

# קובץ עץ חיים



ע"ש רבינו  
מנחם חנני חיים ז"ל

שנה ט"ו  
חוברת א' [ל"ה]  
ניסן תשפ"א

מפעל  
זכרון אשר צבי



## התודה והברכה

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

מו"ה ישכר בעריש לעזער הי"ו

מו"ה יוסף שמואל לעמעל הי"ו

מו"ה יוסף דוד קרענגעל הי"ו

ר' נתן נטע וואלמאטה נ"י  
נכד רבינו מרן הדברי חיים זי"ע  
לע"נ אביו ר' דוד ב"ר נתן נטע ע"ה  
נלב"ע י"ד סיון  
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 ב"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 וחסידים באבוב 45  
ויו"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 נחמי' 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 ופסול, מנהג  
אגדה ומילי דחסידותא.

**וזאת** למודעי כי כל אחריות תוכן החידושים 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 חידושים וכ"י עבור קובץ הבא  
הוא ט"ז אייר 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"א

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

- Vol. 15 Issue 1 No. 35 Nissan 5781 -

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 ידי

ויזכה להרבות פעלים לתורה ולתעודה כאוות נפשו הטוב

## הטיבה לה' לטובים ולישרים בלבותם

ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פזרונו רחום ומוקיר רבנן ותלמידיהו

מו"ה אהרן צבי עלבאגען שליט"א

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד לומדי תורה והוגי'

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 רבנן ותלמידיהו

מו"ה ראובן וואלף שליט"א

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד לומדי תורה והוגי'

לזכרון עולם בהיכל ה'

נשמת ידיד בית באבוב וידיד נפש כל חי רדף צדקה וחסד ועסק בצרכי ציבור באמונה

הרה"ח מו"ה יוסף יהודה ע"ה בן מו"ה ישראל הלוי ע"ה רודזינסקי

טוב ומטיב לכל, זכה וזיכה את הרבים בפעולותיו הנאדרים החובקות זרועות עולם

נלב"ע לדאבון לב משפחתו ידידיו ומכיריו הרבים

ט"ו שבט תשפ"א לפ"ק

לעילוי נשמת אחד המיוחד בחבורה חריף ובקי בחדרי תורה

הרב יוסף צבי ז"ל בן יבלחט"א מו"ה ישראל יעקב הי"ו קליין

נלב"ע ה' ניסן תש"פ לפ"ק

כאיש האשכולות וחובב ספרים ה' מחבב ומעודד הוצאות הקובץ לאור עולם מיום הווסדה

הונצח ע"י ידידיו מוקירי זכרו

לזכר נשמת אדם היקר באנשים ירא ושלם

אדוק ומקושר לרבנותה"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 ג' 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 יוחק 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 כהנא 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 ח' ע"ה בת מו"ה אלכסנדר ע"ה נלב"ע י' שבט תשע"ה

הונצח ע"י

פרץ משה טרענק

## תוכן הענינים

### שפתי ישנים

תשובה להגה"ק רבי ישכר דוב בער זצ"ל בעל בת עיני ומבשר צדק | בענין ברכת קר"ש אחר שעה רביעית ..... מו

הגאון רבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל  
אב"ד סאטנב ובעל תשובת הרא"ם

דין תענית בה"ב כשחל בפסח שני ..... יט

הגאון רבי דניאל מירני זצ"ל  
בעל ספר "עקרי הד"ט"  
אב"ד ור"מ פירנצי, ומגדולי חכמי איטאליע

הגאון רבי אברהם פאציפיקו זצ"ל  
מראשי הישיבה דק"ק וויניציא יצ"ו

כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש הראשון זצוק"ל אבד"ק באבוב יצ"ו ..... כו  
מכתב בהלכה לדודו הגה"ק משינאווא זצוק"ל - בנדון היתר חליצה לשוק

### חרוותא דשמעתתא

פלפולא חריפתא מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א ..... לג  
ביאור פלוגתת הראשונים אי עובר על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע

ב' דיני שימור במצות לפסח ..... לח

הגאון רבי משולם דוד הלוי סאלאווייצ'יק זצ"ל  
ראש ישיבת בריסק, עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין גר יורש את אביו - לענין חמץ בפסח ..... מו

הגאון רבי שמואל אליעזר שמערן שליט"א  
גאב"ד מערב בני ברק  
וחבר הבד"צ זכרון מאיר, בני ברק יצ"ו

ביאור במח' הראשונים במהותו של פ"ג דברכות - פרק מי שמתו ..... נא

הרה"ג רבי חיים ברוך הלברשטאם שליט"א  
ר"מ במתיבתא ד'באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

בענין אכילה והנאה מחמץ של נכרי בפסח ..... נו

הגאון רבי ישראל פרידמאן שליט"א  
רב דקלויז טשארטקוב, מאנשעסטער יצ"ו

בל תוסיף באמירת ההגדה בשבת הגדול ..... סה

הרה"ג רבי מנחם שלום גליקמאן פרוש שליט"א  
ביהמ"ד דחסידים באבוב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

בענין מצות אכילת מרור אי צריכות כוונה, ובענין שכן נהנה . . . . . עא

הרב יהושע העשיל מייטלבוים שליט"א

ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בענין שימור לשמיה במצה של מצוה . . . . . עה

הרב יעקב יוסף בראנסדארפער שליט"א

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

בדין ברכה אחרונה אי קאי על פחות מכשיעור . . . . . פ

הרב יחזקאל סנ"ל לנדה שליט"א

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

בענין דבר שתחלתו במעשה היתר ונגמר באיסור שלא ע"י מעשה . . . . . פז

הב' שלמה הלוי ראטענבערג

מתיבתא ד'באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

### ✠ בירורי הלכה ✠

מזרונים ספות ושטיחים שיש בהם שעטנז . . . . . צה

הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל

מח"ס שו"ת מחזה אליהו זכור ושמור' עוז והדר לבושה'

מור"ץ בק"ק גייטסהעד יצ"ו

גדר פת הבאה בכיסנין - ודין מזוזות ברויט . . . . . קו

הרב פינחס שלמה לייפער שליט"א

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

הוסיף מים צונן לחמין בשבת האם נאסר החמין (מאמר א') . . . . . קמו

הרב אלכסנדר שמואל טווערסקי שליט"א

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

בדיני שבת שומר תינוקות, מורה פרטי, חברת תהלים וכולל ללימוד בשבת קבב

הרב יצחק מרדכי פריעדמאן שליט"א

כולל ספינקא, ברוקלין יצ"ו

בירור מקיף בענין פתיחת בקבוקים בשבת . . . . . קל

הרב אריה אידנסון שליט"א

כולל הדרת קודש, עיה"ק ירושלים ת"ו

הניח ביצה חי' לתוך הקדירה בבה"ש, האם נאסר המאכל משום בישול עכו"ם . . קנא

הרה"ג רבי אברהם יהושע דוב רעטעק שליט"א

רב דביהמ"ד שערי חיים דק"ק פארקוויא, מאנסי יצ"ו

בדין הורים המבקשים להביא להם דבר המזיק לבריאותם או לכבודם, כאלקוהול סיגריות

או סוכר וכדו' . . . . . קנו

הרה"ג רבי יעקב יוסף ווינקלער שליט"א

בעמח"ס 'פנינת השבת' על הל' שהייה חזרה והטמנה, לעיקוואד יצ"ו

אם מותר לראות הצגת אחיות עינים על קאמפיוטע"ר וטעלעפא"ן וקעמאר"ע . . קסט	הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער שליט"א קרית יואל, מאנרא יצ"ו
שקר וגוזמאות למטרת איסוף כספים . . . . . קעז	הרב צבי רייזמן שליט"א בעמח"ס רץ כצבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו
גדרי קיום מצוה במקום שיש חשש סכנה . . . . . קפח	הרב דוד קולדצקי שליט"א בעמח"ס תורת המועדים, קרית ספר יצ"ו
בדין כתב מחילה בביטול שידוך . . . . . קצד	הרה"ג רבי חיים רוטר שליט"א דומ"צ מח"ס ושו"ת שערי חיים, אלעד יצ"ו

## עניני דיומא

בדין חיוב בדיקת חמץ לאלו שנשעו להחזיר קודם החג . . . . . קצח	הגאון רבי אל"י חיים שטערנבוך שליט"א דומ"ץ קהל חסידי באבוב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו
בגדון שוכר שעזב הבית קודם הפסח על מי מוטל חובת הבדיקה . . . . . רג	הגאון רבי יואל זוסמאן ראזענצווייג שליט"א דומ"ץ קרית יטב לב, בלומינגבורג יצ"ו
מכירת חמץ לגוי בלי שהוא יבוא לפני הרב בערב פסח . . . . . רי	הגאון רבי יעקב דוד שמאהל שליט"א בעמח"ס שו"ת כסאות לבית דוד דומ"ץ קהל שומרי הדת, אנטווערפן יצ"ו
שתתה הכוס בשעת שמיעת הבדלה מבעלה בליל הסדר אי יצתה יד"ח . . . . . ריד	הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א מבצר הכוללים תורה ויראה, קרית יואל מאנרא יצ"ו
	הגאון רבי משה שטערנבוך שליט"א ראב"ד עיה"ק ירושלים ת"ו
	הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א דומ"ץ קהל מחזיקי הדת בעלזא, עיה"ק ירושלים ת"ו
	הגאון רבי יוחנן סג"ל וואזנער שליט"א ראב"ד דחסידי סקווירא, ודומ"ץ דק"ק תוי"י, מאנטריאל יצ"ו
הנחת עירוב תחומין אחרי קבלת שבת מבעוד יום (מאמר ב') . . . . . רל	הרב ישראל דייטעל שליט"א כולל נחלת יעקב, בני ברק יצ"ו

דיני עשיית כלי ביו"ט - כולל גם דיני פתיחת פקקים וקופסאות שימורים ביו"ט רמו  
הרב אהרן יגר שליט"א  
כולל צאנז, בני ברק יצ"ו

### ✽ הכתר והכבוד ✽

האם מברכים שהחיינו על ראיית חבירו - ומהו לברך אחר הסגר ימי נגיף הקארונא רנה  
הגאון רבי פינחס אברהם מיערס שליט"א  
מח"ס שו"ת דברי פינחס, אב"ד האג והגליל יצ"ו

דין יו"ט שני לבן חו"ל השוהה בא"י ואינו יכול לחזור לביתו מחמת הסגר . . . . רסב  
הרה"ג רבי מרדכי הלוי פטרפרויד שליט"א  
בעמח"ס נתיבות הוראה, עיה"ק ירושלים ת"ו

ניגוב ידיים בימי הקארונא - נישוק ציצית כשיש על פיו מכסה - שימוש במסכה חד  
פעמית בשבת - זימון בימי הקארונא - אבלות בימי הקארונא . . . . . רסו  
הרה"ג רבי אלחנן פרינץ שליט"א  
מח"ס שו"ת אבני דרך, בית שמש יצ"ו

האם מותר לצאת במאס"ק לרשות הרבים בשבת . . . . . רפג  
הרב יואל פרענקל שליט"א  
כולל תורה ויראה ד'סאטמאר, ברוקלין יצ"ו

בענין ליל שימורים - שמור מהמזיקים, אם שמור מהקארונא . . . . . רחצ  
הרב מתתיהו גבאי שליט"א  
מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין הנוסח 'אבינו מולכנו מונע מוגיפה מנחלתיד' | האם בשעת מוגיפה יש לשנות ולומר  
- 'עצור' מוגפה, דעת הרבנים וגדולי הדור שליט"א בזה . . . . . שו  
הרב חיים מלין שליט"א  
ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק יצ"ו

### ✽ משיב חבמים ✽

מענה למו"מ בחו' ל"ד - בדין חיובי תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף  
הקארונא . . . . . שכא  
הרב יעקב חילל ליכטנשטיין שליט"א  
כולל רכטי משפט, אנטוורפן יצ"ו

בנידון גדרי איסור ספיית איסור לתינוק - תגובה למאמר שנתפרסם בחו' ל"ד . שלח  
הרב יחזקאל דוד בראדי שליט"א  
כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

בדברי הנצי"ב זצ"ל בסיבת חורבן בית שני - ישוב ותגובה למ"ש הכותב בחוברת  
ל"ב . . . . . שסג  
הרב ראובן יוסף ליפקוביץ שליט"א  
בני ברק יצ"ו



## מעין החיים

בענין מצות העשויים במאשין - בירור השמועה בשם כ"ק מרן מהר"ש הראשון מבאבוב זצ"ל . . . . . שעא

הרה"צ רבי אברהם יהושע העשיל באראן זצ"ל  
מקאמינקא, עיה"ק ירושלים ת"ו  
בעמח"ס עלה זי"ת

ישוב לדברי מרן הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד - בענין שונא מתנות יהיה . . . . . שעו

הרה"ג רבי שמעון גאלדבערגער שליט"א  
אבד"ק ביקאווסק, ברוקלין יצ"ו

בענין לימוד התורה בשנה שחל ת"ב להיות בשבת - במסורת רבותינו הקדושים לבית באבוב . . . . . שפט

הרה"ג רבי בן ציון גליק שליט"א  
שו"מ בכולל דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בירור מנהג מרן רביה"ק מצאנו זי"ע [- ותלמידיו] בקדושה רבא על יי"ש \ כסוי החלות' ביום [והמאכל קוג"ל] . . . . . שצד

הרב חיים שלמה לערנער שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

## ציצים ופרחים

### גולת הכותרת

פירות גוי בשמיטה - המנהג והפולמוס . . . . . תג

הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א  
בני ברק יצ"ו

### ספרים וסופרים

לשון 'המורה' בפירושי רש"י על הש"ס . . . . . תנג

הרב אהרן גבאי שליט"א  
בעמח"ס רינת אהרן על הש"ס  
אופקים יצ"ו

בירור זהותו של מחבר ספר מקדש מלך על הזוהר - הקדמות להספר לקט שושנים (כת"י) - על הזוהר"ק . . . . . תסט

הרה"ג רבי יוסף פרץ שליט"א  
מח"ס פריי יתן, רב ומו"ץ בק"ק פאנאמא יצ"ו

בשבילי הי"ם - תולדות הגאון רבי משה יהושע העשיל אורנשטיין זצוק"ל בעל הים התלמוד . . . . . תפב

הרב ישכר בעריש ווייס שליט"א  
מאנסי נ.י. יצ"ו

המבוהל מלונדון - סיפור המלחמה ביוזמת הפתרון גורפת להיתר העגונות . . . . תצג  
הרב פינחס אליעזר הלוי דונר שליט"א  
רב דבעווערלי היללס, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

### ענינים שונים

גינת מגדים - ליקוט מכל ספרי רבינו בעל הפרי מגדים זצ"ל על שבת ערב פסח תקח  
הרה"ג רבי יחיאל פראנר שליט"א  
רב דקהל חסידי קארלין, לונדון יצ"ו

שביתה בשבת מלימוד בעיון . . . . .  
הרב אריה צבי ברים שליט"א  
כולל תלפיות דחסידי באיאן, ביתר יצ"ו

אף חכמתי עמדה לי - השקע שמתחת אף האדם | מקור להא דאמרי אינשי בא  
מלאך וסטרו ושוכח תלמודו | אם גם גויים לומדים תורה בבטן אמם . . . . . תקלד  
הרב זכרי' האלצער שליט"א  
כולל בית משה חיים, מיאמי יצ"ו

הקבורה ב"כוכי-קירות מנהרות הר-המנוחות" ללא כיסוי עפר . . . . . תקמג  
הרב משה קופקס שליט"א  
חבר מערכת לוח ההלכות והמנהגים  
רמת שלמה, עיה"ק ירושלים ת"ו

השדים והמצוות - האם השדים מקיימים מצוות או חייבים בהם | מזהותם של  
"שדין יהודאין" . . . . . תקסא  
הרב פנחס שווארץ שליט"א  
עיה"ק ירושלים ת"ו

עיונים בעניני 'פרנסה' - במשנת חז"ל . . . . . תקסב  
הרב חיים זאב הערשקאוויטש שליט"א  
בעמח"ס ישמח לבי ועוד, מאנטריאל יצ"ו

בירור בדין מכונת שחיטה . . . . . תקפד  
הרב אבתי בן-דוד  
בעמח"ס שיחת חולין, ראש בית מדרש בכורי יוסף  
עיה"ק ירושלים ת"ו

### הערות וחידושים

זמן הקידוש בליל פסח, ובשאר הכוסות . . . . . תקצב  
הרב זעליג לייב קליין שליט"א  
בעמח"ס בן אשר, ביתר יצ"ו

בענין אם מותר לבשל בכלי חלב ע"מ להניח בכלי בשר . . . . . תקצג  
הרב שמואל שווייד שליט"א  
כולל להוראה ישיבת מיר, עיה"ק ירושלים ת"ו

ישוב דברי רש"י בדיני מוקצה ..... תר

הרה"ג רבי אברהם יהושע העשיל אונגער שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בענין האומור לחבירו אכול עמי ..... תרד

הרב יצחק רייזלר שליט"א  
עיה"ק ירושלים ת"ו

## תמיהות וישובים

הערות בספה"ק צמח דוד \ הערות בספה"ק אך פרי תבואה \ הערה בפירש"י פ' אמור -  
הרב אשר זעליג גאלדמאן, ברוקלין יצ"ו \* הערה בדברי הראב"ד ז"ל בבעלי נפש - הרב  
יחיאל צבי שענדארף, לונדון יצ"ו \* הערה בענין אכילת בן נכר בק"פ - הרב יעקב יוסף  
בראנסדארפער, אנטווערפן יצ"ו \* ישוב להקו' האדך אכל רשב"י העץ שנברא לו מטעם  
ערלה \ דין קרבן פסח שנשחט שלא בבעלים כשר או פסול - שלום סופר, בני ברק יצ"ו  
\* גדלותו של רב - יצחק אייזיק אלימלך מייזליש, ברוקלין יצ"ו

## מכתבים למערכת

להפסיק בין תפלה של יד לתפלה של ראש דר"ת - נפתלי צבי הורוויץ, קרית יואל מאנרא יצ"ו  
\* תגובת הכותב - הרב אברהם יהושע העשיל אונגער, מאנסי יצ"ו \* הידור אחר מים חיים \  
קידוש בפסח על עוגות מקמח מתפוחי אדמה - הרב הלל גרינוואלד, בני ברק יצ"ו \* אודות  
המחבר ספר קיצור סמ"ג - הרב איתמר טעפ, קרית ספר יצ"ו \* מ"מ לתשובת ר"י מילר \ הערות  
במאמר שאלות שנשאל הגר"ח קניבסקי שליט"א \ כוס הראשון אי סגי ברוב כוס הערות בענין  
כותרות השו"ע \ הערות בדברי הרא"ז גאלדמאן שליט"א \* הערות בדברי הגר"ר ירוחם ישראל  
הערשקאוויטש זצ"ל - הרב דוד אריה שלעזינגער, עיה"ק ירושלים ת"ו \* הערות בענין למה אין  
מברכין ברכת שהחיינו על שחיטת קרבן פסח - הב' אליהו עזרי' גאלד, ברוקלין יצ"ו \* בענין  
הגדה של פסח ע"פ מדרש הגדה ויחוסה להמלבי"ם - הרב יעקב שלמה ביק הרב מאיר יוסף  
קליגהויפט, ברוקלין יצ"ו \* לעורר לב, מכירת שאור לעכו"ם - הרב אהרן מאיר מייזליש, העורך







שפתי

ישנים



## מדור זה הוקדש

לזכר ולעילוי נשמות  
הרב החסיד הנכבד והמפואר מיוחדסי בהונזה  
לבו ער לכל דבר שבקדושה  
בר אוריין ובר אבהן

מוזה"ר ישראל יעקב ע"ה  
בן מוזה"ר דוד הבהן ז"ל קאהן

בהן שדעתי יפה  
עבד את בוראו בסיקודין  
יראת ה' חפה עליו  
ביחד עם צהלתו שעל פניו

נלב"ע לדאבון לב משפחתו וידידיו הרבים  
ז' ניסן תש"פ לפ"ק

זכות לימוד התורה תקום לזכות לנשמתו הטהורה  
שהיתה חביבה עליו ועסק בה בהתמדה ובחשק רב

הונצח ע"י משפחתו החשובה שיחיו





## הגאון רבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל

אב"ד סאטנב יצ"ו

ובעל תורת ראם ותשובות הרא"ם

תשובה להגה"ק רבי ישכר דוב בער זצ"ל  
בעל בת עיני ומבשר צדק  
בענין ברכת קר"ש אחר שעה רביעית

## מבוא:

**שמחים** אנו להגיש על שולחן מלכים, תשובה בכת"י שהשיב הגאון הגדול רבי **אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל מסאטנב** בעל **תורת ראם ותשובות הרא"ם** וראה תולדותיו בקובץ **עץ חיים** חוברת ב' עמ' י"ט, אל הגאון הקדוש רבי **ישכר דוב מגזע צבי זצ"ל בעל בת עיני ומבשר צדק**, אשר יש בו הרבה מן החידוש וכדיבואר להלן.

## תולדות הגה"ק בעל מבשר צדק ובת עיני

**הגאון** הקדוש רבי **ישכר דוב בער זצ"ל מגזע צבי**, אב"ד ור"מ דק"ק **זלאטשוב**, מחבר ספרי מבשר צדק ובת עיני, הי' תלמידם המובהק של הרה"ק המגיד ממעזריטש זי"ע והרה"ק המגיד מזלאטשוב זי"ע. נולד בסביבות שנת תצ"ה, לאביו רבי יהודה אריה לייבוש מגזע צבי, שהי' נצר להמהרש"ל מלובלין זי"ע, וחוטרי מגזע הגאון הק' רבי נפתלי כ"ץ זצוק"ל מפראנקפורט בעל הסמיכת חכמים, אשר הי' מחשובי צאצאי המהר"ל מפראג זי"ע.

**בהגיעו** לפרקו נשא את הרבנית ע"ה בתו של הנגיד הצדיק רבי **צבי הירש פרץ מלעוורטאב ז"ל**, הנזכר בהקדמת הגאון בעל הפרי מגדים לספרו של אביו רב פנינים על התורה. אז עבר רבי ישכר בער לגור על יד חותנו בעיר מגוריו לעוורטאב. שם הכיר את בן דודו שהתגורר אף הוא בלעוורטאב, ה"ה הרה"ק **מבארדיטשוב זי"ע בעל הקדושת לוי**, שהיה חתנו של רבי **ישראל פרץ זצ"ל מלעוורטאב**, אחיו של רבי הירש הנ"ל.

**מלעוורטאב** נתקבל רבי ישכר בער לכהן פאר כרב ואב"ד דק"ק **זלאטשוב**, שהיתה עיר גדולה לאלקים אשר בה שמשו ברבנות גאוני וקדושי ארץ מדורי דורות. משם נשא ונתן בהלכה עם גאוני דורו המפורסמים, ביניהם רבי **חיים כהן ופאפורט זצ"ל** רבה של **לבו**, רבינו **אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל** רבה של **סאטנב**, רבי **צבי הירש זצ"ל מזאמוטש** בעל התפארת צבי, ועוד רבים.

**רבי** ישכר בער הרבין תורה לתלמידים כל ימיו, ושימש כריש מתיבתא בכמה קהלות קדושות בישראל. ומתוך רשימות התלמידים משיעוריו ומחידושי תורתו נערכו חיבוריו של רבי ישכר בער לאחר פטירתו.

מן הענין להביא את עדותו המופלאה של הגאון הקדוש בעל **בית שמואל אחרון** אב"ד ור"מ דק"ק **טארניפאל**, המוסר אודותיו בהסכמתו: **"מכירו הייתי להגאון הנ"ל, אשר כל ימיו יגע בתורה, ולבו היה כלב ארי, מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא כאחד מן הראשונים, והיה ירא ד' מנעוריו"**.

**ברכות** הימים דבק ברבותיו הקדושים תלמידי מרן **הבעש"ט** זי"ע, ה"ה המגיד הקדוש רבי **דוב בער ממעזריטש** זי"ע, והמגיד הקדוש רבי **יחיאל מיכל מזלאטשוב** זי"ע. היה זה בעקבות לימודו בחברותא עם בן דודו הגאון המקובל רבי **לייבוש פריץ** בעל הבית פריץ, אשר קירב אותו אל דרכי ההסידות, עד שלמים זכה להאיר ולהפיץ את אור ההסידות לדורות עולם. מתלמידיו המובהקים היו, הגה"ק בעל **באר מים חיים** זי"ע, והגה"ק בעל **צמח ה' לצבי** זי"ע, ועוד.

**ספרו** הקדוש **מבשר צדק** נערך מדרשותיו וחידושיו על התורה, בדרכי העבודה ע"פ תורת הקבלה והחסידות, מסודר על פסוקי התורה לפי סדר הפרשיות. הספר נערך ונכתב על ידי בנו רבי יהודא לייבוש וחתנו רבי גרשון מרגליות מסקאליט, מתוך מה שגרשם מפי המחבר ע"י חתנו הג"ל, ונדפס בדובנא רבתי בשנת תקנ"ח.

**גדלותו** בתורה וגאונו המופלגת של רבי ישכר בער, ניכרת גם מספרו על עניני הלכה **'בת עיני'**, המכיל חידושים ופולפולים בש"ס ופוסקים, ותשובות בהלכה. הספר כולל, שאלות ותשובות, חידושים על מסכת כתובות, ומעט גם בשאר מסכתות הש"ס, בירורי הלכות ביורה דעה וחושן משפט, ועוד. הספר נדפס בדובנא רבתי בשנת תקנ"ה ע"י בנו רבי לייבוש ונכדו רבי אפרים פישל, וע"י חתן המחבר רבי גרשון מסקאליט.

**בספר מבשר צדק** מהדורות ברקלין תשע"א נדפסו שאלות ותשובות וחידושי תורה נוספים, שראו אור לראשונה מעצם כתב יד קדשו. הסכמותיו מופיעות על ספרים רבים בתקופתו.

**הגה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמנא** זצ"ל בספרו נתיב מצוותיך, כותב בגדלותו של רבינו בזה הלשון: "יהנה כשהלך בים ועמד סערה בים עד שהיו בסכנה קרוב למות, אמר למלח שיעמיד אותו על ראש הספינה, וכשיראה שר הים צלם אלקים שלו יניח מזעפו, **כי מימיו לא מגם אפילו מימה מועטת בצורת צלם אלקים**, וכך עשה וברגע נח הים מזעפו".

**בערוב** ימיו בסביבות שנת תקנ"ה עלה רבי ישכר בער לארץ הקודש והתיישב בעיה"ק **צפת** ת"ו, ברם הוא לא האריך בה ימים ונפטר בעיה"ק צפת ת"ו ביום כ"ה לחודש מנחם אב שנת תקנ"ה, ומנו"כ שם במערת הצדיקים הנודעת.

**זה** נוסח מצבת קבורתו: **"פ"א, הגאון האמיתי, חסיד ועניו, כמוה"ר ישכר דובעריש מזלאטשוב, ולב"ע כ"ה מנחם שנת תקנ"ה"**.

**נסיים** בדברי הגאון רבי **זאב וואלף** אב"ד ור"מ דק"ק **דובנא**, בהסכמתו על ספרו של רבינו: "כבר ידוע בין החיים גדול תפארת אדם הגדול אשר לו שם בגדולים חקרי לב, ה"ה כבוד המנוח הרב הגאון המפורסם בתורה וביראת חטא, כבוד מוה"ר **ישכר בער** זצוקלה"ה **מגזע צבי**, אשר הרביץ תורה בכמה קהילות ובק"ק **זלאטשוב**, ולעת זקנותו כי כהתה עיניו היה מהדר תלמודא, וחיבר ספר נחמד בחידושי הלכות ודרושים נחמדים, הפליא בחריפות ובקיאות, הן הראנו את גדלו ואת ידו החזקה וכו'".



**תשובה** דלהלן בענין סוף זמן ברכת ק"ש, כנראה שבא להצדיק ולמצוא מקור וישוב למנהג המאחרים את התפילה וברכות ק"ש, ומתוכן הדברים ניכר שדעת הגה"ק מזלאטשוב



היתה, דאם כבר קרא ק"ש בעונתה תו יכול לברך ברכת ק"ש עד חצות\*. אמנם הגה"ק רבי סענדר חולק סובר דאינו תלוי בקרא ק"ש בעונתה או לאו, ותלוי בסוף זמן תפילה בזמנה, ואחר סוף זמן תפילה בזמנה דהיינו אחר ד' שעות ביום, אסור לברך ברכות ק"ש.

### ביאור מקור דעת התועפות ראם

**והנה** במשנה (ברכות דף ט' ע"ב) מבואר דהקורא קר"ש אחר שעבר זמן קר"ש ג' שעות על היום לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ומפרש לה בגמ' (שם דף י' סוף ע"ב) דהיינו שלא הפסיד הברכות שמברך שתים לפניה ואחת לאחריה. והנה בטור (א"ח סי' נ"ח) מבואר שאם נאנס ולא קרא עד סוף שעה שלישית, יכול לקרותה עם ברכותיה כל שעה רביעית. אבל כבר כתבו הב"י והב"ח והדרישה ושאר אחרונים דנאנס לאו דוקא, דה"ה אם הזיד כפשטות הגמ' דמכאן ואילך לא הפסיד הברכות.

**ומבואר** בטור ושו"ע (שם סעי' ו') דברכות קר"ש זמנו רק עד סוף שעה ד', ואם יברך אחר שעה ד' הוי ברכה לבטלה. ומקור הדבר הוא מדברי רבינו האי גאון ז"ל על מה דאמרו בגמ' הג"ל דמכאן ואילך לא הפסיד הברכות כתב, דהיינו שיכול לומר ברכות קר"ש עד ד' שעות, אבל לא אח"כ. ודברי רבינו האי גאון הובאו להלכה בדברי רוב הראשונים, ועל כן ה"י פשוט לרבינו בעל התועפות ראם דכן הוא להלכה.

### ביאור מקור דעת המבשר צדק

**והנה** מה דה"י פשיטא להו להרבינו האי והראשונים עמו, וכן נקטו להלכה הטור והשו"ע, לא ה"י פשוט לכמה מהראשונים, דע"י בח"י הרשב"א (ברכות דף י"א) והריקאנטי (דיני ק"ש אות ה') והארחות חיים להר"א מלוגיל (הל' ק"ש אות ה'), שכולם הביאו דברי רבינו האי גאון, אבל אח"כ הביאו מתוס' דנקטו לפשיטות דיכול לברך ברכות ק"ש עד חצות ומוספקא להו עוד יותר דאולי ברכות ק"ש יכול לברך כל היום, עיי"ש, וכן נקטו עוד כמה ראשונים להלכה למעשה דמברכין עד חצות.

**ועיין** בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' י"ב) ובפי' הגר"ד ערמאה ז"ל על הרמב"ם (פ"א מהל' קר"ש) ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ח אות ע') ובס' תורת חיים פעסט (סי' נ"ח אות ט') ובצ"צ על משניות (פ"א דברכות מ"ב) ועוד הרבה אחרונים, שנקטו כן להלכה למעשה דמברכין ברכות ק"ש עד חצות. וכן ע"י בהגהות חת"ס על השו"ע שם.

✠

**אפריון** נמטי' לידידו היקר והנכבד הי"ו מב"ב - מאז ייסוד קובצנו, שהפנה אותנו למקור הכת"י, בבית"ס שבירושלים ת"י, ולהרה"ג רבי **אברהם צבי אייזיקאוויטש** שליט"א, שהעתיק התשובה בדיוקנות מרובה, ברכות התורה יחולו על ראשיהם.



א. ומצינו כסברא זו בדברי הגה"ק מבאטשוטש זצ"ל בספרו אשל אברהם תניינא (ס"ס נ"ח) וז"ל, ואולי י"ל שהעיקר מצד פסוק הראשון דלגביה קבעו חז"ל השיעור, וכיון שהסדר אינו מעכב וכמו באנשי מעמד, י"ל שכל שאמר קריאת שמע בזמנה יכול לומר אח"כ ברכת קריאת שמע גם אחר זמן הנ"ל.

ב"ה. להרב החסיד אב"ד ולאטשוב.

**אחד"ש** הטוב כי באלה חפצתי. כאשר הלך איש על מרכבתו, לא לבי הלך מדמות דיוקנו, ואהבתו חקוקה כחותם על לבי וכחותם על זרועי. ושמתי על לבי דברי פי קדשו שרם הפרדו מעמדי, לחלק בין הפרקים במאי דאפסקא הילכתא כרבינו האי גאון דזמן ברכת ק"ש עד ד' שעות, וחילק רומעכ"ת דדוקא אם לא קרא ק"ש עד אחר ד' שעות, אבל בשקרא ק"ש בעונתה יכול לברך הברכות אחר ד' שעות.

**והנה** עיינתי בכל ספרי הראשונים והאחרונים הנמצאים ת"י, ולא מצאתי סמך לחילוק זה, וכולם סתמו דבריהם. ומי יבוא לחלק את השווים, מה שלא חילקו הם. וגם מצד הסברא אין מקום לחילוק זה. דממ"נ, אם נימא דברכות שייכים לק"ש, ה' ראוי שלא לברך כלל אם כבר יצא ידי חובת ק"ש. אמנם באמת כתבו הפוסקים הטעם דמברך אח"כ, משום דהברכות לא שייכים כלל לק"ש. וא"כ מה חילוק יש בין אם קרא ק"ש בעונתה או לא.

**ומה** שהביא רומעכ"ת ראי' מברכות ק"ש של ערבית, אינה ראי' כלל. והוא הדין והוא הטעם שכתב רב האי גאון דזמן הברכות הוא עד ד' שעות, משום דזמנם הוא בזמן התפלה. ולכך יכול לברך הברכות של ערבית אעפ"י שאינו יוצא ידי חובת ק"ש של ערבית, משום דאינם שייכים לק"ש כלל. וכיון שהוא זמן תפילת ערבית, יכול לברך הברכות של ערבית אעפ"י שאינו יוצא י"ח ק"ש של ערבית, משום דאינם שייכים לק"ש כלל. וכיון שהוא זמן תפילת ערבית יכול לברך גם הברכות, דהרי אף לשיטות רש"י ויצא י"ח תפלה. משא"כ אחר ד' שעות בשחרית, דעבר זמן התפלה, אף דיכול להתפלל אח"כ משום דהלואי שיתפלל אדם כל היום, אבל זמן תפילה כבר עבר. ולכך עבר גם זמן הברכות, ועובר על לא תשא, כמ"ש רב האי גאון.



ב. י"ל דדעת הגה"ק מזלאטשוב מיוסד ע"ד מ"ש הפמ"ג (סי' ס' משב"ז סק"א) דהגם דנקטינן דאם קרא ק"ש בלא ברכותי' יצא ידי חובתו, מ"מ עדיין לא קיים אותה כתיקונה, עיי"ש. נמצא דאע"פ שכבר יצא ידי חובת ק"ש עדיין יש להברכות שייכות לק"ש. ואע"פ שהוא אחר זמן ק"ש, ס"ל דהזמן הוא על עיקר הק"ש שהוא לעיכובא, אבל מה שצריך לברך כדי שיהא המצוה כתיקונה יכולין שפיר לאחר זמן ק"ש, דכיון שעיקר המצוה קיים בעונתה יכול לקיים מה שאינו לעיכובא שלא בעונתה, דנגרר בתר מצוה העיקרית. וזהו מה שהביא ראי' מק"ש של ערבית, שיכול לברך ברכות ק"ש קודם זמן ק"ש אחר פלג המנחה, דכיון דעיקר הק"ש קורא בזמנה, שפיר יכול לברך גם שלא בזמנה, דהברכות צריך רק כדי שתהא המצוה מתקיימת כתיקונה, ונגררין אחר עיקר המצוה שהוא בעונתה.

אמנם רבינו הגה"ק רבי סענדר מסאטנוב סבר, דכיון שקרא בזמנה ויצא שוב אין להברכות שייכות לעצם ק"ש דוקא רק לעצם התפילה, וע"כ יכולין לברך בערבית לפני זמנה, כיון שהוא כבר זמן תפילה אע"פ שאינו זמן ק"ש. והסברא בדבר דשייך לתפילה, י"ל מהא דבעינן סמיכת גאולה לתפילה, ובברכות ק"ש מקיימים חיוב זה, הרי זה שפיר שייך לתפילה ונגרר בתר זמן תפילה.

ג. כנראה הכוונה, דבקר"ש של ערבית מצינו דאפשר לקרות ברכת קר"ש מפלג המנחה ולמעלה, אע"פ שאינו זמן קר"ש, כיון שעתידי לקרות קר"ש בזמנה, וכנ"ל בהערה דנגרר בתר מצוה העיקרית.

ד. וכ"כ במור וקציעה להיעב"ץ (סי' ע"א).

## הגאון רבי דניאל טירני זצ"ל

בעל ספר "עקדי הד"ס"

אב"ד ור"מ פרינצי, ומגדולי חכמי איטאליע

## דין תענית בה"ב כשחל בפסח שני

**תולדות** רבינו כבר הבאנו בקובצנו **עץ חיים** חוברת כ"א (דף י"ט), עיין שם ותרווה לך. תשובות אלו נמצאים בכתב יד ספר תשובותיו של הגאון רבי דניאל טירני זצ"ל בשמם הנקוב "**שותא דינוקא**", הכולל מאות רבות של תשובות בהלכה, בד' חלקי שלחן ערוך, אנו מפרסמים בכאן לראשונה תשובה ס"ב מספר הנ"ל והוא תשובה בדין תענית בה"ב שחל בפסח שני - כמו קביעת השנה הבעל"ט, אם מתענים בו. הכת"י נמצא במכון יד בן צבי ומספרו שם 4051, ורב תודות להם על נתינת רשות הפרסום.



## לבמוחה"ר משה פאדובני בארינצי

ב"ה שמעה ותרנש במני, הרגשה דאורייתא, על היא מלתא דקק"י הנהגים להתענות בה"ב אחר הפסח ואחר התנ. ויהי בשנה הדיא שנת תקכ"א, וכמוהו היה בשנה הזאת תקל"ד, חל יום שני האחרון של בה"ב שלאחר הפסח ב"ד לחדש אייר, שהוא פסח שני, שנהגו באותו הקק"י שלא ליפול על פניהם, מה דינן בענין התענית, אם יש לדחות התענית או יתענו באותו יום. ואנכי לא ידעתי לע"ד איה מקום השאלה, ואדני הבעיא היכן הוקבעו.

## מוכיח דנופלין על פניהם גם בימים שאסורין בתענית

וזהנה טעמו של נפילת אפים אחר התפלה, מלבד שדברים רבים נאמרו בזה ממחצדי חקלא, יש לנו ג"כ עסק בנפלות וטעמים לשבת. וחדא מינייהו נקט ומייתי בדיה הר"ב מטה משה סי' ר' בשם הרוקח סי' שכ"ד, וז"ל: לאחר התפלה נופלים על פניהם לתחנוה, דכתיב (מלכים א' ח', נ"ד) ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפלה והתחנוה הזאת, אלמא תחנוה אחר תפלה, ע"כ. ולכאורה קשה בהא אמאי דכתב הרב שיירי כנסת הגדולה בא"ח סי' קל"א הגהת ב"י אות י"ג, שלא מצינו יום שיהיה אסור בתענית ושהיה בו נפילת אפים, ע"כ. וקשה דהא אנן נפילת אפים אחר תפלה משלמה נמי גמרינן ועבדינן עובדא כותיה, והלא הוא היה נופל על פניו בימים שאסרוהו בודאי בתענית וקבעום י"ט למשתה ושמחה, והיכי קאמר הרב שלא מצינו יום שיהא אסור בתענית ומותר בנפילת אפים.

ובן יש להקשות על מ"ש מהר"י מולין ו"ל, הביאו המטה משה הנ"ל בס' המילה סי' כ"ד שאין תחנוה אלא ביום צרה ע"כ, והלא אין לנו שמחה שלימה כזמן השלמת וחינוך ביתו של אלקינו, ואפ"ה אשכחן דנפל על פניו.

## מיישב דשם היתה הוראת שעה

**ואפשר** ליישב דהתם הוראת שעה היתה, ודבר בעתו להתפלל ולהתחנן לפניו יתברך, ושעת הכושר שאין כמוהו, ולא ילפינן בהאי מלתא מינה. וכמו שכן מצינו ג"כ

שאכלו באותו פרק ושנה אפילו ביה"כ, דהא חינוך הבית היה בו' ימים קודם החג, ויום כפור בהדיהו, וכמ"ש בפ"ק דמועד קמ"ן (דף ט' ע"א), א"כ אין משם ראיה אלא לנפילת אפים אחר תפלה ותו לא. ואין הכי נמי דהוראתן שלהן בקדושה דכל שאין מתענין פשיטא דאין נפילת אפים, וק"ל.

### מוביח דגם בימים שאין נופלין על פניהם מותר להתענות

**אך** לא מפני זה כל יום שאין בו נפילת אפים יש להחליט ולומר שאין להתענות, וערב ר"ה יוביח שאין נופלין בו אפילו בשחרית (כמ"ש בשו"ע סי' תקפ"א סעי' ג'), ואפ"ה נהנו רוב העולם להתענות בו (כמ"ש בשו"ע שם סעי' ב'). ויש סמך להנהיג זה ממדרש תנחומא ממשל למדינה שחייבת מס למלך וכו', כמ"ש הטור ופוסקים ז"ל הלא בספרתם. מלבד דבלא"ה אין לך יום כפור קמן גדול מזה שמתענין בו.

ור"ח ניסן נמי שהוא אחד מהימים שכתבו הפוסקים, והובא בא"ח סי' (תקל"א) ותקע"ג סעי' א', וסי' תקפ"פ סעי' ב' שיש להתענות, ואפ"ה אין נופלין על פניהם (כמ"ש בשו"ע סי' תכ"ט סעי' ב'). וערבי פסחים נמי יוביחו שמתענין בהן הבכורות (כמ"ש בשו"ע שם).

**ומאסרו** חג הפסח נמי עד סוף החדש אין נופלין על פניהם (שם), ואפ"ה כתבו בשם מהר"ו שיש להתענות אם חל בו היאר צייט דלא י"ט הוא\*, דהא דלא אמרינן תחנון אוני אלא אנב דלא אמרו רובו של חדש, ע"כ. הרי דלא כללא הוא כל יום שאין בו נפילת אפים אין בו תענית, דהא אפילו בדרך אנב בעלמא אין נופלין ע"ז.

**ואות** ברית משלה נמי תהיה לנו לעדה, דהא אפילו אין המילה בבית הכנסת אפילו הכי אין ליפול על פניהם בבית הכנסת שמתפללים בה הבעל ברית, לפי סברת הרב כנה"ג הביאו המנ"א שם בס' קל"א ס"ק י"ז. וגדולה מזו כתב הרב עטרת זקנים באותו סימן בשם מנהגי דורא, שאם מילה בעיר אין אומרים תחנה בכל העיר דאליהו בא לעיר, ע"כ. ועם כל זה פסק הרמב"י ז"ל בסימן תקס"ח (סעי' ב'), דאם חל ברית מילה בתעניות בה"ב אם שולחים לביתו אין לו לאכול, אע"ג דאם הומינוהו מצוה לאכול משום דסעודת מצוה היא, והמסרב לילך לאכול הוי כמנודה לשמים, כמ"ש התוס' פרק ערבי פסחים הביאו הרמ"א ב"ד סי' רס"ה סעיף י"ב. אשר על כן זכורני שמהר"י סג"ל היה מצוה למומין שלא להומינו שלא לבוא לידי מדה זו אם לא ילך, וכן ראוי לכל אדם לעשות, וכ"כ הבאר היטב שם ס"ק ה'.

ודיינו לע"ד דהרב ט"ז בא"ח סי' תקס"ח ס"ק ה' כתב בענין היאר צייט, דאם אירע לו ברית מילה של בנו ביום שהוא דאין להתענות ד"ט שלו הוא, ע"כ. וז"ל דאמאי נקמיה טעמא דר"ט שלו הוא, תיפוק ליה דאין נופלין על פניהם, וכיון שאין נופלין אין להתענות בו. אלא ודאי דאי מטעמא דאין נופלין לא איריא כלל לענין תענית, משום שאינו תלוי ענין תענית בענין נפילת אפים. ואין הכי נמי דאע"ג דאין לך שיהא אסור בתענית ומותר בנפילת אפים, אפילו הכי יש לך ימים שאין נופלין בהם ואפילו הכי מותר להתענות בהם. ומשום הכי הוצרכה למעמא דר"ט שלו הוא, וכיון שכן אין לו להתענות.

א. ועי' (סי' תכ"ט סעי' ב') וב"ח (שם בסוף הסימן) וט"ז (שם סק"ג).

תמי' על הרמ"א שב' רבימים שאין נפילת אפים אין להתענות תענית יארציו"ט ומערתה צ"ע לע"ד במ"ש הרמ"א שם בס' תקס"ח (סעי' ט) דאם אירע יום מיתת אביו בשבת או בראש חודש אין מתענין, וכן בשאר ימים שאין אומרים בו תחנון, וכדומה לזה כתב איהו גופיה ב"ד סי' ת"ב סעיף י"א, ומכלל דס"ל דכל יום שאין בו נפילת אפים אין בו תענית, והא אנו איפכא שמעינן לה מכל הני דלעיל.

וא"א לחלק ולומר דאיהו נמי לא באיכוון אלא לימים שאין אומרים בו תחנון מצד עצמן דהוי י"ט, לא כההיא דמאסרו חג ואילך שאינן אלא בתורת אנב שיצא רובו של חודש וכנזכר, דהא ערב ראש השנה וערב פסח נמי דאיהו גופיה ס"ל שמתענה בו היארצייט, והלא אין נופלין על פניהם מצד עצמו. וכבר השיגו בכדומה לזה הרב שיירי כנסת הגדולה בס' תכ"ט הנהגת המור אות ג' על מ"ש הרמ"א גופיה דאין מתענין בו היאר צייט בכל חודש ניסן, ותמה עליו מראש חודש הנזכר, ואיהו בדידה כתב דאין הכי נמי דנהגים להתענות בכל החדש, ע"ש.

גם הרב חק יעקב בס' הנזכר ס"ק ח' עלה דכתב הרמ"א שבכל חודש ניסן נהגו שלא להתענות כלל, אפילו ביום שמת בו אביו ואמו, הוסיף מדילה וז"ל: אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתענית חלום מתענין אפילו בראש חודש עצמו, כמ"ש הרב לקמן סי' תקע"ג, ותענית יאר צייט ובער"ח אייר יש פוסקים דיש להתענות, עכ"ל.

#### עוד הוכחות דאין איסור תענית תלוי באיסור נפילת אפים

ואפילו למיתב תעניתא אתעניתא שהתענה בשבת שבתוך ניסן כתב המג"א שם ס"ק ז' שיש להתענות, ע"ש. הרי דאינו תלוי כלל המנהג שלא להתענות במנהג מניעת נפילת אפים, דלפעמים נמנעים מליפול על פניהם אעפ"י שאינו מועד, וכל כמה דלאו מועד איקרי מהיכא תיתי איסורא דתענית.

והרי בדין צידוק הדין על אדם גדול כתב הרמ"ז בס' (תכ"ט) [ת"כ סק"א] אחרי שהעיד מפי השמועה ועד מפי עד, כי ביום שנפטר הרמ"א בל"ג לעומר היו מסתפקין אם לומר צידוק הדין, ועמד אדם חשוב והעיד ששמע מפי הרמ"א שיש לאומרו על אדם גדול ואמרדו, וסיים הרמ"ז וז"ל דנראה לסמוך על זה בימים שאין אומרים בו תחנון, כגון ל"ג בעומר וט"ו באב ושבת דאין מועד, אבל לא בראש חודש וכו', ע"כ. הרי דל"ג בעומר וט"ו באב וט"ו בשבת אומרים בו צידוק הדין אעפ"י שאין בו תחנה, והיינו מעמא משום דאינו מועד, ומכלל שיש לך ימים שאין נופלין על פניהם אע"ג דלאו מועד איקרי, ומינה דמותר ג"כ להתענות, וכמ"ש לעיל בשם מהר"ז דאחר הפסח ואסרו חג יש להתענות כי לאו י"ט הוא, ע"כ. הרי דאיסור התענית אינו תלוי בנפילת אפים, אלא באיקרי מועד או לא איקרי.

#### פסח שני אינו מועד ומתענין בו, משא"כ ט"ו בשבט

ודבר ברור הוא ד"ד באייר לאו י"ט הוא, ואע"ג שיש מקום שנהגו שלא ליפול על פניהם, וכ"כ הרב שיירי כנסת הגדולה בס' קל"א הנהגת ב"י אות י"ב ע"ש, לא מפני זה ימשך התולדה שאין להתענות בו.

**ואע"ג** שבארבעים יום של ימי שובבים נמנעים להתענות בט"ו בשבט, והלא כתבנו לעיל בשם הרמ"ז דט"ו בשבט אינו מועד, וא"כ משמע דמהמקם שאין נופלין על פניהם אסרו ג"כ על עצמן שלא להתענות בו, וא"כ בנידון דידן נמי נימא דכיון שנהנו שלא ליפול ע"פ שלא להתענות נמי בכלל המנהג. הא לאו מילתא היא, ואין הנידון דומה לראיה, והנה לט"ו בשבט שהוא ר"ה לאילנות, שדברים רבים נאמרו בו, דברים גדולים ועצומים העומדים ברומו של עולם, כמו שהאריכו ו"ל יעויין במקומותם לארשיהם, ובפרט להר"ב חמדת ימים בה"ב בענין ימי שובבים פ"ג.

**ואין** לומר דאין לנו עסק בנסתרות, ודינא לחוד וקבלה לחוד, דאנא נמי אמינא ולא מסתפינא, ממאן אנמרן סגולת הימים האדירים ההנה של ימי שובב"ם להתענות בו, לאו ממשנת חסידים ומדברי קבלה נינהו, וא"כ מהיכי דסמכת אהא סמוך אהא, דהם אמרו והם אמרו שלא להתענות בט"ו בשבט, ואין משם הוראה יוצאת לאסור התענית בנידון דידן.

**וגם** לפי הגולה יש לחלק בין ט"ו בשבט לי"ד באייר, דסוף סוף אינו אלא לזכרון בעלמא למאי דהוה הוה בזמן שביית המקדש היה קיים, ואפילו באותו פרק ואותו זמן לא הוה שכיח בכל שנה ושנה, ובהיותו מצוי ג"כ לא הוי אלא למי שדוה ממא וכו', ולא עשה את הראשון ועושה את הב', אינו הדבר הכולל לכל האומה. משא"כ ט"ו בשבט דהאידנא נמי כל שתא ושתא בקדושתיה קיימא, ולא לזכרון הוא דאתא.

**ועוד** תענית בה"ב שכיח טפי שהוא פעמיים בשנה, ומנהג פסח שני אינו אלא פעם אחת בשנה, דאף אם תמצוי לומר דכל שאין אומרים בו תחנון אין להתענות ושלע"ד אינו ובט"ש עד הנה, אפילו הכי דין הוא שמנהג בה"ב שהוא יותר שכיח ידחה למנהג שאין מתענין בפסח שני שאינו שכיח כמורו.

### ראי' מהרש"ל דאין דין תענית תלוי בנפילת אפים

**שוב** ראיתי שכתבו בשם הרש"ל, והביאו הרמ"ז ב"ד סי' רט"ו ס"ק ד', וז"ל: באשה שנדרה להתענות אחרי פסח שני וחמישי ושני, ואחר הפסח שאלה מתי תתחיל. נראה דתתחיל אחר ימי ניסן אם מנהג המקום שאין אומרים תחנון כל ימי ניסן, עכ"ל. ואי איתא דכל שאין בו נפילת אפים אין להתענות, מה טעם לא החליט הדבר דתתחיל אחר ימי ניסן, רק אמר נראה דתתחיל וכו', אלא ודאי דלא תליא הא בהא, ועל הצד היותר טוב בעלמא אמר לה כך, כיון שאפשר בלא"ה וזה וזה תתקיים בידה כשתתענה אחר ניסן.

**אמור** מעתה בנידון דידן תענית בה"ב שעושין אחר הפסח, דאי אפשר בלאו הכי דהא בהדיא כתב הכלבו, והביאו ג"כ הר"ב עט"ז בס' תקס"ח אות ג', דבה"ב אין אדם לזה ופורע ע"ש. על כל אלה נראה לע"ד ודאי דכי איקלע נמי ב"ד אייר שהוא פסח שני יש להם להתענות אעפ"י שאין תחנון.

**ואתחנן** אל ה' יצילנו משניאות ויראני מתורתו נפלאות.

פתשנן כתב הד"ט ט' אלול תקל"ד

**דבמקום** שנהגו שלא ליפול על פניהם במנחת ער"פ שני, גם אין מתענין בפסח שני, אין זה תוספת כי אם עיקר. דנלע"ד שאם מנהג אותו מקום שלא ליפול על פניהם אפילו במנחת ערב הפסח שני, וכמ"ש הרב שיירי כנסת הגדולה שם שכן מנהג מקומו, אם כן נהגו קרוב אני לע"ד לומר דמשם ראה שקבלו עליהם שלא להתענות ג"כ שמשוים אותו ל"ט גמור שאין נופלים בו אפילו במנחה שלפניו. אך אם לא נהגו שלא ליפול אלא ביום פסח שני בלבד מלתייהו כבר אמורה, כאשר כתבתי עד הנה שיתענו באותו יום.

**אחר** כתבי זה חזון נראה לי מכתב ידו של החכם השלם כמהר"ר אברהם פאציפיקן נר"ו מויניציאה. דברים המכוונים למה שכתבתי והרי שלו לפניך.



**הגאון רבי אברהם פאציפיקן זצ"ל**

מראשי הישיבה דק"ק וויניציא, ופגדולי חכמי איטאליע

## בענין הנ"ל

**הג"מ רבי אברהם** בהג"מ רבי **יצחק** זצ"ל **פאציפיקו** מראשי הישיבה דק"ק **וויניציא**, הי' גדול בתורה וחסיד עליון. שרדו ממנו בכת"י קיצור דרשותיו, ובהם חידושים נפלאים. גם נשארו ממנו יותר משישים קבלות לשחיטה שנתן לשו"בים. וכן נשארו בכ"י פסקי הלכה. הוא ג"כ חתום על הסכמות לספרים שונים, וראה ספר סעודת מצוה להגאון רבי **דניאל טירני** זצ"ל שהוא חתום ראשון עם שאר חכמי וויניציא. נלב"ע י"ט תמוז תקנ"ה.



## שאלה

**הולך** קרמת אשור. מנהג האשכנזים והצרפתים ה"י להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח וסוכות. ובשנה הזאת חל יום שני האחרון ביום פסח שני, ובעירנו נהגו שלא לומר בו תחנון, אם יש לדחות תענית יום שני זה עד יום חמישי שגם הוא יום רצון, או אמרינן יתענה ביום פסח שני, הגם שאין אומרים בו תחנון. עתה יבא דברו המוב אלינו ונקשיבה לקול דבריו.

## תשובה

**ענין תענית בה"ב, וחומר התענית**

**האמת** יורה דרכו, כי מה שקיבלו עליהם גאוני עולם האשכנזים והצרפתים ז"ל להתענות בה"ב אחר פסח וסוכות, על סברא נכונה אדניה הוסיקו, כי אמר דשכית בהו חדוה טובא באורך המועד של שמנה ימים, חיישינן שאחריתה שמתה תוגה, על דרך וישמן ישורון

וכו', וצריכים כפרה. ואיוב יוכיח דכאשר הקימו ימי המשתה שלח לקדש בניו והעלה עולות וכו', כי אמר איוב אולי המאו בני (איוב א', ה'). וכל זה הורו לנו חז"ל במסכת קידושין (דף פ"א ע"א) סקבא דשתא ריגלא.

**ובאשכנז** מתענים כל הקהל, כאשר הדריכנו בדרך ישרה מהריק"א בש"ע או"ח סי' (תצ"ד) [תצ"ב] וז"ל: יש נהגים להתענות בה"ב אחר הפסח, וכן אחר חג הסוכות, וממתנים עד שיעבור ניסן ותשרי ואז מתענים. וכתב מהרמ"א בהג"ה, מיד בה"ב שאפשר להתענות, ובאשכנז וצרפת נהגו להתענות ועושין אותו כמו תענית צבור לקרא בה ויחל, ע"כ. הרי לך כמה חמור בעיניהם תענית זה שעשוהו כתענית צבור.

### דתענית בה"ב דוחה פסח שני, ואינו דומה לט"ו בשבט

וגם את זה לעומת זה ידענו כמה קל אצלנו פסח שני, כי הקהלות הקדושות של האשכנזים בעירו וגם בהרבה מקומות הידועים לי אומרים תחינה ביום פסח שני ומתענין בו ולא חשו לה ולא כלום, ואין דוחין התענית של בה"ב אלא לדבר מצוה כגון מילה, לפי דקיי"ל כל שאינו אוכל בסעודת מצוה וכו' הרי הוא מנודה למקום, ובוה אין צריך התרה, והמעם מבואר בפוסקים וז"ל כי לא נהגו להתענות בכי האי גונא, אכן פסח שני אין בו כח לדחות תענית הנכנסים תחת סוג תענית צבור כדכתיבנא.

**אברא** דיש פתחון פה לבעל דין לחלוק בתלמוד ערוך בידו, ממה שהובא בש"ע או"ח סי' תקע"ב (ס"ג ז') וז"ל: צבור שבקשו לגזור תענית בה"ב ופגע התענית בט"ו בשבט, התענית נדחה לשבת הבאה כדי שלא יגזרו תענית בט"ו בשבט שהוא ר"ה לאילנות. וא"כ בנידון דידן ידחה תענית זה מפני פסח שני.

**אבן** יעמוד על משמר להבין ולהשכיל מדוע נתנו המעם לפי שהוא ר"ה לאילנות, וכי עדיין לא ידענו זה שהוא ר"ה לאילנות. ועוד נשים עינא פקוהא על דברי בעל הלבושים שהוסיף ברין זה וכתב: וה"ה לט"ו באב, וקשה לי למה לא הזכיר גם פסח שני דתענית נדחה בו.

**אלא** שהדבר ברור כאחותך שהיא שנתן המעם לפי שהוא ר"ה לאילנות, וכדכתב הר"ב, ואיתקשו ד' ראשי שנים זה לזה, ויום חשוב, ובעל הלבושים הוסיף ט"ו באב, והמעם פירשה הוא בעצמו וכתב בס' תק"פ ס"ב דכמה מילי דמעליותא להווא יומא, דכתב כמה דברים נעשו בו, לכך עשאוהו כ"ט לענין תענית ונפילת אפים, ע"כ. אבל פסח שני אין בו י"ט ולא אלים לדחות התענית.

### דאין להוכיח מהמהר"ם מינין דדוחין תענית בה"ב מפני פסח שני

גם הלום ראיתי דברי הסומכים סברת דחיית תענית בה"ב משום פסחא תניינא, ועשו להם סמוכים מדברי מהר"ם מינין, והביאו בעל באר היטב בס' (תקע"ב) [תקס"ח סק"ז] על דין בעל המפה שכתב האומר אתענה שני וחמישי כל השנה אינו יכול ללותו, ואם נדר בה"ב מותר להתענות בה"ה, ויכול להתענות לסירוגים, ע"כ. וא"כ התעניות אלו של בה"ב יכולים אנחנו לדחותם.



אכן תשובתה בצדה, דשאני נודר משום תשובה דסוף דעתו לשוב אל ה' בעת רצון, וכל יומא דאפקין בה ס"ת הוא יום רצון, ולא שניא יומא דא מן דא, כאשר ביאר דבריו בסעיף זה בעל מ"ז וכתב מי שנשבע להתענות בה"ב מותר להתענות בה"ה, ומ"ה אסור להתענות יום אחר, דדוקא על ימים אלו קפיד משום שהם ימי רצון, ע"כ, ואולינן בתר דעתיה. אבל בה"ב שאחר פסח וסוכות צבור קבלו עליהם ימים אלו דוקא כדכתיבנא לעיל ולא ימים אחרים, וכגון דא אמרינן יחיד נדחה ואין צבור נדחין.

#### דאין איסור תענית תלוי באיסור נפילת אפים

גם הטעם שמביאין לדחות התענית משום שבעיר ההיא אין אומרים בו תחנון ליתא, כי מה יתן ומה יוסיף נפילת אפים לדחות התענית. פקח עיניך וראה דברי הר"ב סי' תקע"ט וז"ל: כתב הר"ן וכו' בירושלמי משמע כשמתענין בר"ח נופלין על פניהם וכו'. ודוקא בר"ח מטעם שהביא הירושלמי, אבל בשאר יומי תעניתא דליתיה לההוא מעמא אין נופלין על פניהם כל שלא היו נופלין על פניהן אילו לא היה תענית, כגון מנחה של ע"ש וערב ר"ח, ע"כ. הרי לנו תלמוד גדול מכל זה דיכולין להתענות הגם ביום שאין אומרים בו תחנון. ולפי זה גם כי בעיר ההיא אין אומרים תחינה בפסח שני יכולין להתענות בו, ואין כח בידנו להתיר בנין זקנים, ונהרא נהרא ופשטיה.

זהו דעתי הקלושה, ואלקי הצבאות יצילנו משנאות וינחנו בדרך אמת אמן כן יהי רצון.



## כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש הראשון זצוק"ל

אמ"ק באטב יצ"ו

### מכתב בהלכה לדודו הגה"ק משינאווא זצוק"ל

#### בנדון היתר חליצה לשוק

#### מבוא:

##### הנדון, ודעת מרן מהר"ש הראשון זי"ע

**מכתב** זה שהובא כאן לראשונה מכת"י מרן רבינו המהר"ש הראשון זי"ע מדובר בשאלה שנתעורר בחורף שנת תרנ"ה, בנדון אלמנה מעיר ווישניצא שילדה אחר מיתת בעלה בלא בנים, והולד חי כ"א יום וחלה ומת, ולפי דעת הרופא מת הולד ע"י האויר הקר, והי' ניכר שהוא וולד של קיימא וגמרו שיערו וצפרניו, ולפי דברי האשה עברו מיום טבילתה האחרונה עד שנולד ט' חדשים וי"ד יום, וגם הובא לפניהם גביית עדות משני עדים כשרים שבחדש סיון תרנ"ד ראו בבירור גמור שהי' ניכר עובר, ומאז ועד שענת הלידה עשה חדשים, עכת"ד השאלה שבא לפני מרן המהר"ש, ומרן פסק שאסור להאשה לינשא בלי חליצה.

##### דיון הבי"ד בווישניצא בזה

**וכן** בא השאלה לפני הבי"ד דעיר ווישניצא ומקום כהונתו של מרן המהר"ש זצ"ל לפני שעבר לגור בעיר באבוב הסמוכה לעיר באכניא, והדיינים הגאון רבי אלטר יחיאל נעבנצאהל זצ"ל ושכיהן אח"כ כאב"ד סטאניסלאוו, ובעמח"ס מנחת יחיאל ושא"ס והגאון רבי מאיר זצ"ל וכנראה שהמדובר בהגאון רבי מאיר נעבנצאהל זצ"ל שכינה אח"כ אב"ד דאבשיין ומילאווקא נסתפקו בדיון האשה, דאולי יש להתיר עפ"י תשובה מהגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל (תשו' רעק"א סי' פ"ט) להגאון מליסא בעל חות דעת זצ"ל, שרעק"א מחדש שם דהיכי דניכר העובר יש להקל דנקרא כבר הולד כלו' לו חדשיו ונחשב לולד חי וא"צ חליצה וועיי"ש ברעק"א שלמעשה לא הקילו רק בפירש עכ"פ חודש אחד ולא בעל קודם שהוכר עיברה, אבל מצד שני הי' להם צד לאסור עפ"י דברי הפתחי תשובה (אה"ע סי' קנ"ו סק"ו) שמוכיח מהרבה ראשונים דהיתר דכלו' חדשיו היינו כשבעל הבעל ופירש ממנה ולא קרב אלי' יותר, ורק אז הוי הוכחה דכלו' חדשיו בניכר עובר.

##### דעת המהרש"ם

**והנה** דייני הבי"ד הנ"ל שלחו השאלה להגאון המהרש"ם זצ"ל מברעזאן שהי' מגדולי פוסקי הדור, והשיב להם (התשובה בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' ק"ג) לאיסור בלי חליצה עפ"י מה שכתבו הגאון הקדוש בעל חידושי הרי"ם זצ"ל בתשו' הרי"ם (אה"ע סי' מ"ג) והגאון בעל בית אפרים (אה"ע סי' קל"ד, קל"ה, וקל"ט) דפשוט דהצדק עם הפתחי תשובה, כיון דכן מפורש יוצא בטור ובי' וש"ע (וי"ד סי' שע"ד סעי' ח'), דהיכא דהוכר עובר של נפל אין הוכחה כלל, דאפשר שניכר גם קודם שליש ימי' ואין להתיר בלא חליצה אם לא פירש הבעל כל ימי עיבורה עד אחר הלידה, וכן הוסיף המהרש"ם להוכיח מרוב הראשונים וכתב שאי אפשר לחלוק עליהם. וגם לענין העדות כתב דאינו מועיל כיון דלא הוי מילתא דרמיא עליהו לא דייקי שפיר.

ומוסיף המהרש"ם בתשובתו להוכיח חברי הבי"ד על מה שכלל הסתפקו בדבר שברור לאיסור. ומרן המהר"ש זצ"ל חזק מאוד דבריו.

### היתרו של המורה הוראה, ומחמת רבינו נגדו

**מאידך** ה"י מורה הוראה ידוע בגאליציא שיצא בכחא דהיתרא, והסיק שלדעתו האשה מותרת בלי חליצה, ולא התחשב בדעתם של המהרש"ם ורבינו. רבינו מהר"ש התאזר לקנא קנאת ד' צבאות ושלח המכתב דלהלן לדודו הגה"ק משינאווא שה"י ראש המשפחה הק' לבית צאנז וראש גולת אריאל, להיותו נערץ על כל השכבות והעדות ומפורסם בכל קצוי תבל בקדושתו וגדולתו, וביקש ממנו שיבא לעזרת ד' בגבורים לבטל היתרו של המורה הוראה שיצא להתיר. ומדגיש במכתבו הסברות לאיסור בקיצור, וכן הוסיף שיועיד שהמורה הוראה והעדים קיבלו מעות על ההיתר, וממילא עדותו וההוראה בטילה.

