ"ד מוכח מתוך דבריהם שהוא שיטה שלישית והבנה חדשה בדעת הגאונים, ולפי דבריהם אין צריך לכסות הפה כשמשליך לאחוריו, ואין זאת כדברי הנימוקי או"ח להדיא, לכן קנו מקומם בפני עצמם לקמן לדון שם בדבריהם.



ישוב הקושיא איך הלכו הישמעאלים בן

**י)** והנה עיקר הקושיא שהקשה הגה"ק ממונקאטש בנימוקי או"ח הוא מן המציאות, איך יתכן שישמעאלים הלכו בן בכיסי הפנים בלתי ראות, ועל קושיא זו מתבררין בי מדרשא כמה שמועות ליישב הדבר, תחלה לראש עטיפתם י"ל שאכן הלכו בן ובאמת יכולין לראות קצת כל שאין הטלית צמוד ממש להפנים אלא תלוי לפניו, ואכן אמת שאין יכולין להביט למרחוק, אבל בסמוך חוצה להם שפיר יכולין לראות ודי להם ברא' זו שלא יפלו בפחתים ובורות, וכ"כ גם בשו"ת ארץ צבי (ח"א ס"א) בלשונו: אך באופן שכתבו הפוסקים הנ"ל לכסות ראשו עד למטה מפיו, ובכהאי גוונא יכול כל אחד לילך כל היום בשווקים וברחובות



ויראה למטה בסמוך לו מה שלפניו שלא יפול באחד הפחתים, וגם יוכל לעסוק במלאכתו שפיר באין מפריע, אף שאין רואה ברוחוק מעט וכה"ג הוא שפיר דרך לבישה, וזה ברק ומנוסה למי שמתעטף כן תמיד דוק ותשכת, עכ"ל. ועוד כתב שם בארץ צבי: כי הערבויות בארץ ישראל הולכות מעוטפות כל פניהם אמנם הן מעוטפות בבגד דק מאד שאין מעכב הראיה, עכ"ל.

**ועל** הקושיא למה להם לצרה הזאת לילך כן, מתאמרא בין הלומדים לתרץ שכמה פעמים יש במדינתם - שנמצאים על המדבריות או בתוך המדבריות - רוח סערה של חול ועפר הנקרא "זאמד שטורעם" וכדי שלא יהיו נזקים מזה נתרגלו לילך בדרך זה לכסות פניהם שלא יכנס העפר בתוך פיהם ועיניהם. <sup>ד</sup>

ד. ולפי סברא זו שבמדבר יש הכרח לילך בעטיפת ישמעאלים גמורה לכסות הפנים עד הפה כדי שלא יכנסו הרוחות שנושבים במדבר, י"ל בדרך אגדה למה ס"ל להגאונים שאנו מחוייבים לילך דוקא באופן כזה בעטיפת ישמעאלים, וכתב בספר ראשית בכורים (להגאון ר' אברהם וויינבערג ד"ל תלמיד האבני נזר, עמ"ס בכורות דף ג.) ח"ל: ועי' אבני נזר (חיד"ס של"ח) דאף דמציצה אינו מעיקר מצות מילה רק משום סכנתא, אך כיון דבשעת מתן תורה היה סכנה אם לא ימצוץ, ואי לאו המציצה לא היה אפשר למול ולסכן התינוק, כשאמרה תורה למול הוי כאילו אמרה מהול ומצוץ, וא"כ אף אי נימא דבזה"ז ליכא סכנה, מ"מ מצות מילה לא נשתנה מכפי מה שהיה בשעת מתן תורה, ועי' טור (ארי"ס ח') וסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת הישמעאלים שהוא עטיפה גמורה, ולכאורה אינו מובן הא לא מצינו רמז בתורה שיצטרך עטיפה גבי ציצית, ועי' ב"י ומג"א שם, אך לפי הנ"ל אפשר דבשעת מתן תורה היה דרך לבישה בכך ע"י עטיפה כעטיפת ישמעאלים, הילכך נקבעה המצוה כך לדורות, עכ"ל.

ולפי הנ"ל יש להטעים יותר ולהוכיח למה אכן הלכו ישראל אז בעת ההוא בעטיפת ישמעאלים, ואמנם מכיון שבעת יציאתם ממצרים לא ידעו ישראל איך ילכו במדבר וענני הכבוד יפרסו עליהם, אלא הלכו באמונה בארץ לא זרוע, ולכן הכינו להם בגדים כמו הישמעאלים שיוכלו לעטף בה גם את פניהם בעת שינשכ רוח המדבר שלא יזוקו מזה, ולעולם נשארו בבגדים אלו וכדכתיב (דברים ה ד) שמלתך לא בלתה מעליך וגו', ולכן כשצוה הקב"ה לישראל לשום ציצית על בגדיהם, הרי צוה לשום על בגד שמתעטפין בעטיפה כזו כמו שהישמעאלים הולכין במדבריות. ועי' לשון רש"י (דברים פ"א פ"ג) שאם בא לפני מעוטף בטליתו איני יודע מי הוא ומאיזה שבט הוא וכו' הרי שכך היו הולכין מעוטפין באופן שלא היו יודעין מי הוא האיש הלז ההולך לפנינו.

ולכן בפרשת ציצית מסיים בפסוק אני ה' ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ולכאורה אינו מובן על פי הפשט מה שייך זה לזה, אך לפי הנ"ל מובן כי במצות ציצית שישמו דוקא על בגד כזה, יזכרו בני ישראל שהקב"ה הוציאם ממצרים ויחוו במדבר והוצרכו שם להתלבש בבגדי ישמעאלים, ולכן כתב לדורותם, ולכאורה כל המצוות לדורותם הוא, אך היה סברא לומר שכל בגד וכסות במשמע, ולכן כתב לדורותם שבאותן הבגדים שהלכו אז בעטיפת ישמעאלים כן ילכו תמיד לכל הדורות, וכך יהיה מצות ציצית נוהג.

ובזה מבואר בפשטות מה שאמר הכתוב בפרשת ציצית ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עינים אשר אתם זונים אחריהם, כי מכיון שיתלבשו בציצית באופן כזה בכיסוי כל הפנים, א"כ ממילא לא יוכלו לראות שום דבר רע, ואף אם לא ישארו כך במשך כל היום, מ"מ כבר עשו פעולה זו בנפשם לכסות עיניהם ופניהם לגמרי, ודבר זה יזכרו כל היום שצריכין לכסות העינים ולהסיר עיניהם מראות ברע.

ולפי דרך של עטיפת ישמעאלים מובן היטב מ"ש רש"י (במדבר ט"ו ל"ח) ציצית על שם וראיתם

**ובספר קנין תורה בהלכה** (להגאון רבי אברהם דוד הורוויץ ז"ל חבר בד"ץ ירושלים ת"ו, ח"א סי' ב') כתב בענין זה: ועיקר יסודם לערער על מנהגינו משום דבדואין אין עטיפת ישמעאלים לכסות כל הפנים דא"כ האידך הולכים בשוק, וסומכים ע"ז דגם היום אין הערביים בא"י הולכים בכיסוי פנים וכו', וכ"ז ממש לא כלום, דלו יהא דהיום אין הולכים כן לא ישתנה בשביל זה תקנת חז"ל שתיקנו לדורות, והערני משו"ת שו"מ מהד"ג ח"ג סי' קכ"ח בדברו שם מצורת המנעל חליצה כ' וז"ל ואשאל למעלתו איך יוצאים בברכת הטלית שהוא כעטיפת הישמעאלים הא אין מתעטפים היום כן, וע"כ דכל שהוא המנהג כן בימים ובשנים וחז"ל תקנו כן אז לא ישתנה בשביל שאין הולכין יע"ש, אך באמת שגם היום הולכים כן בכיסוי פנים לגמרי בנקב מול העינים לבד, והעיד לפני ת"ח א' שראה כן באלגרי הערביות למאות ולאלפים, ועוד אמר לי איש מהימן דיושבי המדבר הסמוך לסאהארא גם האנשים הערבים נושאים על ראשם ופניהם מסוה המכסה את כל הפנים עד היום הזה, וד"ו ידוע גם מספריהם ועכ"פ אין כדאי בשביל תמ' כזאת לפקפק על דבר שנהגו מדור דורות, ע"כ.

### עוד ישוב איך הלכו הישמעאלים כן כל היום

**יא)** וי"ל עוד בזה עפי"מ שכתב הגאון מקאזיקלאוו ז"ל בספרו שו"ת ארץ צבי (סי' א') והביא ראיות דטליתות דידן לית בהו הנאת לבישה רק למצוה ואינו חשוב מלבוש גמור ורק ע"י עיטוף ראשו ורובו נחשב מלבוש עיי"ש, ומ"מ לא חשיב מלבוש רק בעת שלבוש בו אבל לא שיהיה עליו שם כסות תמיד, שמה שעיטופו בו מחשיבו לכנר לא מועיל רק בשעת עיטוף אבל לא שיהיה עליו שם כסות תמיד, ודוגמת סברא זו נמצא בש"ע הרב ז"ל סי' ש"ח סוף סעיף נ"ב וסעיף נ"ג לענין מוקצה דדבר שאינו כלי גמור רק מחמת שיחודו, לא חשיב כלי רק בשעת יחוד עיי"ש.

אותו כמו (שיר ב) מציץ מן החרכים. ולפי דעת הגאונים הרי אכן אין יכולין לראות בציצית כראוי כי הרי כל פניו מכוסה, ושייך רק להיות מציץ מן החרכים שלא לראות רק באותו מעט שיכול להסתכל בקרוב אליו חוץ לבגד של ציצית המכסה פניו. ולכן יש שמונה חטים בציצית כנגד עולם השמיני שהוא רומז על התעלות מחיזו דהאי עלמא שחצבה עמודיה שבעה, כי בלבישת הציצית אין יכולין להביט חוצה בהבלי עוה"ז, ומתכסה לגמרי כאילו אין לו שייכות להבלי העולם, ורק כמציץ מן החרכים להמורכח לבד.

וח דאיתא בבעה"ט (במדבר פט"ו פל"ח) ועשו להם ציצית אמר הקב"ה אני רוצה שתהיו מעוטפים כמלאכים לבוש הבדים וכאשר ראית אותי מעוטף. ולכאורה היכן מצינו דוגמא בציצית למלאכים, אבל הרי במלאכים כתיב (ישעיה ו ב) בשתים יכסה פניו, והרי שהמלאכים מכסין פניהם, וא"כ אם מכסין הפנים בציצית דומין למלאך ה' צבקות. ולפי דעת הנימוקי אור"ח שבב' כנפות שמשליך לאחוריו בזה מכסה פניו, וי"ל שהד' כנפות רומז על ד' רגלי המלאכים וכדאיתא במס' תגיגה (דף יג:) כתוב אחד אומר שש כנפים שש כנפים לאחד וכתוב אחד אומר וארבעה פנים לאחת וארבע כנפים לאחת להם לא קשיא כאן בזמן שביט המקדש קיים כאן בזמן שאין בית המקדש קיים כביכול שנתמעטו כנפי החיות, ועכ"פ מצינו בפסוק שהמלאכים יש להם ד' כנפות, ולפי"ז י"ל שהד' כנפות של הציצית רומז לד' כנפות של המלאכים, ואנו מכסין חלק מהפנים בשתי הכנפות ובוזה אנו דומים ממש למלאכים שבשתי כנפות מכסין הפנים.

**ו'שוב** כתב בארץ צבי (שם) שעל פי האמור יש ליישב עוד המנהג שמתעטפין בטלית גדול רק זמן מועט מאד כשיעור ד"א ואח"כ הולכין בו בלא עיטוף, ולכאורה להגאונים אין מקיימין כלל המצוה רק ע"י עיטוף ונכון לילך בטלית מעוטף בשעת כל התפלה, והמג"א כ' בס' ח' דעיקר כדעת הפוסקים דמקיימין מצות ציצית בשעת ברכה עכ"פ עיי"ש, אמנם לענ"ד הקלושה נראה די"ל דלדעת הגאונים ג"כ סגי בעיטוף בתחלת לבישה, דעיקר מה דצריך עיטוף משום דלא חשיב מלבוש גמור כנ"ל, אמנם י"ל דכיון דע"י עיטוף נעשה מלבוש שוב גם בלא עיטוף חייב בציצית כיון דחל פ"א שם בגד עליו ע"י עיטוף, והא דלא סגי יחוד רק בשעת יחוד כנ"ל בס' ש"ח סכ"ב דדבר שאינו עומד לכך לא סגי ביחוד למשוי כלי לעולם רק בשעת יחוד כאמור, י"ל דהיינו דוקא כשמבטלו מן היחוד ועושה מעשה הפכית או נתבטל היחוד כגון שמסיר הבגד לגמרי או בטל תורת בגד ממנו עד שיחזור ויתעמף, אבל כ"ז שאינו מסירו לגמרי ונשאר עדיין לבוש בו, לא נתבטל עדיין יחודו להיות מלבוש כיון דגם עתה לבוש בו קצת כדרך לבישה, אף דלגבי טלית לא חשיב לבישה גמורה רק ע"י עיטוף מ"מ ביטול אל היחוד לא חשיב, וגדולה מזו בס' ח' סט"ו דאם נפל רוב הטלית ונשאר מיעוטו עליו א"צ לחזור ולברך, ואף דודאי לא חשיב כה"ג לבישה לחייבו בציצית, מ"מ ביטול ללבישה הקדומה לא חשיב, וקל וחומר לגידון דידן דלא חשיב עדיין ביטול היחוד, עי' מג"א סי' ח' סק"ב דאף לדעת הגאונים מ"מ עיקר העיטוף הוא בגוף עיי"ש, א"כ נשאר עדיין עיקר העיטוף דאינו מסיר רק עיטוף מפניו, ואף דלגאונים בעי' גם עיטוף הפנים, מ"מ עכ"פ ביטול העיטוף לא חשיב כיון דנשאר עדיין עיטוף הגוף, על כן שפיר חייב בציצית גם שלא כדרך עיטוף, דכ"ז שלא נתבטל יחודו להתלבש בו דרך עיטוף, יש עליו שם מלבוש עי"ז וחייב בציצית בכל אופן אפי' בדרך לבישה גרידא בלא עיטוף וכו' על כן סגי בעיטוף בתחלתו לבד, עיי"ש עוד בראיותיו בדרבו הטוב בחריפות ובבקיאות.

**וע"ז** פי נועם דבריו יש ליישב קושיית העולם על עטיפת ישמעאלים לפי דעת הפוסקים שמכסין עד הפה, שלכאורה איך הלכו הישמעאלים כך ולא ראו את אשר לפניהם, ועיקר הקושיא הוא על הישמעאלים, כי על ישראל עם קדושים אכן י"ל שלא הלכו בזה כל היום לפי דעת הגאונים, אבל על המציאות של מנהג הישמעאלים קשה, ולעיל כתבנו ליישב שמושם שדרכן של הישמעאלים להיות ידן בכל המדבריות במקום עפר וחול, על כן הוצרכו לכסות פניהם בעת שיבא רוח סערה וחזקה כדי שלא יגזקו מזה.

**ו'ט"ז** דברי הארץ צבי יש לומר שבאמת גם הישמעאלים לא הלכו תמיד כן, אלא עשו עטיפתם באופן שיהיה קל להוריד הכיסוי על פיהם בעת הצורך להנצל מזרם ומרוח סערה של עפר, ואמנם רוב היום הרימו הכיסוי למעלה על הראש כדי שיוכלו לראות, וזה עצמו דעת הגאונים שם"ל שצריכין להתעטף כעטיפת ישמעאלים ואכן דעתם לעשות ממש כעטיפת ישמעאלים שלא הלכו כן רק לפעמים וכמו"כ רק לפעמים ועכ"פ פעם אחת ביום צריכין להתעטף כעטיפת ישמעאלים ושוב יכול להרים הכיסוי ויהיה הכל נגדר אחר עטיפה זו, והגם שלא ישאר מכוסה רק על הראש ולא כעטיפה גמורה ממש, מ"מ הך כיסוי על הראש יהיה בטל למעשיו שעשה מקודם לכסות עד הפה.

**יב)** ולפי' מיושב ממילא מה שהקשה בשו"ת משכנות יעקב (להגאון אב"ד קארלין ז"ל, סי' ה') מה שקשה טובא על שיטת הגאונים וז"ל: ולענ"ד קשה טובא מהך סוגיא דהתם דאמר בהדיא דלשמואל דסבירא ליה דעטיפת האבל היא בכה"ג חובה לאבל לשנות עטיפתו בשבת דאין לנהוג אבילות בפרהסיא בשבת, ואי נימא דכל עטיפת ציצית בכה"ג הוא, היכי מיחזי דמשום אבילות הוא דילמא דרך עטיפתו בכך למצות ציצית דהא לרב ס"ל עטיפת ראש רשות משום דלא ס"ל דשמואל דכל עטיפה כו', ולא מחזי כאבילות דאורחיה הוא, ואם איתא דלשמואל כל עטיפת ציצית בכה"ג הדרא קושיא לדוכתיה דאורחיה הוא, אלא וודאי דווקא באבל דנפקא לן מדרכיבי ביחזקאל ולא תעטה על שפם מכלל דכ"ע מיחייבי וגבי מצורע כתיב ועל שפם יעטה ומשמע ודאי דשאר אינשי לאו אורחיהו כלל לעטות על שפם רק לכסות ראשם וכו', עכ"ל.

**יג)** הנ"ל מיושב כי האבל היה הולך בן כל היום כשהלך לבדו בביתו משא"כ בטלית גם לדעת הגאונים הוא רק בעת העטיפה, ושוב מסיר הטלית מעליו, אבל באבילות י"ל שהוא קפידא דוקא לילך באופן כזה בכל עת שהוא יושב בדד בביתו ולא להסיר הטלית מעליו כלל.



הקושיא מיו"ד הל' אבילות שמבואר שם שהכיסוי מלמטה למעלה

**יד)** ועתה נחזור להראיות שהביאו לשיטתם מתורה שבכתב המבואר בדברי האר"י והפוסקים, והנה הרה"ק ממונקאטש הביא כמה ראיות לשיטתו, ובכל ראיותיו יש לפלפל וליישב, וגם ממה שהביא מתורת האר"י שלא הזכיר כיסוי הפנים, הרי גם לפי דבריו יקשה על האר"י שלא הזכיר כיסוי הפה כלל, ובסמוך יתבאר שנראה מדברי האר"י שמפרש פירוש אחר לגמרי בדברי הגאונים, אבל העיקר אמרתי לעמוד בענין ראיה אחרת שלא הקשה שהם המנחת אלעזר רק הזכירו הקצות השלחן כיסוד לשיטתו, ולכאורה קושיא זו עולה על כולנה, ואחר שנתרץ קושיא זו בקל יסיר הקושי משאר ראיותיו שהביא שם, והיינו הקושיא שלכאורה להדיא מבואר בטור יו"ד שעטיפת ישמעאלים הוא כיסוי מלמטה למעלה.

**והקושיא** זו לכאורה מרפסין איגרא, שלכאורה צדק מאוד בדבריו שמשו"ע יו"ד נראה להדיא שמכסין פיו מלמטה למעלה, וזה לשון הטור שם: אבל חייב בעטיפת הראש פירוש שיכסה ראשו ולא יהא ראשו מגולה ואמר שמואל כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה ואמר רב נחמן עד גבי דיקנא וכתב רב האי דיקנא הוא שער שעל הלסתות [פ' הלחיים] ועטיפה זו למעלה מן החוטם וישמעאלים נראין עדיין שמחזירין קצת המצנפת על פיהם ועל ראש החוטם שלהן, ע"כ.

**ואיך** שנפרש שם הוא קשה מאוד על מנהגינו, דהנה נניח שנאמר שעטיפת ישמעאלים הוא שמכסין מלמעלה למטה דהיינו כל פניו עד שמגיע עד פיו וכלשון התניא כאן (סי' ח' ס"ה) "דהיינו לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו", אבל המקור

לזה הוא מדברי רש"י (מו"ק דף כד.) שהביא הב"י כאן באו"ח שכתב לפרש מה דאיתא בגמ' עד גובי דיקנא דהיינו "גומות שבלחי למטה מפיו", והרי על כרחך שהטור אינו פוסק בזה כרש"י אלא מפרש דגובי דיקנא הוא שער שעל הלסתות [והגם שלא מצאתי שם גומות, מ"מ עי' בלשון הטור שלא כתב הלשון עד גובי דיקנא אלא העתיק עד "גבי" דיקנא ולפי"ז הוא מלשון "על גב" הדיקנא שהוא אכן השערות שעל הלחיים ששם הוא סיום הדיקנא וכשמכסה שם מכסה מעל הזקן ועי' בטור החדש בהגהות והערות], וא"כ מה שאנו מחמירין לעשות כדעת רש"י שלא מובא דעה זו בטור וב"י שם קשה מאוד לומר, ואם נרצה להחמיר כדעת הגאונים לכסות גם הפנים, עכ"פ היה לן לפסוק כמו שפסק הטור ראש הפוסקים.

**ואמנם** כאמור מדברי הקצות השלחן, לא שייד כמעט לפרש כך בדברי הטור שצריך כיסוי הפנים מלמעלה עד החוטם, שהרי הביא בהמשך הלשון "שמחזירין המצנפת על פניהם ועל ראש החוטם שלהן" ויש שם שני גירסאות בדברי הטור על "פניהם" ועל "פיהם" ואיך שנפרש קשה, אם נפרש שמכסה כל הפנים א"כ מזה זה ראש החוטם שכתב והרי ממילא ראש החוטם מכוסה, וכמו שהקשה כן בדרישה (שם אות א'), ואם הגירסא הנכונה הוא על "פיהן" ועל ראש החוטם שלהם ג"כ קשה שאם מכסה פיהם מלמעלה הרי ממילא ראש החוטם מכוסה.

**וא"כ** לכאורה על כרחך שהכוונה מלמטה למעלה, ולפי הגירסא על "פיהן" הכוונה שמכסין מלמטה למעלה פיהן עד שמגיע עד ראש החוטם, שלא תימא שמכסין ראש החוטם שלהם לכך באיזה לבוש דק, אלא מכסין פיהם מלמטה עד שמגיע הכיסוי עד ראש החוטם, ולכן גם האבלים שמתעטפין צריכין להתעטף עד שער שעל הלסתות שבוה מכסה פיו וגם קצת למעלה מפיו עד ראש החוטם, ולפי הגירסא "פניהן" הכוונה ג"כ לומר שמכסין מקצת מפניהם, ומפרש עד היכן מכסה דהיינו עד ראש החוטם, ולפי"ז על מנהגינו יקשה מאוד מאוד מכל הצדדין, הן אם נדחוק באיזה אופן לפרש דברי הטור לפי שיטתנו אבל עכ"פ הטור לא ס"ל כרש"י עד למטה מפיו רק כהרמב"ן עד שער שעל הלסתות, ואמנם העיקר שלא ס"ל לטור לכאורה שהכיסוי הוא מלמעלה למטה.

**ואגב** נביא מדברי החתם סופר שרואין מפורש יוצא מדבריו שעטיפת ישמעאלים היו כדעת הנימוקי או"ח, וכתב הדר הוא בעצמו בתשובותיו (אה"ע ח"א סי' נ"ד) לשון זה: ובחי' תורה אמרתי בפסוק (בראשית מ"ב ח') ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו, שכתב רמב"ן (שם) מדכתיב ויתנכר משמע שעשה פעולה להתנכר ששם המצנפת על מצחו כדי שלא יכירוהו, אבל חז"ל דרשו (יבמות דף פ"ח.) שיצא בלא חתימת זקן ומצאוהו בחתימת זקן, יע"ש ברמב"ן. והנה דקדוקו של רמב"ן מלשון ויתנכר הוא דקדוק נכון, אבל א"א לקיים פירושו, דאיך אפשר שהתנכר כן זמן רב בהיותם יושבים על שולחנו שותים ומשתכרים עמו, ואם היה מתנכר כל כך זמן רב א"א שלא ירגישו בו המצרים שריו ועבדיו. ע"כ נלע"ד דידוע מנהג אנשי מצרים מהלכים מעוטפים בראשיהם בעטיפת הישמעאלים עד גובי דיקנא, ועיין ב"י בא"ח סס"י יו"ד בשם כפתור ופרח, וכשהיה יוסף מעוטף עד שפתיו כדרכם ולא היה יוצא ממנו רק פדחתו ופרצופו וחוטמו אבל לסתיו ליתנהו היה ניכר לאחיו, לכן כדי להתנכר הסיר העיטוף ממנו בדברם אליו בשוק מקום מכירת התבואה, וכשהסיר

העיטוף אז היו הלסתות מושחתים ע"י חתימת הוקן, ועי"ז לא הכירוהו אפי' ע"י ג' פדחת ופרצוף פנים וחוטמו, וא"ש ויתנכר שעשה כמתנכר במה שסר העיטוף, ולא קשה מה שהקשתי לעיל אך היה זמן רב מתנכר בהיותם יושבים עמו על שולחנו, והא"ש דבביתו בלא"ה לא היה מעוטף רק בשוק במקום מכר התבואה, וכל דברי חכמים קיימים, עכ"ל. והרי להדיא שם"ל כך שכשהיה יוסף מעוטף לא היה יוצא ממנו רק פדחתו ופרצופו וחוטמו, ועכ"פ ראשו ופניו לא היה מכוסה.

### ישוב הקושיא בדרך אפשר

**יד)** ולחומר הנושא אמרתי מתחילה לפרש שדעת הגאונים המצריכים עטיפת ישמעאלים, מצריכים ב' דברים א' עטיפת ישמעאלים ב' עטיפה גמורה, והיינו שהעיקר לשיטתם הוא לעשות עטיפה גמורה, ופירוש עטיפה גמורה היינו לכסות את עצמו לגמרי רוב גופו וגם פניו שיהיה מכוסה מכל וכל, והגם שעל פי דינא דגמ' כבר מקרי עטיפה כעטיפת ישמעאלים מלמטה למעלה, מ"מ סבירא להו להגאונים שמדברכין להתעטף על כרחך שצריכין עטיפה גמורה ממש, ומה דאיתא בגמ' כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה היינו לומר שעל כל פנים עד הפיו צריך לכסות ואם אינו כעטיפת ישמעאלים בוודאי שאינה עטיפה כלל, אבל סוף סוף אינה עטיפה גמורה, ולכן לענין ציצית שמברכין להתעטף על כרחך שצריך להיות עטיפה גמורה.

**י"ז** לדייק כן קצת מלשון הטור שכתב (ס"ח) וסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה גמורה, ע"כ. ולכאורה אם עיקר כוונת הגאונים לומר שצריך לכסות הפה היה להם לפרש ולא לעשות העיקר חסר מן הספר, וכך היה צריך לומר "וסדר עטיפתו כעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה עד הפה", כי בתיבות אלו עטיפה גמורה לא נשמע כלל העיקר שצריך לכסות עד הפה, ואלא מאי שהכוונה כנ"ל דהיינו שמצריכים הגאונים לעשות עטיפת ישמעאלים שהם מקפידין לכסות הפה, וזה הוא תחילת דברי הטור שכתב לעשות כעטיפת ישמעאלים, אבל אל תאמר שכך הוא סדר עטיפתו ולא יותר, ולזה מסיים שהיא "עטיפה גמורה" דהיינו שבציצית צריך לעשות יותר מזה לכסות גם פניו מכיון שהוא עיקר הפירוש של להתעטף.

**ובאופן** אחר קצת כעין דרך הנ"ל י"ל שהישמעאלים היו להם ב' אופנים האחד ללכת, דהיינו שאכן בדרך כלל הלכו באופן שעניניהם היו מגולות ורק פיהם מכוסה, כי כמובן קשה ללכת אם כל הפנים מכוסה, אבל בזמן שהרוחות היו נושבות אז היו רוצים לכסות כל פניהם, וע"כ לענין אבילות פסק הטור שדי בעטיפה כזו כי האבל ג"כ הולך כך כל היום ואי אפשר תמיד ללכת אנה ואנה אם כל הפנים מכוסה, אבל כאן מדברכין להתעטף ע"כ דהיינו עטיפה גמורה לגמרי באופן השני שהיו הישמעאלים עושין דהיינו לכסות כל הפנים עד הפה, וזה שכתב כאן שצריך לעשות כעטיפת ישמעאלים, ובאיה אופן לזה פירוש כעטיפה גמורה באופן השני.

ישוב הקושיא מיו"ד – מהירושלמי נראה שמכסה רק מלעיל

**מז** ושוב פקחתי את עיני באור תורת ה' וראיתי שאדרבה ממקום שבא להוכיח כנגדנו, משם יש ראייה ברורה למנהגינו כדעת כל הצדיקים והגאונים ארזי לבנון אדירי התורה שנהגו לכסות כל הראש עם הפנים עד גובי דיקנא דהיינו גומות שבלחי למטה מפיו, ואדרבה על הנימוקי או"ח והקצות השלחן יקשה מאוד איך יפרשו הם את דברי הפוסקים שם.

**דהנה** כתב שם הב"י בשם הרמב"ן בתורת האדם (דף קפ"ב) וז"ל: ועטיפה זו למעלה מן החוטם וישמעאלים נראים עדיין שמחזירין קצה המצנפת על פיהם ועל ראש החוטם שלהם ובירושלמי (פ"ג ה"ה) לא תעטה על שפם מכאן שצריך לכסות פניו וליכסיניה מלרע דלא ליהו אמרין פומיה הוא חשיש עכ"ל, ונראה מהירושלמי הזה שאותם שנהגים לעטוף סודר תחת זקנם אף על פי שמעלים קצתו על שפמם טועים הם דלא מוכחא מילתא דאבל הוא אלא אמרין פומיה הוא דחייש ליה ובאמת בדירי הוה עובדא פעם ראשונה שראיתי מי שהיה עומה בענין זה הייתי סבור דהוה חייש בפומיה עד שאחר כך נודע לי שהיה אבל, עכ"ל הבית יוסף.

**וכתב** ע"ז בדרישה (שם סק"א) וז"ל: וישמעאלים נראין עדיין שמחזירין קצת המצנפת על "פניהן" ועל ראש החוטם וכו'. כן הוא בכל ספרי יורה דעה, אבל הב"י הביא דברי הרמב"ן שכתב זה לשונו שמחזירין קצת המצנפת על "פיהם" וכו' משמע מזה דצריך להגיה בדברי רבינו "פיהם" במקום "פניהן" אלא שקשה דאם כן מהו שסיים בשם הירושלמי זה לשונו לא תעטה על שפם מכאן שצריך לכסות פניו ושיכסנה מלרע דלא ליהו אמרין פומיה הוא חשיש ומסיק ב"י על זה וז"ל דנראה מהירושלמי הזה שאותן שנהגין לעטות סודר תחת זקנם אף על פי שמעלים קצתו על שפמם טועין הם דלא מוכחא מילתא דאבל הוא אלא אמרין פומיה הוא דחייש עכ"ל ואם כן כיון דצריך לכסות מלרע [צ"ל מלעיל] דהיינו מלמעלה למטה אם צריך לכסות נמי הפה אם כן כבר כיסה כל החוטם ואם כן מאי ראש החוטם שכתב הרמב"ן, עכ"ל.

**ומדבריו** נראה להדיא שם"ל להדרישה שמשלשון הירושלמי נראה שהכסוי הוא מלמעלה למטה כל הפנים כמו שאנו עושין, וזה הוא קושיית הירושלמי וליכסיניה מלרע היינו מלמטה, ומתרץ דלא ליהו אמרין פומיה הוא חשיש, ומטעם זה צריך לכסות מלמעלה כל פניו, אלא שהקשה הדרישה שלפ"ז קשה מאי ראש החוטם שכתב הרמב"ן.

**ונלע"ד** לפרש דברי הבית יוסף על יסוד דברי הדרישה, ומתוך כך ממילא יתורץ קושיית הדרישה, ונימא בס"ד שבאמת כולי עלמא מודי שהעטיפה שהישמעאלים בעצמם היו עושין היה רק מלרע דהיינו מלמטה למעלה, וכקושיית האחרונים שאל"כ האך אפשר שהלכו כן כל היום וכו', וזה שכתב הב"י בשם הרמב"ן ועטיפה זו למעלה מן החוטם וישמעאלים נראים עדיין וכו' שאכן הם מכסים פניהם מלמטה למעלה, ושוב מקשה הירושלמי על זה שא"כ למה אנו אין עושין כן רק אנו מכסים מלמעלה, וזה כוונת הירושלמי וליכסיניה מלרע ממש כמו העטיפה שהישמעאלים עושין, שהרי אם אנו צריכין לכסות

כעטיפת ישמעאלים, למה אין אנו עושין בדיוק כמו שהם עושין, ומתרגן דלא ליהו אמרין פומיה הוא חשיש, וא"כ אי אפשר לן להתעמף כעטיפת ישמעאלים ממש מלרע אלא צריך לכסות מלמעלה, שאל"כ יאמרו שאינה אבל ולא יהיה ניכר עטיפתו, ולכן אנו צריכין לשנות קצת מעטיפת ישמעאלים עצמן לכסות מלעיל ולא מלרע.

**וּלְפִי"ן** ממילא מיושב קושיית הפרישה דמאי ראש החוטם שכתב הרמב"ן, שבאמת כוונת הרמב"ן לצייר מתחילה עטיפת ישמעאלים שאכן הם מכסין רק מלרע עד ראש החוטם ורק קצת מפניהם, ושוב מביא לן הרמב"ן חידוש דברים מירושלמי שמשם מוכחא מילתא שאין הכוונה ממש כמו הישמעאלים כי כשבאין להתעמף צריכין להתעמף מלעיל ולא מלרע כדי שלא יאמרו פומיה הוא דחייש, ועל זה מסיים הבית יוסף ונראה מהירושלמי הזה שאותם שנוהגים לעטוף סודר תחת זקנים אף על פי שמעלים קצתו על שפמם טועים הם דלא מוכחא מילתא וכו'.

**ומעתה** אדרבה מדברי הבית יוסף שהביא הירושלמי נראה להדיא שכוונת הירושלמי שאין צריך לכסות מלרע, רק אנו צריכין לשנות קצת מעטיפת ישמעאלים, וא"כ גם בעטיפת הטלית צריך לכסות עצמו באופן שיהא ניכר שעושה עתה עטיפה לצורך להיות מלוכש בכנף, ולא שיהא נראה עליו כמכסה בדרך מקרה את פיו משום דחייש בפיו ויש לו מכה וכדומה, ולכן גם בעטיפת ישמעאלים בציצית צריך לכסות פניו לגמרי <sup>ה</sup>.

#### מקור דברי הגאונים

**מז** ובוה יש ליישב דעת הגאונים שמצריכים עיטוף ישמעאלים, והב"י הביא בשם המרדכי ושאר ראשונים שמצריכין עכ"פ עיטוף הראש, ולכאורה היכן מצינו בקרא שצריך עיטוף וכמו שהביא הב"י בשם התרומת הדין (סי' מ"ה) דעיטוף לא כתיבא ולא רמזא באורייתא. ובנימוקי יוסף (ה"ק דף מב.) כתב שמעם דברי הראשונים שצריכין לכסות הראש הוא מדכתיב (דברים כב יב) אשר תכסה בה, והשיב על דבריהם בלשונו: ואי משום אשר תכסה בה ההיא לאו לכיסוי הגוף או עטיפת הראש אתא אלא לרבות כסות סומא או בעל חמש עי"ש. ואולי י"ל שדעת הראשונים שהיה שייך להפסוק לומר כסותך

ה. ואמנם מדברי הרדב"ן (ח"ג סי' אלף) יש קצת קושיא על דברינו כי נשאל שם על ענין עטיפת האבלים בטלית אם נכון לעשות כן בשבת דמחזי כאבל, וכתב על זה "ודאי אם הוא עושה על שפם ודאי הכי הוא דמחזי כאבל אבל אם מתעטף למטה מגרונו שפיר דמי" ומשמע מזה שגם אם מתעטף בלי כיסוי הפנים רק מלמטה ומגביהו עד הפה מחזי כאבל, ולכן לא יגביה כלום על הפה רק יסירו למטה מגרונו, ומשמע שהכל מיירי בלי כיסוי הפנים, ולכאורה גם אם יגביהו למעלה על הפה לא יהי' נראה כמתעטף כאבל כי יאמרו פומיה הוא דחייש. ומ"מ אין מזה תשובה גמורה על דברינו, כי י"ל שגם אם אבל מתעטף מלרע עדיין יצא ידי חובתו להתעטף כעטיפת האבלים, ורק לא נכון לעשות כן כי יאמרו פומיה הוא דחייש, אבל ג"כ יכולין לתלות בו אבילות, ולכן אין נכון לעשות כן בשבת.

ואם כנים הדברים י"ל שגם לפי דברי הפוסקים שצריכין לכסות כל הפנים עד פיו, מ"מ גם אם עושה כדעת הנימוקי או"ח יוצא העטיפה, ורק לא נכון לעשות כן כי יאמרו פומיה הוא דחייש, אבל אעפ"כ אינו מעכב לומר שלא יצא לדעת הגאונים.



אשר תלכש, וצ"ע בזה, אבל עכ"פ נראה מדבריו שהראשונים סברו כן מדכתיב אשר תכסה בה וילפי מזה שבא להוכיח שלא סגי בסתם כסות אלא צריך להתכסות בה ביותר ומוקמי בעטיפת הראש, ואמנם דעת הגאונים המצריכים עטיפת ישמעאלים לכאורה אינו מוכח מהאי קרא דאי משום אשר תכסה עדיין יכול למוקמי בעטיפת הראש לבד ולא בעטיפת ישמעאלים.

**ואמנם** י"ל שגם דעת הגאונים למילף מהאי קרא דאשר תכסה, דהנה על פי פשט הלשון קשה וכי יש בנגד אשר אינו מתכסה בה, אבל לפי דברי הירושלמי אכן יש פעמים שהאדם מתכסה בבגדו על פיו, ואינו ניכר שעושה הדבר לצורך כיסוי, כי י"ל פומיה הוא דחייש, וא"כ כיון שעיקר העטיפה צריך להיות עד פיו, הוצרך להזהיר שיתכסה באופן אשר תכסה בה ולא יאמרו פומיה הוא דחייש, ולפי"ז י"ל שמקור הדברים הוא מפירוש פסוק זה מדהוצרך קרא להזהיר אשר תכסה מוכח שצריך לכסות פיו ורק באופן שיהיה ניכר הכיסוי.

#### ביאור מחלוקת הרמב"ן ורש"י בפירוש עד גובי דיקנא

**יז)** וכשבאתי לכלל זה מובן ממילא מה שהביא הפרישה בשם מורי ורבי [המהרש"ל] את דברי רש"י על הטור, ועל מה שכתב הטור ואמר רב נחמן על גבי דיקנא, כתב בזה"ל: רצונו לומר עטיפת ישמעאלים היא על גבי דיקנא, רש"י, ופירש גם כן גבי דיקנא גומות שבלחי למטה מפיו, מורי ורבי, עכ"ל הפרישה. ודבר זה הוא תמוה, שהרי הטור אינו הולך בדרכו של רש"י לכאורה שלדעת רש"י היינו גומות שבלחי למטה מפיו, ודעת הטור דהיינו שער שעל גבי הלסתות והוא למעלה מפיו.

**וקושיא** כעין זה יש להקשות על דברי הבית יוסף בהל' ציצית (ס"ח) שמביא דעת הגאונים שצריכין כעטיפת ישמעאלים, ומביא רק דברי רש"י מחז"ר"נ עד גובי דיקנא עד גומות שבלחי למטה מפיו, ודבר זה צ"ע שהוא לכאורה סתירה גמורה ממה שפסק הטור בהל' אבילות בהרמב"ן שגבי דיקנא היינו שער שעל הלסתות והוא למעלה מפיו, ואיך שנפרש דברי רש"י יהיה סתירה מדברי הבית יוסף כאן אדבריו ואדברי הטור בהל' אבילות.

**אלא** באמת אין שום מחלוקה למעשה איך להתעטף, כי בין לרש"י ובין להרמב"ן הרי דרך עטיפת האבילים הוא לכסות כל הפנים עד למטה מפיו, אלא שעיקר המחלוקה בין הרמב"ן לרש"י הוא אם דבר זה מבואר בתוך דברי הגמ' עצמו או ידענו זאת רק מהירושלמי, שדבר הרמב"ן בא רב נחמן לצייר איך שהישמעאלין עושין, ואומר שהם מכסין מלמטה למעלה עד שער שעל הלסתות וזה עיקר דברי ר"נ לבאר צורת עטיפת ישמעאלים, ולמעשה איתא בירושלמי שהאבילים יעשו זאת באופן שונה והכי נקטינן [כי אין הבבלי חולק בזה על הירושלמי להדיא רק אינו מבואר כ"כ בבבלי, ואחר שידענו כבר מהירושלמי כן נאמר שגם הבבלי ס"ל הכי ושמואל לא בא אלא לבאר צורת עטיפת "ישמעאלים" שהוא עד שער שבלסתות, אבל למעשה יעשו "האבילים" עד הפה באופן אחר מלמעלה].

**וְלִרְשָׁי** הגמ' בעצמו מפרש להדיא כך ומבאר איך הוא צורת עטיפת האבלים, וזה כוונת רב נחמן לומר שמה שאמר שמואל שהאבלים צריכין לעשות כעטיפת ישמעאלים שמכסין פיו, צריכין הם לעשות מלמעלה למטה עד גומות שבלחי למטה מפיו והגם שהישמעאלים בעצמן לא עשו כן ממש, מ"מ מפרש רב נחמן בעצמו שכך צריך לעשות כדי שלא יאמרו פומיה הוא דחייש, ונמצא שלאחר כל הפלפול בין לרש"י ובין לרמב"ן צריכין לכסות מלמעלה למטה עד גובי דיקנא.

**וְעַל** פי דברי הירושלמי כך צריך לפרש דברי המחבר שכתב שם ביו"ד (ס"א) אבל חייב בעטיפת הראש, דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם, דהיינו שקצה הטלית שלמעלה יחזיר עד פיו למטה, ועל המחבר אין להקשות כל כך למה כפל הדברים לומר על ראש החוטם, כי נמשך אחר דברי הטור שהזכיר לשון זה, וכמו שרואין כן כמה פעמים בדברי המחבר שקצר או האריך ועיקר כוונתו נדע ממה שכתב בב"י ובטור.

**והנה** כי כן צדק צדק תרדוף ותאמר לכל הפוסקים שפוסקים כאן להדיא שצריך לכסות כל הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו, וכגון בדברי התניא, וכי נוכל לומר שלא ראה את הדברים המפורשים בדברי הטור ביו"ד, ואלא בוודאי שתורתו תורת אמת כנתניתן מסיני ועיניו הברולחים ראה את כל התורה לפניו בסקירה קצרה ושפיר עיניו חזו את דברי הטור ביו"ד ואעפ"כ פסק שצריך לכסות הפנים מלמעלה כי כן הוא על פי דברי הירושלמי, ולא אמנע מלהביא בזה לשון קדשו של מרן הדברי חיים ז"ל (שו"ת יו"ד ס"ג ג') שכתב על דברי התניא וז"ל: אחר זה ראיתי בשולחן ערוך של התניא מביא דברי הבית לחם יהודה גם כן, "ומי לנו גדול באחרונים ממנו" ולכן יראה נא על מי לסמוך יותר אם על קדושי עליונים גאונים בנגלה ובנסתר בדור שלפנינו וכו', ע"כ. וכן הוא בדעת הדרושה ועוד כמבואר לעיל, ששפיר עיניהם חזו מה שלפני עינינו ואעפ"כ פסקו כן. ועי' מה שכתבנו לקמן שלעולם לא חזר התניא מדבריו בשו"ע שהכסיו עד פיו הוא מלמעלה למטה.

**וגם** אחר כל פירוש זה עדיין י"ל שהישמעאלים בעצמן היו להם ב' דרכים איך לעשות עטיפה זו, או מלמטה למעלה, וזה היה דרכם על פי רוב, או מלמעלה למטה שזה עשו בעת שהוצרכו לינצל מן הרוחות שבמדבר, ונראה לי יותר לומר כן כי בזה מרווח הדברים יותר, כי לא היה הירושלמי מסיק לכסות מלמעלה אם זה אינו כעטיפת ישמעאלים עכ"פ במקצת, רק יש לפרש שהירושלמי ידע שיש שני דרכים בעטיפת ישמעאלים מלעיל או מלרע, ועל כן מקשה למה אנו בוחרין דוקא באופן כזה מלעיל, ועל זה מתרץ שברוך זה נכון יותר כדי שלא יאמרו פומיה הוא דחייש, אבל עכ"פ מדברי הבית יוסף שהביא הירושלמי נראה ברור שכך הוא אופן העטיפה שאנו צריכין לעשות להתעטף בציצית.

### התניא בסידור כתב שאין צריך לכסות פיו

**יח)** והנה כעין דברי הנימוקי או"ח - המבואר לעיל - שאין צריך לכסות הפנים, כתב ג"כ בסידור התניא (הל' ציצית) וז"ל: ויכסה ראשו ויתעטף כעטיפת ישמעאלים דהיינו שיכרוך הטלית עם הב' כנפות של צד ימין סביב צוארו ויחזירו לאחוריו דרך צד שמאל וב' כנפות האחרים של צד שמאל יהיו דרך הפנים, ונמצאו כל הד' ציצית מצד שמאל שמים לפניו ושמים לאחוריו, וצריך שיהא מעוטף מלפניו ומלאחוריו עד החזה (ואין צריך לכסות ראשו עד פיו) ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ארבע אמות אחר הברכה, ואח"כ יפשיטנו כמנהג המקום, ומכל מקום מצוה להיות עטוף בטלית גדול כל זמן התפלה שיכסה בו ראשו וגופו מלפניו ומלאחוריו וכו', עכ"ל.

**והרי** להדיא כתב התניא בסידורו בסוגריים (שהוא לכאורה ג"כ מדברי התניא בעצמו) שאין צריך לכסות ראשו עד פיו, וא"כ מה שכתב קודם לזה שצריך להתעטף כעטיפת ישמעאלים, על כרחך כדברי המנחת אלעזר בנימוקי או"ח שאין צריך לכסות הפנים ועיקר עטיפת ישמעאלים הוא בעת שמשליכין הכנפות לאחוריו.

### קושיא על התניא והאר"י שבגמ' איתא שעטיפת ישמעאלים עד פיו

**יט)** אבל לענ"ד חילוק גדול יש בין דברי הנימוקי או"ח ובין התניא בסידורו, דהנה לכאורה קשה מאוד על דברי התניא שהאריך לכתוב לעשות כעטיפת ישמעאלים ולא הזכיר כלל שצריך לכסות פיו, ונניח שאין צריך לכסות ראשו עד פיו, אבל על כל פנים צריך לכסות פיו באופן אחר, דהיינו בעת שמשליך הכנפות לאחוריו צריך להגביה קצת את כנפות הטלית בעת שמונח על כתיפו שיכסה גם פיו, ע"י מה שכתבנו בענין זה לעיל, וא"כ התניא שמאריך בסידורו הרבה איך לעשות העטיפה בשלימות לכאורה היה לו להוסיף עכ"פ עיקר ענין עטיפת ישמעאלים המבואר בגמ' מחו"ר ר"ג עד גובי דיקנא לכסות פיו.

**כ)** והערה זו שבאתי להעיר על דברי התניא בסידורו יש להעיר ג"כ על מ"ש בכתבי האר"י שהזכיר שם לעשות עטיפת ישמעאלים להשליך לאחוריו ולא הזכיר כלל לכסות הפה, והם בשני מקומות בכתבי האר"י הן בשער הכוונות והן בפרע"ה, והוא ג"כ תמוה למה לא הזכיר כלל בענין עטיפת ישמעאלים לכסות גם הפה, וז"ל בשער הכוונות (דרושי ציצית דרוש א') והנה לסיבה זו הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל במקום התחלת בנין הנקבה מאחורי החזה גם רבי' סעדיה ז"ל כתב בפירושו שחיבר בל' ערבי בפ' בא ענין עטיפה זו וטוב ונכון לעשות כך ולפחות ישאר מעוטף כך כדי שיעור הליכת ד' אמות בעת שמתעטף בציצית ואח"כ יסיר העיטוף מעל צוארו וכך היה מנהגו של מורי ז"ל, עכ"ל.

**ובעין** זה כתב בפרע"ה (שער הציצית פ"א) וז"ל: והנה אופן העיטוף, צריך שיהיה כעטיפת ישמעאלים, וכמו שנוהגים בני אשכנז, ועטיפת ערביים שהם מעטפים ראשם בטלית, וכורכים קצה הב' של הטלית סביב גרונם וצוארם, ומחזירים הציצית כולם לצד א', וכמ"ש כוונתו בע"ה. והענין הזה הוא, בין במ"ג ובין במ"ק, וימתין וישהה כדי הילוך ד' אמות,

ואחר כך יחזירנו כמנהג שאר בני אדם, בלתי עטיפת הצואר. גם צריך לכסות תפלה של ראש עם הטלית גדול. ומעמו יתבאר בענין לבישת הט"ג, כליל יה"כ וע"ש. (מע"ח, צריך שיקף הראש, וכל גוף האדם פנים ואחור עד החזה). והענין הוא, כמ"ש עתה בענין שיש בין ט"ג למ"ק. ע"כ, עד כאן מלשון הכתבים כולל הסוגרים.

**כא)** ועל דברי האר"י שלא מזכיר כיסוי הפה, כבר העיר בספר פקודת אלעזר (להגאון רבי אלעזר בן טובי וצ"ל מגדולי חכמי הספרדים שבירושלים מלפני יותר ממאה שנה, אר"ח סי' ח' דף י"ז) וכתב שם בזה"ל: גבי עטיפת ישמעאלים שממנה למדו הגאונים ז"ל הנו' מבואר בש"ס ובפוסקים בב"י י"ד סי' שפ"ו ע"ש ובש"ע ז"ל דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם וכו', ומפני סכרת הגאונים הזכר שהזכיר הר"ב ז"ל וביאורה כפי פסק מר"ן בי"ד הנו' הייתי אני נוהג מקדמת דנא כשאני משליך הב' ציציות ימניים לצד שמאל סביב גרוני שמעבירם ג"כ על גבי הפה וראש החוטם, אבל עתה אני נוהג כדקדוק לשון הרב ז"ל בשער הכוונות שלנו, וג"כ שלא לנהוג מנהג אבילות בבית מדרש וכ"ש בשבת ויו"ט, עכ"ל. (ודבריו נגזרים אגב דברי הרדב"ז שכתב (סי' תקע"א) שאין לעשות כעטיפת ישמעאלים בשבת משום דמחזי כבאל, וכ"כ בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' ס"ד שגם בחול אין לנהוג מנהג אבילות בריבים, ועי' מה שכתבנו בענין דברי הרדב"ז לקמן).

**וכנראה** מדבריו שם"ל שהאר"י חולק על הבית יוסף ופירושו בדברי הגאונים, שלדעת הב"י צריך לכסות פיו דהיינו עטיפת ישמעאלים, אבל האר"י נקט בדברי הגאונים רק בחציין דהיינו להשליך הכנפות לאחוריו בלתי כיסוי הפה, אבל דבר זה צע"ק שמדכתבו הגאונים שצריך לעשות כעטיפת ישמעאלים, א"כ לכאורה כוונתם למה דאיתא בגמ' כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, ומחוי רב נחמן עד גובי דיקנא, וא"כ כל שלא כיסה עד גובי דיקנא לא קיים מצות העטיפה, ולא נראה לי שהאר"י בהביאו שצריך לעשות כהגאונים חזר מיד מדבריו וכתב לעשות שלא כדבריהם.

**התניא והאר"י יפרשו שעטיפת ישמעאלים אינו שייך לכיסוי הפה**

**כב)** ולכן נלע"ד שהתניא יפרש – וכן צריך לומר גם בדברי האר"י – שמה דאיתא בגמ' וסדר עטיפתו כעטיפת ישמעאלים ומה שאמר רב נחמן עד גובי דיקנא הם שני ענינים נפרדים, שעיקר עטיפת ישמעאלים הוא שסדר לבישתן היה שעשו עטיפה גמורה על ראשם ועל גופם גם יחד, ואכן לא היו הישמעאלים מכסין עד פיו ועל זה איתא בגמ' כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, ולענין אבילות לכד הוסיף רב נחמן לומר שהך עטיפה הגמורה שעושין צריכין האבלים לעשות עד פיהם, אבל הך הוספה מדברי רב נחמן דמחוי עד גובי דיקנא הוא רק דין לענין אבילות לכד, ומה שכתבו הגאונים לעשות כעטיפת ישמעאלים, לא הצריכו אלא לעשות עטיפה גמורה לכסות ראשו וגם להשליך לאחוריו, והוא הוא עיקר העטיפה בלתי כיסוי הפה.

**ויש"מ** בספר שארית יהודה לאחיו של התניא הרה"ק רי"ל ז"ל (קיצור דברי אחרונים אות ו') שכתב כן בשם התניא שאכן כך הוא כוונת האר"י שהעטיפה עד פיו לא נאמר רק לענין אבל, וא"כ על כרחך צריך לפרש כפירוש הנ"ל בדברי הגמ', וז"ל: והאר"י כתב

בשעת הברכה יתעטף בעטיפת הישמעאלים דהיינו שאחר שמכסין ראשן כורכין קצה הימין סביב הצוואר לצד שמאל לאחריו ונמצאו כל הד' ציציות מצד שמאל ויעמוד כך כדי הילוך ד"א וימשכנו למטה בענין שיהיו ב' ציציות מלפניו וב' מלאחריו, דסבירא ליה כפירוש הרמב"ן בתורת האדם דהא דמחוי רב נחמן גובי דיקנא דהיינו לומר שמכסים פיהם בכריכם קצה הימין סביב הלחיים, ולא בכיסוי ראשם, אלא דכ"ע לא מיחייבי לכסות פיהם כאבל, ודי בכריכה סביב גרונום תחת הלחיים לבד, מפי מ"ו הרב נר"ו, עכ"ל. והרי שעטיפת ישמעאלים ועטיפה עד פיו הם שני ענינים נפרדים, ומה שצריך לכסות עד פיו הוא רק כאבל, אבל בעטיפת הטלית אין צריך לזה ודי בכריכה סביב גרונום תחת הלחיים.

**כג)** והרי לן לפי"ז שיטה חדשה בפירוש דברי הגאונים שאמרו לעשות בעטיפת ישמעאלים, שאין כוונתם כמו שמשמע מפירוש הב"י שהביא דברי הגמ' מחוי ר"נ עד גובי דיקנא שעטיפת ישמעאלים הוא עד פיו, שאין זה עיקר ענין עטיפת ישמעאלים ויתכן גם שאפילו לא עשו הישמעאלים כן כלל, רק עיקר הכוונה בעטיפת ישמעאלים הוא להתכסות בעטיפה גמורה גם מלפניו גם מלאחריו ע"י שישליך הכנפות לאחריו, ומה שאמר ר"נ עד פיו לא קאי אלא לבאר איך הוא צורת העטיפה באבילות לבד.

**יד** סימוכין קצת לדעה זו מלשון הטור שכתב (סי' ה') וסדר עטיפתו פירשו הגאונים בעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה גמורה, ע"כ. ולעיל כתבנו לדיוק שעל פי דברי הבית יוסף שמביא הגמ' וסדר עטיפת ישמעאלים מחוי ר"נ עד פיו, א"כ לכאורה העיקר חסר בדברי הגאונים, שהרי באו לפרש לעשות לעשות בעטיפת ישמעאלים, וגם באו לפרש מה היא עטיפת ישמעאלים, ובפירושה פירשו רק לעשות בעטיפה גמורה, והרי העיקר בעטיפת ישמעאלים הוא לכסות עד הפה, וא"כ כך היה להם לומר "בעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה עד הפה", או לומר "שהיא עטיפה גמורה עד הפה", אבל לא הזכירו כלל דבר זה בפירושה.

**ואמנם** על פי פירוש האר"י בדברי הגאונים מבואר היטב הדבר, שאכן אין עטיפת ישמעאלים שייך כלל לכיסוי הפה, ומה שאמרו הגאונים לעשות בעטיפת ישמעאלים, לא אמרו אלא שצריך לעשות עטיפה גמורה דהיינו שיתכסה האדם בטליתו פנים ואחור וגם מהצדדין שכל כולו יהיה מעוטף בו, וסדר עשיית דבר זה הוא ע"י שעושין מה שהישמעאלין היו עושין להשליך הכנפות לאחריו.



הרדב"ז ג"כ מפרש כהאר"י שהגאונים אינם מצריכים כיסוי הפה

**כד)** וכנראה שהאר"י שיפרש כך עטיפת ישמעאלים הולך בזה בדרך רבו הרדב"ז, שבדבריו יש כמה קושיות וסתירות, ולא מצינו ישוב רק על פי דרך הנ"ל, שבמקום אחד כתב הרדב"ז שקיימא לן כהגאונים, ובמקום אחד כתב שאין להתעטף כאבל עם הטלית, ולכאורה זה סתירה מיניה וביה, ולפי הנ"ל שגם הגאונים מחלקים בין עטיפת ישמעאלים ובין עטיפת

אבל שהא דאיתא בנמ' מחוי ר"נ עד גובי דיקנא אין זה פירושו של עטיפת ישמעאלים אלא פירושו של עטיפת האבלים, א"כ אתי שפיר.

**דהנה** איתא בשו"ת רדב"ז (ח"א ס' שמ"ג) וז"ל: שאלת ממני אודיעך על מה סמכו אלו הבאים מארץ תוגרמה שמשליכים הטלית על כתפיהם ואין מכסים בו הראש, תשובה סמכו על בעל העטור וז"ל שכתב דלא בעינן כולי האי אלא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותם ועוסקין במלאכתם פעמים בכסוי הראש ופעמים בגילוי הראש ע"כ, ואין לסמוך על בעל העטור בזה חדא שהרי הגאונים ז"ל שכל דבריהם הם דברי קבלה אמרו שצריך כעטיפת העכו"ם שהיא עטיפה גמורה. ותו מלשון הברכה נלמוד להתעמף ולדברי בעל העטור היה ראוי שיתקנו להתכסות בציצית וכו' אלא ודאי הדבר ברור שצריך לכסות בו ראשו וכן נהגו בכל גלילות ישראל ומנהג אבותינו תורה היא. הנראה לע"ד כתבתי, עכ"ל.

מהרדב"ז נראה שבכיסוי הראש לבר יוצאין דעת הגאונים וקושיית החיד"א עליו **כה)** ועל דברי הרדב"ז בתשובתו שם כבר תמה עליו החיד"א במחזיק ברכה (ס' ח' אות ה') שהרדב"ז כתב שאין לסמוך על בעל העיטור שהרי הגאונים כל דברים דברי קבלה אמרו שצריך כעטיפת הישמעאלים שהיא עטיפה גמורה. וע"ז תמה החיד"א וז"ל: ומ"ש הרב דהגאונים דבריהם דברי קבלה וכו'. א"כ לדידיה קי"ל כהגאונים. ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שנהג כגאונים כל עת שהוא בטלית, רק בשעת עטיפה כדי הלוך ד' אמות, ואין גם אחד שינהג כן כל זמן שהוא לבוש בטלית גדול, וא"כ הרי כל ישראל לא חשו לדברי הגאונים, עיי"ש. והוא לכאורה פליאה עצומה על הרדב"ז, ודוחק גדול לומר שיש בזה משום שינויי הדורות שהרדב"ז קדם לשני דורות להחיד"א, אבל אעפ"כ הרי הרדב"ז כתב שכן המנהג בכל הגלילות, והחיד"א כתב שאין גם אחד שינהג כן, ואיך יפלטו במציאות כה רחוק.

הקושיא על הרדב"ז שלא הזכיר כלל שעטיפת האבלים שייך לדברי הגאונים **כו)** ואמנם ביותר קשה על דברי הרדב"ז לפי מה שנמצא בתשובה אחרת (ח"א סימן אל"ף) ששם כתב כך: שאלת ממני אודיעך דעתי במה שנהגו מקצת בני אדם שמתעטפים כעטיפת האבילים ומשליכין שני הציציות לאחוריהם לצד שמאל ונמצא כל הד' ציציות לצד שמאל שתים לפניו ושתים לאחוריו אם יש להם על מה שיסמכו ואם יש בדבר צד איסור משום דמחוי כאבל בשבת, תשובה הם סומכין בזה על לשון רבינו סעדיה ז"ל בפרשת בא אל פרעה וכו' כשיתעמף הישראל בטלית צריך שישליך ד' הכנפות על צד השמאלי לא יהיה מהם כלום על צד הימין לתקן את יצר הרע דכתיב ולא תתורו וכו', ולענין מה שאמרת דמחוי כאבל בזמן שמתעמף כן בשבת ודאי אם הוא עומה על שפם ודאי הכי הוא דמחוי כאבל אבל אם מתעמף למטה מגורו שפיר דמי. את זה כתבתי לקיים מנהגם אבל אין אני רואה לסמוך על זה הלשון מכמה טעמים וכו', עכ"ל.

**ודבר** זה פלא והפלא, שהרי אם כתב בתשובה אחרת שלפניו שכל ישראל חשו לדברי הגאונים וקיי"ל כוותיהו, א"כ כששואלין אותו על בני אדם שמתעמפין כעטיפת האבילים היה לו להשיב שנהגו כן על פי דברי הגאונים, וגם שכתב שבשבת אין לעשות

כן דמחוי כאבל ואז יתעטף רק למטה מגרוננו, זה הוא עוד פליאה דעת ממנו, וכי בשבת לא יתעטפו בציצית, והרי אם עושין כן לחוש לדעת הגאונים, הרי שבת ג"כ זמן ציצית הוא, ושו"מ שגם בשו"ת הלך"ט (ח"ב סי' ס"ד) הקשה כעין זה על הדרב"ז וז"ל: מ"ש דבשבת מחוי כאבל מכלל דבחול שפיר דמי ויש לדקדק דאם יוצא בשבת למה יתעטף בחול כאבל וכו', ואולי דכיון דלהכניע היצר הוא בא וכל במידי דכייף טפי מעלי אפשר שבבית יתעטף כך אבל בריבים יתעטף תחת סנטרו ודיו כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק, עכ"ל. והרי שגם הוא הוכיח מדברי הדרב"ז שלא לעיכובא צריכין להתעטף כאבל שא"כ אין חילוק בשבת מבחול, ולפי דעת הלך"ט יש טעם חדש בדברי הגאונים שהוא להכניע היצר, אבל בפשטות דברי הגאונים הוא שמצריכים עיטוף גמור מדין ציצית, וא"כ איך כתב הדרב"ז שבשבת לא יתעטפו כן.

**ומזה** נראה שהדרב"ז ג"כ יפרש כפירוש הג"ל בדברי הגמ' שמה דאמר ר"נ עד גובי דיקנא אין זה פירושה של עטיפת ישמעאלים כלל אלא מחוי ר"נ עטיפת האבלים ולא עטיפת ישמעאלים, כי עטיפת ישמעאלים הוא רק עצם דבר זה להתלבש באופן של השלכה לאחוריו למטה מגרוננו, וא"כ כשאמרו הגאונים שצריך להתעטף כעטיפת ישמעאלים, לא היתה כוונתם לעולם שצריכין להתעטף כאבלים עד גובי דיקנא, ולכן שפיר כתב הדרב"ז שעטיפת האבלים אין ענין לציצית כלל ואין צריך להתעטף כאבל וכוודאי בשבת יש איסור בדבר.

ישוב קושיית החיד"א – המנהג להשליך לאחוריו נהגו מקדמת דנא

**בז)** ובוה מיושב ממילא מה שהקשה החיד"א על הדרב"ז שהוא כתב בתשובה האחרת שכל ישראל נהגו כהגאונים והחיד"א כתב שאין גם אחד שינהוג כהגאונים, ולפי הג"ל מיושב ממילא כי צורת עטיפה כזו להשליך לאחוריו אכן דבר זה היה נוהג בכלל ישראל מאז ומקדם, וכמו שכתב בסידור התניא (הל' ציצית) וז"ל: וגם על פי הנגלה הנה אמת נכון הדבר שלא להיות עיקר עטיפת הטלית באחוריו לבד אלא להיות מסוכב במצוה גם מלפניו עד למטה מהחזה כמו מלאחריו כמו שהוא דרך רוב המלבושים וככה היה המנהג בימי חכמי הגמרא וכן היה המנהג עדיין בימי רמ"א כמו שכתב המגן אברהם, והיינו על ידי שיעטוף ראשו בחצי השמאלי של אורך הטלית, וכנף השמאלי העליון יהיה על החזה או סמוך לו, וחצי אורך הטלית הימני יסבב לפניו עד למטה מהחזה ברוחב אמה, ששיעור רוחב הטלית החייבת בציצית צריך להיות כולו מופשט ומלבישו כנ"ל, וכנף העליון הימני ישליך על גבי כתפו השמאלית לאחוריו, עכ"ל עיי"ש עוד.

**ומזה** שכתב שכן היה המנהג בימי חכמי הגמ' עי' שבת דף קמ"ז. דרב שישא בריה דרב אידי מתנאה בסדינו הוה, ופי' התוס' (ד"ה מהו) דהיינו טלית של ד' כנפות ולוקח שני צידי רוחב טליתו של צד ימינו ונותן על כתף השמאלית וכו', וכן מ"ש שכן היה המנהג עדיין בימי הרמ"א כוונתו למ"ש בדרכי משה סי' ש"א (אות י"א): לקפול ולהניחו על צד הימין על צד השמאל כדרך שמתעטפים בטליתות אסור משום טלית המקופלת על

כתיפו, מיהו נראה הואיל ודרך לבישתו בכך בכל ענין שרי, עכ"ל ועיי"ש עוד ברמ"א (סעיף ל').

**ועכ"פ** ממנהג זה וודאי שידע החיד"א כי כן היה המנהג בכלל ישראל גם בימי הרמ"א וגם אח"כ, עיי' גם בטו"ז (סי' י" סק"י) שמשמע ג"כ שכך היה המנהג בימיו, וא"כ ממנהג זה מסתבר שידע החיד"א, אך מען כנגד הרדב"ז שמה שיך מנהג זה לשיטת הגאונים, שהרי לדבריהם צריכין להתעטף כעטיפת ישמעאלים שהוא עטיפה עד גובי דיקנא, וזה לא נהגו כל ישראל, וזה שתמה החיד"א שאין גם אחד שינהגו כדעת הגאונים, אבל הרדב"ז סובר שעיקר עטיפת ישמעאלים אכן כך הוא דהיינו להשליך לאחוריו כמו שנהגו כל ישראל, ואין עטיפת הפה שיך לדברי הגאונים, ובודאי שנכלל בזה גם עטיפת הראש, וא"כ שפיר כתב שממנהג ישראל רואין שחשו לדעת הגאונים ופוסקים כוונתיהו.<sup>1</sup>



ו. והגם שישבנו שפיר בס"ד דברי הרדב"ז, עכ"ז נשאר עוד מקום להכניס כוונה אחת בתוך דבריו באור חדש, והגם שכל פירוש זה חידוש הוא ואינו כאותו שביל הנמצא בדברי הפוסקים, מ"מ לא אמנע מלכתבו כי אולי כן הוא דעתו של הרדב"ז, ואם לאו תהיה בכלל פטפוטיא דאורייתא דג"כ טבין, כי לפי פירוש זה יסיר כל הקושיות שהקשה עליו החיד"א וגם הסתירות בדבריו.

ונקדים שמוכחא מילתא שהרדב"ז לא ראה דברי בעל העיטור בעצמו ורק מן הטור דרש דבריו, וכמו שהעיר החיד"א (שם) שמה שכתב הטור ומכסה ראשו הוא מדברי בעל העיטור בעצמו ולא כמ"ש הרדב"ז, א"כ י"ל שהרדב"ז מפרש מחלוקת בעל העיטור והגאונים בדרך אחר לגמרי, דהיינו שהם לא מיירו בדיני טלית, שזה פשוט שגם בחלוקה יכול ללבוש ציצית וכמו שגם הטור בעצמו כתב כן אחר כך ואם יש לו ציצית בחלוקה וכו', אלא הטור שבא עתה לבאר סדר העטיפה, מדבר רק על ענין העטיפה בעת התפלה, שבבית אלקינו ראוי להתעטף ולכסות עצמו בטליתו, ובזה תלה הרדב"ז מחלוקת הגאונים ובעל העיטור, שבעל העיטור כתב שיכול לגלות ראשו מטליתו בעת התפלה, ודי בעטיפת הגוף, והגאונים סברו שצריך לכסות הראש בעת התפלה, וכמו שהרדב"ז מוכיח שצריך לכסות ראשו בעת התפלה מדייט הטור הלשון ומכסה ראשו, והרי שסבר הרדב"ז שכל דברי הטור עתה מיירי לענין צורת כיסוי הטלית בעת התפלה, אבל לא לענין דיני ציצית.

וסבר הרדב"ז שזה הוא הטעם שתקנו להתעטף, לא מפני שדין הציצית תלוי בעיטוף, אלא כי כך היה מנהגם כשבאו לבית הכנסת התעטפו בטלית, ואז הרי עיקר הזמן ללבוש הטלית, ולכן תקנו הברכה להתעטף, וזה שכתב הרדב"ז שלפי דברי בעל העיטור שאין הולכין כל הזמן בעטיפה, א"כ היה להם לתקן הברכה להתכסות, ועל כרחק שבעת התפלה הלכו כל הזמן בעטיפה.

והנה מובא בטו"ז (סי' ח' סק"ג) שגילוי הראש עשו העכו"ם חק להם בכל פעם שיושבין עיי"ש ועיי' בחידושי חתם סופר למס' נדרים (דף ל') שכוונתו שהיה כן חק לע"ז שלהם, ומקורו איתא בשלשלת הקבלה (פרק הקורות בימי עזרא דף רל"ט) וז"ל: התחיל חכם אחד באטיני שבראותו הכהן עושה עבודתו, אמר בלבו שאינו מהראוי להיות כל העם שוין עומדים כמו הכהן המשרת לאלוה, ולכן דרש והתחיל לנהוג שיסירו הכובע מעל הראש בעת העבודה, ויש אומרים כי המנהג הזה התחילו הרומני בתחילת הנהגת הזקנים מטעם אחר, והוא שבהיות הראש אבר יותר נכבד מכל אברי הגוף, ראוי להסיר כובע מראשו בעת העבודה להראות שהוא מוכנע ומשועבד אליו, וכן נתפשט המנהג גם בין האנשים שהפחות מחבירו מכניע את עצמו אל הגדול ממנו בזה הדרך, עכ"ל.



### אם התניא חזר בהסידור ממה שכתב בשו"ע

**בח** והשתא דאיתת להכא תראה להדיא שלעולם לא חזר התניא מפירושו בשו"ע שכתב שהעטיפה עד פיו הוא לכסות ראשו עם הפנים עד פיו, כי לעולם נשאר דעת קדשו של השרף האלקי התניא שאיך שיבואו לכסות עד הפה הרי הכיסוי מלמעלה למטה דרך הפנים כמ"ש בשו"ע שלו, ומה שפסק בסידורו על פי האר"י שאין צריך לכסות ראשו עד פיו (כדרכו בכמה ענינים שהכריע בסידורו על פי המקובלים והדברים עתיקים), אין זה משום שמפרש שצורת העטיפה עד פיו הוא מלמעלה למעלה כדעת הנימוקי או"ח, כי פירוש כזה לעולם לא בא לפני דעת קדשו של התניא, אלא שבסידור ס"ל שאין צריך בכלל לכסות הפה ואין זה שייך לעטיפת ישמעאלים, אבל אם יבא לעשות כדברי הפוסקים הב"י והמג"א (ס"ח סק"ב) שמפרשים שעטיפת ישמעאלים פירושו עד פיו, א"כ גם התניא יסבור שהכוונה לכסות ראשו עם הפנים.

**וראייה** לזה שהרי התניא כתב בסידורו כלשון הזה ויכסה ראשו ויתעטף כעטיפת ישמעאלים וכו' ואין צריך לכסות ראשו עד פיו, ע"כ, ופירוש הפשוט - מקודם שיבא המתעקשים לעקם דבריו - הוא שבא לאפוקי שאין צריך לכסות כל ראשו עם הפנים עד הפיו, ולכאורה אם הפירוש עד פיו היינו מלמעלה למעלה, א"כ היה צריך להתניא לומר ואין צריך לכסות פיו לבד, אבל ראשו עד פיו מאן דבר שמה ולא היה צריך לאפוקי מזה כלל שהרי לא נמצא פירוש כזה כלל, וגם אם יודו ההולכים בדרכו של הקצות השלחן שנמצא איזה פוסק שמפרש כן ולזה בא התניא לאפוקי, אבל הרי זה וודאי שהתניא לא

---

וכע"ז כתב בספר צמח דוד (חלק שני, האלף הרביעי שנת תמ"ח) שמנהג זה להסיר הכובע בעת העבודה התחיל סביב לתחילת מלכות יון ויש אומרים ברומי, ומסיים על זה בזה הלשון: אך המנהג הזה הוא בין הנוצרים לבד ולא לזולתם, עכ"ל, ומשמע מזה שאכן הישמעאלים לא היו עושין כן בעת שבא לבית תפלותם לגלות ראשם.

ומעתה יעלה במין חומר הבנתו של רבינו הרדב"ז בדברי הגאונים, שמה שהם אומרים שצריכין להתעטף "כעטיפת ישמעאלים" לא מיירי כלל להיות עטיפתו כאבל, אלא מיירי לאפוקי ממנהג הנוצרים והאדומים שאינם מכסים הראש בעת תפלתם, ועל זה אמרו שבעת שמכסין בהטלית יתעטף עצמו גם ראשו כדרך הישמעאלים ולא תהא כוהנת כפונדקית, ולא יסיר הטלית מעל הראש כדרך הנוצרים, ועל זה כתב בעל העיטור דבר והפכו שאין צריך כיסוי הראש אלא תלוי בבחירת האדם אם להיות פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש.

ולפי"ז מיושב היטב דברי הרדב"ז שהביא ראי' שצריכין לכסות הראש, וכתב שמדהלכו כל ישראל תמיד בכיסוי הראש על כרחך שס"ל כהגאונים, ולכאורה קשה מה תלוי בזה בזה, ולפי הנ"ל מובן היטב שהרדב"ז מפרש שאכן זה הוא עיקר דעת הגאונים שצריכין עיטוף הראש, וזה כוונתם שאמרו שצריכין להתעטף בבית הכנסת כעטיפת ישמעאלים ולא כהאדומים שמסירין הכובע בבית ע"ז שלהם, ולכן מדהלכו כל ישראל דוקא בכיסוי הראש עכ"פ שסוברים כהגאונים ולא כבעל העיטור.

ובזה יתיישב היטב הסתירות שיש בדברי הרדב"ז, כי לעולם לא עלה על דעתו הקדושה שצריכין להתעטף כעטיפת האבלים והגאונים לא מיירי בזה כלל, ועל כן חוכך מאוד בזה שלא נכון לעשות כן, ובוודאי שבשבת אין לעשות כן שלא לראות כאבלים, וזה אינו סתירה ממה שכתב במקום אחר שכל ישראל נקטו כהגאונים.

מוזכר שם בסידור כלל כיסוי הפה לא מלמטה ולא מלמעלה וסבירא ליה שם שאין צריך כלל כיסוי הפה, וא"כ למה אומר רק שאין צריך לכסות ראשו עד פיו, וכמו"כ היה לו לומר ואין צריך להגביה הכנפות עד פיו ולמה הוציא רק מדעה זו, ואלא מאי שבאמת יש רק דעה זו שבעטיפת ישמעאלים צריכין לכסות הראש והפנים שלו עד פיו, והוא דעת הפוסקים שמה דאיתא בגמ' מחוי ר"ג עד גובי דיקנא הוא שמפרש צורת עטיפת ישמעאלים שמכסה "ראשו עד פיו" וזה שבא התניא כאן לומר שעל פי דברי האר"י מה דאיתא בגמ' מחוי ר"ג עד גובי דיקנא לא נמשך אלמעלה לפרש עטיפת ישמעאלים, ולכן כשבאים לקיים דעת הגאונים כעטיפת ישמעאלים אין צריך לכסות ראשו עד פיו.

**כמ** אמנם לכאורה מי שנוהג בכל דבריו אחר פסקי בעל התניא, לכאורה יש לו לנהוג כמו שכתב בסידורו שהוא משנה אחרונה מדבריו שהרי סוף סוף כתב שם בסידור שאין צריך לכסות הפה, ודבר זה שהסידור הוא משנה אחרונה ופסק האחרון של אדונינו התניא, נראה להדיא ממש"כ בשו"ת דברי נחמיה (או"ח סי' כ"א) לענין סתירה בין פסקי הרב בשו"ע לפסקו בסידור שלו, וז"ל: לפענ"ד לא שייך להקשות כ"כ בכל כה"ג, שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל, בפרט דברי המג"א, משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה העמיד על דעתו רק לחלוק אפילו להקל בכל מה שלא נראה ל', וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחזר בו כמה שנתן נאמנות להמג"א יותר מדאי, עכ"ל, וכיצ"ב כתב בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' י"ח), (עי' מה שהאריך בזה בהקדמת ספר פסקי הסידור להגר"ח נאה ז"ל) והרי שדבריו בסידור הוא חזרה ומשנה אחרונה וכן יש לפסוק.

**וא"כ** בכגון דא לכאורה פסק בסידור שאין צריך לכסות הפה ושלל להדיא דבר זה, ומה שכתב בשו"ע שלו לכסות הפה, הוא משום שנמשך אחר דעת גדולי האחרונים הוא הב"י והמג"א שמדברי שניהם מבואר שעטיפת ישמעאלים הוא עד פיו, אבל בסידור שלו לא פירש כדבריהם אלא מכריע שכיסוי פה לא שייך לעטיפת ישמעאלים, וא"כ לכאורה למי שאין לו דרך ברור על פי אבותיו ורבותיו ובא מעתה להכריע בדבר זה עפ"י פסקי התניא בסידורו לכאורה ההכרעה ברורה לפניו.

**אבל** לענ"ד אין בזה כדי סמיכה כ"כ ולא מבעי אם עושה עטיפה בפיו בוודאי שיעשה הכיסוי מלמעלה דרך הפנים וכמ"ש לעיל שמצורת הכיסוי עד פיו לא חזר התניא, אבל גם בעצם הדבר לעשות בענין זה כהתניא בסידור ולא כהשו"ע יש לפקפק, ונימוקי אתי בזה מכח כמה טעמים, ראשון לראשונים שדברי התניא בסידורו במה שכתב ואין צריך לכסות ראשו עד פיו, נכתבו בסוגריים, ובענין כזה יש לומר שאין זה מדברי התניא בעצמו אלא מאחיו הגדול הרה"ק מהרי"ל בעל שארית יהודה ז"ל, ובענין שכתב בסידור בעל התניא (דיני ספירת העומר): בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפילת ערבית, אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שנמר כל הסדר בחו"ל, והמקדים לדרך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה, עכ"ל. וכתב ע"ז בשער הכולל (פרק מ"ט) אינו מובן וכו' שוב נתברר בברור גמור ששמעו מאדמו"ר בעל הצמח צדק ז"ל שמ"ש בסידור אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יספור אחר הסדר, נדפס שלא על פי אדמו"ר הוקן רק עפ"י אחיו בעל שארית יהודה ז"ל, וכשראה זה אחר ההדפסה

הקפיד עליו עד מאוד, ע"כ. ועי' בספר בית רבי (פכ"ד דף ג"ה): שמוסיף בהערה שאעפ"כ לא השמיט הרב הוספה זו מפני כבוד אחיו ורק הוסיף על מה שכתוב שם: והמקדים לברך מוקדם לברכה. וכתב עוד בעל השער הכולל (הוספות לשערי תפלה תרמ"ט פכ"ז אות א'): ונלע"ד הטעם שלא צוה אדמו"ר הזקן להשמיט זה מן הסדורים שנדפסו אח"כ הוא מפני שזהו דעת המשנת חסידים ולא רצה להיות מנגדו בפועל, ע"כ, והדברים עתיקים, וכמו"כ בענין זה שנכתבו בסוגריים אין ידוע לן בברירות שדברים אלו מדברי התניא.

**ואם** יטעון ממה שהדפים התניא דברים אלו ולא השמיטו, הרי גם בזה יש טעם ברור שלא להשמיטו, וכמו שכתב בעצמו בלשונו הטהור והקדוש בסידורו (הל' ציצית): אמנם תיכף אחר ברכת להתעטף בציצית עד כדי הילוך ד' אמות יהיה עטוף כעטיפת הישמעאלים ממש כמו שכתוב בכתבי הארז"ל דהיינו להגביה גם כנף התחתון הימני ולהשליכו על כתף השמאלית לאחוריו, רק שיזהר גם אז להיות עטוף מלפניו ברוחב אמה מופשט ומלבישו כנ"ל, ולזאת בטליתות שלנו שאינן ארוכות כל כך אי אפשר אז להגביה גם כנף התחתון השמאלי להיות לפניו מצד שמאלו וכו' אלא אם כן יגביה שולי הטלית על גבי כתפיו מלאחוריו ויכרכם סביב צוארו כמו שנוהגין קצת, וזו שגגה גדולה כי עטיפת הראש בלי עיטוף הגוף לא שמה עטיפה לדברי הכל לענין ציצית, ואין בה שום מצוה כלל לדברי הכל, עכ"ל.

**וגם** אחר כך כשכלל בקצרה סדר העטיפה לעשות כעטיפת ישמעאלים הזהיר על זה שנית בכתבו: ויתעטף כעטיפת ישמעאלים וכו' וצריך שיהא מעוטף מלפניו ומלאחוריו עד החזה, ואין צריך לכסות ראשו עד פיו, ע"כ. הרי שאחר שהזהיר שצריך להיות מעוטף מלפניו ומלאחוריו עד החזה כתב ואין צריך לכסות ראשו עד פיו, ולפי"ז י"ל שהדברים באים בהמשך דהיינו שמכיון שהקדים לומר לעשות כעטיפת ישמעאלים, על כן הוצרך התניא להזהיר ולומר שלא יעשו כדעת הפוסקים לכסות עד פיו, כי בטליתות קטנים שהיה בימי התניא כמו שכתב קודם לזה בטליתות שלנו וכו' שהיו קטנים מדי, א"כ אם יעשה כדעת הפוסקים לכסות עד פיו יהיה קרח מכאן ומכאן לא עטיפה ולא גם מצות ציצית, והרי אפילו בלתי עשה עד פיו רק סתם להשליך לאחוריו חשש התניא כל כך קודם לזה בדבריו והזהיר לראות שלא יוסר הטלית מגופו, ובוודאי אם גם יתעטף עד פיו, ולכן בחר בדברי האר"י לעשות עכ"פ כעטיפת ישמעאלים באופן כזה להשליך לאחוריו בלתי כיסוי הפה ולא השמיט דבר זה מסידורו.

**5)** וביותר יש לומר שלעולם לא החליט התניא קדישא שכן הוא דעת האר"י שאין צריך לכסות פיו, ומה שכתב שאין צריך לכסות ראשו עד פיו ואעפ"כ כתב להשליך לאחוריו אין זה כדי לקיים עטיפת ישמעאלים מדין עטיפתם, אלא לעשות כאופן שעשו הישמעאלים להשליך לאחוריו מטעם אחר, שהרי גם בלי דברי הגאונים להתעטף עד פיו יש עוד טעמים נשגבים להשליך לאחוריו בצד שמאל, וכמו שמוכח בבאה"ט (ס"ח ח' סק"ג) בשם רבי סעדיא גאון המוכח בשו"ת רב"ז (ח"ג סימן אל"ף) בטלית צריך שישליך ד' הכנפות על צד השמאלי לא יהיה מהם כלום על צד הימין לתקן את יצר הרע דכתיב ולא תתורו וכו', ע"כ, וכן יש בזה טעם עפ"י המדרש (ילקוט שמעוני תהלים פל"ה רמז תשכ"ז, והביאו הרדב"ז ח"ג סימן אל"ף)

ו"ל: כל עצמותי תאמרנה אמר דוד אני משבחך בכל אבריי ומקיים בהן המצות, בראשי וכו' בצוארי עטיפת ציצית וכו', וכ"כ באלף המגן (ס"ח' סק"ד) שמטעם דברי המדרש יש לנהוג עטיפה גמורה להשליך על צוארו הכנפות עכ"פ באותו שיעור כדי הילוך ד"א, עיי"ש, ודבר זה שייך גם אם לא יקיים עיקר דין העטיפה לכסות הפה, אלא כישליך לאחוריו על צוארו כמו שהישמעאלים עושין ג"כ יקיים בזה דבר נשגב והוא דברי המדרש להתעטף על הצואר, והגם שאינו מקיים בזה עיקר דין עטיפת ישמעאלים שהוא לכסות הפה.

**וא"כ** באמת י"ל שלעיקרא דמילתא ס"ל להתניא שעטיפת ישמעאלים הוא לכסות הפה מלמעלה למטה, אך כדי שלא יאבד עיקר המצוה בטליתות קצרות שהיו בימי התניא, לכן כתב שא"צ לכסות ראשו, ומה שכתב להשליך לאחוריו אין זה משום עיקר דין עטיפת ישמעאלים, אלא כנ"ל כי גם בלי כיסוי הראש יש טעמים נוספים להשליך לאחוריו, אבל לדין בטליתות גדולות י"ל שגם התניא יסכים שכך הוא העיקר לעשות כעטיפת ישמעאלים עד פיו, ולא חזר בכגון דא מדבריו בשו"ע שלו כפירוש הבית יוסף והמגן אברהם בביאור עטיפת ישמעאלים, וכמו שכן הוא פשטות דברי הגמ' מחזיר ר"נ עד פיו, שרב נחמן בא בזה לבאר סדר עטיפת ישמעאלים.

גם בדברי האר"י יש לפרש שצריך לכסות הפה וכדברי המג"א

**לא** ועוד נקודה צריכין להבהיר, שאל ידמה בנפשו מי שירצה לילך בגדולות ובנפלאות במושגי הקבלה, שאם על פי דברי האר"י אין צריך לכסות הפה, א"כ ככה יעשה לאיש אשר מתנהג בכל דבריו על פי האר"י, שלא יעשה עיטוף הפה ויש לו על מה לסמוך.

**אבל** באמת זה אינו מחמת כמה טעמים, שהגם שמדברי התניא משמע שיש לפרש בן בדברי האר"י אבל גם בזה ביארנו שהיה בזה טעמו אתו לצדד בן אבל לא החליט בברירות שכן הוא דעת האר"י שבאמת לא מצינו להדיא בלשון התניא עצמו שכך פירש בדברי האר"י, וגם את ירצה להתעקש ולומר שמכיון שבכתבים אשר אתנו לא נמצא גירסא זו לכסות גם הפה, אעפ"כ הרי לא שלל האר"י שאין צריך לעשות כן ולא בא שם לחלוק ולדחות דעת הפוסקים שסבירא להם לעשות כן, אלא בא לבאר האך צריך לעשות עפ"י דעתו הקדושה, אבל ירא שמים יצא ידי שניהם הן דעת הפוסקים לכסות עד פיו, והן דעת האר"י להשליך לאחוריו.

**ואמנם** העיקר בזה שהרי להדיא הביא המג"א (ס"ח' סק"ב) מדברי האר"י בכתבים שצריך לכסות עד פיו, והגם שלא נמצא בן בכתבים אשר אתנו, מ"מ י"ל שס"ל להמג"א שכן הוא הפירוש בדברי האר"י שנכתוב בקצרה, וכדי לבאר היטב דבר זה איך ראה המג"א דבר זה בדברי האר"י נימא באופן אחד כך בס"ד, כי בדברי האר"י בפרע"ח (שער הציצית פ"א) יש שני חלקים שם, תחילה כתב האר"י איך לעשות עטיפת ישמעאלים, ושוב כתב בכתבים איזה תיבות בסוגריים, וכתוב שם בזה"ל: והנה אופן העיטוף, צריך שיהיה כעטיפת ישמעאלים, וכמו שנוהגים בני אשכנז, ועטיפת ערביים שהם מעטפים ראשם בטלית, וכורכים קצה הב' של הטלית סביב גרונם וצוארם, ומחזירים הציצית כולם לצד א', וכמ"ש כוונתו

בע"ה. והענין הזה הוא, בין במ"ג ובין במ"ק. וימתין וישהה כדי הילוך ד' אמות, ואחר כך יחזירנו כמנהג שאר בני אדם, בלתי עטיפת הצואר. גם צריך לכסות תפלה של ראש עם הטלית גדול. ומעמו יתבאר בענין לבישת המ"ג, בליל יה"כ וע"ש. (מע"ח, צריך שיקף הראש, וכל גוף האדם פנים ואחור עד החזה). והענין הוא, כמ"ש עתה בענין שיש בין מ"ג למ"ק, עכ"ל.

**והלשון** שכתב המג"א מדברי הכתבים הוא כך: ובכתבים כתוב שצריך להתעטף עד פיו כעטיפת הישמעאלים כדי הילוך ד"א ואחר כך יתעטף עד החזה פנים ואחור, ע"כ. ולכאורה בעין לשון זה כתוב שם בסוגריים אך לא תיבות אלו ממש, וי"ל בפשטות לפי"מ שכתב בשו"ת לחם שלמה (תא"ח סי' י"ג) להוכיח דעל כרחק אין צריך לעשות ב' עטיפות קודם עיטוף על הראש ואח"כ עיטוף על הגוף, ומפרש שזה כוונת הג"ה הוא לפרש מש"כ לעיל מקודם דצריך שיהיה העיטוף סביב הצואר, ועל זה בא הפירוש בסוגריים שלא די בזה אלא צריך ג"כ בעת העיטוף שיעטף הגוף סביב עד החזה, עיי"ש. ועל פי יסוד דרכו שמ"ש בסוגריים אינו הוספה אלא רק פירוש אדלעיל, י"ל שהמג"א מדייק כך, דלעיל בדברי האר"י כתב שיעטף הראש וכאן שינה הלשון וכתב "צריך שיקף הראש", וס"ל להמג"א ששינוי זה לאו בכדי, אלא שבא לפרש שמה שכתב לעיל "צריך שיהיה כעטיפת ישמעאלים וכו' וימתין וישהה כדי הילוך ד' אמות" על זה בא הפירוש בסוגריים לומר שלא רק יתעטף על הראש אלא גם יקיף כל הראש להיות כמקף מחיצות עד פיו, ועל מ"ש קודם לזה שיעטף סביב גרונו וצוארו, ע"ז בא הפירוש בסוגריים דהיינו לא רק הצואר בלבד אלא צריך להיות גם עיטוף הגוף עד החזה, ומה נולד סדר דברי המג"א בזה שהביא מהכתבים שצריך להתעטף עד פיו כעטיפת הישמעאלים.

**ועוד** י"ל שם"ל להמג"א שעל כרחק כך הוא כוונת האר"י שמה שכתב להתעטף כעטיפת ישמעאלים היינו עד פיו, והגם שלא האריך בכתבים לבאר היטב איך שצריך לעשות בעטיפה כזו של הישמעאלים ועיקר זה חסר להדיא שם, אבל י"ל שהאר"י שם לא נחית לזה כ"כ, שהעיקר בא לפרש את הכוונות שצריך לכוון כשמשליך לאחוריו וכו' ועל כן מפרש העיקר הזה ביותר, אבל אעפ"כ גם להאר"י צריך לכסות עד פיו, כן י"ל שם"ל להמג"א בדעת האר"י, וא"כ הרי לאו כולי עלמא ס"ל הכי שהאר"י שולל כיסוי הפה.

**ובפשטות** י"ל שכתבים כאלה היה להמג"א, וכידוע שהכתבים היו מפורים בכמה מהדורות וכתבי ידות, ואולי מהדורה כזו היה לפני המג"א שהיה כתוב שם כך להדיא בדברי האר"י, ועכ"פ נאמן עלינו דברי המגן אברהם שכך מצא או השכיל בדעתו הגדולה לפרש כן בדברי האר"י שצריך לכסות הפה ג"כ, ואם צריך לכסות הפה, הרי כבר נתבאר לעיל מדברי הפוסקים שדרך עטיפתה הוא לכסות כל הפנים מלמעלה עד פיו.



## הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

### לרומם בית אלקינז - האוהל של משה רבינו ע"ה

כמה היה גבוה האוהל של משה רבינו במדבר, איך היתה קרקעיתו ובאיזה צורה נעשתה גנו

בירור מקיף בדין 'לרומם את בית אלהינו' ממנו למדנו שעל בית ה' להיות גבוה יותר משאר הבתים

**למחרת** יום הלווייתו של הגאון רבי ישראל יעקב פישער זצ"ל ראב"ד ירושלים, סיפר הגאון רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל, מראשי ישיבת משעבין בעיה"ק ירושלים ת"ו, לתלמידו רבי שמואל אהרן פיש, שאף תיעד את הדברים בספרו 'אגן הסהר' (עמוד 218), כי הוא השתתף אתמול בהלוויה הגדולה, באשכבתא דרבי, ויש עמדו לומר להם פסק נפלא שהכריע הגר"י פישער בשאלה שנשאלה אליו, פסק שלא זו בלבד שהוא מעיד על חכמתו ופקחותו הנפלאה של הרב זצ"ל אלא שיש בו גם מוסר השכל אמיתי.

**ומעשה** שהיה כך היה: אחד מאנשי ירושלים ביקש לקנות חלקת קבר למען ינוח בו אחרי אריכות ימיו ושנותיו. קניית חלקת קבר מחיים יש בה סגולה לאריכות ימים, ואותו אדם חפץ היה בסגולה זו. הוא פנה אל אחד מחברות הקדישא שבירושלים ושילם סכום כסף גדול מאוד עבור חלקת הקבר.

**משום** מה, אותו אדם לא טרח לראות קודם התשלום את מיקום הקבר. הוא שילם כסף מלא והצדדים חתמו על החוזה כי חלקת הקבר שבמקום פלוני, שורה זו וזו ומקום זה וזה, שייכת לאותו אדם. לאחר כמה ימים החליט האיש ללכת לראות בעיניו את הקבר שקנה, ובבואו לשם חשכו עיניו: חלקת הקבר מצויה בין קברים של שתי נשים.

**לא** התמהמה הקונה ופנה במהירות אל ביתו של הגר"י זצ"ל ומענתו בפיו: מקח טעות יש כאן. הרי נהגו שלא להיקבר בין שתי נשים, ומהיות והמוכרים לא אמרו לו שזה קבר המצוי בין שתי נשים, והוא לא עלה על דעתו שימכרו לו קבר שכזה, הרי הוא מבקש מהרב להורות כי המקח בטל וכי על החברא קדישא להשיב לו את כספו\*.

א. אגב אורחא יציין כי מצד ההלכה אין כל איסור להקבר בין שתי נשים. והרי הדברים הברורים אותם כותב הגאון מהר"ם א"ש בשנת תר"י לרבנים חברי הבד"צ בעיר קראקא על נידון השאלה אשר העלו לפניו, באדם נכבד שמבלי משים נקבר בין שתי נשים, ומשפחתו מבקשת להקים מחיצה מבודלת בין קברו לבין קברי הנשים.

מהר"ם א"ש בתשובתו הנדפסת בספרו 'אמרי אש' (י"ד קיז) כותב נחרצות כי אין בכך שום איסור:

### עצה עמוקה

**הביט** הגרי"י זצ"ל באותו שואל, וענה לו בנינוחות ובפנים מסבירות: אין כאן מקח מעות, לא מיניה ולא מקצתיה. זאת מפני שגם אם תרצה לנהוג כמנהג העולם שאין נקברים בין שתי נשים עדיין יכול אתה להיקבר בחלקת הקבר שקנית!

**בראות** הרב השתוממותו, המשיך והסביר לו: כאשר יבוא זמנך, לאחר מאה ועשרים שנה, יש לאנשי החברא קדישא לחפור עבורך את הקבר לעומק רב יותר מהנהוג, ושוב אין אתה קבור בין הנשים. אם שתי הנשים קבורות, לשם משל, בעומק של ממר אחד, יקברו אותך בעומק של שתי מטרים, ונמצא שאינך קבור בין שתי הנשים.

**ויעוד** יותר מכך: עליך לדעת שזהו כלל אינו עניינך כי אם עניינם של חופרי הקבר מאנשי החברא קדישא. אם אכן יש מנהג שכזה, הרי שהם המופקדים על קיום מנהג זה, והם אלו שיהיו צריכים להנמיך את הקבר ולדאוג שלא תהיה קבור בין שתי נשים.

### עמק השוה

**סיים** הגר"א גנחובסקי ואמר: מלבד חכמתו המופלגת של הגרי"י פישער זצ"ל, למצוא על אחר פתרון מעשי ופרקטי לשאלה שכזאת המשליכה לדיני ממונות, הרי שגם טמון בזה מוסר השכל נפלא:

**פעמים** ואדם נמצא בין הפמיש לסדן והוא אינו רואה דרך מוצא מהסבך אליו הוא נקלע. הוא מנסה לפעול בדרכים רגילות, וללא הועיל. העצה בשבילו היא לא להמשיך ללכת בדרכו שלו אלא דווקא להנמיך את עצמו. כשהוא יתכופף ויירד לעומק, תפתר הבעיה מאליה. הענווה, נמיכות הרוח וההתכופפות העצמית הם הפתרון האמיתי בכדי לבוא אל עמק השווה.

### אהלו של משה רבינו

**עם** הפתרון הנפלא שהעלה הגאון רבי ישראל יעקב פישער ניתן ליישב קושי' עצומה אותה הקשה הגאון רבי משה גאלנטי, תלמידו של מרן הבית יוסף ורבה של העיר צפת.

**את** קושיא זו מביא הגאון רבי חיד"א בספרו 'פני דוד' בפרשת בלק (אות יד): "ובנימוקי עמרת ראשי אבא מארי זל"ה כתב משם מהר"ם גאלנטי הזקן הרב המוסמך

---

"ולמה שטענו כי גנאי הוא להמנוח הרבני להתמצע בין הנשים, אם היה קפידא בזה היה מוזכר בדברי הפוסקים הידועים, כמו שהזכירו (שו"ע סי' שסב) דאין קוברין צדיק וכשר אצל חסיד, ולא שונאים, ואפילו רשע קל אצל חמור הזכירו, וכן הוא בסנהדרין (מז א), ואין לא הזכירו דאין קוברין בין הנשים... וכיון שיש גדולים וטובים אשר נתמצעו ולא היה נשמע עד עתה ערעור, אין נתחדש עתה בעבור זה מלתא דתמיהא... וסוף דבר, כיון דכמה גדולים וטובים מתמצעין שם בבית החיים, ואין מרחיקין רק כבאנשים, אם יעשו משפחת הרבני המנוח ז"ל איזה שינוי בין המנוח ובין האשה בוודאי הוא גנאי גדול אליה, ויקורי נפשיה בזילותא דילה וודאי לא ניהא ליה ז"ל".

ול"ה". ובקצרה גם הביא כן החיד"א בדרושו שנאמר ביום י"ג תמוז תקמ"ד, והוא לו נדפסה בספרו 'חדרי בטן' (פרשת בלק אות כד).

**יצוין** כי זה לא מכבר נתגלה ונמצא כתב היד של הספר 'זרע יצחק' של הגאון רבי יהודה זרחיה אזולאי, אבי החיד"א, הוא ספר הנימוקים שהזכיר בנו החיד"א בכמה וכמה מקומות בספריו הרבים. אכן הספר בשלמותו עדיין לא נדפס אך קטעים ממנו ראו אור במאסף התורני 'מן הגנוזים' (גליון י', עמוד קכב), בין השאר גם קטע זה שעליו אנו דנים, ושם אכן הובאו הדברים בהרחבה בשמו של רבי משה גאלנטי.

**וזו** היא הקושיא של רבי משה גאלנטי:

**התורה** בבואה לפרט את מלאכת עשיית המשכן אומרת (שמות כו טו-ז): **"וְעָשִׂיתָ אֶת תְּקֵרָתִים לְמִשְׁכַּן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים. עֶשֶׂר אַמּוֹת אֶרֶץ תְּקַרְשׁ וְאַמָּה וַחֲצִי הָאֶמָּה רֶחֶב תְּקַרְשׁ הָאֶחָד".** ופירש רש"י: **"עֶשֶׂר אַמּוֹת אֶרֶץ הַקֶּרֶשׁ - לַמִּדְנָה שֶׁנִּבְנוּהָ שֶׁל מִשְׁכַּן עֶשֶׂר אַמּוֹת".** והוא מדברי הגמרא במסכת שבת (צב א).

**ומעתה**, תוהו רבי משה גאלנטי, יש עלינו לדעת כמה היה גובה אוהליו של משה רבינו.

**מוחד** גיסא, ההלכה היא כפי שפסק הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק יא ה"ב): **"בִּשְׁבּוּנוֹן בֵּית הַכְּנֶסֶת אֵין בּוֹנִין אוֹתָהּ אֶלָּא בְּנִבְחָה שֶׁל עֵיר, שֶׁנֶּאֱמַר 'בְּרֹאשׁ הַיּוֹמוֹת תִּקְרָא', וּמִגְבִּיהֶין אוֹתָהּ עַד שֶׁתֵּהָא גְבוּהָ מִכָּל חֲצֵרוֹת הָעִיר שֶׁנֶּאֱמַר 'וְלִרְוֹמָם אֵת בֵּית אֱלֹהֵינוּ'",** ובוודאי שאף המשכן היה עליו להיות גבוה יותר מכל האהלים שבמדבר, כך שלא ייתכן שאהליו של משה היה גבוה יותר מעשר אמות.

**ומאידך** גיסא, משה רבינו הרי עצמו גבוה עשר אמות (ברכות נד ב). ואם כן, איך היה משה רבינו הגבוה עשר אמות בונה את אהליו, כשאסור לו לבנות באופן שהאהל יהיה יותר גבוה מהמשכן, דהיינו יותר מעשר אמות, שהרי בוודאי שלא ייתכן שגג האוהל היה דבוק לראשו.

**ורבי** משה גאלנטי דקמותיב לה נמי מפרק לה: ההלכה היא שכל עוד שהגגות משופעים ואין משתמשים על הגגות, אין בכך איסור שהם גבוהים יותר מבית הכנסת. ואם כן, אפשר לומר שמשה רבינו היה מתגורר באהל שגגו משופע, כדרכם של אהלים, ועל כן לית לן בה שאהליו היה גבוה יותר מהמשכן.

**ובזה** הוא מסיים ומפליא לפרש מקרא שכתוב (במדבר כד ה): **"מִה מִבְּנוֹ אֶהְיֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁבְּנֶיךָ יִשְׂרָאֵל. בְּנִתְּלִים נָפְיוּ" על זה הדרך: מה טובים הם האהלים של בני ישראל במדבר, הגם שיש בהם כאלה שהם יותר גבוהים מהמשכן, שכן הם 'כְּנַחֲלִים נְפִיּוּ', משופעים ונמוכים, ובכהאי גוונא אין בזה איסור.**

---

אלא שטענתו של אותו אדם בפני הגר"י פישער היתה מכוח המנהג שנתקבל במשך השנים, שאין קוברים אדם בין שתי נשים, ועל כן היא שבאה טענתו לבטל את המכירה מדין מקח טעות.



### אנשי דור המדבר

**האמת** היא שרבי משה גאלנטי מרחיב את הדיון לאו דווקא כלפי משה רבינו לברו אלא גם על שאר אנשי דור המדבר. הוא מניח כהנחת יסוד שאף שאר אנשי דור המדבר היו גבוהים, ומן הסתם חלקם גם היו מתנשאים לגובה עשר אמות. כך שהשאלה לדבריו מתרחבת לאו דווקא למשה רבינו אלא גם לשאר בני דור המדבר.

**אלא** שכלל לא ברור מנין לו לרבי משה גאלנטי להניח בוודאות כי גם שאר בני דור המדבר היו גבוהים, ובפרט שהיו גבוהים עשר אמות. והגם שאמרו במסכת בבא בתרא (עד א) באגדות רבה בר בר חנה שראה אחד מ'מתי מדבר' שהיה שוכב כשברכו זקופה, ונכנס תחת ברכיו סוחר ישמעאלי, שהיה רוכב גמל, ורומחו זקוף בידו, ועם כל זאת לא נגע הרומח בברכו של אותו המת; ואף אם נאמר שאגדות רבה בר בר חנה שם מירי פשוטם לא יצאו, עדיין אין לנו כל הוכחה שכדוגמת מת זה היו שאר מתי מדבר, ושמא רק אותו המת היה מיוחד בגובהו.

**ולמעשה** מציאנו שהגמרא במסכת שבת (צב א) דנה להדיא על גובה הלווים, האם היו גבוהים עשר אמות, או שבע אמות, או שהיו גבוהים כדרך הממוצע שהוא כשלש אמות. ופריך הגמרא: 'ולגמר ממושה', שכשם שהוא היה גבוה עשר אמות כך גם שאר הלויים היו גבוהים עשר אמות. ודוחה הגמרא, שאין ראיה, ומשה שאני לפי שאין השכינה שורה אלא על בעל קומה.

**לנידון** דידן, בשל חוסר הבהירות על גובהם של בני דור המדבר, האם גם הם היו גבוהים עשר אמות או לא, העדפנו להעמיד את הקושיא בדוקא על משה רבינו שהוא בוודאי היה גבוה עשר אמות. ואכן, אם היו עוד אנשים גבוהים כמותו, הרי שהקושיא תשאל גם על אהלם כיצד הוא נעשה.

**ואתה** דע לך כי יש להגדיל את קושייתו של רבי משה גאלנטי עם חידושו של המאירי שמשה לא היה גבוה רק עשר אמות אלא יותר מזה, כי חשבון עשר אמות הוא ללא הראש, וכך באו דבריו ב'בית הבחירה' (שבת צב א):

**"מכאן** אתה למד גובהן של לויים הנבחרים לכך עשר אמות, רצה לומר, מן הכתף ולמטה כשיעורו של משה, ומשה כך היה צריך לו אחר שפירש האהל עליו בידי צריך היה שיהא ראשו וצוארו למעלה מן המשכן ומתוך כך היה פורשו בידי" **כך** שאפילו אוהל של עשר אמה לא הספיק לו למשה רבינו, שהיה גבוה יותר מעשר אמות, בעוד שלא היו יכולים להגביה האהל יותר מהמשכן שהיה רק עשר אמות.

### החיתר כנגד משופע

**גם** תירוצו של רבי משה גאלנטי צריך עיון, מה הועיל בכך שנג האוהל היה משופע, אם בסופו של דבר משה רבינו שהיה גבוה השתמש גובה בגובה שיפוע האהל.

**כי** הנה נחלקו הראשונים מה טעם יש לבית ה' להיות גבוה יותר מכל בתי העיר. האם הוא דין בעשה טוב, שכבוד בית ה' הוא להיות הבית הגבוה ביותר מכל הבניינים

שסביבו. או שמא הוא דין בסור מרע, שבזיון הוא לבית ה' כשיש בתים שמשתמשים בהם והם גבוהים מבית ה', ולכן אסור לבנות בתים שכאלה.

**והנה** כל שורש ההיתר בנגות משופעים הוא רק לפי שההשתמשות בנגות הגבוהים הוא בזיון לבית ה', ומהיות בנגות משופעים אין משתמשים על הגנות, נמצא שאין בכך בזיון לבית ה'. וכך מפורשים הם דברי רבינו הרא"ש במסכת שבת (פ"א ס"ז כג): "יש אומרים, בבתים שלנו נמי לית לן בה, לפי שהן משופעים, ואין משתמשים על הגנות".

**אמנם** להחולקים וסוברים שהוא דין בכבוד בית ה', שעליו להיות גבוה מכל הבתים, אין חילוק בין סוגי הגנות ובוודאי שגם בנגות משופעים אסור, ושלא כדברי הרא"ש, וכפי שהאריך בזה בספר 'ערוך השולחן' (אור"ח ס"י קנ ס"ק ג-ה).

**אמנם** דומה שגם לדברי הרא"ש לא יועיל היות גג האוהל משופע בכדי להתיר בנייתו בגובה יותר מהמשכן, שכן כל יסוד ההיתר מצוי בכך שגג משופע אי אפשר להשתמש בגובהו, אולם אם השימוש נעשה בתוך שיפוע הגג בוודאי שהאיסור במקומו עומד, וכמפורש בדברי הרא"ש שם, שאם משתמשים בעליה שתחת הגג אין היתר כלל. וכלשונו של הבית יוסף: "וזהו שכתב רבינו, שצריך לשער דער המקום שהוא ראוי לתשמיש שלא יהא גבוה מבית הכנסת".

**ואם** כן, הדרא קושיא לדוכתא, שהרי על כרחנו שהשיפוע באהל נעשה בכדי שיוכלו האנשים הגבוהים להתגורר באהל, ושוב אין זה מעלה או מוריד אם הגג הוא ישר או משופע, כי המקום שהוא ראוי לתשמיש הוא יותר גבוה מבית ה', ויש בכך בזיון לבית ה'.

**ושמא** דעת רבי משה גאלנטי הוא כאותה השיטה המובאת בהגהות מרדכי (פרק יציאות השבת, רמז תנא):

**"ושמעתי** ממורי אבי הר"ב שקבל מרבתינו משום רבינו תם, וסבורני שהוא כתוב בספר הישר, דדוקא בימיהם שהיה עיקר תשמישן על הגג שהיו שוכבין שם, וזהו גנאי לעשות תשמיש למעלה מבית הכנסת".

**והיינו** כדברי הרא"ש אך בשינוי מהותי: שבעוד שלדברי הרא"ש עצם השימוש בבית גבוה מבית ה' הוא בזיון, גם אם מדובר בהשתמשות בתוך הבית, הרי שלדברי ההגמ"ר אין האיסור מצוי אלא בשימוש ממש על גג הבית, ובפרט שימוש מבזוה כמו שינת קבע. ומשכך ברור שלשיטה זו, כל גג משופע, יהיה גובה הבית אשר יהיה ויהיה תשמישו הפנימי אשר יהיה, אין בו איסור, כיון שעל הגג אי אפשר להשתמש בהשתמשות מבזוה. ולזה נאמנו דברי רבי משה גאלנטי.

מה - טובו אהליך יעקב

**אם** נתנה ראש ונשובה לעצתו של הגאון רי"י פישר נוכל להפליא ולומר שבוודאי אנשי דור המדבר לא היו מגביהים אהליהם יותר מעשר אמות, בכדי שלא יהיו האהלים יותר גבוהים מהמשכן, ואף אין צריך לומר שהגג היה משופע. אך עם כל זאת, בכדי

להתגורר באוהל היו דייריו חופרים באדמת האוהל כהנה וכהנה עד לגובה הרצוי, איש איש לפי צרכו. כך שבתוך האוהל היה יכול להיות הגובה אפילו כחמש עשרה אמות, אולם מחוץ לאהל לא היה האוהל יותר גבוה מהמשכן.

**ובמסילה** זו נעלה בעקבותיו של רבי משה גאלנטי ונפרש כעין דבריו את הפסוק "מה שבו אהלך יעקב משכנתו יִשְׂרָאֵל". דהנה ידוע שמידת 'מה' היא מידת הענווה, כמו שנאמר (שמות טז ז) 'ונחנו מה', וכלשונו של הרה"ק ממשורנובין בספר 'באר מים חיים' (פרשת כי תשא): "כי ענוה הוא בחינת 'מה', ש'מה' הוא, ואינו רוצה ואינו מתאוה שום דבר בעולם", וכבר האריכו בזה רבים וטובים.

**ומעתה** זהו שאמר הכתוב: 'מה' על ידי מידת הענווה, שהנמיכו את עצמם, 'שבו אהלך יעקב' היה טובים האהלים שנבנים במשכן, על ידי שחפרו בהם וכמבואר, ובכך 'משכנותו ישראל' לא היו יותר גבוהים מהמשכן.

### דירת עראי

**ומדאירינן** בקושיא זו של מהר"ם גאלנטי הבוא נבוא לעסוק בו וליישבו באופנים נוספים. כשבראש ובראשונה ידועים דברי הגאון רבי יעקב אבן חביב, מגדולי דור גירוש ספרד, שאין דין זה של הגבהת בית הכנסת אמור אלא בבית הכנסת קבוע ולא בבנין עראי. וכה הביא דבריו מרן הבית יוסף (אר"ח סי' קנד)

"**כתב** מהר"י ן' חביב ז"ל... נראה לי כי בתי כנסיות שאנו מתפללין בהם תוך החצרות במלכות תוגרמה... דאקראי בעלמא היא, וכל דירתנו בבתיהם וכחצריהם ובמירותם הכל דרך עראי בשכירות חודש או שנה, ואין בהם קדושה, וכל שכן שאין בהם מה שאמרו 'עיר שנגותיה גבוהים לסוף חרבה' שהרי הרמב"ם כשהזכיר דין זה אמר 'כשבונין בית הכנסת אין בונין אותה אלא בגבהה של עיר' הרי שאמר 'כשבונין בית הכנסת' שפירושו, כאשר בונים אותה מתחלה בקבע".

**אמנם** נראה שהגם שאת המשכן היו בונים וסותרים עדיין יש לו דין מקום קבוע כלפי עניין זה, בדומה למה שאמרו חז"ל במסכת שבת (לא ב): "שאני התם, כיון דכתיב 'על פי ה' יחנו', כסותר על מנת לבנות במקומו דמי".

**אמנם** עדיין יש לדון לאידך גיסא, האם דין זה נאמר גם על כך שלא יגביהו בתי עראי מעל בית הכנסת קבוע. והנה לכאורה יש סברא לומר שאין הדברים אמורים אלא בבתי קבע, שבהם יש איסור להגביהם, ואם כן, מהיות ובמדבר בנו אהלים הרי שאין בכך איסור. ואם כי יש להשיב שאף המשכן עצמו היה אהל מועד, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון לאסור גם אהלים גבוהים יותר מהמשכן, עם כל זאת הרי מצד ההלכה דווקא המשכן הוא שנחשב 'כסותר על מנת לבנות במקומו', ורק הוא שקיבל דין כמקום קבוע, אמנם שאר האהלים עדיין יש להחשיבם כדירת עראי, וייתכן שאין איסור להגביהם יותר מהמשכן, ויש עוד לעיין בזה.

## להרבות בדיווין

**עוד** יאמר לפי חידושו של רבינו המאירי בספרו 'בית הבחירה' (שבת יא א) שכל עוד "שסיבת הגבחתו אינה דרך שררה אלא להרבות בדיווין ועליות" אין בכך כל מניעה ואיסור.

**ובפשטות** נראה שדעתו היא כדעת הסוברים שהאיסור להגביה הוא משום בזיון לבית ה', ועל זה חידש שכל עוד ואין הדבר בא מחמת שררה וגאוה, אלא כפתרון לריבוי אנשים המבקשים להתגורר, אין בכך בזיון. ופשיטא שעל אחת כמה וכמה באופן עליו אנו דנים, שאילולי שיגביהו את האהל לא יוכלו האנשים הגבוהים לגור בו, בוודאי שאין בכך כל שמץ איסור.

## בגובהה של עיר

**עוד** יש להראות מקום לחידושו של הערוך השולחן (שם סק"א):

**"ובתוספתא** דמגילה (פ"ג הל' יד) תניא, אין בונין בחב"נ אלא בגובהה של עיר שנאמר (משלי א כא) 'בראש הומיות תקרא', כלומר, לבנותה במקום שהארץ גבוהה. ואז אף אם עצם הבנין לא יהיה גבוה כל כך, מכל מקום כיון שעומד על מקום גבוה, ממילא עולה בגובהו על כל בתי העיר".

**ואם** כן ייתכן שאהלו של משה רבינו היה בנוי במקום נמוך יותר מהמשכן, ועל ידי כך היה יכול להגביהו יותר מעשר אמות.

**וכמה** ימתק להסמיך לכאן את דברי המדרש (במדבר רבה, יט טז): "אף על פי שהיה הענין עושה כל המדבר מישור היה מניח מקום גבוה למשכן שהוא חונה שם", כי אכן ראוי היה לו למשכן להיות במקום גבוה, הן בכדי שיהיה המשכן בגובהה של עיר והן בכדי שיוכלו להקים אהלים בגובה של יותר מעשר אמות.

## 'שתוחבין עמוד ברזל'

**גם** יצויין לעצה שנהגו בכמה מקומות, לנעוץ מוט מאורך וגבוה בקצה חגג, ועל ידי זה להחשיב את בית הכנסת כגבוה יותר. והגם כי כבר כתב המגן אברהם (סימן קג): "אבל לא כמו שעושיין קצת, שתוחבין עמוד ברזל בקרן אחת. ולא הועילו כלום בתקנתן", הרי שדעת הפרי מגדים באשל אברהם (שם ס"ק ג) היא: "ואם אי אפשר 'בכך', די בתוחב שפוד לסימן. ואם אפשר יגביה הברזל או העמוד גבוה יותר מכל בתי העיר", ופוק חזי דכך עמא דבר, וכפי שהעיד הגאון בעל 'חות יאיר' בספרו 'מקור חיים' (סק"א): "ומכל מקום ראיתי כך בק"ק ורנקפורט וק"ק פולדא".

**ויש** להסתפק אם במשכן היה מותר לעשות כן, להעמיד מוט בקצה המשכן ועל ידי זה להגביה בביכול את המשכן עד שיהיה מותר להקים אהלים בגובה של יותר מעשר אמות. ושמא אפילו הקימו 'כלאי עורב' – "מבלאות של אמה היו עושיין, והן חדין כסבין סביבותיהם, ומסמירין חדין ככולן, ומחפין בהן גגו של היכל למנוע את העורבים מלישב" (רש"י, שבת ז א), כפי שהקימו בבית המקדש. ומהיות שכבר ביארו המפרשים שאין בבניית

הכליא עורב כל שינוי מהציווי 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' על סדר הבנין, אין מניעה לומר שכך גם היה במשכן, והגבירו זאת ביותר עד שכל האהלים היו נמוכים הימנו.

### 'שגנותיה גבוהין'

**ומילתא** אלבישייהו יקרא לעסוק כאן בדברי תורת רבינו השפת אמת זיע"א אשר יצא לתמוה בלישנא דגמרא במסכת שבת (יא א): "כל עיר שגנותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה, שנאמר 'לרומם את בית אלהינו ולהעמיד את חרבותיו'", מה מעם תפסו לשון זה שה'גנות' גבוהים ולא אמרו שה'בתים' גבוהים.

**ובגוף** קושיא זו יש לציין לדברי המדרכי שהבאנו לעיל, ששורש האיסור הוא בכך שמשתמשים על הגנות, והרי זה כיוון לבית הכנסת. ואם כן, בוודאי שראוי להדגיש את גובה הגנות ולא את גובה הבתים, מהיות ולשיטה זו תלוי ועומד האיסור דווקא על הגנות. **והנה** על קושייתו זו פותח השפת אמת ומציע לתרץ:

**"והיה** נראה דדוקא הגג הגבוה שהיא ענין כבוד להבית אסור להיות גבוה מבית הכנסת, אבל גוף דירת הבנינים והעליות אפשר אין איסור כלל. אך הוא קולא יתירה".

**ונראה** מדבריו שיש שני סוגי גגות: יש את הגגות הרגילים, שהם תקרת הבית ותו לא. ויש גגות גבוהים, שהם נבנים רק ככבוד לבית שייראה גבוה. ואין האיסור לגגות בית, יהיה גובהו אשר יהיה, אלא אם יש בו גובה גג שנעשה לכבוד, וגג זה יותר גבוה מבית הכנסת. אמנם השפת אמת מסכים שחידוש זה 'הוא קולא יתירה', שהרי מדברי כל הפוסקים לא נראה דשמיעא להו ודסבירא להו חילוק זה.

**שוב** מציע השפת אמת תירוץ אחר, המבוסס על אותו רעיון עצמו אך לאורך גיסא:

**"אכן** נראה דאתי לאשמעינן דסני בהגבחת גג בית הכנסת, אף על גב שגוף הדירה אינו גבוה, מכל מקום כיון שהגג למעלה מכל גגות העיר, שפיר דמי. וכן המנהג".

**והיינו** שאם בתירוצו הראשון סבור היה השפת אמת שאין האיסור אלא אם הבית יש בו גג גבוה לשם כבוד, הרי שבתירוצו הנוכחי סובר השפת אמת שאצל בית הכנסת די בכך שיש בו גג הגבוה לשם כבוד, גם אם הבית הכנסת בעצמו אינו גבוה יותר מהבתים.<sup>2</sup>

ב. השפת אמת חותם את חידושו במילים 'וכן המנהג'. וכידוע שהשפת אמת נהג כן בעצמו ובדידה הוה עובדא בבית מדרשו הגדול שנבנה לצד ביתו נאוה קודש בעיירה 'גורא קאלאזוריה' בפולין.

בשנת תרס"א ביום ערב שבת קודש פרשת בה"ב, פרצה בעיר גור שריפה ענקית ששלהבותיה כילו את בית מדרשו הגדול של השפת אמת, את דירות המגורים שלו ושל בניו, וכן את רוב בתי העיר. בית המדרש היה בנוי עץ, והוא נבנה עוד בימי החידושי הרי"ם כשהעתיק בשנת תרי"ט את משכנו מעיר הבירה ווארשא, אל עיירת גור.

### עבודת משה במשכן היאך נעשתה?

**את** דברינו נחתום בקושיא מקבילה לנידון שלנו, דון מינה ומינה ואוקי באתרא, והיא מה שהקשה רבינו יחיאל מפריז, מבעלי התוספות, על עצם עבודת משה במשכן כיצד היא נעשתה, כשהמשכן עצמו לא היה גבוה אלא עשר אמות, ואף משה רבינו היה גבוה עשר אמות<sup>2</sup>.

**וכך** הובא ב'שיטה מקובצת' למסכת בכורות (מד א, בשם תוספות חיצוניות):

**"הקשה הר"י מפריז, כיון שהמשכן לא היה גבוה אלא עשר אמות שכן היה ארכן של קרשים, ומשה היה עשר אמות בדאמר הכא, היאך היה נכנס באהל**

---

השפת אמת עצמו מספר על השריפה באגרתו למחותנו הרה"ק רבי שלמה מראדזימן, שנכתבה שבועיים לאחר מכן, ביום א' פרשת בהעלותך, כמענה למכתב הזמנה לנישואי נכדתו: "ובכל לבי הייתי רוצה למלאות מבוקשו וליסע לשמוח עמו ביחד. אבל מה אעשה כי אש יצאה ונשרפו לי כל הבנינים וגם בית הכנסת ובית המדרש של בני עירי, ואני וגם בני מטולטלים ואין לנו מנוח ואי אפשר לזוז מפה... והכל מן השמים. והוא לטב בוודאי".

אנשי שלומו של השפת אמת השקיעו מאמצים רבים לשיקום ההריסות. ואכן אחרי כשנתיים הוקמו שתי בנייני אבנים סמוכים זה לזה. בנין אחד עבור בית המדרש לעדת חסידי גור. והבנין הסמוך אליו מימין, עבור בתי מגורים לרבי ולמשפחתו.

כשראה השפת אמת את הבניינים החדשים בהבנותם, העיר תיכף על 'טעות הלכתית' במלאכת הבנייה: בנין המגורים נבנה גבוה במעט יותר מבנין בית המדרש, בעוד שעל פי ההלכה יש לבית המדרש להיות גבוה יותר מהבית. משכך דרש השפת אמת מעושי המלאכה שיוסיפו ויגביהו חלק מסוים מגג בית המדרש, והוא שיהיה יותר גבוה מהבנין הסמוך אליו, וכך עשו.

מבנה זה של הבית מדרש לצד בית המגורים שרד את ימי מלחמת העולם השנייה והוא עומד על מכונו בחצר הפנימית של רחוב פיארסקה 10 במרכז העיריה. 'כתלי בית המדרש יוכיחו'. ואכן כל מי שמבקר במקום רואה מיד לנגד עיניו את שתי הבתים, ואת אותה תוספת בנייה שהוסיפו בגג בית המדרש לקיום ההלכה.

אפס כי יש להעיר שלכאורה מעיקר הדין לא היה זקוק השפת אמת לכך, שהרי זה היה בית המדרש ולא בית הכנסת, וכל האמור באיסור זה הוא דווקא בבית הכנסת, כדברי הערוך השולחן (סו):

**"ודע דרבבתי מדרשים ליכא דין זה. וכן המנהג דהבית הכנסת עושים גבוה הרבה ולא בית המדרש. ואף על גב דקיימא לן דקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת (כריב"ל במגילה כו א), מכל מקום לענין זה בית הכנסת שהוא מקום תפילה לכל העיר חמור טפי, דההרגשה נראית יותר בבית הכנסת מבבית המדרש, והכתוב אומר (ישעיה נז ז) וקבצתים בבית תפילתי".**

וחשבתי דדילמא סבר השפת אמת דבבית מדרשו שאני, לפי שבנין בית המדרש היה סמוך ודבק לבנין בית המגורים, והיה ניכר מאוד שבית המגורים יותר גבוה מבית המדרש, ואין ראיה שהיה סובר כן גם אם בית המדרש לא היה סמוך לבנין המגורים.

ג. כשהרציתי קושיא זו, עליה עמדו רבותינו, בפני ידידי הנעלה העורך שליט"א, פיו פתח בחכמה לישב קושיא זו כמין חומר בהקדם מסורות עתיקות יומין המספרות על צדיקים מופלגים בדורות הקודמים אשר זכו ביום השבת לשינוי צורה של ממש ומאור פניהם והדרת גופם לא היה דומה בימות השבת לימות החול, עד אשר הסובבים אותם היו רואים במוחש כי קומתם גבהה כהנה וככהנה, ויהי לפלא.

לעבוד בשמונת ימי המלוואים וכל הארבעים שנה, למ"ד משה שמש בכהונה גדולה כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, דעשר אמות בעשר אמות היכי יתיב.

**וכי** תימא שהיה כופף קומתו, הא ליתא, דכיון שהיה עובד עבודה אם היה כופף קומתו היו נגדרים הבגדים שהיה לבוש כשהיה משמש כהן ואמר' בפרק תמיד נשחט בסיפיה (פסחים סו ב) ולבש הכהן מדו בד שלא יחסר ושלל יותר ולהכי קאמר התם דלא הוו כהנים מדלו למנייהו כשהיו עובדין עבודה, וא"כ ה"נ אין להם לגרור בגדיהם על גבי קרקע משום דכתיב 'מדו בד'. ודוחק הוא לומר דבסוף תמיד נשחט איירי שהיו חולכים כהנים עד ארכובותיהם בדם ולכך היו צריכין להרים בגדיהם יותר מדאי אבל מעט לית לן בה, דמאי שנא, דפשיטא דאסור כיון דלא הוו מדו בד.

**וישמא** יש לומר שהיה כופף מעט את ראשו.

**אלא** שרבותינו בעלי התוספות, הובאו דבריהם בספר 'מושב זקנים' (שמות כו א), מיאנו בתירוץ זה ולא הסכימו לומר שהיו כופפים את הראש בעבודת הקודש, ובשל כך הניחו זאת בקושיא:

**"יש** מקשין איך היה אחרן נכנס במשכן להטיב נרות והקמיר קמורת, והלא אמרינן בפרק המצניע, נכחן של לויים עשר אמות, והמשכן לא היה גובהו כי אם עשר אמות, וגם המצנפת על ראשו היה, ואמרינן במסכת סוכה (ו ב) אמתא כאמתיה היכי יתיב, כל שכן היאך יכול להיות אדם שגבהו עשר אמות ליכנס בכנין שגבהו עשר אמות ועדיין מצנפת בראשו.

**ואם** תמצא לומר, היה כופף ראשו כשנכנס לעבודה, השתא לפני מלך בשר ודם אין עובדין כך, אם לא נתכוון להשתחוות, כל שכן לפני מלך מלכי המלכים, וצ"ע".

---

מפיהם ומפי כתבם של חסידים ואנשי מעשה נשתמרו עדויות רבות על צדיקים שזכו למדרגה נפלאה זו בה קומתם גבהה בשבת, ובד בבד שמענו גם עדויות נוספות על צדיקים שגבהה קומתם לעת אשר עלו לגדולה לישב על כסא מלכותם, והדברים עתיקים וידועים.

אמנם מסורת בידינו מהרה"ק רבי ישכר דוב מבעלזא זיע"א, שהגיד כי לא כן הוא הדבר, אלא שבכל ימות החול היו חולכים הצדיקים בקומה כפופה ואילו בשבת הלכו בקומה זקופה לכבוד שבת. ושפיר יש לומר שהוא הדין גם באלו שגבהה קומתם כשעלו לגדולה, שגם בהם נזדקפה קומתם הכפופה.

ומעתה, הפליא לומר וליישב הקושיא עליה אנו דנים, שבודאי משה ואהרן היתה קומתם עשר אמות, אלא שזה היה דוקא בזמן שהם היו בעבודת ה' באופן של גדלות המוחין, בבחינת 'ויגבה לבו בדרכי ה''. אמנם עבודתם במשכן היתה בבחינה של הכנעה ושפלות ברח לפני מי ששיכן שמו בבית הזה, שהרי אין גבהות לפני המקום, ויסוד הדברים כבר מובא אצל הרה"ק בעל התניא זיע"א (סידור הרב, שער חנוכה, והביא דבריו הרה"ק הייטב לב בספרו 'רב טוב' פרשת ראה).

ומעתה הכל יעלה יפה ובטוב טעם, שהגם שלא היה גובה המשכן אלא עשר אמות, עם כל זאת היו יכולים משה ואהרן להכנס לשם, כיון שבמשכן הם היו מהלכים בקומה כפופה ובהכנעה גדולה.

### חפירה בקרקע המשכן

**וכהמשך** לדברים האמורים לעיל, הנה אין נראה לתרץ כלפי המשכן גם כפי שתרגנו כלפי האהלים, שחפרו בקרקע המשכן עד שאף חלל המשכן נעשה יותר גבוה מעשר אמות, שהרי כלפי המשכן מצאנו שחז"ל קבעו שגובהו של משכן היה עשר אמות, לא פחות ולא יותר, וכפי שהבאנו לעיל, ואין אחר דבריהם כלום.

**אמנם** צ"ע מה אכן הביאו חז"ל ראייה מגובה הקרשים לכך שזה גם היה גובה המשכן, ודילמא את חלל המשכן חפרו והיה גבוה יותר מעשר אמות.

**ורחוק** לומר שכוונת חז"ל היתה אכן רק על גובהו החיצוני של המשכן, התואם לגובה הקרשים, ולעולם גובהו הפנימי היה יכול להיות יותר מעשר אמות, אם נאמר שחפרו באדמה, שכן הדרשה הסמוכה לה: "ואמה וחצי האמה רוחב - למדרנו ארכו של משכן לעשרים קרשים, שהיו בצפון ובדרום מן המזרח למערב, שלשים אמה" (רש"י שם) היא דווקא על האורך הפנימי של המשכן, שכן מבחוץ היה המשכן רחב יותר מחמת עובי קרשי הדופן המערבי. ואין נראה שכלפי הגובה היה כוונת חז"ל לגובה החיצוני וכלפי האורך היה הכוונה לאורך הפנימי.

### בדרך גם

**וראיתי** דבר חדש להגאון רבי יהונתן אייבשיץ, בספרו 'דברי יהונתן' (תרגומה אות מט), שהביא בשם רבינו אליהו מזרחי (ולא מצאתי זאת לפנינו), שהיה זה בדרך גם:

**"דאיתא בש"ס** ויפרוש האהל על המשכן' מלמד שגובהו של משה היה עשר אמות, עיי"ש. ואיתא בש"ס, כשם שגובהו של משה היה עשר אמות כך כל הלויים שבאותו דור היו עשר אמות. והקשה המזרחי, דהנה איתא בשאול 'משכמו ולמעלה גבוה מכל העם' מפני שהיה משוח בשמן המשחה, וכן מצינו במלכות בית דוד, אם כן מצינו דמבע של שמן המשחה ליגדל. ואם כן קשה, איך אמר הקב"ה שימשח אחד מבני לוי, הא לא יוכלו ליכנס למשכן, דהמשכן היה גבוה רק עשר אמות. ומתרגין, דבאמת היה על פי נם, עיי"ש".

**והנה** פשוט שנס זה לא נעשה אלא במשכן ולא בכל האהלים של אנשי דור המדבר, כך שאין בזה די לתרץ קושיא קמייתא. אמנם יש להסתפק בטיבו של נס זה שנעשה במשכן, אם היה זה נס במשה רבינו שעם גובהו היה יכול להכנס בוקיפות אל המשכן, או שמא היה זה נס במשכן שעם היותו גבוה רק עשר אמות, היו יכולים להכנס בו גם אנשים גבוהים.

**ויתכן** לומר שאם הנס נעשה במשכן והיו יכולים להכנס בו גם אנשים גבוהים, היה הדבר ניכר במשכן עצמו כלפי האהלים שבחוץ, שגם אם נאמר שהאהלים היו גבוהים עשר אמות או מעט יותר, עדיין היה המשכן נראה כגבוה יותר מהאהלים, ולא היה איסור באהלים הגבוהים כשהמשכן היה נראה שהוא גבוה יותר.





## הרב יעקב קאפיל הכהן זאלצער

חלל געשטיקט לעקב, ברוקלין יצ"ו

## אי נכון מה שמתפללים שחרית עם התלמידים בת"ת לאחר חצות

**ש"מ** המלך החכם מכל אדם אמר דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת, ובמדרש הארץ כיון שעומדת במאמר של הקב"ה אינו חרב וצ"ב, ונראה פירש הדברים דהנה אע"ג דהדורות נתמעטים והולכים ויורדים פלאים, [דהיינו דור הולך ודור בא], מכ"מ אם מעמידים עצמינו במאמר של הקב"ה שלא לזוז וזו כל שהוא מתורתינו הקדושה, אז יכול להיות לו עמידה וקיום, ולא לשנות שום דבר מתורתינו הקדושה בשביל ירידת הדורות, [וזה הארץ העומד במאמרו של הקב"ה לעולם עומדת]. ושמעתי לפרש בדרך צחות דזה כוונת דור המלך נעים ומירות ישראל במה שכתב תצרנו מן הדור זו לעולם [תהלים יב, ח], דהיינו שישמרנו מן הפתגם של "דור זו", דהיינו מלומר שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, וא"א לדקדק בכל דקדוקי המצות כדורות הראשונים, אלא ח"ו לומר כן אלא הארץ לעולם עומדת במאמרו של הקב"ה, והנה הן אמת דאי אפשר לאחרונים להיות כראשונים [כמבואר ברש"י ר"ה כה: ] ובאמת דהדורות יורדים אלא דכל שינוי שעושים בשביל זה צריכים להשגיח שיהא ע"פ תורתינו הק'.

### השתלשלות הדברים

**והנה** אחד מן התוצאות של חלישת הדור הוא שקשה להתרכז המוח בענין אחד לזמן ארוך, ובפרט לתינוקות של בית רבן, והתיקון לזה הוא להחליף ולחלק סדר הלימודים ולא יעסקו זמן רב בענין אחד, [ועי' בעש"ט עה"ת פ' ואתחנן אות כ"ג], ובשביל זה נשתרבו לאחרונה שגשגנו בהרבה חדרים ותתי"ם ממה שהיה נהוג עד עכשיו דמיד בבוקר הדבר הראשון היה שהתפללו תפילת שחרית מרישא עד גמירא בפעם אחת, וכחיים תחת זה מחלקים סדר התפילה לשנים, חצי הראשון מיד בבוקר, וחצי השני ניתן ביד כל מלמד בכיתה לעשות בו כטוב בעיניו לתועלת התלמידים, או להשלימו מיד אחר הפסקה [שהוא בערך 11:30 או אפי" במאוחר יותר], או אפי' יותר מאוחר דהיינו לאחר הפסקה לומדים קצת ורק אח"כ משלימים התפילה [וזה כבר אחר 12:00].

**והנה** בימי הקיץ בדרך כלל אין יוצא מזה תקלה, אבל מה שאין משימין על הלב הוא דבימי החורף חצות יכול להיות כבר בשעה 11:40, ויוצא מזה תקלה גדולה דלא מבטיח אותם שמתפללים אחר 12:00 דרוב ימי החורף מתפללין שמו"ע כשהוא הרבה אחר חצות, אלא אפילו אם מתחילים להתפלל מיד לאחר הפסקה ראשונה יהא משך כמה שבועות שיתפללו אחר חצות.

**וכשנתתי** זאת אל לבי התחלתי לחקור אחר זה, על מה סומכים ובהסכמת מי נעשה כזה, ואם יש איזה מורה הוראה שהתיר כזאת, וראיתי שרוב מלמדים ומנהלים לא שמו לב לזה כלל ולא ידעו שיש בזה איזה דבר שלא כהוגן, ואפילו אותם שכבר שמו

לב לזה לא היה מענה ברירה בפיהם על מי סומכין בזה, וכל אחד אמר שם של מורה הוראה אחרת שכמדומה שהוא מתיר, וכל מורה הוראה ששמעתי שאומרים משמו שהוא מתיר, הלכתי אליו לשאול את פיו וכולם ענו ואמרו דמעולם לא התירו את זה, ואין לזה שום היתר והוא איסור גמור והיפוך החינוך.

**והנה** באמת כיון שלא מצאתי מי שיתיר את זה לא היינו צריך לדון בזה כלל, אלא שלא ליתן מקום לבעל דין לחלוק בזה, דמי אומר שהדין אתי ושצריך להחמיר בזה, לכן אמרתי להעלות על הכתב מקור מוצא דין זה, ומה שיש לדון בזה, ואקוה לקל חי שיהא דברי נשמעים ויהא עושה פירות להעמיד הדת על תילה.

#### המקור של חיוב חינוך

**וקודם** נתחיל בעצם חיוב החינוך, שהוא נלמוד ממקרא שאמר שלמה המלך, חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה ומכאן סמכו שמצוה על האב לחנך את בנו על פי התורה [עי' רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ז הל' כ"ה] ויש שסוברים שהוא חיוב מדברי קבלה [עי' חיי אדם כלל ס"א ס"א] ועכ"פ חיוב דרבנן בודאי איכא כמבואר בכמה מקומות בש"ס ופוסקים מזה.

#### דעת הסוברים דמגיל ו' נקרא הגיע לחינוך

**ובאיזה** גיל נקרא הגיע לחינוך לא נתבאר בהדיא זמן מסוים לזה, אלא כל דבר לפי ענינו כשמגיע הקטן לגיל שיכול לקיים אותו דבר חייבים מאז לחנכו בזה, כמבואר בתוס' סוכה כ"ח: ונפסק כן במג"א סי' שמ"ג ססק"ד והו"ד שם במ"ב ובשו"ע הרב, אלא דמצינו בראשונים ואחרונים דנתנו בזה גיל מסוים דאז הוא זמן החינוך לרוב המצות, והנה במשנה ברורה מצינו בכמה מקומות דנקט דהזמן של הגיל לחנוך הוא משנת ו' או ז' כל חד לפום חורפיה, [עי' סי' ט"ז בבב"ל ד"ה ואז לענין ציצית משנת ו', ובסי' ע' לענין קריאת שמע, ובסי' קצ"ט לענין ברכת המזון, [והא דכתוב י"א שנת ט' וי' היינו לענין להוציא אחרים ידי חובתן] ובסי' רס"ט לענין קידוש והבדלה, ובסי' תקנ"א בשעה"צ ס"ק צ"א לענין היודע להתאבל שחייב באבילות, וכן נקט היעב"ץ במור וקציעה בסי' קצ"ט, דהשיעור חינוך בסתם מצות בכל קטן מבן שש, וכן נקט בספרו מגדל עוז נדפס בסוף סידור היעב"ץ [דף תתקל"ז מדפוס חרשים], וכן נקט הפרי מגדים בפתיחה כוללית ובסי' רס"ט, תע"ב ותקנ"א [אלא דבמקצת מקומות כתיב ה' ו', ובשאר מקומות ו' ז', ויש ליישבו ואין כאן מקומו] [וכן נראה לכאורה בפשטות דעת השו"ע עי' סי' נ"ה ס"ד וסי' קצ"ט ס"י].

#### דעת הסוברים דמגיל ט' נקרא הגיע לחינוך

**אלא** דמצינו בפוסקים גם זמן מאוחר יותר, והוא משנת ט' [ויש שמוסיף גם י' כל אחד לפום חורפיה ויש שסתמו סתם משנת ט'] והוא שימת רש"י בכמה מקומות, [ברכות ט"ו, מגילה י"ט, ערכין ב'] וכן כתב המאירי בהגיה ב' דכל מצוה שלא נתנו בו חכמים שיעור הוי השיעור מבן ט', [ואם ידיעתם של אותו מצוה קלה להבין אז חייב לחנוך אפי'

מקודם לכן ע"ש], וכן משמע מדברי הרשב"א ברכות מח; ודף כ' ע"ש היטב, ובלקט יושר לתלמידו של בעל תרומת הדשן [ע' 158] ועוד, וכן פסק המג"א בהל' ציצית בריס' ט"ז ובס' קצ"ט, [ומיושב בזה מה שהקשה עליו הבאר היטב שם ועיין], וכן פסק בשו"ע הרב לענין ציצית כהמג"א, [אלא דבסידור החמיר משנת ו'], וכן הוא דעת האר"י ז"ל הו"ד בס' חינוך ישראל פ"א סי' ג' ועוד, וכד עיינתי שם והוא בספר עין חיים שער דרושי הצלם דרוש ג', כמציין בין החרקים מצאתי שם דבר נפלא, שכתב דרעת הקטן מתחיל להתנוצץ בו כשמגיע לשנת ו' ויום אחד, [ולכן נקרא מאז עונות הפעוטות דהוא מלשון מעט דמאז מתחיל להיות בו מעט דעת] ומתנוצץ בו עד שיגיע לשנת ט' ויום אחד ואז נגמר בו הדעת, ומאז ראוי לביאה ולכן מאז הוי התחלת חינוך הקטן למצוה ע"ש, ובזה אפשר להבין יסוד המחלוקת בין הפוסקים אם זמן החינוך מתחיל משנת ו' או משנת ט', דמר קחשיב מזמן שמתחיל להתנוצץ בו הדעת ויש לו כבר מעט דעת ושייך לחנכו מאז, ומר קחשיב מזמן שנגמר בו דעתו לגמרי ויש לו דעת שלימה של קטן ומאז ראוי לחנכו ודו"ק.

#### מקור לחיוב חינוך קטנים בתפילה

**והנה** לענין החיוב לחינוך קטנים על מצות תפילה מילתא דפשיטא הוא דחייבין לחנכן כמו בשאר מצות, וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' ק"ו ס"א וז"ל קטנים שהגיעו לחינוך חייבים לחנכם ע"כ, והוא משנה מפורשת בברכות כ; ומשמע דמחייבים להתפלל כמו גדולים ממש, וכן לענין מנחה ומעריב כמבואר בשו"ע הרב שם דצריך להתפלל בבוקר ובערב, והעתיקו במ"ב שם ס"ק ב', ואם חייבים להתפלל מעריב כש"כ שמחייבים להתפלל מנחה, וכן נקט בפשטות בפמ"ג סי' קפ"ו א"א סק"ג [ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו].\*

**ואדרבה** מצינו דלענין תפילה מחמירין יותר משאר מצות, דהא נשים פטורים מכל מצות עשה שהזמן גרמא ומכל מקום מבואר בגמ' ברכות כ: דבתפילה חייבין אע"ג דהוא זמן גרמא כיון דרחמי ניהו ע"ש בתוס' ד"ה בתפילה, וגם לגבי קטנים מצינו דמחמירין בהם יותר לגבי תפילה משום דרחמי ניהו, דהא רש"י ס"ל דלענין ק"ש פטורים מלחנכם אפי' כשכבר הגיעו לחינוך כיון שהוא דבר התלוי בזמן וקשה לאביו לחנכו ע"ש בתוס', מכ"מ לגבי תפילה כתיב דצריך לחנכו אע"ג דתלוי בזמן ק"ש כיון דרחמי ניהו, [ע' בבית מאיר סי' שמ"ג שמיישב בזה השגת המג"א שם על אלו הסוברים דכמצוה דרבנן ליכא חיוב חינוך דלכאורה מבואר דמחויב לחנכם לתפילה אע"ג דרבנן היא תפילה שאני כנ"ל], וכיון שכן בודאי אין להקל להם לולל בקיומו, ומכ"ש לא יותר משאר מצות אם מדקדים לחנכם לענין שופר ולולב וציצית וכדומה כש"כ דצריך לדקדק בזה לענין תפילה.

א. ושמעתי מהרה"ג ר' בן ציון הערשקאוויטש שליט"א דפ"א כד הוי כבר ט' כבר י' שכח להתפלל תפילת ערבית, וכשנודע לאביו הגאון הגדול מוה"ר פישל הערשקאוויטש וצ"ל על זה נתן לו מריטת לחי בשביל זה ובהיום מזלזלים בזה ואינו נכון.

אם יש מקילים יותר בתפילה בזמן שהגיע לחינוך מבשאר מצות

**אל** דראיתי בספר חינוך ישראל פ"ב ס"ו שהביא משו"ת מן השמים סי' נ"ב דהגיע לחינוך לענין תפילה הוא מבן י' י"א, והעיר ע"ז דבפוסקים לא משמע כן, וכתב דשמה לענין תפילה הוי גיל הגיע לחינוך כשיודע "שעומד לפני הקב"ה" ומבקש ממנו צרכיו והוא חמור מבברכה ששם די אם יודע "למי" מברכים.

**אל** דבריו צ"ע דהא להדיא מבואר בתוס' ברכות מ"ח דילפינן תפילה מברכה, והו"ד בשו"ע או"ח סי' נ"ה ס"ד דבקמן שהוא יותר מבן שש, [המחבר נקט כדעת הפוסקים בזמן חינוך הוא מבן ו' וכן הוא בסי' קצ"ט בב"י, והמג"א שם חולק עליו בזה לשיטתיה אול כנ"ל, ומוישוב בזה קשיית השע"צ שם], ויודע "למי" מתפלל שיש מתירים לצרפו למנין הרי דהשו"ע נקט דהשיעור של הגיע לחינוך לתפילה הוא שזה לשיעור של הגיע לחינוך לברכות [אלא דהמחבר שם חלק על התוס' במאי דס"ל דיכולים לצרפו למנין אבל לא על עצם דבריהם].

**ובאמת** בנף הדבר במה שכתב לדייק כן משו"ת מן השמים יש לדחות, דלא נכתוב שם כן להדיא אלא בתוך השאלה אם יכול לצרף קמן למנין כתב קמן בן י' י"א שהגיע לחינוך דתפילה האם יכול לצרפו וכו' ע"ש, ואפשר לומר דלא דוקא נקט ואפי' את"ל דדוקא נקט [כידוע דהשואל הוא הבעל מחבר בעצמו אחד מבעלי התוס'] אין משום דקדק כלל, דהגם שכתבנו לעיל דיש ב' שיטות בענין זמן הגיע לחינוך, מצינו בראשונים עוד זמנים ויש מראשונים שכתבו דהזמן הגיע לחינוך הוא מבן י' י"א, כן הוא ברבינו חננאל ר"ה ל"ג, ובמגילה י"ט. ובספר העיטור הל' ראש השנה [צ"ט:]: וא"כ לא רחוקה הוא לומר דכן הוא ג"כ דעת בעל השו"ת מן השמים, ואם כן אין זה ענין לתפלה דוקא אלא הוא בדין לענין שאר מצות אלא דאין זה נוגע למעשה דבשו"ע לא נפסקו כן כמבואר בבית יוסף סי' קצ"ט דברי כל הראשונים בזה, וכן פסק השו"ע דשיעור שיכול לדבר לפני המלך הוא מבן ו' [ובמג"א שם מבן ט'], וא"כ אפי' את"ל דברי שו"ת מן השמים דוקא הוא אין לסמוך על זה כלל.

#### מסקנא למעשה

**נמצא** המורם מכל הנ"ל הוא דמי שביכולת בידו בודאי יש לחנך הקטנים כבר מגיל שש כפשטות דעת המחבר בסי' נ"ה וקצ"ט, אלא דכמדומה שאין העולם נוהגים כן והחיש מעיד דכמעט אי אפשר לחנך קטנים בני ו' להתפלל כל התפילה, והנראה דסמכינן על המג"א בזה דהגיל של הגיע לחינוך הוא מבן ט', [ועי' בשו"ת נשמת שבת סי' שמ"ג ת' תנ"ב בסופו] ועכ"פ ביותר מזה בודאי אין להקל.

שיטת הראב"ן שאין צריך לחנך על פרטי המצוה

**אל** דלכאורה היה אפשר לדון דשמה יש מקום להקל בזה, והוא על פי שיטת הראב"ן הו"ד במשנה ברורה סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח דאין צריך לחנך הקטן על פרטי המצות אלא על עיקר קיום המצוה, ולכן ס"ל דקמן יוצא בלולב שאול ביום ראשון וא"צ שיהא

לכם כיון שאין זה מגוף המצוה ע"ש, ובשעה"צ ס"ק ל"ו, וא"כ היה מקום לומר דומני המצוה אינו מעצם המצוה אלא מפרטי המצוה וא"כ א"צ לדקדק עמהם בזה כן היה אפשר לומר בהשקפה ראשונה.

### אם להראב"ן יכול לעשות כן בידים

**אב"ל** כד נעייין שפיר יראה דאין דברי הראב"ן שייך לכאן כלל, וקודם שאביא לדון אם זמני המצוה הוא מגוף המצוה או מפרטי המצוה צריכים להבהיר כאן נקודה אחת, דהנה הראשונים שהביאו דברי הראב"ן [העתיקם הב"י בס' תרנ"ח], כתבו ב' עצות היאך הקטן יוצא בלולב שאינו שלו, או שיאחו האב הלולב בהדי הקטן והקטן ינענע כן בעוד שהוא ביד האב וכיון דלא יצא מיד האב יכול האב לצאת בו אח"כ דעדיין שלו הוא, ועצה זה הביא המחבר שם בס"ו [אלא דהרבה פוסקים ס"ל דעדיין לא יצא הקטן בזה ידי חובתו אם הגיע לחינוך, וצריך לטלו אח"כ בעצמו ע"ש בפמ"ג א"א סק"ח ובמ"ב הנ"ל], ועוד עצה הביא שם דהיינו שינוה הלולב בקרן זוית והקטן ימלנו בעצמו ע"ש, ולכאורה צ"ע למה לן לכל זה אם אין צריך לחנך הקטן בכל דקדוקי המצות יכול לתנו בידים ולא יתן לו בכדי שיהא שלו אלא בתורת שאלה ויצא בזה שפיר מצות חינוך ולמה לן לכל העקולי ופשרי.

**א"ל** נראה מזה הגם לראב"ן אין ליתן לו בידים לצאת בו ידי חובתו באופן כזה, כיון דבגדול לא נפיק בכי האי גוונא אסור ליתן לו בידים לצאת בכי האי גוונא אלא דאם הקטן נטלו בעצמו בלי שיתן לו האב במתנה, והוא נענע בו יצא האב בזה יד חובת חינוך כיון דאין כאן חסרון בגוף המצוה, וכן בכי האי גוונא דהאב אוהו בו בהדי הקטן איירי ע"כ בכי האי גוונא דהוא נתנו לקטן במתנה גמירא, ואם כן אין כאן איסור במה שנתנו לו אלא דהקטן היה צריך לדקדק שיצא מיד האב ושיבא לידו לגמרי כדי שיהא יכול לצאת בו בכל פרטיה, אלא דהקטן אינו יודע לדקדק בזה ולכן מתחיל לברך בעוד שהוא ברשות האב, והאב לא הפסיד בזה דכיון שהוא נתנו לו בקנין גמור אלא דהקטן לא דקדק שפיר לקנותו כדבעי, והמצוה דחינוך יצא האב בזה כיון דאין כאן חסרון בגוף המצוה, ועל כרחק צריך לומר כן דהא משמע מהראב"ן והשו"ע דאם היה יוצא מיד האב ליד הקטן אז היה בא לרשות הקטן ושוב לא היה יכול האב לצאת בזה, ואם לא איירי שנתנו לו האב במתנה גמירי מה איכפת לן אם בא ליד הקטן הא האב לא הקנהו לו מעולם, אל ע"כ כמו שכתבנו, ודו"ק.

**ואיין** להשיב על זה ממה שהשיג בשערי ציון על הברכי יוסף, דכתב דלראב"ן לא יצא בזה ידי חובת חינוך, וכתב ע"ז דלא משמע כן מדברי השו"ע אלא דלכתחלה יכול לתנו בידים לברך עליו, דמשמע דיכול ליתן בידים ממש, דאין כוונתו בזה לומר ידים ממש, אלא כוונת לידים ממש המבואר בשו"ע דאב עדיין אוהו בו ומצוה לבנו לברך, אלא דאינו אומר לו מתי לברך, וע"ז כתב דשפיר יוצא בזה מצות חינוך דלא כברכי יוסף שכתב דאינו יוצא בזה מצות חינוך.

### להשוות שיטת הראב"ן עם שיטת הרימב"א

**ובהיותי** בזה אמרתי ליישב מה שראיתי איזה אחרונים שכתבו דשיטת הראב"ן אינו מתאים עם דברי הרימב"א, שכתב בסוכה ב': דצריך לחנוך הקטן לעשות המצות בהכשר גמור כמו בגדול ע"ש, שכתב כן לענין מצות סוכה, ולפי מה שביארנו דגם הראב"ן מודה לזה דבידים ממש אסור לחנכם שלא כהלכה וא"כ ליתן להם לאכול בסוכה פסולה הרי זה בידיים ממש, [ע"י מנ"א סק"ג, ובשו"ע הרב, ובמשנה ברורה סק"ה שם], וא"כ אין כאן מחלוקת בזה ודו"ק.

**וא"כ** בנוגע לענין להתפלל עם קטנים לאחר זמנו אפי' את"ל דלהראב"ן שפיר דמי, זה דוקא אם הם מתפללים בעצמם או אינצריך למחות בידם, אבל לצוות להם להתפלל ולעמוד עליהם כרבי על תלמידיו זה בודאי אסור כנ"ל וא"כ אולי לה האי התירה.

### להלכה לא קי"ל כהראב"ן

**אלא** דאפילו אם ירצה בעל דין לחלוק דלהראב"ן יכול ליתנו אפילו בידיים כדמשמע מאיזו אחרונים, מכ"מ אין זה פתרון לינהג כן לכתחלה, דהא להלכה רוב אחרונים לא פסקו כוותיה אלא כסתימת השו"ע שם דצריך לדקדק בקטן בכל דקדקי המצוה כמו בגדול, [ע"ש בפמ"ג, בבכורי יעקב, וביה"ל] ואין להביא ראיה ממה שהעולם אין מדקדקים לקנות לקטנים ד' מינים דבפשטות אם לא ס"ל כהראב"ן צריך לדקדק בזה כמו שכתוב בפמ"ג, דאל"כ לא יהא הלולב ביום שני של הגדול, וביום שני ג"כ צריך להיות לבם בחו"ל, דאין דבריו מכרחים דהרבה אחרונים חולקים עליו דגם לדעת השו"ע א"צ לקנות להם ד' מינים לעצמם [ע"ש בהג' חכמת שלמה ובא"א ועוד, וע"ע בשו"ת אג"מ או"ח חלק ג' סימן צ"ה].

### אם זמנו של מצוה הוא מגוף המצוה או מפרטי

**אלא** דבאמת נראה דאין דברי הראב"ן שייך כאן כלל, דזמן המצוה אין זה מפרטי המצוה אלא מגוף המצוה ממש, [וע"י בספה"ק דרך פיקודך מל"ת ט"ז דהמתפלל אחר זמנו, אפי' כוונתו לטובה שיהא יכול להתפלל אז ביותר כוונה דומה למי שרוצה להדר במצות מצה, ובשביל זה יוצא לו שאינו אוכל מצת בפסח אלא ממתין עד חג השבועות, ופ' בזה הפסוק ועצם לא תשכרו בו שאל ישבר "עצם" קיום המצוה בשביל להדר במצוה בהידורים צדיים, ע"ש].

### ראיה דצריך לחנך קטן גם בזמנו דמצוה

**וראיה** ברורה לזה הוא דהנה במשנה ברכות כ. מבואר דקטנים פטורים לקרות קריאת שמע, ופ' שם רש"י דהיינו אפי' קטנים שכבר הגיעו לגיל של חינוך בשאר מצות מכ"מ מק"ש פטורים, והטעם לזה כתב דכיון דזמן ק"ש הוא בבוקר השכם ואין האב מצוי תמיד אצל הבן כשמגיע זמן ק"ש ולכן לא הטילו על האב לחנכו בזה ע"ש, אלא דתוס' שם חלקו עליו וס"ל דהמשנה איירי בקטן שלא הגיע לחינוך אבל בהגיע לחינוך צריך לחנכו בק"ש, ובשו"ע סי' ע' הביא ב' דעות ופסק לעיקר הלכה כרש"י דאין צריך לחנכם בזה, אלא דמכ"מ כתב דראוי לכתחלה לנהוג כר"ת [ע"ש במ"ב סק"ט], ואם כנים הדברים

דומן המצוה אינו מגוף המצוה, א"כ איזו סיבה הוא זה לפטור הקמן מק"ש כיון שאין האב מצוי אצלו בזמן, הא א"צ לדקדק במצות חינוך בזמניה המצוה, אלא ע"כ דומני המצוה הוא מגוף המצוה ע"כ צריך לדקדק בזה.

### עוד ראייה גדולה לזה

**ועוד** ראייה גדולה ומכרחת לזה, יש להביא, במתני' שם מבאר דאע"ג דלענין ק"ש אין חייבים מכ"מ לענין תפילה חייבים, וכתב שם בחידושי רבינו יוהנן מלוניל [דגם הוא ס"ל כרש"י] דלמה באמת בתפילה צריך לחנכם דהא גם תפילה זמנו קבוע בבוקר, וכתב דתפילה שאני דסוף זמנו מאוחר יותר מסוף זמן ק"ש ואין קשה כ"כ לחנכו בזה, וכן כתב בפרי מגדים סי' תרט"ז מש"ז סק"ב בדעת רש"י ע"ש, הרי להדיא דרש"י דקיי"ל כוותיה צריך לחנך הקטנים להתפלל בזמנו.

### פוסקים הכותבים שצריך לדקדק שיתפללו בזמן

**וכן** מפורש יוצא בספר והיה ברכה לבעל הבני יששכר פ"ג מ"ג, שכתב לבאר רש"י הנ"ל למה בתפילה חייבין לחנכו הא תפילה ג"כ תלוי בזמן, וכתב דבק"ש א"א לחנכו לקרות שלא בזמנו דאם יקרא שלא בזמנו אתי למיסרך דגם כשיגדיל יקרא שלא בזמנו, משא"כ בתפילה כשמתחילים לחנכם אין מתחילים בנוסח התפילה כגדולים אלא בנוסח של בקשה בעלמא, ואותו נוסח יכול לומר גם כשיגדל שלא בזמן, דכבכל עת שירצה יכול להתפלל להקב"ה נוסח של בקשה בעלמא עכ"ד, משמע מדבריו דשכבר הגיע הגיל שמחנכים אותם בנוסח התפילה מעליא כגדולים או אסור לחנכם שלא יתפללו בזמן, דיש בזה חשש דאתי למיסרך להתפלל כן כשיגדל, וכן כתב ג"כ להדיא בס' ארץ החיים עמ"ס ברכות להרה"ק בעל באר מים חיים בדף כ: דהא דאיתא באו"ח סי' ק"ו דצריך לחנך קטנים שיתפללו היינו בזמנו דוקא ע"ש.

### לאחר זמן תפילה

**היוצא** מכל הנ"ל דאפילו לקטנים צריך להקפיד שיתפללו בזמן, אלא דלענין להתפלל לאחר זמן תפילה על זה יש לומר דלא גרע מגדולים דבעת הצורך מקילים להתפלל לאחר זמנו קודם חצות, אבל להתפלל עמהם לאחר חצות על זה אין שום היתר והוא איסור גמור, [ועי' בס' ישראל והזמנים סי' מ', וכן בספרו חינוך ישראל פ"ב ס"ו, שמצדד לומר דאפשר שאם לא התפלל בזמנו לא יתפלל כלל דאם יתפלל לאחר זמנו אתי למיסרך ע"ש אבל למעשה לא נוהגין כן, וע"ע לקמן משו"ת משיב נבונים בזה].

### אם בדיעבד יכולים להתפלל אחר חצות

**א"א** מה שיש לדון בזה הוא, אם במקום אונס שכבר עבר הזמן אם יש מקום להקל שיתפלל אפי' כשהוא כבר אחר חצות, והנה שמעתי מהרב מיכל דוב מענצער שליט"א מלמד מומחה בכתה ג' בת"ת צאנו קלויזענבורג וזמ"ס, שכלפני כמ"ו שנים שאל להגאון מוה"ר פישל הערשקאוויטש זצ"ל אם נכון הדבר שלא להתפלל מיד בבוקר עם התלמידים שלו, והשיב לו שאין זה נכון אלא באקראי בעלמא כשיש לו איזו סיבה יש

להקל, ואמר לי שאינו זוכר אם ביאר לו שהשאלה הוא על אחר חצות או לא, דעל זה באמת לא הי' שאלתו, אלא שאלתו היה מצד השקפה שלא היה נראה בעיניו שלא יתפללו דבר ראשון בבוקר, אבל באמת היה שאלתו נוגע על אחר חצות עכ"ד, איך שיהיה חזינן שלא היה דעת הגאון נוחה מזה שלא יתפללו מיד בבוקר ואם דעת הגאון היה להתיר גם על אחר חצות בשעת הדחק בספק עומדת.

### דעת הגאון רבי יעקב קאמניצקי זצ"ל

**אלא** דשמעתי מהרב שלמה לעזער שליט"א מנהל מכון מלאכת שמים דבימי בחרותו למד בימי הקיץ בקעמפ תורה ודעת, והיה שם ב' קבוצות בחרים אחד שהיו לומדים כל היום כרגיל, והשני שהיה להם גם כן משחקים כדרך הילדים, ויום אחד היה להם משחק גדול ונמשך הדבר עד שעות מאוחרת של הלילה, וכתוצאה מזה היה איזה ילדים שאיחרו לקום ביום המחרת עד אחר חצות היום, ובאו ושאלו להמשגיח הגה"צ רבי משה וואלפסאן שליט"א עם עדיין יכולים להתפלל שחרית, והשיב דעל שאלה כגון זה אמר הגאון רבי יעקב קאמניצקי זצ"ל דאם יפסוק להם שלא להתפלל אזי יקל בעיניהם הדבר שיכול לעבור יום אחד בלא תפילת שחרית, ויכול להגיע למצב של עבר ושנה ונעשה לו כהיתר לכן בשביל למיגדר מילתא ולצורך חינוך יכולים לסמוך פעם אחת על שיטת הרמב"ם דס"ל דיכולים להתפלל שחרית כל היום, עכ"ד.

### ביאור בזה מצד הלכה

**והנה** מה שאמר לסמוך על דברי הרמב"ם ז"ל לא ידעתי לאיזו רמב"ם כוונתו דהא להדיא מבואר ברמב"ם דתפילת שחרית מצוותה עד ד' שעות, ואם עבר ושעה והתפלל אחד ד' שעות עד חצות יצא ע"כ, הרי להדיא דס"ל דאין להתפלל אחר חצות, ונראה דכוונתו היה דהנה מי שנאנס ולא התפלל עד חצות מבואר בשו"ע סי' ק"ח ס"א דמתפלל מנחה שתיים הראשון לשם מנחה והשני לשם שחרית, ואם הפך לא יצא ידי חובת תשלימין וצריך לחזור ולהתפלל תשלומין אחר מנחה, אלא דהט"ו והמג"א חולקים שם דבדיעבד יצא ידי תשלומין דשחרית אפי' אם הקדימו למנחה עי"ש, ובה יש לומר דמשום מיגדר מילתא הנ"ל יכול לסמוך על זה לכתחלה שיקדים תשלומין דשחרית קודם למנחה, אלא דכל זה הוא בנוגע לתפילת שמו"ע אבל בענין ק"ש וברכותיה עדיין אין זה מעלה ארוכה לה, דהא בשו"ע סי' נ"ח ס"ו נפסק דאפילו בנאנס אין לאחר ולקרותו בברכותיה אחר ד' שעות, ואע"ג דיש חולקים הא כתב שם בביאור הלכה בשם שו"ת משכנות יעקב דבדיעבד אין לאחר לקרות אלא עד חצות ע"ש, אלא דהפרי חדש שם הביא שיטת הרמב"ם דס"ל דבדיעבד יכול לקרות ק"ש כל היום, וכתב שכן נראה לו עיקר ואפילו בהודו ולא קרא מקודם עי"ש.

**ונראה** דזה היה כוונת הגאון הגר"י קאמניצקי זצ"ל במה שאמר שיכולים לסמוך על הרמב"ם להתפלל כל היום דהיינו משום ברכות ק"ש, דאע"ג דלא קיי"ל כוותיה דעכ"פ לא יאחר יותר מחצות אבל בעת הצורך ומשום מיגדר מילתא הנ"ל, יכול לסמוך



ע"ז בצירוף הדביעבר יצא אם הקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה, וכל זה באקראי בעלמא ובמקום אונס שלא יעבור יום שלא התפלל בו שחרית.

**ויותר** נראה דאמת צוה להם להתפלל השמו"ע הראשון לשם מנחה והשני לשם תשלומין, ואין צריך לכל דוחק הנ"ל, ושמעתי על כמה אדמו"רים שהתפללו לאחר חצות דגלוי דעתם דהם בנדר אונס מלהתפלל לפני כן, ועל ברכת ק"ש סומכין עצמן על הרמב"ם ובשמו"ע מתפללים בתפילה הראשון לשם מנחה והשני לתשלומין דשחרית, וע' בשו"ת דברי שלום ח"ג סי כ"ח בזה.

### פסק בעל משיב נבונים

**א"ל** דשמעתי מאיזה מלמדים דמתאמרא דהגאון רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א דומ"ץ ק"ק סקווירא ב"פ ס"ל דיכולים להתפלל עם הילדים אחר חצות, והנה מקודם ששמעתי כן כבר דברתי עם הגאון שליט"א בזה ואמר לי שזה היפך חינוך ואין לזה שום היתר, ואמר לי דכמה פעמים נשאלתי בזה לענין להתפלל לאחר סוף זמן תפילה והיתר בזה לעת הצורך, אבל אחר חצות מעולם לא היתר, וכן כתב לבאר דעתו בזה בשו"ת משיב נבונים ח"ב סי' י"א עי"ש. אלא דלכאורה יצא להם זה ממה שכתב הגאון הנ"ל עוד שם בענין מה שנשאל אם ילד איחר לקום וכבר עומד עכשיו אחר חצות היום אם רשאי להניחו להתפלל אז, ומצדד שם שיש להקל בזה עי"ש. וכנראה דמזה יצא להם לקבוע לעשות כן לכתחלה, ושאלתי את פי הגאון שליט"א אם זה נכון ואמר לי שח"ו לומר כן דמעולם לא עלה כן על דעתי ולא התיר כן אלא באקראי בעלמא ובמקום אונס, וכבר עומד עתה אחר חצות, אבל לקבוע לעשות כן לכתחלה זה היפך מחינוך, ואמר שאני יכול לפרסם זה בשמו. [והוסיף כמסתפק דעדיין צריך לעיין בזה אם יכול להקל בזה אפילו באקראי בעלמא בקמנים שכבר הגיעו לחינוך, דשמא דוקא בקמנים שעדיין לא הגיעו לחינוך ומתחילים להרגילים להתפלל יש להקל ע"פ רבינו מנוח פ"ב ה"י משבתות עשור אבל לא בהגיע לחינוך].

### דעת איזה רבנים זצ"ל

**היוצא** מזה דאין לזה שום היתר ולא נקבע כן על פי שום מורה הוראה אדרבה כולם ס"ל דהוא אסור, ואני בעצמי בירדתי אצל הרבה מורי הוראה וכולם ענו ואמרו דאין לזה שום היתר, ואיני רוצה לפרוט שמות הרבנים שהורו לי לאיסור בלא ידיעתם, דאכתי שמואל ובית דינו קיים, וכל אחד יכול לברור אצל המורה הוראה שלו.

ב. ושמעתי מהרב שלמה לעזער שליט"א הנ"ל, דמלפני איזו שנים היה במכון מלאכת שמים שו"ת בעניני חינוך עם כמה רבנים וביניהם הגאון רבי משה גרין זצ"ל ראש ישיבה דמאנסי והגאון רבי שלמה גראס זצ"ל דומ"ץ בעלזא, ובין השאלות שנשאלו אם מותר להתפלל עם ילדים אחר חצות, וכפי מה שהוא זוכר ענו כולם דאין לזה שום היתר.

## סיכום העולה מכל הנ"ל

**העולה** מכל הנ"ל, דלכתחלה צריך להקפיד להתפלל עם קטנים קודם סוף זמן תפילה, ובמקום הדחק ובעת הצורך יש מקום להקל להתפלל עמהם לאחר סוף זמן תפילה, אבל לאחר חצות אין שום מקום להקל, רק באונם גמור ובאקראי בעלמא יש צד להקל לזה, וצריך לזה שאלת חכם.

**ומי** שבידו לחקן את זה יעשה מה שביכלתו בידו ובוודאי למצוה גדולה יחשב, ונוכה על ידי זה לביאת גואל צדק בב"א, דכבר אמרו חז"ל דאין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תינוקות של בית רבן. וחשבתי לומר בדרך דרוש דהיינו בהבל פיו של התפילות של התינוקות של בית רבן, דהנה איתא בדברים נחמדים מהבני יששכר זי"ע באדם גדול אחד אמר ליישב הא דהעולם נוהגים שמאחרים להתפלל ואינם מתפללים מיד בהשכמה, דכיון דהאזיר משובש בגייסות ובקליפות, ע"כ ממתינים עד זמן שהתינוקות של בית רבן מתפללים וע"י הבל פיהם מטהרים האזיר ועי"ז יכולים התפילות לעלות למעלה, ואמרו זה לפני הרב הקדוש מלובלין זי"ע וקלסיה ע"ש, ונמצא דע"י התפילות של התשוב"ר זה גורם לקבלת התפילות של הגדולים, והנה אמרו חז"ל [עירובין סה.] יכול אני לפטור כל העולם מן הדין דכתיב שכורת ולא מיין, ומסקינן דהיינו מדין תפילה, דשיכור פטור מלהתפלל, ובמפרשים [ע' בעיון יעקב ובדרשות חת"ם לו' אב תקצ"ו] דאינו נופל למסקנא ממה שאמר בתחילה נפטר מדין הדין כולו, אלא הפירוש הוא דע"י שאין יכולים להתפלל כראוי, שוב אי אפשר להתנהג כראוי בשאר הדברים ונמצא נפטרים מן הדין ע"י זה ע"ש בדבריו, נמצא דע"י שמתקבלים תפילתו זה גורם שיכולים להתנהג כראוי גם בשאר דברים ונמצא נפטרים מן הדין עי"ז, וזהו ע"י התפילות של תינוקות של בית רבן, שגורם לקבלת תפילתו, וזה כוונתם דאין העולם מתקיים דהיינו שיהא יכולים להתנהג כראוי ע"פ תורה ושיהא קיום עי"ז לעולם ע"י קבלת תפילתו, והיינו ע"י הבל של תפילת של תינוקות של בית רבן.



הרב אברהם יעקב ראזענפעלד  
טלל עין דחסידי באטב - 45, ברוקלין יצ"י

## בירור מסורות אתרוגי ארץ ישראל המקוריים - המכונים אתרוגי בריסק וחזו"א\*

מה הם אתרוגי ארץ ישראל המקוריים אשר ברבו עליו רבותינו מדור דור  
פנקם המכירות מהנה"צ רבי יונה זאב הערשלער זצ"ל  
- והשתלשלות אתרוגי החזון איש בראווערמאן וקיבלניץ

ידוע בשער בת רבים, שרבותינו הקדושים מבאבוב ולמעלה  
בקודש בית צאנו זי"ע חיבבו מאוד אתרוגי ארץ ישראל למצוה,  
והיות שיש כהיום כמה זנים המתייחסים לארץ הקודש, ע"כ  
נכון לברר איזהו מהם באמת מהמסורת.

### פרק א'

## מסורות אתרוגי ארץ ישראל העתיקים

### מסורת אתרוגי ארץ ישראל

כבר מאות בשנים השתמשו רבותינו מאורי הדורות עם אתרוגי ארץ ישראל למצוה ד'  
מינים, ומאז ומקדם היה מושב בני ישראל קרוב למקום גידולם, ועמדו על המשמר  
מימות החורבן, וכמבואר בדברי גדולי ישראל שדרו בארץ הקודש, וכמ"ש בשו"ת מבי"ט  
(ה"ב סי' מ"ט) שו"ת רבינו בצלאל אשכנזי (בעל שטמ"ק, סי' ב') שו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ק"י) ושו"ת  
מהרש"ם (י"ד סי' קצ"ב) ועוד הרבה.

וכמ"ש הגאון רבי מרדכי גימפל יפה זצ"ל אבר"ק ראזינואי, ובסוף ימיו עלה לא"י (גרפס בשו"ת  
בכורי שלמה סי' מ"ג) וז"ל: ובענין אתרוגי ארץ הקודש, גם לבד המסורה מדורות  
קרמונים, ואשר נראה ממהר"ם אלשיך ז"ל שהיו נזהרים מהמורכבים גם דורות הקודמים,  
וכן חכמי צפת רבנים ושופטים היו מרחיקים האיסור עד מאד, ועכ"ז היו יוצאים חובתם  
באתרוגי ארץ הקודש שגדלו שם, וכנראה מתשובת מבי"ט, ואין מסורה יותר טובה מזאת,  
שמהר"ם אלשיך והמבי"ט היו באותו הדור, ועדותם נאמנה ונאמרה זה שלש מאות שנה,

א. תשו"ח להחוקר הנפלא הרה"ג ר' יחיאל גאלדהאבר שליט"א (חתן ש"ב הגה"צ ממאטערסדארף שליט"א)  
לעזרתו.

ב. מוח"ז הרה"צ רבי נפתלי הלבשרשטאם זצ"ל האדמו"ר מצאנז סיפר, שכל בני נכדי מרן הדברי  
חיים זי"ע הקפידו תמיד על האתרוגים ששלחו כולל גאליציא להם מארצותו הקדושה, לא רק מחיבת ארץ  
הקודש אלא מחמת יחוסם וחזקתם, על אף שלא היו יפים כמו אתרוגים מן השוק, ובמתק לשונו אמר  
שהיו נראים כתפוחי אדמה.

והעידו על איסור המורכבים מקדם, ועל היתר אתרוגים הגמועים וידועים בארץ הקודש שמשמשים בהן מאז.

### אתרוגי ארץ ישראל באירופא

בדורות הקודמים לא היו שיירות מצוויות בין ארץ ישראל לאירופא, וכמעט לא היו מצוי באירופא אתרוגי ארץ ישראל, אבל זה קרוב למאתים שנה התחילו לשלוח אתרוגים מארץ ישראל לאירופא, ולאט לאט נפוץ הדבר, עד ששלחו אלפי אתרוגים מארץ ישראל לאירופא, וכל גדולי הדור שמחו ע"ז, והשתדלו לברך על אתרוגי ארץ ישראל.

וגאונים המפורסמים בעל נפש חיה זצ"ל ומחותנו הגאון בעל אמרי בינה זצ"ל השתדלו הרבה בזה [הגאון בעל אמרי בינה זצ"ל רבה של האשכנזים בירושלים עיה"ק ת"ר, ומחותנו הגאון בעל נפש חיה זצ"ל אב"ד קאליש, שניהם היו נשיאי כולל ווארשא, ופעלו יחד למחית תושבי ארץ הקודש].

והאמרי בינה זצ"ל [שדר בירושלים] פרט במכתב (שו"ת נפש חיה אור"ח סי' ד) להנפש חיה זצ"ל [שדר באירופא] את המקומות שבהם גדלו האתרוגים המוחזקים ומקובלים מדור דור, אשר משם ישלחו האתרוגים לאירופא, אשר הגאון הנפש חיה השתדל בזה למזכרם ולהפיצם.

ובשנת תרל"ו חתמו גדולי ארה"ק זצ"ל את המלצתם החמה ועדותם הברורה על האתרוגים שנשלחו במיוחד להגאון בעל נפש חיה זצ"ל (שיח חסידים, תשע"ז, עמ' שכו) וז"ל:

אמת מארץ תצמח מאתנו בד"צ היושבים לפני א' בארצות החיים, ארץ אשר אלוקים דורש אותה תמיד, כי האתרוגים אשר נשלחו מאה"ק להרב הגאון הגדול המפורסם מו"ה חיים אלעזר וואקס שליט"א אבדק"ק קאליש הן המה מהגנות שהמה מוחזקים מדור דור בכירור גמור, ביתרון הכשר עפ"י מסורה,

ג. כבר קודם לכן מצינו בספר אגרת הקודש (ח"א עמ' רי"ג) מכתב של הגה"ק בעל התניא ז"ע להגה"ק מבארדיטשוב ז"ע משנת תקס"ד וז"ל: שמעתי שכ"ק ידיד נפשי קיבל מארץ ישראל תוב"ב ב' אתרוגים לחג העבר. מאד נפלא בעיני אשר לא שלח לי אחד כדרכו בקודש, ובקובץ דרושים (פיעטרקוב) בשם הגה"ק בעל התניא ז"ע דעוד מומן הרמב"ן אתרוגי אה"ק מוחזקים בכשרות.

ד. הרה"ק משינאווא ז"ע אמר (יג אורות ח"א מע"ר קשאנוב) שמלבד אחיו הגה"ק מקשאנוב זצ"ל הוא מכיר רק עוד ב' אנשים שלומדים תורה לשמה ממש, הגאון בעל נפש חיה זצ"ל, והגה"ק רבי ליבוש ממאשיצסק זצ"ל. בזו"ר היה חתן אחי מרן הדברי חיים ז"ע אחרי שמרן הד"ח בחנו ותהה על קנקנו, נשא ונתן עם מרן הדברי חיים (עי' בשו"ת ד"ח ח"ב י"ד סי' פח, קד, קטו, אבהע"ז סי' קכד, קמו, חר"מ סי' מב, ע"ע שו"ת נפש חיה יו"ד סי' סג - ובהקדמת זכרון שמואל ששניהם היו תלמידי המחבר הגאון ר' שמואל זיינוול העלליר זצ"ל מפרעמישלא). מרן הד"ח ז"ע המליץ עליו לרבנות טארניגראד בהיותו רק בן י"ח שנים, ובזיו"ש היה חתן הגאון בעל ישועות מלכו זצ"ל.

ה. יסד שם הכולל "ווארשא-פולין" שבחצרו נבנה הביהמ"ד שבנשיאותו, ובה החצר "חצר הרב מקאליש" נתקיימו ישיבות הבר"ץ תחת מרותו. ולאחר פטירתו היתה בנשיאותו השרף מבריסק זצוק"ל (לשעה ולדורות עמ' 17). הישיבות ב"ד תחת מרותו של הגרש"ס זצ"ל נתקיימו בחצר ביהכ"ס החורבה, ושם היה בנין ישיבת עץ חיים.

והמה כשרים בתכלית בלי שום חשש ופקפוק כלל וכלל, וכאשר העידו בגודלן גדולים וצדיקים, ולקחו מהגינות האלה הצדיקים ראשונים כמלאכים. ולכן מעתה חיובא עלינו להודיע לאחינו שבגולה המתנאים לפניו במצוות, שבכל מקום שהמצא תמצא אלו אתרוגים מאה"ק שהמה כשרים על פי מסורה, בוודאי אין לברך על אתרוגי קארפו ואייה שיש עליהם חשש ורינון ורבו המחמירים. ולמען תהיה האמת נהדרת, לגאון ולתפארת, באנו עה"ח ר"ח תמוז תרל"ו לפ"ק, שלש ארצות החיים, ירושלים צפת טבריא. עכ"ל.

**בשנת** תרל"ה לפ"ק כשהגאון רבי יצחק אלחנן מקאוונא זצ"ל ובית דינו פירסמו איסור על אתרוגי קורפו בעקבות הפקעת שערים, אז השתדל הנפש ח' שבמקום האתרוגי קורפו שהיה נפוץ ישתמשו באתרוגים מוחזקים שבא"י, ואסף חתימות והדפים קול קורא ומכתבים מגדולי הדור שישתמשו למצות ד' מינים אך ורק עם אתרוגי ארץ הקודש.

**מלבד** החתימות הרבות שנדפסו בשו"ת נפש חיה (שם), נשפך הרבה דיו בהשפעתו למען אתרוגי א"י, בין בחייו ובין לאחר פטירתו, ונתפרסמו הרבה מכתבים ובידורים וחתימות מגדולי כל הארצות למען אתרוגי א"י שהם בלי חשש מורכב כלל. וכן הם במעלת החוקה והמסורת מדור דור עוד מזמן שדרו שם הב"י והאריז"ל והמבי"ט ומהרל"ח ועוד זי"ע.

**ביניהם:** הרה"ק השפת אמת, הרה"ק רבי יחיאל מאלכסנדר, הרה"ק רבי יחיאל מאיר מגאסטינין, הרה"ק החסד לאברהם מראדאמסק, הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מגיישטאט בן הרה"ק הגוטער איד מגיישטאט<sup>1</sup>, הרה"ק ר' אלימלך מגראדזישק<sup>2</sup> (ילקוט פרי עץ הדר, יח), הגאון בעל תורת חסד מלובלין, הגאון בעל בית יצחק (פרי עץ הדר תר"ס, עמ' 1), הגאון מהרש"ם (שם), הגאון בעל מחזה אברהם (שם עמ' 3), הגאון רבי נתן נטע סג"ל לאנדא מאושיפיצין בעל כנף רננה (שם עמ' 25), הגאון בעל מקדש מעט (שם עמ' 27), הגאון בעל אמרי יושר (שם עמ' 18), הגאון בעל הרי בשמים (שם עמ' 2), וזכותם יגן עלינו, ועוד צדיקים קדושי עליון.

**הגה"ק** בעל האבני נזר זצ"ל מסאכאמשוב כתב כמה תשובות להלכה במעלות אתרוגי א"י (או"ח סי' תפג והלאה, חר"מ סי' קטז). בשנת תרנ"א לפ"ק נסעו הגה"ק בעל שם משמואל זצ"ל בן האבני נזר וניסו הרה"ג רבי מאיר זצ"ל חתן האבני נזר לאה"ק בשליחות האבני נזר (אביר

ו. בספר ביכורי שלמה (בראש הספר וסי' כה והלאה), בילקוט פרי עץ הדר מהרה"ג ר' יהודה נחמבארנוב ז"ל פיעטקוב תרנ"ח, ילקוט פרי עץ הדר מהרה"ג ר' שלמה מארקוס ז"ל קראקא תר"ס, ובתירוש ויצהר (סי' מט).

ז. אביהם של הישמח ישראל והתפארת שמואל זצ"ל שגם הם קנו אתרוג מא"י (ראה "כרמנו" ע"ה תשס"ב עמ' 4), מכתב של הישמח ישראל (ראה ראש משפחת מינברג עמ' 208).

ח. בן המאור ושמש. צילום כתי"י של הנפ"ח זצ"ל אליו בשנת תרמ"ז, ב"מוריה" (שנה כו, גליץ ד-ו, עמ' סב).

ט. אבי החובת התלמידים. ראה כרם החסידות (ח"א, עמ' ק) מכתב הנפ"ח זצ"ל אליו.

י. שו"ת תורת חסד סי' לד.

הרועים ס' רא), ובחזרתם הביאו איתם אתרוגים שמכרם הרה"ג רבי שלמה אלטר זצ"ל אחי השפת אמת זצ"ל (הצפירה, שנה יח גומ' 213, כ"ח אלול תרנ"א, מסורת האתרוג יום תשע"ה עמ' עט).

**באונגארן** נתעורר בזה הגאון בעל פרי השדה מבאניהאד זצ"ל וחבר ע"ז קונטרס 'פרי עץ הדר' מחובר לחקובין וילקט יוסף (שנה ט' פאקש תרס"ז), וקיבץ שם מכתבים מגדולי אונגארן: הגאון בעל דעת סופר מפרעשבורג ובית דינו, הגאון רבי קאפל רייך מבוראפעסט, הגאון מהר"ש ראזענבערג מאונסדארף, הגאון בעל באר יצחק ממאלמשאווה, הגאון בעל לקוטי סופר מפאקש, הגאון מהר"ם סופר ממיסא-פערעד, הגרמ"צ פוקס מגראסווארדיין ועוד". וכתב שקיבל חתימות מהנה"ק בעל כנסת יחזקאל מדעעש ומהגאון בעל זכרון יהודה מסאטמאר ומהגאון בעל התעוררות תשובה, וכן נרפס שם מכתב מהגאון מאלמשטאט". עוד כתב שם דבאותו הזמן ערך גם הגאון בעל מעשי למלך מווייצען מכתבים לגדולי ישראל למען הדבר הזה. גם הנה"ק בעל ערוגת הבושם<sup>2</sup> מחוסט זצ"ל פעל לענין זה הרבה וערך מכתבים לגדולי ישראל שישכים עמו שיקנו אתרוגי א"י ולא מקורפו, ומהם קיבל מכתב מהרה"ק הקדושת יו"ט מסיגוט זי"ע לקנות אתרוגי א"י כדי לסייע העובדים באה"ק<sup>3</sup>.

**בשנת** תרמ"ב לפ"ק עשו תגרי קורפו הסכמה ביניהם ליקר את השער של האתרוגים, וקמו והתאספו יחד האחים הקדושים בני מרן דברי חיים זי"ע בצאנו וחתמו יחד (קדושת אהרן צאנו מכתב ב) אוהרה חמורה לכל הסוחרים השוהים בעיר הנמל טריעסט, וז"ל:

יום ה' לסדר עשיתי ככל אשר צויתני (תבא) תרמ"ב לפ"ק צאנו

שוכט"ס להנגידים המופלאים סוחרים האתרוגים היושבים כעת בעיר טריעסט הן ממדינתנו והן ממדינת הגר הי"ו

לאשר שמענו את אשר עשו העמלקים מוכרי אתרוגים, שעשו להם יד אחד ליקר השער הרבה להפשיט את עורות הקונים ולדחוק את אחב"י לבטלם ממצוה ח"ו, באם לא יתנו להם הון רב, כי באם ייקרו כ"כ שער של כל אתרוג ואתרוג מי יודע עד היכן יעלה מחיר אתרוג שיהי' כשר עפ"י דין, לכן בהיותנו ביחד בפ"ק הנ"ל גמרנו בדעתנו להודיע לכם אשר עפ"י דין שבשו"ע, שבאם המוכרים מיקרים השער יכולים אנחנו לעשות בינינו שלא לקנות כלל, ובפרט אפילו באם לא נקנה אצלם, ביכולתנו בעזהש"ת להשיג אתרוגים מאה"ק ומיעניווע.

לכן באנו באזהרה רבה להזהיר אתכם שלא תתנו להם יותר מכפי שנה העברה, ובאם יתן איזה סוחר יותר, אזי לא יקנו אחב"י אצל הסוחר הזה שום אתרוג,

<sup>יא.</sup> נכון לציין מש"כ בס' קב חיים (מועדים) דהגאון בעל לבושי מרדכי ממאד זצ"ל השתדל לברך על אתרוג של א"י.

<sup>יב.</sup> עי' שו"ת ברכת חיים סי' ז.

<sup>יג.</sup> בעתון אלגעמיינע אידישע צייטאנג, פעסט (תמוז תרנ"ה).

<sup>יד.</sup> שם, ובקדושת יו"ט החדש (ח"ב עמ' ת"ב).

ובטוחים אנחנו שהגאונים מלכוב, ומקראקא, ומבעלזא, וסטאניסלוב, ויתר גאוני וצדיקי מדינותינו וגם גאונים וגדולים ממדינת אונגארן יסכימו עמנו, וכבר הודענו להם במכתב ובקשנו הסכמתם לזה, לכן הזהרנו בנפשכם שלא להפסיד מעותכם חנם, ולא תתנו להם יותר מחירם משנה העברה, ומי יעבור ע"ז יתחרט, כי ישארו לו כל האתרוגים עד אחר החג, ואנחנו ניקח אי"ה אתרוגים ממקומות הנ"ל, ובאם תראו שיעמדו בתוקפם עד יום או יומים, ביכולתכם לקנות תיכף אתרוגים מאה"ק וגם מיענוואר, ויקחו אותם אחב"י למצוה.

דברי הכותבים למען המצוה להציל העשוקים מידם ולהרים דגל התוה"ק

הק' יחזקאל שרגא הלברשטאם אבד"ק שינאווא

הק' דוד הלברשטאם אבד"ק קשאנוב

הק' אהרן הלברשטאם אבד"ק צאנו

הק' שלמה הלברשטאם אבד"ק באבוב

הק' ארי' לייבוש הלוי חוב"ק מאשיצסק

הק' ברוך הלברשטאם אבד"ק גארליץ

הק' משה הלברשטאם חוב"ק בארדיוב

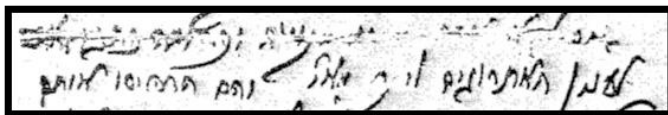
וממכתבים שכתבו לגדולי ישראל נשאר לפליטה המכתב להגאון בעל הקול ארי' זצ"ל

(קובץ ד' מעמ' ר', ובקובץ ז' מעמ' קמג).

הגה"צ אב"ד לאבאווא זצ"ל תלמיד כ"ק אדמו"ר מהר"ש הראשון זי"ע בווישניצא, העיד בתרפ"ה לפ"ק (אבני אש מכ' לה) על הרה"ק רבי ישעיה ממשחויב זצ"ל שהיה לו אתרוג א". וכן חו"ז הנה"ק רבי אברהם שלום מסטראפקוב זי"ע בנו של הנה"ק משינאווא זי"ע בירך על אתרוג מא", וכן הרה"ק מקאלשיץ זצ"ל.

הגה"ק משינאווא זי"ע חתום ג"כ שם במכתב הנ"ל, וכתב גם בעוד מכתבים (דברי יחזקאל החדש מכ' יט-כ) וזל"ק:

דברי הרבנים הגאונים כמו הרב מפיעטרקוב [הנפש חי'] וחותרנו הרב מקוטנא [הישועות מלכין] שכתבו שנכון לקנות אתרוגים של א", שיהיה ריוח להעניים היושבים שם על התורה והעבודה וכו'. שהרב מקוטנא וכדומה כתבו זאת לענין האתרוגים ליקח מא"י וכו'.



מכת"י הנה"ק משינאווא זי"ע, "שהרב מקוטנא וכדומה כתבו זאת לענין האתרוגים ליקח מארץ ישראל"

**הגאון** בעל נפש חי' ערך מכתבים לכל גדולי וצדיקי פוילין וגאליציא, ואף טרח בעצמו להמציא אתרוג לכל צדיק וצדיק כפי אותו נפשם המהורה". מדברי הגה"ק משינאווא זי"ע נראה שהוקיר פעולות הנפש חיה וצ"ל שביחד עם חותנו הגאון בעל ישועות מלכו וצ"ל פעלו למען אתרוגי ארץ ישראל.

**בשנת** תרמ"ו נסע בעל נפש חיה עם חותנו הגאון בעל ישועות מלכו וצ"ל לארץ הקודש, כדי לראות מקרוב גידול האתרוגים. לא חסו על מירחת גופם וכבודם, ולקחו על שכמם הנסיעה כבירה לאה"ק לעשות פעלים בזה, מסרו נפשם למען אתרוגי א"י, למעלת החשיבות של אתרוגי א"י ולהחזקת עניי א"י.

**בשנות** התר"ל לפ"ק נמנו בשביל בעל נפש חי' פרדם גדול בכפר חיטין (שו"ת או"ח סו"ס א), ובשנת תרמ"ז בחזרתו מנסיעה הנ"ל כתב לרבני הגולה (תולדות הנפ"ח עמ' 69 מכתב כה)

זו"ל:

ב"ה יום ו' אלול תרמ"ז לפ"ק פיעטרקוב. לכבוד הרבנים גדולי ישראל וגאונים, אשר על דגלם חונים, וצבאות ישראל אליהם פונים, יהי שלום בחילם, ובהיכלם, כבוד אומר כולו.

אני עבדכם, באתי בתפלה ובבקשה ובכריעה לפני כבוד מעלתכם, שתטו אזניכם לבקשתי בדבר אתרוגי ארץ הקדושה, אשר רבת שבעה לה נפשי עמל לנטוע עצי אתרוגים בארץ הקדושה, ולהביאם ממקומות המוחזקים בכשרות, מימי הקדושים הראשונים אשר היו "מלאכים ממש" ולא "כמלאכים", כמו הרמב"ן הקדוש והאר"י הקדוש והב"י הקדוש, אך היה משחת מראיהם מרוב ימים אשר עברו עליהם בלא השגחה. ורבות יגעתי להושיב גננים לעבדם ולשמרם, ובכל אלה לא היה עוד אתרוגים יפים ומהודרים עד השנה הזאת, שהייתי בעצמי שמה בשנה העברה, אשר נסעתי לשם בסכנות נפשות ממש, בין רוצחים ושודדים ופריצי חיות.

ובלילה אחת לנתי במדבר לא במלון אורחים, ושמעתי בלילה קול הומיה, כקול המון על יומא דשוקא מכל עברים, ואח"כ נודע לי כי זה היה קול צעקת זאבים. רכבתי על פרדות ביום ולילה אחת לערך חמשה עשר או ששה עשר שעות, אשר לא הסכנתי בזה מעודי עד היום ההוא. ו"שבת" נשאיתי במדבר, כי לא היה ביכולתי להגיע קודם השבת אל מקום הגנות, אשר שם חכו עלי גדולי ארץ הקדושה. ובע"ה תיקנתי הרבה והביטו עיני בשורי, כל החסרונות אשר היו עוד שמה, אם כי לא הייתי שמה רק מספר שעות כי ירט הדרך לנגדי וכו'.

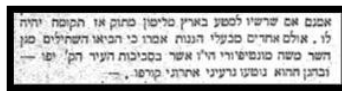
מ. שפע חיים (ירח האיתנים ח"ב עמ' ב), כרמיניו (גליין ד' עמ' 6). יש הרבה מכתבי הנפ"ח בקובצים וספרים ובכת"י.



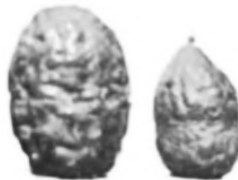
### אתרוגי קורפו בארץ ישראל

**בדורות הקודמים** היו היהודים בארץ ישראל לוקחים לאתרוג של מצוה, אתרוג אשר גידלו ביערים ובכפרים באה"ק, ובדרך כלל היו אילני האתרוגים משל הערביים, ויש אשר היו גם מפרדסי היהודים שנמנעו שם מאילני הערביים, ואתרוג זה היה בחזקה ובמסורה בחזקת בלתי מורכב.

**ובשנות הת"ר לפ"ק** נתחדשו בעיה"ק יפו ת"ו פרדסים משוכללים שנמנעו מגרעיני "אתרוגי קורפו", ותוארם שונה מאתרוגי עתיקי א"י, שאתרוגי קורפו הוא כמגדל מפואר, בליטותיו קמנות ונהדרות, חוטמו מתחדד קצת, דפנותיו מעוגלים ותחתיתו ישר, והעיקר שיש לו פיטמא במבע, משא"כ העתיקים נושרים רוב רובם מהפיטמאות במהלך גידולם, והוא בתואר גם בלתי מאוזן, בליטותיו גסות, מובן שהחדש היה יותר מבוקש לקונים.



נשעת אתרוגי קורפו ביפו ת"ו ע"פ הקונטרס פרי עץ הדר (י-ם תרל"ח, עמ' 6)



היפו-קורפו מימין והעתיק משמאל, ע"פ תמונה מא"י תרצ"ו לפ"ק



נשעת אתרוגי קורפו ביפו ת"ו ע"פ הר"ר יעקב הלוי ספיר ז"ל (הלבנון יד, ג, כסלו תרל"ח, עמ' 109)

בשהתחילו להביא אתרוגים החדשים לשוק, היה ריגון בירושלים עיה"ק שמרכיבים בפרדסים בעיר יפו<sup>7</sup>, ושלחו הבר"ץ בקיץ תרל"ז לפ"ק שלשה רבנים בקיאים לברר המצב. הם הלכו וברקו, ואכן מצאו אילנות שניכר בהם להדיא הרושם של איחוי ההרכבה בגזע סמוך לשורש. גם מצאו שם עצים שלא היו ניכר להם סימן של הרכבה, אבל פירותיהם היו בתואר קורפו.

אחר כך בחורף תרל"ח לפ"ק בדקו המשלחת כל הגנות הארץ לארכה ולרחבה, כולל גנות עתיקים מאתרוגי א"י המוחזקים שאותם מצאו נקיים מכל מורכב, ואישרו הבר"ץ שבהם לא שייך כלל החשש "תולדות מורכב", אבל גנות החדשים שביפו (מאתרוגי קורפו) שהיה להם סימן איחוי הרכבה היה בחזקת איסור, וגנות שלא היה להם סימן איחוי ההרכבה היתה דיון בבי"ד מה לעשות.

וז"ל הביד"צ על אתרוגי החדשים שלא מצינו סימן מורכב:

והנה נשאר גם על הבדוקים חשש אולי המה שתולים מאילן מורכב (כלומר תולדות המורכב), ובדבר הזה אין שום סימן להכירו, וע"ז ישבנו ועיינו עפ"י דתוה"ק והסכמנו אשר עפ"י הדין אין לחוש לזה כלל כי אם באנו לחוש לזה לא נשאר לנו אילן אתרוג בעולם, לכן כל אילן ואילן אשר יובדק ע"י מומחים שאינו מורכב אין לנו לחוש אולי הוא שתול מאילן מורכב והוא כשר לכל הדיעות בלי שום פקפק וכו', כל זה הסכמנו אנחנו בד"צ הח"מ, ובאופן שיסכים עמנו גם הרב הגאון מוהר"ר מאיר אויערבאך יצ"ו וכו'.

הבדיקות נתקיימו ע"י הבר"ץ האשכנזי שבמרות הגאון בעל אמרי בינה זצ"ל. באייר תרל"ח נסתלק האמרי בינה לחיי העוה"ב, והבר"ץ בצירוף חתימת הראש"ל צ' הגאון רבי אברהם אשכנזי זצ"ל אישרו מסקנת האמרי בינה להכשיר הגנות שלא היה להם סימן ההרכבה. עם זאת הכריזו על התמנות מהר"ש זלמן לעזי זצ"ל והרר"י ספיר ז"ל לפקח ולברוק האילנות בכל לקיטה, ולשמור שלא ילקטו מהעצים המורכבים.

על פסק בי"ד זה ערערו הרבה, וז"ל בקונטרס פרי עץ הדר: מכל אלה הטעמים הגלויים והידועים לא רצה הגאון המובהק המפ" מו"ה מאיר אויערבאך להסכים על דבר הפסק מהבר"צ, ונהפך הוא כי ערך מכתבים ערך להגאון המובהק מוהר"ר חיים אליעזר וואקס שליט"א שלא ימכור מן האתרוגים אשר שלחו תגרי יפו. אמנם בסוף חורף דנא כאשר בעוה"ר גברה החולי על אדמו"ר הגאון מה"ר מאיר אויערבאך זלה"ה עד אשר דבר לא היה לו בשום עסק וענין כלל וכלל, כאשר יעידון כל תושבי העיר הק' ת"ו, והנה פתאום יצא חתימתו בהסכם על הפסק ב"ד הנ"ל, ההסכמה הנ"ל אשר יתמהו עליה יושבי ירושלים אשר שמעו את ההיפך מפי הגאון מהרמ"א ז"ל בעת היה בבריתא, הדפיסו תגרי יפו ועליהם בנו דיש להכשיר אתרוגי יפו הבדוקים, ואין איש מיושבי אה"ק אשר יקבל עליו אחריות ההסכמה הנ"ל, ע"כ.

מז. לדברי פריעה"ד (י-ט תרל"ח, עמ' 7) נמכרו אתרוגי יפו-קורפו ב' שנים בתורת אתרוגי קורפו, עד שנודע הדבר.

גם הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל רבה של ירושלים לא נחה בפסק ב"ד זה, אבל לא פירסם דעתו ברבים, אבל בכתבים<sup>1</sup> לגדולי ישראל כתב כן מפורש, וז"ל במכתב להגאון רבי יצחק אלחנן מקאונא זצ"ל:

כי יש לחוש מאד על השתילים ונטיעת הנלקחים מהאילנות המורכבים שמה אתרוג בלימון, ובוה אין שייך בדיקה אם כי הגאון מוהר"ז מרגליות (הבית אפרים<sup>2</sup>) דעתו להתיר בזה, אולם רבים החולקים עליו ה"ה הגאון מוהר"ל מפלאצק ז"ל בתשו' בגדי ישע והגאונים בעל בית מאיר ומוהר"ע איגר זצ"ל, ומה שכתבו הרבנים בתעודתם על הבדוקים ביפו כי אם באנו לחוש לנטיעות אין לנו אתרוג כשר, במח"כ לא כן הוא, כי במקומות ידועים ומחזקים מדור דור שאין ביניהם חשש מורכב בעולם וגם עתה לא נמצא כם אף אילן אחד מורכב באלה, ודאי אין לחוש לנטיעות שבהם.

ובפסוק דבר לא הסכים הבי"ד בירושלים להתיר תולדות המורכב, רק התיר גני אתרוגי החדשים שנטעו מאתרוגי קורפו במקום שאין ראי' שהם תולדות מורכב, ובצירוף שיהי' להם משגיחים שאינם מורכבים.

הנפ"ש חי' זצ"ל פעל למכירת אתרוגי א"י וקנה מכספו כל האתרוגים לאלפים שיצאו מאה"ק ת"ו כדי למכרם בחו"ל<sup>3</sup>. בד' אב שנת תרל"ה פירסם בקול קורא עם התימות רבות<sup>4</sup> שאמנם נתברר שיש מורכבים בא"י, אלא שמצאו אופן בטוח לבדיקת אילנות מסימני הרכבה. והוסיף בזה"ל:

ואנכי בעזה"י העמדתי שם שומרים ומשגיחים על הדבר גדול הזה, גדולי ישראל, ובראשם מצד הפרושים, הרב המאור ה"ג הצדיק מו"ה זלמן נ"י בהרב ה"צ מו"ה נחום ז"ל<sup>5</sup>, אשר הוא מפורסם לאיש צדיק בכל דרכיו, ואיש

יז. תורת רבינו שמואל סלאנט (חלק א' סימן י"ב).

יח. בית אפרים (ארי"ה סי' נו) המכשיר תולדות מורכב. וכ"ק אדמו"ר הגה"ק מוהר"ש זי"ע אמר שבכל גאליציא פסקו כן בדיעבד, וכ"פ המנח"א זצ"ל (ח"ג סי' עז) לדינא וכ"כ בשם כ"ק אדמו"ר מסאטמאר זצ"ל (טוהר עמ' רמד).

יט. עד לפטירתו בשנת תרמ"ט. כ"ז ע"פ הגרש"ז בהר"ן זצ"ל (מסורת עמ' קטז).

כ. צילום הכת"י מהנפ"ח במסורת האתרוג (עמ' סא) והעתק החתימות בטוהר האתרוגים (עמ' תסו הער' 114).

כא. הגה"צ רבי שלמה זלמן בהר"ן זצ"ל עלה לאה"ק בילדותו בשנת תר"ה לפ"ק עם אביו הגאון רבי נחום זצ"ל אבד"ק שאדיק שעזב רבנותו בפולין כדי לחונן עפר ארץ הקדושה. ולאחר פטירת אביו במגיפה נוראה בשנת תרכ"ו המשיך בדרכו להרביץ תורה בישיבה שבביתו (מדמויות ירושלים עמ' י). היה מקורב מאוד להאמרי בינה ולהנפש חי' זצ"ל ואח"כ להשרף מבריסק וצוק"ל. הקים השכונות "מאה שערים", "בית ישראל" ועוד במסיני"פ, ופעל להגנת החינוך והשביעית ב"ועד משמרת הקודש" ו"אגודת שומ"ת" עם השרף ותלמידיו. נתמנה מהשרף ורבי שמואל סלאנט זצ"ל למפקח בשחיטה האשכנזית, ומילא תפקידו שלא על מנת לקבל פרס. נלב"ע בכ"ד אדר תר"ע לפ"ק.

ורבי נחום שאדיק זצ"ל נטמן ליד חבירו הגה"צ רבי יוסף זונדל סלאנט זצ"ל שנלב"ע בהבדל י' יום. האמרי בינה זצ"ל נתן פתקא ביד רבי יוסף זונדל כשנפטר שיגלה סיבת המגפה לג' אנשים, ביניהם

אמונים, אשר אף אי יהבי לי' כל חללי דעלמא, לא ישנה בדיבורו. ומצד החסידים האחים הצדיקים בני הרב הקדוש מלעלאו זצ"ל.

### פרדסי אתרוגי העתיקים

**מאז** ומקדם היו המקומות לאתרוגי א"י בסביבות ירושלים חברון ושכם, וכולם היו נקראים "כפרי ירושלים" אשר שם גידלו במצב פראי ויערי ממש, והיו סמוך להישוב אשר היה בערי ירושלים חברון ושכם, אשר שמה ישוב מימי קדם אשר דרו שם הראשונים וגדולי מאורי הדורות [כמו השלה"ק והמרב"ה והראשית חכמה והחסד לאברהם ועוד אשר דרו בעיה"ק חברון, ומשנת הת"ר היה שם ישוב גדול מחסידים ואשכנזים ובעיקר מחסידי חב"ד אשר דרו שם בצוואת רבם הרה"ק האדמו"ר האמצעי זי"ע]. המקומות סביבות ירושלים הם "ליפתא", "בית נאקוב" [הנקרא "כברה"], "סוכא", ו"קולניא [מוצא], וסביב בית לחם המקומות "כפר בתיר", ו"ארמאז" (ע"ס), וגם בעיר שכם גדלו אתרוגים, אבל בכל מקומות האלה לא היו הרבה אתרוגים. אבל עוד מקום היה באמצע א"י "אם אל פחם" [בין צפת לשכם], ושם היו פרדסים הרבה של אתרוגים שהיה גם במצב יערי, וכל אתרוגי המקוריים היו נקראים בשם כללי "אלפאכער אתרוגים".

**הפרדסים** באום אל פחם היה בחכירות הכולל של ק"ק הספרדים, ובהתחלת הת"ר עזבו הכולל של הספרדים את פרדסי אום אל פחם, ונטעו פרדסים בעיר יפו [ישם נטעו מאתרוגי קורפו כנ"ל], ועבר החכירות של פרדסי אום אל פחם למשפחת סלאנט, ה"ה הרה"ג רבי בנימין בינוש סלאנט בן הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל [בשותפות דודו (אחי אמו) הרה"ג רבי יהודה ליב סלאנט בן הצדיק רבי יוסף זונדל סלאנט זצ"ל, ובשנת תרל"ה חיברו

לרש"ז בהר"ן. אכן נתגלה לו בחלום, ואמר שכן צריך להיות קודם ביאת המשיח (פירסום הלב העברי זצ"ל ב"עמוד היראה" שנה א' חוברת א-ב, כ"ט אייר תרכ"ז). גם זקני הגה"ק רבי נפתלי צבי פרוש זצ"ל (הראשון, ואבי משפחת פרוש בירושלים) נפטר במגפה זו, ועל בירור מקום קבורתו בהר הזיתים מובא מעשה פלא ב'שלשה דורות בירושלים' (עמ' 19) שכתב דרו"ז הגה"צ רבי נפתלי צבי פרוש (השני) זצ"ל מה ששמע מאביו רבי שלמה זלמן זצ"ל וז"ל: בחודש אלול ה'י' זה רק חודשיים לפני הסתלקותו (של אבי אביו רבי נפתלי צבי הראשון), נפטר אחד מחכמי ירושלים. ולפני שיצא ללוות את המת ירד לטבול במקוה טהרה שבחורבת רבי יהודה החסיד, נטל אתו את בנו (רבי שלמה זלמן) ושלא כמנהגו מאז עלה לירושלים והלך ללוות את המת עד לבית העלמין שעל הר הזיתים. משנסתם הגולל והמלווים חזרו לביתם נשאר סבא (רבי נפתלי צבי), עלה על אחת הגבעות המשקיפות אל הר הבית, התחיל בקריאת ספר תהלים בדמעות שלישי. אבא ע"ה שהי' אתו בשעה זו, ה' מספר שהאדמה במקום נרטבה מנחלי הדמעות עד שאפשר ה' לעשותה כמין טיט, ובסיימה של אותה תפילה נרגשת אמר כלאחר יד, מקום זה יפה לקבורה משום שהוא משקיף אל מקום המקדש. כאשר חזרו לביתם ירד אל מעין השילוח במקום המקובל במקוה של רבי ישמעאל כהן גדול וחזר אל ביתו מבלי לספר לאיש את הסיבות שהניעו אותו למעשה זה. במוצאי שבת שלאחר מכן ערך את צוואתו... בחודש חשון תרכ"ו פקדה את ירושלים מחלת חולירע קשה, שהפילה חללים רבים וביניהם ה' גם סבא (רבי נפתלי צבי פרוש). אראלים נצחו את המצוקים ונשבה ארון הקודש, בליל שבת קודש ח' לחדש מרחשון תרכ"ז. כבוד גדול עשו לו במותו, בפקודת רבה של ירושלים מרן הגאון רש"ס זצ"ל הכניסו את מיטתו לחצר רבי יהודה החסיד... במספד גדול שנערך לו ע"י הגה"צ רבי נחום משאדיקוב זצ"ל... בדברי הספדו אמר רבי נחום, כאשר כולנו סיימנו את חמשה חומשי תורה בשמחת תורה, סיים המנוח ש"ס בבלי, ירושלמי, ספרי, ספרא, מדרש, מכילתא, וכל ארבעת חלקי ש"ע שהי' בקי בהן ע"פ סעיף קטן].