### הגה"ק משינאווא יוצא לעזרת ד' בנכורים

**הגה"ק** משינאווא זצוק"ל שהכיר ב"א מרן רבינו זצ"ל וידע גדולתו וכוונתו לשמים, ע"כ מיד עשה כבקשתו וכתב מכתב לאבי המת והיבם שלא יסמוך על היתר של המורה הוראה, רק שישלח תמורה ההיתר לשינאווא כדי שיוכל לראות אם דבריו כנים, ובאחד ממכתביו כתב כי בדעתו להתייעץ בזה עם שני גדולים בתורה שלא יטלו שום שכר, כי הנוטל שכר לדון או להעיד הרי ההוראה או העדות בטילה.

**וכן** כתב מכתב לאיש אחד שהתחתן עם אח אחד מהאחים שהיבמה זקוקה להם, וכתב לו שלא ישיא בתו לו עד תקבל היבמה חליצה, כי כך הדין שכל זמן שהיבמה זקוקה לו אינו רשאי לישא אשה.

**ואח"כ** בא המחזק אל הגה"ק משינאווא ואמר כי הוא יקיים דבריו, אבל אבי האחים שלח קארטיל מלא חוצפה להגה"ק משינאווא שהוא יקח היתר מהגאון מלבוב זצ"ל ומהגאון רבי ארי' ליבוש הורוויץ זצ"ל אבד"ק סטריא בעל הרי בשמים, וכשראה זאת שלח מכתבים לבי' גאונים הנ"ל (המכתב לבעל הרי בשמים נדפס בסוף ספר דברי יחזקאל ומשם במכתבי קודש מכתב נ"ד) שבו מודיע להם שיהיו מתונים בדבר, כי לפי הנראה העדות הוא בשכר, ואין לסמוך להתיר ע"י הוראת המורה בעדות זה ששניהם עשו בשכר, וכותב שם הגה"ק משינאווא שלפי הנראה שהקארטיל שבא חתום עליו שם אבי האחים הנ"ל כתבו המורה הנ"ל, כי אבי האחים לא ה"י כותב בעזות כ"כ, ומסיים שיה"י איך שיה"י כוונתו הוא רק לאפרושי מאיסורא שלא יהיו שועלים קטנים מחבלים כרמים.

**פאקסמיליא** מהמכתב בשלימותו מונח בגנזי המערכת, כמובן מפני כבוד המשפחות ומפני כבוד התורה נשמטו השמות המוזכרים בתוך המכתב.



ב"ה עש"ק שלח תרנ"ה לפ"ק באבוב יצ"ו

**אל** כבוד קדושת דודי רבינו הקדוש הגאון הצדיק המפורסם רשכבה"ג עזרת תפארת ישראל בקש"ת מו"ה יחזקאל שרגא הלברשטאם שליט"א עד ביאת גואל צדק בב"א, אבד"ק שינאווא יצ"ו,

**האם** אמנם אשר מאוד קשה עלי להמריח את כ"ק דודי מרן הקדוש שליט"א, אך מה לעשות אשר הדבר נוגע לאפרושי מאיסורא, ורואה אנכי אשר אין עצה אחרת להסיר המכשול רק באם כ"ק דודי מרן הקדוש שליט"א יסייע לדבר הזה, אזי מקול דברי קדשו יפחדו וישמעו לבל לפרוץ גדר התורה"ק.

**והענין** הוא כך. בק"ק וישניצא יש איש אחד שמו ר' ..... והשיא את בתו לדויקוב עם בן ר' ..... , וחתנו הנ"ל של"ח ונפטר לעולמו והניח אשתו מעוברת, וילדה בן וחי כ"א יום ומת, ויש להאבדך הנפטר אחים, ושאל אותי ר' ..... האיש אם צריכה בתו חליצה, ואמרת שצריכה חליצה. וגם הבר"צ כתבו מזה שאלה להגאון מבערזאן\*, וכתב ג"כ שצריכה חליצה כפי פסק הש"ע שאין להתיר רק בקים לן שכלו לו חדשיו ע"י שבעל ופירש.

**ומכתבת** שמצאו הב"ד היתר בתשו' רע"א ע"י הברת העובר אחר ג' חדשים, לזאת נסתפקו בזה, אולם המעיין בתשו' רע"א ובתשו' הגאון מליס"א הי' שמה יותר צדדי היתר, והגאון בעל ב"א ז"ל מאריך מאוד בתשובה ומחמיר דלא מהני הברת עיבור. וגם בתשו' הגאון מהרי"ט אלגזי ז"ל מחמיר מאוד ומסיק שצריכה האשה חליצה מן הדין ולא מצד חומרא.

**וגם** הציע לפני אשר השלישו מעות להמו"צ מ..... ה"ה ר' ..... חתן הרב מ..... , וגם להעיד המעיד אשר ראה את האשה והי' כרסה בין שני' השלישו לו מעות בעבור העדות, וחתנו אתם בפירוש שבאים לא יתירו את האשה או לא יקח את המעות, אשר ממילא העדות בטל.

**והחלוצין** הפתי הוא חתן של ר' ..... אשר כפי שאמרו לי במה ישמע לדברי קדשו, כי הוא איש ישר הולך ואינו מלצני הדור ח"ו, לכן אבקש מאוד אשר ימחול כ"ק דודי מרן הקדוש שליט"א לכתוב לר' ..... הנ"ל, וגם לאבי החלוצין ה"ה ר' ..... אשר לא יעשו הנשואין של בניהם עד אשר יחלוצין הבחור הנ"ל. כי מלבד אשר כל ההיתר של הברת עיבור הוא כהררים התלויים בשערה, כי כפי פשטות פסק הרמב"ם והמור והש"ע אין היתר, וגם המקילים הגאונים רע"א וה"ג מליסא התיירו רק באם בדקו העדים בבדיקה וראו סימני עיבור, לא בראות העברה בעלמא שהעד עבר לפני האשה וראה אותה שהיא מעוברת, הנשמע כזאת. וגם בבדיקה בכוונה ג"כ הרבה מחמירים כנ"ל. ובפרט אשר ידוע בבירור אשר הדין עם העדים לוקחים כלם מעות בעבור העדות מהפסק. לכן בודאי הוא מכשול גדול, ואנכי אין ביכולתי לעשות מאומה, כי אנשי ..... מלעזנים על דברי.

**וגם** על האיסור של הג' מבערזאן פער פיו ר' ..... , ואמר מי שאינו יכול ללמוד הוא מחמיר, ואמר אשר אם יתנו לו חמשה ושבעים ר"כ אזי יתן היתר. והנני שולח ר"פ את המכתבים אשר שלחו לי מוישניצא אשר יראה כ"ק מרן דודי ה"ק שליט"א אשר עושים הכל בעבור

א. ה"ה הגאון מבערזאן זצ"ל בעל שו"ת מהרש"ם ותכלת מרדכי.

מעות בפים ביה בלא בושה כלל, וכדי בזיון אשר איש כזה יהי' מורה הוראה בעיר גאליציע, אשר במדינת אשכנז לא נשמע קלות כזה בפרהסיא בעוד"ר.

והנני מחכה אשר כ"ק מרן רבינו הגאון הקדוש שליט"א יתלבש בחסידותו וצדקתו לקנא קנאת התורה"ק למען כבוד שמו יתברך שלא יתירו חלוצה לשוק, ויזהיר את החלוץ ואת אביו ואת מחו' הנזכרים לעיל אשר לא יסמיכו עצמם על משענת קנה רצוץ רק בתורה יעשו, ובטח ישמעו לקול דברי קדשו.

והנשי"ת יעזור אשר נוכח שינהלנו לקראת משיח צדקנו בב"א, כנפש בן אחיו עבדו ותלמודו המשתתף מרחוק מול הדרת קדשו,

הק' שלמה הלברשטאם

שלמה בן בילא







# חרוותא דשמעתתא



חידושי  
ופלפולי דאורייתא  
\*  
עניני דיומא



## מדור זה הוקדש

לזכר נשמת האי גברא רבה ויקרא  
מוה"ר אברהם משולם פייביש הבהן  
בן מוה"ר פנחס זעליג זצ"ל  
אב"ד ור"מ קול' יהודה  
וויליאמסבורג ניו יארק יצ"ו

כאוד מוצל מאש מלחמת עולם השני'  
זכה והקים עולמות של תורה בדרך אבותיו הקדושים  
ובראשם זקינו הקדוש מופת הדור בעל הקול אריה זצ"ל

## גלב"ע ט"ו סיון תש"פ

נתנדב ע"י חבורת אמונת התורה  
לכבוד מורס ורבם  
הרה"ג רבי יוסף ארי' הבהן שווארץ שליט"א  
אב"ד אמונת התורה







## פלאפולא חריפתא

מאת כ"ק מרן אדמו"ר עמ"ר שליט"א

נאמרה יום ג' דחוד"מ פסח תש"פ לפ"ק\*

ביאור פלוגתת הראשונים

אי עובר על איסור כל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע

כשיטת הרא"ש והטור, דהרי אם אינו עובר על חמץ שאינו ידוע נסתר טעמו של רש"י ז"ל שהחיוב בדיקה הוא כדי שלא יעבור עליו, כי מאחר שאין ידוע לו בלא"ה אינו עובר עליו. ועל כרחך נשמע מזה שגם על חמץ שאינו ידוע עובר בכל יראה ובל ימצא.

**אמנם המפרשים** (ראה אור חדש ב.) הקשו סתירה בדברי רש"י ז"ל בענין זה, דהא אמרינן לקמן בגמ' (י.), אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער. אמר אביי, הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער, לא אמרן אלא שדעתו לחזור, אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער. אמר ליה רבא, ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי. וברש"י (ד"ה אפילו), אפילו מראש השנה נמי, דכי הדר ביה בימי הפסח עבר עליה וכו', וכשראהו עובר עליה, עכ"ל.

והקשה המהרש"ל ע"ז, שמשמעות דברי רש"י ז"ל הוא שכל זמן שלא ראהו אינו עובר עליו אף אם לא ביטלו. ומכח זה העלה דרש"י ז"ל איירי בחמץ שאינו ידוע, ועל כן כל זמן שלא ראה

א. הן נודע מחלוקת הראשונים בענין חמץ שאינו ידוע, אם עובר עליו בכל יראה ובל ימצא. לדעת הרא"ש ז"ל בפ"ק דפסחים (סי' ט') עובר עליו בכל יראה ובל ימצא, וז"ל, ועובר עליו בכל יראה ואע"פ שאינו רואה, דהא לא כתיב לא תראה חמץ אלא לא יראה (בלשון נפעל), משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראי', ואע"פ שאין ידוע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא, עכ"ל. וכן הטור בהל' פסח (אור"ח סי' תמ"ו) נמשך אחר דעת אביו, שכתב בתוך דבריו שעובר בשוגג על חמץ שאינו ידוע. אמנם לדעת התוס' ר"פ כל שעה (פסחים כא. ד"ה ואי) אינו עובר על חמץ שאינו ידוע, דהא לא ימצא כתיב, ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא. ומשמעות דבריהם הוא, שאפילו אם יודע שיש לו חמץ רק שאין מקומו ידוע לו ג"כ אינו עובר בכל יראה ובל ימצא (פרי חדש אור"ח סי' תל"א סק"א).

ודקדקו המפרשים ממה שפירש רש"י ז"ל בריש המסכתא (ב. ד"ה בודקין), אהא דתנן אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, שלא יעבור עליו בכל יראה ובכל ימצא, משמע מדבריו דס"ל

\* בעקבות מצב העולם כאשר אשתקד שערי תורה ותפלה ננעלו, הרצה כ"ק רבינו שליט"א השיעור כללי הקבוע בימי המועד בביתו נאווה קודש, ומשם הושמע על פני תבל.

**וכתב** שם לתלות הדבר במחלוקת אמוראים, דהא איתא בפירקין (לקמן ד:), דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן, אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב (שמות יב, יט) שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, וכתיב (שם שם, טו) אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, הא כיצד לרבות ארבעה עשר לביעור, וברש"י, שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו, הרי שהה בו שעה אחת. והובא בגמרא דברי שאר אמוראים שהביאו ראיות אחרות שהפסוק איירי בערב פסח. וצל"ד טעמא דאידיך אמוראי, הא שפיר קאמר אביי דמוכחי קראי הכי, ומפני מה לא ניחא להו הוכחתו.

**ותירין**, כי הוכחת אביי הוי דוקא אי אמרת דמ"ע דתשביתו הוא בקום ועשה, דאז שפיר סתרי קראי אהדדי, אבל אי אמרת דהמצוה הוא בשוא"ת אין שום סתירה בין ב' הפסוקים, דמה שאמרה תורה שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם היינו לא תעשה, וביום הראשון תשביתו היינו העשה שיהי' מושבת, רק שצריך להשבית קודם הלילה קצת כדי שיהא מושבת בלילה, ושוב אין שום הכרח שפסוק אך ביום הראשון קאי על ערב פסח. ולפ"ז נמצא, דאביי ס"ל דתשביתו הוא בקום ועשה, ועל כן מוכיח מקרא דתשביתו עצמו דקרא איירי בערב פסח, ואידך אמוראי ס"ל דתשביתו הוא בשוא"ת, הילכך הוצרכו ראיות אחרות שהפסוק איירי בערב פסח, יעו"ש בס' מנחת חינוך באריכות.

**ואחשבה** לדעת מהו שורש המחלוקת בזה, התיינח אביי דס"ל

אותה אינו עובר עלי', רק דחיישינן שמא ישהה מלבערו תיכף כשיוודע לו, ואז יעבור עלי'. ומבואר מדבריו, דלדעת רש"י ז"ל אינו עובר על חמץ שאינו ידוע כשיטת התוס', וא"כ סתרי דברי רש"י ז"ל אהדדי.

**ב.** והנראה ליישב ולהשוות דברי רש"י ז"ל, דס"ל שדבר זה אם עובר על חמץ ידוע או לא תלוי במחלוקת אמוראים. דהנה נודע חקירת המנחת חינוך (מצוה ט') בדבר מצות עשה דתשביתו, אם הוא מ"ע בקום ועשה שישבית החמץ, או דילמא מ"ע בשב ואל תעשה הוא שיהא חמץ מושבת מרשותו, וכמו מ"ע דשבתון שאם לא עשה מלאכה בשבת קיים המצוה.

**ונפק"מ** בזה לענין מי שאין לו חמץ, שאם המצוה הוא בקום ועשה אז מצוה עליו לחזר שיהא לו חמץ קודם הפסח ויוכל לבערו בי"ד, ובלא"ה לא קיים המצוה, וכמו במצות ציצית שאף שאם אין לו בגד של ד' כנפות אינו מחויב בציצית, מ"מ מצוה להדר ולקנות טלית של ד' כנפות כדי שיוכל להטיל בו ציצית ולקיים המצוה, אבל אם המצוה הוא בשוא"ת ע"י השבתת רשותו מחמץ אז א"צ לדקדק שיהא לו חמץ לבערו קודם הפסח כדי לקיים המצוה, כי אף בלי עשיית פעולת השבתת החמץ מקיים המצוה. תו איכא בינייהו, אם בא אחר וחטף חפצו ממנו וביערו, שאם המצוה הוא בקום ועשה הרי חטף ממנו מצותו וחייב לשלם לו עשרה זהובים כמבואר בחו"מ (סי' שפ"ב ס"א) לענין מצות כיסוי הדם, משא"כ אם המצוה הוא בשוא"ת הרי לא חטף ממנו מצותו וא"צ לשלם לו עשרה זהובים.

חמץ שאינו ידוע, כי לא איירי קרא בפעולת האדם בהשבת החמץ, אלא בתוצאת הפעולה שיהא רשותו מושבת מחמץ, והיינו כל אחד לפי האופן הראוי אצלו, שהחמץ ידוע ישרוף והחמץ שאינו ידוע יבדוק, וממילא א"ש מדוע לא הוצרך לפרש ענין הבדיקה, והבן.

ד. ואם כנים דברינו בזה י"ל, דהיינו טעמייהו דאמוראי דפליגי על אביי וסברי דעשה דתשבתו הוי בשוא"ת ודלא כפשטי' דקרא, דאינהו סברי דאיסור בל יראה ובל ימצא קאי נמי על חמץ שאינו ידוע, ואם כן מילתא דמסתברא הוא שגם עשה דתשבתו קאי על חמץ שאינו ידוע, וממילא לא יתכן לפרש דעשה דתשבתו הוי בקום ועשה, דהא לא מפורש בקרא חובת הבדיקה, אלא עכצ"ל דהוי עשה בשוא"ת. וממוצא הדברים אתה למד, דטעמא דאביי דס"ל דעשה דתשבתו הוי בקום ועשה, היינו משום דאזיל בשיטת התוס' שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא על חמץ שאינו ידוע, ואילו אידך אמוראי דס"ל דתשבתו הוי מ"ע בשוא"ת, היינו משום דאזיל בשיטת הרא"ש והטור שעובר בבל יראה ובל ימצא גם על חמץ שאינו ידוע, ודו"ק.

**וסיוע** לדברינו שאי אפשר לפרש מ"ע דתשבתו כפשוטו על חמץ שאינו ידוע, דהנה בשו"ת דברי חיים (ח"א א"ח סי' ט) מפרש מרן ז"ל דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"א וב'), דס"ל שיש איסור בל יראה ובל ימצא גם על חמץ שאינו ידוע וכשיטת הרא"ש ז"ל, אך עשה דתשבתו ליתא בחמץ שאינו ידוע, יעו"ש. ולכאורה כוונתו בזה הוא, כי דבריו מבוססים על מש"כ הפני יהושע בריש מס' פסחים (ב.) דתשבתו קאי על חמץ

דמצותו בקום ועשה, דהא הכי משמע לישנא דקרא דתשבתו, כי אם היתה המצוה בשוא"ת הול"ל אך ביום הראשון תשבות, ומדשני כאן לכתוב בלשון תשבתו דהוא לשון קום ועשה, משו"ה ס"ל לאביי דהוא מצות עשה בקום ועשה מעשה השבתה, וא"כ צל"ד כמו בעשה, דשבתון דקאי על יום השבת ומשמעות הכתוב הוא שתשבות בשוא"ת, אך מאי טעמייהו דאיך אמוראי דסברי דמצות תשבתו הוי בשוא"ת.

ג. ואפשר לומר שהדבר תלוי בדין חמץ שאינו ידוע, כי הרי מבואר לקמן (צה.) וברש"י ד"ה ל"ת ותוד"ה בפרטי' דלאוין דלא יראה ולא ימצא הויין ניתק לעשה דתשבתו, וא"כ מסתברא מילתא שהעשה דתשבתו איירי בכללי גוונא דאיכא לאוי דבל יראה ובל ימצא.

**ומעתה**, לדעת הרא"ש ז"ל שגם חמץ שאינו ידוע נכלל בלאו דבל יראה, א"כ הרי גם עשה דתשבתו קאי על חמץ שאינו ידוע. אמנם הדבר צריך לפנים, כי בשלמא על חמץ ידוע אפשר לקיים מצות השבתת חמץ, אבל היאך יקיים המצוה בחמץ שאינו ידוע, הלא אינו ידוע שיש לו חמץ כדי שיוכל להשבתו ולבערו. ואין לומר שכוונת הכתוב במצות תשבתו הוא שיבדוק אם יש לו חמץ ברשותו, כי אם כן הו"ל לפרש בקרא ענין הבדיקה, והגם שכתב הר"ן ז"ל (א. מדפי הר"ף) שענין הבדיקה יש לו עיקר בתורה בקרא דתשבתו, מ"מ אי קאי מ"ע זו גם על חמץ שאינו ידוע הו"ל לפרושי בהדיא ענין הבדיקה.

**ויתבן** לומר, שמפאת זה מוכרח לפרש דתשבתו הוי מ"ע בשוא"ת, וממילא שפיר נכלל בזה הן חמץ ידוע והן

ידוע. [והנה הפנ"י ז"ל ס"ל דאין חיוב בדיקה וביעור אחמץ שאינו ידוע מכח דהוי רק ספיקא בעלמא ע"ש. אמנם מרן ז"ל בסי' ח' חולק על הפנ"י וס"ל דלא שייך קולא דספיקא כאן ע"ש. וע"כ הא דהביא [בסי' ט'] דברי הפנ"י, היינו משום דמודה להפנ"י דתשביתו לא שייך בחמץ שאינו ידוע, ודו"ק]. והיינו דמשמעות הכתוב הוא שמצותו בקום ועשה, ודבר זה אינו שייך בחמץ שאינו ידוע, ולכן מחלק בדבר דדוקא לאוין דבל יראה ובל ימצא קאי נמי על חמץ שאינו ידוע אבל עשה דתשביתו לא קאי רק על חמץ ידוע, עייש"ה והבן.

ו. ולפי דרכנו ירווח לן לפרש מחלוקת רש"י ז"ל והתוס' בריש המסכתא (ב.), דתנן התם, אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר. ופירש רש"י ז"ל (ד"ה בודקין), שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא. אמנם התוס' (ד"ה אור) הקשו על דבריו, ופירשו שהחמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבוא לאכלו. ומורם מזה, דלפי פשט של רש"י ז"ל ס"ל למתני' דעובר בבל יראה ובל ימצא גם על חמץ שאינו ידוע, ואילו התוס' ז"ל לפי הפשט שלהם אין שום ראי' ממשנה זו בענין זה ושפיר יכול להיות ס"ל שאינו עובר בב"י וב"י על חמץ שאינו ידוע, וזה עולה לנכון עם דבריהם בריש פרק כל שעה הנ"ל דאין עוברין בבל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע.

ויש להסביר מחלוקתם במקום אחר לפום שיטתיהו, כי הנה המנחת חינוך (שם) העלה בדבר חקירתו במ"ע דתשביתו אם הוא בקום ועשה או בשוא"ת, שדבר זה שנוי במחלוקת בין רש"י ז"ל והתוס', כי רש"י ז"ל (לקמן ד: ד"ה בביטול) פירש המקור לדין ביטול מהא דכתיב (שמות יב, טו) תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב

ידוע. [והנה הפנ"י ז"ל ס"ל דאין חיוב בדיקה וביעור אחמץ שאינו ידוע מכח דהוי רק ספיקא בעלמא ע"ש. אמנם מרן ז"ל בסי' ח' חולק על הפנ"י וס"ל דלא שייך קולא דספיקא כאן ע"ש. וע"כ הא דהביא [בסי' ט'] דברי הפנ"י, היינו משום דמודה להפנ"י דתשביתו לא שייך בחמץ שאינו ידוע, ודו"ק]. והיינו דמשמעות הכתוב הוא שמצותו בקום ועשה, ודבר זה אינו שייך בחמץ שאינו ידוע, ולכן מחלק בדבר דדוקא לאוין דבל יראה ובל ימצא קאי נמי על חמץ שאינו ידוע אבל עשה דתשביתו לא קאי רק על חמץ ידוע, עייש"ה והבן.

אך לפימ"ש"כ המנחת חינוך שנחלקו האמוראים אם מצות תשביתו הוא בקום ועשה או בשוא"ת, שוב א"צ לחלק בין כל יראה ובל ימצא לתשביתו, אלא יש לפרש דמצות תשביתו הוא בשוא"ת ושפיר קאי גם על חמץ ידוע, ובפרט למאי דתשביתו הוי עשה המנתק הנך לאוין הרי מסתברא דקאי גם על חמץ שאינו ידוע כמו הלאוין והבן.

ה. והשתא דאתינן להכי יתיישב על נכון דברי רש"י ז"ל, כי רבא הוא אחד מהאמוראים החולקים על אב"י (שם ה.), ולהמבואר נמצא שנחלקו אב"י ורבא בדין חמץ שאינו ידוע, דרבא אזיל בשיטת הרא"ש והטור שעובר גם על חמץ שאינו ידוע, ואילו אב"י אזיל בשיטת התוס' שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע כנ"ל. והנה כללא הוא דאב"י ורבא הלכה כרבא, וא"כ ס"ל לרש"י ז"ל להלכה כשיטת הרא"ש והטור שעובר על חמץ שאינו ידוע.

**וממעים** זה פירש רש"י ז"ל במתני' בריש המסכתא שעובר על חמץ שאינו

לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם הי' לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה, ומכין אותו מכת מרדות. ותמהו עליו כל המפרשים, הלא אף בלי הטעם דהוי לאו שאין בו מעשה יש לפטרו ממלקות, דהא בל יראה ובל ימצא הם לאוין הניתק לעשה דתשבייתו, ואין לוקין על לאו הניתק לעשה (חולין קמא).

**אמנם** לפי דרכו של מרן ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל לענין חמץ שאינו ידוע א"ש, כי נודעים דברי הרמב"ם ז"ל בריש הל' תמורה (פ"א ה"א), שלוקין על התמורה אע"פ שניתקו הכתוב לעשה, שנאמר (ויקרא כז, לג) ואם המר ימירנו והי' הוא ותמורתו יהי' קודש, מפני שהלאו כולל יותר מהעשה, שבקרבן של ציבור או של שותפין אין עושין תמורה אם המירו אע"פ שהן מוזהרין שלא ימירו (תמורה יד, טז), וכל שהלאו כולל יותר מן העשה לוקין עליו.

**ומעתה**, לפי מה שהעלה מרן ז"ל בשו"ת דברי חיים בדעת הרמב"ם ז"ל, שלאוין דבל יראה ובל ימצא קאי הן על חמץ ידוע והן על חמץ שאינו ידוע ואילו העשה דתשבייתו קאי רק על חמץ ידוע, הרי נמצא שהנך לאוין כוללים יותר מהעשה, וממילא הרמב"ם ז"ל לשיטתו בהל' תמורה דככה"ג לוקין על הלאו, תו ליכא למימר שאין לוקין על חמץ מטעם דהוי ניתק לעשה, ודו"ק.

היא השבתה. אולם התוס' (שם ד"ה מדאורייתא) הקשו ע"ז, הלא אמרינן אהך קרא דאך ביום הראשון תשבייתו אך חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול (לקמן ו:). ותירץ הפני יהושע (לקמן ד:) ע"ז, ובאמת כבר קדמו בזה בחידושי הרמב"ן (שם), דכוונת הכתוב הוא שיהא החמץ מושבת מרשותו, והיינו שיבטל קודם זמן איסורו, ואז בחצות היום כבר יהא החמץ מושבת. ולפ"ז נמצא, דלדעת רש"י ז"ל מ"ע דתשבייתו הוא בשוא"ת, ואילו לדעת התוס' מצותו בקום ועשה, ומשום"ה הקשו דאחר זמן איסורו לא מהני ביטול, עי"ש.

**והדבר** עולה יפה כל אחד לפי שיטתו, דרש"י ז"ל דס"ל שעובר בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע, א"כ על כרחך צריך לפרש דמצות תשבייתו הוא בשוא"ת שיהא החמץ מושבת מרשותו, כי אי אפשר לפרש מצות תשבייתו בקום ועשה על חמץ שאינו ידוע וכמשנ"ת, וכיון שכן שפיר מצינן למימר דמצות תשבייתו היינו הביטול. מיהו התוס' דס"ל שאינו עובר ב"י וב"י בחמץ שאינו ידוע, א"כ יש לפרש כוונת הכתוב דתשבייתו כפשוטו שהוא בקום ועשה, ושוב אי אפשר למימר דהיינו ביטול, כי לפי זה נמצא שמוטל עליו לבטל החמץ ולקיים המצוה בחצות, ואז לא מהני ביטול, ודו"ק היטב.



**ואידי** שהזכרנו דברי מרן הדברי חיים ז"ל נימא בי' מילתא. הנה כתב הרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג), אינו



## הגאון רבי משולם דוד הלוי סאלאווייצ'יק זצ"ל

ראש ישיבת בריסק, עיר"ק ירושלים ת"ו

### ב' דיני שימור במצה דפסח

**ארץ** בריסק הרה וילדה - ירושלים גידלה שעשועיה - אוי נא תלמידי הישיבות כי אבדה כלי חמדה. עולם התורה והישיבות ספג אבידה קשה בהסתלק אחד מגדולי וזקני ראשי הישיבות בדורנו הגאון הגדול רבי משולם דוד הלוי סאלאווייצ'יק זצ"ל מבריסק, שהי' שריד לדור אחרון, ובנו של הרב מבריסק הגאון הגדול והמפורסם רבי יצחק זאב הלוי זצ"ל.

**לא** כאן המקום להאריך ברוממות גדלותו בתורה ומדרגותיו ביראת ה', רק ניתן להמליץ עליו מה שהתבטא פעם מרן הקדושת ציון זצ"ל הי"ד בהצביעו על אביו הגאון הרב מבריסק זצ"ל, אונטער דעם טוכענעם היט זיינער, ליגט א סאך יראת שמים (מתחת הכובע העשוי מבד אשר לו, מונח הרבה יראת שמים). כמו"כ ניתן להמליץ על הראש ישיבה זצ"ל, כי כל הבא בצל קורתו התפעל והושפע מיראת חטא ומורא שמים אשר נסוך על פניו.

**כבר** אמרו רז"ל לא אני תחילת הקדושה, וכידוע שידידות רבה נרקמה בין רבינו מרן הקדושת ציון לבין אביו הגרי"ז זצ"ל, מעת הפגשם יחד מדי שנה בעיר המרפא קרעניץ, וכמה עובדין טבין ושיחות יקרות מתאמרא בפי חסידים אודות העתים הללו, ואכנה"ל.

**בשנת** תשס"ח לפ"ק כשנסע כ"ק מרן רבינו שליט"א לארה"ק לחזק לב אנ"ש דשם, עלה לבקר את הגאון הישיש בביתו, ונתעוררה שיחה יקרה אודות הקשר הישנה מדור העבר, והועלה בזכרון אודות מה ששלח מרן הקדושת ציון את בנו כ"ק אדמו"ר מהר"ש זצ"ל להמלך בדעת הגרי"ז זצ"ל באמצע ימי המלחמה.

**זכינו** שבחיים חיותו שלח הגאון הראש ישיבה זצ"ל מחידו"ת לפאר קובצנו, ובכל פעם שהובא חוברותנו לפניו שיבח את מעשי ידינו, והביע התפלאות מרובה על עשיר תוכן הנושאים הנידונים. לכן מצאנו מן הנכון להדפיס חידו"ת שיהא בבחינת שפתותיו דובבות בקבר, ותיתי ל' לבנו ממלא מקומו הראש ישיבה הגרי"ז הלוי סאלאווייצ'יק שליט"א, שנהג בנו טובת עין וזיכה את הרבים מדברי תורה מכבוד הגאון זצ"ל, יכון מלכותו בהרבעת תורה ויראת שמים כדרך אבותיו הגדולים ז"ל.



**א)** רמב"ם פ"ה מחו"מ הל"ט: "משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר, הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא יהיה בו שום חמוץ". ובפ"ו הל"ט: "חלות תודה וריקקי נזיר שעשו אותן לעצמן אין יוצאין בהן, שנאמר ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לענין מצה בלבד הוא שיוצאין

שימור לשם מצה, דהרי דבריו שם באים לבאר דין עיסת הכלבים ודין חלות תורה המבוארים בפ"ו, ובהני הרי עסקינן בדין שימור לשם מצה, ולא מיירי כלל בדין שימור הא' שלא יחמיץ הדגן דמיירי ביה בפ"ה, וזהו שנקט בתחילת לשונו "בעיקר הדין דמשומרת לשם מצה", ור"ל דבריו הם כלפי הדין דבעינן שימור לשם מצה, ובהך דינא קאמר דמלבד עצם דין השימור, דבעינן שמירה מחימוץ לשם מצת מצוה, בעינן עוד שיחול בחפצא שם משומרת לשם מצה כדי שיוכל לצאת בה ידי חובת מצת מצוה, וכך נראה מכל לשונו שם, דמיירי רק בדינא דשימור לשם מצת מצוה.

**ועלה** בידן לפי כל האמור, דבדינא ד"ושמרתם את המצות" נכללו ג' דינים: א. שמירה בעלמא על הדגן שלא יחמיץ, ב. שמירה שלא יחמיץ לשם מצת מצוה, (ואיכא נפ"מ ביניהם, דהדין הא' בעינן ליה בכל שבעת ימי הפסח, והדין הב' בעינן ליה רק במצות שיאכלם בלילה הראשון לשם מצת מצוה), ג. בהא דבעינן שמירה לשם מצת מצוה בעינן שיחול בחפצא שם משומרת לשם מצה.

**ב)** יעויין במגיד משנה פ"ה מחו"מ הל"ט שהעיר, דלא נזכר בדברי הרמב"ם איזה חילוק בדין שמירה בין המצה שאוכל אדם בלילה הראשון למצה שאוכל בשאר ימי החג, והביא דמדברי הרמב"ם בפ"ח הלי"ג מוכח שיש איזה חילוק, שכתב שם: "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת, מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית, ואינו טועם אחריו כלום", עכ"ל. ומתוך זה מתבאר, דאמנם ראוי לעשות שימור לכל מצה שאוכל בכל ד'

בה, אבל זו משתמרת לענין הזבח", וכו'. ומבוארים בהלכות אלו ב' דיני שימור: א. דין שימור על הדגן שלא יחמיץ, ב. דין שמירה לשם מצה, ולכן אע"ג דבחלות תורה ורקיני נזיר ודאי נשמר שלא יחמיצו, בכל אופן אין יוצאין בהן ידי מצות אכילת מצה, משום שלא נשמרו לשם מצה. וזהו הטעם שחילק הרמב"ם הלכות אלו בב' פרקים, דבפ"ה מיירי בדיני איסור חמץ בפסח, כמבואר בהל"א שם ואילך, ולכן הזכיר דין שמירה מחימוץ בפרק זה, ואילו בפ"ו מיירי בדיני מצות אכילת מצה בפסח, עיין בהל"א שם ואילך, ולכן כתב דין שמירה לשם מצת מצוה בפרק זה.

**ויעויין** בחדושי רבנו חיים הלוי פ"ו מחו"מ הל"ה (הב', ד"ה אכן יש לדקדק) שכתב: "והנראה לומר בזה, דהנה בעיקר הדין דמשומרת לשם מצה תרי דיני יש בזה, חדא, עצם מעשה השימור שצריך לשמרה מחימוץ, שזהו עיקר מצות שימור, ועוד יש בה דין בחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה", וכו'. ומקופיא נראה דכוונתו לב' דיני השמירה שהזכרנו, דעיקר מצות השמירה היא שימור שלא יחמיץ, ותו בעינן שמירה לשם מצה. אולם כד דייקת בדבריו ובלשונו משכחת לא כך, דלא כתב דאיכא ב' דיני שימור, אלא קאמר דמלבד הדין דעצם מעשה השימור לשמור מחימוץ, בעינן עוד דיחול בחפצא שם משומרת לשם מצה, אבל לא הזכיר דאיכא דין שימור נוסף שישמור לשם מצה.

**אולם** זה חידוש גדול, דנמצא דלא נאמר דין שימור נוסף לשם מצה, ותמוה מאד לומר כן, וטפי נראה דבריו שם באים לבאר רק את הדין הב' דבעינן

בין המצה הנאכלת בלילה הראשון  
לנאכלת בשאר ימים.

**ויש** להעיר בזה לדעת הגר"א (מעשה רב, הלכות פסח אות קפה) דאיכא מצות אכילת מצה כל שבעה ימים, דלפי האמור א"כ שייך דדין שימור יעכב כל שבעה, דאם לא ישמרנו לא יחול ביה שם מצה, ואף שאינה חמץ, לא יקיים באכילתה מצות אכילת מצה. מיהו מסברא נראה, דגם במצה שלא נתקיים בה דין שימור מתקיימת המצוה המבוארת בדברי הגר"א, דדוקא בלילה ראשון דאיכא מצוה חיובית לאכול מצה, יתכן דאי לא קיים דין שימור לא חל בה שם מצה לענין קיום החיוב, אבל בשאר ימים דאין באכילה אלא מצוה קיומית, דכל שאוכל מצה מקיים בזה מצוה, נראה טפי דמקיים מצוה זו גם במצה שאינה משומרת, דסוף סוף מצה אכל, ודו"ק.

**ג**) ואפשר לבאר כוונת המ"מ בענין אחר, דלעיל (אות א') נתבאר, דאיכא ב' דיני שימור, שמירה בעלמא על הדגן שלא יחמיץ, ובזה מיירי הרמב"ם בפ"ה, ודין זה נוהג כל שבעה, ושמירה שלא יחמיץ לשם מצת מצוה, ובזה מיירי הרמב"ם בפ"ו, ודין זה נוהג רק בלילה הראשון, ולפ"ז יתכן דכל הדין עיכוב אמור רק כלפי דין השימור לשם מצת מצוה, אבל הדין שימור שלא יחמיץ אינו לעיכובא אפילו ביום הראשון, והוא דין לכתחילה בעלמא, ולכן בפ"ה דמיירי לענין שמירה שלא יחמיץ לא הזכיר הרמב"ם כלל איזה עיכוב, דבדין זה ליכא שום עיכוב, וכל שבמציאות לא החמיץ מותר לאכלו, ובפ"ו מיירי בדין שמירה לשם מצת מצוה, ולכן כתב בהל"ה דאין יוצאים בעיסת הכלבים, ובהל"ט דאין יוצאים

ימי החג, אבל אין זה לעיכובא, ורק בכזית מצה של לילה הראשון, שיש חובה לאכול כזית מצה משומרת, הוי השימור לעיכובא, עכ"ד. ויל"ע מהיכי תיתי לחלק כן, דכיון דילפינן מ"ושמרתם את המצות" דבעינן שמירה מחימוץ לכל שבעה, א"כ ממה נפשך, אי נקטינן דרך לכתחילה בעינן כן, נימא כן גם בלילה הראשון, ואי נקטינן דבכזית של מצוה בלילה הראשון הוי לעיכובא, נימא כן גם כל שבעה, (ומקופיא מצינו למימר דהדין שמירה דאורייתא הוא רק בכזית מצה של מצוה בלילה הראשון, ודין השמירה בשאר ימים הוא מדרבנן בלבד, אבל לא משמע כן כלל מלשון הרמב"ם והמ"מ).

**ויתכן** לפרש כוונת המ"מ כן, דיל"ע מהו העיכוב דשייך משום דין שמירה, הא החימוץ הוא מציאות שנעשה חמץ, ואם החמיץ גם בלאו דין שימור אסור לאוכלו כל שבעה, ואם לא החמיץ מה שייך שיהיה בו עיכוב ויאסר באכילה, לו יהי דלא חל ביה שם מצה, אבל אכתי לא גרע משאר פירות וירקות דשרו באכילה כל שאינם חמץ. ועל כרחך הביאור הוא, דלענין מצת מצוה שייך כן, דלקיום מצות אכילת מצה בעינן פת שיש לה שם מצה, ובזה יתכן עיכוב דכל שלא שמר העיסה מחימוץ לא חל עליה שם מצה, ואין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. מהשתא נמצא, דלמעשה כל דין השימור שייך רק בכזית הנאכל בלילה הראשון, דמצות אכילת מצה נאמרה בכזית אחד בלילה הראשון, וכלפי זה שייך דדין שימור יעכב, אבל בשאר ימים דליכא מצוה לאכול מצה, לא שייך דדין השמירה יעכב כלל, דגם אי נימא דכל שלא נשמר לא חל ביה שם מצה, לא אכפת לן מזה, דאין צריך לאכול מצה דוקא, ולכך התכוון המ"מ דאיכא חילוק בדין השמירה



שיאכל כזית מצה באחרונה), ודין בצק כזה מבואר בהלכה שהביא שם בתחילת דבריו דמי שאין לו מצה משומרת אלא כזית וכו', דכתב שם: "כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת", ומבואר דמיירי שיש לו מצה שאינה משומרת, ומסתימת לשונו משמע דאינה משומרת כלל (אפילו שמירה מחימוץ), ורק דידוע ליה שאינה חמץ, דהיינו בצקות של נכרים, וקאמר דאוכל סעודתו ממצה זו, ורק משום דאינו יוצא בה ידי חובת אכילת מצה לכן לבסוף "מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית (של המצה המשומרת), ואינו טועם אחריו כלום", ונמצא דנתבאר בדברי הרמב"ם גם דשרי לאכול בצקות של נכרים בפסח, וגם דאין יוצאים בהם ידי חובת אכילת מצה בלילה הראשון.

**וצ"ל** דהמ"מ הבין ד"מצה משומרת" ו"מצה שאינה משומרת" שהזכיר הרמב"ם שם, הכוונה לשימור לשם מצה, ומצה שאינה משומרת היינו שנשתמרה מחימוץ אבל לא לשם מצה, ונמצא דדין בצקות של נכרים שלא נשתמרו כלל, גם לא מחימוץ, לא נזכר בדברי הרמב"ם. אלא דהא גופא קשיא, מה מכריחו להבין כך, הרי י"ל דכוונת הרמב"ם למצה שלא נשתמרה כלל, וצ"ע.

**וע"ע** בביאור הלכה סימן ת"ס (סעיף א' ד"ה מצת מצוה), שהביא דברי המ"מ הללו, והביא פלוגתת הראשונים בביאור דין בצקות של נכרים, דלדעת הר"ח מיירי שישאל ראה שלא נתערב בהן חמץ, והיינו דנתקיים בהם דין שימור מחימוץ בעלמא, וביאר הב"י דלפ"ז אין בהך מימרא שום חידוש דין, ומהאי טעמא השמיטו הרמב"ם, ע"ש. וזה ודאי תמוה, דהך דינא בכל אופן מתבאר מתוך ההלכה

בחלות תודה ורקיקי נזיר, דהך דין שימור הוי לעיכובא.

**ומהשתא** י"ל דזהו החילוק שהזכיר המ"מ בין לילה הראשון לשאר ימים, דלעולם הדין שימור שלא יחמיץ נוהג כל שבעה, ושווה בכל שבעת הימים, אלא דהוא אין בו שום עיכוב, וגם בלילה הראשון אין בו עיכוב, ורק דאכתי בלילה הראשון איכא דין אחר, דבעינן שמירה לשם מצת מצוה, והך דינא הוי לעיכובא, ונמצא דאיכא חילוק בין לילה הראשון לשאר ימים.

**והחילוק** בין הביאורים הוא, דלביאור קמא נמצא, דבעצם דין השימור נוהג כל שבעה, וגם הוי לעיכובא כל שבעה, אלא שאין בו נפ"מ למעשה רק בלילה הראשון דאיכא חיוב אכילת מצה. ולביאור בתרא אמנם איכא דין שימור שלא יחמיץ כל שבעה, אבל הך דינא אינו מעכב אפילו ביום הראשון, אלא דאיכא גם דין שימור לשם מצת מצוה המעכב, אבל הוא אמור ביום הראשון בלבד. ופשטות לשונו של המ"מ נוטה לביאור קמא, דלא הזכיר שם ב' דיני שימור, ומשמע דמיירי רק בדין שימור מחימוץ דמיירי ביה בפ"ה, ואף משום דין שימור זה שייך עיכוב, ודו"ק.

**ד) וע"ע** במ"מ שם שכתב: "ואע"פ שקשה לי למה לא כתבו (הרי"ף והרמב"ם) הא דבצקות של נכרים אדם ממלא כרסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, וכוונתם צריכה לי עיון", עכ"ל. וקושייתו צ"ע, דהרי בהני בצקות מיירי דידוע לן שאינם חמץ, ורק דאי אפשר לצאת בהם ידי חובת משום שלא נשתמרו לשם מצה כמבואר ברש"י בההיא מימרא (פסחים מ. ד"ה בצקות של נכרים וד"ה

דמי שאין לו מצה משומרת הנ"ל, בין אי נימא דהכוונה ב"מצה שאינה משומרת" שנשתמרה מחימוץ ולא נשתמרה לשם מצת מצוה, וכל שכן אי נפרש דהכוונה שלא נשתמרה כלל, והרמב"ם לא השמיטו כלל, אלא כתבו בלשון אחר.

והביאור הלכה מביא עוד לדברי הא"ר, דאף לפירוש רש"י דמיירי שלא נתקיים בהם דין שימור כלל ורק ידוע לן שלא החמיצו, מ"מ השמיטו הרמב"ם משום שהוא מילתא דפשיטא, ותמה עליו הביאור הלכה, דמסתימת דברי הרמב"ם משמע דצריך שימור למצות דכל ימי הפסח כמ"ש המ"מ, ולכן הכריע להלכה דאין להקל בזה כלל, ע"ש. ולדברינו דלעיל אין לזה הכרח, דהך שימור דכל ימי הפסח אינו לעיכובא, ורק השימור לשם מצת מצוה מעכב, וזהו המבואר בדברי המ"מ. ומשמע מתוך זה דהביאור הלכה לא נחית לחלק בין ב' דיני השימור (ונראה דהבין כוונת המ"מ כביאור קמא שכתבנו), וכך נראה מתחילת דבריו, דהשו"ע מיירי בדין שמירה לשם מצת מצוה, והביאור הלכה מביא על זה דברי הרמב"ם בפ"ה מחו"מ הנ"ל דלפי איך שבארנו לעיל מיירי בדין שמירה מחימוץ בעלמא, ומשמעות דברי הביאור הלכה היא שהכל אחד, ודו"ק היטב.

ה) לפי האמור יל"ע בדין שמירה דמנחות (המבואר במנחות נג. ונה). האם הוי לעיכובא או לא, ולכאורה יתכן לתלות את הנידון בב' הביאורים בדברי המ"מ, דבפשטות במנחות איכא רק דין שמירה מחימוץ בעלמא, ומעתה, לביאור קמא הרי שייך עיכוב גם בדין שמירה מחימוץ בעלמא, והעיכוב הוא משום דכל אכילה שיש בה מצוה שייך עיכוב (ולכן לא משכחת

עיכוב אלא בלילה הראשון), וא"כ גם במצה דמנחות שייך עיכוב זה, כיון דבאכילת מנחות איכא מצוה, ושפיר שייך עיכוב בדין שמירה דידה. ולביאור בתרא, דעיכוב שייך רק בדין שמירה לשם מצת מצוה, אבל בשמירה מחימוץ בעלמא לא שייך עיכוב, א"כ במנחות דאיכא רק שמירה מחימוץ בעלמא לא שייך דין עיכוב כלל, (אלא א"כ נימא דגם במנחות איכא דין שמירה לשם מצה ויש לצדר בזה ואכמ"ל), ואשכחן בהכי נפ"מ נוספת בין ב' הפירושים בדברי המ"מ.

ויתבן לפשוט ספק זה, דבמנחות סט: איתא: "בעי ר' זירא, חיטין שירדו בעבים מהו, אי למנחות אמאי לא", וצ"ע איך בעי להכשיר חיטין אלו למנחות, הא העבים הם מים, ונמצא שחיטים אלו לא נשמרו מחימוץ, ועל כרחך דדין שמירה דמנחות אינו לעיכובא. ובפשיטות מוכח נמי דבמנחות לא נאמר כלל דין שמירה לשם מצה, דאי נאמר דין זה היה מעכב, כמשנ"ל לעיל לענין מצה דפסח, וכיון דמוכח מהתם דהדין שמירה אינו מעכב, משמע דבמנחות לא נאמר כלל דין שמירה זה. ומ"מ לישנא דגמ' "אי למנחות אמאי לא" לא מחוורא, דגם אם דין השמירה דמנחות אינו מעכב, אבל לכתחילה ודאי בעינן ליה, ואיך קאמר "אמאי לא", הא מצי למימר דמבעי לר' זירא אי מצי לכתחילה להשתמש בחיטים אלו למנחות, וצ"ע בזה, ומ"מ הא מיהת בודאי מוכח מהתם דדין השמירה אינו מעכב.

והיה אפשר לדחות עיקר הראיה, דמיירי שהעבים בלעו ספינה שהיו בה חטים, כדמשמע מלשון רש"י שם שכתב: "כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה

מצה של מצוה יש בה גם דין שמירה לשם מצת מצוה, ושמירה זו מתחלת כבר משעת קצירה, ולכן החיטים של מצת מצוה משמרים אותם כבר משעת קצירה גם לפי המנהג הפשוט.

**ומיהו** האמת נראה, דגם דין השמירה משעת קצירה לחטים העומדים לאפות מהן מצת מצוה הוי רק חומרא בעלמא, דכיון שמוכח דלשמירה מחימוץ סגי בשמירה משעת לישא (והגם דצ"ע אמאי, אבל כך מוכח), א"כ מהיכי תיתי דלחטי מצת מצוה נבעי שמירה משעת קצירה, דמה בכך דבעינן בהו שמירה לשם מצה, אבל גם שמירה זו הרי ענינה שמירה מחימוץ, וכיון דסגי לזה משעת לישא, מנא לן להצריך בחטים אלו שמירה משעת קצירה. ועל כרחק צ"ל דכל השמירה משעת קצירה אינה אלא חומרא והידור בעלמא, ולכך במנהג הפשוט נהגו להחמיר ולהדר רק בחטים העומדים למצת מצוה.

**באופן** שנמצא לפי כל זה, דמעיקר הדין סגי לכתחילה בשמירה משעת לישא בלבד, וממילא אזדא לה הראיה מהא דחטים שירדו בעבים, דיתכן דדין שמירה במנחות הוי לעיכובא, אבל התם חטים ירדו, ואכתי לא בעינן להו שמירה, ולכך קאמר דשרי להשתמש בהו לכתחילה למנחות. (ולפי האמור דבחסים דפסח איכא מצוה מן המובחר והידור לשומרם משעת קצירה, יתכן דאף במנחות בעינן להדר כן, וצ"ע בזה.)

**ז**) המגיד משנה שם מביא בסוף דבריו את דברי הרשב"א, וז"ל: "ודע, שמצה של מצוה, אם לשה עכו"ם או חרש שוטה וקטן, אפילו אחרים עומדים על גביהם לא יצא, וכך העלה הרשב"א ז"ל, עכ"ל.

מלאה חטין", והם היו סגורים בקופסא וכדומה, ומי העבים לא נגעו בהם, וירדו בעודם סגורים מבלי שיגעו בהם המים, באופן שנשמרו מחימוץ, אבל כל זה דוחק רב, (ועיין בנודע ביהודה תנינא סימן ס"ז שצידד כן). ועוד היה אפשר לדחוק, דמכשירים חטים אלו רק למנחות חמץ, היינו חמץ שבלחמי תודה ושתי הלחם (עיין בנוב"ש), אבל גם זה לא משמע.

**ו**) אמנם יש לדחות ראייה זו ממקום אחר, דמלשון הרמב"ם בפ"ה מחו"מ הל"ט מבואר דדין השמירה מתחיל משעת קצירה, דכתב שם דצריך לשמור הדגן משעה שנקצר, וכן כתב דדגן שטבע בנהר או שנפל עליו מים אסור לאוכלו, ובכל אופן כתב המ"מ: "והמנהג הפשוט ידוע, שמשמרים המצה מעת קצירה למצה של מצוה, ושאר הימים אוכלין מפת שמשמרים אותו מחמוץ משעת לישא. והרבה מפרשים כתבו שמצוה מן המובחר והידור הוא זה, אף דקיי"ל דסגי בשימור דקודם לישא, לקנות חטים ולשמרם לפסח", עכ"ל, (והיינו דמצוה מן המובחר והידור לקנות חטים לכל ימי החג ולשמרם, אע"ג דלשאר ימי החג סגי בשימור משעת לישא). והגם דהמנהג הפשוט צ"ע, דכיון ששייך חימוץ גם לחטים, דמשום הכי אם טבע בנהר אסור לאוכלו, ולכן לכתחילה צריך לשומרם כבר משעת קצירה, א"כ אמאי לא בעינן שמירה משעת קצירה, הא בעינן לשמור מכל צד חימוץ, אבל מ"מ מתבארים ממנו ב' דיני השימור הנ"ל, וזהו החילוק בין מצה של מצוה למצה של שאר ימים, דמצה של שאר ימים שיש בה רק דין שמירה מחימוץ בעלמא, שמירתה מתחלת משעת לישא, והשמירה לפני כן אינה אלא מצוה מן המובחר והידור כמו שכתבו הרבה מפרשים, ואילו

ולכאורה קשה אמאי לא מהני אחרים עומדים על גביהם, הא השמירה דבעינן הוא מחימוץ, וכיון שעומד על גביהם ורואה את המציאות שלא החמיצה שפיר דמי, (והא דאשכחן דלא מהני גדול עומד על גביהם הוא רק בהיכא דבעינן עשיה לשמה). ובכלל צ"ע, דמשמע מדבריו דדברי הרשב"א הם במצת מצוה בלבד, ואמאי, הא בכל המצות בעינן שמירה מחימוץ.

וגם מזה מבואר כמשנ"ת לעיל (אות א') דנאמרו ב' דיני שמירה, חדא מחימוץ בעלמא, ותו לשם מצת מצוה, וחדא מתרצא לחברתה, דלשמירה מחימוץ בעלמא פשיטא דסגי בגדול עומד על גביהם, ולהכי בסתם מצות סגי גם בלישת עכו"ם וחש"ו, דלא בעינן בהו אלא שמירה מחימוץ בעלמא, אבל במצת מצוה בעינן שמירה לשם מצת מצוה, ולהכי אפילו גדול עומד על גביהם לא מהני, דכל דבעינן שמירה לשמה לא סגי בגדול עומד על גביו, ופשוט כן. ורק דצ"ב לשונו של המ"מ שלא נחת לפרש להדיא לב' דיני השמירה הללו, כמו שהערנו לעיל (אות ג'), ועכ"פ מדבריו לכאורה עולה כן.

ויעויין בשו"ע או"ח סימן ת"ס (סעיף א') שכתב כדברי הרשב"א, דאין לשין ואופין מצת מצוה ע"י עכו"ם וחש"ו, וביאר המשנ"ב סק"ב: "מצת מצוה, משא"כ בשאר מצות אין צריך שימור לשם מצוה, רק שיוזהר שלא יהיה בהן חשש חימוץ, ומותר לעשות על ידיהן אם משגיח עליהן". ובסק"ג מבאר עוד: "הטעם (דאין לשין ואופין ע"י עכו"ם וחש"ו), דכתיב ושמרתם את המצות, ומשמע מזה דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה, ונכרי וחש"ו

ועיקרן של דברים, דאיכא ב' דיני שימור, מבוארים טפי בדברי הט"ז שם (סק"א) יעו"ש, אלא שהוא כתב דהדין שמירה לשם מצת מצוה נוגע רק בשעת הלישה והאפיה שהם עיקר עשיית המצה, ולכן אין עושין מלאכות אלו ע"י עכו"ם וחש"ו (והעלה מזה, דאין לתת לקטן אפילו לנקר את המצה של מצוה, וע"ע במג"א שם מש"כ בזה), ואילו השמירה מחימוץ שייך גם קודם, ובזה מהני גם עכו"ם וישראל עומד על גביו, כמבואר בשו"ע סימן תנ"ג (שם) דבשעת הדחק אפשר ליטול חטים מן השוק, וזה להיפך ממשנ"ת (ומהמבואר במשנ"ב שם) דהשמירה לשם מצת מצוה נוהגת כבר משעת קצירה, ודו"ק.

וע"ע בביאור הלכה סימן ת"ס שם (ד"ה אין לשין) שמביא פלוגתת הפוסקים בדין שמירה, דלדעת הב"ח והחק יעקב הוא דרבנן, ולדעת הפרי חדש הוא דאורייתא, ובפמ"ג מוכיח כדבריו מתשובת הרשב"א, וביאור הלכה מוכיח כן מדברי הרמב"ם בפ"ו מחו"מ הנ"ל, ויש להוסיף, דאף מפשטות הסוגיא דמנחות נג. מוכח לכאורה דהוי דאורייתא, דבעינן למילף משמירה זו למנחות.

ויעויין בשו"ע או"ח סימן ת"ס (סעיף א') שכתב כדברי הרשב"א, דאין לשין ואופין מצת מצוה ע"י עכו"ם וחש"ו, וביאר המשנ"ב סק"ב: "מצת מצוה, משא"כ בשאר מצות אין צריך שימור לשם מצוה, רק שיוזהר שלא יהיה בהן חשש חימוץ, ומותר לעשות על ידיהן אם משגיח עליהן". ובסק"ג מבאר עוד: "הטעם (דאין לשין ואופין ע"י עכו"ם וחש"ו), דכתיב ושמרתם את המצות, ומשמע מזה דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה, ונכרי וחש"ו

הלכה ד"ה מצת מצוה נראה שלא נחית לחלק לב' דיני שימור שבארנו).

**ולפ"ז** אודא לה הראיה מפשטות הסוגיא דמנחות, דלעיל (אות ה') נקטנו בפשיטות דבמנחות איכא רק לדין שימור מחימוץ בעלמא, והך דינא כו"ע מודו דהוי מדאורייתא, ואין להוכיח מסוגיא זו לדין שימור לשם מצת מצוה, (ולשיטת הב"ח והח"י דהך שימור הוי מדרבנן לא קשה מה שהקשינו שם אמאי לא ילפינן למנחות גם להך שימור). אבל אי נימא כמו שצידדנו שם דגם במנחות איכא דין שימור לשם מצת מצוה, א"כ מוכח שפיר מההיא סוגיא דהוי דינא דאורייתא, ודו"ק.

**אמנם** זה אינו, דלכאורה כל פלוגתתם היא רק בדין שימור לשם מצת מצוה, אבל דין שימור מחימוץ בעלמא לכו"ע הוי מדאורייתא, (ולפ"ז היה מקום לומר דהא דהרמב"ם לא הזכיר במנחות דין שמירה לשם מצה הוא משום דס"ל כב"ח דבפסח הוי רק מדרבנן, אלא דמדבריו בפ"ו מחו"מ מוכח דס"ל דהוי דאורייתא כנ"ל), וזהו שהוכיח הביאור הלכה כפר"ח מדברי הרמב"ם בפ"ו, דהתם מיידי בדין שימור לשם מצת מצוה כמשנ"ת לעיל. רק יש להעיר מדוע לא ביאר להדיא בביאור הלכה חילוק זה, דהא הוו דינים שונים כמבואר מדבריו במשנ"ב, (וכבר הערנו לעיל סוף אות ג' דאף מדברי הביאור



## הרב שמואל אליעזר שטערן

גאב"ד מערב בני ברק

והרב הגד"צ זכרון מאיר, בני ברק יע"ו

### בענין גר יורש את אביו - לענין חמץ בפסח

בראשונים שם י"ל דגם בירושה ליתא, ויל"ע בזה, ועיין בהגהות שביבי אש על תלמיד הרשב"א פסחים שם].

**ולכאורה** היה נראה בפשיטות דהא מילתא תליא במה דפליגי

רבוותי מאי טעמא חשיב חמץ בפסח אינו ברשותם של הבעלים אם מצד איסור הנאה דרביע עליה, או משום דכל ישראל מצווין לבערו ובעמוד והשבת קאי, דאי משום איסור הנאה מצינן למימר דלדעת הני ראשונים דאית להו דאיסורי הנאה יש להם בעלים ועיין היטב בריטב"א סוכה דף לה. ובקידושין דף נו: ובשו"ת ריב"ש סי' ת"א ובאבנ"מ סי' כ"ח ועוד, לדידהו נראה פשוט דחמץ איתא בירושה ואותה הבעלות שהיה לבעל החמץ עוברת ליורשיו, אך אי נימא דההפקעה היא משום דהחמץ עומד להיות מושבת והוי כאבודה ממנו ומכל העולם פשיטא דהוי הפקר גמור ואינו בתורת ירושה כלל, ועיין בשביבי אש פסחים – בירורי ענינים סי' ו' בארוכה וכן במכירת חמץ כהלכתה - שביבי אש סי' ה', ויש להאריך בזה טובא ואכ"מ.

**ובאמת** דברי הנוב"י דפשיטא ליה דאיסורי הנאה ליתא בירושה תמוהין טובא דלהדיא מבואר בגמ' קידושין דף יז: דאיכא תורת ירושה בעבודה זרה ולכן קאמר התם דאי גר יורש את אביו דבר תורה אסור לו להחליף אם אחיו הגוי ולתת לו את הע"ז

א. יש לדון האין ליהוי דינא אם הגוי, קונה החמץ, מת בימי הפסח והניח אחריו בן שנתגיייר, האם הבן הגר יורש את החמץ וזוכה בכל החמץ שהיה קנוי לאביו ועובר עליו בכל יראה ולאחר הפסח יהא כל החמץ אסור בהנאה כדין חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח או לא, ויש לברר דיני ירושת הגר את אביו ודיני ירושה באיסורי הנאה וכדלהלן. [ובמק"א הארכתי בענין מת הגוי והשאיר בן גוי היכי לידייניה להאי דינא].

והנה בענין ירושה באיסורי הנאה מצינו לרבינו הנוב"י בשו"ת או"ח קמא סי' כ' דפשיטא ליה דליכא ירושה באיסורי הנאה ואין החמץ עובר בירושה אם מת האב הישראל בתוך הפסח, ויתירה מכך פשיטא ליה לנוב"י דאפילו אם מת האב בשעה ששית דרבנן נמי אין הבן יורש את אביו, דאיסורי הנאה דרבנן כדאורייתא דמי ולאו ברשותיה וכדאי' בגמ' פסחים דף ו:.

[**ובאמת** תמוה קצת מה שכתב בנידון שעה שישית דרבנן דהרי מן התורה עדיין הוי שלו ואין נימא דפקע מיניה דין ירושה אף מן התורה, והא דלענין קידושין אינה מקודשת כלל הוא משום דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו וכפרש"י פסחים דף ז. אבל בירושה ליכא למימר הכי. ומיהו להני דאית להו דאינה מקודשת משום שבמציאות אינו שוה מאומה וכמבואר

מדרבנן כדי שלא יחזור לסורו, וקאמרינן התם דלכן מותר לגר לומר לאחיו הגוי טול אתה ע"ז ואני יטול דברים המותרים, אבל אי הוי ירושה דיליה מן התורה לא הוי שרי למיעבד הכי משום דהוי חליפי ע"ז, עיי"ש.

**ומבואר** להדיא דכיון דאין ירושתו אלא מדבריהם לא הוי חליפי ע"ז, ולכאורה טעמא דמילתא הוא משום דאין זכייתו של הגר חלה מיד עם מיתת אביו הגוי אלא לכי מטא חלקו לידו דהכי תקינו לה רבנן, ומשום"ה יכול הוא להחליף לפני שהירושה מגיע לחלקו, דאכתי לאו ידידיה הוא ובאמת לאחר שחלקו והגיע כבר לידו מחצה מכל הירושה, כולל גם איסורי ההנאה, באמת לא יהא רשאי להחליף וכן מבואר בדברי המאירי שם בקידושין ובפיה"מ להר"מ פ"ו דמאי. ועיין ח"ס ע"ז דף סד: וכן מוכח מדברי הר"ש פ"ו דמאי מ"י והובא בגליון הרעק"א או"ח סי' רמ"ה ס"א שכתב לענין שביית שבת בשותפות עם גוי דבגר ונכרי שירשו את אביהם מהני התנאה לפני חלוקת הירושה כיון דזכית הגר באה רק לאחר שהנכסים באו לרשותו, ע"ש.

**ומעתה** נראה לכאורה דכיון דנתחדש בדין תקנת ירושת הגר את אביו דאינו קונה לאתרו את הירושה אלא לכי מטא לידיה וכיון שכן נראה דאם לא יטול הגר איליו את החמץ שקנה אביו אז לא תחול זכייתו ולא יעבור על החמץ לאו דבל יראה ובל ימצא כיון דאכתי לאו ידידיה הוא ואם יקחנה רק לאחר הפסח לרשותו ואז יזכה בה מכאן ואילך יהא החמץ מותר לאחר הפסח, כן נראה לענ"ד בזה.

וליטול תמורתו מהירושה דברים אחרים דדמי איסורי הנאה הוא דשקיל, הרי מוכח להדיא דאיכא תורת ירושה אף במידי דמיתסר בהנאה ואח"כ ראייתי דכבר תמהו עליו בזה.

**ולענ"ד** נראה ליישב דברי הנוב"י בפשיטות דאה"נ ליכא באיסורי הנאה דין ירושה אבל בע"ז של גוי כיון דכל זמן שהוא של גוי אית לה ביטול נמצא דיש לה שווי ממון דאפשר לבטלה ולכן שפיר מצי חייל הקנין של הירוש נהי דלאחר הזכיה יהא נפקע דין הממון דע"ז של ישראל לית לה ביטול אבל אין זה מונע את הזכיה וכן מבואר בר"ן ע"ז פרק השוכר ואסברה לה היטב האו"ש בפ"א חמץ ומצה, וכן מצאתי אח"כ בשו"ת זרע אברהם סי' כ' אות י"א, עייש"ה בכל דבריו.

**ומעתה** ניחא היטב דהנוב"י איירי לגבי ירושת חמץ של ישראל שהוא אסור בהנאה על המוריש ולכן קאמר שפיר דליתא בירושה, דהא לית ליה למוריש מאומה להוריש, משא"כ בההיא דקידושין דאיירי בזכיה מרשות גוי, דהמוריש הגוי אית ליה בה דין ממון בזה שפיר איתא בירושה.

**וביון** שכן נראה לכאורה דהוא הדין הכא לענין גר שירוש את אביו הגוי שמת בפסח, דגבי האב המוריש החמץ מותר בהנאה וכלפי ידידיה חשיב בר דמים ואית ליה בה דין ממון שפיר אית בה דין ירושה ועובר הבן הגר על איסור בל יראה ואם אינו מבערה מן העולם קנסינן לאסור את החמץ.

**ב.** אמנם אכתי יש מקום לדון טובא בזה דהנה בגמ' קידושין שם העלו דמה שגר יורש את אביו הוא רק

ומיהו מספקא לי האם הכ תקנתא הוי רק כשיש מלבד הגר עוד בן נוסף שהוא גוי דבכה"ג רצו החכמים שיכול הגר להחליף עם אחיו, אבל כשהוא לבדו יתכן דירושתו חלה לאלתר עם מיתת האב, וא"כ יתכן דתחול זכייתו על החמץ מיד ויעבור על כל יראה והחמץ ייאסר בהנאה אם לא ביער את החמץ, ברם הדעת נוטה דלא חילקו חכמים בתקנתם והשוו תקנותיהם ובכל גווני חלה זכיית הגר רק בהגעת הרכוש לידו, ויל"ע בזה.

והנה לפי כל מה שנתבאר בס"ד היה נראה לכאורה דאם לא מטא החמץ לידו או לרשותו של הגר בתוך ימי הפסח לא זכה בהן בפסח והחמץ מותר לאחר הפסח, כנלענ"ד בס"ד וראה עוד להלן בזה.