השותפים הנ"ל את הקונטרס 'פרי עץ הדר' למען טהרת אתרוגים העתיקים והחששות באתרוגי החדשים.

**עוד** בשנת תרל"ה רצו הגאונים האמרי בינה ונפש חי' והגרש"ם זצ"ל לקנות כל כבר יריחוי<sup>2</sup> כדי לגדל שם אתרוגים המקוריים, ולבסוף לא בא לידי מעשה, ויסדו חבורת פתח תקוה למטרה זו, ונטעו שם אתרוגים [בין החבראי נמנו רבי בניוש סלאנט עם דודו רבי יהודה לייב סלאנט ורבי שלמה זלמן בהר"ן], וגם נטעו אתרוגים בכפר חס"ן [סמוך למבריא], ואח"כ נטעו משפחת סלאנט אתרוגים המקוריים בכמה מקומות, ומהם בעקרון וביפו, ובמשך השנים חכרו גם פרדסים ביריחו ונטעו שם אתרוגים מקוריים<sup>3</sup> (הצפיה גליון 186). מקום הגידול באזור יריחו הוא על גדות נחל "ואדי קלט". ובמשך השנים היו עוד סוחרים שנטעו אתרוגים המקוריים באזורים הנ"ל, [ע"י לקמן שאא"ז רבי מאיר צבי הערשלער היה לו פרדסים בואדי קלט, וגם שתל אתרוגי המקוריים בעין פארה על דרך שכם, ובעין סולטאן סמוך ליריחו].



**מאז** נתמעטו אתרוגי אום אל פחם, ואנשי ירושלים עיה"ק היו מהדרים דייקא על אתרוגי הכפרים<sup>4</sup>, משום שהיה יותר במצב יערי, והיה סמוך למושבותם ממש, וגם מאתרוגי "ואדי קלט" שהפרדסים דשם היו באופן פרעי, ועיקר האתרוגים המקוריים אשר הדרו הנקיי הדעת שבירושלים בשנות התר"ע היתה האתרוגי כפרי ירושלים ואתרוגי שכם ואתרוגי ואדי קלט.

### למה אין חשש מורכב בעתיקים

והטעם שהעתיקים לא היה חשש מורכב, מפני שהמרכיב לוקח יחור המגדל פירות יפים ומרכיבו על שורש חזק ממין אחר, שהפירות יוצאים כביחור העליון במקורו, לכן הרוצה להרכיב יקח משל קורפו שהם מפוארים ובפיטמא, ולא מהעתיקים שאינם יפים כל כך וגמכרים רק למדקדקים.

**בב.** בהלבנון (יב תמוז תרל"ו) "לקנות את כל כבר ארץ יריחו אשר כולו משקה וטוב לעצי פרי עץ הדר וכו", גנזי אבות (שר"ת שנות ס"ו) מוסד היסוד, שלשה דורות בישוב.

**בג.** נטע בשנת תרנ"ג. קובץ שערי ציון (שנה ב' ס"ז טז ע"ש, נראה שרק אז יצאו מערלה וכו' היה חסר תארים).

**בד.** בס' פרקים בתולדות הישוב הישן (עמ' 169 הע' 1) כ' דאתרוגי ליפתא היו חביבים ביחוד אצל הגאון מהרי"ל דיסקין.

גם להסיבה שמרכיבים מחשש מחלות, שייך רק במקומות שהביאו לשם שתילים מחוץ לארץ ונדבקו בהם נגפי האילנות, אבל העתיקים שהם מארץ ישראל מדור דור, לא שייך בכלל נגפי האילנות, ואדרבה היו מרכיבים ענף מהחדשים על שורש העתיקים כדי ששורש העתיקים יצילם מנגפי האילנות, וזה היה נקרא "הרכבה כשרה" שמרכיב אתרוג באתרוג, דהיינו אתרוג מזן אחד באתרוג מזן אחר (טהרת עמ' רעה).

### תקופת השרף מבריסק וצוק"ל

**הגאון** הקדוש רבי משה יהושע יהודה ליב דיסקין וצוק"ל נולד בעיר הוראדנא, שימש ברבנות לאמזא שקלאב קאוונא ובריסק, עלה לאה"ק במנ"א תרל"ז לפ"ק, ובפמירת הגאון בעל אמרי בינה וצ"ל בשנת תרל"ח מילא מקומו. היה שרף אלקי, שחכמי ירושלים של מעלה השכימו לפתחו והתבשמו מאור תורתו. נלב"ע בשנת תרנ"ח לפ"ק.

**לאחר** שנפטר הנפש חיה, נתמנו שני תלמידי השרף להשגיח על האתרוגים מפני המורכבים, והם הגאון רבי נפתלי חייץ הלוי וויידנבוים וצ"ל אבר"ק יפו, והגאון רבי שאול חיים הורביץ וצ"ל מדובראוונא ר"י מאה שערים. בזה הזמן עלו עולים לאלפים, יסרו מושבות ונמנעו פרדסים, אבל מספר המשגיחים נשארו כבתחילה, ולכן לא לכל המקומות הגיעו המשגיחים ורבו המרכיבים, ולכן שלחו תלמידי השרף<sup>1</sup> מכתבים<sup>2</sup> לחו"ל, שלא יקנו עוד אתרוגי א"י עד שיהיו די משגיחים לכולם וכל קופסא חתומה מהמשגיח.

**ובשנת** תרנ"ה פירסם הגאון רבי שמחה הלוי באמבערגער וצ"ל אבר"ק אשאפענבורג מח"ס זכר שמחה, בתל תלפיות בזה"ל:

בשנה העברה [תרנ"ד] חקרתי אצל "גדול אחד נ"י בארץ הקדושה תוב"ב", והושב לי דבר במכתב, וז"ל: בדבר אשר שאל, אולי יש בידי מקום נאמן ומוסמך לקנות שם אתרוגים בלי חשש מורכב. הקשה לשאול באופן כזה בריחוק מקום "כי גם בקירוב מקום צריך יגיעה וטירחא", מכל שכן לצורך הכלל. ואשר בידנו להודיע בזה, כי אם ימצא שם במרחק בקי היודע להבחין במראית העין, אשר יאמר עליהם כי המה ממקומות אם על פאחים או חיטין – המקומות הללו מוחזקים בהכשר משנים קדמוניות, "וניכרים לבקי במראית עין". ויש עוד מקומות שלא שלטה עליהם עדיין חשד ההרכבה", אבל קשה שימצא שם בקי ומכיר. אבל ממקומות אלו, לפי שגדלים שם הרבה, אפשר שימצא בקי שם להכירם מחמת דשכיחי יותר, ויכול מע"כ לסמוך על

**כה.** כולם פעלו יחד בועד משמרת הקדוש ע"פ הוראות השרף שלא חתם בחייו רק פעמים ספורים, ותלמידיו הנאמנים מיעטו להשתמש בשמו (מארי דארעא ישראל מהד"ק עמ' קפג). אף האדר"ת וצ"ל (עדות גליון ט"ו עמ' 1) חקר מהגרנ"ה וצ"ל דעת השרף באתרוגי שביעית, והשיב שמסתמא לא ישיב בעצמו. בהיתר המיוחד בשמיטה דשנת תרנ"ו, יש בת"י מהגרנ"ה (דור המור שביעית עמ' קט) ושם כתב שהשרף לא הצטרף אלא שלא מידוח (ראה קובץ מכתבים ב"ב תשנ"ו, עמ' עג).

**כו.** מסורת האתרוג (עמ' פה, צב). ועל אחד מהכתבים חתום הגה"צ מדובראוונא וצ"ל הנ"ל.

חזקתם הראשונה עכ"פ<sup>1</sup>.

"הגדול" אחד נ"י בארץ הקדושה" הוא אחד מגדולי בית מדרשו של השרף מבריסק זצוק"ל, ומבואר מדבריו דאף שפקד השרף זצוק"ל שלא לקנות מאתרוגי א"י, היינו דוקא אתרוגים החדשים שהם מאתרוגי יפו-קורפו, אבל יש לקנות מאתרוגי א"י העתיקים שהם מאום אל-פאחם" ו"חיתין", שממם יש כל כך הרבה עד שיתכן גם בחו"ל כתביעות עין לעמוד על תוארם.

### גדולי הדור והצדיקים הקפידו ליקח אתרוג ארץ ישראל המקורי

ובכן אף שנתמנו משגיחים לבדוק ולברר אתרוגי יפו, היו הרבה פרדסים ומושבות ולא היו יכולים לברר הכל על נכון, וגם הבדיקות לא היו בהם לברר אם הוא תולדות מורכב, ובעיקר שאתרוגי יפו לא היו אתרוגי ארץ המקוריים המקובלים מדור דור, מימות הב"י והאריז"ל, ולמעלה בקודש, אלא היו מאתרוגי קורפו, והשרף מבריסק הזהיר על כל זה, לכן נקיי הדעת ומדקדקים במצות הקפידו להשתמש באתרוג ארץ ישראל המקורי, אשר גידלו ביערים ובכפרים באה"ק, ובדרך כלל היו אילני האתרוגים מפרדסי הערביים, ויש אשר היו גם מפרדסי היהודים, ואתרוג זה היה בחזקה ובמסורה בחזקת בלתי מורכב<sup>2</sup>.

וכן יש מכתב בשם הרה"ק מהר"י מבעלזא זי"ע לשלוח לו אתרוג מארץ ישראל שאין לו שום חשש ופקפק והם מאום אל פאחם וחיתין (קול מחזיקי הדת אלול תרנ"ב) וז"ל:

לכבוד ידידי המופלגים היראים שה"י כש"ת מהו' פינחס נ"י וה"ה מוה' משה חיים נ"י שלום להם וכל טוב סלה.

אבקש שגם בשנה הזאת יסעו לאה"ק תובב"א וליעניווע להביא משם אתרוגים כשרים ומהודרים, אקוה שירוויחו בהם יותר מבשל אשתקד, ורבים מב"י המהדרים לקיימם מצוה ה"ד מינים בלי חשש ופקפק יחזירו ויבקשו אחר האתרוגים שהביאו משם, שהם כשרים בלי חשש ופקפק, אקוה להשי"ת שהצליחו בדרכיהם בצאתם ובאכם לשלום.

דברי ש"ב הכותב למען המצוה

הק' יהושע מבעלזא

אבקש אשר האתרוגים שיבואו בשבילי יהי מאלפאכע (כפר באה"ק) שהוא אא"פ או חיתין דברי הנ"ל.

**בז.** סיום המכתב (תל תלפיות מחברת ג, שנה ה, מכתב ב, עמ' 12) והיה ראוי הרבה לדבר בענין הגדול הלזה, כי באמת היה ראוי להושיב בית דין, עם בודקים מומחים מיוחדים "לכל" האתרוגים הנשלחים מעיר הקודש יפו ת"ו, אולם היה נדרש לזה הוצאה מרובה וכו', וכך כבר עלה במוסכם אצל כבוד רבינו וכו' כי כן ראוי לעשות, אולם לא עלתה בידו מחמת גודל ההוצאה, שלא רצו הסוחרים ליכנס בזה, אמרתי אגלה וכו' ע"כ.

**בח.** ומה שכתב הסב"ק מהרש"א אלפאנדרי זצ"ל (שו"ת סבא קדישא ח"ג סי' יב) דאתרוגי א"י הם מורכבים, בודאי כוונתו רק להנמכרים בשוק סתם, שהם מתולדות קורפו.

וכן בנו הרה"ק מהרי"ד מבעלזא, ונכדו הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע הקפידו דייקא על אתרוגי א"י המקוריים<sup>כט</sup>.

**וכן** כתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' עז) האריך בזה, ובתו"ד כ' שהאתרוגים מארץ ישראל בדורותינו בעוה"ר מיפו וסביבותיה, שידענו מפי ת"ח ויראי ה' אמונים (שאנם נוגעים) כי המה מורכבים רובם ככולם, ושהאתרוגים בארה"ק בדורות הקודמים המה היו באופן אחר, והיה תמונה אחרת לאתרוג ארה"ק, ובסביבות צפת ת"ו יש הגנות בכפרים א"ם א"ל פחמ"א, וגם חית"ן (כאשר קבלנו מרבותינו ואבותינו ז"ל) שמוחזקים בכשרות, שלקחו משם אתרוגים עוד בדורות הקודמים, ושאינם מורכבים, ואולי נמצאו עוד איזה גנות מחוזקים כאלו וכו', וממילא אתרוגים היוצאים לחו"ל המה רק מגנות החדשים מקרוב באו בחשש הדיועה הנ"ל, והמה דומים קצת לאתרוגי קורפו וכו' כי אתרוגי ארץ ישראל תמונה אחרת היה להם מקודם, ורובם היו בלי פישמות בשנים הקודמות (רק כמו עוקץ קטן בראשם), וע"י כמה תחבולות חדשות בגנות שנמטעו פנים חדשות באו לכאן באלו האתרוגים של א"י בזמנינו, ועי"ז נשתנו לגרועותא בחשש הרכבתם, ואין להם חזקה קמייתא מרבותינו ואבותינו הקדומים כנוכר.

**וכן** כ' הגאון הרידב"ו (סיני קובץ פ' עמ' ק)

אנכי ידעתי היטב מהסוד הזה [של חששו מורכב בארוגי יפן] זה רבות בשנים, ולא ידעתי מה לעשות, יראתי מאוד לגלות ברבים כדי שלא תשתכח ח"ו מצות אתרוג, כי למי יפנו, הלא אתרוגי קורפו כבר נאסרו מגדולי ישראל, ואנכי נהגתי א"ע תמיד שלקחתי ב' אתרוגים מארץ ישראל, א' מהודר, אותו לקחתי ברבים על הנענועים, והב' ג"כ מארץ ישראל, אך לא תואר ולא הדר לו, שנראה שבא מן היער, ועליו ברכתי בצנעה בתוך ביתי

ומה שהרדב"ו [שדר בצפת ת"ו] לקח ברבים מהאתרוגים החדשות, והו' בגלילות צפת, אבל נקיי הדעת<sup>ל</sup> שבירושת"ו הקפידו לברך ולקח דוקא רק על העתיקים שמאום אל-פאחם, שכס, חיטין, וריחו, וכפרי ירושלים ועוד, על אף שלא היו בפישמא ולא יפים בתואר, מכיון שגשאו בחזקתם מומן הבית, וכן רבותה"ק<sup>מ</sup> שהקפידו על אתרוגי א"י היה רק על העתיקים והמוחזקים.

### אתרוגים העתיקים "הערשלער" - רבי מאיר צבי הערשלער

**אא"ז** הגה"צ רבי מאיר צבי הערשלער זצ"ל<sup>כ</sup> עלה לאה"ק בשנת תרכ"א עם אביו הגאון

**כמ**. ובקונטרס ויעש כן אהרן כתוב שמרן מהר"א מבעלזא זצ"ל לקח אתרוג א"י שמקורו מכפר ערבי בא"י ששם היה פרדס מיסודו של הג"ר שמואל סלאנט, ומשם היו שולחים לבעלזא לפני המלחמה, (ובימי מרן מהר"א מבעלזא זצ"ל היה פרדס מאתרוגים אלו סמוך לב"ב, וכחיים אתרוגים אלו הם בפרדס לפקוביץ מן חו"א), מסורת (עמ' קד').

**ל**. מאמר מרדכי (תערב, עמ' כ"ד), קובץ שערי ציון (שנה ב' חוברת א' סי' טו).

**לא**. וכמו שאמר מוח"ז האדמו"ר רבי נפתלי מצאנז זצ"ל שהיה נראה כתפוח האדמה.

**לב**. אא"ז הגה"צ רבי מאיר צבי הערשלער זצ"ל והשם "הערשלער" מקובל שהוא ע"ש זקיננו הגאון



רבי יוסף שמואל זצ"ל אבד"ק סאבאדי והתיישבו בעיה"ק חברון. רבי יוסף שמואל עסק שם בתורה ועבודה ונתמנה להיות מראשי הכולל, ובמשך השנים התיישב בירושלים עיה"ק, ובנו רבי מאיר צבי נתמנה במקום אביו בהנהלת הכולל אונגארן בחברון אף שהיה צעיר לימים.

רבי מאיר צבי זצ"ל בשנת תרכ"ח נשא אשה בת קדושים בת הגה"צ רבי יונה זאב (וואלף) מענדילואהן זצ"ל [נכד הגה"ק בעל התניא זי"ע ואחיו הגה"ק בעל שארית יהודה זי"ע]. רבי יונה מענדילואהן זצ"ל הי' מו"ץ בעיר חברון ונתמנה לשר"ר והממונה מהכוללים דשם (האשכנזים והספרדים). בימים ההם היתה מסחר האתרוגים ביד הכוללים, והרווחים מוקדשים להחלוקה, וכחממונה מהכולל בחברון (אח"כ הממונה של כוללות אשכנזים חסידים ופרושים דשם) נסע רבי מאיר צבי לכפרי אה"ק ששם גדלו העתיקים (ראה מטבעות היהודים, י"ב תרע"ג, עמ' קעו) כדי לזכות את ישראל באתרוגים כשרים, וכמו שהעיד בעצמו באלול שנת תרפ"ד שחמשים שנה האתרוגים שלו הם "בהשגחתו הנמרצה והמדויקת"<sup>1</sup> שאין בהם חשש מורכב כלל [והוא עוד כמה שנים לפני הבדיקה של תרל"ח כששלחו הבר"ץ של האמרי בינה זצ"ל רבנים בקיאים לבדוק הפרדים בארץ ישראל].

**בהממונה מהכוללים בחברון** (של האשכנזים חסידים ופרושים) זכה לאחד כל מקהלות האשכנזים יחד, בתיווך הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל והגאון בעל שרי חמד זצ"ל האב"ד

"חכם צבי" זצ"ל נולד בקאואגורעש אונגארן לאביו הגאון רבי יוסף שמואל זצ"ל (מתלמידיו הראשונים של הכתב סופר זצ"ל), כשהוא סמוך על שלחן חותנו הגאון רבי פנחס יהודה (המכונה זעליג ליב) פייפער זצ"ל אבד"ק קאואגורעש תלמיד החת"ס זצוק"ל ומח"ס אמרי פי [תשובה מרבו אליו בשו"ת חת"ס אר"ס סי' ל' בשנת תקצ"ג]. הגאון מקאואגורעש היה גם חותנו של הגאון רבי אברהם אליעזר עקשטיין זצ"ל ראב"ד פעסט. חותנם הגאון מקאואגורעש היה חתן הגאון רבי יחזקיהו הכהן זצ"ל אבד"ק בעלעד מח"ס מגדנות יחזקיהו, ידידו ורעהו של החתם סופר זי"ע (ראה ע"ז בסוף ספר "תקן מדות הנפש" דפוס ירושלים תרמ"ג, ובאחד מהערות בסוף המאמר הזה).

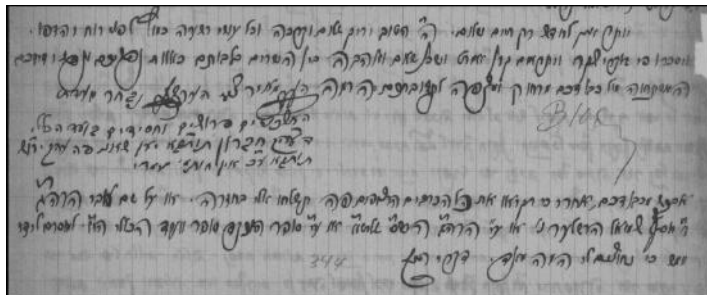
הגאון רבי פנחס יהודה פייפער זצ"ל כמו רבו החתם סופר זצוק"ל (וכמה תלמידיו החת"ס שעשו כן) ערג נפשו לעלות לאה"ק, ובשנת תרכ"ה עזב את כבוד רבנותו ויצא לדרכו לעלות לאה"ק, ואחר טלטולים הרבה, עוד היה באמצע הדרך על אדמת איירופא שבחל"ח בראש השנה תרכ"ו, והביאו בחזרה למנוחות לבני קהלתו בקאואגורעש.

הגאון רבי יוסף שמואל הערשלער זצ"ל מתחלה כיהן כדומ"ץ שוראני, ולימים נתקבל לאבד"ק סאבאדי, בשנת תרכ"א לפ"ק עזב את ארץ העמים וכבוד רבנותו, ועלה עם ששת ילדיו לאה"ק להקדיש ימיו קודש לה' בארץ אשר עיני ה' שמה, בלי המותרות הגשמיים מעפר ארץ העמים. אא"ז מסאבאדי זצ"ל התיישב בעיה"ק חברון, עסק בתורה ועבודה, ונהיה מראשי הכולל, ובמשך השנים התיישב בעיה"ק ירושלים ונמנה בין גדולי וחכמי העיר, חתימתו (המגיד שנה 18 גיליון 18 אה"ת תרל"ב), מופיע בין שאר הרבנים בכרוזים למען קדושתה של ירושלים. נלב"ע בשנת תרנ"ד לפ"ק (משפחת רבנים אין אונגארן ח"ג עמ' צו).

בנו הגה"צ רבי מאיר צבי זצ"ל ישב על התורה ועבודה בחברון ונתפרסם לתלמיד חכם עצום, והיו אומרים שידע שו"ע או"ח עם מג"א בעל פה [קהילות (תשי"ב). סיפוריים ירושלמיים (אנשיך) עמ' 193]. הקים בית מאפה למצות שמורה שנתפרסם בכל הארץ להמחזר ביותר. כשאביו רבי יוסף שמואל התיישב בירושלים עיה"ק נתמנה במקום אביו בהנהלת הכולל אונגארן דשם בחברון. היה מקורב מאוד אצל הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל רבה של ירושלים ועם השדי חמד זצ"ל רבה של חברון, וכל גדולי ורבני ארץ ישראל שבאו להשתטח על קברי אבות במערת המכפלה התארכו אצלו (וביחד בימים, ירושלים תשעו).

לג. הלשון הזה הוא מעדותו ופירסמו בשנת תרע"ד, וחזר עדותו בפירסמו בשנת תרפ"ז, ראה לקמן.

חברון, ועמד בראש הכולל לפקח לכל צרכיהם (תולדות חב"ד באה"ק עמ' קד, יגדיל תורה גליון סו, קדם מכירה 57 מסמך 127). היה מקורב מאוד אצל הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל רבה של ירושלים ועם השדי חמד רבה של חברון<sup>17</sup>. וכאשר התיישב בירושלים עיה"ק בשנת תרס"ה היה ג"כ ממנהלי כולל אונגארן דשם. הוא מופיע כחבר ב"רשימת השבעים" שנבחרו לוועד הגדול של "ועד העיר למקהלות האשכנזים של העדה החרדית", וחתימתו מופיע על כמה הצהרת פומבית ממעם העדה החרדית.



תשלחו אלי בחזרה או על שם אבי הרב"ג ר' יוסף שמואל הרשלער נ' או ע"י הרב"ה ה' שמואל סלאנט שליט"א

דו"ז הגאון הירושלמי וחכימא דיהודאי רבי אהרן יעקב פרוש זצ"ל מח"ס "איפה שלמה" (תלמיד הגרש"ז בהר"ז זצ"ל, והצטרף לחותנו בפעולת למען האתרוגים, ונסע עמו לעיין פארה על דרך שכס לשתול עצי האתרוג)<sup>18</sup> פתח הספרו על חותנו רבי מאיר צבי זצ"ל באומרו שהיה "מנקי העת שבירושלים ומנקי כפים בירושלים"<sup>19</sup>. וכתב בהספרו (ובחרת בחיים י"ב חש"ק, עמ' 40) שאמר על חותנו לאחר שהפליג בגאונותו וגדלותו בתורה, וז"ל: ומעולם לא הסכים לעשות יד אחת עם הסוחרים, ושיטתו היתה ליכות את הקהל במצות שמורה, ובאתרוגים בלתי מורכבים, ולפיכך הוול להם ודעתו היה שגם עי"ז יתרבו הקונים ויחיה גם רוחים, ועל עמלו לא חס מעולם, ולאסוף כסף לא היה לו שום מושג, והכל משום אמונתו הגדולה וביטחונו בהשי"ת וכו' וסיים שם עליו הפסוק בתהלים מי יעלה בהר ד' ומי יקום "במקום קדשו".

לד. נשאלו ממנו חליפות מכתבים בכת"י עם הגאונים הנ"ל.

לה. דו"ז הגאון הירושלמי רבי אהרן יעקב פרוש זצ"ל מח"ס "איפה שלמה" נהיה לחתן אא"ז רמ"צ זצ"ל בתרס"א לפ"ק (הקדמת ספרו איפה שלמה), והיה נוסע עם חותנו למטעי האתרוגים ועקב אחר תהליך הגידול עד שהפך להיות המומחה הכי גדול בירושלים על אתרוגים והרבה פנו אליו בשאלות, ובסיפורים ירושלמיים (אנשיק עמ' 193) כתב דכחותנו ר' מאיר צבי נסע לעיין פארה על דרך שכס לשתול עצי האתרוג, נסע עמו ר' אהרן יעקב, ועקב אחריהם בפרטי פרטים במשך כל תקופת גידולם, עד שהיה מומחה גדול בירושלים באתרוגים.

לו. סיפורים ירושלמיים (אנשיק עמ' 193). וכתב עוד שם שלא בכדי אומרים העולם ש'איידעם א שטיק שווער'.



נבחר מעדת אשכנזים, פרושים, וחסידים, ל"ועד הכללי"

**בשנת תרס"ה** לפ"ק התיישב רבי מאיר צבי זצ"ל בירושלים עיה"ק<sup>ל</sup>, ובשנת תרס"ו המליץ עליו הגאון בעל מעשי למלך<sup>לח</sup> מווייצען זצ"ל בשם מנהלי כולל שומרי החומות בירושת"ו לקנות מאתו אתרוגים. הר"ר שרגא שלומאי ז"ל (דבר אל הקורא עמ' 38, ועמ' 46) מספר ששמע מאא"ז הגה"צ רבי יונה זאב הערשלער זצ"ל בן רבי מאיר צבי זצ"ל שכשהיה ילד כבן עשר שנים בשנת תר"ס היתה שנת בצורת והלך עם אביו במסינ"פ לשכם בשליחות

ל<sup>ל</sup>. סיפר דו"ז הרה"ג רבי נפתלי צבי פרוש (השנן) זצ"ל (שלשה דורות בירושלים עמ' 138) שבשנת תרס"ה פרצה בירושלים מחלת ה"חולי-רע" רח"ל שהפילה חללים, והסוחרים לא הביאו פחם (ששימש אז לבישול והסקה) לירושת"ו מפחד התדבקות. הגה"צ רבי מאיר צבי זצ"ל היגר אז לבתי אונגארן בירושת"ו, התקשר עם הערביים מכפרים נדחים, ופעל אצלם להביא הפחם לבית משפחת פרוש הנ"ל בחצות הלילה כשהרחובות ריקנים. רמ"צ המתווך, היה צריך לבוא אתם לדירת הנ"ל כדי לעורר את בעל הבית משינתו ולפתוח המרתף, כדי לפרק שם המשא לצורך הציבור. אחרי כן חזר לו בעה"ב לשינתו, והגה"צ רמ"צ זצ"ל היה צנוע ועניו, והעדיף לישן על הרצפה שבחצר כדי שלא להפריע את בן בעל הבית ז"ל משינתו ע"כ.

ל<sup>לח</sup>. הגאון בעל מעשי למלך זצ"ל הדפיס המכתב בקובץ תל תלפיות תרס"ו לפ"ק (מחברת י"ד). הגאון ר' יוסף ליב סופר זצ"ל מח"ס ליקוטי סופר מפאקש כתב (פריעה"ד הנספח ל"ליקוטי יוסף" תרס"ז) בזה"ל: ואנכי לעצמי זה כמה שנים לא ברכתי רק על אתרוגי א"י אשר קניתי "מאיש מהדימן בירושלים", ועד ידי יד כהה מגעת בכל גבולי, התאמצתי לעוררם על דבר זה וכו' ע"כ. הגאון הנ"ל נדב מכספו שני בתים (קט-ק) בבתי אונגארן שבירשת"ו (מזכרת פאקש ח"ב עמ' 155, קטלוג "ווינס" ד' חשון תשע"ה עמ' 326), ואחיו הגאון בעל דברי סופרים זצ"ל היה גיסו של הגאון מעשי למלך זצ"ל. נראה שהקשר לאיש מהדימן בירושלים בא לו ע"י הכולל, והאיש מהדימן היה אא"ו רבי מאיר צבי הערשלער זצ"ל.

הכולל לחפש אם יש שם אתרוגים, עיי"ש.

**בי"ב** תשרי תרע"ד לפ"ק (מורה שנה ה, "מסורת" עמ' ק) פירסם רבי מאיר צבי זצ"ל בזה"ל:

כי יש לי ת"ל פרדסים בוואדי קילט, עין פואר, ועין סולטאן, המעובדים בהשגחתי הנמרצה והמדויקת, שלא יהיה בהם אף חשש קל מן הקל של הרכבה<sup>ל</sup>, שיעידו על זה בתעודותיהם הרבנים הגאונים תקיפי דארעא דישראל, ה"ה רבינו הגאון האדיר כמוהר"ר שמואל סלאנט זצ"ל והגאון הגדול בעל שדי חמד זצ"ל, ויבדל לחיים טובים ארוכים ה"ה הגאון כמוהר"ר יוסף חיים זאנענפלד שליט"א, בכדי להנצל מזיוף צריכים הקונים מחו"ל להשגיח על התעודות הצרופות להאתרוגים ולראות אם נמצא עליהן כתיבת וחתמת ידי ממש, יכול אני להמציא לסוחרים ולמזמינים אחרים, אתרוגים למאות ולאליפים בלי פיטמאות, אבל אתרוגים עם פיטמאות אפשר להזמין אצלי רק לאחדים ע"כ.

**פירסום** זה חשוב מאד והוא אחד יוצא מן הכלל, דהגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל לא נתן שום תעודת הכשר לשום אדם על ענין מורכב כמו שהדגיש רבי מרדכי דיסקין בספרו מאמר מרדכי (תער"ב עמ' כו) שרבי שמואל סלאנט זצ"ל נתן הכשר לסוחרים אתרוגים רק על הפרשת תרומות ומעשרות, אבל לא על חשש מורכב, משום שחשש לכל אתרוגי סתם שהם מורכבים או תולדות המורכב (כמו שהבאתי לעיל), אבל רק אתרוגי הערשלער שהם מן העתיקים נתן הכשר שאינם מורכבים. וכן הגאון רבי יוסף חיים זונפלד זצ"ל לא נתן הכשר לענין הרכבה כמו שכ' הרב רבי צבי הירש הכהן שוואדראן בנו של הגאון המהרש"ם מברעזאן זצ"ל (מסורת עמ' קיח), אבל על אתרוגי הערשלער נתן הכשר גם לענין הרכבה.

ובאלול תרפ"ד לפ"ק פירסם רבי מאיר צבי זצ"ל (בעיתון קול ישראל):

מי האיש החפץ באתרוגים כשרים ומהודרים הכשרים באמת, בלי שום חשש הרכבה כלל וכלל, גם בלי חשש תערובות אתרוגים מגנות המורכבים<sup>ב</sup> – יפנה ישר אלי ויקנה "אתרוגי ועד אל קעלט" אשר טפחתי והגדלתי על ידי ממש, וגם מ"אתרוגי הכפרים" אשר מעיד אני עליהם שאין בהם חשש מורכב כלל, מהם "מחמשים שנה", ומהם "לפחות" שלשים שנה, אשר מעיד אני בתורת עדות שאין בהם חשש מורכבים כלל עכ"ל.

**ב"חמשים שנה"** הכוונה לאתרוגי העתיקים שהיתה בהשגחתו הנמרצה והמדויקת עוד משנת תרל"ד לפ"ק (שהוא חמשים שנה לפני תרפ"ד, והוא ד' שנת קודם הבדיקה של בית דינו של האמרי בינה זצ"ל בשנת תרל"ח בכל רחבי א"י). וכוונתו "ומהם לפחות ל' שנה" הוא שהם בהשגחתו יותר מל' שנים (משנת תרנ"ד או קודם אחר שקיבל הפרדים מאנשים נאמנים). "אתרוגי הכפרים" כוונתו

**ל"ט.** אפילו מהרכבה כשרה, של בלתי מיוחס מיפו ע"ג מיוחס מיירחו, הגדלים בתואר יפו.

**מ.** שלא כהקנה מסוחרים חקטנים שקנו מאתו מקודם, שמכרו גם מורכבים או תולדות מורכבים, והיה חשש חילוף.

לאחרונה שכם, אום אל פחם, וכפרי ירושלים וכדומה. ואתרונג "ואדי קלט" כוונתו ששם נטע (רבי מאיר צבי) פרדסים חדשים מזוני אתרונגים עתיקים<sup>מא</sup>. וכנראה היה רבי מאיר צבי הממשיך העיקר לכל עתיקי אתרונג אה"ק ועמד בזה בתוקף ובנבונה ובמסורת ממש, כמו שכתב בעצמו (לעיל בפרסמו בתשרי תרע"ד) שאתרונגים שלו הם "בהשגחתי הנמרצה והמדויקת".

### אתרונג בנו רבי יונה זאב הערשלער

**אא"ז** הגה"צ רבי יונה זאב הערשלער זצ"ל<sup>מב</sup> [בנו של רבי מאיר צבי זצ"ל] אחד מיקרי ונכבדי קרתא דשופריא ומנקיי הדעת שבה, ת"ח מופלג, המשיך מעשה אבותיו בעניני האתרונגים<sup>מג</sup> ומצות שמורה, ולאחר פטירת אביו בשנת תרפ"ח המשיך מעשה אבותיו בתוקף ועזו ונסע לכפרים הערבים סביבות ירושלים וגם נסע לשכם במסירות נפש. ידוע במשפחתנו שהסכתא וזנתו הצדקנית ע"ה<sup>מז</sup> היתה מספרת שבכל פעם שבעלה רבי יונה היה נוסע לשכם היתה היא בראגה כל הזמן מפני שהיה מקום מסוכן, והמשיך לעשות כן עד שנת תש"ט שאז לא היה עוד באפשריות לנסוע למקומות הג"ל מפני המאורעות שנתהוו. ובשנה ראשונה לאחר פטירת אביו זצ"ל בשנת תרפ"ט פירסם (קול ישראל גליון מס 313) בזה"ל:

מי האיש וכו' יפנה ישר אלי ויקנה אתרונג "יועד אל קעלט" אשר נטפחו ונגדלו על ידינו ממש, וגם מ"אתרונג הכפרים" אשר עליהן העיד אבי ז"ל הכ"מ שאין

**מא.** היו לרבי מאיר צבי גם אילנות בעין פואר ובעין סולטאן כנ"ל, אך כנראה שלא הוציאו כ"כ פירות, דאילני אתרונגים המקוריים שגידלו באופן פראי הוציאו לפעמים מעט אתרונגים, ראה במודעה (מסורת עמ' ק"ג) של ר' מאיר צבי: זריזים מקדימים למצות, היות בשנה הזאת האתרונגים הכשרים מחשש הרכבה הנם מעט מזעיר, ע"כ הרוצה באתרונגים כנ"ל צריך לזרז ולבוא אלי במוקדם, מאיר צבי הרשלה.

**מב.** היה נערץ ונחבב אצל כל גדולי ירושלים ולא מש מאהליהם והחשיבו וחיבבו מאד, ובמיוחד אצל מאיר דארעא ישראל הגה"ק רבי יוסף חיים זוננפעלד זצוק"ל והיה שולח בכל שבוע בנו ילד שעשועים אא"ז הגה"צ רבי יוסף שמואל הערשלער זצ"ל לבחון את למידו בזה השבוע, והיה מקבל ממון זצוק"ל פתקא עם חתימת ידו הק' ואצל הגה"ק רבי יוסף צבי דושינסקי זצוק"ל רבה של ירושלים (סיפר ש"ב הגאון הרמ"צ ברגמן שליט"א שזקניו הגה"צ רבי יונה זאב היה שולח אותו בכל שבוע לבחון את למידו אצל הגה"ק רבי יוסף צבי דושינסקי זצ"ל). שמר בקפדנות על קדושת ירושלים והיה מלוחמי העדה החרדית מיום הווסדס (עיתון בית יעקב והמודיע משנת תשכ"ח). סיפר ש"ב הגאון הרמ"צ ברגמן שליט"א שפעם עוד קודם שנת תש"ח עשו החפשים הפגנה בירושלים ועברו ביתו של זקניו רבי יונה זאב זצ"ל במאה שערים, וכאב לו מאד החילול השם הנעשה בפרהסיא, פתח חלון ביתו והוציא את ראשו וצעק בקול כואבת שילכו משם, ואמר הגרמ"צ הנ"ל שכשרוצה לדמות צורה של ירא שמים אמיתי, הוא רואה צורת זקינו במעמד הנ"ל. ש"ב הרה"ג רבי קלמן הערשלער שליט"א סיפר לי דכשנתחת בשעטומ"צ הלך עם זקניו הגה"צ רבי יונה זאב זצ"ל להתברך מהרה"ק הבית ישראל מגור זצ"ל, וכשכנס זקינו זקף עצמו הבית ישראל לקראתו ואמר לו "מה לידידי בבית". ושם (בהמודיע) שבהליתו השתתפו רבים מאנשי ירושלים ובראשם האדמו"ר מגור.

**מג.** פעם סיפר לנו כ"ק אדמו"ר הגה"ק זצ"ל (כשכנס אבי מורי שליט"א לקדש פנימה בשלהי שנת תש"ס) שהכיר היטב את אא"ז הגה"צ רבי יונה זאב זצ"ל, שקיבל ממנו אתרונג מיוחד לסוכות. וכשהזכיר שם אא"ז רבי יונה זצ"ל נהרגש כאשר דיבר ממנו. אא"ז נלב"ע בתשכ"ח לפ"ק.

**מד.** אביה היה הגאון רבי יחזקאל צוועבענער זצ"ל בן הגאון רבי יהודה לייב זצ"ל בן הגה"ק רבי אברהם שאג זי"ע. ואמה היתה בת הגאון רבי יצחק דאנצקער (מעיר דאנציג) ראזנטאל זצ"ל תלמידי החתם סופר, עלה לארץ הק' בשנת תקצ"ו, והיה ממייסדי כולל הו"ד בירושלים עיה"ק (חתנו של הגאון רבי שלמה זצ"ל דומ"ץ סטיטש פלך סובאלק נכד הנח"ק בעל פני יהושע זי"ע).

בהם חשש מורכב כלל, מהם מחמישים שנה ומהם לפחות שלשים שנה שאין בהם חשש מורכבים כלל, יפנו דוקא ישר אלי. האדרעסע: יונה זאב הערשלער בתי כולל אונגארן.

### גדולי ישראל קנו מאתרוגי רבי יונה זאב הערשלער

מכר רחבי ארה"ק פנו לרבי יונה הערשלער לקנות ממנו אתרוגים, בפנקסינו רשומים הקונים והם גדולי מצוקי הארץ, מצדיקי החסידות, מגאוני ליטא ומגדולי הרבנות וההוראה, שפנו דוקא לקנות ממנו. וגם מרחבי תבל פנו אליו המדקדקים אשר היו להם קשרים בארץ ישראל, ולדוגמא הגאון מבריסק הגר"ז זצ"ל כשישב עוד בבריסק הי' שולח מדי שנה בשנה בקשה להגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל בירושלים שישלח לו מא"י אתרוג בלתי מורכב, ורבי איסר זלמן קנה את זאת מוקיני רבי יונה הערשלער.

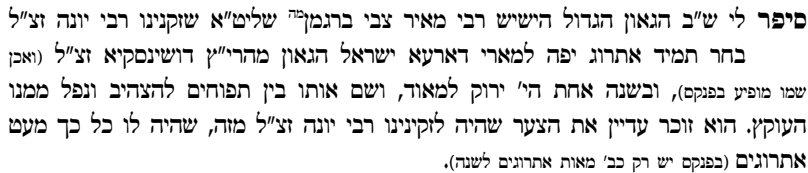
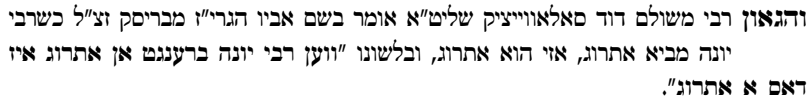
2	הגאון מבריסק	הגר"ז זצ"ל	6000
1	"	"	2000
40	הגאון מבריסק	הגר"ז זצ"ל	30000

### מכתב הגר"ז מבריסק להגרא"ז מלצר

הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל אשר ידע את שמעו של אא"ז רבי מאיר צבי, המשיך גם לקנות אצל בנו רבי יונה זאב כל עוד שמכר אתרוגים. ומדי שנה בשנה שלח אתרוג מירושלים עיה"ק לבריסק לבקשת הגר"ז זצ"ל. והילך מכתב בקשתו של הגאון מבריסק זצ"ל מי"א אלול תרח"ץ לפ"ק (ברוך עץ חיים ח"ב עמ' 545):

ברכה מרובה לכבוד הגאון הגדול מופת הדור וכו' וכו' כש"ת מ' ר' איסר זלמן מעלצער שליט"א הגאבד"ק סלוצק וכעת בעה"ק ירושלם תובב"א, נעימות בימינו נצח. אחרי הברכה מלו"נ [=מלב ונפש], כמו בכל שנה ושנה הנני פונה בזה להדר"ג בבקשתי, כי יאבה נא להמציא אלי ע"י עו"ר [=עוברי רכב] אתרוג בלתי מורכב לחג הסכות וכו'.

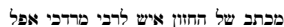
כשעלה הגר"ז מבריסק לארצינו הק' בשנת תש"א לפ"ק, שוב לא רצה להטריח את רבי איסר זלמן בחיפוש אחר אתרוג בשבילו ושאל להגרא"ז מ' זצ"ל מהיכן הוא לקח אתרוגים, ומאזה שלח כל אותם השנים לבריסק, וענהו שהוא רגיל לקחת מרבי יונה הערשלער, ומאז קנה מאתו בעצמו, פעם קנה ממנו אתרוג שמקורו משכם, פעם מאוס אל-פאחם, ופעם מקאבארא (שהוא מבית נאקוב, מכפרי ירושלים). (עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ב עמ' צב ח"ג עמ' רפה), ואכן הגר"ז והגרא"ז מ' מופיעים בפנקס (ראה לקמן).



**ידוע** מכתב של הגאון חזון איש וצוק"ל שכתב להגה"צ רבי מרדכי אפל זצ"ל מירושלים שהחזו"א שלח אליו מעות כדי למוסרם ולשלם לרבי יונה לפני חג הסוכות עבור האתרוגים שקנו ממנו.

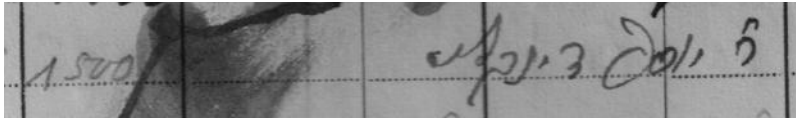
וול"ק:

שלוח בזה 1.77 לשלם להרב יונה הרשלער עבור האתרונים לפני חג הסוכות, ואכפול של' ותודה הרוש"ת, אי"ש.



**מזה.** בן הג"ר משה ברגמן זצ"ל חתן אא"ז הגה"צ רבי יונה זאב זצ"ל. ש"ב הגאון הרמ"צ ברגמן שליט"א נתינתם מאמו (אחותה של זקני הג"ר רבי יוסף שמואל זצ"ל) ונתגדל אצל החזון איש כבן.

(מפי בנו חורגו ש"ב הגאון רבי שלמה ארלשטיין שליט"א), ואכן שמו של רבי יוסף דינקלס מופיע בפנקס.



**סיפר** הרה"ג רבי אליהו פרידמאן זצ"ל מיקירי ירושלים עיה"ק שהיה מרבה לנסוע מירושלים עיה"ק לבני ברק, שכמה שנים היה הוא עצמו השליח מהחזון איש ליכנס בירושלים אל רבי יונה הערשלער אודות האתרוגים, והיה מביא לבני ברק את האתרוגים המהודרים שרבי יונה היה שולח אל החזו"א, והחזו"א גם שלח עמו את המעות לשלם עבור האתרוגים, והעיד רבי אליהו שרבי יונה אמר לו שהוא שולח לבני ברק לחזו"א מאתרוגי מוצא וכברה (בלשוננו כבארער אתרוגים) והוא מאתרוגים המיוחסים מהכפר הערבי בית נאקוב הסמוך לירושלים (מסורת עמ' קעד).

### פנקס האתרוגים ורשימת הצדיקים

**אא"ז** רבי יונה זאב הערשלער זצ"ל היה רגיל לרשום כל פרטי השתלשלות קנית ומכירת האתרוגים בפנקס. נשאר בידנו פנקס המכירות משנות תש"ה-תש"ו לפ"ק, וכולו מכת"י בנו אא"ז הגה"צ רבי יוסף שמואל הערשלער זצ"ל שהרכיב תורה בשיכבה"ק, שבצעירותו עזר לאביו בעבוה"ק, והפנקס עודנו קיים בשלימותו תח"י אבי מורי הרה"ג שליט"א.

**בפנקס** האתרוגים רשומים גדולי מצוקי הארץ, מצדיקי החסידות, מגאוני ליטא ומגדולי הרבנות וההוראה ומכל רחבי הארץ פנו דוקא לקנות ממנו, ואלו מובאים בפנקס:

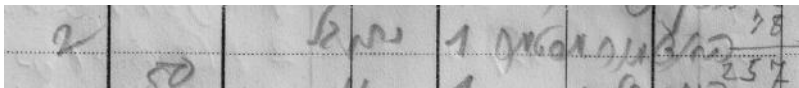
**מו.** אא"ז הגה"צ רבי יוסף שמואל הערשלער זצ"ל ממובחרי ומציני ישיבת עץ חיים, לקח אותו רבו הגה"צ רבי שלמה בראורמן זצ"ל ר"מ בישיבת עץ חיים (בנו של האי גאון וקדוש המקובל אלקי רבי זעליג בראורמן זצ"ל ר"מ מאה שערים) לחתנו. כיהן כמשגיח (כך היו קוראים אז הראש הכולל) בכולל שומרי החומות בירושלים, וגם מינו אותו לראש הכולל בכולל תורת אמת חב"ד בירושלים בימי המהריי"ץ זצ"ל. למד תורת הח"ן אצל הגה"צ המקובל רבי אשר זעליג מרגליות זצ"ל, וח"ל בנו הגה"צ רבי שלמה אליעזר מרגליות זצ"ל במכתב אל כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק זי"ע בשנת תשי"ב אודות זקני ח"ל: באור ליום ב' שבוע זו יצאו מאה"ק לארה"ב איש נבדדה מעיה"ק ירושלים ת"ז חד מינן ותיק וחסיד למדן עצום ירא אלקים באמת איש ירושלמי אמיתי רבי יוסף שמואל הרשלער שליט"א, למותר יהיה לך אם אכתוב לך באריכות הדר גאון עוזו של האברך המשי הלזה כי התואר איש ירושלמי אמיתי בכל פרטי ודוקדקי הוא עולה על כל התוארים, הוא מבאי ביתו של אאמו"ר שליט"א ומהחברייא קדישא הנכספים לתורת הח"ן ושומעים דבר ה' מזוה"ק וכתבי הארז"ל מדי יום ביומו וכו'. ובמכתב אחר בשנת תשי"ג כתב אליו ח"ל: הרה"ג פרי הארץ לגאון ולתפארת רבי שמואל הערשלער שהוא ת"ח ויר"ש מרבים ובקי גדול בחסידות החבד"ת וגם הרבה שנים שקד בספרי הזוה"ק אצל אאמו"ר שליט"א וכו' עכ"ל. ובאשר היגר לארה"ב היה הרבה שנים ר"מ בישיבת צאנז-קלויזנבורג ולאח"כ הרביץ תורה בישובה"ק י"ד שנים, הג"ר שמעון פריימאן זצ"ל שלמד כל ימיו בכולל שומרי החומות סיפר שרבי יוסף שמואל היה הסמל והדוגמא של אברך ירושלמי בימים ההם, וכאשר נסע רבי יוסף שמואל הערשלער לארה"ב יחד הכולל ממדריגתו, וניסו להחזיר הכולל להמדריגה שהי' בעת שרבי יוסף שמואל הי' שם, וניסו בהרבה תחבילות אבל לא עלתה בידם. ואמר שכנסע רבי יוסף שמואל לאמריקא פנה הודה וזהו ההדרה של הכולל.



הגרי"ז מבריסק זצ"ל, הגאון מהרי"ץ דושינסקיא זצ"ל, הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל בשבילו ובשביל חתנו באמעריקא הגאון רבי אהרן קאטלער זצ"ל, הגאון בעל חשב סופר מפרעשבורג זצ"ל, הצדיק רבי מרדכי סלאנים זצ"ל, הרה"ק בעל שומרי אמונים זצ"ל, הרה"ק רבי יוחנ'טשע מראחמיסטריווקא זצ"ל, הרה"ק מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל, הגה"צ רבי אשר זעליג מרגליות זצ"ל, הגאון בעל חשב האפוד מלאנדאן זצ"ל, הגאון רבי דוד הלוי יונגריי זצ"ל ראב"ד העדה החרדית, הגאון רבי חיים יוסף דינקלס זצ"ל, הגאון רבי אלי' ראם זצ"ל, הגאון רבי אשר זאב ווערנער זצ"ל אבד"ק טבריא, הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל ר"י חברון, הגאון רבי ראובן כץ זצ"ל אבד"ק פתח תקוה מח"ס דגל ראובן, הגאון הרב אייזנשטאט מת"א זצ"ל, הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל, הגאון רבי יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל שהיה חתנו של הרה"ג רבי ביינוש סלאנט שהוא היה הסוחר העיקר באתרוגי העתיקים בשנת הבדיקה תרל"ח, הגאון רבי חיים קלדצקי, הרב שמרלר, הרה"ג רבי אליהו נחום פרוש, הרב רבי משה בלוי, הרב רבי עמרם בלוי, הגאון בעל שבט הלוי זצ"ל, הגאון חכם יהודה צדקה זצ"ל ר"י פורת יוסף, הגאון רבי יוסף סלאנט בעל באר יוסף, חתנו הגאון הירושלמי רבי חיים יעקב קלאפהאלץ זצ"ל בעל עקבי חיים, ומחתנו הגאון רבי שלמה בראוורמאן זצ"ל ר"מ בישיבת עץ חיים, הגאון רבי ישעי' ווינגרד מח"ס שערי זיו, הגאון רבי נפתלי צבי שמערלער, הגאון רבי יצחק צבי בערנפעלד מב"ב, הגאון רבי ארי' לעווין, הגאון רבי זלמן זלזניק חבר ביד"צ עדה החרדית, הגאון רבי משה יהושע לנדא מח"ס ישועות משה על שביעית תלמיד החזו"א, רבי הלל שלעזינגער, רבי זאב חשין, רבי לייב רוחמקין הבוחן בעץ חיים, האדמו"ר ממאטרסדורף, הרב מטוקאי, רבי אלי' ראטה משמש של הרה"ק רבי שלמה מזעווהיל זצ"ל, אדמו"ר מסמיהאלי, המגיד רבי שלום שבדרון, חתנו של האדמו"ר מקראלי זצ"ל, האדמו"ר מלובלין זצ"ל, הרב הלפרין מזכרון מאיר<sup>2</sup>, ישיבת סלובדקא ועוד הרבה.

### אתרוגי הרה"ק מסאטמאר, ראחמיסטריווקא, ושומר אמונים

שמו של הרה"ק אדמו"ר מסאטמאר זצ"ל מופיע רק בשנת תש"ו לפ"ק שאו היה בארץ ישראל (ניצל בב"ב כסליו תש"ה לפ"ק). ובשנה ההוא קנה אתרוג למצוה מאא"ז רבי יונה זאב, כמו שמופיע בפנקס [וגם חתנו אב"ד סעמיהאלי ז"ל קנה אתרוג, כמו שמופיע בפנקס].

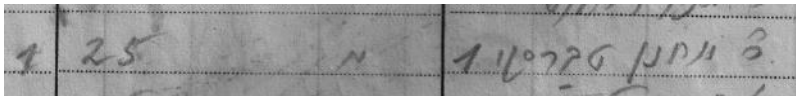


מו. הרה"ג רבי שמואל זצ"ל היה האב"ד בשכונת שהקים אחיו הצעיר הנדיב הר"ר חיים יעקב הלפרין ז"ל.

והנה הרה"ק בסאטמאר זצ"ל כתב (בשו"ת דברי יואל יו"ד סי' צו אות ב) על אתרוגי א"י המובאים ע"י הסוחרים הגדולים בזה"ל: ובאמת שגם בלאו הכי האתרוגים האלו פסולים המה, שהמה מורכבים, ונתברר לי כן בהיותי שמה אחר החקירה והדרישה וכו' ע"כ.

ו"בהיותי שמה" מוכרח שהוא בשנה הנ"ל, וכוונתו לאתרוגי א"י סתם מן השוק שמקורם מיפו-קורפו, ונתברר לו אחרי החקירה והדרישה שאתרוגי יפו הם מורכבים, אבל אתרוגי המקוריים שאנשי ישוב הישן השתמשו בהם, זה נתברר לו באותה חקירה ודרישה שהוא מיוחס, ולכן קנה אתרוג מהעתיקים והמוחזקים אצל אא"ו זצ"ל, ובידך עליו בלי שום פקפק.

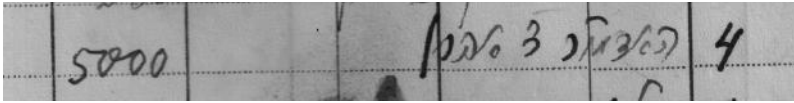
וכשהביאו לו בארה"ב אתרוג מ"אתרוגי ארץ ישראל סתם" (שהם מיפו-קורפו), אמר על זה שתוארו אינו כאתרוגי ארץ ישראל המקוריים אלא כאתרוגי קורפו, והיינו דאתרוגי יפו תוארם אינם כאתרוגי ארץ ישראל המקוריים שהשתמש בהם בהיותו בארץ הקודש, וכמ"ש בס' טהרת האתרוגים (עמ' רעה) מס' פעולת צדיק (לרבי חיים מרדכי שפירא בענין עמ' צ"ז) שקנה אתרוג בשביל כ"ק אדמו"ר בעל דברי יואל מסאטמאר זצ"ל מאת האחים לודמיר ז"ל, וכשנתן לו התמיה על מה שאינו נראה בתבנית אתרוגי ארץ שהכירם מקודם, והשיב לו שאתרוג זה יש לו הסימנים שהיו לאתרוגי פארגא שהוא הנמל בארץ יון מול האי קורפו, וידוע שאתרוגי לודמיר המפורסמים הם מאותו זן המכונה אורדננץ.



שמו של הרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריווקא זצ"ל מופיע בפנקס, וראוי לציין שכידוע אבותיו הק' הקפידו על אתרוגי ארץ ישראל המקוריים שהם המסורה האמיתית, וכידוע מאמרם של הרה"ק מראחמיסטריווקא בנו של הרה"ק רבי מרדכי ממשרנוביל זי"ע שאם ציווה הקב"ה בתורה ולקחתם לכם פרי עץ הדר, לא היה הכוונה מהקב"ה שידחק האדם נדוד דוקא ליאנאווא או קורפו למצוא אתרוג, ובדאי נתכוין לאתרוג שנמל בארץ ישראל שהרי זהו פרי עץ הדר, וגם במכתבו בשנת תרכ"א לרבני בארדישוב עורר לקנות רק אתרוגי א"י.

מה. ועי' בדבר אל הקורא (מ"ר שרגא שלומאי, עמ' 52) שכתב שהאדמו"ר מסאטמאר שליט"א אמר לי, שאם שוכנתי כבר ב"ה לכך שאגדל אתרוגים בלתי מורכבים כשרים, שאזהר בכך שלא אביא לידי הכשלת הרבים במוכרי האתרוגים שלי להסוחרים, כי לא רק ספק הוא שימכרו אתרוגיהם ג"כ בתור אלה משלי, אלא שזה ברי דברי, ע"כ. הרי שגם הרה"ק מסאטמאר ידע שיש בא"י אתרוגים עתיקים בלתי מורכבים, אלא שאתרוגי הסוחרים, שהם מיפו, הם כולם מורכבים.

ממ. קונטרס פרדי שושנים, ערכי יהושע אות צ"ח עמ' רנט, מאורי אור עמ' רג.



שמו של הרה"ק משומרי אמונים זצ"ל מופיע בפנקס, וגם בשנים שהיה בחו"ל לאחר שעלה לא"י בשנת תרפ"ה, תלמידיו שבא"י שלחו לו אתרוג א"י המקורי, ושמה ע"ז מאר, וגם כשהגיע האתרוג בער"ש או ערב יו"ט, אע"פ דמנהגו היה שלא לכתוב בער"ש ויו"ט לא היה יכול להתאפק ולקח את קולמסו גם בער"ש ומודיע להם, שהיום קבלתי לכאן בערגסאם אתרוג הדור ויפה אף נעים ושמחתי בו וכו'.

## פרק ב'

### אתרוגי ארץ ישראל המקוריים כהיום

#### אתרוגי הכפרים פסקו בשנת תש"ח לפ"ק

**נתבאר** לעיל שגדולי ישראל ומדקדקים במצוות הקפידו להשתמש באתרוג ארץ ישראל המקורי, אשר גידלו ביערים ובכפרים באה"ק, ובדרך כלל היו אילני האתרוגים מפרדסי הערביים, ויש אשר היו גם מפרדסי היהודים במחוז הערביים, ואתרוג זה היה בחזקה ובמסורה בחזקת בלתי מורכב.

**לאחר** המאורעות בשנת תש"ח לפ"ק לא היה אפשר להסתובב עוד בין כפרי הערביים לפקח ולקטוף אתרוגים, וכמעט שנאבד אתרוגי המיוחס מומן הבית, אבל ב"ה לא השבית לנו גואל ונשאר לפליטה כמבואר להלן.

**[בשנים** הבאות מכר אא"ו רבי יונה זצ"ל בדלית ברירה אתרוגי תימן הניטעים מקרוב בא"י, שבמקורם גידלו ג"כ באופן פראי. אף שלקוחותיו ראו אז לראשונה אתרוגים כאלו, המשיכו עמו גם בזה. מהם הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל, והגה"צ רבי מאמל סלאנימער זצ"ל, והגאון רבי דוד הלוי יונגרייז זצ"ל ועוד].

**כהיום** נשאר לפליטה ד' מיני האתרוגים שיש עליו חזקת בלתי מורכבים, שמקורם מהעתיקים המקוריים שמוחזקים מדור לדור עד זמן הבית, והם אתרוגי חזון איש [לפקוביץ והיילפרן], אתרוגי בראדורמן, ואתרוגי קיבלוביץ.

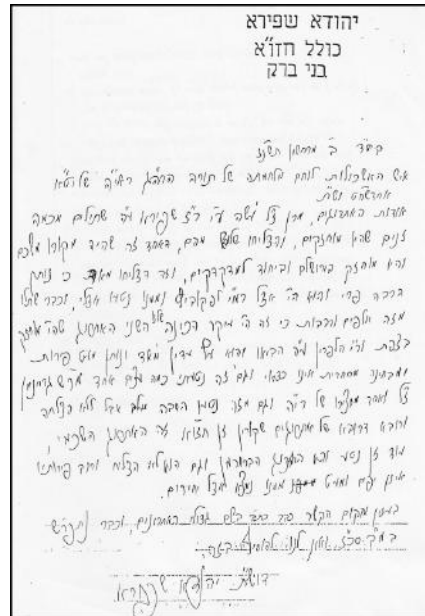
#### אתרוגי חזון איש

החזון איש זצוק"ל עלה לארץ ישראל בשנת תרצ"ג, ועם הגיעו לארה"ק חקר ודרש מאנשים נאמנים, ובירר וחקר אחר כשרות ומסורות האתרוג, ונתברר לו מפי זקני ירושלים כי

השרף מבריסק ותלמידיו וגדולי ירושלים לא היה משתמשים כלל עם אתרוגי המושבות החדשות, אלא נטלו אתרוגי המקוריים שגדלו ביערים ובכפרים, אשר היו מוחזקים משנות דור ודור, והיו ניכרים וידועים בתוארם

ואחר דרישה וחקירה נטל החזו"א למצוה מאתרוגי המקוריים שנתבררו אצלו שלא הורכבו מאז ומקדם, וגילה דעתו וזירו שינמנו מהם נמיעות חדשות, כדי שישתמרו במהרה למען דורות הבאים, ונתן ג' סוגי אתרוגים לנטוע, כמו שכ' תלמידו הגר"י שפירא ז"ל (קובץ ישורון לג, עמ' תתקלו) וז"ל:

אודות האתרוגים, מרן ז"ל עשה ע"י ר"ז [ר' זעליג] שפירא ע"ה שתילים מכמה זנים שהיו מוחזקים, והצליחו שלוש מהם. האחד זה שהיה מקורו משכם, "והי' מוחזק בירושלם וביחוד למדקדקים", וזה הצליחו מאוד כי נותן הרבה פרי, והוא הי' אצל רמ"י לפקוביץ [זצ"ל], וממנו נטעו אצלי הגר"י שפירא זצ"ל עצמו, כותב המכתב], וכבר שתלו מזה אלפים ורובבות, כי זה היה עיקר הכוונה שלנו. השני, אתרוג שהיה מוחזק בצפת, ור"י הלפרן ע"ה הביאו, והוא עץ עדין מאד, ונותן מעט פירות, ומבחינה מסחרית אינו כדאי. וגם זה נטעתי כמה עצים, אחד מר"ש גריינמן ז"ל ואחד מחצירו של ר"י [ר' יעקב הלפרין], וגם מזה נטעו הרבה אבל ללא הצלחה. ורובא דרובא של אתרוגים שקורין זן חזו"א, זה האתרוג השכמי. עוד זן נטע, והוא האתרוג הברבורמן, וגם הוא לא הצליח, רוב פירותיו אינן יפים, ומעט ממנו אצל יחידים עכ"ל.

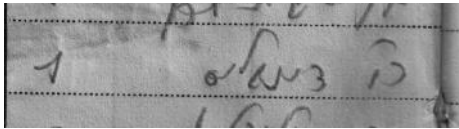


מכתב הגאון רבי יהודה שפירא זצ"ל מהזנים שרבו החזו"א איש זצ"ל השתדל לנטועם

גיסו של החזו"א זצוק"ל הגאון רבי שמריהו גריינמן זצ"ל, קנה בית הרח"י הלפרין ז"ל מאתו וגר שם, והעיד שבחצר היו נטועים על פי ציווי החזו"א שלושת הזנים "צפת" "שכם" ו"אום אל-פאחם" בתוארים נפרדים ("מסורת" עמ' רג).

נא. שברחוב רש"י פינת אוה"ח, אחר שהרחי"ה ז"ל עבר לגור לרחוב מזהרש"ל (ישורון שם עמ' תתקכ הער' 9).

והבאתי לעיל שסיפר לי ש"ב הגאון הגדול רבי שלמה אדלשטיין שליט"א שאביו חורגו הגאון הצדיק רבי חיים יוסף דינקלס זצ"ל בחר תמיד שני אתרוגי מובחרים מאא"ז רבי יונה<sup>22</sup> זצ"ל, אחד לעצמו ואחד להחזו"א, וזוה נתן החזו"א את האתרוג שכם<sup>23</sup> להגרמ"י לפקוביץ זצ"ל, ויוצא מזה שאתרוג מן שכם הוא מאא"ז רבי יונה זצ"ל, ועודנו חי וקיים, והוא אתרוג של הגאון רבי מיכל יהודה לפקוביץ זצ"ל ששיבחו הגר"י שפירא זצ"ל במכתב הנ"ל וכתב שעל זה היה עיקר הכוונה שלנו שיתפשט מזה לאלפים ורכבות.



וכן באורחות רבינו על בעל הקהלות יעקב זצ"ל (ח"ב הוספות עמ' מז) ובספר "ר' נחום" (עמ' 255) בשם הגה"צ רבי נחום ברגמן זצ"ל מאנשי ירושת"ו, כתבו שהלפקוביץ הוא משכם, שהיו עוד מכירים תואר אתרוג של שכם שהיה נפוץ בירושלים למדקדקים. (גם האתרוג הקדמוני ב"חשין" מתואר<sup>24</sup> בצורת "פיראמיד המצר", בדומה לה"לפקוביץ" המקורי שבומניו).

ולפי כל זה, שהחזו"א נתן לנמוע ג' מינים, יוצא שזן של שכם הוא ה"לפקוביץ", והזן של צפת הוא הידוע בשם "הלפרין", וזן של אום אל-פאחם כנראה הוא ה"בראורמן [להתאים דברי הגר"י שפירא עם הגר"ש גריינמן]<sup>25</sup>, ואילו השלשה הם החביבים ביותר אצל החזו"א וצוק"ל.

והאתרוג הלפרין שמקורו מצפת, ידוע שכשהיה החזו"א בצפת חקר ודרש אצל קני צפת אחר המקומות בצפת וסביבותיה שהיו רגילים לקחת משם אתרוגים לפי המסורת, וגורע לו שהאיזור הנקרא "אדרי עמוד" שם גדילים עצי אתרוגים באופן פראי, ומקובל שהם בלתי מורכבים, ומשם נטל אתרוגי למצוה, וזה נתן לרח"י הלפרין לנמוע.

והאתרוג בראורמן שכנראה מקורו מ"אום אל פחאם", שנתן החזו"א לנמוע, יבואר לקמן פרטי השתלשלות אתרוג זה<sup>26</sup>.

וסיפר לי ש"ב הגאון הגדול הישיש רבי מאיר צבי ברגמן שליט"א שהביא פעם אתרוג תימני להחזו"א וצוק"ל שפתחו ובדקו לפרטיו ואמר בזה"ל: "מזעט אז ער איז א גוטער", פירוש, זה נראה טוב<sup>27</sup>, אבל לא בדרך רק על אחד מג' הנ"ל.

נב. גם מה שמסופר על חתימני (מסורת עמ' רב) שהגרמ"ד זצ"ל התווכח עם החזו"א וצוק"ל לומר, שבהיות שאין לו מיץ הוא יותר טוב מאתרוגי אה"ק העתיקים, נראה שהגרמ"ד זצ"ל נודע מזה מאא"ז זצ"ל כשהתחיל בשנת תש"ט למכרם בדלית ברירה אתרוגי חתימנים.

נג. בישרון (שם עמ' תתקכ"ח הע"ר 13) עושה חשבון שהיתה לאחר סוכות שנת תש"ג או תש"ד.

נד. אתרוגי א"י (עמ' 17). קודם שהביאו לשם אתרוגי "עלמא" הצפונית.

נה. ומתאים לדברי בנו של הגר"מ אילביצקי זצ"ל (טודרת עמ' שכ הע"ר פד) שהחזו"א נטע את הברווארמן.

נו. לקמן יבואר שאתרוגי ברורמאן הובא ע"י רבי זרח בראורמן ורבי ש"ז בהר"ץ מאום אל פחם, ומהם נטעו בחצר ביתו של רבי יצחק ברורמאן (נכד של רבי זרח) בפתח תקוה, ומהם קיבל הגאון החזו"א (מסורת עמ' רלט, ישרון שם).

נז. וחבל שלא ניטע. במסורת האתרוג (עמ' שכג) כ' שהחזו"א בדק אתרוג אחד ממאורקו ובדק פרטי התואר ולא הוטבר בעיניו.

### הסיפורים המקוריים מה"בראורמן" וה"קיבלביץ"

ה"בראורמן" וה"קיבלביץ" שניהם מתייחסים להשרף מבריסק זצ"ל, אף שבשטחיות יש מדמים ביניהם, מתברר בניתוח לפרטים שהם זנים נפרדים, וכן מוכח מהדנ"א<sup>51</sup>.

הבראורמן מתייחס להגה"צ רבי זרח בראורמן זצ"ל<sup>52</sup>, והקיבלביץ מתייחס לרבי יחיאל מיכל קיבלוביץ ז"ל. ועל סדר תולדותם כבר נכתבו הרבה מאמרים, וכל אחד בונה מדיליה ומוסיף מדילי<sup>53</sup> דהדבר סתום דמה הקשר למהרי"ל דיסקין זצ"ל, לכן שאלתי מפאר משפחתנו דו"ר הגאון הגדול רבי יעקב יהודה בראורמן זצ"ל ר"י מאה שערים, ואמר לי שהיא מסורת אמיתית וידועה היטב בהמשפחה שהגה"צ רבי שלמה זלמן בהר"ן זצ"ל [שהוא היה המשגיח הראשי שנתמנה מאת הבר"צ בשנת תרל"ח לבדוק האתרוגים] והגה"צ רבי זרח ראובן בראורמן [היה מגדולי תלמידי השרף מבריסק כנ"ל] זצ"ל הלכו למקום שגדלו אתרוגים המקוריים<sup>54</sup> להביא אתרוג בלתי מורכב לנטוע, והביאוהו להשרף מבריסק לאשרו, ואישרו לנטוע, ופירותיהם היו למכירה אצל בנו רבי ישראל דוד בראורמן בפתח תקוה ששם בחצר ביתו היו האילנות.

עוד אמר לי שאביו אב"ד הגה"צ רבי שלמה בראורמן זצ"ל<sup>55</sup> ר"מ בישיבת עץ חיים בן הגה"צ המקובל רבי זעליג בראורמן זצ"ל ר"י ישיבת מאה שערים<sup>56</sup> מתלמידיו הקרובים

נח. DNA. הליכות שדה (גליון 146, אלול תשס"ה, עמ' 31).

נח. הגה"צ רבי זרח ראובן בראורמן זצ"ל (במשפחתנו הי' נקרא 'פעטער רבי זרח') נולד בהוראדנא לאביו הגה"צ רבי שמואל בן הגה"צ רבי שלמה זצ"ל. ולמד שם תורה מפי הצדיק המפורסם רבי נחומקע מהוראדנא זצ"ל (המאור שנה ח' חוברת א' עמ' יד). בשנת תרמ"ה עלה לאה"ק ללמוד תורה מפי השרף מבריסק (בטוב ירושלים פ"ב עמ' שיא). ונהיה לאיש סודו ואמונו, דלה והשקה מעמקות שיעוריו לאחרים. אחרי הסתקלת רבו הרביץ תורה בישיבת דגל תורה ובישיבת מאה שערים בירושלים ע"ה"ק. יסד "אגודת שומרי תורה" למנות רבנים בתוך החומות (עמ' 17). במושבות ולהקים תלמיד תורה וישיבות התחיל באגודת דגל תורה וכסגרה השלטון (הגרלה בידאייקה סתיו תשס"א מס' 118) חזר ויסדה בשילוב ועד משמרת הקודש בשם שומרי תורה בהוראת גדולי ישראל (נצח ישראל חארש תרע"ד, עמ' 292). ע"ע בטוב ירושלים פ"ה, ע"ע עמ' כז, שטז), דברי מרדכי (כ), עמודא דנהורא (כו), תולדות החינוך התורנית (עמ' רמ, שצח), מארי דארעא ישראל (פ"ג), ושתל ישיבת לאמזא לפתח תקוה (שם למדו הרבה מגדולי דורינו שליט"א). נלב"ע בשנת תרצ"ץ.

ס. לדאבתנו בא אלינו השמועה בעת סיום כתיבת המאמר שדודי"ח לחיי ע"ה צ"ב תנצב"ה.

סא. ראה במסורת (עמ' רל"ח) עדות בשם ר' ישראל דוד (בנו של רבי זרח) דמקור האתרוגים הם מאיזור אום אל פחם, ולא מאיזור שכב

סב. היה חתנו של הגה"צ רבי אליעזר ליפא פרוש זצ"ל (אחיו של האחים הקדושים בני הגה"צ רבי שלמה זלמן פרוש זצ"ל בן הגה"צ רבי נפתלי צבי פרוש זצ"ל הראשון).

סג. בן דודו אב"ד הגה"צ רבי זעליג ליב בראורמן זצ"ל בן הגה"צ רבי בצלאל בן הגה"צ רבי שלמה בראורמן זצ"ל ונכד הגה"ק בעל יסוד ושושר העבודה זי"ע עלה בילדותו בן י"א שנים עם בן דודו הגה"צ רבי זרח זצ"ל שגידלו בבן. רבי זעליג היה שקדן עצום ובעל מסגף, שימש כמו"ץ בבית השרף מבריסק שקראו "מייץ זעליגל" וכיהן כראש ישיבת מאה שערים (בטוב ירושלים עמ' שיח). יסד ישיבה ב"מגדל עד"ר" והביא המצויינים לירושלים ע"ה"ק (תולדותיו בקונט "מוקנים אתבונן" (שבס"ס "ולשכנו תדרשו" ח"א) וב"כור הברזל" יש גם חידושי תורתו). היה מרצות שיעורים בתורת הח"ן וגם עם הרה"ק רבי שלמיקה מזועהיל זצ"ל היה אתו שיעור בספד"ק עץ חיים כל לילה אחר חצות. נלב"ע בשנת תרצ"ו והניח

של השרף זצוק"ל בירך עליו.<sup>1</sup>

**סדר** השתלשלות של אתרוג בראורמן היתה, דרבי זרח ברוורמן ורבי שלמה זלמן בהר"ן דלאחר שאישרו רבם מברסק, הביאו לפתח תקוה לנטוע בפרדס המשותף של הרה"ג רבי זאב שחור עם רבי פנחס גלובמאן, ולאחר הרבה שנים, היות שהאילן לא נתן פירות אצלם, העבירו רבי זרח את האילן לחצר בנו רבי ישראל דוד בפתח תקוה. כן סיפר רבי יצחק בראורמן בן רבי ישראל דוד.<sup>2</sup>

**גם** אתרוג הקיבלובין הוא מפרדס של רבי פנחס גלובמאן, דלאחר שלא נתן האילן של רבי זרח פירות והעבירו רבי זרח לביתו של בנו הר"ר ישראל דוד, נסע רבי פנחס להביא אתרוג חדש לנטוע בפרדסו, וחתנו רבי יחיאל מיכל קיבלובין היה מטפל בו, ועל שמו נקרא האתרוג קיבלובין [נטיעת אתרוג זה היה כעשרים שנה אחר נטיעת האתרוג בראורמן, עי' לקמן].

### פרדס המשותף של הר"ר פנחס הלוי גלובמאן ז"ל

**וכדי** לברר הדברים, נבאר פרטי תודלות של הר"ר פנחס הלוי גלובמאן ז"ל, והשתלשלות פרדסו שמסר נפשו על שמירת מצות התלויות בארץ, ועל קשריו עם חכמי ורבני ירושלים ועם תלמידי השרף.

**הר"ר** פנחס הלוי גלובמאן ז"ל נולד בשנת תר"ל והגיע לארץ ישראל בשנת תרל"ז. בשנת תרמ"ח נשא בת הרב רבי יהושע שטמפר ממסדי פתח תקוה, ולמד בכולל בירושלים עיה"ק מספר שנים. אחר כך יצא רבי פנחס עם חמיו לעבודת האדמה<sup>3</sup> ומגלגלין זכות ע"י זכאי שהציל שני אתרוגים מהעתיקים, הבראורמן והקיבלובין. הרב יהושע שטמפר התישב בפתח תקוה עם שותפיו מיסדי העיר<sup>4</sup> בקיץ תרל"ח בחלקת "קאסאר" שקנו באדמת

דורות ת"ח וצדיקים. נכון להביא מה שאמר עליו הרה"ק רבי שלמקה מזוועהיל שרבי זעליג הוא אחד משלשה ל"ו צדיקים אשר נמצאים בירושלים עיה"ק ת"ו (בספר צדיק יסוד עולם).

**סד.** סיפר לי ש"ב הרה"ג רבי משה חיים טברסקי שליט"א נכד האדמו"רים לבית רחמיסטריווקא, חתן דו"ז הגה"ח רבי אריה הגר זצ"ל חתן זקינו הגה"צ רבי שלמה בראורמן, דכשנתחנן עם דודי, סיפר לו דודו האדמו"ר מראחמיסטריווקא ירושלים זצ"ל, שפעם הבחין אביו הרה"ק רבי יוחנן טשע זצ"ל במחזותנו הצדיק רבי אלכסנדר סנדר אורי זצ"ל (תלמיד אא"ז רבי זעליג זצ"ל) שמתענה, אמר לו בטח למדת מהצדיקים רבי זעליג ורבי זרח זצ"ל, שמתענים משבת לשבת ומתמידים בתורה ועבודה כאילו לא היה. ועי' אספר לך משל, פעם הביאו בבית המלך עושה פלאות שהלך על חוט מתוח בלי פחד כלל, וכולם הסתכלו והפליאו אותו. נתקנאה בו בת המלך, והתחילה ג"כ לנסות כן. אמר לה המלך "בתי" האיש הזה נולד ברגלים עקומות, ולא היה יכול לצגת רק בתרגילים נוראים, לכן הוא הולך על חוט מתוח כמו על הארץ. אבל לא כן אתה, אחרי שהורגלת לילך כמו כולם, לא תוכל לילך על חוט מתוח. וסיים הרה"ק מראחמיסטריווקא זצ"ל שכן הדבר בתענית, הצדיקים הנ"ל נתגדלו בתעניתם משבת לשבת, ואי אתה יכול לעשות כמותם.

**סה.** ראה במסורת (עמ' רל"ד) שיחה מוקלטת מרבי יצחק.

**סו.** אנציקלופדיה (עמ' 224), זה היה בשנות התר"ן לפ"ק כששב הר"י ז"ל מנידוריו בחו"ל להצלת המושבה.

**סז.** הר"ר דוד מאיר גוטמאן והר"ר יואל משה סלומון. הרי"ם סלומון היה בבדיקת חורף תרל"ח עם

"אמלכש", ובקיץ תרל"ט הביאו היבול הראשון למעמד הפרשת תרו"מ ב"מאה שערים"<sup>סח</sup> לפרסם מטרת המושבה לשמירת המצוות.

[הגאון רבי עקיבא יוסף שלעזינגר זצ"ל בעל לב העברי בשליחות חמיו הגה"ק רבי חילל מקאלאמייא<sup>סח</sup> זצ"ל ובהתיעצות השרף מבריסק<sup>ז</sup> זצ"ל ובהסכמת כל חכמי הדור<sup>ע</sup> (ומהם כ"ק אדמו"ר הראשון זי"ע), קנה ביחד עם אנשי כולל אונגארן<sup>כ</sup> ומהם אא"ז הגאון רבי יוסף שמואל הערשלער זצ"ל אבד"ק סאבאדי ובנו דו"ז הגאון רבי דוד הערשלער זצ"ל ר"י עץ חיים<sup>כ</sup> (חתן הר"י שטמפפר ז"ל) גם חלקת "טיאן" הגדולה].

**בשנת** תרמ"א נתקשרו מייסדי ותושבי פתח תקוה בתקנת שבהסכמת השרף מבריסק ורשמו ה"קושאן" על שם השרף ("כתב התקשרות" תח"י). השמיטה של שנת תרמ"ב שמרו כולם כהלכתה<sup>כ</sup>. ולאחר ששלט הבארון בתרמ"ז בחלק מהמושבה, ופקידיו דרשו לעבוד בשביעית<sup>כ</sup>, נלחמו ה"ועד משמרת הקודש"<sup>כ</sup> לשמירת שביעית של שנת תרמ"ב, וכן דאגו תמיד להחניוך במושבות.

**ובשנת** תרנ"ג כבר הצליח אילני תפוחי זהב בפתח תקוה ונתנו פירות לרוב, כאשר נדפס בקונטרס גבעת שאול (הארנשטיין, עמ' 20), ולא עברו שנים מועטים עד שהתפרז משם נהיו לשם דבר<sup>כ</sup>. ובפרדסי רבי יהושע שטמפפר וחתנו רבי פנחס גלובמאן היה גם

הגרש"ז לעזי זצ"ל והגה"צ רבי שמואל מוני זילבערמאן זצ"ל.

**סח.** זכרונות ר' זרח ברנט (עמ' 14-15).

**סח.** תשובות בית הילל (סי' קסד-קסו). ליום הקנין קבעו תענית.

**ע.** תולדות שבתורת יחיאל לבעל לב העברי זצ"ל (עמ' לג-לד), ע"ע זכרונות ר' זרח ברנט (עמ' 12) ועוד.

**עא.** קיבל יותר ממאה וחמשים מכתבים בשנת תרל"ז מגדולי ישראל בהמלצתם החמה לענין זה ורוב המכתבים נאבדו בטורקיא ונשאר לפליטה רק חמישים, ובתוכם הרה"ק מקשאנוב, הייטב לב, ורבי ליבוש ממאשיצסק, ומהגאונים המחנה חיים, מהר"ם שיק, הקול ארי, המכתב סופר מקראקא, אמרי שפר מדאראג, הג"ר חיים הירש מאנהיימער, ובעל קיצור שו"ע, ובעל רחמי האב, ורבי שמואל צבי ממנוקאטש אביו של האמרי יוסף מספינקא ועוד. (תולדות שבס' תורת יחיאל (שלעזינגר), ובס' שנת שבתון, צילום הכת"י בס' בשבח ישוב הארץ).

**עב.** ביניהם הרה"ג רבי יעקב בלומנטאל שהרר"י שטמפפר (מאה שנים פ"ת עמ' 48) מנהו ממייסדי פ"ת. היה מנהל בית היתומים דיסקין, ובעוד השחיטה, בונה מקואות, (וכרן לחובבים הראשונים ח"ד 20), ומבאי ביתו של השרף.

**עג.** ואחיו הרה"ג רבי אברהם זצ"ל, ושניהם חתומים ג"כ בכתב התקשרות. בישיבת עץ חיים כיהנו שני ראשי ישיבות וא' מהם היה הגאון רבי דוד הרשלער זצ"ל, וכשעלה הגרא"ז מזצ"ל פנו מקומם לכבודו. נכדו הוא הרה"ג המפר' רבי משה הערשלער זצ"ל אשר הוציא לאור ספרי הראשונים.

**עד.** זכרונות ר' זרח ברנט (עמ' 20) דברי מרדכי (כג).

**עה.** על הראשונים (עמ' 124), דברי מרדכי (טז, כא; ועוד).

**עו.** כולל רבי נפתלי הירץ הלוי תלמיד השרף שהיה ר"י דגל תורה, ובתרמ"ז כאב"ד יפו והמושבות (בטוב ירושלים פ"י).

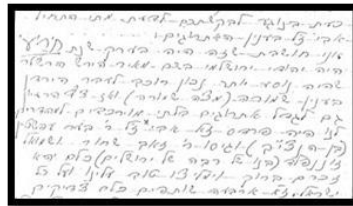
**עז.** בתרס"א לפ"ק נוסדה בפ"ת אגודת "פרדס" לשיווק פירות חדר לחו"ל (לוח א"י שנה יב תרס"ז, הודעות, עמ' 51).



הרה"ג רבי זאב שחור שותף עמהם<sup>37</sup> וישב בירושלים עיה"ק על התורה והעבודה, כשותפם הר"ר פנחס גלובמאן וחוננו עובדים בפרדס<sup>38</sup>. וכשנלב"ע הר"ר יהושע שטמפפר בסיון תרס"ח, נשאר הפרדס בבעלות רבי פנחס גלובמאן עם הרה"ג רבי זאב שחור.

שני השותפים מסרו נפשם לשמירת שביעית בפרדס, ולא סמכו על שום היתרים אפילו כשנקלעו למצוקה ל"ע (אתרוגי א"י הער' 33, והער' 38). במוצאי שביעית שנת תרצ"ב חילקו הבר"צ בירושלים עיה"ק פירות הפרדס שהופקרו חנים לכל דורש (ננוי שביעית עמ' 391). ובשנת תרצ"ט מתואר רבי פנחס גלובמאן כחייד בלל ארץ ישראל השומר שביעית כהלכתה (מנחת ירושלים עמ' קעג). ואם כן נמצא שהפרדס של רבי פנחס כבר היה עוד בחייו של המהרי"ל דיסקין זצ"ל.

וע"ה הבאת גרעיני אתרוג החדש שנמטע רבי פינחס לאחר שהעביר רבי זרח בראוורמן את אתרוגו לביתו של בנו רבי ישראל דוד אחר שלא עשה פירות, כתב ע"ז בתו אלמנותו של רבי מיכל קיבלוביץ במכתב, שאביה הר"ר פנחס גלובמאן היה לו עוד קודם נישואיה פרדס משותף לארבעה צדיקים, והם: א] אביה רבי פנחס גלובמאן, ב] הרה"ג רבי זאב שחור, ג] הרה"ג רבי דוב בער עפשטיין, ד] הרה"ג רבי שמואל בן הגה"ק רבי יוסף חיים זוננפעלד, וכו' היו עצי אתרוגים שלא נתנו פירות.



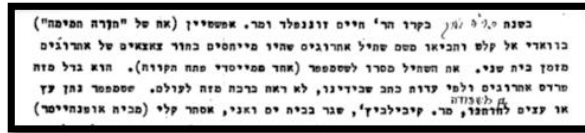
קטע ממכתב בת הר"ר פנחס הלוי גלובמאן ז"ל אודות אתרוגי קיבלוביץ

מקור השתילים אינו ברור במכתב, רק שאא"ז הגה"צ רבי מאיר צבי הערשלה זצ"ל נסע בסביבות תר"ע לפ"ק לעבר הירדן למצה שמורה, וציץ רעיון לארבעה שותפים הנ"ל שנמטעו עמו לגדל אתרוגים למהדרין. מסורת משפחת "קיבלוביץ" היא שמקור האתרוג הוא מ"ואדי קלט" שאצל יריחו, והר"ר מאיר ווגדר שמע בעצמו כן מפי הרי"ם קיבלוביץ (גליון מן השרש, תשס"ו, עמ' 23). וזהו הטעם להזכרת שם אא"ז זצ"ל במכתב הנ"ל שפרדסי ואדי קלט היו בחכירתו של רבי מאיר צבי, אבל לא היה מר' שותפי הפרדס בפתח תקוה.

ע"ה. אנציקלופדיה (עמ' 1462), אתרוגי א"י (עמ' 34 דער' 38).

ע"ה. הר"ר יהושע ז"ל עסק להוציאה ממשבר בעת הקדחת, פעל לחינוך כשר, ועצר בעד ריקודי תערוכות.

פ. ראה אתרוגי א"י (עמ' 32), אנציקלופדיה (עמ' 224).



קטע ממכתב שעי"ה ר"ר יצחק קלי ז"ל ממושבה בית מאיר

גם במכתב שעי"ה ר"ר יצחק קלי<sup>א</sup> כתוב שמקור אתרוג הקיבליצין הוא מואדי קלמ. והוסף שם שהשתילים הובאו בשנת תר"ע לפ"ק ע"י הגה"ק רי"ח זוננפעלד זצוק"ל, עם הרה"ג רבי דוב בער עפשטיין<sup>ב</sup>, גיסו של השותף האחר הרה"ג רבי זאב שחור<sup>ג</sup>.

שני הגיסים אלו היו ת"ח מפורסמים, יר"ש מרבים, עסקנים גדולים, מדקדקים בהלכה, נאמני רוח<sup>ד</sup>, ומרביצי תורה בישיבת עץ חיים. הרה"ג רבי זאב שחור<sup>ה</sup> היה גובר ה"ועד העיר לקהלת האשכנזים", וגיסו הרה"ג רבי דוב בער עפשטיין היה היו"ר של העדה החרדית<sup>ו</sup> ושניהם היו בהנהלת האגוד"י הירושלמי<sup>ז</sup>. בשנת תרע"ט יסדו יחד את ה"ועד המפקח על תרומות ומעשרות ועירובין" כסניף מ"אגודת שומ"ת" של הגה"צ רבי זרח בראורמן, לפעלי הגר"צ יאדלעך<sup>ח</sup> זצ"ל בהפרשת תרו"מ במושבות. כן ב"אגודת בני תורה" עבדו עם "אגודת שומ"ת" לשלוח מורי הוראה למושבות<sup>ט</sup>, ותמכו והקימו עוד מוסדות.

**פא.** ידיד משפחת קיבליצין, קיבל שתילים מרי"ם קיבליצין ז"ל וגידלם במושבה בית מאיר. מה שכותב שמסרוהו לר' יהושע שטמפפר אחד ממייסדי פ"ת, ברור שזה לא היה אתרוג הקיבליצין, שר' יהושע שטמפפר נלב"ע בתרס"ח לפ"ק והקיבליצין לא קודם תרע"ד לפ"ק. אלא צירוף ב' מעשות, אחד שהיה בזמן ר' יהושע שטמפפר, ואחד כשהיה הפרדס ביחד חתנו ר' פנחס גלויבמאן.

**פב.** בן הערוך השלחן וגיסו של הנצי"ב (חתן הערוך שצ"ל ביוז"ש), ואשת הערוך ש היתה אחות הנצי"ב. הרה"ג רבי חיים לייב אבי רא"ז שחור, היה בן אחות הנצי"ב. התורה תמימה היה בן הערוך ש בידוע.

**פג.** על ידי שהיה חתן רבי אלכסנדר זיסקינד שחור (ממנהלי הועד הכללי כולל ווילנא ועץ חיים, וממייסדי ימין משה) אבי רבי זאב.

**פד.** נתמנו יחד בצוואת קרוב משפחתם הגר"ח ברלין (בן הנצי"ב) זצ"ל כאפוטרופסים על עזבונו (סיני מג, עמ' יב).

**פה.** בטוב ירושלים (פט"ו עמ' שצב), תבונה (בכר ב), גדולי הדורות (ח"ג), שלמי תודה (ביחמ"צ תשע"א), הפרדס (שנה טו חוב' א), זכר אבות. הערותיו לשו"ע בספר בית מרדכי (י-ט תש"ב). כשעלה הגרי"ז מבריסק זצ"ל לאה"ק, לא אכל במשך תקופה מחשש המצוות התלויות בארץ רק מבית רבי זאב שחור, ואמר לבניו ששמע עליו מאבי הגר"ח שיש לנו קרוב בירושלים המדקדק לצאת כל השיטות, ואפשר לסמוך עליו בכל (מבוא לחידושי הגר"ח. ב"ק, עמ' לו). נלב"ע בתש"א.

**פו.** כותרת ב"לשעה ולדורות" (עמ' 57), ספר היובל של אגודת הרבנים (משנת תרפ"ח עמ' עד), מד"י.

**פז.** קול קהל ישראל (י-ט תרפ"א, בסופו), האיש על החומה (ח"ג עמ' 21, ע"ע עמ' 82).

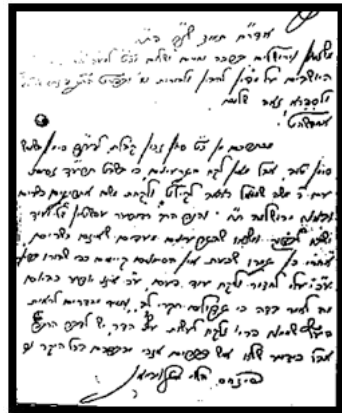
**פח.** בטוב ירושלים (פט"ו עמ' קצד). הגר"צ זצ"ל הקדיש פרק שלם (פט"ו) על "מורו ורבו" הגה"צ רבי זרח זצ"ל.

**פט.** בתוך החומות. היה חבר גם ב"אגודת שומ"ת" (בטוב ירושלים פ"ב, שרשרת הדורות), מבוני שכונת "שערי חסד" יחד עם מרן רי"ח זוננפעלד זצ"ל (בשערין ירושלים, הישוב) וחתום נגד ההיתר מכירה (החצילת י"ד טבת תר"ע, ע"ב ב"י שורק" כז).

## מכתב הר"ר פנחס הלוי גלובמאן ז"ל

**כשנתמנה** הגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל לחבר בד"ץ העדה החרדית בשנת תרצ"א<sup>2</sup>, פעל הרבה לתקן השגחה לתועלת הציבור הרחב, וזיכה את הרבים באתרוגים כשרים. מאותם השנים יש בגנוי הבר"ץ מספר אגרות מהר"ר פנחס הלוי גלובמאן בכשרות הפרדסים שברק (גליון ההשגחה, תשרי תשע"א, עמ' 52-56), אחד מהם נערכת להגר"פ עפשטיין זצ"ל כמענה למכתב שאלה מזהב"ץ על פרדס אחר, ונתפרסם במסורת האתרוג (עמ' רמה) וז"ל:

אדר"ח תמוז... מציון וירושלים, ברכה וחיים ושלוש וכ"ט, למע"כ הרבנים הג' היושבים על מדין, להבין ולהורות ש', ובפרט הה"ג ר' פנחס [עפשטיין] שליט"א, ולספרא נאה [הגרא] נאה ספרא דדיינא [שלום. אחדשה"ט! מכתבכם מן כ"ט סיון לנכון קבלתי. לפענ"ד סימן השורש סימן טוב, אבל מאין לקח הגרעינים. כי בשבט תרע"ד נסעתי עם ר' משה שמואל ראבב לקילט [ודאי קלט], ולקחתי משם אתרוגים כשרים, ובאנו ירושלימה ת"ו. והנה הרב ר' דובער עפשטיין ז"ל ועוד ישבו לבדוק, ומצאו שהגרעינים מעידים שאינם כשרים. אחרי כן גמרו, שכעת אין הסימנים קיימים כפי שהורו בדיון, ע"כ עלי לחזור ולקח עוד פעם. ע"כ איני יודע כהיום מה לאמר בזה, כי גדולים חקרי לב תמיד מהדרים לראות העץ שממנו פרי' נלקח לעשות עץ הדר. יש לדבר הרבה, אבל כידוע לא איש דברים אנכי, מכבדכם בכל היקר.



מכתב רבי פנחס הלוי גלובמאן ז"ל

**פרט** השנה נחסר אבל לא היה קודם שנת תרצ"א, השנה שבו נלב"ע הרה"ג רבי דובער עפשטיין שנכתב עליו בהמכתב הג"ל ז"ל. וגם שבשנה זו שנת תרצ"א נכנס הגאון ר"פ עפשטיין זצ"ל להבר"ץ. תשובתו של רבי פנחס גלובמאן להגאון רבי פנחס עפשטיין היתה שפרדס אחר אף שסימן השורש היה טוב, לא די בזה, שגם צריכים לחקור למקור הגרעינים.

**לראיה** לזה סיפר מעשה ישנה משנת תרע"ד, שניסה להביא אתרוגים מואדי קלט כדי לנטוע, והביאים לירושלים לבדוק סימניהם. ואותם שבדקו, הורו לו שצריך "לחזור" ולקח בסימנים יותר טובים, מפני שגדולים חקרי לב תמיד מהדרים לראות העץ כשלוקחים לנטוע, ואין לנטוע אתרוג אף שהם באים ממקומות מוחזקים לבר, רק צריך להדר לראות העץ ולבדוק הסימנים, ומהוראה זו דיין רבי פנחס גלובמאן שאין להכשיר ע"פ בדיקת הסימנים לבר, רק גם לחקור על מקורם.

צ. לאחר פטירת הגרמ"ל רובין זצ"ל בתרפ"ט לפ"ק בעיר ווינא (נסע להתרפאות ולבנייה הגדולה של אגודי").

הנה עדות רבי פנחס הלוי גלובמאן בעל אתרוג קיבלבין [שנמטעו אותו כשעשרים שנה נמטעת אתרוג הבראוורמן], שזמן נסיעתו לוואדי קלט היה בשבט תרע"ד, ולא בשנת תר"ע כבמכתב רבי יצחק קלי שהיה שנת השמיטה האסורה בנמיעה, וא"כ אי אפשר ליחס את אתרוג זה להשרף מבריסק ששחל"ח כבר בתרנ"ח [ואפילו אם היה הנמטע קודם לכן בשנת תר"ע (כדברי רבי יצחק קלי), אי אפשר ליחס את זה להשרף מבריסק ששחל"ח כבר בתרנ"ח].

ויש מקשים כן גם על הראשון, ה"בראוורמן", שמבינים שתיכף ומיד לאישור השרף מסר רבי זרח לבנו רבי ישראל דוד, והלא רבי ישראל דוד נולד בשנת תרמ"ו, א"כ בפמירת השרף בשנת תרנ"ח לא היה יותר מ"ב שנים.

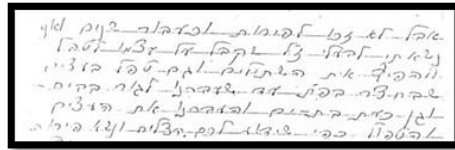
ויש שכבר הרחיקו לכת לומר שאין המסורה להשרף בפרטות, אלא שהשרף הקפיד על העתיקים. אבל זה אינו, דהקפדה על אתרוגי העתיקים היה כבר מהאמרי בינה והגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל וכל גדולי ארץ קודם שעלה השרף מבריסק.

ובאמת על הבראוורמן לא קשה כלל וכלל, כיון דרבי זרח היה רוח הרוחני בפתח תקוה מתלמידי השרף אשר ידועים לגדולים אנשי רוח והמעש, יסדו שכונות, הגבירו פעלים לשמירת החינוך והשביעית, והפעילו רשת עצום של תורה ויראה ושמירת המצות בכל ארץ ישראל. הלכך לא היו להם מעצור למצוא מקום בכל ארץ ישראל לנמטע אתרוג שאינו מורכב שנתאשרו ע"י השרף, שהוא היה רבם ומאורם ואור לנתיבתם על כל פרט ובודאי כזה. אלא דכבר כתבתי דבעדות מוקלטת מרכי יצחק בן רבי ישראל דוד בראוורמן (מסורת עמ' דלה) אמר להדיא שהגרש"ז בהר"ן הביא הבראוורמן לפ"ת לנמטע בפרדס של השותפים רבי זאב שחור עם ר"פ גלובמאן (חותן הר"ם קיבלבין), והיות שלא נתן פירות אצלם, העבירו מהפרדס הנ"ל לביתו של רבי ישראל דוד. נמצא שקושיא זו במעות יסודה, דהבאת האתרוג הבראוורמן ע"י הג"ר זרח והגרש"ז בהר"ן היה עוד בשנות התר"נ בחיי השרף מבריסק, ונמטע אותו בפרדס של רבי פנחס גלובמאן, שהיו לו פרדסים עוד בחיי השרף, ושם שמרו שמיטה וכל המצות התלוים בארץ כנ"ל, ורק לאחר כעשרים שנה, שלא נתן האילן פירות, אז העבירו רבי זרח לביתו של בנו ר' ישראל דוד בפ"ת, וא"כ א"ש מה שהעידו שהביאו אתרוג זה להשרף מבריסק לאשרו.

**צא.** בילדותו נסתכן, ונתרפא מכף מרק של שבת שנת השרף מבריסק זצ"ל לתוך פיו (עמוד אש עמ' קסא).

**צב.** נולד עוד בירושתו בתרס"ד לפ"ק, והיה שו"ב בפתח תקוה. נלב"ע בתשנ"א לפ"ק

**צג.** וכן העיד רבי יצחק ברוורמאן (בן ישראל דוד) דזקנו רבי זרח ורבי ש"ז בהר"ן הביא השתולים לפני שנים רבות קודם פרוץ מלחמת הערעור הראשונה בשנת תרע"ד (ראה מסורות עמ' רל"ה). וא"כ על כרחך שזהו שתולים אחרים ממה שהביא רבי פנחס גלובמאן בשנת תרע"ד, וגם רש"ז בהר"ן נבל"ע בשנת תר"ע, וא"כ בודאי השתולים שהביא היה הרבה שנים קודם מכאן.



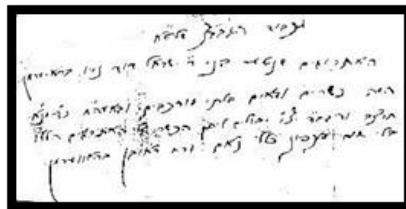
ממכתב בת הר"ר פנחס הלוי גלובמאן ז"ל שהאתרוגים לא עשו פירות אצל אביו ז"ל

וזה שלא נתנו פירות אצל רבי פנחס גלובמאן ושלכן הועברו רבי זרח לביתו של בנו רבי ישראל דוד, זה מבואר גם במכתב הג"ל של בת רבי פנחס גלובמאן, שכתבה שבפרסם אביה לא זכו לפירות, ועברו שנים עד שנישאת לרבי מיכל קיבלביץ שטיפל בעצים שבחצר אביה ונתן מים כל יום עד שעשו פירות. וכיון שנישואיהם נתקיימו בשנת תרע"ד שנת הבאת האתרוג החדש מואדי קלט ע"י אביה, א"כ באיזה שנים קודם חתונתה לא נתנה פירות? אלא דבהכרח צ"ל שהיה לרבי פנחס אתרוג קודם שנת תרע"ד, והוא הבראוורמן שלא נתנה פירות, כמו שסיפר רבי יצחק בראוורמן, ולכך ניסעו עוד פעם והעבירו לביתו של רבי ישראל דוד בראוורמן בשנת תרע"ג. והאתרוג שטיפל בו רבי מיכל קיבלביץ הוא האתרוג החדש שהביא רבי פנחס בשנת תרע"ד לשם, תחליף תחת הבראוורמן שלא נתן פירות, והאילן הזה השני, שטיפל בו ר' מיכל קיבלביץ, עשה פירות.

### כתב הכשר מהגה"צ רבי זרח בראוורמן זצ"ל

ומקורב נתפרסם אישור הכתוב וחתום ביד הגה"צ רבי זרח ראובן בראוורמן זצ"ל. וז"ל:

לכבוד הגבד"צ שליט"א. האתרוגים שנטע בני ר' ישראל דוד נר"ו בראווערמן, המה "כשרים ודאים בלתי מורכבים". ובאעה"ח כ"ז מנ"א תרצ"ב. והגב"ד יצ"ו יכולים ליתן הכשר על האתרוגים הללו, בלי שום פקפוק כלל. נאם: זרח ראובן בראווערמן.



כתב אישור ע"י הגה"צ רבי זרח ראובן בראוורמן זצ"ל

**צד.** אתרוגי א"י (עמ' 35). גם אלמלא ניטע חקיבלביץ בתרע"פ ק, לא היה ניתן לצפות שיתן פירות בתרע"ד לפ"ק.

### ניתוח פרטים שבמכתב רבי פנחס גלובמאן

**רבי** משה שמואל ראב"ז ז"ל [שכתב ר' פנחס במכתבו הנ"ל שנסע עמו לואדי קלט להביא אתרוג], היה קרוב משפחה לרבי פנחס גלובמאן ולחותנו רבי יהושע שטמפפר, גם היה קרוב לאב"ז הגה"צ רבי מאיר צבי הערשלקר זצ"ל שהיה לו פרדסי אתרוגים בואדי קלט.

וזה שרבי יצחק קלי מספר שנסעו הגה"ק רי"ח זוננפעלד זצ"ל והרה"ג רבי דוב עפשטיין להביא אתרוג, שזה נראה כסתירה ממה שהעיד בעצמו רבי פנחס שנסע עם רבי משה שמואל ראב"ז, אין זה סתירה כלל, כיון שרבי פנחס מעיד שהאתרוגים שהביא עם רבי משה שמואל ראב"ז נפסלו לדינא, ובואדי לא נטע אותם<sup>31</sup>. והיות שהורו לו לחזור עוד הפעם כדי להביא אתרוג אחר, לכך ביקש מרבי דוב עפשטיין שהוא היה מהפוסלים את אלו שהביא, שיסע עמו כדי שיוכל לבחור הטובים גם ע"פ דעתו, ונסע עמם גם הגרי"ח זוננפעלד זצוק"ל. ובוה מוכן ג"כ מה שבעדות בת הרה"פ יש שני שותפים נוספים, הרה"ג רבי דוב עפשטיין והרב רבי שמואל בן הגרי"ח זוננפעלד, כיון שבנסיעה השניה נשתתפו גם הם עם רבי פנחס.

### "במכתב: כי גדולים חקרי לב וכו' לעשות עץ הדר"

**אב"ז** השייכות של האתרוג קיבלו בי"ן למהר"ל דיסקין עדיין צ"ב, דאתרוג שלו נמל מואדי קלט בשנת תרע"ד, וזה היה הרבה אחר פטירת של המהר"ל דיסקין.

**אב"ז** כנראה בתוך המכתב של רבי פנחס נמצא התירוץ לזה, דבמכתב רבי פנחס גלובמאן יש שתי חומרות גדולות המעוררים תמחון. אחת, שאפילו כשנוטעים במקום מוחזק צריך לבדוק סימני האתרוג. והשנית, דאפילו בסימנים טובים אין לנוטע המובא למצוה, רק לילך לאילנות ולבדוק בשרשיהם. לכן נסע לירושלים עיה"ק לבדוק סימני האתרוג, והיות שלא היו כ"כ שביעי רצון להרבנים, הטילו עליו נסיעה שניה כמבואר במכתבו, והוסיף שחומרא זו הוא מגדולים חקרי לב.

<sup>31</sup> אבי משפחה זו הוא הגאון רבי יחזקיהו הכהן זצ"ל אבד"ק בעלעד מח"ס מגדנות יחזקיהו. נפ' בפורים שנת תק"צ. הי' ידידו וריעו של הגה"ק החת"ס זי"ע שביבדו מאד (יש אליו תשובה ביד"ס סי' ר"ב, ובחור"מ סי' קכ"ד בשנת תקע"ו). בספר 'תקון מדרות הנפש' אשר הדפיס נכדו רבי מנחם יהודה שטאמפפר (אחיו של רבי יהושע שטאמפפר) בירושלים בשנת תרמ"ג, ובסופו הדפיס זמר ע"פ קבלה לשבת קודש לסעודת שלישית מאת זקינו הגאון רבי יחזקיהו הכהן זצ"ל וז"ל: זמר נאה לשבת קודש מאת הרה"ג המפורסם ראש כל בני הגולה א"א זקני זצוק"ל אב"ד ור"מ דק"ק בעלדין והגליל יע"א במדינת אונגארן, ושמו חתום בראשי החרוזות יחזקיהו בר אבי מוריננו משה הכהן חזק, וצוה לתלמידיו שיאמרו אותו בסעודה שלישית שהוא רעוא דרעוין. ולאחר פטירתו באו תלמידיו לק"ק פרעשבורג אצל המה"ג מו"ה משה סופר ז"ל וראה השירה הזאת בידם וחמא מה דחמא ואמר חבל על דאבדין, אילו ידע מזאת קודם פטירתו היה מתעסק עמו בנסתר יותר ויותר. וכדי שלא ישכח וכו'. נכדי הגאון מבעלעד הם משפחת ראב"ז ושטאמפפר מפתח תקוה, ומשפחת הערשלקר עקשטיין וטויסיג מירושלים עיה"ק.

<sup>32</sup> במסורת האתרוג הבין שהרה"פ ז"ל מעיד כאן להגר"פ עפשטיין זצ"ל שנטע האתרוגים שפסלו הבר"ץ, ותמוה.

### בשלוקחים לנמוע צריך סימן הפורצים

**ושמעתי** בזה מעם הגון לבאר דברי ר' פנחס גלובמאן במכתבו, דבשנת תרל"ז בבדיקה הגדולה בכל גני הארץ, כותבים הבודקים דהסימן ל"מורכב" שהוא הרושם מאיחוי ההרכבה (כפריעה"ד נק' חיתוך הסדן). ויש סימן טוב יותר מזה, דאם יוצאים ענפים חדשים מה"שורש" והם עלי אתרוג מוכרח דאינו מורכב, דאם הוא מורכב ממין אחר לא היו יוצאים עלי אתרוג אלא ממין אחר. וענפים אלו נקראו "פורצים" או "סורים" (מסורת עמ' ריד). אבל לאו כל אילן יש להם הפורצים<sup>1</sup>.

וז"ל פרי עץ הדר (עמ' 14):

ועל כולם פה אחד הסכימו, שבאם יוציאו השרשים ענפים חדשים שקורים אותם "חאנצירא", אז יוכר מעלי הענפים הנ"ל אם המה עלי אתרוגים, וזה סימן מובהק שהשורש הוא גם כן אתרוג. ואם השורש הוא לימון, אז גם הענפים היוצאים מהשרשים המה ג"כ לימון. וזה סימן שאין עליו פירכא, ובנקל נוכל להכיר עלי אתרוג מעלי לימון מתוק, וע"ז סמכנו בכל בדיקותינו ע"כ.

**הגרש"ז** בהר"ן זצ"ל, כשנשאל מבעל ביכורי שלמה זצ"ל לאופן ההשגחה, תיאר ג' מדות בבדיקה: א] סימן ברור לבלתי מורכב, ב] העדר סימנים, ג] סימן ברור למורכב, וז"ל:

ב"ה ז' אדר ראשון תרנ"א. פעה"ק ירושלם תוב"ב. שלום [וכו']. אכן אשר בקש כבודו להודיעהו מבדיקת האתרוגים המורכבים את אשר בידעתי, לא אמנע הטוב מאתו. דרך כלל ג' מדות באתרוגי ארצינו הקדושה: יש אילנות שידוע לנו על פי סימנים מובהקים שבהם, שאינם מורכבים. (סימנים ברורים לי לפי עסקי בזה, מעת התחיל מסחר אתרוגי עה"ק יפו ת"ו). מדה בינונית, שלא נמצא בהם סימן מורכב ולא שאינו מורכב, והמה נמכרים לברכה, (כי העדר הסימן שאינו מורכב אינו ריעותא, שיש אילנות ידועים בבירור שאינם מורכב ואעפ"כ אין בהם סימן, לפי שהסימנים אינם נמצאים בכל זמן, יש זמן שלא נמצא הסימן ואח"כ יהי), ומדוע נחדש ריעותא. מדה השלישית, אילנות שנמצאים בהם סימנים שהם מורכבים, והללו אינם יוצאים מתח"י, רק מפסידים אותם מחשש שלא יבואו לידי ברכה. ובשנה העברה, הי' אצלי הרבה אתרוגים מאלו והפסדנו אותם. ואף שרצו לקנותם קודם החג למרקחת לא רצינו בזה מחמת חשש [וכו']. דברי החותם נכון ואמת, ודו"ש מרחוק, מעיר בית אלקי יעקב סלה. שלמה זלמן בהר"ן.

**צא.** ז"ל (פריעה"ד בעמ' 9): משם יצאנו והלכנו לגן "דאבאש"... ושאלנו לו איך וכיצד שתלם, והראה לנו ג"כ חכמת ההרכבה כהראשון. והראה לנו כל האילנות שלו החדשים, את הענפים המורכבים, והסדן למטה ג"כ לימון מתוק, ובאיזה מהם מצאנו אתרוגים קטנים נאים ומהודרים עם הפיטמאות. והראה לנו שהאילנות החדשים ניכר ההרכבה בהם למטה בהשורש, יען כי ניכר מקום חיתוך הסדן (רושם האיחוי), אמנם כאשר זיקן בערך שמונה שנים, אז מתעבים הענפים החדשים ומכסים את החתך הנ"ל וכו' ע"כ. המשגיחים אומרים שבזמנינו לא קיים חשש זה.

**צא.** וב"ב הר"ר ספיר ז"ל שנתלוח עמם (הלבנון שנה יד, מס' טו, עמ' 119, י' בסליו תרל"ח לפ"ק).

ובזה מבואר מה שכתב רבי פנחס גלובמאן "כי גדולים חקרי לב תמיד מהדרים לראות העץ שממנו פרי' נלקח לעשות עץ הדר" והקשנו דלמה הצרכו לראות העץ אם הוא כבר בחזקת מוחזק ולא ראינו שום סימן של הרכבה שם, מ"מ מבואר דיש סימן יותר טוב מזה דיש פורצים.

וכמוכן עשה רבי פינחס בשנת תרע"ד כשנסע להביא אתרוג חדש לנטעו בפרדסו, נטע רק מאילן שיש לו פורצים, אבל החילוק הוא דרש"ז בהר"ן ורבי זרח נסעו לשכם, ורבי פנחס נסע לוואדי קלט, והטעם לזה דלאו כל אילן יש לו פורצים, וצריך לנסוע למקום שיש שם הרבה אילנות למצוא אילן אחד שיש לו פורצים, ובשנים של המהרי"ל דיסקין בשנת תר"ן היה עיקר הפרדסים המוחזקים באזור שכם, ובשנים של רבי פנחס היה עיקר הפרדסים המוחזקים בואדי קלט, כמו שכ' אא"ז רבי מאיר צבי בפרסומו בשנת תרע"ד דיש לו אתרוגים "למאות ולאלפים" מפרדסים של ודאי קלט, ולכך גם הקיבולוביץ מתיחס על שם המהרי"ל דיסקין, דשניהם נעשו על פי הוראת תלמידי מהרי"ל דיסקין לנטוע דוקא במקום שיש לו פורצים.

ובנסיעה השני של רבי פנחס לוואדי קלט, נסע עמו גם הגה"ק רי"ח זוננפלד זצ"ל שגם הוא היה מתלמידי המהרי"ל דיסקין כמו שכ' רבי יצחק קלי, ונטע רבי פינחס אתרוג, וזהו הנקרא אתרוג קיבולוביץ, וגדולי ישראל החשיבו אותו כמו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שבידך עליו (הליכות שלמה, תשרי אדר, עמ' רכח), וגם החו"א והגר"ז זצ"ל החשיבו אותו (נרות שלמה סי' קמר, פאה"ד ח"ד עמ' ריח).

**בשנות התר"פ** עד הת"ש לפ"ק, היה הר"ר יצחק בראוורמן ז"ל (שו"ב בפת, בנו הגדול של רבי ישראל דוד) מטפל באתרוגים ובמכירתם שבחצר בית אביו רבי ישראל דוד, ושלה אתרוגים להרבה גדולים ומתם החפץ חיים זצ"ל, ואחיעזר זצ"ל, ותחזון איש זצ"ל, ועוד (מסורת עמ' רלט, טהרת עמ' שכא).

ובשנת תש"י נטע רבי יצחק מהם בחצר ביתו<sup>31</sup>, ואחרי שרבי יצחק נטע לו לעצמו, נתייבשו העצים המקוריים שבחצר אביו רבי ישראל דוד, ותחת העצים שנתכשו נטע אחיו רבי נחום אליהו בראוורמן בנו הצעיר של רבי ישראל דוד, משתילי רבי מיכל קיבלביץ, שחילק שתילים בעצמם לכל דורש<sup>32</sup>. ומה נוצרה שיטה<sup>33</sup> לאחר את מועד הבראוורמן לומר

**צמ.** ע"י הר"ר מאיר פויפער ז"ל. שהגאון הסטייפלער זצ"ל בא אליו מב"ב לפ"ת לקטוף אתרוג.

ק. הוא ואביו הררי"ד ז"ל רשומים באגודת "פרדס" (אתרוגי א"י עמ' 29 דער" 16) שבפ"ת לשיחוק הדרים (סיניקט), משא"ב הר"ר יצחק ז"ל. ותואם להר"ר מאיר פויפער ז"ל (אתרוגי א"י עמ' 85-84).

**קא.** במכתב אלמנת הרריים קיבלביץ. ואני נשאתי לבעלי ז"ל שקבל על עצמו לטפל ולחפץ את השתילים וכו'.

**קב.** "מסורת" (עמ' רמו, ע"ע עמ' רלא), אתרוגי א"י (עמ' 31) מהר"ר פסח דוד גולדמאן שליט"א. ומה שתולים (אתרוגי א"י עמ' 21, מסורת עמ' רלד) בעדות מוקלטת מהר"ר יצחק ז"ל שהמקור הוא מהר"ר פ גלובמאן ז"ל, בצייטוט הקלטת (מסורת עמ' רלח) מפורש אחרת, שהגרש"ז בהר"ן זצ"ל היה המקור, והוא הביאם לפ"ת להפרדס המשותף.

ומה שמעידים בשם הררי"ד שהלך בתר"ע עם הר"ר פ לחפש אתרוג באא"פ (מסורת עמ' רלו, אתרוגי א"י



שלא היה בחיי השרף, להיות שרבי ישראל דוד לא מחה בתמורה זו, מסתמא היו שניהם שווים בעיניו.

**וראיה** זו דחיה מעיקרא, דאין חיוב מחאה אלא במה שהוא נגד התורה, אבל הקיבלין מהודר, ומעם שלא נטע מאילן של רבי יצחק יש לתרץ בהרבה אופנים ושערי תירוץ לא ננעלו, ובפשטות כדי לנטוע אילן חדש צריך לעשות שתילים, ואצל רבי מיכל היה מוכן ליתן שתולים לכל מי שרוצה, וגם שהקיבליין נעשו ע"י הוראת מהרי"ל דיסקין, ונתאשר ע"י הגה"ק רבי יוסף חיים זוננפעלד זצוק"ל רבה של ירושלים תובב"א ומגדולי תלמידי השרף<sup>2</sup> זצוק"ל.

**אתרוגי** ברוורמאן מקוריים נשארו לפליטה בחצר ביתו של רבי יצחק בפתח תקוה ומהם קיבל הגאון החזו"א (מסורת עמ' רלז, ישרון שם), ומשם נטעו אצל הר"ר מאיר פויפער ז"ל וגיסו יבלחט"א הר"ר גבריאל שנק הי"ו. ועליהם בירך גם זקני הגה"צ רבי שלמה בראורמן זצ"ל<sup>3</sup> ובנו דו"ר הגאון רבי יעקב יהודה בראורמן זצ"ל, והוא קיים בימינו<sup>4</sup>.

**[הגאון רבי אהרן קאטלער זצ"ל שחותנו הגאון רבי איסר זלמן זצ"ל קנה בשבילו כל שנה ושנה עד לשנת תש"ח מאתרוגי אא"ז רבי יונה זצ"ל, לאחר מאורעות תש"ח היה מברך על אתרוגי בראורמן, כמו שכ' בטהרת האתרוגים (עמ' שיט) וז"ל: ושמעתי בשם הגאון רבי יחיאל פאר שליט"א ר"י דרך איתן בפאר-ראקאוועי, שרבו הגאון המפורסם רבי אהרן קאטלר זצ"ל נתן לו אתרוג בשליחות שימסרנו לאביו הגאון רבי מנחם מענדל פערר זצ"ל שהיה חבירו של הגאון רבי אהרן זצ"ל בשיבת סלאבדוקא, ושיאמר לו בשמו שזה ודאי בלתי מורכב ואתרוג זה היה מאתרוגי בראורמן, והנה לפלא שמצאני בפנקסינו בשנת תש"ח ותש"ו גרשם גם שם של הגאון רבי מענדל פערר זצ"ל מהקונים ושמו נמצא בסמוך לשמות הגאון<sup>5</sup> וחתנו הגר"א קאטלר זצ"ל, וכנראה דעד שנת תש"ח קנה מאא"ז ז"ל, ששם קנו גדולי ירושלים האתרוגים המקריים, ורק לאחר מכן השתמש באתרוגי בראורמאן].**

עמ' 30), הרי מוכרח שהיה בתרע"ג-ד לפ"ק כשהררי"ד כבר עבר לפ"ת ואתרוג השרף הועבר אליו. מטרת ההליכה היתה כדי לחפש תחליף להר"פ. הגרש"ז בהר"ן שחל"ח בשנת תרע"ע, והר"פ הלך בתרע"ד לפ"ק. הטעם שבחרו באא"פ, היות שגם הראשון היה משם, וניסו בכל מה דאפשר להתאים להוראת הגדולים חקרי לב". שבו בידיים ריקניות, שלא היו שם עוד די אילנות בפורצים כדי לבחור מהם בסימנים מצויינים, כשיטת השרף.

קנ. שבדאי ידע הוראות השרף זצוק"ל על נכון, ושואדי קלט ניטע ג"כ מהעתיקים שבמסורת כנ"ל.

קד. והיינו אחר שנת תש"ח, שאא"ז רבי יונה לא היה לו עוד אתרוגים ארץ ישראל מקוריים, אז לקח מאתרוגי בראורמאן שגם המה מאתרוגי המקוריים, אבל עד שנת תש"ח היה קונה אתרוג אצל אא"ז רבי יונה, כמו שמופיע בפנקס.

קה. ראוי לציין, שבין הידועים מתמורה זו, אכן היו כאלו שהזהירו ע"ז בלשון נקיה. ואלו שלא הבינו פשר דבריהם, סברו שהם מכוונים נגד ה"בראורמן" האמיתי.

## מסקנת הדברים אלו הדברים העולים מכל הנ"ל

**(א)** ההלפרין הוא מצפת, והלפקוביץ משכם, הבראוורמן מאום אל-פאחם, והקיבלביץ מואדי קלט, ורק אלו הם אתרוגי אה"ק העתיקים הנקיים מכל הרכבה ותולדותיה, בחזקה ובמסורת ובבדיקות<sup>20</sup>. בנוסף לזה נתאשרו שני אתרוגי החזו"א במביעת עיניו הברדלחים, והבראוורמן באישור השרף מבריסק, והקיבלביץ באישור תלמידי השרף והגרי"ח זנפנעלד זצ"ל, והן המה אתרוגי א"י שרבותינו הקדושים זיעזעכ"א הידרו עליהם<sup>21</sup>.

**(ב)** רבותינו הק' ונקיי הדעת שבירושלים הקפידו לברך על אתרוג שיש לו מסורה הכי טוב, ולהחמיר אפילו על חשש תולדות מורכב, ואף הבר"צ של האמרי בינה שהתיר אתרוגי החדשים, היתה זאת רק בזמנם שעדיין לא היה חשש של הרכבה כל כך נתפשט בארץ, אבל לא נתנו שום הכשר על תולדות המורכב ממש, משא"כ בזמנינו.

**(ג)** בזמנינו סתם אתרוגי א"י הנמצאים בשוק הם מאתרוגים החדשים והם בתואר קורפו. כן הוא במסורה מדור העבר בני אה"ק מדור דור, וכן הוא פשוט למכירים צורת הקורפו שהיה אתרוג הכי נפוץ באירופא קודם השואה. ואתרוגי א"י העתיקים והמוחזקים יש להם צורה אחרת לגמרי כמו שמבואר לעיל. ואתרוג סתם שבא"י שהם מתולדות קורפו יש להם מסורה טוב מאד, אלא שהם בחזקת תולדות המורכב כנ"ל.

**(ד)** אתרוגי יאנאווע<sup>22</sup> אע"פ שיש להם מסורה טוב מאד, מ"מ כולם בחזקת תולדות המורכב (ובלי הכשר מרב מובהק יש ספק קרוב לודאי שהוא מורכב ממש) כמו שמבואר בקונטרס של הרב ישע'י גרוס זצ"ל האדמו"ר מקערסמיר שהיה מסוחרי הותיקים של אתרוגי יאנאווע, וכבר האריך בזה בס' הנפלא טהרת אתרוגים (עמ' רמב) וזה ידוע גם בזמנינו.

**(ה)** אתרוגי תימן ומארוקן אף שהם בחזקת אינו מורכב ויש להם מסורה, אינו דומה כמו המסורה של שאר האתרוגים שהיו ביד רבותינו אשר מפייהם אנו חיים (עי' במהרת עמ' שמג).

**(ו)** אולם אתרוגי חזו"א [ההלפרין מצפת, והלפקוביץ משכם] ובראוורמן [מאום אל-פאחם] וקיבלביץ [מואדי קלט] המה האתרוגים אשר הוא במסורה מפי רבותינו אשר מפייהם אנו חיים, והיו חביב ונחשב מאד לכל גדולי ישראל בכל הדורות, ואין להם חשש מורכב כלל וכלל, ומוחזקת ועומדות מזמן הב"י ולמעלה עד בית שני.

קו. ודעת הבר"ץ בתרל"ח לפ"ק (פריע"ד עמ' 20) שבבב"ג אין מקום לחשוש כלל לתולדות מורכב, גם למחמירים, וז"ל: באופן שגם החשש שחששנו על אתרוגי עיה"ק יפו גם על הברדוקים, אולי המה שתילים מאילני מורכב וכו' ונהה בכל אלו המקומות הנ"ל אין בהם שום חשש כלל וכלל וכו' עיי"ש. דהיות שלא היה אחד עם רשם האחזי, וכל שעם פורצים היו עלי אתרוג, אין לחשוש גם באלו שבלי פורצים (ע"ע עמ' 19-15). ולדינא לכו"ע הוא כן.

קו. ה"קיבלביץ" כנראה מקורו מפרסי מאא"ר מ"צ זצ"ל בודאי קלט.

קח. ובדבר אל הקורא (עמ' 50) הביא מה שאמר לו הגאון רבי אברהם חיים נאה זצ"ל בעל קצות השלחן שהגם שהוא היה מחסידי חב"ד ומצאצאי הצמח צדק זי"ע לא היה מברך על אתרוג יאנעווע רק על אתרוג מא". ושאילתי אותו למה הוא אינו מברך כמו הרבי שלו ואמר שבעניני האדמו"ר ורעבישקייט הוא אינו מתערב, אבל הוא לא יברך על אתרוג מיאנעווע.

תש"ה: ר' מרדכי צבי שמרלר, ר' אביגדור מחסידי גור, ר' גרשון לוי, נמיאט, ר' אהרן לעונטהל, ר' אלי' ברוך פרלמן, שולמן מחסידי ר' אהרן, ר' אייזיק מחסידי הג"ל, ר' חיים יוסף ג"ל, ר' אברהם יונגרייז, ר' מרדכי זוננפלד, אחד מחסידי חב"ד, ישיבת עץ חיים לאמערקא, ר' נפתלי פרום, ר' יחזקאל שיינעלזון, ר' יונה לעפקוביץ, ר' מתת' דעוים (הג"ד יחזאל מתת' דעוים ה' חותנו של הג"ד שמואל דוד הכהן מונק מ"ס שו"ת פאת שדך), ר' חיים וואלס, ר' ישראל אשר וואלעס, הרב שרייבמן מושב זקנים, ר' בנימן חיים פלדמן, ר' אלי' הרץ, ר' שמואל וינברג, הג"ד יונה צובנר (מפנה' העדה"ח), ר' יוסף יאקוביץ, ר' יוסף רוטמן, ר' יצחק נתן קופרשטוק (מ"ס מאורת נתן), ר' שמעון וינברג, ר' צבי אייכלער, הג"ד יצחק דוד צובנר (מנהל אהוד הישיבות), ר' יעקב פריימן, ר' דוד צבי גודשטיין, ר' מרדכי בן ציון, ר' יהושע אוסטר, חתן ר"פ מינצברג מטבריא, ר' חיים ולצר, חיימוף, ר' יעקב מאיר שכטר, מחסידי ר' אהרן, ר' יחזקאל וואלעס, ר' דוד פקשר, בנימין מינצברג, אכסנאי של מאיר בבני ברק, ר' מנחם יוסף וילהם, ר' שלמה כהן, ר' אברהם כהן, ר' הלל כהן, ר' מרדכי דוינשק, בער בחור מנגרמני, ר' עמרם ברש"י בלויא, רבי שם טוב, ר' אברהם סופר, ר' יצחק עפשטיין, בן ישיבת חברון, ר' נפתלי הרצל, ר' יהודא כהן, ר' אליעזר אורבך, ר' משה הולצמן, ר' עמרם זקס, ר' ש"י בר"מ פרוש, ש"י ברא"ל פרוש, ר' אברהם חיים צובנר, אחד מיישיבת חברון, אחד מיישיבת מרן, ר' מרדכי רוגונצקי, הג"ד שמעון רוגונצקי, ר' יונה לפין, ר' יעקב גדלי', ר' חיים מנחם מנדלזון, ר' אביגדור עדן, חתן ר' מרדכי דוינשק, ר' דוד צבי גוטשטיין, ר' שמעון שפיטצער, הג"ד נחמן דובינסקי, ר' שלום עסטרייכר, חתן ר' אלי' וויי"ב, קטנוף בוכרי, ר' אברהם וואלעס, ר' שלמה גרוס, ר' נח תלמיד הגר"ז מבריסק, ר' חיים ש. פרנקנטל, ר' אייזיק, ר' שמעון דייטש, אחד מנגרמני, העלוי גרונטשיק, ר' משה יאקבס, ר' משה אהרן גולמב, ר' יעקב מאיר שכטר, ר' זאב שפירא, ר' חיים שעי', ר' זאב חעשין, ר' מאיר דרוק, הבחור פרידמן, ר' שלום עפשטיין, חתן השני של ר"מ דוינשק, ר' יוסל והיים ברלין, ר' מנדל פריימן, ישיבת סלובדקה, ר' משה שמש, יאדוויץ, מוסיף, שאלזון, ר' נפתלי פרוש, ר' לייב מראנץ, ר' מנחם יוליס, ר' דוד ברייער, ר' שמואל רוטנברג, ר' יוסף דוידוץ.

תש"ו: ישיבת חברון, ר' שלום עסטרייכר, ר' בן ציון ברוך, שרשבסקי, ר' אהרן לוינטל, תלמיד הרב מפרשברג, תלמיד מרן, יצחק בן ציון לאמריקא, חתן ר' אלי' אייזיק, ר' שמעון רובין, הארון האבער מפתח תקוה, מקבוץ חפץ חיים, ר' אביגדור מנור, ר' צבי פנחס מושקביץ, ר' גרשון לוי, רש"י פרוש ברא"ל, ר' אברהם פיש, ברוידא, ר' אברהם דייטש, ר' נחמן גישיד, ר' אלי' ברוך פרלמן, ר' חיים וולס, הג"ד מתת' דווייס, ר' אוריאל צימר, ר' אלי' שפירא, מכפר עמא סוחר, רש"י בר"מ פרוש, בורכוף בוכרים, ר' צבי קליין, ר' יונה לפקוביץ, ר' אברהם כהן, ר' יונה צובנר, ר' יוסף חסיד גור, נתן סלום, ר' יעקב עדס, ר' יוסל מאניש, מרדכי רצקובסקי, ר' ישראל אשר וואלס, ר' אביגדור עדן, ר' אברהם סופר, ר' עמרם זאקס, ר' אברהם שאר ישוב, ר' אברהם לייב קליין, ר' יחזקאל וואלס, ר' אברהם חיים צובנר, בני ישיבת חברון, אייזיק, גבריאל בוימל, מיכל ברייער, אברהם ולצמן, ר' נחמ' חעשין, משה הלצמן, יצחק סנדר, חיים יוסף ג"ל, אברהם ברש"י בלוי, אהרן וינברג, אברהם מאיר פרלמן, יהושע מסלונים, ר' חיים ולצר, אברהם פרידמן, ר' שמשון פישער, עמרם בר"מ בלוי, ר' שלמה הרשקוביץ, ר' גדלי' ניימן, ר' זלמן גיסו, הג"ד נחמן דובינסקי, ר' צבי קרויזר, ר' יחזקאל פרידמן, פרידמן מיהלומים, ר' נפתלי הרצל, ר' זאב חשין, ר' דוד פקשר, ר' צבי אייכלר, ר' משה פרוש, השיל פרנקל, ר' מנחם יוליס, ר' צבי מיכל ג"ל, יאדוויץ, ר' שמואל רוטנברג, ר' לייבוש דייטש, יעקב סג"ל, פונקווייס, שישא, קופשיק, בן ישיבת מרן, הרב מלובלין, ר' מנחם, ר' חיים מנחם, הרוסי, זאב שפירא, בן ישיבת מרן, ר' יעקב גדלי', ר' משה אהרן גוועלכ, הג"ד שמעון רוגונצקי, רייזנר, פנחס בלום.

## הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מבקר הסללים, קרית יואל מאנרא יצ"ו

## אי מותרין להתפאר 'באתרוג נאה' ובשאר מצוות שעושיין

הנני להציע על הגליון מה שנתלקט לפני בנדון אי מותר להתפאר בפני אחרים במצוה שעשה ונוגע טובא בימי חג הסוכות הבאים לקראתינו לשלום שישראל עם קדושים מבזבזין הון רב לקנות הד' מינים וביניהם בוררים ולוקחים פרי עץ הדר, ורכים מתפארים ביופי האתרוג שלהם, והשאלה אי אריך למעביד הכי, וכבר עמדו בזה גאוני בתראי והביאו ראיות להיתר, ואני עני בהדי עיוני בזה, נראיתי דמיתלי תליא באשלי רברבי, ונחלקו ביה רבותינו הראשונים, ואמרתי לפרוס השמלה, ותקוותי שהמעיינים ימצאו בהם חן וחפץ, ואם יתברר הלכה על ידי, יהא זה שכרי, וזה החלי בעזרת צורי גואלי.

- א -

ראיה שהביא הפוסקים מפירש"י בגמ' יומא שמותר להתפאר במצוה

**הנה** בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (או"ח סי' שפ"ט) למרן הגאון ראב"ד ירושלים שליט"א נשאל: אם מותר להתנאות לאחרים במצות כגון תפילין מהודרים או לולב ואתרוג שקנה, והתשובה: נראה דגמ' מפורשת היא ביומא (ע.) שכל אחד מביא ס"ת מביתו וקורא בו להראות חזותו לרבים ופירש"י [להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות] שנא' (שמות טו ב) זה אלי ואנוהו [התנאה לפניו במצות, לולב נאה, ס"ת נאה וכו'] (שבת קלג:.) ע"ש, והיינו שמראה לכל או"א שס"ת שלו יפה ונאה הרי שאין איסור להראות שזכה לס"ת נאה, ועי' מנחות (לב:) בתור"ה הא, בשם ר"ת דדוקא בס"ת בעי שרטוט משום ואנוהו משא"כ תפילין דמכוסין בעור ל"ש בהו נוי, הרי שעיקר ואנוהו הוא ברבר שחזותו לרבים, ועי' בבנין שלמה [סי' ו'] ע"ז באורך, ואדרבה כשמתנאה ומראה לאחרים הס"ת יפה או האתרוג שיש לו, וכש"כ תפילין שזה יותר מנוי דעלמא, חבירו ישתדל ג"כ לקנות נאה כמותו, מותר להתנאות שזכה למצוה כמותו, ומה עוד שאם יראו אותו מהדר יעשו כמוהו, וכל לבבות דורש ה' עכתו"ד.

**וכסגנון** דבריו מצאתי לחד מגאוני בתראי שכבר העלה לדייק כן והי ניהו בס' אפיקי מגינים להגאון רבי שבתי פיינבערג זצ"ל (אב"ד מיכילשאק סמוך לוויילנא) לשו"ע או"ח סי' קנ"ד שהמג"א הביא שם חגמ' דיומא ופירש"י, וכ' ע"ז בזה"ל: מכאן משמע דלא כמ"ש בספרי מוסר שמגנים האנשים הנוהגים שמראים האתרוגים שלהם ומתפארים שהמה מהודרים וכתבו דאסור לעשות כן והביאו רמז ע"ז א"ל ת'ביאנו ר'גל ג'אוה ר"ת אתרוג, ומכאן מבואר דשרי ואדרבה מצוה איכא בזה עכ"ל.

**וכה** חזיתי מצוין בשערי הלכה (ס' חיי משה כללי מצות פ' ל"ב) משמיה דהשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' קי"ז) להגאון אבד"ק פישטיאן וצ"ל הי"ד שנודקק לניד"ז והביא ג"כ ראי' זו מגמ' ופירש"י ביומא, ויובאו דבריו להלן [אולם עיי"ש שלמסקנא לא ניח"ל לסמוך עלה].

**ויצויין** עוד מ"ש בסה"ק שפתי צדיק (פ' שופטים אות ל"א) להרה"ק מפילין וצ"ל עה"פ (יז כ) לבלתי רום לבבו 'מאחיו' וגו', וז"ל בספרי (פיסק' יט) ולא משל הקדש, פי' בוית רענן שלא יקח מעות הקדש 'להתנאות', ופלא איך יעלה על דעת שיהי' מותר למעול בהקדש, אולי הכוונה שלא ירום [המלך] לפרסם הקדישו, דמצינו במדרש (ויק"ר ה ד) אבין רמאה, שרימה הציבור, אחר שהקדישו כולם נתן כנגד כולן, כיוצא בזה מצינו ביומא פ"ז (ע). שהביא כל אחד ס"ת שלו להראות חזותו לרבים, פירש"י יופי הכתב, "נמצא דברבר קודש מותר להתנאה בפני אנשים", משא"כ מלך שהוזהר ביותר על עניני הכנעה (עי' ברכות לד:) עכ"ל.

- ב -

בשו"ע הל' צדקה קי"ל שאין להתפאר במצוה

**אולם** בהדי עסקי בנידו"ז נראיתי כי לאו מילתא דפסיקתא הוא ופלוגי ביה אשלי רברבי ותליא בפלוגתא ראשונים, ואמרתי אשיחה וירווח לי.

**דהנה** בס' המופלג איזהו מקומן על מס' יומא (גמ' דף ע). ציינו לדברי השו"ת תשוהנ"ג הנ"ל, וצרתו בצדו שמעורר קושיא וז"ל: ויל"ע מאי שנא מהא דאיתא ברמ"א הל' צדקה סי' רמ"ט (סי"ג) שהמפרסם שעשה צדקה יפסיד שכר, ואפשר לחלק שאם ע"י שמפרסם המצוה שעשה יגרום לריבוי המצוה ולקנאת סופרים [א"ה: עי' להלן שכ"כ היפ"ל] שרי וראוי לעשות כן, והרמ"א עצמו [תוך כדי דיבור] שם כתב, [ומ"מ] המקדיש דבר לביהכ"נ מותר וראוי לרשום שמו עליו, וביאר הש"ך בנקה"ב בשם תשו' הרשב"א (סי' תקפ"א) דמפרסמים עושה מצוה [וכו'], להיות להם לזכרון טוב על המצוה ולפתוח דלת לעושי מצוה, עי"ש], אך להתנאות בעלמא במצוה שעשה ללוא תועלת ודאי שאסור (מפי ר"א רוט שליט"א) עכ"ל.

**וסיים** האיזהו מקומן: ושוב הראוני לשון הרבינו יונה באבות (פ"ב מ"א) על המשנה איזהו דרך ישרה וכו' כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, וז"ל: גם צריך להתנאות במצות לולב נאה וס"ת נאה ותפילין וכיוצא בהן, "בענין שיפארוהו בני אדם וישבחוהו עליהם" עכ"ל.

**ותמצית** דבריו שהקשה מהא דאיפסק ברמ"א הל' צדקה שאין לפרסם ולהתפאר שעשה מצוה, ולעומ"ז הביא מ"ש הרבינו יונה שיש לעשות מצוה בענין שבנ"א יפארו וישבחוהו עליהם, [והאומנם שיש להגדו שכוונת הרבינו יונה הוא שיתנאה המצוה בענין שהתוצאה יהא שרואיהן יפארוהו אבל לא שהעושה יכוון להשתבח, ויל"ע], ודאתן להכא לכאוי' צריכין להתחקות מאי שנא צדקה שאין להתפאר במצוה.

**ובדבר** מ"ש לחלק 'שאם ע"י שמפרסם המצוה יגרום לריבוי מצוה ולקנא"ס' אפשר דמותר, יצוין שאמנם כן כתב ביפה ללב (י"ד ס' רמ"ט אות לג) עמ"ש הרמ"א שלא יתפאר אדם בצדקה שנותן וז"ל: אם כוונתו שאחרים יעשו כמוהו ממנו, הוי זוכה ומזכה, והיינו דתני תנא בכרייתא דאבות (פ"ו) [פ"ה (יח)] משה זכה וזיכה את הרבים וכו' שנא' (דברים לג כא) צדקת ה' עשה ודוק עכ"ל (ועי' בדברינו להלן אות ה').

- ג -

גם בשו"ע הל' תענית קי"ל שאין להתפאר במצוה, אולם מנמ' קידושין חזינן שמותר להתפאר

**ובאמת** כבר מצינו לרבוותא שנתחבמו כהא דקי"ל בהל' צדקה וכן בעוד הלכתא בשו"ע שמפורש בהו 'שאין להתפאר במצוה', והי ניהו הגאון האדיר רבי מאיר אריק זצ"ל בס' מל לתורה (קידושין לא:) אהא דמסופר בגמ' שרבי טרפון אתא וקא משתבח ביה מדרשא בגודל מצות כיבוד אם שטרח לכבוד אמו וכו', וכופל דבריו בהוספה זוטא בספרו מנחת פיתים (או"ח הל' תענית ס' תקס"ה ס"ו) ולחיבת דבריו אעתיקן בשלימות וז"ל: המתענה ומפרסם עצמו לאחרים להשתבח שהוא מתענה הוא נענש על כך, כה"ג איתא ביו"ד ס' רמז סע"ף י"ג [בהג"ה] לענין צדקה. ובספר תורת הקנאות הנדפס מחדש למס' סוטה כב (ע"ב ד"ה מעשה) כ', דלא אשכחן דין זה רק בתענית, משום דכלא"ה כל היושב בתענית נקרא חוטא (ע"י תענית יא.), רק דהמצוה גדולה מהחמא, ולכך כשעושה שלא לשמה ומתפאר, נענש ע"ז, משא"כ בשאר מצות יעו"ש. ולא זכר מדין המפורש ביו"ד לענין צדקה, דלא שייך כלל מעמו, ועי' בקדושין לא ע"ב בר' טרפון דאתא ומשתבח בי מדרשא שמתכבד אמו, "נראה לכאורה דבשאר מצות שרי", ובירושלמי קידושין שם [פ"א ה"ז] מעשה דר' טרפון היה חולה, ובאה אמו לביהמ"ד ואמרה התפללו על בני שנוהג בי כבוד יותר מדאי, והם השיבו לה שעדיין לא הגיע לחצי כיבוד הראוי, עיי"ש, עכ"ל.

**והנראה** מדברי המנח"פ שסומך א"ע על ההוכחה שהביא מנמ' קידושין שמותרין להתפאר במצוה כמו ר"ט שהתפאר בכיבוד אם, על אף שבהל' צדקה יו"ד ס' רמ"ט ובה' תענית או"ח ס' תקס"ה קי"ל שאסור להתפאר בעשייתו, לא קשה, דעל הא דשו"ע הל' תענית הביא מעם מתורת הקנאות דבתענית יש ענין מיוחד שצריך שיחא לשמה והמתפאר נענש, אכן מהא דהל' צדקה עדיין הקושיא על מעמדו מאי שנא התם דקיימינן שאין להתפאר, ולהלן נודקק לזה.

אפשר לומר שהבבלי וירושלמי נחלקו אי מותרין להתפאר במצוה

**[ואגב]** מקום אתי להעיר זוטרותא על מה שדייק המנח"פ דבירושלמי הובא המעשה באופן אחר, וכוונתו שמהתם אין יכולין ללמוד ראייה מר"ט שהתפאר במצוה דהתם (פ"א ה"ז) איתא כי פע"א חלה ר"ט ונכנסו חכמים לבקרו 'ואמרה אמו' להן, התפללו על טרפון

בני כי הוא נוהג בי בכבוד יותר מדאי, אמרין לה מהו עבד לך, וסיפרה להן העובדא שהניח ב' ידיו תחת פרסותיה וכו', אמרין לה אפי' הוא עושה כן אלף פעמים לחצי הכבוד שאמרה תורה לא הגיע עי"ש, ולפי גירסתם לא השתבח ר"ט בעצמו בכבוד שעשה, רק אמו היא ששיבחו אותו לפני החכמים ודו"ק, ולולי דמיסתפינא אמינא, דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי באופן כללי, כי מצינו בנמ' שבת (קמח:) מפני מה ת"ח שבבבל מצויינין מפני שאינן בני תורה ופירש"י שמקושטים מלבושים נאים, כי אינם בני תורה כ"כ כבני ארץ ישראל לכבדם מחמת תורתם, מכבדים אותם מחמת מלבושם עי"ש, ולפ"ז יוצא דחכמי בבל החזיקו כי מותר לפאר עצמו כדי שיכבדו אחרים עבור תורתם שלמדו, ולפיכך נמי ניח"ל בנמ' שר"ט משתבח עצמו ביה מדרשא במצות כיבוד אם, משא"כ חכמי א"י שלא הצמינו בבגדים הם לא ניח"ל למימר שר"ט השתבח במצוה ולפיכך דייקו בעובדא שהוא לא השתבח רק אמו סיפר שבחו ודו"ק ויל"ע].

- ד -

#### דעת התוס' במס' שבועות שאין להתפאר במצוה

**והנה** כאמור גם בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' קי"ז) נטפל להאי נידוניא אי מותרין להתפאר במצוה ועמד על מנהג הנתפשט בתפוצות ישראל שביום א' של סוכות כל אחד מראה אתרוגו לחבירו בביהכ"נ להראות יופיו ותוארו והולכין ושבין להראות ולהתראות וכו', ולא ניהא דעתו מזה כי מה תועלת ותכלית ואולי י"ב משום יוהרא וכו', ומסיק: אולם האיר ה' את עיני למצא לזה מקור מש"ס יומא (ע.) ומסומה (מא.) כל או"א מביא ס"ת וכו', והרי דראוי לעשותן ולהראות חזותו שמורח הוא להתנאות במצות ה', ע"כ יפה עושים, וכבר סיפר לן הש"ס (סוכה מא:) מרב"ג שנתן אלף זוז בעד אתרוג להודיען כמה מצות חביבים עליו והנח לישראל וכו' עכ"ד, אך נטרח ליישב שלא יסתר עם מ"ש הש"ס שבועות (טו.) גבי ב' תודות גדולות, ומי איכא חשיבותא קמי שמיא, והתניא נאמר בעולת בהמה בעולת העוף במנחה אשה ריח נחות, מלמד שא' המרבה וא' הממעט ובלבד שיכוין לבו לאביו שבשמים, ובתוס' (ד"ה ללמדך) וחי' הרשב"א וז"ל [=תוס'] אע"ג דאמר (יומא לד:) הא' המיוחד שבעדרו, וגבי פרה אדומה נמי אמרי' (לעיל יא:) שאם מצא נאה הימנה מצוה לפדות, מ"מ לא הי' לו להתפאר בכך, כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לשם שמים עכ"ל, והרי שאין להתפאר במצוה [=ובחי' הרשב"א א' כ' ביה"ל: ובתוס'] אמרו דשאני הכא דכתיב ואעמידה שתי תודות גדולות 'ואין נאה להתפאר ולומר קרבן גדול הבאתי' עכ"ל], ונחית ליישב להמליץ על שמתפארין דווקא ביה"כ שהוא יום כפרה וכוונתנו קמי שמיא, והה"ד באתרוג שעוד קודם גמר החותם עיי"ש.

**הא** קמן שמתחילה עלה ע"ד המשנ"ש שמותר להתפאר במצוה מכה הראיה שהוציא מגמ' יומא וכו' כדרכן של האפיק"מ ותשוה"ג, אבל למסקנא חזר ביה שאין להתפאר במצות כי עומד לנגדו התוס' במס' שבועות שמסיק שאין להתפאר במצוה שעשה בנגולה ונאה.

- ה -

בישוב פסקי הרמ"א שנקט כהסמ"ג שאין להתפאר במצות, ולעומתו נקט שמותר לפרסם שמו בנדבה

**ומרם** נבוא להתור ברעת התום' במס' שבועות הסובר שאין לפאר במצות, ניתנה ראש ונשובה להקשיא שעורר הגר"מ אריק ואחריו האיזהו מקומן הנ"ל מהא דשו"ע יו"ד הל' צדקה שאין להתפאר בצדקה, וראוי לעיין ולהתחקות בהאי מילתא טובא.

**דהנה** ז"ל הרמ"א שם סעיף י"ג: לא יתפאר אדם בצדקה שנותן, ואם מתפאר לא די שאינו מקבל שכר אלא אפילו מענישין אותו עליה (סמ"ג), ומ"מ מי שמקדיש דבר לצדקה מותר שיכתוב עליו שיהא לזכרון וראוי לעשות כן (תשובת רשב"א סי' תקפ"ב) עכ"ל.

**הנה** הרמ"א פסיק ותני בחדא מחתא שני דברים הנראין כעין מילין סתיראין, דפתח שאין להתפאר בצדקה וסיים שמותר לפרסם שמו לזכרון וראוי לעשות כן, ובעל הלבוש כנראה הרגיש בזה ורצה להשכיך שלום בין פסקי הרמ"א ולכן מוסיף ומדגיש וז"ל: מותר שיכתוב שמו 'שאין זה התפארות' אלא זכרון דברים בעלמא שיזכר הדבר מי הנותן וראוי לעשות כן עכ"ל הרי שדייק שאין זה התפארות, וכה לא יסתור דבריו דלעילא שאין להתפאר בצדקה, אך עדיין לא הסביר זכרון זה מה טובו, וגם אדוננו דוד בטו"ז שם (סק"ד) דרכו יחפץ ליישב פסקי הרמ"א ומיישר בדרך זה וז"ל ונראה הטעם דנפ"מ מזה שאז לא יוכלו הצבור לשנות אותו דבר למידי אחרינא וכמ"ש רמ"א סי' רנ"ט ס"ג עכ"ל.

**איברא** הש"ך בנקודה"כ מתמה על הטו"ז וז"ל: לחנם בדה טעם מלבו ואישתמיטתיה תשובת רשב"א מקור דין זה [החובא בדרכ"מ] והתם מפורש טעם אחר ויש נפק"מ לדינא בין הטעמים ונראה שלא ידע כלל מקור דין זה שהוא מהרשב"א שבספרו ט"ז לא נרשם מראה מקום על דין זה, וגם בשו"ע שנדפסו כבר לא נרשם על כן כ' טעם אחר מלבו, שאז לא יוכלו הצבור לשנות כו', ולפי"ז היכא שהצבור רוצים לחייב עצמם שלא ישנו לא יכתבו שמו עליו, והא ליתא דבתשו' הרשב"א סי' תקפ"א מפורש הטעם שזו מדת חכמים ומידת ותיקין כדי ליתן שכר לעושי מצוה ומדת התורה שהיא כותבת ומפרסמת עושי מצוה כו' ומביא שם כמה ראיות על זה ומסיק ומכאן אתה למד שהיו נוהגין לכתוב כן שמות המקדישים לשמים להיות להם לזכרון טוב על מצוה ולפתוח דלת לעושי מצוה עכ"ל עוד משמע שם ברשב"א דאפילו הקדיש כבר מותר שיכתוב שמו עליו ואין הצבור יכולין לעכב עליו ע"ש עכ"ל הנקודה"כ.

**הנה** הש"ך סותר הנחת הטו"ז שהעלה דסיבת הדבר שראוי לפרסם שמו על חפצא של מצוה שנרב, הוא מטעם שלא ישנו, דבמקור מוצא הדין בתשו' רשב"א מפורש דגם בלא זה שפיר מותר לאדם לפרסם א"ע לזכרון טוב על מצוה.

**והיש"ך** לא הוסיף לברר מהו הענין של 'זכרון טוב' שנקט הרשב"א, ובס' מנהג ישראל תורה (יו"ד שם אות ט') עמד בזה וז"ל: אולם עדיין לא ידענא זכרון טוב הלז מה טיבו, דתועלת הגשמי שבו להתפאר אסורה, ותועלת הרוחני שבו זכרון מעשיו לפני ה',



הלא גם בלא כתובים נזכרים ועומדים פעולותיו ומצותיו לפני ה' תמיד, דאין שכחה לפני כסא כבודו עכ"ל [ועיי"ש שהביא מ"ש ב"פ"ל ל"ו"ד (שם אות ל"ד) לבאר דקאי על זכרון רוחני עיי"ש, וצ"ע דקמי שמיא ממילא גליא, ועיי"ע שם דמשתרשב לתועלויות אחרות הנוגע לעילוי נשמות, ואין ענינו לכאן].

**ואיך** שיהי' יוצא דלדעת רשב"א שהביא רמ"א מותר לפרסם מצוה שנדב ונתן, ולפי"ז אהדרן לעיוני האיך יכוננו דברי הרמ"א יחדיו עם מ"ש מקודם שאין להתפאר בצדקה, דלכאורה אותו טעם שהביא הנקוה"כ ממקור מוצא הדין בשו"ת הרשב"א דמותר לפרסם נדבתו כדי לפתוח דלת לעושי מצוה, מישך שייך גם בצדקה כשיפרסם שנתן סכום הגון, וא"כ גם לגבי נתינת צדקה הו"ל להתיר מטעם זה שיפתח דלת לעושי מצוה ומה יפרד בין הרבקים ויל"ע (ועיי' דברינו לעיל אות ב') שאמנם ב"פ"ל העמים על דעת הרמ"א דאם כוונתו שאחרים ילמדו ממנו מותר להתפאר עיי"ש, אכן מפשטות דברי הרמ"א בשם סמ"ג אין מופת לחילוקים אלו, ועיי"ע בסמך).

- ו -

**הפוסקים נתחבטו בדעת הסמ"ג שהביא רמ"א ועל מה דס"ל שבפרסומו מאבד שכר המצוה**

**ואולם** אחרי העיון ראיתי כי הפוסקים האחרונים נתלכטו בעיקרא דהאי דינא שהביא הרמ"א בשם סמ"ג שאסור להתפאר במצות צדקה, וכעיוין בחדרי דיעה שהק' על זה וז"ל: בהג"ה כו', צ"ע דהא [הנותן סלע לצדקה] בשביל שיחיה בני הרי"ז צדיק גמור (כ"ב י: ור"ה ד.) וא"כ הכי נמי למה נגרע, להתפאר משאר שלא לשמה, צ"ל דהכא איירי בלקנטר דאסור בכל המצות, או היכי שיתבייש העני בזה וכהא דריש [מס'] חגיגה (ה:): מוטב דלא יהבית ליה ולא לכסוף עכ"ל, [וכן הקשה בס' דברי סופרים עיי"ש].

**והיוצא** מדברי חדר"ד דאף במצות צדקה מותרין להתפאר ולא חלוק משאר כל המצות, אך הרמ"א [שב' דאין להתפאר] איירי באופן שנותן לקנטר או שהעני מתבייש, שזה אסור גם בכל מצוות.

**ואגב** לפי"ד החדר"ד נחה שקטה בס' מנהג ישראל תורה (שם אות ט') למצוא ישוב לדברי מרן החתם סופר בחידושו (ע"ה פקודי ע"מ קסב) שב' בזה"ל: ועד"ז אמרתי רמז בפסוק (תהילים קיב ט) פור נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד, פי' בנתינת צדקה ישובח גם זה האיש המפאר עצמו שאפי' לנסות הקב"ה הותר, מכ"ש לפאר עצמו בזה, וזה פור נתן לאביונים פז"ר ר"ת פ'עמון ז'הב ר'מון פי' שמשמיע קולו בנתינתו לאביונים מ"מ צדקתו עומדת לעד עכ"ל, וקשה איך כתב שאיש המפאר עצמו בצדקה ישובח, שזה לכא' נגד הלכה פסוקה בשו"ע שאין להתפאר והמפאר מאבד שכרו, אבל השתא לדברי חדר"ד דהרמ"א לא איירי רק בנותן לקנטר וכו' יתורץ דברי חת"ס ז"ל דבעלמא שפיר מותר, וכ' עוד שמצא קצת סמך להחדרי דיעה בס' ווי העמודים להג"ר שעפמיל וצ"ל בנו של השלה"ק (כפ' ט"ו) עיי"ש.

**וכה** ראיתי בס' בדי השולחן (כאן בביאורים) שנתלבט ג"כ בעיקר דהאי דינא דהרמ"א וז"ל: ומקור דבר זה הוא בסמ"ג עשין קס"ב סמוך לסופו, והוכיח שם כן מהא דתניא בב"ב י': נענה ואמר רב"ג צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חמאת (משלי יד לד) צדקה וחסד שאוה"ע עושים חמא הוא להם שאין עושים אלא להתיהר וכל המתיהר גופל בגיהנום ע"כ, ומובא בב"י (סי' רמ"ז) ויש להעיר בזה דדלמא שאני התם בהויא דב"ב דכל ממרת עשייתם היא להתיהר אבל בענינו לא נזכר בסמ"ג שעשה כן כדי להתיהר, רק שאח"כ מתפאר בצדקה שעשה ובוה י"ל שאין המצוה נעקר למפרע, וראיתי במאירי (שם) שכ' הנותן צדקה בשביל כבוד אינו נחשב לצדקה כלל וכהוא דחסד לאומים חמאת, אבל לא הוכיח והיא דסמ"ג שאם מתפאר אח"כ לא חשיב צדקה עכ"ל, הרי שנתקשה על עיקר יסוד של הסמ"ג ורק כשכל עשיית המצוה להתיהר חזינן בגמ' דאסור, משא"כ כשעשה כהוגן ואח"כ מתפאר אין המצוה מתבטלת, וכן דייק מדברי המאירי ודו"ק עכ"ל.

**ובאמת** כבר קדמו בהאי קושיא מרנא תחפץ חיים זצ"ל בס' אהבת חסד (פכ"ג אות ג' בהג"ה) כשמרחיב הדיבור שם (אות ב') בענין עשיית מצוה לשמה, והאריך שם (באות ג') דאף כשאין האדם במדרגה לחשוב בעשייתו לשם מצוה ורצונו הוא רק לתועלת עצמו כדי שיהי' להצלחה בענינו או שיחשב לאיש בין אנשים ע"י שעושה צדקה וחסד אעפ"כ אל ירפה ידיו מחמת זה כדאמר' בגמ' לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וכו' [ועיי"ש בהערה (לאות ב') שכ' דהיכא שמכוון למצוה והוא רוצה ג"כ שיכבדוהו בוודאי מצוה ואפשר דהוא בכלל לשמה עכ"ל עיי"ש] וסיים: ומכל זה נשמע לענינינו דהיינו צדקה וחסד, שבכל אופן שיעשה חביב לפני השי"ת, אך זה צריך לזהר שלא יעשה הצדקה וחסד כדי להתפאר אח"כ בזה נגד אחרים, כי בזה מקלקל המצוה לגמרי' עכ"ל.

**וממשיך** בהג"ה לתמוה על הרמ"א הנ"ל וז"ל: עי' ביו"ד סי' רמ"ט סי"ג בהג"ה שכ' שם דלא יתפאר אדם בצדקה שנותן ואם מתפאר לא די שאינו מקבל שכר וכו', ועי' בהגר"א שם שציין ע"ז מהא דב"ב דף י': נענה ר"ג צדקה תרומם גוי, כל צדקה וחסד שעושין וכו' שאין עושין אלא להתיהר בהן וכו' היינו להתפאר, ואף דבגמ' שם מיידי בעושה לכתחילה על מנת להתיהר, סבירא להו הפוסקים דחד דינא להו, ולענ"ד לא ידעתי מנין להו דלא מצינו שאדם אוכד צדקותיו שעשה, כי אם בתוהא על הראשונות (עי' קידושין מ:), ואף דיש לו עתה חמא במה שמתגאה ומתפאר הלא מ"מ אינו תוהא על עצם המצוה שעשה מתחילה עכ"ל.

**הרי** לפנינו שרבינו הח"ח מקשה על הרמ"א ועל עיקר יסודו של הסמ"ג, וגם חולק עליו למעשה כפי שהעתקנו לשונו דדייק בדבריו לזהר 'שלא יעשה הצדקה וחסד כדי להתפאר אח"כ' כי אז מקלקל המצוה לגמרי, והיינו שעושה מתחילה על דעת כן דומיא להא דשנינו בגמ' ב"ב שעשאו מתחילה להתפאר, ונמצא דכל עשייתו רק כדי להתפאר, אבל כשעושה לשם מצוה ומכוון ג"כ להתפאר או שלאחר עשייתו מתפאר בזה אינו מקלקל לגמרי, ודלא כהרמ"א ודו"ק.

גם דין השני שהביא רמ"א מתשו' רשב"א שמותר לפרסם שמו על נדבה צל"ע מובא בנוגע דין השני שהביא רמ"א משו"ת רשב"א קשיא לי טובא בהבנת דברי רבינו הרשב"א בתשובתו, דהנה נשאל התם אי מותר לאדם להעלות שמו על דבר שנידב כי הציבור מעכבין בידו, ובתשובתו מבאר שאין הציבור יכולין לעכב ביד הנדבן להעלות שמו, ומאריך בראיות ומכל ראיותיו לא מצאנו מידי שאדם עצמו מותר לפרסם שמו רק שאחרים מפרסמין עיי"ש, וז"ל: שאלת ראובן הי' לו בית וסמוך להיכל ביהכ"נ וכו' ובנה אותו בנין נאה ורצה לערב אותו עם הביהכ"נ כדי להרחיב ביהכ"נ, וכו' וכן עשה ובנאו משלו, ובא ראובן המקדיש לכתוב שמו על פתח ההיכל שמו למען הזכיר שמו על מה שהקדיש, ועכבו בידו קצת הציבור, הודענו נא אם יכולין לעכב בידו מן הדין או לא, תשובה אינו רואה שיוכלו הציבור לעכב מן הדין ולא מן הראוי, מכמה צדדין כי המקדיש והבונה משלו לשמים מי מעכב על ידו, מלהזכיר שמו בשלו ובהקדשו, וכו' ועוד דבכמה מקומות בקהילות הקודש שנוהגין כן, גם במקומנו הוא כתוב בכותל ההיכל וזו מדת חכמים היא ומדת וותיקון כדי ליתן שכר לעושה מצוה, ומדת התורה הוא, שהיא כותבת ומפרסמת עושה מצוה, ואם התורה עשתה כן אנו צריכין אנו להלך אחר מדותיה של תורה שהן דרכי נועם, בהצלת יוסף שהצילו ראובן מיד אחיו כתב עליו הכתוב (בראשית לו כא) וישמע ראובן ויצילו מידם, וכן בבעז שויתר פת וחומץ. הכתיבו הכתוב (רות ה יד) וכן כמה גדולה מעשה הצדקה ועשיית המצות שכתבו הנביאים בספר הנבואה וכן פרסמו עליו ז"ל מדה זו במדרש רות (פ"ה סוסי"ו ו) וכו' [ומביא לשון המדרש], ובפ' יש נוחלין (ב"ב קלג:) אמרו ביוסי בן יועזר וכו' ונתנו הנזכרים וכו' וכתבו יוסי בן יועזר הקדיש וכו', ומסיים: מכאן אתה למד שהיו נוהגין לכתוב כן שמות המקדישין לשמים להיות להם ליזכרון טוב על המצות ולפתוח דלת לעושה מצוה, עכ"ל.

**וקשה** להבין תבנית מראהו של הרשב"א דפתח בשאלה במקדיש עצמו שחפץ לכתוב שמו, ומרבה להביא ראיות לכללא דמילתא שמפרסמים עושה מצוה, ובכל אותן מקומות שהביא לא המקדיש עצמו פרסם מצותו רק שהתורה או הנזכרים פרסמו מצותו והקדישו וכתבוהו, אבל להמקדיש עצמו אין לנו ראיה שניתן לפרסמן וצל"ע.

**שוב** ראיתי שאכן על דבר זה כבר עמד החכמת אדם (ה' צדקה כלל מ"ד סכ"ג) אחרי שעתיק לשון רמ"א וכו' במוסגר: עיין בתשו' רשב"א סי' תקפ"א, ולכאורה כל הראיות שהביא אינו אלא שאחרים מפרסמים מעשיו אבל מנא לן שהוא עצמו יכתוב עכ"ל.

**ובין** כה ובין כה מכותלי תשובת רשב"א שמעונין דהא גופא שהנדבן רוצה לפרסם נדבתו אינו רואה לו עליו חובה, רק עיקר הדיון שנחת בכל הראיות הוא להוכיח שאין להציבור יכולת לעכב להמקדיש לפרסם שמו לעלות ע"ג ההיכל, ונימוקו עמו לפי שהפרסום מדה הראוי להעשות אצל מצות וכו', אבל עצם הדבר שהמקדיש עצמו רצה להעלות שמו ומפרסם נדבתו לא ראה פקפוק בזה.

## - ח -

אין סתירה ברעת הרשב"א בין מ"ש בתשו' למ"ש בחי' למס' שבועות  
**ובדאתן** הלום צריכין אנו לתת לב ליישב דעת הרשב"א בתשובה שלא יסתור עם מ"ש  
 בחידושו למס' שבועות שהביא שם לתירוצו של התוס' והשו"ת משנה שכיר  
 הראה מכאן שגם הרשב"א ס"ל כהתוס' שאין להתפאר במצוה כנוכר לעיל (אות ד'), ואילו  
 הכא מדברי הרשב"א בתשו' חזינן דניח"ל שהמקריש נדבה יפרסם שמו עליו.

**אכן** כד נעיין בחידושי רשב"א נחזי כי הרשב"א שמר פיו ולשונו ומעולם לא העלה על  
 שפתיו שם"ל כהתוס' דו"ל: אחד המרבה וא' הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים,  
 וא"ת והא אמרינן (יומא לד:) את הכבש האחד המיוחד שבעדרו, ואמרי' וכל מבחר נדריך  
 (דברים יב יא) הנודר צריך שידור מן המובחר, י"ל דהתם אינו אלא מצוה שלא יהיו מצות  
 בוויית עליו [וצוין בדפו"ח דתלמיד הרשב"א מוסיף הסבר: אבל בשאר קרבנות לא מצי'  
 שישבח שור גדול יותר משאר קרבנות דבכולהו כתיב משה ריח ניחוח ע"כ], ובתוס' אמרו  
 דשאני הכא דכתיב ואעמידה שתי תודות גדולות ואין נאה להתפאר ולומר קרבן גדול  
 הבאתי עכ"ל רשב"א.

**והמעייין** יראה שדבריו הראשונים שכותב לתרץ הקושיא נקט לעיקר, ודברים האחרונים  
 שהביא מתוס' הביא אך לרווחא להודיע שהם מתרצים בענין אחר, כ"נ למעיין  
 בדבריו ודו"ק, ונמצא דהרשב"א לשיטתיה מתרץ הקושיא באופן אחר מתוס', ולא נכנס  
 לחדש כמותם שאין נאה להתפאר במצוה, וא"כ צדקו דבריו יחדיו עם מה דנהירין לפנינו  
 בתשו' שאדם יכול לפרסם נדבת מצותו ודו"ק, ואגב יצויין דכתירוצו של הרשב"א בחידושו  
 תירצו גם הרמב"ן והר"ן שם, ודלא כתירצו של תוס'.

## - ט -

## תמצית היוצא מכל המקובץ

**תורת** העולה מכל המקובץ: דהא מילתא אי מותרין להתפאר במצוה נחלקו רבוותאי  
 קמאי ובתראי

**א.** דהנה מפירש"י ביומא חזינן דשפיר מותר להתפאר שמפרש דמה"ט הביא כ"א ס"ת  
 מביתו ביוה"כ לעזרה כדי להראות נזיה לרבים ותפארת בעליה שטרח על המצוה, וכן  
 נראה מפ' הרבינו יונה למס' אבות דדעתו להדיא שיש להתנאות במצוה (עי' אות א', וב').  
 [ואכתי איכא לדיוק דאירי שמתפאר בהמצוה אחר קיומו, אבל בזמן עשיית המצוה אז  
 שפיר מכון כראוי לעשות רצון אבינו שבשמים, ואף שיתכן שבזמן עשייתם י"ל פניות עכ"ז  
 כל עוד שמכוון נמי למצוה שפי"ד כע"י לעיל אות ו' מ"ש הח"ח באה"ח, והפוסקי' האריכו  
 בזה לענין מצצ"ב, ואכ"מ].

**ב.** אך לעומ' התוס' במס' שבועות בב' תודות גדולות ס"ל שאין להתפאר בגדלות  
 המצוה, ודבריהם הובא גם בחי' הרשב"א שם (עי' אות ד'), ברם כבר הראינו שהרשב"א  
 גופיה בתשו' סי' קפ"ב המובא ברמ"א יו"ד סי' רמ"ט ס"ל שפיר דמותר לפרסם א"ע על

מצוה, והערנו דאולי מה"ט הולך הרשב"א בחי' למס' שבועות בדרכא אחרינא בישוב קושיית התוס', ולא הלך בעצה אחת עם התוס' וכמשנ"ת (אות ח').

ג. אך עומד נגדינו חזית קשות שהרי מצינו שתי מצות דקיי"ל להדיא בשו"ע שאסור להתפאר בהן, חדא באו"ח הל' תענית סי' תקמ"ט, ועוד ביו"ד הל' צדקה סי' רמ"ט בשם סמ"ג שאף הפריו שמאבד שכרו ומקבל עונש, ובשלמא לדעת תוס' לא קשה שהרי לשיטתם גם בשאר כל מצות אין להתפאר ולא חלק הני משאר כל מצות [אולם גם לתוס' עדיין צ"ע דאין מאבדין שכרו], אבל לדעת מרבנותא שהעלו דמותר להתפאר במצוות, ומשמענים על רש"י ורבינו יונה [ותשו' רשב"א], צריכין ליישב מה נשתנו מצות אלו משאר כל המצות.

**ואכן** נתקשו ביה גאוני בתראי והמנח"פ הביא ממנחת קנאות שמתרץ דגבי תענית שאני שהמתענה נקרא חוטא ולכן החמירו בפירסומו, אולם הא דצדקה לא מצא ביה טעם מקובל אמאי אסור להתפאר ביה ומה גם להא שהסמ"ג הפריו ביה שהמתפאר מאבד שכרו, והפוסקים נתחבטו טובא בדינא דהסמ"ג מנא ליה הא שמאבד שכר, והחדרי דיעה לא מצא דרך ליישבו בעוד שיצא לו מגמ' ערוכה דאיה"ג גם בצדקה מותר להתפאר, והעמים דהסמ"ג איתמר דווקא כשנותן לקנטר, או כשהעני נתייבש, ומצאנו למרן החתם סופר שם"ל דאף שפיר מותר לפרסם צדקה שנותן.

**והראינו** שכן מרן החפץ חיים בס' אח"ח חולק ע"ד הרמ"א וכדדייק במילתיה להזהיר 'כשנותן צדקה כדי להתפאר' או מקלקל המצוה לגמרי, אבל הנותן ומכוון בעשותו גם למצוה, או שרק לאחר שנתן מתפאר או אינו מפסיד המצוה, ונימוקו עמו בהג"ה כי יסוד הדבר בנוי על הגמ' דב"ב והתם איירי שתחילת כל עשייתם הי' כדי להתפאר, אבל כשמכוון גם למצוה בעשייתו, ואח"כ מתפאר [ואף שי"ל חטא אח"כ כשמתנאה] מ"מ אחרי שאינו תוהא על עשייתו לא מצינו שיאבד שכרו עכתו"ד (ע"י דברינו אות ו'). וכה הבאנו מדבה"ק של השפתי צדיק מפילץ זצ"ל שהביא ראיה ממדרש רבה שמותר להתנאות בפני אנשים גם במצות צדקה עיי"ש (ע"י אות א').

ד. ולדעת הני מרבנותאי דס"ל שניתן להתפאר במצוה, מצינו להם סמך גדול מתלמודא דידן בגמ' קידושין שרבי מרפון אתא והשתבח ביה מדרשא במצות כיבוד אם וכמו שאנהיר לן הגר"מ אריק במנח"פ, ולעומ"ז לדעת תוס' שם"ל שאין להתפאר במצוה צל"ע איך יפרנסו הא דר"ט במס' קידושין, ואולי י"ל דנקטו לעיקר כגירסת ירושלמי שאמו היא דפרסמו, ולא הוא עצמו (ע"י מנח"פ הנ"ל אות ג').

ה. עוד רגע אדבר לדעת תוס' צריכין עדיין למצוא מנוחה איך יפרשו הא דגמ' יומא וסוטה שכל אחד הביא ס"ת מביתו להראות חזותו לרבים ופירש"י להראות נזיה ותפארת בעליה שטרה וכו', דלכאו' מכאן ציר איתן שניתן להתפאר בעשיית מצוה, אך י"ל דגם לזה יש להם מבוא להצטרך שאין מכאן ראיה דאיכא לפרש הגמ' באופן אחר דלא כדפירש"י, וכעוין שם בח"א מהרש"א שמעלה טעם אחר לגמרי למה הביאו ספרי תורתיהם מביתם, לא כדי להראות נזיה לרבים עיי"ש, ולפי דרכו אין שום ראיה שניתן

להתפאר במצוה ודו"ק [וכבר דייקו בזה בס' איזהו מקומן שם], א"נ י"ל כמ"ש בסמוך שאין להביא ראיה מיוה"כ לכולי יומא דשתא כדנפרש וניזל.

- י -

יש לשאול על הראיה שהביאו הפוסקים מפירש"י בנמ' יומא, דאולי יוה"כ שאני ואין רא' לכל ימות השנה

**ולסיומא** מקום אתי להציע מה שנפלה בדעתאי דאיכא לשדות נרגא בתוקף הראיה שהביאו חבל רבנן בתראי מהא דבנמ' יומא ופירש"י שניתן להתפאר במצוות, שמפרש דכ"א הביא ס"ת מביתו להראות חזותו לרבים, להראות נוייה ותפארת בעליה שטרה להתנאות, דיש לדחות דהתם שאני מצד ג' למעליותא כמה שנפרט.

**חדא** (מבחינת 'עולם') שעמדו במקום קדוש בעזרה סמוך ונראה לעבודת כה"ג בבית ק"ק אחרי ששמעו מפיו קריאת היום [וידוע גודל מעלת הקריאה דכה"ג באש להבה כהפלת האבנ"ז וצ"ל], ועוד (מבחי' 'שנה') שהי' ביוה"כ בעצומו של יום אדיר 'בשנה' ימים יצרו ולו אחד בהם יום סליחה וכפרה יום שאין השמש שולט וכו', ונמחרו מכל עוונותיהם ע"י שעיר המשתלח לעזאזל, ועוד (מבחי' 'נפש') ששרו בתענית ותשש גופם וחומר העבור שזה סייע להכנעת לבם, ובקיבוץ כל הני תלחא לטיבותא, דעת לנבון ניקל שהמפרסם ומתנאה במצות בהאי גוונא שמראה חזותו לרבים שכוונתו לש"ש שאחרים ילמדו ממנו לעשות כמוהו, ואין בית מיחש שיבוא על ידו ליוהרא, משא"כ בשאר ימות השנה מנא לן לדמות מעשה ללמוד שניתן לעשות כמוהו להתנאות במצות.

בכמה הלכתא גברוותא קיי"ל דיוה"כ שאני משאר ימות השנה מצד רום מעלות קדושת היום

**וחזיון** הוה דיוה"כ שאני משאר ימות השנה מצד רום מעלות קדושת היום חזיון אצל כמה הלכתא גברוותא א' כגון הא דאמו"ל (יומא פב:) עוברה שהריחה ביוה"כ לוחשין לה, וכ' על זה מרן הח"ס בדרשות (לש"ת ל:) בזה"ל: "דביוה"כ שגם האם מזדככת הרבה, מועיל לחישה, ולא לשאר איסורים בשאר ימות השנה, רק דוקא ביוה"כ" עכל"ק, ב' וכן הא דאיתא בנמ' (ב"ב קכא.) מה דתנן (שלהי מס' תענית) לא היו ימים טובים לישראל כמ"ז באב וכיוה"כ שבהן בנות ישראל יוצאת בכלי לבן שאולין וכו', וחולות בכרמים ואומרים בחור שא נא עניך וכו', וכ' בחי' הרישב"א (ב"ב שם) ז"ל בכלי לבן ללמד כי היצה"ר מסולק מהם, ושהם נקיים מחטא, כמה דכתיב בעל עת בגדיך יהיו לבנים ובמדרש אמרו שראוי ללבוש לבנים ביוה"כ על שם כך, וזהו שהיו בנות ישראל אומרות בחור שא נא עניך ולא היו חוששות ליצה"ר עכ"ר, הרי שמחמת קדושת טהרת היום היו ראויים לעסוק בהענין באופן כזה (ע' בס' מלבושו של תורה להגרפ"א פאלק, סוסי"ט, טז, ג') וכן מצינו בשו"ע או"ח סי' ער"ה (ס"ח) דנהגים לקרות בליל יוה"כ במחזורים [לאור הנר, ולא חיישי' שמא יטה כמו שגזרו בשבת] "מפני שאימת יוה"כ עליו" עכ"ל.

**הא** קמן דייה"כ שאני לענין דינא בכמה הלכות עקב הזיכוד ואימת קדושת היום החופף עלינו וא"כ הה"ד נמי לענין שהתפארו בו ביום במצוות כתיבת ס"ת ע"י הבאת ס"ת לעזרה, בנוסף שנאספו כל הני תלמידי תורה לזכרוננו, שאין יכולין להביא רא' ממנו לכל ימות השנה שיש להתפאר במצות, ויל"ע.

**הקב"ה** יעזרנו שנוכל לקיים זה אלי ואנוהו להתנאה 'לפניו' במצות, וישם בלבנו אהבתו ויראתו לעשות רצונו, ולעבדו בלבב שלם.



## הרב יחזקאל דוד בראדי

סלל עין דחסידי באטב - 45, ברוקלין יצ"ו

## בענין הידור אחר קופסת אתרוג נאה, מגילה נאה, קערה נאה בליל הסדר

**א** הנה בגמ' (שבת דף קל"ג ע"ב) איתא, המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה, פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר. מאן תנא פירש אינו חוזר, אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה היא, דתניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מפשיט את הפסח עד החזה דברי רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה, וחכמים אומרים מפשיטין את כולו. ופריך, ממאי דילמא עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה התם משום דלא בעינן זה קלי ואנוהו אבל הכא דבעינן זה קלי ואנוהו הכי נמי, דתניא זה קלי ואנוהו (שמות ט"ו, ב'), התנאה לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה וציצית נאה ספר תורה נאה [וכו'], עיין שם.

**ונחלקנו** הטור והרמב"ם בהא דפירש אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין, דהטור (יד"ד סי' רס"ד) כתב, המל כל זמן שמתעסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על שאינן מעכבין, פירש ממנה אינו חוזר אלא על המעכבין ואין צריך לחזור על שאינן מעכבין, פירוש, מיירי בשבת או חוזר על המעכבין אבל אינו חוזר על שאינן מעכבין, אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינן מעכבין, עכ"ל. ובבית יוסף (שם) כתב דהרמב"ם (פ"ב ה"ד מהל' מילה) כתב לבריתא זו סתם וחזר וכתבה (שם ה"ו) לענין שבת, נראה שהוא סובר דבין בחול בין בשבת מיתניא, ולפי זה צריך לומר דאינו חוזר דקתני לגבי חול פירושו אינו צריך לחזור, ולגבי שבת פירושו אינו רשאי לחזור, עיין שם.

**ב** ובשו"ת שאגת אריה (סימן נ') הקשה על הרמב"ם, מהא דבשבת שם מוקים רבה בר בר חנה א"ר יוחנן האי תנא דפירש אינו חוזר כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה הוא וכו', ודחי לה דעד כאן לא קאמר ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה התם דלא בעינן ואנוהו אבל הכא דבעינן ואנוהו התנאה לפניו במצוות וכו', הרי דשייך ואנוהו גבי מילה כמה שחותר אח"כ גם הציצין שאין מעכבין, וא"כ הא ודאי נראה דבחול צריך לחזור משום התנאה לפניו במצוות, וכמו בכל מצוות שחייב לחזור אחר היותו נאה משום הידור מצוה, ורק בשבת אסור דמשום הידור אין מחללין את השבת.

**ובשו"ת** בית הלוי (ח"ב סי' מ"ז אות א') כתב, דלכאורה צריך ביאור מאי פריך הגמרא מהא דתניא התנאה לפניו במצוות וכו' גבי מילה, בשלמא בסוכה ולולב כשעושה אותן נאה איכא בעת קיום של המצוה ואנוהו, ושייך שפיר לומר דקיומו של המצוה צריך להיות באופן היותר נאה ומהודר, מה שאין כן גבי מילה מאחר שכבר מל ופירש ידיו ממנו



הרי כבר נגמרה מעשה המצוה לגמרי, דהרי המצוה הוא למול את בנו וכבר הוא מלך, וכשיחזור אחר שכבר פירש וסילק ידיו על ציצין שאינם מעכבין הרי יתנאה בלא קיום המצוה. והתינה קודם שסילק את ידיו דהוי הכל מעשה אחת שפיר מחוייב לחתוך גם אותם שאין מעכבין כדי שיצא מעשה המצוה מהודרת, אבל אחר שפירש דכבר אין כאן שום מצוה מדאורייתא א"כ במה יתנאה אח"כ, והידור מצוה בלא מצוה לא שמענו, ומאי מדמה להו אהרדי. וזה כמה נסתפקתי במי שנמל לולב כשר ביו"ט של סוכות ואח"כ נודמן לו לולב יותר נאה אם יש עליו חיוב ליקח הנאה, די"ל דאף על גב דבתחילה אם היו לפניו שניהם ביחד היה מחוייב ליטול הנאה, אבל עתה שכבר נמל ויצא בו דאין עליו חיוב של המצוה א"כ במה יתנאה זה בלא מצוה.

**ומישום** הכי מפרש הרמב"ם לרחיית הגמרא דהכי קאמר, דילמא עד כאן לא קאמר ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה התם דלא בעינן ואנוהו, דלעולם סבר ר' ישמעאל דאף על גב דפירש לא הוי התחלה אחריתא והוי הכל חדא מעשה, ואפילו הכי סבירא ליה גבי פסח דאסור להפשיט יותר משום דלא שייך ואנוהו, וע"כ סבירא ליה דגם במעשה אחת אסור לעשות יותר מן הצריך לעבודה, אבל הכא דצריך ואנוהו מצי סבר דחוזר, ואף על גב דפירש מכל מקום הוי הכל חדא מעשה ושייך ואנוהו דהוי בעת קיום המצוה. וא"כ הא לבסוף מסיק הש"ס אלא אמרי נהרדעא רבנן דפליגי על ר' יוסי היא דסבירא ליה גבי לחם הפנים טפחו של זה בצד טפחו של זה, אבל אם פירש הוי התחלה אחריתא ומשום הכי אינו חוזר בשבת, דלד' יוסי דאמר אפי' אלו נומלין ואלו מניחין אף זה היה תמיד לדידיה אפילו פירש חוזר, וא"כ לרבנן דלדידהו הוי פירש מעשה אחריתא וכבר נגמרה מעשה ראשונה ומשום הכי אינו חוזר בשבת, א"כ הא ממילא לא שייך ואנוהו אחר שכבר הלכה המצוה דבמה יתנאה וממילא גם בחול אינו חוזר, וזהו דעת הרמב"ם, אלו תוכן דבריו.

**ג** עכ"פ לפי המבואר יוצא, דלכו"ע הידור שבשעת קיום המצוה הוי מצוה של ואנוהו, ועל כן בוודאי יש ענין להדר להדליק במנורה נאה, אבל באתרוג אי יש ענין להניחו בקופסא נאה, וכן המצות בקערה נאה, לכאורה תלוי בפלוגתא הטור והרמב"ם, דלהרמב"ם דהידור שאינו בשעת קיום המצוה אין בו משום ואנוהו, אין שום ענין הידור להניחו בקופסא נאה, אבל להטור דבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין אפילו בלא פירש, וכדברי השאגת אריה דהוא משום ואנוהו, לכאורה מוכח דאיכא ואנוהו אפילו שלא בעת קיום המצוה ממש. וכן למד בשיטת הטור בספר אהל שלמה (להאדמו"ר מזוועהיל זצ"ל, חנוכה סי' ד' אות ג'-ד').

**אבל** באמת יש לומר דגם להטור לכאורה רק במילה שאפילו אחר שפירש מקיים מצות מילה, ואם כן יש עדיין ענין הידור, דעיין בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' י"א) דבמילה מקיים המצוה כל זמן שאין לו ערלה ולא בזמן המילה בלבד, וראייתו ממה שמבואר בגמ' (מנחות דף מ"ג ע"ב) דדוד שמח במצות מילה בבית המרחץ, מוכח שמקיים המצוה בכל זמן, והרמב"ם סובר דאעפ"כ כיון שפירש הרי גמר חלק הקום ועשה של המצוה, ועל חלק השב ואל תעשה אין חיוב ואנוהו. או דיש לומר דלהרמב"ם אינו מקיים המצוה רק בעת המילה,

ורוד המלך יש לומר ששמח בעצם הדבר שאין לו ערלה או בעצם הדבר שיש בגופו אבר שנתקיים בה מצוה כזה מכבר, וכדמשמע מהמהרש"א (בחידישי אגדות סוטה דף י' ע"ב). שוב ראיתי דבבית הלוי (ח"ב סי' מ"ז אות ב') ובפרי יצחק (ח"ב סי' ל') ובספר בן פורת להגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל (ס' ב') דרכו בדרך זה בביאור פלוגתת הרמב"ם והטור, ועיין שם בבן פורת שלמד דזה פלוגתא בגמ' אי מקיים המילה כל הזמן, ואם כן י"ל דהרמב"ם נקט דאינו מקיים רק בעת המצוה. עכ"פ לפי זה י"ל דלכו"ע באתרוג אינו מקיים ואנוהו בקופסא נאה.

**ד** ואין לומר דגם במנורה אין ענין שיהיה המנורה נאה, וכן יש לדייק לכאורה ממה שדייקו חז"ל עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה וציצית נאה ספר תורה נאה, הרי נקטו דוקא חפצי מצוה ממש כסוכה ולולב, ואם כן בחנוכה שהעיקר הן הנרות ולא המנורה אפשר שאין בו חיוב ואנוהו, אבל האמת שאינו כן, דהלא נקטו חז"ל שופר נאה, ובשופר אין המצוה השופר רק שמיעת הקול, ואעפ"כ מקיים ואנוהו כשהחפץ שמקיים בו המצוה הוא נאה בעת קיום המצוה, והוא הדין זה נוי להנרות שיהיו במנורה נאה בעת הדלקתן. ואין לדחות דשופר וכו' אי אפשר לקיים המצוה בלעדן, ואם כן אע"פ שאין החפץ המצוה אבל אי אפשר לקיים המצוה בלעדן יש ענין שיהיה נאה, משא"כ מנורה אינו החפץ ממש שאי אפשר לקיים בלעדו המצוה, דאין הכי נמי שאין ענין שיהיה מנורה נאה אבל יש ענין שיהיו נרות נאים, וזה נוי להנרות שיהיו במנורה נאה. [ועיין בשו"ת אבני נזר (ארי"ה סי' ת"ק) שסובר דמנורה הוא לעיכובא, ולפי זה פשוט דדומה לשופר, אבל עיין משנ"ב (סי' תרע"א ס"ק י"ח) ושו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קנ"ז) שחולקים עליו].

**ה** ויש להעיר, דממה שלא נקטו חז"ל מגילה נאה וכדומה שאר דבר מצוה מדרבנן, לכאורה יש לדייק דבמצוה דרבנן לא שייך הידור מצוה, ומה שיש בחנוכה ענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין הוא דין מיוחד בחנוכה שאינו שייך בשאר מצוה מדרבנן, ורק הידורים שלו שמפורש בחז"ל דהיינו שכל אחד ידליק, ושדיליקו כמספר ימים היוצאים, רק הידורים אלו שייכים בחנוכה, אבל שאר הידורים ששייכים בשאר מצוות, דהיינו שיהיה נאה ולהוסיף שליש וכדומה אינן שייכים במצוות דרבנן ואפילו בנר חנוכה.

**אבל** יש לדחות, דיש לומר דבאמת יש ענין הידור מצוה גם במצוה דרבנן, ומה שלא נקטו חז"ל מגילה נאה וכדומה שאר מצוה דרבנן, דחז"ל קאי על פסוק ואנוהו, שהוא מן התורה, והידור מצוה מן התורה שייך רק במצוה שמחוייב מן התורה, אבל מצוה שמחוייב דרבנן יש בו גם ענין הידור מצוה מדרבנן. וכן יש להוכיח אכן מזה גופא שלא נקטו מגילה נאה, דקריאת המגילה הרי חיובו מדברי קבלה דכדברי תורה גינהו (רי"ה דף י"ט ע"א), ואם כן לכאורה צריך להיות בו ענין ואנוהו כשאר מצוה מן התורה, ואם כן מוכח דלאו דוקא נקטו אלו, רק משום שמפורשים בתורה, אבל אין הכי נמי דאפילו מה שמחוייב מדברי קבלה ומדברי חכמים נמי אית ביה ענין הידור מצוה.

**ו** והנה בשו"ע (ארי"ה סי' תרע"ג סעי' ב') נפסק הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה אין זקוק לה, וברמ"א כתב דאם רוצה להחמיר על עצמו ולחזור ולהדליקה אין לברך עליה,

ובמ"ז (שם ס"ק י') ובמג"א (שם ס"ק י"ב) הביאו דברי המהרש"ל (בתשובותיו סימן פ"ה) דהרוצה לזכות במצוה שלימה יחזור וידליק דלא גרע מן המהדרין. ולכאורה דבריו א"ש רק לצד שיש הידור מצוה בדרבנן, דאי לא הכי שייך מהדרין רק באופנים שנתבארו בחז"ל, ושאר עניני הידור לא שייכים בזה.

**שוב** ראיתי דכן מפורש ברכינו חננאל דשייך הידור מצוה בדרבנן, וענין הידור מצוה דחנוכה הוא הוא שייך לכלליות ההידור מצוה שבכל התורה, דז"ל הרבינו חננאל (בב"ק דף ט' ע"ב), ד"א מכאן ואילך משל הקב"ה, שאם בא להדר המצוה ביתר משליש בדמיה כל זה מוגיעו שחיי קודמין להידור מצוה, אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מוגיעו ובקש להדר המצוה ביותר משליש הרשות בידו, והמהדר המצוה משובח כדתנינן בנר חנוכה והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין [וכו'], עכ"ל.

**ז** והנה מלשון השו"ע (או"ח סי' תרע"א סעי' ב') משמע דמהדרין ומהדרין מן המהדרין הוא מעיקרא דדינא [שוב ראיתי כן בספר אהל שלמה (להאדמו"ר מזוועהיל זצ"ל, חנוכה סי' י"ח אות ה') עיין שם בביאור הדברים], וכן נראה שיטת הרמ"א (שם) ממה שלא השיג על זה דמשמע מהמחבר דזה מעיקרא דדינא, אבל המשנ"ב (שם ס"ק ד', וס"ק ו', ועי' בה"ל שם ד"ה בלילה הראשונה) נראה שחולק וסובר דהוי רק הידור ואינו מעיקר הדין אפילו למהדרין, וכן מוכח באמת מלשון הרמב"ם (פ"ד ה"א מהל' חנוכה) דסובר דהוי רק הידור ומצוה מן המובחר. ולפי דברי המשנ"ב שפיר שייך הידור מצוה בחנוכה ושאר מצוות דרבנן, ואתי שפיר דברי המשנ"ב (סי' תרע"ג ס"ק כ"ח) לשטתיה, עיין שם.

**ובמג"א** (ריש סימן תרע"ו) כתב וז"ל, אם שכח והדליק נר אחד פחות מן הראוי ידליק עוד ולא יברך כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשה, וציין לעיין במה שכתב סימן תרנ"א (ס"ק כ"ה), עיי"ש. ושם משמע דאם אין דעתו לכך אלא סבר שאין לו יותר נרות ואח"כ נודמן לו חזור ומברך. ולכאורה דברי המג"א א"ש רק לצד הנ"ל דענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין הוא ענין מיוחד בחנוכה, ואינו מענין הכללי של הידור מצוה גרידא רק חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, דאי לא הכי מה שייך לברך על הידור מצוה גרידא. והרבה פוסקים תמחו על המג"א מה שייך לברך על הידור מצוה, דלמדו דענין נר חנוכה שייך לענין הכללי של הידור מצוה. ועיין בספר מאי חנוכה (שאלות ותשובות קצרות סי' ל"ב) ובספר אהל שלמה (חנוכה, סי' ב' אות ב'-ג', סי' ד', סי' כ"ב, סי' כ"ג, סי' כ"ו אות ד-ה) שהאריכו בפלוגתת האחרונים וביארו דהסוברים שמברך על נר ההידור סוברים דמהדרין הוי חיוב מדינא, והחולקים סוברים דהוי רק הידור עיי"ש.

**עכ"פ** יוצא דלשיטות דמהדרין ומהדרין מן המהדרין בחנוכה הוא חלק מהענין הכללי של הידור מצוה ששייך בשאר המצוות, שפיר יש ראייה דיש הידור מצוה במצוה דרבנן, אבל להמחבר והמג"א שלמדו שהוא מעיקר הדין אין ראייה לכאן ולכאן.



## הרב אריאל אפרים אהרונוב

בני ברק יצ"ו

## חיבוריו של מרן הבית יוסף רבינו יוסף קארו ז"ל, דרכי התהוותם וסדר כתיבתם

**דמותו** המאירה של מרן ידועה, וחיבוריו המקיפים מפורסמים בכל העולם התורני. קיים צורך בסיסי לדעת את סדרם הכרונולוגי של כתיבת חיבוריו ואת דרכי התהוותם, ויש לזה כמה השלכות: הן בנוגע למשקלם הנכון של כמה דברים, והן בנוגע לעניינים שיש בהם משום משנה ראשונה ומשנה אחרונה ועוד.

**שמונה** חיבורים של מרן ראו אור עולם, והיו סדר הופעתם בדפוס (אבל אין להסיק מכך דבר בנוגע לסדר כתיבתם):

**בית יוסף:** ווינציה-סבינויטה שי"א-שי"ט.

**שולחן ערוך:** ווינציה שכ"ה-שכ"ו.

**כסף משנה:** ווינציה של"ד-של"ו.

**שאלות ותשובות** (דיני נשים – אבן העזר): שאלוניקי שנ"ח.

**כללי התלמוד:** שאלוניקי שנ"ח.

**בדק הבית:** שאלוניקי שס"ה.

**מגיד מישורים:** לובלין ת"ו-ת"ט.

**שאלות ותשובות אבקת רובל:** שאלוניקי תקנ"א

**בשנת תקנ"ט** נדפס בשלונקי ספר 'אור צדיקים' ובו קובץ 'מדרשות גדול' אדונינו מרנא ורבנא מהריק"א זלה"ה, כרשום בשער; גם בהקדמת המביא לדפוס (ר' משה שבת) נאמר: 'דרשות גדול' אדונינו מרן הקדוש מהריק"א זלה"ה; וכן נרשם בכותרות שבראשי העמודים: 'דרשות מרן מהריק"א ז"ל'. הסיבה לייחוס דרושים אלו למרן היא, מאחר ורבים מהם חתומים בשם 'מהרי"ק'. אולם כבר הוכיח מרדכי פכטר כי הכוונה בחתימות הללו לר' ישראל קוריאל (מחכמי צפת בזמנו של מרן), מאחר שרבים מן הדרושים

א. הפניות סתמיות לטור, לבית יוסף ולבדק הבית, עם ציוני עמודים, הן לפי מהדורת הטור 'שירת דבורה' ירושלים תשנ"ג; הפניות לדפוסים ראשונים צוינו במפורש.

זהו שמו המקורי של הספר, ולא 'כללי הגמרא', ראה להלן תחילת פרק שישי.

ב. עובדה ברורה היא שמרן כתב ספר זה, והוא אכן חווה את גילויי המגיד, ואין טעם לערער על כך. א"ה אני עתיד לדון בזה בהרחבה במקום אחר, בתוספת ממצאים חשובים חדשים ע"פ כתב יד (שם גם יתברר מדוע נעדר שמו של ספר זה מרשימתו של ר' יהודה קארו המובאת להלן הערה 7).

החתומים הללו זהים לדרושו של ר' ישראל די קוריאל בקובצי דרושו שבכתב יד<sup>1</sup>. אמנם דרוש אחד קצר לפרשת פנחס בספר אור צדיקים חתום: 'מהר"י קארו זל"ה', וככל הנראה דרוש זה הוא אכן למרן<sup>2</sup>, כשם שבקובץ זה פזורים לא מעט דרושים נוספים מאת חכמי אותו דור<sup>3</sup>.

**מרת השאיר** אחריו כתבים נוספים שלא זכינו לאורם, וככל הנראה הם אבדו בצוק העתים<sup>4</sup>. במאמר זה נתמקד בחמישה ספרים של מרת: בית יוסף, כסף משנה, שולחן ערוך, בדק הבית וכללי התלמוד.

הדברים יתבארו לפי סדר הפרקים הבאים:

**פרק ראשון:** בית יוסף וכסף משנה מי קדם? ההפניות מזה לזה, וההקבלות שבין שני החיבורים

**פרק שני:** התהוות הבית יוסף

**פרק שלישי:** התהוות הכסף משנה

**פרק רביעי:** שולחן ערוך

**פרק חמישי:** בדק הבית

**פרק שישי:** כללי התלמוד



ג. מ' פכטר, 'יצירתו הדרשנית של ר' ישראל די קוריאל וזיהוי מחברו האמיתי של קובץ הדרושים שבספר "אור צדיקים" המיוחס לר' יוסף קארו', קרית ספר, נה (תשס"ג), עמ' 802–810.

ד. מב ע"א.

ה. דברי פכטר עמ' 809–810.

ו. ג ע"ב: מהרי"ל (=ר' יצחק לוריא?) י ע"ב, יב ע"ב, יג ע"ב, כא ע"ב, כב ע"א, כד ע"א, מא ע"א: מהרש"ל (=ר' שלמה אלקבץ) כ ע"א, מא ע"א: מהמ"ע (=הרב מנחם עזריה?) כא ע"א, כב ע"ב: מהרמ"ל (=ר' משה אלשיך) כד ע"א: מהרי"ף (=ר' יאשיהו פינטו) כג ע"א: ר' שלמה מולכו; כד ע"ב: 'מהרי"ב (=ר' יעקב בירב) מא ע"א: ר' יוסף יעבץ; מב ע"א: מהרי"ט.

ז. ר' יהודה קארו, בנו של מרת, שהביא לדפוס את שו"ת דיני נשים אה"ע בשלונקי שנ"ח (למעלה מעשרים שנה אחר פטירתו של מרת), מוסר בהקדמת הספר (הפיסוק הוא ממני – לאחר מכן אבהיר): 'ודברים ומרגליות טובות שלא ידענו לא אנו ולא תלמידיו הגדולים והקטנים אשכחית בהגהות על ספר בית יוסף שעשה אחר שנדפס וחידישו, ודיבורי הרמב"ן, וביאור על רש"י מקצת פרשיות, ופירוש משניות מקצת מסכתות שנמצאו, אשר לא נודע עד הנה, כאשר עם לבבי ורצוני להדפיס אחר תשלום התשובות וכללי התלמוד אם יגמור ה' בעדי...'. הספר הראשון המתואר כ'הגהות על ספר בית יוסף שעשה' מכוון בוודאי על ספר 'בדק הבית', שבעניינו יורחב להלן; מכאן אני מסיק שגם המילה 'חידישו' שייכת לספר זה, כי בדק הבית מכיל גם הגהות ותיקונים על ספר בית יוסף וגם הוספת חידישי דינים שלא הובאו בתחילה (אם כי שאין זה הכרח גמור ויתכן שמילת 'חידישו' עומדת לעצמה, או שהיא מחוברת עם המושג 'חידישו' ודיבורי הרמב"ן). לסיכום הוזכרו כאן שישה חיבורים: (1) בדק הבית; (2) חידישים על הרמב"ן; (3) ביאורים על רש"י על התורה; (4) פירוש משניות; (5) תשובות; (6) כללי התלמוד. מספרים 1, 5–6 נדפסו, מספרים 2–4 אבדו.

## פרק ראשון

בית יוסף וכסף משנה מי קדם? ההפניות מזה לזה, וההקבלות שבין שני החיבורים **מִרְן נִוֹלָד** בשנת רמ"ח, והוא נתגדל על ברכי גדולים וחכמים". בסביבות שנת ר"פ, והוא כבן שלושים ושתיים, החלה רוח ה' לפעמו, והוא חפץ לכתוב חיבור מקיף הכולל את כל דיני התורה המעשיים, על שורשיהם, מוצאיהם, מעמיהם, חילוקי הדעות שיש בהם והכרעתם להלכה. תחילה הוא סבר לסמוך את חיבורו הלו אל ספר משנה תורה לרמב"ם, אולם מאחר והרמב"ם מביא בדרך כלל רק את דעתו הפרטית, ויש צורך להוסיף ולהביא עוד דעות, נמלך מרן והחליט לסמוך את חיבורו על ספר ארבעה טורים לר' יעקב בן הרא"ש, מאחר והוא כולל הרבה דעות.<sup>2</sup>

**בשנת רפ"ב** החל מרן בכתיבת חיבורו המקיף על הטור<sup>3</sup> (אשר לימים יתפרסם בשם 'בית יוסף'); בשנת רפ"ג הוא סיים לכתוב את ביאורו על הרמב"ם חלק מדע"א (אשר לימים יתפרסם בשם 'כסף משנה'). סביר להניח שהקירבה בין שני התאריכים הללו קשורה להתלבטותו הראשונה של מרן היכן לסמוך את חיבורו המקיף. כלומר, נראה שבשלב ראשון הוא החל לכתוב את חיבורו המקיף על הרמב"ם, אולם מאחר וכעבור זמן מה הוא הרגיש בקושי המלאכה מחמת הצורך לאסוף דעות נוספות, הוא שינה את התוכנית והחליט לסמוך את החיבור המקיף על הטור; אבל הרעיון הראשון לכתוב חיבור על הרמב"ם לא הרפה

ה. בכל זה ארחיב אי"ה במקום אחר.

ט. בהקדמת הבי": 'זהסכמתי לחבר ספר כולל כל הדינים הנוהגים בביאור שרשיהם ומוצאיהם מהגמרא עם כל חילוקי סברות הפוסקים... ועלה בדעתי לסמכו לספר הרמב"ם ז"ל... וחזרתי בי מפני שאינו מביא אלא סברא אחת, והייתי צריך להאריך ולכתוב סברות שאר הפוסקים וטעמם, ולכן הסכמתי לסמכו לספר ארבעה טורים... כי הוא כולל רוב דעות הפוסקים'.

י. כך כתב מרן בחתימת ספרו ב"י חור"מ סו"ס תכו: 'אברך יי' אשר יעצני ועד כה ברכני להחל ולגמור הספר המפואר הזה ביאור ארבעה טורים אשר קראתני בית יוסף כי התחלתי בא"נדר"ינו פל"י שנת רפ"ב, והשלמתי בעיר צפת אשר בגליל העליון תוב"ב ביום ד' י"א לאלול שנת ה בק"ר אור, ונתעסקתי עוד בהגהתו ובמהדורא תניינא עד שנת ד"ש, אחילה לאל אחלה פניו יזכני שיתפשט בכל ישראל...' (ההפרדה בין האות ה"א למילה 'בק"ר' מופיעה בדפוס, וזה מורה כמובן שהה"א היא לפרט גדול היינו ה' אלפים ש"ב, ולא לפרט קטן היינו ש"ז. ואכן בשנת ש"ב יא אלול חל ביום רביעי, ואילו בשנת ש"ז יא אלול חל בשבת). כך מופיע ברוב ככל מהדורות הטור. אולם בספר הטור הוצאת מכון המאור, ירושלים תשס"ז, נדפס: 'התחלתי באנדרינופולי שנת רע"ב'. ועיינתי בב"י חור"מ דפו"ר (סביניסה ש"ט), ונוכחתי שאכן יש מקום קצת להסתפק האם לקרוא שם 'רפ"ב' או 'רע"ב', אך אחר ההתבוננות ככל הנראה קריאת 'רפ"ב' היא הצודקת. ונמלכתי בדעות נוספות, וכולן נמנו וגמרו שהקריאה הנכונה היא 'רפ"ב'. גם בספר הטור כרך 'מבוא ומפתחות' של הוצאת מכון המאור הנ"ל, מבוא, עמ' 12 ועמ' 18, מוזכר שמן התחיל בכתיבת הבי" בשנת רפ"ב כמו שכתב בחתימת הבי" חור"מ.

יא. בספר משנה תורה עם כס"מ דפו"ר (וצניה של"ד), בסוף הכס"מ חלק מדע"א (וכן במהדור ר"ש פרנקל): 'נשלם יום ב' ג' לשבט שנת זכרנו ברצון עמך'. 'זכרנו' עולה למניין רפ"ג, ואכן בשנה זו ג שבט חל ביום שני.

ממנו, והוא החליט אפוא שחיבור זה יתמקד בדברי הרמב"ם, לחשוף 'מוצא כל דין ודין (=ברמב"ם) ולבאר דבריו ולהשיב להשגות הרב רבי אברהם בן דוד ולהשגות הרמ"ך<sup>2</sup>. מה שהספיק להיכתב בתקופה הראשונה (שכלל הנראה הייתה די קצרה) כחיבור מקיף על הרמב"ם, שונה בהתאם לתוכנית החדשה: העניינים המפורטים הועברו אל החיבור החדש, המקיף, על הטור, ואילו החיבור על הרמב"ם סודר מחדש במתכונת של ביאור ממוקד לדברי הרמב"ם. כך קרה שבשנים רפ"ב-רפ"ג אחז מרן בסיום הביאור על חלק מדע שברמב"ם (חלק ראשון מתוך ארבעה עשר חלקים), ובתחילת חיבורו המקיף על הטור.

**מה אירע מכאן ואילך?** לגבי החיבור המקיף על הטור (להלן: בית יוסף) ידועים לנו דברים ברורים; לגבי הביאור על הרמב"ם (להלן: ספך משנה) הדברים לזמנים בערפל.

**לגבי הבית יוסף**, מרן עצמו הודיענו כי בסוף שנת ש"ב הוא גמר את עריכתו הראשונה של החיבור (כלומר כעבור עשרים שנה מעת שהתחיל אותו בשנת רפ"ב). לאחר מכן, במשך שנים עשרה השנים הבאות – עד שנת שי"ד, הוא חזר שוב להגיה את החיבור כולו מתחילתו ועד סופו, ולערכו מחדש עריכה סופית<sup>3</sup>. עוד לפני סיום עריכת החלקים האחרונים של החיבור, מרן החל לשלוח את חלקיו הראשונים (שכבר היו מוכנים) לדפוס; וכך בשנים ש"י-שי"א הוא שלח לווינציה שבאיטליה את הדפסת חלקים 'אורח חיים' ו'זוהר דעה'<sup>4</sup>; בשנת שי"ג הוא שלח לסביוניטה שבאיטליה את הדפסת חלק 'אבן העזר'<sup>5</sup>; ולבסוף בשנת שי"ט הוא שלח לסביוניטה גם את הדפסת חלק 'חושן משפט'<sup>6</sup>.

**אולם לגבי הכסף משנה**, מרן לא הודיענו דבר בנוגע להמשך כתיבתו (לאחר שנת רפ"ג), סיומו ועריכתו. בסוף ימיו ממש – בשנת של"ד – מרן שלח את חיבורו

יב. הקדמת הכס"מ.

יג. לעיל הערה 10.

יד. בשער הספר (א"ח דפ"ר): 'נדפס מוגה ומדויק ברוב עיון בחדש ניסן בשנת ה' אלפים ושלש מאות ועשר לבריאת עולם פה ויניציאה'. בסוף הספר: 'תם ונשלם... בחדש סיון שנת י"א ברכה מאת י" פה ויניציאה'.

טו. בשער הספר (ז"ד דפ"ר): 'שנת חמשת אלפים ושלש מאות ואחת עשרה לבריאת עולם... ביניציאה'.

טז. בשער הספר (אה"ע דפ"ר): 'נדפס בסביוניטה... שנת חמשת אלפים שי"ג לבריאת עולם'.

יז. בשער הספר (ח"מ דפ"ר): 'ותתום מלאכת הספר הנחמד הזה פה סביוניטה... בר"ח אדר שי"ט לפ"ק. ניתן לשער שסיבת עיבוד שליחת חלק זה לדפוס כמה שנים – משנת שי"ד אחר סיומו, עד שנת שי"ט – נעוצה בגזירת שריפת התלמוד וספרי קודש רבים שאירעה באיטליה. פרצה ביום א של ראש השנה שנת שי"ד, ונמשכה עוד תקופה לאחר מכן, ראה: א' יערי, שריפת התלמוד באיטליה, תל אביב תשי"ד. גזירה זו גרמה לשיבושים ועיכובים בהדפסת ספרי קודש בתקופה זו באיטליה. למשל, בעיר ונציה שבאיטליה, שהייתה אחד ממרכזי הדפוס הגדולים באותה תקופה, לא נדפס אף ספר עברי אחד בין השנים שי"ד-שכ"ד בעקבות הגזירה. ראה: א"מ הברמן, פרקים בתולדות המדפיסים העברים ועניני ספרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 170.

זה לדפוס בווינציה; ובעיצומה של מלאכת ההדפסה, ביום חמישי יג ניסן של"ה, נפטר מרן לבית עולמו; מלאכת הדפסת הספר תמה בשנת של"ו.<sup>1</sup>

**לצורך המושך** הבירור נתבונן בכמה טענות שהעלו חכמים שונים. ר' מלאכי הכהן בספרו יד מלאכי<sup>2</sup> נדרש לנושא, ותחילה הוא בדק את האזכורים וההפניות של מרן בשני החיבורים הללו – בית יוסף וכסף משנה – מהאחד אל השני, והוא העלה את הממצאים הבאים: מצד אחד הוא מצא שתי עשרה הפניות מהכסף משנה אל הבית יוסף, ומצד שני הוא מצא חמש הפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה (כולן יצוינו להלן). ההפניות מהכסף משנה אל הבית יוסף מכילות הרבה פעמים את שמו המפורש של החיבור 'בית יוסף', ואילו ההפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה אינן מכילות את השם 'כסף משנה' אפילו פעם אחת, רק 'בביאורי לרמב"ם'.

**עוד טען** היד מלאכי: מצד אחד ראינו את דברי מרן בחתימת ספר בית יוסף שהוא גמר את החיבור בשנת שי"ד<sup>3</sup>, ומצד שני מצאנו בכסף משנה שכתב על פי חשבון שנות השמיטה שברמב"ם: 'נמצא לפי זה ששנת ה' אלפים ושלוש מאות ועשרים ושבע (=שכ"ז) היא שמטה וכך המנהג פשוט'<sup>4</sup>. הרי ששלוש עשרה שנה לאחר חתימת הבית יוסף הוא עודנו עוסק בכתיבת הכסף משנה.