ג. ואכתי יש מקום לעיין בהא מילתא מדין דינא דמלכותא דכיון דבדינא דמלכותא זוכה הגר בחמץ א"כ אכתי יש בזה משום לתא דכל יראה, והנה בפתחי חושן פ"א נחלות נקט בפשיטות דאף אם הגר אינו יורש את אביו לא מן התורה ולא מדבריהם מ"מ יכול להוציא את חלקו בירושת אביו בדינא דמלכותא, עכ"ד, ולפי דברינו הנ"ל יתכן דעובר על זה בכל יראה כיון דזוכה מדיניהם. ומיהו יתכן דאין דינא דמלכותא מזכה ליורש בעל כרחו מה דלא ניחא ליה בה וכיון דאיסורא לא ניחא ליה דליקני לא זכה בירושה מצד דינא דמלכותא ולא נפנית לברר דבר זה ועדיין יל"ע בזה.

[ואנב, יש לעיין אי נימא דהגר זכי בחמץ מדרבנן דתקנו לו בכל גווני ירושה מדבריהם האם עובר על כל יראה רק מדרבנן או אפילו מן התורה, והנה לכאורה יש סתירה בדברי הפרמ"ג בהא

מילתא, דבפתיחה פ"א אות י"ג נקט דאף בקנין דרבנן עובר מה"ת דמ"מ החמץ הוי דידיה, ואילו בא"א סי' תמ"ז סק"ו כתב דבמכר לגר בקנין כסף ומת הגר נמצא דהמוכר עובר מדרבנן על החמץ שמכר לגר בקנין דאורייתא ומדבריו שם משמע דכיון דאינו עובר אלא מדרבנן החמץ מותר לאחר הפסח. ]ובאמת הדבר תמוה דבפשטות אף מי שעובר באיסור כל יראה מדבריהם נמי קנסינן ליה לאסור את חמצו וכדמשמע בכמה דוכתי. ובאמרי בינה דיני פסח סי' ג' מיייתי לדברי הפרמ"ג ודעתו נוטה בהחלט להחמיר בזה דעובר מן התורה אף שקנאו רק בקנין דרבנן, ועיי"ש עוד בדבריו, ועיין היטב בחידושי רבינו הפרמ"ג על ב"מ דף מח. שקטע ממנו מופיע מכת"י בסוף ספר שביבי אש על פסחים, מה שכתב בנידון ובהערותינו שם, ויש להאריך טובא בזה ואכ"מ].

ד. וכעת ראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"ו סי' כ"ו שהאריך בנידון שאילתא דא ונטה לומר דאם לא ידעו היורשים שאביהם קנה חמץ הוי נכסי האב הפקר וכמבואר בשו"ע חו"מ סי' רפ"ג ברמ"א, וכיון שכן איהו מצי למיזכי מן ההפקר לאחר הפסח, עכ"ד יעויין שם בארוכה, והנה יש לתמוה טובא דברמ"א שם איירי בהניח להם אביהם חוב ולא ידעו היורשים מזה דאז אינן חייבין להחזיר, דהוי לה בגדר הפקעת הלואתו דשרי, [וגם בזה יש לדון אם נפקע מאיליו או צריך הלזה להפקיעו עיין שם במהרש"ם ובמה שהארכתי בזה בס"ד בשו"ת חו"מ [בכת"י], בקונטרס בענין גזל עכו"ם וכן בדברינו שם בענין ריבית במומר והפקעת הלואתו], אבל הכא איירי בחמץ שהיה בבעלות האב הגוי ולכאורה אף אם לא ידעו היורשים נמי



מקבל ירושה זה נמי סגי למיחש להך חששא שיחזור משום כך לסורו.

**ונפקותא** בהאי ספיקא איכא בבת שנתגיירה ויש לה אחים, בדדיני ישראל נמי אינה יורשת ואילו בדיניהם היא יורשת האם בכה"ג נמי תקנו לה חכמים שתקבל חלק בירושת אביה דחיישין שתחזור לסורה כדי לקבל בדיניהם חלק, או דילמא כיון דבדיני ישראל אין היא יורשת במקום שיש בן מובן מאיליו דלא תירש גם בתורת גיורת, דלא נתכוונו להעדיף כוחה וזכויותיה יותר מבת ישראל.

**ולפי"ז** באמת אם היא בת יחידה גיורת ואין לה אחים והיא היורשת היחידית שפיר יש לחוש שאם היא לא תירש אז תחזור לסורה, כי הרי בדיני ישראל יורשים הבנות את אביהם במקום שאין להם אחים ואילו היא גרועה מהם ובכה"ג באמת תיטול בירושת אביה מדבריהם, אבל אם יש לה אחים אז אם החשש הוא שבכך תהיה גרועה מישראל בכה"ג ליכא למיחש דהרי כשיש לה אחים אין היא יורשת בישראל.

**ובאמת** מצינו לכאורה דנחלקו בזה רבוותי, דהנה בתוס' כאן תמהו דהרי גם אם תחזור לסורה לא תרויח מאומה ונדחקו התוס' לתרץ דהגר טועה וסבור דחזרתו תועיל לו ועי"ז יקבל חלק בירושה ומשו"ה הוצרכו לתקן לו למנוע ממנו את הטעות, א"ד.

**והנאון** היעב"ץ תמה עלייהו דהא מצינן לתרוצי בפשיטות דנהי דבדיני ישראל לא יקבל כשיחזור לסורו דהוי ישראל מומר, אבל בדיניהם שפיר יקבל חלק שוה בשוה בירושת אביו ולכן יחזור לסורו, עכ"ד, וזכה לכוון לדברי המאירי

הוי לה בכלל גזל עכו"ם ואינו שייך כלל לדין הפקעת הלואה, וצ"ע.

**אמנם** הרואה בדברי המורדכי פ"ק דקידושין אות תצ"א בשם הראב"ה ובשו"ת מהר"ח או"ז סי' רנ"ג בשם האור זרוע, דהם מקור דברי הרמ"א הנ"ל, יראה דבדבריהם מוזכר אף פקדון שהיה ביד הישראל מגוי והתם נמי משרי שרי היכא שלא ידעו היורשים, אלא דהתם מובא הטעם שאין זה בכלל גזל כיון דגזילה בעי דליהוי דומיא דויגזול את החנית, יעויין שם בהרחבה בזה בס"ד. אך לכאורה מדהשמיט הרמ"א והזכיר רק הלואה משמע דלא נקט להלכה כדבריהם ויל"ע עוד בזה. [ועיין היטב רעק"א שו"ע או"ח סי' רמ"ו ומה שנחלק עליו באמרי בינה, דיני שבת אי בכגון דא נידון כגזל עכו"ם או כטעות עכו"ם, ואכמ"ל]. ועיין שו"ת רעק"א סי' רכ"ב בענין ירושת הגר וכן עיין חידושי רי"ז הלוי על הר"מ הל' נחלות. וע"ע בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ג סי' ע' אות ג'.

ה. ובעיקר הך חששא דשמא יחזור לסורו נראה דיש להוסיף בה מעט דברים וכדלהלן. דהנה יש להסתפק מה הכוונה בהאי חששא, האם הכוונה היא שאם ניתן לו פחות מבן ישראל אז יעבט ויחזור, דכיון דבישראל בן יורש את אביו והוא עוד גרוע מישראל בודאי דאיכא למיחש להכי, אבל אם בדיני ישראל אינו יורש לא איכפת לן מה שבדיני עכו"ם היה יורש, דהרי ידע מעיקרא שהוא נכנס לדת ישראל ויחולו עליו כל דיני ישראל, אבל זה לא עלה על דעתו שאף כישראל לא יהא נדון, או דילמא אפילו אם בדיני ישראל אינו יורש אבל אם בדיניהם היה

עכ"ד הרעק"א. נולפי דברינו לעיל יש לעיין מה יהא הדין אם חזר לסורו לאחר מיתת הגוי לפני שהגיע לרשותו חלקו בירושה, האם דין יורש חל מיד במיתת האב אלא שאינו זוכה בנכסים רק לאחר ההגעה לרשותו או דילמא אינו נהיה יורש כלל, רצ"ע].

**והעיר** על דבריו בתפא"י שם על התמיה דמה יועיל לו חזרה לסורו כתב באמת דנחי דלא יטול מן הירושה עפ"י חוקי התורה אבל בדיניהם יקבל וכדעת המאירי והיעב"ץ הנ"ל, וכתב עוד דבפשטות אם חזר לסורו לפני מיתת הגר בודאי דאינו יורש דבכה"ג לא עשו אינו זוכה כזוכה, ומייתי התם תשובת הרעק"א איליו דעכ"פ איכא נפקותא אם נתגייר הבן והוליד בנים ואחר כך חזר לסורו בחיי האב האם הבן יורשים או לא, עכ"ד הרעק"א.

**וכתב** עלה התפא"י דבכה"ג פשיטא דאם מת הגר בחיי האב ויש לו בנים נהי דכבר ליכא למיחש לשמא יחזור מ"מ כיון דעשאוהו כיורש מדבריהם הרי לכל דיני הירושה הוא נחשב כיורש ולא פלוג רבנן והוא מוריש לבניו בקבר, עכ"ד.

**וחיינו** דלבעל התפא"י הוי פשיטא ליה דהכוונה בתקנת חכמים היא לתת לו דין יורש גמור לכל דבר מדבריהם ולכן לא פלוג והוא מוריש בקבר להנחיל לבניו, אך כנראה הרעק"א לא הוי פסיקא ליה אי יהבו ליה תורת יורש או שעשו שאינו זוכה כזוכה רק לדידיה מדין הפקר ב"ד, ודו"ק היטב וכתבתי בזה רק מקופיא והדברים עדיים צריכים בירור.

בסוגין דהוא נמי הקשה את קושית בעלי התוס' ותיירץ דאיכא למיחש דהגר ילך לאחריו ויקבל עמהם חלק בדיניהם ובערכאותיהם, עיי"ש.

**ולענ"ד** נראה דהתוס' מיאנו בישוב זה משום דאינהו סברי דעיקר החשש הוא אם יקפחוהו יותר משאר ישראל אז יש מקום לחוש שמא יתחרט מהגירות שהרי טענתו בפיו למה יגרע מהם, אבל מה שהיה יכול לקבל עפ"י חוקותיהם אינו סיבה שיחזור לסורו, כי הרי אדעתא דהכא נעקר משם כדי שלא לנהוג יותר בחוקותיהם, ודו"ק היטב בס"ד.

**ונמצא** לכאורה דלשיטת המאירי גם בת גירות תקבל חלק בירושת האב אף שיש לה אחים מ"מ אכתי איכא למיחש שתחזור לסורה כי בדיניהם ובחוקותיהם היתה נוטלת חלק כחלק וכמדומה שהדבר תמוה לומר כן, רצ"ע בכ"ז.

ו. ויש להוסיף עוד בנידון זה, דהנה מצינו דברים עשירים בזה בתורע"א פ"ו דרמאי ובתפארת ישראל שם, דהנה הרעק"א בתחילה תמה דהרי גם אם יחזור לסורו לא ירויח מאומה וכתב דאכן תוס' בקידושין הקשו כן, והוסיף וכתב דלפי"ז נראה לו לחדש דאם חזר הגר לסורו לפני שמת אביו הגר בכה"ג אינו יורש דאזדא לה האי חששא והדר אוקמוהו אדינא דגר אינו יורש את אביו, והוסיף וכתב עוד דאם חזר לסורו לאחר מיתת אביו מסתמא יורש דכבר זכה חלק בירושה מיד עם מיתת האב, אבל אם חזר לפני מותו אינו יורש, וכתב שלא מצא גילוי לדין זה,



## הרב חיים ברוך הלברשטאם

ר"ע במתיבתא דבאטוב - 45, בזקלן יע"ז

## ביאור במח' הראשונים במהותו של פ"ג דברכות - פרק מי שמתו

והנה יש להתבונן בדבריו כלל, למה נקט בפשיטות שפרק מי שמתו עיקר ענינו הוא הלכות קריאת שמע, שהבה נחזור על המשניות שבפרק זה, משנה א' - מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין, נושאי המטה וכו', את שלמיטה צורך בהן פטורים, ואת שאין למיטה צורך בהן חייבין [בקריאת שמע ותפילין], אלו ואלו פטורין מן התפלה [ע"י במלאכת שלמה על משניות כאן, שמצינו מחלוקת בראשונים אי גרסינן ברישא מן התפלה - אבל בסיפא לכו"ע גרסינן שפטורין מתפילה]. משנה ב' - קברו את המת וחזרו, אם יכולים להתחיל [פרשה ראשונה של קריאת שמע] ולגמור וכו'. משנה ג' - נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון. משנה ד' - בעל קרי מהרהר [קריאת שמע] בלבד, ואינו מברך לא לפני ולא לאחריו, ועל המזון מברך לאחריו, ואינו מברך לפניו וכו'. משנה ה' - היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר וכו' - נמצא שפרק זה איירי מהלכות קריאת שמע, תפלה, תפילין, ברכת המזון, ומזוזה.

והנראה בביאור דברי המאירי, כיון שלמעשה כל משנה ומשנה בפרק זה איירי מהלכות קריאת שמע [ומשנה ו' הוי רק פירוש על משנה ד' וה', מי נקרא בעל קרי], מה שאין לומר על שאר ההלכות השנויים בפרק זה כגון

במאירי ריש מס' ברכות, כאשר בא לבאר ענין המסכת, כתב בזה"ל, וע"ז הצד יחלקו עניני המסכת לד' חלקים, הראשון לבאר עניני ק"ש וברכותי וכל אשר נגזר עלי, ויבואו ע"ז פרק מאימתי, היה קורא, מי שמתו, החלק השני לבאר עניני התפלות על השלמות, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, ושאר התפלות על תכלית משפטיהם ותכונותיהם, ויבואו ע"ז "קצת" פרק מי שמתו, ופרק אין עומדין, ותפלת השחר וכו', עכ"ל.

ובאשר נדייק בלשונו, נראה שס"ל להמאירי, שעיקר ענינו של פרק מי שמתו הוא מעניני קריאת שמע, כמו ב' פרקים הראשונים, מאימתי והי' קורא, ורק שיבוא בו גם קצת עניני תפלה.

ואכן מצאתי יותר מפורש כן בדבריו בפתיחה שלו למס' ברכות וז"ל, והוא שכבר ידעת מדברינו על מס' ברכות, שעיקר הכוונה לבאר ד' ענינים על השלמות, האחד לבאר ענין קריאת שמע, והשני לבאר ענין תפלה וכו', והנה שהיה לו להתחיל בענין קריאת שמע, על צד היותה ראשונה וקודמת לתפלה, והיה בראוי לדבר תחלה על זמן קריאתה, והוא פרק מאימתי, והיה בראוי אחר זה לבאר עניני קריאתה ותכונתה, והוא פרק היה קורא ואחר זה היה ראוי לדבר על הפטור ממנה או על החייב בה, והוא פרק מי שמתו, ויתחיל אחר זה בענין התפלה, וראוי לבאר תחלה ענין הזמן כמו שביארנו בקריאת שמע, והוא ענין [פרק] תפלת השחר וכו', עכ"ל.

הראוי לתפילה, שהוא פרק ד', תפלת השחר. ומזה הסיק המאירי, שעד פ' תפלת השחר עדיין הלכות קריאת שמע הוא, ושם מתחיל הלכות תפילה.

**ויש** לציין, שמה שכתבנו שהא דסתם התנא במשנה ד', בעל קרי מהרהר בלבו, קאי על קריאת שמע, ולא הוצרך לפרט, שהרי פרק זה מיוסד על הלכות קריאת שמע, כשני פרקים הראשונים, מצאתי כן להדיא בחידושי מהר"ם בנעט על ד' רש"י במשנה זו (ברכות כ, ב) וז"ל, במתניתין [בעל קרי מהרהר בלבו פירש] רש"י ד"ה מהרהר - קריאת שמע, בלבו וכו' - והתנא לא הזכיר קריאת שמע, דבי' איירי, וכמו במתניתין (יא, א) בשחר מברך שתיים לפני' וכו', עכ"ל. ויש להעיר, שמב' פרקים הראשונים אין כל כך ראי' מוכרחת, שהם עוסקים רק בדיני קריאת שמע, ויותר הוי לי' להוכיח מהמשניות דפרק זה, בפרט ממשנה ב' דלא איירי רק מקריאת שמע, ולא פירט הדבר כלל וכנ"ל, מזה מוכח שגם פרק זה עיקר עסקו הוא בדיני קריאת שמע, וכמבואר במאירי.

**אך** למעשה מצינו ראשונים החולקים בזה על דברי המאירי וסבירא להו שהגם שהגם שב' פרקים הראשונים אכן עוסקים בדיני קריאת שמע, פרק מי שמתו אין עיקר ענינו בהל' קריאת שמע, דז"ל התוספות ריש פירקין, מי שמתו מוטל לפניו, רש"י גריס מי שמתו אחר תפלת השחר [והיינו שלגירסת רש"י הוי פרק תפילת השחר פרק שלישי דמס' ברכות, ופרק מי שמתו פרק רביעי דמס' ברכות], אבל נראה לר"י שהוא אחר פרק היה קורא [כגירסתינו שפרק מי שמתו הוא פרק שלישי דברכות], דאיירי [פרק הי' קורא] בסיפ' מקריאת שמע, וכאן מתחיל

הל' תפילה, לכן ס"ל להמאירי שעיקרו מיוסד על הלכות קריאת שמע, והשאר אגב קריאת שמע נקט. ונראה שהי' לו להמאירי הוכחה שעיקר פרק זה בהל' קריאת שמע קמירי, דהנה בסוף משנה א' תנן, את שלמיטה צורך בהן פטורים, ואת שאין למיטה צורך בהן חייבין, אלו ואלו פטורין מן התפילה. והנה לא ביאר המשנה באיזה הלכה יש חילוק אי הן צורך למיטה או לא. וכן במשנה ב', קברו את המת וחזור, אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו, ואם לאו לא יתחילו, לא פירט לנו מה יתחילו ומה לא יתחילו. במשנה ד', בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפני' ולא לאחר', אינו מפרט מה ירהר בלבו, וכל משניות אלו איירי מקריאת שמע, ולא הוצרך כלל לפרט, כי על זה קאי, והוא המשך ישיר לב' פרקים הקודמים דאיירי מהלכות קריאת שמע [והגם שלכאורה החילוק שמצינו במשנה א' בין אלו שלמיטה צורך בהן לאלו שאין למיטה צורך בהן, קאי הן על קריאת שמע והן על תפילין, דשניהם הוי דאורייתא, משא"כ לתפילה דהוי מדרבנן שניהם פטורים בה, מכל מקום מהא דחזינן בשאר המשניות שכתבם סתם והכוונה רק על קריאת שמע, מסתבר שגם במשנה א' עיקר הכוונה על קריאת שמע].

**ונראה** שהי' לו להמאירי עוד הוכחה שעיקר פרק זה אקריאת שמע קאי ולא אתפילה, שהלא הוא מבאר שחלק הראשון של מס' ברכות איירי מהל' קריאת שמע, ומתחיל עם הזמן הראוי לקריאת שמע שבזה נכון להתחיל, וכאשר נגמר כל הלכות קריאת שמע, מתחיל חלק השני של המסכת, שהוא הלכות תפילה, ומתחיל ג"כ עם הזמן

קריאת שמע והן דיני תפילה [וכדברי המהר"ם בנעט], ואח"כ שנה הפרקים הבאים דאיירי רק מדיני תפילה. אבל חזינן דלתוספות לא ניחא לי' ביאור זה, ואפשר היינו טעמא, שהרי פרק מי שמתו כולל גם שאר דינים, לא רק תפילה, לכן ניחא לי' לתוספות יותר לבאר שפשוט התחיל התנא פ' מי שמתו במה שסיים פ' היה קורא.

והנה רואים אנו ראשונים אחרים שכתבו להדיא שפרק מי שמתו בדיני קריאת שמע אשתעי כדעת המאירי, ומזה הוכיחו דלא כגירסת רש"י שגריס פ' תפלת השחר אחר פ' היה קורא, שכך הוא לשון התוספות הרא"ש כאן, בפירש"י גריס תפלת השחר אחר ה' קורא, אבל בירושלמי גריס מי שמתו [אחר ה' קורא], וכן נראה הסדר לפי התוספתא, וגם מסתבר הכי, שבכל זה הפרק [מי שמתו], איירי בקריאת שמע, ובתר הכי [בפרקים הבאים] פסיק ותני סדר תפלה, ולמה יפסיק באמצע סדר קריאת שמע, עכ"ל. וכן כ' בתוספות רבינו יהודה (שיכליאון) "שכל זה הפרק מיירי אכתי בקריאת שמע", ומזה נראה יותר בולט שתוספות, שלא כ' כדבריהם, ס"ל שהפרק מי שמתו איירי מדינים שונים, ולא דוקא מדיני קריאת שמע.

ויש לציין לחילוק קל בדקדוק הלשון שמצינו בין תוספות לבין פירוש הרשב"ץ למס' ברכות, שתוספות כ' וז"ל אבל נראה לר"י שהוא [פרק מי שמתו] אחר פרק היה קורא, דאיירי בסיפ' "מקריאת שמע", וכאן מתחיל [פרק מי שמתו] נמי מפטור קריאת שמע. ובפירוש רשב"ץ למס' ברכות כ' בזה"ל, וכגירסת הרי"ף [שגרס פרק מי שמתו אחר פרק היה קורא - וכגירסתינו] נראה לי, דאידי דתנא לעיל פ' היה קורא, "פטור מקריאת שמע" לחתן, תנא בתרי' פטור קריאת

נמי מפטור קריאת שמע, עכ"ל. והנה מהא דלא כ' תוספות בפשיטות, שכיון שפרק מי שמתו עוסק בעיקר בדיני קריאת שמע, מקומו אחר ב' פרקים הראשונים, שכל עסקם בדיני קריאת שמע הן, מוכח דס"ל לתוספות שפרק מי שמתו אין לומר עליו שעיקר עסקו בדיני קריאת שמע הוא, שהלא הפרק עוסק גם בשאר דינים והלכות, לכן כ' רק דכיון שסוף פרק שני איירי מקריאת שמע, הסמיך אליה פרק מי שמתו, שהדין הראשון של הפרק איירי מדין פטור מקריאת שמע, וכן רש"י שגריס פרק מי שמתו לאחר פרק תפלת השחר מסתבר דלא ס"ל שעיקר פרק מי שמתו איירי מדיני קריאת שמע, שא"כ למה לא נסמך לב' פרקים הראשונים דאיירי מדיני קריאת שמע. הרי לן, שרש"י, וגם תוספות, חולקים על המאירי, וס"ל שאין לומר שעיקר פרק זה הוא בדיני קריאת שמע.

ועי' חידושי מהר"ם בנעט שמבאר גירסת רש"י בזה"ל (על תוד"ה מ), והטעם [שרש"י לא גריס פ' מי שמתו לאחר ה' קורא, רק לאחר תפלת השחר] דבתרתי פרקי קמייתא איירי מקריאת שמע, ואח"כ בתפלה [כלומר פ' תפלת השחר], ואח"כ תני פרק מי שמתו דאיירי בדיני קריאת שמע ותפלה, אבל התוספות ס"ל, משום דפרקין מתחיל מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע, ראוי לסדרו בסוף דיני קריאת שמע, עכ"ל.

ויש להעיר לכאורה, שלפי דרכו של המהר"ם בנעט לבאר גירסת רש"י, יש לנו מהלך לבאר גם גירסתינו, דגרסינן פרק מי שמתו לאחר פרק היה קורא, והיינו שמקודם שנה רבי ב' פרקים הראשונים דאיירי מדיני קריאת שמע, ואח"כ פרק מי שמתו שכולל הן דיני

שמתו מוטל לפניו, הוי מחמת האי טעמא שהחתן פטור מקריאת שמע, הבין הרמ"ז שבא רש"י לבאר בזה הסמיכות בין סוף פ' היה קורא לבין תחילת פ' מי שמתו, וע"ז ממשיך הרמ"ז עוד, ובהא אתי שפיר שלא הקדים פטור דנשים ועבדים מקריאת שמע, שהם פטורים תמיד, והעוסקים עם המת פטורים לשעה, אלא משום דדמו לחתן, לכך אקדמינהו, עכ"ל.

ובן כתב בפירוש מלאכת שלמה על משניות וז"ל [על מה שכתב תוספות שרש"י גרים מי שמתו אחר פ' תפלת השחר], ונלע"ד דאפשר דבאיזו מהדורא ראו הם ז"ל שכתב הגירסא כן, אבל לפי מה שפירש וז"ל וכו' והוי דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצוה ע"כ. משמע "קצת" דגרים לי' אחר היה קורא דסליק מיני', דחתן דפטור משום טרדא, וכאן נמי פטור מהאי טעמא גופי', עכ"ל. וכן כ' בס' מגיד תעלומה - והיה ברכה להבני יששכר. [ודרך אגב יש להעיר על מה שכתבו המגיהים על המגיד תעלומה (הגהות הצבי והצדק אות ד"ש) שבמלאכת שלמה כ' שברש"י שלפנינו מבואר להדיא כגירסת תוספות, שבאמת לא היו דברים מעולם, שלא כ' המלאכת שלמה רק שמשמע קצת שגם רש"י גרים כגירסת התוספות], וכדבריהם כ' גם בצל"ח על תוד"ה מי שמתו.

**ובאמת** לא הבנתי דבריהם כלל, שהלא מצינו בתלמידי רבינו יונה כאן מובא מחלוקת הראשונים בטעם הפטור מקריאת שמע למי שמתו מוטל לפניו, שיש מפרשים [היינו רש"י], משום שהוא טרוד בטירדא דמצוה, וי"א מפני כבודו של מת, וכתב התלמידי רבינו יונה נפקא מינה לדינא ביניהם, אם מותר לו להחמיר על עצמו ולקרות, שאם ננקוט משום טירדא דמצוה, מותר להחמיר על עצמו,

שמע למי שמתו מוטל לפניו, עכ"ל. הרי לן שתוספות כתבו שפרק היה קורא מסתיים בדיני קריאת שמע, לכן הסמיך אלי' פרק מי שמתו שמתחיל בדין פטור מקריאת שמע, והרשב"ץ כ' שפ' היה קורא מייירי מפטור קריאת שמע, שהוא יותר קרוב לענין התחלת מי שמתו, שאיירי ג"כ מפטור קריאת שמע. ויש להבין החילוק בין תוספות להרשב"ץ.

**אך** המעיין במשנה סוף פרק היה קורא, יבין הדבר לאשורו. כי שם במשנה ה', כ' דין פטור לחתן מקריאת שמע, ושוב במשנה ח' חוזר המשנה לדין זה, ומביא פלוגתא בין הת"ק ורבי שמעון בן גמליאל, אם מותר לו לחתן להחמיר על עצמו ולקרות, או שאסור דמיחזי כיוהרא. נמצא שאה"נ המשנה סוף פרק היה קורא מדבר ממי שפטור מקריאת שמע, אבל למעשה הנידון שם אינו על חלק הפטור, רק להיפך, האם יכול מי שפטור, להחמיר על עצמו ולקרות קריאת שמע, לכן יש לומר לשני צדדים, תוספות ס"ל דזה לא מקרי פטור קריאת שמע, רק עניני קריאת שמע, והרשב"ץ ס"ל דגם זה מקרי עניני פטור קריאת שמע.

**והנה** מצינו כמה מפורשים שמוכיחים, שלפי הפירוש שיש לפנינו, מוכח שגם הוא גרס כתוספות, פרק מי שמתו אחר פרק היה קורא, והראשון לכולם, רבי משה זכות בספרו קול הרמ"ז על המשנה ריש פרק מי שמתו, שאחר שהביא ד' התוספות כ' בזה"ל אבל ברש"י שבידינו נראה נמי דגרים כן [כמו גירסת תוספות], שכ' בריש פירקין וז"ל מי שמתו וכו' פטור מלקרות קריאת שמע, לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוא דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצוה ע"כ [כלומר מהא דרש"י הוסיף שטעם הפטור במי

וכיון שכ' רש"י שפטור עוסקים עם המת, הוי דומיא דחתן, נוגע פלוגתתם גם בזה, ואנן קיי"ל כת"ק שאם רוצה לקרות קורא. וכ' עוד במהר"ם בנעט שם, שזהו שפירש"י על הברייתא המובא בגמ' שמי שמתו מוטל לפניו אינו מברך ואינו מזמן, שאינו צריך לברך, ואין צריך לומר ברכת המזון, אבל אם רוצה יכול להחמיר ולברך ברהמ"ז, דומיא דחתן.

והנה חפשתי אם יש למצוא ברבותינו הראשונים ז"ל מי שגרס להדיא פרק מי שמתו לאחר פ' תפלת השחר, כגירסת רש"י המובא בתוספות, ואכן מצאתי שבתוספות רבינו פרץ (שיצא לאור ע"י מכון הוצאת הראשונים, [בצירוף עם הס' שיטה לבעל הצורות] מכתב יד אקספורד) שבסוף פ"ב דברכות כתב המו"ל בזה"ל שבכת"י נכתב [תוספות רבינו פרץ] על פרק תפלת השחר, אחר [פרק] היה קורא, כגירסת רש"י ז"ל עיין בתוספות ריש מי שמתו, ואני [המו"ל] סדתי הכת"י כסדר המורגל בינינו, מי שמתו אחר היה קורא. אולם בתוספות רבינו פרץ על מס' ברכות שהו"ל רבי משה הרש"ל בשנת תשד"ם מתוך כת"י זה, אינו מזכיר מזה כלל [ודרך אגב, שם בפתח הכרך מבואר שהמו"ל של מכון הוצאת הראשונים הנ"ל, הינו הרה"ג ר"ש גרינבוים שליט"א].

**ובאמת** חידוש הוא שמסודר שם כגירסת רש"י, שהרי בפנים הספר שם, כ' התוספות רבינו פרץ [ריש פרק מי שמתו] ש"רש"י גריס לי' [לפרק מי שמתו] אחר [פרק] תפלת השחר, אבל נראה לרבינו שהוא אחר [פרק] היה קורא וכו'.

כמו בחתן, דתנן שאם רצה לקרות קורא, אבל משום כבודו של מת, אסור להחמיר ולקרות. א"כ שפיר מובן מה שכ' רש"י טעם הפטור מלקרות קריאת שמע משום שהוא טרדא דמצוה כחתן, כדי להשמיענו שדין מתו מוטל לפניו כדין חתן, שאם רצה לקרות קורא. ובכלל היה קשה בעיני, האיך שייך לומר דמה שכ' רש"י שמי שמתו מוטל לפניו פטור משום טרדא דמצוה כחתן, שרצה לרמוז בזה שזה הטעם שהסמך רבינו הקדוש פ' מי שמתו לפ' היה קורא [מה שלא הוזכר כלל בד' רש"י בהדיא], ולעקור מזה עדות מפורשת של תוספות שגירסת רש"י ה' היפוך מזה.

גם מה שכ' בקול הרמ"ז, שלפ"ז יש ליישב הא דהקדים רבינו הקדוש פטור דעוסקים עם המת, לפטור דנשים ועבדים מקריאת שמע, הגם שלכאו"ל להפוך הסדר, שנשים ועבדים הלא פטורים תמיד, והעוסקים עם המת אין פטורים אלא לשעה, אך כיון שרצה להסמך עוסקים עם המת לדין חתן, דשניהם פטורים משום טרדא דמצוה, לכן הקדימו, עכתו"ד. ולא הבנתי, מהיכי תיתי שיש להקדים מי שפטור תמיד למי שפטור לשעה, אפשר להיפך, שיש להקדים מי שבדרך כלל חייב, ורק לפעמים פטור, ורק אח"כ לכתוב מי שפטור תמיד.

והנה במה שכתבנו לעיל לפרש אמאי כ' רש"י דומיא דחתן. אכן מצאתי בחידושי מהר"ם בנעט שכ' על דברי רש"י הללו "ולפ"ז אם רוצה לקרות כו', תלוי בפלוגתא דת"ק ורשב"ג הנ"ל, ע"כ. כלומר בדבף ט"ז: פליגי ת"ק ורשב"ג בחתן אם רשאי להחמיר על עצמו או לא,



## הרב ישראל פרידמאן

רב דקלויז טשארטקוב, מאנטשעסטר יצ"ו

### בענין אכילה והנאה מחמץ של נכרי בפסח

יעקב, ומה היה סברת טעמו, דאיך יתכן שאדם יאכל חמץ בפסח אפילו אם החמץ אינו שלו והוא חמץ של נכרי, זה פשוט לא נכנס לתוך לראשו.

חמץ של עכו"ם אינה נקראת "חמץ"

**ומצאתי** ביאור הדברים בספר שיח ערב (פסחים ס' א, אות ה) מהגאון רבי שניאור קאטלער זצ"ל שכתב כהאי לישנא "וזה תמוה דלכאורה כל החסרון בחמצו של נכרי אינו בחפצא של חמץ אלא דהישראל אינו מחויב עליו כיון דאינו שלו, אבל אכילת חמץ אינה תלויה בדין הממון אלא בשם חמץ, ומה היתה ההו"א שחמצו של נכרי מותר באכילה בפסח. ועיין שם בתוס' (ד"ה בדין) דחלקו על רש"י בזה ופירשו דיהא מותר בהנאה. אמנם לא הקשו עליו מטעם הנ"ל, אלא קשיא להו דאי אפשר שלא יהא שלו בשעת אכילה, ומשמע דשפיר יש לומר דחמצו של נכרי מותר באכילה אף לדידהו וזה מוכח נמי מהא דלדידהו איכא הו"א דמותר בהנאה, דזה נמי תליא לכאורה בשם חמץ.

**חזינן** מהא להחיסרון בחמץ של נכרי אינו מחמת דלית ליה בעלות ממון בהחמץ אלא הוי חסרון בשם חמץ עצמו בזה שאינו חמץ של ישראל דרק על ידי שיש לחמץ בעלים ישראל חייל עליה שם חמץ ושאינו חמץ לישראל מחמץ שאינו של ישראל בעיקר החפצא לחמץ, דכל דלית ליה בעלות לישראל לא חייל עליה שם חמץ מעולם. ועיי"ש מה שביאר בזה

הנה כל אחד יודע שאחד מהעבירות הכי חמורות ששייך לאדם לעבור עליה ל"ע, היא אכילת חמץ בפסח, ומי שעבר ואכל חמץ במזיד חייב כרת, ונכרתה מתוך עמו רח"ל. אבל לא כולם יודעים שיש דעה אחת שמתיר לאכול חמץ בפסח, ואין זה איזה דעת יחידאה באחרונים או אפילו בראשונים, אלא גמרא מפורשת בפסחים (כט). דאיתא שם: "אמר רב אחא בר יעקב לעולם רבי יהודה היא ויליף שאור דאכילה משאור דראייה, מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה". וביאר שם רש"י (ד"ה ויליף שאור דאכילה) "כלומר חמץ, דגבי לא יאכל משאור דראייה, ומותר חמצו של נכרי אף באכילה ואפילו בפסח מן התורה", עכ"ל.

**הרי** שלפי פירש רש"י כאן יוצא שלפי שיטת רב אחא בר יעקב כל האיסור של אכילת חמץ בפסח היינו בחמץ של ישראל, וכשהזהיר התורה הק' "כל מחמצת לא תאכלו" היתה הכוונה רק על חמץ של ישראל, אבל חמץ של נכרי מותר לך אפילו באכילה מן התורה בפסח. והנה אע"פ דלא קיי"ל בזה כשיטת רב אחא בר יעקב וקיי"ל שחמץ של נכרי אסור מדאורייתא באכילה בפסח, וכן הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא וכדאיתא בגמ' שם (כט:), עכ"ז מוטל עלינו להבין מה היה ההוה אמינא של רב אחא בר



יסוד ביטול דמקיים בזה מצות תשביתו כאילו אינו חמץ עוד.

והנה הגם דהדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא, עכ"ז מצינו מבוכה גדולה בהפוסקים אם אכן יש לחמץ של נכרי כל הדינים השווים לחמץ של ישראל, ושאלה זו אם יש "שם חמץ" לחמץ של נכרי נוגע לכמה הלכות, ולמשל במי שנוסע בחול המועד בעראפלאן (מטוס) או בבאן (רכבת) ויושב אצל נכרי שאוכל חמץ, (ונוגע גם כן לפעמים כשהולכים בטויל בחול המועד לפארק או לגן חיות וכדומה, ויש נכרים שיושבים שם ואוכלים חמץ). האם צריך לחשוש שאולי יפול מחמצו של נכרי לתוך מאכלו של הישראלי, דאם נקטינן דחמצו של נכרי חסר לה "שם חמץ" ואין לה חומרי דיני חמץ כמו חמץ של ישראל, האם יש מקום להקל ליהודי לאכול בזמן שהנכרי אוכל חמץ, ואם נקטינן שיש לחמצו של נכרי כל הגדרים וכל החומרות כמו לחמץ של ישראל, אז יש ליזהר טפי.

**ולמעשה** נפסק בשו"ע (ס' ת"מ ס' ג) שאסור לישראל לאכול יחידי עם נכרי בפסח אם הנכרי אוכל חמץ, דחיישינן שמא יתערב חמצו של נכרי במאכלו של ישראל. אמנם אין הדברים פשוטים כל כך, ונבאר מהו צדדי השאלה:

סברת הסוברים שחמץ עכו"ם בטל במשהו והנה מצינו שפסק הפרי מגדים (או"ח ס' תמח א"א סק"א) "אם הביא עכו"ם בפסח דבר שיש בו משהו אסור לקבלם ולא בטל ביד עכו"ם". לעומת זה מצינו חידוש גדול בשערי תשובה (ס' תסז סק"ב) וז"ל "כבר מבואר אצלי במקום אחר שיש מקום לומר דחמץ של אינו יהודי או של

הפקר אינו אוסר במשהו ואפילו אם תמצא לומר שחמץ בעין של אינו יהודי אוסר במשהו מ"מ כה"ג שאפילו תאמר שהשומן יש בו בלוע מחמץ מ"מ קרוב לומר שלא היה בו טעם חמץ ולא נאסר במשהו ביד האיני יהודי או בפי עורב דלא שייך או גזירת חז"ל עד משהו, וא"כ עתה שנאמר שהמשהו נפל לתוך תבשיל של ישראל אין זה אוסר דכבר פקע שם חמץ מעליו ודמי לחמץ שנתערב קודם פסח בששים דאינו חוזר וניעור בפסח ואף דחמץ של אינו יהודי אסור בהנאה לישראל כמ"ש הריב"ש סימן ת' מ"מ כיון שאין בו חומר דבל יראה וגם לא שייך לא בדיל בעודו ביד האיני יהודי, לא גזרו על תערובתו לאסור במשהו, וכיון שנתבטל אצל האיני יהודי שוב הו"ל כחמץ שנתבטל קודם הפסח דאינו חוזר וניעור". (וע"ע בזה בחידושי שי"ג אות ג להגאון רבי שמואל יצחק לנדא אב"ד סאכאטשוב וטשכנוב שגם כתב ביאור לדברי השערי תשובה).

**ובדבריו** איתא גם בשו"ת גור אריה (יהודא ס' מט) מהגאון ר' יהודה ליב תאומים מבראד (נדפס שנת תקפ"ז) וז"ל "בדבר החיטים הנמצאים בבאר ברחוב העיר בפסח, והעולם לא ידעו מזה ושאו בו מים מן הבאר ובשלו בהם בפסח אם יש תקנה לתבשילין, נלענ"ד למצוא היתר חדש משה שלא שערו האחרונים, דאם נתערב בפסח אצל עכו"ם חמץ בשאר מינים בששים, דמותר אח"כ לישראל לאכלו משום דכיון דלא שייך ביה קנס משום בל יראה ובל ימצא קודם שנתערב, דשל עכו"ם היה, אם כן הוי כמו שנתערב קודם פסח אצל ישראל, דמה לן אם נתערב אצל ישראל קודם פסח או אצל עכו"ם בפסח, הרי תרוייהו שוין, ואם כן אף שבא אח"כ ליד ישראל אינו

ובן טען הגאון בעל חשק שלמה בספרו שו"ת בנין שלמה (ס' כד) וז"ל "ודע דמדברי תשובת רש"י שהביא הבית יוסף בסימן תמ"ז משמע להדיא דסבירא ליה דהטעם דחמץ בפסח במשהו הוא משום קנסא דעבר בבל יראה, ולפי"ז בחמץ של א"י שנפל לתבשיל של ישראל או חמץ שנתחמץ כעת דלא עבר עדיין בבל יראה שנפל לתבשיל בטל בששים כשאר אסורים, אמנם אינו כן דעת כל הפוסקים וגם מדברי רש"י אינו מוכרח כ"כ, דאפשר דעיקר תקנת חכמים הוא משום קנסא דבל יראה ואחר שתקנו חכמים לא חלקו בין חמץ לחמץ משום לא פלוג ופשוט הוא".

בין גדולי האחרונים שחולקים בכל תוקף על יסוד זה להקל במשהו חמץ של נכרי נמנה היר יהודה (יו"ד ס' פח סק"ב ובהשטות, ובהשטות לס' קט סוף סק"ה) וכך הוא כותב "חמץ של נכרי אינו בטל דהא חומרא דחמץ הוא דהתורה אמרה שלא יקחנו ויהא שלו ואם עשה כן מיד עובר עליו בבל יראה ובל ימצא והוא ברור לכל המבין דבר על בוריו, וכן לומר דבטל בעודו ביד נכרי כמו חמץ קודם פסח הוא דבר שטות לומר כן, וחמץ של נכרי תיכף כשבא פסח אסרה תורה כל חמץ גם חמץ של נכרי וכל החומרות לישראל גם בזה החמץ חל כבר כשבא פסח. וכי משום שהנכרי לא יתננו לישראל לאכול עד שיקחנו זה נחשב לא חל איסורו, הוא דבר שלא יעלה על הדעת לומר כן" עי"ש עוד.

ובן הגיב האבני נזר בחריפות (או"ח ס' שעד) "דבר הבארות שנמצא בהם חמץ בפסח ומעלתו רוצה להתיר אותם על פי מה שמצא בשערי תשובה (ס' תס"ז

חזור וניעור ולענ"ד הוא סברא נכונה ודמיון גמור.

ולפי זה ה"ה בנידן דידן דהבאר היא ברחוב במקום הפקר לרבים לנכרים ולישראלים ואין לו בעלים ולא שייך על החמץ בתוכו איסור בל יראה ובל ימצא לשום בר ישראל ונתבטל בששים קודם שבא המים ליד ישראל, אם כן אף שבא אח"כ המים ליד ישראל אינו חוזר וניעור ונשאר בביטולו בששים" עכ"ל הגור אריה יהודא עי"ש עוד.

ובן כתב הגאון רבי שלמה קלוגער זצ"ל בספרו שנות חיים (ס' ש) וז"ל "נראה לי דבר חדש דנהי דחז"ל גזרו דחמץ במשהו, היינו מכח חומרא איסורו דעוברין עליו בבל יראה או דלא בדילי מיניה, מ"מ לא גזרו רק כשהיא ביד ישראל התערובות, אבל אם נתערב ביד נכרי לא גזרו במשהו והוי רק כשאר תערובות אסור וכדין חמץ שנתערב קודם פסח דבטל בששים, ואף אח"כ בפסח אינו חוזר וניעור".

סכרת החולקים וסוברים שאין חמץ עכו"ם במל במשהו

והנה כמה מגדולי האחרונים הקשו טובא על הנחה זו דלא גזרו איסור משהו רק על סוג חמץ שעוברים עליה בבל יראה, וכך הקשה הגאון ר' יצחק שמעלקיס זצ"ל בספרו שו"ת בית יצחק (או"ח ס' סו) "אם נאמר כן לא אשכחן חמץ שהוא במשהו דבוראי ביטל חמצו קודם פסח ואי קנה התרנגלת בפסח ויש בה חמץ ע"כ צ"ל דאין בדעתו לקנות החמץ שבו דאל"כ עובר בבל יראה, הגם שמשכחת לה בנתחמץ לו בפסח אבל כל כהאי גונא לא היה לפוסקים למיסתם".

מותר ולזה אסור ולא גזרינן אדם זה בשביל אחר אבל בחילוק שמצד הנר לא חילקו כיון שיש בו איסור כשהוא למטה לא נפקע האיסור אם מגביהו או מסגירו בעששית דכיון שנאסר נאסר והוא האיסור עצמו משא"כ בחילוק של האדם אמרינן שלזה לא נאסר מעולם כנלע"ד נכון:]

כדין חלב בהמת עכו"ם שאכלה חמץ בפסח והביא המהרש"ם עוד ראיה להתיר ביטול משהו חמץ ביד הנכרי, מזה שמותר לקנות חלב בהמת עכו"ם האוכלת חמץ בפסח, דשוב אינו חוזר וניעור. והיינו דמצינו שאלה גדולה בספרי הפוסקים אם מותר לקנות חלב בפסח מבהמת עכו"ם האוכלת חמץ בפסח.

ובך כתב הפרי מגדים (יו"ד שפ"ד ס' ס' סק"ה) "חמץ בפסח אין לשתות חלב מבהמות עובדי כוכבים שאוכלין הבהמות חמץ איסורי הנאה ולאחר שהיות מעת לעת יש להקל דלאו מאיסורי הנאה בא החלב".

אולם רוב האחרונים חולקים על הפרי מגדים בזה וכלשון וכן הוא במעשה רב (אות קפג) וז"ל "מותר לחלוב בהמות של נכרי בפסח ואפילו מאכילת חמץ", והאריך בזה החיי אדם (נשמת אדם לפסח אות ט) וכתב וז"ל "שאלה אם יש איזו חומרא להחמיר שלא לאכול חלב בפסח מבהמות שאוכלות חמץ, תשובה אני לא ראיתי שום דבר בזה באיזה ראשון או אחרון, אך שמעתי שמקור חומרא זו היא ממה שכתב המגן אברהם בס' תמ"ה סק"ה דזה וזה גורם אסור בפסח, וא"כ חלב נמי הוי עכ"פ זה וזה גורם ואסור אך נ"ל דזה אינו דזה דוקא לענין שבח עצים כמש"כ הט"ז ביו"ד סי' קמ"ב סק"ד וס"ק ט"ז, אבל לכו"ע בזה וזה גורם

סק"ל) דחמץ של נכרי אינו במשהו והדבר ברור שהוא שיבוש גמור". ואחר שהאריך בזה, מסיים האבני נזר "והכי נמי ממש של נכרי כיון דחמץ גמור הוא לחיוב אכילה דגזרו בו לאיסור משהו הוא בכלל הגזירה, וכל אלה דברים פשוטים וברורים, ולא היה כדאי לכותבן זולת להוציא מלב הטועים".

טענת המהרש"ם נגד המחמירים

אמנם המהרש"ם בתשובותיו יצא להגן על השערי תשובה ודעמיה, וכה כתב (ח"ז ס' ד) "ומה שכתב רו"מ בשם הגאון מרימלוב (הכוכב מיעקב) ראיה מחצי שיעור, דחצי שיעור אינו אסור בכל יראה וכן טעם בלוע בכלי ואפילו הכי אוסר במשהו, במחילת כבודו אין לו דמיון כלל, דמ"מ חמץ זה עוברין עליו בכל יראה כשיש בו כזית אבל בשל עכו"ם ליכא כל יראה כלל לעולם, וכהאי גונא כתב הט"ז באו"ח ריש ס' רה"ע ובר"ן ריש פרק השואל וע"ע כה"ג בתוס נדה לד. ד"ה וזוהו, ובפרט דגבי עכו"ם לא גזרו כלל חומרת משהו ונתבטל בידו והוי כחרכו קודם זמנו. וכמו שכתב הבית אפרים והגאון ר' חיים מוואלאזין שהבאתי בחיבורי שם לענין חלב בהמת עכו"ם האוכלת חמץ, ושוב אינו חוזר וניעור".

[וז"ל השו"ע סי' ער"ה "ואין קורין בספר לאור הנר ואפילו אינו מוציא בפיו, שמא יטה. ואפילו הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר. ודוקא אחד, אבל שנים קורים ביחד, שאם בא האחד להטות, יזכירנו חבירו". וכתב שם הט"ז: "שלא חילקו חכמים כו'. אע"ג דאח"כ מצינו שחילקו כגון בין אחד לשנים ועוד הרבה כמ"ש אח"כ היינו שיש חילוק מצד האדם שלזה

(אור"ח בא"א סוף ס' תמ"ז) שהעיד בפשיטות דהמנהג להקל לאכול החלב של בהמת עכו"ם האוכלת חמץ עיי"ש ואולי מיירי גם באוכלת גם היתר". (וז"ל הפרי מגדים שם: "אבל בפסח אם נשאר חיים אין חשש מידי דהוי בהמת עכו"ם אוכלין חמץ ושותין החלב בעל חי לא שייך בליעה").

**חלב בהמת עכו"ם וביטול חמץ בששים יסוד אחת לחם**

והנה השערי תשובה ורבי שלמה קלוגער והמהרש"ם הבינו שהיתר חלב בהמת עכו"ם האוכלת חמץ בפסח וביטול חמץ עכו"ם בששים בפסח יסוד אחד להם. וז"ל השערי תשובה (סוף ס' תמ"ח) שכתב "ועיין בשו"ת בית אפרים ס' לה כתבתי שאם היא חולבת מותר לאכול החלה שחולבין ממנה בימי הפסח שלא דמי לנתפסם באיסור הנאה כיון שהחמץ של אינו יהודי מותר לו והוא מאכילה בהיתר עיי"ש". וכן מבואר מדברי רבי שלמה קלוגער שדן בהיתר שתייה מנהר שנכרי זרק לשם פירורי חמץ וכתב להיתר שהרי בטל החמץ בששים קודם שהגיע ליד הישראל וממשיך הגר"ש קלוגער "לא גזרו רק כשהיא ביד ישראל התערובות אבל אם נתערב ביד הנכרי לא גזרו במשהו והוי כשאר תערובות איסור וכדין חמץ שנתערב קודם פסח ובטל בששים ואם כן הכי נמי בטל ביד נכרי בששים דהמי נהר קודם שמלאן ישראל של נכרי הם וממילא בטל בששים, ואף אח"כ כשבא ליד ישראל אינו חוזר וניעור, כן למדתי עליהם זכות, וממנו ניקח לנידן דידן אף אם לא אכלה הבהמה רק חמץ מ"מ הבהמה עצמה דהוי היתר נמי נחשבה גורמת להחלב והוי זה וזה גורם,

מותר בשאר דברים שאינו בעין כדאיתא ביור"ד שם סעיף י"א ועיי"ש עוד בנשמת אדם שהאריך לבאר ההיתר.

**וכן התיר בכרתי (יור"ד ס' ס) ובערוך השולחן (שם), ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב ס' פה), ובשו"ת מהר"ם שיק (אור"ח ס' ריב), וכן התיר בתשובה מאהבה (יור"ד ס' שכה) והביא דברי הרמב"ם פר' ג' הל' יד מהל' איסורי מזבח שכתב "וכן פרה שנתפטמה בכרשיני ע"א מותרת למזבח שהרי נשתנו". הרי מפורש דהיתר של הרמב"ם הוא משום "דנשתנו", וכתב התשובה מאהבה שרמב"ם זה נעלם מעיני המחמירים בחלב בפסח. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה (אור"ח ס' קכז) ממנהר"י אסאד שהביא דברי התשובה מאהבה הנ"ל וחיזק את דבריו.**

**ובאגרות משה (ח"א ס' קמז) האריך מאוד בשאלה זו והרבה לחלוק על הפרי מגדים ומסיק שם "חלב של בהמת נכרי שאכלה חמץ אין להחמיר אף לבעלי נפש כיון שאף להרמ"א אין מקום לאסור, זהו הנלע"ד בסוגיא זו להלכה וגם למעשה". (ויש לראות מדבריו תוקף גברותו לעניני פסק, דהגם שהפרי מגדים החמיר ובשו"ת תועפות ראם (ס' יג) להגאון ר' אהרן משה אב"ד יאס שהיה מגדולי דורו לפני מאתיים שנה (ספרו נדפס בשנת תרט"ו) גם כתב להתיר אבל הוא מסיים דמאחר דהפרי מגדים אסרו "ובכל בית הוראה נאמן הוא" לכן לכתחלה אין להתירו, עכ"ז התיר האגרות משה בתשובה שכתב בצעירותו בשנת תרצ"ה, ומסיק שגם לבעלי נפש אין מקום לאסור).**

**והנה המהרש"ם בספר דעת תורה (הנ"ל) כתב "ואני מצאתי בפרי מגדים**

הרי שהשערי תשובה והפרי מגדים שניהם הולכים לשיטתם, הפרי מגדים שאוסר (ב"ד ס' ס) לשתות חלב מבהמה שאכל חמץ תוך מעת לעת הוא לשיטתו באו"ח (ס' תמח א"א סק"א) שאם הביא עכו"ם בפסח דבר שיש בו משהו אסור לקבלם ולא בטל ביד עכו"ם. וכן השערי תשובה שסובר שחמץ בטל בששים ביד עכו"ם בפסח לשיטתו בספרו בית אפרים שמותר לקנות חלב מבהמת עכו"ם שאכל חמץ.

ראית היר יהודה מדברי הרשב"א שאין חמץ עכו"ם בטל בששים

והנה היר יהודה (הנ"ל) הקשה עוד קושיא על שיטת המתירים ביטול חמץ ביד עכו"ם בפסח וז"ל "ודע דמדברי הרשב"א אלו דלכך אסור בחמץ גם בהפסק מפה כיון דחמץ במשהו רחוק שלא יתערב פרור אחד בשל ישראל מבואר דגם חמץ של עכו"ם אסור במשהו והוא פסק המבואר בש"ע ס' תמ סעי נ, וכן מצאתי בהרי"ץ גאות ז"ל (הל' פסחים ד"ה חמץ של נכרי כו' והני מילי) שכתב וז"ל בין חמץ של עכו"ם ובין של ישראל אסור במשהו בין במינו בין בשא"מ עכ"ל, דלא כאחרוני זמנינו דרצו לכדות סברות של הבל ולהתיר חמץ של עכו"ם בששים. ומצוה לפרסם זה".

ובוונת היר יהודה לדברי שו"ת הרשב"א המובאים בבית יוסף (ס' ת"מ) וז"ל "וכתב הרשב"א עוד שם (ס' קע"ז) בגוי הנכנס לביתו של ישראל לאכול חמצו, אסור להעלותו עמו על השולחן דקרוב לבוא לידי פשיעה כיון שמכירין זה את זה (ע' חולין קד:) דכמו שאין ישראל מקפיד על הגוי שלא יאכל משלו כן הגוי לא יקפיד על ישראל, ואפילו בהפסק

רק הרי בחמץ זה וזה גורם נמי אסור, אך כשהוא ביד נכרי דאז בטל בששים הוי זה וזה גורם נמי מותר, לכך מותר החלב".

וכזה כתב המהרש"ם (בתשובה הנ"ל) "גבי עכו"ם לא גזרו כלל חומרת משהו ונתבטל בידו והוי כחרכו קודם זמנו וכמו שכתב הבית אפרים והגאון ר' חיים מוואלאזין שהבאתי בחיבורי שם (דע"ת יו"ד ס' ס סק"ב) לענין חלב בהמת עכו"ם האוכלת חמץ, ושוב אינו חוזר וניעור".

ובספרו דעת תורה (שם) הוסיף המהרש"ם שלפי יסודו של השערי תשובה שאין חמץ עכו"ם אסור במשהו, מובן מה דנפסק בשו"ת בית אפרים ס' לה בסופו: "ואשר שאלת אם מותר החלב מבהמות של נכרי בפסח שהוא מאכיל אותם בפסח, תשובה באחרונים לא העירו בזה רק בפרי מגדים ביו"ד ס' ס' ובאו"ח סוף ס' תמ"ח, ולענ"ד אין כאן בית מיחוש, אע"ג דאסור לישראל בהנאה אף מחמץ של עכו"ם, מ"מ על העכו"ם עצמו לא שייך איסור הנאה ואיהו משרי שרי ובהיתר הוא מאכיל את החמץ לבהמותיו ואין בזה כלל משום נתפסמה באיסור הנאה, ואף שאסור לישראל ליהנות מחמץ של עכו"ם היינו חמץ בעין אבל בנידן דידן שהעכו"ם האכיל לבהמותיו בהיתר גמור ועכשיו הוא חולב הבהמה ואין כאן דררא דחמץ כלל, וחמץ אסרה תורה ולא חלב, ואיזה הנאה מגיע להישראל מחמץ, שאפילו תימא שהחמץ גורם לחלב שיבוא מ"מ הל"ל כחרכו קודם זמנו". ועוד ציין המהרש"ם שכן פסק גם הגאון ר' חיים מוואלאזין וצ"ל וכדהובא בספר שערי רחמים (אות קיג) וז"ל "מותר לחלוב בהמות של נכרי בפסח ואפילו מאכילת חמץ". (וע' במש"נב סי' תמח סק לג שהביא הדעות בזה).

וקרוב הדבר לידי פשיעה כיון שמכירין זה את זה וכמו שאין ישראל מקפיד שלא יאכל העכומ"ז משלו כן העכומ"ז לא יקפיד עליו ואף בהפסק מפה אסור דכיון שחמץ במשהו רחוק הוא שלא יתערב פירור אחד משלו בשל ישראל וסחור סחור לכרמא לא תקרב (עי' שבת יג. פסחים מ:) עכ"ל.

ויש לדקדק למאי כתב הרשב"א 'דקרוב הדבר לידי פשיעה' דמה נפקא מינה אם יבא לידי פשיעה או לא, ולא כתב בפשיטות דכיון שיתערב פירור של עכומ"ז יאכל איסור משהו הלא איסור חמץ במשהו אסור באכילה אפילו בשוגג בלא פשיעה. לכן נראה לעניות דעתי דדוקא בכי האי גוונא שמכירין זה את זה דהוי בפשיעה אסור אפילו בחמץ של עכומ"ז אי משום דנעשה כחמץ של ישראל או דהחמירו בפשיעה כמו חמץ של ישראל, אבל בלא פשע ונפל מעלמא משהו חמץ של עכומ"ז מודה הרשב"א דבטל בששים והשתא לא קשיא מידי על הרב שערי תשובה אשר עובדא דידיה הוה דהישראל לא פשע מידי על כן מצדד להקל ודו"ק.

ומסיים שם שמצא תניא דמסייעא בספר שו"ת משפטים ישרים (ס' שסב) להגה"ק ר' רפאל בירדוגו זצ"ל ממכנאסא שכתב: "שאלה חמץ בתוך הפסח שנתבטל ביד הגוי בס', וקנה ישראל מן התערובות אם חוזר וניעור? תשובה נ"ל דזה תלוי בפלוגתא בחמץ שנתבטל קודם הפסח אם חוזר וניעור דלסברת מאן דאמר חוזר גס כן כאן חוזר ולסברת מאן דאמר אינו חוזר ג"כ אינו חוזר דכשבא ליד הישראל הוא כבר מבטל ואינו חוזר ואין איסור אלא כשנתערב משהו אצל ישראל כנלע"ד ועדיין צ"ע".

מפה אסור כאן, דכיון דחמץ במשהו רחוק הוא שלא יתערב פירור אחד משלו בשל ישראל וסחור סחור לכרמא לא תקרב (עי' שבת יג. פסחים מ:) עכ"ל. ובארחות חיים (הל' חו"מ סי' מה) כתב אם רוצה גוי לאכול חמץ בבית ישראל מותר ואפילו על שולחן ישראל קרוב הדבר להתיר זה מצה וזה חמץ דומיא דשני אכסנאין (חולין שם) ויש אומרים אפילו ליכא הפסק בנתיים דאי איכא הפסק בנתיים מותר לכולי עלמא עכ"ל. ולענין מעשה נקטינן כדברי הרשב"א:

**אבל** המהרש"ם בגילוי דעת השיב על טענותיו עיי"ש וכתב דמה שאמר היר יהודה שמצוה לפרסם שדבר זה הוא טעות והבל, "אני אומר אין לך יפה מן הצניעות, ומה שאמר ראייה להיפך מן הרשב"א, לא קשה מידי, דודאי חמץ של עכו"ם שנתערב לתוך של ישראל אוסר במשהו, אבל בנתערב כבר ביד עכו"ם ס"ל דאינו אוסר במשהו ונתבטל ביד עכו"ם ושוב אינו אסור לישראל". והמהרש"ם כפל את דבריו בתשובותיו (ח"א ס' רכג) וכתב שם "ודחיתי דברי בעל יד יהודה והסירותי תלונותיו" עיי"ש.

מה הדין אם היהודי והעכו"ם אין מכירין זה את זה

**ובשדי** חמד הביא עוד דברי שו"ת חמדת משה (ס' ג) מהגאון ר' משה פערלמוטער זצ"ל מלאדז, שגם השיב על ראית היר יהודה מהרשב"א, וכתב שלא רק שאין קושיא מדברי הרשב"א ליסוד השערי תשובה אלא להיפך שיש להביא ראיה ממנו ליסוד השערי תשובה וז"ל: כשנדקדק בלשון הרשב"א יש להביא ראיה בהיפך שזה לשונו בסוף סי' קע"ז 'אבל אסור להעלותו עמו על השלחן

לכתוב בו כיון שלא נפסל השכר מאכילת כלב קודם זמנו: הרי שכתב להדיא שלא מהני מה שהחמץ היה ברשות הנכרי כשנפסל מאכילת כלב ונעשה דיו, וצריך להיות נפסל קודם פסח.

**ורבר** זה הובא גם בשו"ע הרב (ס' תמ"ב סק"ד) והוא הוסיף כמה מילים לבאר הדבר וז"ל "דיו שבשלו גוי בשכר בתוך הפסח אסור לכתוב בו במועד גזירה שמא יתן קולמסו לתוך פיו, ואע"פ שהשכר שבדיו זה נפסל מאכילת כלב מ"מ כיון שלא נפסל עד לאחר זמן הביעור כבר נאסר בהנאה קודם שנפסל ואין איסור זה נפקע ממנו לעולם". וכן נפסק בחיי אדם ובקיצור שו"ע.

הרי שכתבו להדיא שחמץ של נכרי כבר נאסר מיד כאשר בא זמן פסח, וזה שנפסל מאכילת כלב אח"כ לא מהני מידי, ואם כן ה"ה לגבי שאלת ביטול בששים, שגם יסברו דאין מהני כלל מה שביטל הגוי את חמצו בששים אחר זמן איסור, דאין האיסור נפקע ממנו, ולפי דבריהם נמצא שלהלכה אין חמץ עכו"ם בפסח בטל בששים.

**והנה** הגם שהפרי מגדים (ס' תמ"ב א"א ס"ק טו) הביא דברי החק יעקב הנ"ל וכתב עליו "וזה אמת ויציב", אמנם החתם סופר בחידושו על הלכות פסח (ס' תמ"ב ס"ק ח, ונדפס סוף חידושו למס' פסחים) הרבה לחלוק על החק יעקב וז"ל שם: "דעת החק יעקב דאם נתבשלה בפסח אסור לכתוב בו דה"ל נסרחה אחר זמן איסורו, ואין דבריו נכונים, דוקא אי היה ברשות ישראל אחר זמן איסורו והוטל עליו מצות השבתה אז לא מהני כשנפסל אח"כ מאכילת כלב משא"כ חמצו של גוי וכו' וכן עיקר שמותר ליקח דיו מנכרי בפסח

והנה כסברת החמדת משה נקט גם החק יעקב דרק כאשר הנכרי והיהודי מכירים זה את זה אסור להם לשבת ולאכול יחדיו דומיא דבשר וחלב, וז"ל "משמע מתחלת לשונו (של הרשב"א) דבאין מכירין זה את זה מותר להעלות עמו על השלחן משום דגם על התערובות פירורין לא חיישינן אלא שעל ידי שמכירין אף שפסקו מפה ויהיה היכר שלא יבא ישראל לאכול עם העכו"ם מ"מ העכו"ם יאכל משל ישראל וע"י כך יתערבו הפירורין משל עכו"ם משא"כ באין מכירין ליכא למיחש למידה. ומ"מ אין להקל לכתחלה, ולענין חומרת חמץ נכון להחמיר אפילו באין מכירין זה את זה ומקפידין לכתחלה:

**אבל** למעשה רבו שיטת החולקים על החק יעקב וכפי שמנאם בשער הציון שגם כשאינם מכירים זה את זה אסור ליהודי לאכול בשעה שהנכרי אוכל דחיישינן אולי יפול משהו חמץ מהנכרי לתוך התבשיל של ישראל. ומשום הכי אם אדם נוסע במטוס בחול המועד פסח ויושב נכרי לצדו, כיון שהשולחנות קרובים מאוד אחד להשני, כאשר הנכרי אוכל חמצו אין ליהודי לאכול אז וצריך להמתין עד שסיים הגוי את חמצו.

שיטת המשנה ברורה בכל הנ"ל

**והנה** בס' תמ"ב ס' י פסק השו"ע "דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו" וכתב שם המשנה ברורה בשם החק יעקב "דיו שהוא מבושל וכו', ר"ל קודם זמן הביעור והטעם דעפצים ושאר דברים המרים שנתערב בו בודאי פגמוהו להשכר עד שאינו ראוי לשתיה אף לכלב ולכן מותר לכתוב בו במועד אבל אם בישל נכרי בפסח את הדיו הנ"ל אסור

הבהמה ואין כאן דררא דחמץ כלל, וחמץ אסרה התורה ולא חלב ואיזה הנאה מגיע לישראל מהחמץ עכ"ל.

והנה צריכים להבין למה המשנה ברורה החמיר כאן בס' תמ"ב כפי דברי החק יעקב שחמץ של נכרי נאסר מיד כאשר בא זמן פסח, משא"כ בס' תמח (ס"ק לג) לא הכריע המשנה ברורה בשאלה זאת וכתב שהדבר מוטל במחלוקת וז"ל שם "ולענין חלב של בהמה שאוכלת חמץ אפילו היא של נכרי נחלקו אחרונים בזה ודעת הפמ"ג להתיר החלב שחלבו אחר מעל"ע שאכלה חמץ, ויש מקילין אפילו בו ביום אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים". ובשער הציון שם כתב לעיין בזה בשערי תשובה הנ"ל. הרי שלא הכריע המשנה ברורה בזה ועוד ציין לקולת השערי תשובה שכתב שמותר לאכול החלב שחולבין מבהמת נכרי שאוכלת חמץ בימי הפסח "שלא דמי לנתפסם באיסור הנאה כיון שהחמץ של אינו יהודי מותר לו והוא מאכילה בהיתר" עיי"ש.