**מכל זה** הסיק היד מלאכי: בוודאי חיבור הבית יוסף קדם לכסף משנה (ועל פי זה הפנה מרן בשנים עשר המקומות מהכסף משנה המאוחר אל הבית יוסף המוקדם), ומה שהפנה בחמישה מקומות מהבית יוסף אל הכסף משנה, היה זה לכמה קונטרסים שהתחיל לכתוב על הרמב"ם, אבל השלמת רובו ועיקרו של הכסף משנה נעשתה אחר חתימת הבית יוסף. מטעם זה גם מעולם לא נזכר השם 'כסף משנה' בהפניות אליו שבבית יוסף, מאחר שחיבור הכסף משנה טרם נחתם.

יח. הספר נדפס בארבעה כרכים. בשערי שלושת הכרכים הראשונים מופיע: 'שנת של"ד לפ"ק'. בשער הכרך הרביעי מופיע: 'שנת של"ו לפ"ק'. בחתימת הכרך השני נאמר: 'ותשלם המלאכה בשעה ברוכה היום יום ג' ר"ח טבת של"ה לפ"ק פה ויניציאה הבירה פרשת רב עוד יוס"ף בני חי' (הרשום בשער שם 'שנת של"ד לפ"ק' לא הותאם עם השנה המדויקת). בדברי המגיה בתחילת הכרך הראשון נאמר: 'והיה לנו לעינים איש אשר רוח דעת ויראת ה' היא אצרו... כמה"ר מנחם עזריה מפאנו פקיד מהגאון המופלא מהר"י קאר"ו נר"ו ובית דינו שהשליטוהו על החבור הללו לסדר אופן הדפסתו...'. בדברי המגיה בסוף הכרך הרביעי נאמר: 'לקחה אונינו שמץ מהלקח ארון האלקים... כמוהו"ר יוסף קאר"ו זצ"ל שנתבקש בשיבה של מעלה יום ה' י"ג ניסן של"ה והיתה מנוחתו כבוד'. מכל הנתונים הללו עולה שמרן שלח את הספר לדפוס בשנת של"ד, נפטר בעיצומה של המלאכה בשנת של"ה, ולבסוף תמה המלאכה בשנת של"ו.

יב. כללי הפוסקים, כללי הכס"מ, אות ז.

ב. לעיל הערה 10.

כא. כס"מ זרעים הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו.



**בעת האחרונה** נדרש לנושא ר' דוד צבי הילמן, והוא בא לחזק את מסקנתו של היר מלאכי. דבריו של רד"צ נכתבו בשני מקומות<sup>32</sup> והם משלימים זה את זה. רד"צ סיפק עוד שלוש הפניות חדשות מהבית יוסף אל הכסף משנה<sup>33</sup> (כאמור כל ההפניות יציין להלן), ואם כן מניין ההפניות הללו עומד כעת על שמונה. אבל מען רד"צ: הרי בחתימת הכסף משנה חלק מדע, מרן הודיע שהוא סיים חלק זה בשנת רפ"ג, כמובא לעיל; ומשמע 'שאו הניח מרן את ביאור הרמב"ם והחל בכתיבת הבית יוסף, וכשסיימו חזר לביאור הרמב"ם חוץ מאיזה קונטרסים שכתבם קודם סיום הבית יוסף כמו שכתב היר מלאכי'. יתירה מזאת, מתוך שמונת ההפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה, שלוש מהן מפות לביאור על חלק מדע, וחלק זה הרי ידוע לנו שאכן כתיבתו הסתיימה בשלב מוקדם מאוד – בשנת רפ"ג. אם כן מניין ההפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה שבשאר חלקי הרמב"ם (כלומר מעבר לחלק מדע) עומד כעת על חמש, והן מכוונות אל הקונטרסים המועטים שהוסיף מרן לכתוב גם כן בשלב מוקדם. אבל רובו ועיקרו של הכסף משנה נכתב לאחר הבית יוסף.

**עוד מען רד"צ:** בכמה עניינים מקבילים המופיעים הן בבית יוסף והן בכסף משנה, הדברים בבית יוסף מופיעים באופן מתוקן וראוי, ואילו בכסף משנה הם מופיעים עם טעויות, סתירות וכפילויות (והוא הולך ומפרט הרבה דוגמאות). לדבריו, הסיבה לכך היא, מאחר וחיבור הבית יוסף קדם, ושם נכתבו הדברים על ידי מרן עצמו באופן מתוקן; אולם חיבור הכסף משנה הוא מאוחר, ובהרבה מקומות מרן הניח לסופר המעתיק שעמד לרשותו שיעתיק את המקבילות המתאימות מהבית יוסף אל הכסף משנה, ובכמה מקומות המעתיק הלו טעה בסידור הדברים ובהעתקתם הראויה, ובוהו נוצרו הכפילויות והטעויות.

**אין להקל ראש** בטענותיו של רד"צ ורוב דבריו נכונים, אמנם כמה פרטים ראויים לבחינה מחודשת, וממילא בהתאם לכך אבקש להגיע למסקנה מזוקקת יותר. תחילה לא כל כך ברורה לי הטענה שמאחר ובחתימת הכסף משנה חלק מדע מרן הודיע כי הוא השלים חלק זה בשנת רפ"ג, משמע מכאן 'שאו הניח מרן את ביאור הרמב"ם והחל בכתיבת הבית יוסף וכשסיימו חזר לביאור הרמב"ם'; זו לשון מרן שם: 'נשלם יום ב' ג' לשבט שנת זכרנו ברצון עמך/ד', ואיני מוצא בדברים משמעות הכרחית לכך שמכאן ואילך העיסוק בכסף משנה נזנח. מסתבר שגם רד"צ הבין שמענה זו בפני עצמה אינה מוכרחת, אלא

כב. בראשונה: רד"צ הילמן, 'שיבושים בכסף משנה שנגרמו ע"י המעתיקים', צפונות, שנה א (ניסן תשמ"ט), גיליון ג, עמ' ג-ס; בשנייה: ספר משנה תורה לרמב"ם, כרך המדע, מהדור ר"ש פרנקל, ירושלים-בני ברק תשס"א, כללי הרמב"ם ונושאי כליו (נכתבו ע"י רד"צ הילמן), עמ' 35.

כג. הפניה אחת הובאה במאמרו בצפונות (לעיל הערה 22) עמ' גג סוף אות א: ב"י חו"מ סי' רז עמ' פו; הפניה נוספת הובאה שם עמ' נח אות יח: ב"י חו"מ סי' שע סוף עמ' ריג; הפניה נוספת הובאה בהקדמתו לכרך המדע (לעיל הערה 22): ב"י חו"מ סי' לד עמ' רסט.

כד. כמובא לעיל הערה 11.

שבצירוף המענות האחרות יש להתרשם מההודעה המדוברת שמכאן ואילך מרן זנח את העיסוק בכסף משנה. אולם כאמור בהמשך הדברים מסקנתנו בעניין זה תזוקק יותר.

**והנה בנוגע** להפניות (מהבית יוסף אל הכסף משנה) יש הרבה חידושים בעניין. כזכור על פי דברי היד מלאכי ורד"צ נמצאו שתיים עשרה הפניות מהכסף משנה אל הבית יוסף, ושמונה הפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה, כששלוש מתוך אלו האחרונות מפנות לביאור על חלק מדע שאכן ידוע שהיה מוכן כבר בשנת רפ"ג; נותרו אפוא חמש הפניות בלבד לשאר מקומות בכסף משנה, ומספר זעום כזה יכול ללמד על מעט קונטרסים נוספים מתוך הכסף משנה שמרן עוד הספיק לחבר בשלב מוקדם.

**אבל בשנת** תשע"ו פרסם ר' דוד אברהם מהדורה מוערת של ספר יד מלאכי<sup>16</sup>, ובהערותיו שם<sup>17</sup> הוא הוסיף עוד הפניה אחת מהכסף משנה אל הבית יוסף, ועוד שמונה הפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה, וכל ההפניות הללו מהבית יוסף אל הכסף משנה אינן מפנות לחלק מדע אלא אל שאר חלקי הרמב"ם! גם אני מצאתי עוד חמש הפניות נוספות מהבית יוסף אל הכסף משנה אל שאר חלקי הרמב"ם! והפניה אחת נוספת מצאתי גם לחלק מדע.

**כך שלסיכומי** של דבר: כיום ידועות לנו שלוש עשרה הפניות מהכסף משנה אל הבית יוסף, וכולן תפורטנה כעת בהערה<sup>18</sup>; כמו כן ידועות לנו עשרים ושתיים הפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה, וכולן תפורטנה כעת בהערה<sup>19</sup>; ארבע מתוך אלו

בה. ע"י מכון ירושלים.

כו. כרך שני עמ' פג הערות 13–16. בין היתר הוא ציין גם לב"י יד"ד ס' רמז (שם לדבריו נמצאת הפניה אל הכס"מ), אולם לא מצאתי שם, וכנראה התחלף לו עם מה שכתב מרן בסוף הסימן שם: 'וכתבתי באורך בטור אורח חיים סימן תרכ"א' (שזו הפניה אל הב"י ולא אל הכס"מ).

כו. כל ההפניות הן מאת היד מלאכי וזולת הפניה מס' 2 שהיא מאת ר"ד אברהם. (1) כס"מ מדע הל' עבודה זרה סוף ה"ט: 'ויש חולקים בזה כמו שכתוב בספר בית יוסף שעל יורה דעה בסימן קעט'; (2) כס"מ אהבה הל' תפילה פ"ג סוף ה"א: 'אלא שדברי הרשב"א נרא' דעד חצות דוקא אמרו וכמו שכתוב בספר בית יוסף לאורח חיים סימן פט'; (3) כס"מ אהבה הל' תפילה פ"א ה"ט: 'ובביאור אורח חיים סימן קז כתבתי שזהו גם כן דעת הרי"ף'; (4) שם תחילת הל' ספר תורה: 'בביאורי לטור יורה דעה כתבתי באורך מזהיכן הוציא רבינו דברים אלו הרוצה לעמוד עליו יעיין שם'; (5) כס"מ קדושה הל' מאכלות אסורות פ"ג הכ"ז: 'כדאיתא בב"י סימן קלב עד ונמצא פורע חובו מיינ'; (6) שם הל' שחיטה פ"ג סוף ה"ז: 'ומ"מ יש סברות אחרות בזה והנם כתובות על ספר בית יוסף'; (7) כס"מ זרעים הל' כלאים פ"ט ה"ז: 'ואע"פ שבחיבורי ב"י הראיתי פנים לסברא זו לדעת רבינו לפי האמת אינו נראה לי...'; (8) כס"מ עבודה הל' בית הבחירה פ"ז ה"ט: 'וכל הדברים הללו ביארתי באר היטב בספר בית יוסף שעל טור אורח חיים בסימן ג עיין עליו'; (9) כס"מ קרבנות הל' בכורות פ"ב ה"ה: 'וכמו שכתבתי בספר בית יוסף ליורה דעה'; (10) שם ה"ט: 'ובספר בית יוסף ליורה דעה סימן שיד כתוב טעמו וטעם רבינו'; (11) כס"מ טהרה הל' מקוואות תחילת פ"ד: 'ויש חולקים בדין זה ככתוב על ספר בית יוסף'; (12) שם תחילת פ"ט: 'כבר כתבתי בטור א"ח סימן קנט שד' רש"י כדעת רבינו... כבר כתבתי שם שלשון התוספתא מסייע לרבינו'; (13) כס"מ שופטים הל' סנהדרין סוף פכ"ה: 'אסור לקלל דיין וכו' עיין בביאורי לחושן משפט סימן כז'.

בה. הפניות מס' 3, 6, 7, 11, 13 הן מאת היד מלאכי; הפניות מס' 17, 21, 22 הן מאת רד"צ הילמן;

האחרונות מפנות אל הכסף משנה חלק מדע הידוע כחלק שהתחבר מוקדם, אולם שמונה עשרה הנותרות מפנות אל הכסף משנה שביתר חלקי הרמב"ם – חלקים אודותם אנו דנים האם הכסף משנה עליהם התחבר במוקדם או במאוחר.

**מיוזן ש"ל** עשרים ושתיים ההפניות הללו מהבית יוסף אל הכסף משנה מעלה את הממצאים הבאים: ארבע מהן בחלק אורח חיים<sup>11</sup>, שבע מהן בחלק יורה דעה<sup>12</sup>, אחת מהן בחלק אבן העזר<sup>13</sup> ועשר מהן בחלק חושן משפט<sup>14</sup>.

הפניות מס' 1, 2, 4, 9, 14, 15, 19, 20 הן מאת ר"ד אברהם; הפניות מס' 5, 8, 10, 12, 16, 18 הן ממני. ב"י א"ח: (1) ס' ס עמ' רסו: 'זוה לשון הרמב"ם... וכבר בארתי טעמו בביאורי לספר אהבה' (=הל' ק"ש פ"ב ה"א); (2) ס' קלא עמ' כד: 'וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות ע"ז ומה שיש לדקדק על דבריו... כתבתי בביאורי לספר אהבה' (=הל' תפלה פ"ה ה"ד); (3) ס' קעז עמ' רה: 'ובביאורי להרמב"ם פ"ד מהלכות ברכות דחיתי הכרעתו וקיימתי פסק הר"ף'; (4) ס' רצד עמ' רז: 'כתב הרמב"ם בפרק י מהלכות תפלה... ומכל מקום כבר כתבתי בביאורי להרמב"ם שנ"ל שהגירסא הנכונה בדברי הרמב"ם כמו שמצאתי בספר הרמב"ם מדויק'. ב"י יו"ד: (5) ס' א עמ' יא: 'ובביאורי להרמב"ם' (=הל' שחיטה פ"ד ה"ח) כתבתי טעם לדבריו; (6) ס' קי עמ' שיד: 'ומה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם כתבתי בביאור ספר המדע' (=הל' ע"ז פ"ז ה"י) ואין כאן מקומו; (7) ס' קמא עמ' רעג: 'ומ"ש הרמב"ם... כתבתי טעמו בביאור ספר המדע' (=הל' ע"ז פ"ז ה"ז) ואין כאן מקום להאריך; (8) ס' קמז עמ' שיא: '... כן כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות עבודה זרה ובביאורי לספר המדע כתבתי טעמו; (9) ס' קעז סוף עמ' תצט: 'וישוב עובדא דרבי אלעזר מהגרוניא לדעת הרמב"ם כתבתי בפרק ו מהלכות שלוחין בביאורי להלכות הנזכרות; (10) ס' קעז סוף עמ' תקטו: 'הנה הרמב"ם בפרק ו מהלכות שלוחין כתב דעת רבותיו ודעתו וביארתי טעמם יפה בביאורי להלכות ההם; (11) ס' שמ עמ' רג: 'אבל הרמב"ם כתב בהלכות עבודה זרה... וכבר נתתי טעם לדבריו בביאורי לספר המדע' (=שם פ"ב ה"י) ואין כאן מקום להאריך. ב"י אה"ע: (12) ס' קיד עמ' שמז: 'ואני כתבתי בביאורי להרמב"ם פ"א מהלכות מכירה ובביאורי לחושן משפט סימן ס' טעם להוראה זו'. ב"י חו"מ: (13) ס' ל עמ' רכב: 'ומה שקשה על דברי הרמב"ם כתבתי בבאורי פרק ב מהלכות עדות; (14) ס' לא עמ' רלה: 'ומ"ש בשם הרמב"ם... הוא בפכ"ב מהלכות עדות, והר"ן חלק עליו... גם הראב"ד השיגו, ובביאורי להרמב"ם הלצתי בעדו; (15) ס' לג עמ' רנ: 'והרמב"ם כתב פ"ג מהלכות עדות... ובביאורי להלכותיו נתתי טעם לדבריו; (16) ס' לד עמ' רסד: 'ודברי הרמב"ם פ"ב מהלכות עדות נוטים לומר שהם כשרים כמו שכתבתי בביאורי; (17) ס' לד עמ' רסט: 'ובביאורי להרמב"ם' (=הל' עדות פ"ב ה"ט) הארכתי יותר; (18) ס' לד עמ' רעו: 'טעם דברי הרמב"ם כתבתי בארוכה בביאורי פ"י מהלכות עדות עיין עליו; (19) ס' ס עמ' רטו: 'ובביאורי להרמב"ם פרק כג מהלכות אישות כתבתי בזה; (20) ס' קכו עמ' נג: 'ובביאורי להרמב"ם בפרק ו מהלכות מכירה דקדקתי מדברי הר"ף והרמב"ם שגם הם סבורים...; (21) ס' רו עמ' פז: 'והרב המגיד דחה השגתו (=של הראב"ד) ומ"מ כתב שאינו יודע ראייה לדין הרמב"ם, ואני בעניי מצאתי ראייה לדבריו מדאמרינן בהנזכר וכו' ככתוב בביאורי' (=הל' מכירה פ"א ה"ט) ותעתיקנו כאן; (22) ס' שע עמ' ריג: 'וכבר תמה עליי הרב המגיד והניח הדבר בצ"ע וכבר כתבתי ליישב דעת הרמב"ם בביאורי לספר שופטים פרק (יב) [ו] מהלכות עדות'.

כמ. לעיל הערה 28 הפניות מס' 1-4.

ל. לעיל הערה 28 הפניות מס' 5-11.

לא. לעיל הערה 28 הפניה מס' 12.

לב. לעיל הערה 28 הפניות מס' 13-22.

**ארבע מזה** מפנות לחלק מדע<sup>11</sup>: כולן להלכות עבודה זרה; ארבע מהן מפנות לחלק אהבה<sup>12</sup>: הלכות קריאת שמע<sup>(1)</sup>, הלכות תפילה<sup>(2)</sup> והלכות ברכות<sup>(1)</sup>; אחת מהן מפנה לחלק נשים<sup>13</sup>: הלכות אישות; אחת מהן מפנה לחלק קדושה<sup>14</sup>: הלכות שחיטה; חמש מהן מפנות לחלק קניין<sup>15</sup>: הלכות שלוחין<sup>(2)</sup> והלכות מכירה<sup>(3)</sup>; שבע מהן מפנות לחלק שופטים<sup>16</sup>: כולן להלכות עדות.

**יש לזכור** שהרבה עניינים ברמב"ם אינם נוהגים בזמן הזה, ואין להם כל שייכות עם העניינים המתבארים בטור ובבית יוסף (כך שאין לצפות להפניות אליהם); מדובר על חלק עבודה שכולו לא נוהג כיום, רוב חלק קרבנות (זולת דיני בכור) ורוב חלק מזהרה (זולת דיני מקוואות). בכלל, עצם זה שעניינים אלו אינם נוגעים למעשה, סביר ביותר להניח שאכן את העיסוק בהם מרן הניח לשלב מאוחר יותר, אחר שגמר את העיסוק בדברים הנוהגים המתבארים בבית יוסף (וכלשונו בהקדמת הבית יוסף: 'והסכמתי לחבר ספר כולל כל הדינים הנוהגים בביאור שריהם ומוצאיהם'). כך שבאמת לגבי שלושת החלקים הללו נוכל להניח די ביטחון שהכסף משנה עליהם התחבר לאחר הבית יוסף.

**המעניין הוא** שעד כה לא נמצאו הפניות מהבית יוסף אל הכסף משנה בחלקים הבאים, אשר רובם או כולם נוהגים כיום, ויש להם עניינים משותפים רבים עם העניינים הנידונים בטור ובבית יוסף: זמנים, הפלאה, זרעים, נזיקין, משפטים. שמא נוכל להסיק מכך שאכן הכסף משנה על חלקים אלו התחבר לאחר הבית יוסף (שכאמור לעיל הוא נחתם סופית בשנת ש"ד)? ואכן לעיל ליד הערות 20-21 הוזכרו דברי מרן בכסף משנה חלק זרעים שנכתבו סמוך לשנת שכ"ז. כמו כן נראה שיש דברים נוספים בחלק זה שנכתבו משנת שכ"ד ואילך<sup>17</sup>. ועדיין אין בכל זה הכרח ברור שלא היו כמה עניינים גם מתוך חלקים אלו שנכתבו בשלב מוקדם יותר.

לג. לעיל הערה 28 הפניות מס' 6, 7, 8, 11.

לד. לעיל הערה 28 הפניות מס' 1-4.

לה. לעיל הערה 28 הפניה מס' 19.

לו. לעיל הערה 28 הפניה מס' 5.

לי. לעיל הערה 28 הפניות מס' 9, 10, 12, 20, 21.

לז. לעיל הערה 28 הפניות מס' 13-18, 22.

לח. כוונתי לפולמוס פירות הגוי (לא בשנת השמיטה) שגדלו בקרקע שלו בארץ ישראל, המוזכר בבס"מ זרעים הל' תרומות פ"א הי"א. באסיפת חכמי העיר המתוארת בבס"מ שם נטל חלק גם הרדב"ז, כפי שמסר ר' בצלאל אשכנזי (שו"ת רב"א ס"א), כפי שביררתי במקום אחר, נראה שהרדב"ז עלה ארצה ממצרים בשנת שכ"ב, תחילה לירושלים, וכעבור שנתיים השתקע בצפת, ראה: א"א אהרונב, 'חלקו של האר"י ז"ל בהוויות דאביי ורבא', קובץ עץ חיים (באבוב), יד, חוב' א (לג) (ניסן תש"פ), עמ' תקיג, הערה כו. נמצא אפוא שפולמוס זה המוזכר בבס"מ הל' תרומות אירע משנת שכ"ד ומעלה.

**על כל פנים** בנוגע לעשרים ושתיים ההפניות שמהבית יוסף אל הכסף משנה (חלקים: מדע, אהבה, נשים, קדושה, קניין, שופטים – כנזכר לעיל), כמדומה שמספר רב כזה של הפניות (העולה אף על מספר ההפניות שבכסף משנה אל הבית יוסף) מאיר את הנושא באור חדש; נראה שמעתה קצת קשה לפתור זאת ב'איוה קונטרסים שכתבם קודם סיום הבית יוסף' כלשון רד"צ לעיל על פי היד מלאכי; ובוודאי שמעתה לא כל כך מתקבלת על הדעת ההגדרה שאחר שנת רפ"ג (חתימת הכסף משנה חלק מדע והתחלת חיבור הבית יוסף) 'הניח מרן את ביאור הרמב"ם והחל בכתובת הבית יוסף וכשסיימו חזר לביאור הרמב"ם', שהרי עינינו רואות שבכל חלקי הבית יוסף הוא מפנה פעמים רבות אל הכסף משנה בחלקים הנזכרים לעיל, ואם כן נראה שיש להסיק מכל זה שחלקים נכבדים משני החיבורים הללו התחברו במקביל.

**ואכן בדיקה** מדוקדקת של כל ההפניות הללו (מהבית יוסף אל הכסף משנה) העלתה את התובנה הבאה: נראה שבמקומות הללו מרן פיצל בו זמנית את כתיבת חידושו על ההלכה הספציפית הזו שברמב"ם אל שני חיבוריו – הבית יוסף והכסף משנה. כלומר בעת עיונו בדברי הרמב"ם הללו, את הדברים הנוגעים לבירור שיטתו הכללית של הרמב"ם – במקביל לבירור יתר השיטות והכרעת ההלכה – הוא כתב בבית יוסף, ואילו את הדברים הנוגעים באופן יותר פרטני לדברי הרמב"ם (כגון לתרץ קושיה פרטית על דבריו, להביא ראייה לפסק שלו וכיוצא בזה) הוא כתב בכסף משנה, וכל זה בו זמנית, ולהשלמת בירור דברי הרמב"ם הוא ציין בבית יוסף על אתר אל מה שהוסיף בזה עוד בחיבורו על הרמב"ם במקום המתאים. כל זה בהתאם להחלטתו הסופית של מרן בנוגע למתכונתם של שני החיבורים הללו, היינו שהבית יוסף יעסוק בבירור כללי של השיטות, ואילו הכסף משנה יעסוק בבירור פרטני של דברי הרמב"ם.

**ועדיין התבוננות** מעמיקה נוספת בשתי הפניות<sup>21</sup> (הקשורות זו בזו כפי שיפורט) מהבית יוסף אל הכסף משנה, מעלה ממצאים מעניינים מאוד המוסיפים לשפוך אור.

**הנידון הוא** בירור שיטתם של הרמב"ם ורבותיו לגבי התחייבות בדבר שאינו קצוב<sup>22</sup>, שלדעתם באופן זה לא נשתעבד, ורבים תמחו על דבריהם וחלקו עליהם (ראה ראב"ד ומגיד משנה על אתר).

**והנה מרן** נדרש לנושא זה בארבעה מקומות: בכסף משנה על אתר ובשלושה מקומות נפרדים בבית יוסף. נתבונן כעת בכל המקבילות הללו בדברי מרן (חלק אכן העזר הוצג בכוונה לאחר חושן משפט, ויוסבר להלן):

מ. לעיל הערה 28 הפניות מס' 12, 21.

מא. רמב"ם (משנה תורה) קניין הל' מכירה פי"א הט"ז.

**(1 כסף)** משנה הלכות מכירה<sup>22</sup>: 'הר"א כתב שלא ידע מאין הורו כן, גם ה"ה כתב שאינו יודע להם ראייה, ואני בעניי בינותי דנפקא לן מדאמרינן בפרק הנושא דכיון דבנות לא הוו בשעת קניין...' (וכותב קטע רחב למדי).

**(2 בית)** יוסף חושן משפט סימן ס"ג: 'והראב"ד כתב שלא ידע מאין הורו כן... והרב המגיד דחה ראייתו ומכל מקום כתב שאינו יודע ראייה לדיון זה, ולי נראה שלמדו כן מדאמרינן בפרק הנושא דכיון דבנות לא היו בשעת קניין...' (וכאן חוזר על עצמו הקטע הנזכר לעיל מהכסף משנה מילה במילה).

**(3 בית)** יוסף חושן משפט סימן רז"ד: 'והראב"ד השיג עליו שם, והרב המגיד דחה השגתו ומכל מקום כתב שאינו יודע ראייה לדעת הרמב"ם, ואני בעניי מצאתי ראייה מדאמרינן בהנושא וכו' ככתוב בביאורי ותעתיקו כאן'.

**(4 בית)** יוסף אבן העזר סימן קיד"ה: 'והראב"ד כתב על הוראת רבותיו שלא ידע מאין הורו כן... והרב המגיד דחה ראייתו ומכל מקום כתב שאינו יודע מקום להוראה זו... ואני כתבתי בביאורי להרמב"ם פרק יא מהלכות מכירה ובביאורי לחושן משפט סימן ס' טעם להוראה זו'.

**ההתבוננות בקטעים** הללו מאלפת. תחילה אנו רואים כי הקטע מופיע בשתיקה בכסף משנה ובבית יוסף סימן ס כאחד; והנה כשהוא חוזר בבית יוסף סימן רז ומציין לקטע זה, הוא מפנה דווקא לכסף משנה ומצווה על הסופר להעתיק משם<sup>23</sup> ולא מהבית יוסף לעיל סימן ס (אין ספק ש'ככתוב בביאורי' מכון אל הכסף משנה ולא אל הבית יוסף סימן ס, שכן תחילה נזכרו שם דברי הרמב"ם, וממילא מוכן ש'ביאורי' הוא על הרמב"ם שם, ואילו לבית יוסף סימן ס אין זכר שם. גם המילים 'ואני בעניי' מופיעות בכסף משנה ולא בבית יוסף סימן ס). ושוב בבית יוסף אבן העזר שהוא מפנה לקטע זה, הוא מציין תחילה לכסף משנה, ולאחר מכן לבית יוסף חושן משפט סימן ס (ומהפניה זו מוכח שקטע זה באבן העזר נכתב מאוחר לחושן משפט, לכן סידרתי את הדברים כך).

**נראה שהסבר** הדברים הוא כך: קטע זה נכתב בכסף משנה לפני הכל! והוא המקור הראשון לעניין זה. ושוב הוא נלקח משם אל הבית יוסף סימן ס והועתק שם בשתיקה (אם על ידי מרן עצמו ואם על ידי סופר מסייע); ושוב בסימן רז היה צורך להעתיק קטע זה, וציווה מרן לסופר להעתיקו ממקורו הראשון – הכסף משנה; ושוב בעניין המקביל

מב. לעיל הערה 41.

מג. עמ' רטו.

מד. עמ' פז.

מה. עמ' שמח.

מו. כבר עמד על כך רד"צ הילמן בצפונות (לעיל הערה 22) עמ' נג אות א, וציין זאת כדוגמה לחסרון הבנתו של הסופר שהעתיק את ההוראה של מרן למעתיק במקום את תוכן הדברים עצמו.

באבן העזר (שכאמור נכתב מאוחר יותר) חזר מרן וציין בראשונה למקורו הראשון של הקטע – הכסף משנה, והוסיף לציין גם אל מקבילתו שנלקחה אל הבית יוסף חושן משפט סימן ס.

**אם כנים** הדברים נוכחנו אפוא בקטע שהתחבר לראשונה בכסף משנה חלק קניין (הלכות מכירה), ומשם נלקח אל הבית יוסף בשלושה מקומות. וזה מחזק את מסקנתנו שהעיסוק בכסף משנה לא נוגח עד לאחר גמר העיסוק בבית יוסף. מעתה נחזור ונאמר כי באופן כללי נראה שבהרבה עניינים מרן עסק בשני החבורים במקביל כמבואר לעיל.

**אכן לאחר** חתימת הבית יוסף ופרסומו בסביבות שנת שי"ד, המשיך מרן עוד לעסוק בחיבור הכסף משנה, ובהרבה מקומות דבריו שם מאוחרים מדבריו בבית יוסף, וזוהי משנתו האחרונה<sup>12</sup>. כמו כן בהרבה מקומות נלקחו הדברים שנכתבו כבר בבית יוסף אל הכסף משנה; ישנם קטעים שמרן עצמו העתיק מהבית יוסף אל הכסף משנה, וזה ניכר במעט קיצורים ושיפורי לשון הנמצאים באותו קטע שבכסף משנה<sup>13</sup>; וישנם גם קטעים שמרן הותיר לסופר שיעתיק מהבית יוסף אל הכסף משנה, ובכמה מקומות סופר זה שגה בכמה דברים, ובוזה נוצרו כמה כפילויות ומעויות בכסף משנה (וכטענת רד"צ לעיל). ככל הנראה מרן המשיך לעסוק בחיבור הכסף משנה עד קרוב לסוף ימיו, ולאחר חתימת החיבור באופן סופי הוא שלחו לדפוס בשנת של"ד, ובאמצע מלאכת ההדפסה בשנת של"ה הוא נפטר לבית עולמו. השם 'כסף משנה' לביאור על הרמב"ם ניתן על ידי מרן בשלב מאוחר, אולי סמוך להדפסת החיבור, ולכל המוקדם אחר פרסום הבית יוסף בשנים שי"א-שי"ט; מטעם זה בכל עשרים ושתיים ההפניות שמבהית יוסף אל הכסף משנה לא נזכר השם 'כסף משנה' אפילו פעם אחת, רק 'ביאורי לרמב"ם'.

**מעתה נחזור** ונסכם את כל התהליך מראשו לסופו. בסביבות שנת ר"פ החליט מרן לכתוב חיבור מקיף הכולל את כל הדינים הנוהגים עם בירור השיטות שבהם. תחילה הוא סמך חיבורו זה אל הרמב"ם, אולם כעבור זמן מה הוא נמלך והחליט לסמוך את החיבור אל הטור, היות והוא כולל דעות נוספות, ואילו החיבור על הרמב"ם יתמקד בביאור דברי הרמב"ם. בשנת רפ"ב הוא החל בחיבור המקיף על הטור – בית יוסף, ובשנת רפ"ג הוא סיים את כתיבת הביאור על חלק מדע ברמב"ם – כסף משנה. מכאן

12. כמו למשל בנוגע לדעת הרמב"ם האם שמיטה בזה"ז מדאורייתא או מדרבנן, שמסקנת הכסף משנה בחמישה מקומות בחלק זרעים שהיא מדאורייתא, ולא כמו שכתב בב"י יו"ד סי' שלא עמ' קו שהיא מדרבנן – דבר שנכתב בשנת רצ"ט כמוזכר בב"י שם עמ' קו, וכמו שהוכיח כל זה רד"צ בצפונות (לעיל הערה 22 עמ' נז אות יז), ובהערה לרמב"ם מהדרו' ר"ש פרנקל זרעים הל' שטו"י פ"ד הכ"ט עמ' תקכ.

13. לדוגמה: כל האמור בב"י חו"מ סי' רלא עמ' רפט-רצ (ונראה מדבריו... וכמו שאכתוב בסמוך בשם התוספות). לקוח כמעט מילה במילה מהכסף משנה קניין הל' מכירה פ"ד ה"ב – במעט קיצורים ושיפורי לשון. במיוחד בולט השינוי בלשון השגתו של מרן על המגיד משנה; בעוד שבב"י כתוב: 'ומה שרצה להכריע מדלא אמר תסתים לאו כלום הוא דאיכא למימר...'; הרי שבכסף משנה ריכך מרן את הנוסח וכתב: 'ומה שרצה הרב המגיד להכריע מדלא אמר תסתים אינו הכריע דאיכא למימר...'.  
דא"כא למימר...

ואילך הרבה עניינים נכתבו בשני החיבורים במקביל: עניינים הנוגעים לבירור שיטתו הכללית של הרמב"ם נכתבו בבית יוסף – במסגרת הכללית של בירור השיטות, ואילו דברים הנוגעים לבירור פרטני ברמב"ם נכתבו בכסף משנה. אין מדובר על מקבילות שבין שני החיבורים, אלא על עניינים שהתבארו בזה ולא התבארו בזה וההפך, באופן שהאמור בשני החיבורים משלים זה את זה. פעמים ראה מרן להפנות מהכסף משנה אל הבית יוסף לשם השלמת הדברים<sup>33</sup> (כיום ידועות לנו שלוש עשרה הפניות כאלו), ופעמים ההפך ראה מרן להפנות מהבית יוסף אל הכסף משנה לשם השלמת הדברים<sup>34</sup> (כיום ידועות לנו עשרים ושתיים הפניות כאלו). בהתאם לכך מן הסתם נכתבו גם הרבה מקבילות בשני החיבורים, כשבכל מקום הותאם הסגנון לאופי החיבור (למשל בבית יוסף הטור קנה 'רבינו' ואילו בכסף משנה הרמב"ם קנה 'רבינו'). בשנת שי"ד הושלם חיבור הבית יוסף, והוא אף נשלח לדפוס בתקופה זו. אולם חיבור הכסף משנה עדיין לא הושלם, ומרן המשיך לעסוק בו ולהשלימו עוד כעשרים שנה, והוא אף הזכיר בו את שנת שכ"ז, ולבסוף בשנת של"ד הוא שלחו לדפוס. יש דברים שנלקחו מהבית יוסף אל הכסף משנה בשלב מאוחר יותר: חלקם הועתקו על יד מרן עצמו במעט קיצורים ושיפורי לשון; וחלקם הועתקו על ידי סופר מעתיק, אשר בכמה מקומות לא השגיח נכונה על סדרם של דברים כראוי.

**לגבי החלקים הבאים** (בכסף משנה) יש לנו ידיעה שיש בהם עניינים שהתחברו במקביל לבית יוסף (על פי ההפניות הרבות אליהם בבית יוסף): מדע, אהבה, נשים, קדושה, קניין ושופטים (אולם גם לגבי חלקים אלו יש דברים שנכתבו בכסף משנה בשלב מאוחר יותר – לאחר חתימת הבית יוסף<sup>35</sup>).

**לגבי החלקים הבאים** (בכסף משנה) אין לנו ידיעה על עניינים שהתחברו במקביל לבית יוסף (מאחר ולפי שעה לא מצאנו שום הפניה אליהם בבית יוסף): זמנים, הפלאה, זרעים, נזיקין ומשפטים. ההנחה כעת היא שעיקריהם של חלקים אלו אכן התחברו לאחר הבית יוסף. כמו כן בחלק זרעים יש בכסף משנה עניינים שנכתבו משנת שכ"ד ואילך<sup>36</sup>, ואף הזכירה בו בפירוש שנת שכ"ז<sup>37</sup>, ועוד כמה עניינים שם נכתבו בשלב מאוחר<sup>38</sup>, וברור

מט. אבל חשוב להדגיש: מאחר והסקנו כי חלקים לא מבוטלים בכס"מ התחברו לאחר הב"י, מן הסתם חלק מן ההפניות שבו אל הב"י נכתבו בשלב מאוחר.

נ. אבל מהאמור לעיל ליד הערות 40–46, מתברר שיש גם הפניות בב"י אל הכס"מ שלא נכתבו בשעה אחת עם כתיבת הקטע המדובר בכס"מ, אלא בשלב מאוחר יותר.

נא. הרי הזכרנו לעיל (ליד הערה 37) שהבית יוסף הפנה בחמש מקומות לכסף משנה חלק קניין, שתי הפניות להלכות שלוחין ושלוש הפניות להלכות מכירה; והנה רד"צ הוכיח שגם בהלכות אלו ממש נלקחו כמה דברים בשיבוש מן הבית יוסף אל הכסף משנה, ראה במאמרו שבצפונות (לעיל הערה 22) עמ' נח–נט אותיות כא–כה.

נב. לעיל הערה 39.

נג. לעיל ליד הערות 20–21.

נד. לעיל הערה 47.



שזוהי משנתו האחרונה של מרן. על כל פנים גם בחלקים אלו מסתבר שישנם כמה עניינים שנכתבו בשלב מוקדם יותר במקביל לכתיבת הבית יוסף.

**לגבי החלקים** עבודה, קרבנות וטהרה, יש להניח די בביטחון כי הכסף משנה עליהם נתחבר בשלב מאוחר, מאחר ורוב הדינים שבחלקים אלו אינם נוהגים כיום, ועיקר עיסוקו הראשון של מרן היה בדינים הנוהגים, כדבריו בהקדמת הבית יוסף.



**בשוליי פרק** זה ראוי להזכיר את העניין הבא.

**כזכור הכסף משנה** על חלק מדע נגמר בשנת רפ"ג. בחלק זה כתב הרמב"ם את הלכות תלמוד תורה, והכסף משנה על אתר, כדרכו, כתב את מקורותיו של הרמב"ם ואת חידושיו על דברי הרמב"ם.

**והנה המור** בחלק יורה דעה כתב גם כן הלכות תלמוד תורה, ובסוף סימן רמו הוא העתיק שני פרקים מהלכות תלמוד תורה לרמב"ם – תחילה את פרק רביעי ולאחר מכן את פרק שלישי. בבית יוסף על אתר העתיק את דבריו מהכסף משנה שנכתבו על הלכות אלו (כאמור הכסף משנה על חלק מדע היה מוכן בשלב מוקדם מאוד – בשנת רפ"ג, ואין ספק שבמקרה זה הדברים הועתקו מהכסף משנה אל הבית יוסף). אולם בהעתקה זו בוצעו כמה שינויים על ידי מרן, והתבוננות מדוקדקת בכל זה עשויה להוסיף ולהחכימו בעניין.

**תחילה יוזכר** כי בהעתקת הדברים אל הבית יוסף נעשו שלוש השמטות מכוונות. (א) במקום אחד הכסף משנה דן באריכות בהשגת הראב"ד על הרמב"ם<sup>1</sup>, והוא אף הביא ראייה לרמב"ם מדברי הירושלמי, אבל היות ובמור השגת הראב"ד לא הובאה כלל, הושמט קטע זה לחלוטין מהבית יוסף, והוא הסתפק רק בציון דברי הירושלמי כמקור לרמב"ם. (ב) במקום אחר הכסף משנה דן בגרסה המופיעה 'בספרי רבינו', ומרחיב להוכיח שהיא טעות סופר<sup>2</sup>, אבל בבית יוסף כל הקטע הושמט, מן הסתם מאחר ובספר המור שעמד לפני מרן הופיעה הגרסה הנכונה (וכן הוא בטור שלפנינו), וממילא כל הקטע מיותר. (ג) במקום אחר הכסף משנה הביא הערה על לשון הרמב"ם מספר הבתים<sup>3</sup>, ובבית יוסף קטע זה נעדר, סביר להניח שמרן השמיטו לשם הקיצור (ושמא זוהי הוספה מאוחרת בכסף משנה? כפי שאירע בכמה דברים שיוזכרו להלן).

**מעתה לשינויי** פרטים מסוימים שנעשו על ידי מרן במקבילות הללו. באופן עקרוני ההתרשמות הכללית היא כי בכמה מקבילות הלשונות בבית יוסף

נה. כס"מ פ"ד ה"ג ד"ה אין המתרגם. בב"י במקביל, עמ' טו, צויין רק: 'זמ"ש אין המתורגמן... ירושלמי פרק הקורא עומד'.

נו. כס"מ פ"ג ה"ג: 'ובספרי רבינו כתוב... והוא טעות סופר...'. בב"י במקביל, עמ' כא, קטע זה נעדר.

נו. כס"מ פ"ד סוף ה"ח. בב"י במקביל, עמ' טז, קטע זה נעדר.

קוצרו מעט או שופרו מעט, לעומת המופיע בכסף משנה. בשתי מקבילות מסוימות, סדר הדברים בבית יוסף שונה באופן משופר יותר לעומת המופיע בכסף משנה<sup>11</sup>. בשתי מקבילות אחרות, בכסף משנה צוינו רק מקורות לדברי הרמב"ם בתלמוד, ואילו בבית יוסף נוספו על כך גם פירושים קצרים מרש"י על אתר לתוספת הבנה<sup>12</sup>. בשתי מקבילות נוספות, בכסף משנה הובא מקור אחד בלבד לדברי הרמב"ם, ואילו בבית יוסף הובאו לכך שני מקורות<sup>13</sup>. ארבע מקבילות מכילות ציונים פתוחים<sup>14</sup> (הכוונה להעתקת 'דיבור המתחיל' מלשונות הרמב"ם ללא ציון מקור<sup>15</sup>). ובשני מקרים אחרים מרן הוסיף בבית יוסף לשני ציונים פתוחים חדשים שלא נכתבו בכסף משנה<sup>16</sup>. בשלוש מקבילות אחרות, בבית יוסף מופיעים ציונים פתוחים, ודווקא בכסף משנה הושלמו המקורות אליהם<sup>17</sup>; אין ספק שבשלב ראשון ציונים אלו הופיעו גם בכסף משנה כציונים פתוחים, ומשם הועתקו כמות שהם אל הבית יוסף, אולם בשלב מאוחר יותר – מן הסתם לאחר פרסום הבית יוסף – מרן מצא את המקורות המתאימים, והוא חזר והשלימם בכסף משנה שעסק בו עד סוף ימיו. במקרה אחר, נמצא מקור המופיע בכסף משנה ואינו מופיע בבית יוסף כלל<sup>18</sup> (אף לא כציון פתוח); ואחת מהשתיים: או שזו הוספה מאוחרת בכסף משנה, או שהדבר נשמט בטעות מהבית יוסף.

**התבוננות מעמיקה** בכל הפרטים הללו מביאה למסקנה הבאה: את רובם המוחלט של השיפורים וההוספות מרן עשה אך ורק בכתובה המחודשת

נח. כס"מ פ"ד ה"ב ד"ה ולא ישב = ב"י עמ' יג-יד אות ט; כס"מ פ"ד ה"ג (עד 'כדי להשימיע') = ב"י עמ' יד.

נח. כס"מ פ"ד ה"ט ד"ה כל המתנמנם = ב"י עמ' טז סוף אות טז; כס"מ פ"ג ה"א = ב"י תחילת עמ' יז.

ס. כס"מ פ"ג ה"ה: 'לעולם יעסוק אדם בתורה וכו' ראש פרק מקום שנהגו' = ב"י ראש עמ' יח: 'ומ"ש... לעולם יעסוק אדם בתורה... מימרא דרב יהודה בריש פרק מקום שנהגו ובפרק עגלה ערופה; כס"מ פ"ד ה"ג: 'חוט של חסד נמשך עליו וכו', בריש עבודה זרה' = ב"י עמ' כא: 'ומ"ש וכל העוסק... חוט של חסד... מימרא דריש לקיש בפרק שני דחגיגה ובריש ע"ז'.

כא. כס"מ פ"ד ה"ב 'כיצד מלמדין וכו' = ב"י יו"ד סי' רמו עמ' יג; כס"מ פ"ד סוף ה"ו 'אין שואלים מעומד וכו' = ב"י עמ' טז; כס"מ פ"ג ה"ב 'אף חכמתי עמדה לי וכו' = ב"י עמ' כ; כס"מ פ"ג ה"ג: 'אין רנה של תורה אלא בלילה וכו' = ב"י עמ' כא אות כג (ראה הגה"ע אות כו).

כב. וראה להלן ליד הערות 76-78 שמרן רשם ציונים פתוחים אלו בכוונה תחילה, ושם יתברר מה המטרה בהם.

כג. וזה בהתאם לשיטתו של מרן לדקדק ולרשום ציונים פתוחים כאלו, ראה להלן ליד הערות 76-78, 157, 193. מדובר על כס"מ פ"ד ה"ג שאין שם כל התייחסות לתחילת ההלכה ברמב"ם, ואילו בב"י במקביל עמ' יד הוא הוסיף את הציון הפתוח הבא: 'ומ"ש ואם הרב מלמד מפיו לתלמידים מלמד ואם מלמד ע"י תורגמן המתרגם עומד בינו ובין התלמידים וכו'.' כמ"כ בב"י עמ' טז: 'ומ"ש ואין שואלין אלא מיראה... שאל אחד כענין וכו'', במקביל כס"מ פ"ד הל ז-ח ציון פתוח זה חסר.

דד. כס"מ פ"ג ה"ד = ב"י עמ' יז סוף אות יח; כס"מ פ"ג ה"ט = ב"י עמ' יח; כס"מ פ"ג ה"ב: 'שכל היגע בתורה... בירושלמי פרק אין עומדין, וכל היגע... גם זה שם' = ב"י עמ' כ.

כה. כס"מ פ"ד ה"ה: 'ומה שכתב זרוק מרה בתלמידים, בפרק הנושא' = ב"י נעדר.

של הדברים בבית יוסף, ואילו בכסף משנה הדברים נותרו על מתכונתם כפי שנכתבו בראשונה, ללא שיפורים והוספות מאוחרות. זולת עניין אחד בלבד: השלמת המקורות לדברי הרמב"ם, אם בציונים הפתוחים (כנזכר לעיל ליד הערה 64), אם הוספה מחודשת לגמרי של מקור (כאפשרות הראשונה לעיל אחר הערה 65), שאלו כאמור נוספו בכסף משנה על ידי מרן בשלב מאוחר יותר, אבל חוץ מהוספת מקורות לדברי הרמב"ם לא שונה בכסף משנה דבר. כל זה טרם פורסם הכסף משנה והופעתו בדפוס, ובשעה שהוא עומד בכתב יד לפני מרן.

**ננסה להמחיש** לעצמנו יותר את הדברים. לפני מרן עומדות כעת שתי מחברותיו בכתב ידיו<sup>1</sup>, האחת חיבור הכסף משנה חלק מדע המוכן כבר מקדמת דנא, והשנייה חיבור הבית יוסף ההולך ונכתב זה עתה. במקרה המדובר מרן הולך ומעתיק מתוך המחברת של הכסף משנה אל המחברת של הבית יוסף, ותוך כדי העתקה זו הוא עורך מעט שיפורים והוספות נאות. אבל כל השיפורים הללו נעשים אך ורק בכתובה המחודשת שבמחברת הבית יוסף, ואילו במחברת הכסף משנה הוא לא משנה דבר, הגם שבדואי בידו למחוק ולהוסיף ולגרוע כרצונו. ככל הנראה ההסבר לכך הוא, ששינויים מעין אלו במחברת כתובה כרוכים בלא מעט טרחה של מחיקות בהעברת קולמוס והוספה בגליונות ובין השורות, וגם קיים חשש שהדברים יתבלבלו בשעת ההעתקה והעריכה הסופית. על כן העדיף מרן שכל השיפורים וההוספות ייעשו רק בכתובה המחודשת שבבית יוסף, ואילו בכסף משנה 'משנה ראשונה' לא וזה ממקומה<sup>2</sup>. ההוספות המאוחרות היחידות אותן הכניס מרן בכסף משנה הן כתיבת המקורות לדברי הרמב"ם, מאחר ואלו הכרחיות ביותר לעצם מהותו של החיבור, על כן אי אפשר לוותר עליהן.

**עוד יש** להוסיף שתי הערות בנוגע להקבלה המדוברת שבין הכסף משנה והבית יוסף (והשינויים שנעשו), וגם הן מצטרפות אל המסקנה הנוכרת לעיל.

**הערה ראשונה.** בנוגע לציון מקור אחד, בכסף משנה מופיע הדבר כך: 'ראש פרק הקורא עומד אמר רב יהודה אמר רב מנין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידיו על גבי קרקע...'<sup>3</sup>; ואילו בבית יוסף במקביל מופיע הדבר כך: 'בריש פרק הקורא את המגילה עומד אמר רבי אבהו מנין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידיו על גבי קרקע...'<sup>4</sup>. הגרסה 'אמר רבי אבהו' שבבית יוסף מופיעה גם לפנינו בגמרא אליה הפנה מרן – מגילה דף כא ע"א, ואילו הגרסה 'אמר רב יהודה אמר רב' שבכסף משנה מופיעה במגילה שם בכמה כתבי יד וספרי ראשונים, כמצויין בדקדוקי סופרים על אתר. מתברר שבשלב המוקדם, בעת כתיבת הכסף משנה כאן, השתמש מרן במקור אחר מהנדפס (כתב יד?), אולם בשלב המאוחר יותר, בעת העתקת קטע זה אל הבית יוסף

סו. ראה להלן (אחר הערה 84 סעיף ב) ביתר פירוט לעניין המחברות הללו.

סז. כס"מ פ"ד ה"ב ד"ה ולא ישב.

סח. ב"י תחילת עמ' יד.

ועריכתו מחדש, צויינה הגרסה מחדש לפי גרסת הדפוס, מן הסתם מחמת תפוצתם הרחבה של ספרי הדפוס. בהתאם למסקנה האמורה לעיל, גם כאן לא שָׁנָה הדבר בכסף משנה.

**הערה שנייה.** בנוגע לדברי הרמב"ם המפורסמים (פרק ג הלכה י) 'שאסור ללמוד תורה ולהתפרנס מן הצדקה, הכסף משנה על אחר מאריך מאוד לדון בכל דברי הרמב"ם המקבילים שבפירוש המשנה, והולך ודוחה את כל ראיותיו בעניין, ומביא ראיות הפוכות. אולם בבית יוסף במקביל, העתיק מרן בקצרה את הפתיחה מדבריו שבכסף משנה, ולאחר מכן כתב בקצרה: 'ובאמת לא נהגו כל חכמי הדורות כמותו, והראיות שהביא לדבריו יש לדחותם, ואדרבה יש להביא ראיות להחזיק ביד הגותנים והמקבילים, וכן ראוי לעשות, דאם לא כן כבר היתה התורה בטלה ח"ו, ועל ידי ההספקות יכולים לעסוק בתורה ויגדיל תורה ויאדיר'. במשפטים קצרים אלו סיכם מרן בבית יוסף את כל אריכות דבריו הגדולה שבכסף משנה. מעניין מאוד שבמקרה זה הוא לא הפנה מהבית יוסף אל דבריו שבכסף משנה בעניין, שם הוא באמת מבאר את הרחיות לדברי הרמב"ם ואת הראיות ההפוכות. לעומת כל זה בבית יוסף הוא הוסיף את הציון הבא (שלא הובא בכסף משנה): 'וכבר כתב והאריך הה"ר שמעון בר צמח בתשובותיו לחלוק על הרמב"ם ולסתור כל דבריו ולהחזיק ביד החכמים והתלמידים הנוטלים פרס מהציבור, והביא כמה ראיות מהתלמוד והמדרשות'. המעיין בפנים ימצא שאין שום השוואה בין דחיותיו וראיותיו של הכסף משנה לבין דחיותיו וראיותיו של הרשב"א, הגם ששניהם מכוונים אל אותו מקום, אבל דרכיהם שונות לחלוטין. על כל פנים, נאמן לדרכו גם ציון חשוב זה הוא אינו מוסיף בכסף משנה (וכמסקנה שלעיל), ובאמור למרבה ההפתעה במקרה זה הוא גם אינו מפנה מהבית יוסף אל הכסף משנה, הגם שהפניה כזו יכולה להוות השלמה חשובה ביותר למה שכתב בקצרה בבית יוסף.

**אגב, בסוף העניין שם בבית יוסף הוא הוסיף עוד קטע מאוד זרוע קצר בשם הגהות מרדכי, בעניין חכם הנוטל מן הציבור (קטע הנעדר כמובן בכסף משנה), וזה כדרכו בבית יוסף לאסוף ידיעות נוספות.**

**לסיכום: עסקנו** בבירור מקבילה רחבה שבין הכסף משנה והבית יוסף, ועמדנו על השווה שבהם ועל השונה שביניהם.

**להלן** (סוף פרק חמישי<sup>כב</sup>) נעמוד גם על ההקבלות שבין הכסף משנה והבדק הבית, ועל ההפניות מהבדק הבית אל הכסף משנה.



## פרק שני

### התהוות הבית יוסף

**בזכור, מרן** עסק בחיבור הבית יוסף משנת רפ"ב עד סוף שנת ש"ב, ומשם עד שנת שי"ד הוא עסק בהגהתו ועריכתו הסופית<sup>10</sup>. בשנים ש"י-שי"א הוא שלח לדפוס בווינציה שבאיטליה את חלקים אורח חיים ויורה דעה שכבר היו מוכנים<sup>11</sup>, בשנת שי"ג הוא שלח לדפוס בסביניטה שבאיטליה את חלק אבן העזר<sup>12</sup>, בשנת שי"ט הוא שלח לדפוס בסביניטה את חלק חושן משפט<sup>13</sup>.

**בעת נלקט פרטים** נוספים בנוגע להתהוות הבית יוסף. אולם לפני כן אי אפשר שלא להזכיר שמדובר באחת מיצירות הפאר התורניות הגדולות, המעידות על סגולות נפש מיוחדות<sup>14</sup>. למרות שמדובר בחיבור מקיף ורחב, סגנונו של מרן בדרך כלל קצר, והרבה פעמים נדרשים לא מעט מאמץ ועיון על מנת לרדת לסוף דעתו.

**(א) מטרותיו** של החיבור בית יוסף, הן: לחשוף את מקורותיו של הטור, להביא דעות נוספות ופרטי דינים נוספים, לבאר את דברי הטור ואת דברי שאר הפוסקים ולפסוק את ההלכה<sup>15</sup>. אולם יש ומרן לא מצא את מקור דברי הטור, והוא השאיר את העניין פתוח על ידי ציון דיבור המתחיל מלשון הטור ללא ציון מקור<sup>16</sup>. נראה שמרן

ע. לעיל הערה 10.

עא. לעיל הערות 14-15.

עב. לעיל הערה 16.

עג. לעיל הערה 17.

עד. ראה להלן – ליד הערה 177 ואילך – אודות בקיאותו רחבת ההיקף של מרן בדברי התלמוד והראשונים, וזה נכון בנוגע לכלל חיבוריו. באופן יותר פרטני בנוגע לבית יוסף, מתברר גם שמרן ניחן בכישרון של מיון חומרים רבים באופן שיטתי, ופיזורם במקומות המתאימים. ישנם חיבורים מקיפים שמרן פיזר אותם, אולי בשלימותם, או לפחות את רובם הגדול, בכל חלקי ספרו בית יוסף, כגון: תשובות הרשב"א, תרומת הדשן, תשובות מיימוניות ועוד. גם ספרים אחרים, כמו: שיבולי הלקט, כל בו, האגור ועוד, פוזרו על ידו במידה רבה במקומות המתאימים. די בפעולות מיון ופיזור אלו כדי להעיד על היקף עבודה גדול במיוחד. כל זה מעבר לאיסוף דברי הראשונים המסודרים לפי הסוגיות, בירור השיטות והחתימה לפסק הלכה.

עה. בהקדמת הב": "זה משפט הספר ומעשהו, לבאר הדין שכתב בעל הטורים אם הוא משנה או ברייתא או תוספתא או מימרא בתלמוד... או אם הוא מחלוקת תנאים או אמוראים והמחבר פסק כאחד מהם, ומאיזה טעם פסק כמותו, ואם מביא המחבר סברות פוסקים חולקים בדין שהוא יבאר טעם כל אחד מהסברות... ואם המחבר ישמיט סברת איזה פוסק כמו שתמצא פעמים הרבה שהשמיט סברת הרי"ף או סברת הרמב"ם או סברת פוסקים אחרים יביא סברת הפוסקים הנשמטים וטעמם... ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות...".

עו. ראה: טור וב"י יו"ד סי' רכה עמ' תיח ובהגהות והערות אות א; שם סי' רמו עמ' טז, יז, יח, כ, כא; שם סי' רמז עמ' כב, כד. וראה גם יו"ד סי' סט עמ' סט חרשי הגהות אות ד: 'וכברכו (=של הבי') בכמה מקומות שהעתיק דברי הטור ולא הודיע מקורם רק מקום הניח להתגדר'. וראה גם

רשם ציונים פתוחים אלו בכוונה תחילה, על מנת לאותת ללומד שפרט זה מעון מקור או ראייה והמעין יחפש וימצא; מטעם זה יש ובבדק הבית הוא הוסיף לרשום ציון פתוח כזה מדברי הטור ללא מקור<sup>ע</sup>; כמו כן נוכחנו לעיל שבמקום בו הוא מעתיק מהכסף משנה אל הבית יוסף, הוא מקפיד להעתיק בבית יוסף גם את הציונים הפתוחים שנכתבו תחילה בכסף משנה, והוא אף מוסיף עוד ציונים פתוחים חדשים<sup>ע</sup>.

**מטרה נוספת** שעמדה לפני מרן היא לברר את הגרסאות הנכונות בטור<sup>ע</sup>, על פי ספרי דפוס ואף כתבי יד שהיו לפניו<sup>א</sup>. פעמים אף הגיה את נוסח הטור מסברה<sup>א</sup>, ופעמים רק תמה על הגרסה המצויה אך נמנע מלהגיה<sup>א</sup>. יש שהוא דן בהרחבה

---

ח"מ ס' רלא עמ' רפה; שם ס' רלב עמ' שז. אולם כמה חכמים לא הבינו מה פשר ציונים פתוחים אלו, ראה ב"י חו"מ ס' ז עמ' נד ובהגהות והערות אות ס. ומה שהובא שם בשם החיד"א (ו"כ החיד"א עוד בשו"ג סוף ערך כס"מ) שאלו השמטות המעתיקים והמדפיסים, אינו ברור, למה א"כ הידבורים המתחילים מלשונות הטור (והרמב"ם – בבס"מ) לא הושמטו, ורק תוכן דברי מרן הושמט? גם המקבילות של ציונים פתוחים אלו שבס"מ ובב"י, כמוזכר ליד הערה 78, מוכיחות שאין אלו השמטות המדפיסים.

עז. ראה ב"י עם בדה"ב חו"מ ס' לא עמ' רלו.

עז. לעיל ליד הערות 61–63.

עט. בהקדמת הבי' 'ולחיות ספר ארבעה טורים מלא טעויות סופר בכמה מקומות, אעיר על מקומות הטעות ואכתוב הלשון המתוקן כהלכתו על פי ספרים מוגהים ונכונים שהגהתי מהם'. להלן דוגמאות אחדות (מתוך רבות) שהבי' הגיה את נוסח הטור ע"פ עדי נוסח. ב"י או"ח ס' פז עמ' שלג: 'ומתוך מה שכתבתי יתבאר לך שמה שכתוב בספרי רבינו פסק גאון כרשב"א טעות סופר הוא, וצריך להגיה כרשב"ג, וכן מצאתי בספרים מדויקים; שם ס' שיג עמ' שמו: 'ודע דבקצת ספרי רבינו כתוב... וטעות הוא שנפל בספרים... וכן מצאתי בקצת ספרי רבינו...; ב"י יו"ד ס' פג עמ' קס: 'ובשינויא דרבי זירא יש חילוף גירסא בספרי רבינו ובצ"ל...; ב"י אה"ע ס' קב עמ' רפז–רפח: 'וכתוב בספרי רבינו... ויש לתמוה דהא בגמרא... לכך נראה דטעות סופר הוא וצריך להגיה... וכן מצאתי בספר מוגה; שם ס' קג עמ' רצג: 'כך היא הגירסא הנכונה בספרי רבינו ויש ספרים שיש בהם חסרון הניכר; ב"י חו"מ ס' לה עמ' רפט: 'ויש חסרון בקצת נוסחאות מספרי רבינו וכך ראוי להגיה... וכן מצאתי בספרים ישנים; שם ס' קמו עמ' קצה: 'כך היא הגירסא האמיתית בספרי רבינו המדויקים'.

פ. ב"י אה"ע ס' קמא עמ' רכט: 'ודע דבספרי דפוס יש טעויות הרבה בספרי רבינו והגהתיים על פי ספרים כתובים באצבע'. לא ברור האם כתבי היד היו זמינים לו באופן תמידי.

פא. ב"י או"ח ס' סו עמ' רפד: 'לכך נראה לי שצריך לגרוס בדברי רבינו כסדר הזה...; ב"י יו"ד ס' רצד עמ' שח: 'ודע שבספרי רבינו כתוב אם נתוסף בפרי... מבואר שטעות סופר הוא, וצריך להגיה...; ב"י חו"מ ס' מ עמ' כח: 'ומה שכתוב בספרי רבינו... נראה לי שאין לגרוס בשטר וטעות סופר הוא; ב"י חו"מ ס' פח עמ' קלו: 'כך היא הנוסחא בספרי רבינו, ותמהני עליה... לכך נראה לי להגיה ולכתוב...'.<sup>א</sup>

פב. ב"י יו"ד ס' רצד עמ' רצז: 'ויש לתמוה על מה שכתוב בספרי רבינו בחוץ לארץ קפריסין חייבין וכו', דאיפכא מיבעי ליה...'.<sup>א</sup>

בשתי הגרסאות ולכלל הכרעה גמורה לא הגיע<sup>פ</sup>, ויש שהוא מסיק כי אפשר לקיים את שתי הגרסאות<sup>פ</sup>.

**(ב) אופן** כתיבת הבית יוסף היה כך: לפני מרן עמד ספר הטור שלו בו קבע את לימודו (וספרי טור נוספים לשם בירור הגרסה כנזכר לעיל); במקביל עמדו לפניו טפסים לכתיבת חיבורו (מעין מחברות שלנו); מרן היה מעתיק בקצרה פסקאות פסקאות מדברי הטור (דיבור המתחיל), וכותב על כך את המקורות מהתלמוד ומהראשונים, ועוד מוסיף, מבאר ודן בדרכו. בטפסים הללו הוא גם ערך את בירורי הגרסאות בטור (מטבעם של דברים, במהלך כתיבת החיבור נעשו מחיקות והוספות, שינויים ותיקונים שונים, ראה להלן סעיף ט). בסופו של דבר, כאשר מרן שלח לדפוס את חיבורו כעבור שנים רבות, בשנים שי"א-שי"ט, הוא שלח את הטפסים הללו (המחברות) ללא ספר הטור, והמדפיסים באיטליה צרפו את ספר הטור אל החיבור, כשהטור הוצג במרכז ומסביבו חיבור הבית יוסף החונה עליו (מתכונת שנקבעה בדפוס הטור ובית יוסף מאז ועד היום). המדפיסים צרפו את ספר הטור כמו שהיה בידם, ולא השוו אותו לאמור בבית יוסף, ולא הגידו אותו כלל על פי הבית יוסף<sup>פ</sup>. משום כך לפעמים ישנה התאמה בין נוסחאות הטור המוטעות לבין דברי הבית יוסף שבא לשלול נוסחאות מוטעות אלו<sup>פ</sup>, ולפעמים אין התאמה<sup>פ</sup>. יש גם שמרן מצא קטע שלם בטור שהופיע רק בקצת ספרים, והוא ראה לנכון לצרפו ולקובעו בטור, ועל כן הוא טרח להעתיקו מילה

פ. ב"י או"ח סי' ש"ג עמ' שדמ: 'ומיהו אם אינו קשור כלל נראה לכאורה דאפילו יש בראשו גלוסטר אסור... וכך הם דברי רבינו בקצת נוסחאות, אבל יש נוסחאות דגרסי בדברי רבינו גבי יש בראשו גלוסטר דהוא הדין דשרי אפילו אינו קשור כלל, וכן התיר הרמב"ם... ואע"פ שאין להכריע דעת רבינו מדברי הרמב"ם דהרמב"ם לטעמיה... מכל מקום כן משמע... ואע"פ שממה שכתב רבינו... דמשמע דאף ביש בראשו גלוסטר בעינן שיהא קשור, צריך לומר... אבל אין הכי נמי דבלא קשירה נמי שרי וכדמסיק בהנך נוסחי, אלא שקשה על זה מדאיתא בגמרא... ויש לומר...'

פד. ב"י או"ח סי' תרכא עמ' תנג-תנד: 'ומ"ש רבינו... כך כתוב בספר שלפני, ואין דבריו מכוננים... ומצאתי בס"א... וגירסת נכונה היא בעיני... ואפשר לקיים גירסת ספר שלפני והכי קאמר...'

פה. ראה לדוגמה טור עם ב"י או"ח דפו"ר (ונציה שי"א) סי' תריט דף תיש ע"א (במקביל לעמ' תמב לפנינו): 'וגם הנדויג לומר דנדרנא ודאי שבתענא... וכתב על כך הבי': 'ומה שכתב וגם הנדויג לומר די נדירנא ודמי שבתענא, כך היא הגירסת הנכונה... והאריך לבאר למה לא נכון לומר דנדרנא ודאי שבתענא, אבל כאמור בטור עצמו שם מופיעה הגרסה אותה הבי' שולל.

פו. ראה טור עם ב"י יו"ד דפו"ר (ונציה שי"א) סי' רלז דף רפג ע"ב (במקביל לעמ' תקנט לפנינו): 'אבלי הרמב"ם כתב דהויא שבוועה...', וכתב על כך הבי': 'ומתוך מה שכתבתי תבין שמה שכתוב בספרי רבינו כאן בשם הרמב"ם טעות סופר הוא שכתב מ"ם במקום נו"ן וצריך להגיה ולכתוב הרמב"ן במקום הרמב"ם'. ועוד שם סי' רצד דף שלז ע"א (במקביל לעמ' שח לפנינו) בטור: 'אם נתוסף בפרי עד שאין בפרי הראשון שהוא היתר חלק אחד ממאתים של התוספת אסור', וכתב על כך הבי': 'ודע שבספרי רבינו כתוב, אם נתוסף בפרי עד שאין בפרי הראשון שהוא היתר חלק אחד מק"ק של התוספת אסור, והדבר מבואר שט"ס הוא, וצריך להגיה אם נתוסף בפרי עד שאין בפרי הראשון שהוא היתר ק"ק חלקים על התוספת אסור'. ועוד בטור עם ב"י אה"ע דפו"ר (סביניטה שי"ג) סי' ע

במילה בבית יוסף, ובסופו הודיע: 'כך מצאתי כתוב בקצת ספרי רבינו<sup>פ</sup>, אבל הקטע כולו מופיע גם בטור שצרפו המדפיסים, וזה נוצרה כפילות מיותרת. בקיצור: אין ללמוד על גרסאותיו של מרן בטור מתוך ספר הטור שנדפס עם הבית יוסף דפוס ראשון, אלא רק מתוך החיבור בית יוסף, אם לפי הדיבורים המתחילים שהעתיק הבית יוסף מהטור, ובוודאי במקומות שדן בגרסה הנכונה בטור.

**(ג) כחלק** בלתי נפרד מהחיבור בית יוסף, ערך לו מרן שני סוגי מפתחות: האחד, לכל פרטי הדינים המובאים בטור; השני, לכל פרטי הדינים שהוא הוסיף (בבית יוסף) משאר הראשונים<sup>פ</sup>. את המפתחות הללו הציג מרן בתחילת הספר מיד לאחר ההקדמה, בתחילה את פרטי רמזי הדינים שבטור, ולאחר מכן את פרטי רמזי הדינים שבבית

דף צב ע"ב (במקביל לעמ' לו לפנינו): 'ונתן לה חצי לוג שמן וחצי קב קטנית וקב גרורגרות ומנה דבילה, וכתב על כך הב": 'ומה שאמר בספרי רבינו קב גרורגרות ומנה דבילה טעות סופר הוא, וצריך להגיה או מנה דבילה כי כך הוא במשנה'. ועוד שם סוף סי' פה דף קז ע"ב (במקביל לעמ' קמט לפנינו): 'אבל לפי רש"ם אינו יכול להוציאה מן הבית...', וכתב על כך הב": 'ומתוך מה שכתבתי יתבאר לך שמה שכתוב בספרי רבינו אבל לפרש"ם אינו יכול להוציאה מן הבית וכו' הוא ט"ס וצריך להגיה אבל לפרש"ם'.

**פ.** ראה טור עם ב"י אה"ע דפו"ר (סבינוטשה שי"ג) סי' יז דף מז ע"ב (במקביל לעמ' קפט לפנינו): 'וא[ם] נשאת לאחד מעדיה והיא אומרת בריא לי שמת לא תצאו', וכתב על כך הב": 'ויש טעות סופר בדברי רבינו שכתב והוא אומר בריא לי שמת וצריך להגיה והיא אומרת בריא לי', כמובן שהגהת הב"י מיותרת לאור נוסח הטור שצרפו המדפיסים. ועוד שם סי' מא דף עג ע"ב (במקביל לעמ' שעג-שעד לפנינו): 'אלא אם יאמר הראויה מכם לביאה תתקדש לי ואז כל אחת מן הנכריות הן מקודשות, ואם אמר אחת מכולכם מקודשת לי כולן מקודשות מספק וכ"כ הרמב"ם, וכתב על כך הב": 'ומ"ש ואז כל אחת מהנכריות הן מקודשות מספק הוא תימה, למה לא יהיו מקודשות ודאי כל הנכריות... וכן נראה מדברי הרמב"ם שכל הנכריות מקודשות קידושי ודאי... הלא נראה שזה שכתוב כאן בספרי רבינו מספק שיש למוחקו, ומצאתי בקצת נסחאות מספרי רבינו שכתוב אחר בבא זו ואם אמר אחת מכולכם מקודשת לי כולן מקודשות מספק וכ"כ הרמב"ם, ובהא ודאי שפיר כתב שאינן מקודשות אלא מספק'. אבל בנוסח הטור שצרפו המדפיסים הכל היה מתוקן מלכתחילה, בבבא הראשונה לא הופיעה תיבת 'מספק', והבבא השנייה (ואם אמר אחת מכולכם מקודשת לי) עומדת על מקומה. בדוגמה הבאה הב"י הזכיר נוסח מוטעה שבטור, וכתב להגיה באופן מסוים, ואילו בטור שצרפו המדפיסים מופיעה בכלל אפשרות שלישית (המכונה אמנם לאותה נקודה אותה הציג הב"י בהגהתו): ראה טור עם ב"י יו"ד דפו"ר (ונציה שי"א) סי' רסז דף שי ע"ב (במקביל לעמ' קלב-קלג לפנינו): 'דלא משכחת יליד בית שאינו נימול לשמנה אלא בלוקח שפחה לעוברה ונתעברה בביתו וילדה שאין לו בגוף השפחה כלום, וכתב על כך הב": 'ודע שיש ט"ס בספרי רבינו שכתוב בהם גבי יליד בית לרבנן, דלא משכחת יליד בית שנימול לח' אלא בלוקח שפחה לעוברה וכו', וצריך להגיה דלא משכחת יליד בית שנימול לא' וזה ברור'.

**פא.** ראה ב"י או"ח סוף סי' תקמח עמ' רטו. קטע זה מופיע גם בטור עם ב"י דפו"ר (ונציה שי-שיא) דף שעח ע"ב.

**פב.** בהקדמת הב"י: 'ולהיות סימני מפתחות ספר הטורים קצרות ביותר... לכן ראיתי לעשות מפתחות אחרות שמזכירין כל הדינים הבאים בסימן ההוא בפרט, ואחר כך כתבתי רמזי כל הדינים המחודשים שהבאתי בביאור זה הנקרא בית יוסף כדי שימצא כל אדם הדין שירצה בנקלה'.



יוסף<sup>3</sup>. בספרים שלפנינו כיום הודפסו המפתחות הללו בראשי הסימנים, פרטי רמזי הטור קודם דברי הטור, ופרטי רמזי הבית יוסף קודם דברי הבית יוסף<sup>4</sup>. בלא מעט מקומות יש ביד המפתחות הללו לסייע בהבנת כמה פרטים המובאים בבית יוסף, או להביא להבנה בהירה יותר בדעתו של מרן בנוגע לכמה פרטים, על פי מה שהוא עצמו חזר וניסח אותם בקצרה והגדירם מחדש במפתחות.

**(ד) בשביל עריכת חיבורו המקיף בית יוסף, הוצרך מרן לספרים רבים של ראשונים ואחרונים עד זמנו, וכבר נערכו רשימות של אוצר הספרים שעמד לרשותו של מרן<sup>5</sup> (אם כי אין לדעת בבירור האם כל הספרים הללו היו ברשותו ממש, או שהם היו בבתי המדרש השונים בהם קבע את לימודו בתקופות השונות). מרן עשה שימוש הן בספרי דפוס שנדרסו עד זמנו, והן בספרי כתבי יד שעמדו לרשותו<sup>6</sup>. פעמים הספר המסוים הגיע לידיו של מרן בשלב מאוחר יותר<sup>7</sup>.**

3. כפי שניתן לראות בטור עם ב"י דפ"ר, ונציה-סביניטה ש"י-ש"ט.

4. בטור עם ב"י הוצאת מכון המאור, ירושלים תשס"ז, הרמזים הללו נכתבו בגיליון הספר מול החידושים עצמם, הן שבטור והן שבב"י.

5. ר"י לביא, 'אוצר הספרים של מרן הבית יוסף', המעין, לד (תשנ"ד), גיליון א, עמ' 21-42; ר"א סאמעט (עורך אחראי), טור אורח חיים, מהדורה מתוקנת ומחודשת (הוצאת מוסדות שירת דבורה מכון ירושלים), תשע"ב, מבוא למפעל הטור השלם, פרק ג, עמ' ב-ה.

6. ראה לעיל הערה 80 לעניין השימוש בספרי הטור בדפוסים ובכתבי יד, וראה להלן הערות 105-104 לעניין השימוש בספרי הרמב"ם בדפוסים ובכתבי יד. וראה עוד ב"י יו"ד סי' רז עמ' שסו: 'בירושלמי... כך היא גירסת הרא"ש, וכך מצאתי בירושלמי כתיבת יד, ולאפוקי מנוסחת הדפוס... וגרסין תו בירושלמי... כך היא הגירסא בספרי הדפוס, ובספר כתיבת יד...; ב"י חו"מ סי' קפג עמ' רמט: 'כתב המרדכי בפרק הנזכר, אם קנה השליח... זכה בהם המשלח... ומצאתי בספרי כתיבת יד שהגיהו שליח במקום משלח; שם סי' רנ עמ' תנא: 'ובתוספות כתיבת יד ריש פרק אף על פי... מצאתי חילוק זה'. הדברים הבאים מכוונים לתשובות הרשב"א, ראה ב"י חו"מ סי' מט עמ' קסב: 'וז"ל בסימן אלף וס"ד שני יואל בן שמעון... ובתשובות כתיבת יד מסיים בה...'. בירור מקיף של קובצי תשובות הרשב"א בדפוסים ובכתבי יד שעמדו לפני מרן, נעשה ע"י ש' עמנואל, 'כתבי היד של תשובות הרשב"א שבידי חכמי המאות החמש עשרה-התשע עשרה', JSIJ - Jewish Studies; an Internet Journal 13 (2015) 46 pp. מן העניין להוכיח את דבריו של עמנואל שם, עמ' 4: 'דומני שר' יוסף קארו הוא שנתן את המעמד הקאנוני בספרות ההלכה לתשובות הרשב"א... הוא ציטט מהן והסתמך עליהן להלכה יותר מכל החכמים שלפניו ושלאחריו... הביא אותן כמעט בכל סימן וסימן ובכל עניין ועניין, ולפיכך דומה בעיניי שר' יוסף קארו הוא שקיבע את תשובות הרשב"א כאבן יסוד בספרות ההלכה'.

7. ב"י או"ח סי' שח עמ' שח: 'אחר זמן רב שכתבתי זה בא לידי ספר שבלי הלקט...; שם סי' תמ עמ' שמא: 'אחר שכתבתי זה בא לידי ספר ארחות חיים...; שם סי' תמו עמ' שפב: 'ואחר כך בא לידי תשובת רש"י...; שם סי' תרפח עמ' תרמט: 'אח"כ בא לידי ספר אשכנזי וכתוב בו...; ב"י יו"ד סי' קפט עמ' ס: 'אחר זמן שכתבתי כל זה בא לידי הלכות נדה להרמב"ם...; שם סי' רא עמ' רעד בדק הבית: 'אחר כך בא לידי הספר של השאלות ובדקתי בו...; שם סי' רעו עמ' רל בדק הבית: 'אח"כ בא לידי אותה תשובה...'.  
 8. ראה לעיל הערה 80 לעניין השימוש בספרי הטור בדפוסים ובכתבי יד, וראה להלן הערות 105-104 לעניין השימוש בספרי הרמב"ם בדפוסים ובכתבי יד. וראה עוד ב"י יו"ד סי' רז עמ' שסו: 'בירושלמי... כך היא גירסת הרא"ש, וכך מצאתי בירושלמי כתיבת יד, ולאפוקי מנוסחת הדפוס... וגרסין תו בירושלמי... כך היא הגירסא בספרי הדפוס, ובספר כתיבת יד...; ב"י חו"מ סי' קפג עמ' רמט: 'כתב המרדכי בפרק הנזכר, אם קנה השליח... זכה בהם המשלח... ומצאתי בספרי כתיבת יד שהגיהו שליח במקום משלח; שם סי' רנ עמ' תנא: 'ובתוספות כתיבת יד ריש פרק אף על פי... מצאתי חילוק זה'. הדברים הבאים מכוונים לתשובות הרשב"א, ראה ב"י חו"מ סי' מט עמ' קסב: 'וז"ל בסימן אלף וס"ד שני יואל בן שמעון... ובתשובות כתיבת יד מסיים בה...'. בירור מקיף של קובצי תשובות הרשב"א בדפוסים ובכתבי יד שעמדו לפני מרן, נעשה ע"י ש' עמנואל, 'כתבי היד של תשובות הרשב"א שבידי חכמי המאות החמש עשרה-התשע עשרה', JSIJ - Jewish Studies; an Internet Journal 13 (2015) 46 pp. מן העניין להוכיח את דבריו של עמנואל שם, עמ' 4: 'דומני שר' יוסף קארו הוא שנתן את המעמד הקאנוני בספרות ההלכה לתשובות הרשב"א... הוא ציטט מהן והסתמך עליהן להלכה יותר מכל החכמים שלפניו ושלאחריו... הביא אותן כמעט בכל סימן וסימן ובכל עניין ועניין, ולפיכך דומה בעיניי שר' יוסף קארו הוא שקיבע את תשובות הרשב"א כאבן יסוד בספרות ההלכה'.

**(ה) תופעה** מצויה מידי פעם בבית יוסף, היא, שמרן דן באותו עניין בשני מקומות נפרדים לחלוטין (אולם באותו חלק), והוא לא מזכיר ולא מציין מאומה ממקום אחד למשנהו, הגם שבמקום אחד ישנה תוספת חשובה על האמור במקום השני, ויש גם שבכל מקום התבארו פרטים חשובים שלא התבארו במקום השני<sup>21</sup>.

**(ו) קרה** ובעת כתיבת הבית יוסף, שמרן לא הבחין אפילו בדברים מפורשים הכתובים בספרים הפתוחים לפניו, ולאור זאת כתב דברים מוטעים, לימים חזר ותיקן את דבריו בבדק הבית<sup>22</sup>.

צה. להלן כמה דוגמאות. **דין החלפת משכון לגוי בשבת:** ב"י א"ח סי' שו עמ' רפה (כתב רבינו ירוחם...), שם סי' שכה עמ' תסט (כתוב במרדכי...), מטעם כפילות זו בבי' נוצרה גם כפילות בשו"ע א"ח סי' שו סעיף י' וסימן שכה סעיף ג. **דין מוקצה בעשבים ובירק:** ב"י א"ח סי' שיש עמ' שלט (ומשמע מדברי רש"י שאפילו אם העשבים מחוברים...), שם סי' שלו עמ' תקמא (כתבו הגהות אשירי...), **דין ברכה שלאחר המגילה ביחיד:** ב"י סי' תרצ עמ' תרסא-תרסב (כתב המרדכי... יחיד הקורא את המגילה לא יברך לא לפני ולא אחריה...), שם סימן תרצב עמ' תרסח (וכתוב עוד שם ירושלמי לא אמרו ברכה לאחריה ביחד אלא בצבור), וראה הגהות"ע סי' תרצ אות כג. כל אלו נידונים בעניין אחד המופיעים בבי' בשני מקומות, עם הוספות ושינויים, מבלי לציין מאומה מהאחד לשני. גם דבריו **בדין שכר שבת במקום מצווה**, שבבי' א"ח סי' שו עמ' רפד ושם סי' תקפה עמ' שמ אינם עולים בקנה אחד, והוא אינו מציין מהאחד לשני, וזה גרם גם לקושי שבין שתי ההלכות המקבילות בשו"ע סי' שו סעיף ה וסי' תקפה סעיף ה. במקרים אחרים מרן עצמו הרגיש בזה, והוא השלים את הציונים ממקום למקום בבדק הבית. לדוגמה **בדין ברכת מאכל לרפואה**, שכתב תחילה בסי' רד עמ' שי בשם הר"א שברכתו שהכל, אולם שם סי' רח עמ' שכד-שכה הביא את דברי החולקים על זה, מבלי לציין בשום מקום מהאחד לשני, ושוב השלים וציין בבדה"ב בסימן רד למה שהוסיף בזה בסימן רח. גם **בדין מכירת יין נסך בהקפה**, בבי' י"ד סי' קלב עמ' ר-רא הביא בזה מרבינו ירוחם, ובבדה"ב על אתר הוסיף: 'וכתבתי זה בסימן קמד בשם התוספות', ואכן שם סוף סי' קמד עמ' רצו הביא בזה מהתוספות, ובבדה"ב על אתר הוסיף: 'ועיין במה שכתבתי בסימן קלב בשם רבינו ירוחם'.

צו. ראה בטור א"ח סי' פט עמ' שמג-שמד, שכתב בשם אבי העזרי שמותר לשתות מים קודם התפילה, אולם דווקא ביום חול, אבל בשבת ויו"ט אסור משום חובת קידוש, וכתב על כך הטור: 'אדוני אבי הרא"ש ז"ל היה שותה מים בשבת בבוקר קודם תפילה, שאין הקידוש אסור כיון שעדיין לא הגיע זמנו'. והנה בבי' שם, כתב שמצא בשם רבינו טוביה שבשבת ויו"ט אסור לשתות מים קודם התפילה משום חובת קידוש, ושכן כתב בארחות חיים בשם הר"מ, וכתב על כך הבי': 'וזכרתי שראיתי כתוב בספר אחד שמתיר לשתות אפילו בשבת ויו"ט, ולא מיתסר מפני שלא קידש משום דכל שלא התפלל אכתי לא מטי זמן קידוש'. ובבדק הבית על אתר, הוסיף על כך: 'והוא מה שכתב רבינו שהיה נוהג הרא"ש'.

דוגמה נוספת. בפסקי הרא"ש לגיטין פרק 'האומר התקבל' (בתלמוד לפנינו הוא פרק ו וברא"ש לפנינו הוא פרק ז) ט' הובאה מחלוקת ראשונים בעניין קבלת גט לקטנה ארוסה, וכתב הרא"ש שרש"י בתחילה פירש כך ולבסוף הגיה ופירש אחרת, וכתב על כך הרא"ש 'זכן עיקר', כשרצונו לומר שכן עיקר דעת רש"י כמשנתו האחרונה; בחתימת הדיון כתב הרא"ש: 'זכין דפליגי בה רבוותא ראוי להחמיר'. עניין זה הובא במקביל בטור אה"ע סי' קמא עמ' רטז-ריח, ולסיום כתב הטור: 'וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי לנו להחמיר שלא תקבלנו אלא ע"י אביה'. בבי' שם עמ' רטז-ריז תמה על הטור: 'וגם הרא"ש כתב בפרק התקבל שכן עיקר, ולפיכך יש לתמוה על רבינו שכתב בשמו וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי לנו להחמיר וכו', לכך נראה לי שצריך להגיה ולכתוב וכן כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל, דהשתא מה שכתב רבינו

**(ז) פעמים** ניכר כי אחר השלמת הסימן התווספו למרן ביאורים וחיידושים נוספים שלא כתבם בראשונה, אך מחמת חוסר מקום הוא נאלץ להוסיפם בסוף הסימן, הגם שבעיקרון הדברים שייכים באופן ישיר לתחילת הסימן<sup>ז</sup>.

**(ח) כאמור** לעיל, בסוף שנת ש"ב מרן סיים את עריכתו הראשונה של הבית יוסף. מאז ועד שנת ש"ד הוא חזר שוב להגיה את כל החיבור מהתחלה, ולערכו מחדש עריכה סופית על מנת שיהיה ראוי לדפוס.

**הצצה לנעשה** בחיי היום יום של מרן בתקופה זו בה הוא עסק בהגהת הבית יוסף, מוצאים אנו בדברי מרן עצמו בתשובה: 'עם היותי טרוד במרדות מלחמת מצות, אם לימוד חברים מקשיבים יושבים בישיבה, ואם עסקי בהגהת חיבורי הגדול בית יוסף, ואם מרדות קהלות הקדש יצ"ו מרחם ומשאם וריבם, ופניתי מכל עסקי למלאות חפץ ורצון האלוף הרב הנזכר...'<sup>זח</sup>.

**(ט) לאחר** סיום עריכתו הסופית של הבית יוסף, היה צורך בשירותו של 'סופר מעתיק'. זאת לפי שהטופס של מרן המחבר עצמו הכיל הוספות בגיליונות, מחיקות, שינויים ותיקונים שונים, והיה צורך בהעתקה אחידה ורציפה של החיבור כולו במתכונתו הסופית, על מנת להגישו לדפוס. אולם קרה שמרן מחק בהעברת קולמוס את מה שכתב בתחילה ותיקן את דבריו בגיליון, אך הסופר המעתיק התרשל במלאכתו ובמקום להעתיק

ובין דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי להחמיר וכו' דברי עצמו הן ולא דברי הרא"ש. ושוב חזר מרן ותיקן דבריו בבדק הבית: 'כל זה צריך למחוק ולכתוב במקומו ומה שכתב רבינו בשם הרא"ש ובין דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי לנו להחמיר וכו' בפרק התקבל'. וכבר נשאל על כך מרן מאת ר' שמואל טבע, בהתכתבות ביניהם המובאת בסוף ספרו בדק הבית (דפריד' שלוניקי שס"ה דף עג ע"א-עד ע"א; התכתבות זו הועתקה בשלב מאוחר גם אל ספר בית יוסף לאחר הקדמתו של מרן): 'עוד זאת בטור אה"ע סימן (קמ"ז) [קמא] כתב הטור... וכתב מר עליה וזה לשונו, וגם הרא"ש כתב בפרק התקבל שכן עיקר, ולפיכך יש לתמוה על רבינו שכתב בשמו (וכו'), לכך יש לומר שצריך להגיה... ואני הצצתי בפסקים וראיתי דהרא"ש גופיה מסיים בה הכי ובין דפליגי רבוותא ראוי להחמיר... ומעתה יפה כתב הטור ואין מקום להגיה'. ומרן השיב על כך: 'הדין עם כ"ת, וחי האהבה כי זה כמה ימים הגהתי בספרי, וכמה דברים כאלה אירע לגדולים אשר קטנם עבה ממתנגו, ואם יאריך ה' ימי צבאי אעשה את אשר עם לבבי לחזור להשיב ידי על הגהת כל החבור בענין שיהיה כולו בדוק ומדויק בתכלית, נאם הצעיר יוסף בכמהר"ר אפרים קארו וזה"ה'.

תקלה נוספת שאירעה לב"י שם (עמ' ריז) היא מה שסיים: 'ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת וכמה רבוותא הכי סבירא להו נקיטין כוותיהו, ומיהו כל היכא דאפשר ראוי לחוש לדברי החולקים עליהם'. אך זה קשה, כי הרי"ף והרמב"ם ושע"מ הם המחמירים. וראה בדרכי משה שם מה שנדחק בזה (ולא שהיה לו גרסה שונה בב"י). וראה חיידושי הגהות שם. אבל מרן תיקן את דבריו בבדק הבית וכתב על 'ומיהו כל היכא דאפשר...': 'על זה צריך להעביר קולמוס'.

**צו.** ראה ב"י סוף סי' ש"ב עמ' שמ, והגהה"ע שם אות י. גם האמור בב"י סוף סי' שלו עמ' תקמד ('אסקנא...') גבי שימוש בצדדי אילן, שייך לדיני אילן בשבת המובאים בתחילת הסימן שם.

**צח.** שו"ת (דיני נשים – אה"ע), דיני יבום וחליצה, סי' ג.

את התקון שבגיליון העתיק את הנוסח המומעה, המחוק<sup>צ</sup>. נוסף על כל זה, מאחר והחיבור מכיל העתקות רבות ממקורות שונים, מחמת הטורח נמנע מן מלהעתיק בכל המקומות את הנדרש, והוא הותיר זאת לסופר המעתיק; אולם בכמה מקומות נותרו הוראותיו של מרן למעתיק, שלא הבין כראוי, והעתיק בטעות את ההוראה במקום את המקור<sup>פ</sup>. כמו כן ניכר שבכמה מקומות נוצרו כפילויות<sup>ק</sup> או ציונים מוטעים<sup>כ</sup> בבית יוסף, הכל מן הסתם באשמת המעתיק.



**צט.** כך קובל מרן בהתכתבותו עם ר' אברהם אפומאדו, המובאת בסוף ספרו בדק הבית (דפיר שלוניקי שס"ה דף ע"ב-ע"ג ע"א: התכתבות זו הועתקה בשלב מאוחר גם אל ספר בית יוסף לאחר הקדמתו של מרן): 'על מה שהוקשה לכם במה שכתבתי על דברי הטור... והנה אניגד לכ"ת גופא דעובא היכי הוה, כי הנסחא שהייתה לפני (=בטור) במהדורא קמא היתה נסחת אטליא שכתוב בה... ועל פי הנסחא ההיא כתבתי... אכן אח"כ ה' אנה לידי ספר הטור שכתוב בו... ועל פי הנסחא ההיא הגהתי ספר הטור שממנו הועתק ספר הדפוס אשר לי, ואז רשמתי בהעברת הקולמוס על מה שכתבתי בביאורי, וכתבתי מבחוץ כלשון הזה... והסופר המעתיק שכח מלכתוב הגהה זו, והעתיק מה שכתבתי מקודם בפנים, ולא שת לבו לרשימת העברת הקולמוס, ואנחנו נקיים ת"ל. ולכן אמצא חן בעיני כ"ת, תגיה בספרך כלשון השני שכתבתי, ומשם יוגהו שאר הספרים הנמצאים שם, ושכרך כפול מן השמים. וכמה מדברים כיוצא באלו ארעו לגדולי עולם אשר קטנם עבה ממתנינו, ואפילו בתלמודנו הקדוש נמצאו בו גרסאות (חלוקות) [חלוקות] לאין מספר לסבת בלבול העתקת הסופרים. ולהיותי טרוד עדין בהשלמת תקון ביאור חושן המשפט, לא היה לי פנאי לעשות את אשר עם לבבי, לחזור להשיב ידי על הגהת כל החבור הנדפס בענין שיהיה כולו בדוק ומדויק בתכלית, אם יאריך ה' ימי צבאי מוצא שפתי אשמור בעזרת האל, ושלום מאת הצעיר יוסף קארו'.

ק. ב"י חו"מ סוף סי' רז עמ' פז: 'גם אלה דברי הרמב"ם... והראב"ד השיג עליו שם, והרב המגיד דחה השגתו, ומ"מ כתב שאינו יודע ראייה לדין הרמב"ם, ואני בעיני מצאתי ראייה לדבריו מדאמרינן בהנושא וכו' ככתוב בביאורי ותעתיקנו כאן. כוונתו למה שכתב בכס"מ הל' מכירה פ"א הט"ז: 'ואני בעיני בינותי דנפקא לן מדאמרינן בפרק הנושא...'. ב"י אה"ע סי' קמ עמ' ריב: 'ועיין בתשובת ריב"ש ותעתיק פה'.

קא. ב"י או"ח תחילת סי' רב עמ' רצד: 'ודין ברכת שמרי יין כתב רבינו בסימן ר"ד, ושם יתבאר ברכת התמיד וברכת יין מזוג... דין יין מזוג במים יתבאר בסימן ר"ד, ושם יתבאר דין זגים שנתנו לתוכם תאנים מה מברכים על יין היוצא מהם'. וראה גם ב"י יו"ד סי' קה עמ' רעט-רפ, שיש שם כמה כפילויות, וראה שם בחידושי הגהות אות ג שעמד קצת בזה, ושוב מצא בכנה"ג שכתב על כך 'שיש כאן יתור לשון; והמעייין עוד בהמשך שם ימצא עוד כפילויות וקשיים, למשל כל לשון התוס' שם מועתק פעמיים, וגם בתירוצו השני שמדובר בכלי ראשון (לפיכך נ"ל דבכלי ראשון איירי...) הוא חוזר לפתע לדין כלי שני 'ואפילו מעלה רתיחות' וכו', וניכר בעליל שקטע זה מתאים יותר לעיל שם בדחיית תירוצו הראשון.

קב. ב"י או"ח סי' רד עמ' שי: 'דין מתיקה שמשמים אותה על רקיקין דקין כתב רבינו בסימן רי"ב; הכינוי 'רבינו' בב"י בכל מקום מכון על הטור, אולם דין זה אינו מוזכר בדברי הטור בסימן ריב כלל, כי אם בדברי הבי"ש שם, עמ' שנ. האם יתכן שתלמידו של הבי"ש כתב זאת, וכוונתו ל'רבינו' הבי"ש?!

## פרק שלישי

### התהוות הכסף משנה

**לעיל פרק א** הסקנו שהכסף משנה על חלק מדע התחבר עד שבט רפ"ג; מכאן ואילך הרבה עניינים בכסף משנה נכתבו במקביל לכתיבת הבית יוסף – שנחתם באופן סופי בשנת שי"ד. אולם בשלב זה חיבור הכסף משנה עדיין לא הושלם, ומרן המשיך לעסוק בו ולהשלימו עוד כעשרים שנה, והוא אף הזכיר בו את שנת שכ"ז, ולבסוף בשנת של"ד הוא שלחו לדפוס. מלאכת הדפוס ארכה עד שנת של"ו, וכמהלכה מרן נפטר לבית עולמו ביום חמישי יג ניסן של"ה.

### כעת נלקט פרטים נוספים בנוגע להתהוות הכסף משנה.

**(א) מפורותיו של הכסף משנה,** כפי שהן מפורשות על ידי מרן בהקדמה, הן: לחשוף 'מוצא כל דין ודין (=שכתב הרמב"ם) ולבאר דבריו ולהשיב להשגות הרב רבי אברהם בן דוד ולהשגות הרמ"ק'. בנוגע לבירור גרסאות הרמב"ם, לא הזכיר מרן מאומה בהקדמת הכסף משנה (בניגוד להקדמת הבית יוסף בה הזכיר כי מטרת החיבור היא גם לברר את גרסאות הטורף). אולם בפועל מרן בכסף משנה עסק רבות בבירור גרסאות הרמב"ם, הן על פי ספרי דפוס שונים<sup>79</sup>, הן על פי כתבי יד שהגיעו לידי<sup>80</sup>, הן על פי ספר ישן<sup>81</sup>, הן על פי ספר מוגה<sup>82</sup> או ספרים מוגהים<sup>83</sup>, הן על פי ספר מדויק<sup>84</sup> או ספרים מדויקים<sup>85</sup>. לעיתים הגיה מסברה<sup>86</sup>.

ק. לעיל הערה 79.

קד. כס"מ אהבה הל' ספר תורה פ"ח ה"ד: 'כתוב בספרי רבינו בספר ואלה שמות... ומצאתי בספר מוגה שהעבירו הקולמוס על... ונ"ל שהגהה מוטעת היא ונסחת ספרינו נכונה, דוק ותשכח כי כן מצאתי בדפוס איש"ר... ארוך שוכב עם אשת אביו כתוב בספרי רבינו שהיא פרשה סתומה, ובדפוס פורטוגאל אין שם פרשה כלל...'. כס"מ אהבה הל' ברכות פ"א ה"א: 'מצאתי נוסחא ישנה שכתוב בה... וכן כתוב בדפוס וינציאה...'. וראה עוד להלן הערה 115.

קה. כס"מ אהבה הל' קריאת שמע פ"ב סוף ה"ב: 'זאת הנוסחא הכתובה בספרי הדפוס טעות סופר היא, וא"א ליישבה, וצריך להגיה... וכן מצאתי בספר כתיבת יד...; שם הל' תפילה פ"ה ה"ב: 'כך היא נסחת ספרים דידן, והטור גורס בספרי רבינו... וכן נוסחת כתיבת יד של רבינו...; כס"מ זרעים הל' בכורים פ"ט ה"א: 'בספר כתיבת יד כתוב בדברי רבינו...; שם הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ח: 'בספרי רבינו כתוב... וט"ס הוא... וכן נמצא בספר כתיבת יד... כס"מ קרבנות הל' בכורות פ"ב ה"ה: 'בקצת ספרי רבינו כתוב... וט"ס הוא וצריך למחוק... וכן מצאתי בספר כתיבת יד... בנוגע לחלק טהרה, נראה שמרן עשה שימוש מוגבר בכתבי יד, ואף יתכן שהיו לפניו כמה כאלו, וכמו שכתב בכס"מ הל' טומאת מת סוף פ"ו: 'נראה שהטעם שנסחתו (=הראב"ד) בדברי רבינו היתה כמו שכתוב בספרי הדפוס... והנסחא האמיתית... וכן מצאתי בספרי כתיבת יד...'. במקומות הבאים בחלק טהרה הכס"מ מזכיר 'בספר כתיבת יד' הל' טומאת צרעת תחילת פ"א; שם ה"ה; הל' מטמאי משכב ומושב פ"ב ה"ז; שם פ"ג סוף ה"ח; הל' שאר אבות הטומאות פ"א ה"א; הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ה.

**ע"ג גודל** מירחתו למצוא מקור כל דין ודין ברמב"ם, נוכל להתרשם ממה שכתב באחד המקומות: 'ודינים הללו לא כתב הרב המגיד מקומם, וכתב בעל מגדל עז דאיתנהו בפרק מי שאחזו, ואני חיפשתי כל הפרק בבבלי ובירושלמי וגם בתוספתא בדקתי כל המסכת ולא מצאתי<sup>פ"ב</sup>.

**ע"ג גודל** עמלו בעיון ובהבנה, נוכל להתרשם מדבריו הבאים. בנוגע לנידון אחד בהלכות ריבית, בו כתב הרמב"ם מחלוקת גדולה בין רבותיו לבינו, כתב על כך מרן בכסף משנה על אתר: 'דברים אלו נראין כדברי הספר החתום בלי טעם, וה' האיר עיני לירד לעמקן, והילך ביאורן...'<sup>פ"ב</sup>; וכאן הוא הולך ומבאר באריכות את כל צדדי הסוגיה לפי הבנת רבותיו של הרמב"ם ולפי הבנת הרמב"ם.

**(ב) אופן** כתיבת ספרו כסף משנה היה בדומה לנאמר לעיל פרק ב לגבי כתיבת הבית יוסף: לפני מרן עמדו ספרי משנה תורה לרמב"ם (עם השגות הראב"ד והמגיד משנה) בהם קבע את לימודו, ובמקביל עמדו לפניו תפסים (מחברות) בהם היה מעתיק פסקאות פסקאות מדברי הרמב"ם ('דיבור המתחיל'), וכותב על כך את המקורות, בתוספת חידושי וביאוריו ובידוריו הגרסאות. בסופו של דבר, כאשר מרן שלח לדפוס את חיבורו הכסף משנה כעבור שנים רבות, הוא שלח את התפסים הללו (המחברות) ללא ספרו של הרמב"ם, והמדפיסים באיטליה צרפו את ספר הרמב"ם עם השגות הראב"ד והמגיד משנה – כשהם מוגהים על פי מקורות אחרים – אל חיבור הכסף משנה, בלא להשוותם אל הכסף משנה כלל. משום כך בהרכבה מקומות אין התאמה בין דברי הכסף משנה וגרסאותיו, לאמור ברמב"ם, הראב"ד ובמגיד משנה המצורפים אל ספרו דפוס ראשון<sup>פ"ב</sup>.

קו. כס"מ עבודה הל' מעילה פ"ד ה"ב: 'וכן מצאתי בספר ישר'.

קו. כס"מ זרעים הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ו: 'כך מצאתי בספר רבינו מוגה'.

קה. כס"מ עבודה הל' בית הבחירה פ"ז ה"ט: 'וכן כתוב בספרי רבינו המוגהים'.

קפ. כס"מ זמנים הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב: 'וכן מצאתי בספר רבינו מדויק'.

קי. כס"מ טהרה הל' טומאת אוכלין פ"י ה"ח: 'וכך היא בספרים המדויקים'.

קיא. כס"מ נשים הל' יבום וחליצה פ"ו ה"ג: 'ונ"ל שמ"ש בספרי רבינו... ט"ס הוא וצריך למדוק'; כס"מ קדושה הל' שחיטה פ"ג ה"ח: 'ובנוסחא דידן בספרי רבינו כתוב... ונ"ל דהאי לאחרים ט"ס הוא וצריך למדוק'.

קיב. כס"מ נשים הל' גירושין סוף פ"ג.

קיג. כס"מ קניין הל' שלוחין ושותפין פ"ו ה"ה.

קיד. וכדברי רד"צ הילמן בצפונות (לעיל הערה 22, עמ' נט אות כח): 'ראוי להודיע ללא יודעים שנוסח הרמב"ם ונוסח השגות הראב"ד והמגיד משנה הנדפסים עם הכסף משנה, אינו נוסח הספר שהיה למרן (שהוא הנדפס בקושטנטינא בשנת רס"ט), אלא נוסח "הספרים המוגהים", דהיינו ספרי הדפוס שהוגדו ע"פ ספרי היד וספרי ההשגות וספרי המ"מ שבכתיבת יד [כמפורש בשער הדפוס הראשון של הכס"מ... הכל הוגה עם רוב העיון והשקידה בהעתק הבא מצפת תוב"ב, וגם בהעתק מעויין ומוגה משיבת מצרים...] והרבה פעמים דן מרן בנוסחי הרמב"ם וההשגות והמ"מ שבדפרי ששוננו ותוקנו בדפוס שנדפס בו הכס"מ...'. דוגמה אחת בולטת אצייין כאן, למופיע בכס"מ זרעים הל'

**(ג) לאחר** סיום עריכתו הסופית של החיבור כסף משנה, היה צורך בשירותו של 'סופר מעתיק' (ככל האמור לעיל פרק ב גם לגבי הבית יוסף), מאחר והמסופר המקורי של מרן הכיל הוספות בגליונות, מחיקות, שינויים ותיקונים שונים, והיה צורך בהעתקה אחידה ורצופה של החיבור כולו במתכונתו הסופית. אולם בלא מעט מקומות המעתיק הלז לא עשה את מלאכתו כראוי, ומפני כך נגרמו בכסף משנה, במקומות רבים, שיבושים שונים, כפילויות וסתירות מיניה וביה<sup>22</sup>. עוד היה צורך להעתיק מחיבור הבית יוסף עניינים רבים העוסקים בביאור דברי הרמב"ם, שמרן ראה לנכון לצרפם אל חיבור הכסף משנה במקומות המתאימים; גם בעקבות זאת נעשו שיבושי העתקה לא מעטים<sup>23</sup>. יש גם שמרן רשם הוראה למעתיק מהיכן עד היכן להעתיק מהבית יוסף אל הכסף משנה, אבל המעתיק שגה והעתיק את ההוראה של מרן ולא את הקטע המתאים מתוך הבית יוסף<sup>24</sup>.



בכורים פ"ח ה"ו: 'פה יש חסרון הרבה בספרי רבינו מטעות סופר, ולכן אעתיק כל מה שחסר ואחר כך אבארנו, והילך מה שחסר'; והולך ומעתיק כשמונה הלכות תמימות ברמב"ם. אולם כל ההלכות הללו מופיעות שם ברמב"ם עם הכס"מ דפו"ר, ובוזה נוצרה כפילות מיותרת.

קטו. ראה דברי רד"צ הילמן בצפונת (לעיל הערה 22). אוסיף כאן עוד דוגמה שלא נזכרה בדברי רד"צ שם. בכס"מ נשים הל' אישות פכ"ג ה"ז נאמר: 'כתוב בדפוס קוסטנטינא, במגיד משנה חסר מכאן לתשלום הלכות אלו והתחלת הלכות גירושין עד פרק ג' ולא נמצא בשום העתק עכ"ל, ובתשובת הריב"ש ג"כ כתוב שלא נמצא אצלם מגיד משנה משלשה פרקים של התחלת הלכות גירושין, מתחלת זה הפרק עד דיבור המתחיל אבד במקום שהשיירות מצויות שבפרק שלישי ואינו מפרישת הרב המגיד אלא דברי תלמיד עכ"ל'. והנה שתי תקלות אירעו כאן למעתיק. אחת, מה שהתבאר בהגהה (מאת רד"צ הילמן) על הכס"מ הלז במהדו' ר"ש פרנקל, שדברי הריב"ש מסתיימים במילים 'של התחלת הלכות גירושין', ומשם ואילך הוא העתיק מהכתוב בספר המוגה (=המוזכר לעיל הערה 114) בתחילת הלכות גירושין, ע"כ. מיד יוסבר מה אירע כאן. שנייה, שהנה מיד בפסקה הבאה כותב הכס"מ: 'משמע דאתי במכ"ש... וכמו שכתב הרב המגיד', וכן הזכירו בכס"מ להלן שם בעוד ארבעה מקומות, כפי שצויין ג"כ בהערת רד"צ הילמן שם, אבל הרי קודם לכן הוזכר בכס"מ שדברי המ"מ אבדו מכאן ועד סוף הל' אישות (שניים וחצי פרקים), וכן בשלושת הפרקים הראשונים מהל' גירושין, ואיך הוא חוזר ומוזכרו כמה פעמים בסוף הל' אישות? אולם הסבר כל העניין הוא: בשלב ראשון היה ביד מרן דפוס קושטא רס"ט שבו אכן חסרו דברי המ"מ בסוף הל' אישות ובשלושת הפרקים הראשונים מהל' גירושין, ואז הוא העתיק את ההכרזה הראשונה כפי שנרשמה על אחר בדפוס קושטא. בשלב מאוחר יותר הגיע לידו דפוס ונצייה רפ"ד, בו הופיעו דברי המ"מ על סוף הל' אישות, ועל פי זה הוא הוסיף וציין בחיבורו שם לדברי המ"מ כמה פעמים, וגם תיקן את ההכרזה ע"פ דברי הריב"ש וע"פ האמור בספר המוגה שדברי המ"מ חסרים רק על שלושת הפרקים מהל' גירושין. אבל הסופר טעה והעתיק בבלבול את שתי ההכרזות כאחת.

קטז. דברי רד"צ הילמן (לעיל הערה 22).

קיו. כך נראה מנוסח ההפניה שבכס"מ קדושה הל' מאכלות אסורות פי"ג הכ"ז, אל הב"י (לעיל הערה 27 מס' 5): 'ופירש"י צא והפס עלי מנת המלך ארנונא שהיו נותנים מתבואותיהם וכו' כדאיתא בב"י סימן קלב עד ונמצא פורע חובו מיי"נ, והכוונה בזה היא להעתקת לשונות רש"י ותוספות המובאות בב"י שם. וראה גם בכס"מ הפלאה הל' נדרים פ"ט סוף הי"ט: 'נדר משחורי הראש וכו', גם זה משנה שם, ובגמרא מ"ט מדלא קאמר מבעלי שער וכו' ככתוב בחיבורי', גם זה נראה הוראה להעתיק מהב"י (ויד' סי' רסו עמ' שג-שעד), שאין שם יותר מאשר הבאת דברי הגמ' ופירושה מהר"ן. וכן הכוונה גם באמור בכס"מ שם הי"ב: 'ככתוב בחיבורי', שזו הוראה להעתיק מהב"י (שם עמ' שעה).

## פרק רביעי

## שולחן ערוך

**תכף ומיד** עם השלמת החיבור בית יוסף בשנת שי"ד ק"ה, עלה בדעתו של מרן לעשות ממנו ספר קיצור דינים: 'ראיתי אני בלבי כי טוב ללקוט שושני ספירי אמריו בדרך קצרה... וקראתי שם ספר זה שלחן ערוך' ק"ה. כבר בתחילת חודש אלול שנת שט"ו גמר מרן לחבר – בכפר ביריה הסמוך לצפת – את השולחן ערוך חלק אורח חיים קכ.

**כעשרה חודשים** לאחר מכן, בתחילת חודש תמוז שנת שט"ז, גמר מרן לחבר – הפעם בעיר צפת – את השולחן ערוך חלק יורה דעה קכא.

**כשבעה וחצי חודשים** לאחר מכן, בחודש שבט שנת שי"ז, גמר מרן לחבר – גם הפעם בצפת – את השולחן ערוך חלק אבן העזר קכב.

**כשלושה עשר חודשים** לאחר מכן, בחודש אדר א שנת שי"ח, גמר מרן לחבר – מן הסתם בצפת – את השולחן ערוך חלק חושן משפט קכג.

**נמצא שמלאכת** חיבור ספר שולחן ערוך על כל ארבעת חלקיו ארכה כשלוש וחצי עד ארבע שנים (שי"ד/שט"ו-שי"ח), כשמרן בגילאי שישים ושש עד שבעים שנה – על פי האמור לעיל (ליד הערה 8) שהוא נולד בשנת רמ"ח קכד.

---

קיה. לעיל הערה 10.

קיז. הקדמה לספר שולחן ערוך.

קכ. בסוף שו"ע אר"ח דפ"ר (ונציה שכ"ה): 'תם ונשלם ביום ב' ב' לאלול שנת אלהים חשב"ה לטובה בכפר ביריא שבגליל העליון תוב"ב'. 'חשב"ה' עולה למניין שט"ו, ואכן בשנה זו חל ב באלול ביום שני.

קכא. בסוף שו"ע י"ד דפ"ר (ונציה שכ"ה): 'תם ונשלם בליל ד' שנים לירח תמוז שנת השי"ו בצפת תוב"ב'.

קכב. בסוף שו"ע אה"ע דפ"ר (ונציה שכ"ה): 'והיתה השלמת הספר הנכבד הזה ביום ג' י"ט לשבט שנת השי"ז ליציירה בצפת תוב"ב שבגליל העליון יבנה במהרה בימינו אמן'.

קכג. בסוף שו"ע חו"מ דפ"ר (ונציה שכ"ה): 'במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום אשר גבר עלי חסדו וזיכני להשלים הספר היקר הזה, הוא ברחמי וברוב חסדיו יחמול עלי לחדש כנשר נעורי וזכני להוליד בנים זכרים ועוסקים בתורה ומורי הוראות בישראל יראת ה' היא אוצרם, לא תמוש תורת ה' מפי ומפי זרעי ומפי זרע זרעי אמר ה' מעתה ועד עולם אמן, והיתה השלמה' הספר היקר הזה אור ליום שישי י"ו לאדר ראשון שנת עדותיך ש"יחה לי, תם ונשלם תלב"ע בנל"ך ואע"י יחלצית'ו (=תהילת לאל בורא עולם, ברוך נתן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה, ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר). שנת 'שיח"ה' הכוונה לפ"ג, כלומר ה' אלפים שי"ח, כי בשנה זו אכן טז אדר א חל ביום שישי; אך אינה לפ"ק, כלומר שכ"ג, כי בשנה זו טז אדר א לא חל ביום שישי כי אם ביום שלישי.

קכד. כאן מבקש אני להעיר מספר דברים בזהירות המתבקשת. נראה שהיה צורך רב להודרו במלאכת כתיבת השו"ע, על מנת להמציא במהירות ככל האפשר ספר הלכה לזיכוי הרבים. עתה ננסה לתאר לעצמנו מצב של לימוד כל חלק אר"ח בעיון, במשך כשנה אחת, כולל כל העניינים



החמורים והמורכבים של דיני שבת, עירובין, פסח, יום טוב, ברכות ועוד. וכן במשך עשרה חודשים כל העניינים המורכבים של חלק י"ד, כולל דיני שחיטה, טריפות, בשר בחלב, תערובות, נידה, מקוואות ועוד רבים. וכן בתקופות קצרות את כל ענייני אה"ע וחז"מ. וכל זה מלבד שאר טרדותיו היום יומיות של מרח, הן בלימוד עם התלמידים, הן בהנהגת הקהילות וכתובת תשובות בעניינים מסובכים (ראה לעיל ליד הערה 98), א"כ נראה שנעשתה פה מלאכה כבירה וכבידה בתקופה קצרה מאוד. ומכאן קשה לקבל מזה שמופיע לפעמים באיזה ספרי אחרונים, שבעת כתיבת השו"ע מרח ראה דברי ראשונים נוספים שגרמו לו לשנות את דעתו ממה שכתב בב"י, כי לקוצר הזמן לא נראה שנעשה ממש עיון מחודש עם ספרים חדשים, אולי רק לעיתים רחוקות, אבל עיקרו של ספר שו"ע הוא קיצור הב"י, כמו שכתב מרח עצמו בהקדמת השו"ע. בכלל, הרבה כללים שכתבו האחרונים בנוגע לספר שו"ע, טעונים בדיקה לאור הנתון האמור שהשו"ע נכתב במהירות רבה; מלבד עצם הקושי בהצעת כללים בלי מקור ברור בדברי מרח המחבר עצמו, הרי כתיבה לפי ריבוי כללים היא כתיבה שלוקחת זמן רב, ומתאימה, אולי, לספר הנכתב בלאו הכי במתינות גדולה. כאמור במקרה שלנו נראה שמרח השתדל לכתוב במהירות. מסתבר שיש לתפוס רק את הכללים הבסיסיים הקרובים אל השכל ואל ההיגיון – אשר מדרכו של כל חכם ודייקן לכתוב כך בלי שיאריך את זמן הכתיבה – ולהסתפק בזה.

מאותו טעם, ראוי למעט מה שאפשר באמירה שמרח חזר בו מהב"י לשו"ע, אם לא במקום שיש לזה הכרח גמור; אבל בלא זה יש לקרב את דבריו שבשו"ע לדבריו שבב"י ככל האפשר. בכלל, ההיגיון הפשוט קובע כי המפרש הטוב ביותר לשו"ע הוא הב"י, מאחר שהשו"ע נכתב מתוך הב"י, והכל ע"י אותו מחבר.

דבר נוסף. מכוח המהירות המדוברת התלונן ר' חיים ויטאל, חיים שנים ישלם, ירושלים תש"ס, עמ' יח, שמכיוון שאת השו"ע 'עשאו בזמן קצר מאד ולא נתישב בו לעשות המהירות', זו אחת הסיבות לכך שבכמה מקומות ישנן סתירות בשו"ע. גם ר' שמואל אבוב, שו"ת דבר שמואל, סי' רנה, כתב כי נמצאו סתירות בשו"ע לא אחת ולא שתיים, והוא שמע שמרח מסר את כתיבת השו"ע לתלמידיו, ומפאת כך 'נמשכו מזה קצת השננים בדעות ובנכסחות, וקשה לזווגם ולתקנם יחד בלתי דוחק הרבה המביא להוציא הדברים מידי פשוטם'. והנה הגם שאין לשמועה זו על מה לסמוך, עכ"פ הסתירות בשו"ע הן עובדה קיימת. להלן דוגמה לסתירה מובהקת. שו"ע אור"ח סי' תרצו סעיף ד: 'כל דברי אבלות נוהגים בחנוכה ופורים'; אולם בשו"ע יו"ד סי' תא סעיף ז: 'מת לו מת קודם פורים... ומ"מ אין אבלות נוהג בו לא ב"ד ולא בט"ו אלא דברים שבצנעא נוהג'. (סתירה נוספת, ראה שו"ע אור"ח סי' קלו סעיף א: 'ביום שקורין שלשה אין קורין פחות מעשרה פסוקים... ואי סליק ענינא בבציר מעשרה פסוקים כגון פרשת עמלק שאין בה אלא תשעה פסוקים שפיר דמי'; אולם בשו"ע אור"ח סי' תרצו סעיף ד: 'מוציאין ס"ת וקורין בפרשת יובא עמלק, ואע"פ שאין בה אלא תשעה פסוקים כופלין פסוק אחרון כדי להשלים לעשרה פסוקים'). כאמור, לדברי ר"ח ויטאל אחת הסיבות לכך היא 'עשעשו בזמן קצר מאד'. והנה הגם שיש בטענה זו מן ההיגיון, מ"מ צריך לקחת בחשבון ידיעה חשובה שכתב מרח עצמו בב"י אור"ח סי' תקעו (עמ' שו-שו), שם הקשה על הטור שדבריו סותרים זא"ז, כי במקום אחד הוא הזכיר מחלוקת רש"י והרמב"ם והסיק 'ומסתברא כדברי הרמב"ם ז"ל', ואילו במקום אחר כתב בדברי רש"י; וכתב על כך הב"י: 'י"ל שבסימן רפח כתב פירוש המשנה כשיטת רש"י, ולא חשש לכתוב דברי הרמב"ם כלל, לפי שסמך על מה שעתיד לכתוב בסימן זה, וכן מנהג רבינו בכמה מקומות'. מעתה, לפחות בנוגע לחלק מן הסתירות בשו"ע, אינו מן הנמנע שמרח עצמו ינהג בדרך זו, שבמקום אחד הוא יבאר באופן יותר ברור כיצד יש לפסוק (אולי אפילו בעקב חיבורו הארוך ב"י), ובמקום אחר יסתום כשיטת החולקים, ויסמוך על מה שביאר במקום אחר.

עוד יש להעיר, כי מצאנו כמה וכמה השמטות של פסקים מוסכמים ודינים ברורים שהובאו בב"י, ואילו בשו"ע נפקד מקומם; ובדרך כלל אנו רואים שהרמ"א בהגהותיו השלים את כל הפרטים הללו מתוך הב"י; עד שהמשנ"ב כתב בשער ספרו: 'ספר משנה ברורה... על שו"ע אור"ח, אשר חיברו הגאון... מו"ה יוסף קארו זצ"ל, עם חידושי דינים שהשמיט הגאון הנ"ל והמציאם הגאון מו"ה משה איסרליש זצ"ל' (לא בדקתי כעת האם נוסח זה מופיע כבר בשער השו"ע בדפוסים ישנים), ובספרי

**למרות שספר שולחן ערוך היה מוכן כליל בשנת שי"ח על כל ארבעת חלקיו, התעכבה שליחתו לדפוס כשבע שנים – עד שנת שכ"ה. אמנם בשנת שכ"א שלח מרן מכתב למדפיסים בוויניציה, בו הוא מודיעם כי הוא מעוניין בהדפסת ספר שולחן ערוך קבץ, אולם בפועל הדבר התעכב עוד שנים אחדות; תקופה זו הייתה רצופת קשיים בהדפסת ספרי קודש באיטליה, מחמת גזירת שריפת התלמוד ושאר ספרי קודש קבץ. כמו**

האחרונים ובעלי הכללים נבוכו הרבה בעניין, וניסו להסביר זאת בכמה אופנים, אבל יש מקומות שכל ההסברים קשים, על כן נראה כי יש השמטות כאלו שאינן מכוונות על מנת שידייקו מזון, והן רק פירות הנושרים מחמת ההכרח הגדול 'שעשאו בזמן קצר מאד'.

עוד נראה להעיר בדרך זו, שככל הנראה לא תמיד נכון ללמוד הלכות מדקדוקים בלשונות השו"ע, כי כנראה מחמת קוצר הזמן, וגם מחמת הצורך לקצר מאוד ולדחוס מה שיותר תוכן בכמה שפחות מילים, דקדק מרן בעיקר בתוכן הדברים עצמו ולא הייתה כוונתו ללמד הלכות ע"י דקדוק הלשון. יש באמתחתי כמה דוגמאות לכך שלשונות השו"ע באו לפעמים בלשון לא דווקא כמצוי לפעמים בקדמונים (אם כי לאידך גיסא ישנן גם דוגמאות רבות לדיק נפלא בלשונותיו, בהתאם למה שהעיר דין ב"י במקביל). כדוגמה קיצונית יש להזכיר מקום שגדולי האחרונים העירו על השו"ע שהלשון באה שלא בדקדוק, והיא בס' תרמו סעיף ב: 'או שליקטן אחד אחד לאכילה הרי זה כשר'; וראה ב"י שם, שזו גרסה מוטעית ברמב"ם שיש בה בעייה כפולה: (א) תנאי הכרחי המוזכר בגמרא לא מופיע ברמב"ם; (ב) ברמב"ם מופיע תנאי שאין לו שום מקור והוא חסר הבנה לחלוטין. על כן הסיק הבי"י, וכן מופיע כל העניין גם בכס"מ על הרמב"ם שם, שגרסת המ"מ ברמב"ם היא הנכונה, ועל ידה מסולקות כל הבעיות. אבל כאמור בשו"ע חזרת ומופיעה הגרסה המוטעית. וכבר העיר הט"ז על אתר שם (ס"ק ה): 'גרסה זו אינה נכונה ברמב"ם... והבי"י הסכים ג"כ לזה, ועל כן תימנה שהעתיק כאן גירסא זו...'. וכן מתבאר גם מדברי המג"א שם (ס"ק ב), וביאור הגר"א (ס"ק ד), וראה גם באר היטב (ס"ק ו), והובא הכל בהסכמה בכה"ח שם (ס"ק י), וכן כתב המשנ"ב שם (ס"ק ח) שצריך לתקן את לשון השו"ע כגרסת המ"מ (כאמור גם בכס"מ כתוב לתקן את הגרסה ברמב"ם, וזהו בחלק זמנים, ולעיל פרק א הסקנו שבעיקרון חלק זה הוא בין החלקים שככל הנראה עיקריהם נכתבו בשנים מאוחרות יותר – קרוב לסוף ימיו של מרן).

ובנוגע לעניין אחר, ראה גם לחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לה), שהלכה אחת בשו"ע משמעותה הפך המנהג הרווח והידוע, ועל כן כתב הפר"ח שלשון השו"ע הוא לאו דווקא; אולם החיד"א העיר שלדעתו לשון השו"ע היא בדווקא, וכך גם משמעות הבי"י; ועל כך שזה סותר את המנהג הידוע, כתב החיד"א, שבכמה מקומות מצאנו שמרן כתב שהמנהג כך וכך, וע"פ מקורות אחרים ידוע לנו שהמנהג בזמנו היה ההפך, ויתכן שלרוב קדושתו וטרת לימודו לא דקדק וסבר שהמנהג אינו כך, וא"כ הוא הדין גם לעניין הנידון בחיים שאל שהמנהג היה שלא כדברי השו"ע, 'ומרן אגב דטרוד בגריסיה ומשפטיו עם ישראל לא שת לבו בעת ההיא'. חושבני שרשאים אנו לומר שגם אלו יכולות להיות סיבות לכך שמרן נתן את עיקר דעתו על תוכן הדברים ולא חש לדקדק כ"ב בלשונות, נוסף על כך 'שעשאו בזמן קצר מאד'.

קבה. כך מוסר ר' מרדכי יפה, בהקדמת ספרו לבוש מלכות, חלק ראשון – לבוש התכלת: 'ויהי אחרי הדברים האלה, יצא הקצף מלפני ה' בגזירת גירוש בארץ מולדתי, מדינת פיהם... והגלה הגליתי בראש גולים מק"ק פראג בשנת שכ"א, והלכתי לארץ איטליא, באתי לק"ק ויניציאה, והנה בהיותי שם בק"ק ויניציאה שמעתי איך הרב המשביר בעצמו (מ"מ) התעורר על זה הענין המועיל (=לחבר ספר קצף), וגם כתב לארץ איטליא למדפיסים אשר שם שרצונו לשלוח קיצור מספרו הגדול להדפיס, והוא אשר קראו שולחן ערוך'.

קבו. ראה לעיל הערה 17.

כן יתכן שגם קשיים בנויים מקורות מימון סייעו לעיכוב בהדפסת הספר<sup>קכ</sup>. בסופו של דבר תרם גביר גדול ממצרים – ר' שלמה אלשקר – סכום כסף נכבד להדפסת הספר<sup>קכ</sup>.

**בסופו של דבר**, בשנת שכ"ה שלח מרן לווינציה את הדפסת השולחן ערוך על ארבעת חלקיו, מלאכת הדפוס ארכה כשנה וחצי – שכ"ה-שכ"ו<sup>קכ</sup>.

**ספר שולחן ערוך** מהווה קיצור הדינים שהתבארו בהרחבה בטור ובבית יוסף, ועל כן סדר הסימנים שבשולחן ערוך הוא לפי סדר סימני הטור. בדרך כלל הדינים שהובאו בטור או בבית יוסף בסימן מסוים, נכתבו על ידי מרן בשולחן ערוך באותו סימן במקביל. אולם במקרים אחדים מרן ראה צורך מסיבות שונות לשנות את מקום הדין בשולחן ערוך ולכותבו בסימן אחר<sup>ל</sup>.

**ישנם מקרים** חריגים שדברי השולחן ערוך אינם מיוסדים על האמור בטור ובבית יוסף, כפי שיפורט.

קכ. כך ניתן אולי להבין מדברי המגיה המובאים בהערה הבאה.

קכ. וכדברי המגיה שבסוף כרך יורה דעה דפו"ר (ונציה שכ"ה): 'לולי קם הנדיב, נדיבות יעץ, השר אשר בו תורה וגדולה במקום אחד, כבוד רבי שלמה אלשקר יצ"ו ממצרים, אשר התנדב מהונו למען זכות הרבים לפרוע הוצאת ההדפסה, כבר שבה ונשארה כונת הרב בכה, ושוא לנו עבוד הכח בלתי יוצא לפועל'.

אודות ר' שלמה הלז, משו"ת המביט ח"ג סי' לג דף יז ע"ג מובן שהיו לו מוסדות תורה בארץ ישראל; ראה שם שר' יצחק ערמה נתבע לרדת למצרים לטפל בעניין ירושה, 'והיה עומד וצווח וצועק לפנינו למה יעבדו נכסיו... ויהיה סבה לצאת מא"י ולירד למצרים... ויהיה בטל מלימודו, גם ממלאכת שמים אשר הוא עוסק בה, בפרט מה שמתעסק בחברת ת"ת (=תלמוד תורה) של השר ה"ר שלמה אלאשקאר נר"ו, שהוא עומד ומפקח על הלומדים והמלמדים'. ר' יוסף סמברי (שחי כמה עשרות שנים לאחר תקופה זו, והיו בידו מסורות שונות), בספרו דברי יוסף, מהדור' מודיעין עילית-ירושלים (אהב"ש), עמ' קעב, מזכירו: 'ה"ר שלמה אלשקאר, עשיר גדול ומחזיק ישיבות ארץ ישראל. ושם עמ' רלג הוא מזכירו: 'הוא בנה תלמוד תורה והקדיש כמה בתים לתינוקות של ת"ת, והיה מחזיק ביד תלמידי חכמים של ארץ מצרים ומחזיק ישיבות ארץ ישראל. וראה עוד שם שהוא מביא כמה מסורות ממאורעותיו (במצרים?) של ר' שלמה.

קכ. או"ח בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו ח"י כסליו שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הברירה; יו"ד בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו י"א ניסן שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הברירה; או"ע בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו י"א ניסן שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הברירה; חו"מ בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו ו' חשוון שכ"ו לפ"ק פה וויניציאה הברירה.

קל. ראה ב"י או"ח סוף סי' כב עמ' קב: 'וכתוב בארחות חיים אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחד כולם מברכין... אולם בשו"ע שינה מרן את מקומה של הלכה זו וכתבה בסי' ח סעיף ה. וראה גם טור וב"י או"ח סי' רנת, רוב האמור בטור שם, וכן האמור בב"י שם עמ' פו 'כתב רבינו ירוחם בח"ג... גלקח ע"י מרן ונכתב בשו"ע בסי' שיח סעיפים ו-ח. וראה גם בב"י או"ח סי' תפו עמ' תקלו: 'וכיון שאכילה זו אינה אכילת חובה... בפחות מכזית נמי סגי וכן ראוי לנהוג, פסק זה נכתב ע"י מרן בשו"ע בסי' תעג סעיף ו. גם האמור בב"י שם בסוף הסימן עמ' תקלח בשם ר' מאיר ן' עראמה, נכתב ע"י מרן בשו"ע בסי' תפ סעיף א.

**הטור ביורה דעה**, סימן רצו, כתב סימן לא גדול במיוחד העוסק בדיני כלאי הכרם וכלאי זרעים, ומרן בבית יוסף שם ציין למקורי הדברים ודן בהם כדרכו. אולם בשולחן ערוך במקביל<sup>א</sup> מרן ראה צורך להרחיב בדינים אלו, מן הסתם מאחר ואלו הלכות התלויות בארץ ישראל, ועל כן הוא העתיק כמעט שמונה פרקים שלמים מהרמב"ם<sup>ב</sup> העוסקים בהלכות הללו! תחילה העתיק את דיני כלאי הכרם<sup>ג</sup>, ולאחר מכן העתיק את דיני כלאי זרעים<sup>ד</sup>. העתקות אלו הן בדרך כלל דברי הרמב"ם מילה במילה, וזולת במקרים נדירים שמרן השמיט פרטים מסוימים או דינים מסוימים לשם קיצור<sup>ה</sup>.

**גם בנוגע** להלכות תרומות ומעשרות, שנידונו די בהרחבה בטור ובבית יוסף ביורה דעה סימן שלא, ראה מרן צורך להוסיף בשולחן ערוך בסימן המקביל עוד עשרות סעיפים מדברי הרמב"ם בהלכות הללו<sup>ו</sup>. כידוע גם אלו הלכות התלויות בארץ ישראל.

**ואולם בנוגע** להלכות אחרות התלויות בארץ ישראל, כדיני שמיטה, לקט שכחה ופאה ועוד, מרן לא השלים הלכות אלו בשולחן ערוך, וקרוב לשער שלקוצר הזמן לא הושלמה המלאכה<sup>ז</sup>.

<sup>א</sup>כלא. בדפ"ר הכל בס' רצו, תחילה הלכות כלאי הכרם עם מיספור סעיפים א-ט, ולאחר מכן הלכות כלאי זרעים עם מיספור סעיפים חדש א-מ (הכוונת 'סימן רצו' נכפלה שם פעמיים לפני שני העניינים הללו). ולאחר מכן בס' רצו מופיע עניין חדש – הלכות כלאי בהמה. ישנם דפוסים מאוחרים ששמרו סדר זה, וישנם דפוסים מאוחרים שבסימן רצו הציגו את הלכות כלאי הכרם, ולאחר מכן הכפילו את סימן רצו – הראשון להלכות כלאי זרעים, והשני להלכות כלאי בהמה.

<sup>ב</sup>קל. זרעים הל' כלאיים פרקים א-ח.

<sup>ג</sup>קל. כל האמור שם בשו"ע סי' רצו הלכות כלאי הכרם, לקוח מהרמב"ם זרעים הל' כלאיים פ"ה ה"ז עד סוף פ"ח.

<sup>ד</sup>קל. כל האמור שם בשו"ע הלכות כלאי זרעים (סי' רצו או סי' רצו – תלוי בדפוסים כ"ל הערה 131) לקוח מהרמב"ם זרעים הל' כלאיים פרקים א-ד.

<sup>ה</sup>קל. **שו"ע הלכות כלאי הכרם**: סעיף ט, לקוח מהרמב"ם פ"ה תחילת סעיף יג – בהשמטת המשך הסעיף שברמב"ם; בשו"ע שם בין סעיפים טז-יז, הושמטו דברי הרמב"ם בפ"ה סעיף כב; בשו"ע שם בין סעיפים כה-כו, הושמטו דברי הרמב"ם בפ"ו סעיפים ז-ח; שו"ע שם סעיף סח, לקוח מהרמב"ם פ"ח תחילת סעיף יב – בהשמטת המשך הסעיף שברמב"ם. **שו"ע הלכות כלאי זרעים**: באמצע סעיף ג, הושמטו דברי הרמב"ם פ"א סעיפים ה-ז; בשו"ע שם בין סעיפים יג-יד, הושמטו דברי הרמב"ם סוף פ"ב סעיפים טו-יז; בשו"ע שם סוף סעיף יד כתב מרן 'כמו שנתבאר בסימן רצח', וע"י כך דילג את רוב דברי הרמב"ם בפ"ג סעיף ד (מאחר והדברים דובאו כבר בסימן רצח [סעיף ו] כמו שציין מרן).

<sup>ו</sup>קל. לדוגמה, סעיפים עט-קכ בשו"ע שם (ארבעים ואחד סעיפים) לא נזכרו בטור ובב"י שם, והם הועתקו ע"י מרן ממקומות מפורזים ברמב"ם זרעים הלכות מעשר.

<sup>ז</sup>קל. כבר עמד על כך הגר"ח קניבסקי, דרך אמונה, ב"ב תשמ"ד, חלק א, הקדמה: 'והנה הפוסקים קיצרו מאד בדיני המצוות התלויות בארץ, כי בחו"ל לא היה זה נוגע למעשה, וגם השו"ע שהביא חלק מהלכות התלויות בארץ קיצר בזה מאד, כי בזמנו לא היו שדות לישראל, וחלק גדול מהמצוות לא היה נוגע ב"ב למעשה, ועוד שסדר השו"ע נמשך אחר סדר הטור, ומהאי טעמא לא הביא כלל דיני שמיטה (רק הזכירה ביד"ד סי' שלא סעיף יט ובעוד איזה מקומות), וכן השמיט כל דיני לקט

**בסוף חלק** חושן משפט מרן הוסיף בשולחן ערוך סימן שלם, חדש, שאינו מופיע בטור ובבית יוסף. הטור חתם את חלק זה בסימן תכו, העוסק בדיני הצלת חברו, ובמקביל מרן בשולחן ערוך כתב גם כן את סימן תכו ובו דינים אלו. לאחר מכן הוסיף מרן מעצמו סימן נוסף – תכו, ובו דיני מעקה וחויב הסרת נזק. הסימן כולו מועתק מילה במילה מהרמב"ם<sup>קל</sup>. מן הסתם מרן ראה צורך להשלים דינים מעשיים אלו.

**בשולחן ערוך** חלק אבן העזר ישנן שלוש הוספות נכבדות: 'סדר הגמ', 'סדר חליצה בקצרה' ו'פירוש סדר חליצה', כשזה האחרון מהווה עניין מחודש ומפליא. ויש להרחיב בכל זה.

**מפורסמים הם** ה'סדרים' השונים המופיעים בספרי הפוסקים, כשביניהם 'סדר הגמ' ו'סדר החליצה'<sup>קל</sup>. סדרים אלו כוללים רשימות, בדרך כלל קצרות, של הפרטים המעשיים ביותר של עריכת הגט או החליצה בסדר ראוי. הפוסקים ערכו סדרים אלו על מנת שיהיו הדברים מסודרים בנקל לפני הדיינים הנזקקים לכך לעיתים קרובות באופן מעשי.

**גם מרן** ערך שני סדרים כאלו וצירפם אל ספרו שולחן ערוך. בחלק אבן העזר, סימנים קיט-קנד (שלושים ושישה סימנים!) נכתבו הלכות גיטין – מסוכמות על פי הטור והבית יוסף. בסוף סימן קנד (כבר בדפוס הראשון כמובן) מופיע 'סדר הגמ', ובו ריכוז של ההלכות המעשיות ביותר שנכתבו במאה ואחד סעיפים קצרים. סדר הגט הלז מושתת בדרך כלל על המתבאר בהרחבה בבית יוסף (וממילא בשולחן ערוך) הלכות גיטין<sup>קכ</sup>, אולם יש בו גם כמה פרטים חדשים שאין להם מקור בבית יוסף (ובשולחן ערוך)<sup>קכא</sup>.

---

שכחה ופאה (עין יו"ד סי' שלב) מזה הטעם, וגם בדיני תרומות ומעשרות וכלאים וערלה קיצר מאד, כי הישוב בארץ בזמנם היה קטן מאד וכל הקרקעות היו של גוים. אמנם הסברים אלו אינם נוחים כ"כ לנוכח העובדה שמרן העתיק שמונה פרקים מהרמב"ם הלכות כלאי הכרם וכלאי זרעים. יתכן שיש לכל זה קשר עם קוצר הזמן האמור לעיל הערה 124.

קל. נזיקין הל' רוצח ושמירת נפש פ"א סעיפים א-ו. וכבר עמד על כך הסמ"ע על אתר ס"ק א: 'כל סימן זה ליתא בטור, והמחבר העתיקו מדברי הרמב"ם שכתב סימן זה אות באות בפרק יא מהלכות רוצח ושמירת נפש... וראה עוד בדבריו שם. בחתימת הסימן הוסיף מרן מעצמו את המילים: 'והנזדר מהם עליו תבא ברכת טוב', וכמו שהעיר על כך הבאר הגולה על אתר: 'לשון המחבר כדי לסיים בדבר טוב'.

קל. להלן מספר דוגמאות. בסוף פסקי הרא"ש לגיטין: 'סדר כתיבת הגט ונתינתו לפי רבינו אשר ז"ל. ברי"ף ליבמות דף לה ע"ב בדפיו: 'סידור חליצה'... 'סליק סדר חליצה'. גם בסוף פסקי יבמות להרא"ש: 'סדר חליצה להרא"ש ז"ל'. מפורסם הוא גם ספר 'סדר חליצה – הארוך והקצר' לר' יעקב מרגליות, מהדורת ר' יצחק ס"ץ (מ"ח), ירושלים תשנ"ח, בספר זה הוהדרו כמה סדרי גט וחליצה מאת כמה גדולים.

קכ. בשו"ע מהדורת פרידמן חלק אה"ע, ב'ציונים ומקורות' המצורפים לסדר הגט, צויין על כל פרט את המקור בב"י.

קכא. כבר בפתיחת סדר הגט סעיף א: 'יש נזהרים מלסדר הגט בערב שבת, והעיר על כך הט"ז על אתר ס"ק א: 'ולא ראיתי לזה מקור בבית יוסף'. גם האמור בסדר הגט סעיף ד: 'זה"ר עובדיה

**סדר נוסף** שצירף מרן אל השולחן ערוך הוא 'סדר חליצה בקצרה', ולאחריו 'פירוש סדר חליצה' הכרוך עמו. עניין זה בכללותו מעורר כמה פליאות. בשולחן ערוך אבן העזר (כבר בדפוס הראשון כמובן), סימן קסט, נכתבו הלכות חליצה – מסוכמות על פי הטור והבית יוסף. הסימן מכיל נו סעיפים. מיד לאחר מכן מופיע 'סדר חליצה בקצרה' הנזכר לעיל, ובו חוזרים ונשנים הפרטים המעשיים של הלכות חליצה בינו סעיפים. גם אם במבט ראשון מתעוררת פליאה: הסימן עצמו מכיל נו סעיפים ואילו הסדר הקצר מכיל נו סעיפים? הרי שבמבט מדוקדק יותר ניתן להבחין כי אכן תוכן הסעיפים שבסדר הקצר הינו קצר ומצומצם יותר.

**אולם בזה** לא תם העניין. מיד לאחר הסדר הקצר, מופיע בדפוס הראשון 'פירוש סדר חליצה'. פירוש זה מחולק גם כן לסעיפים, כשבראש כל סעיף ישנו ציטוט מתוך הסדר הקצר, ועליו בא ביאור מורחב. בשלב מאוחר יותר נדפס הפירוש סביב הסדר הקצר, כמו גמרא עם פירוש רש"י החונה עליה, ומתכונת זו נקבעה בכל הדפוסים שלאחר מכן עד היום. הביאורים שבפירוש עוסקים בחשיפת המקורות התלמודיים ושיטות הראשונים, עליהם הושתתו הפרטים שבסדר הקצר. בד בבד עם חשיפת המקורות, מובאות גם שיטות נוספות, עם בירור הדברים וחתירה לפסק הלכה – הכל במקביל למובא בסדר הקצר.

**מציאות זו** מעוררת פליאה: מה לפירוש מורחב זה ולספר שולחן ערוך הקצר? הפליאה מתעצמת כאשר משווים את תוכן הדברים שבפירוש, לדברי הבית יוסף בהלכות חליצה (סימן קסט); מתברר כי לרוב הביאורים המורחבים שבפירוש ישנם מקבילות מובהקות בבית יוסף, וגושים גושים מדברי מרן נשנו בבית יוסף ובפירוש במקביל, אם כי חשוב להדגיש: בשינויי סגנון וסדר – על כך נעמוד מיד. מעתה נחזור ונתמה: מה לביאורים מורחבים במתכונת ספר בית יוסף, ולספר שולחן ערוך שכולו קיצורי הלכות? ובכלל לשם מה כפל מרן את דבריו בבירורי הלכות אלו?

**מרן עצמו** לא רמז דבר בעניין. אין שום אזכור או הפניה מהבית יוסף אל הפירוש ומן הפירוש אל הבית יוסף, על מנת לנסות אולי ולהבין דבר מתוך דבר. בכל זאת התבוננות מדוקדקת נוספת מעלה אפשרות להציע הסבר.

**כאמור רוב** דברי הפירוש מקבילים לדברי הבית יוסף, אולם ניכרים הבדלים ביניהם בסגנון ובסדר הדברים: בעוד האמור בפירוש מובא בקצת אריכות לשון, הרי שבבית יוסף במקביל הדברים מובאים בלשונו קצרות וקולעות יותר. גם הסדר שבבית יוסף חד יותר. כמו כן כמה חידושים וידיעות שנשנו בפירוש, אינם מופיעים במקביל בבית יוסף<sup>22</sup>. ההתרשמות החזקה היא שהפירוש התחבר בשלב מוקדם מרם נכתב הבית יוסף

בפירוש המשנה בפרק ד דבבורות קרא תגר על הרבנים מסדרי הגט הנוטלים יותר מכדי שכר בטלה, אין לו מקור בב"י בעניין המקביל ס"י קל עמ' קמג-קמד. על סעיף לב בסדר הגט, צויין בצינונים ומקורות על אתר אות פט: 'דברי עצמו' (ולא מקור בב"י).

קמב. דוגמה אחת מובהקת: ראה פירוש סדר חליצה אות פב, שמרן הביא שני טעמים רחבים למצוות חליצה, מאת בה"ג ומאת ר' יחיאל מפריס, לעומת זאת בב"י אין זכר לדברים אלו.

להלכות חליצה! לאחר מכן כשחיבר מרן את הבית יוסף להלכות חליצה, הוא נטל פסקאות פסקאות מדבריו שבפירוש, וערך את הדברים מחדש בסגנון קצר ובסדר שונה. במסגרת הקיצור שנעשה בבית יוסף הושמטו כמה חידושים שנשנו בפירוש. כמובן שמעבר לכל זה מרן הוסיף בבית יוסף עוד הרבה עניינים חדשים בהתאם למובא בטור, אבל בסיום מסוים כבר היה בידו – הפירוש.

**ניתן אפוא** להגדיר ולומר שפירוש זה הוא בעצם מעין בית יוסף מהדורה ראשונה, ואילו הבית יוסף עצמו (הלכות חליצה כמובן) הוא מעין מהדורה שנייה מתומצתת. בכמה דברים ניכר שמרן בבית יוסף שינה מעט את דעתו ממה שכתב תחילה בפירוש קמנ.

**מעתה נראה** כי סדר הדברים היה כך: תחילה מרן ערך לפניו את 'סדר חליצה בקצרה', כשעמו כרוך 'פירוש סדר חליצה'; בפירוש זה מרן הרחיב בבירור השיטות והעניינים, והסביר בעצם את המניעים לפסקים שבסדר הקצר. יתכן מאוד שמרן ערך לעצמו את הכתיבות הללו עוד בהיותו דיין צעיר. בשלב מאוחר יותר, כאשר מרן הגיע לכתיבת הבית יוסף הלכות חליצה, הוא נטל את הביאורים שבפירוש וערכם מחדש ושילבם בתוך דברי הבית יוסף. לימים, כשמרן חיבר את השולחן ערוך חלק אבן העזר, הוא כתב תחילה את הלכות חליצה כשהן מסוכמות מתוך הטור והבית יוסף – כדרכו בכל ספר שולחן ערוך. לאחר מכן הוא ראה צורך לצרף גם את סדר החליצה הקצר, בו חזרו ונשנו הפרטים ביתר קיצור. בד בבד עם צירוף הסדר הקצר, הוסיף מרן וצירף גם את הפירוש לסדר החליצה, אם מטעם שמלכתחילה הסדר הקצר והפירוש הם בעצם יצירה אחת, ואם מטעם שמרן חס על החידושים שהובאו תחילה בפירוש והושמטו לאחר מכן מהבית יוסף<sup>קמנ</sup>; כל זאת למרות שהפירוש המורחב הלז הוא דבר חריג ביותר בספר שולחן ערוך, שכולו מכיל קיצורי דינים ופסקי הלכות בלבד.



קמנ. להלן שתי דוגמאות. (א) ראה פירוש סדר חליצה אות ה, שמרן דן האם צריך שגם אביו וגם אמו של הדיין יהיו מישראל ולא גרים, או מספיק שרק אביו יהיה מישראל, ולאחר שהזכיר את השיטות השונות, כתב: 'ודברי שאר הפוסקים אין להם הכרע'. אמירה זו כוללת בוודאי גם את הרמב"ם (שלא נזכר שם קודם לכן). אולם בעניין המקביל בב"י עמ' תסו, מרן הזכיר את שיטת רש"י שצריכים גם אביו וגם אמו להיות מישראל, וכתב על כך: 'וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל...'. (ב) בסדר חליצה אות ח: 'אם החליצה ביום ראשון אין קובעים מקום ביום השבת כי אם מערב שבת'. ובפירוש על אתר כתב על כך: 'כן כתב בעל תרומת הדשן סי' רכא, וטעמא משום דמחזי כמתקן ובונה'. אולם בעניין המקביל בב"י עמ' תסט, מרן כתב על כך: 'ומה שכתב שאם קובעים מקום בשבת מחזי כבונה ומתקן אין לו טעם'.

קמנ. לעיל הערה 142.

## פרק חמישי

## ברק הבית

**לאחר פרסום** ספר בית יוסף על כל חלקיו, בשנים שי"א-שי"ט<sup>קפ"ה</sup>, נמצאו בו טעויות שונות, אם מחמת הסופר המעתיק, ואם מחמת שמרן עצמו כתב דברים בלתי מדויקים אשר טרם הספיק לתקנם; על כן הביע מרן את רצונו לחזור ולהגיה שוב את כל הספר, להוסיף לתקנו ולזקקו.

**כבר בתקופה** הראשונה של פרסום חלק אורח חיים בדפוס (אחר חודש סיוון שנת שי"א<sup>קפ"ה</sup>), ובעיצומה של מלאכת הגהת חלק חושן משפט שארכה עד שנת שי"ד<sup>קפ"ה</sup>, קיבל מרן (שהתיישב זה מכבר בארץ ישראל<sup>קפ"ה</sup>) מכתב ממצרים מאת ר' אברהם אפומאדוק<sup>קפ"ה</sup>, ששאלו על דברים קשים המופיעים בבית יוסף, והתקשו בזה חכמי מצרים: 'יום א' של חג כשהייתי בסוכה רוב חכמי מצרים יצ"ו מנצחים זה את זה בהלכה... נושאים ונותנים בלשון הטור... ואכתוב תחילה מה שהוקשה להם, דלכאורה נראה שפירושו של מר (=בבית יוסף) סותר לשון הטור...', והאריך בזה. ומרן השיבו:

והנה אניגד לך (=לכבוד תורתו) גופא דעובא היכי הוה, כי הנסחא שהייתה לפני (=בטור) במהדורא קמא היתה נסחת אמליא שכתוב בה... ועל פי הנסחא ההיא כתבתי... אכן אח"כ ה' אנה לידי ספר הטור שכתוב בו... ועל פי הנסחא ההיא הגהתי ספר הטור שממנו הועתק ספר הדפוס אשר לי, ואז רשמתי בהעברת הקולמוס על מה שכתבתי בביאורי, וכתבתי מבחינן כלשון הוה... והסופר המעתיק שכח מלכתוב הגהה זו, והעתיק מה שכתבתי מקודם בפנים, ולא שת לבו לרשימת העברת הקולמוס, ואנחנו נקיים ת"ל... ולהיותי מרוד עדין בהשלמת תקון ביאור חושן המשפט, לא היה לי פנאי לעשות את אשר עם לבבי, לחזור להשיב ידי על הגהת כל החבור הנדפס בענין שיהיה כולו בדוק ומדויק בתכלית, אם יאריך ה' ימי צבאי מוצא שפתי אשמור בעזרת האל...

**במכתב אחר** מאת ר' שמואל סבע<sup>ק</sup>, ששאל את מרן על כך שהוא כתב בבית יוסף דברים בלתי נכונים, השיבו מרן: 'הדין עם כ"ת, וחי האהבה כי זה כמה ימים הגהתי כן בספרי, וכמה דברים כאלה אירע לגדולים אשר קטנם עבה ממתננו, ואם יאריך ה' ימי צבאי אעשה את אשר עם לבבי לחזור להשיב ידי על הגהת כל החבור בענין שיהיה כולו בדוק ומדויק בתכלית'.

קמא. לעיל ליד הערות 14-17.

קמו. לעיל הערה 14.

קמו. לעיל הערה 10.

קמא. במחקר כיום מקובל שמרן עלה ארצה בשנת רצ"ו, אולם א"ה אדון בכל זה בהרחבה במקום אחר, ואברר כי הנכון לקבוע את שנת רצ"ז כשנת עלייתו ארצה.

קממ. ראה לעיל הערה 99.

קנ. לעיל הערה 96, פסקה דוגמה נוספת.



**מעבר לַכַּף** זה היו סיבות נוספות לחיבור ספר בדק הבית, כלומר יעודים נוספים מלבד תיקוני טעויות, הכוונה להוספת חידושים ופרטי דינים, כפי שיובא להלן. מרן לא שלח ספר זה לדפוס מעולם. כעשרים ושלוש שנה לאחר פטירתו, בשנת ש"ח, הגיע בנו ר' יהודה קארו לשלונקי, על מנת להדפיס את כתביו של מרן אותם הותיר אחריו. בשנה זו הוא הדפיס שניים מספריו של מרן: ספר שאלות ותשובות (דיני נשים – אבן העזר) <sup>קנא</sup>, וספר כללי התלמוד <sup>קנב</sup>. בהקדמת הספר שאלות ותשובות הודיע ר' יהודה:

ודברים ומרגליות טובות שלא ידענו לא אנו ולא תלמידיו הגדולים והקטנים אשכחית בהנהגות על ספר בית יוסף שעשה אחר שנדפס וחידושי, ודיבורי הרמב"ן, וביאור על רש"י מקצת פרשיות, ופירוש משניות מקצת מסכתות שנמצאו, אשר לא נודע עד הנה, כאשר עם לבבי ורצוני להדפיס אחר תשלום התשובות וכללי התלמוד אם יגמור ה' בעדי...

**הספר הראשון** המתואר כ'הנהגות על ספר בית יוסף שעשה אחר שנדפס וחידושי' מכון בוודאי על ספר בדק הבית <sup>קנב</sup>, והוא מזכיר אותו ראשון ברשימה לאחר הדפסת שני הספרים – שאלות ותשובות וכללי התלמוד. אמנם ר' יהודה לא זכה להשלים בעצמו את המלאכה, ותקופה מסוימת לאחר מכן הוא נפטר לבית עולמו. שנת פטירתו המדויקת בלתי ידועה, אך בשנת שס"ה נדפס בשלונקי לראשונה ספר בדק הבית <sup>קנב</sup>, ובסופו נאמר ש'החכם כמה"ר יהודה קארו ז"ל בנו של הרב המחבר מוה"ר קארו ז"ל שהביא חבור זה פה שאלונקי' <sup>קנב</sup>. מתברר אפוא שהוא נפטר בין השנים ש"ט-שס"ה, ככל הנראה בשלונקי, ואחרים סיימו את מלאכת הדפסת ספר בדק הבית מתוך עיונותיו של ר' יהודה.

**והנה בספר** מופיעה הקדמה מאת מרן בעצמו:

אמר הצעיר יוסף בכמהר"ר אפרים בכמהר"ר יוסף קארו זלה"ה, אחר אשר עד כה עזרתי ה' לחבר ספר בית יוסף ולהדפיס ונתפשט בכל גבול ישראל, עוד עזרתי ה' לחזור ולעיין בו וחידושי בו חידושים ותוספות והנהגות כמאמר חז"ל על דריה ירוך בכל עת מה דדים הללו וכו', וגם שהמדפיסים השמיטו הרבה דברים, והיה בדעתי כשיודפס שנית שיכניסו בו חידושים הנזכרים, ולא עלה ביד, כי מיהרו להדפיסו שנית <sup>קנב</sup> טרם יגיע להם כתבי. לכן אמרתי להעלות חידושים הנזכרים על קונדרים ולהדפיסו כדי שיהא מצוי ביד כל אדם, וכשיודפס הבית יוסף

---

קנא. בשער הספר: 'ותהי התחלת המלאכה המפוארה בתחלת שנת יש"מ (=שנ"ח) ישראל בעושי'. בחתימת הספר: 'ותהי השלמת המלאכה המפוארה בסדר ויחי יעקב משנת יש"מ (=שנ"ח) לבי גם אני'.

קנב. בשער הספר: 'ותהי התחלת המלאכה המפוארה ביום ג' י"ו לאדר שני משנת יש"מ (=שנ"ח) במעשי'. בחתימת הספר: 'ותהי השלמתו ביום ג' כו לחדש סיון שנת יש"מ (=שנ"ח) לבב אנוש לפ"ק'.

קנב. ראה לעיל הערה 7.

קנב. כאמור שם בחתימת הספר: 'ותהי השלמת המלאכה המפוארה מלאכת שמים מזוקקת שבעתים ביום ה' שלשה ועשרים לחדש טבת שנת השס"ה'.

קנב. דף עד ע"ב.

קנב. בבדק הבית דפוס שני ונציה שס"ו, נוסף כאן: 'כי מיהרו להדפיסו שנית ופעמי' רבי' טרם יגיע להם כתבי'. אולם אין שום ספק שאת המילים 'פעמים רבים' הוסיפו מדפיסי ונציה מדעתם (לעדכן

עוד יכניסו כל דבר במקומו, ובין כך ובין כך יהנה כל אדם, וחפץ ה' בדינו יצלה לזכות את הרבים.

**מזן מונה** ארבעה עניינים שנתקבצו בספר זה: חידושים, תוספות, הגהות, והחזרת דברים שהשמיטו המדפיסים. אזכור ה'הגהות' מכוון על תיקוני הטעויות השונות מעין אלו שהוזכרו לעיל בתחילת הפרק; יתר האזכורים מכוונים על חידושים ופרטי דינים נוספים שהתחדשו למזן או שהוא מצאם לאחר פרסום הבית יוסף, או שמלכתחילה היו כתובים והמדפיסים השמיטום. עד כאן ביררנו את יעודיו של ספר בדק הבית.

**מרים נעמוק** בשאלת זמן כתיבתו של ספר בדק הבית, יש להעיר הערה גדולה. ההקשר המלא של אזכור שמו של ר' יהודה קארו בסוף ספר בדק הבית הנוכח לעיל, הוא הציטוט הבא מדברי המדפיסים שם:

ויען כי ימצא תמצא שכתוב בחיבור זה בקצת מקומות ומה שכתב וכו' ואין בו חדוש כלל, צריך להודיע שבמקומות אלו היה רשום ונקוד שלשה נקודות, ושאלנו אל פיו של החכם כמה ר' יהודה קארו ז"ל בנו של הרב המחבר מוהר" קארו ז"ל שהביא חבור זה פה שאלוניקי, ואמר שנאברו כמה קונטרסים מהרב ז"ל ולא נמצא אלא זה, וה' ימלא חסרונו ואנחנו נקיים.

**אולם דבר** מה אינו ברור כאן: כיצד זה שדרו הדיבורים המתחילים מלשונות הטור (ומה שכתב וכו'), ואילו החידושים עצמם שנכתבו על ציטוטים אלו לא שדרו? וכי הקונטרסים האבודים הכילו רק את החידושים, ואילו הדיבורים המתחילים נרשמו בקונטרסים נפרדים? פיצול כזה אינו ברור. אולם נראה בבירור שמדובר על הציונים הפתוחים שמרן

---

את הנוסח לפי המציאות העכשווית, שכן עד תקופה זו – כשלושים שנה לאחר פטירת מרן – הבי" נדפס עוד כמה פעמים, ורק מדפיסי שלוניקי השאירו את הנוסח המקורי שרשם מרן בשעתו 'כי מיהרו להדפיסו שנית', כי ספרם הועתק מהדפוס הראשון שנדפס שנה קודם לכן בשלוניקי שס"ה, ולא היה בידם שום עד נוסח אחר מכתב יד המחבר או העתק שלו (ומטעם זה "חשיבותן" של נוסחאות ספר זה בטלות לעומת המקור – הדפוס הראשון ממנו הועתק ספר זה). כך מודיע המגיה ר' יצחק גרשון בתחילת הספר: 'יגעתי ומצאתי במקומות רבים לתקנו יען נדפס מתוך א' (=) ישנים שבאו מדפוס סאלוניקי מטושטשים במאד מאד ואין צורות האותיות נברות, אך אם עכ"ז לא יצא כלבבי כי במקומות רבים הדפוס הנוכח השמיט כמה דברים שלא הבין בהעתק המובא לפניו, וגם אני עשיתי כן במקומות שלא ירדה דעתי לדעת מה אומר או מה אדבר ומילין לחבר, לבד זה מצאתי לאמר, שאם יסתפק באיזה דבר בדפוס וינציא ילך לו לדפוס סלונקי...'. לא כל דברי המגיה ברורים לי לחלוטין, בפרט המשפט 'יען נדפס מתוך א' ישנים שבאו מדפוס סאלוניקי מטושטשים במאד מאד ואין צורות האותיות נברות', אינו ברור: (1) מהו 'א' ישנים? (2) איך הנדפס בשלוניקי היה כל כך ישן עד שצורת האותיות לא הייתה ניכרת, הרי מהדורה זו נדפסה סך הכל שנה אחת קודם לכן – בשנת שס"ה? ואולי הכוונה שהמדפיס בשלוניקי השתמש בחומרים ישנים ולא איכותיים, עד שבעבור שנה הכל טושטש. עכ"פ נראה שכוונת המגיה בכללותה היא: המקור שעמד לפניי הוא דפוס שלוניקי, והנה לא די שהם השמיטו כמה דברים מהמקור (ההעתק) שהובא לפניו מחמת שלא היה ברור להם, אלא גם אני נאלצתי להשמיט כמה דברים ממה שהם כן הדפיסו מאחר והדפוס לא היה ברור לי, וגם כמה דברים שהדפסתי כנראה לא הבנתי כראוי, ועל כן המסתפק באיזה דבר בדפוס שלי – דפוס ונציה, ילך לבדוק במקור בדפוס שלוניקי.

הוסיף בברך הבית, אודותם נכתב לעיל בהרחבה<sup>77</sup>, ונוכחנו שם כי מלכתחילה נכתבו ציונים כאלו הן בבית יוסף והן בכסף משנה, ואף נוכחנו שבמקום בו מרן מעתיק מהכסף משנה אל הבית יוסף הוא מקפיד להעתיק ציונים פתוחים אלו, ואף מוסיף חדשים. וראה עוד להלן ליד הערה 193 שגם בספרו כללי התלמוד נהג מרן לרשום ציונים פתוחים. על מטרת הציונים הפתוחים כתבנו לעיל: 'נראה שמרן רשם ציונים פתוחים אלו בכוונה תחילה, על מנת לאותת ללומד שפרט זה טעון מקור או ראייה והמעין יחפש וימצא'. חושבני שרשאים אנו להניח שחל חוסר הבנה מסוים בדו שיח שהתנהל בעניין זה בין המדפיסים לבין ר' יהודה; או שחלה שכחה בפרטים המדויקים של השיחה, שלא נערכה בשעת כתיבת הדברים כי אם זמן מסוים קודם לכן, וכמוכח מלשון המדפיסים: 'ושאלנו אל פיו של החכם כמה' ר' יהודה קארו ז"ל, הרי שבשעה שנכתבו הדברים הוא כבר לא היה בין החיים.

**מתי התחבר** ספר ברכ הבית, קודם כתיבת השולחן ערוך או לאחר מכן? נפקא מינה למקומות שאין דברי שני החיבורים הללו עולים בקנה אחד, וצריך לדעת מה משנה ראשונה ומה משנה אחרונה. כידוע יש בזה מבוכה גדולה בספרי האחרונים, אולם עלינו לשים לב לפרטים הבאים.

**כבר נוכחנו** לעיל (פרק רביעי) שספר שולחן ערוך על ארבעת חלקיו התחבר תכף ומיד עם סיום חתימת הבית יוסף; כלומר הבית יוסף נחתם בשנת שי"ד (ואף שלושת חלקיו אורח חיים, יורה דעה ואבן העזר כבר נדפסו בשנים שי"א-שי"ג), והשולחן ערוך התחבר מיד לאחר מכן בשנים שי"ד/שמ"ז-שי"ח. כידוע כתיבת השולחן ערוך נערכה מתוך הבית יוסף, ואם כן ברור הדבר שעצם כתיבת השולחן ערוך היוותה חזרה על כל ספר בית יוסף; אין ספק שבעת חזרה זו התחדשו למרן פרטים שונים שלא נכתבו תחילה על ידו בבית יוסף (שכאמור רובו כבר היה מודפס), והוא יכל להוסיפם ולרושםם בו זמנית הן בברך הבית והן בשולחן ערוך. להלן שתי דוגמאות.

**(א) בבית יוסף** אורח חיים סימן רפח<sup>78</sup> דן מרן על איזה חלומות מתענים בשבת ועל איזה חלומות אין מתענים, והנה ישנו שם קטע אחד שאינו מופיע בבית יוסף, אך הוא מופיע במקביל הן בברך הבית והן בשולחן ערוך: 'והא דהרואה שיניו שנפלו דוקא שיניו, אבל הרואה לחייו שנשרו חלום טוב הוא שמתו היועצים עליו רע כדאיתא בפרק הרואה, ונראה לי שהחלומות שאמרו בפרק הרואה שהם רעים גם עליהם מתענין בשבת'. כאמור קטע זה מופיע במקביל מילה במילה בברך הבית ובשולחן ערוך, וזולת המילים 'כדאיתא בפרק הרואה' שהושמטו מהשולחן ערוך לשם קיצור.

**(ב) במור** יורה דעה תחילת סימן רמז נאמר: 'מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו, ומאד מאד צריך אדם ליהדר בה יותר מכל מצות עשה, כי אפשר שיבוא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד כהניא עובדא דבן זומא'.

קנו. ליד הערות 64-61, 78-76.

קנה. עמ' קפט.

בבית יוסף על אתר הועתק קטע זה (עם המילים 'כההיא עובדא דבן זומא') כציון פתוח, לאמור המקור למעשה עם בן זומא בלתי ידוע. ושוב נכתב על כך בבדק הבית: 'נראה לי דמעות סופר הוא, וצריך לכתוב נחום איש גם זו דאיתא במסכת תעניות'. גם בשולחן ערוך שם במקביל מופיע הנוסח המתוקן: 'ומאד יש לזוהר בה כי אפשר שיבא לידי שפיות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד כעובדא דנחום איש גם זו'.

**אין ספק** שההוספות והתיקונים הללו נעשו בו זמנית במקביל הן בבדק הבית והן בשולחן ערוך, הכל בעת החזרה על הבית יוסף לשם כתיבת ספר שולחן ערוך.

**אבל מעבר** לזה ישנן דוגמאות המכילות חוסר התאמה בין האמור בבדק הבית לאמור בשולחן ערוך, אדרבה האמור בשולחן ערוך מתאים עם מה שנכתב תחילה בבית יוסף, דברים שמרן חזר ושינה אותם בבדק הבית. להלן שתי דוגמאות.

**(א) במזר** ובבית יוסף אורח חיים סימן קא"ט מובאים דברי התוספתא שבתפילת הלחש אין להשמיע אפילו לאוזניו, אולם לדעת הירושלמי יש להשמיע לאוזניו, וכן משמעות הבבלי, וכן דעת עוד ראשונים; ולענין הלכה העלה הבית יוסף: 'ורבינו (הטור) הסכים לדברי הירושלמי ומשמעותא דגמרא דידן, ודחה מפניהם דברי התוספתא, וכן כתוב בהגהות מיימוניות פ"ה, וכן הלכה'. כלומר יש צורך בתפילת הלחש להשמיע לאוזניו. אבל הנה בבדק הבית על אתר השתנה הפסק: 'ומכל מקום הוזהר שכתבתי בסימן קמא מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו'. אבל בשולחן ערוך על אתר (סעיף ב) הפסק מתאים לאמור בבית יוסף: 'לא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאוזניו בלחש'.

**(ב) בבית** יוסף אורח חיים סימן קכח"ט דן בשיטת הרמב"ם שכהן משומד לא ישא את כפיו אפילו שב בתשובה, והסיק: 'ולענין הלכה נראה לי שיש לסמוך על כל הני רבוותא דשרו לישא כפיו, וגם לפתוח פתח לבעלי תשובה. ונראה דעד כאן לא פליגי אלא בנשתמד ברצונו דומיא דכהנים ששמשו בבית חניו, אבל היכא דנאנסו אפילו לדעת הרמב"ם וספר הזהיר נושא את כפיו, דההוא לא מקרי משומד אלא אנוס'. ומובן מזה שמשומד אנוס ששב בתשובה, בכל האופנים נושא את כפיו אף לדעת הרמב"ם, ללא חילוקים. אולם בבדק הבית על אתר: 'מיהו הני מילי כשנשתמד לעבודה זרה ולא עבדה, שאם עבדה אפילו באונס כתב הרמב"ם ו"ל שלא ישא את כפיו אף על פי שעשה תשובה...! כלומר כאן נוסף חילוק בדעת הרמב"ם, שמשומד אנוס ששב בתשובה נושא את כפיו בתנאי שלא עבד עבודה זרה בפועל אפילו באונס. אבל בשולחן ערוך על אתר (סעיף ז) חזר והזכיר את דעת הרמב"ם ללא חילוקים, כמו בבית יוסף: 'ואם נאנס לדברי הכל נושא כפיו'.

**אין ספק** שבמקרים אלו הברק הבית נכתב לאחר השולחן ערוך, וכך היה התהליך: תחילה העלה מרן בבית יוסף שיש להשמיע תפילת הלחש לאוזניו, וכן שמשומד אנום ששב בתשובה ישא את כפיו ללא חילוקים; אחר מסקנותיו אלו נמשך מרן וכתב כיוצא בזה גם בשולחן ערוך, שכאמור נכתב מתוך הבית יוסף; אולם בשלב מאוחר יותר (לאחר חתימת השולחן ערוך) מצא מרן את דברי הוזהר שאין להשמיע לאוזניו, וכן את דברי הרמב"ם עצמו שמשומד שעבר עבודה זרה באונס אינו נושא את כפיו אף שחזר בתשובה, והוא עדין את המסקנות החדשות בספר בדק הבית. משתי סיבות אין מקום לומר שההפך הוא הנכון, ובמקרים המדוברים השולחן ערוך נכתב לאחר הברק הבית וזו מסקנתו הסופית של מרן. האחת, מחמת צפיפות הזמן של עריכת השולחן ערוך בסמיכות לחתימת הבית יוסף, וקשה מאוד לדחוס בתקופה קצרה זו גם את כל כתיבת הברק הבית, ועוד שהשולחן ערוך יהיה לאחריו. השנייה, הרי לא יעלה על הדעת שלאחר שמרן מצא את דברי הרמב"ם עצמו המנביל את מי שעבר עבודה זרה באונס מלשאת את כפיו, שהוא יחזור ויסתום בשולחן ערוך 'ואם נאנס לדברי הכל נושא כפיו' ללא חילוקים, כשכוונתו לדעת הרמב"ם. לכן כאמור בהכרח שבמקומות כאלו שישנה התאמה בין האמור בבית יוסף לאמור בשולחן ערוך ואילו בברק הבית נאמר משהו אחר, הרי שבדק הבית הוא המאוחר מכולם וזהו מסקנתו הסופית של מרן.

**אם נסכם** את כל האמור במילים אחרות: מיד עם כלות חיבור ספר בית יוסף בשנת שי"ד, התחבר ספר שולחן ערוך עד אמצע שנת שי"ח, בתקופה זו נכתבו כמה מסקנות חדשות (שלא נכתבו בבית יוסף) בו זמנית במקביל הן בשולחן ערוך והן בברק הבית. אחר חתימת השולחן ערוך בשנת שי"ח, מרן חי עוד שבע עשרה שנים, ובתקופה ממושכת זו הוא המשיך להגות עוד בספרו הגדול בית יוסף, והניף ידו לתקנו ולעדכנו במסקנות חדשות נוספות (מסקנות הנוגדות את מה שנכתב תחילה בבית יוסף ולאחר מכן גם בשולחן ערוך); את כל התיקונים והעדכונים הללו הוא המשיך והעלה על הכתב בספרו בדק הבית. בכתיבת הברק הבית הוא התעסק כנראה עד סמוך לסוף ימיו, והוא לא זכה להדפיסו בחייו. אם כן בכל מקום שישנו שינוי להלכה בין האמור בבית יוסף ובשולחן ערוך לאמור בברק הבית, האמור בברק הבית הוא משנתו האחרונה של מרן.

**ניתן גם** להביא הוכחה לכך שמרן המשיך לעסוק בכתיבת ספר בדק הבית עוד זמן רב לאחר חתימת ספר שולחן ערוך (בשנת שי"ח), אך לשם כך יש לתאר תחילה את ספר בדק הבית המקורי – כפי שנדפס לראשונה בשלזניקי שס"ה.

**הספר מחולק** לשש חטיבות נפרדות, כשבראש כל חטיבה מופיעה כותרת; חטיבות אלו יכונה מכאן ואילך 'קונטרסים'. קונטרסים אלו מכילים שתי שיטות שונות של ציונים לספר בית יוסף, כפי שיפורט.

**קונטרס ראשון** (ב ע"א-ה ע"א) תחת הכותרת: 'במור אורח חיים'; בקונטרס זה התיקונים וההוספות לחלק אורח חיים מצויינים לפי עלים, דפים וסימנים. דוגמאות אחדות: 'עלה י"ב דף ב' סי' י"א בפרק התכלת צ"ל תנו רבנן...'; 'עלה כ"ג סוף דף א'

סי' כ"ז כתוב בסמ"ק וכו'... ואין לסמוך על זה...; 'עלה כ"ט דף ב' סי' ל"ב ומה שכתב רבינו וכו' עד לשמה צ"ל...'. 'עלים' הכוונה למה שאנו רגילים לכנות דפים, ו'דפים' הכוונה למה שאנו רגילים לכנות עמודים; אם כן הכוונה בשלושת הציונים הללו – לפי הרגילות שלנו – היא כך: דף יב עמוד ב סימן יא; דף כג סוף עמוד א סימן כז; דף כט עמוד ב סימן לב.

**קונטרס שני** (ה ע"א-ז ע"א) תחת הכותרת: 'טור אורח חיים על סדר הסימנים'; כלומר גם קונטרס זה מכיל תיקונים והוספות לחלק אורח חיים, אך כאן הם אינם מצויינים לפי עלים, דפים וסימנים (כמו בקונטרס הראשון), כי אם לפי סימנים בלבד. דוגמאות אחדות: 'סימן ל"ח על וכותבי ספרים תפילין ומזוזות... צריך לכתוב...'; 'סימן ק"ו על ומה שכתב... צ"ל...'; 'סימן קל"ה על כתב מהר"י קולון... צ"ל...'.  
**קונטרס שלישי** (ו ע"א-ל ע"א) תחת הכותרת: 'טור יורה דעה'; בקונטרס זה התיקונים וההוספות לחלק יורה דעה מצויינים לפי סימנים בלבד, בדיוק כפי האופן שבקונטרס השני הנזכר לעיל.

**קונטרס רביעי** (ל ע"א-לט ע"א) תחת הכותרת: 'עוד תוספי הרב מטור יורה דעה על סדר העלין'; כלומר גם קונטרס זה מכיל תיקונים והוספות לחלק יורה דעה, אך כאן הם מצויינים לפי עלים, דפים וסימנים, בדיוק כפי האופן שבקונטרס הראשון הנזכר לעיל.

**קונטרס חמישי** (לט ע"א-מח ע"א) תחת הכותרת: 'הגהות הרב זלה"ה מטור אבן העזר'; כאן כל התיקונים וההוספות לחלק אבן העזר מצויינים לפי עלים, דפים וסימנים.

**קונטרס שישי** (מח ע"א-עא ע"ב) תחת הכותרת: 'הגהות הרב זלה"ה על חשן משפט'; כאן כל התיקונים וההוספות לחלק חושן משפט מצויינים לפי עלים, דפים וסימנים.

**קונטרס שביעי** (עא ע"א-עב ע"ב) תחת הכותרת: 'הגהות הרב זלה"ה על חשן משפט'; כאן כל התיקונים וההוספות לחלק חושן משפט מצויינים לפי עלים, דפים וסימנים.

**לסיכום, ספר** בדק הבית מכיל שישה קונטרסים לפי הסדרים הבאים: (1) הגהות על אורח חיים לפי עלים, דפים וסימנים; (2) הגהות נוספות על אורח חיים לפי סימנים בלבד; (3) הגהות על יורה דעה לפי סימנים בלבד; (4) הגהות נוספות על יורה דעה לפי עלים, דפים וסימנים; (5) הגהות על אבן העזר לפי עלים, דפים וסימנים; (6) הגהות על חושן משפט לפי עלים, דפים וסימנים.

**מה פשר** השינויים הללו בין הציונים, שחלקם לפי עלים ודפים וחלקם שלא לפי עלים ודפים? ההסבר לכך נראה פשוט. הזכרנו לעיל את דברי מרן בהקדמתו לספר: '...עד כה עזרני ה' לחבר ספר בית יוסף ולהדפיסו ונתפשט בכל גבול ישראל, עוד עזרני ה' לחזור ולעיין בו וחדשתי בו חידושים ותוספות והגהות... והיה בדעתי כשיודפס שנית שיכניסו בו חידושים הנזכרים, ולא עלה ביד, כי מיהרו להדפיסו שנית מרם יגיע להם כתבי...'.  
 מרם יגיע להם כתבי...'

**מרן מתאונן** על כך שהדפיסו את ספר בית יוסף בשנית טרם שלה את תיקוניו. ספר בית יוסף על ארבעת חלקיו נדפס פעם שנייה בחיי מרן בוויניציה בשנים הבאות: שנת שכ"ד חלק אורח חיים; שנת שכ"ה חלק אבן העזר; שנת שכ"ז חלק חושן משפט; שנת של"ד חלק יורה דעה. דברי מרן בהקדמה 'כי מיהרו להדפיסו שנית' מכוונים על החל משנת שכ"ד ואילך. הדפסה שנייה זו של ספר בית יוסף נעשתה על ידי מרפסים חדשים, שערכו עימוד חדש לכל חלקי הספר.

**מסתבר אפוא** שכל התיקונים וההוספות שנכתבו על ידי מרן עד שנת שכ"ד צויינו על ידו לפי עלים, דפים וסימנים, מאחר ועד אז הייתה קיימת מהדורה אחת ויחידה של הספר – המהדורה הראשונה אותה הדפיס מרן בשנים שי"א-שי"ט, ועל כן הייתה אפשרות לציין כל דבר בדיוק רב לפי מיקומו בעלה המסוים וברף המסוים. אמנם בשנת שכ"ד הופתע מרן בראותו שהנה זה התחילו בהדפסת הספר פעם שנייה (בשלב זה חלק אורח חיים), ומאחר וכעת העימוד שנה והוא הכיל סדר חדש של עלים ודפים, הבין מרן שמכאן ואילך כבר לא יהיה רלוונטי לציין לפי עלים ודפים, מאחר וציונים אלו לא יתאימו למי שתגיע לידו המהדורה השנייה, ועל כן מכאן ואילך הוא התחיל לציין רק לפי סימנים, דבר המתאים לכל המהדורות. בקיצור: כל הציונים לפי עלים, דפים וסימנים נכתבו עד שנת שכ"ד, וכל הציונים לפי סימנים בלבד נכתבו משנת שכ"ד ואילך.

**אם כנים** הדברים הרי שבידינו ההוכחה לכך שספר בדק הבית נכתב עוד כמה שנים לאחר חתימת השולחן ערוך, שכן כאמור לעיל (פרק רביעי) ספר שולחן ערוך נחתם בשנת שי"ח, ואילו כעת נוכחנו שספר בדק הבית עודנו הולך ונכתב בשנת שכ"ד ואילך.

**יש להוסיף** כי לפי מה שהסקנו לעיל (פרק ראשון) שחלקים נכבדים מספרו של מרן – כסף משנה, התחברו בתקופה היותר מאוחרת לחייו (לאחר הבית יוסף ולאחר השולחן ערוך), וכעת מתברר והולך שגם ספרו בדק הבית המשיך להתחבר בתקופה זו ממש, הרי שבזה יכולים אנו להבין את תופעת המקבילות שבין שני החיבורים הללו – בדק הבית ובסף משנה, כמו למשל הקטע הבא (החזור על דברי הרמב"ם): 'ותמהני על זה, שיותר מרדא יש בשווקים שבעיירות ממה שיש בשווקים שבכפרים, ואפשר דשווקים דקאמור היינו פירא"ש דכשהם בכפרים מתאספים עם רב ביותר משום דרויה להו עלמא'; קטע זה מופיע במקביל מילה במילה בבדק הבית<sup>קכ</sup> ובכסף משנה<sup>קכא</sup> כאחד; וכך ישנם עוד קטעים מקבילים כאלו בבדק הבית ובכסף משנה<sup>קכב</sup>. ישנם מקומות שמרן טרח וכתב קטע ארוך במקביל הן בכסף

קכא. חו"מ סי' קמג עמ' קסט.

קכב. משפטים הל' טוען ונטען פ"א ה"ג.

קכג. בדה"ב חו"מ סי' קנד עמ' רצז (ודברים אלו אפשר לפרשם...) = כס"מ קניין הל' שכנים פ"ב ה"ב קרוב לסופו (ולענ"ד נראה שאין דברי רבינו מכריחים להתפרש כן...); בדה"ב חו"מ סי' קעה עמ' קנא (זמ"ש הרא"ש...) = כס"מ קניין הל' שכנים פ"ד ה"ב.

משנה והן בבדק הבית, אולם המדפים של בדק הבית השמיט את הקטע, והסתפק בהפניה אל הכסף משנה, וכמו שהוא הודיע באחד המקומות<sup>פס'</sup>: 'ב[ה]עתקת הספר כתוב כאן פלפול על דברי הרמב"ם והרב המגיד, ולא חשתי להדפיסו משום דאות באות הו[א] מה שכתוב בכסף משנה פרק יז מהלכות מכירה'. וכן אירע דבר זה במקום נוסף בבדק הבית, כאמור שם: 'ואני אומר שלא דקדק הרב המגיד בדבריו, וכתוב בכסף משנה פרק הפס' מהלכות שאלה ופקדון עד שקצר במובן, לכך לא חשתי להדפיסו<sup>פס'</sup>. במקומות נוספים בבדק הבית מופיעות הפניות אל הכסף משנה<sup>פס'</sup>, ומלשונן ניכר שמרן עצמו רשם הפניות אלו; אולם מסופקני האם אלו הפניות ללומד שיעיין בכסף משנה, או שאלו הוראות לסופר המעתיק שיעתיק את הקטעים הללו מתוך הכסף משנה, אלא שהוא לא הבין כראוי והעתיק את ההוראות במקום את הקטעים עצמם (וכפי שאירע גם בבית יוסף<sup>פס'</sup> וגם בכסף משנה<sup>פס'</sup>). הדעת נוטה לאפשרות השנייה. על כל פנים כל ההנהגות הללו, הן של כתיבת אותם קטעים במקביל בשני החיבורים, והן בהפניות מהבדק הבית אל הכסף משנה, מוסברות יפה על פי האמור שחלקים חשובים של שני החיבורים הללו נכתבו יחדיו בתקופה המאוחרת והאחרונה לחייו של מרן.

**לסיכום: ספר בית יוסף נחתם בשנת שי"ד ורובו כבר היה מודפס בשלב זה. מכאן ואילך התחילו להיכתב הספרים שולחן ערוך ובדק הבית יחד במקביל, והרבה דברים השווים ומתאימים בשני הספרים הללו נכתבו בתקופה זו. ספר שולחן ערוך נחתם בשנת שי"ח. אולם כתיבת הבדק הבית נמשכה עוד כמה וכמה שנים לאחר מכן, ונוכחנו שעוד בשנת שכ"ד ואילך מרן המשיך לעסוק בכתיבת הבדק הבית. על כן לגבי השינויים שבין השולחן ערוך והבדק הבית, יש לקבוע כי האמור בשולחן ערוך הוא משנה ראשונה והאמור בבדק הבית הוא משנה אחרונה. במקביל להמשך כתיבת הבדק הבית בתקופה המאוחרת, המשיך מרן לחבר גם הכסף משנה, וכמה מקבילות בשני החיבורים**

קפו. בדה"ב חו"מ סוף סי' רל עמ' רפא. קטע זה נמצא בבדה"ב דפו"ר שלוניקי שס"ה דף סח ע"א ד"ה ע"ש דף ד'.

קפו. ט"ס, וצ"ל 'פרק ו', וכל העניין מופיע בכס"מ משפטים הל' שאלה ופקדון פ"ו ה"ב.

קפו. נוסח זה מופיע בבדה"ב דפו"ר שלוניקי שס"ה דף סט ע"ב ד"ה עלה רפ"ב דף א' סימן רצ"ו; בבדה"ב הנדפס לפנינו מצורף לב"י חו"מ סי' רצו עמ' רסח, קוצר הנוסח והמילים 'לכך לא חשתי להדפיסו' הושמטו.

קפו. בדה"ב חו"מ סי' יד עמ' קיא: 'ומ"מ מה שכתב מהר"ק... דברים תמוהים הם וכמו שכתבתי בביאורי להרמב"ם; בדה"ב חו"מ סי' רמא עמ' שנד: 'ואני אומר דההיא דפרק שני דייני גזירות וכו' וכתוב בכסף משנה מהלכות זכייה ומתנה פרק ג'; בדה"ב חו"מ סי' רפז עמ' קפה: 'ולי נראה שהיה גורס הרמב"ם וכו' וכתבתי בכסף משנה פרק ט' מהלכות נחלות'; בדה"ב חו"מ סי' רחצ עמ' רעה: 'ומ"ש שכל הסוגיא מורה בהפך נראה לי שאין בזה כו' וכתוב בכסף משנה פרק ה' מהלכות שאלה ופקדון'; בדה"ב חו"מ סי' שה עמ' שא: 'ולי נראה שטעמו של הרמב"ם... וכתוב בכסף משנה פרק א מהלכות שכירות'.

קפו. ראה לעיל הערה 100.

קפו. ראה לעיל הערה 117.



הללו נכתבו בתקופה זו. במקרים אחרים מרן הפנה מהבדק הבית אל הכסף משנה, והדעת נוטה שאלו הוראות למעתיק שיעתיק את הקמעים הללו מהכסף משנה אל הברק הבית.



## פרק שישי

### כללי התלמוד

זהו שמו המקורי של הספר, כפי שהוא מופיע בדפוס הראשון, וכן משמע גם מהקדמות של מרן המוכאת להלן. בדפוסים מאוחרים שנה שמו של הספר ל'כללי הגמרא'. מסתבר ששינוי זה נעשה מחמת אילוצי הצנזורה הנצרית, שמשום מה התנגדה בכל מקום למילה 'תלמוד' ותמורתה הסכימה למילה 'גמרא'. וכך כתב ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ (בעל דקדוקי סופרים), כשתיאר את תחילת פגיעתה הרעה של הצנזורה בש"ס דפוס בסיליאה (משנת של"ח ומעלה): 'מהדורה זו נדפסה על פי ביקורת הצנזור (מארקו מארינו מבריקס) אשר השמיט הרבה ושינה מנוסחאות הישנות... תחת מילת תלמוד נדפס שם גמרא או ש"ס או לימוד... קעא'.

**אין בידינו** כל ידיעה – מעצם דבריו של מרן בספרו כללי התלמוד – באיזו תקופה בחייו התחבר ספר זה. מרן לא רשם בו שום תאריך, או כל פרט מזהה אחר. מלבד זאת, הספר עוסק בבירור לשונות התלמוד ודרכיו, סדר תנאים ואמוראים וכונייהם, כללים עיוניים, ובירור המידות שהתורה נדרשת בהן; מאחר ותחומי עיסוק אלו אינם מקבילים לתחומי העיסוק של שאר ספריו של מרן, הוא לא הפנה ממנו אל שאר ספריו וכן לא הפנה משאר ספריו אליו; מטעם זה כמעט ואין גם מקבילות בין ספר זה לבין שאר ספריו של מרן<sup>קע</sup>; כך שגם כלים אלו אינם בידינו על מנת לנסות ולברר על פיהם לאיזו תקופה בחייו מרן שייך ספר זה. בכל זאת ניתן לברר דבר זה על פי הנתונים הבאים.

קע. כל הציונים הסתמיים בפרק זה (לפי עמודים), הם לפי המהדורה החדשה של ספר הליכות עולם עם ספר כללי הגמרא למרן, מהדורת הרב שמריהו פורטנוי (ירושלים תש"ס – מכון 'שער המשפט'). ציונים לפי דפוס ציוני במפורש. (במהדורה החדשה הנ"ל נמשך המהדיר אחר הדפוסים המאוחרים והוא קורא לספרו של מרן 'כללי הגמרא', אולם אני קורא לספר בשמו המקורי 'כללי התלמוד', ואעפ"כ מצוין בסתם לפי העמודים של המהדורה הנ"ל).

קעא. רנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' עו.

קעב. למעט מקרים נדירים שמרן בספר זה נגע בכמה עניינים הלכתיים (בעיקר בשער חמישי), ויש מעט הקבלה לדבריו במקומות אחרים. לדוגמה, האמור בכללי התלמוד עמ' רמז: 'ודע דפרק כל שעה איפלו רבה ורב יוסף גבי מפרר וזורה לרוח, ופסק הרמב"ם ז"ל כרב יוסף וצ"ע', הוא קיצור של מה שהרחיב בזה קצת בכס"מ מדע הל' ע"ז פ"ח ד"ו (כזכור חלק מדע נכתב בשלב מוקדם מאוד בחייו מרן והסתיים בשנת רפ"ג). בכל אופן ההקבלות המועטות הללו אינן תורמות דבר לענייננו.

**כפי שיוזכר** להלן אחד המקורות החשובים שעמדו לרשותו של מרן בכתיבת ספר זה הוא ספר 'שארית יוסף' לר' יוסף בן וירגה, ובהרכבה מקומות דבריו מרן מושתתים על דבריו של ר' יוסף. ר' יוסף התגורר באדריאנופול (=אדינה) שבטורקיה בראשית שנות השי"ן, וכפי שמסר בשנת ש"ט ר' שלמה עתיה שנכח שם בתקופה זו: 'ואלה החכמים אשר היו בעיר אנדרינופולא שהייתי אני מכיר... והחכם רבי יוסף בן וירגה<sup>קע</sup>. כמו כן ר' יוסף הדפיס את ספרו שארית יוסף באדריאנופול שלהי שנת שי"ד<sup>קע</sup>, ומחתימת דבריו שם עולה שהספר התחבר סמוך ממש להדפסתו<sup>קע</sup>. בקיצור: ספר שארית יוסף <sup>קפ</sup>הפך ופורסם בטורקיה בשנים שי"ד-שט"ו. בשעה זו מרן כבר התגורר בארץ ישראל זה כמה וכמה שנים טובות<sup>קע</sup>. מכל זה עולה שעיקרו של ספר כללי התלמוד בוודאי לא נכתב קודם שנת שט"ו, ואף סביר להניח שהוא נכתב זמן מה לאחר מכן. ניתן אפוא לקבוע שהספר נכתב בתקופה המאוחרת לחייו של מרן, בתוך עשרים שנות חייו האחרונות. ומדברי מרן בחתימת הספר (יבואו להלן ביתר פירוט): 'עד כאן מה שסייעוני מן השמים לכתוב, ומעתה לא עצרתי כח כי הקיפוני חלאים...', יש מקום לשמוע שהיה זה לקראת סוף ימיו ממש. בכל אופן אין ספק שמדובר ביצירה מושקעת מאוד, ולא בספר שנכתב כלאחר יד וברוך אנב.

**מרן לא** הדפיס ספר זה בחייו. כפי שהוזכר לעיל ליד הערות 151-152, כעשרים ושלוש שנה לאחר פטירתו של מרן, בשנת שנ"ח, הגיע בנו ר' יהודה קארו לשלונגיק, על מנת להדפיס את כתביו של מרן אותם הותיר אחריו. בשנה זו הוא הדפיס שניים מספריו של מרן: ספר שאלות ותשובות (דיני נשים – אבן העזר), וספר כללי התלמוד דידן.

### **בפתיחת ספרנו – כללי התלמוד – מופיעה הקדמה קצרה מאת מרן:**

אני הצעיר יוסף בן מהר"ר אפרים בן מהר"ר יוסף קארו זלה"ה, ראיתי לכתוב כללי התלמוד להועיל למעינים, ובהיות כי קדמני בעל הליכות עולם ז"ל, ומה בצע לכתוב דברים שכבר נכתבו, לכן הסכמתי לכתוב חיבורי זה עליו ולהוסיף מה שהשמיט הוא, ועל מה שכתב אדוקק בו ואכתוב מה שנראה לי. ומה' יתברך אשאל עזר וסיוע...

**דבריו של** מרן 'ובהיות כי קדמני... מה בצע לכתוב דברים שכבר נכתבו', מוכיחים את דבריו בהקדמת הבית יוסף: 'לא ראיתי לעשות ספר זה חיבור בפני עצמו כדי שלא אצטרך לכפול ולכתוב דברי מי שקדמני...'. ואכן כספר בית יוסף לספר הטור, כך הוא ספר כללי התלמוד לספר הליכות עולם; כשם שבבית יוסף מרן חושף את מקורותיו

קע. ר' שלמה עתיה, תהלים (עם פירוש ממנו), ונציה ש"ט, בהקדמה.

קע. בשער: 'ספר שארית יוסף, חברו החכם השלם כמח"ר יוסף בן וירגה נר"ו... נדפס... פה אדריאנופול, היתה התחלתו בר"ח אלול שנת אל שדי יתן לנו רחמים'.

קע. אלו דבריו בחתימת הספר: 'אמר הדל והמר יוסף בן וירגה, הקבוץ הקטן הזה קבצתי בשנת מכת הדבר, והמודפיסים ואני העני מבוהלים ודחופים היינו כל היום רצוא ושוב על עסקי קבורה, לכן קצרתי כמה כללים שהיה בלבי לכתוב...'.  
קעו. ראה לעיל הערה 148.

של המור, מפרשו ומביא ידיעות נוספות, כך בספר כללי התלמוד הוא חושף את מקורותיו של בעל הליכות עולם, מפרשו ומביא ידיעות נוספות.

**וכאן מציגים** אנו לנקודה חשובה מאוד. ספריו אלו הנוכחים של מרן, עוסקים בחשיפת מקורות תלמודיים רבים עם דברי הראשונים, ומכאן נוכל אולי לעמוד ולו במקצת על בקיאותו רחבת ההיקף של מרן. אמנם למרן היו ספרי עזר שונים למציאת מקורות, אף על פי כן בדיקה מעמיקה מלמדת גם על בקיאות רבה משלו. בהקדמת הבית יוסף מרן עצמו מציין לשני ספרי עזר כאלו: 'כי עם היות שזיכנו הקב"ה לכיבוד הרב המגיד ז"ל ולחיבור רבינו ירוחם המורים לנו מקומות הדינים בתלמוד, המעיין בהם יבחין ויכיר חסרונם<sup>170</sup> אם לא יהיה לו היקף גדול בתלמוד'. מרן אמנם פותח ואומר שהוא אכן נעזר בספרי הרב המגיד ורבינו ירוחם, אך מיד הוא מוסיף ואומר שהמעיין יבחין בחסרונם (ובדבריו שם הוא גם ממשיך ומפרט מדוע), כשבעצם בזה הוא רומז שעדיין יש צורך ב'היקף גדול בתלמוד' כלשונו, על מנת להשלים הרבה פרטים.

**כך גם** בנוגע לספרו כללי התלמוד. מרן אמנם אינו מפרט בהקדמת הספר את המקורות בהם נעזר, אבל כמוזכר לעיל כבר התברר שהוא נעזר לא מעט בספר שארית יוסף לר' יוסף בן וירגה. הראשון שעמד על כך היה ר' ירוחם מאיר ליינר, שהדפיס בוורשה תרס"ט מחדש את ספר שארית יוסף, ובהקדמה כתב:

ועל שרשי יסודותיו אלה (=של השארית יוסף) בנה הרב הגאון רבן של כל בני הגולה רבינו יוסף קארו זכרנו לברכה את ביתו, וכלל בו את כללותיו גם הוא, וכאבני הפנה היו לו בספרו 'כללי הגמרא' פירוש על ספר 'הליכות עולם', יש מהם שהביאם בשם אומנם וציין עליהם בראש: 'כתב הרבינו יוסף נ' וירגה וזה לשונו', ויש מהם שהביאם סתם מבלי העיר עליהם איה מקור מקומם, אך מפשטת ושגירות הלשון נראה שגם הם לקוחים מדברי הגאון בעל שארית יוסף זכרנו לברכה (כאשר הראיתי למדי וצינתי עליהם בהערותי בפנים הספר).

**גם בספר** הליכות עולם עם ספר כללי הגמרא למרן הנדפס בעת האחרונה מחדש<sup>171</sup>, עמד על כך המהדיר בקצרה במבוא<sup>172</sup>, ואף העיר על כך לפרקים בהערות שבנוף הספר<sup>173</sup> (וראה עוד במבוא שם אודות מקור נוסף ששימש את מרן).

**למרות כל זאת**, דווקא משום גילוי מקורותיו של מרן, בכמה וכמה מקומות אדרבה המשווה ובודק לעומק יבחין דווקא בבקיאותו הרבה של מרן המשלימה מקורות וצינונים רבים וחדשים. פעמים הוא גם משמיט כמה מקורות מדברי השארית יוסף ומוסיף אחרים משלו, ואף עורך את הדברים באופן שונה. להלן מספר דוגמאות.

קעז. כך גם בב"י דפו"ר, מסתבר שצ"ל 'חסרונן'.

קעה. לעיל הערה 170.

קעט. עמ' 13.

קפ. ראה עמ' מז הערה 57: 'ניכר שהדברים לקוחים מהשארית יוסף נתיב הקושיא ט'; עמ' יח הערה 36: 'מקור שלשת הצינונים האלה הוא שארית יוסף נתיב המשנה כלל י' (צריך לומר 'מקור ארבעת הצינונים האלה...'), כי כל הפסקה שם בדברי מרן על ארבעת הצינונים שבה לקוחה מהשארית יוסף הנ"ל).

**(א) בנוגע** לביאור קושיית 'אי הכי', השארית יוסף<sup>פא</sup> הביא לכך אחד עשר מקורות<sup>פב</sup>, במקביל מרן<sup>פג</sup>: נטל מדבריו שישה מקורות<sup>פד</sup> והשמיט חמישה<sup>פה</sup>, ולעומת זאת הוא הוסיף שלושה מקורות חדשים<sup>פו</sup>, וערך את כל הקטע מחדש עם טיעונים משלו. על נקודה זו כבר עמד ר' שמואל ולדברג בספרו דברי שמואל<sup>פי</sup>: 'ועתה התבוננתי ואראה כי דברי מהריק"א הנ"ל הם מדברי השארית יוסף הנ"ל, אלא שהשמיט מהם כמה דברים והוסיף עליהם הראיות שמדברי הריטב"א דפרק קמא דמציעא ומדברי התוספות פרק השוחט...!'

**(ב) בנוגע** לביאור המושג 'חסורי מחסרה והכי קתני', מרן<sup>פח</sup> הביא את דברי השארית יוסף<sup>פט</sup> בשמו המפורש: 'כתב הר"ן ו' וירגא וזה לשוננו, קשיא לי... עכ"ל'. לאחר מכן מרן הוסיף עוד לדון בזה, והביא לכך עוד עשרה מקורות חדשים ממקומות מפורסמים לגמרי! ואציין כאן לשם המחשה: (1) גיטין פרק המגרש פה ע"א; (2) פרק ה דנדרים מו ע"א ודברי הר"ן שם; (3) תוספות פרק קמא דכתובות ד ע"ב; (4) תוספות בבא מציעא פרק הוהב מה ע"ב; (5) תוספות ריש פרק (המקבל) [התקבל<sup>פז</sup>]; (6) רמב"ן ב"ב פרק הספינה פ ע"ב; (7) ר"ן ריש נדרים ב ע"ב; (8) רשב"ם ב"ב פרק המוכר צג ע"ב; (9) תוספות פרק קמא דנזיר י ע"א; (10) רשב"ם פרק ערבי פסחים קו ע"א.

**(ג) בנוגע** לביאור לשון 'אלא', השארית יוסף<sup>פא</sup> הביא בזה דברים קצרים מאוד על פי שלושה מקורות בלבד. במקביל מרן<sup>פב</sup> נטל מדבריו שני מקורות, וגם סיום לשון מרן שם: 'ומצינו שאומר אלא ולא דווקא, בפרק דם הנדה אלא אמר רבי אבא דומיא

קפא. נתיב המשנה כלל יד.

קפב. (1) רש"י ותוס' זבחים כב ע"ב; (2) תוס' פרק השוכר את הפועלים צג ע"א; (3) רשב"א גיטין פרק השולח לט ע"א; (4) תוס' פרק בית כור קג ע"א; (5) תוס' פרק כל כתבי קב ע"ב; (6) תוס' עירובין פרק עושין פסין כג ע"ב; (7) פרק במה מדליקין כח ע"א; (8) פרק האיש מקדש מו ע"א; (9) רמב"ן ב"ב פרק לא יחפור דף מ; (10) תוס' פרק במה מדליקין כג ע"ב; (11) תוס' פרק שני דיומא כד ע"ב.

קפג. עמ' מד-מה אות ד.

קפד. לעיל הערה 182 מקורות מס' 2, 3, 5, 6, 9, 11.

קפה. לעיל הערה 182 מקורות מס' 1, 4, 7, 8, 10.

קפו. (1) תוס' פרק כל הנשבעין מה ע"ב; (2) ריטב"א פ"ק דב"מ; (3) תוס' פרק (השוחט) [אלו טריפות] חולין נח ע"א.

קפז. קרקא תרמ"ט, דף ל ע"ב.

קפח. עמ' נא-נב אות יד.

קפט. נתיב המשנה כלל ה.

קצ. כך צריך לומר, והכוונה לפרק 'האומר התקבל', גיטין פרק ו דף סב ע"ב ד"ה דילמא.

קצא. נתיב המתקן, הדרך הב' – דרך החזרה, כלל ג.

קצב. עמ' מג-מד אות ג.

דעצם וכו', וכתבו התוספות ז"ל שם אינו חוזר ממה שאמר אלא מפרש והולך מעט מעט, הוא לקוח מסוף דברי השארית יוסף שם כמעט מילה במילה. אבל מעבר לזה, בכל הקמט שם מרן מרחיב מאוד בבירור העניין, ומביא לו עוד שלושה עשר מקורות שונים מסוגיות ומדברי הראשונים! מלבד תירוצן משלו.

**כעת אנו** מבינים טוב יותר את דברי מרן בהקדמת הבית יוסף, שלמרות ספרי העזר השונים עדיין נצרך 'היקף גדול בתלמוד'. ומכאן יש להסיק באופן כללי לשלושת חיבוריו המקיפים של מרן, העוסקים בין היתר בחשיפת מקורות: בית יוסף, כסף משנה וכללי התלמוד.

**ובחזרה לספר** כללי התלמוד. גם בספר זה מרן רשם מידי פעם ציונים פתוחים<sup>קצ</sup>, כדרכו בבית יוסף, בכסף משנה ובבדק הבית, כמובא לעיל ליד הערות

61-64, 76-78, 157.

**במקום אחד** כתב ההליכות עולם<sup>קצ</sup>, בנוגע לפסיקת הלכה על פי לשונות מסוימות של התלמוד: 'מסורת בדינו וביד כל תלמידי חכמים...', אולם מרן העיר על כך על אתר: 'מסורת זו אינה מכירה', כשכוונתו לחלוק על כך כמתבאר בהמשך דבריו שם. גם בסיום העניין שם העיר מרן: 'לא ראיתי מי שכתב חילוק זה', כשכוונתו לחלוק על דברי ההליכות עולם.

**יש ומרן** הגיה את לשון ההליכות עולם, כדבריו<sup>קצ</sup>: 'בשלשים ושתים מדות של ר' יוסי הגלילי יש כמה טעויות מחסרון הניכר והגהותים בספר שלפני'. ר' יהודה קארו שסידר את הספר לדפוס, תיקן את לשונותיו של ההליכות עולם לפי הגהותיו של מרן, כדבריו<sup>קצ</sup>: 'בהל'כות עולם ממלת מלפניו ולמה נאמר וכו', עד והלא כל הנפשות חלות מלפניו, כל זה חסר עד אם כן וכו', ואני הצעיר יאודה בן הרב זלה"ה מצאתיו הגהה מבחוץ בספר שהיה לפניו<sup>קצ</sup>, והעקת[י]ו בתוך לשון הליכות עולם, שנראה שהשיטתו הסופר, וכאלה רבות תמצא בתוך הלשון מתוקן דוק ותשכח, ובפרט בל"ב מדות אלו של רבי יוסי הגלילי כאשר כתב ז"ל בתחילת זה הפרק'.

**עם סיום** ספר הליכות עולם, וממילא סיום דברי מרן החונים עליו, כתב מרן<sup>קצ</sup>:

עד כאן מה שסייעוני מן השמים לכתוב, ומעתה לא עצרתי כח כי הקיפוני חלאים, ולא יכולתי לחקן המפתחות על סדר נכון כאשר עם לבבי, גם לראות אם יש שום כפל כתוב פעמיים

קצנ. עמ' יב, מח, עט, צג, צה (רלט?)

קצד. עמ' רנד.

קצה. עמ' קעא; בדפ"ר דף נב ע"א.

קצו. עמ' קעא; בדפ"ר דף נד סוף ע"א-ע"ב.

קצו. 'לפניו' כך בדפ"ר, בדפוסים מאוחרים (ואף במהדורה החדשה לעיל הערה 170) בשיבוש: 'לפני'.

קצה. עמ' רסה; בדפ"ר דף סו ע"ב.

להעביר הקולמוס על אחד מהם, לכן אחלי יכונו על החכם המגיד לתקן כיד ה' הטובה עליו ולו תהיה צדקה.

**כבר כתבנו** לעיל<sup>קצ</sup> כי מדברי מרן הללו יש מקום לשמוע שהוא סיים את כתיבת הספר סמוך לסוף ימיו ממש.

**למרות הודעת** הסיום הנזכרת הספר לא תם. ר' יהודה קארו הוסיף כאן הודעה משלו, שבנוגע לכללי הקל וחומר<sup>ד</sup> נמצאו כמה עניינים 'בספר אחר מכתבת ידי הרב ז"ל', והוא שילב את הדברים בתוך הספר הנוכחי במקומות המתאימים. לאחר מכן הוסיף ר' יהודה: 'עוד יש שנים אחרים (=שני כללים) שלא שייכו לדיני קל וחומר, ושמתי אותם פה בתחילת כלליו המיוחדים...!'. מכאן ואילך, משך כמה עשרות דפים<sup>ד</sup>, מופיעים מאות כללים חדשים מסודרים אחד אחרי השני. במהדורה החדשה הוסיפו ציוני סעיפים לפי אותיות לכל הכללים האלו, והם מגיעים למניין תשם סעיפים, כלומר 740 'כללים מיוחדים' כפי שכינה אותם ר' יהודה.

**לא ברור** לי לחלוטין האם כללים מיוחדים אלו הם חלק בלתי נפרד מספר כללי התלמוד; בהקדמתו הנזכרת לעיל של מרן לספר אין להם זכר, וגם הודעת הסיום שלו הנזכרת לעיל מופיעה לפני הכללים האלו. אולם אין ספק שלא מדובר ברשימת טיוטה של איסוף כללים באופן בלתי מסודר, אלא זוהי רשימה ערוכה היטב ומסודרת באופן עקרוני באותה שיטה שבה מסודרים הכללים שבספר כללי התלמוד: ישנן פסקאות שלמות שנלקחו כצורתן מספר שארית יוסף<sup>ד</sup>; ישנן פסקאות שמרן הוסיף עליהן דברים מועטים<sup>ד</sup>; וישנן פסקאות שהוא ערך לגמרי מחדש, גרע והוסיף ושינה את הסדר, פעמים בתוספת מרובה על העיקר<sup>ד</sup>. ביני וביני ניכר שהוא שיכין לא מעט פסקאות חדשות המכילות כללים שהוא אסף בעצמו מסוגיות שונות, ומדברי הראשונים כרש"י, תוספות, הר"ן ועוד.

קצמ. לאחר הערה 176.

ה. עמ' רסו; בדפו"ר דף סו ע"ב.

רא. השייכים לשער ד פרק ב.

רב. עמ' רסו-של; בדפו"ר סו ע"ב-צט ע"א.

רג. לדוגמה ראה עמ' שטז סעיף תקסח והערה 54.

די. לדוגמה ראה עמ' שכד סעיף תרסד, שדבריו לקוחים מהשא"י נתיב הפירוש דף כז ע"ב (כפי מהדורת ר"מ לינר ורשה תרס"ט) סוף ד"ה להפך, זולת סיום דברי מרן שם: 'זכ"כ הרשב"א בפרק הזורק' שזו תוספת משלו. וכן עמ' שטז סעיף תקעא, כולו לקוח מהשא"י נתיב הקושיא כלל כא, זולת סיום דברי מרן: 'וכן אמרו בגמרא לדבריהם דרבנן קאמר להו בפרק הגזול עצים' שזו תוספת משלו.

רה. לדוגמה ראה עמ' שיז-שיח סעיפים תקפב-תקפג, ששניהם לקוחים מהשא"י נתיב המשנה כלל יב, אבל בסעיף תקפב מרן לקח את הדברים לכיוון שונה עם תוספות רבות, ואילו סעיף תקפג הוא לשון השא"י.

**על כל** פנים אחר שהתברר כי גם כללים מחודשים אלו מבוססים על ספר שארית יוסף, מובן שגם הם לא נכתבו קודם שנת שט"ו, ומאחר וכאמור שיטת עריכתם היא אותה שיטה שבספר כללי התלמוד, ניתן להבין שאכן גם הם חלק מחיבור כללי התלמוד עצמו.

**בסוף הספר**, בדפוס הראשון, מופיעים מפתחות מפורטים לכל החידושים והדיעות המתבארים בספר כללי התלמוד. כזכור מרן בהודעת הסיום שלו כתב שמאחר והוא נחלה 'לא יכולתי לתקן המפתחות על סדר נכון כאשר עם לבי'. מסתבר שמפתחות אלו נערכו על ידי ר' יהודה בנו שערך את הספר לדפוס.



## הרב שמחה סיימון

בני ברק יצ"ו

## האיש משה

לתולדות הרה"צ רבי משה מזבארוב זצ"ל

אחי מרן בעל דברי חיים זי"ע

**כידוע** היה רבינו הרה"ק מצאנז זי"ע חוטר מגזע אראלים ותרשישים. אף אביו רבי אריה לייבוש ואחיו רבי משה מזבארוב ורבי אביגדור מדוקלא היו גדולים בתורה ויראה ושימשו ברבנות. בשורות הבאות ננסה לברר תולדות אחיו רבי משה זצ"ל אשר לעת עתה לויטם בערפל ואינם ידועים ברובם. את עיקרי הדברים כבר כתבתי בקונטרסי 'מגילת יוחסין למשפחת שמואל' (בני ברק תשע"ט), אך כאן ארחיב במקורותיהם.

**נפתח** בדברים שמסר אודותיו כ"ק אדמו"ר מצאנז – קלויזנבורג זי"ע בשיעור חומש רש"י (פרשת יתרו תשל"ג):

**"לזקני** הקדוש מצאנז זי"ע היה אח צעיר בשם רבי משה זבארוב'ער שהיה איש צדיק תמים, הגם שלא נתפרסם שמו כשם של אחיו זקה"ק מצאנז והרה"ק רבי אביגדור מדוקלא. הוא היה דר בכפר זבארוב הסמוך לעיר בארדיוב, שם התפרנס מהחזקת בית מו"נה לממכר יי"ש (ובעידנו רודניק הכרתי יהודי אחד בשם ר' משה שפיץ שהיה מיוצאי חלציו). פעם בא אליו זקה"ק לבקרו והבחין שבאמצע מכירת היי"ש מדי פעם הוא מוציא פנקס מתוך כיסו ורושם שם לעצמו איזה דבר, ואח"כ חוזר לעבודתו. שאלו זקה"ק לפשר הדבר, אולם הוא ניסה להשתמט ממנו. גזר עליו זקה"ק בגזירת כיבוד אח הגדול שיגיד ויגלה לו מה מעשהו בזה. השיב לו רבי משה שמימיו לא גילה את הדבר לאדם, אולם עתה יגלה לו, כי כך דרכו תמיד מימים ימימה שבכל פעם שמרגיש בעצמו שנכשל באיזו מחשבה לא טובה או מעשה אשר לא כדת, הוא רושם את הדבר על פנקסו, ובכל לילה קודם קריאת שמע שעל המיטה הוא מעיין בפנקסו ושב בתשובה בבכי ובתחנונים על כל החטאים הכתובים בו, ואינו זו משם עד שהוא רואה שנמחק והלבין הכתב והנייר נעשה חלק, שאז הוא יודע שהתקבלה תשובתו ונמחל לו. הוי אומר שבכל לילה היה לו דוגמת הגם שנעשה לבני ישראל ביום הכיפורים בבית המקדש שהיה לשון של זהירות מלבין".