ואפילו בשלו היום, ועוד נראה לי דמותר לומר לגוי בשל לך דיו ואני אקנה ממך אעפ"י שהגוי מבשלו בשכר, כן נלענ"ד.

וכן איתא בספר ארחות חיים (ספינקא) שהביא שבשו"ת ריב"ן ס' ח (נדפס שנת תרכ"ז) להגאון ר' ישכר דוד אב"ד לובראנץ חולק על זה וז"ל: "נ"ל דדינו של החק יעקב הנ"ל אינו אלא בדיו שבישל הנכרי בפסח בשכר של שעורים שהיה של ישראל, משא"כ בנידון דידן דגם החמץ היה של נכרי יש לומר דמותר לכתוב בו והיינו לפמ"ש בתשו' בית אפרים בחלק א"ח ס' ל"ה להתיר החלב בפסח מבהמת נכרי שהוא מאכילת חמץ וכתב שם הטעם דאע"ג דגם חמץ של נכרי אסור בהנאה כמ"ש הריב"ש סי' ת' מ"מ על הנכרי עצמו לא שייך איסור הנאה ואיהו משרי שרי ובהיתר הוא מאכיל החמץ לבהמותיו ואין בזה כלל משום נתפסמה באיסור הנאה, ואף שאסור לישראל להנות מחמץ של נכרי היינו מחמץ בעין אבל בנ"ד שהנכרי האכיל לבהמותיו בהיתר גמור ועכשיו הוא חולב





## הרב מנחם שלום גליקמאן פרוש

ביהמ"ד דחסידו באטב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

### בל תוסיף באמירת ההגדה בשבת הגדול

מדויק מדברי ביאור הלכה ליישב שיטת הגר"א

ב. ובאמת מצינו דבר מעניין שבביאור הלכה בסי' ת"ל הביא דעת הגר"א אבל שינה לשונו קצת וז"ל ובשם הגר"א כתבו שלא היה נוהג בזה משום דאיתא בהגדה יכול מבעוד יום וכו' עכ"ל הביאור הלכה, וכן הלשון במעשה רב סי' קע"ז בשבת הגדול במנחה אין אומרים עבדים היינו, מטעם המבואר במכילתא ונתקנה בהגדה יכול מר"ח תלמוד לומר בעבור זה בשעה שמצה ומרור כו' עכ"ד, ולכאורה צ"ב למה מצינים דכן הובא דרשה זו בהגדה, וכי סני לן ילפותא דהמכילתא, ונראה דדבר גדול אשמועינן, דכבר הבאנו לעיל הערת האחרונים, דלכאורה לא ילפינן מלימוד זה לאסור אמירת ההגדה לפני ליל ט"ו, אלא פטור, וא"כ איך מביא הגר"א ילפותא זו לחלוק על מנהג בני אשכנז שהביא הרמ"א, אלא נראה דכיון שדברי המכילתא נתקנה כחלק מההגדה, ונאמר על ידינו בליל ט"ו, איך יכון אמירתנו בשבת הגדול ההגדה מעבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו, בו אנו אומרים ומכריזים בפה מלא "יכול מראש חודש וכו'", והלא מיחזי כשיקרא, ולכן כתבו שאין לומר ההגדה בשבת הגדול.

מביא דברי הגריעב"ן דבאמירת ההגדה בשבת הגדול שחל בע"פ יש בל תוסיף ג. גם הגריעב"ן מעורר על המנהג הזה, וז"ל במור וקציעה: ותמהתי על זה

מביא דעת הרמ"א לומר ההגדה בשבת"ג ודן בהשגת הגר"א

א. הרמ"א בשו"ע או"ח סי' ת"ל מגיה וז"ל והמנהג לומר במנחה [של שבת הגדול] ההגדה מעבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו עכ"ל, ובדרכי משה הוסיף עוד לומר וז"ל במנהגים במנחה בשבת אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו אפילו חל בי"ד עכ"ל, וחל עלינו חובת הביאור מאי אשמועינן בזה הרמ"א דאפילו בחל שבת הגדול בערב פסח יש לנהוג לומר עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו. והנה בביאור הגר"א כתב וז"ל שמאז התחיל הגאולה על ידי לקיחתו [של הקרבן פסח במצרים] אבל הוא דבר שאינו, דהא מפורש במכילתא סוף פ' בא שומע אני מראש חודש ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך כו' עכ"ל, ולפום ריהטא משמע מדברי הגר"א שיש איסור עשה לומר ההגדה לפני ליל הפסח ולכן תמה על מנהג בני אשכנז איך נהגו לומר ההגדה בשבת הגדול, וכבר העירו על זה האחרונים דפשוט הכוונה במכילתא הוא דהס"ד היה לחייב הגדה בראש חודש או מבעוד יום, ועל זה קמ"ל דאינו חייב לפני ליל ט"ו, אבל איסור לומר ההגדה לפני ליל פסח מאן דכר שמה.

יש לומר ההגדה, והיינו דהיה מקום לחוש לבל תוסיף, כיון שמוסיף על זמן החיוב, קמ"ל הרמ"א שאין כאן חששא זו. האומנם דצריך ביאור אמאי אין כאן באמת איסור בל תוסיף. ואמנם מצינו דבר דומה לענין איסור אכילת מצה בערב פסח, דמשמעות הסוגיא הוא דאסור מדרבנן ומכין עליו מכת מרדות דחכמים דימו אותו לבעול ארוסתו בבית חמיו שלא המתין על הברכות, אבל משום בל תוסיף ליכא, וכן לענין תקיעת שופר בערב ראש השנה סיבת ההפסק הוא כדי לבלבל השטן או כדי להפסיק בין תקיעות דרשות ותקיעות דחובה, אבל לא משום בל תוסיף, וצריך ביאור אמאי באמת ליכא בזה משום בל תוסיף.

**מביא שיטת האחרונים דלא שייך הוספה קודם זמן המצוה ושקו"ט בדברי הרמב"ם**

ה. וראיתי בהגדה שלמה הביא ס' בית יהודה על סוגיות הש"ס מהג"ר אליעזר יהודה פלאצקי זצ"ל בן בעל כלי חמדה דף י"ג ע"א בשם הגאון בעל נודע בשערים דלא שייך בל תוסיף בהוספה קודם הזמן, אלא דוקא בבת אחת או לאחריו, ובהגדה שלמה הוסיף ראייה מהא דהעיר החמדת שלמה סי' כ"ד דבראש השנה דף כ"ח ע"ב הק' למ"ד מאצ"כ אלא מעתה הישן בשמיני ילקה, ולא הק' הגמ' אלא מעתה התוקע בערב ראש השנה ילקה, ולפי הנודע בשערים א"ש דקודם זמן המצוה ל"ש בל תוסיף. ברם הבית יהודה מקשה על זה ממ"ש הרמב"ם בה' לולב פ"ז ה"ו וז"ל וכל היום כשר לנטילת לולב ואינו נוטל בלילה, עכ"ל, ומוכיח הבית יהודה דע"כ הא דכ' הרמב"ם שלא יטול בלילה, הוא משום דעובר אבל תוסיף, שמוסיף על זמן המצוה אפילו עדיין לא הגיע זמן המצוה.

מעודי, כי אנו עושים בזה הפך מה שאנו אומרים כאן בזאת ההגדה, שהרי מבואר בה יכול מר"ח כו' יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אם כן מניין להוסיף על המצוה, אפילו לכשת"ל שלא בא אלא לומר שאינו חובה, מ"מ מאין הרגלים להקדים, ועוד מפשט הלשון משמע שיש קפידא בדבר שלא לאומרה אלא דווקא בשעה שיש מצה ומרור, עמ"ש בס"ד במיטיב נגן במקומו בשער השיר, וצ"ע מהיכן יצא מנהג זה ומה טעם יש בו, שעכ"פ צריך למצוא סמך למנהג, עכ"ל. וזה לשונו שם בשער השיר [נוחצאי העיגול שבתוך דבריו הם של הגריעב"ץ בעצמו]: ת"ל בעבור זה, מדומה אני שהקפידו שלא להקדים אמירת ההגדה (עכ"פ בערב פסח ודאי לא שפיר דמי, כדרך שיש קפידא על אכילת מצה מבעוד יום, ה"נ מילתא חדתא חביבא, ויהבי דעתייהו ושמעי, משא"כ אם הרגילה על לשונו מבעוד יום, כבר נודקנו הדברים, ואין הנפש מתפעלת ממנו כל כך, עם שבודאי אין לאסור למוד הבנתה מבעוד יום, אדרבה לדעתי מצוה רבה היא לטרוח מקודם לירד לעמקה, וכך נאה וראוי לכל ירא שמים באמת לעיין בה תחלה, אך לא יוציאנה בשפתיו בקריאה ממש כסדרה, שתהא שגורה על פיו, מטעם הנ"ל הברור בעיני, ועוד) משום דקעבר אבל תוסיף, לכן תמהתי על מנהג אשכנזים במנחה דשבת הגדול, עכ"ל.

**מבאר לפי זה לשון הרמ"א בדרכי משה ד. והנה לפי דברי הגריעב"ץ יונעם לנו לשון הדרכי משה הנ"ל שחידש דאפילו בחל שבת הגדול ב"ד, בכל זאת**

מביא דברי הגה"ק מאסטראווצא דבלי אמירת מתני' דר"ג ל"ש כל תוסף ומעיר דתליא אם הוה דין בהגדה או בפסח מצה ומרור

ו. בפרדס יוסף פ' בא מביא בשם הגה"ק מאסטראווצא זצ"ל דלכן מפסיקים באמירת ההגדה בשבת הגדול לפני מתני' דרבן גמליאל, כדי שיהא דומה למצה עשירה שמותר לאכול בערב פסח, כיון שאין יכולין לצאת בו ידי חובת אכילת מצה בליל ט"ו, דבעינן לחם עוני וליכא, ולכן גם בהגדה בשבת הגדול, דלפעמים חל בערב פסח, והיה צריך להימנע מהגדה מבעוד יום דומיא דמצה מבעוד יום, לכן אין אומרים מתני' דרבן גמליאל, והואיל ואין אומרים פסח מצה ומרור על שום מה, לא היינו יוצאין בו בליל ט"ו, והוה כמו מצה עשירה.

והנה על פי סברא זו יש ליישב גם הקושיא מב'ל תוסף, דחסר כאן במצות סיפור יציאת מצרים ולא נחשב כמוסף על המצוה. אמנם נראה דזה תליא אם הכוונה במי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו - היינו שלא יצא ידי מצות הגדה, או דילמא הכוונה שלא יצא ידי מצות אכילת פסח מצה ומרור, דהתינח אם אמרין דהוא דין בהגדה, אם לא אמר זה בשבת הגדול, י"ל דלא עשה מעשה הגדה שלימה, ואין כאן כל תוסף, אבל אם הוא דין במצה ומרור, אם כן מצד מעשה ההגדה אין כאן חסרון על ידי אי אמירת מתני' דרבן גמליאל. ונחלקו בזה רבוותא, דהנה במהרש"א בחידושי אגדות פסחים דף קט"ז ע"ב מבואר דהוה דין במצה ומרור, וכ"מ בס' כל בו, ומאידך גיסא לשון הרמב"ם בה' חו"מ פרק ז' הלכה ה' שכתב וז"ל כל מי שלא אמר שלשה

ההגדה שלמה מיישב די"ל בכוונת הרמב"ם כשיטת הגר"י סאלאנטער זצ"ל דמי שנטל הלולב ומיניו בלילה וכשהאיר היום עדיין אוחזן ואח"כ הניח, לא יצא ידי חובתו, דצריך לעשות מעשה לקיחה כדי לצאת המצוה, ומה שאוחז המינים בזמן החיוב אינו עולה למצוה, וזה שכ' הרמב"ם שלא יטול המינים בלילה, אלא יעשה מעשה לקיחה מעליא ביום, אבל אין כוונת הרמב"ם לאסור נטילת ד' מינים בלילה בכלל. אך שו"ר דהבית יהודה בתוך דבריו הביא דלזה רמז אביו הכלי חמדה בגליון הרמב"ם, וז"ל נראה הכוונה דצריך ליטלו בזמן חיובא כיון דכ' ב' לקיחה עכ"ל, והעיר על זה הבית יהודה דלדעתו א"א להעמיס הדבר בכוונת הרמב"ם, דא"כ עיקר חסר מן הספר, דהכי הול"ל דאם נוטלו בלילה חוזר ונוטלו ביום, ולכן הוא נשאר דצ"ל דכוונת הרמב"ם לאסור נטילת ד' מינים בלילה, וע"כ טעמי' משום כל תוסף, ע"ש. ועכ"פ נראה דאפשר להוסיף ביאור בסברת הנודע בשערים, דמסתברא דכל תוסף לא שייך אלא אם מוסיף על דבר קיים ונמצא, והיינו שיש לפנינו איזה מספר ומוסיפים על המספר, ורק באופן זה שייך לעבור אבל תוסף, ולכן י"ל דלהוסיף על זמן העתיד לבא לא מיקרי דבר הנמצא, דהעתיד עדיין, משא"כ בעברו שבעה ימי סוכות, וישן בשמיני, שייך לעבור בזה אבל תוסף, אם הוא מתכוין להוסיף. וגם בשו"ת מחנה חיים חלק ג' או"ח סי' מ"ד כתב כן דלא שייך להוסיף על דבר שלא הגיע עדיין זמן חיובו ולכן מי שמתענה בעיוהכ"פ לא יעבור אבל תוסף ע"ש.

דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור וכו' ודברים האלו כולן נקראין הגדה עכ"ל, מבואר דהינו דין בהגדה, ולפי זה אם יחסיר אמירה זו בשבת הגדול לכאורה ינצל מעון בל תוסיף. ובכל זאת עדיין יש לדון בזה דאולי הדבר תלוי בהא דאי בברכות דף כ"ו ע"ב בתוס' ד"ה טעה בשם רבינו יהודה דבשכח יעלה ויבא במנחה דר"ח ולא נזכר עד אחר מוצאי ראש חודש, דס"ל לרבינו יהודה דשוב לא יתפלל ערבית שתים, דאינו מרויח כלום, שהרי לא יאמר עוד יעלה ויבא בערבית, אבל הרא"ש שם בפ"ג סי' ב' כתב בשם חכמי פרובינצא שחייב להתפלל ערבית שתים, דכיון שלא הזכיר יעלה ויבא דר"ח חשיב כלא התפלל כלל, ולכאורה גם בדין יש לומר דהגדה בלא הזכרת פסח מצה ומרור הוה כשמונה עשרה בלי יעלה ויבא, וא"כ רק לפי חכמי פרובינצא יהא נחשב כאילו לא אמר ההגדה בכלל, אבל לפי רבינו יהודה הוה הגדה, ואולי לפי זה השמטת מתני' דרבן גמליאל לא יצילו מבל תוסיף, ודו"ק.

מערך עוד דפליגי רבותא אם הא דרבן גמליאל לעיכובא או רק למצוה מן המובחר ז. עוד יש להעיר על זה, דהנה בהא דקאמר רבן גמליאל דכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו פליגי בראשונים האם הכוונה שממש לא יצא יד"ח מדאורייתא או"ד שרק מצוה מן המובחר לא עשה אבל מה"ת שפיר יצא, דהנה הר"ן שם בד"ה כל מי שלא אמר [בדף כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף] כתב וז"ל כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותה בסוכה אם כן היית נוהג לא

קיימת מצות סוכה מימך עכ"ל, אבל התוס' בסוכה דף ג' ע"א כתבו לענין ישוב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית דבאמת לא יצא ידי חובתו כלל, ולדעת הערוך לנר בסוכה דף כ"ח ע"א [וכ"כ נמי בספרו ביכורי יעקב סי' תרכ"ד סק"ג] גם כאן דעת התוס' כן דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כלל, דזו כוונת התוס' בדף קט"ז ע"א ד"ה ואמרתם זבח פסח הוא וז"ל פ' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח וצריך לומר נמי מצה זו מרור זה עכ"ל, והיינו דילפינן מקרא דאמירה זו מעכבת בקיום המצוה, וכן נקט המשנה אחרונה במס' פאה פרק א' משנה א' שכ' שם להקשות אמאי לא הביא במשנה שם סיפור יציאת מצרים דגם כן אין לו שיעור דכל המרבה הרי זה משובח, ותי' דבסיפור יצי"מ יש לו שיעור למטה דצריך עכ"פ לומר שלשה דברים אלו פסח מצה ומרור, והגם שבפאה וביכורים וראיון נמי יש לו שיעור למטה, שם הוה רק שיעור למטה מדרבנן, אבל בסיפור יציאת מצרים הוה שיעור למטה לצאת מן התורה עכ"ד. והנה לכאורה לפי דברי הר"ן מה שמפסיק לפני מתני' דרבן גמליאל לא יהני להצילו מאיסור בל תוסיף, והרי שפתי הדרכי משה בסי' תע"ג ברור מללו כדעת הר"ן דהא דרבן גמליאל הוא רק למצוה מן המובחר, אבל ודאי שגם בלא אמירת פסח מצה ומרור יצא ידי חובתו מעיקרא דינא.

מצד דאפי' אם נימא דאמירת מתני' דר"ג מעכב במצות הגדה מ"מ לא יהני להציל מבל תוסיף

ח. ובאמת נראה דאפי' לדעת התוס' אליבא דהערוך לנר דאמירת פסח

מערך עוד דפליגי רבותא אם הא דרבן גמליאל לעיכובא או רק למצוה מן המובחר ז. עוד יש להעיר על זה, דהנה בהא דקאמר רבן גמליאל דכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו פליגי בראשונים האם הכוונה שממש לא יצא יד"ח מדאורייתא או"ד שרק מצוה מן המובחר לא עשה אבל מה"ת שפיר יצא, דהנה הר"ן שם בד"ה כל מי שלא אמר [בדף כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף] כתב וז"ל כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותה בסוכה אם כן היית נוהג לא

רק להפקיע קיום המצוה, אבל מעשה המצוה אינו נגרע ע"י כוונה שלא לצאת, ולכן לגבי ב"ת לא יהי כוונה הפכית של לא יעבור, כיון שזה רק מפקיע קיום המצוה, וקיום המצוה אינו דבר הנצרך לעבור בבל תוסיף, כי אדרבה הרי הוא עובר עבירה ואין כאן קיום מצוה בכלל, וסגי שיש כאן מעשה מצוה בשלימות, וכוונה הפכית אינו מגרע במעשה המצוה כלום. והנה הפרמ"ג בא"א סי' תפ"ה אות א' פירש בכוונת התוס' דאינהו אזלי לשיטתם דכל מצוה דאורייתא דאתו רבנן ותיקנו דינים ותנאים באופן עשיית המצוה, ובא אחד ועשה המצוה בלי תנאים וגדרים אלו, דרבנן הפקיעו קיום המצוה אפי' מן התורה, וכן גם דעת ה"ר יונה בענין מי שקרא קריאת של ערבית לאחר חצות דלפי חכמים תו לא יצא אפילו מן התורה, ולפי זה נראה ע"פ דרכו של הקוב"ש הנ"ל דמניעת אמירת מתני' דרבן גמליאל לא יהי לענין בל תוסיף, דשיטת התוס' היא דהא דרבנן מעכב אדאורייתא, היינו רק הפקעה מקיום המצוה, אבל מעשה המצוה עכ"פ מה"ת נשאר בשלימות, וא"כ אי אמירת מתני' דרבן גמליאל עדיין לא יצילנו מאיסור בל תוסיף לפ"ז.

**מכאן די"ל באופן אחר בסגנון הנ"ל אליבא דהגר"ח דההנהגה צ"ל בדרך שאלה ותשובה מ.** אמנם אכתי יש מקום לומר בדומה לזה אבל קצת באופן אחר, דידוע מה שביאר הגר"ח ז"ל החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים של כל השנה למצות סיפור יציאת מצרים דליל פסח, ואמר דיש שלשה חילוקים, א' דזכירת יצי"מ בכל השנה סגי בהזכרה לעצמו, אבל בליל ט"ו צריך להיות דרך שאלה ותשובה ואפילו אם הוא לבדו צריך לשאול לעצמו

מצה ומרור מעכב אקיום המצוה מה"ת, יש לומר דמניעת אמירה זו לא יועיל להצילו מאיסור בל תוסיף, דהנה הטורי אבן בר"ה דף כ"ח הקשה על דעת הרשב"ם הוב"ד בתר"י ברכות [דף ו' ע"א מדפי הרי"ף] דאף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, מ"מ אם כיון בהדיא שלא לצאת ידי חובתו, אינו יוצא, והק' הטור"א דלפי זה למה קאמר בגמ' בעירובין דף צ"ה ע"ב דלמ"ד מצוות א"צ כוונה ושבת זמן תפילין המוצא תפילין מכניסן זוג זוג, אבל לא שנים שנים, דאם ילבש שנים שנים מוכרח לעבור בבל תוסיף, ואמאי לא נימא כהרשב"ם דיתכיון בהדיא שלא יקיים מצות תפילין ותו לא יעבור אבל תוסיף ושפיר יהא מותר להכניס שנים שנים, ות"י בקובץ שיעורים ח"ב סי' ל"ג על פי מה שכו' הגר"ח ז"ל דהא דתלה בגמ' כוונה לעבור בבל תוסיף הפלוגתא אי מצוות צריכות כוונה או אצ"כ, הביאור בזה דכדי לעבור בב"ת צריך שיהא מעשה המצוה בשלימות, דאם אחד רצה להוסיף על דברי תורה ועשה רק מקצת מעשה מצוה, לא עשה כלום ולא עבר אבל תוסיף, והנה למ"ד מצוות צריכות כוונה, הכוונה הוא חלק ממעשה המצוה, ולכן אם המוסיף החסיר כוונת המצוה, הרי לא עשה מעשה מצוה בשלימות, ולכן לא יעבור אבל תוסיף, אבל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מובן שמעשה המצוה בלי הכוונה הוה מעשה מצוה בשלימות, ולכן כדי לעבור אבל תוסיף ג"כ אין צריך כוונה. ועפ"ז ביאר הקוב"ש דכ"ז הוא לענין מעשה המצוה הנצרכת לעבור בבל תוסיף, אבל זה פשיטא לן דודאי לא בעינן קיום המצוה, דהרי סוכ"ס לאו מצוה קעביד, והנה לפי הרשב"ם דכוונה הפכית מועיל אפי' למ"ד מאצ"כ, היינו

ישן בסוכה תחת המיטה, שכ' וז"ל ועבדים פטורין מן הסוכה, דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, וכל שהאשה חייבת עבד נמי חייב, עכ"ל.

**ולכאורה** קשה למה הביא רש"י כאן הדין שעבדים שוים לנשים לענין חיוב מצוות, דהול"ל דעבדים שוים לנשים לענין פטור ממצוות עשה שהזמן גרמא, כגון איירי לענין פטור ממצוות סוכה, ותי' המהרש"ם עפמ"ש הישועות יעקב לתרץ שיטת רש"י דס"ל דנשים העושות מצוות שפטורות מהן, למ"ד נשים אין סומכות רשות, עוברות בבל תוסיף, וקשה דא"כ למה עבד רב יוסף יומא טבא לרבנן אם היה שומע דסומא פטור מן המצוות, דהא לא מיפקיד ועבד, והרי היה עובר בבל תוסיף, ותי' הישועות יעקב דשאני סומא, שאם הוא פטור מן המצוות אין על מה להוסיף, משא"כ בנשים, כיון דעכ"פ מצוות הן במצות עשה שלא הזמן גרמא, אם מקיימות מצוות עשה שהזמן גרמא, שפיר נחשב כמוסיף על המצוות שהיא חייבת בהן. ועפ"ז מפרש המהרש"ם דזו היתה חכמת טבי עבדו של רבן גמליאל, שרצה להסתופף בצל רבו, אבל חשש לעבור אבל תוסיף, ולכן ישן תחת המיטה, וכדי להסביר לנו איך היה שייך בל תוסיף בעבד המקיים מצות סוכה, פירש רש"י שעבד עכ"פ חייב במצוות עשה שלא הזמן גרמא, ושייך ביה נמי הוספה על עיקר הקיים והנמצא, וזהו נראה גם סברת התוס' דעשיית מצוה פעמיים אין בזה בל תוסיף, דאין כאן הוספה על עיקר, ולפי זה לכאורה רק בשבת הגדול שחל בערב פסח היה שייך לחוש משום בל תוסיף ודו"ק.

ולהשיב לעצמו, ב' בליל ט"ו צריך להיות מתחיל בגנות ומסיים בשבח, משא"כ בשאר ימות השנה, וג' דבליל ט"ו צריך לבאר ולפרש שלשה דברים אלו פסח מצה ומרור, אבל בזכירת יצי"מ דכל השנה אין צריך לבאר שלשה דברים אלו. והנה לפי זה יש לבאר למה אמר הרמ"א דייקא לומר ההגדה מעבדים היינו, ולא מתחיל ממה נשתנה, ולפי הנ"ל אתי שפיר, דבלי שאלת מה נשתנה, הרי חסר בצורת המצוה של ליל ט"ו, דצריך להיות בדרך שאלה ותשובה, ואם כן אין כאן מעשה המצוה בשלימות של מצות סיפור יציאת מצרים, ולא יעבור אבל תוסיף באמירת ההגדה בשבת הגדול.

דן בהא דמשמע מדברי הגריעב"ן דאפי' באומר ההגדה בשבח"ג שלא חל בער"פ שייך בל תוסיף

י. עוד יש להעיר קצת דמלשון הגריעב"ן משמע קצת דס"ל דגם אם לא חל שבת הגדול בערב פסח שייך לומר דעובר אבל תוסיף, הגם שאינו ברציפות ובסמיכות לליל יו"ט, אבל ברשב"א סוכה דף ל"א סוף ד"ה מאי לאו כתב דבישן בסוכה באמצע השנה אינו עובר אבל תוסיף, וגם משמע כן נמי מהגמ' בר"ה דף כ"ח ע"ה ובעירובין דף צ"ו ע"א דהק' אמ"ד מצוות אצ"כ הישן בשמיני ילקה, ולא מקשה הישן בחשוון או בכסלו ילקה, וביותר מבואר כן ברש"י בעירובין שם ד"ה ועוד שכ' דמוסיף שמיני על השביעי, והנראה בזה דלעבור אבל תוסיף צריך שיהיה איזה תוספת על העיקר, ואם אין כאן עיקר על מה להוסיף, חסר בעיקר מהות העבירה, וכסברא זו ביאר המהרש"ם אריכות לשונו של רש"י על המשנה ריש פ' הישן בסוכה דף כ' ע"ב בהא דטבי



## הרב יהושע העשיל טייטלבוים

ביהמ"ד דחסידו באטב - 45, מאנסי יצ"ו

## בענין מצות אכילת מרור אי צריכות כוונה, ובענין שכן נהנה

יצא אז באכילתו ידי חובתו מפסיד המצוה לגמרי, דאין לו הזדמנות אחרת לקיים המצוה דא"א לו לאכול מפסח אחר כיון שאינו מגוי עליו, א"כ סתמא הוה לשם מצוה [כמו בזבחים] אפילו לא איכוון, משא"כ במרור דאפשר לו לאכול אח"כ עוד פעם מרור לא אמרינן סתמא לשמה.

דבאכילת קרבן פסח א"צ כוונה שכן נהנה (ב) ואולי אפשר לומר תירץ אחר, דהנה הרמב"ם פוסק (ה' שופר פ"ב ה"ד) דמצות צריכות כוונה, ואם לא נתכוון השומע לצאת לא יצא יד"ח, והקשה המ"מ דבפ"ו מהלכות חמץ ומצה פסק הרמב"ם שאם אכל מצה בלי כוונה כגון שאנסוהו פרסיים יצא, אלמא דסבירא ליה מצות אין צריכות כוונה.

והבס"ף משנה מביא הר"ן במס' ר"ה (דף ז' ע"ב בדפי הרי"ף) דמישב הרמב"ם, דלעולם סבירא ליה מצות צריכות כוונה, רק דבמצה פוסק דיוצא בלי כוונה שכן נהנה מאכילתו, כדאמרינן בגמ' דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכמו דאיתא סברא זו בגמרא במס' ר"ה שם גופא. ואע"ג דהגמרא אומר כן רק להו"א, אבל הרמב"ם פוסק כן למעשה, כיון דפסקינן כר' זירא דבעינן כוונת שומע ומשמיע, ומאידך לא מצינו חולק אאבזה דשמואל דכפאוהו פרסיים לאכול מצה יצא, ובע"כ צריכים לחלק כסברא זו דמצה שאני שכן נהנה.

סתירת ריש לקיש אי מצוות צריכות כוונה (א) איתא בגמ' (הוריות דף י' ע"ב, ונויר דף כג ע"א), אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן, מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה צדיקים ילכו בם וזה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו בם, א"ל ריש לקיש רשע קרית ליה, נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, פסח מי לא קאכיל, אלא משל לשני בני אדם זה אשתו ואחותו וכו'.

ובמ"מ אבן (במס' ר"ה דף כח ע"א) מקשה דלכאורה משמע מגמ' זו דריש לקיש סבירא ליה דמצות אין צריכות כוונה, וע"ז מקשה דבגמ' מס' פסחים (דף קיד ע"ב) פסק ריש לקיש בפירוש דמצות צריכות כוונה, דאיתא במשנה שם דמי שלא היה לו ירקות לכרפס רק חזרת דמטבל קודם בחזרת לשם כרפס כדי שישאלו התינוקות, ואח"כ אחר אכילת מצה מטבל עוד פעם לשם מרור, ואמר ריש לקיש בגמ', זאת אומרת מצות צריכות כוונה, מדמצריך מתניתין לטבול עוד פעם שניה לשם מרור ולא יצא בטיבול הראשון ש"מ דלא יצא בטיבול ראשון, דשמא לא כוון לשם מצות מרור. וא"כ הרי דברי ריש לקיש אריש לקיש סותרין זא"ז.

ועי"ש בטורי אבן שתירץ תי' נפלא, דשאני קרבן פסח דכיון דאם לא

ולפי"ז נוכל לתרץ קושיית הטורי אבן, דאע"ג דריש לקיש סובר דמצות צריכות כוונה, אעפ"כ סובר במס' הוריות דאם אכל קרבן פסח לשום אכילה גסה יצא ידי חובתו, דסוכ"ס נהנה כמו שפסקינו בכפאוהו ואכל מצה דיצא.

אם במרור שייך שכן נהנה

ג) אבל עדיין אינו עולה יפה, דבההוא סוגיא במס' פסחים דאמר ריש לקיש זאת אומרת דמצות צריכות כוונה מיירי באכילת מרור, ואם אמרין דבמידי דאכילה אינו צריך כוונה שכן נהנה צריך להיות כן הדין שם ג"כ, דיצא בטיבול ראשון אפילו בלא כוונה.

ולבאורה אפשר לתרץ בפשטות דבמרור לא אמרין שכן נהנה שהרי לא נהנה מהאכילה שכן מר הוא, אבל דבר זה הוא באמת מחלוקת בין האחרונים, דבפני יהושע (ר"ה דף כח ע"א בד"ה בתוס' אמר רבא) כותב דבמרור לא שייך שכן נהנה, וכן כתב השפת אמת (בתוס' הג"ל), אלא שכותב דבתוס' לא משמע כן.

ומאידך גיסא החת"ס (בר"ה שם) כותב דפשיטא ליה דבמרור ג"כ שייך שכן נהנה, דסוכ"ס כוונת התורה שתרגיש גופו דבר מר נעשה. וכן כתב המלא הרועים (בערך מצוה צריכה כוונה אות ט), וכן פסקו החק יעקב (סי' תע"ה ס"ד) והשו"ע הרב (שם סעי' כח) דמרור דינו כמצה ואם אנסוהו לאכול יוצא שכן נהנה. ובפמ"ג (בפתיחה כוללת לאר"ח ח"ג אות ה) נסתפק בזה. נוכל זה אם אכל חתיכה חזרת חי, אבל אם אכל חסא או חזרת מפורר, ציין הביאור הלכה (סי' תע"ה) דלכאורה שייך יותר שכן נהנה דהא דרך בני אדם לאכלו כל השנה.

דמרור תלוי בב' מהלכים בהא דאין צריך כוונה בדבר שיש בה הנאה ד) ובאמת דבר זה תלוי היאך לומדים הסברה דיוצאים במצה בלי כוונה שכן נהנה, וכן בהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דמצינו במפרשים שני מהלכים בזה.

פירוש א', הוא דע"י שנהנה נעשה קשר בינו לבין הפעולה ונחשב כמתכוון, כדמשמע ברש"י סנהדרין דף סב ע"ב ד"ה שכן נהנה, שפירש "הלכך חשיב בכוונה", דע"י ההנאה נחשב כמתכוון דגופו מתייחס אל המעשה.

ופירוש ב', מצינו באתון דאורייתא (כלל כד) ובמלא הרועים (ערך "מצוה צריכה כוונה" אות ט) דבמקום אכילה והנאה לא בעינן כוונה בכלל, דשם משערינן כוונת התורה בהעבירה, דעיקר קפידת התורה היתה על ההנאה שלא יהנה גופו, ואפילו לא התכוון אל המעשה כלל חייב, כיון שסוכ"ס התוצאה והתכלית שלא רצה התורה נעשתה. וכן במצוה של אכילה והנאה, כוונת התורה היתה שהתוצאה והתכלית יעשה.

ולפי דרך זה מה שאמר הגמ' שכן נהנה, לאו דווקא הנקודה ההנאה, אלא כוונת הגמ' הוא דכיון במידי דאכילה עיקר האיסור והקפדת התורה היתה על התוצאה ותכלית הפעולה, דהיינו ההנאה, ולא הפעולה, וזה אכן נתקיים בלי כוונתו, שכן נהנה.

ובאמת שייך סברא זו בכל מקום דמשערינן דכוונת התורה היתה על התוצאה, ולדוגמא במילה כותב המלא הרועים, דמילה לא בעי כוונה משום טעמא דשכן נהנה, דכוונת התורה היתה על התוצאה שיהיו נימולין, ועל ההסרת



ולבאורה קשה מה מהנה לי דנהנה ונקרא מתכוון הא זה עושה אותו רק כמתכוון אל המעשה [כדי ליהנות], אבל עדיין אינו עושה אותו כמתכוון לעשות לשם מצוה, כמו במתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אינו חייב כרת כמזיד רק חייב חטאת, שאע"ג דנהנה עושה אותו כמתכוון לעשות המעשה, עדיין הוא שוגג בהכוונה לעשות העבירה, וא"כ אם נאמר דמצות צריכות כוונה היאך יכול אבוה דשמואל לומר דכפאוהו ואכל מצה יצא, אפילו אם נהנה הא לא כיון לשם מצוה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה משמיענו רבא.

**אבל** אם לומדים כהפי' השני דבחלבים ועריות וכן במצוות דאכילה עיקר קפידת התורה היתה על התוצאה והתכלית, א"כ שפיר קאמר הגמ' מהו דתימא אכיל מצה אמר רחמנא והא קאכל, פי' מהו דתימא דבמצה לא בעינן כוונתו ופעולתו, דעיקר מצות התורה שיכנס המצה לפיו ומעיו וזה מתקיים אפילו בלי כוונתו, משא"כ שופר דמצוות התורה הוא על פעולתו כמו תפילה, קמ"ל רבא דאפילו בשופר יצא דמצות אין צריכות כוונה כל עיקר.

דאין לתרין דבמרור בעינן שיזכור את ה'מרורו את חייהם'

(ו) עכ"פ לפי פי' זה ב'שכן נהנה בודאי אי אפשר לישב ריש לקיש כדלעיל דלכן במרור צריכא כוונה דלא שייך "שכן נהנה" במרור דמר הוא, דהא סוכ"ס תכלית התורה נעשתה כדלעיל.

**אך** יש לומר עוד טעם למה במרור לא שייך סברת שכן נהנה, דאיתא בגמ' פסחים (דף קטו ע"ב) בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, ופי' רשב"ם "בלע מרור

הערלה, ושיהיה אות ברית ביננו ובין השי"ת, וזה נעשה בלי כוונה.

**וכן** כתב באהבת ציון מהנו"ב, דבצדקה אפילו נתן לעני שלא לשם מצוה רק משום רחמנות או מחמת בוששה נמי מקיים המצוה, דסוכ"ס העני נהנה ממנו. וכן איתא בחז"ל דאפילו אם נפל מאיש מעות בשוק ומצא עני את המעות, זה עולה לזכות לבעל המעות שכן נהנה עני ממעותיו.

**ובנידון** דידן במרור נמי יהיה נפק"מ בין שני הפירושים, דאם נאמר דהיכא דגופו נהנה נעשה כאילו מתכוון, א"כ במרור שלא נהנה גופו לא יהיה שייך שיוצא בלי כוונה. אבל אם נאמר כהפירוש השני דבמידי דאכילה כוונת התורה הוא על התוצאה, א"כ אפילו אם נאמר דבמרור ליכא הנאה, אבל מ"מ התורה הקפידה על התוצאה שירגיש מרירות בפיו ויכנס אוכל מר במעיו, וא"כ סוכ"ס היה צריך לצאת ידי חובתו בלי כוונה דהתכלית נעשתה. וכן כתב החת"ס בברירות דבמרור ג"כ נעשה כוונת התורה שירגיש מרירות ויוצא בלי כוונה.

**רא'** חותבת למחלך השני בשכן נהנה

(ה) ואפשר להביא ראיה להפי' השני, מהגמ' הנ"ל בר"ה דף כח ע"א, דאיתא שם, שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאוהו ואכל מצה יצא, ואמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, ומקשה הגמ' פשיטא היינו הך, ומתרץ מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא קא אכיל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, ופירש"י מהו דתימא וכו', והא אכל ונהנה מאכילתו הלכך לאו מתעסק הוא שהרי אף לענין חיוב חטאת וכו' חייב שכן נהנה.

הנתיבות, לפי שאין איסור דרבנן איסור חפצא הנתפס בגוף החפץ, אלא איסור גברא שעל האדם בלבד.

**ולבאורה** יש לומר לפי דה"ה במצות דרבנן, שהם ג"כ רק מצוה על הגברא ולא על החפצא של המצוה, פי' דאין המצוה התוצאה והתכלית רק המצוה הוא על הגברא והמעשה ידיה ופעולתו, משא"כ במצות דאורייתא שייך לומר דהמצוה הוא על החפצא דהיינו התכלית והתוצאה.

**וא"כ** מיושב שפיר, דלפי מה שהבאנו לעיל מהאתון דאורייתא והמלא הרועים כל הסברא של שכן נהנה הוא דעיקר מצות התורה במידי דאכילה וכדו' היינו התוצאה והתכלית ולכן לא בעינן כוונתו, אבל זה שייך רק במצוה דאורייתא דשייך לומר דהמצוה הוה החפצא והתוצאה, משא"כ מצוה דרבנן דאינו רק על הגברא הוה עיקר המצוה מעשהו ופעולתו ולא התוצאה, ולזה צריכים כוונתו שיקרא מעשהו.

**וא"כ** שם במס' פסחים דמיירי במרור בזמן הזה כדמוכח מסיפא דמתניתין, דתני בסיפא ובמקדש היו מביאין גופו של פסח, מוכח דקודם לכן מיירי בזמנה"ז, ומרור בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ובמצוה דרבנן לא שייך לומר שכן נהנה, וא"כ שפיר הוכיח ריש לקיש דמצות צריכות כוונה. משא"כ במס' הוריות דמיירי במצוה דאורייתא דקרבן פסח ובמידי דאכילה אמרינן שכן נהנה, דנעשה תכלית המצוה וא"כ לא צריכים כוונתו.

לא יצא דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכא קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם", נמצא דבמרור צריך שיזכור האוכל את ה'וימררו את חייהם', וא"כ בעי כוונת האוכל, ולא מהני הסברא שכן נהנה שאין כאן זכר לוימררו את חייהם.

**אבל** זה אינו, דא"כ אמאי אמר ריש לקיש זאת אומרת דמצות צריכות כוונה, מאי ראיא יש ממרור, הא דווקא במרור בעינן כוונת האוכל למצוה דבעינן זכר לוימררו את חייהם משא"כ בשאר מצות, אלא ודאי דלא בעינן כוונת האוכל שיזכור את הוימררו את חייהם, רק הרשב"ם כתב דבעינן שימרר את פיו שפיו ירגיש מרירות, ודבר זה חייב התורה משום זכר לוימררו את חייהם, אבל לא דבעינן שהאוכל יחשוב מזה. וא"כ שוב לא בעינן כוונתו, ושייך לומר שכן נהנה שנעשה תכלית התורה שנכנס המרור לגופו והמריר את פיו, והדרא קושיא לדוכתא.

מחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן (ז) אלא יש לישב באופן אחר, דהנה הנתיבות משפט (סימן רלד ס"ג) כתב לגבי מי שמכר דבר שאסור מדרבנן לחבירו ואכלו, דנפסק בשו"ע דלא בעי המוכר להחזיר מעותיו משא"כ באיסור דאורייתא, וכתב ע"ז הנתיבה"מ דמי שעבר על איסור דרבנן בשוגג אין צריך אפילו כפרה, וכאילו לא עבר כלל, והוי כאילו אכל דבר כשר, ולכן צריך לשלם מה שנהנה. ובתורת חסד (סי' ל"א) הסביר דברי



## הרב יעקב יוסף בראנסדארפער

ביהמ"ד דחסידים באטב - 45, אנטווערפן יצ"ו

### בענין שימור לשמה במצה של מצוה

**במתני'** פסחים (לה.) אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו' חלות התורה ורקיצי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן [אפי' לא שחט הזבח עליהן ולא קרא שם עליהן אלא שעשאן לדעת כן, רש"י] עשאן למכור בשוק [לצורכי לחמי תודה ונזירות יוצא בהן אם לא מכר להן, רש"י] יוצאין בהן, ובגמ' (שם לה.) מנה"מ אמר רבה דאמר קרא ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו "שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח", ר' יוסף אמר אמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה [חלות תורה ונזירות, דלאחר יום ולילה הויא נותר וכו' רש"י].

הנה בדין וסיג חיוב שימור לשם מצת מצוה מצינו בראשונים ג' שיטות מאימתי רמיא לשמרתן, י"א אומרים משעת קצירת החיטין כבר מאז בעי' לשמירה מחימוץ לשם מצת מצוה, וי"א דרק משעת טחינה ואילך, וי"א דלא בעי' שימור אלא מלישה ואילך (ראה טור אור"ח סי' תנג), ויש חולקין ואו' דשמירה משעת קצירה חייב מדרבנן ואלו שמירה משעת לישא ואילך הוא מדאו' ומיעכבות אפי' בדיעבד.

**וברש"י** (לה.): ד"ה ושמרתם את המצות עביר לה שמירה לשם מצה, "כל" שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה, עכ"ל. אך אינו מבואר כוונת רש"י ז"ל באומרו

"כל", יש לצדד שכוונתו לומר "דכל" השמירה שאתה משמרה היינו קצירה טחינה ולישה בכולם החיוב לשמורן לשם מצת מצוה, נמצא לפ"ז דשיטת רש"י הי' דבעי' שימור כבר משעת קצירה מדאו' מקרא דושמרתם את המצות, איברא דלא מצינו בשום מקום שכן הי' שיטת רש"י דבעינן שימור כבר משעת קצירה מדאו', ברם זהו שיטת הרי"ף וז"ל, מיבעי לי' לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמרתם את המצות וכו'. ויש לצדד שדברי רש"י ז"ל לא מתיחס לזמן מאימתי מתחיל חיוב השימור כלל, אלא הכוונה באומרו "כל" שימור שאתה משמרה, היינו דבעינן שיהא "כל" כוונת ומחשבת האדם פנוי אך ורק לשם מצה של מצוה בלבד ללא צירוף כוונה אחרת כגון לשם זבח וכדו', ושיתרוקן כוונתו משום דבר אחר. וכן הוא לשון הרמב"ם (פ"ז מהל' חמו"מ ה"ט) וז"ל, חלות תורה ורקיצי נזיר שעשאן לעצמו אין יוצאין בהן וכו', מצה המשתמרת לענין מצה "בלבד" היא שיוצאין בה, אבל זו משתמרת לשם זבח, עכ"ל. וברבינו מנוח שם וז"ל פי' דבעינן "שכל" שימור שהוא משמר אותה שלא יתחמץ יתכוין לשם מצת מצוה. וכן משמע בנב"י (אור"ח מהדו"ת סו"ס עט) שכ' דכוונת רש"י הוא "שאף השימור שאתה עושה למצוה לא יה' לשם דבר אחר, וכשעושה לשם דבר אחר גרע טפי מסתם", ע"ש מלפנים שכ' וז"ל ואני מקשה בכאן מידי "בלבד" כתיב, וכן

העיר במנחת חינוך (מצוה י' אות יד) על לשון הר"ם ע"ש.

לדבר אחר לא מעכב, ובזה פליגי רבה ור' יוסף, וילע"ב.

**אמנם** שונה הוא לשון רש"י בד"ה שאינה נאכלת לשבעה וזתו"ד, דלאחר יום ולילה הוי נותר וכו' והיכי דלא נשחט עליהן הזבח אע"ג דעכשיו יש לו היתר לשבעה [נכל שלא נתקדש הלחם ע"י שחיטת הזבח להיות קדושים לשם זבח, לא חל עליהן דיני הזבח], מיהו כי עבדה השימור לאו לשם מצה הראויה לשבעה איכווין דכי עבדה אדעתא לאיפסלו ביום ובלילה עבדה, ואית ל' לר' יוסף דבעינן שימור לשמה, ובהא פליגי רבה ור' יוסף דא"נ איכוין לה נמי לשימור לשם מצת מצוה ולמיפק ביה משום תודה ומשום מצה, לא נפיק דבעי' שימור לשם מצה הראויה לכל שבעה וכו'.

**ולבא'ו** מדפרש"י דפליגי רבה ור"י כשעבדה שימור לתרווייהו בהדדי דלר"י לא מהני ואלו לרבה שפיר דמי, דלא ס"ל לרבה דרשא דר"י דבעי' שימור למצה הראויה לשבעה, וא"נ עשאה שימור לשם תודה וכיוון לצאת בה משום חובת מצת מצוה מהני, משמע דלרבה לא בעי שימור לשם מצה "בלבד" ודלא שכתבנו לדייק לעיל בכוונת רש"י באומרו "כל" דבעי' כל כונתו אך ורק לשם מצות מצוה, וצ"ב. איברא לפמש"כ בנוב"י הנ"ל בכוונת רש"י דבמכווין לשם דבר אחר גרע טפי מסתם, דהיינו אם כיוון רק לשם דבר אחר כגון חלות תודה ולאפוקי כוונה לשם מצה כלל, אבל במכוין לשם תודה וגם לשם מצות מצוה ש"ד, יתכן לפ' כוונת רש"י ד"כל" שימור וכו' התכוין לשם מצה היינו שלא יכוון רק לשם דבר אחר בלבד, אבל בצירוף

**בקובץ** שיעורים (קעא) וזתו"ד בפלוגתא דרבה ור' יוסף, דרבה ס"ל דאף במכוון לשם מצת מצוה ולשם לחמי תודה כשירין למצת מצוה, ואלו לר' יוסף דבכיוון גם לשם תודה מיגרע גרע ולא נפיק בהו משום מצת מצוה, דבכיוון לשם מצה ולשם תודה חסר בלשמה דמצות מצוה הראוי' לשבעה וזו אינה ראוי' לשבעה ופסולה למצות מצוה, מבואר מזה דלשמה ולשם דבר אחר אם הן סותרין זא"ז לא מיקרי לשמה, וה"נ לר' יוסף סותרין המציאות לדיניהם זא"ז, דזה נאכל ליום ולילה בלבד ואלו מצות מצוה נאכלת לשבעה, וה"ט בשוחט לשם חטאת ולשם שלמים דפסול, מכיון שדתותיהם שונות זו מזו בזמן אכילתן דחטאת ליום ולילה ושלמים שני ימים ולילה, ואלו נמי בתקיעת שופר אם תוקע לשיר ולמצות תקיעה דשפיר יצא אפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה, מדאין המחשבות סותרות זו את זו עכתו"ד, ע"ש.

**ואולי** יתכן לומר דבעיקר הדין גם רבה מודה דכל היכי דסותרין אהדי חסר במהות של "לשמה" ופסול בכך, ברם הכא אינן סותרות דרבה לא ס"ל דרשא דר' יוסף דבעי' מצה הראוי' לשבעה. ומצינו להר"ן (ר"ה לב:) שכ' התוקע לשיר למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה דיצא חובת התקיעה של מצוה, אבל במתעסק כיון שהוא מכין לחנך הילדים שהוא מצוה, אותה כונה מעכבות הכונה לשם מצוה אחרת שלא תחול, דומיא למאי דאסיקנא בשמעתא קמייתא דזבחים (ג.) דמינה מחריב דאינה מינה אינה מחריב, ע"ש לשון הר"ן. עכ"פ

דברינו משמע דמצות חינוך מינה הוא ומחריב משא"כ בתוקע לשיר דלאו מינה דמצוה אינה מחריב. [ואגב יל"ע דלכאור' חיוב חינוך הוא מד"ס ומ"מ נקראת מינה ומחריב מצוה שהוא מדאור' דהיינו תקיעה של מצוה].

**אולם** עצם דברי הר"ן צריכין לימוד, דלכאור' למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה ולכן בתוקע לשיר יצא, א"כ אמאי בתוקע לחנך מעכבות הכוונה של מצוות החינוך, דל כוונה מהכא וליכא כוונה מכלל וכלל ושפיר יצא יד"ח דהא מצות אינן צ"כ, גם הדמיון לגמ' דזבחים דמינה מחריב ואינה מינה אינה מחריב, אינו ענין להכא לכאור' דחטאת לשם עולה או שלמים דמינה דקדשים הן ופסול דהני מחשבות לעולה ולחטאת ולשלמים אינן עולין בקנה אחת, דאי חטאת לאו עולה ואי עולה לאו חטאת הוא ומתנגדת בעצם מהותם ומטרתם הקרבן, אולם חטאת לשם חולין דלאו מינה דקדשים הוא ול"ש כוונה "דלשמה" גבי חולין [מ"מ בעי' כוונה על עשיותה דהיינו רצוי האדם על שחיטתו כמבואר בגמ' חולין לא.], אינה מחריב והוי כשוחט חטאת בסתמא דקי"ל בגמ' זבחים שם דכשר, אבל בתוקע בכונה לצאת חובת היום דתקיעת שופר וגם מכיון לחנך הילדים אין המחשבות סותרות אהדדי ואמאי יפסול בכך, וכמש"כ בקוב"ש הנ"ל בדמקום שאין הכונות סותרות אין בכך חסרון דלשמה, (ועי' חזו"א שהארי' בעי' ומראה מקום אני לך).

**אמנם** בערוך השלחן (הל' תפילין סכ"ח סע"א) כ' דהיסח הדעת דאסור בתפילין היינו שחוק וקלות ראש, ואין הכוונה שיחשוב בכל עת עידן על המצוה שמקיים, שהרי זה מן הנמנע כשמתפלל או לומד הרי מחשבתו טרוד בעיון התפילה והלימוד ואיה היסח הדעת גדול מזה, לפ"ז ל"ק מידי על מגמ' הנ"ל דשערו הי' נראה בין ציץ למצנפת, והא דהק' איך כהנים אוכלים מצה של חלה ותרומה ויוצאים בזה יד"ח הא בשני איכא קיום מצוה ואיך יכוין לב' דברים בב"א, הנה למ"ד מצוות אצ"כ ל"ק כלל, ואפי' למ"ד דמצ"כ י"ל כיון דבאכילת קדשים עיקר המצוה הוא שיהא נאכלין כמו שהארי' בזה הבית הלוי בטו"ט (ח"ג

דברינו משמע דמצות חינוך מינה הוא ומחריב משא"כ בתוקע לשיר דלאו מינה דמצוה אינה מחריב. [ואגב יל"ע דלכאור' חיוב חינוך הוא מד"ס ומ"מ נקראת מינה ומחריב מצוה שהוא מדאור' דהיינו תקיעה של מצוה].

**אולם** עצם דברי הר"ן צריכין לימוד, דלכאור' למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה ולכן בתוקע לשיר יצא, א"כ אמאי בתוקע לחנך מעכבות הכוונה של מצוות החינוך, דל כוונה מהכא וליכא כוונה מכלל וכלל ושפיר יצא יד"ח דהא מצות אינן צ"כ, גם הדמיון לגמ' דזבחים דמינה מחריב ואינה מינה אינה מחריב, אינו ענין להכא לכאור' דחטאת לשם עולה או שלמים דמינה דקדשים הן ופסול דהני מחשבות לעולה ולחטאת ולשלמים אינן עולין בקנה אחת, דאי חטאת לאו עולה ואי עולה לאו חטאת הוא ומתנגדת בעצם מהותם ומטרתם הקרבן, אולם חטאת לשם חולין דלאו מינה דקדשים הוא ול"ש כוונה "דלשמה" גבי חולין [מ"מ בעי' כוונה על עשיותה דהיינו רצוי האדם על שחיטתו כמבואר בגמ' חולין לא.], אינה מחריב והוי כשוחט חטאת בסתמא דקי"ל בגמ' זבחים שם דכשר, אבל בתוקע בכונה לצאת חובת היום דתקיעת שופר וגם מכיון לחנך הילדים אין המחשבות סותרות אהדדי ואמאי יפסול בכך, וכמש"כ בקוב"ש הנ"ל בדמקום שאין הכונות סותרות אין בכך חסרון דלשמה, (ועי' חזו"א שהארי' בעי' ומראה מקום אני לך).

**והנראה** דכוונה לב' דברים בב"א דלא מהני אף בגוונא דאינן סותרין אהדדי מפאת דיניהם שונות, ענין בפני עצמו הוא, דמטבע האדם א"א לו לרכז מחשבתו בב"א לב' ענינים, וכל היכי

בלבד אז ס"ל לר' יוסף דאינה כשר למצת מצוה דחסר בשימור למצה הראוי' לשבעה ועי' שפ"א.

**ובהמשך** הגמ' שם (לח:) וטעמא מאי אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוק בהו אנא, והנה העושה למכור לשוק ע"כ מיירי בשימור לשם מצת מצוה קעביד דאל"ה אין לך אדם שיוצא בהן יד"ח דושמרתם את המצות כ', והק' במנ"ח הנ"ל דע"כ לר' יוסף בעי' לדין ברירה מדס"ל דא"נ איכוון לה לשימור מצת מצוה ולמפק בה משום תודה ומשום מצה לא נפיק דבעי' לשם מצה הראוי' לכל שבעה ובהא פליג עלי' דרבה כדפרש"י, וקי"ל דברדאו' אין ברירה, וכן הק' בשו"ת עונג יו"ט (או"ח ס"ב) ובקו"ש הנ"ל ע"ש איך שכ' לת', וקושיותם אינה אלא לר' יוסף דלרבה לא ס"ל לדרשא דר"י.

**אך** לפמש"כ לעיל דלא מצינו קרא המחייב לעשות שימור לשמה בחלות תודה ורקיקי נזיר, א"כ בעשאן שימור לשם מצת מצוה "בלבד" שפיר נפיק בהן נמי משום חלות תודה ונזיר, והא דפרש"י דלר"י א"נ איכוין לשם מצת מצוה ומשום תודה דלא נפיק בה, היינו דלא נפיק בה משום מצת מצוה הראוי' לשבעה, מפאת חלק המחשבה לתודה ונזיר, מדאי אפשר שיכווין לתרווייהו, ויתכן דבהא יתפרש המתני' דעשאן למכור לשוק דיוצא בהן ה"מ בעשאן שימור לשם מצות מצוה בלבד, דשימור זו מעכבות ובלא"ה א"א, אולם שימור לשמה לתודה לא מצינו שינה לעכב, נמצא דלא בעינן לדין דברירה כלל, ובפרט אם כנים הדברים דכל היכי שאין

סי' נא סק"ג), א"כ עיקר מצותן נתקיים בגמר אכילתן, משא"כ אכילת מצה עיקר המצוה הוא בזמן ועידן אכילתן ואז מכוין לשם מצת מצוה ויש להארי' בזה ודו"ק.

**נחזור** לענינינו, מבואר הכא דמקרא ושמרתם את המצות ילפי' דיש כאן דין מיוחד לאכול מצה המשתמרת מחמץ "לשמה לשם מצה", ולא סגי בידיעה בעלמא שלא נתחמץ, [ועי' בצל"ח שם ד"ה הני שהק' אטו נזכר בקרא שתשמור לשם מצה, ושמרתם את המצות כ' ודי אם נילף מינה דבעי שימור, אבל אכתי מנלן דבעי שימור לשמה וע"ש מה שתי'], וכאותו הענין דמצינו גבי ד' עבודות שבשחיטת קדשים וכתובת סת"ם, [אך נ"מ יש דבקדשים סתמא נמי כשירה משום דעל דעת ראשונה הוא נעשית כדאי' בגמ' זבחים בארי' דסתמא לשמה, ועי' מנ"ח מה שדן אי סתמא מהני למצת שמירה].

והנה בקדשים וכתובת סת"ם ילפי' מקרא דבעי' לשמה, וכן הוא בני"ד לענין מצת שמירה וכהנ"ל, אולם על חלות תודה ורקיקי נזיר לא מצינו בשום דוכתא ילפותא להורות לנו דבעי' שימור לשמן, אלא דסגי באם לא החמיצו, א"כ הוי כחולין אצל קדשים דאינה מינה אינה מחריב, נמצא לפ"ז דחלות תודה שעשאן לשם תודה ולשם מצה אע"ג דעשאן שימור למצה הראוי' לשבעה ובתודה הראוי' ליום ולילה בעינן, לא מיפחת בהכי, דרק גבי מצה איכא קרא דבעי שימור לשם מצה הראוי' לשבעה, אבל בחלות תודה ורקיקי נזיר דלא מצינו לימוד דבעי' שימור הראוי' ליום ולילה מה איכפת לי אם יכוין לשם מצה הראויה לשבעה, אלא באם עשאן לשם תודה

המחשבות סותרין זא"ז, צ"ב לרש"י דמפ' לר' יוסף דא"נ איכוון לשם מצת מצוה ומשום תודה לא נפיק ביה, ולכאור' אמאי לא הא עשה שימור למצה ובמה שמכוין גם לשם תודה הגם שאינה ראוי' לשבעה, מ"מ מדלא מצינו דבעי' שימור לשם תודה הוי כאינה מינה אינה מחריב, אבל את"ל כהראב"ד דמ"מ כונה לב' דברים אע"ג דאינן סותרין מפאת גדרו וסיג שבהן נמי לא מהני יתישב הדברים היטב דבעושה שימור למצה ומכוון בהדיהו לתודה חסר בעצם ומהות הכוונה והמחשבה של לשמה דבעי' שיתרוקן מחשבתו מכל דבר אחר זולת זה שהוא מכוין עליו, מ"מ לפ"ז צ"ב לרבה איך יהנה כוונה לב' דברים.

[ובגמ' מנחות (נג.) בע"מ ר' פרידא מר' אמי מנין לכל המנחות שנילושות בפורשין ומשמרן שלא יחמיצו, ובשיט"מ

שם כ' אע"ג דמייתי קרא במתני' לקמן (נה.) לפוסלן אם החמיצו, לענין שמירה קמיבעיא לי', וברש"י מפ' הואיל ונלושות בפורשין מצוה לשמרן דע"י פורשין קרוב הדבר להחמיץ טפי, ובגמ' נלמדה מפסח דכ' ושמרתם את המצות וכו' ע"ש, ולכאור' יל"ע דגבי מצות לא סגי בשימור בעלמא אלא בעינן נמי שימור "לשמה", ומרש"י משמע דכל ענין שימור במנחות הוא משום שנילושות בפורשין ואי לאו משום פורשין ליכא חיוב שימור, והנה פורשין אינן מעכבות במנחות אלא לכתחילה מפני שנילושות יפות ע"י פורשין כדאי' שם בארי', וקמ"ל מתני' דבמנחות כשר אפי' בפורשין הגם דלמצה אסור בפורשין דקרוב להחמיץ, משא"כ במנחות כהנים זריזין, ועי' מצפה איתן ובנתיבות הקודש שהק' דאם למידין מפסח א"כ בעי נמי לשמה].



## הרב יחזקאל סג"ל לנדא

חלל עין דחסידי באטב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו

### בדין ברכה אחרונה אי קאי על פחות מכשיעור

מי ששתה יין פחות מכזית, ורוצה לשתות רביעית מים, ואח"כ הולך לסעוד סעודתו ולברך ברהמ"ז, ומצוי מאוד בבחורים שיוצאים ידי קידוש מאביהם, ושותים רק מעט והם צמאים למים, מה הדין במים אלו לגבי ברכה ראשונה ואחרונה.

וכן יבואר בהמשך במי שאכל שוקול"ד פחות מכזית ושתה רביעית מים או שאר משקין ובירך בנ"ר ורוצה לאכול עוד שוקול"ד אי חייב לברך שוב ברכה ראשונה עליו.

למעשה אבל מסיים שם המנחת יצחק דהמיקל לשתות פחות פחות ממלא לגמיו ונוהג כהדרך החיים יש לו על מי לסמוך ונפטר שאר המשקין ע"י היין.

**ממילא** כאן בנידן דידן אין לו לברך ברכה ראשונה על המים, באופן שהיה המים לפניו או שהיה דעתו עליו מתחילה, מאחר דנפטר בברכת היין.

**ולענין** ברכה אחרונה בורא נפשות, נקדים לבאר, באופן דאינו הולך לסעוד ולא יברך ברהמ"ז, אז השותה יין פחות מכזית בודאי כיון שאינו מברך לאחר היין מעין שלש, דלא שתה כשיעור חיוב ברכה אחרונה, חייב לברך בנ"ר על המים.

**אבל** אם שתה יין מכזית עד קצת פחות מרביעית דאיכא פלוגתא אי מברכין מעין שלש (עי' סימן ר"י ס"א), כתב השער הציון בסימן רח' ס"ק ע' דאינו מב' בנ"ר, דקשה לו וכי מאחר שאין אנו יודעים לברר ההלכה יתחייב עי"ז לברך בנ"ר ע"כ דבריו, וכבר תמה עליו מרן השבט הלוי בחלק ח' סימן קס"ו אות ב' דודאי המשקין מחיובים בברכת בנ"ר אלא דאם

הנה ברכה ראשונה אין מברכין על המים, הואיל דיין פוטר כל מיני משקין אמרינן דנפטר בברכת היין.

**ובעיקר** הדין כמה צריך לשתות מהיין כדי לפטור שאר משקין, בדרך החיים משמע אפי' שתה כל שהוא מהיין, ובביאור הלכה סימן קעד' סעיף ב' כתב דבעינן עכ"פ מלא לגמיו שהוא שיעור חשובה עי"ש, ובשו"ע הרב סי' קעד' סעי' ד' כתב וז"ל ואפי' וכו' שותה יין מעט לצורך מצוה כגון קידוש והבדלה וכו' עכ"ל, יש לדייק במה שכתב שותה יין מעט דסגי במשהו כהדה"ח, אך במה שסיים כגון קידוש והבדלה ודינא התם דבעינן שישתה מלא לגמיו, אפשר כוונתו דלא סגי במשהו וכמש"כ הביאור הלכה.

**בשו"ת** מנחת יצחק חלק ח' סימן יט' מפלפל שם בדברי הגינת ורדים ואח"כ הביא שבתורת חיים איתא דאפי' לא שתה כלל רק יצא ידי קידוש מהמברך, והמברך שתה היין אפי' יכולים המסובים לשתות שאר משקין על סמך ברכת וטעימת המברך וזה חידוש ולא



אפחות מכשיעור ממילא אינו יכול לברך אחריו, אבל אי היה אופן שיש לו ברכה אחרונה מחמת סיבה אחרת שפיר קאי גם עליו. ושאלתי לכמה תלמידי חכמים, נהנו אבל תשובה לא קיבלתי.

**ואי** אמת הדבר שיש התחלת חיוב א"כ בנידן דידן ששתה פחות מכזית יין והולך לסעוד סעודתו ומב' ברהמ"ז, א"כ הברכת המזון קאי נמי על היין, דאה"נ על היין בפני עצמו כיון שלא שתה כשיעור אינו יכול לייצר חשבת ב"א, אבל אם יש לנו ב"א מסיבה אחרת כגון דא שמב' ברכת המזון בודאי יכלול גם היין, וא"כ על המים נמי אינו מב' בני"ר, מאחר דנגרר בתר היין, דיין פוטר כל מיני משקין בן מברכה שלפניה ובן מברכה שלאחריה.

**ולכאורה** יש להביא ראיה מתוס' ברכות דף לט' ע"א ד"ה בצר ליה שיעורא, דסבר ר"י שברכת בורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא, אפי' בבציר משיעורא מברכין בני"ר, ותוס' חולק עליו וסבר כיון דבני"ר תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא ע"כ התוס'.

**חזינן** מהר"י דשפיר שייך להודות לה' אפי' על פחות מכשיעור, והגם דלהלכה קיי"ל כתוס' דבני"ר מברכין רק אכשיעור, אבל חזינן דחוששין לדברי הר"י להלכה, שכתב המ"א ריש סימן ר"י ס"ק א' בשם הכנסת הגדולה, אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית אחר מב' ברכה אחרונה בני"ר, ומבאר המחצית השקל למה מב' על חצי זית מז' מינים בני"ר, ראשית כל דמצד הדין היה צריך לברך גם על ז' מינים בני"ר אלא מפני חשבותם וכו', ושנית דאיכא שיטת הר"י

מב' ברכה אחרונה של יין נפטרים ע"י היין והשתא כיון דמצד ההלכה לא מברך על היין א"כ למעשה בודאי צריך לברך בורא נפשות.

**ובן** באגרות משה או"ח חלק א' סי' עד' נמי חולק על השעה"צ וסבר שחייב לברך בני"ר על המשקין, והשו"ע הרב בסדר ברה"נ פרק א' סע' כא' כתב בהדיא דהשתה פחות מרביעית יין ואח"כ שתה רביעית משקה צריך לברך אחריו בני"ר.

**אבל** אנו דנים באופן שהולך לסעוד סעודתו ולברך אח"כ ברהמ"ז, איכא פלוגתא בשו"ע סימן קעד' סע' ז' אי מברכין על משקין באמצע הסעודה, לכן ישתה מהמים פחות מרביעית, ואי צמא למים ויעזור לו להמשיך תאות מאכלו יכול לשתות אפי' רביעית דברכת המזון פוטר, ולכן בנידן דידן אם הוא צמא למים ויעזור לו אינו מב' לאחריו בני"ר הואיל דנפטר ע"י ברכת המזון.

**ואם** אינו צמא כל כך להמים ולא דוקא שזה ימשיך תאות מאכלו, אז לכאורה לכתחילה אינו יכול לשתות רביעית דיכנס בספק ברכה, דלמ"ד שתיה הוא חלק מהסעודה אז יחייב לברך בני"ר.

**אלא** יש צד דאפשר אפילו לכתחילה יהא מותר לשתות רביעית מים, והוא:

**חקרתי** בעצם הדין בהא דאין מברכים ברכה אחרונה על פחות מכשיעור, אי הוא כעין גזירת הכתוב דכתיב ו"אכלת" ואכילה בכזית (עי' ברכות מט:), ואי לא אכל כזית לית ליה חיוב כלל לברך ולא שייך להודות למי שבראם, או דלמא כשאכל פחות מכשיעור יש לו התחלת חיוב הודאה, רק לא יצא לפועל הואיל שלא נשלם השיעור כזית, וחכמים אמרו דאינו יכול לייצר ברכה אחרונה

**עוד** נפק"מ יהי' באופן שבירך שהכל על שוקול"ד ואכל פחות מכזית ואח"כ שותה רביעית מים (שא"צ לברך עליו שהכל חדש מאחר שהיה דעתו עליו או שדרכו כך תמיד שהשוקול"ד גורם לו צימאון בכל פעם לשתות וכמבואר בס' ר"י) ומב' לאחריו בנ"ר מפני שחושש שיעבור הזמן שיהיה מותר לו לברך ב"א על מים אלו, וידוע שאין אוכלין ומשקין מצטרפין לשיעור, עיין מ"א סימן רי' ס"ק א' דלפינן מיוה"כ, ועכשיו אחר שבירך הב"א על המים רוצה לאכול עוד שוקול"ד, אי אמרינן שיש התחלת חיוב ברכה אחרונה על פחות מכזית, אז חייב לברך ברכה ראשונה על השוקול"ד ואי אמרינן דאין לו שום חיוב כלל אז לכאורה יכול לאכול עוד שוקול"ד בלי לברך שהכל שכבר בירך מקודם והבנ"ר לא קאי אלא על המים.

**חנה** הא שכתבתי בשם המגן אברהם דאין אוכלין ומשקין מצטרפין לברכה אחרונה, הפרי מגדים באשל אברהם סימן רי' ס"ק א' וכן בסימן קצ"ד א"א ס"ק ו', מסתפק בדבר דאפשר דוקא לגבי יוה"כ אמרינן דאין אוכלין ומשקין מצטרפין דבעינן מילתא דמישב דעתו ואין חצי שיעור מהאוכל וחצי שיעור מהמשקין מישבין דעתו, אבל בברכת הנהנין הא נהנה, ומסיים דלמ"ד שיעור משקין ברביעית לא שייך להצטרף אוכל ומשקין עי"ש, נמצא שהספק שלו הוא למ"ד (בס' רי') שיעור ב"א לשתיית יין ושאר משקין הוא בכזית, אז אפשר אוכלין ומשקין מצטרפין דלא דמי ליוה"כ, הביאו השער הציון סי' רי' אות ה', וכן כתב המהר"ם שיק בתשובות או"ח סי' רנ' דלמ"ד שיעור שתיית מים בכזית מצטרפין המשקין להאוכלין, וגם החכמת שלמה בסימן קץ' כתב כן עי"ש.

דסבר אפחות מכזית מב' בנ"ר, ובשעה"צ סי' ר"י אות ב' כתב בפירוש דשמא קיי"ל כר"י דאפחות מכזית מב' בנ"ר, עי"ש.

**והגם** שר"י איירי בבורא נפשות ואנן בברהמ"ז עכ"פ חזינן מדבריו דאפחות מכשיעור שייך להודות למי שבראם.

**ואפשר** לומר עוד, דאפי' תוס' מודה לר"י דשייך להודות אפחות מכשיעור, רק סבר דאין בכחו לייצר ברכה בפני עצמו ואה"נ אי חייב לברך ברכה אחרונה מסיבה אחרת, כגון שאכל דבר כשיעור, שברכתו האחרונה הוא כמו הדבר שאכל פחות מכשיעור, שפיר קאי גם עליו.

**וממה** שכתב החתם סופר בתשובות או"ח סי' מט' דמעיקר הדין מדאורייתא חייב לברך ברהמ"ז אפי' על פחות מכזית אם הוא שבע אלא דרבנן החמירו על עצמן עד כזית, אין להביא ריאה דאפחות מכשיעור יש התחלת חיוב, דשביעה לא הוא פחות מכשיעור אלא זהו שיעורו מן התורה לברך אחריו, ואי אכל פחות מכדי שביעה הדרינן לשאלה הנ"ל.

**אחר** חיפוש רב מצאתי להגאון הגדול ר' אברהם גנחובסקי זצ"ל בספרו בר אלמוגים סי' קל"ט שעמד בשאלה זו, והביא כמה ריאות דקאי הברכה אחרונה גם על פחות מכשיעור ומסיים על כולם בויש לדחות או וצ"ע ובתוך הדברים מתמה על מה שכתב המהרש"ם מברזאן בספרו דעת תורה בשם הדעת קדושים להרב מבוטשאטש, דפחות מכשיעור אינו נפטר ברכה אחרונה דמהיכי פשיטה ליה כל כך, ודעת הג"ר אברהם זצ"ל נוטה לומר דב"א קאי גם על פחות מכשיעור, וקיים בספק עי"ש.

כן הכא אפי' אם אמרין דאין על פחות מכשיעור חיוב כלל, השוקול' ד הצטרף להמים ושפיר נפטר בברכת הבנ"ר, אבל לפי פשטות ההלכה אין מצטרפין כמו שכתב המ"א הביאו המשנה ברורה שם.

**וחברי** היו אומרים דמאחר שבירך ברכה אחרונה הוה היסח הדעת על הכל, ואני הסתפקתי בדבר.

**ומצאתי** בשו"ת רב פועלים להגאון הבן איש חי בתשובה ל"ב, והנני מעתיק תוכן דבריו באריכות להבנת הדברים, שאלה נשאלתי וכו' באחד שאכל תבשיל של אורז, ושחה מים על אכילתו, וחשב שהדין הוא שצריך לברך על תבשיל אורז על המחיה ואינו נפטר בברכת בנ"ר, ולהכי בירך בתחילה בנ"ר על דעת לפטור המים ששתה אחר אכילתו בלבד, ואח"כ התחיל לברך על המחיה בשביל תבשיל האורז שאכל, ובאמצע הברכה הרגיש בו איש אחד שלא יפה עשה אך לא הפסיקו מברכתו, האם נכון עשה שלא הפסיקו.

**אח"כ** חזר ואמר, דיש לומר דאין ללמוד דין ברכה אחרונה מדין ברכה ראשונה לענין דינא דרשב"א די"ל שאני ברכה ראשונה דעדיין לא נתחייב בה שלא אכל עדיין, ולהכי כיון דאינו מתכוין לפטור השני לא נפטר, משא"כ ב"א שכבר אכל ונתחייב י"ל כל שכבר בירך ברכה הראויה, לזו ג"כ יוצא ידי חובתו דרך גררה ולא בעינן שיכוין לפטור את זה.

**וכתב** שאח"כ מצא להגאון הפרי מגדים בפתיחה להלכות ברכות (אות י' ד"ה מריש), שעשה חילק זה לחלק בין ב"ר לב"א, וז"ל ובברכה אחרונה לא שייך זה "דלאו ככוונה תליא מילתא, דכל שמחויב ברכה אחת על הרבה מינים וברכותיהן שוות נפטר בברכה אחת, אף אם לא כיון רק למין אחד" עכ"ל. עיי"ש דבברכה ראשונה לכתחילה צריך לברך על כל מין ברכה הראויה לו ובדיעבד סגי אם בירך ברכה כוללת, אבל בברכה אחרונה למעט בברכות עדיף משום ברכה שאינו צריכה, ואח"כ חוזר הבן איש חי, דאחר הישוב חזר ואמר כיון דקיי"ל בסי' ס' סע' ד', כמ"ד מצות צריכות כוונה, לכן גם בב"א צריך לכיון שיצא בה ידי חובתו, ואם לא

**וא"כ** הכא אפי' אם אמרין דאין על פחות מכשיעור חיוב כלל, השוקול' ד הצטרף להמים ושפיר נפטר בברכת הבנ"ר, אבל לפי פשטות ההלכה אין מצטרפין כמו שכתב המ"א הביאו המשנה ברורה שם.

**וחברי** היו אומרים דמאחר שבירך ברכה אחרונה הוה היסח הדעת על הכל, ואני הסתפקתי בדבר.

**ומצאתי** בשו"ת רב פועלים להגאון הבן איש חי בתשובה ל"ב, והנני מעתיק תוכן דבריו באריכות להבנת הדברים, שאלה נשאלתי וכו' באחד שאכל תבשיל של אורז, ושחה מים על אכילתו, וחשב שהדין הוא שצריך לברך על תבשיל אורז על המחיה ואינו נפטר בברכת בנ"ר, ולהכי בירך בתחילה בנ"ר על דעת לפטור המים ששתה אחר אכילתו בלבד, ואח"כ התחיל לברך על המחיה בשביל תבשיל האורז שאכל, ובאמצע הברכה הרגיש בו איש אחד שלא יפה עשה אך לא הפסיקו מברכתו, האם נכון עשה שלא הפסיקו.

**בתחילה** מתחיל לבאר דיפה עשה אותו אדם שלא הפסיקו די"ל באמת לא נפטר האורז ע"י הבנ"ר מאחר שכיון בפירוש רק לפטור המים כי על האורז דעתו לברך על המחיה, ודומה לדינא דהרשב"א המוזכר בב"י סי' ר"ו סע' א' וב' הביאו המ"א בסי' ריא' ס"ק ה' והט"ז בסי' ר"ו ס"ק ב' ומוסכום הוא בכל הפוסקים, דמי שהיה לפניו אתרוג וזית, ובירך על האתרוג העץ, אם לא נתכוין בהדיא לפטור הזית, חייב לברך שנית העץ על הזית דאע"פ שברכותיהם שוות אינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררה אלא דרך כוונה, ועל

דאורייתא צריך כוונה אבל במצות דרבנן נקטינן דא"צ כוונה, וא"כ שפיר כתב הפמ"ג דקאי אפי' שלא בכוונה (הפמ"ג בסימן ס' כתב דמהמ"א סי' רט' ס"ק ג' משמע דגם במצות דרבנן צריך כוונה עיי"ש).

**ויש** להקשות דהפמ"ג בפתיחה כוללות חלק ג' אות ה' כתב בהדיא דאם כיון בפירוש שלא לצאת יש לומר אף במצות דרבנן לא יצא, א"כ למה כתב בפתיחה להלכות ברכות דאפילו כיון בהדיא רק על מין אחד לא מהני וקאי על הכל, וי"ל דמה שכתב בפתיחה כוללות דמהני היפוך כוונה, היינו שכיון בדעתו שלא לצאת המצוה כלל, ממילא לא חל המצוה כלל, משא"כ בפתיחה להלכות ברכות איירי שכוונתו לצאת ידי ברכה אחרונה, אלא רוצה לגדור אותה לחצאין, וע"ז סבר דכיון שבירך, קאי על הכל דכבר התחיל החיוב.

**ויש** לדייק, דהבן איש חי והפמ"ג, איירי באופן שאכל שני דברים, כגון פרי העץ ופרי האדמה או שהכול ומזונות, ויש להם ברכה אחרונה אחת, ודנים אם יכול לכוין שהברכה אחרונה יפטור רק מין אחד, אבל בנידון דידן שבירך שהכל אחת, על שני דברים, אפשר יש לחלק ולומר, היות שהברכה אחרונה קאי על ברכה ראשונה זו, נגמר הברכה הראשונה, ואי אפשר לאכול עוד מכאן אותו ברכה, ובשלמה אם נפרש דכשמברך שהכל על דבר אחד, הא דאינו צריך לברך על השני, דאמרינן דהוה כאילו בירך שהכל על הדבר השני ממש, שפיר, דהב"א קאי על ברכת שהכל הראשון, ולא על שהכל השני, אבל אליבא דאמת מבואר בסימן ר"ו וכן מהט"ז סי' ר"ב ס"ק ב', דהא דאין מברכין על הדבר השני, היינו מכאן

כיון לא יצא, וע"כ בנידון ידידיה כשבירך בנ"ר על המים ולא כיון לפטור האורז אלא אדרבה כיון שלא לפטרו, לא קאי על האורז.

**ומצא** להרב הג' מהר"א קובו בספרו שער אשר (ח"א באר"ח סי' ד'), בשאלה דומה לזה, שכתב דלא תליא בפלוגתא דרבוותא אי מצות צריכות כוונה, דודאי אף להסוברים דאין צריכות כוונה אינו אלא כשעל כל פנים בירך על הדבר עצמו, הגם שלא נתן לבו בשעת הברכה לכוונו, יצא, משא"כ כשלא בירך אלא על המים ושכח הפירות, אפשר דגם המה יודו דבעי לברוכי פעם שנית, ומדמה ליה לדינא דרשב"א הנ"ל, וכן מצא בספר זכור ליצחק דיליף דינא דרשב"א אף לברכה אחרונה.

**ממילא** מכאן כל הנ"ל פסק הבן איש חי, באורז ומים, שכיון בהדיא לפטור רק המים, לא נפטור האורז עיי"ז, וגם לפי החילוק שכתב לעיל דלא דמי לדינא דרשב"א וקאי ברכה אחרונה על הכל וכמש"כ הפמ"ג, בנידון זה אפי' החילוק אין כאן, דקיי"ל מצות צריכות כוונה הרי לא נפ' האורז, וגם לפי מה שכתב השער אשר, דלמ"ד אין צריכות כוונה, יודה היכא שלא בירך כלל, על כן שפיר עשה אותו אדם שלא הפסיקו, ע"כ התשובה.

**היוצא** לנו מזה דאיכא מחלוקת הפמ"ג והבן איש חי, בברכה אחרונה אי קאי על כל מה שאכל, בע"כ, או דלמא אפשר כשמתכוין קאי רק אחלק ממה שאכל, להפמ"ג אי אפשר, כיון שהוא מחויב בדבר חל על הכל, משא"כ להרב פועלים, בעי כוונה וליכא.

**הנה** המגן אברהם בסימן ס' ס"ק ג' כתב בשם הרדב"ז דדוקא במצות

לדינא דאם טעה וכו' ואח"כ כתב "אבל בריך במתכוין אע"פ שבדעתו לשתות עוד צריך לברך ברכה ראשונה, שכל ברכה אחרונה היא היסח הדעת למה שלפניה ומפסקת וכו'".

הרי שלמדו הפמ"ג ושו"ע הרב, דאינו דומה כשהיה בדעתו בפירוש כמו כשטעה, וצריך לומר, הטעם, משום דטעות לעולם חוזר והוה כאילו אינו, ומשו"ה אפשר לו לשתות עוד, משא"כ במתכוין ודעתו בהדיא יש כאן ב"א דהוה סילוק גמור.

**א"כ** להחולקים על המ"א ולא מחלקים בן טעה ללא טעה וסברי שהמ"א איירי ג"כ כשיש לו דעת בהדיא, וכן משמע בבר אלמוגים סימן קיח' דיש צד שהמגן אברהם איירי כשיש לו דעת בהדיא, א"כ חזינן מהמ"א דאפי' בברכה אחת יכול להמשיך לאכול ולשתות ולא אמרינן שנגמר הברכה מאחר שבירך עליו ברכה אחרונה אע"פ דנפטרו מטעם גרירה.

**אלא** להפמ"ג ושו"ע הרב דטעה שאני, וההסבר דהוה כאילו אינו, אין לנו ריאה דהא שיכול לשתות עוד, כיון דאמרינן שלא היה כאן ברכה אחרונה וכנזכר לעיל.

**חיוצא** לנו מכל הנ"ל, לענין שאלה הראשון אם אינו צמא למים לכתחילה לא ישתה כשיעור רביעית, ואי שתה כשיעור אין לו לברך בנ"ר דאפשר קאי הבהמ"ז על היין וספק ברכות להקל.

**ועל** השאלה השני, כיון דאיכא צד שהברכה אחרונה קאי גם על השוקול"ד אפי' הוא פחות מכזית, וגם לפי דברי הפמ"ג ומהר"ם שיק הנ"ל

גרירה, שהכל נמשך בתר ברכת ואכילת מאכל הראשון, וא"כ אפשר נפסד הברכה הראשונה אפי' להבין איש חי, ובע"כ ב"א פטר הכל.

**אמנם** במ"א סי' ק"ץ ס"ק ג', כתב דאם בדעתו לשתות עוד יין אחר שתיית הכוס של ברהמ"ז, לא יברך אחר כוס של ברכה, מעין שלש, אלא לבסוף אחר שישתה שאר היין, ואם טעה ובירך אחר הכוס של ברכה, אין צריך לברך בתחילה על שאר היין שרוצה לשתות כיון שהיה דעתו לשתות עוד, עכ"ל.

**ומפרש** הגרע"א בשם תשובות קרית מלך רב להרב הגר' יהודה בן ר' אפרים נבון בסימן ט' דהמ"א איירי דוקא שטעה בדין וסבר דחייב לברך אחר כוס של ברכה מעין שלש, כיון שבדעתו בשעה שבירך מעין שלש שישתה עוד א"כ לא הוה הב"א היסח הדעת, אבל אם שכח, דהיינו ששכח שרוצה לשתות עוד ובירך מעין שלש הוה היסח הדעת וצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, על היין שרוצה לשתות עוד.

**ויש** לעיין, כשהיה בדעתו להדיא, בשעה שבירך מעין שלש, לשתות עוד, לכאורה היה אפשר לדמותו לדינא דטעה, שהסיבה, דטעה שאני משכח, היינו כיון שהיה בדעתו בשעת ב"א, לא הוה היסח הדעת, א"כ ה"ה כשהיה בדעתו בהדיא.

**אבל** האחרונים שם בסי' ק"ץ מתמיהים על המ"א, הערוך השלחן באות ב' כתב מאחר שבירך ב"א הוה היסח הדעת ואינו מבין המ"א עיי"ש, וכן במאמר מרדכי חולק על המ"א.

**עי'** ביה"ל ד"ה יברך, ועי' בתהילה לדוד, והפמ"ג בשם האליה רבה כתב דטעה שאני, והשו"ע הרב סעיף ז' העתיק המ"א

דלמ"ד שיעור משקין בכזית שפיר מצטרף  
השוקול"ד להמשקין.

**ואנן** בני אשכנז נקטינן להלכה כהפמ"ג  
ושו"ע הרב דבברכה אחרונה אי  
אפשר לחלק, וקאי על הכל בן במתכוין  
להדיא שלא לפטרו, ובן בשכח שרוצה

לאכול עוד, הוה הב"א היסח הדעת,  
וחייב לברך שוב ברכה ראשונה על מה  
שרוצה לאכול, ויזהר לא לאכול מיד דאז  
גורם ברכה שאינו צריכה דהיה לו לאכלו  
קודם שבירך הברכה האחרונה אלא  
ימתין קצת.



## הב' שלמה הלוי ראטענבערג

מתיבתא ד'באטב - 45, בוקלין יצ"ו

### בענין דבר שתחלתו במעשה היתר ונגמר באיסור שלא ע"י מעשה

**בעזה"י** נבאר כמה פרטים בענין מה שמצינו בכמה מקומות חילק בין דבר שיש בו מעשה לאין בו מעשה מה חשיב מעשה ומה לא חשיב מעשה.

**א.** לענין מלקות דקי"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

**ב.** לענין הא דאמרינן ביבמות (פז - צ:): דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. וכן לגבי הא דגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה וקי"ל דזה רק בשב ואל תעשה.

**ג.** מי שרואה חבריו עובר עבירה בקום ועשה ושותק, האם נחשב כעושה מעשה כיון שהאיסור נעשה ע"י מעשה או לא כיון שהוא אינו עושה מעשה בשתיקתו ונ"מ אם רשאי לשתוק מחמת כבוד הבריות.

#### ביאור שיטת התוס' בנויר יז.

**איתא** במס' נזיר דף יז. בעי' רבא נזיר והוא בבית הקברות מהו, בעי שהייה למלקות או לא (פי' דנזיר אסור לטמא את עצמו, וקי"ל דאם טימא את עצמו לוקה וה"ה אם קיבל נזירות בבית הקברות, ומיבעי ל' אי בעי שהייה כמו שמצינו בנטמא בביהמ"ק, דנותנין לו זמן לשהות כדי שיצא ואם שהה כדי לצאת\* חייב קרבן, אבל כשלא שהה כדי לצאת אעפ"י שלא יצא מיד פטור כמבואר במס' שבועות יד:): ומקשה היכי דמי, אילימא דאמרי ליה לא תנזור, למה לי שהייה, נזיר טעמא מאי לא בעי שהייה, דקא מתריץ ב', ה"נ קא מתריץ ביה (פי' ולא דמי לנטמא בביהמ"ק, דהתם איירי שנטמא בשוגג אבל כשנטמא את עצמו במזיד לא גמירי שהייה, וכמו

דכשנכנס לבית הקברות לאחר שזר לוקה, ה"ה כשמקבל נזירות בבית הקברות). וכתבו התוס' (ד"ה אילימא) אהא דמשמע דאם שהה לוקה וז"ל ולא הוי כלאו שאין בו מעשה במה שמקבל נזירות, דלאו שיש בו מעשה הוא במה שאינו יוצא משם כשנודר בנזיר עכ"ל. ומסיק הגמ' אלא כגון שנכנס בשידה תיבה ומגדל ובא חבריו ופרע עליו המעזיבה, כי גמירי שהייה בבית המקדש אבל אבראי לא או דלמא לא שנא. וכתבו התוס' דאיירי שפרע עליו את המעזיבה לאונסו, דאי לרצונו כה"ג לא איבעיא (דה"ל נמי כמו שנדר בביה"ק).

**ומה** שכתבו התוס' דנקרא לאו שיש בו מעשה במה שאינו יוצא צ"ב שהרי בשעה שעובר על הלאו אינו

**א.** לגבי ביהמ"ק השיעור הוא כדי השתחוואה, ולגבי כלאים מצאנו דשיעור כדי לפשוט וללבוש נקרא שהייה, ולגבי נזיר נסתפקו התוס' במס' שבועות דף יז. אי השיעור הוא כדי השתחוואה כמו בביהמ"ק או די בשיעור כדי לצאת וליכנס דומיא דכלאים, ועי' ברמב"ם פ"ה מהלכות נזירות הי"ט שכתב דבעינן כדי השתחוואה ועי' בלחם משנה שם.

עושה מעשה. ומצאתי כמה ביאורים בדברי התוס'.

**(א)** בקה"י סי' ה' עמ"ס נזיר ביאר דכיון שנעשית מעשה בגוף האדם, היינו שעם גופו נפעל מעשה, והוא יכול לסלק מה שעשוי בגופו אלא שהוא רוצה בו, כל כה"ג חשיב מעשה. והביא לשון הריטב"א (המובא בכס"מ פ"י מהל' כלאים ה"ל) דמשמע כן, דהנה איתא במס' מכות דף כ"א. במתני', ה"י לבוש כלאים כל היום אינו חייב אלא אחת, אמרו לו אל תלבש אל תלבש והוא פושט ולובש חייב על כל א' וא'. ואיתא בגמ' שם עמוד ב' אמר רב ביבי אמר רב אסי לא פושט ולובש ממש, אלא אפי' מכניס ומוציא בית אונקלי שלו וכו' רב אשי אמר אפי' לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש חייב.

**(ב)** הריטב"א שם וז"ל הק' רבנו מאיר ז"ל האין לוקה לדברי רב אשי הא לא עבד מעשה, ולא תירץ כלום. אבל בתוס' תירצו, דכיון שהי' יכול לפשוט ואינו פושט ועומד בלבושו, זה חשיב מעשה דבכלל לא תלבש דאמר רחמנא הוא שלא יעמוד לבוש, וזה חשיב כל שעה כאילו לובש. והביאו רא' לדבריהם מנזיר שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל שהוא חייב על כל שהייה ושהייה אע"ג דלא עביד מעשה כיון דבכניסה או בפריעה עביד מעשה והוא שוהה שם במזיד כדאיתא במס' נזיר. ועוד הביאו רא' מדאמרינן במס' ברכות המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, ולא אתי כבוד הבריות ודחי לאו דכלאים, ואתבנין מדרגתא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינו לפי כבודו, ופרקינן שב ואל תעשה שאני, כלומר הא דלבוש כלאים פושטו ואפילו בשוק דהוי קום

עשה, ואמאי דהא בכלאים נמי שב ואל תפשוט בגדיך הוא, אלא ודאי ש"מ דכיון דיכול לפשוט ואינו פושט חשבינן ל' כאילו הוא לובשו עכשיו עכ"ל הריטב"א. ומזה הביא הקה"י רא' לדבריו, דכשנעשה מעשה בגופו ויכול לסלק חשיב קום ועשה.

**(ב)** המל"מ בפ"ג מהל' ביאת המקדש הכ"א כתב, וז"ל כל שתחילת הדבר הי' ע"י מעשה אף שהי' בהיתר, חשיב כמעשה אם נעשה איסור אח"כ בלתי מעשה עכ"ל, וכ"כ השאג"א בסי' ל"ב והביא רא' מגמ' במס' מכות שהבאתי לעיל דקאמר רב אשי גבי פושט ולובש כלאים דחייב על כל א' וא' אפי' לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש. אלמא דכיון דתחילתו ע"י מעשה, מתחייב אח"כ אפי' בלי מעשה, וכן נקטו רוב האחרונים בדעת התוס' וכ"ה להדיא בתוס' שבועות דף י"ז. בד"ה או אי"צ עיי"ש, ובספר אגלי טל מלאכת הקוצר סי' ס"א סק"ו למד ג"כ כהנ"ל והביא הריטב"א במס' מכות הנ"ל והאגלי טל הבין בדברי הריטב"א שכיון שהתחיל במעשה אע"פ שהיתה בהיתר, נקרא מעשה אע"פ שנגמר שלא ע"י מעשה ולא כמו שהבין הקה"י בדברי הריטב"א. (וכן נראה לי מדוקדק בדברי הריטב"א שכתב "כיון דבכניסה או בפריעה קא עביד מעשה" משמע דהיינו מכיון שתחלתו ע"י מעשה, שוב ראיתי שכן דייק המגיה בשו"ת שבסוף אגלי טל).

**ובשו"ת** שבסוף הספר באגלי טל סי' קמ"ז ביאר יותר, דבודאי זה כונת הריטב"א, דאין שום סברא בלא זה לחייבו כיון שאינו פושטו, אלא מפני שתחילתו ע"י מעשה. והיינו משום דפשיטא ל' דאפילו דבר שנעשה בגופו



המגיד פי"ג מהל' שכירות ה"ב, שהרמב"ם כתב שם דעקימת שפתים הוה מעשה, ובפי"ח מהל' עדות כתב דלא הוה מעשה. ותיריך הרב המגיד דבעלמא לא הוה עקימת שפתים מעשה, רק היכי דעיקרה ע"י מעשה או מהני ג"כ ע"י דיבור, והגר"ב לא בא ליישב דברי התוס' רק שבא לפרש דברי הגמ' באופ"א, דהיינו כיון שישנה ע"י מעשה, גם כשעושה בלי מעשה מתחייב, אבל אפשר לפרש כן גם דברי התוס', והא דכתבו דחשיב מעשה במה שאינו יוצא, דאפילו היכא דעיקרה ע"י מעשה אינו חייב אלא כשיש קצת מעשה. וכ"מ מלשון ה"ה דקצת מעשה בעיא, ולכן כתבו התוס' דמה שאינו יוצא הוי קצת מעשה והיינו או כסברת הקה"י או כסברת המל"מ.

#### ביאור דברי התוס' בנזיר מג.

**בנזיר** דף מב:-מג. אמר רב הונא מקרא מלא דיבר הכתוב לא יטמא, כשהוא אומר לא יבא, להזהירו על הטומאה להזהירו על הביאה, אבל טומאה וטומאה לא (פי' אם טימא עצמו ב' פעמים אינו חייב אלא א') וכו' ומקשי הגמ' אבל טומאה וטומאה לא דהא מיטמי וקאי, טומאה וביאה נמי מיטמא וקאי (פי' ואם כן היכי משכחת דחייב אתרווייהו) ונאמרו כמה תירוצים בגמ' ולבסוף מתריך רב פפא כגון שנכנס בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע את המעזיבה דטומאה וביאה בהדי הדדי אתיין וכתבו התוס' שם וצ"ל דהוא מסייע להסיר המעזיבה דהא בהתרו בו למלקות איירי עכ"ל. משמע דאל"ה ה"ל לאו שאין בו מעשה ואינו לוקה, ולכאורה זה דלא כדברי התוס' דף יז. דמה שאינו יוצא הוי מעשה ולוקה. ואכן יש שכתבו שהוא מחלוקת בעלי התוס', ובאמת בלא"ה

לא הוה מעשה כשלא התחיל ע"י מעשה ודלא כהקה"י, וע"ש עוד. ובאגלי טל שם סק"ח כתב דדוקא בדבר שעל גופו אמרינן סברא זו דכיון שתחילתו ע"י מעשה וכו', אבל בדבר שחוץ לגופו לא אמרינן סברא זו.

ג) הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו גבורות שמונים סי' ס"ז, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ט סי' רכ"ב בתשובה לבעל הקה"י, וכן כ' בספר בית מאיר (הובא בס' יד בנימין למס' נזיר דף י"ז א' בתוד"ה אילימא), דבמה שמקבל נזירות הו"ל מעשה, דעקימת שפתיו הו"ל מעשה. וק' ע"ז, א' דקי"ל דעקימת שפתים לא הוה מעשה (רמב"ם פי"ח מהל' סנהדרין). ב' דלשון התוס' לא משמע כן, שכתבו דלאו שיש בו מעשה הוא במה שאינו יוצא משם כשנודר בנזיר, משמע דהמעשה הוא במה שאינו יוצא משם, ולא בעקימת שפתים (כן הק' במל"מ בפ"ג מהל' ביאת המקדש הכ"א).

והנה קושיא א' ל"ק כ"כ דאין זה פשוט דקי"ל דעקימת שפתים לא הו"ל מעשה, עי' ברמב"ם פי"ג מהל' שכירות ה"ב, ובמגיד משנה שם, ובחינוך מ' שמ"ד, שמ"ה, ושמ"ו והוא ענין ארוך ואכמ"ל ולתריך קושיא שניה כ' הגאון ר' יוסף ענגיל שם דט"ס יש בדברי התוס', וצריך לגרוס ולא הוה כלאו שאין בו מעשה במה שאינו יוצא משם כשנודר בנזיר, דלאו שיש בו מעשה הוא במה שמקבל נזירות. וכ' שביאר במקום אחר דברי התוס' ואני בעניי לא מצאתי המק"א (ואפשר שאינה בדפוס). ובחי' בית מאיר תריך שאין זה דיוק בתוס' עמ"ס נזיר, שהרבה פעמים קצרו בלשונם או שינו בלשונם.

ד) בהגהות הגר"ב רנשבורג כ' ליישב קושיות התוס' עפ"מ שכ' הרב

ועוד אפשר לתרץ לפמ"ש המגדול עוז שם דכל האיבעיא אינה רק למכות מרדות וכ' שכן כתבו רבותינו בעלי התוס' א"ש, דסוגיא דנזיר דף מג. איירי במלקות מה"ת כמבואר לכל מעיין, ולכן כתבו דאיירי כשהוא מסייע.

ובאגלי טל מלאכת הקוצר כתב לתרץ בדף מג. בסוגיא דאזל אליבא דמ"ד דאינו חייב על הביאה רק כשטומאה וביאה באין בב"א והטומאה הרי בא מיד כשנפרע המעזיבה כשיעור פותח טפח ולענין חיוב ודאי שא"א לחייבו קודם שיש לו אפשרות לצאת (אפי' להצד דלא בעיא שהייה) ולכן הוצרך תוס' לפרש שסייע דאז חייב מיד.

ובקה"י סי' ה' ובשו"ת משנה הלכות סי' רכ"ג שהשיב הקה"י לבעל השו"ת משנה הלכות כתב לפי פירושו בתוס' דף יז. דמה דאמרינן דדבר שנעשה בגופו נקרא מעשה כשיכול לסלקו, זה רק כשאין המעשה נעשה ע"י אחר, אבל בנעשה ע"י אחר אין המעשה מתייחס למי שנעשה בגופו, וא"א לחייבו אלא על השהייה (והאיבעיא בדף יז. הוא רק אי בעי שיעור כדי השתחוואה, אבל שיעור כדי לצאת ודאי בעי) וא"כ לא הוי טומאה וביאה בב"א לכן כתבו התוס' דאיירי שהוא מסייע דאז חייב מיד.

וליסוד הנ"ל דכל מילתא שעושה חבריו גמר האיסור, אעפ"י שנעשה מעשה בגופו לא חשיב כמעשה, הביא הקה"י ראי' ממכות דף כ: דאיתא שם אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, ומק' רב חסדא וכי מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי (פי' דהו"ל לאו שאין בו מעשה) ע"ש תירוצים ומתירן רב אשי, במסייע ודברי הכל עכ"ל הגמ' ולכאורה קשה למה לי' למימר

מוכרח מתוס' ביבמות דף צ: (ולקמן אעתיקנו בעז"ה) דלא סבירא להו כתוס' בדף יז. (כן כתב בקוב"ש קונטרס דברי סופרים סימן ג', וכ"מ בצמח צדק הביאו האגלי טל מלאכת קוצר אות ס"א).

והנלע"ד לתרץ שלא יסתרו דברי התוס' זו את זו, דהנה הרמב"ם כתב

בפ"ו מהל' נזירות ה"ט וז"ל נכנס לשם (פי' בית הקברות) בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע עליו את המעזיבה ונטמא, אעפ"י ששהה שם אינו לוקה, אבל מכין אותו מכות מרדות אם שהה עכ"ל. ודבריו תמוהין שהוא דלא כסוגית הגמ', דע"כ לא קא מיבעיא לן רק אי בעי שהייה אי לא, אבל בשהה משמע דבדודאי לוקה, וכן הק' בהשגות וז"ל א"א אין דרך הסוגיא כן אלא הבעיא כן הוא נכנס בשידה תיבה ומגדל ונזר שם ובא חבירו ופרע עליו את התקרה ונטמא, מי בעינן שהייה או לא. אלמא היכא דשהה לית בה ספיקא דחייב מלקות, ואם לא שהה הוי ספיקא (ובאמת מ"ש דאיירי שנזר בעת שהי' בשידה תיבה ומגדל - וכ"כ רש"י בנזיר דף י"ז: - תמוה דלפי מסקנת הגמ' דאיירי בשידה תיבה ומגדל אין נפק"מ היכן נזר ואכמ"ל בזה, וצ"ב בדבריהם הקדושים). וביאר בכס"מ דעת הרמב"ם וכ' וז"ל ליישב דעת רבינו צ"ל שהוא ז"ל מפרש דהכי קא מבעיא, אי בעי שהייה למלקות שאם ישהה ילקה, או לא בעי שהייה כלומר שהייה אין לה ענין שאינה מעלה ולא מורדת, דאפי' שהה אינו לוקה, דכי גמירי שהייה דלקי עלה במקדש, אבל אבראי לא לקו עלה ואסיקנא בתיקו ולקולא עכ"ל.

ולפי"ז א"ש דברי התוס' בלא שום סתירה, דבודאי האיבעיא בדף יז. הוא אפי' כשלא סייע אבל לקמן דף מג. כתבו באופן שודאי ילקה, דכיון דלא איפשרטא ספיקא לקולא ואינו לוקה.

שכירות ה"ב. ודרך אגב אציין כי דעת החינוך להיפוך מזה (מ' שמ"ד) דס"ל דכל דבר שאפשר בלי מעשה הו"ל לאו שאין בו מעשה (א"א לפרשו כפשטי' דק' מכמה מקומות ולכאורה צ"ל בכוונתו שעיקרה בלי מעשה וכעין סברת הרב המגיד רק להיפוך).

### שיטת התוס' בשבועות יז. ויבמות צ:

**התוס'** במס' שבועות דף יז. בד"ה או אי"צ הקשו דמאי קא מיבעיא לי' אי בעי שהייה במלקות, הא רב ביבי פליג ארב אשי במס' מכות דף כ"א: דאיתא שם אמר רב ביבי בר אסי לא פושט ולובש ממש אלא אפי' מכניס ומוציא בית אונקלי שלו, רב אשי אמר אפי' לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש חייב, והבינו התוס' דרב אשי פליג ארב ביבי, והכא משמע דלכו"ע חייב כששהה. ותירצו א', דאיררו למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ב', כיון דתחלת הכניסה ע"י מעשה חשיב כלאו שיש בו מעשה וע"ש עוד. נמצא דפליגי בזה ב' התירוצים בתוס' אי אמרינן כיון דתחלתו ע"י מעשה חשיב כלאו שיש בו מעשה. וכ"כ בפ' הרא"ש נדרים דף ד. דאזיל אליבא דמ"ד לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו א"נ איסור מלקות ע"ש.

**ויבמות דף צ:** בסוגיא דפ' האשה רבה בהא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת ומקשה שם כמה קושיות ולבסוף מתרץ שב ואל תעשה שאני ומסיק בעי לאותיבך כמה קושיות השתא דשנית דשב ואל תעשה שאני, כולו נמי שב ואל תעשה נינהו. וחד מהנך קושיות דבעי לאקשווי למ"ד יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת הוא סדין בציצית, (דמדאורייתא שרי דכתיב לא תלבש שעטנז אבל גדילים תעשה לך, וגזור רבנן משום

במסייע, די בזה שהוא מרצונו דהא הו"ל לאו שיש בו מעשה בזה דנעשית בגופו, אלא צ"ל דכל שחבירו גומר האיסור לא אמרינן דמרצונו מתחייב, רק כשהוא עושה כל המעשה או אינו יוצא משם אח"כ, ועיין היטיב בזה.

### שיטת הרמב"ם ז"ל

**כבר** הבאתי לעיל דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' נזירות ה"ט ולדעת המגדול עוז כל המלקות בשהייה הוא רק מכת מדרות וא"כ להתחייב מלקות בעינן מעשה גמור בשעה שעובר הלאו. ולדעת הכס"מ הוא בעיא דלא איפשיטא אי חייב מלקות היכא דליכא מעשה גמור בשעת האיסור, וא"כ לענין מלקות מספק לא לקי, אבל לענין איסור חוששין, דספיקא דאורייתא לחומרא, וא"כ אין כח ביד חכמים לעקרו בכה"ג. אבל לדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא הוא רק מדרבנן לחומרא, א"כ יש כח ביד חכמים לעקרו דמה"ת לא חשיב מעשה.

**אבל** האגלי טל הבין בדעת הרמב"ם כסברת המל"מ, דכיון שתחילתו ע"י מעשה חשיב כמעשה (וצ"ב א"כ האין למד בדברי הרמב"ם בפ"י מהל' נזירות ה"ט דאף אם שהה אינו לוקה) והק' מדברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ח וז"ל מותר לחזור לארץ מצרים לסחורה ולפרקמטיא ולכבוש ארצות אחרות, ואין אסור אלא להשתקע שם, ואין לוקין על לאו זה, שבעת הכניסה מותר הוא, ואם יחשיב לישב ולהשתקע שם אין בו מעשה עכ"ל. אלמא דלא אמרינן כיון שתחילתו ע"י מעשה חשיב כמעשה. ותי' האגלי טל דשאני התם שעיקר הלאו אינה ע"י מעשה רק במחשבה משא"כ כשטימא את עצמו בביה"ק, וכסברת הרב המגיד בפ"ג מהל'

דוקא בדבר שעל גופו. ולפי הקה"י אפי' כשלא התחיל ע"י מעשה כיון שנעשה בגופו ויכול לסלקו הוי מעשה.

**שיטת** התוספות ביבמות צ: דבעינן מעשה בשעה שעושה האיסור.

**ודעת** הרמב"ם נראה כדעת התוס' ביבמות דף צ:,, אם כי קצת אחרונים לא הבינו כן בדעת הרמב"ם (ועי' בספר משנת חכמים סי' א').

**בקובץ** הערות סי' ס"ט (וכ"ה בקונטרס דברי סופרים סי' ג' הגדפס בח"ב של קוב"ש) מסתפק מהו קום ועשה ושוא"ת לענין יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אם הדבר תלוי בגוף האיסור או באופן העבירה עליו. ולכאורה זה תלוי במחלוקת התוס' דהתוס' בנזיר צ"ל כתירוצ' השאג"א דסדין בציצית הוי שוא"ת משום דבגוף המצוה שהוא הטלת ציצית הוי שוא"ת אע"פ שבאופן העבירה הוי קו"ע שלובש הסדין. משא"כ תוס' ביבמות סבר דתלוי באופן העבירה ולכן הוצרכו לתרץ דהא דהוי שוא"ת משום דתחלתו בהיתר.

**שיטות הפוסקים לגבי כבוד הבריות**

**כתב** בשו"ת תרומת הדשן סי' רפ"ה וז"ל כהן שוכב על מטתו ופשט בגדיו כדרך העולם ופתאום קראו לו ואמרו מת באהל צריך הוא לקפוץ ערום ממש ולרוץ חוץ לאהל כדי שלא ישהא בטומאה, או שרי משום כבוד הבריות לשהות באוהל עד שילבש מקצת בגדים. תשובה, יראה דמשום כבוד הבריות לא נעשה שום איסור דאורייתא כדאיתא בהדיא וכו' אמנם אותם שקוראים לכהן לקום ולצאת יזהרו בתחילה שלא יגידו לו מיד שיש מת באהל אלא יקראו לו בסתם לקום ולצאת אליהם, וכשלבוש יגידו לו, ובדרך

כסות לילה שפטור מן הציצית והוי כלאים שלא במקום מצוה במס' מנחות בהתכלת). והקשו בתוס' שם וא"ת סדין בציצית היכי הוה שב ואל תעשה דכי מכסה בטלית דבת חיובא הוא ואין מטיל בה ציצית עובר בידים, וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר וכו' וא"ת בפ' מי שמתו משמע כשהוא לבוש כלאים ואינו פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא עמוד ועשה, ואור"י דשאני כלאים שעיקר האיסור בשעת לבישה אבל כאן לא מתחייב עד אחר שנתעטף כדפרישית וכו' עכ"ל. והנראה בדעתם דדוקא גבי כלאים אמרינן דחשיב מעשה, כיון דמתחילת הלבישה איכא איסור, אבל היכא דתחלת המעשה היא בהיתר לא חשיב קום ועשה, וא"כ א"א לפרש גמ' דנזיר כמו שפירשו תוס' במס' נזיר, דהא התם כניסתו בהיתר היתה, וסוגיא דנזיר יתפרש כמ"ש תוס' במס' שבועות דאיירי למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו א"נ דאיירי באיסור מלקות כמ"ש הרא"ש בנדרים.

**וע'** בשו"ת שאג"א סי' ל"ב שהאריך להוכיח דהעיקר כדעת התוס' במס' נזיר, ולדבריהם א"א לומר כתירוצ' התוס' ביבמות דהא סבירא להו דאפילו כשהתחיל בהיתר חשיב ולכן כתבו דהא דסדין בציצית חשיב שב ואל תעשה, אינו מפני שאינו עושה מעשה, רק מפני כי הלבישה עצמה אינה איסור רק מחוסר מעשה דהטלת ציצית.

**סיכום שיטות הראשונים**

**שיטת** התוס' בנזיר יז. ובשבועות יז. לפי רוב האחרונים דדבר שתחלתו במעשה היתר אע"פ שנגמר בלא מעשה חשיב כמעשה, ובאגלי טל מבאר דזה

פושטו ואפ' בשוק וכו' כל הסוגיא והביא ירושלמי הרי שהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים תרין אמוראין חד אמר אסור וחד אמר מותר מאן דאסר דבר תורה ומאן דמתיר כדאמר ר' זירא גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה שעה א'. וע"ש עוד שהביא מירושלמי במקום אחר דס"ל דשרי וכו' דס"ל כמאן דמתיר, א"נ בכלאים דאורייתא ודאי המוצא כלאים בשוק בבגדו אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה' וצריך לפרשטו אפי' בשוק, אבל אם אדם רואה כלאים בבגדי חבריו, והלובש כלאים אינו יודע אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ולא יפרישנו משוגג עכ"ל ע"ש וצ"ע, דאי חשב ל' כקום ועשה דס"ל דתלוי בגוף האיסור וכאן גוף האיסור הוא מה שחבירו לבש הכלאים דהוי בקום ועשה א"כ אמאי בשוגג מותר דהא אין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, ואי ס"ל דתלוי באופן העבירה ולגבי ידי' אופן העבירה הוא מה ששותק דהוי בשוא"ת צ"ע למה במזיד יהא חייב לפשוט בגד חבריו דהא הוא אינו עובר בקום ועשה וא"כ נימא גדול כבוד הבריות לגבי ידי'.

ודוחק לומר דסבר דתלוי בגוף האיסור והא דבשוגג מותר דס"ל כהשיטות דסוכרים דשגגת לאו לא ניתן לכפרה וכמדומה שכ"כ הרמב"ן עה"ת איננו זוכר עכשיו מקומו, דלא מסתברא שיהא כח ביד חכמים לעקרה בקום

זה שרי משום כבוד הבריות, ואעפ"י שמניחים אותו שוהה בטומאה, הואיל והוא לא ידע והוא שוגג שרי וכו' ואע"ג דהמוצא כלאים בבגד חבריו פושטו ממנו אפי' בשוק מ"מ היינו דוקא אם הלובש יודע שהוא כלאים ואינו חושש בעבירה אבל אם הוא שוגג אי"צ לפרשטו ממנו משום כלאים עכ"ל ע"ש בגוף התשובה.

ועי' בשו"ת שאג"א (החדשות סי' י"ב) שלמד בבאיור דברי התרוה"ד דהיינו טעמא דלא דחי מפני שהוא בקום ועשה וכדעת התוס' במס' נזיר דף יז. (וע"ש שכ' דתוס' בדף מג. שם פליג ע"ז וס"ל כתוס' ביבמות דף צ: ) דכיון שנכנס ע"י מעשה חשיב כמעשה. וברמ"א ביו"ד סי' שע"ב סעיף א' כ' בזה"ל כהן ששוכב ערום והוא באהל עם המת ולא ידע, אין להגיד לו אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחילה, אבל אם כבר הגידו לו אסור להמתין עד שיצא ודוקא וכו' שהוא טומאה דאורייתא אבל אם הוא בבית הפרס שהוא טומאה דרבנן ילבוש עצמו תחילה שגדול כבוד הבריות (תרומת הדשן סי' רפ"ה) עכ"ל. וא"כ לפי הבנת השאג"א פסק הרמ"א כתוס' במס' נזיר דף י"ז דאף בכניסה בהיתר חשיב כמעשה כשנטמא אח"כ<sup>2</sup> (וע' בפתחי תשובה שם בשם המשנת חכמים ובאמת בס' משנת חכמים שם בצפנת פענח הוא קצת שונה מדברי הפתחי תשובה) וא"כ אין אחר מעשה ביו"ד כלום, וכבר פסק הרב כתוס' במס' נזיר דף יז. דכניסה בהיתר חשיב כמעשה.

והנה ברא"ש פ"ט דמס' נדה סי' ו' הביא גמ' דברכות המוצא כלאים בבגדו

ג. אבל לכאורה אפשר לדחות ולומר שהרמ"א והתרוה"ד לא איירו רק שכבר הי' שם המת כשנכנס ולא ידע, וא"כ הו"ל תחילת המעשה באיסור, אבל פשטות דבריהם לא משמע כן, דלא הו"ל לסתום.

ועשה דמ"מ אסור הוא ואעפ"י שאי"צ  
כפרה עבר על דבר מה"ת .

**והנראה** פשוט בזה דס"ל דתלוי באופן  
העבירה והא דבמזיד חייב  
לפושטו דהוי כמו כל עובר על מצוות  
עשה דכופין אותו עד שתצא נפשו וכ"ש  
איסור ל"ת, וכל דין עונשין של מלקות  
אינו רק לאחר שעבר, אבל כדי שלא  
יעבור על דבר המפורש מה"ת כופין  
אותו. אבל בשוגג בודאי אי"צ דגדול  
כבוד הבריות ולדידי' הוא בשב ואל  
תעשה וא"כ אי"צ לפושטו.

**אבל** זה צ"ע שהרי בתרוה"ד שם הביא  
דברי הרא"ש, והרי נקט כדברי  
התוס' בנזיר יז. ולפי דבריהם הרי ביארנו  
דצ"ל דתלוי בגוף האיסור וא"כ הדרא  
קושיין לדוכתא למה בשוגג א"צ לפושטו  
הרי הכא האיסור נעקר בקום ועשה.

**ולפי** מ"ש הב"ח ביו"ד סי' ש"ג דכל  
החיוב לפשוט כלאים מחבירו

אינו אלא מדרבנן ואסמכיהו אקרא  
דלפני עור א"ש.

**והרמב"ם** פ"י מהלכות כלאים הכ"ט כתב  
הרואה כלאים של תורה על  
חבירו אפילו הי' מהלך בשוק קופץ לו  
וקורעו עליו מיד ואפילו הי' רבו שלמדו  
חכמה שאין כבוד הבריות דוחה איסור  
ל"ת המפורש בתורה. ולא חילק בין שוגג  
למזיד והבין הטור דאפי' בשוגג חייב  
לקורעו מעליו. והב"ח חולק על הטור  
וסבר דגם להרמב"ם א"צ לקורעו כשאינ  
חבירו יודע שהוא כלאים. ולפי מה  
שכתבו המגדל עוז והכ"מ דהרמב"ם סבר  
כתוס' ביבמות וא"כ סובר דתלוי באופן  
העבירה, צ"ל כדברי הב"ח דאי כדברי  
הטור קשה למה חייב לקורעו הרי הוא  
אינו עושה מעשה. ולפי האגל"ט  
דהרמב"ם סבר כדעת התוס' בנזיר יז.  
א"ש שיטות הטור דתלוי בגוף האיסור  
והכא גוף האיסור הוא בקום ועשה.



## הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל

מח"ס שו"ת מנחת אליהו זכור ושמור

ענין והדר לשיטה מר"ן בק"ק גייטסהעד יצ"ו

### מזורנים ספות ושמיחים שיש בהם שעטנז\*

בכלאים פ"ט מ"ב, היינו מטעם דתמיד חששו חז"ל לנימין בודדים ארוכין שיכולים לעלות על גבי אצבעותיו כל שיש בלאו הכי נימין קצרים והוא בגדר לא פלוג.

**(ב)** עשיית מזורנים בזמן הזה: ואופן עשיית מזורנים עם קפיצים בתוכם כהיום הובא בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' רל"ח, והוא שעל הקפיצים פורסים שכבת לבד כדי שלא ילחצו הקפיצים בעת השכיבה על המזרון, ושכבת לבד זה בעובי 1 סמ. עשויה מסיבי כותנה ועלול להיות בה צמר ופשתן. ומעל זה פרוסה שכבת גומי-אירי בעובי 4 סמ. המקיף את כל המזרון, ועליו יש את הכיסוי העליון שהוא כותנה או ניילון. וע' בספר השעטנז להלכה פ"ד הע' ס"ו שכתב "על פי המצב כהיום (תשס"ח) אין מצוי שעטנז כלל במזורנים בארץ ישראל, לא בבד החיצוני ולא בתכולה הפנימית, אבל הדברים עלולים להשתנות" עכ"ל. וגם מזה עדיין לא נדע מה המצב בכל ארצות תבל. ולכן חשוב הוא לברר מה דינו של מזרון שיש בו שעטנז.

**ובכן,** מזרון, שגם אם יש שעטנז בתוכו מ"מ הכסוי העליון שלפעמים בשר האדם נוגע בו הוא מכותנה או ניילון ולא

אודות שאילתא דשעטנז במזורנים האם יש באמת מקום לחשוש בהם לאיסורא דשעטנז או דברור הוא להתירה. ומאחר דאני כתבתי בקונטרס על עניני שעטנז שאין מקום להחמיר בזה, ומעכ"ג העיר מתשובת הרשב"א ח"א סי' תשס"ב דיש ללמוד מיניה שיש להחמיר בזה, וכן כתב בתשו' מנחת יצחק ח"ב סי' כ"ד, וכן החמירו עוד גדולי הפוסקים, לכן באתי לברר דבריי ולהראות בע"ה שלא נתכוון הרשב"א להחמיר בדבר כמו מזרון ומותר לישן עליו גם בלי סדין המפסיק בין האדם והמזרון.

**(א)** שעטנז אסור בהעלאה ונגיעה בצדדים לאו העלאה הוא: ולפני שנבוא להראות בע"ה אכתוב תמצית הדברים הנלענ"ד, והוא בקרא כתיב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך (ויקרא י"ט) בהעלאה תליא מילתא. אולם במה שעולה רק לצדדי האדם ותו לא בלי היכולת להיות עולה עליו או על אחד מאבריו, וגם אין לאדם נגיעת בשר עם השעטנז לאו כלום הוא, דהעלאה היינו "על גביו", אבל צדדין בלי שום העלה כלל אין שם העלאה עליו. והא דאסור בשכיבה על גבי שעטנז בנגיעת בשר ונהנה מיניה גם באופן שאי אפשר שיעלה וכמבואר

א. תולדותיו כתבנו בארוכה בחוברת כ"ט, תודותינו נתונות להרה"ג רבי יחיאל מיכל הכהן טרעגער שליט"א מקרית יואל מאנרא יצ"ו, תלמיד להרב זצ"ל, על ששלח לנו תשובה דלהלן מכת"י. ברכות התורה יחולו על ראשו.

והנה יש מחלוקת גדולה ועצומה בין הראשונים אם הא דהתיר המשנה שכיבה על כרים וכסתות אם היא גם בכרים וכסתות מלאות ורכות, הגם דלפעמים בשכיבה עליהם יעלה מקצתם עליו ואעפ"כ אין חוששים לזה באשר גם אם קורה לא יעבור איסור מן התורה. והטעם לזה דאינם עומדים להעלאה דעשויים להיות תחת גוף האדם ולא על גביו, ואם יעלו הוי דבר שאינו מתכווין. ולכן הגם דאסור להעלותם בהדיא בכל זאת לא גזרו גזירה על זה. והדיעה שניה סבירא ליה דכל דעולה עליו במקצת כמו כרים וכסתות מלאים ודרכו לפעמים לעלות עליו לגמרי חייבים לגזור עליו, ולכן מפרש דהמשנה מיירי בכרים דקים כמו שמיכות (BLANKETS) דאין דרכם בהעלאה כלל, וגם המטה שהן מוניחים עליו אין בו שום השקעה שיכול לגרום העלאה עליו. ומאחר דאין דרכם לעלות לא גזרו דאעפ"כ הוא יעלהו עליו.

ד'הנה מהר"ן על הרי"ף ביצה (ט"ו) סד"ה ונראה וכו' מבואר דיש שתי טעמים לאיסור הצעה. א. חשש שמא תכרך לו נימא על בשרו. ולזה יש לחשוש רק כשבשרו נוגע בהכלאים, אבל כשיש הפסק ביניהם אין סיבה לאסור מפני שאין מציאות שתיכרך עליו נימא מהכלאים שתחתיו. ב. דבר שדרך להעלותו עליו אסור להציעו תחתיו דהא אפילו עשר מצעות זה ע"ג זה ואין בשרו נוגע בהם חיישינן שמא יעלה התחתון עליו. והני מילי במצעות שדרכן להיות לפעמים תחתיו ולפעמים עליו כמו שמיכות (BLANKETS) שלנו, משא"כ כרים וכסתות העשויים רק להיות תחת האדם ולא עליו לא חששו שיעלהו עליו. וכן דעת הרבה ראשונים עיין רשב"א

מצמר או פשתן ואין חשש כלל וכלל דבשרו נוגע בשעטנז. וגם אין שום העלה עליו בהיות שלכל היותר מזרון רך באופן שאדם שוקע מעט לתוכו והמזרון עולה לצדדיו במקצת אבל בשום אופן אין המזרון עולה עליו כלל, (ורוב מזרונים כהיום הם קשיחים באופן שהאדם שוקע בהם כמו בבקעה בלי שהמזרון צמוד לצדדי גופו). ובלי העלאה לכל הפחות במקצת ובלי נגיעה אין איסור, דהוי כמרדעת דאין בו איסור בתנאי שאין נגיעת בשר בהדבר עיין משנה כלאים פ"ט מ"ח. ולכן נראה דמזרונים מותרים לכתחילה גם אם ממולאים בשעטנז דאורייתא.

ג) מהראשונים בנוגע לשכיבה על כרים וכסתות מוכח דעליה בצידי האדם מותר אם אין חשש שיעלה עליו: ודברינו הנ"ל דכריכה בצידי הגוף אין שם עליה עליו בין מן התורה ובין מדרבנן מבואר במשנה דכלאים פ"ט מ"ב, "הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהם". וע' ערוך ערך כר דהוא כר אורך מלא נוצות שמונה על המטה ומשמש במקום המזרון שלנו ועליו שכב אדם כדי לישן, והכסתות הוא כר קטן שתחת הראש ולא תחת כל אורך הגוף. והר"ע ברטנורא פ"ד דשבת מ"ב והרמב"ם בפירוש המשנה שם כתבו אותו פירוש דהם כרים מלאים נוצות אבל להיפך, דהכר הוא רק תחת הראש לבד והכסתות היא תחת כל אורך הגוף, - ומה שתירגם התפארת ישראל סק"ב כרים במזרונים לא נכון, וגורם בלבול בהענין, דכר וכסתות עולות בקל על גוף האדם אבל מזרון אי אפשר לו לעלות על גוף האדם.



אפשר שיהנה מחימום דנימין ואין בו איסור) אבל אם הם רכים ומלאים או אפילו ריקנים ומנוחים על גבי מטה (שוקע לאמצעותו דעשוי מחבלים, עיין ר"ש ותוס' יו"ט) אפילו עשר מצעות זו על גב זו וכלאים תחתיהם אסור לישן עליהם לפי שנכפפים תחתיו ונכרכים על בשרו" עכ"ל.

**[ובנראה דמקור המחלוקת בין השיטות]** היא האי דינא דעשר מצעות זה על גבי זה וכלאים תחתיהם אסור לישן עליהם משום שנאמר לא יעלה עליך (ביצה יד:). לפי הראשונים דסבירא להו כהר"ן החשש היא שיעלה במכוון המצעה התחתונה עליו, דמיירי בהצעות שדרכם להיות תחתיו או עליו והוי דרכם בהעלאה. וכל שיעלה שלא במתכוון אין זה העלאה האסורה ואין בה שום איסור. וגם מדהוי דבר שאין דרכו בהעלאה אין לחשוש שמא במתכוון יעלה עליו ויעבור. ולדעת הרמב"ם והברטנורא והראשונים דאזלי בשיטתיה עוברים באיסור העלאה גם באינו מתכוון לזה, והחשש בעשר מצעות הוא שיעלה התחתון עליו במקרה ולא דוקא שיעשה כן בהדיא, דס"ל דגם העלאה שלא במתכוון אסור. ולכן כר וכתות מלאים אסורים דעלולים לעלות חלק מהם או נימא מהם עליו הגם שאין הדרך להעלותם עליו ולא היה חשש שיעשה כן בהדיא. וכן משמע בשו"ע סי' ש"א סע' א].

**ובדעת הרע"ב בפירוש המשנה** כן דעת הרמב"ם פ"י הי"ג והכ"ה מהל' כלאים והרא"ש נדה פרק אשה והרשב"א בתשובה סי' תשס"ב והטור והשו"ע יו"ד סי' ש"א סע' א, וז"ל המחבר "אבל אם הם מלאים או אפילו ריקנים אם הם

ביצה טו. והריטב"א ביצה יד: והר"ש כלאים פ"ט מ"ב והאו"ז הל' כלאים סי' רצ"ח והסמ"ג ל"ת רפ"ג ופסקי הרי"ד ביצה טו.

**[ונימין ארוכין שחוששים שיעלו עליו]** ולכן בעינן שלא יהא בשרו נוגע בהמצע, הגם שלכאורה לא יעשה זה בכוונה, נראה דהוא משום שנימין כאלו דרכן ליכרך על אצבעותיו ולכן הוי כמעלה עליו בכוונה. וגם דאולי יש לאדם כוונה ליהנות ממה שדרכם ליכרך על אצבעותיו ולחמם אותם עיין רש"י ביצה יד: ד"ה שמא "שמא תכרך לו נימא. ויש נימין גדולים וגסים כגון של דלופקין שקורין קו"ט ומחממת במקומה ועובר משום לא תלבש שעטנז" עכ"ל, ומשמע שיש ערך וחשיבות לנימין אלו. וכרים וכסתות מלאים דרכם להיות תחתיו וגם לעלות לצדדיו כששוכב עליהם ואדעתא דהכי הוא שוכב עליהם, אבל אין דרכו להעלותם על גביו, ולכן אין לחשוש שיעשה כן. כל זה דעת המקילים בהאי ענינא.

**אולם בהרע"ב ברטנורא מבואר דלא** מתיר כרים וכסתות מלאים, דזה לשונו על משנה כלאים פ"ט מ"ב (ובתוך סוגריים הכנסנו קצת ביאור לדבריו), "הכרים והכסתות אין בהם כלאים: לפי שהן עשויין לשכיבה והתורה אמרה לא יעלה עליך (ויקרא י"ט) אבל אתה מותר לך להציע תחתיו. והני מילי כשהן קשים וריקנים ונתונים על גבי אצטבא (עמוד רחב ועליונו ישר, והכר והכסת שאליו דומים לשטיח דק ואי אפשר שחלק מהם יהא נכרך על בשר השוכב עליהם) אז הן מותרין כשאין בשרו נוגע בהם, (דאם בשרו נוגע יש חשש שנימין עולים ונכרכין על אצבעותיו ויהנה, אבל אם יש הפסק אי

עליה לצדדיו שאין לחשוש בו כלל שיעלה מצדדיו לעליו, ודאי זה בכלל כר ריקן דמותר לכו"ע. ובאמת כאשר שוכבים גם בדברים דקים כמו שמיכות לא ימלט שהשמיכה תכרוך אותו קצת ואעפ"כ מותר דמעולם לא שמו איסור מופשט על כריכה בצדדים.

**וניתוסף** לכל זה לשונות הראשונים מורים כן דהחשש בכרים מכלאים היא דילמא יעלה עליו. דז"ל סוף דברי הר"ע ברטנורא הנ"ל, "אבל אם הם רכים או מלאים או אפילו ריקנים ומונחים על גבי מטה אפילו עשר מצעות זו על גב זו וכלאים תחתיהם אסור לישן עליהם לפי שנכפפים תחתיו ונכרך על בשרו" עכ"ל. וממה שלא הספיק לומר נכפף תחתיו והוסיף המלות "ונכרכים על בשרו" משמע לכאורה דהאיסור הוא כאשר מחמת המילוי יבא השעטנו להיות נכרך עליו.

**העולה** מכל זה דלפעמים מה שעולה לצדדיו מותר ולפעמים מה שעולה לצדדיו אסור. אם מה שיושב או שוכב עליו לא יכול לבא לידי העלאה על ידי הצדדים מותר ואם יכול לבאו לידי העלאה עליו הוא אסור, גם אם בדעתו ליזהר שזה לא יקרה כשם שאסור לשכב על עשר מצעות גם אם בדעתו ליזהר שלא יעלה התחתון עליו. ולפי זה מזרון שיש בו שעטנו והשעטנו מכוסה בכיסוי של כותנה מותר לכתחילה לשכב עליו, דאין שום חשש בעולם שיעלה המזרון על גבי השוכב עליו.

(ח) אין להוכיח מדברי הרשב"א שאוסר חימום בצדדים כאשר א"א להדבר לעלות על גבי גוף האדם: והנה המנחת יצחק ח"ב סי' כ"ד החמיר במזרונים

נתונים על גבי מטה [מחבלים ששוקעת באמצעיתה] אסור לפי שהוא נכפף תחתיו ונכרך על בשרו" עכ"ל. והב"ח והש"ך שם ס"ק ד' כולו סבירא להו דאסור לשכב על כר מלא הגם שפעולתו הוא להיות תחת האדם ולצדדיו ולא עליו, דבמציאות דבר כזה עלול לעלות עליו. [וחלוק ממוכר כסות שנהנה אבל אינו מכוון ליהנות וגם אינה בצורת לבישה ומותר ולכאורה גם הכר אם עולה עליו הלא אינו מכוון לזה וגם אינו בצורת השתמשותו ואסור. וצ"ל דהשוכב על כר וכסת כוונתו להתחמם ממנו, והגם שאינו מכוון להיות עולה עליו ועם כל זה אסור כמו מטפחת הידים דאם מכוון ליהנות מהחיותם עובר]. לכן מוכרחים הם לפרש דהיתר דכר וכסת ע"כ איירי באופן שברור הדבר שלא יעלה מן השעטנו עליו ולא כלום.