**להלן** נראה שבתחילת דברים אלו ישנם לכאורה כמה פרטים שאינם מדויקים. לשם כך נצטט מהמקור הראשון הנאמן ביותר לתולדותיו ה"ה ספר 'זכרון שארית יוסף' (קאלאמאי תרמ"ב) שנדפס ע"י נכדו רבי יוסף משה האלברשטאם בן בנו רבי שמחה, בו נדפסו מעט מחידושי הגאון המפורסם רבי יוסף הצדיק אב"ד פוזנא חתנו של הנודע ביהודה, שהיו בגני רבי משה. בהסכמת מרן הרה"ק משינאווא לספר הוא כותב בתו"ד כדלהלן: "והכתבים נשארו בעזבונו דודי הרב המנוח החסיד מו"ה משה ז"ל שהיה נקרא רב דק"ק



זבארו, ועיקר דירתו היה בק"ק בראד". כאן מפורש שהוא היה רב בזבארו ואל סתם התגורר שם, ומאידך עיקר דירתו היה בבראד.

**וראה** גם בהקדמת המו"ל רבי יוסף משה: "והנני מעיד מה שראיתי בקמני, כד הוינא כבר שיבסר, אחרי אשר נלקח ממני מחמד עיני, א"א הרב החסיד המפורסם מו"ה שמחה זללה"ה, בשנת תרכ"ו הייתי ב"ק בראד, עיר מולדת א"א הרב ז"ל, ובקרתי שמה את כבוד הרב הדיין המצויין מו"ה מנחם מגלי הלוי ז"ל, הגיד לי הרב מוהר"ם כי בעזבון אא"ו הרב הג' מו"ה משה ז"ל האבד"ק זבאריב [הוא אחי המלך רבינו הקדוש והטהור מוהר"ח א"ש האב"ק צאנו זי"ע, התנוסס אבן יקר ספיר גזרתו, כת"י חידושים..."]

**עוד** יש להעיר כי לפחות שתי עיירות נקראות בשם זבארו. האחת זבארו שבסלובקיה סמוך לגבול פולין והיא הסמוכה לבראדיוו הנוכרת בדברי האדמו"ר מקלויזנבורג. השנייה היא זבארו שבגליציה והיא סמוכה לבראד ובה ככל הנראה שימש רבי משה האלברשטאם ברבנות, כך נראה להדיא מדברי הרה"ק משינאווא.

**יצויין** שבבראד התגוררו הרבה רבנים שבצעירותם כיהנו ברבנות במקומות שונים ואח"כ עברו לגור בבראד, אך נקראו ע"ש מקום רבנותם הקודם. כך נמצאו בבראד רבנים שונים, הרב מגאליגר, הרב מאלעסק, הרב מיאנוב, הרב מזלאטשוב ועוד רבים. גם רבי ישעיה שור אב"ד זבארו התגורר אח"כ בבראד ונקרא בשם "הרב מזבארו". ככל הנראה כדבר הזה היה גם עם רבי משה האלברשטאם הרב מזבארו בבראד.

**כיון** שנודע מקום מגוריו בראד, פנינו לחפש ברשימות העיר בראד למצוא זכר לשמו, אך לשווא, לא נמצא בשנים אלו בעיר בראד אף אחד בשם משה האלברשטאם. אמנם להלן יתברר שלבאורה הוא נרשם במסמכים הרשמיים בשם אחר.

### יוצאי חלציו

**מיו"ח** ידוע על בנו הרב החסיד ר' שמחה האלברשטאם ז"ל אבי הרה"ח ר' יוסף משה האלברשטאם משינאווא ואח"כ בירושלים עיה"ק. כן ידוע על בתו הרבנית בלומא שהיתה אשת הגאון המפורסם רבי חיים אלעזר וואקס בעל נפש חיה בזיווגו הראשון. היא נפטרה בצעירותה ביום ט"ו אדר תרכ"ו. בהספדו עליה (בס' 'שם ושארית לנפש חיה' עמ' קט"ז) מזכיר ה"נפש חיה" את חותנו: "מספד מר וכבד מאוד על מות זוגתי הרבנית ז"ל מרת בלימה בת הרב הגאון הצדיק מו"ה משה נ"י אבד"ק זבאריב".

### הרה"ח רבי עזריאל לעווין מבראד

**בפתח** ספרו תורת אבות מוסר הג"ר אברהם ישכר דוב לעווין ז"ל מבראד: "ושמעתי ואומרים אשר בכל שנה בכסא ליום חגיגו, וש"ב הישיש הרב וכו' חו"ב מו"ה

א. ללא ספק זהו פליטת הקולמוס או שגגת המעתיק, שהרי חותנו כבר לא היה אז בין החיים, וכן מוכח להדיא בהמשך ההספד שמזכירו בברכת המתים, ראה בעמ' קי"ט: "וגם נכד החכם צבי ז"ל היה חתני הגאון ז"ל". וכן נזכר להלן שבעת פטירת זוגתו היה לו בן בשם "אברהם משה".

עזריאל לעווין ע"ה היה מסתופף בצילו [של המהרי"ד מבעלזא] והוא היה חתנו של הגו"ק ר' משה האלבערשטאם ע"ה אבד"ק ובארוב אחיו של הגו"ק בעמח"ס שו"ת דברי חיים אבד"ק צאנז, כן קרא אותו קודם התקיעות על הבימה, והיה קורא אותו בראדער ת"ח, שיאמר לו את הד"ת אשר שמע מהגאון מהרש"ק מבראדי לענין אמירת לשיקב"ה ...

**נמצאנו** אפוא למדים מדברים אלו על חתן נוסף לרבי משה מזבארוב. כדי לברר את אמיתות ידיעה זו, נברר בקצרה את תולדותיו של רבי עזריאל לעווין הנוכח, ונראה מה היתה קרבתו המשפחתית לרבי משה.

**בשנת** תרכ"ב הדפיס רבי עזריאל בלעמבערג את הספר 'נאדר בקודש' פ"י על מסכת אבות מאת הגה"ק ר' חיים צאנזער מחכמי הקלויז בבראדי. על הדפסת הספר הסכימו מרן הרה"ק מצאנז, הגאון בעל 'שואל ומשיב' מלכוב, והג"ר יחיאל מיכל קריסטנפאלער אב"ד בראדי, וזכר צדיקים לברכה. בהסכמותיהם נזכר ר' עזריאל בתארים נכבדים: "מחו' הרבני המופלג מהו' עזריאל לעווין" (הסכמת הרה"ק מצאנז), "ותחריפים מהו' עזריאל לעווין ומהו' שמואל קהת ווערבער נ"י התאוו תאוה ..." (הסכמת ה'שואל ומשיב'), "ועל טוב יזכרו הרבנים החריפים מו"ה עזריאל לעווין נ"י ..." (הסכמת הגר"מ קריסטנפאלער). כבר ע"פ נוסח זה יש להעיר שאלמלי היה רבי עזריאל חתן אחיו, מן הסתם לא היה מסתפק מרן בתואר "מחותני" שכתב עליו, והיה מתארו "חתן אחי".

**על** הסתופפותו בחצר הקודש בעלזא כבר מעיד שאר בשרו רבי אברהם ישכר דוב לעווין ברבריו הג"ל. עדויות נוספות לכך נמצאות בספרים שונים, ראה בספר 'שחת חולין של ת"ח' (מונקאטש תרס"ט) עמ' א': "ושמעתי כי הרב החסיד ר' עזריאל לעווין נ"י מבראדי הגיד דבר זה בשם אא"ז להרה"ק מו"ה יהושע מבעלזא זי"ע בהיותו אצלו קודם ר"ה, ובר"ה קודם התקיעות קרא אותו הרה"ק הג"ל וציוה אותו להגיד לו עוד הפעם המאמר ההוא, וקלס' מאוד, ואח"כ התחיל לתקוע". וראה עוד בקובץ 'משמרת הכשרות' תשס"ב (עמ' 205), שם מסופר בשם זקני חסידי בעלזא על שיחה נוספת שהיתה לו עם אחד מארמור"י בעלזא בראש השנה.

**וראה** עוד בקובץ 'תורה אור' (שנה א' חוברת ג') "הרה"ג החסיד ר' עזריאל לעווין ז"ל מבראדי היה אצל אדמו"ר הק' מהר"י מבעלזא וצללה"ה בחג הפסח, ובחזרתו נסע דרך לבוב, וביקר אצל הגאון מהרי"ש נאמנזאהן וצ"ל, ושאלו הגאון מהרי"ש ז"ל לשלום אדמו"ר הק' מהר"י זצ"ל ואם שמע ממנו איזה ד"ת, ואמר לו שאדמו"ר זצ"ל דקדק..."

**כך** גם בס' 'הליכות הצדיקים' (שבת ח"א עמ' שנה): "סיפר הרה"ק רבי פייבוש מיאברוב זי"ע, בעיר בראד היו מאחרים מאוד להתפלל מנחה בערב שבת, ואחד מחשובי החסידים בבראד, החסיד המפורסם ר' עזריאל לעווין רצה לחקן שיקדימו להתפלל תפילת מנחה, כדי שעי"ז יקדימו התנוונים לסגור את החנויות זמן ניכר טרם כניסת השבת, והיה שם בעיר חסיד אחד שהתנגד לכך, ור' עזריאל נסע לבעלזא אל כ"ק מרן מהר"י זי"ע שיכריע בדבר..."

### חותנו של רבי עזריאל לעווין ויחוסו

**עתה** ניתנה ראש וגשובה לברר את יחוסו של רבי עזריאל. על מצבת בנו הבחור חיים שמחה שנלב"ע ביום ז' אייר תרנ"ב ומנו"כ בבראדי נחרת: פ"נ הב' המופלג בר אבהן / ובר אורין כ' חיים שמחה / ב"מ עזריאל שליט"א נ' הרב / מראדחוב ז"ל ונ"ה מזבארוב / זלה"ה / נפשו יצאה יום ד' ז' אייר / תרנ"ב ל' / חוסן ישועות קנה במעט שנותיו / ניין וחכים נקרא בשמותיו / ימיו ... הקדיש לאמונה עתותיו / מאוצר היראה שם אוצרתיו / שמש צדקתו יאור אפילותו / מעשי צדקו ושמירת אורחותיו / חרושי תורתו וזכות אבותיו / חמה יגינו בעדו ויהיו מגינתיו / תנצב"ה.

**גם** על מצבת זוגתו מרת חיה רייזל נחרת יחוסה המפואר, ומהנוסח מתברר שהיא נכדת הרב מזבארוב ולא בתו. וזאת אשר חרות על מצבתה: פ"נ אשה כשרה וצנועה / מרת ... / בת הרבני מו' צבי כמוז"ר / שמעון הכהן ראפפארט / נכדת הרב הגאון מו"ה / משה הרב מזבאריו / נפטרה אור ליום ב' ג' אייר תרנ"א / ויהיה מעונה השקט ובטחה ל' / חיתה כל ימיה בתום ובישר / ימי שנותי נ"א ... / חיתה עמרת בעל נעוריה / רבת תהלה לכל מכירה / יקרת רוח אם רחמניה / יושר הוריה צדקת אבותיה / זכיות מעשיה ומפעלותיה? / ... בצד השני של המצבה כתוב: "רייזל א"ר עזריאל לעווין".

**ואכן** ברשימת נישואי רבי עזריאל בבראדי בשנת תרט"ז נרשם שהוא נשא את מרת רייזל בת ר' הערש רפפורט. לפי גיל הפטירה שנחרת על מצבתה עולה שהיא נולדה בשנת ת"ר, ואכן נמצאה רשימת לידתה בשנת ת"ר בבראדי להוריה הערש ושיינדל רפפורט שגרו שם בבית מס' 440 ושם נולדו להם עוד שתי בנות.

**לפי** נתונים אלו מצאנו כי רבי צבי הירש נפטר בצעירותו ביום ד' או ה' אייר תר"ז ומנו"כ בבראדי ליד רבי יהודה לנדא נכד הנוב". מנוסח מצבתו: פ"נ הרבני המופלג ירא אלקים / שקוד? ועוסק? בתורה מו"ה צבי הירש בהרבני המופלג מו"ה / שמעון הכהן ראפפארטי ז"ל / מות אכזרי איך לא חמלת / וברמי שניך? לקבר הובלת / איש צעיר לימים נפש טהורה / שוקד יום יום על דלתות התורה / ... פועל צדק מנעוריו / אהוב למקום אהוב לכל מכיריו / צבי ... אהבת / אוי ... כי מעפר לזקחת ולעפר הושבת / ... / ... / תתענג על רוב שלום לאין קץ ותכלה / שם בשמי מעל בסתר עליון סלה.

**זוגתו** מרת שרה שיינדל נפטרה ביום ז' אלול תר"ח, ומנו"כ בבראדי. על מצבתה נחרת: נ' יום ג' / ז' אלול / תר"ח / פ"נ אשה רכה בשנים / צנועה וחסודה מ' שרה / שיינדל בהרב המאה"ג / מו' משה זלה"ה תנצב" / שוד ושבר ינוע כל אבר / רע

ב. רבי עזריאל היה בנו של הנגיד ר' יוסף לעווין מראדי בן הגאון רבי דוד יהודה לעווין אבד"ק ראדיחוב מח"ס יד יהודה עמ"ס פסחים (לעמבערג תרל"ב).

ג. ככל הנראה ר' שמעון זה הוא שהיה חותנו של הגאון המפורסם רבי יוסף באב"ד זצ"ל בעל מנחת חינוך באחד מזיווגיו, והוא היה בנו של הגאון רבי אברהם יקותיאל זלמן הכהן רפפורט מחכמי הקלויז בבראדי שהיה נקרא ר' זלמן פערל'ס.

ומר ישרוק כל עובר / הרבה והענוגה מים ישטפוה / שלום לה על משכבה תנוח / יפעת מעשי' מראשותיה / ישרת לכה תסוככיה / נדבת רוחה מגיניה / דין ... / ליום ...

**מנוסח** מצבתה נראה בעליל כי היא זו שהיתה בת רבי משה מזבארוב, וכפי שנחרת על מצבת בתה רייזל לעווין שהיא נכדת הרב מזבארוב. והנה לאחר חיפוש רשימת הנישואין שלהם מצאנו רישום נישואין של הערש רפפורט ושיינדל גלאזער שהתחתנו בבראדי בשנת תקצ"ט. מזה נראה לכאורה ששם המשפחה הרשמי בו השתמש רבי משה מזבארוב לרישומי המאטריקל היה "גלאזער".

**חיפוש** נוסף העלה כי בבראדי אכן נרשם יהודי בשם משה גלאזער. במפקד משנת תר"י (בו נרשמו לכאורה גם אנשים שנפטרו כבר) נרשמו בבית מס' 440 (בו התגוררו הירש ושיינדל רפפורט הנ"ל) משה גלאזער יליד תקמ"ד, חנה גלאזער ילדת תקנ"ו (כנראה אשתו), שמחה גלאזער יליד תקפ"ו. בנוסף נרשמו בבית זה גם הערש רפפורט יליד תק"פ, שיינדל רפפורט ילדת תקפ"ב (הגם שכבר לא היו בין החיים), ובנותיהם רייזל ורייצא.

**גם** ברישומי הלידות נמצאו לידות ילדי משה גלאזער: א] פייגא, נולדה תקפ"א. נפטרה בילדות. ב] בלומא, נולדה תקפ"ג. ג] שיינדל, ילדת תקפ"ד. ד] שמחה, נולד תקפ"ז. ה] חיים, יליד תקפ"ח. ה] רחל, ילדת תקפ"ט. חלק מילדים אלו נולדו בבית מס' 438 (לכאורה סמוך לבית מס' 440), ובבית זה גם נפטר ר' הערש רפפורט. חלק משמות אלו תואמים לשמות צאצאי ר' משה מזבארוב הידועים לנו. שמחה הוא בנו הרה"ח ר' שמחה האלברשטאם הנזכר לעיל, ובלומא היא זוגתו הראשונה של הגאון בעל נפש חיה.

**מעתה**, מצאנו גם את רישום פטירתו של ר' משה גלאזער בבראדי ביום כ"ב או כ"ג אדר א' תר"ה [1 מרץ 845] בהיותו במוות הגילאים 60 – 80. כן נמצא רישום נישואין של משה גלאזער וחיה הורוויץ שנישאו בבראדי בשנת תק"פ. בבית מס' 438 הנ"ל שבו התגורר ר' משה, נפטר בן ס' שנה הנגיד ר' אבלי הורוויץ ביום כ"ט או ל' ניסן תקפ"ה [17 אפריל 825], יתכן שזהו חותנו.

**אם** כנים אנחנו בהשערותנו שמשה גלאזער זה אינו אלא רבי משה האלברשטאם מזבארוב, אזי זכינו להתוודע תאריך פטירתו המדויק ושנת לידתו. לפי נתונים אלו יוצא שהוא היה יותר מבוגר ממרן הרה"ק מצאנו, ולא כפי שהובא לעיל מדברי הרה"ק מקלויזנבורג זצ"ל שהוא היה אחיו הצעיר. אמנם כמובן שהדברים עדיין טעונים בירור.



הרב יודא צבי ווייס

קרית יטב לב, בלומינגטון יצ"ו

## תולדות הגאון מוה"ר משה קאצינעלנבויגן זצ"ל בעל התורה והמצוה

### הקדמה

**כ"ה** ישראל התגאה תמיד בגדולי הדור, אשר ברוב צדקתם וחכמתם נהלו את עדת ישראל ברוב חכמה, והדריכם על דרך ישרה ללמד לעם תורה ומצוה. לחמו את מלחמת הדת, וינחום על מי מנוחות להורותם לעבוד את ה' בכל לבבם ובכל נפשם.

**וע"ז** פי רוב אין השקפתינו שוה בכל מאורי וגדולי ישראל. יש מהם אשר שמעתיהם מתבררין בבי מדרשא, וכל נער קטן וגדול ירעה בהם, ויש אשר רק מי ששם חלקו מיושבי בית המדרש יודע ומכיר בהם ובתורתם. אבל יש גם גדולי תורה אשר כמעט שלא נזכר זכרם בין יושבי בית המדרש, מאיזה סיבה שיהיה, וכבר אמרו חז"ל "הכל תלוי במזל, ואפי' ספר תורה שבהיכל", וכזה הוא גם הרב הגאון מוה"ר משה קאצינעלנבויגן זצ"ל, אשר שמועותיו לא מתפזרים כל כך בבית המדרש, אבל המעיין בספריו הרבים שזכה להדפיס בעודו בחיים, יראה שמדובר מגאון אדיר שזכה להיות בקיא בכל מכמני התורה שבכתב ושבעל פה, הנגלה והנסתר, וזכה לקבל דברים נפלאים מאבותיו ורבותיו למעלה בקודש.

**וכיון** שאין לנו שום ידיעה בקורות חייו, מלבד מה שכתב הוא בעצמו בספריו הרבים, על כן ננסה נא ללקט אבנים טובות ומרגליות, ללקט אחד אל אחד והיו לאחדים בידי, לבנות בנין אשר בה נוכל להתבונן מעט במעשיו ופעולותיו, בתורתו והוראתו.

### נצר מטע קודש

**רבינו** משה ממשפחת קאצינעלן בוגין נולד בשנת תקנ"ט<sup>א</sup>, בארץ ליטא "מקום התורה והעבודה"<sup>ב</sup>, לאביו הרב הצדיק מוה"ר נחום זצ"ל.

**רבי** נחום קאצינעלנבויגן היה תלמיד מובהק "מהגאון החסיד והקדוש רבינו אליהו מווילנא זצ"ל". והגאון מווילנא מסר לו נסתר על עת קץ, אשר רבינו הדפיסם בספרו "מעייני הישועה" המבאר "נחמות הנביאים באחרית הימים", על פי הקבלה אשר קיבל "מאביו המנוח נשמתו עדין"<sup>ג</sup>.

**רבי** נחום היה מגדולי החכמים ומורי הוראה במדינת ליטא המלאה חכמים וסופרים, כמו שמספר רבינו על אביו "כי ראיתי מאבא מארי ז"ל ומרבותי" כאשר בא לפניהם

א. עפ"י רשימת מפקד האוכלוסין בסט. לואיס, מיזורי, בשנת תר"י

ב. בהקדמה לספר דברי משה.

ג. מעייני הישועה.

שאלה בהלכות הקשות, "אספו את כל החכמים שבכפר ונשאו ונתנו הרבה ביניהם יום או יומים בכל שימות הש"ס בבלי וירושלמי וגדולי הראשונים".<sup>ד</sup>

### רבותיו הקדושים

**רבינו** היה תלמיד "הקדוש הגאון האמתי מוהר"ר חיים מוואלאזין ג"ע". ועל הימים אשר בהם למד אצל רבו המובהק כותב: "ובמעט הימים אשר זכיתי להנות מעין החי"ם קבלתי ממנו סדר הלימוד הדרך הישר, ומסר לי כללים הרבה איך להיות בקי בש"ס ופוסקים, ולהוציא הסלת נקיה השיטה המחוררת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא".<sup>ה</sup>

**ומספר** רבינו על קדושת תורתו של הגר"א מוויילנא זצ"ל אשר על ברכי תלמידיו נתגדל בכותבו "אשריך עיר ווילנא שזכית לאור גדול הוא רבינו הגדול והקדוש דומה למלאך ה' צבאות החסיד הגאון האמיתי גדול מרבן שמו רבינו אליהו ג"ע, הוא גילה לנו סדר הלימוד הדרך הישר בלי פלפול ע"י חיבוריו הקדושים שזכינו להנות אחד מני אלף מחכמתו, ורובי תורתו מסר לתלמידו רבינו הקדוש הגאון האמיתי מוהר"ר חיים מוואלאזין ג"ע".<sup>ו</sup>

**"כי** קבלנו שכל החיבורים שעשה (הגר"א זצ"ל) היה קודם שנעשה בן ארבעים ואח"כ לא הספיק לו העת לכתוב כי היה כמעין המתגבר".<sup>ז</sup>

### ימי נעוריו

**על** גודל יגיעתו בתורה, רבינו מעיד על עצמו כי "כל ימי למדתי תורה מתוך הדחק והרבה יגיעות יגעתיו וכמה דמעות שפכתי בשיטות העמקות בש"ס שלא יכולתי לישבם, וה' החונן לאדם דעת, הוא ראה את עניי ואת יגיעי, ונתן לי שכל ובינה לבאר שיטות הקשות בש"ס, כדכתיב כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה".<sup>ח</sup>

**כיהן** במשרה הרבנות ועול ההוראה עוד במדינת ליטא, כפי הנראה ממה שכתב "ומיום שכבה נר ישראל רבינו הקדוש הגאון החסיד אמתי מוהר"ר חיים מוואלאזין ג"ע לא נודקתי להתיר הנדרים כי יראתי פן אכשל. ואף כי היה מוטל עלי עול ההוראה ודיני המשפט".<sup>ט</sup> ובמקום אחר מרחיב הדיבור אודות עבודתו עבודת אב"ד: "ומעולם מיראי הוראה הייתי. ואף כי הוכרחתי לפעמים לקבל עלי עול הרבנות לא עשיתי מרצוני רק מגדול הדחק ודקדקי עניות, וכאשר מצאתי ניר לפרנסתי אם להיות מגיד מישרים באיוו קהלה מבלי

ד. התורה והמצוה, מצוה שנ"ז.

ה. בהקדמה לשו"ת רבי משה בן נחום קאצינעללין בוגין.

ו. שו"ת, הקדמה.

ז. שו"ת, הקדמה.

ח. בהקדמה לשו"ת רבי משה בן נחום קאצינעללין בוגין.

ט. התורה והמצוה, מצוה שנ"ז.

אצטרך להיות מורה ודיין או אפילו מצאתי מקום להיות מלמד עם בחורים ללמוד עמהם מקרא משנה גמרא ופוסקים ברחתי מכבוד הרבנות ומפרנסתה".

**בן** מספר על הורותו הוראה לעובדא ולמעשה בהיותו בדרך, "ופעם אחת נסעתי בדרך על עגלה אחת עם יהודים וגם בעגלה אחרת היו כמה נכרים, והפסיק ארנבת את הדרך ונפל פחד גדול על הגוים ועל היהודים ואמרו כולם כי בלתי ספק יגיע דבר רע מגולנים, כי עברנו בתוך יער גדול. ואמרתי ליהודים: הלא יהודים אתם, ונשים כשרים, איך אתם עובדים על לאו דלא תנחשו, ואמרתי להם דברי כבושים, וקיבלו עליהם שלא יפחדו עוד."\*

**סיפור** נורא מימי נעוריו מספר: "ובימי חורפי היה מעשה בילדה אחת נשואה שנפלה למשכב ושלה בעלה אחר אביה, ובא אביה ומצא שמתה ונקברה. וצעק בקול גדול, שדרכה להתעלף. ורץ לבית הקברות עם אנשים וצוה לפתוח את הקבר, ומצאו שהיא מושכבת על צדה והארון נתקלקל והתכריכים מלאים דם."\*

### מעבר לים הוא - מדינת אמעריקא

**מגדל** הלחץ זה הרהק של פרנסת אנשי ביתו הוכרח לגלות מארץ מולדתו ועבר דרך כמה ארצות, וכמו שכותב "ועברתי כמה מדינות אשכנז, האלאנד וענגלאנד, ולא מצאתי מנוח לכף רגלי להחיות את נפשי ונפשות ביתי, והוכרחתי לגור איזו שנים באמעריקא".

**בשנות** תר"ח - תר"י לפ"ק התגורר רבינו בעיר סט. לואיס, מדינת מיזורי, בארה"ב דאמעריקא. ונפלא הדבר שגאון גדול כמותו, תלמיד מגדולי גאוני מדינת ליטא ידרוך על אדמת אמעריקא עוד בתחילת שנות ה' ת"ר למספר בנ". שם רבינו ואשתו" מופיע במפקד האוכלוסין (צענזוס) משנת תר"י בעיר סט. לואיס, מיזורי.

**בהיותו** באמעריקא הוצרך למתרגמן שיתרגם כתביו מלשון הקודש ללשון ענגליש. בעקבות זה השתדל בעבורו ידידו של רבינו מו"ה יצחק פינקלשטיין אצל מו"ה יצחק איציק ליסער ז"ל שיעתיק מכתביו.

**במכתב** שכתב מו"ה יצחק פינקלשטיין ב"יום כ"ה סיון שנת תר"ח לפ"ק, פה סייגט לויס", מעתיר בעד "אדמו"ר הרב הגאון האמיתי מוהר"ר משה נ"ו מבית קאצינעלין בוגין" בבקשה להעתיק מכתביו מל"ה לפ"ק ללשון ענגליש. ובהמשך כותב "ופליאה בעיני אדמו"ר מדוע אין קול ואין עונה זה ימים כבירים, ואולי לא הגיע לידו. לכן בקשתי

י. בהקדמה לשו"ת רבי משה בן נחום קאצינעללין בוגין.

יא. התורה ומצוה, מצוה שע"ה.

יב. התורה והמצוה, מצוה רע"ג.

יג. שם הלועזי של אשתו הוא מארגארעט.

למחול להודיע תיכף ומיד על אדרעם המבואר למטה". וגם רבינו כתב איזה דברי בקשה למטה על הגליון, וחותרם את שמו "משה בהגאון מוהר"ם מבין קאצינעלין בוגין".

**במכתב** שני מאת מו"ה יצחק פינקלשטיין מיום בדר"ח תמוז שנת תר"ח ל"מוהר"ר יצחק אייזיק הנקרא רעווערענט ליסער", כופל את בקשתו ומגלה כי המכתבים שרוצה רבינו להעתיק ללשון ענגליש "הוא דברים אחדים מגיע לדת תורתנו הקדושה".

**במכתב** שכתב רבינו בעצמו למו"ה יצחק אייזיק ליסער ז"ל, משתדל ג"כ שיעזור לו ע"ד הג"ל, וגם מבקש ממנו שישתדל בעבורו להשיג לו פרנסה י".

**מתקופת** שהותו באמעריקא מזכיר כי מנהגם הוא "שהש"ץ מתפלל למעלה על הבימה במקום שקורין בתורה"י, וקורא שם תגר על מנהגם זה, מטעם "אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. עוד מזכיר מתקופה זו כי "שאלני איש א' רב תבונות במדינת אמעריקא וכו'י".

**המקום** לא מצא חן בעיניו, או שלא היה לו כדי פרנסתו אשר יחסר לו, ורבינו נסע בחזרה לאדמת אייראפע והתיישב במדינת אשכנז, ודר בעיר פראנקפורט דמיין.

#### גר בארץ נכריה - בפפד"מ עיר מלאה חכמים וסופרים

**כפי** הנראה היה נצרך לרשות מיוחדת לגור שם כמו שכותב "וכעת אשר אני גר בארץ ואין מנוח לכף רגלי ובהשתדלות החסידים נתנו לי רשות לדור", וחותרם את שמו "משה קאצינעלין בוגין, מתגורר פה בפפד"מ עיר מלאה חכמים וסופרים".

**הימים** היו ימי הרס עולם ומשנאי ה' נשאו ראש, ויתיעצו על צפוניך, בפרט במדינת דייטשלאנד אשר היה מקור משחת להמתחדשים בעם, ורבינו לחם שם את מלחמת ה' נגד הפושעים, וחיבר ספרים להוכיח להם בשבט מישור שישבו איש מדרכו הרעה.

**גם** שם לא היה לו הרחבה, וכותב בהקדמה לספרו שאלות ותשובות "ועוד כי איש עני אנכי", וניסה להתפרנס קצת מהדפסת ספריו הנפלאים, אשר החליט להדפיסם אחרי אשר "נדר גדול נדרתי בדרך בהיותי חולה להביא אפס קצת מרברים הנצרכים". כל ספריו נדפסו במדינת גרמניה למשך השנים משנת תרי"א עד שנת תרי"ט לפ"ק.

#### הדפסת ספריו

**רבינו** מאריך לספר אודות הדפסת הספרים האין "ובכל כחי השתדלתי ונסעתי בוקנותי במעיר לעיר לקבץ חתימות בכדי שאוכל להדפיס יתר הכרכים והייתי נע וגד ימים רבים ערך תשעה חדשים, אכלני קרח ביום ובלילה, ותדד שנתי מעיני כי ראיתי לנסוע

י. מאוצר מורשת חכמי אמעריקא, תשוח"ח להם.

זו. אלפא ביתא, 140.

זו. דברי משה, 20.



בלילה להיות לי היום למלאכה, ולא נתתי מנוח לכף רגלי, כי היוקר היה במדינות, ולא הספיק לי העת והמקום לאכול כראוי לפי בריאותי. ואין דרכי להנות מסעודה של אחרים כי אם במקרה על צד ההכרח כמו בפסח. ומרוב העמל והיגיעה ושינוי וסת חליתי בדרך, וחזן מזה ההוצאה מעגלות ברזל וספינות ואכסניות ושכר העגלנים ליסע מעגלות ברזל לאכסניא, ומאכסניא לעגלות ברזל או לספינה עולה יותר ויותר מהשבח".

**אב"ר** מצד היותו מיראי הוראה, לא רצה שיסמכו על פסקיו, ומגודל ענותותו הוא מכריז בספר התשובות שלו בהקדמה "ואני מזהיר באזהרה גדולה שהקורא בספרי לא יסמוך עלי כלום", ו"לא להורות באתי, רק לברר הדין לאמתה של תורה", ומציע שם להמתין מלהדפיס עד שיראה מה שיאמרו גאוני הזמן על פסקיו. וממדת האמת וענוה הדפים בסוף ספר שו"ת שלו, תשובה מהרב יעקב דע לעהו לסתור את הפסק שכתב הוא עצמו.

**הגאון** רבי יוסף שאול נאטאנואן זצ"ל, אבד"ק לעמבערג, מתפלפל עם רבינו בתשובה הנדפסת בספרו שו"ת שואל ומשיב. וכותב ביותרת הכבוד: שלום וכוה"ט [וכתיבה וחתומה טובה] למאן דלא קחזינא, רב חסדא ורב חנינא [דיתבי בחדא קינא] כבוד הרב החרף וכו' מוה' משה קאצינעלין בוגין נ"י.

**"מכתבו"** מגילה עפה מחידושי תורתו הגיענו תמול וכו'. הגאון בעל שואל ומשיב נושא ונותן בדברי רבינו כדרכה של תורה לבנות ולסתור להגיע למטרת החפץ לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. לא ברור באיזה תקופה היה חליפת מכתבים אלו, אם בעת יושבו במדינת ליטא או עת שבתו במדינת אשכנז.

**להדפסת** ספרו "אלפא ביתא" לקח הסכמה מ"הרבנים הגאונים המפורסמים דגלילות ריינוס"<sup>יז</sup>, הלא הם הגאון רבי יעקב קאפיל אבד"ק ווארמס, רבי צבי בנימין אויערבאך אבד"ק דארמזטאדט, רבי שמשון הירש אבד"ק קהל עדת ישרון פראנקפורט דמיין, ו"הגאון המפורסם הישיש" מוהר"ר יעקב יוסף ראב"ד בערלין. ובסוף ספרו מברך לגדיכי עם, "ואחרון אחרון חביב" מברך ל"הרב הגאון המפורסם טוב למקום וטוב לבריות, חסיד ועניו" רבי אליהו גוטמאכער אב"ד גריידיץ. ומכריז "אשריך עיר גרידיץ שהקדוש דומה למלאך ה' צבאות שרוי בתוכך"<sup>יח</sup>

**גם** היה לו הכרה וקירבה עם הנגיד השר ר' אנשיל ראטשילד נ"ע, כאשר מבכהו מרה בהספד ביום אחר הפטירה "על פטירת הצדיק חסיד ועניו אבי רכב ישראל השר המפורסם בקצוי ארץ וים רחוקים". ובפנים ההספד: "גם אני משה בן נחום מקצינעלין בוגין

יז. שו"ת, בהקדמה.

יח. שו"ת, 30.

יט. נדפס בתחילה כרך שני מספר אלפא ביתא.

כ. סוף ספר אלפא ביתא.

בוכה במר נפשי וצועק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו לא אוכל לראותך עוד", ומספר כי "ביום אתמול בעת קיבוץ הרב אשר באו לכבודו ללוותו שמעתי מספרים בשבחו אשר עדן לא ידעתי, ובתוך הסיפורים שמעתי וכו'".<sup>כא</sup>

### תוכחה מגולה ואהבה מסותרת

**אחרי** אשר נתגדל במקום התורה והעבודה, וראה את העולם בבנינה, לא יכול רבינו לעמוד מנגד בעת אשר ראה כי באו פריצים ויחללו את כל הקודש, ואזר חיל להוכיח להם על טעותם ולהשיבם אל חיק האמונה. את ספרו הראשון שהדפיס אחרי בואו בחזרה מאמריקא לאירופה, היה את הס' "דברי משה" להוכיח להמתחדשים בעם את אמיתות קבלת חז"ל בתורה שבעל פה. כמו שכותב בהקדמה: "ובמשך הזמנים ראיתי אנשים לאלפים אשר פרקו מעליהם עול תורה שבעל פה דברי התלמוד והפוסקים ואומרים שאינם מאמינים, רק מה שכתוב בתורה", על כן חיבר להם קונטרס להוכיח כי "דברי הקבלה היא הנתונה גם כן למשה בסיני".

**בתחילת** הספר הבהיר המחבר כי לא חיבר את ספרו זה לצורך "לומדי התורה בעלי התלמוד", כי להם לא יהיה צורך ותועלת רק לקרב "לבבות בני ישראל אשר נסוגו אחור". ובחתימה להספר מתחנן בדבריו בקשה: אהב", הלא אב אחד לכולנו, מדוע נבגר איש באחיו לעשות מחלוקת, להתחלק לשני תורות, ולעשות חדשות מקרוב באו אשר לא שערום אבותינו. הספר גם נדפס בלשון גרמני, לצורך ההמון עם.

**ועל** התפילה בתערובת כותב: "ותמידנו מאוד על החדשים מקרוב באו שמתפללים ביחד אנשים ונשים ואין לא שמו על לבם וכו'". ואחרי הביאו ממקורות חז"ל בענין ההפרדה בין אנשים ונשים כותב "ומכאן תראה שיפה מנהיגנו בבית הכנסת שעזרת נשים מלמעלה, ואנשים לבר ונשים לבר".<sup>כב</sup>

**כאשר** בא להשיב תשובה נגד הרוצים לסתור דברי חז"ל, אינו רוצה לפרוש את השאלה כנהוג בספר שאלות ותשובות, רק כותב "ושאלתו מובן מתוך תשובתו", שלא להכשיל את הקורא לחשוב סרה על דברי חכמינו.<sup>כג</sup>

**בדברים** חרופים ביותר יוצא נגד דייני קהל המתחדשים בעיר, על מה שמגזירים גוים בלי שום קבלת עול המצות, ומתאונן מרה על "מה שעלתה בימינו בעוה"ר, ולא די לנו מרשעי ישראל אלא לקבל זונות כהנים ולגזירים, ושניהם כופרים בתורה ובנבואה ואוכלים נבלות וטרפות ואינם עושים שום מצוה אף ממה שכתוב בפירוש בתורה, והמה

כא. ספר: הספר.

כב. אלפא ביתא, בית השואבה, 219.

כג. תחילת ספר והכנעני אז בארץ.

גרועים יותר מהצדוקים, ומתערבים בישראל, והדייני העיר הזאת עושין זאת בודון מבצע ל"ש, ומצוה לפרסמם ע"י קורות העתים"י.<sup>67</sup>

**ובשתיקה** מכאיב מתאנח על ביטול תשב"ר במקומות ההם ע"י בתי חינוך המתוקנים. ובהביאו מאמר חז"ל "אם אין גדיים אין תיישים וכו' וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב וקויתי לו וכו' מאותה השעה וקויתי לו", מסיים על זה "מזה המאמר יש לנו נחמה גדולה, ועת לחשות"י.<sup>68</sup>

**ואם** כי מצד הדין נושא ונותן להתיר גילוח הזקן בחוה"מ ליהודי אשכנז, עכ"ז מעיר בתוך הכתב כי "עד היום הזה וכו' בכל מדינות מלכות ישמעאל ופרס ומדי ובבל וואלאחי ליטא ורייסין ופולין קמן וכו' לא שינו היהודים מנהגם, וחרפה גדולה הוא מי שנוגע בוקנו לתקנו קצת ע"י מספרים, מפני שגידול הזקן להם ליופי וכו' ולא נתערבו כל כך בגוים לעשות כמעשיהם והיו מובדלים מהם במלבושיהם ובכל דבר". וכן מציין שמנהג כלל ישראל שלא לגרל שערות ראשן רק לגלחן "בתער דוקא, ולא במספרים"י.<sup>69</sup>

**כן** מקדיש תשובה שלימה להגן בעד מנהג ישראל, בכותבו ש"חלילה להרהר אחר מנהג הנהוג מקדמונים שחם ושלום לא יעשו כתורה, ואם אינם נביאים בני נביאים הם", ומסיים דבריו "בשבטי ישראל הודעתי נאמנה שלא להרהר אחר מנהגים הקדמונים, ובפרט אם ידוע שהמנהג היה גם בזמן התלמוד, אם שהוא נראה נגד ההלכה"י.<sup>70</sup>

#### וימת משה

**שנת** פטירתו לא נודע לנו לעת עתה, אבל נוכל לשער כי נקבר בבית עלמין בעיר פראנקפורט דמיין קרוב לאחר שנת תרי"ט. וההעלם בידעת קורות ימי חייו מרובה על הגלוי, כי אין לנו שום ידיעה אודות משפחתו ובני ביתו. ונקוה לה' כי אם יש מי שהוא שיודע עוד פרטי ימי חייו וקשריו עם שאר גדולי ישראל, שיפרסמם לתועלת חובבי תורה ולומדיה.

#### ספרי רבינו

**אלפא** ביתא: מפתח מדברי חז"ל ע"פ סדר הא"ב, (נדפס עד אות ד'), וביאורים על אגדות הש"ס. כרך ראשון נדפס בפפד"מ, שנת תרמ"ו, כרך שני, נדפס בפפד"מ, שנת תרמ"ז.

**התורה** והמצוה: על תרי"ג מצות התורה. נדפס בשטעמין.

**שאלות** ותשובות: על שאלות בהלכה. נדפס בפפד"מ, שנת תרי"ז.

בר. התורה והמצוה, מצוה י"א.

כה. אלפא ביתא, אחז, 68.

כו. שו"ת, 25.

כו. שו"ת, 18.

**מעייני הישועה:** ביאור נחמות הנביאים על אחרית הימים, על פי קבלה מאביו שקבל מהגר"א מווילנא זי"ע. נדפס בפפד"מ, שנת תרי"ט.

**והכנעני או בארץ:** ביאור מלת "או" בכל התורה נביאים וכתובים, וביאור דברי חכ"ל. דברי משה: באמיתות קבלת חז"ל בתורה שבעל פה. נדפס בהאמבורג, שנת תרי"א.

**ממשלת מלכים ביד ה':** להוכיח שממשלת מלכים (מאנארכיזם) הוא רצון השי"ת ותיקון המדינה ושמירת הדת, ולא שיהיו נימוסי המדינה מתנהגת על פי רוב דיעות התושבים (דעמאקראטיזם). נדפס בפפד"מ, שנת תרי"ב.

**הספד:** על פטירת הנדיב רבי אנשיל רומשילד נ"ע. נדפס בפפד"מ, שנת תרט"ו.

**ספרים שלא נדפסו:** וצריך לציין כי בנוסף לספריו הנדפסים היה לו לרבינו המחבר הרבה ספרים שלא נדפסו מעולם, כמו שמציין כמה פעמים בספריו לעיין בכתביו אשר לא נודע זכרם ואינם בדפוס. ובמקום אחד כותב: "וכמו שהארכתי בזה בספר קטן נקרא משל השועל והזאב, ואי"ה אקבענו בדפוס"כ, ולא זכינו עדיין לאורו. וספרו אלפא ביתא לא נדפס רק עד אות ד', אבל היה לו בכתובים יותר ויותר, וכן מציין מספר פעמים אודות מאמר בעבודת ה', הנקרא "שער התורה" שהדפיס בפתחה לספר שו"ת<sup>כ</sup>, אבל כפי הנראה גם הוא לא נדפס. וחבל על דאבדין ולא משתכחין.

#### בפי ישרים

**כפי הנראה** לא היו ספריו מפורסמים ונפוצים על פני תבל, ורק יחיד סגולה השתעשעו בדבריו וציטטו את דברי תורתו. וביניהם הגה"ק רבי צבי הירש שפירא זצוק"ל אבד"ק מונקאטש ומחבר ספרי דרכי תשובה, והגאון רבי יהונתן שטייף זצ"ל אבד"ק עדת יראים וויען ומחבר ספר מצות השם ועוד.

**אבל** למרבית הפלא, מי שכן מרבה להביא את ספרי רבינו, הוא הגאון רבי יצחק נסים רחמים פאלאג'י זצוק"ל, בספרו יפה ללב, ומכנהו בשם רבי "משה אשכנזי". (ומה שהבאתי בזה מקורו בקובץ אור תורה, תשרי תשע"ו, חוברת תק"פ).

**וז"ל** בספר יפה ללב (ח"א, סי' רל"ט, אות ה'): "עייין בספר אותיות להרב מהר"ר משה אשכנזי נר"ו הנדפס עתה מחדש בדף רי"ט שכתב וכו'". וכמה ספרי רבותינו האחרונים מציינים לקטע הזה בספר יפה ללב בשם רבינו. והגאון בעל שדי חמד (חלק דברי חכמים סי' פ"ה) אחר שמצטט את דברי ספר יפה ללב הנ"ל בשם ספר אותיות להרב משה אשכנזי נר"ו, כתב בזה"ל "ולא ידעתי איזה ספר הוא".

**ובספרי הגר"י פאלאג'י זצ"ל** בעל יפה ללב מוזכר הגר"ר משה אשכנזי זצ"ל בעוד מספר מקומות. עייין בספר אבות הראש ח"ב דף ח' ע"ד שכתב "עייין בספר אלפא ביתא להרב ר' משה אשכנזי יצ"ו דף רי"ג" ועוד כתב שם בדף ט' ע"ב "ואולם

כח. אלפא ביתא, 9.

כט. אלפא ביתא, 18, 29, 148.

בספר אלפא ביתא הנ"מ להר' כמה"ר משה אשכנזי יצ"ו מייתי מן הירושלמי, וכן מוזכר שם בדף ט' ע"ג ד"ה גדול שבכולם.

ובן בספרו יפה תלמוד ח"ב דף פ"ה ע"ג כתב "ובספר אלפא ביתא להר' כמהר"ם אשכנזי נר"ו, ועוד כתב שם בדף פ"ו ע"ג "מהר"ם אשכנזי נר"ו בספר אלפא ביתא שלו אות ג' ד"ה גסות הרוח", עיין שם בספריו.

וצריך בירור אם כן מדוע הגר"י פאלאג'י כתב שמחברו הוא הגאון רבי משה "אשכנזי", ולא כתב את שם משפחתו האמיתי "קאצינעלינבוגין". ואולי כתב כן על שם עיר מושבו של רבינו, שהיה במדינת אשכנז.

### ביאורים בסוגיות ומאמרי חז"ל

**יקצר** המצע מהשתרע אם ננסה להביא אף חלק אחד מני אלף מביאורים הנפלאים שנפזרים לאורך ולרוחב ספריו הרבים של רבינו, אבל כדי להטעים, וליתן מבט פנימה, לדרכו הנפלא, הישר והפשוט, ננסה להביא קטעים מספר, והרוצה לשתות ממקור מים חיים, יעיין בספריו ויטעום טעם דבש ונופת צופים.

**בביאור** מעשה של אותו שרצה להתגיייר ורצה ללמוד התורה על רגל אחת, והלל הזקן גייר אותו באומרו לו, מה דעלך שני לחברך לא תעביד. מקשה הלא אם קיבל עליו כהת"כ חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, "לכן נראה לי לפרש שלא גייר אותם רק אחר שלמד עמהם תורה, ונכנס התלהבות התורה בלבם וקבלו עליהם דת התורה בכל פרטיה וכו'. ומה שאמרו חז"ל גייריה, מוכרחים אנו לפרש על סופו, וכן מצינו מקרא כתוב"ל.

**בענין** טבילת עזרא מחמת שהיתה גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה מסביר כי "דרכם היה לילך עם התלמידים בדרך ביערות ומדבריות ובימים ומתעכבים חדש ימים וכו' היתכן שכולם יתבטלו ממצות עשה ת"ת ולא יתפללו כלל, וגם כן ראו שכל העשר תקנות אינם כולם לחובה. האם נאמר שתקנת שום יהיה גזירת חובה וכו', וכן האשה שאינה יכולה להשכים בבקר ולאפות תהיה נלכדת בכלל פורצת גדר וכו'. לכן גם הטבילה נתבטלה מחובה למצוה, שתהיה כמו תקנת שום ורוכלין וכו'".<sup>א</sup>

**"ודע"** שיש שלשה חילוקים, הלכה ומנהג ונהגו וכו' והבן ועת לחשות"ב.<sup>ב</sup>

**בביאור** מה שנראה כסתירה בדברי הרמב"ם שבפי' המשניות מס' אבות מאריך לגנות אותן המתפרנסים משל ציבור, ואילו בספרו היד כתב: ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו וכו' ופרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים וכו' ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו וכו', כתב רבינו כי "על כרחך מה שכתב הרמב"ם ופרק מעל צוארו וכו' כונתו לאפוקי מי שקיבל

א. התורה והמצוה, מצוה י'.

בא. התורה והמצוה, מצוה תר"ו.

בב. התורה והמצוה, שצ"ב.

עליו עול הרבנות לקבל פרס, לכן אינו סותר למה שכתב בפירוש המשנה באבות פ"ד משנה ה' ל"ג.

**"ובברכה** שלישית כשהיה בית המקדש קיים היינו נותנים שבח והודיה על ירושלים, ועכשיו אנו אומרים רחם, כי דוד ושלמה בודאי לא תקנו הנוסח רחם, רק היה הנוסחא בלשון הודיה ל"ה.

וחידוש פלא מגלה לנו בנוסח התפילה בזמן בית שני: "ודע שאנשי כנסת הגדולה חשבו את בית שני לחורבן... והתפללו החכמים בצנעה וגאלנו מהרה למען שמך" ל"ה.

**בביאור** מילת "מלך" כותב, "שבשלשון הגמרא, כל שלטון גדול שאין למעלה ממנו במדינה נקרא מלך וכו'. וכמו כן באמעריקא פרעזדענט אף שהוא רק לזמן מוגבל צריך להתפלל בשלומו שלא ימצאו מעוררים עליו בתוך משך ממשלתו, להסיר עולו מעליהם, כי אם יקום מרידה במדינה איש את רעהו חיים בלעו" ל"ו.

**על** מנהג אביו הגאון ורבותיו כותב "כי ראיתי מאבא מארי ז"ל ומרבותיי כשבא לפנייהם להתיר הנדר אספו את כל החכמים שבעירם ונשאו ונתנו הרבה ביניהם יום או יומים בכל שיטות הש"ס בבלי וירושלמי וגדולי הראשונים עד שהתירו את הנדר" ל"ז.

**במאמר** חז"ל: בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, כתב "שלא יתכן להיות שרבא יאמר שבני חיי ומזוני לא בזכותא תליא וכו' ומה ישאר לנו עוד כי כמעט כל חיי העוה"ז נכללים בג' אלו, ואיך יכחיש רבא כמה וכמה יעודים בתנ"ך כידוע וכו'", אלא שרבא מספר "כי פעם אחת ראה חידוש שלא הזכות לבד גרם, אלא שגם הצטרף המזל" ל"ח.

**בחולקן** על הש"ך וב"ח (י"ד סי' ש"ה סי"א) כותב "ובתשובה הארכתילי שאין לפדות בכור אדם אחר כ"ט ומחצה תשצ"ג חלקי שעה, אם הוא עדיין בתוך שלשים כי אם אחר ל' יום" ב.

**ובביאור** מעשה אהרן בחטא העגל כותב כי "כוונתו היה למנעם מעבירה שיקח מהם את כל הזהב ובתוך כך יבא משה, רק הציץ אשר מצא השליך באש לקיים פסילי אלהיהם תשרפון באש וכו' ולא ידע אהרן שעל ידי מכשפים יצא עגל" מא.

לג. התורה והמצוה, רכ"ז.

לד. התורה והמצוה, ס"ח.

לה. מעייני הישועה, 13.

לו. אלפא ביתא, אלוף מלכות, 136.

לי. התורה והמצוה, מצוה שנ"ז.

לז. אלפא ביתא, אין מזל לישראל, 119.

לב. תשובה זו לא נמצא בספרו שאלות ותשובות הנדפס.

מ. אלפא ביתא, אין אשה מתעברת, 97.

מא. אלפא ביתא, אהרן, 34.

**ובהמנהג** לומר השקיפה בקול רם אומר טעם לשבח: "מפסוק ואמרת עד פסוק השקיפה נהגו מקדמונים לקרות בתורה בקול נמוך כמו בשעת וידוי מעשר, נמצא כשבא הקורא לפסוק השקיפה התחיל להגביה קולו כבתחילה, וברבות הימים טעו וחשבו שפסוק השקיפה צריך לקרות בקול רם, ופסוקי וידוי מעשר נשתקע הדבר לקרות בקול נמוך"<sup>מב</sup>.

**ובביאור** אגדה נפלאה דאביי ורבא חזו חלמא, אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה וכו' (ברכות נ"ו א'), "כתבתי בראיות ברורות שמעולם לא חלמו להם חלומות הללו, וצדיקים אלו דאתי להו שלמא משמיא לא ילכו לרשע זו לשאול על חלומותיהם, רק וכו' הלכו לנסותו לספר לו חלומות אשר לא חלמו להם מעולם, ושם ביארתי כל הסיפור הזה על נכון"<sup>מג</sup>.

**במעלת** דורות הראשונים מוכיח כי "מכאן תראה שאין הדברים כפשוטן האמור בקרא על דורות הראשונים, כי הדבר קל שעשו נחשב להם לעון חמור, ואין להרהר אחריהם"<sup>מד</sup>.

**בגירסא** הנדפס בגמרא "בכל דרכיך דעהו וכו'. אמר רבא ואפילו לדבר עבירה", כותב בדברים חריפים "ומדפיסי ש"ס פורטיגאל לא די שעול עשו שהכניסו את הוספת הע"י בש"ס, גם העתיקו בשם רש"י ד"ה אפילו לדבר עבירה, אפילו עשה אדם עבירה ומתכון לשם מצוה וכו', ולא כן כתב רש"י בש"ס שלנו. וגדול עוונם מנשוא שנחנו מכשול לפני רבים"<sup>מה</sup>.

### דרך הלימוד והפסק

**מאמר** באריכות בענין דרך הלימוד עיין בהקדמתו לספר שאלות ותשובות, דף 6-3. **ובלל** העולה על כולנה בכל מקום שנראה דברי הש"ס סותרים זה לזה לעיין היטב באלו המקומות בתוספתא וירושלמי ואחר כך בלשון הש"ס שם"<sup>מי</sup>.

### כמה גדולים דברי הרמב"ם

**דרכו** של רבינו ליישב את הרמב"ם מהחולקים עליו, וכן להיישיר ולהשוות בעד "סתירות הרמב"ם". והפליא בזה בספרו התורה והמצוה. וכדבריו: "כמה גדולים דברי הרמב"ם להמעיין במתון"<sup>מז</sup>. ובמצוה תק"ב כותב "ולא ידעתי מה חרדו רבותינו את כל החרדה כי לדעתי דברי הרמב"ם ברורים ופשוטים, בלי שום דוחק" ומסיים שם "ואתה הקורא ראה איך מתקו לחיך דברי הקדוש הרמב"ם נ"ע, ואחר שנחתם התלמוד

מב. אלפא ביתא, אדם אומר שבוהו, 25.

מג. אלפא ביתא, אביי ורבא חזו חלמא, 11.

מד. אלפא ביתא, בית השואבה, 219.

מה. אלפא ביתא, דרש בר קפרא, 253.

מו. שו"ת, הקדמה.

מי. התורה והמצוה, מצוה תקי"ז.

ותשובות הגאונים אין לנו אלא דברי רבינו משה בר מיימון". ובטעם ענין ישיבת מצרים מהרמב"ם כותב "הוא סוד גדול, ולא יגלה זאת עד ביאת משיח צדקנו, דכתיב ושבתם וראיתם וגו' ועת לחשות"<sup>מח</sup>.

**על** דברי הרמב"ם בהלכות דעות כותב: כי "כבר ידוע שהרמב"ם בהל' דעות נטה בכמה דברים לפי דעתו בפירושי הכתובים לפי פשוטן"<sup>מט</sup>.

**אם** כי כל כך גבהו בעיניו דברי הרמב"ם, עכ"ז לא נשא פנים להחקירה, וגם נטה קו על גדולי חכמי ישראל שפירשו דברי חז"ל על פי דרכי הפילוסופיה. ובביאור ענין החרטה אצל הבורא ית' כותב: "ואל תתמה איך יתכן אצל הבו"ת חרטה, הנה כשם שאין אנו משיגים עצמותו ית' בלתי משתנה כן לא נוכל להשיג מדותיו ית' המשתנות בהתחברותו עם העולמות", ובהמשך מתייחס אל ספרי פליסופיה של גדולי ישראל באומרו "ורבים גם מבני עמנו עשו חבורים להוציא הדבר מפשוטן, וככה בענין התפילה. תמה אני מאוד על זה הנה כתיב החקר אלוה תמצא וגו'. ביאור הכתוב להשיב על המתפלספים לחקור במדות הבורא"<sup>נא</sup>, עיין שם בהרחבת הדיבור.

**ובהביאו** מדרש חז"ל המספר שאבן טובה היה לו לאאע"ה שכל חולה הרואהו מתרפא, ולאחר פטירת אברהם תלאה בגלגל חמה, אומר ע"ז "והדברים כפשוטן, שהרי אביי מפרש הדברים באר היטב, לא כדעת המתפלספים"<sup>נב</sup>.

**ועל** מה שאמרו כי צריך לימוד החכמות כדי לעורר הלב לאהבה ויראה, הוא מביא משנה מפורשת במס' אבות: "הפך בה והפך בה דכולה בה וכו', פירושו הכל תמצא בתורה היראה והאהבה, נפלאות הבורא והתלהבות העבודה זו תפילה, ותשוקה גדולה לקיים מצותיה, כי בה תחזי, פירוש כל סתרי תורה והכרת נפלאות הבורא תחזי בתורה וכו', כי ע"י החקירה לא יוכל לבא לידי הכרת נפלאות השם"<sup>נג</sup>.

### עבודת השם

**ספרי** רבינו מלאים בעצות נפלאות לעבודת השם, מתובל בדברי התעוררות על פי פנימיות התורה, ודרכים מועילים לזכות להיות דבוק אל השי"ת ותורתו הקדושה.

**בשעת** הלימוד יעורר לבו לאהבה וליראה את ה', כי בשעה שתלמוד חכם יושב ועוסק בתורה הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה, "ולכן ישפוך כמים לבו בהתבוננו שהוא לומד נכח פני ה'"<sup>נד</sup>.

מח. התורה והמצוה, מצוה שכ"ח.

מט. אלפא ביתא, אומנות, 45.

נ. אלפא ביתא, ארבעה מתחרט, 185-186.

נא. אלפא ביתא, אבן טובה, 14.

נב. התורה והמצוה, יב, 20.

נג. אלפא ביתא, אביתר בני, 14.



**במה** שאמרו חז"ל במעשה דר' אלעזר בן דורדיא, שניסה לעורר רחמים אצל שמים וארץ, הרים וגבעות, חמה ולבנה, והם השיבו לו כל אחד לפי בחינתו. וכדי לתת לנו הבנה באיזה אופן דיברו לו, מבאר כי: "האדם מורכב מכל אשר בשמים ובארץ ומושל עליהם ואם הוא מתקשר ומתדבק אל בחינות אין סוף ב"ה, דבר נקל הוא לשמוע אז קול מדבר מרוחניות כל אשר בשמים וארץ לעת הצורך על ידי אתרעותא דלתתא ומעורר כח העליון מבחי' א"ס ב"ה, על בחינות א"ס הנתון בהם בעת יצירתם נד".

**על** טענת אדם שהמדות הרעות של קנאה, תאוה וכבוד הן הנה היו בעוכריו אומר: "שאינן שום התנצלות לאדם שנברא בצלם אלוקים מושל על הכל ויש לו נשמה חלק אלוה ממעל והיא נצחיית למסור נפשו תחת התאוות המדומות כלים ונפסדים להיות נמשל כבהמות נדמו, וכתיב ורדו בדגת הים, ועיין זוהר הקדוש ובגמרא וכו'. והבן כל אלו הדברים, והוא שורש התורה והיראה, והמשכילים יבינו נד".

**אם** כי בוודאי צריך להרבות בעבודת ה', אבל לפעמים צריך האדם למעט, כמו שאמרו טוב מעט בכוונה וכו'. וישיקול דרכיו ויתבונן מאוד עד הרבה פעמים, אם יותר טוב להרבות או להמעיט וכו', כי הרבה צריך לזה ישוב הדעת, וישתנה הענין לפי האדם ולפי העת ולפי המקום. ואם יתפלל לפני ה' להיות בעזרו לבחור את הישר בעיניו, אז יצליח בכל דרכיו. ומסיים על זה "ואתה הקורא תן עינך וליבך על אלו הדברים כי המה יסוד לעבודת הבורא" נד".

**דרך** נפלא מגלה לנו שעל ידו יכול האדם להכיר נפלאות ה', והוא "כאשר האדם מיחד גופו, נפשו רוחו ונשמתו אל ה' בביטול גמור הן בתורה הן בתפילה הן בברכת המצות אז ע"י השתלשלות העולמות נעשה מהדיבור בחינת אין סוף לדבק בשרשה אל אין סוף ב"ה, ובאותו רגע ממש בא אור חוזר בחי' א"ס להאיר על האדם, וכיכר נפלאות ה' בענין דעסוק בה, וזהו סוד והחיות רצוא ושוב" נד".

**אבל** לא יחשוב האדם כי עבודת ה' הוא דבר קשה עד למאוד "שאינן הקב"ה שואל מן האדם רק ראשית הרצון והבחירה לבחור בחיים, היינו על ידי היראה, שיצייר שם הוי"ה לנגד עיניו דכתיב שויתי ה' לנגדי תמיד וכו' ואז יכריע כח הנשמה שתעלה למעלה מעצמה וכל הכחות והאברים ירוצו לעשות רצון בוראם נד".

**אור** חדש מאיר לנו בביאור משאחז"ל "שהאדם אשר נברא הוא כלול מכל העולמות" ופירוש הדברים הוא "שגזר ה' על כל צבא מעלה ומטה שכל אחד יאציל מאיכותו לצורך בריאת האדם, שיהיה האדם הזה כלול מכל הברואים שלמעלה ושלמטה, בכדי

נד. (אלפא בית, אלעזר בן דורדיא, 148-149).

נה. (אלפא בית, אלעזר בן דורדיא, 148-149).

נו. אלפא ביתא, אחד המרבה, 67.

נז. אלפא ביתא, אברהם אבינו, 18.

נח. אלפא ביתא, אדם מטמא עצמו, 29.

שיוכל להיות שליט על כולם. וגם הקב"ה כביכול האציל מאתו ויפח באפיו נשמת רוח חיים, והבן. נמצא אם מטמא א"ע מלמטה הרי הוא מטמא ומקלקל את כל העולמות שלמעלה כי הוא דבוק לכל העולמות<sup>נא</sup>.

וכדברי מורו ורבו בעל נפש החיים (שער ג', פ"ב) מעתיק בספרו "יש דבר אחד נקל לאדם לעשות בכל עת צרה שלא יוכל שום אדם להרע לו, והוא לשוב אל ה' בכל לבו וכו', ואחר כך ליחד את עצמו גופו נפשו ורוחו ונשמתו אל בחינת אין סוף ב"ה בביטול גמור ולא יתערב שום מחשבה אחרת אז לא יוכל לשלוט עליו שום פגע רע וכו' וה' ניצב עליו לשמרו, שם אין שטן ואין פגע רע"<sup>נב</sup>.

### מבלי עולם

**האמת** היה נר לרגלי רבינו ולא סבל שום שקר וצביעות. לא חת מפני איש, ואפילו מפני גדולים וטובים, כאשר היה ברור לנגד עיניו כי הללו אינם מתחשבים בדת של תורה, ומתנהגים בחסידות של שטות, או שהללו מרמים את הבריות בשקר וצביעות במעטה של חסידות.

והיה נותן בהם סימנים, להכיר בין עובד ה' לאשר לא עבדו: "ודע אתה הקורא אם תראה אדם שמתראה לצדיק וחסיד ואינו מקיים מצות שבין אדם לחבירו וכו' ידוע תדע שאין תוכו כבדו. אם תבדוק אחריו יודע לך שהוא צבוע ואינו מאמין בכל התורה כולה"<sup>נא</sup>. וכבוד הגאון רבי יונתן שטייף זצוק"ל מביא דברי רבינו אלה בסוף הקדמה ב' לספרו "מצוות השם", וכותב שעל פי דברי רבינו אלה נתעורר להוציא לאור ספרו על מצוות שבין אדם לחבירו, "כדי שילמדו הרבים ממנו להיותם זהירים ביתר שאת באלו המצוות"<sup>נב</sup>.

וכדי להכיר בזמן ש"אתה רואה רואה רב אחד קדוש ונורא שמו ומספר סיפורי מעשיות מיני גזמא אשר אם נקבל הדברים כפשוטן המה שטותים ושקרים, אם הוא בכלל מה שאמרו שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה לימוד", נותן לנו רבינו סימן מובהק והוא "אם מקיים כל המצוות במועדן ובזמנן ואינו משנה מזמן אשר גבלו חכמי התלמוד ועושה הכל בעונתן, הוא לך סימן מובהק שגם עלהו לא יבול, השיחת חולין שלו צריכה לימוד, שאף שאינך מבין, בלתי ספק יש בהם כונה עצומה, ואם לאו תדע בבירור שהוא קבל דרך זה ממקור משחת". ומסיים על זה "כי קצרתי מאוד, ועת לחשות"<sup>נב</sup>.

**ואם** היו מכירים לפחות כי חוטאים הם, היו יכולים להשיבם לדרך האמת, "אבל בעוה"ר בגלות הזה וכו' כל התועבות שהמה עושים חושבים זאת למצוה וכו'

נא. אלפא ביתא, אדם מטמא עצמו, 29.

ב. אלפא ביתא, אין עוד מלבדו, 123.

נא. התורה והמצוה, י', 18.

נב. מצות השם, הקדמה ב', אות מ"ד.

נב. אלפא ביתא, אשר פרי, 304.

לכן אין תוכחה. למשל אם נאמר לאיש הצבוע שעומד בטלית ותפילין ומתפלל, הטלית מקופל לו על צוארו והתפילין מונחים לו במצחו כדרך הצדוקים בין עיניך ממש. ואם נאמר לו דע אחי שלא כדין התורה אתה עושה, יגער על המוכיח ויבזה אותו לאמר אני יודע יותר ממך, והלא אנכי צדיק חסיד וקדוש, ומי יעיז פניו ויאמר לי מה תעשה, וכדומה רבות שעוברים על כל התורה" <sup>73</sup>.

ואין שום עצה לנגדם, רק להישמר מהם, "כי זה דרכי הצבועים כל תועבת ה' אשר עושים, אומרים שמצוה עושים, ולשם שמים וכו', והמה עזי פנים נגד תלמידי חכמים כמו זמרי, ורודפים לאנשי התורה גם לשפוך דמם, ולא לבד שאין חושבים לשפיכות דמם של תלמידי חכמים לחטא, אלא חושבין למצוה גדולה ומבקשים שכר על זה כמו פנחס וכו'. ועת לחשות כי הצבועים הללו המה בקצת המקומות פני הדור בזמנינו וכו' ומהם תיזהר מאוד" <sup>74</sup>.

וכדי להיזהר מליפול לדרכים מקולקלים, רבינו מלמד אותנו על הזהירות להתמיד בתורה כי "לכן סדרו לנו אכנה"ג בתפלה השיבנו אבינו לתורתך, וקרבונו מלכינו לעבודתך, והחזירנו בתשובה שלימה לפניך, כי מבלי תורה אין עבודה ואין תשובה" <sup>75</sup>.

והגאון בעל דרכי תשובה זצ"ל מציין לדברי רבינו בענין גילוח שער נשים, וכתב "עיין בספר התורה והמצוה הקטן (מפתחות לתרי"ג מצות) באות ל' סי' רכ"א" <sup>76</sup> שהתפלא בהגהתו שם על שנפרץ איסור זה וכו', ועיין בהמשך מה שמבאר ליישב מנהג הנשים הצנועות, עיין שם <sup>77</sup>.

וגם קורא תגר על מה שאין נוהגין ללמד אומנות לבנינו "ואנחנו רואים בכל יום לומדי תורה שאין להם אומנות המה נעים ונדים מחזירים על הפתחים, וגם בחרפה ובזו לא יוכלו להשיג רעבון בתייהם וכו', אוי להם ולאבותיהם בקבר שעברו על דברי חכמים האב חייב בנו וכו' ללמדו אומנות. וזו אחת מעבירות הגדולות אשר נצמח ממדת חסידות אשר לא כדת התורה" <sup>78</sup>.

ואחרי אשר התשתמש בכוחא דהיתירא להתיר גילוח הזקן לאנשי אשכנז בחול המועד מסיים דבריו בבקשה שאף שישמח כעל כל הון אם ישיגו ויחלקו על דבריו בטעם ובסברא, "אבל מי שיעלה על דעתו לבזות אותי מבלי יודיענו טעמו ונימוקו,

סד. אלפא ביתא, אחרונים, 73.

סה. אלפא ביתא, אל תתיראי מן הפרושין, 153.

סו. אלפא ביתא, אהלים לנחלים, 33.

סז. התורה והמצוה, רכ"א, 79. ופלא הדבר כי בספר אוצר החיים להגה"ק מקאמאראנא זצוק"ל כתב בדברים האלו ובסגנון הזה ממש. וחובה עלינו לציין גודל האזהרות שהזהירו גדולי הדורות על שמירת מנהג וגדר הזה, עיין בספר "תוספת חיים בדרך האבות" ליקוט נפלא בענין.

סח. דרכי תשובה, י"ד, סי' קפ"ב, ס"ק י"ב.

סט. אלפא ביתא, אומנות, 51. אבל עיין בדברי מרן החת"ם סופר, מס' בבא בתרא, כ"א. דאין לתינוקות ישראל ללמד שום אומנות ושום חכמה כי אם תורת ה' וכו'. ולבשיגדל ולא הצליח בתורה אז יטריח עמו ללמדו אומנות, עיין שם.

ורק מצד מדת חסידות יחשוב בדעתו שמצוה קעביד, אם יבזה וירדוף אותי, יתבונן וכו' כי לא עלי תלונתו כי על ה', ועל תורתו הקדושה"ז.

### אחרית הימים

**סוגיא** מיוחדת במינה הוא הדברים שגילה רבינו על זמני עקבתא דמשיחא, והקבלות אשר קיבל מאבותיו ורבותיו נשמתם עדן, שכתבם עלי נייר לחזק עינים צופות באורך הגלות. רבינו מתנצל על מה שמגלה נסתרות באומרו "הנה אינני לא משיח בן יוסף ולא משיח בן דוד ואין בי רוח הקודש ולא חכמה ותבונה יתירה רק מה שנצטויתי להודיע כתבתי ומה שהורשתי לגלות גליתי"עא.

**ימים** קשים וטרופים יהיו לישראל קודם ביאת משיח, ורבינו מבאר בפרטי פרטים את מה שאמרו חז"ל בדברים קצרים על תקופת עיקבתא דמשיחא, ובענין שפלות התורה ולומדיה, מספר כי רבה בר בר חנה היה "מתבונן במראת עקבא דמשיחא שיהיו התלמיד חכמים שפלים וכו'. ואנשי הדור ההוא לא יוכלו לסבול אותם כי חכמת סופרים תסרח ויראי השם ימאסו, והכל בסיבת לשון הרע"עב.

**וקודם** ביאת בן דוד יתהפך כל המלכות למינוות, "הגם שבסיבת שעמדו בישראל הצדוקין בבית שני נחרב הבית, עם כל זה הקבלה שהיה להם אם כל העולם יתהפכו לדעת הצדוקים יבא בן דוד (ופירושו ישראל שבכל העולם באשכנז ובספר וכל הארצות), ועיין זוהר נשא קכ"ה א' ברעיא מהימנא ואתהדרו אינון ערב רב רעייין על ישראל והיה להם בקבלה שאם בכל העולם יהיה הרוב מהם יבא בן דוד וכו'".

**קודם** ביאת בן דוד ישנתה המצב של פרנסה וכמו שניבא זכרי': שכר האדם לא נהיה ושכר הבהמה איננה. ועל זה כותב רבינו "זוה הסימן וכו' כבר בא. שכר האדם לא נהיה כבראשונה כי הכל נעשה על ידי המאשינען. אבל גם לצורך המאשינען צריכין לשכור אנשים רק במקום שהיו צריכין מאה אנשים די במאשין עם שני אנשים, אבל שכר הבהמה איננה כלל, כי במקום שהיו צריכין לשכר עגלות עם סוסים הרבה להוליך סחורה כעת אין צריך אפילו עגלה אחת כי הכל הולך דרך האייזין באן". וגם מבאר שם מאמר שמואל שאמר שכל השערים יהיו שקולין, "הוא ג"כ ע"י האייזין באן שביום א' בא סחורה מרחוק בהוצאה מועטת, וגם מתחילה לא היה ידוע השער ממקומות הרחוקים ועתה על ידי הטעלעגראף נוכל לידע השער ממדינה רחוקה בשעה אחת" ומסיים כי "המעייין שם יראה שידעו החכמים בעלי הש"ס ובעלי המדרש מה שיהיה באחרית הימים"עג.

**בענין** החבלי משיח "קבלתי מאבי המנוח נ"ע שקיבל מהגאון החסיד גדול מרבן שמו רבינו הקדוש אליהו מוויילנא צוק"ל, שאם נשוב בתשובה טרם יבא קיבוץ גלויות

יקום נבואת ישעי' (נ"ד ד') וברחמים גדולים אקבצך, ולא נסכול שום צרה, ולא יחסר ממנו איש, והנבואות הטובות יקום והרעות יתבטלו, ואם לא יקום נבואת יחזקאל כ' ל"ג ל"ד ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". ולא רק שהגאולה יהיה ברחמים, אך גם זמן הגאולה ישתנה, כי "קבלתי כשישובו ישראל ישתנה הזמן והכל לפי התשובה".

ומה שמנבא ישעיהו "הנה על אדום תרד" (ישעי' ל"ד). "דע שנבואה זו שהתנבא ישעיה אינה על הר שעיר וכו', רק היא מדינה אחרת שכבשו אותה תחת ידם, ולפי קבלת חז"ל המה היו מבני עשו, ועליה התנבא עובדיה ולא יהיה שריד לבית עשו וכו', ואנכי לא רציתי להוציא לעז על המדינה הזאת"ע.

רבינו מזהיר אותנו שלא לעבור על השבועות שהשיענו השי"ת לגלות מארצינו. "ודע שאין אנחנו רשאים להתקבץ ולבא לירושלים לבנות הבית בלי רשיון ממלכי האומות, שאנחנו מושבעים בשני שבועות אחת שלא נעלה מהגולה בלי רשות, ב' שלא נמרוד במלכיות, ע"י כתובות קי"א א'. ושם בתלמוד א"ר אלעזר אמר הקב"ה אם אתם מקיימים את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאלילות השדה, וכן הוא ברבה שם ע"פ השבעתי אתכם".

עוד בענין חומר השבועות כותב במקום אחר, וז"ל שם: "שלא יעלו ישראל כחומה, פירושו שלא יעלו לארץ ישראל יחד ביד חזקה ולבנות בית הבחירה, ואחת שלא ימרדו באומות פירוש אפילו שלא לעלות לארץ ישראל אסורים לעשות להם חירות מן שעבוד מלכיות אף אם האומות מכבידים עולם עליהם וכו' לפי שבשתי שבועות שהשיע לישאל השביעם בשבועה חמורה ואזהרה גדולה שאם יעברו על השבועה יהיו מופקדים לכל כמו הצבאים ואיילי השדה שאין להם בעלים, וכן היה בבני אפרים שיצאו קודם הקץ ממצרים וכו'. היוצא לנו מזה שאנחנו מושבעים ועומדים שלא למרוד באומות ושלא לעלות כחומה לארץ ישראל ולבנות את בית הבחירה".

ושני משפטים יהיה לכלות הפושעים בזמן שיתקבצו הגליות, כי "מקודם יעשה ה' דין ברשעים מחטיאי הרבים המסיתים את ההמון העם, וממילא יכלו הפושטים מן העם כי בראותם שראשיהם אשר האמינו בהם קבלו משפטן, בלתי ספק שיחזרו כולם בתשובה", והמשפט השני יהיה אח"כ, "אם בכל זאת ישאר מהם פושעים וזדים גם הם יקבלו משפטן"ע.

ועוד יהיה משפט שלישי אחרי כליון הפושעים, וזה יהיה "כי ימצא בישראל כת אחת מתדמים ליראי ה' וקדושי עליון והמה רשעים גמורים, ולא יקבלו משפטן לא במדבר העמים ולא במלחמת גוג, כי יאמרו הגרים וקצת מישאל, והיה כצדיק כרשע, עד שישפוט ה' אותם ע"י בחינת השמש וידעו כי רשעים היו ולא צדיקים. ומה שיהיה משפטן יותר קשה מהמרדים וכו', הוא מדה כנגד מדה. המה רדפו לתלמידי חכמים,

והשפילו את התורה ולומדיה עד לעפר, ועקרו שרשם, לכן לא יעזב להם שרש וענף", ודברים נוראים מגלה לנו "ודע שכת הזאת ירדפו לתלמידי חכמים אף בבא הגואל"ע".

**ובא"זה** אופן יתקיים נבואת ישעיה "והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחות לפני אמר ה' (ישעי" ס"ו), וחז"ל הקשו על זה וכי אפשר שיבואו מסוף העולם בכל חדש ושבת. מבאר רבינו, "הן אמת שיכול ה' לעשות נס כמו שהלכו ישראל מרעמסס סכתה שנא' ואשא אתכם על כנפי נשרים. אמנם נוכל לפרש שיתן ה' חכמה יתירה לעשות לופטבאלאן גדול שיעוף במרוצה כמו ענן שיוכלו לבא מסוף העולם ביום אחד בדרך ישר וכו', לכן כל ישראל יכולים לבא לירושלם בכל חדש ויום טוב מכל גבול ארץ ישראל על ידי שנעללצוג"ע".

**ובכוונת** נבואת ירמיה "ונתתי להם לב אחד (ירמ' ל"ב). פירושו שיהיו כל ישראל אחובים זה לזה. לא כאשר עתה האשכנזים שונאים אנשי פולין, הספרדים את האשכנזים, וכן כל מדינה שונאים לבני מדינה אחרת. ודרך אחד, פירושו שכל ישראל יהיה להם מנהג אחד, ולא כאשר עד עתה שינויי המנהגים בין אשכנז ספרד פולין וכל מדינה ומדינה יש לה מנהג אחר ודרך אחר"ע".

**ובמה** שכתוב והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי, "קבלתי מאבי נ"ע כנ"ל שיצא קול מקדשי הקדשים לבשרם שקיבל ה' תפלתם".

**ובזמני** הקץ מוסר לנו מה שקיבל מרבתי מפה לאוזן. "שמנת עבית כשית אלו שלשה דורות שלפני ימות המשיח. וקבלתי מאבי המנוח נ"ע שקיבל מהגאון החסיד רבינו אליהו מוילנא זצוק"ל זמן התחלת אלו ג' דורות, ולפי החשבון הוא כעת דור שלישי. "ועוד קבלתי שמשנת תר"כ יתחיל להיות חדשות בעולם". ועתה ישראל הנה קרובה ישועתינו לבא" וע"פ החשבון, "נמצא, שבשנת תרכ"ד יהיה קיבוץ גלויות"ע".

**ועל** כך נקוה לה' אלוקינו לראות מהרה בתפארת עוזו, להעביר גילולים מן הארץ ולתקן עולם במלכות שדי, במהרה דידן ברוב רחמים וחסדים, אכיה"ר.



עב. אלפא ביתא 35-36.

עג. אלפא ביתא 116-117

עד. מעייני הישועה, 7

עה. אלפא ביתא 107-108

עו. מעייני הישועה, 14.

עז. מעייני הישועה, 7.

עה. מעייני הישועה, 9.

עפ. וכדי לתרץ את רבותינו שגילו וחשבו את זמני הקץ, נגד דבריהם של חז"ל, שאמרו "תפח רוחם של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ, שוב לא בא", אפשר לומר (מיוסד על דברי הרמב"ם באיגרת תימן, ודברי מהר"ל בנצח ישראל, ל"א, ד') כי היינו דוקא לאנשים שאפשר שעל ידי החשבון

ספרי רבינו הם גדולים בכמות ובאיכות, והמובא במאמר, אין זה אף חלק קטן מדבריו, דברי אלוקים חיים, אבל די בזה לעת עתה, והצמא ירוה צמאונו, בדלות לו מים חיים נוזלין מן לבנון, על ידי העיון בספריו הרבים שהניח לנו מרן המחבר. ונזכה במהרה בימינו לעת שישוטטו רבים, ותרבה הדעת במהרה בימינו אמן.



---

הלא נכון, יטעו להתיימש לגמרי מן הגאולה, אבל לבני עליה, שלא יתיימשו מן הגאולה עי"ז, או לאנשים אשר בלא"ה אין אמונתם שלימה בגאולה העתידה, (אשר להם היה דבריהם של רבינו מיוסד, עי' בתחילת ספרו מעייני הישועה), להם יוכל רק להועיל לחזק לבם לייחל לישועת ה'.

## הרב מרדכי צבי געטץ

סידקין ניו יארק יצ"ו

## ביאור דברי המחבר בורה דעה סימן ק"ס סעיף מ"ו

**שלחן** ערוך יורה דעה (סימן ק"ס סעיף ט"ו): "יש אומרים שאסור [למלוה] לומר לו [ללוה] אמור לפלוני שיתן לך ארבעה דינרים ואלוה לך מעות". ומקור מוצא הדין הוא מדברי רבינו ירוחם (מישרים נתיב ח' חלק א' דף כ"ז ע"ב), הובא בבית יוסף שם, ועיין שם מה שכתב בטעמו.

**הנה** האחרונים נתקשו בדברי המחבר הללו, מה שייד ריבית בכהאי גוונא, הרי הלוה לא נתן כלום למלוה, ואדרבה הלוה הוא זה שהרויח וקיבל ארבעה דינרין מאותו פלוני. וז"ל הב"ח שם: "כתב ה"ר ירוחם בחלק א' אם אמר לחבירו אמור לפלוני שיתן לך ארבעה דינרים ואלוה לך מעות נראה שאסור. ובית יוסף נדחק לפרש טעם איסור זה, ופסק כך בשלחן ערוך דאסור, ושרא ליה מאריה, דלפי עניות דעתי הדבר ברור שאין בזה שום איסור, דאין איסור ריבית אלא כשהלוה מתחסר והמלוה מתרבה דאיכא נשך ותרבות... ואין כאן נרנוד איסור ריבית, אלא מעות סופר הוא, וכצ"ל: שיתן 'לי' ארבעה דינרים", עיין בכל דבריו.

**אמנם** הש"ך (ס"ק כ') הביא דברי הב"ח וכתב עליו: "ואין לשבש הספרים בחנם, אלא טעמא דמלתא כיון שהמלוה רוצה בהנאת השליח וחפץ שאותו פלוני יתן לו ארבעה דינרין, אם כן השליח אסור לומר לו שיתן לו הארבעה דינרין, דהרי הוא מנהה למלוה בשליחותו. וק"ל". ועיין בט"ז (ס"ק ח') שיישב דברי המחבר באופן אחר, עיין שם.

**אכן** הגר"א בביאורו (ס"ק ל"א) הביא מקור לזה מגמרא מפורשת בקידושין (דף ד' ע"א), וז"ל הגר"א: "יש אומרים כו' - דהוי כתן מנה לפלוני ואקדש אני לו דמקודשת מדין שניהם כו'. ודלא כב"ח. גם בט"ז טרח בזה בחנם".

**וזן** הצעת הגמרא בקידושין שם (דף ו' סוף ע"ב ודף ד' ע"א): "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף על גב דלא מטי הנאה לידה קא משעבד נפשיה, האי איתתא נמי אף על גב דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה. הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא. תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם, ערב לאו אף על גב דלא קא מטי הנאה לידה קא משעבד נפשיה, האי איתתא נמי אף על גב דלא קא מטי הנאה לידה קא מקניא נפשה. מי דמי, ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממנא, האי גברא קא קני לה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי, עבד כנעני יוכיה, דלא קא חסר



ממונא וקאי קני נפשיה. מי דמי, התם הך דקא מקני קא קני, הכא האי איתתא קא מקניא נפשה ולא קא קניא ולא מיד, ערב יוכיח, אף על גב דלא קא מטי הגאה לידיה משעבר נפשיה".

**ומזה** למד הגר"א שהוא הדין לענין ריבית, וכמו שלענין קידושין קבלת המקדש מועלת במקום קבלת האשה, כמו כן כשהלוה יקבל ארבעה דינרים מאותו פלוני על פי דיבורו של המלוה, קבלת הלוה נחשבת כקבלת המלוה אף על גב דלא מטי הגאה לגבי מלוה. וכמו שלענין קידושין נתינתו של אותו פלוני מועלת במקום נתינת המקדש, כמו כן כשאותו פלוני יתן ארבעה דינרים נתינתו נחשבת כנתינת הלוה אף על גב שהלוה לא הוציא משלו כלום. ולכך אף בכהאי גוונא אסור ויש בזה משום ריבית.

**ויש** להקשות על דברי הגר"א, דאם האמת כדבריו דדין זה גבי ריבית נובע מכאן אותו דין גבי קידושין, ומאחר וגבי קידושין דין זה שמקודשת מדין שניהם הוא דין ברור בלא שום ספק ובלא שום חולק, מדוע המחבר כאן כתב דין זה בשם יש אומרים, דמשמע שיש בזה איזה פקפוק, והיה לו לכתוב דין זה בסתמא כשם שהמחבר עצמו גבי קידושין (שלחן ערוך אבן העזר סימן כ"ט סעיף ג') כתב דין זה בסתמא.

**ונראה**, ליישב בפשיטות, שהמחבר כתב כן לשיטתו, ובהקדים דברי הגמרא בקידושין שם בסוף הסוגיא: "איתמר גמי משמיה דרבא וכן לענין ממונא". ופירש רש"י: "וכן לענין ממונא - הנך שמעתא דרבא דילפינא קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני כן לענין ממונא, מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב, הילך מנה ותהא שרך מכורה לפלוני קנה אותו פלוני השדה מדין עבד, תן מנה לפלוני ותקנה לו שדי בו קונה מדין שניהם".

**אמנם** הרמב"ם אף שלגבי קידושין הביא כל אלו הדינים, כעיוין בדבריו בהלכות אישות (פ"ה הכ"א והכ"ב), מכל מקום גבי ממונא השמיט מהלכה דין עבד כנעני ודין שניהם, ולא הביא אלא דין ערב, כמבואר בדבריו בהלכות מכירה (פ"א ה"ו) שכתב רק: "האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך, כיון שנתן קנה הבית מדין ערב". וכבר הראשונים בקידושין שם עמדו ותמחו על הרמב"ם מדוע השמיט שאר הדינים גבי ממונא, עיין רמב"ן שם (ד"ה וכן לענין ממונא), ור"ן (ד"ה גרסינן דף ג ע"א מדפי הרי"ף).

**ובכסף** משנה שם כתב: "האומר לחבירו וכו' קנה מדין ערב. בריש קידושין אמר רבא לענין קידושין הא לך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, ואמר גמי תן מנה לפלוני ואקדש לו מקודשת מדין ערב ומדין עבד כנעני, ובתר כולהו אמר רבא וכן לענין ממונא. ואם כן כשם שכתב רבינו שקנה מדין ערב, היה לו לכתוב שאר החלוקות. וכתב הרב רבינו ניסים (שם) שאולי סובר דדוקא לגבי קידושין גמרינן מעבד כנעני משום דעבד ואשה כהדרי ניהו, דעבד גמר לה מאשה, אבל לענין ממון אין למדים מעבד כנעני. אבל אין זה מחזור, וצריך עיון, עכ"ל. ותמהני איך עלה בדעתו של הר"ן לומר דשמא סובר רבינו דדוקא לגבי קידושין וכו' אבל לענין ממון אין למדין מעבד כנעני, דאטו רבינו

אמורא הוא דליפלוג על רבא דאמר וכן לענין ממונא. לכן צריך לומר דרבינו הוה גרים הא דאמר רבא 'וכן לענין ממונא' סמוך ל'תן לו ואתקדש אני לך מקודשת מדין ערב'. ומעמא דרבא אמרה מדין ערב ולא אמרה מדין עבד, אפשר דהוי מטעמא דכתב הר"ן. וכן כתב בבית יוסף חושן משפט (סימן ק"צ סוף אות ז'), ושם כתב בדרך ודאי: "ומעמא דרבא אמר וכן לענין ממונא אדין ערב ולא אמרה נמי אדין עבד או אדין שניהם, הוי כדכתב הר"ן משום דלענין ממון אין למדין מעבד".

**והמחבר** בחושן משפט (סימן ק"צ סעיפים ג'-ה') בבואו לסדר דינים אלו גבי קרקע, כה כתב: "האומר לחבירו תן מנה לפלוני וקנה לך קרקע שלי, כיון שנתן קנה. יש אומרים שהוא הדין לאומר לחבירו הילך מנה ויהיה שדך מכור לפלוני, כיון שקבל זה ממנו נקנה השדה לאותו פלוני. וכן יש אומרים שהוא הדין לאומר לחבירו תן מנה לפלוני ויהיה שדי מכור לו לאותו פלוני עצמו, כיון שקבל פלוני המנה מזה נקנה לו לאותו פלוני עצמו השדה". הרי כי את דין ערב שהרמב"ם בהלכות מכירה הביאו להלכה הביא המחבר בסתמא, ואילו דין עבד כנעני ודין שניהם לא הביאם בסתמא אלא בשם יש אומרים משום שהרמב"ם שם השמיטם.

**ומעתה** מובן היטב מדוע כאן גבי ריבית כתב המחבר דין זה בשם יש אומרים ולא הביאו בסתמא, אף שלא מצינו גילוי בדעת הרמב"ם בענין זה, שהרי המחבר עצמו בכסף משנה ובבית יוסף הנ"ל כתב כי דעת הרמב"ם שהשמיט דינים אלו גבי קרקע הוא משום דסבירא ליה לרמב"ם שדין עבד כנעני אינו אלא גבי קידושין בלבד משום דעבד ואשה כהדדי ניהו, וכמעמא שכתב הר"ן בדבריו, ושמע מינה דעת הרמב"ם דבכל שאר ענינים כקנין קרקע וכריבית אין למדין מעבד כנעני, ולפי זה בהכרח הרמב"ם פליג על דינו של רבינו ירוחם, ולכן לא יכל המחבר להביא דינו של רבינו ירוחם בסתמא והוכרח להביאו בשם יש אומרים, וכפי שמהאי טעמא גופיה המחבר בחושן משפט לגבי קנין קרקע כתב דינים אלו בשם יש אומרים מאחר דהרמב"ם לא סבירא ליה דינים אלו. והדברים מאירים בפשטותם, ועלו דברי הגר"א יפה יפה.



**הרב דוב בעריש קנאבלאך**

סהל באטב - 45, מאנסי יצ"ו

**בסוגיא דדין רודף (סנהדרין פ"ב).**

**בגמרא** מ'ס' סנהדרין (דף פ"ב ע"א) בסוגיא של קנאותיה דפינחם אמרו בזה הלשון, ולא עוד אלא שאם פירש זמרי והרגו פינחם נהרג עליו, נהפך זמרי והרג לפינחם אין נהרג עליו שהרי רודף הוא.

**ולכאורה** קשה אמאי אין נהרגין עליו הא זה הוי כמו מי שיוכל להציל באחד מאבריו ואם לא הציל נהרג עליו, וזה כ"ש הוא שהרי יש לו חיוב לפרוש מן הנכרית,

וגם שפינחם לא יהיה רודף, וא"כ אמאי אין נהרגין עליו והא צריך לפרוש מן האשה ואם פריש מן האשה לא יכול פינחם להרוג משום קנאין אלא בשעת מעשה ולא לאחר המעשה.

### אם שייך לתרץ עפ"י שיטת הריב"ש

**והנה** בעצם יש שיטת הריב"ש דבגדר עצמו אפילו ביכול להציל באחד מאבריו אינו נהרג עליו, וא"כ אולי יש לומר דאפילו כשיכול להציל כמו לפרוש מן האשה א"צ משום טעם הריב"ש (וזה כיון לתרץ בשו"ת אחיעזר חלק ד' סוף סימן ס"ט), אבל זה אינו, משום דהטעם של הריב"ש הוא משום דאדם בהול על נפשו וא"כ אינו צריך לדקדק לראות אם יכול להציל באחד מאבריו, וזה אינו בנידון דידן דהצלה שלו ברורה אם יפרוש מעבירה לא יהרגנו.

### תירוץ המנחת שלמה

**ועיין** בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ד' ענף ב') לגבי מה שנראה שאם אחד מונע את חברו מלאכול חויר ומאיים עליו להורגו, אף שהמאיים נקרא רודף, מ"מ הרי יש לגדרף עצה להציל עצמו ע"י זה שיחא סר מרע ולא יאכל חויר, וא"כ אפשר דחשוב משום כך כיכול להציל עצמו באחד מאבריו ע"י זה שימנע עצמו מעבירה, ומיהו אם אחד כופה את חברו למונעו מאכילת היתר נראה דאף דיכול להמנע מאכילה זו ולהציל בכך את עצמו, אשר לכאורה עדיף טפי מהצלה ע"י אחד מאבריו של הרודף, מ"מ נראה דלאו כל כמיניה של הרודף להכריח את הנדרף לעשות דוקא כרצונו, ואם מתעקש דוקא להרגו משום כך הרי הוא נקרא רודף ומותר להרגו ולא חשוב כלל כיכול להציל עצמו ע"י זה שיבטל רצונו מפני רצונו של הרודף.

**וע"פ** הנחה זו מבאר מ"ש הגמרא סנהדרין (הנ"ל) אילו נהפך זמרי והרג לפינחם אין נהרג עליו ואע"ג דמבואר בלא שרי לפגוע בו אלא בשעת מעשה בעודו עליה, אבל אם פירש אין הורגין אותו ונמצא שיכול זמרי להציל עצמו ע"י זה שיפרוש ממנה, ולכן רבים תמחו ע"ז דלמה אמרו שאינו נהרג עליו, אבל נראה דהוא משום דלאחר שכבר נדבק בה וכבר עשה עבירה אין הורגין אותו כדי למונעו מעבירה, כי אם משום נקמה ולפיכך נקרא בשם נדרף אע"ג שיכול להציל עצמו ע"י פרישה מעבירה כיון דלא בגלל זה פוגעין בו, ואין לומר דלפיכך אינו נהרג משום דלאחר שנדבק בה יצרו אונסו ורואין אותו כאנוס, דנראה שברור הדבר שלאחר שהאבר מת אינו אנוס, ואף גם אז אמרו שאם נהפך והרג אינו נהרג.

### דן בתירוץו של בעל החלקת יואב

**ובע"ז** החלקת יואב בדגל התורה סי' י"ג מתרץ הקושיא באופן אחר, וכתב דלא היה רשאי זמרי לפרוש תיכף כמו בגדה דיציאתו הנאה לו כביאתו, ומה שהיה רשאי פינחם להרגו בעודו עליה היינו מכה מה שכבר עבר מקודם כבכהו ששימש בטומאה דמוציאין אותו ופוגעין את מוחו, אלא דכאן גזיה"כ דאף דנהרג בשביל העבר מ"מ אינו רשאי להרגו רק בעודו עליה אעפ"י שאז אין בידו לפרוש דיהרג ולא יעבור בזה כמו נדה, אבל מ"מ צ"ע דמשמע דפוגעין בו בשעת מעשה הוא גם כשהוא באבר מת, ומשמע שגם

אז אמרו שאם נהפך זמרי והרג את הקנאי שאינו נהרג אע"ג שאז מצוה לפרוש ולא שייך לתרגן את כתירוצו של החלקת יואב.

### דעת הצפנת פענח

**ועיין** בספר צפנת פענח פרק י"ב מאיסורי ביאה ה"ה אהא שכתב הרמב"ם שאם נשמת הבועל והרג את הקנאי אין הבועל נהרג עליו וז"ל, דוקא "נשמת" אבל אם הוא בועל, אז חייב אם הרג להקנאי, משום דהוה כמו יכול להצילו באחד מאבריו דיכול לפרוש ושוב לא ירהגהו הקנאי.

### תירוץ הכלי חמדה

**ועיין** בספר כלי חמדה (פרשת בלק אות ד') דמתרגין וז"ל, דהתם בזמרי שפיר אמרינן באם נהפך זמרי והרגו לפנחם אינו נהרג עליו משום דחשוב כאנוס, ולא מקרי יכול להצילו באחד מאבריו על ידי שיפרוש מהעבירה, משום דאמרינן דיצרו אלבושה והוי אנוס וכמו דאינו מועיל התראה בנמר ביאה לדעת המהרי"ט וצ"ל מה"ט דלא מקרי אז יכול להצילו באחד מאבריו, ומ"מ קנאין פוגעין בו כיון שהביא עצמו לידי כך כמו כל חייבי מיתות בית דין, משא"כ ברודף אחר חברו להרגו או אפילו ברודף אחר הערוה בניתן להצילו בנפשו רק קודם דבעל ואז לא שייך עוד יצרו אלבושה, ושפיר לא חשיב אונס כיון דיכול להציל א"ע עיד"ז שלא יעשה העבירה, הוי כמו יכול להצילו באחד מאבריו.

### אם רודף אחר חברו להורגו דומה לבועל

**בספר** משנה למלך (הלכות רוצח סי"ז) נסתפק ברודף אחר חברו דניתן להצילו בנפשו מה הדין אם נהפך הרודף והרג למציל אם נהרג עליו אם דמי לקנאין פוגעין בו דאם הרגו זמרי לפינחם לא היה נהרג עליו (עיין שם שמחלק דין קנאין פוגעין בו דהוא רשות ובין רודף דהוא מצוה לכן הרודפו אין לו דין רודף), והנה בספר שפתי צדיק (להגה"ק מפליץ זצ"ל פרשת בלק אות נ"ה) מביא משו"ת זקנו בעל החידושי הרי"מ (חור"מ סעיף ד') שתמה על הגאון הנ"ל איך יעלה על הדעת לפטור הנרדף, הלא קיימא לן דביכול להציל באחד מאבריו והרגו חייב עליו, מכל שכן כאן שיכול להציל בלי שום חסרון אבר, על ידי שיחדול מלרדוף אחר העבירה, כי הרודף מתרה בו שיעזוב ויניחו, ומביא שאחד שאל אותו על זקינו הק' ז"ל שתמוה איך נעלם ממנו דבבעל דבר בעצמו הנרדף לא אמרו עליו הדין שיהיה חילוק אם יכול להציל באחד מאבריו שלא יהיה פטור, ותירץ דהוא מעות, כי המעם הפשוט למה לא חילקו דיכול להציל רק באחד ולא בנרדף, כי אדם בהול על נפשו, וכשצריך להציל ממות נפשו וניתן לו רשות להכות ברודפו או אין לו רוח משקל למוד איזו הכאב יכה ברודפו להציל עצמו, מה שאין כן איש זר שאין בהול רק מטעם המצוה להציל נפש מישראל, צריך לאמוד ולהתבונן שלא יאבד נפש הרודף כשיכול להציל באבר אחד, אבל בנידון דידן ברוצח אשר החומא אובר נפשו במה שאינו עוזב העבירה ולא יוצרך שום איבוד נפש ולא איבוד אבר, מחויב כל אחד לעשות אפילו בעל דבר, והתמוה רבה על המשנה למלך ואיך סלקא דעתך דמפני שחבירו רודפו למונעו מעבירה שחייב עליו מיתה שיקרא רודף.

## בביאור הא' הנשמט דוקא אינו נהרג

פלוגתת הקרית ספר והפרישה הדין דבנשמט אין הבועל נהרג

**ברמב"ם** (הלכות איסורי ביאה פרק י"ב הלכה ה') כתב וז"ל, ואין הקנאי רשאי לפגוע בהן אלא בשעת מעשה כומרי שנאמר ואת האשה אל קברתה אבל אם פירש אין הורגין אותו ואם הרגו נהרג עליו, ואם בא הקנאי ליטול רשות מבית דין להרוג אין מורין לו ואע"פ שהיא בשעת מעשה, ולא עוד אלא אם בא הקנאי להרוג את הבועל "ונשמט" הבועל והרג הקנאי כדי להציל עצמו מידו אין הבועל נהרג עליו.

**ובספר** קרית ספר על הרמב"ם על הלשון של הרמב"ם ולא עוד אלא שאם נשמט הבועל והרג לקנאי כדי להציל עצמו מידו אין הבועל נהרג עליו שהרי רודף הוא כתב, ונראה "דדוקא" נשמט והורגו לקנאי פטור דכיון דנשמט ופירש לא היה הוא חייב שלא נאמרה הלכה אלא בשעת מעשה, אבל אם בשעת מעשה בלא פרישה הרגו לקנאי נהרג דהא חייב היה כיון שהיה עושה מעשה.

**ובמזמור** אבן העזר הלכות פריה ורביה סי' ט"ז איתא ואין רשאים לפגוע בו אלא בשעת מעשה אבל פירש ממנה אין הורגין אותו והורגו נהרג עליו, ולא עוד אלא אפילו בא הקנאי להרוג הבועל ונשמט הבועל והרג הקנאי להציל עצמו מידו אין הבועל נהרג עליו.

**ועיין** בפרישה אות ו' ד"ה ונשמט הבועל וכו', נראה דלאו דווקא נשמט קאמר דהא כשנשמט ופירש מהמעשה אסור להרגו, אלא אם עדיין עוסק בעבירה והשכים והרגו דפטור ואע"ג דבאותה שעה בן מות הוא ומותר הקנאי להרגו. ועי"ל דלשון נשמט משמע שנשמט כדי להורגו ולחזור ולבוא על העבירה, משא"כ כשכבר נגמר המעשה ופירש מהעבירה דבוה דוקא אסור להרגו.

**ולפי** זה יש מחלוקת בין הקרית ספר דסבר דווקא נשמט יכול להרוג את הקנאי משא"כ אם לא נשמט לא יכול להרוג משום דמחוייב מיתה. אבל הפרישה סבר דרק אם לא נשמט יכול להרוג אבל אם נשמט אסור משום דהקנאי לא יכול להרוג הבועל, אבל לפי תירוץ השני בפרישה דאמר אפילו נשמט יכול להרוג, דווקא אם נשמט כדי להורגו ולחזור ולבוא על העבירה. וקשה לי מה זה היתר, למעשה פירש ואם פירש לא יכול הקנאי להרגו א"כ היכי יכול להרוג הקנאי, וצ"ב.

## ת' התניו"ט

**בהגהות** תוספות יום טוב אות ב' ד"ה והרג הבועל לקנאי, מותר להרגו מפני יראתו שמא יהרגנו, הוא מתירן זה שאמר נשמט דיכול להרוג משום יראתו שמא יהרגנו.

## ביאור החכמת שלמה

**וי"ף** הסבר אמאי רשאים קנאין להרוג אלא בשעת מעשה ולא לאחר מעשה כתב בספר חכמת שלמה (אבן העזר ט"ז ד"ה הבא על העכו"ם) טעם הדבר דבשלמא במיתת בית

דין דלא מהני תשובה, ולכך כיון דעבר עבירה וודאי דחייב מיתה, אבל בזה כיון דבב"ד אינו חייב רק קנאים פוגעין בו וזה הוי רק כעין מיתה בידי שמים ומיתה בידי שמים מהני תשובה, וכיון דק"ל במסכת קידושין באומר ע"מ שאני צדיק אפילו הוא רשע גמור מקודשת דלמא הרהור תשובה בלבד, א"כ ה"נ דילמא הרהר תשובה בלבד, ובשלמא בשעת מעשה לא מהני תשובה דהוי כמובל ושרץ בידו.

מיישב לפי זה הא דהבועל יכול להרוג אם פירש

**ואפשר** לפי זה ניהא אמאי יכול הבועל להרוג את הנרדף אפילו אם פירש ולכאורה לא מחויב מיתה א"כ לא יכול להרוג, אלא מה המעם שלא להרג לאחר מעשה משום שמא הרהר תשובה בלבד, וא"כ הכא שבא לחזור לדבר עבירה שפיר מחייב משום דלא הרהר בלבד. ואגב לפי ההסבר של חכמת שלמה אם הוחזק ג"פ אז כיון דקיי"ל בחו"מ סי' שפ"ח במסור דבהחזק ג"פ מותר להורגו אף לאחר המעשה מכ"ש בזה דבהחזק ג"פ אז קנאים פוגעין בו אף אח"כ.

תמי' בדעת הקרית ספר

**והנה** להלכה למעשה לדעת קרית ספר בדעת הרמב"ם אם היה בשעת מעשה אינו יכול הבועל להרוג את הקנאי משום דמחויב מיתה, משא"כ לאחר המעשה דשם הוא אינו מחויב מיתה ואם בא להרוג הקנאי הוא אין נהרג עליו, ולפי זה דבריו הם לכאורה דלא כגמ' בסנהדרין דאמר ולא עוד אלא אם נהפך זמרי והרג את פינחס אין נהרג עליו, דשפיר מבואר דיוכל להרוג את הקנאי בשעת מעשה, וצ"ב.