(ד) בירור הדברים שרק העלאה או מצב שיביא ידי העלאה אסורים: והשתא ניחזי אנן אם יש מקום לומר שאסור חז"ל שעטנו שבצדדיו להרחקה כשם שאסורוהו התורה כשהיא עליו. דמהר"ן וכל הראשונים דסבירא להו כוותיה דמתירים לשכב על כר מלא דאין חשש דיעלהו עליו במכוון מוכח דאין שום איסור במה שעטנו נמצא בצדדיו, דהא כל כר וכסת מלא שישב או ישכב עליו בהכרח יעלה לצדדיו והוא פשוט ואינו צריך ראייה. וגם הברטנורא והרמב"ם וכוותיהו נקטינן לדינא שאוסרים כר מלא מחשש שיבא עליו שלא במתכוון לא אסורוהו משום דכורך עצמו לצדדיו רק משום שיש לחשוש שעל ידי העליה לצדדיו יבא השעטנו עליו. ובכן אם כדי לעלות עליו הכר חייב להיות עב כג' טפחים ולמעשה הוא רק בעובי טפח או טפחיים דהוי

העלאה, דברשב"א ביצה (טו). מבואר בהדיא דכריכה סביב להגוף אינו בכלל העלאה, ולכן בשעטנו דרבנן העלאה אסורה אבל כריכה סביב להגוף מותר דלא גזרו בו שמא יעלהו עליו. דז"ל בד"ה ולפי וכו' "ולפי זה [דבשעטנו דרבנן לא גזרו שמא יעליהו עליו] הא דתנן בפרק בתרא דכלאים הכרים והכסותות אין בהם משום כלאים ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהם. כרים וכסותות רכים הם אלא שאינן שוע וטווי ונוז, וכיון שאינן עשויין להעלאה לא גזרו להציען תחתיו משום שמא תכרך נימא על בשרו. ומיהו מפני שהן רכין [ומחממים] אסורים בהעלאה ממש ואפילו אין בשרו נוגע בהם אסור. וגרסינן בירושלמי גבי ההיא דכרים הדא דתימא בריקין אבל במלאים אסורים [כשיש בהם שעטנו דאורייתא] כלומר מפני שהן עולין מכאן ומכאן כשיושב עליהם" עכ"ל. ומבואר מסוף דבריו שכרים וכסותות רכים ומלאים עולין על צדדיו מכאן ומכאן. ובכל זאת אין בזה העלאה. ולכן אם הכרים וכסותות רכים ומלאים שעטנו דרבנן מותרים, דרק העלאה אסור בשעטנו דרבנן לא החשש דשמא יעלהו עליו. ומכאן ראייה אלימתא דמעולם לא כיוון הרשב"א לחדש דכריכה סביב להגוף העלאה היא. ומה שכתוב בשו"ת גינת ורדים חיו"ד כלל ו' ס"ס י"ג במחכ"ג אינו כן, ולא יעבור בלאו דלא יעלה עליך בדבר דעולה לצדדיו ולא שוכב על גביו.

ו) נגיעת בשר בהמצעה דלמטה נאסר מחשש שיתהוו נימין גם אם לעת עתה אין בו נימין: לדעת הרבה ראשונים הא שאסור לשכב על מצעה קשה אם בשרו נוגע בו מחשש שמא תכרך נימא על בשרו הוא גם בדבר קשה ביותר וגם

שעולים קצת לצדדיו בטענה שמבואר בתשו' הרשב"א ח"א סי' תשס"ב שמחמיר בשעטנו שעולה בצידי האדם ואינו עובר עליו, וז"ל הרשב"א "ואם היו מלאים אסור לישב עליהם שיהיו שקועים כשאדם יושב עליהם והצדדים עולים מכאן ומכאן הוי כהעלאה" עכ"ל. וכן כתב בספר שעטנו כהלכתו פ"ד הע' ס"ח, ולענ"ד אי אפשר לחדש הוראה חדשה מלשונו ובפרט דהוי הוראה דמוכת שכל הראשונים לא סבירא להו כך, וגם יש ראייה מהרשב"א גופא דאין דעתו כן כאשר יבואר להלן בע"ה.

**ובאמת** אין שום תמיה בדבריו, דכבר קבענו דגם אם מהצדדים יכול לעלות על אבריו כבר אסור מחשש שיעלה עליו. דכמו דאסור לשכב על עשר מצעות אם בהתחתון יש כלאים הגם דאיסור שעטנו הוא רק בהעלאה מחשש שמא קצת מהתחתון יתקפל ויעלה עליו, וכמבואר בשו"ע יו"ד סי' ש"א סע' א' ומקורו גמ' דביצה יד, וכן אסור לשכב בנגיעת בשר על גבי מצעה קשה מחשש שמא יעלה נימא מהמצע על איזה מאצבעות רגליו ויהנה מזה וכמבואר בשו"ע שם, כן אסור לשכב או לישב על כר שעולה לצדדים ויש ביכלתו לעלות על גבי אחד מרגליו ירכותיו או זרועותיו וכדומה. ולכן בצדק ובמישור הזכיר הרשב"א רק מה שעולה לצדדים משום שבזה יש כבר סיבה לאסור לישב עליו הגם דהוי רק אפשרות דשמא יעלה עליו. וזהו שכתב הרשב"א דהוי כהעלאה ולא העלאה ממש דבהעלאה לצדדין עדיין אין האדם עושה העלאה בהדיא.

**ותדע** לך דאי אפשר ליחס להרשב"א דעה כזו דכריכה סביבו הגוף הוי

יהא בשרו נוגע בו כדי להרחיקו מעבירה, הא דבר שמעולם לא ילבשו ולא יעלהו עליו לא שייך איסור זה. ולדעתו מזרון דלעולם אינו דבר שאדם יעלהו על עצמו אין בו איסור ומותר לשכב במזרון גם בנגיעת בשר. איברא לא ראיתי בראשונים או בפוסקים שינקטו כדברי הגר"א.

(ז) כיסוי המזרון אינו נחשב כשעטנו הגם שהוא מחובר וחלק מדבר דיש בו משום שעטנו: וכיסוי העליון של המזרון שאינו עשוי מצמר ופשתן אין בו דין שעטנו הגם שהוא מחובר למה שתחתיו ואולי במה שתחתיו יש שעטנו גמור, וכבר קבע הנודע ביהודה מהד"ת ס"ס קפ"ד ד"ה ודע דלכו"ע חל איסור שעטנו על בד של קנבוס וכדומה כאשר הוא מחובר למה שמונח על הארץ שהוא שעטנו, וכן סתמו התפארת ישראל בבתי כלאים סי' קכ"ו וערוך השלחן סי' ש"א אות ט"ו, ולכאורה לפי זה גם הכיסוי העליון של המזרון דין שעטנו עליו.

**אולם** זה אינו, דאיתא בדרישה סי' ש"א ס"ק ה' והט"ז שם ס"ק י"ב דכל שאינו לבוש על האדם ורק מתחמם בחלק מהדבר שאינו שעטנו והשעטנו נמצא בהחלק המונח בארץ אין איסור, דרק בבגד אמרינן דכל שלבוש בחלק מהבגד הרי הוא נחשב כלבוש בכל הבגד דכולו דבר אחד הוא ואם הוא לבוש במקצתו הרי הוא כלבוש בכלול, אבל בשאר דבר אינו נחשב שהשעטנו עליו כאשר חלק השעטנו למעשה אינו עליו. ולכן במזרון שכמובן אינו לבוש על האדם הוי החלק שתחת הכיסוי העליון דבר אחר ממה שהוא נוגע בו. ע' ספר שעטנו להלכה פ"ג הע' כ"ב ד"ה והנודע וכו'.

הוא דבר שאין לו נימין כלל, ולכאורה אי אפשר שתכרך נימא על בשרו, בכל זאת אסרוהו. והטעם נראה דכשיתישן הדבר והבד יתחיל להתפרר עלול הוא להקרע ומהקרע נעשים נימין, וכדרך שטיח שנתישן שעלול להוליד נימין שיעלו על אצבעות ההולך עליו. ולכן מרדעת החמור שהוא קשה ביותר בכל זאת נגיעה בבשרו אסורה. וכן דעת הר"ש כלאים פ"ט מ"ב, תוס' יומא סט. ד"ה קשין, או"ז הל' כלאים סי' רצ"ה, רמב"ם פ"י הי"ג, הריב"ש סי' כ"ט, רבינו ירוחם נ"ט ח"ב, וכן פסק השו"ע סי' ש"א סע' א' וסע' ח' והש"ך שם ס"ק ד'. וכן הוא לדינא.

**ובעצם** יש הרבה ראשונים דסבירא להו שאין לחשוש לנימין והתירו נגיעת בדבר קשה כמו מרדעת, ובין הדיעות המקילים מצאנו הרשב"א בתשו' ח"א סי' תשס"ב, והריטב"א ביצה טו., ותשו' הרי"ד סי' מ"ג, ושבולי הלקט ח"ב עמוד ק"ס, והרע"ב ברטנורא פ"ט מ"ג ד"ה ומרדעת. וע' בספר השעטנו להלכה פ"ה הל' י' שמציין לכל המקורות הללו. ולדינא קיימא לן דנגיעת בשר אסורה מטעם דאולי יתהוו נימין. ולפי זה מזרון שהוא באמת בחינת מצעת קשה דהיינו קשיח דהא אי אפשר במציאות שתכרוך עליו חלק ממנו, בכל זאת אי לאו דיש עליו תמיד מכסה שאינו שעטנו היה אסור לשכב עליו בנגיעת בשר בלי סדין המפסיק. דאם יישן הבד שהוא שעטנו בלי דבר המפסיק אולי במשך הזמן יתפרר הבד קצת ויתהוו ביה נימין.

[**איברא** הגר"א בשנות אליהו פ"ט מ"ב כתב, בדבר שדרכו בלבישה כמו בגד עב או דבר שדרכו בהעלאה המחמם אותו כמו כר הוא דגזרו שלא

צד לבא על צידי אדם. וכן לישב בקאטש'ין אף שמין הצדדים הוא שעטנו כיון שאינו כדרך לבישה ולא דרך העלאה מותר, ואין להקפיד אלא לישב נגד הווילון של הקאטש' שהוא כלאים. וה"ה אם קבע בגדי רקמה בכתלים ומחברם למעלה ולמטה ומן הצד במסמרות דמותר לישב בסמוך להם ולסמוך עליהם, ואף שכתב המ"א בס"ס תשל"ח דאין לתלות בסוכה שעטנו אלא א"כ גבוהים מתשמיש אדם, התם מיירי בתלויים כדרך הווילון ואינם קבועים בכותל אבל בקבועים אין חשש ע"ש" עכ"ל.

**ולבאורה** דברי הפנים מאירות לא מובנים במה שחילק בין היכא שנכפף על צידי האדם שאסור, להיכן שהאדם נסמך עליו והוא רך אבל אינו נכפף סביב לצדדיו דמותר, אם צדדים כהעלאה דמי ליתסר בכל אופן ואי לא לא ליתסר בכל אופן. ואם הכוונה דבנכפף הרי הוא דומה ללבישה שבגדי אדם תמיד נכפפים עליו ולכן גזרו שכל שנכפף נאסר אטו לבישת בגד שעטנו גם זה קשה להולמו, דא"כ כשיושב על דבר רך שאי אפשר לו לעלות עליו למה מותר, הלא הכר נכפף סביב לירכבותיו וליתסר אטו לבישת בגד שעטנו, ולמה גזרו רק בנכפף מצדדים ולא בנכפף על גופו מתחתיו. אולם בדברינו ניחא דצדדים נאסרים רק כאשר יש חשש קרוב שעל ידי זה יעלה הדבר במקצת עליו. ולכן בנכפף סביב לצדדיו יש חשש קרוב שיעלה על עליונו של גבו וכדעיל, על זרועותיו ועל גבי בלישת ירכותיו ועוד, ולכן בכל כזה יש איסור. אבל כפיפה מתחתיו שאי אפשר לו לבא עליו כלל וכן לסמוך על גב דכסא שהוא רך אבל אינו נכפף אי אפשר לבא

(ח) אם האדם נשען על ריפוד של שעטנו, יהא "העלאה" בגובה הגב גם אם לא יגיע הריפוד להכתפיים: כהקדמה למה שנוכיר בע"ה להלן יש לדעת שגב אדם אינו ישר כמקל, וכידוע מתמונת השדרה, וכאשר הגב מתקרב להכתפיים היא נכפף לצד הצוואר. ובכן, כאשר אדם שקוע היטיב בכסא המרופד והריפוד עולה עד סמוך לראשו יש ע"כ קצת העלאה עליו, דהריפוד עולה עד סמוך להצוואר ובזה הוא עולה על חלק העליון של הגב שלו. [ומסופקני אם העלה אמיתית היא רק כאשר הדבר שכוב עליו באופן שהוא יותר שכוב ממאונך (HORIZONTAL) מעומד (VERTICAL) אבל אם הוא יותר מאונך משכוב אולי אין זה העלה אמיתית. מ"מ מסתבר שיש בזה לכל הפחות איסור דרבנן מאחר דהוי קצת מצב של העלאה. ואם כן הוא אז ההעלאה שקורה בעליון גב האדם ע"י שנסמך בגב הכסא-נח העלאה דרבנן היא, דהוי כהעלאה ולא העלאה ממש].

(ט) הפנים מאירות אוסר ישיבה על כסא מרופד בשעטנו ומתיר להשען בוילון של שעטנו המחובר לכותל: ובדברינו יתישב בטוב דברי הפנים מאירות ח"ב סי' קי"ב הובא בקיצור בפתחי תשובה סי' ש"א ס"ק א', וז"ל הפ"ת "העלה דמותר לישב על כרים וכסתות התפורים בכלאים הנתונים בתוך הקאטש'ין לישב עליהם. והא דאסר השו"ע בכרים מלאים היינו כמו כרים שאנו שוכבים עליהם שנכפפים על צידי האדם, אבל באותן כרים שנותנים בעגלה שממלאים אותם בשער בדוחק עד שאי אפשר לכופ על הצדדים אף שרך לישב עליו אין חשש. וק"ו דמותר לישב על כסאות התפורים בכלאים שהכר נתחבר לעץ ע"י מסמרים ואי אפשר בשום

עשוי מעץ. והעגלה מכוסה מלמעלה בכיסוי עשוי מפשתן וצמר והכיסוי היורד כדופן מימין ומשמאל של העגלה. ונמצא שהיושב בקצה הימין של העגלה ונשען היטיב נגד הדופן הרי הוא עובר בהעלאת שעטנו, שהרי הריפוד הרך שמצד ימינו כרוך על צד ימין הגוף שלו ועולה על הזרוע הימני שלו וגם על חלק מכתף הימני. והגם שמצד הכיסוי מלמעלה על העגלה אין בעיה באשר הכיסוי אינו נוגע בו, מצד הדפנות אפשר ליכשל ויהודי חייב לראות שלא יבא להשען על הדפנות. ואפילו להשען עליו בקל אסור דלא עדיף מהאיסור של עשר מצעות סי' ש"א סע' א' דאסור מחשש שיכרוך קצת מהתחתון עליו, וכן אסור לעשות וילון מכלאים דלפעמים השמש מחמם ידו בהם עיין סי' ש"א סע' י"א. וכן כאן אסור לסמוך בקל שמזה יבא לסמוך עליו בטוב באופן שהריפוד יעלה עליו.

וז"ל הט"ז סי' ש"א ס"ק ב' "אין איסור לישוב על אותן עגלות שיש להם אוהל תפור בגד פשתן בבגד צמר וקורין אותו פאקלי"ט. אלא שקשה מאי שנא מוילון שעל הפתח שבסעיף י"א שיש בו משום כלאים שהשמש מתחמם בו לפעמים, והכי נמי צידי זה הפאקלי"ט היושב אצלם הוא מתחמם בהם בזמן הקור והוא איסור גמור. ואינו דומה לגיגית ששם אינו נוגע כלל באותו המכסה שמכסה על הגיגית, משא"כ כאן צידי העגלה בפרט כשרבים יושבים שם ונדחה אחד אצל צידי הפאקלי"ט. ובאמת קצת אנשי מעשה נזהרים מלישב באותן עגלות אבל רוב העולם נוהגים בו היתר. ונראה שהם סומכים שירחקו עצמן מליגע באותן צדדים, ואף שדבר קשה מלזהר בזה מ"מ כיון שאין כאן כלאים דאורייתא

להעלאה דרך עיקר הגב יהא נסמך ולא כל גבהו ואין בו איסור.

וכן בוילון כל שמחובר מלמעלה ומלמטה אין מקום לחשוש שמחמת שנסמך נגדו יעלה הווילון עליו, דווילון כזה כמחובר לכותל דמי והוא קשיח ולא נכפף, אבל כאשר אינו מחובר מלמטה יש לחשוש שכשמחמם עצמו נגדו יתעטף חלק גדול מגופו בתוך הווילון ויש בזה העלה על ראשו ועל כתפיו ועוד ועוד. ובנוגע לוילון שבפתח שאין לעשות מכלאים מחמת שהשמש מתחמם כנגדו פירש רש"י ביצה (יז:) דהיינו שהשמש מתעטף בו, ור"ל בזה ולכן יש בהשתמשות בהווילון העלה ולא רק חימום מהצדדים. ועיין תפארת ישראל בקונטרס בתי כלאים שבסוף מסכת כלאים אות קכ"ח שמביא דברי רש"י הללו להוכיח שודאי צדדים לאו כעל גביו דמי דאל"כ למה לו לרש"י להזכיר עיטוף.

(י) דברי הט"ז בנוגע להנשען בימינו או שמאלו על דופן של עגלה מרופד ורך מלא שעטנו: והנה אם יושב אדם באופן שמאחוריו הוא נשען על מושב כסא פשוט עשוי מעץ, אבל לצד ימינו או שמאלו הוא נשען נגד ריפוד רך ועב עשוי משעטנו וצדדי גופו שוקעים לתוך הריפוד, אז יש שעטנו עליו לא רק לצדדיו, דהרי הריפוד העב והרך בלי ספק יקיף זרועו ויהא נכרך עליו, ואולי הריפוד יהא נכרך על חלק מהכתף שלו שישקע בתוך הריפוד. וכל דהוי העלאה ואפילו במקצת יש בה איסור.

והקדמה זה יאיר לן כוונת הט"ז סי' ש"א ס"ק ב', דמיירי בעגלה שבה נוסעים בני אדם (כמו אוטובוס של היום) והם יושבים על ספסלים עם אחר קשיח

נמצא דהוי העלאה דאין בו הנאה דמותר, משא"כ נעל גמור המכוסה מלמעלה ויש לו עקב הוי כלבישה וגם אם אינו נהנה אסור עיין גר"א יו"ד סי' ש"א ס"ק י"ח ופ"ת שם ס"ק י'. וכן מבואר בסי' ש"א סע' י' וכדביאר הט"ז שם ס"ק י'. ורפידה (הנקרא INNER SOLE) שאינה מחוברת להנעל העשויה משעטנו אין בה איסור כלל, דאינה חלק מהנעל וכולה מתחת לרגל ואינו נהנה שם מחימום ומותר, וכן כתב בספר השעטנו להלכה פ"ה הע' י"א ד"ה רפידה.

**(ב)** שטיחים שיש בהם שעטנו: נראה שיש שלושה אופנים של שטיחים:

**(א)** שטיח עם נימין ארוכים שיש לחשוש שיעלו על גבי אצבעות הקטנות של הרגל. שטיח כזה אסור לילך עליו בין יחף בין עם גרביים באשר נימין ארוכין עולים ומחממים כמו בגד, וכשם שהמעלה שעטנו על עצמו עובר אפילו הוא לבוש בגד תחת השעטנו מאחר שיחמם אותו דרך הבגד, כן שטיח כזה יחמם הרגל גם אם לבוש גרביים. אולם מותר לילך עליהם עם נעלים דאז ודאי לא יעלו על אצבעותיו כשלבוש נעלים וגם אין חימום להרגל דרך נעל. ומובן מאליו דלא כדאי לרכוש שטיחים כאלו שהם מכשול לבני הבית.

**(ב)** שטיח שיש לו נימין קצרים שאינם מגיעים לעל גבי אצבעות הרגל. אולם לפעמים יש נימא בודד היוצא מהשטיח שארוך יותר מהשאר ועולה על אצבעות הרגל. אסור לילך על שטיח כזה יחף מדעשוי לחימום על ידי הנימין שמקיפין הרגל ועולים בין האצבעות, ויש חשש שיבא לידי העלאה כאשר נימא בודד נכרך על אחת מאצבעותיו. אולם עם

דהא אינו שוע וטווי ונוז יחדיו ע"כ די בזהירות מליגע בזה, ואף אם לפעמים נוגע בו מיקרי דבר שאינו מתכוין ומותר. אבל עכ"פ אזהרה בעינן בזה כל מאי דאפשר, כן נ"ל עכ"ל הט"ז.

**ולפי** מה שהקדמנו להסביר המצב שמדבר בו הט"ז כמובן שאין מדברי הט"ז הללו שום מקור להוכיח דסבירא ליה דיש איסור כאשר דבר מחמם הצדדים לבד ואין ביכולתו לעלות עליו. דכל שיכול לעלות עליו ודאי דגם צדדים אסור דלא עדיף מעשר מצעות זה על גבי זה ובתחתון יש כלאים דאסור לישב מחשש דילמא יעלה התחתון עליו. וכן וילון שיש בו כלאים וכדלעיל. וכן כאן יש לחשוש שישען עליו באופן שיעלה עליו. אבל שיש איסור עצמי להשען מול שעטנו כאשר אי אפשר לו בשום אופן לעלות עליו כמו מזרון לזה אין שום מקור בט"ז.

**(א)** העלאת שעטנו אסור רק אם מתחמם ונהנה אבל לבישת שעטנו אסור גם בלי הנאה: והגם דבעינן העלאה והנאה בעניני שעטנו דכתיב ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך (ויקרא יט:ט), בכל זאת בגד שלבוש על האדם יש בו משום איסורא דשעטנו גם באינו עולה עליו, דכתיב לא תלבש שעטנו צמר ופשתן יחדיו (ויקרא כב:יא) כל לבישה בכלל האיסור, בין עולה עליו בין אינו עולה עליו בין נהנה בין אינו נהנה. עיין ט"ז סי' ש"א ס"ק י"ב שמוכיח דבלבישה לא בעינן נהנה ורק בהעלאה דאינו בכלל לבישה בענין שיש בו הנאה. ולכן נעל פתוח מלמעלה מלבד מעל גבי האצבעות דאינו בכלל לבישה עיין תוס' יו"ט פ"ט מ"ז אין בו איסור, כאשר אין תחתית הרגל נהנה מחימום

במנעל רך של זרב נחשוש שיקרע במשך הזמן ויתהווה בו נימא שיהא נכרך על אחת מאצבעותיו, ולפי זה שטיח שאין לו כלל נימין העולים ואינו אלא כמנעל תחת כפות הרגלים מותר לדרוס עליו גם בלי גרביים, דשטיח כזה אינו עשוי לחימום. כנלענ"ד בירורן של הדברים. וע' בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' קע"ב שהחמיר באופן השלישי ולענ"ד אינו אלא כנעל.

**אולם** יש להעיר דילדים קטנים וגדולים דרכם לישב ולשחוק על שטיח, ושמים ידיהם וברכיהם על השטיח בלי הפסק, ובודאי נהנים מהחימום היוצא ממנו. ולכאורה לגבי ישיבה כזה דינו כדבר קשה המחמם דחוששים בו לנימין ואסור לישב עליו כנגיעת בשר עיין יו"ד סי' ש"א ש"ך ס"ק ד'. והגם שהם קטנים, בני חינוך הם בין לאיסורי תורה ובין לאיסורי דרבנן. ועוד דמצוי טובה דגם צעירים בגיל בר ובת מצוה עוזרים לאחיהם ואחיותיהם ושוחקים עמם על השטיח ושמים ידיהם על השטיח ונהנים. ומטעם זה ודאי עדיף שלא לקנות ולקבוע שטיח שיש בו שעטנז גם מסוג השלישי, הגם שבנוגע להילוך עליו דינו כנעל. ועם כל זה חשוב הוא להזכיר שמותר לילך גם בלי גרביים על גבי שטיח כזה עבור בית שיש בו שטיח כזה וכשנמצאים במלון וכדומה. ע"כ.

גרביים מותר לילך עליו דלא יתחמם האצבע מנימה בודד דרך בגד וכמבואר בס' ש"א סי' ב', וגם בכלל אין חשש שנימא יעלה על אצבע כאשר הוא לבוש גרביים. וק"ו דמותר לילך עליו עם נעלים ואפילו נעלי בית דאין חשש העלאה ואין חשש חימום. וכן מותר אם סדין או פלסטיק שטוח על השטיח, דכל שאין בו נגיעת בשר מותר.

(ג) השטיח קשה ואין לו נימין כלל, ובמין כזה ודאי לא יעלו ממנו נימין על אצבעותיו. על שטיח כזה מותר לילך יחף. וגם דינא דנגיעת בשר אסורה מטעם שמא יתהוו בו נימין לא שייך בזה, דז"ל הגה סי' ש"א סע' י"ג מנעל שהוא כלאים ואין לו עקב (דהיינו שהוא נמצא רק תחת פרסת הרגל ואינו עולה מאחורי הרגל), מותר ללבושו שעור הרגל קשה ואינו נהנה כשאר עור הגוף (טור) עכ"ל. ומקורו משנה דכלאים פ"ט מ"ו מנעל של זרב מותר וכדפירש הרמב"ם פ"י הל' ט"ו. ומבואר מכל זה דחשש נימין נאמר כאשר מה שנוגע בגופו עשוי לחימום ובו חוששים לנימין ארוכים שיעלו עליו. וכן חוששים במרדעת או מזרון העשויים לחימום. אולם כאשר אין חימום כלל דאינו אלא לשמירה תחת כפות הרגלים אין איסור ולא חוששים לנימין מאחר דהדבר לא עשוי כלל לחימום, דאל"כ גם

#### סיכום הדברים:

(א) לענ"ד בנוגע למזורנים שיש בהם שעטנז, אין מקום להחמיר מלישן עליהם גם לכתחילה, באשר אין העלאת השעטנז עליו כלל וגם אין בשרו נוגע בהשעטנז. והגם שהמנחת יצחק (ח"ב סי' כ"ד) והחלקת יעקב (ח"א יו"ד סי' ס"ז) כותבים שיש להחמיר לכתחילה, נדמה לי שהאמת בהאי ענינא עם השבט הלוי (ח"ח סי' רל"ח) דנוטה דאין מקום להחמיר כלל.



(ב) כסא מרופד עם שעטנו בגובה כזה שמגיע סמוך להכתף יש בו חששת העלאת שעטנו ואסור. וכן לישען לצדדים על כותל מרופד בריפוד עמוק שעולה על גובה הגב ואולי גם על הכתף יש בו משום שעטנו. ובשניהם אם אינו עולה עד הגובה הזה וגם הריפוד מכוסה בשכבה שאינו צמר או פשתן או שהוא נזהר מליגע בו בשרו אין בו איסור.

(ג) בנוגע לשטיח עם נימין ארוכין מותר לילך עליו רק בנעליים. בשטיח עם נימין קצרים מותר לילך עליו בגרביים או נעלים ולא יחף. ובשטיח קשה שאין לו נימין כלל מותר לילך עליו גם יחף. אולם עדיף שלא לקבוע בבית שום שטיח שיש בו כלאים, דצעירים יושבים בקירוב בשר על השטיחים ונהנים מהחימום היוצא מהם, ולכאורה יש בזה גזירת נימין.

ובזה אצא בברכת שלום רב

פסח אליהו פאלק

מנחם אב תשע"ט לפ"ק פה גייטסהעד יצ"ו



## הרב פינחס שלמה לייפער

טלל עין דחסידי באטב - 45, ברוקלין יצ"ו

### גדר פת הבאה בכיסנין - ודין מזונות ברויט

הנה מצוי מאד בימינו מיני לחמים הנקראים בשם "מזונות ברויט", שנעשו ע"י רוב מי פירות ומעט מים, ומורגל בפי ההמון שברכתן בורא מיני מזונות ומעין שלש. אמנם לקושטא דמילתא רבו הדעות בזה, וכבר ערערו רבים על דבר זה. ואני לא באתי להכריע את דבר ד' זו הלכה בנידון זה, אלא כל אחד ינהוג על פי הוראת מורה. אך מאחר שלאחרונה למדנו מקצוע זו בכירור וליבון הלכות אלו בחבורה, על כן באתי בזה להציע הספיקות בדבר, ותן לחכם ויחכם עוד.

כתב גבי דברים הבאים בתוך הסעודה ופת הבאה בכיסנין כגון אובליא"ש ואותם העשויים כמין כיסים שממלאין אותם בדבש ושקדים ומיני בשמים.

**והרמב"ם** כתב בפרק ג' מהלכות ברכות (ה"ט) שהיא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה. והיה נראה לומר, דהיינו דוקא בשלא נתן מים אלא מעט, אבל אם נתן בה מים הרבה אע"ג שנתן בה גם כן שאר משקין כיון דמיעוטא ניהו בטלים הם לגבי המים, ויש לאותה עיסה דין פת לכל דבר. והכי דייק לישניה שכתב שנילושה בדבש וכו', דאם לא כן הוה ליה למימר עיסה שנתן לתוכה דבש וכו'. אלא דממה שכתב או שעירב בה מיני תבלין איכא למידק איפכא, דהא תערובת תבלין דבר מועט הוא ואפילו הכי מוציאו מתורת לחם לענין המוציא, ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות נתן (חלה פ"ב מ"ב) דחייבת בחלה ואפילו הכי אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה.

**הילבך** על כרחך לומר, דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא

#### (א) שיטות הראשונים בגדר פת"ב

**וראוי** להציע תחלה דברי הטור והבית יוסף בענין זה. כתב הטור בסימן קס"ח (השייך לסעיף ו'), וז"ל, פת הבאה בכיסנין, והוא פת שעשוי כמין כיסין מלאים צוקרא ושקדים ואגוזים ומיני תבלין, מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה אחת מעין שלש.

**ואם** אכל ממנו שיעור שאחרים רגילין לקבוע עליו סעודה, אע"פ שהוא לא שבע ממנו, מברך עליו המוציא וג' ברכות. ואם מתחילה היה בדעתו לאכול ממנו מעט וברך בורא מיני מזונות ואח"כ אכל שיעור שאחרים קובעין עליו, יברך עליו ג' ברכות, אף על פי שלא בירך המוציא תחילה. ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעין עליו, אע"פ שהוא קובע עליו אינו מברך המוציא וג' ברכות, דבטלה דעתו אצל כל אדם דבתר רובא אזלינן.

**ובתב** הב"י, וז"ל, ומה שפירש רבינו בפת הבאה בכיסנין הוא פירוש רבינו חננאל שכתב ה"ר יונה בפרק כיצד מברכין (כט. ד"ה שאין) והערוך (ערך כסן) כתבו ג"כ, והרשב"א (מא: ד"ה נמצא) ג"כ

בישקוגו"ש, כולם דין פת הבאה בכיסנין יש להם ואינו מברך עליהם המוציא ושלש ברכות, אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. עכ"ל הבית יוסף.

**העולה** מדבריו, שיש שלש דרכים בראשונים בגדר פת הבאה בכיסנין.

**הא'**, דעת רבינו יונה בשם רבינו חננאל, שהפת הוא כמו כיס להמילוי שבתוכו, והיינו פת רגילה שנתן לתוכו מילוי של פירות וכדו'.

**הב'**, דעת רש"י והרמב"ם, שנשתנה באופן עשייתה, שנילושה בהרבה תבלין או מי פירות.

**הג'**, דעת הערוך בשם רב האי גאון, שנעשה דקין כעכין.

**וע"ז** הסיק הב"י, שלענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל<sup>א</sup>, ומברכין עליהן במ"מ ומעין ג', והלכה כדברי כולם, שלכל אלו הדברים נותנים להם דיני בפת הבאה בכסנין. וכן פסק המחבר להלכה בשו"ע סעיף ז' כדברי כולם.

**והנה** באמת יש הרבה פרטים השייכים לדברי הראשונים והבית יוסף הנ"ל, אבל אין כאן מקומו להאריך בכל זה, ולא נדון רק במה שנוגע לענינו.

**(ב) הטעם שאין מברכים המוציא על פת הבאה בכיסנין**

**חנה** מסקנת הבית יוסף בטעם שאין מברכים ברכת המוציא על פה"ב, וכ"ה בב"ח ובשועה"ר (סעיף ה') ובפוסקים

לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, והוא שיהיה טעם התערובת ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה, וזה נראה עיקר. ולישנא דנילושה דנקט הרמב"ם [לאו דוקא (כן הגיה בחידושים והגהות)]: ורש"י (מא: ד"ה פת הבאה בכסנין) פירש פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים.

**והערוך** (שם) פירש עוד בשם רבינו האי, שפת הבאה בכיסנין הם כעכין, והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושים אותה כעכין יבשים וכוססין אותם בבית המשתה ושלא בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קימעא, וכשאכל רב הונא הרבה אמר רב נחמן עדי כפנא זה רעב ולרעבוננו אכל לשבוע ממנה ולא בתורת כיסנין וצריך לברך אחריה. וראיה לדברי הגאון וכל לחם צידם יבש היה נקודים (יהושע ט ה) תרגומו וכל לחם זוודהון יביש הוה כיסנין, עכ"ל.

**ולענין** הלכה, כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל, ובין כיסים שממלאים אותם בדבש ושקדים כגון הנקראים רושקיליא"ש דיאלחש"ו, ובין עיסה שעירבו בה מי פירות או מיני תבלין בין הנקראים

א. וראה בב"ח שחולק על הפוסקים אם נקרא קולא מה שאין מברכים עליו המוציא.

אם סוג לחם זה נמנעין בני אדם מלקבוע עליהם או לא.

**ובאמת** משום הכי כתבו כמה אחרונים עי' בשו"ת בית אפרים או"ח סי' י"א - י"ב, וכ"כ החוות דעת בספרו מעשי ניסים, שבעצם הג' שיטות מודים זה לזה. וכ"כ בפירוש בספר מאמר מרדכי שאין כאן מחלוקת בדבר, כי לא מצינו בשום דוכתא שיחלקו הפוסקים בדבר, וסברא הוא שמאחר שמשונה הוא מפת רגילה לא הוי בכלל לחם דעלמא, ומה לי שינוי זה או שינוי זה.<sup>7</sup>

**אמנם** משמעות דברי רוב הפוסקים אינו כן, וכ"כ באבן העזר בפירוש, אלא ג' שיטות אלו חלוקים זה על זה וכפשוט דברי הבית יוסף<sup>8</sup>, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה מדוע הוצרכו הראשונים לתת טעמים מדוע נשתנה פת הבאה בכיסנין, תסגי להו בהא דאין בני אדם קובעין עליו לחוד.

**ועכצ"ל** שמה שנגדר לחם שאין בני אדם קובעין צריך להיות דוקא מחמת סיבת השינוי שיש בו, אבל לא יתכן שדין זה דהוי בכלל פה"ב ופטור מהמוציא וג' ברכות נוהג גם בלחמים שאין בני אדם קובעין עליו בלי סיבת

שם, לפי שלא קבעו חכמים לדרך המוציא וג' ברכות אלא בלחם סתם שהכל קובעין עליו. פי' דבריהם, כי הבית יוסף העלה שאין לתלות ולומר דטעם הדבר הוא מפני שאין עליו שם לחם, שהרי פה"ב חייב בחלה [ויוציאין יד"ח בפסח (ראה מג"א סקט"ו)], וא"כ מוכרח לומר שיש עליהם שם לחם, הרי שענין קביעות אינו מעלה ומוריד בדבר אם יש עליו שם לחם<sup>9</sup>. אלא על כרחך לא נפיק מינה תורת לחם, וסיבת הפטור מברכת המוציא וג' ברכות הוא מטעם אחר, והיינו שאף בלחם לא קבעו חכמים ברכת המוציא וג' ברכות רק על לחם שרגילים בנ"א לקבוע עליהם, אבל על מיני לחמים שבנ"א נמנעים מלקבוע עליהם מחמת איזה סיבה מברכים עליהם מזונות ומעין שלש<sup>10</sup>.

**אמנם** לכאורה התמי' גלוי' בזה, כי משמעות דברי הבית יוסף והפוסקים הוא שהג' דרכים בראשונים חלוקים זה על זה, וכמו שמדויק בלשון הבית יוסף דספיקא דרבנן הוא ועל כן נקטינן כדברי כולם להקל, ואם איתא דגדר פת הבאה בכיסנין תלוי אם בני אדם קובעין עליהם או לא, היאך שייך פלוגתא בדבר איזה סוג לחם הוי פה"ב, ניזל ונחזי

ג. אמנם באבן העזר כתב, וכן מורה לשון הלבוש, דשם לחם מה"ת תלוי בדין קביעות, והיינו לענין ברכה, אבל לענין חלה בודאי אף בתחלה יש עליהם שם לחם, וכמבואר בלבוש ביו"ד לענין חלה. מיהו כבר תמחו ע"ז גדולי האחרונים, ראה בהגהות רעק"א ובקונטרס אחרון, וטעמא אחרינא איכא בדבר לפי שמה"ת יוצאין בברכת מעין ג', א"נ דמה"ת תלוי שיעור שביעה באחרים.

ה. ואף מה שהקשה המג"א בסקט"ז בדעת הרמב"ם, לא שתלוי בשם לחם, אלא קושייתו הוא לענין לחם עוני כמבואר בפמ"ג, עי"ש.

ד. וכן משמע מהלבוש (סוף ס"ו).

ה. ונפק"מ להלכה למעשה לענין האוכל מהם באמצע סעודתו, אם נפטר בברכת המוציא או שצריך לברך עליו מזונות, דאם אין זה פה"ב כבר נפטר בברכת המוציא, ואם יברך עליו עכשיו מזונות הו"ל ברכה לבטלה. (ועי' בביה"ל בסעיף ח').

שמפני מה שנעשית ע"י שינוי גורם שיהא הפת לקינוח או למתק, אבל אם דרך בני אדם לקבוע על פת כזו לא מהני דעתו לעשותו לקינוח ולכוללו בפה"ב, וכנראה מדבריו שרוצה לפרש כן אף כוונת הט"ז, ע"ש בארוכה ותמצא נחת.

ג) ועכשיו שבאנו לכלל דעת, שסיבת השינוי הוא מפאת מה שנעשית לאכילת עראי או קינוח, אם כן ראוי לדעת במה נחלקו הראשונים איזה סוג שינוי הוי פה"ב, הלא כולם הם בגדר שינוי הלז.

**וראה** מש"כ הרב בסידורו סדר ברכה"נ (פ"ב ס"ז), וז"ל, פת הבאה בכיסנין יש מפרשים שהיא עיסה שנילושה בחלב או בהחמאה או בדבש או בשמן ויין או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה ואם עירב עמהם מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב. וכן עיסה גמורה שנילושה במים שעירב גם תבלין בלישתה עד שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני רבוי התבלין.

**ויש** חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין שאין רוב בני אדם קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור אלא פת הבאה בכיסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה כמו דבש וצוקר או שקדים

שינוי כלל. והיינו שצריך הסיבה שאין קובעין עליו הוא מפאת השינוי שבו, אבל הך טעמא שאין קובעין עליו בלבד לא מהני ליה שיהא דינו כפה"ב. ונמצא מזה, שבאופן שאין שום גריעותא בהשינוי שע"י זה אין בנ"א קובעין על פת זה, אז נשאר דינו כלחם גמור.

**ולפ"ז** צריך לדעת שרשו של דבר, מהו גדר השינוי שדוקא בסיבת שינוי כזה נפיק מכלל לחם דעלמא, ומפני מה לא סגי להו באיזה שינוי שיהי'.

**ומבואר** בקונטרס אחרון (אות ב') שמשמעות דברי הראשונים כל אחד לפי שיטתו, הן מלשון רש"י דף מא: , והן מלשון הרא"ש והרי"ף, דגדר פה"ב היא שעשייתו נעשה לאכלה בתורת כיסנין דהיינו דרך עראי או לקינוח ולא לקביעות סעודה, פי' שהשינוי גרם בעשייתו לאכול ממנו רק מעט, אבל מאכל העשוי' לשביעה הוי פת גמור, ולא שייך לדון אצלו דיני פה"ב. וכן מבואר במג"א בכמה מקומות<sup>1</sup>.

**אמנם** הביא שם דברי הט"ז סק"כ, שיוצא מדבריו שגדר פה"ב אינו תלוי רק בעשייתה, אלא גם באופן אכילתו, (וכמוכן בתנאי השנים בפה"ב), והיינו שדעתו מועיל במאכל העשוי' לשביעה לעשותו לקינוח, אך השועה"ר חולק עליו מכח משמעות דברי הראשונים הנ"ל, ואין דעתו מועיל במאכל העשוי' לשביעה לעשותו לקינוח.

**ואכן** יעויין בבאיור הלכה סי"ז, שהעתיק דברי הריא"ז (הו"ד בשלטי גבורים) דתלוי בתכלית ואופן עשייתה, והיינו

1. בסק"ט שמחלק בין לחמניות לפה"ב, וכ"כ סוף סקב"ב.

בשינוי כזה שגורם שאין אוכלים ממנה כי אם מעט, בהכי סגי להוציאו מכלל פת דעלמא ולכוללו בגדר פה"ב.

(ד) גדר של נילוש לדעת הרמ"א

חנה כבר נתבאר שסוג השני של פת הבאה בכיסנין הוא עיסה שנילושה בהרבה תבלין ומי פירות. וכדי לברר שיטות האחרונים בביאור דבריהם, נעתיק תחלה דברי הראשונים בזה. כתב רש"י ז"ל (מא: ד"ה פת), פת הבאה בכסנין, פירש פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים. וכ"כ הרמב"ם בפרק ג' מהלכות ברכות (ה"ט), שהיא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה.

ובביאור שיטה כבר הבאנו לעיל מסקנת הב"י, שנצרך שיהיה טעם התערובת ניכר בעיסה. וכן פסק בשו"ע (ס"ז), יש אומרים שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה.

אמנם הרמ"א חולק עליו וכתב, ויש אומרים שזה נקרא פת גמור, אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך, שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וכן נוהגים (רש"י וערוך, וכן יש לפרש דעת רמב"ם).

ובפירוש מחלוקתם מבואר באחרונים, דלדעת המחבר מאחר שיש שינוי בפת זה מחמת שטעם התערובות

ואגוזים וכיוצא בהם משאר מיני פירות או תבלין והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג ומזון העיסה הוא טפל והיה ראוי לברך על המלוי ולפטור העיסה אלא לפי שהעיסה היא מחמשת המינים שהם הנקראים מזון אינה נעשית טפלה אל המלוי כשמתכוין לאכילתה ג"כ כמו שיתבאר (בפ"ג) ולכן די לברך עליה בורא מיני מזונות ועל המחיה אבל לא המוציא וברכת המזון עד שיאכל שיעור קביעות סעודה (שאו העיסה היא עיקר סעודת הלב) ואין בכלל זה עיסה הממולאת בשומשמן שעושין בפורים במדינות אלו שאין עיקר עשייתם לעדון ותענוג אלא למזון ולהשביע, עכ"ל.

והנה לא ביאר בדבריו רק שיש החולקין וסוברים שעיסה שנילושה בתבלין ומי פירות הוי לחם גמור, ודוקא כשעיסה נעשית כיס למילוי הוי פה"ב, אך לא כתב ששיטה האחרת חולק וסובר שעיסה העשויה כמין כיס לא הוי פה"ב, ונמצא מזה שכו"ע מודים שסוג עיסה כזה שנעשית כיס למילוי הוי בכלל פה"ב. וכן הכריעו האחרונים, ועיין בביה"ל ס"ח.<sup>1</sup>

וממוצא דבריו אתה למד, שאף שנילוש אינו משונה כ"כ מפת דעלמא כמו עיסה שנעשית כמין כיס למילוי, דאז עיקרו בא בשביל המילוי ולא בסיבת הפת, מ"מ מאחר שגם נילוש אינה עשויה לקביעות סעודה ורוב בני אדם כוססים ממנה מעט כדברי השועה"ר, ע"כ אף

1. ודע שהב"ח הביא שיטת המהרש"ל והשערי דורא, דלמ"ד פה"ב היינו עיסה שנילושה בתבלין ומי פירות, וזו דוקא אם התערובות הוא יותר מהעיסה עצמו, אבל בלא"ה אפי' אם אין בו מים כלל ברכתו ג"כ המוציא. והכרעת האחרונים הוא דבכה"ג כו"ע מודה דהוי פה"ב, ואף למה שנתבאר דרבינו יונה הסובר דפה"ב היינו כמין כיס סובר דעיסה הנילושה במי פירות לא הוי פה"ב, מ"מ בכגון דא שפיר מודה דהוי פה"ב.

שיהא טעם התערובות העיקר נרגש יותר מטעם העיסה, ומשו"ה נצרך שיהא הרבה תבלין ומי פירות כי רק באופן זה יהא טעם התערובות העיקר<sup>1</sup>.

**אמנם** בספר דעת תורה להמהרש"ם מבואר, שא"צ שיהא טעם התערובות נרגש, רק אם הוא רוב נגד המים סגי להקרא פה"ב. ובפשטות כוונתו בזה לפרש כן דעת הרמ"א, והיינו שסיבת השינוי בעשייתו אשר מפאת כן בני אדם נמנעים מלקבוע עליו הוא משום שנילושה בהרבה תבלין, וחולק הרמ"א לגמרי על תנאי המחבר שנצרך תנאי נרגש, ולא שמוסיף על דבריו להוסיף תנאי בדבר רק שינוי של רוב מהני. וכתב שם עוד, שדבר זה אינו מועיל ברוב מי פירות, ודוקא אם נילווה בדבר שיש עליו שם משקה גמור כמו יין ושמן עושהו פה"ב. ובפשטות משמע מזה, שהשינוי בעשיית העיסה צריך להיות שינוי גמור, וע"כ כשנילושה במי פירות דלא הוי שינוי גמור לא הוי בכלל פה"ב<sup>2</sup>.

והי' יתכן לומר שכן הוא גם דעת השו"ע<sup>3</sup> שהשינוי תלוי רק אם יש רוב תערובות, כי לא הזכיר כלל בדבריו התנאי שיהא טעם התערובות נרגש בעיסה. [ואמנם ממה שבא לשלול דברי המחבר יש לצדד בדבריו שלהחמיר בא וכמשנ"ת לעיל בביאור דברי הרמ"א].

(ח) דין קביעות סעודה שע"י כך ברכתו המוציא וחייב בברכה<sup>4</sup> בקצרה

נרגש בו סגי להחשיבו פה"ב, משא"כ הרמ"א מצריך שיהא שינוי גמור בעשייתו דהיינו שיש בו "הרבה" תבלין או מיני פירות, וכמבואר בלשון רש"י, ראה בשו"ע הרב (סי"א) ובסידורו בסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז). וע"ע ב"ח שהאריך בדקדוק לשון רש"י ז"ל בהא דנקט "הרבה", והבנתו בדעת הבית יוסף, דס"ל שהרמב"ם אינו מחמיר בדבר כל כך כמו רש"י להצריך שינוי גמור.

**ולפי** פשוטו כוונת הרמ"א, שבנוסף להתנאי שנצרך שיהא טעם התערובות ניכר, נצרך שיהא התבלין והמי פירות הרוב לעומת המים, ודוקא בכה"ג הו"ל בגדר פה"ב, כי הרי בציור של המחבר ס"ל להרמ"א שברכתו המוציא, וא"כ הרי מחמיר בדבר על שיטת המחבר בגדר השינוי, ושוב לא מסתבר לומר שבציור שסובר הרמ"א שברכתו מזוונות יהא חמור לשיטת המחבר להצריך המוציא, דהיינו היכא שאין טעם התערובות נרגש אבל יש בו רוב מי פירות לעומת המים, אלא לדעת שניהם ברכתו המוציא.

**אמנם** בט"ז (סי"ז) מבואר שחומרת הרמ"א לא תליא בדין רוב, וכ"ה להלכה במשנ"ב (סקל"ג), והיינו שבעצם מודה הרמ"א שהסיבה שנחשב שינוי הוא מפאת שהטעם נרגש, אלא שמחמיר על דעת המחבר דלא סגי בשינוי טעם כל דהו, אלא נצרך שיהא כל כך תבלין עד

ה. וראה בהגהות נזירות שמשון שמצריך שיהא כל כך תבלין עד שיהא ניכר השינוי גם במראיתו.  
 ז. ובזה מיושב מה שתמחו האחרונים על דבריו מפני מה יהא חילוק באיזה משקה נילווה, הלא בין כך ובין כך הו"ל המשקה רוב לעומת המים. אך להנ"ל א"ש, כי נצרך שיהא שינוי גמור להוציאו מכלל פת דעלמא, וע"כ לא סגי לי' בהא דנילושה במי פירות להוציא מכלל לחם דעלמא, דהא אין זה משקה גמור שיחשב כשינוי גמור. ולפ"ז מבואר שאם נילווה במי פירות אף לדעת המהרש"ם אינו מועיל מאומה אף אם נרגש טעם התערובות בעיסה.

## שיעור קביעות סעודה

והנה לרוב פוסקים שיעור קביעות סעודה הוא ג' או ד' ביצים כשיעור של עירוב. אמנם יש גדולי אחרונים וביניהם שו"ע הרב והגר"א הסוברים ששיעור סעודה האמור כאן אינו כשיעור סעודה האמור בעירוב שהיא פחותה שבסעודת עניים ואינה סעודה הרגילה של בני אדם. ולדעת השו"ע שיעור הסעודה הוא כשיעור עומר לגלגולת לב' סעודות. ולכאורה משמעות דבריו הוא, דשיעור הלז שהוא שיעור גדול, היינו דוקא באופן שלא שבע ממנו, אבל אם שבע ממנו בודאי חיובא רמ"א עליו לברך המוציא וברכת המזון<sup>א</sup>. אבל בסידורו בסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ב) הכריע, דלמעשה יש לנהוג שמשש ביצים בינונית ולמעלה עד כחצי עשרון, אם הוא לא שבע ממנו יברך על כזית לחם אחר תחלה כדי לצאת דברי הכל, ובחצי עשרון בטלה דעתו אצל כל אדם לדברי הכל ומברך המוציא וג' ברכות עליו לבדו, וג"כ מכריע דאם שבע משיעור ד' ביצים בודאי דינו כלחם גמור, ואם שבע מפחות מד' ביצים יצרף לזה לחם גמור, וכדאי לעיין בדבריו בפנים<sup>ב</sup>. ודעת הגר"א הובא בחיי אדם (כלל נ"ד) ששיעור קביעות סעודה היינו השיעור שבני אדם קובעין עליו בסעודות

והנה מאחר שרוב בני אדם אינם בקיאים בפירוש הדין של קביעות סעודה, על כן אלקט בקצרה עיקרי הדברים בענין זה.

**כתב** הרא"ש (ס" ל'), וכתב רבינו משה ז"ל דאם אחרים אינם קובעין אפילו כשהוא קובע אינו מברך, דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם, והראב"ד ז"ל כתב ואם היה קובע עליו אפי' משהו מברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף שלש ברכות, ונראין דברי רבינו משה ז"ל.

**וראה** בבית יוסף שפסק כרבינו משה שתלוי בשיעור שאחרים קובעין עליו. ובפשטות נראה, שהראב"ד לא בא רק להוסיף שאם הוא קובע עליו אף שאין בנ"א קובעין עליו מברך המוציא, אבל כשאוכל שיעור שאחרים קובעין עליו אף אם הוא אינו קובע על שיעור כזה אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם.

**ובגדר** שאחרים קובעין עליו יש להדגיש מש"כ המשנ"ב בשעה"צ (אות י"ח), שא"צ שאחרים רגילים לשובע משיעור זה, אלא כל שרגילין לקבוע עליו דרך סעודה מקרי אחרים קובעין עליו. ומשו"ה כתב בביה"ל ס"ו שאנשים שטבען לאכול מעט כגון נער וזקן אם אכלו כשיעור שדרכן תמיד לקבוע ע"ז מקרי קביעות סעודה וחייבין לברך המוציא וג' ברכות.

י.שמעתי חידוש ממורה הוראה חשוב, שכל דיני קביעות הוא רק במאכלים שאפשר לו לאדם לקבוע סעודתו עליו באקראי, אבל בדברים שלעולם אין בנ"א קובעים עליו סעודתו אף בשיעור קביעות מברך עליו מזונות. והוסיף ואמר לי שאף הגאון הגדול ר' משה שטערנבוך שליט"א ראב"ד ירושלים עיה"ק מורה כן.

יא. אמנם יש מקום לפרש דברי השו"ע באופן אחר, והנלע"ד כתבתי, שהרי כתב בסעי' ח' שני פעמים, דאם הוא שבע מברך המוציא, וכן מבואר בסידורו דכל הדיון של יותר מד' ביצים אינו רק כשלא שבע אז.

יב. ראה מש"כ הגר"ח נאה בספרו שיעורי תורה סי' ג', שמבאר היטב דבריו בטוב טעם ודעת.



ערב וצהריים". וע"ע בערוך השלח. ומורם מהנ"ל שגדר קביעות סעודה תלוי בשיעור האכילה. ולא באופן צורת אכילתו, רק בכמות.

ומן הנכון לציין בענין זה דברי הערוך השלח (סי"ה), שהזכיר סברת באופן צורת אכילתו כלימוד זכות, אבל לא לדינא. וז"ל, ודע שכמה גדולים צעקו ככרוכי' על מה שנתפשט בדורינו בכל המדינה, שבעת איזה שמחה עורכים שלחן עם כמה מיני דנים וכמה מיני בשר ואוכלים עם פת הבאה בכיסנין, ואוכלים בלא נט"י ובלא המוציא וברהמ"ז, אלא בברכת מזונות ולבסוף על המחיה, ואוכלים הרבה מאד מהגלוסקאות ומחלה האפוי על שמן שקורין בוימי"ל חלה, ואין שום ספק בזה דצריכין ליטול ידיהם והמוציא וברהמ"ז, ואפילו אם יזהרו שלא לאכול הרכה מהפת מ"מ הא לדעת הגדולים שבסעיף הקודם אם שבעו מהלפתן חייבים ליטול ידיהם וכו' אף כשאוכלים מעט פת, ובוודאי כד' בצים אוכלים, ורק מעט מהיראים נזהרים בישבם על שלחן כזה לבלי לאכול הרבה או שנוטלים ידיהם ומברכים המוציא על פת סתם, אבל רוב המון ישראל אין שומרים עצמם מזה, על כן בוודאי חלילה לעשות כן, אך אין בידנו למחות כידוע.

ובדי' ללמד קצת זכות נלע"ד קולא מלשון הרי"ף בעניין זה, שכתב

בזה"ל, מסקנא היכא דאכל לה בתורת כיסנין מברך במ"מ וכו' והיכא דאכל לה בתורת קביעותא מברך עליה המוציא וג' ברכות עכ"ל, ומשמע מלשונו דאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה בין ההכנה לאכילת עראי ובין ההכנה לאכילת קבע, וזה ידוע שבאכילת סעודה גמורה פושטין הבגדים העליונים ויושבים סביב השלחן, אבל באכילות אלו חוטפין ואוכלין כמה שהן בלי הכנה, ויש אוכלין מעומד ומהלך כידוע וסוברים דזה לא מקרי קביעת סעודה, וזה שאמרו בגמ' כל שאחרים קובעין וכו' צריך לדחוק לפי' זה ג"כ באופן שכתבנו, וכל ירא אלקים ירחק א"ע מזה, והיא רחום יכפר עון, עכ"ל.

#### תמצית דברינו

**העולה** מכל הנ"ל שיש כמה תנאים כדי שיהא על הפת דין פה"ב:

**א',** דוקא לחם שאין בני אדם רגילין לקבוע עליו, אבל אם קובעין עליו אפילו יש בו השינויים של גדרי פה"ב מ"מ ברכת המוציא, וכסתימת לשון הב"י והפוסקים שתלוי אם קובעין עליו או לא.

**ב',** שתכלית עשיית המאכל הוא כדי לאכול ממנו מעט בתורת כיסנין דהיינו דרך עראי או לקינוח ולא לקביעות סעודה, אבל מאכל העשוי לשביעה הוי פת גמור, ולא שייך לדון אצלו דיני פה"ב, וכנ"ל באות ב'.

יג. וכן פירש את דברי האגור (סי' רי"ז) אשר מקורו משבלי הלקט (סי' קנ"ט) הובאו בבית יוסף. אמנם הבית יוסף לא פירש כן כוונת דבריהם, וז"ל הבית יוסף, והאגור כתב ופירוש אם קבע סעודתו עליהו פירש ה"ר אביגדור דוקא סעודת ערב ובוקר ולא סעודת עראי ע"כ, והוא מדברי שבלי הלקט. וליתא אלא בין סעודת ערב ובוקר בין סעודת עראי אם אכל שיעור שבני אדם קובעין עליו מיקרי קביעות ואי לא לא, עכ"ל הב"י. ומבואר מדבריו שפירש כוונת האגור שתלוי בזמן האכילה של בנ"א.

ג', לרוב פוסקים דין עיסה שנילושה בתבלין וכיוצ"ב נצרך שיהא טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה. ואפילו לפי הדעת תורה שרוב לחודי' סגי מ"מ בעינן שינוי גמור, וכנ"ל באות ד'.

ד', שלא יאכל ממנו שיעור שאחרים קובעין עליו, אשר לשיטת רוב הפוסקים היינו ג' או ד' ביצים [ולפי הרבה פוסקים מצטרף עמו גם הלפתן"י].

#### מוזנות ברויט

**ומעתה** נחזור לגידון המוזנות ברויט, אשר כהיום מצוי שבמשך כל השבוע עיקר הסוגי לחמים הנמכרים בחנויות (כולל סענדוויטשע"ס בייגל"ס וראל"ס וכיוצ"ב) נעשים בחזקת מוזנות ברויט. אך כאשר נעיין בכל התנאים המבוארים לעיל יוצא שאין מקום כלל לברך עליו בורא מיני מזונות, וכדלהלן. דהנה לתנאי הראשון נצרך שלא יהא בני אדם רגילין

לקבוע עליו, וכהיום נשתנה המציאות שקובעין עליו הרבה בני אדם, ואפשר שכמעט עיקר הקביעות הוא עליהם אשר בני אדם אוכלים מהם. ולתנאי השני נצרך שיהא עשיית המאכל להיות נאכל ממנו מעט ובתורת עראי או קינוח, והמציאות מכחיש דבר זה, שמיני לחמים אלו נאכלים ונעשים בשביל אכילה של שביעה. ואף תנאי השלישי כמעט אינו מצוי שיתקיים בלחמים אלו, כי ברוב לחמים אלו אינו נרגש טעם מתוק בהם, ואין בני אדם יכולים לעמוד על החילוק בין טעמם לטעם לחמים רגילים הנילושים במים לחוד.

**ובנוסף** לזה, אף אם ננקוט שחזקת לחמים אלו הוי בכלל פה"ב שברכתן מוזנות ומעיין שלש, הלא מטעם שיעור קביעות מחוייבים לברך עליהם המוציא וג' ברכות, כי רוב לחמים אלו כמו שהם נמכרים יש בהם שיעור של ג' או ד' ביצים (ובפרט אם נצרך לזה גם הליפתן).



יד. ראה מגן אברהם סקי"ג שמצרים גם הלפתן. ובביאור דבריו נחלקו הפוסקים, דבדרך החיים מבואר דהיינו דוקא מאכל השייך ללחם ומלפתו, אמנם יש החולקים ע"ז וכל מה שאוכל מצטרף. גם מצינו מחלוקת אחרונים מהו שיעור שצריך לאכול מלחם לבד הצירוף, שלדעת השועה"ר נצרך עכ"פ ג' או ד' ביצים מלחם עצמו חוץ מהלפתן, וכ"כ בשעה"צ אות י"ט, אך בדה"ח משמע שגם בלחם כל דהו בצירוף לפתן כשיעור קביעות סעודה סגי.

ובעיקר דינו של המג"א, חולק עליו בספר חמד משה, והברכי יוסף נסתפק בזה.

הרב אלכסנדר שמואל טווערסקי  
הלל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

## הוסיף מים צונן לחמין (משאלנט) בשבת האם נאסר החמין

(מאמר א')

**מעשה** באחד שהוסיף מים צונן לתוך קראק-פאט עם חמין [טשאלנט] בשבת, שראה שנצטמק החמין, הסיר הקדירה מן האש, והוסיף מים צונן לתוך הקדירה, ואח"כ חזר ונתנו ע"ג הקראק-פאט, כשלא היה גרוף וקטום [שלא היה מכוסה עם נייר-כסף (וילבער-פאפיער)], והשאלה, האם מותר לאכול החמין [הטשאלנט] בשבת. ויש בזה ב' שאלות, א] אם יש דין איסור הנאה ממעשה שבת על מה שבישול המים קרים, או נימא דהמים שהוסיף בטלים בתוך הקדירה, ב] האם יש איסור הנאה ממעשה שבת על מה שחזר הקדירה ע"ג האש, והאש לא היה גרוף וקטום [ושאלה זו שכיח בקראק-פאט שאינו גרוף וקטום, ולוקחים מזה קצת לאכילה, ואח"כ חוזרים הקדירה ע"ג הקראק-פאט].

### ענה א' - דין ביטול במעשה שבת

אף לאחרים, וא"כ יש לדון כיון שיש בתוך הקדירה מים של היתר, אם המים שניתוספו ונאסרו, אי בטלים בתוך שאר המים ומותר לאוכלם.

#### מעשה שבת אי בטל ברוב

**והנה** יש מבוכה במעשה שבת שנתערב לח בלח אי בעי ס' נגדו כמו שאר איסורים, וכמבואר ביו"ד, או סגי ברוב, וכדמצינו בחמץ שעבר עליו הפסח באו"ח סי' תמ"ז (סי"א מג"א סקמ"ד)<sup>2</sup> דבטל ברוב, כמבואר בגמ' (פסחים דף ל') דלא אסרו חמץ שעשה פ' אלא כשהוא בעיניה,

#### איסור מעשה שבת

**בגמ'** מס' גיטין (דף נ"ג ע"ב) מבואר מחלוקת המבשל בשבת, לרבי מאיר בשוגג יאכל ובמזיד לא יאכל, ולרבי יהודה אסור בו ביום אף לאחרים, אף בשוגג, ובמוצ"ש מותר. ורוב הראשונים (הרי"ף שם, והרמב"ם פ"ו הכ"ג, והמ"מ בשם הגאונים, וכ"מ בהרא"ש פ"ק דחולין ס"ח, ע"י בב"י) פסקו כשי"ר' יהודה דבשוגג אסור בו ביום אף לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד, וכן פסק המחבר (סי' שי"ח ס"א). וא"כ המים שניתוסף לתוך הקדירה, ונתבשלו בשבת, אסור בו ביום

א. אזכיר לשבח ולתהלה את מע"כ ידידי הרה"ג המופלג מו"ה נפתלי יצחק קערפעל שליט"א ראה"כ בבולטנו בעיר מאנסי, שבירתי כל הטוגיא עמו. כמו"כ אזכיר לטובה הרב הגאון רבי משה נחמני' הכהן לעוויטא שליט"א, ראש הכולל דקהלתינו בוויילאמסבורג יצ"ו שהי' לי לעינים בהכנת המאמר. ברכות התורה יחולו על ראשם.

ב. ועיי"ש בשו"ע הרב סי' תמ"ז סע' ס"א, דחמץ שעבר עליו הפסח ונתערב לאחר הפסח בין במיני בין בשאינו מינו בין לח בלח בין יבש ביבש הרי הוא בטל ברוב ומותר אפילו באכילה דכיון שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא משום קנס שקנסוהו חכמים על שעבר עליו בבל יראה ובל

מלח בקדירה איך בטל הרי הוי עבידא לטעמא ולא בטיל (ותי' דכבר היה מלח עי"ש), ונ' מזה דמעשה שבת בעי ס', ולא בטל ברוב, שהרי אי סגי ברוב, ליכא בזה דין של מילתא דעבידא לטעמא דלא בטל, דלא גרע משאר נותן טעם דסגי ברוב, וממה שס"ל לרבינו שמחה דאי היה עבידא לטעמא דלא בטל, הרי דלא מהני בזה רוב' ה'.

**אך** בדברי האחרונים מצינו כמה צדדים בזה.

דברי הפרמ"ג בזה

והנה מצינו סתירה בזה בדברי רבינו הפרמ"ג בכמה מקומות.

**א** בפרמ"ג סי' שי"ח (א"א א'), כ' דבעי ששים, וכ"כ שם מש"ז כ"ד, וכ"כ הפרמ"ג ביו"ד סי' ק"ב (שפ"ד ט'), וכ"כ בסי' רנ"ג (מש"ז י"ג), ושם מבואר דאף מין במינו בעי ס' (לא בלח) וכש"כ מין באינו מינו עי"ש.

**ב** בפרמ"ג סי' רנ"ג (א"א ל"ט) כ' דבידעבד י"ל דמעשה שבת דהוי

והטעם דבטל ברוב משום דהוי קנסא (עי"ש במג"א), וא"כ י"ל דה"ה במעשה שבת דמבואר בגמ' גיטין (נ"ג ע"ב) דקנסו שוגג אטו מזיד, ועי"ש ברש"י (וברש"י חולין ט"ו ע"א ד"ה רבי יהודה) שהחמירו לקנוס בו ביום כמו במזיד, והוב"ד בשו"ע הרב (סי' שי"ח ס"א), וא"כ אפשר דמעשה שבת כיון דקנס הוא בטל ברוב'.

דעת המנ"א דבעי ס'

**ובמנ"א** סי' שי"ח (סקל"א) מבואר דבעי ס', שכ' דמלח שנתנו בקדירה בטל בששים. הרי דדין מעשה שבת כדין שאר איסורים דבעי ס', ולא סגי ברוב, [ואין דינו כחמץ שעצה"פ]. וכן מבואר בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קכ"ט וח"ב סי' פ"ד) דמים שניתוספו לתוך קדירה בעי ס' נגדם, כמו כל איסור דרבנן לח בלח.

דברי השב"ל בשם רבינו שמחה בזה

**ולבאורה** נ' כן מדברי חד מן הראשונים, ה"ה דברי רבינו שמחה שהביא

השב"ל (סי' פ"ו, מובא בב"י סי' שי"ח, ובדברי הט"ז סקט"ו ומג"א סקל"א) שנתקשה בדין

ימצא לפיכך אינו אסור אלא כשהוא עומד בעינו כמו שהיה בשעה שעבר עליו אבל אם נתערב אחר כך ברוב היתר כיון שנשתנה מכמו שהיה בשעה שעבר עליו הפסח לא קנסוהו חכמים.

ג. ובכן אין לדמות מעשה שבת להא שמיצינו בסי' ש"כ ס"א דמשקין שזבו מאליהן דבעי ששים (עי"ש בשו"ע ס"ד ופרמ"ג ומ"ב שם), דשם אסורים משום גזירה שמא יסחוט בידים, כמבואר בגמ' ביצה דף ג' ע"ב, ולא משום קנסא.

ד. עי' ט"ז (יו"ד סי' צ"ח סקל"א) בטעם דעבידא לטעמא לא בטל, כיון דמרגישים הטעם לא בטל, אמנם עי"ש בחור"ד אות ו' באופן אחר, דאסור משום פירסום הפעולה, ולפי"ז י"ל דאף היכא שמהני רוב, מ"מ מילתא דעבידא לטעמיה לא בטל, ולפי"ז אין ראי' מדברי רבינו שמחה, ד"ל דמורה מעשה שבת בטל ברוב, ומ"מ עבידא לטעמיה אסור, (והט"ז לשיטתיה על כרחך ס"ל דמעשה שבת לא בטל ברוב).

ה. וברעת הב"י שהעתיק דברי רבינו שמחה, י"ל דהוא לשיטתו דפסק בהל' פסח דחמץ שעצה"פ בעי ס', אבל לדעת שאר האחרונים שהעתיקו דברי רבינו שמחה, אף דס"ל דחמץ שעצה"פ בטל ברוב, נ' דמעשה שבת חמור מחמץ שעצה"פ, וכמבואר במג"א דמעשה שבת בעי ס', (וברעת כל האחרונים דלקמן דס"ל דמעשה שבת סגי ברוב, צ"ע איך פ"י דברי רבינו שמחה, ואולי פ"י שכתב כן לרווחא דמילתא, רצ"ע).

קנס בטל ברוב, כמו שמצינו בחמץ שעצה"פ בסי' תמ"ז מג"א סקמ"ד, ונ' מדבריו דאף מין באינו מין סגי ברוב עיי"ש.

ג] בשו"ת מגידות (ח"ב סי' קכ"ח) כ' די"ל דמעשה שבת דאסור מטעם קנס בטל ברוב, אך כ' דצ"ע באינו מינו אי בטל ברוב.

#### שי' השו"ע הרב דבטל ברוב

השו"ע הרב סי' שיי"ח (ס"ד) כ' אם ישול ונתערב כתבשילין אחרים בטל ברוב. ומסתימת דבריו נ' דאף מין באינו מינו בטל ברוב, שהרי כ' דאם נתבשל כתבשילין אחרים בטל ברוב, ומשמע דהיינו אף בנתערב באינו מינו.

ובן נראה מדברי השו"ע הרב בסע' י"ז, בנתן מלח בכלי ראשון, דהמאכל מותר, לפי שהמלח בטל נגד המאכל, עכ"ל, והרי מלח במאכל הוי מין באינו

מינו<sup>ה</sup>, ואפ"ה בטל, ומדבריו נ' דבטל אפי' באופן שאין כאן ס"ב, שהרי המלח נותן טעם, ואפ"ה מותר, [והרב הושמט מה שכתב שם המג"א דבעי ס"ב]. הרי דס"ל כדברי הפרמ"ג סי' רנ"ג דמעשה שבת בטל ברוב<sup>א</sup>.

#### דברי התורת שבת דבטל ברוב

ובס' תורת שבת (להגר"י וייל, בנו של הקרבן נתנאל, סי' שיי"ח סק"א) דמעשה שבת אסור רק משום קנסא, וא"כ דינו כחמץ שעבר עליו הפסח שמפורש בפסחים (דף ל') דדבר שנאסר משום קנסא אינו אסור רק בעיניה ולא בתערובת עיי"ש.

#### דברי הכתב סופר דבטל ברוב

ובשו"ת כת"ס או"ח (סי' נ') כ' דמעשה שבת בטל ברוב, כמו בחמץ שעצה"פ, ותמה על הפרמ"ג ריש סי' שיי"ח שכתב דבעי ס' [וכ' על הפרמ"ג ולא ידעתי מנ"ל לומר כן, נהפך היא, דיש

ו. אבל לכתחילה אסור שאין ס', וכמבואר במג"א שיי"ח סק"א בשם הרשב"א דהקדירה אסורה, וביאר הפרמ"ג דהיינו לבשל בה לכתחילה. ובושוע"ה ס"א כ' דהקדירה אסורה לעולם, וע"ע שו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ק"ל) דמיקל לבשל בה כשאינו ב", כיון שאינו אלא קנס בעלמא, ודי להחמיר בב"י עיי"ש, וכן מצדד בפרמ"ג י"ד סי' ק"ב שפ"ד ט"ו.

ז. ואף דהשו"ע הרב קאי על מין במינו, זהו משום דרוצה לומר דאף מין במינו (דיש בזה דין דשיל"מ) אינו אסור מדין דשיל"מ, אבל בעצם דין ביטול ברוב, אפי' במין באינו מינו ג"כ בטל ברוב עיי"ש.

ח. ואף שכתב המחזה"ש שם סק"א דמלח כתבשיל דינו כמין במינו כיון דמתקן המאכל, זהו לענין להחמיר בדשיל"מ, דבו מין במינו חמור ולא בטל, אבל בודאי לענין שאר דיני תערובות הוי מין באינו מינו, שהרי בעצם הוי מין באינו מינו.

ט. אף שמלח בדרך כלל יש ס', מ"מ לפעמים אין ס'.

י. ובזה מובן מה שהשמיט השו"ע הרב קו' רבינו שמחה (המובא המג"א והט"ז שם) דהמלח לטעמיה עביד (וה' דהיה כבר מלח כתבשיל מער"ש), דס"ל להשו"ע הרב דמעשה שבת בטל ברוב, ולכן אף בעבירה לטעמיה ג"כ בטל, שהרי ליכא בזה דין ששים כמבואר לעיל, ואך עדיין צ"ב למה השמיט השו"ע גם קו' רבינו שמחה (המובא המג"א והט"ז שם) דהוי דבשיל"מ, ואולי י"ל דס"ל דכיון שיש כבר מלח בקדירה, א"כ תו לא בא לתקן הקדירה, ודינו כמין באינו מינו, דאין בזה דין דבשיל"מ.

יא. אבל במנחת שלמה (לרש"א ד"ל, סי' ה' ד"ה גם) כ' לדחוק בדברי השו"ע הרב סע' ד' דכוונתו על יבש ביבש מין במינו. אבל אינו נראה כן מסתימת דבריו, ובדברי הרב סע' י"ז מבואר דאף מלח בטל בקדירה, דהוי אינו מינו לח בלח, ומשמע דאירי אפי' ליכא ששים, וכנ"ל.

להקל בו, ופרמ"ג הפרז על המדה במחכ"ת<sup>2</sup>.

#### דברי מהרש"ג דבטל ברוב

ובן מבואר בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ק"ל) דמעשה שבת בטל ברוב, דכמו חמץ שעשה"פ שאינו אסור אלא משום קנס בטל ברוב אפי' מין בשא"מ, דלא קנסו ע"י תערובות, ה"ה מבשל בשבת אף במזיד דאסור מטעם קנס, אינו אסור אלא בעין, ולא ע"י תערובות.

#### היוצא מזה

ולפי"ז דדעת השו"ע הרב להתיר דמעשה שבת בטל ברוב, וכ"כ הפרמ"ג בכמה מקומות, וכן דעת עוד גדולי אחרונים, יש להקל בדיעבד לסמוך על זה דמעשה שבת בטל ברוב<sup>3</sup>.

[ואף דלענין חמץ שעשה"פ כתבו הפוסקים (עי' ח"י סי' תמ"ז סקמ"ט ושוע"ה שם סע' ס"א, ובמ"ב שם ס"ק ק"ה) דלכתחילה יש להחמיר כשי' המחבר דבעי ששים, ורק במקום הפס"מ או שעה"ד יש לסמוך על שי' המג"א בשם פוסקים, מ"מ י"ל דזהו רק לענין חמץ בפסח, די"ל דדינו כעצם איסור, דבפסח הוי עצם איסור, ולאחר הפסח אסור משום קנס, משא"כ מעשה שבת, דכל האיסור משום קנס, י"ל דקיל, עכ"פ במקום הצורך<sup>4</sup>].

דין דבר שיש לו מתירין אמנם אע"ג דדעת גדולי האחרונים דמעשה שבת בטל ברוב, מ"מ לכאורה התבטל אסור ולא נבטל המעשה שבת ברוב, [ואף באופן שיש ס' נגדם עדיין באיסורם עומדין, ולא נתבטלו], שהרי קי"ל (ביו"ד סי' ק"ב) דדבר שיש לו מתירין מין במינו אפי' באלף לא בטל [ובאינו מין בטל בס'], והרי מעשה שבת בשוגג הוי דבר שיל"מ, שהרי במוצ"ש מותרים לאכול (עי' מ"ב שעה"צ אות י"ב), וא"כ המים שנתבטלו לא נתבטלו אפי' באלף, דדבר שיל"מ מין במינו לא בטל.

דברי הרמ"א ואחרונים דמלח במל והנה הרמ"א סי' שי"ח (ס"ט) הביא דברי השבה"ל דמלח שנתערב בכלי ראשון בשבת בטל בתוך המאכל, והקשה השבה"ל בשם רבינו שמחה [מובא הט"ז (סקט"ו) והמג"א (סקל"א)] דלכאורה הוי דבשיל"מ ולא בטל, ותירץ רבינו שמחה דנתבטל קודם שנעשה איסור, דהמלח נימוח ונתבטל במים מיד, אבל המלח לא נתבשל מיד, דבעי בישולא כבישרא דתורא, לכן לא הוי דבשיל"מ, דנאסר אחר שכבר נתבטל, [וכדין נולד בתערובות, דלא אמרינן ביה דין נולד בתערובות, וכמבואר ביו"ד סי' ק"ב (ס"ד ברמ"א)].

יג. ומה שסיים הכת"ס שם 'כן נ"ל להלכה, ולמעשה לא סמך לבי להקל נגד גדולי האחרונים, נ' דכוונתו לענין מש"כ שם להתיר לערב לכתחילה, אבל לענין ביטל ברוב שפיר יש לסמוך על זה עיי"ש.

יג. ויש עוד מקור להא דבטל ברוב, מה שכ' המג"א בסי' תצ"ח סקכ"ח דאפר מעצים שהוסקו ביו"ט בטלים ברוב [בנוטל בתערובות דבכה"ג לא הוי דבשיל"מ עיי"ש], כיון דעיקר איסורו מדבריהם, וכ"ה בשוע"ה שם סע' כ"ד [אמנם עיי"ש במחה"ש דמפרש כוונת המג"א דבכה"ג יש לסמוך דקמח בקמח נחשב כיבש ביבש], וע"ע שד"ח (מערכת א' אות ת"א) ושו"ת מנח"י (ח"ב סוף סי' ס"ט).

יד. וסברא זו שמעתי ממור"ר הרה"ג רבי דוד לייב פישער שליט"א מו"ץ פאפא.

דין נולד בתערובות כשנתערב מיד

**ובספר החיים** (להגרש"ק, סי' ש"ח) כ' לבאר דברי הרמ"א (ש"ח סי' ט) הנ"ל דהמלח בטל ע"ג המאכל, וכ' הגרש"ק דאיסור והביטול נעשין יחד, ולכן לא שייך דבשיל"מ, דכל שלא היה ניכר האיסור קודם שנתערב בטל, כמו גבי גיגות מלאה ענבים דהיין היוצא מתבטל, והוי האיסור והביטול יחד, דתיכף כשיוצא נאסר משום נולד ואז נתבטל, ולא הוי דבשיל"מ כיון דעכ"פ לא הוכר האיסור קודם שנתבטל, ה"נ דקודם שנתבטל לא נתבשל, רק הביטול וביטול נעשה יחד, לכך לא שייך בזה דין דשיל"מ.

**ובן מבואר בשו"ת אמרי יושר** (ח"א סי' קכ"ט וח"ב סי' פ"ד) דמים קרים שנתערבו בתבשיל בשבת שפיר בטלים, ולא הוי בכלל דבשיל"מ כיון דהמים נאסרים כשכבר נתערבו בתוך התבשיל, וא"כ הוי נולד בתערובות, ובכה"ג ליכא דין דבשיל"מ, כיון דהמים נתערבו תיכף, ואף אם נתבשל תיכף שרי, וזה פשוט וברור.

**ולפי דבריהם** ככל אופן שהמים נתבטלים בתוך המים שבתבשיל, אין לאסור משום דשיל"מ, כיון שנולד בתערובות.

דעת הט"ז והמג"א בזה

**אמנם** עדיין יל"ע בזה, שהרי הט"ז והמג"א לא תירצו כדברי הגרש"ק בס' החיים, ומשמע מדבריהם דדוקא משום שהמלח לא נתבשל מיד, לכן לא הוי דבשיל"מ, אבל אם נתבשל תיכף ומיד, שפיר הוי דבשיל"מ, [וכן

משמע מדברי רבינו שמחה בשבה"ל], וא"כ בשופך מים קרים לתוך כלי ראשון דתיכף נאסרו המים, הוי דבשיל"מ, ולא בטל אף באלף.

**והנראה** בזה דדברי הט"ז והמג"א הם דוקא במלח, דבמלח שנותנים בקדירה, כשנתערב בתוך התבשיל המלח עדיין ניכרים בפנ"ע, ולכן אם נתבשלו תיכף, הוי דבשיל"מ, ולא הוי נולד בתערובות, משא"כ במים, דנתערב תיכף בשאר הקדירה, שפיר הוי נולד בתערובות, [ועי' בביה"ל (ד"ה ואם) שמסופק בזה בתבלין שנתנו לכלי ראשון, דאולי נתבשל קודם שנימות, וסיים שם דאפשר דגם בתבלין מתבטל קודם שנתבשל וצ"ע, עי"ש. הרי דוקא בדבר הניכר כעין מלח ותבלין צריך שיתערבו קודם שיתבשלו].

אם מים נתבשלו תיכף כשנתערבו

**ואף** את"ל בדעת הט"ז והמג"א דבעי שיתערב לפני שמתבשל דוקא, הרי מצינו במ"ב (שעה"צ אות ק"א) דגם המים קרים שנותנים לתוך מים חמין בכלי ראשון, אינם מתבשלים ברגע ראשונה עי"ש. וא"כ אף אם דעת הט"ז והמג"א דצריך שיתבטל קודם שנאסרו, הרי נתבטלו המים הקרים בתוך הקדירה טרם שנתבשלו<sup>1</sup>.

היוצא לנו מזה

**א** אם הוסיף המים כשהיה בהקדירה רוטב הרבה, והמים שניתוספו הם מעט נגד שאר הרוטב שבקדירה, אז הוי נולד בתערובות, ולא הוי דבשיל"מ, ובטל ברוב, ואף הרוטב מותר באכילה.

1. ועוד יש לצרף מש"כ בשו"ת מנח"י (ח"ב סי' ס"ט אות ג') לצרף מש"כ הפרמ"ג סי' תקכ"ז מש"ז י"ב דאם אין לו לאכול ביו"ט אלא דבשיל"מ, אולי לא הוי בכלל דבר שיש לו מתירין, והביא סברא כזה מדברי הבית מאיר (אורח סי' תצ"ז, אך כ' דלא מצא בשום פוסק כדעתו, ע"כ מבטל דעתו).

[ו]מצינו בשו"ת חת"ס (י"ד סי' פ"ז, מובא בפ"ת י"ד סי' צ"ח סק"ז) בדין של סליק, דצריך לנגב כל הלחלוּחית של רוטב שע"ג הבשר, אמנם מבואר בשו"ת ראנ"ח סי' ס"ח (מובא בתהל"ד י"ד סי' י"ט) בדין נצלו בנ"ט בר נ"ט, דכ' האחרונים דדגים שנתבשלו במים, הדגים מותרים והמים אסור, דמים מועטים שע"ג המאכל בטלים להמאכל (והתהל"ד נשאר בצ"ע), וא"כ אולי יש לדמות לדין קנס בשבת, ויש לחלק.].

[ח] אמנם י"ל דיש חשש מעשה שבת אף באוכל הטשאלנט בלא הרוטב, דאולי אסור משום דין דבשיל"מ, די"ל דהמים בחמין דינו כמין במינו, וכיון דהוי דבשיל"מ לא בטל אף באלף, שהרי קי"ל בי"ד סי' ק"ב (ס"א, ועיי' ש"ך סק"ו) דדבר שנתנו בקדירה לתקן הקדירה הוי מין במינו ואינו בטל, ומים הוי דבר שמתקן העיסה, עיי' ש"ך בשם התוס' (ביצה דף ל"ט), וא"כ כיון שהמים מתקנים החמין שלא יהא יבש, הוי כדבר הניתן לתקן ולא בטל.].

[ב] אם הוסיף המים כשהטשאלנט כבר נתייבש ואין בו רוטב [וכן אם היה שם רק מעט מים ונתן לתוכו הרבה מים, באופן שהמים שניתוספו הם רוב נגד המים שהיו שם], בודאי הרוטב אסור, דדבר הניכר לא בטל, כמבואר בסי' צ"ח ס"ד ברמ"א, [אך הטשאלנט עצמו י"ל דמותר, וכדלקמן].

[ג] ולענין לאכול הטשאלנט בלא הרוטב, י"ל דשפיר מותר באכילה, דאף שנבלע בהו המים שנאסרו מחמת מעשה שבת, מ"מ י"ל דשפיר בטלים המים שנבלעו בתוך התבשיל ברוב [שהרי הגוש יש בו רוב נגד המים הנבלע בו], והתבשיל מותר באכילה, דהמים לגבי התבשיל הוי מין באינו מינו, וליכא בהו דין דבשיל"מ, דדין דבשיל"מ הוא רק במין במינו.

[ד] אך יל"ע אם עדיין הבאנדלעך רטובים קצת, ולא נתייבשו לגמרי, דאולי אסורים באכילה מחמת הרוטב שעליהם [שהרי הרוטב אסור כנ"ל], אך באופן שהרוטב ע"ג הבאנדלך הם רק מעט מזער, י"ל דבכה"ג אינו נהנה מהרוטב, א"כ אולי לא קנסו בכה"ג י"י י"י.

זו. אך בהפרדת הרוטב מן הטשאלנט צריך ליזהר בידינו בורר בשבת, ופשוט.

יו. וכן שמעתי מהגאון רבי זלמן לייב פילאף שליט"א [דומ"ץ סאטמאר בעל מכלל יופי], דבמעשה שבת א"צ לנגב הלחלוּחית, ואינו דומה לאיסור, דשם חמור יותר.

יח. ואף דמבואר במג"א (סק"א) והשוע"ה (ס"א) דאף הקדירה אסורה משום שנבלע בה בליעת שנאסרו משום מעשה שבת, וא"כ גם המעט רוטב שע"ג הבאנדלך יהא אסורים, אך הפרמ"ג (סי' רנ"ג א"א ל"ט) ביאר דהקדירה אסורה רק לבשל בו לכתחילה, אבל בדיעבד מותר, דמעשה שבת בטל ברוב, וא"כ ה"ה לענין הרוטב ע"ג הבאנדלך י"ל דהוי כמו דיעבד, ולכן מותר לאכול הבאנדלך אע"פ שיש מעט רוטב עליהם, ואם היה אפשר בקל לייבש הבאנדלך, נ' דצריך ליבש המאכל מן הלחלוּחות, דהוי כמו לכתחילה, אבל בדרך כלל קשה ליבשם.

יט. ועיי' במג"א סי' רנ"ג סקל"ט (הובא במ"ב שם סקצ"ז) בשם האגודה (פ"ג סי' נ"ה) בשפחה שהטמינה חמין בשבת, ואסרו התבשיל שהיה צונן והתירו הבשר שהיה ראוי לאכול צונן, ולא מצינו בדברי האחרונים שיצטרכו לייבש הבשר.

כ. מדברי הראנ"ח נראה דדוקא בנ"ט בר נ"ט אמרינן כן, כיון דהוי מעט רוטב, הוי רק טעם קלוש, ודינו כנתבשלו עיי"ש.



ושפיר נולד בתערובות, ולא אמרין ביה דין דבשיל"מ<sup>כ</sup>.

שי' הגר"א והמ"ב במעשה שבת בשוגג  
והנה המ"ב סי' שי"ח (סק"ז) כ' דרעת  
הגר"א (ד"ה המבשל) כשי' התוס'  
וסמ"ג וספה"ת דפסקו במעשה שבת כשי'  
ר' מאיר, ובשוגג מותר גם לו מיד, ומסיק  
המ"ב דבמקום הצורך יש לסמוך על זה  
כשבישול בשוגג, [אבל דעת השו"ע  
והפוסקים אינו כן עי"ש].

והמ"ב סי' שכ"ה סק"ס כ' לענין שבות  
דשבות, דהתבשיל החם שהוכן  
לסעודת בשבת דדינו כצורך גדול, כיון  
דהוי דבר מצוה, וא"כ מותר בזה שבות  
דשבות עי"ש. ועי' בשו"ע הרב שם סי'  
שכ"ה סט"ז מש"כ בזה כ'.

וא"כ כיון דאכילת טשאלנט הוי צורך  
גדול בדין שבות דשבות, ה"ה  
לענין מעשה שבת, לפי דעת המ"ב  
דבמקום הצורך יש להקל בשוגג אפי' לו,  
וא"כ אכילת טשאלנט הוי מקום הצורך,  
בזה דעת המ"ב שיש לסמוך על שי'  
הגר"א, ואף שאין כאן דעת הפוסקים אינו  
כן כנ"ל, מ"מ יש לצרף שי' הגר"א לשאר  
צירופים הנ"ל.

המשך (לגבי דין חזרה, שהושיב הקדירה ע"ג קראק-פאט שלא היה גרוף וקטום) יבוא בקובץ הבא בס"ד

ולבאורה י"ל דתלוי אם החמין היה יבש  
לגמרי, דאז המים מתקן  
המאכל ומרככו, וא"כ שפיר הוי מין  
במינו וא"כ לא בטל וכל הטשאלנט אסור,  
אבל אם היה עדיין קצת לחליחות  
בהתבשיל, והמים שניתוסף גרם שלא  
ימצטמק, י"ל דהוי כמו הסרת מונע, לכן  
דינו כמין באינו מינו.

אמנם נראה דאף אם היה הטשאלנט  
יבש לגמרי ג"כ אין בזה דין  
דבשיל"מ, שהרי מבואר בסי' ק"ב (ס"ד  
ברמ"א) דטעם של דבשיל"מ שפיר בטל,  
ואין לו דין דבשיל"מ, ועי"ש בש"ך  
סק"ט שחולק על הרמ"א, אך דעת  
האחרונים כשי' הרמ"א, עי"ש, וכן הוא  
בשוע"ה סי' תקי"ג ס"ח, וא"כ שפיר  
מותר לאכול התבשיל בלי המים.

ו] ואם שפך המים קרים ע"ג הגושים  
שבקדירה, ואח"כ נתערבו המים בתוך  
הרוטב שבשולי הקדירה, אז אם היה  
המציאות שתבשל תיכף, אז היה נאסר  
מקודם שנתערבו בשאר הרוטב, ואז לא  
הוי נולד בתערובות, והיה דינו כדין  
דבשיל"מ ולא בטל, אך כבר כ' השעה"צ  
(אות קי"א) דהמים לא נתבשלו תיכף, וא"כ  
לא נאסרו עד שנתערבו עם שאר הרוטב,



כא. עי' מחזה"ש על מג"א סקל"א.

כב. אף את"ל דיש ציור שהמים נתבשלו תיכף, קודם שנתערבו ברוטב, וא"כ לא הוי נולד  
בתערובות ולא בטלו בתוך הרוטב, דהוי דבשיל"מ, מ"מ אולי המים שנתערבו בתוך מים שבחמין  
הוי מין באינו מינו, דהמים שבתוך החמין יש בהם טעם חמין, משא"כ המים שניתוסף, וא"כ שפיר  
אי כאן דין דבשיל"מ, וא"כ המים בטלים ברוב או בס', דבשיל"מ בטל במין באינו מינו, וצע"ע.

כג. וע"ע במאור השבת (מכתב י"ז, מכתב הגרשז"א ז"ל) דאכילת טשאלנט בשבת לא מקרי צורך, אבל  
בדברי השו"ע (סי' שכ"ה סע' ט"ז) ומ"ב (סי' שכ"ה סק"ס) וש"פ מבואר דהוי צורך שבת.

## הרב יצחק מרדכי פריעדמאן

טלל ספינקא, ברוקלין יצ"ו

## בירור בדיני שכר שבת

שומר תינוקות, מורה פרטי, חברת תהלים וכולל ללימוד בשבת

משום שלא ירבה האדם אפי' במלאכת היתר, אלא יהי' לו השבת לעונג כדכ' וקראת לשבת עונג, ע"כ. עיי"ש בהמשך דבריו הק' (התעקנו אותם לקמן בהיתר שכר מצוה). ע"כ יש לדעת שאפי' באופני המובאים לקמן יהי' התירים, עכ"ז יזכור שיהי' לו השבת לעונג כדכ' וקראת לשבת עונג, ודו"ק.



**איסור על המקבל**, מבואר בפרמ"ג (סי' שו' משב"ז סק"ד), ומתוך דברי המשנ"ב (שו' סק"א), וכן הוא בדברי התהל"ד רמ"ג סק"א וכן בסי' ש"ו, דהאיסור הוא רק על המקבל ולא על הנותן. ועל הנותן יש רק איסור של ולפני עור. וע"כ יהא מותר ליתן לעכו"ם שכר שבת. ועיין בתל"ד הנ"ל בדברי מנוה"ט הסובר שהאיסור הוא גם על הנותן.

**היתר בהבלעה**, בהמשך גמ' הנ"ל, היה שכיר שבת שכיר חודש וכו' נותנין לו שכר שבת, וכתב הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, שלא יאמר תן לי שכרי של שבת אלא יאמר תן לי שכרי של עשרה ימים וכו'. הרי מפורש ההיתר של ידך הבלעה – פי' ששכר שבת נבלע בשכר העבודה של שאר ימי השבוע, והטעם כברש"י הנ"ל, (א) שהוא נבלע בשכר שאר הימים, (ב) דאינו מפורש לשבת.

**הבלעה כשכר** השכר הוא של שבת, מבואר בתוס' שבת (ס' רמ"ד ס"ק

**נבאר** בעזה"ת כמה הלכות בדיני שכר שבת, ובעיקר הנוגע להלכה למעשה לענין שכר שומר תינוקות - בעב"י סיטע"ר, וכן למלמדי פרטי - טוטע"ר, ועוד.

**מקור** הדין, בגמרא ב"מ נח. 'השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק וכו', אין נותנין לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת שכיר חודש וכו' נותנין לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו'.

**וברש"י** שם ד"ה נותנין לו, שנבלע בשכר שאר הימים, ואינו מפורש לשבת, ע"כ.

**מכאן**, דכל שמשלם שכר לשכיר ופועל וכדו' על עבודת היום או השעות של השבת, ואינו נבלע בשכר שאר הימים, וגם מפורש ליום השבת, אסור לקבל שכר הזה.

**מעם** האיסור, מבואר בפוסקים כדי שלא יבא האדם למלאכה האסורה בשבת, ובשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' ס') מבואר, וזהו תודה"ק, וטעמה דמילתא (למה אסור חז"ל לקבל שכר בשבת) הוא משום שלו רצו חכמז"ל שיעשה האדם מישאל בשבת אפילו מלאכת היתר, ורק שלא היו יכולים לאסור מכיון שצריך האדם בעצמו למלאכת היתר, ולכן גם אי אפשר לאסור לגמול חסד עם חברו, ולכן אסור עכ"פ לקבל שכר על המלאכה כדי שלא ישכיר האדם א"ע למלאכת היתר, והכל הוא

כלל, וכן הוא בשו"ת באר משה (סי' ק"א). למשל: לומר לשומר תינוקות בשב"ק, שכשיבא במוצ"ש לקבל התשלומין – יוציא את האשפה לחוץ וזהו נכלל בהתשלומין, ועי"ז יהי' שכר שבת בהבלעה בעבודה של חול, בפשטות אינו נקרא הבלעה, דכשנותן שכר הקבוע לשמור – פשוט דזה אינו נכלל בזה הוצאת האשפה. [ואי מוסיף כמה דאללער בשביל זה, י"ל אי דומה למה דמבואר בשו"ת באר משה (ח"ה סי' ק"ב) דאי מוסיף כמה דאללער על סכום הקבוע, כגון במקום לשלם 30% משלמים 35%, אז שכר השבת הוא הבלעה עם חלק המתנה, אולם יש לחלק, דכאן בהוצאת האשפה הוא ענין נפרד לגמרי מענין השמירה של שבת, וא"כ איך הוא ההבלעה זה עם זה, והוא דומה לשכיר יום שמשלמים לכל יום בנפרד ואינו שייך שם הבלעה, משא"כ במתנה שמתייחס לעבודה של שבת (עיין לקמן בזה) שפיר שייך הבלעה בזה, וצ"ע למעשה].

**הבלעת** שכר שבת - כשהשכר הוא על השעות, בב"י סי' ש"ו סעי' ד' בבדק הבית מביא דברי השבלי הלקט וז"ל: שאם אמר לו כך וכך תתן לי בחודש שיבא כך ליום הוי נמי שכר שבת, ואינו נראה כן מדברי הפוסקים שכתבתי בסמוך, עכ"ל.

**ברמ"א** ומג"א (שם), השגו על הבי"ו וסוברין כדעת השבלי הלקט, ומקורם ע"פ דברי הראשונים גבי סוגיא דמורדות (בכתובות סד:), דהיא שמורדה, תיקנו חז"ל שמשלמת לו ז' דינרים בעד שבוע הנמצא דינר לכל יום, והוא ע"י שפוחתין לה מכתובתה. והוא שמרד בה אינו משלם אלא חצי ממה שהיא משלמת,

ט"ז י"ז) וכן במשנ"ב בשם החיי אדם (סי' ש"ו סקכ"א), דאינו צריך להיות רוב השכר של חול, אלא אפילו אם מקבל שכר לכל השבת ביחד עם כמה שעות שעבד בערב או במוצ"ש, שפיר מקרי הבלעה. (והוא כשהוא השעות של ער"ש הוא בחדא מחתא עם עבודת שבת, דאי לא אינו נבלע אחד בשני).

**ע"ב** כשמתנה עם שומר תינוקות וכדו' לשמור גם בערב שבת, והוא חלק ממה ששכרו בשבת, אזי שפיר הוה שכר שבת בהבלעה.

**היתר** כשחלק הפעולה הוא בחול, מקורו הוא באשל אברהם ועוד, לענין חזנים ע"פ הנ"ל, דכל שצריך להכין א"ע וכדו' בימות החול ונמצא שבתוך שכר שמשלם לו על עבודתו של שבת אזי כלול בזה גם [שכר] עבור עבודתו בחול, אזי השכר ע"מ שעושה בשבת מובלע בשכר על מה שהוא עושה בחול. [וי"א דהוא רק בתנאי שמשלם על ההכנה אפי' כשלא עשה הפעולה למעשה, או שמתנה שיכין א"ע. למעשה יל"ב ולומר דאינו מחיוב לשלם אם לא עשה הפעולה למעשה, וכדלקמן בנו"ב, דאין מחיוב לשלם על ההוצאת כל שלא השתמש ע"ז].

**ומבאן** יצא ההיתר לבעלי תפילה, בעלי קורא ומלמדי פרטי לקבל שכר על עבודה של שבת, שבזה נכלל עבודה של הכנה – שצריך להכין עצמו בחול על התפילות או הלימוד של שבת, והכנה הזה נכלל בהשכר, נמצא דמקבל שכר של יום השבת בהבלעה עם שכר העבודה של חול.

**ופשוט** הוא, דענין הפעולה של ימי חול צריך להיות "באותו ענין שעושה בשבת", דאל"ה בפשטות אינו בהבלעה

והוא ג' דינרים בעד שבוע שהוא חצי דינר ליום, ומקשי הגמ' למה הוא משלם רק ג' ולא ג' וחצי, ומתוך משום דמיחזי כשכר שבת, ואי' בתוס' שם ד"ה מיחזי כשכר שבת, וכן הוא בר"ן ורא"ש שם, וא"ת והא שכר שבת ע"י הבלעה מותר וכו', וי"ל דהכא אסור משום דלא הוה כמו הבלעה, "דאין מוסיפין לכל שבת יחד אלא מה שעולה בכל יום ויום, שאם יתפייס היום או למחר באמצע השבוע אין מצטרפין כל ימי השבוע זה עם זה", ע"כ.

**נמצאנו** למדים מזה, דרק עם הוא סכום קצוב בעד השבוע או חודש וכו' שאז אינו יכול לחזור בו באמצע העבודה, ואפי' יהי' שיחזור יצטרך לשלם בעד כל השבוע והחודש, אז אינו שכיר יום וכו', "משא"כ כשמשלם בעד כל יום ויום, שאז יכול לחזור כל אימת שירצה אז הוה שכיר יום, והשכר הוה שכר שבת שאסור".

והנה התוס' שבת והמשנ"ב העתיקו דברי השבות יעקב (ח"א סי' ר) בזה, ותוכ"ד הוא, דיש שני מיני תשלומים אשר הם לפי שעה, סוג הא' הוא, כאחד משכיר אחר לעשות לו דבר מה, ומשלמו בעד כל שעה ושעה או בעד כל יום ויום, והוא אינו בדרך קבע, רק באופן עראי פי' - שאין להם שום שעבוד והתחייבות מאחד על השני, אלא בכל יותר שעובד חייב לו שעה יותר מן התשלומון, ובעצם מחיוב לשלמו אחר כל שעה, ובכל שעה מן השעות או יום מן הימים יכול לומר לו שנגמר עבודתו ואינו יכול להתרעם עליו כלל, דמתחלת עבודתו הי' זאת על דעת כן, כגון טעקס"י שמשלמים לו בעד כל שעה, ובידו של הנוסע לגמור הנסיעה בכל עת שירצה, אז שפיר הוה שכיר יום

והנה בפשטות דברי שו"ע הרב כאן אינו כנ"ל, מ"מ י"ל דמודה, דהנה מבאר בא"ד דטעם מה שמשלם לפי השעות הוא רק שלא לחייב א"ע ויוכל להפסיק באיהו זמן שירצה, ע"כ. וא"כ כשאין זה הכוונה, והוא רק אופן תשלומין כדמצוי היום בהרבה מקומות, אפשר דיודה.

**לפי** הנ"ל בבעב"י סיטע"ר ומלמד פרטי קבוע וכדו', שהסדר בהם בדרך כלל לעבוד לזמן קבוע ומסיום, אשר אם יחזרו באמצע עבודתם יהי' עליהם תערומות כנ"ל, אזי אפי' יהי' התשלומון כפי השעות, ובכלל השעות יהי' נכלל מה שעבדו בשבת, יהא מותר להם לקבל השכר, דשפיר הוה שכר שבת

עם יום השבת. [ומה שהולך אחד לשבת שבע ברכות גם אינו קשור עם שבת, אלא הטעם שהולך לשם, הוא בשביל ההתחייבות שיש להם להבעל השמחה שעושה השבע ברכות של שבת, דאם הי' אותו בעל שמחה עושה השבע ברכות ביום אחר, הי' הולך אז. וחזון מזה, להשומר אין נפק"מ מהו צורך האב ואם, ולהשומר בודאי אין זה קשור ליום השבת). מ"מ אם זה שומר תינוקות המקבל לשמור רק לשבתים, אזי קשור לשבת ואסור.

**ולמעשה בשו"ת מהר"ם מבריס"ק (ח"א סי' פ"א)** חולק על הנ"ל מכמה ראיות מש"ס, ולמעשה מצדד להקל ע"פ המהרש"ג הנ"ל, כשהוא שכר על השתמשות בכליו ואינו קשור עם שבת, ולא כשהוא שכר מעבודת גופו הגם שהוא קשור עם השבת.

**שכר הנכלל בזה תשלומין, בשו"ת נוב"ת (סי' כ"ו)** לענין לשלם שכר כדי לטבול במקוה בשבת, מבאר דכשחלק מן התשלומין הוא על דמי העצים, הוצאות וההפסד, אזי מותר לקבל שכר באופן כזה. וההיתר בזה הוא, דבתוך השכר נכלל תשלומין על הפסד, וזה ברור דכשאחד לוקח דבר מחבירו בשבת, שצריך לשלמו במוצ"ש, וחלק הריוח שבו הוא בהבלעה עם חלק התשלומין. למשל, כשאחד לוקח מן השמש יין בליל שב"ק השוה עשרים דאללאר, אזי בתוך העשרים יש חלק אשר הוא הוצרך לשלם בעד יין הזה, וכן שאר ההוצאות ע"ז. ויש חלק המאר"ק או"פ שהוא לריוח, אז אמרינן דהריוח הוא בהבלעה בהשאר. וסברא זו מובא ג"כ בשו"ת מהרש"ג (או"ה סי' ס"ה), לענין דרע"ש מאשי"ן, שע"י ההשתמשות עמה

בהבלעה, ורק שלא יזכור סכום הימים או השעות רק הסה"כ, וכדברי רש"י הנ"ל - שיהא נבלע בשכר שאר הימים, ואינו מפורש לשבת.

**היתר בשכירות שאינו קשור עם השבת, בשו"ת מחנה חיים מהר"ת (או"ח סי' כ"א), ותו"ד הוא,** דיש חילוק באם השכר בא בעבור פעולה הנוקשרת ביום ההוא - היינו שבת ויו"ט, אז שייך בו איסור שכר שבת, אבל אם אינו נקשרת ביום ההוא - דהיינו שבת ויו"ט, והיתה יכולה להיות ביום חול רק אירע מוקרה שנעשה הפעולה בשבת, אז אין בשכר הנ"ל איסור. ולכן חזן אשר שכרו להתפלל רק בשבת ויו"ט, א"כ שכרו קשור דוקא ליום השבת, וכן בעל תוקע מקבל שכר על פעולתו אשר הוא קשור דוקא לר"ה שהוא יו"ט, וכן במתורגמין שהדרשה צ"ל ביום השבת אשר אז העם פנוי ממלאכתו, ממילא ג"כ קשור דוקא לשבת, וכן בשומר פרה והתינוקות המבואר בגמ', עיי"ש ברש"י שמירי בעסקי פרה אדומה שהיו צריכין לכה"פ ז' ימים, וא"א לז' ימים בלא שבת, וכן במורדות וכו'. משא"כ בפעולה שאינה נקשרת אם יום השבת, והיתה יכולה להיות ביום אחר כמו בשבת, והי' נעשה אז אותו הפעולה, א"כ אינו קשור להשבת ואין בו שכר שבת. (ועיין בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' ס"ה), דמחלק בין שכר יום לקבלן).

**א"כ כשמשכיר שומר תינוקות רק ליום השבת, או רק לכמה ימים (לאפוקי כששכרם לז' ימים),** דאין השכר מקושר עם שבת, אז שייך שפיר לקבל השכר, דכשם ששכרם לשבת, אם הי' לאדם זה איזהו ענין לסדר באמצע השבוע, אזי הי' שוכרם ביום ההוא, וא"כ אין לזה קשר

- נפסד הכלי וזה נכלל בהתשלימון, וכן שצריך להסיקו עם עצים ובענוי"ן עיי"ש. וכן הוא בשו"ת דברי מלכאל (ח"ד סי' ד'), ושו"ת מהר"ם מבריסק (ח"ב סי' פ"א).

ומזה יצא היתר לכל ענין הדומה, דכשיש בתוך השכר גם תשלימון על הפסד שאין בזה איסור שכר שבת, דהוה בהבלעה.

וחנה גם בזה יש לחלק אם עושה דבר שההפסד כלול בעצם השכר, כגון יין מן השמש ושכר מקוה או בעל דרשן הצריך לנסוע למקום - ששכרו אותו לדבר שם, וצריך להוציא בשביל זה שכר על הגע"ז וקא"ר וכדו' והוא נכלל בהמחיר, וא"א לכל הנ"ל בלי חלק ההוצאה הנכלל בזה - והוא אחד עם פעולתו אשר ע"ז מקבל השכר, משא"כ כשאין שייכות ההוצאה לעצם השכר והפעולה, כגון, רופא אשר באה לבדוק חולה ואח"כ נותן לו איזהו סם רפואה, שבעצם אין לזה שייכות עם עבודתו, דלזה הולכים להדרא"ג סטא"ר, אין לומר כן. וכן לומר לשומר תינוקות בשבת שיקנה מיץ ענבים לשבת ובוזה יהי' מובלע שכר השמירה אין לומר כן, והוא דומה לכשכרו לאחד לימים שאין שכר השבת מובלע עם ימי החול. וכן מבואר להדיא בשו"ת באר משה (סי' ק"ב).

ולמעשה יש חולקים ע"ז, עיין בקונטרס פיה פתחה בחכמה להרב פאלק ז"ל, ודעתו דמהני הבלעה כענין זה אפי' כשאינו מוכרח בו.

**נמצא** לפי הנ"ל, דכשהתינוק הולך לביתו של הבעב"י סטע"ר, אז רמא עליהם להאכיל התינוק ולהשתמש עם שאר דברים (כל מה שיצטרך, טישו"ס, מאכלים, משקאות, ממתקים, וכדו') שיש בזה הפסד, אזי

שפיר מותר לקבל שכר, כמבואר לעיל, שהריוח הוא בהבלעה עם דמי ההפסד. משא"כ אם הבעב"י סטע"ר בא לבית התינוק ומביאים קענד"י או משחק - שאין הוצאה זה מוכרח לעבודתם וכו', וכן אינו אחד עם השמירה בעצם, אזי לא יועיל היתר הנ"ל. וחזן מסברת הנ"ל דאינו חלק מהשמירה, הנה בקענד"י (ושאר מאכלים) - הלא אין משלמין בעד הקענד"י יותר מ־30 סענ"ט, ולומר שכל הריוח הוא בהבלעה בתשלום הקענד"י לא נראה לי להתיר זאת, וליכי נקפי בזה.

**ומ"מ** כשמשכיר שומר תינוקות רק ליום השבת, או רק לכמה ימים (לאפוקי כששכרם לו ימים), דאין השכר מקושר עם השבת [היתר המחנה חיים], וגם שמביאים דבר שיש בה ערך, כגון איזהו מאכל וכדו' השוה כמה דוללער להתינוקות, אזי אפשר שיש לצרף היתר המחנה חיים עם היתר הנז"ב להתיר לדעת המתירים בו אפי' כשאינו מוכרח בו. עיין באר משה סי' ק"ב.

**היתר** דרך מתנה, בפרמ"ג (ש"י משב"ז סכ"ד) מבואר, דכשנותן בדרך מתנה אינו נקרא שכר שבת ומותר. ואין זה היתר לשכרו כדרכו, ויתן השכר דרך מתנה מחיר המיוחד לכך וכו', אלא שלא יהי' שום סכום קצובה ע"ז, וכן שלא יוכל לתבוע כלום מאיתו. ועיין באורחות שבת פכ"ב הע' קנ"א בשם הגר"ש אורבאך ז"ל בזה.

**הבלעה** במתנה, ובשו"ת באר משה (סי' ק"ב) ובשבט הלוי (חלק י"א סי' של"ה ג'), משמע דיש היתר ע"י שיוסיף קצת על סכום הקבוע בדרך מתנה, וע"י יהי' השכר של שבת בהבלעה עם חלק המתנה, כגון במקום לשלם 30% לשעה,

גם בשכר מותר, דהלא אינו חייב לעשות דבר לחבירו בחינם, ומביא ראי' לדבריו ממה שמותר לקבל שכר על שבירת חביות של יין נסך הגם שאסור בהנאה, אלא דחז"ל אסרו להרויח בפעולת איסור הנאה, אבל עם ע"י זה מקיים המצוה שפיר דמי, עכתו"ד.

**למעשה** שמעתי מפי ובשם כמה מורי הוראה בישראל, דיש היתר על בעב"י סטע"ר באופן כללי, דהנה כשאחד הולך לשבת שבע ברכות וכדו' הלא עושה מצוה של כיבוד אב ואם, או שמחת חתן וכלה וכדו', ע"כ יש בכל הנ"ל ההיתר של שכר מצוה, (מ"מ אינו רואה סי' ברכה, ועכ"פ יהנו שלא יהיה איסור ולפני עיר וכדו').

**אבל** לפענ"ד ההיתר זה לא נתיישב על ליבי כלל, דהלא אינו עוסק עם עצם המצוה כשאר דוגמאות של שכר מצוה, אלא דעוסק בענין הגורם למצוה שיתקיים על ידם, ועוד מהיכי תיתי לומר דזה נקרא מצוה, א"כ לכל אחד יהי איזהו מצוה בכל אופן, ואהבת לרעך כמוך, ולפרנס בדרך כבוד ואל יצטרך להבריות וכו'. עד שמצאתי דברי הט"ז בסי' תקפ"ה סק"ז, שמקשה על הר"ש המתיר שכר מצוה, דהלא הגמרא בב"מ נח. 'השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק וכו', אין נותנין לו שכר שבת', אשר הוא המקור לאיסור שכר שבת, מיירי בשמירת הפרה והתינוקות למצות פרה אדומה כמבואר ברש"י שם, והלא אין לך מצוה יותר מזו, ועכ"ז אסור, ומתרץ הט"ז, דיש לחלק אם הוא מצוה התלוי בשבת, כגון מתורגמין אשר הי' דוקא בשבת, וכן חזן ובעל תוקע, למצוה אשר אינו קשור בכלל לשבת, כגון לשמור

שלם § 35. וביאור ההיתר הוא, ע"פ דברי הנו"ב הנ"ל, דבתוך השכר יכול להבליע הרויח - בחלק ההוצאה וההפסד, וא"כ כשמוסיף על הסכום מתנה, בתורת תוספת - טי"פ, שהוא מתנה על עבודתו של שבת, וחלק המתנה מותר ליתן כמבואר לעיל, אז חלק המגיע לו באמת, מובלע בהמתנה. ומ"מ אסור לפרש מהו המתנה ומהו התשלומון, כברש"י לעיל.

**היתר** שכר מצוה, במחבר סי' ש"ו ס"ה איתא, אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת, ויש מי שמתיר, ע"כ. ובמג"א (ס"ק ח), דאפילו לדעת המתירים, מ"מ אינו רואין בזה סימן ברכה.

**ורוב** הפוסקים נקטו להקל בזה, ועפ"ז התירו שכר למילדת וכדו' [ב"י סי' תקפ"ה, ב"ח, מהרי"ל, שו"ר כ"ה, ועולת שבת, ורוב אחרונים].

**וההיתר** בזה מבואר בטוטו"ד בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' ס'), וזהו תודה"ק, וטעמה דמילתא (למה אסור חז"ל לקבל שכר בשבת) הוא משום שלו רצו חכמנו"ל שיעשה האדם מישראל בשבת אפילו מלאכת היתר, ורק שלא היו יכולים לאסור מכיון שצריך האדם בעצמו למלאכת היתר, ולכן גם אי אפשר לאסור לגמול חסד עם חבירו, ולכן אסרו עכ"פ לקבל שכר על המלאכה כדי שלא ישכיר האדם א"ע למלאכת היתר, והכל הוא משום שלא ירבה האדם אפי' במלאכת היתר, אלא יהי' לו השבת לעונג כדכ' וקראת לשבת עונג. וכ"ז כשאינו מצוה, אבל עם עוסק במצוה בלא אדרבה, בזה רצו שיהא אדם עוסק בשבת, ואע"ג שאין השכר על עצם המצוה דזה אסור, מ"מ כיון דגוף המעשה מצוה הוא אין שייך לומר דחכמנו"ל אסרו שלא לעשותו, וע"כ

את הפרה וכו', עכתו"ד. מבואר מכאן, דאפי' כשעוסק בדבר אשר הוא גרם מצוה, ואינו עצם המצוה נקרא שכר מצוה, דהלא בשומר הפרה וכו', אין המצוה לשמרם, אלא שיהיו פרה כשר ותינוק טהור, וכדי לקיימו עשו שמירה עליהם, ועכ"ז מקשה הט"ז מזה, ע"כ דדעתו להשוותם. והנה מ"מ לא יהי' שכר מצוה היתר לדין בשומר תינוקות, דהלא אין זה מצוה התלוי בשבת, (עיין לעיל כשהתעקנו דברי המחנה חיים), וא"כ אין שייך ע"ז ההיתר של שכר מצוה.

וחוץ ממה שמבואר לדעת הט"ז לא יועיל היתר הזה כנ"ל, נראה דכלל אין רא'י מכאן להשוות שכר מצוה לבעב"י סיטער, דיש לחלק בין שמירת התינוק והפרה אשר אה"נ עכשיו אינו עושה עצם המצוה אלא גרם או הכשר להמצוה, מ"מ שומרים הפרה והתינוק אשר יעשו המצוה בהם בעצמם, פי' שהשומר עושה מעשה אשר בזה יקיימו את עצם המצוה, ע"י פרה ותינוק הזה, משא"כ כששומר התינוק כדי שע"ז יכלו ההורים לעצמם לקיים מצוה אחר, הוא ענין אחר לגמרי.

**ובנוסף** לזה, ע"פ דברי מהרש"ג הנ"ל בטעמו של היתר שכר מצוה עיי"ש, הלא כאן השומר תינוקות אינו מתעסק במצוה, ודו"ק.

**היתר** לחברת תהילים וכולל לשב"ק, הנה בגמ' פסחים (ג:), ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה, שכר כותבין ושכר מתורגמין כו', בשלמא שכר מתורגמין דמחזי כשכר שבת כו', ע"כ. וזהו בעצם המקור להתיר שכר מצוה, כדבמבואר בב"י בסי' תקפ"ה, דאם נאמר שיש איסור

בדבר, אז למה אמרינן דאינו רואה סימן ברכה, הלא יותר מזו הל"ל דהוא בעצם אסור. והנה בהטעם שאינו רואה סימן ברכה דהוה מחזי כשכר שבת נראה ע"פ דברי המהש"ג הנ"ל, בהקדם דא"י ברש"י גבי סוגיא דמורדת (כתובות סד. ד"ה כשכר שבת), דשכר שבת הוא גזירה משום מקח וממכר, והנה בפשטות איזהו מקח וממכר שייך כאן, הלא עצם מקח וממכר שייך בחפץ וכדו' שעובר מרשות לרשות כבמבואר באריכות שסי' ש"ו ס"ו, ולא בעבודה של פועל וקבלן, וא"כ למה יאסר עבודה שבגופו, הלא אינו דומה, אלא יובן ע"פ המרש"ג הנ"ל, דטעם שאסרו חכז"ל שכר שבת הוא 'משום משום שלא ירבה האדם אפי' במלאכת היתר, אלא יהי' לו השבת לעונג כדכ' וקראת לשבת עונג', לכן אסרו לקבל שכר על המלאכה כדי שלא ישכיר האדם א"ע למלאכת היתר. וענין זו השכרת האדם א"ע למלאכה, הוא בעצם ענין של מקח וממכר - שבגלל החפץ נותן השני כסף וכדו', וכן כאן דבעבור עבדתו ופעולתו להשני אזי מקבל כסף, וזהו המדמה שכר שבת למקח וממכר. ועפ"ז שפיר יובן דברי הב"י דשכר שבת אינו עצם איסור רק חומרא בעלמא, ולכן במקום מצוה מותר, עכתו"ד. והוא דבאמת אינו דומה לעצם מקח וממכר כנ"ל, רק דומה מטעם האיסור של וקראת לשבת עונג דרצו חכמז"ל שיהא אדם פנוי לעבודתו ית' ביום השב"ק וכו' כנ"ל.

**והנה** במתורגמין, בעל תפילה וכדו', נמצא דמשלם באמת על מעשה התעסקות של חול, דהתשלום הוא על ההתעסקות וסערווי"ס שבו וזה אינו



ואל תקשי מדברי הט"ז הנ"ל, דהלא לא נתנה שבת אלא כדי שיעסקו בתורה, ודו"ק.

ועוד יש לומר להתיר שכר בכלל וכדו' שהוא בגדר מתנה לגמרי, דאין השכר שוה כפי ערך העבודה כלל ודו"ק. ואם ישאל השואל, א"כ אם יסכים אחד לעבוד בתשלום שאינו כפי ערך אי יתיר לו, האמת יורה דרכו שאינו דומה וכמובן.

**הבלעה** בשכר של שעות, הנה יש לעיין, אי כשאחד נשכר על השעות ולא על הימים, ואין סכום שעות קצוב לכל יום, ואין סכום שעות קבוע ע"ז לכמה זמן יהי', אלא הוא שכיר שעה, א"א בזה דשפיר הוה הבלעה כשהוא מעורב בשעות של חול, והוא דהנה ברש"י מבואר שנבלע בשכר שאר הימים, ואינו מפורש לשבת, והביאור בזה הוא, דאפי' שיהיה המעות של הימים מעורבים זב"ז, מ"מ כיון שמשלם בעד כל יום סכום קצוב כגון דינר, וכשיש ז' ימים אזי דינר אחד הוא מפורש לשבת. אבל בנידון דידן, הלא כשמשלם דינר בעד כל שעה ואחר עשרים שעה יש עשרים דינרים, הלא אין שום דינר מפורש לשבת ואפשר שיהא שפיר שייך הבלעה, וצ"ע למעשה.

מצוה, וטעם ההיתר הוא, דההתעסקות הוא במצוה כנ"ל בדברי המהרש"ג, וע"כ שפיר שייך מחזי כשכר שבת דבאמת דומה למקח וממכר – דהלא הסערווי"ס עולה כסף, וסערווי"ס הזה אינו מצוה בעצם, רק עכשיו הוא בצורת מצוה, וע"כ אומרינן שאין שייך לחז"ל אוסרו הפעולה - דעוסק במצוה, וע"כ מותר גם התשלום, אבל אינו משלם על המצוה שבו, אבל בכלל שבת וכדו' שמשלם על עצם הלימוד - פי' לעודדו ושיהיה ברציפות ושמירת הזמנים וכדו' [עיין שו"ת תשובת והנהגות (ח"א סי' רי"ד) בזה] - שעצם ההתעסקות הוא מצוה של לימוד התורה והתשלום הוא שילמוד ביתר שאת ויתר עוז, אשר בלי זה הי' ברפיון כו', אפשר שאין שייך בזה מש"א לעיל דאינו רואה סי' ברכה, דאינו דומה כלל למקח וממכר – קבלת שכר על עבודה בשביל אחרים, ועוד, דבמקח וממכר הוא שמשלם עבור אחר, וכל שעובד יותר נהנה חבריו מזה יותר, משא"כ כאן שהוא בשביל הלומד בעצמו, שילמוד ובאומץ וחוזק, בבחי' שכר מצוה מצוה, אינו דומה לשכר מלאכה, ודו"ק.



## הרב אריה אידנסון

טלל הדרת קודש, עיה"ק ירושלים ת"ו

## בירור מקיף בעניין פתיחת בקבוקים בשבת

## הקדמה

**בענין פתיחת בקבוקים בשבת.** האריכו הפוסקים טובא כידוע, יש אוסרים מדאורייתא יש מדרבנן, ויש מתירים לגמרי. ויסוד השאלה האם הפקק מוגדר ככלי גם לפני הפתיחה, ואז בפתיחתו לא חידש דבר, או שרק בפתיחה נוצר השם כלי שלו, ואז בפתיחתו הוא מתקן מנא וחיוב<sup>א</sup>. וכאשר למדתי מסכת שבת לא מצאתי כלל מקורות בגמרא והראשונים להכריע בשאלות אלו, האם זה שם כלי חדש, האם נפקע השם כלי ע"י הטבעת, והאם יש איסור לחדש שימוש חדש שלא היה לכלי קודם. אבל כאשר לאחר זמן למדתי מסכת ביצה התבאר שיש סוגיא גדולה בדף ל"ב, שמתחסת לשאלות הללו, עם מקורות גדולים וחשובים. ועפ"י צריך לדון בשאלות הנ"ל, והפוסקים ברובם לא דנו בסוגיא זו. מלבד בשו"ת להורות נתן חלק ז' סימן

כ', ובשו"ת דבר משה הלברשטאם ח"א סימן כ' האריך לחלוק עליו, והגר"נ השיב עליו באר היטב בחלק ח' סימן י"ט, והובא בחזון עובדיה שבת חלק ה' עמ' שע"ד. ועדיין הדברים לא התבררו כלל כל צרכם, ומטרתנו במאמר זה בעיקרו לברר סוגיא זו, שיטת הבבלי והירושלמי, שיטות הראשונים, ואיך נפסק להלכה. וכן לברר אם פקקי בקבוקים דומה לסוגיא שם או לא.

## הנידון

**תיאור המציאות** הוא שהבקבוק סגור ע"י פקק, ובחלק התחתון של הפקק יש טבעת שמהודקת סביב צואר הבקבוק, ואי אפשר לפתוח את הפקק בלי שיפרד הטבעת מהפקק. הסיבה העיקרית שעושים את הטבעת היא כדי שיהיה אפשר לדעת שהבקבוק לא נפתח מאז המילוי במפעל, וזאת כדי למנוע מהילה או זיוף של תוכן הבקבוק<sup>ב,ג</sup>. ויש סיבה משנית נוספת

א. ויש סברא נוספת שהפקק אינו כלי חשוב, ואין דעת לתקנו ולכן לא נחשב מתקן מנא.

ב. ובשלב מאוחר יותר רצו שלא יהיה אפשרות להכניס רעל או חומרים מסוכנים במזיד לתוך הבקבוק, אך לא זו היתה הכוונה הראשונית.

ג. ולכן הפקקים נקראים בשמם המקצועי Roll On Pilfer Proof או בראשי תיבות ROPP דהיינו בטוח ממהילה, המושג בכללותו נקרא Tamper-Evident Band, דהיינו רצועה שמוכיחה אם טיפלו בתכולה. וההגדרה אינה למנוע פתיחת הפקק, אלא שאם הפקק יפתח נדע מזה. וזה כמו סימנים אחרים כגון ואקום שעושים בצנצנות זכוכית עם מכסה ברזל, גורם למכסה להכנס פנימה, וכאשר נפתח בפעם הראשונה יש קול ניכר של שחרור הלחץ וישור המכסה, ובאותה מידה יכול להיות סימן של צבע או אותיות נמחקות וכד'. ואינו דומה לאופנים אחרים שהסגירה מונעת פתיחה, אא"כ עושה מעשה מיוחד להסיר את המעכב, שהתם זה למונע פתיחה, והכא לא למנוע אלא שאם יפתחו נדע שנפתח, וההגדרה המדויק מאוד חשובה להלכה כפי שיתבאר בהמשך. ועובדה זו שזה היה מטרת הטבעת אפשר לראות ברישום הפטנטים ששם מפרטים את

שלא מבטל את השם כלי, כמבואר בסוגיא של הפתוח בית צואר, שבאינו חיבור לא מתבטל שם הכלי, וכפי שנבאר בהמשך<sup>1</sup>. ולכן התירו לנקוב את הפקק ושוב לפתוח את הבקבוק, ולא חששו שהבקבוק נעשה כלי כעת<sup>2</sup>.

**אך** דנו שמתקן את הפקק בעצמו, שכאשר הטבעת מחוברת לפקק אי אפשר לפתוח ולסגור כדרכו. וא"כ כאשר מסיר את הטבעת גומר את השם כלי של הפקק. והטבעת היא גוף אחד עם הפקק

בבקבוקי פלסטיק<sup>3</sup>, מכיון שהם גמישים, ונלחצים במשלוח, והלחץ הפנימי בבקבוק יכול לגרום לפקק להפתח, הסוגר עוזר למנוע דבר זה<sup>4</sup>.

**רוב** הפוסקים סוברים שאין נדון מצד הבקבוק בעצמו, שקודם היה סתום ועכשיו נפתח, ויחשב שנעשה עכשיו כלי. וזאת מכיון שהבקבוק היה שלם לפני המילוי, ורק הולבש עליו פקק חיצוני, ומשו"ה לא פקע שם כלי ממנו. ואע"פ שהדקן עליו טבעת, זה הוא דבר חיצוני

התועלת בהמצאה. הראשון שמציינים הבאים אחריו הוא (A) GB369494 - 1932-03-24 שניתן ל Samuel Davinson Young וכן למשל פטנט ארה"ב מספר 2,367,317 מתאריך Jan. 16, 1945 שניתן ל J.W. Thomas על המצאת "Closure" וכן פטנט ארה"ב מספר 3,601,273 מתאריך Jan. 31 1969 שניתן ל Howard R. Kutcher על Pilferproof Closure With Vertical Weakening Lines ועוד רבים כאלה מפרשים שמטרתם למנוע אפשרות פתיחה בלא שנדע מכך.

ד. כמובן שסיבה זו לא שייכת בבקבוקי זכוכית, ומכיון שההמצאה של פקקים עם טבעות נעשה עבור בקבוקי זכוכית, זה תועלת משנית ולא הסיבה שעשו כן. וכן יש תועלת מסוימת במשקה מוגז, אך ביין ומייץ ענבים בבקבוקי זכוכית אין תועלת מלבד שנדע שלא נפתח הבקבוק.

ה. עיין מנחת שלמה תניאן סימן ל"ב שכתב "פקק הברגה ושל פלסטיקן הוא כלי חשוב אשר גם קבעו לו תוספת של טבעת בשביל פעם הראשונה בלבד שיהא מהודק יותר חזק ותוספת זו היא רק חד פעמי בלבד, ולכן לאחר שמנתקים את הפקק מהטבעת חושבני דבשביל היתרון הזה שהוא רק לפעם אחת בלבד לא פקע כלל שם כלי מעיקר הפקק והוא רק נחשב לפקק הברגה אשר פעם ראשונה הוא חזק, ולתמיד הוא כרגיל כו', ועכ"פ בנד"ד שזה רק לפעם אחת בלבד שפיר נלענ"ד שגם לפני הרחבת הפקק על הבקבוק ג"כ נקרא בשם פקק הברגה עם יתרון של פעם הראשונה יהיה יותר חזק, משא"כ בפקקים של פח שהכל היה נעשה רק על צואר הבקבוק לא חל עליו שם של פקק הברגה רק לאחר הניתוק מהטבעת". לשונו צ"ב שנראה שהגדיר את הטבעת כסגירה חזקה, למש"כ זה סימן בעלמא שאם נפתח ידעו שנפתח, ולא לעשות סגירה חזקה. וכל אחד יכול לבדוק שעיקר החזק בסגירה הראשונה לא קשורה לטבעת כלל. שצריך הרבה יותר כח לפתוח ממזב של סגירה מוחלטת עד לשלב לפני הפרדת הטבעת, מאשר בשלב הפרדת הטבעת. ואם רוצה שילד קטן יפתח את הבקבוק בדרך כלל את השלב הראשון של הפתיחה קשה לו, ואם פותח עד לפני שמתנתק הטבעת, הילד יכול לפתוח ולנתק את הטבעת בקלות. ושנא כונתו לסיבה המשנית שכתבנו בבקבוקי פלסטיק, אך גם שם ההגדרה הוא למנוע מהפקק להשתחרר, ולא לסגור חזק וי"ל.

ו. מלבד הגר"נ קרליץ בחוט השני חלק ב' סימן ל"ז סעיף י"ג, שסובר שבטל שם כלי מהבקבוק ע"י הידוק הטבעת, וע"פ שיטת ר"ת בבית צואר ויתבאר לקמן, ודברי נגד הסכמת שאר הפוסקים, ולכאורה מחודשים מסבירא כפי שיתבאר. ומ"מ בקבוק בירה וכד' שאין לפקק טבעת מותר כי אין חיבור, וכך כתב בחו"א הלכות שבת סימן נ"א ס"ק י"א.

ז. ולדעת הגר"נ קרליץ אסור שמתקן את הבקבוק להיות כלי, ושאר פוסקים לא חששו לזה כלל. רק דנו אם נחשב כסותר את הפקק ויתבאר לקמן.

את הכלי לשימוש. או גם אם היה לזה שם כלי קודם, וזה משום שסגר את הבקבוק ושמר על התכולה. מ"מ זה שמחדש בכלי שימוש שלא היה לו קודם, ג"כ נחשב מכה בפטיש. ונפק"מ שלצד הצד הראשון כל שנוכיח שיש שם כלי לפקק גם כאשר הוא סגור יהיה מותר לפותחו אע"פ שמחדש כעת שימוש חדש.

**ובענין** זה אם כלי סגור נחשב כלי או לא, שמצד אחד אי אפשר להכניס ולהוציא וא"כ אינו בר תשמיש, מצד שני הרי הוא סגור כדי להחזיק תכולה, וזה גופא שימוש. וידוע החזו"א הלכות שבת סימן נ"א סעיף י"א שכתב שאין איסור לפתוח קופסאות שימורים משום סתירת הקופסא "ומיהו משום סתירת כלי ליכא כאן שאין כאן סותר כלל שהפתיחה תיקון וסתום מכל צד לאו כלי הוא, וכשעושה לו פתח נעשה כלי".<sup>2</sup> הרי לשונו שאינו

וא"כ הוה חיבור. ובפקק מתכת שגמר צורתו נוצרת ע"י הידוק על הבקבוק הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב אסרו משום מכה בפטיש. אך בפקק פלסטיק שצורתו קיימת לפני נתינתו על הבקבוק הגרש"ז התיר, וס"ל שאין הטבעת מפקיע את שם הכלי מהפקק. והגרי"ש אלישיב"א ע"פ שהורה לסברת הגרש"ז שאין בזה מכה בפטיש, מ"מ סבר שאסור משום מחתך.<sup>3</sup> ולכן הגרי"ש התיר בפקק פלסטיק להרחיב את הטבעת, כדי שלא יפרד בפתיחת הפקק, ושוב לפתוח את הפקק, ולא חשש לעצם חידוש השימוש של הפקק, שכעת ניתן לפתוחו ולסגרו.<sup>4</sup>

**ב.** וצריך לפרש האם הנידון של מכה בפטיש ע"י תיקון הפקק, הוא רק משום שלפני הפתיחה לא היה שם כלי כלל לפקק, מכיון שאינו ראוי לשימוש כדרכו, דהיינו לפתוח ולסגור, וכעת תיקן

ה. כפי שמביא בשמו הגרמ"מ קארפ בספר הלכות שבת בשבת פרק י"ד סעיף כ"ז. וכן הבליעו בנעימה בספר אורחות שבת פרק י"ב הערה ל"א. ואילו בספרו של הרב דר"ו כתב להפך מזה.

ז. והגרש"ז חלק עליו כפי שיתבאר, שרק כאשר מיצר את הגדול ע"י חתיכתו, הוא שנחשב מחתך, ולא כאשר הצורה קיימת וניכרת, ורק מסדרו ויתבאר בהמשך. ועיין חוט השני פרק ט"ו שהסתפק בזה, אם מאורייתא אם מדרבנן. ובאורחות שבת הנ"ל הלשון הגרי"ש "חושש"

י. וכמו"כ באופן שפתחו את הבקבוק, אך הטבעת נשארה מחוברת בחלקה לפקק, ורוצה להפרידו, לגרי"ש זה אותו איסור של מחתך ולשיטות שהאיסור משום תיקון הפקק יל"ע אם אסור. עיין מגילת ספר סימן י"ד הערה 8 שס"ל שאסור מדאורייתא משום מכה בפטיש.