**ולגבי** הקושיא הנ"ל עיין בשו"ת אחיעזר חלק ד' סימן ס"ט דאמר ויש להביא סיוע לד' הריב"ש דהנרדף בעצמו רשאי להרוג את הרודף אף אי יכול להצילו באחד מאבריו מסנהדרין דף ב"ב ולא עוד אלא שאם פירש זמרי והרגו פנחס נהרג עליו נהפך זמרי והורגו לפינחס אין נהרג עליו, ולכאורה קשה מ"מ אינו נהרג עליו הא לא גרע מיכול להציל באחד מאבריו והא ביד זמרי לפרוש מהעבירה מיד, אבל לדברי הריב"ש י"ל דבנרדף שאני דכיון דרוצה לעשות עבירה ואין עליו מיתה ב"ד רק רשות לקנאים לפגוע בו בכה"ג אין הנרדף נהרג (ולכאורה צ"ב אמאי לא אמרינן הטעם הריב"ש משום אדם בהול והרי לא בהול צ"ב).



**הרב אברהם מנחם הורוויץ**

לעיקרואד יצ"ד

**בירור גירסא בגמרא במס' שבועות [דף י' ע"א]**

**בגמ'** [שבועות י' א'] ואיתקוש שעירי רגלים לשעירי ראשי חדשים, מה שעיר דראש חודש במילתא דקודש מכפרי, אף שעירי רגלים במילתא דקודש מכפרי, וכי תימא ניכפרו אדראש חדש, הא אמרינן אותה, אותה נושא עון ואין אחר נושא עון, וכי תימא ניכפרו אדיום

הכפורים, הא אמרי' אחת בשנה, כפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה, אמאי מכפרי, אי על שיש בה ידיעה בתחלה ויש בה ידיעה בסוף, האי בר קרבן הוא, אי על שיש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף, האי שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה, אי על שאין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף, האי שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר, על כרחך אינו מכפר אלא על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, עכ"ל הגמ'.

בב' הגמ' וכי תימא ניכפרו אדיום הכפורים, פי' רש"י, על כפרת שעיר הנעשה בחוץ שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף. וצ"ע מנ"ל לרש"י דק' הגמ' רק על חיצון ולא על פנימי, או שמא על פנימי וחיצון כאחת. ועל תי' הגמ' אחת בשנה, פי' רש"י, דאע"ג דהאי בפנימי כתיב, איתקוש להדדי. וצ"ע כנ"ל מנ"ל לרש"י דק' הגמ' בחיצון עד שהצטרך לפרש דאיתקוש הדדי, שמא ק' הגמ' בפנימי דכתיב ביה בהדיא אחת בשנה<sup>א</sup>.

ובגוף דברי הגמ' צע"ג, דמאחר שכבר הק' ניכפרו אדיום הכפורים, וכדפי' רש"י באין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, למה חזר הגמ' והק' אי על שאין בה ידיעה בתחילה אבל יש בה ידיעה בסוף האי שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר, והיינו דנא' בה אחת בשנה. הרי זהו ממש ק' הגמ' לעיל מיניה<sup>ב</sup>. ועוד, למה אינו מפורש בגמ' דנאמר אחת בשנה, כמפורש למעלה. גם עצם לשון הגמ' צ"ע, דמתחיל וכי תימא וכו' וכי תימא וכו', ותו עובר אל אמאי מכפר אי על וכו' אי על וכו' אי על וכו', וסגנון בעל דו פרצופין למה ל<sup>ג</sup>.

והנראה בכל זה, דעיקר גירסת הגמרא כך הוא:

"ואיתקוש שעירי רגלים לשעירי ראשי חדשים, מה שעיר דראש חודש במילתא דקודש מכפרי, אף שעירי רגלים במילתא דקודש מכפרי, וכי תימא ניכפרו אדראש חדש, הא אמרינן אותה, אותה נושא עון ואין אחר נושא עון, וכי תימא ניכפרו אדיום הכפורים, הא אמרי' אחת בשנה, כפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה, אמאי מכפרי, על כרחך אינו מכפר אלא על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף", עכ"ל הגמ'.

ותלמיד אחד, אולי א' מן הגאונים ז"ל, הוסיף על גליון הגמ' שלו פירוש על ניכפרו אדיום הכיפורים, דיש בזה ג' אפשרויות, "אי על שיש בה ידיעה בתחלה ויש בה ידיעה בסוף, האי בר קרבן הוא<sup>א</sup>, אי על שיש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף, האי שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה, אי על שאין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף, האי שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר".

ולימים, בא א' מן הסופרים והכנים כל זה תוך לשון הגמרא. ולא דבר חדש הוא, אלא הרבה פעמים נכנסו הסופרות ופירושי הגאונים תוך דברי הגמרא, כמו שהעיד על תופעה זו רב שריא גאון באגרתו. ועי' לשון רש"י לעיל [ג' ב'] "הך דאלו הן הלוקין כו' לא גרסינן,

א. ואע"ג דא"כ ק' באמת אולי בא לכפר על מזה שהשעיר החיצון מכפר, וע"ז צ"ל דאיתקוש להדדי, מ"מ מנ"ל דעיקר ק' הגמ' על חיצון הוא.

ב. ובפי' הגמ' של ארטסקרול נדחק הרבה בזה, ע"ש מש"כ.

ותלמיד טועה שהוקשה לו כתבה בגליון ספרו 'קשיא לי הק דאלו הן הלוקין' וכתבה סופרים בגמרא", עכ"ל.

והדים לגירסא זו מצאתי בח' ר"י מיגאש שכתב בזה"ל:

"וכי תימא נכפרו אדראש חדש גופיה וכו' וכי תימא ניכפרו בטומאת מקדש וקדשיו אהני אנפי דמכפרי שעיר הנעשה בפנים ושעיר הנעשה בחוץ דיום הכיפורים שהוא על שיש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף ועל שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, הא אמרינן לענין יום הכיפורים והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה, וקסבר ר' שמעון דאע"ג דהאי קרא בשעיר הנעשה בפנים הוא דכתיב, הא איתקש חיצון לפנימי, דכתיב ביה בשעיר הנעשה בחוץ מלבד חטאת הכפורים, וכדבעינן למימר קמן, אם כן אמאי שעירי רגלים, כלומר, מה נשאר לנו בטומאת מקדש וקדשיו שמכפרים בו שעירי רגלים, בעל כרחך על שאין בה ידיעה בתחילה ולא בסוף", עכ"ל.

המעין היטב בלשונו יראה בעליל כי כפי הנראה גרס בגמ' כמו שכתבנו, והוסיף לפרש דהא דיום הכפורים כוללת בין שעיר הפנימי ובין שעיר החיצון, ות' הגמ' אחת בשנה קאי על שתיהן. רק שכפי הגירסא שלנו לשון הגמ' לבסוף הוא "אמאי מכפר", ולפי גירסתו לשון הגמ' הוא "אמאי שעירי רגלים", אבל הכוונה אחת. גם ניכר שלא הזכיר כלל דיש בה ידיעה בתחילה ובסוף בר קרבן הוא, כי לא ה' לפניו זכר מזה כלל.

נשאר לנו רק לברר מנ"ל לרש"י כי ק' הגמ' אדיום הכפורים היתה רק על שעיר החיצון. וכבר הזכרנו דברי הר"י מיגאש אשר כפי הנראה אכן מפרש ד' הגמ' בין על הפנימי ובין על החיצון, וצ"ע מאי טעמא דרש"י שמיאן לפרש כן.

והנה, לשון המשנה ריש מכילתין [ב' א'] "יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה עד שיודע לו ויביא בעולה ויורד, אין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר". הרי שבין שעיר הפנימי ובין שעיר החיצון בעי "יום הכפורים" בהדיה.

אבל המעין שם בדברי רש"י יראה דבר פלא, כי זהו סדר דיבורי רש"י על המשנה:

שעיר הנעשה בפנים. שלשה שעירים נעשין לצבור ביוה"כ אחד מתן דמו לפנים וחבירו משתלח לעזאזל כמה שכתוב באחרי מות ואחד קרב במזבח החיצון במוספין והוא כתוב בפרשת פינחס עם שאר כל מוספי המועדות: תולה. להגין עליו מן היסורין שאע"פ שאינו יודע שחטא יש לו לדאג שכל השוגגין צריכים כפרה לכשידעו אלמא קודם ידיעה ענושים הן: עד שיודע לו. שאכל קודש בטומאה: אין בה ידיעה בתחלה. שלא ידע בטומאה מימיו זה לא יבא לכלל קרבן עוד לעולם שהרי אין קרבן בא אלא על שיש בו ידיעה בתחלה: שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר. ויום הכפורים הוא עצמו מועיל עם הקרבנות שנאמר כי יום כפורים הוא: עכ"ל רש"י.

ומדבריו עולה דבר תמוה, למה חיבה לפרש ענין כפרת יום הכפורים עד שהגיע לשעיר החיצון, למה לא פ' דבריו מיד אצל שעיר הפנימי. יש רק לשער, כי גירסת רש"י

ג. אף דציור זה אין לה שייכות עם יום הכפורים, מ"מ איידי דאינוך נקט להו.



במשנה היה רק אצל שעיר החיצון הוספת 'יום הכפורים' ולא אצל שעיר הפנימי.<sup>1</sup>  
ולקושטא דמילתא, אולי יש לדייק גם מן הפסקאות המבאות מהמשנה לקמן בדיון עליה בגמ'. כי על שעיר הפנימי לשון הפסקא הוא [ו' ב'] יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בפנים וכו': ועל שעיר החיצון לשון הגמ' הוא [ח' ב'] אין בה ידיעה בתחלה ויש בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויוה"כ מכפר כו': הרי שרק בשעיר החיצון נזכר "יום הכפורים", ודו"ק.

וכד' תדייק תראה כי בכל הפרק לא נזכר אף פעם יום הכפורים אצל שעיר הפנימי (לכך מנוסה המשנה שלפנינו). משאי"כ בשעיר החיצון נזכר [ח' ב'] "וכי תימא אין בה ידיעה בתחלה ויש בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויוה"כ מכפר". ומה שנו' בגמ' דלעיל [י' א'] כבר כתבנו דוה הוספה מאוחרת ואינו מגוף דברי הגמרא.

ומעמא רבה איכא לחלק, דאין לה ידיעה בתחלה ויש לה ידיעה בסוף חמור טפי, דהרי לר' ישמעאל בר קרבי' הוא [כמבואר בגמ' ט' א'], ע"כ מסתבר דבעי גם יוה"כ לכפר. ועוד, דפנימי רק תולה והחיצון מכפר כפרה גמורה, וע"כ י"ל דבעי גם יוה"כ לכפר.

ואם נכונים דברינו, י"ל דכאשר הגמ' אמרה 'וכי תימא ניכפרו אדיום הכפורים' למד רש"י דקאי רק על שעיר החיצון, כי 'יום הכפורים' משמע גם עצומו של יום, וזה הוא רק בשעיר החיצון לדעת רש"י. אבל הר"י מוגאש גרס בהדיא במתני' דגם שעיר הפנימי תולה בצירוף עם יום הכפורים, ע"כ פ' דקאי על פנימי וחיצון כאחת.



## הרב אשר זעליג גאלדמאן

מגיד שיעור בישיבת באבב

ברוקלין יצ"ו

### הערות בנוסח תפלה שמו"ע

**בשמו"ע** בנוסח אלוקי נצור לשוני מרע ושפת"י מדבר מרמה, ומקורו בתהלים (ל"ד) נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה. וצריך ביאור, א) למה חולקים לשנים הרע ומרמה ב) ולמה כתב ב"רע" לשון ו"במרמה" שפתיים, ובעוד שבשניהם הרע והמרמה צריך בשניהם הלשון והשפתיים, והול"ל נצור לשונך ושפתך מדבר רע ומרמה, וכן באלוקי נצור, ג) וגם צריך ביאור למה נקרא לשון הרע לא שפ"ת הרע, דלשון שייך לומר כמו לשון הקודש, ולהבדיל לשונות העכו"ם, וצ"ע, ד) ובתהלים (פק"ב) כתיב איפכא ד' הצילה נפשי משפ"ת-שקר ומלשון-רמיה וצ"ע, ובמפרשים שם על אתר לא מצאתי שום דבר ע"כ.  
**וראיתי** בספר באור שמות הנרדפים להרה"ג ר' ש"א ורטהיימער ז"ל ערך "לשון-פה-שפה" שמחלק שם בין לשון לשפה, שלשון הוא הדיבור הפרזי שהקול מן קנה הריאה דופקת בהלשון, ולכן אבר המדבר הוא "לשון", ושפ"ה היא המטעים את הדיבור ומניעו

ד. ויש לעיין אם גרס אצל זדונות להלן במשנה ב' ב'. ובציטוט המשנה לקמן י"ב ב' כתוב רק: ועל זדון טומאת מקדש וקדשיו שעיר הנעשה בפנים כו'.

לדבר אחר או למשתמעו לתרי אנפין ולכן נקרא שפה, שעומד בשפת כמו גדר וכו', ולכן נאמר נצור לשונך מרע שיראה להרגיל את לשונו שלא יוציא רע, ושפתך מדבר מרמה שכולל רמי' וחכמה ע"ש.

**ואולי** עפי"ד י"ל הכונה בתהלים פ' ק"כ הנ"ל הצילה נפשי משפת שקר, פירוש שמשקר ע"י השפתיים שמטעימים דבריו בשקר כאלו כונתו הי' כך או לב' אנפין, ומלשון רמי' שכן הי' מתחלת לשונו עד הסוף ולא הטעים אחרת בשפתיים ודו"ק. אבל ק"ק דא"כ הול"ל להיפך קודם הצילה נפשי מלשון רמי' ודאי בלי הטעמה בשפתיים, ולא זו אף זו ואפילו משפת שקר בהטעמת לישנא דמשמע בתרי אנפין. וי"ל דאדרבה שפת שקר פשיטא שצריכין להתפלל שיצילו ד' שהשקר אינו ניכר כ"כ ויכולין לתרץ א"ע שכונתו כך וכך, ולא זו אלא אף זו אפילו משקר גמור שמכירין יותר ויכול להשמר מזה בעצמו ודרך כלל בנ"א מתיראין לשקר אעפ"כ ישמור אותי. ובתהלים (פ' ל"ד) וכן בשמו"ע אמר דהע"ה נצור לשונך מרע, פ' ודאי רע ושקר. ול"ז א"ז ושפתך מדבר מרמה, שכולל רמי' וחכמה ע"י הטעמה בנ"ל ודו"ק. (ולפי הנ"ל צ"ל דרמי' ורע שניהם הכונה שקר דמוכח, משא"כ מרמ"ה משמע רמי' וחכמה כנ"ל בספר הנ"ל ע"ש). ועפ"ז י"ל שלכן נקרא לשון הרע לא שפ"ת הרע כמו שהקשנו לעיל, כיון שאינו בהטעמת ב' אנפין רק רע ודאי דמוכח ודו"ק.

### הערה בפרש"י ז"ל

**(א)** בפ' יתרו, שמות (כ' כ"ב) ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו' פרש"י ר' ישמעאל אומר (מכילתא) כל אם ואם שבתורה רשות חוץ משלשה וכו' ע"ש, ומקשים המפרשים הא יש עוד אם שהוא חובה בפ' משפטים במועד שהרג את האדם אם כופר יושת עליו, ומתירים שזו אינו חובה רק אם יגח השור (ר"ע ברטנורא), וק"ל מה יענו למה לא מנה עוד אם בחקתי תלכו וגו' שזה אינו תלוי רק חובה גמור, וצ"ע.

**(ב)** פ' כי תצא כי תקנה בית חדש וגו' פרש"י אם קיימת מצות שלוח הקן סופך לבנות בית חדש "ותקיים מצות מעקה" שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים לכך נסמכו פרשיות הללו, עכ"ל. וק"ל למה רק בבית חדש מפרש המצוה שבה ולא בשדה וכרם ובגדים, וא"ת כונתו גם שם לכך להמצוה שבהם כגון לקט שכחה ופאה, לא תזרע כרמך כלאים שד"ך לא תזרע כלאים לא תלבש שעמנו גדילים תעשה לך וגו', א"כ יש בהם דין עשה ודין ל"ת, א) הו"ל לומר לבסוף אחר כלם שמצוה גוררת מצוה ולא להפסיק בין בית לכרם ושדה וכו' במצוה גוררת מצוה ולא לכתוב באחרים כן, (ב) ותו שכתב לבגדים "נאים" כנראה שכונתו בפשטות שתזכה ע"י קיומך שלוח הקן וכו' לטובת העוה"ז וממנ"פ, ג) בבית ג"כ שייך לומר כן ותזכה לבית חדש, ולמה שם נקט בעיקר ותקיים מצות מעקה, וצ"ע.

**(ג)** בפ' צו (ח' י"ג) ויקרב משה וגו' ויחב"ש להם מנבעות, פרש"י ויחבש לשון קשירה. צל"ד למה נטר עד הכא, הלא כבר כתוב הלשון הזה בעקידה בפ' וירא (כ"ב ג') ויחב"ש את חמורו, ולמה לא פירש שם על ויחבש שהיא לשון קשירה וצ"ע.

**ואולי** י"ל דשם קאי על החמור, וחמור אינו לובש מלבושים וידוע שהכו' קשירה, משא"כ בפ' צו דקאי על מגבעות שהם כמו לבוש על ראשם כהיום מגבעות ומצנפות, והו"א שהכונה היא לבישה, קמ"ל שהי' דרך "קשירה", שהי' כמו חגורה וסיבבה מעל לראש וקשרה, ויתיצב כמו לבוש ודו"ק.

#### הערה בדברי החתם סופר

**א** בספה"ק חתם סופר עה"ת פ' קדושים עה"פ איש אמו ואביו תראו וכו' כותב רמז לן שאני ה' נאמן לשלם שכר "אמורא" אביו ואמו "למען יאריכון ימך" וכו' ע"ש.

**ובשו"ת** ח"ם חו"מ סי' קע"ז סותר א"ע וכותב ומשמע "שאין אמורא" או"א שכר אריכת ימים, ע"ש בדף ס"ו ע"ג בד"ה והנה וכו' שכותב במטלמלי דיתמי לא שייך מצות כיבוד כלל, אך מחוייבים מטעם "קלון" אביהם ובהא כופין "דליכא מתן שכרו בצדו", וע"ש שמביא ראי' מהרמב"ם (הל' ממרים ספ"ה) ע"ז ע"ש וצ"ע.

**וגם** מהפייט (שחרית) לשבועות ליום ב' משמע שגם על מורא השכר אריכת ימים.

**ב** בהג"ל פ' שלח עה"פ שלח לך אנשים (החמישי) כותב שם בא"ד י"ל בהקדם, "דקשה יותר ליפול בידי אדם" ממיתה ביד"ש ולא חלו בה ידים והוא הפוכה כמו רגע, וע"ש שאפילו נתמלא סאתו פ' שכבר מחויב מיתה יכול לינצל מידי אדם (בעל בחירה) חוץ אם כבר עבר זמן רב מאוד ונתחייב עוד הרבה וכבר סר צלו בליל החותם אז יכול ליפול בידי שונאיו ע"ש, וקשה מראובן שהכתוב מעיד עליו בפ' וישב (בראשית ל"ו כא-ב) וישמע ראובן "ויצילוהו מידם", השליכו אותו אל הבור הזה "ויד אל תשלחו בו", אדרבה הי' לו להניח אותו בידם לפי הנ"ל דקשה יותר ליפול "בידי אדם" וממנ"פ אם ח"ו כבר סר צלו אין חילוק, ואם עדיין לא סר צלו ולא חטא כ"כ יותר טוב להשאיר כך ושב ואל תעשה עדיף וצ"ע, וע"ש באוה"ח הק' שכותב בשביל זה להיפך מהנ"ל ע"ש, וכ"כ הוזה"ק, וכ"כ כמה מגורי האריז"ל כמו האוה"ח הק' מוזה"ק, ותתניא (אגרות ק' כ"ה) כותב שאין חילוק (וכבר תמהתי וכתבתי ע"ז בקובץ ע"ח) ואכמ"ל בזה, (ועיין חינוך מצוה תקמ"ו ועשית מעקה בשורש המצוה דצריך להשמר מכל מין מזיק אעפ"י דאמרו חז"ל במס' חולין דאין אדם נוקף אצבעו ע"ש היטב מילתא בטעמא וחיך אוכל יטעם משמע ג"כ כוזה"ק ואוה"ח הק' וגורי האריז"ל).

**ג** בספה"ק חתם סופר פ' תצוה עה"פ ואתה תצוה את בני, כ' הרמב"ן אתה בעצמך תצוה את בניי (ולא ע"י אחר), וכן ואתה תדבר אל כל חכמי לב, ע"כ. והנה אחז"ל

(עירובין נ"ח ע"ב) סדר המשנה משה שנה לאהרן פרקו ושוב אהרן לוקנים ולישראל, והנה לא יתכן שאהרן עצמו יאמר לחכמי לב שיעשו לו לעצמו בגדים לכבוד ולתפארת, ע"כ הוצרך מרע"ה לדבר בעצמו וכו' ע"ש, וק"ל דמלשונו הנ"ל משמע שאחר שלמד משה עם אהרן פרקו הלך אהרן ולמד פרקו עם הזקנים וישראל שכותב ושוב אהרן לוקנים ולישראל, ולא כתב אפילו תיבת וכו' בין פרקו-ושוב, ולכן כתב מה שכתב שאהרן לא הי' לצוות בעצמו לישראל על עצמו וכו', אך עיין בעירובין נ"ד ע"ב שם בסוגיא ותראה שמשה למד לאהרן פרקו ושוב לבניו ושוב לזקנים ושוב לישראל נמצא שכולם בלי חילוק שמעו הכל ממה רבינו ע"ה ושוב שנה וחזר אתם אהרן ושוב שלשו בניו עוה"פ וחזרו על הנ"ל בניו,

ויש שם מחלוקת במנין החזרות ע"ש אבל כו"ע ס"ל שמרע"ה לימד פעם אחת לכל ישראל ומאחרן ובניו היו רק חזרה על הדברים, א"כ לא שייך כל הנ"ל שלא יתכן שיהא "המצוה על עצמו" כנ"ל הוא לא המצוה הם נצטוו בשמעם ממש רק הוא חזר על הדברים וכן הוא ג"כ לשון רש"י בסו"פ כי תשא המוזכר בח"ס כנ"ל וצ"ע.

**וכן** מה שמסיים שם בחת"ס שמרע"ה אמר לבנ"י כל הפלפול שאמרו חז"ל בפסוק מחוץ לפרוכת העדות, וכי לאורה הוא צריך והלא כל מ' שנה "הלכו לאורו", ופ' תוס' בפ' במה מדליקין דקאי על אהרן שהלכו לאורו שבזכותו ה' בעמוד אש, ע"ש ולא יתכן שאהרן יאמר כן בעצמו, ע"כ ואתה תצוה את בנ"י, ע"ש. וגם ע"ז קשה כנ"ל דבשלמא אם אהרן בעצמו לחוד ה' המצוה וישראל שמעו את זה רק מפיו אה"נ לא יתכן שהוא יאמר על עצמו הנ"ל, אבל היות שכל הדברים שמעו כבר מתחלה מפי משה, ואהרן ובניו רק שנו ושלשו ורבעו כנ"ל, וצ"ע.

#### העדות בספר לקח טוב מהגר"י עניני ז"ל

**בספר** לקח טוב להנה"ג ר"י עניני מראדמישלא זצ"ל בכלל ה' (דף כ"ג ע"ג) שמסתפק אם התורה צותה לעשות מצוה באופן ובמעשים אלו, ואם חיסר פרט באופן המעשה הדין הוא שאינה מעכב את המצוה, מה יהי' הדין אם עשה הפרט ההיא אך שלא כתיקונה האם ג"כ אינו מעכב וכאלו לא עשאה דמי דאינו מעכב, או לא דנרע מלא עשאה מפני שאינו כתיקונה ומעכב, וע"ש שמביא בקיאות מי"ב מקומות בענין זה.

**א)** ורציתי אולי להעיר מעוד כמה מקומות, (א) גיטין דף ד' ב', לא בעי ר"א וכו' אבל היכי דאיכא עדים בעי וע"ש בפרש"י בד"ה יש ה"ג וכו' כלומר כי "לא חתמי" סהדי עלי' כלל "שפיר דמי" מהשתא "דחתמי" עלי' "ושלא לשמה". ע"ש וע"ש בתוד"ה מודה ר"א וכו' דמשמע להיפך ע"ש היטב. ועיין בהנ"ל שם אות ה' ו' שמביא ג"כ דשיטת התוס' להיפך מפרש"י מב' מקומות מס' סוטה ל"ג ע"א, ומס' מגילה ט' ע"א ע"ש.

**ב)** ועיין בשו"ע או"ח סימן קפ"ד סעי' ב' בהגהה וסעיף ז', דמוכח דאם העשי' אינו מעכבת אז גם כתיקונה אינה מעכבת ע"ש.

**ג)** עיין שפת אמת מס' שבת דף י' בד"ה בנמרא מתקף לה ר"ש וכו' ע"ש.

**בהנ"ל** כלל ח' מסתפק שם אי שייך גדר וסייג בדאורייתא וע"ש שמביא מי"ז מקומות בקיאות וחריפות נפלא כדרכו בקודש ועיין בסוף הספר במילואים עוד ב' מראה מקומות על הנ"ל ס"ה יט ע"ש.

**וק"ל** שלא הביא מב' פסוקים מפורשים בתורה הק' איסור משום סייג, (א) בפ' משפטים (כ"ד ל"ג) לא ישבו בארצך "פן" יחטאו אותך ל"י. (ב) בפ' תשא (ל"ד טו-יז) פן תכרות וגו' וקרא לך ואכלת מזבחך, ולקחת מבנותיו לבניך, והוא פלא והפלא שלא הביאם וצ"ע.

**בהנ"ל** כלל יו"ד בד"ה ונראה להלחין בעד הג' אבני מילואים ז"ל וכו' אבל אדם דלא שייך בי' אכילה (פ' לאכול את האדם) א"כ ההנאה ממנו אכילה היא וכו' ושפיר הוה הביא"ה במיתה בנודרת מיבמה וכו' ע"ש.

**ולכאור'** יש להביא כמה ראיות מתנ"ך דביאה מיקרי אכילה, (א) ביוסף הצדיק באשת פוטיפר (בראשית ל"ט י') כי אם הלח"ם אשר הוא אוכ"ל פרש"י שם זה אשתו, (ב) במשה רבינו עם יתרו שאמר לבנותיו על משה קראן לו ויאכל לח"ם פרש"י שמא ישא אחת מכם, (ג) וג"ך אכל"ה ומחתה פיה ואמרה.

**בהנ"ל** כלל י"ב אות ה' בדבר המחלוקת ספר הכריתות עם התוס' יבמות אי עשה דוחה ג"כ ב' לאוין ע"ש בד"ה ואולם הרמב"ן וכו' שמסביר סברא נאה בשיטת ספר הכריתות ע"ש וא"כ צל"ד מה סברת התוס' הנ"ל.

**ואולי** י"ל דסברת התוס' היא ג"כ כדעת הרמב"ן דמ"ע היא בח' אהבה היא השכר לאלפים דור משא"כ ל"ת היא מיראה וזה רק לאלף דור א"כ ב' ל"ת הוי פעמים אלף כמו מ"ע וא"כ שוים הם א"כ ערכם שוה ומה אולמי האי מהאי ולכן סובר ספר הכריתות שאין עשה דוחה שני לאוין ע"ש ודפח"ח, ואולי י"ל דסברת התוס' שאעפ"כ אלים יותר העשה מב' ל"ת מפני שהוא יחד בדבר אחד ועל חד"א תרתי נהורא לה ימני.

**וכמו** שמצינו דמיון לזה בחז"ל אין דומה מועטין העושין את המצוה למרובין העושין את המצוה ומובא בפרש"י בפ' בחקותי עה"פ ורדפו מכם חמשה מאה ע"ש, ומקשים בודאי אינו דומה ומהו החידוש, ותרצו שאין דומה לפי כל אחד פ' שכל אחד ואחד מהם נתרבה שכרו של עצמו משה' עושה זה ביחיד, וא"כ אעפ"י שס"ה שלהם שוה, עשרה אנשים שעשו מצוה ביחד וכנגדם עשרה אנשים בודדים שעשו כל אחד מהם ביחידות, מ"מ אין דומה מתן שכרם שכל אחד מהחבורה יקבל הרבה יותר מן הבודדים.

**וכמו** שרואים שאמרו חז"ל במס' סוטה רפ"ק אלו נאמרין ומובא בפרש"י פ' שלח בוישאהו (האשכול) במוט בשנים וכו' שגמירא דלטונא דמידלי אינש אכתפי' תילתא דטעונא היכא דמטעינו אחר ע"ש, וכתב הרב המבי"ט ז"ל בספרו בית אלקים על הש"ס הנ"ל וק"ו הדברים האלוקיים שתתעלה יותר ענין המצוה בהתאחד כמה בני"א מכפי הערך לכל אחד (מובא בלב דוד להג' חיד"א ז"ל באות ח'), וא"כ לפי"ז מ"ע שבא מאהבה במצוה אחד יש בה שכר לאלפים דור הוה יותר חזק וחשוב כפי ערך שתי לאוין שס"ה שלהם ג"כ אלפיים אבל סכ"ס המה שתי נפרדים ודו"ק, זהו סברת תוס'.

**בלקח** טוב כלל י"ב, מצוה הבא בעבירה אות ג' (וגם בספרו אתון דאורייתא כלל יא) ד"ה התוס' וכו' מביא בשם המנחת חינוך הידוע אמור מצוה שכ"ה אות י' שמחלק בין לילה הראשונה של סוכות לשאר ימי החג, שבלילה הראשונה שייך לומר מהב"ע שהיא לפי הירושלמי פסול מטעם אין קטיגור (עבירה) נעשה סניגור (מצוה) מפני שאז המצוה היא בחיובית שרוצה ה' שתשב ותאכל בסוכה, משא"כ שאר הימים שאז אין קיום המצוה רק באופן שלילית שלא תאכל חוץ לסוכה שאינך מחויב לאכול כלל לא שייך מהב"ע אי"ק ג"ס שאין המצוה אז כסניגור שא"צ לסניגור ע"ש, (א) וק"ל מ"ש מנדרים ונדרות שגם כן אין החיוב על האדם להביאם, ומ"מ אם מביאם הם מכפרים והיום כסניגור וכפרש"י בפ' ויקרא בעולת נדבה (מהתנ"כ) (ויקרא א' ד') ונרצה לו לכפר עליו על מה הוא מרצה וכו' על

לאו שאין בו מעשה ועל לאו הניתק לעשה ע"ש, וצ"ע. (ועיין היטב בלשון המנ"ח הנ"ל בד"ה ואם וכו' ולא קשה כ"כ ע"ש).

**ב)** ותו למה בעידן ריתחא מענישין על מצוה שכוזר כגון בציצית שגם שם במצוה זו קיומה בשלילית שלא ילבש ד' כנפות בלי ציצית אבל אין חייב לקנות וללבוש ד' כנפות ולעשות ציצית שזה חובת גברא לא חובת מנא, וא"כ אין שייך לומר שלא עשה רצונו ית"ש שאין זה רצונו והעיקר שלא יעבור על רצונו היינו שלא ילבוש ד' כנפות בלי ציצית ולא עבר כשלא לבש כלל ומה שייך עונש על זה וצ"ע.

**ועוד** אני מתקשה להבין בספרו אתון דאורייתא כלל י"א, שמחדש לפי המנ"ח הנ"ל שאין לנשים לברך על ציצית אם מתעטפות בטלית, מפני שאפילו האנשים אין חייבין להתעטף רק אם רוצים ואין זה נקרא מעשה מצוה וכו' ע"ש, והרמ"א באו"ח הל' ציצית סימן י"ז בהגה כותב שמברכות ע"ש, וק"ל מ"ש מוזהרים שלמים נדרים ונדרות שג"כ אין חיוב להביא רק אם רוצים ומברכים על הזבח אשר קדשנו במצותיו וצונתו לאכול הזבח, אבל זה י"ל דעל אנשים לכאור' ג"כ קשה כנ"ל אלא אנשים י"ל כיון דע"י הציצית מותרים הם להתעטף בטלית בת ד' כנפות, וכן ע"י הסוכה מותרים הם לאכול הו"ל מצוה אפילו שהקיום בשלילית, משא"כ נשים אין להם חסרון שאין להם חסרון בבגדים אפילו כשהם בת ד' כנפות שלא נצטוו ע"ז רק בני ישראל ולא בנות ישראל א"כ לא הוי "מעשה מצוה" רק מעשה קוף בעלמא ופשוט, ולכן ג"כ ל"ק מברכת הזבח של נדרים ונדרות דאה"נ שתלויים ברצון הנודב וברצונו הוי שלא לגדור אה"נ אבל אם כבר נדר ונדר יש עליו מצוה להקריבו ולאכלו הו"ל מעשה מצוה ושייך לברך ודו"ק.



## הרב פנחס וויליגער

מח"ס נפת צופים, מאגנטריאל יצ"ו

בענין צירוף לחם משנה - פת הבאה בכיסנין, על איזה מהם יבצע

**בשולחן** דעת משה מהרה"ג רבי משה ביאנא זצ"ל (סימן י"ב) כתב: תורף שאלתו, בן אדם שלא ה' לו לצרף החלה השני' שיהי' לחם משנה בשבת זולת פת הבאה בכסנין, ועולה ומסתפק הי' מינייהו עדיף, אם לצרף החלה שנמצא בביתו אף שהוא רק פת הבאה בכסנין או יותר עדיף שיהא שואל אצל חבירו לחם גמור. ומקום הספק בזה, כיון שהחלה המושאלת לא תהי' ראוי' לאכילה אצלו, כיון שחבירו צריך לה, ורק הוא שואל על מנת להחזיר בעין. ובוזה מסתעפים כמה ענינים בד"ת כמבואר במכתבו דבר דבור על אופניו.

**לפענ"ד**, דאם יש לו חלה שהוא לחם גמור והחלה הב' הוא הבאה בכסנין, יותר נכון שיבצע על הפת הבאה בכסנין, דהרי פת זה אם קבע סעודתו עליו הוה כלחם גמור, וכן מבואר בפוסקים האחרונים לענין קידוש במקום סעודה, דסעודת שבת קובעו ללחם גמור, אבל הלחם המצורף ללחם משנה כיון שאינו קובע סעודה עליו ולא יבצע עליו, ממילא לא הוה לחם ולכן אינו מועיל לצירוף.

**והדרך** היותר מרווחת היא לשאול בשבת או ביו"ט חלה שהוא פת גמור, אף בלשון שאלה דהראא כמבואר במשנה שבת קמ"ח ע"א: שואלת אשה מחברתה ככרות וכו' ושם מיירי שהיא שואלת לאכילה, רק צריך לומר בלשון שאלה. ובג"ד יוכל לשאול על מנת להחזיר בעין, ואף שהחלה המצורפת לא תהי' ראוי' לאכילה אין שום שאלה ומיחוש בדבר, וממקומו הוא מוכרע דלחם משנה הוא זכר למן והמן הי' יורד ב' סעודות בכל יום, ובע"ש הי' יורד ד' סעודות, והגמ' בשבת (ק"ח ע"א) מקשה והא חמסרי הויין, ומשני דאמרינן ל' מאי דבעית למיכל באפוקי שבתא אכלי' בשבתא, ע"כ. הרי במדבר לא ירד בעש"ק אלא ד' סעודות נמצא שבש"ק שחרית לא הי' יכול לאכול אותה חלה המצורפת, כיון שצריך הי' לאוכלו לסעודה שלישית, ועי' בפנים יפות שדיבר מזה לענין ירידת המן ביו"ט עיי"ש ביתר דבריו, אם כי יש עוד לפלפל אולם קשה עלי' להאריך כ"ב, עכ"ל.

**והנה** דין זה אי סעודת שבת קובעת, עי' בשערי תשובה או"ח סי' קס"ח ס"ק מ' שהביא מהברכי יוסף שהביא מספר קדמון כת"י, שדעתו לענין פת כסנין, דסעודת שבת קובע שיצטרך לברך ע"ז המוציא וג' ברכות. אך עי' בדרכי משה בטור שם שהביא ראי' לדעתו דאם מעורב רק מעט סוכר וכדו' לא חשיב פת הבאה בכסנין, ודלא כהמחבר שם סעיף ז', שהרי חזינן דבש"ק אופים ללחם משנה פת עם מעט סוכר שמן ותבלין, ואי הי' פת הבאה בכסנין ככה"ג וכדעת המחבר ודאי לא הוה שרי לעשות כה"ג, ומוכח דכה"ג לא הוה פת הבאה בכסנין עכ"ד. ולכאורה אי כהשערי תשובה הנ"ל מה ראוי, הרי י"ל דאה"נ כה"ג שיש מיעוט שמן ותבלין חשיב פת הבאה בכסנין ומ"מ סעודת שבת קובעת וחשיב פת גמור ומצטרף ללחם משנה, וצ"ע לע"ע בזה. ואכן בשו"ת מראה יחזקאל שם סי' י"ג אות א' רצה לומר שפליגי המג"א והמ"ז בדין זה, אם בשבת יוצא בלחם משנה בפת הבאה בכסנין, וצ"ע להנ"ל דמהרמ"א נראה לכאורה מפורש כמש"כ.

**ונקדים** להביא השיטות אי מצות אכילת פת בשבת ויו"ט הוא דאורייתא או לא. דעת הרא"ש ברכות (פ"ז סי' כ"ג) בשם רבינו יהודה דחויב לאכול פת ביו"ט הוא משום שמחה, כמבואר בפסחים (דף ס"ח ע"ב) חלקהו חציו לאכילה, ועיקר אכילה הוא לחם, ועי' במעדני יו"ט (שם אות ז) הקשה מפסחים (דף ק"ט) אין שמחה אלא בבשר, ותי' דפת בעי בהדי בשר, והנה ברשב"א ברכות (דף מ"ט ע"ב) ד"ה תפילה דחובה וכו' כתב להדיא דחויב אכילת פת בשבת הוא משום דכתיב ביה עונג, ואין עונג בלא אכילת פת, ועי' שו"ת רע"א ח"א (בהשטות לס' א') שכתב דלפי"ז גם אכילת פת ביו"ט הוא משום עונג, ועונג ושמחה תרי מילי גינהו, ועי' ברמב"ם הל' יו"ט (פ"ו ה"א) שכתב כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובר, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, עכ"ל.

**ואחר** כך בהלכה ז' כתב דין שמחה ביו"ט, הרי דעונג ושמחה הם תרי מילי, וחויב פת בין שבת בין ביו"ט הוא משום עונג, ופלא ע"ד הצ"ח ביצה (דף ל"ה ע"א) שכ' בהא דמבואר שם וכ"ד דשבת קובעת למעשר, דהיינו דוקא בשבת דשייך עונג משא"כ ביו"ט לא מצינו עונג, והביא שם שגם הפני יהושע ביצה (דף מ) כתב כן, ולהדיא מבואר

ברמב"ם (פ"ו ה"ו מה' יר"ט) דגם ביו"ט שייך עונג, וע"ע בשעה"מ (פ"ה מה' מעשר הכ"ב), שו"ת שו"מ מהרורה ד' (ח"ב סי' ר"א), ומקור ברוך ח"ב (סי' ל"ה).

**ובגוף הענין** אי אכילת פת בשבת מן התורה - עיין במגן אברהם (סי' קפ"ט אות ט' וסי' רמ"ח אות ד', וסימן רנ"א אות ו', וסימן רנ"ד סקכ"ג), ולגאון מהרש"ם ז"ל בספר דעת תורה א"ח (סי' קפ"ח ס"ז וסי' עד"ר ס"ד) ושו"ת מחזה אברהם (אור"ח סי' ב').

**ובשו"ת** אור המאיר (סי' כ"א) הביא ראי' נפלאה דחייב לאכול פת בשבת ויו"ט הוא רק מדרבנן וראייתו הוא לפי דברי הירושלמי חלה (פ"ב ה"א) הובא בתום קידושין (דף ל"ח ע"א) בהא דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, והקשה בירושלמי דלמה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש, ומשני דאין עשה דוחה ל"ת אא"כ כתובה בצידה, ופירשו בתום' שם ובר"ש חלה (פ"ב משנה א) דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דאחר הדיבור, (וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תרי"ד) בדעת הרמב"ם הלכות שבועות (פרק א' ה"ו) ומקורו בש"ס ברכות (דף מ"ט ע"ב), ועי' שו"ת מהרלב"ח (סי' ק"ג) ד"ה והיה נראה וכו', שו"ת צמח צדק או"ח (סי' ל"ו) ד"ה והנה, לבוש או"ח (סי' רע"ד), טו"ז או"ח (סי' תרע"ח סק"ב), מג"א (סי' רנ"ד סק"כג), ומחצת"ש שם, וספר יום תרועה ר"ה (דף כ"ט ע"ב).

**ועי'** שו"ת חת"ס או"ח סי' קס"ח שכתב דאף דהרמב"ם הל' שבת (פרק ל' ה"א) כתב דעונג שבת וכבודו הוא מדברי סופרים דכתיב בישעי' וקראת לשבת עונג, אין כוונתו שהוא רק מצוה דרבנן או מדברי קבלה, אלא דאורייתא דאורייתא ממש נאמרה למרע"ה בע"פ הלכה למשה מסיני, ואתי ישעי' ואסמכיה אקרא ע"ש שהאריך בזה.

**וא"כ** מצוה זו דאכילת פת בשבת ויו"ט דילפינן מוקראת לשבת עונג מצוה דאורייתא הוא שנאמרה למשה מסיני, וא"כ לפי"מ שהקשה הר"ן סוכה (דף כ"ז) ומהרי"ק (שורש קע"ח) דלמה לי קרא מצות תפ"ל דבעי פת משום יו"ט וחמץ אסור בפסח, ותי' דמשום יו"ט יוצאין במצה עשירה ג"כ, והשתא קשה ע"ד הירושלמי הנ"ל דהא אם יהי' איסור חדש הא לא יאכלו אפילו מצה עשירה וא"כ עשה זו דוקראת לשבת עונג דחייב לאכול פת ביו"ט ידחה ל"ת דחדש, ובזה לא שייך תי' הירושלמי דעשה זו הוי לאחר הדיבור, ושפיר יש לומר עדל"ת ע"כ קשיית האור המאיר.

**ותירוץ** דנראה דל"ק מידי דהא מבואר בש"ס קידושין שם דאכלו עוד ממון שבכליהם עי"ש. ומבואר בשבת (ק"ח ע"ב) דיוצאין סעודת שבת במון, עי"ש בהא דדריש תלתא היום, וא"כ הרי ה' אפשר לצאת עונג יו"ט במון, אבל במצה הא קי"ל דבעינן מצה הראוי לשבעה וכמבואר בש"ס פסחים (ל"ח), והרי במון צותה התורה שלא להותיר, וכשהותירו ה' נעשה תולעים, וא"כ ל"ה ראוי לשבעה, וא"כ ניהא שפיר דלענין סעודת יו"ט ה' אפשר להם במון, ורק מצה ל"ה אפשר להו לצאת, וע"כ מקשי דלדחי חדש, ותי' דהויא עשה דקוה"ד.

**ונלענ"ד** לתרץ בדרך אחר לפי"מ שמחדש הרה"ג רבי מאיר אריק זצ"ל בספרו הנפלא מל תורה במס' קידושין, ל"ה ע"א תום' ד"ה אקרוי, בירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה וכו', נודע קושי' הגאון מהר"י מהמבורג ז"ל (מובא בשו"ת



גור אריה יהודה (תאומים) חיו"ד סי' נ"ז, ופלא ששם הביא שכן הקשה הגאון ר"ר יונן אייבשיץ זצ"ל להגאון מהר"ר האמבורג זצ"ל, עיי"ש תירוצו. וכן בספר ערבי נחל דרוש ג' לשבת הגדול, כתב שזהו קושיית הר"ר יונתן זצ"ל, וכן כתב בספר יהושע סי' י"ז). דהא נשתכחו שיעורין בימי אבלו של משה, כדאי' ביומא פ' ע"א, וא"כ אם ה' מסופקין אם השיעור כזית או כביצה וכדומה, א"כ ל"ש לומר עדל"ת, דלמא יאכלו יותר מכשיעור ויעשו איסור שלא במקום מצוה, או יאכלו פחות מכשיעור ואינם מקיימים המצוה ויעשו איסור חצי שיעור דאסור מה"ת.

**וכתב** שם בתו"ד: ועוד יש לומר, דהנה נראה דפשיטא ל' להגאון ז"ל דאם יאכל פחות מכשיעור יעשה איסור שלא במקום מצוה, והיינו משום דח"ש אסור מה"ת, ולענין מצוה ל"ש ח"ש דנימא דבח"ש מצה ג"כ עבר מצוה לדחות איסור ח"ש, משום דל"ד לאיסורין דאיתרבי מכל חלב ח"ש, משא"כ לענין מצוה דבח"ש ליכא מצוה, וכ"כ בקהלת יעקב אות ח"ש (סי' קל"ז).

**ובתשובה** כתבת, די"ל דבמצה שפיר איכא מצוה בח"ש, לפי מ"ש בס' ברוך טעם בעשה דוחה ל"ת (דין ב'), דכיון דלא נאמרו שיעורין לבן נח א"כ במצה שנאמרה לפני הדבור היה אז המצוה אפילו בח"ש, וכן אחר מ"ת נתחדשה הלכה דבעינן כזית עיי"ש, ולפי"ז נראה דגם עתה בדלית ל' כזית מצה יש מצוה לאכול חצי זית, דהא לא נאמרו שיעורין אז, ונהי דניתנה תורה ונתחדשה הלכה דבעינן כזית היינו לחומרא, אבל מכ"מ לא נפטר מחובתו הקדומה דמצוה הקדומה לא פקעה, וכמו"ש רש"י ז"ל בחולין (ל"ג) בטעמא דמי איכא מידי דלא יצאו ישראל מתורת ב"נ להקל עליהן יעו"ש. והשתא מיושב קושיית הגאון הנ"ל, דנהי דנשתכחו מהן שיעורין שלא ידעו אם סגי בחצי זית או בעינן כזית, אכתי ה' להם לאכול חצי זית דגם אם נימא דבעינן כזית מכ"מ לענין מצה גם בחצי זית מקיים כנ"ל, ודוחה ח"ש דמצוה את ח"ש דאיסור, ושפיר הקשה הירושלמי.

**ועפ"י** האמור יש ליישב הא דתירצו דאין העשה דלפני הדבור דוחה הל"ת דלאחר הדבור, וכבר תמהו ע"ז מיבמות ו' דעשה דלפני הדבור עדיף, ובפנ"י שם תירץ דשאני תמיד דנאמר לפני הדבור וגם לאחר הדבור, משא"כ פסח דנאמר רק לפני הדבור יעו"ש, ובצל"ח (פסחים צ"א) תמה עליו דהא מצה נאמר גם לאחר הדבור כמ"ש על מצות ומרורים יאכלוהו, יעו"ש.

**ולדנ"ל** י"ל דכוונתם דמצד מצות מצה שנאמרה לפני הדבור אינו דוחה הל"ת דלאחר הדבור, ואי מצד מצות אכילת מצה דלאחר הדבור, הא מצה זו דלאחר הדבור הוא רק בכזית, דכבר נאמרו שיעורין, ושוב אי אפשר לומר דלידחי עשה זו לל"ת משום דילמא יאכלו פחות מכשיעור ולא יהי' בזה מצוה דלאחר הדבור כלל, ואינו דוחה לאיסור ח"ש, ודו"ק.

**ולפי"ז** מיושב נמי הקושיא של האור המאיר דהחייב של אכילת פת ביו"ט ידחה הל"ת של חדש, והתי' הוא כיון דנשתכחו שיעורין א"כ אי אפשר שידחה, מאותו טעם שלא ידחה מצה האיסור של חדש, והבן שפיר.

## הרב אהרן סאפרין

ברוקלין יצ"ו

## הערה בענין חיוב עטיפת הראש בזמנינו

**הנה** בשו"ע (יו"ד סי' שפ"ו סעי' א') כתב, אבל חייב בעטיפת הראש, דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר, ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם. וכתב שם הרמ"א, ויש אומרים שאין נוהגין במדינות אלו בעטיפה, וכן המנהג פשוט, ואין להחמיר לשנות במה שלא נהגו אבותינו. ובטעם מנהגנו כתב הש"ך (שם סק"א), דהיינו מפני שענין זה מביא לידי שחוק גדול מן העובדי כוכבים ועבדים ושפחות שבינינו. מיהו יש לנהוג בעטיפה קצת, דהיינו למשוך הכובע למטה לפני העינים.

**ויש** להעיר דכיון דכל הטעם שביטלו המנהג הוא מפני שענין זה מביא לידי שחוק גדול מן העובדי כוכבים ועבדים ושפחות שבינינו, הלא בזמנינו דבכל העולם נעשה מנהג בני אדם ללבוש מסיכה או לכסות פניהם בכגד, ובפרט אצל אומה"ע, היה מקום לומר שיש לאבלים לחזור לעיקר החיוב של עטיפה.

**ומביש** כעין זה מצאנו שהקשה בספר עמק ברכה (דף קמ"א) וז"ל, תמה אני, פה בארץ הקודש בעיר שכולה ישראל למה אין נוהגין בעטיפת ישמעאל, דהא אין שייך כאן הטעם הנ"ל לפטור מפני חילול ה' בין הנכרים, בפרט פה בארץ שהערבים עדיין נוהגין בעטיפה זו, וא"כ אפילו בעיר שרובה נכרים ג"כ אין לפטור מעטיפת ישמעאל, עכ"ל. ועיין עוד בענין זה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תרפ"ג).



## מכתבים למערכת

לכבוד המערכת החשובה הי"ו.

### הערות בענין ברכת שהחיינו על שחיטת הפסח

**ראיתי** לנכון להעיר בדברי הגאון המופלא, עורך מאמרים נפלאים בעץ החיים, ומקורב לגדולי ישראל, רבי שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א מפארי תלמידי החכמים בעיר קרית יואל יצ"ו, הן התענגו בשמחת התורה בימי המועד העליון בדבריו המתוקים, שהעלה על שולחן מלכים האם ברכו ישראל ברכת שהחיינו על שחיטת הפסח, והביא דברי שבט הלוי בשו"ת (ח"ג סי' ס"ה) שיצא לחלוק על הקרבן נתנאל שודאי שעשו ברכת שהחיינו, ומעכ"ת העיר בזה ממה שפסק הרמ"א ביו"ד סי' רס"ה שאין מברכין ברכת שהחיינו במצות מילה, והוא מטעם דאיכא צערא להינוקא, וא"כ יל"ע מ"ש בקרבן פסח, והביא סמוכין לדבריו מדברי הגמ' במס' ברכות דף לו:, והגנו להעיר על מה שכתבת.

**א** ראשית יל"ע טובא על יסוד דברי מרן השבט הלוי, דהנה הקרבן נתנאל כתב בספרו נתיב חיים סי' תל"ב וז"ל ולק"מ דלקמן בס' תרמ"א הביא הבית יוסף בשם המרדכי וז"ל והאידינא לא מברכין על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, לפי שבזמניהם שכל אחד היה עושה סוכה לעצמו לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה ושאר לא יברכו, וסמכין אהא דאמרינן רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא דבר, וא"כ ה"ה מהאי טעמא אין נראה שיברך הבודק ושאר לא יברכו משי"ה מסדר ליה ג"כ אכסא דקידושא, ומפני זה ג"כ לא מצינו שהיה מברך שהחיינו על זביחת הפסח, עכ"ד.

**וכוונת** דבריו הוא לתרץ דברי הטו"ז שכתב שאין מברכין שהחיינו בבדיקת חמץ, וסמכין אומן דרגל, כתב הקרבן נתנאל שבהכרח אין מברכין על בדיקה לבד, דהוי מצוה שאחד מקיים בשביל רבים, דהיינו כל

בני המשפחה, וכבר כתב המרדכי שלא מסתבר שאחד יעשה הברכה בשביל כולם, כמו בסוכה שלא עושין כהיום ברכת שהחיינו, והוא ג"כ כיון שאחד עושה לכמה אנשים, וע"כ שפיר כתב הטו"ז שמכוונים בשעת זמן דרגל ג"כ על הבדיקה, ואח"כ הוסיף שביסודו של המרדכי שחידוש דכשאדם עושה מצוה בשביל כמה אנשים אין העושה מברך שהחיינו, דאינו נראה שיברך העושה ולא שאר האנשים, מובן ג"כ למה לא עשו ברכת שהחיינו בשחיטת הפסח דהוא ג"כ כנ"ל שאחד הקריב בשביל חבורה גדולה, וא"כ אינו מסתבר שאחד יעשה שהחיינו, ובאמת אינו מסיק שע"כ הוי כמו בדיקת חמץ ומסדרין להו אכסא דקידושא, ורק כתב שביסוד הנ"ל מובן למה לא עשו ברכה בשעת השחיטה ודו"ק.

**ובשו"ת** שבט הלוי הביא את דבריו, וכתב וז"ל ובנתיב חיים כ' דמהאי טעמא אין מברכין שהחיינו על שחיטת קרבן פסח, בערב פסח דסומכין על שהחיינו דלילה, ומעודי תמהתי בזה דמה ענין זה לזה וכו' אבל שחיטת קרבן פסח דהוא מצוה חשובה בפני עצמה וא"כ פשיטא דכשמיני מצות שחיטת ק"פ בערב פסח דהוי מברכין ברכת שהחיינו, ועכ"פ שחיטת קרבן פסח פשיטא לי דהוא בכלל מצוה הבאה מזמן לזמן שמברכין עליה שהחיינו.

**ודבריו** צע"ג, דכל מה שהרעיש השבט הלוי על הנתיב חיים הוא שסבר שכתב דברכת שהחיינו דשחיטה נכלל בהברכה של ליל פסח, וע"ז צווח דמה ענין זה לזה, אבל לפי מה שאמרנו הלא לא כתב הקרבן נתנאל כלל כן, ורק כתב שאי אפשר לעשות ברכת שהחיינו על שחיטה לבד כי לא מסתבר שאחד עושה ברכה והשאר בני החבורה לא יברכו כנ"ל, וא"כ לפי"ז ודאי שצדק השבט הלוי דלעולם היו צריך לברך על השחיטה ברכת שהחיינו חוץ ממה שמברכין בליל פסח, כי הוא מצוה בפני עצמו, ואינו דומה לסוכה ולבדיקת חמץ, אבל עדיין דברי הקרבן נתנאל עומד לנגדו שאין יכולין

אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרורים, ובזמן הזה מוסיף כן ה' אלקינו יגיענו, עכ"ל. הרי דנוסח עד כן ה' אלקינו שוה בזמן הזה לזמן הבית, ובאמת המעיין בשבלי הלקט יראה דכתב בזמן הבית היו אומרים לאכול בו פסח מצה ומרור.

**והנה** באבודרהם (הל' ברכת המצות) כתבו דברכת והגיענו הלילה הזה היא ברכת שהחיינו (ואגב, ראיתי בשו"ת ערוגת הבשם (או"ח סי' קמ"ד) שחידוש על פי זה דאם אחד שכח לברך ברכת שהחיינו בליל יו"ט ראשון של פסח אין צריך לברך אם נזכר לאחר ההגדה, כיון שבברכת ההגדה אנו מברכים ברכת אשר גאלנו ואומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, א"כ בזה אנו יוצאים ידי חובת ברכת שהחיינו. ועי' מה שחעיר בנו בשו"ת אבני שהם (סי' נ"ב בהג"ה) שפסקו של אביו נסתר מגמ' מפורשת במס' עירובין (דף מ:) דאיתא תן חלק לשבעה, רבי יהושע אומר שמי שלא בירך שהחיינו ביו"ט ראשון של פסח יכול להשלים זאת כל שבעת ימי החג, ואם כדבריו אין צריך להשלים דכבר נפטר באמרו בברכת אשר גאלנו ויל"ט).

**א"נ** ברכת שהחיינו אחרי קידוש קאי על מצה ומרור, והנה לפי הפירוש הב' עולה דברכת אשר גאלנו אינה ברכת שהחיינו, וא"כ מה שאומרים והגיענו הלילה הזה אינו אלא כדי להמשיך באמירת כן יגיענו, א"כ הרי כל זה שייך רק בזמן הזה שאומרים כן יגיענו, אכן בזמן הבית דלא אמרו זה א"כ גם רישא דברכה גם לא אמרו, והשהחיינו שאמרו בקידוש פטרים.

**ולפי** זה י"ל דהרמב"ם שם שכתב דנוסח ברכה זו עד כן יגיענו היה גם בזמן הבית, א"כ ע"כ דס"ל דברכה זו היא ברכת שהחיינו על מצה ומרור, ובזה ניחא מה שלא הוזכר הפסח משום דעל הפסח כבר בירך שהחיינו בשעת השחיטה, והרי לפנינו דלמד ג"כ שברכו ברכת שהחיינו על שחיטת הפסח.

**ד** ומה שכתב מעכ"ת להעיר ממה שפסק הרמ"א ביו"ד סי' רס"ה שאין מברכין ברכת שהחיינו במצות מילה, והוא מטעם דאיכא צערא להינוקא, וא"כ יל"ע מ"ש בקרבן פסח, יש לתרץ ונקדים דעיין בספר החינוך ריש סימן ה' שכתב מצוה לשחוט

לברך, דאינו נראה שיברך העושה ולא שאר האנשים, ודו"ק בכל זה, וא"כ דברי השבט הלוי צע"ג.

**ב** תו יל"ע בדברי הקרבן נתנאל גופא במה שכתב שאין מברכין על בדיקה לבד, דהוי מצוה שאחד מקיים בשביל רבים, ויל"ע טובא מהו כוונתו, דהלא כל אחד בודק בביתו לעצמו, ולא הוי מצוה שאחד מקיים בשביל רבים, וחפשתי ואכן מצאתי דכבר הקשה כן בשו"ת בית אב בחלק חיי אברהם סי' ס"ב דכתב אחרי שהביא דברי הקרבן נתנאל וז"ל ותמהני על זה הלא כל אחד בודק ביתו ואינו בודק לאחרים כלל, ומי שבודק לאחרים הוא ע"י שליחותו דשלוחו של אדם כמותו, ושפיר דומה כאילו הם יברכו, משא"כ התם בעשיית סוכה אינו צריך שליחות במה שעושה סוכה לאחרים, ומה שבודק אדם ביתו וחדריו בעביר אשתו ובניו אין זה אחרים כלל דאמרת חובת הבדיקה אינו חל עליהם כלל כיון דאין החמץ שלהם.

**ויש** לומר דהא דאין הבדיקה מוטלת רק על בעל הבית היינו אם נימא דבודקין שלא לעבור בבל יראה כפרש"י, ומש"ה אין הבדיקה חל על בני ביתו דכיון דאין החמץ שלהם לא יעברו בבל יראה, משא"כ לשיטת התוס' דהבדיקה הוא דילמא אתי למיכל, א"כ חל חובת הבדיקה על כל הדרים בבית שלא יבאו לאכול, וניחא דברי הקרבן נתנאל.

**אבל** מסיק דליתא דאע"ג דהטעם הוא שמא יבא לאכול מ"מ חובת הבדיקה אינו מוטלת רק על בעל הבית שהחמץ שלו שעליו מוטל לראות לבער חמצו שלא יבא אדם לאכול, וא"כ שוב צע"ג בדבריו במה כוונתו.

**ג** ובגוף דבריו במה שדן האם ברכו ישראל ברכת שהחיינו בשעת השחיטה, מצאתי עוד ממרן הגאון ראש הישיבה רבי משולם דוד הלוי שליט"א דכתב בזה, והוא בהגדת שירת הלויים (בברכה אשר גאלנו) וז"ל בהגדה אומרים את הברכה אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, והעיר אחד למה לא הוזכר גם קרבן פסח, ואין לומר דכן הוא נוסח ברכה רק בזמן הזה שאין בו פסח, דעיין ברמב"ם (פ"ח מחמץ ומצה ה"ה) שכתב וז"ל, וחותרם ברוך אתה ה'

האלמן הנגיד מוהר"ר שלמה בהנגיד מ' חיים חמעלניקר.

**זהות** אביהם של שתי האחיות הנ"ל מבואר בחיבורו של הרב וועבער הנ"ל 'צור חוצבתם' (בתוך ספר חיים שיש בהם) עמ' תת"ז, שם כתב שהג"ר שאול חריף היה חתן הג"ר יוסף אב"ד אלעסק בן הג"ר נפתלי חריף בן הג"ר ישראל נכד רבינו הב"ח.

**ובמאמרו** של הנ"ל 'מצבות דערציילען' (בתוך 'דער איד' פ' קרח תשע"ה) כתב שר' שאול זה אינו ר' שאול חריף אב"ד זוראוונא ואולעסק שהיה בן הג"ר יעקב חריף אב"ד לעשנב, אלא איש אחר הוא. ומדברים אלו נלמד כי ר' שואל חתן הרב מאולעסק הנזכר בפנקס בראדי ומיתיו במאמרי בטעות בין צאצאי רבי יעקב הלוי שור מאולעסק, אינו אלא ר' שאול חריף דנן שהיה חתן רבי יוסף אב"ד אלעסק וגיסו של רבי יעקב הלוי שור.

**מצאצאי** ר' שאול הזה ידוע לי רק על בנו רבי נפתלי חריף אב"ד יערוסלב ועל בתו מרת פריידא אשת הג"ר מרדכי זאב אב"ד לבוב ואמו של הגאון בעל ישועות יעקב. אמנם נראה שהיא התגרשה ממנו שכן בפנקס בראדי נרשם בשנת תקס"ח: "כתובה דאורייתא, הנגיד מ' יעקב במו' יהודא ליב אשכנזי (הרימלובר) ומתרכתא הרבנית מרת פריידא בת הרב מוהר"ר שאול ז"ל חריף". ר' יעקב זה היה חותנו בזיווי"ש של הגאון הנודע רבי יעקב מליסא בעל נתיבות המשפט, ואביו ר' יהודא ליב היה חותן בזיווי"ש של הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל מבראד, (בן נוסף של ר"ל הוא ר' נתן נטע אשכנזי מבראד שנשא מרת רחל בת מ' צבי הירש).

**שמחה סיימון**  
**בני ברק יצ"ו**



**לכבוד** מערכת החשוב עץ חיים, אבקש להדפיס מכתבי זה תשובה למכתבו של הרב י"מ רוזנברגר שליט"א שהשיג על מאמרי מקובץ ל"ב.

**תגובת** הכותב על השגה שנתפרסם בחו' ל"ג **ראיתי** בקובץ ל"ג, מכתבו של הרב **יוסף מאיר רוזנברגר** שליט"א בן הגאון

ביום י"ד בניסן שה תמים וזה הנקרא קרבן פסח, וכתב המנ"ח באות א' לשחוט, לאו דוקא השחיטה אלא היינו הקרבה עד זריקת הדם, וכ"כ בספר יראים ס' ת"ה לעשות הפסח צוה הקב"ה לישראל שיעשו את הפסח, ועשיית הפסח היינו שחיתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו, עכ"פ מוכח מכל זה שהמצוה עשיית הפסח כולל בה גם שאר דברים שהיו הקרבה וזריקה כנ"ל.

**מענה** י"ל שכל מה שכתב הרמ"א שאין מברכין שהחיינו במצות מילה משום דאיכא צערא לינוקא, הוא במילה דהמצוה הוא רק על המילה, וכיון דע"י המילה איכא צערא לינוקא לפיכך אין מברכין על מצוה זו ברכת שהחיינו, אבל במצות שחית קרבן פסח דאין המצוה רק שחיטה, אלא כוללת גם שאר עבודות הקרבן, י"ל דברכת שהחיינו הוא על שאר העבודות ג"כ, ובזה אף דבעצם השחיטה איכא צערא לבריה, עכ"ז מברכין ברכת שהחיינו על שאר עבודות שאינן צערא, ודו"ק.

**החותם בברכה מרובה,**  
**יעקב הלל ליכטענשטיין**  
**אנטווערפן יצ"ו**



**בס"ד.** לכבוד מערכת קובץ עץ חיים הע"י.

**הוספה למאמר "חותן משה"**

**לאחר** פרסום מאמרי "חותן משה" בגליון הקודם (חו' ל"ג עמ' תקס"ח – תקע"א), קיבלתי איזה הערות והוספות חשובות מחוקר היחס הנודע לשו"ת מו"ה דובעריש וועבער הי"ו מברוקלין. לדבריו ההשערה שהרבנית מגאליגר מרת שרה היתה בת הג"ר שאול חריף מאולעסק היא אכן נכונה ואמיתית. והוסיף שאשת הג"ר שאול חריף מרת האדיל היתה אחות הרבנית ריזל אשת הג"ר יעקב הלוי שור ואמו של הרב מגאליגר. נמצא לפ"ז שהרב מגאליגר נשא את בת דודו. עוד הוסיף בת להרב מגאליגר ה"ה מרת האדיל אשת הנגיד ר' אברהם ביק מבראדי חותנו של הנגיד ר' משה קאלליר מבראדי, (נשא את זוגתו מרת בתיה ביק בשנת תקפ"ד). בפנקס בראדי נרשם בשנת תקס"ט נישואי הבתולה פיגא בת ר' אברהם ביק עם

הלעגהורן **הנמצא בידינו** ספציפית דוקא. ע"כ דברי.

**הרי** שכתבתי להדיא שאין כוונתי לומר שתרגול הפורח ודאי טמא אלא שהוא **חשוד** בוודאות, כלומר דאפילו לא היה פורח ג"כ לא אכלין עוף אלא במסורת כמנהגינו דפסקין להחמיר כתקנת רש"י לחוש לטריפות, ואמנם המהרש"ל מיקל לאכלו בג' סימנים, אבל זה הפורח לא היה נאכל לכ"ע אפילו להמהרש"ל כי הוא **חשוד ודאי** כמו שכתבתי בהערה הנ"ל.

**ועתה** לגופו של ענין - הראיה משם דתרגול הפורח לגובה חשוד, דדוקא תרגול הבר פורח הרבה. **הנה אמת ונכון השגתך** שאני הסבתי דברי רש"י שנאמרו בתחילת דברי ר' זירא על סוף דבריו. ואמנם מה שכתבת שממילא אין משם ראיה והוא טעות ואדרבה משם ראיה שתרגול סתמא פורח, במחילה מכבודו אינו נכון, דאדרבה נעשית הראיה ברור יותר. ובהיות שראיתי שלמדת הסוגיא בטוב טעם, בא ונעין בו עוד הפעם ביחד.

**הנה** רבא הביא ראיה מברייטא ד"ג דברים **נאמרו בנבלת העוף** והאחד דטעון מחשבה, הרי דמחשבה מחיים לאו כלום הוא, וכוונתו דודאי סתם עוף טהור הנאכל הוא תרגול או יוני שובך, ומסתמא דעת האדם מחיים לאכלה כדפירש"י, ודחה ר' זירא הכא בגזול שנפל מן הרום עסקין, דלא הוה קמן דלחשוב עליה. וצ"ע מה דחקו לר' זירא לאוקמיה בגזול שנפל מן הרום דוקא, היה לו לאוקמיה בצפור הנמצא על פני השדה דסתם צפור ודאי אינו מהמתגדל וליתא קמן בהיותו מת בשדה, אלא ברור שר' זירא השתמש עם לשון הברייטא דתרגולת דיבנה דלהלן שאיתא שם תנו רבנן **גזול שנפל** לגת וחשב עליו להעלותו לכותי טמא, לכלב טהור [דבעין מחשבה], רבי יוחנן בן נורי אומר אף לכלב טמא [דלא בעין מחשבה], ועלה אמר ריב"ז תרגול דיבנה תוכיח. והנה לא רצה ר"ז לאוקמא כגון ציפור הנמצא בשדה, ולאוקמיה באוקימתא, דהרי בסתמא נאמרה הברייטא וכדבר רבא, [וגם דעייז לא יתיישב ברייתא דגזול שנפל ויצטרך ר"ז ליישב אותה באוקימתא אחרת], אלא כוונת ר"ז לומר דאע"פ שבברייטא ד"ג

המפורסם הרב **יהושע רוזנברגר** שליט"א, שהשיג על הערה ה' במאמרי שבקובץ ל"ב, ונהנתי מאד לראות אדם הוגע וטורח לעיין בדברי ולעיין בהסוגיות ולהעיר בהן כראוי, **ויפה השגת**, כי מאופן שנכתב הערה משתמע [למי שאינו מדייק בה כראוי] כאילו כתבתי שכל תרגול הפורח וודאי טמא הוא ושיש ראיה מוכחת לזה מסוגית הש"ס, וצדקת שזה אינו אמת כלל.

**אמנם** כוונתי היא שיש ראיה ומוכח מהסוגיא **שאינו שום תרגול שידור בשדות [שלא בגידול ביתי] הפורח ובא, שיהיה טהור, ועל זה כתבתי שכל תרגול השדה הוא טמא וודאית והוא מוכרח מסוגיא דנדה נ: ושהוא ראיה שאין עליה תשובה, והוא נכון.** [אלא שבקונטרסי הבאתי שיש חולקים עלי והבאתי דבריהם וכתבתי שלדעתי אין מקום לדבריהם עיין שם]. וכך כוונתי גם בהערה שדייקתי לכתוב פורח ובא מן השדה להמעין שם דלא כדמשתמע ממנו באקופיא. ומתוך המאמר בעצמו שעליו נרשמה הערה זו, מבואר דלא נתכוונתי לומר שממה שתרגול פורח מוכרח שהוא וודאי תרגול הבר והוא טמא וודאית, ואעתיק לשוני בהמאמר - 'יש לדעת שהלעגהורן [כמו הבראקול] הוא עוף הפורח הרבה, וא"כ הוא עוף **החשוד** להיות תרגול הבר כמו שביארנו בקונטרסים שלנו, מסוגיות הש"ס ואמת שהלעגהורן שאנו משתמשים בו כהיום ומוכר לנו שיש לה מסורת אין לפקפק בו כלל אע"פ שהוא ג"כ פורח. **כי לא אמרנו שכל עוף פורח בהכרח אינו תרגול ביתי** ושהוא ודאי תרגול הבר, כי נכון שיש ביתיים שהם פורחים קצת והלעגהורן ביניהם, שהרי יש לו מסורת שהוא ביתי וכשר אע"פ שהוא פורח יותר מהרגיל. **ואמנם הוכחנו מח"ל שכל עוף פורח הוא נחשד לתרגול הבר**, והוא בגדר עופות הטמאים, עד אשר יודע בבירור שאינו תרגול הבר, אשר על כן להביא עוף שאינו זה מין הלעגהורן הידוע לנו, [יקראוהו הגויים בשם לאגהאורען או לא], הוא איסור גמור, והוא ממש דינו כמאכיל טריפות ממש, כי כל עוף פורח הרבה חשוד ממש לטריפות וודאית, כל שאין לו מסורת וודאית, כמו זן

הזכיר ר"ז, והרי זו חלק עיקרי בתירוצו ולמה השמיטו ר"ז והשאר לו לרש"י לבאר מדעתו, ולא עוד אלא שא"כ מילת רום שהוסיף ר"ז על לשון הברייתא לחינם הוסיפו דודאי כל נופל, מגובה הוא נופל, אלא ודאי כוונת רש"י לבאר שכוונת ר"ז בהוספתו מילת רום הוא דכיון שנפל מקינו שבאילנות הגבוהים ברום ע"כ עוף הבר הוא אשר דרכו לפרוח באויר תמיד ולא הוה קמן מעולם לחשוב עליה, וזו גופא אתא רש"י להסביר שעיקר כוונת ר"ז בלשון רום להודיע דאיירי בעוף הבר.

**והקשה** אביי מהמשך הברייתא ההוא תרגול דיבנה תוכיח, וא"א לאוקמיה בעוף הבר שהרי איירי בתרגול להדיא, ותיפרך ר' זירא דגם הוא בתרגול הבר עסקין, והבינו בני הישיבה דודאי כוונתו כרישא דמתני' דאוקמיה בעוף הבר שנפל מרום, וחייכו עליה, ואמר אביי דלא זה היתה כוונתו להקיש מעשה דיבנה לגזול שנפל, לומר דאיירי ג"כ בגזול הבר שנפל כברישא, אלא שמעשה שהיה ביבנה כך היה שנבלת תרגול שנמצא שם ביבנה היה מתרגול שמעולם לא הוה קמן משום שמרד, וקראו תרגול הבר ללא כל קשר לגזול הבר שנפל מרום.

**ואין** ספק שמילת הבר לקחו רש"י מלשון ר"ז שבסמוך, וכידוע שדרכו של רש"י תמיד לפרש תחילת סוגיא באופן שיובר המשך הסוגיא בטטו"ד, ולכן מיד בדברי ר' זירא נקט לשון עוף הבר פורח באויר, להכין המשך הסוגיא, שכאשר ענה אח"כ תרגול הבר הבינו בני הישיבה דכוונתו להקיש לרישא שענה עוף הבר הפורח לרום ולכן אחיכו עליה.

**והוכחה** לכינות דברינו הוא כי רש"י להלן בברייתא כתב בד"ה תרגולת דיבנה תוכיח **שמתה תרגולת ביבנה** ובא מעשה לפני חכמים וטמאזה שלא במחשבה, ולא הזכיר לשון דנפל התרגול מאיזה מקום, כי פשיטא דאע"פ שהביא ריב"נ ראיא מיבנה לגזול שנפל מ"מ אינו ענין להקישו דמעשה דיבנה בנפל לגת איירי, ואמנם בסוגיין כתב רש"י (ד"ה שמרדה) שברחה

דברים בסתמא קתני מ"מ קאי הוא על אותו ציור דברייתא דגזול שנפל לגת **שאדבה הוא ציור הסתמאית** כי בזה איירי חז"ל כאשר דנו בזה אי טעון מחשבה או לא כדאיתא בברייתא שם שדנו בגזול שנפל לגת מחלוקת ריב"נ ורבנן. ובזה הרוויח ר"ז שעסקין **בינפלי** ולא ידעו בו לפני שמת כדמסיים ר"ז דלא הוה קמן דלחשוב עליה, מיהו עדיין אין זה אלא חצי תשובה דהרי מ"מ גם לפני שנפל כבר הסתובב בשוכך וחשב עליה, וליישב זה הוסיף ר' זירא מילת **'מרום'**, שנפל הגזול מרום, והוסיף זאת לומר שאינו מהמתגדל בבית אלא הוא מצפורים העושין קיין ברום באילנות הגבוהים שאין דעת בני אדם עליהם מעולם כי דרים כל חייהם באויר החפשי ואין ניצדין אלא לעיתים רחוקים, ומשם נפל הגזול לגת ומת, וכמו שהמשיך ר"ז לפרש דלא הוה קמן וכו', והם הם דברי רש"י בביאורו מילת 'רום' - עוף הבר פורח באויר, וכוונתו שהוספת ר"ז מילת רום הוא לאוקמיה בעוף הבר, דכיון שקינו ברום כלומר בגובה האילנות ע"כ בעוף בר איירי הפורחים בגובה וכל חייהם באויר ואינו נמצא בין האנשים שיחשוב עליו לצודו ולא הוה קמן דלחשוב עליה. ונמצא שדחיית ר"ז הוא בשתיים, **הא' שינפלי** בלא יודעין ונמצא רק כשמת, והב' שהוא מהציפרים עופות הבר שאין חיים על הארץ שיהיה דעת האדם עליו לצודו ולאכלו, ולזה כתב **מרום**. והנה אתה הבנת שכוונת רש"י לפרש מילת רום שפרח באויר, ומשם נפל, ולפי הבנתך תמוה מה דחקו לרש"י ז"ל להמציא שנפל מן האויר כלומר שקיבל התקפת לב באמצע פריחתו באויר ונפל, ודבר זה כאשר יקרה אינו דוקא בגזול ולמה נקטו גזול שנפל שודאי הכוונה הפשוטה היא גזול המתגדל בקן שבאילן ועדיין אינו מלומד היטב לפרוח ובכן נפל מהקן ונפל להגת שמתחתיו, ומלבד זאת גם הוצאת מילת רום מפשטותו שהכוונה הדר באילנות הגבוהים וממילא אינו מהמתגדל שזה עיקר כוונת ר"ז, ולפי דעתך מה שכתב רש"י עוף הבר אינו ביאור על מילת רום כלל [ובפרט שלדעתך גם כל תרגול פורח באויר ברום], אלא הוסיף זאת רש"י מדעתו לבאר תירוצו של ר"ז מה שלא

שנמצא ביבנה במקום שמצאו אותו מת ולא ידע ממנו אדם מחיים.

**וכן** המציאות הנראה לעין, שעוף המדבריות מעופפות לגובה משא"כ הבתיים הרגילים לנו, וכן הוא בתרגול הודו, שהבר מעופף בגובה האילנות והביתי אינו עף כלל, וממילא כל שאין לנו בו מסורת ויש לחוש שהוא מין בר תהיה הפריחה בגובה ודאי סיבה להחשידו.

**ומ"מ** נכון מה שהשגת שאין הפריחה עושה אותו ודאי תרגול הבר, והלעגהורן כאשר יש עליו מסורת מותרת בלי פקפוק. ומ"מ סוג לעגהורן אחר שאין עליו מסורת ודאי חשוד הוא מחמת שהוא פורח בגובה כטבע הבר, וכן מעידין השוחטים קבלה מרבותיהם כאשר בהאת במכתבך, והוא דברי במאמר.

**והשם** יאיר ענינו להבין אמיתת כוונת חז"ל ולאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא אמן.

**ועומד אני תמיד בברכה מוכן לשמוע**  
**הערתכם הנכונים**  
**ישראל אשר שיינפלד**  
**עיה"ק ירושלים ת"ו**



**כבוד המערכת החשובה, עץ חיים היא**  
**למחזיקים בה, פשוטו כמשמעו. מצ"פ ב' דברים**  
**קצרים, ככדי לזכות את הרבים.**

**מקורות לב' סיפורים על הרמב"ם ז"ל ובנו**  
**רבי אברהם ז"ל**

**תקיעת שופר הרמב"ם ובנו**

**הובא** בספר נהרי אש (ליקוטי דיבורים אות רט"ז בשם רבי אברהם שמעון אנגל מזעליכוב זצ"ל), באחת מן אגרות הרמב"ם ז"ל לבנו הקדוש ר' אברהם ז"ל כותב בשעה שאותה מגיע למצות תקיעת שופר, כל עצמותיך ירעדון, תתמלא רתת וזיע בעת קיום מצוה הזאת. ונראה לענ"ד שמקור הדבר הוא בפרקי הצלחה (היה מיוחס בטעות לרמב"ם ולכן נדפס בשו"ת פאר הדור סימן קנ"ו)

ונעשית מדברית לאדוניה ושם גדלה אפרוחין ומהן **נפל אחד כאן**, ותמוה מה ענין לשון נפל לתרגול דיבנה כאמור, אלא שמחמת שר' זירא באמרו בגזול שנפל מרום עסקינן, כוונתו לשתים הא' **נפל** כלומר הגיע בלא יודעין, והב' **מרום** כלומר עוף הבר, לכן המשיך רש"י לבאר בלשון וינפל' אחד כאן, כלומר שהגיע בלא יודעין, [ואפילו מה שכתב 'כאן' נמשך אחר לשון זו, דהוה ליה למימר 'לשם או ליבנה']. ועכ"פ ברור שכוונת לשון רש"י ונפל לכאן כוונתו שהגיע פתאומית במקום שבו נמצא שם ביבנה וכשנמצא כבר היה מתה, ואין לינפל' זו שום שייכות לנפל מרום שבדבריו הראשונים לומר שהגיע התרגול מהאוויר דוקא.

**וראה** ודייק בלשון רש"י עצמו, דאילו היה כוונת רש"י סתם להסביר דברי ר' זירא גרידא דאיירי בעוף שפרח באוויר ברום ונפל משם היה לו לכתוב עוף הבר שפרח באוויר ונפל, או עוף בר הפורח [עם ה'] באוויר ונפל, והוא ז"ל לא הזכיר מילת שנפל כלל, אלא כתב כמודיע טבעו של הענין שעוף הבר דרכו לפרוח שהרי לשונו סתום כמודיע - עוף בר פורח באוויר - ועי"כ כוונתו שכיון שנפל מקן שברום גובה האילנות עי"כ בעוף בר איירי שכל חיותו באוויר בגובה וברום ואינו נמצא בין האנשים ולא הוה קמן דלחשוב עליה. ואין ספק שמילת בר לקוחה מהמשך דברי ר"ז וכוונתו לקרב תירצו הראשון של ר"ז לתירצו השני ששניהם איירי בעוף הבר, באופן שיובן המשך הסוגיא דחילו עליה וככל הנ"ל, וכן הבנתי בפשיטות ובאקופיא בלמדי הסוגיא עד שהסבתי דבריו לסוף דברי ר' זירא בלי להרגיש.

**והוא** מה שכתבתי שמהסוגיא עם פירש"י, מבואר שתרגול הביתי אין דרכו לעוף בגובה משא"כ תרגול הבר ככל עופות הבר פורח באוויר בגובה, כדברי רש"י שרום פירושו עוף בר פורח באוויר בגובה והוא מוכרח גם מעצם דברי רבי זירא שלא אמר בפירוש דאיירי בעוף הבר שהוא עיקר האוקימתא וכתב מרום וסמך שכולם מבינים מעצמן דע"כ עוף הבר הוא כדפירש"י. ובתשובת אב"י דאיירי בתרגול רגיל שמרדה לא איירי שנפל מרום כלל אלא



**ההגדה שכתב בסוף הלכות חמץ ומצה, לפי שהוא בלתי מפורסם בכל המדינות ולא הכרחי כמו מה שכתב, ע"כ.**

**הרב ישראל אלימלך דזיאלובסקי**  
בית שמש יצ"ו



**ב"ה. לכבוד הקובץ הנכבד עץ חיים, שלום וברכה.**

### **ישוב לדברי הנצי"ב זצ"ל**

**ראיתי** מה שדן הרב יודא צבי ווייס שליט"א בקובץ ל"ב עמ' תרכ"ז בדברי הנצי"ב שבזמן בית שני שהיה ביניהם שנאת חנם הגיעו מזה גם לרציחה בטעות, ותמה ע"ז מאד.

**והנה** להבין דברי הגאון הנצי"ב זצ"ל מן הנכון להקדים ב' הקדמות. א', דהשנאת חנם שמבואר בגמ' יומא (ט' ע"ב) שבגינה חרב הבית, לא היתה ח"ו בקרב חכמי ישראל מניחי היסוד לתורה שבע"פ, רק בקרב כלל המון ישראל שאע"פ שהיו עוסקים בתורה במצוות ובגמ"ח וכדאי' בגמ' שם, מ"מ היה בהם חטא זה וסוף שחרב הבית ע"י. ב', דהנה דרשין ביומא (ל"ח ע"ב) מקרא דרגלי חסידיו ישמור, דהשומר עצמו מלחטוא מקבל ס"ד להנצל הלאה מאותו החטא, ולאידך גיסא נמי דרשין התם מקרא, דאם ללצים הוא יליץ, דהבא ליטמא פותחין לו. וביאור ענין זה, דאם אינו נזהר, מסתלקת ממנו הס"ד ושוב עלול לפול בזה החטא ביותר.

**ובזה** נתיישבו אל נכון דברי הנצי"ב זצ"ל, דכלל לא בא להטיל דופי בחכמי ישראל הקדושים, רק פ"י לנו שכיון שלא נזהרו המון העם בחטא זה דשנאת חנם ממילא נסתלקה מהם הס"ד להצילם מחטא זה, ונסתבב מזה גם שפיכת דמים במחשבת מצוה וכמ"ש.

**ומה** שתמה על כינוי כת ופרושים שנקט הנצי"ב, הנה תיבת כת לא נזכרה בדברי הנצי"ב, ולגבי הכינוי פרושים אפי' אם נקבל שהוטבע ע"י הצדוקים לזלזול [ויל"ד טובא בגמ' סוטה כ"ב שהביא דיותר

שכתב שם, ואתה בהתקע שופר בראש השנה תקונו והכשרו הנה תהיה תנועתו כולה באבריד, ידך פשוטות ללקיחת השופר, אצבעותיך מקמצות להחזיק בו, גרונוך ולשונוך וכלי הקול משמשות בהנעים תקיעתו, תהיינה אזניך קשובות, ורגליך עומדות, ועיניך עצומות, **ויתר חלקיך נרעדים וחרדים.**

### **ליל הסדר הרמב"ם ובנו**

**הובא** בספר משנה שכיר (מועדים חלק ב' עמוד 60 מרבי יששכר שלמה טייכטאהל זצ"ל), שמעתי ממורי הגה"ק בעל יד שלום מזאבנא נכד ותלמיד בעל אמרי נועם מדזיקוב, שהרמב"ם ובנו רבינו אברהם ז"ל ישבו בליל התקדש החג על סדר כל הלילה עד שהבריק עליהם השחר, ולא הספיק לרבינו הרמב"ם כל הלילה להוציא לבנו כל רגשי לבבו שהרגיש כל אותו הלילה מקדושת הסדר ומענייני יציאת מצרים, והיה בוער כלבת אש מתחילת הלילה עד סופה, שאלו בנו, איני מבין הלא אתה בספר היד סדרת להגיד בלילה הזה רק איזה מלין קצרין, ועתה אני שומע ממך דברים אשר אינם מספיקים לגומרם כל אותה הלילה, על זה ענהו, בני דע והבן, אני סדרתי מה שמחויב כל אדם להגיד, אבל איני יכול להטיל את הרגשי לבבי על אדם ההמוני, אבל כל אחד מרגיש בלילה הזה כדי תכונתו בקדושה, ודו"ק.

**ונלע"ד** שמקור הדבר הוא ממה שהביא רבי מסעוד חי רקח בספר מעשה רקח על הרמב"ם (ונציה שנת תקי"ב דף רנ"א ע"ד בסדר ההגדה) שכתב שם בהג"ה, בספר כ"י קדמון מצאתי להר"א בנו של רבינו ז"ל וז"ל, ויש מי שמזכיר אחר תשלום דרש פרשה זו וסימן העשר מכות, דרש אחר, לחז"ל במכות זכרו אותו במכילתא על קריעת ים סוף, והוא רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר וכו' ר"א אומר וכו' ר"ע אומר וכו', ואח"ז אומר כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' על אחת כמה וכמה וכו', וכל זה דרש גלוי ההבנה, ועליו ועל כיוצא בו נאמר כל המרבה וכל המאריך ביציאת מצרים ה"ז משובה, **ואמירת זה מנהגנו ומנהג קדמונינו אבא מארי ז"ל, והקודמין לו וחכמי המערב, ועם היות שאבא מארי ז"ל, לא זכרו בנוסח**

דולקת המנורה מערב ועד בוקר, וכן עשו בני חשמונאי שחילקו השמן לשמונה חלקים ונתנו שמינית במנורה וחשבו שאחר זמן כשיכלה השמן במנורה יוסיפו עוד שמן, אך ראו שנעשה להם נס והשמן אינו כלה וסגי בשמינית מהשמן שתהיה דולקת מערב ועד בוקר.

**ובאופן** זה ביאר המקור חיים את דברי המ"ד ששיערו במנורה מלמטה למעלה וקשה שנמצא שבלילות הראשונים לא נתקיימה מצוות הדלקה מערב ועד בוקר, וביאר המקור חיים שנתנו בתחילה מעט שמן ואח"כ במהלך הלילה כשראו שעומד השמן לכלות הוסיפו עוד במנורה עד שדלקה המנורה כל הלילה ושיערו שבחצי לוג ראוי לדלוך בלילות טבת הארוכים, ונמצא שאף בלילה הראשון דלקה המנורה במשך כל הלילה.

**אך** הקשה המקור חיים על דבריו, דהרא"ש פ"ב דשבת כתב שבנר חנוכה כיוון שהדלקה עושה מצווה צריך לתת שיעור שמן שיכול לדלוך את הזמן הנצרך קודם ההדלקה ולא להוסיף שמן אחר ההדלקה, וא"כ לכאורה ה"ה במנורה שבבית המקדש דהא מבואר בגמ' שבת כב,ב שבהדלקת המנורה הדלקה עושה מצווה ומשום הכי מדליקין מנר לנר, וא"כ א"א לתת בתחילה מעט שמן על דעת להוסיף שמן אחר כך קודם שיכלה השמן שניתן בתחילה במנורה, אלא צריך לתת בתחילת ההדלקה שיעור שמן שיהיה דולק מערב ועד בוקר.

**ותי'** המקור חיים שדווקא בחנוכה צריך לתת בתחילה את כל השיעור שמן הנצרך להדלקה כיוון שקיי"ל שכבתה אין זקוק לה, נמצא שכל מצוות ההדלקה מסתיימת במעשה ההדלקה הראשון וממילא לא מועיל מה שיוסיף שמן בחנוכה אחר ההדלקה הראשונה, אבל במנורה שבבית המקדש קיי"ל כבתה זקוק לה דאית מנחות פח,ב נר שכבתה נידשן השמן נידשנה הפתילה כיצד עושה מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה, ופי' רש"י שר שכבתה בחצי הלילה או קודם אור היום, וכיוון שכבתה זקוק לה לא חשיב שנסתיים מעשה ההדלקה

משמע שדווקא עם שם לוואי המבאר את תרמיתו ומה מסתיר מאחורי הנהגתו הנראית טובה זהו לגנאי, אבל בסתם לשבח הוא, וצ"ע. מ"מ אחרי שהתקבל ככינוי לירא וחרד לדבר ה', כדמוכח בירושלמי סוטה פ"ה ה"ה ומביאו תוס' שאנ"ץ על הגליון שם, ולאורך כל הדורות משמש לשבח, מה לנו כי נלין על הנצי"ב שנקט ל' זאת לכנות לכל המון ישראל שהלכו בדרך המסורה ולאפוקי מכת הצדוקים.

**ומה** שהביא מס' דורות הראשונים עדיין לא נשמע לדידן, דהן אמת שטפלו החוקרים שקר על בני"י הכשרים שרדפו את הצדוקים ביותר, מ"מ אנו איירי' בשנאת חנם שהיתה בתוך ציבור היראים ובתוצאותיה, ולא דיברו בזה כלל.

**בברכה** שלא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד.

**חיים יצחק לוי**  
**בני ברק יצ"ו**



**לכבוד הקובץ הנפלא "עץ חיים" השתול על פלגי מים ונותן פריו בעתו ועלהו לא יבול.**

**הוספה למאמר בענין כבתה אין זקוק לה בדברי הרב יעקב יוסף בראנסדארפער**  
שליט"א שיצא לדון בדבר החדש שבנר חנוכה הדין כבתה אין זקוק לה וכל קיומו הוא בזמן ההדלקה בלבד לכן צריך שיהיה הדלקה כמשפטה ואם נתן שמן פחות משיעור הצריך ה"ז חסר בעצם ההדלקה, ואילו במנורה שבמקדש איכא תרתין הן הדלקה עושה מצוה והן הנחה עושה מצוה, ומצא נר שכבה מדליקו שנית אם כן אפילו אם החסיר בשיעור מערב עד בקר בעת ההדלקה ליכא קפידיא כל כך.

**זוכה** בזה לכוון למה שכתב הגאון מליסא בספרו מקור חיים בהגהות שבסוף הספר שדין תן לה כמידתה אינו דין דווקא בתחילת ההדלקה אלא יכול ליתן בתחילה שמן מעט ואח"כ כשרואה שהשמן עומד לכולות מוסיף שמן במנורה עד שיהיה

תוכחה, יחוס, שירות ותשבחות, אבל אין בהם נבואות מהקב"ה לבני אדם, דהיינו בכל ספרי הנביאים, אנו מוצאים ויהי אחרי מות משה עבד ה', ויאמר ה' אל יהושע, וכן ויאמר ה' אל שמואל, וכן חזון ישעיה בן אמוץ, דהיינו ישעיהו הנביא רואה נבואה ואומרה לרבים, משא"כ בספרי הכתובים אין כאלו לשונות (ומדויק היטב בתפלת אב הרחמים שאומרים, ועל ידי עבדך הנביאים כתוב לאמר, ונקיטי דמם לא נקיתי, דהיינו שהנביא מתנבא בשם הקב"ה להעניש את הצרים לעם ישראל, ולעומת זאת, 'ובכתבי הקודש נאמר, 'למה יאמרו הגוים איה אלקיהם', שדוד המלך מתפלל על הנקמה).

**והנה** ידוע שטעם תקנת ההפטרה היא משום גזרה שלא לקרות בתורה, והעמידו זקפים על זה, ומשכך, דחקו עצמם לקרות נביא מענין הפרשה, במקום קריאת התורה, וגם שנתבטלה הגזירה, עדיין המשיכו לקרות בנביא.

**ואחרי** כל זה נראה ליישב נוסח הברכה, דהנה עם בניי היו אז בשפל המדרגה מעונים ולחוצים משלטון כפרני שאוסר לקיים מצוות, וקריאת התורה כרוכה בעונש מות, והוצרכו לתקן תקנה חדשה, קריאה בנביא מעניינה של פרשה, ורצו חז"ל לתת תקנה, ולהפיח נשמה ורוח למחזיקים בתורת משה, גם בזמנים הקשים כשבני קל חי נאנקים ובכל אופן במצוותיו דבקים, והיו חלקם מתמיהים, איה הן נוראותיו איה הן נפלאותיו, הלא אנו עושים כל טצדקי לשמור חוקיו ולדבוק במצוותיו, ועדיין לא נושענו, ולזה באו אנשי כנסת הגדולה, ותקנו מטבע לשון חדשה, צדיק - בכל **הדורות**, גם אם אכן הדור הזה לא נושענו, ולא רואים ולא מבינים את חבת הקב"ה לבניו, דעו לכם בדורות הבאים תזרח הישועה, וזה המשך הברכה; הקל האומר ועושה, (גם אם לא בדור הזה, יתכן בדור הבא) מדבר ומקיים, וכו' וכו', שכל ההבטחות למקיימי מצוותיו תקפות, לא נס ליוחן ולא פג תוקפן, ועתידיים אומות העולם לומר הרנינו גוים עמו, על אותם שדבקו במצוותיו גם בחשכת הגלות, חזקו ואמצו עם בני קל חי, ועוד תראו - ואם לא אתם אז בניכם - את הישועה שתבוא בקרוב ממש.

בהדלקה גרידא ומשו"ה שרי ליתן מעט שמן במנורה על דעת להוסיף אחר כך.

**והארכת** בדברי המקור חיים בקובץ אהל חוה ה' עמוד קמח ואילך.

**בכבוד ויקר,**

**מיכאל ספראי**

**הר נוף ירושלים עיה"ק תובב"א**



**כבוד המערכת החשובה המפורסם בכל קצוי תבל, יהי נועם ה' עליכם.**

### עניינה של הפטרה

**יש** לעיין בנוסח ברכת ההפטרה על מטבע שתיקנו חכמים, שנראה כביכול כצידוק הדין, וכתשובה לאפיקורסים, צור; כל העולמים, צדיק; בכל הדורות, הקל הנאמן; האומר ועושה, שכל דבריו - אמת וצדק, נאמן אתה ה', ונאמנים דבריך, ודבר אחד מדבריך - אחור לא ישוב ריקם, וחותמים, בא"ה הקל הנאמן בכל דבריו, וכל ברכה זו סתומה וחתומה למי אנו מתנצלים ועל שום מה אנו מתחזקים.

**בגמ'** ב"ב דף ט"ו, סדרן של נביאים יהושע שופטים וכו', וסדרן של כתובים רות תהלים וכו', יעו"ש, ומבוי שיש חלוקה ברורה בין נביאים לכתובים, וכן נפסק להלכה שדרגת נביאים יותר קדושה מכתובים, אבל לא נתפרש מדוע מגילת רות שקדמה בזמן, זמן זמנים טובא, (300-400) שנה לספר ישעיהו וירמיהו, נכללת בספרי הכתובים, לעומת ספר ישעיהו וירמיהו שהם בספרי הנביאים.

**עוד** יל"ע, כיצד יתכן שקריאת ההפטרה שהיא כה תקנה קדומה עוד, ומ"מ מצאנו כ"כ הרבה שיטות ודרכים בספרי הפוסקים, מדוע מתקני ההפטרה לא תקנו סדר הפטרה קבוע לדורות.

**והנראה** בעזרת ה' ליישב כל זה, דהנה החילוק הכי פשוט בין נביאים לכתובים, הוא בספרי נביאים הם ספרים בהם יש נבואות ודיבורים מהקב"ה לבו"ד (וכך פותח ספר יהושע ויהי אחרי מות משה עבד ה', ויאמר ה' אל יהושע, משא"כ ספרי כתובים, הם

הקדוש והיקר, וסיפורי ההפטרה, נהפכו ללעג וקלס בפייהם להיות דוגמא לסתם סיפור.

### מאת,

אהרן יחיאל וינטרוב  
אנטווערפן יצ"ו



**בס"ד.** כבוד המערכת החשובה העומדים  
בראש קובץ עץ חיים הנודע לשם  
ולתהלה.

### מנהג האר"י בפיוטי העבודה

**בעץ** חיים קובץ יט, נכתב בעמוד שסג  
בהערה, כי האריז"ל נהג לומר את  
סדר העבודה 'אמיץ כח'. יש לשים לב, כי  
הר' וואלף היידענהיים במחזור רעדלהיים  
(לשבועות) מתייחס לענין זה, וכותב  
שהאריז"ל אמר דווקא את סדר העבודה  
'אתה כוננת', עיי"ש.

**בברכת** הצלחה וברכה שתוכלו להמשיך  
בעבודתכם הקודש ביתר שאת  
וביתר עוז.

שמעון ישראל הלוי שטיינבערג  
ברוקלין יצ"ו

**ומובן** היטיב מדוע תקנו לקרות הפטרה רק  
מספרי הנביאים ולא מכתובים, כי  
באותה תקופה קשה בה לא יכלו לקרות  
בתורה 'וידבר ה' אל משה לאמר', חיפשו  
לשמוע דבר ה', ומצאו **בספרי נביאים**  
'אהבתי אתכם **אמר ה'**, ו'כה אמר ה' נוטה  
שמים וגו', משא"כ בספרי הכתובים -  
למרות שאפשר למצוא מענין הפרשה גם  
בכתובים - שאינם דברי הקב"ה אלא דברי  
דוד ושלמה.

**ואולי** לפי"ז אפשר להבין מדוע אין תקנה  
אחידה לכל שבוע ושבוע איזה  
הפטרה לקרות, מה שגורם לכל כך הרבה  
חילוקי מנהגים, כי אנשי כנה"ג בכוונה  
תחילה לא תקנו סדר להפטרות, כי קיוו  
וציפו כל שבת, שעד שבת הבאה כבר תתבטל  
הגזירה ויוכלו לקרות בתורה כרגיל, והיינו  
טעמא דלא תקנו לקרות את ההפטרה מתוך  
ספר נביאים (ורק נתחדש ע"י הגר"א עפ"י מסכת  
סופרים), כי לא רצו לקבוע את ההפטרה כענין  
של לכתחילה אלא ענין של דיעבד.

**[אגב,** הביטוי "סיפור מההפטרה", מגיע  
מהמסכילים, שעשו שחיללו את כל



# לזכרון עולם בהיכל ה'

אאמו"ר הרבני הנגיד הנכבד משרידי דור הישן  
בר אודיין ובר אבהן דגרים באוריייתא תדירא  
רב פעלים לתורה ולתעודה

**מו"ה משה יהודה ז"ל**

בן מו"ה צבי ז"ל הי"ד

גלב"ע זקן ושבע ימים

בדר"ח אלול תשע"ח לפ"ק

ואמי מורתי בעלת מעשים

**מרת גיננדל ע"ה**

בת מו"ה שלמה ע"ה

גלב"ע ז' מנחם אב תש"ע לפ"ק

**הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדים**

עברו תלאות המלחמה ונשארו איתן באמונת צור עולמים

נתקיים בהם מאמר הכתוב ובנו ממך חורבות עולם

העמידו בית לתפארת אבותם

והשאירו דורות ישרים הולכים בנתיבותם וממשיכים במורשתם

זכותם יעמוד לזרעם אחדיהם להתברך בכל מילי דמיטב

בגם הכותב בדמיע ובגעגועים

**אברהם פינחס בערקאזויטש**

# לזכרון עולם

עלי גוילי עץ חיים יחקק לעד את נשמת  
הרבני הנכבד איש יקר רוח אוד מוצל מאש  
**מו"ה יעקב בן מו"ה אליעזר הלוי ע"ה**  
מעיר זאטור אצל קראקא יצ"ו  
נלב"ע י"ב אייר תשע"ב לפ"ק

מנעוריו דבק נפשו ברבו מרן הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד  
ועד זקנה ועד שיבה לא מש זכרוננו ממנו,  
עבר תלאות ויסורי המלחמה ולא הרפה מאמונתו הזכה והטהורה,  
העמיד ביתו על אדני התורה והיראה והשליך נפשו מנגד למען חינוך הבנים בארץ נכריה  
נשא ונתן באמונה שמח בחלקו ועל פניו תמיד ארשת שמחה נסוכה  
השאיר אחריו ברכה דורות ישרים ומבורכים הממשיכים במורשתו בתפארה



## ולזכר נשמות

אמי מורתי מרת חבלה מרים ע"ה בת ר' אברהם משה ז"ל  
נפטרה כ"ה טבת תשנ"ז לפ"ק  
מורי חמי מו"ה יהושע יחיאל ע"ה בן ר' מתתיהו ז"ל מענדלאוויטש  
נפטר כ"ט אדר ב' תשל"ב לפ"ק  
חמותי מרת יענטא ע"ה בת ר' יהודה חיים ז"ל  
נפטרה כ"ט אייר תשס"ג לפ"ק  
תהא נשמתם צרורה בצרור החיים - ויקום לזכותם לימוד התורה דרבים  
הונצח ע"י ידידנו הנגיד הנכבד

**מו"ה פנחס מנחם מענדל קליין הי"ו**



לעילוי נשמת האשה החשובה והצדקנית בעלת מעשים טובים

מרת **מירל צביה גאלדבערג** ע"ה  
בת הרה"ח מו"ה שמואל יעקב הלוי ז"ל הי"ד  
מקראס - אנטווערפן  
נלב"ע תשעה באב תשע"ט לפ"ק

הונצח ע"י נכדה האברך החשוב והיקר חו"ב טובא  
הרב **יוסף ליבוש גאלדבערג** שליט"א  
מחו"ר כוללנו המפואר בעיר בני ברק יצ"ו

# השיר והשבח

אל כבוד ידידינו הרבני הנגיד הנכבד רב פעלים לתורה ולתעודה

**מו"ה אברהם שלום קליין הי"ו**

העומד לימינו בהרבצת התורה

לע"נ בתו נפש יקרה ועדינה מרת מלכה ע"ה

שנקטפה בדמי ימי' ביום אדר"ה תמוז תשע"ז לפ"ק

זכות לימוד התורה תקום לזכות לנשמתה הטהורה בן עדן העליון



ידידינו היקר רחום ומוקיר רבן ואיהו גופי' צורבא מדרבנן

**מו"ה צבי רייזמן שליט"א**

בעמח"ס רץ כצבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו



ידידינו הנה"ח

ותיק ועושה חסד לבו ער לכל דבר שבקדושה

**מו"ה שלמה אלעזר גאלדשטיין שליט"א**

על עזרתו למען הוצאת הקובץ לאור עולם



ידידינו הנה"ח לבו ער לכל קדשי בית באבוב

**מו"ה מרדכי דוד ריינהאלד הי"ו**

על סיועו הרב למען הוצאת הקובץ

לז"נ חותנו הרה"ח מו"ה בן ציון אליהו ע"ה בן מו"ה נפתלי יוסף ע"ה שליסעל

נלב"ע כ' מרחשון תשע"ו



**לזכרון עולם בהיכל ה'**

איש חי ורב פעלים אוצר כלי חמדה חוטר מגזע אראלים ותרשישים

**הרה"ג החסיד מו"ה אברהם יוסף ז"ל שפירא**

בן הרה"ג מוה"ר פינחס זצ"ל

חתן הגאון רבי אברהם שמואל בנימין סופר זצ"ל אב"ד פרעשבורג ובעל החשב סופר

נלב"ע כ"ג סיון תש"ס לפ"ק

זו' הרבנית בת גדולים וקדושים מרת **טויבא שיינדיל** ע"ה

נלב"ע כ"ט כסלו תשע"ח לפ"ק

הונצח ע"י יוצאי חלציהם שיחיו



זכות חלקם בהרבצת התורה יברכם ה' בכל משאלות לבכם לטובה

כעתירת וברכת

**מערכת קובץ עץ חיים**

# **לזכרון בהיכל ה'**

לעילוי נשמת אבינו היקר  
איש נאמן ישר וחרוץ

## **ר' נסים בן שמחה ע"ה**

נפטר בשיבה טובה ד' ניסן תש"פ

**תהא נשמתו צרורה בצרור החיים**

**הונצח על ידי משפחתו שיחיו**



En mémoire de notre défunt père

## **Nissim Ben Simcha**

Décédé le 4e Nissan 5780

Qui était l'homme le plus honnête et le plus travailleur  
Vécu une vie colorée et portait des uniformes différents

**Qu'il soit un Meilitz Yosher au paradis  
Pour sa famille et ses amis**

**Dédié par sa famille qui lui manque**