יא. כך מביא בהלכות שבת בשבת שם, וכן אמר לי הרב שלמה גודמן שהגרי"ש הורה כך לחמיו. וכ"ז בפקק פלסטיק ולא במתכת שאו יש בעיה של מכה בפטיש. ואין טעם ההיתר משום שכל הבעיה כאשר התיקון הוא בדבר שהוא חיבור, ולכן רק תיקון שע"י הפרדת הטבעת נחשב תיקון. משא"כ כאשר מרחיב את הטבעת אינו תיקון סתימה שהיתה מחוברת, אלא כמ"ש שהבעיה מחתך ולא מכה בפטיש. והטעם שהסברא הנ"ל לא נכונה, משום שההגדרה של חיבור אינו ביחס לתיקון אלא ביחס לסתימה. ואם הרחבת הטבעת נחשב תיקון שאינו חיבור, גם בל"ז היה מותר כי אינו סתימה של חיבור. ואם סגירת הפקק נחשב סתימה, אסור גם באופנים שאינו קורע, אך ביארנו במקריא שבריטב"א ור"ן בשם הרא"ה בשבת דף מ"ח נראה דל"כ וצ"ע.

יב. ויש שדנו שכל ההיתר לנקוב את הפקק או הקוספת שימורים הוא לשיטתו שאינו כלי קודם. אבל לשיטות שחשיב כלי לפני הפתיחה, ומשו"ה התירו לפתוח, אדרבה אסור לנקוב. וא"כ אין דרך לצאת ב' השיטות שחומרת קולתו וצריך לברר ענין זה.

ג. אך עיין בשו"ת מנחת שלמה תניינא נב - א) סימן ל"ב שהתייחס לטענה זו וכתב "מ"ש הדור"ג" שמהאחר שהמכסה ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק ההוא עד לפתיחתו תורת כלי עליו גם בעת סתימת הבקבוק עמו שלשם כך נוצר ולכן אף על פי שא"א לכסות בו בקבוק אחר לאחר שנלחץ מ"מ הוא מכסה היטב את הבקבוק שהותקן עליו ולא בטל ממנו שם כלי כלל", נלענ"ד ד"פקק" נקרא דבר שאפשר לכסות בו ולפתוח בכל עת שירצה, משא"כ בנד"ד כל זמן שלא נחתכה הטבעת מהמכסה הוא רק מכסה ו"סותם" את הבקבוק אבל א"א כלל להשתמש בו כ"פקק" לבקבוק בגודל זה, ולפיכך כתבנו שהוא דומה לקוטם כדי לפתוח בו דלת או לחצוץ חורים וסדקים שלא היה אפשר מקודם<sup>10</sup>. ובדבריו התחדשו ב' סברות. הסברה הראשונה, שיש ב' שמות נפרדים של כלי "פקק" "סותם", ולכן אף שיש לסתימה שם כלי, זה שם כלי אחר מאשר "פקק", אלא הוא כלי "סותם". ולכן בנידון הנ"ל אין ההגדרה שאין שם כלי קודם, ואין ההגדרה שדי בתוספת שימוש לעשות מכה בפטיש, אלא זה שם כלי חדש של פקק שלא היה קודם כלל. והסברה השניה, כלפי מש"כ שגם פקק השימוש שלו הוא כאשר סותם ולא כאשר פותח, צ"ל שאם דנים על התועלת שיש בפקק

כלי<sup>11</sup>. אבל תמהו עליו מהרבה ראיות שיש שם כלי גם לדבר סתום, הגרש"ז בשש"כ פ"ט הערה י' הוכיח מתפילין שנחשבים כלי אע"פ שהם סתומים. וכן האריך בזה הגר"ע יוסף שם, וכן הוכיחו מכל הדין צמיד פתיל שמציל מטומאת אוהל ואם אינו כלי ל"ש שיציל מפני הטומאה. וכל כלי סתום יהיה טהור ואין הדין כן כמפורש בהרבה משניות עיין סנהדרין דף ס"ח. ועיין מגילת ספר סימן י"ד ס"ו שע"כ אין כונת החזו"א שפקע שם הכלי. אלא רק מדבר על תוכן מעשיו בנוגע למלאכת שבת, שאין במעשיו סתירת הכלי, אלא הכשרת הכלי לשימוש. ולכאורה מסברא בודאי נראה שיש לפקק שם כלי גם בעודו סגור. שהרי בפקק יש ב' מצבים א' כאשר הוא סגור ב' כאשר הוא פתוח, ואם נרצה להגדיר מה הפקק עושה, לכאורה כאשר הפקק פתוח אינו עושה דבר, שהרי הוא מונח בפנ"ע על השולחן. וע"כ שהפתיחה רק מסלק את הפקק מלסתום את הבקבוק. משא"כ כאשר הפקק סגור הוא משמש שלא ישפך תכולת הבקבוק ועוד. וא"כ שימוש הפקק הוא הסגירה, והפתיחה נועדה לתת אפשרות לסלק את הפקק, שלא יסתום את הבקבוק, כדי שיהיה אפשר להשתמש בבקבוק למזוג ממנו, ואז השימוש הוא בבקבוק ולא בפקק.

י. וכן דנו לפי"ז כאשר קונה כלי סגור מעכו"ם לא יצטרך טבילת כלים שרק עכשיו ברשות ישראל הוא שנעשה כלי, ואין הכוונה סברת האג"מ שקודם לכן לא עמד לשימוש כלי ועכשיו מיחדו לכן. אלא שבפועל עכשיו מיצר את המציאות כלי שלו וצריך לבדוק באג"מ אם מתייחס לסברות אלו.

יד. כמדומה המכתב להגר"ע יוסף כפי שנראה ביבי"ע.

יו. הוא מתייחס לפקקי מתכת ולא לפלסטיק כמבואר שם.

כאשר אין את ההיתר של מעשה קל מותר לסיימו. ובפשטות ב' סברות אלו שייכים בפקק של בבקבוק, שהפרדת הטבעת הוא תיקון קל ולועמד לכך, וכן שהוא משמש שימוש כל שהוא לפני הפתיחה דהיינו סגירת הבקבוק ושמירת המשקה. אלא שהסוגיא מסובכת טובא, ויש הרבה שלבים שונים בסוגיא והרבה פירושים בראשונים בכל שלב, וצריך בירור היטב מה נפסק להלכה.

### פרק א

מקורות שמלאכת שבת תלוי בשם כלי לגבי טומאה, וכל שיש שם כלי קודם מותר גם לסיים את הכלי.

**תלמוד בבלי** מסכת ביצה דף לב ע"א "תנו רבנן אין פוחתין את הנר, ואין עושין אלפסין חרניות ביום טוב רבן שמעון בן גמליאל מתיר בתוספתא אלפסין חרניות". ומקורו בתוספתא ביצה פרק ג'. ותוספתא זה נמצאת גם במסכת שבת פרק ט"ז, וכבר ציין כן בשו"ת תורת רפאל הלכות יו"ט סימן פ"ו בסוף הסימן, וא"כ אין חילוק בענין זה בין שבת ליו"ט<sup>1</sup>. והסכמת הראשונים כאן בביצה", וכן בעדויות פרק ב' משנה ה"ה, וברמב"ן

ע"כ כמ"ש, אך אם דנים על הפקק כדבר בפנ"ע, ואיזה פעולה הוא עושה, פעולתו הוא פתיחה וסגירה. ולכן אע"פ שקודם יש שם סתימה, שם כלי של פקק הוא עשית פעולה של פתיחה וסתימה, וזה התחדש בהסרת הטבעת. ואע"פ שמטרתו הסופית בעשייה זו הוא סגירה וסילוק מ"מ אי"ז הגדרת הדברים.

**ונקדים** את עיקרי הנקודות הנלמדות מהסוגיא שם, שמשם צריך לדון לגבי נדו"ד.

**א'** גם כלי סתום שאי אפשר להשתמש בו בשימוש הרגיל כאשר הוא סתום, כל שיש לו שם כלי לגבי טומאה, מותר לסיים את הכלי, ואין בזה איסור מתקן מנא.

**ב'** יש ב' אופנים שכלי שאינו ראוי לשימוש הרגיל יכול להיות כלי לענין טומאה, וממילא שיהיה מותר לסיימו. א' לר"ת ורשב"א כל שאינו מחוסר מעשה חשוב לתקנו, והכלי עומד לתיקון, אמרינן שלא מחוסר מעשה דמי. ונידון ככלי שלם קודם ומותר לגומרו. ב' לשיטת התוס' צריך שהכלי ישמש שימוש גרוע כל שהוא לפני הפתיחה, ואז אפילו

זו. ובעצם הדבר האם יש חילוק בין שבת ליו"ט באיסור עשית כלי, הרי בכל המשניות של פרק ד' דביצה מפורש שאסור לעשות כלי ביו"ט, ואסרו גם עשית כלי קל כמו חתיכת נייר לצלות עליו ומקלות להניח אוכל עליו והכנת פחמין וכד', והר"ן הביא משנה דידן של אין פוחתין את הנר כמקור לאיסור עשית כלי, ועיין בתוס' כאן שלא רק גמר מלאכה אסור ביו"ט אלא ה"ה תחילת מלאכה. והגמ' שואלת בפשיטות ממשניות של יו"ט על שבת, כמו הסוגיא של קטימה לחצוץ בו שיניו ועוד ולא ישובו שהתם שבת יותר חמור. והחילוק היחיד שמצאנו הוא בתיקוני כלים קיימים, כגון חידוד סכין, ומ"מ גם זה הגמ' תולה בר' יהודה ורבנן במכשירים, וא"כ כאן שזה מכשירים שאפשר מבע"י אין היתר, וצריך לעיין ברמב"ן במלחמות ובשאר ראשונים לגבי סכין.

י. תוס' כאן ד"ה אלפסין בשם ר"ת, וכן ברא"ה רשב"א ועוד כאן בביצה, דלא כשיטת רש"י. ובערוך ועיטור ויחסי תנאים פירשו שאיירי באלפסין סתומות ע"פ התוספתא וזה כפירש ר"ת דלא כרש"י.

יח. ראב"ד רמב"ם רע"ב וכו'.

במשא הזב מפני נחשב כלי, ורק אין מטמאים באהל משום שסגור כצמיד פתיל. הרי מפורש בירושלמי שכל שאין לו שם כלי לגבי טומאה אסור לגומרו ביו"ט, משא"כ אם יש לו שם כלי לגבי טומאה מותר לגמורו ביו"ט, אע"פ שלפני התיקון שהוא עושה, בהפרדת האילפס לשנים, או בנקיבה, הכלי אינו ראוי לשימוש כלל, וכעת מתקנו לשימוש, כיון שיש שם כלי קודם מותר.

ג. והובא כ"ז ברבינו חננאל ביצה דל"ב "גרסינן בירושלמי תני לפסין סתומין שעשאן מעיו"ט לא יפתחם ביום טוב מפני שהוא כמכשיר כלי ביום טוב ורשב"ג מתיר תמן תנינן ועל אלפסין חרוניות שהן טהורות כו' אתייה דיחידאה דהכא כסתמא דתמן ודיחידאה דתמן כסתמא דהכא. וקי"ל כלי חרס סתום אינו מטמא באהל המת שנאמר וכל כלי פתוח אבל מטמא במשא הזב כי כלי הוא אף על פי שאין פתוח ור' אלעזר ב"ר צדוק אומר אינו כלי עד שיפתח ופתיחתו היא גמר מלאכתו", הרי שהביאו והוסיף שקיי"ל כשיטה שנחשב כלי קודם שפותח.

ר"ת בספר הישר ביאר שהתירו של רשב"ג משום שהכלי כבר גמור קודם, ותלוי במחלוקת ראב"צ ורבנן לגבי טומאה. ודבר זה שהתירו של רשב"ג לא משום שלא נגמר הכלי גם לאחר

שבת פ"ד ע"ב, שהפירוש של אלפסין חרוניות הוא כלי חרס חלול וסתום שגומרים את צירופו כאשר הוא סתום, ואח"כ משתמשים בו, או ע"י חילוקן לשנים, ואז משתמשים בב' החלקים, או ככלי וכיסוי או כב' כלים<sup>2</sup>. או שמשאירים אותו שלם, ונוקבים את הכלי ומשתמשים בו דרך הנקב<sup>3</sup>. ומחלוקת ת"ק ורשב"ג כאשר נגמר צירוף הכלי בעודו סתום, האם מותר כעת לפותחו ביו"ט כדי להשתמש בו<sup>4</sup>. וצריך לבאר במה נחלקו.

שיטת הירושלמי שאם יש שם כלי לטומאה מותר לסיימו ביו"ט

ובירושלמי פ"ד הל"ד כתב, "תני לפסין סתומות עשאן מעיו"ט לא יפתחם ביו"ט, מפני שהוא כמכשיר כלי ביו"ט רשב"ג מתיר<sup>2</sup>. תמן תנינן על לפסים ארוניות שהן טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב, רבי לעזר בי ר' צדוק אומר אף במשא הזב טהורות, מפני שלא נגמרה מלאכתן. אתיא דיחידאה דהכא כסתומה דתמן ודיחידא דתמן כסתומה דהכא", הרי שהירושלמי תולה את ה"סתומה דהכא" דהיינו את הדין שאין פותחים את האלפסין הסתומות ביו"ט, ביחידאי דהתם דהיינו שיטת ר"א בר"צ שאלפסין סתומות אינם מטמאים אף במשא משום שאינם כלי כלל. ושיטת רשב"ג שמתיר לפתוח אלפסים סתומות ביו"ט הוא כשיטת הסתמא שהם מטמאים

יב. עיין במאירי כאן שביאר ב' אופנים אלו ויתבאר יותר בהמשך.

ב. כך פירש בר"ת בספר הישר, וכן ברמב"ם כפי שיתבאר בהמשך.

בא. וכך מפורש בירושלמי כפי שנביא כעת.

בב. את המילים "רשב"ג מתיר" הוסיפו הגאון והחרדים כפי שמוכח מתוך הירושלמי שיש סתמא ויש יחידא, ולגירסא דידן לא מוזכר כלל דעת יחיד שחולק. וכך הביאו רבינו חננאל כאן ובעיטור עשרת הדברות הל' יו"ט מח' כ'. קמאי תתקמ"ז, את הירושלמי. ובכת"י לידן הגירסא כמו הנדפס.

מגע אבל פכין קטנים לא יבאו משום שלא יפתחו יותר שנגמרה מלאכתן<sup>כה</sup>.

הרי רבינו תם כתב באופן ברור שמחלקת רשב"ג ורבנן אם מחוסר מעשה נקיבה כמחוסר מעשה דמי. ומוכיח מזה שה"ה המחלוקת של ר"א בר"צ ורבנן אם מטמא לפני הפתיחה אינו כרש"י שאע"פ שאין תוך מטמא במשא. אלא האם מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי או לא. וזה ממש כדברי הירושלמי הנ"ל גם בסברא וגם בתליה של ב' השיטות זה בזה. ודברי ר"ת הובאו בקצרה בתוס' וש"ר בלא האריכות של ההסבר.

### פרק ב'

מה קובע אם נחשב כלי לפני הפתיחה, ונפק"מ לדין בהנדרת פקק של בקבוקים

#### א. סברת ר"ת בספר הישר

**הבאנו** לעיל דברי ר"ת בספר הישר, וזה לשונו "אלא האי אילפסין עירוניות כלים שבתחלה כשהן עושין אותן אינן עושין להן פה ויש להם חלל ולאחר שנעשו עושים להם פה ודבר קל הוא וכו'. טמאות במשא הזב שאע"פ שהן סתומות עתה הואיל ועומדות ליפתח כמן דפתוחות דמיין דלא מחוסר מעשה הוא דומיא דקולית וכו' משום הכי הני אילפסי טמאות במשא הזב. ר' אלעזר בר' צדוק אומר אף טהורות במשא הזב לפי שלא נגמרה מלאכתן וכל זמן שלא נגמרה

פתיחתו, אלא משום שחשיב כלי כבר קודם, ולכן לא נחשב תיקון כלי, מבואר בר"ת בספר הישר חידושים סימן רנ"ח "והא דאמר' במסכת ביצה אילפסין עירוניות טהורות באהל המת ומטמאות במשא הזב ר' אלעזר אומר אף טהורות במשא לפי שלא נגמרה מלאכתן. ומפרשים<sup>כז</sup> שלא נחקקו עדיין. ואין נראה מדלא פליגי תנאי בהא דהא אין לו תוך וכו' אלא האי אילפסין עירוניות כלים שבתחלה כשהן עושין אותן אינן עושין להן פה ויש להם חלל ולאחר שנעשו עושים להם פה ודבר קל הוא וכו'. והוי כמקף צמיד פתיל וטמאות במשא הזב שאע"פ שהן סתומות עתה הואיל ועומדות ליפתח כמן דפתוחות דמיין דלא מחוסר מעשה הוא דומיא דקולית וכו' כ"י משום הכי הני אילפסי טמאות במשא הזב. ר' אלעזר בר' צדוק אומר אף טהורות במשא הזב לפי שלא נגמרה מלאכתן וכל זמן שלא נגמרה מלאכתן מחוסר מעשה הוא דמחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי. וראיה לדבר דפליגי בה דגרסינן לשם תנו רבנן אילפסין סתומות ביום טוב דמעשה גמור והשתא משוי ליה מנא משום דסבירא ליה מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי. ורבנן שמעו' בן גמליאל מתיר דמחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה דמי. וזהו כלל דמילתא כל דבר שעשוי ליפתח אף על פי שאינו פתוח עדיין הואיל ובא ליפתח בא לכלל

כז. דהיינו פירוש רש"י ותמיהה ר"ת הוא כתמיהת התוס' עליו כאן.

כח. "ולא מודמינן לפכין קטנים דפכין קטנים גמר מלאכתן שכן הן רגילין לעשות פכין שפיהן צר ואינן ראויין לגניעת בשר זב והילכך טהורין דאינן ראויין לבוא לכלל מגע".

כט. "וכל דין זה נידון בכל הכלים אבל מכל מקום הכלים סתומין אף על פי שעתידין לפותחן טהורין באהל המת דגזרת הכת' הוא שכל שיש עליו צמיד פתיל בשעת טומאת אהל מציל מפני הטומאה".



ברשב"א ותורא"ש תרצו שחלוק אם עומד לזה או לא

אבל עיין ברשב"א כאן ואותו דבר ביתר הרחבה נמצא בתורא"ש שבת דף פ"ד ע"ב בשם ר"ת עיי"ש.

"ואינו דומה לקולית של נבלה שאמרו בהעור והרוטב (קכ"ז ב') מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דשאני התם דאין עשויין לינקב, ורבי אלעזר ברבי צדוק דמטהר אפילו ממשא הזב לפי שלא נגמרה מלאכתו ואין דומין לכלי חרס המוקף צמיד פתיל שנגמרה מלאכתו". הרי שגם לגירסא דידן מיושב שעצם לא עשוי לכך משא"כ כלי חרס שעומד לכך מחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה ומקבל שם כלי מיד.

לנבי פקק של בקבוק

וא"כ כאשר נדון על פקק של בקבוק אם נחשב כלי לפני הפתיחה או לא. לכאורה לר"ת הרשב"א והתורא"ש ע"כ שנחשב כלי כבר קודם. שהרי הפקק עומד להפתח, והמעשה תיקון של הפתיחה הוא מעשה קל, ואינו מחוסר מעשה<sup>כ</sup>. ויהיה תלוי במחלוקת רשב"ג ורבנן.

ב. סברת ר"ת בתום

בתום אצלנו הביאו את ר"ת באופן שונה ממ"ש בספר הישר ושר"ה הנ"ל אלא משום שאפשר להשמש גם לפני ההפרדה על החלק העליון של הכלי הסתום, והכפריים לא מקפידים ע"ז. וע"כ שהוא סברא שונה מר"ת בספר הישר וסיעתו, שהרי הם הביאו מקולית, ואין שם נידון להתשמש על גבי העצם, אלא

מלאכתו מחוסר מעשה הוא דמחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי. וראיה לדבר דפליגי בה דגרסינן לשם תנו רבנן אילפסין סתומות ביום טוב דמעשה גמור והשתא משוי ליה מנא משום דסבירא ליה מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי. ורבנן שמעו בן גמליאל מתיר דמחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה דמי. וזהו כללא דמילתא כל דבר שעשוי ליפתח אף על פי שאינו פתוח עדיין הואיל וזבא ליפתח בא לכלל מגע אבל פכין קטנים לא יבאו משום שלא יפתחו יותר שנגמרה מלאכתן". הרי כתב בפירוש שנחלקו בתיקון שמחוסר מעשה קל, אם נחשב כבר מתוקן, או כיון שמחוסר מעשה לא נחשב מתוקן. וכך הביאו בקצרה בחי' הרשב"א כאן בביצה.

ב' גירסאות בנמ' בחולין לנבי קולית

ור"ת בתוך דבריו כתב "דומיא דקולית", והוא בגמ' בחולין דף קכ"ו ע"ב, שהגמ' הסתפקה על עצם שחשב עליו לנוקבו אם מטמא או לא, אם אמרינן מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה או לא, ובגמ' שלנו המסקנה מחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה דמי וזה כמ"ש ר"ת שזה ראיה שחשיב כלי קודם. אך עיין שם בפסקי הרי"ד שגרס להפך קמ"ל שמחוסר מעשה, וברמב"ם ג"כ מוכח שגרס כן שהרי פוסק שאינו מק"ט. וא"כ שמא נאמר שכל דברי ר"ת לגירסתו משא"כ לרמב"ם ע"כ שמחוסר נקיבה כמחוסר מעשה דמי.

כו. ובפרט הרי אינו עושה מעשה מיוחד כלל להסיר את הטבעת אלא מתוך מעשה שעושה לפתוח נופל מאליו עם קצת יותר מאמץ.

של הפקק הוא לסגור את הבקבוק, ואף אם נגדיר ששם הכלי של הפקק הוא פתיחה וסגירה כמ"ש מהמנחת שלמה. פשיטא שגם הסגירה הוא חלק מהשימוש. ובודאי יותר שימוש חשוב מאשר להשתמש על המכסה האטום שימוש שרגילים לעשות בתוך הכלי לאחר שנפתח<sup>12</sup>. ולפי"ז גם אם היה מציאות שהפתיחה הוא מעשה תיקון חשוב יהיה מותר לר"ת שמובא בתוס'.

### ג. חילוק הלהורות נתן

**בלהורות** נתן חלק ח' סימן י"ט, התקשה בחילוק בין הסברות שמוזכרות בספר הישר, למוזכר בתוס' בשם ר"ת, ולא חילק כמ"ש בפשיטות אם זה מעשה קל או תיקון חשוב. אלא באם התיקון מיצר צורת כלי חדש או לא. שבספר הישר הכלי נשאר בצורתו ורק מנקב, ולכן אינו דבר חדש, ומהני עומד לכך. משא"כ באופן התוס' שהוא מחלק את הכלי לב' זה שינוי גדול בצורת הכלי, ויותר נחשב כיצירה חדשה, ולכן לא מהני עצם זה שהתיקון קל, אלא צריך כבר כעת יהיה לו שימוש כעין השימוש אח"כ. ומ"מ גם לדבריו מאוד מסתבר שפקק דומה לניקוב של כלי ולא לפתיחה, שהרי הצורה קיימת ורק מפריד חלק נוסף, ובלא"ה כמ"ש מסתבר שגם כעת מוגדר שמשמש כעין שימוש ע"י שהוא סוגר את הבקבוק, ומגן על המשקה שבתוכו, שזה עיקר תפקיד הפקק גם לאח"כ<sup>13</sup>.

אם מחוסר נקיבה כמחוסר מעשה. וכן בכלים עגולים וסתומים שדיבר בהם בספר הישר שמשתמשים אח"כ דרך נקב ל"ש כלל במציאות שישתמשו לפני הנקיבה באותו שימוש של אח"כ וכך כתב המאירי, ומ"מ נראה שב' שיטות אלו בשם ר"ת לא נחלקו לדינא, אלא מדובר על ב' אופני תיקון של האלפסין, וכפי שכתב המאירי כאן, שלר"ת בספר הישר השימוש הוא ע"י נקיבה, וזה מעשה קל. משא"כ לתוס' השימוש ע"י שמפריד את האלפס לב', ויתכן שאמת אינו מעשה קל ולא שייך היתר ר"ת בספר הישר. אלא ע"ז יש היתר אחר שכיון שראוי למקצת שימוש גם לפני התיקון חשיב כלי קודם. ומ"מ נראה שגם ההיתר התוס' בנוי ע"ז שהכלי מוכן כבר. וזה ע"י שהוא עומד להפתח ועיין במאירי "ולא עוד אלא שמתחלתן עשויות לכך ר"ל שעושים שריטה עמוקה במקום שראוי לחלקן כדי שיהא חלוקן נעשה לשעתו וכשנצטרפו מחלקן". אלא שיש ב' אופנים להיתר אם זה תיקון קל, סברא זו מספיק לבדה, משא"כ בתיקון יותר גדול צריך שיהיה ג"כ אפשרות לשימוש לפני התיקון, אע"פ שאינו שימוש גמור. וכל סברות אלו לומר שהכלי שקיים לפני התיקון, יש לו שם כלי ולכן התיקון שנעשה אינו יצירת כלי חדש.

### לגבי פקק של בקבוק

**לגבי פקק של בקבוק**, נראה פשוט כפי שהארכנו בהקדמה שעיקר השימוש

כו. דהיינו כאשר משתמש מעל גבי המכסה הוא משתמש במקום אחר מהשימוש של אח"כ וכן אין בית קיבול ולא יכול לתת משקים ומרק וכדומה.

כה. ולא קשה מכל חבית שבפתח יפה חייב חטאת ול"א שכבר יש לו שם כלי ע"י ששומר את היין. א, שהתם אינו עומד להפתח ואין סימן לפתח מסוים. ב, כאשר יפתח החלק שמסיר אינו משתמש בו ולא מועיל אז לסתום וא"כ מקום הפתח אינו עושה עכשיו מעין מלאכתו שיהיה אח"כ ופשוט.

ד. שיטת הרמב"ם שזה כלל בכלי חרס.

**לרמב"ם** וסיעתו כפי שיתבאר בהמשך אין להביא מקור מהסוגיא לגדר של בקבוקים, שהוא דין מיוחד בכלי חרס שהצירוף לבד נחשב גמר כלי, אע"פ שצריך עוד תיקונים, ושונה בזה מכלי מתכות שעד שלא נגמר אינו מק"ט. וא"כ אין זה להוכיח לפקקים שאינם כל"ח. ושיטת ר"ת בב' המקורות דלא כדעת הרמב"ם שהרי הביאו מקולית שהוא עצם, ובלא"ה ל"ש בו צירוף. ומ"מ אפשר ללמוד מהרמב"ם את היסוד שכל שיש שם כלי לגבי טומאה מותר לגומרו ביו"ט ל"ח עשית כלי.

ה. נידון מתחך.

**ואף** שהגרי"ש אלישיב אסר משום מחתך כפי שהבאנו, וכל הסברות הנ"ל לגבי מכה בפטיש. הרי סוף כל סוף במקרים של הירושלמי יש את אותו סברא לאיסור משום מחתך, וחזינן שלא אוסרים משו"ה. ובמאירי מפורש במקרה של חלוקה לב' יש חריץ עמוק ואותו חותכים לעשות ב' כלים, וזה המקרה בעצמו של הגרי"ש. ועוד ראייה גם לאחרונים שפירשו שהרמב"ם אסר כאלפסין היינו מדרבנן כפי שיתבאר ושכך להדיא בלשון הרמב"ם, ולא אמרו שאסור מדאורייתא משום מחתך.

פרק ג'

**האם** הבבלי סובר את תלית הירושלמי שלת"ק דר"א בר"צ מותר לגמור הכלי ביו"ט

**אחרונים** שאליבא דהבבלי ע"כ להלכה  
אסור מדרבנן

**אף** שהוכחנו שהירושלמי ורבינו חננאל, ור"ת וסיעתו, סוברים שאליבא דת"ק

דר"א בר"צ כל שיש שם כלי לגבי טומאה לפי התיקון, משום שמחוסר מעשה קל לאו מחוסר מעשה דמי, ה"נ מותר לעשות את התיקון בשבת ויו"ט. מ"מ צריך לברר האם גם הבבלי יכול לסבור כן<sup>כ</sup>, או שיש ראיות להפך מזה בבבלי. ומקור הנידון הוא, שהרי גם הבבלי בדף ל"ב משתמש במחלוקת של ר"א בר"צ ות"ק לפרש את דין של גמר כלי ביו"ט. אלא שיש הבדל גדול בתליה של הבבלי והירושלמי, שהבבלי לא תלה בזה את ת"ק ורשב"ג אלא את המשנה של אין פוחתין את הגר. ויתבאר שהרבה מגדולי האחרונים הוכיחו שע"כ לבבלי הנידון רק על הדאורייתא, אבל לכו"ע אסור מדרבנן. ועפ"י טענו כמה מחברים שאי אפשר לקבל את הירושלמי להלכה משום שהוא נגד הבבלי, וצריך לבאר ענין זה.

**ויש** עוד נושא שטעון בירור, שיש כמה פירושים בראשונים בפירוש התליה אליבא דהבבלי, וצריך לברר כל שיטה והאם כו"ע מודו להיתר של הירושלמי או שיש ראיות לדבריהם להפך.

דברי הבבלי

**איתא** בגמ' "איכא דאמרי, אמר רב יוסף: רבי אליעזר ברבי צדוק היא, דתנן: אלפסין חרגיות טהורות באהל חמת וטמאות במשא הזב, רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: אף טהורות במשא הזב, לפי שלא נגמרה מלאכתן. אמר ליה אביי: דלמא עד כאן לא קאמר רבי אליעזר ברבי צדוק התם - אלא דחזי לקבולי ביה מידי, אבל הכא - למאי חזי

כט. שגם אם לא יהיה ראייה מהבבלי אפשר להתיר ע"פ בירושלמי ר"ח ור"ת וסיעתו, אלא אם כן יש ראייה להפך, וגם אז נצטרך לישוב עם השיטות המתירות.

- לקבולי ביה פשיטי. תנו רבנן: אין פוחתין את הנר, ואין עושין אלפסין חרניות ביום טוב, רבן שמעון בן גמליאל מתיר באלפסין חרניות".

הרי שתלו את המשנה פותחים את הנר בר"א בר"צ ורבנן. והמשנה שאוסרת הוא אליבא דר"א בר"צ. וזה לכאורה ממש כתלית הירושלמי שאליבא דת"ק שהכלי גמור לפני הפתיחה אין איסור לפתוח. משא"כ לר"א בר"צ.

ההבדל בין תלית הירושלמי לבבלי, ומשו"ה הוכיחו שמדברנן אסור לבו"ע.

**אלא** שיש הבדל גדול בין הבבלי לירושלמי, שהירושלמי שמדבר על שיטת רשב"ג שמחלק בין אלפסין לנר, וסברתם נאמרה רק על אלפסין. משא"כ הבבלי מדבר על המשנה של נר, ותולה איסורו במחלוקת רב"צ ורבנן. וא"כ לבבלי אי אפשר לפסוק את שניהם, את האיסור של נר ואת ת"ק דר"א בר"צ. וחזינן שהרמב"ם טור ושו"ע, פוסקים את המשנה של נר אע"פ שקיי"ל כת"ק דר"א בר"צ. ומזה הוכיחו השער המלך הלכות יו"ט פ"ד הל"ח ועוד, וכן בבינה לעיתים שם, שהבבלי מודה שמדברנן אסור גם אליבא דת"ק דר"א בר"צ, ותלית הגמ' רק היתה משום שהבינו שהמשנה אוסרת מדאורייתא, וזה משום הלשון "מפני שהוא עושה כלי" משמע

תיקון כלי גמור, אבל בודאי להלכה אסור לכו"ע, מזה שאסור לפתוח נר, ונאריך בזה לקמן. ועפ"ז האריכו במגילת ספר שבת סימן י"ד הערה 6, ובשו"ת דבר משה הלברשטאם חלק א' סימן כ' לדחות את ההיתר לפתוח בקבוקים משום הגמ' של אלפסין<sup>ל</sup>.

#### מענה זו תמוה מאוד

**אלא** שטענה זו כמות שהוא, שהבבלי חולק על הירושלמי, ואוסר מדברנן במקרה שהירושלמי התיר, תמוה מאוד. שהרי הבבלי והירושלמי מוסבים על ב' שיטות תנאים שונים. שהירושלמי מדבר על שיטת רשב"ג, והבבלי בשיטת ת"ק ידידה. והרי שאלה זו אם אלפסין דומה לנר או חלוק מנר הוא גופא מחלוקת רשב"ג ות"ק. שת"ק משווה ואילו רשב"ג אע"פ שאוסר בנר מ"מ מתיר באלפסין. ובדעת רשב"ג אי אפשר לומר שמ"מ מדברנן אסור, שהרי התיר למעשה לעשות כן. ורק בדעת ת"ק יש לדון אם זה אסור מדאורייתא או דרבנן. והבבלי כעת קאי בשיטת ת"ק דרשב"ג אבל אח"כ גם מביא את הברייתא של רשב"ג ות"ק. וא"כ תמוה מאוד לדחות ירושלמי בשיטת רשב"ג שמתיר למעשה, משום בבלי בשיטת ת"ק שאוסר, כאשר בנקודה זו בעצמה נחלקו<sup>לא</sup>. ואפשר לתקן את השאלה, שמ"מ לבבלי לא יהיה הכרעה

ל. עיין דעת יוסף בלים פרק ה' משנה ד' מערכה ל"ד בסופו שע"כ הרמב"ם אוסר רק מדברנן שהרי אינו גמור כלי עיי"ש.

לא. ואף שבשיטה מקובצת הביא רא"ה, וכך יש לפרש בחי' הרא"ה שבפנינו שמחלוקת ת"ק ורשב"ג אם נחשב צורך יותר השימוש הקל שיש באלפסין. ויסוד דבריו שלכו"ע איירי בלא נגמור, וא"כ אינו תיקון גמור מצד זה היה אפשר להתיר, אך בלא צורך יו"ט לא נתיר, ונחלקו אם נחשב צורך יו"ט או לא. כ"ז לשיטת הבבלי שאיירי בלא צירוף כפי שנרחיב אח"כ, ולכן שייך כל נושא זה משא"כ לירושלמי איירי לאחר צירוף ל"ש ההיתר ולא השאלה אם חשיב שימוש.

כאשר זה כבר כלי חרס. ויש כמו"כ יש ב' סברות שיש לדון בהם האם יש במעשיו איסור, א' האם במעשיו יש תיקון כלי, שמא זה עדיין לא נעשה כלי ע"י תיקונו, ולכן לא עשה איסור. ב' האם כבר נחשב כלי קודם לתיקונו ואז אינו מוסיף תיקון במעשיו, ולכן לא עשה איסור.

**ופשוט** שהסברא שכבר נגמר הכלי ולכן אין בעיה לסיים, שייך רק לאחר צירוף כבשן, שאז שיי"ל שכבר קיבל שם כלי, משא"כ לפני צירוף כבשן אין לזה שם כלי כלל אלא הוא חימר בעלמא וכמו שיתבאר, ופשיטא של"ש לומר שכבר נגמר. לאידך כאשר הכלי חימר יש סברא גדולה שאסור עכ"פ מדרבנן לתקנו אע"פ שאינו גומר את הכלי, כיון שמ"מ מקדם את תיקון הכלי. משא"כ בכבר גמור ל"ש איסור שמקדמו לתיקון כלי.

**הטעם** שלפני צירוף אסור כל מעשה, משא"כ לאחר צירוף

**וטעם** הדבר על פי מ"ש תוס' ד"ה אין פוחתין בשם ר"ת שפשיטא שאסור כל מעשה ומעשה שמקדם את צורת הכלי אע"פ שאינו גומרו, ותמהו על רש"י שלפירושו נחלקו בגמ' בזה. ובמגיני שלמה וכן בלשון לימודים תמהו על תוס' שגם לדבריהם מוכרח שלא כל מעשה שמקדם את צורת הכלי אסור, משיטת רשב"ג שמתיר לפתוח אלפסין עיי"ש ז"ל. איך באמת אינו כן כמ"ש, אלא ר"ת פירש את ההיתר של רשב"ג משום שכבר נגמר הכלי, ולא משום שלא נעשה כלי, וכבר

איך נפסק להלכה, שאם גם ת"ק דר"א בר"צ מתישב עם ת"ק דרשב"ג, ומשום שמדרבנן אסור שוב אין הכרח איך נפסק להלכה, וזה באמת שאלה"ל. אך כפי שיתבאר בהמשך יש תמיהות גדולות על איך שהבבלי הביא את ר"א בר"צ ות"ק ידידה, ולכאורה מוכרח שגם הבבלי לא פירש כך את מחלקותם אלא רק הוציא משם נפק"מ לענינו. והפירוש בר"א בר"צ ע"כ כמ"ש בירושלמי, וא"כ הכרעת ההלכה נשארת בתוקפו וכפי שיתבאר.

### פרק ד'

הבבלי מדבר בעודו לח לפני צירוף כבשן, והירושלמי לאחר צירוף כבשן.

**אך** באמת כל הענין הנ"ל והסתירה בין הבבלי לירושלמי אינו נכון כלל, לא רק משום מש"כ שקאי בשיטות תנאים שונים. אלא שהבבלי והירושלמי מדברים על ב' מקרים שונים במציאות. ומוכרח כן בדבריהם כפי שיתבאר, וכן מוכרח שסברת הירושלמי שהכלי כבר נגמר לא שייך כלל במקרה שהבבלי דיבר עליו, וסברת הבבלי שאסור מדבנן ל"ש כלל במקרה שהירושלמי דיבר עליו, והדברים פשוטים ומוכרחים עד שתימא על מי שהביא להקשות מזה על זה וכפי שיתבאר.

**ב' המקרים** ונפק"מ מכברא ביניהם

**את** האיסור לעשות תיקון בכלי חרס יש לדון בב' מקרים, א' לפני צירוף כאשר זה חימר לח, ב' לאחר צירוף

ל. והנה הבאנו לעיל שגם ר"ת וסיעתו כתבו בירושלמי וא"כ תמוה לומר שהבבלי נגד זה וצריך ליישב הדברים.

לג. ובלשון לימודים כתב שזה טעם ת"ק שאסר אע"פ שאינו כלי מ"מ אסור משום שעושה מעשה שמועיל להגיע לכלי

הרבה מגדולי האחרונים האריכו כן, שהגמ' לפני צירוף, ואילו ר"א בר"צ הוא לאחר צירוף.

ענין זה שהמשנה של ר"א בר"צ ע"כ איירי לאחר צירוף כבשן, ושכך מפורש ברמב"ם פיה"מ שם וכפי שיתבאר בהמשך, לאידך בגמ' דידן מפורש שאיירי לפני צירוף כבשן ולכן הקשו למאי חזי משום שאינו ראוי לקבל שמן משום הוא עדיין לח. האריך בזה בספר מרכבת המשנה<sup>לה</sup> וכן בספר שער המלך הלכות יו"ט פרק ד' הל"ח ונצטט קטע קצר מדבריו "ולכן נ"ל דלדעת רבינו אף ע"ג דס"ל דמתניתין דאלפסין ע"כ מיירי כשחותכין אותם אחר שנגמר בישולם משום דאם לא כן היכי הוה פליג תנא קמא וקאמר דטמאות במשא הזב הא כיון שלא נגמרה מלאכתן ולא צרפן בכבשן עדיין בין לר"מ בין לר"י לאו כלי הוא לקבולי טומאה מ"מ ס"ל לתלמודא דמתני' דידן דקתני אין פוחתין את הנר מיירי בשבא לפוחתו ביום טוב קודם שצרפו בכבשן וקאמר דאסור לפוחתו<sup>לו</sup> וכבר קדמו לזה רבו המובהק בספרו לשון לימודים הלכות יו"ט סימן קצ"א, וגם הוא הביא כן בשם חותנו הג"ר אליהו חקאו בספרו רוח אליהו על מסכת ביצה בסוגיין. וכע"ז האריך בספר סדר המשנה על הרמב"ם להג"ר וולף קאלין בן מחצית השקל שמוכרח שהבבלי מדבר לפני

העיר כן בראש יוסף ובשו"ת מהרי"ם וכן בתורת רפאל. ובפשטות שזה גופא ההכרח של ר"ת לפרש כן, של"ש היתר משום שלא נעשה עדיין כלי, שמ"מ קידם אותו לצורת כלי. ומוכרח לדעת ר"ת שגם שהדין של אין פוחתין את הנר איירי לפני צירוף, אלפסין איירי לאחר צירוף<sup>לו</sup> ויתבאר בהמשך שכך הרחיב בדעת הרמב"ם בספר סדר המשנה.

#### באיוה אופן מדובר כאן

**בבלי** מפורש שהסוגיא מדברת לפני צירוף כבשן. שכך מבואר להדיא בב' הלשונות בגמ', שהרי לל"ק העמידו שנחלקו במחלוקת תנאים אם יש שם כלי לפני צירוף. וגם לל"ב שלא העמידו כן. הרי אב"י הקשה למאי חזי, ותריץ לפריטי. והשאלה למאי חזי שייכת רק לפני צירוף כבשן שאז אין ראוי לתת בתוכו שמן משום לחותו. משא"כ לאחר צירוף כבשן הוא ראוי לשימוש הרגיל. כך פירשו בראשונים, ועיין בר"ש כלים סוף פרק ד' שהאריך בזה ותמה על ר"ת שפירש שבאמצע הצירוף מוציאים את הכלי ומסירים את הקשים שהחזיקו את צורת הכלי, שא"כ למה אינו ראוי להחזיק נוזלים. ובאחרונים תרצו שזה שלב מאוד מקודם ומ"מ כו"ע מודים שפירוש הגמ' משום

לה. תוס' פירשו בשלב אמצעי וצריך לפרש איך דבריהם מתישבים עם מש"כ.

לה. מרכבת המשנה (חעלמא) הלכות יום טוב פרק ד הלכה ח.

לו. וכדמשמע מבריייתא דמייתא תלמודא בתר הכי דקתני אין פוחתין את הנר ואין עושין אלפסין חרניות בי"ט רשב"ג מתיר באלפסין חרניות ומדפליג עליה דת"ק באלפסין ומודה ליה בפחיתת נר דאסור משמע דה"ט משום דאלפסין חזו לכמה תשמישין אחר פחיתתן לקבולי פירות וכיוצא וכיון דבפחיתתן לא משוי ליה מנא עד שיצרף משום הכי שרי אבל נר דלא חזי אלא לפשיטי אסור.

בבלי מפורש שאיירי בלא נצרף כמ"ש, ואילו את המשנה של ת"ק ור"א בר"צ כל הראשונים מפרשים שאיירי לאחר צירוף, וזה יסוד המחלוקת שלהם אם די בצירוף לגמר כלי או צריך תיקון סופי, וא"כ איך הביא הבבלי מקור לאסור כלי לפני צירוף מהמשנה של כלי לאחר צירוף<sup>ל</sup>, ושאלה זו התקשו בה האחרונים טובא וציינתי את המקורות לעיל וכעת נביא את המקורות לכך.

שיטת הרמב"ם בפיה"מ שהוא משום שכלי חרס צירופן הוא גמר מלאכתו

**בפיה"מ** לרמב"ם בעדיות שם כתב "ואמר ר' אלעזר בר' צדוק שגם במשא הזב אין מתטמאין מטעם אחר, והוא, שאף על פי שאין אנו חוששין לאויר בהסט הזב הרי צריך שיהא כלי שנגמרה מלאכתו, ואלו לא נגמרה מלאכתן כיון שנשארה בהן עוד עשייה אחר הבשול והוא חתיכתן ותקון שפתותיהן. ואין הלכה כר' אלעזר בר' צדוק לפי שהכלל אצלינו שכלי חרס משתבשלו מתטמאין ובשולן הוא גמר מלאכתן". וכע"ז במאירי כאן בביצה וברע"ב שם.

**ופירוש** דבריו ע"פ המבואר בפיה"מ סוף פ"ד דכלים. "ואמרו משיצרפו בכבשן, וכו' ואחר כך אמר והוא גמר מלאכתן, לפי שבשאר הכלים יש דברים שהן גמר מלאכתן ואינן מתטמאין עד שישלמו אותן הדברים, כגון הקשה בקורנס בכלי מתכות וגרידתן וצחצוחן. אבל כלי חרש משיצרפם מקבלין טומאה וכבר נגמרה מלאכתן, אף על פי שאחרי

צירוף, והירושלמי וכן המשנה של ר"א בר"צ לאחר צירוף, ולכן לא שייך כלל הסברא של הירושלמי שכבר נגמר במקרה של הבבלי וכן להפך ויתבאר בהמשך איך פירש את הרמב"ם. וכעין טענה זו האריך בשו"ת מהרי"ם, למהרי"ם פאדבה אב"ד בריסק מח"ס מקור מים חיים בסימן ל"ט, שמוכרח שהדין אלפסין איירי לאחר צירוף. אלא משו"ה רצה לחלק בין הל"ק לל"ב שרק לל"ק איירי לפני צירוף אך לל"ב ע"כ איירי לאחר צירוף וזה הטעם של רשב"ג שמתיר באלפסין. אך תמה עליו בספר תורת רפאל להג"ר רפאל שפירא הלכות יו"ט סימן פ"ו שהרי גם על ל"ב אביי הקשה למאי חזי. אך בעיקר הסברא שהתירו של רשב"ג משום שכבר נגמר הכלי קודם, ואילו הגמ' על נר בלא נגמר גם הוא מסכים שם. שאם משום שלא נגמר הכלי עדיין מ"מ יהיה אסור מדרבנן, כמו שאסור להטביל כלי משום שנחשב מתקן מנא, כ"ש כל תיקון ממשי. ולכן ההיתר רק משום שכבר נגמר קודם ואז אין אסור. וכן פירש בפשיטות בהערות הגרי"ש אלישיב במקום.

והירושלמי שקאי בשיטת ר"א בר"צ פשיטא שאיירי לאחר צירוף כבשן וכפירוש הפשוט במשנה. ואילו על הבבלי צ"ע איך הביא משם לענין שנחשב כלי וכפי שנברר כעת.

פ"ק ה'

**ביאור הבבלי ותליתו בר"א בר"צ**

**תלית** הבבלי את הדין של נר בר"א בר"צ צריכה ביאור טובא, שהרי

ל. וכן אי אפשר לומר שהבבלי מפרש את המשנה של ר"א בר"צ לפני צירוף, שא"כ למה נפסק להלכה, הרי קיי"ל שכל"ח מטמאים רק לאחר צירוף ויתבאר לקמן

שם "ר"א בר"צ אומר אף במשא טהורים לפני שלא נגמרה מלאכתן כלומר שעדיין לא נחתכו אבל ת"ק ס"ל דחתיכה לאו חסרון מעשה הוא דהוה ליה כמגופת החבית" ובתוס' שאנץ "וטמאות במשא לפי שסופו להפתח". "לפי שלא נגמרה מלאכתן. שלא נחתכו זה מזה".

#### שוב האחרונים

**קושיות** אלו הקשו האחרונים, והרבה מהם פירושו שאה"נ ר"א בר"צ איירי בנצרך, והגמ' בלא נצרך. והגמ' אסרה רק מדרבנן, והביאו שאם לאחר צירוף הוה כלי ה"נ צריך לאסור מדרבנן את התיקון שלו. ובפשטות אז אינו תלוי בר"א בר"צ ורבנן אלא הוא לכו"ע. וכ"כ הרשב"א והתור"ד להדיא בסוגיין. ולפי"ז לק"מ שהסברא שכבר נגמר ל"ש כלל ורק האיסור דרבנן שייך משום שעדיין לח.

#### פרק ו'

#### ביאור דעת הרמב"ם.

**א.** כתב הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ד הל"ח "שני כלים שהן מחוברין בתחלת עשייתן כגון שתי נרות או שני כוסות אין פוחתין אותן לשנים מפני שהוא כמתקן כלי". וצריך לפרש דבריו אם מדובר לפני צירוף כבשן או לאחר צירוף כבשן. ולמתבאר שהבבלי להדיא דיבר על לפני צירוף כבשן, לכאורה אי אפשר לפרש את הרמב"ם באופן שונה, ולומר שפירש את המשנה באופן שונה מהגמ', ולא עוד אלא שלא טרח כלל לפרש שבא לחלוק, ואנו משום סברות

כן יש ששפין אותן בחרש, ומישרין שפתותיהן על ידי גרידה, ומסירין מהן בכלי ברזל מה שנדבק בהן מן הטיט בעת צרופן ונעשו בהן כעין צרור בולט, כל אלה אינן מעכבין אותן מלקבל טומאה כיוון שכבר נגמרה מלאכתן בצירוף בלבד, וכל מה שנעשה אחרי כן תוספת שאינו צריך לה". דהיינו יש כלל בכלי חרס שצירופן היא גמר מלאכתן, שכל שנצרפו אע"פ שמחוסר תיקון אין זה מעכב בגמר מלאכה, ונחשב תוספת בעלמא שאי"צ לה לשם הכלי. עיין אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן צב שמאריך שיש ג' סוגי כלים כלי מתכות מטמאות רק כאשר נגמרו לגמרי. כל"ח כל שעיקר הכלי עשוי וחסר רק תיקונים של נוי. כלי עץ מטמא כל שיש לו צורת כלי וראוי לשימוש אע"פ שאינו בצורתו השלמה. ומביא ראיה מאוזני כלי שלא עשהם שבכלי עץ לא מעכב ובכלי חרס מעכב. וא"כ זה כונת הרמב"ם באלפסין, שהתיקון של פתיחה נחשב תיקון קטן שאינו מעכב את שם הכלי, וכל שצירפו אותו בכבשן מקבל שם כלי אע"פ שמחוסר מעשה<sup>ל</sup>. הרי מפורש שכל הנקודה של המשנה שאיירי לאחר צירוף לפני גמר תיקון הכלי.

עוד ראשונים שמחלקות ר"א בר"צ אם הכלי נחשב גמור לפני התיקון הסופי

**זאת** ועוד בראשונים מפורש שמחלקות ת"ק ור"א בר"צ אם כבר יש שם כלי לפני הפתיחה או לא, ואם איירי בלא צירוף מ"ש לומר כן. כך איתא בראב"ד

לח. ואם הרמב"ם מסכים לירושלמי יהיה חידוש נוסף מבואר שלא רק שבלי שלענין טומאה נחשב גמור מותר לסיימו. אלא גם אם יש כלל שכל"ח אי"צ גמור גמור, ד"ה לענין יו"ט מותר אח"כ לסיימו. (ופירוש הרמב"ם וסייעתו צ"ע מהגמ' ביצה וכתוב בהמשך).



עינינו בזה ולא חש לתרצו". ועיין בחזו"א מסברא בכלים סימן ו' ס"ק ט"ז "הנה למאי דקיי"ל דבעי צירוף לקבלת טומאה ליתא למתני' דאין פוחתין את הנר, וכ"כ הגה"מ אבל הרמב"ם פסק למתני' וצ"ע טעמיה". וכך נשאר שם.

**הישוב שהרמב"ם מדבר לאחר צירוף יש כמה אחרונים שתרצו שהרמב"ם מדבר לאחר צירוף כבשן עיין שפ"א ואברהם יגל על הרמב"ם ועוד, וכע"ז כתב בשו"ת מהרי"ם וזה כמובן תמוה מאוד שבגמ' מפורש דל"כ, כפי שטען התורת רפאל. ולומר שהרמב"ם פסק את המשנה דלא כמפורש בגמ' אי אפשר שהרי לא כתב כלום, אלא העתיק את הגמ' בשתיקה. וכך הכרעת כמעט כל האחרונים כפי שציינו לעיל.**

**הישוב המרווח שהגמ' הבינה בלשון המשנה שזה תיקון בלי גמור רוב האחרונים שהבאנו לעיל מפרשים שהשאלה רק על לשון המשנה "מפני שהוא עושה כלי", שמשמע שהוא תיקון כלי גמור ולא רק איסור דרבנן. וכע"ז כבר כתוב בתוס' רי"ד בסוגיין מדעתו.**

**איך הרמב"ם פסק במחלוקת רשב"ג ורבנן בדין אלפסין בפשטות הרמב"ם השמיט דין זה, שהרי לא מזכיר את הדין אלפסין בהל' יו"ט. ובפשטות אם הדין נר איירי לפני צירוף, כמ"ש, והרמב"ם כתב רק איסור באופן זה, בהשמטתו איסור במקרה**

שלנו נמציא שחלק על הגמ' בפירוש המשנה, כמה תמוה לומר כן, וכך נקטו רוב המוחלט של האחרונים. אך כמה אחרונים שמשום קושיה על הכרעת ההלכה, שהרמב"ם פסק שאין שם כלי לפני צירוף, והגמ' מפורש שהמשנה כמ"ד שיש שם כלי לפני צירוף רצו להעמיד את הרמב"ם לאחר צירוף, ולפי"ז יהיה מבואר למעשה נגד הירושלמי וכו' וצריך לבאר הדברים.

**הרמב"ם לכאורה פוסק שיטות סותרות לב' הלשונות של הגמ' בגמ' יש ב' לשונות או שהמשנה כמ"ד שכל"ח מטמאים בגמר מלאכה אע"פ שלא צרפן בכבשן. או כר"א בר"צ שנעשה כלי בפתיחת הסתימה. ויש מבוכה בגדולה בדעת הרמב"ם. שמצד אחד פסק בפ"ד דיו"ט הל"ח את המשנה של נר. מצד שני פוסק בב' הדברים שהגמ' תלתה בהם, את השיטה שלא מתישבת עם המשנה. שפסק שכל"ח אינו מק"ט עד שיצרף בכבשן, וכן פסק כת"ק דר"א בר"צ שאלפסין מק"ט גם לפני הפתיחה. והאריכו בזה טובא האחרונים. וביש"ש (ביצה פ"ד ס"י) משו"ה פסק כמ"ד שכל"ח מקבלים טומאה לפני צירוף כבשן, ותמהו עליו מכמה טעמים. ואילו בהג' מימוני (יו"ט פ"ד הל"ח) מביא בשם הרי"ף שאין לפסוק את המשנה של נר משום שהוא רק למ"ד שמק"ט לפני צירוף כבשן<sup>ל</sup>. הובא בב"י והב"י לא קיבל דבריו, אך לא ביאר את הישוב לשאלה. וכתב ע"ז בלשון לימודים הנ"ל "ומרן ז"ל לא האיר**

לג. וכן היה פשוט לחזו"א מסברא בכלים סימן ו' ס"ק ט"ז "הנה למאי דקיי"ל דבעי צירוף לקבלת טומאה ליתא למתני' דאין פוחתין את הנר, וכ"כ הגה"מ אבל הרמב"ם פסק למתני' וצ"ע טעמיה". וכך מסיק שם.

לב', ולא ברור לי אם במציאת זה מעשה קל או לא. וכן אי אפשר להשתמש ע"ג כאשר הם סגורים. וא"כ אף אם הדוגמא של חלוקה לאחר צורת הכלי הביא כוסות מ"מ בדין אינם שווים לכו"ע. וא"כ גם אם הרמב"ם מתכוין לכוסות זכוכית לאחר גמר מ"מ גם הירושלמי ור"ת מודים בזה מהטעמים שכתבנו, וא"כ לא יכול להיות סתירה לירושלמי.

**ומלכד** זאת אע"פ שהרמב"ם בעדיות הביא כוסות להמחיש את המציאת של חילוק כ"ז לפירושו שם שאלפסין זה ע"י חילוק. אך הרמב"ם ביד לא פירש כן, שבהלכות מטמאי משכב ומושב פ"ד הל"ג להדיא פירש אלפסין באופן אחר "וכן כלי חרס שהוא נבוב ככדור ועדיין לא נעשה לו פה כמו אלפסין אירניות אם הסיטן הזב טמאים ואף על פי שהן טהורין באהל המת שהרי הן ככלי חרס המוקף צמיד פתיל שפתחו סתום", הרי שפירש שזה כלי חלול שנוקבים בו נקב כמו שפירש ר"ת בספר הישר, ולא כלי שמחלקים לשנים. וא"כ לרמב"ם ביד אינו אפילו דוגמא להמחיש את המציאות של אלפסין, ופשיטא א"כ שאינו אופן לכתוב את הדין כוסות, אלא הוא עוד דוגמא לדין נר, ע"פ מציאות ידועה בזמנם, וכפי שכתב הרמב"ם בעדיות.

#### פירוש מהר"ל פישלעס

**עיינ** צל"ח שהביא פירוש הרב ליב פישלס "והרב מוה' ליב הרחיב

חדש לאחר צירוף, יהיה מבואר שדעתו להתיר. שהרי כל שזה אופן חדש ולא הזכיר לאיסור, לא נדע איסורו. וכן נקט בראש יוסף לפרמ"ג בסוגיא כאן. ולהלכה בל"ז כמה קשה לדחות ירושלמי ור"ח ור"ת ורשב"א ותורא"ש משום השמטה של הרמב"ם.

**אך יש** שפירשו<sup>ה</sup> שהמקרה של כוסות שהזכיר הרמב"ם הוא הוא הדין אלפסין וא"כ אדרבה מפורש ברמב"ם לאיסור. ולדעתי הדבר לא נראה כלל, שהרי לא נמצא אדם מעולם שפירש שאלפסין הם כוסות. אלא שהרמב"ם בפיה"מ בעדיות פרק ב' משנה ה' פירש את המקרה של אלפסין באופן קרוב למבואר כאן ביד, והביא את הדוגמא של כוסות וז"ל "ולפסין ארניות הם אלפסין שהיו נעשין זוגיים, ואחר שנגמר בשולן נחלקין באמצע ונעשין שני אלפסין כדרך שעושין כוסות הזכוכית<sup>א</sup>". אך אי"ז מדויק, שהרמב"ם לא כתב שדין כוסות כדין אלפסין, אלא רק הביא דוגמא להמחיש את המציאות של כלי שנוצר ביחד ושוב נחלק. ואילו הדין יתכן שהוא שונה לגמרי מאלפסין. והכא נמי מסתבר שהרי למש"כ הדין אלפסין הוא רק מחוסר ניקוב שהוא מעשה קל. ואילו חלוקה לב' גם אם נעשה ע"י חריץ עמוק לא מהני אלא בצירוף שמשתמשים ע"ג מעין תשמישו קודם. ופשוט שכוסות אין את ב' הסברות שאינם ניקבים אלא נחלקים

מ. כפי שפירש במקו"צ בשם קרית מלך להגר"ח ק, וכן בשו"ת דבר משה האלברשטראם הנ"ל והלהורות נתן השיב עליו.

מא. ואינו סתירה בדין, כמ"ש המאירי שאפשר לקבל ב' האופנים, מ"מ הפירוש במציאות בודאי שונה.

בזה ליישב דברי הרי"ף ורמב"ם בדברים נכונים ואין כאן מקום להאריך, ופירוש נמצאו בפנינו בחידושי מהר"ל פישלס שנדפס ע"י כרם שלמה באבוב. שתמה על השו"ע תקי"ד ס"ז שפסק את פירוש רש"י ולא הביא כלל את התוס' למרות שכך מסקנת כל הראשונים. והב"י הביא את התוס' ונראה מדבריו שכן עיקר. ולמרות שהמג"א וכן הע"ש הביאו את התוס' פלא על השו"ע ורמ"א שלא הביאו. ומפרש שודאי אין הלכה כר"מ אלא צריך צירוף ודוחה את מהרש"ל. וא"כ המשנה לא נפסקה כהג"מ בשם הרי"ף והוא הולך עם התיקון של ר"פ. ואף תוס' כתבו שהתיקון של רש"י פשוט ואסור לכו"ע שהוא תחילת עשית כלי"ב. וא"כ את זה אפשר לפסוק לכו"ע.

אלא את הדין נר. ואין שום מקום להניח שמתכוין לאלפסין. אלא הרשב"א פירש את הדין נר באופן שדומה מאוד לאלפסין של שאר הראשונים. ולדינא לק"מ שהרי ביארנו שכדי להתיר צריך או נקיבה שהוא מעשה קל, ואם התיקון הוא ע"י חלוקה לב' צריך שיהיה ראוי לשימוש לפני החלוקה, אם משום מש"כ אם משום מש"כ הלהורות נתן, ושכן מבואר בתוס' בשם ר"ת. והשתא במקרה של הרשב"א לא מדובר על נקיבה אלא על חלוקה לב', וכן אינו ראוי לשימוש, שהרי נר צריך להחזיק שמן ואי אפשר להחזיק משקה על גביו כשאר הוא סתום. וא"כ אין בזה את ההיתר של הירושלמי ולק"מ. והבאנו לעיל שהרשב"א בחי' מביא את ר"ת ומסכים עמו<sup>מב</sup>.

#### פרק ז'

סתירה לב"ז משיטת ר"ת עצמו בפותח בית צואר

א. אלא שכל מה שכתבנו צ"ע טובא משיטת ר"ת עצמו בסוגיא של פותח בית צואר בשבת. שמבואר בשבת דף מ"ח ובמכות דף ג', לפירוש ר"ת שהובא בכל הראשונים במקומות הנ"ל. שמדובר בבגד שנגמר תפירתו, והחייט סוגר את הפתח ע"י תפירה, ומי שפתח את התפירה שסוגרת את הפתח חייב משום מתקן מנא. ולכאורה ניתוק החוט המדובר אינו מחוסר מעשה יותר גדול מאשר פתיחת האלפסין. וא"כ למה נחשב מתקן

#### שיטת הרשב"א בעבודת הקודש

הרשב"א בעבודת הקודש בית מועד שער ג סימן ג לכאורה פסק כרבנן ובדבריו משמע שזה איסור דאורייתא, דלא כמו שביארו ברמב"ם וז"ל (יד) גרות סתומין וחלולין שעשאן מערב יום טוב אין חותכין אותן לשנים להדליק בהן שזו מלאכה גמורה היא ועשיית כלי הוא ואסור<sup>מב</sup>, וכדי שלא יסתור את הסוגיא לכאורה צ"ל שאיירי בכלי לאחר צירוף. וא"כ זה הדין אלפסין בעצמן ופסק שאיסור דאורייתא דלא ככל מש"כ לעיל. אך הרי הרשב"א לא כתב אלפסין אלא גרות. וא"כ לא מעתיק את הדין אלפסין

מב. הוא מפרש באחרונים ששאלו רק על הלשון. ומ"מ אסור מדרבנן. וזה נפסק משא"כ התוס' זה שאלה על הדין בעצמו. ולכאורה אי"צ לזה אלא שרש"י לא נפסק משום קושית התוס', והתוס' לא נפסק משום שאין הלכה כר"מ ומ"מ נלמד מהתוס' שד"ז אסור לכו"ע ופשוט.

מנ. וכן אפ"ל שהרשב"א מודה רק לסברא של נקיבה שהוא מעשה קל, ולא לחלוקה עם צירוף שרואי קודם, ובוזה אינו מסכים לתוס'. ועדיין לנדר"ד שהוא מעשה קל יתיר הרשב"א.

מנא, מ"ש מאלפסין שכל זשה מעשה קל, ועומד לכך, חשיב כלי גמור לפני הפתיחה ושוב ומותר לפתוח<sup>מ</sup>.

ב. והיה אפשר להתוכח על עצם ההנחה שמדובר בניתוק קל של חוט, שי"ל שאיירי בתפירה גמורה של הפתח, ושוב הבגד סגור ככל שאר התפירות של הבגד. וכנראה נחלקו בזה הראשונים. שדעת הרמב"ם אכן כך, אך דעת הרמב"ן אינו כן אלא גם בחוט שניתק בקלות חייב. ונבאר הדברים, שיטת הרמב"ם נמצא בפירוש רבינו פרציה, שמביא מכתב רבי אברהם בן הרמב"ם בשם אביו, וז"ל "אומר רבינו אברהם בר רבינו משה ז"ל האי שמעתא פירשה אבא מארי ז"ל מפיו פירושא דמסתבר וכו' אלא ודאי פירוש זה המקום כהוגן וכשורה כך הוא, דרך החייטים כשגומרין הבגד ומתקנין בית הצואר שלו עד שיהיה ראוי ללבישה, היה

מושיב המטלית שחתכה ממקום בית הצואר על בית הצואר ותופרה תפירת ארעי, כדי שיהיה זה היכר לזה הבגד שהוא חדש ושלא לבשו אדם מעולם. ובעת שירצה בעל הבגד ללבוש אותו מסיר אותן החוטיין שתפר בהן אותה המטלית ולובשו. והוה סליק אדעתין שאותה התפירה שהיא ארעי לא יהיה חייב על הסרתה אלא פטור עליה כו'<sup>מ</sup>. ופריך רבא ואמר זה חיבור וזה אינו חיבור, כלומר שתפירת המטלית עם בית הצואר חיבור יפה הוא, שהרי כך היא דרך כל החייטים לחבר כל הבגדים. והמקצוע חייב אם יהיה דרך תיקון, כגון זה שפותח בית הצואר כדי ללבוש הבגד. ואפילו היתה אותה התפירה דרך ארעי ואינה מתוקנת כל כך, שלא תתן דבריך לשיעורין ותאמר תפירה מתוקנת חייב ושאינה מתוקנת אינו חייב עליה. אבל

מ. ושמעתי בשם הגר"ר בר"מ שמואלביץ שאדרבה הוכיח מהראשונים שהמתקן מנא אין עצם התיקון של הכלי, אלא מה שעושה פתח, וזה עשית תיקון בפנ"ע. וא"כ אדרבה מבואר שאין בזה מתקן מנא. ודין עשית פתח ל"ש בבבוקים, כיון שבפקק אין פתח, ומצד הבבוק אינו חיבור. ולפי"ז לק"מ כל מה שהקשינו כאן. ועצם הדבר כך ראיתי בשם הג"ר משה פיינשטיין בשו"ת משנה הלכות חלק ז סימן מז "והאלקים אנה לידי באסיפה של ראשי ישיבות פה נפגשתי את ידי"נ הגאון מהר"ם פיינשטיין שליט"א ושאלתיו ג"כ מה דעתו בזה ואמר לי דמשום עשיית כלי לא חש כלל אלא דחש לה משום שעושה פה ובגמ' אמרו ואי משום לעשות לה פה אסור והשבתי לו דאי משום פה לפענ"ד מותר לכתחילה ולא גרע מכל בבבוק שהוא מכוסה במגופה שהוא בשרוף, ומדברי המרדכי שהבאתי לעיל בסתירת התנור ראייה ברורה דלא חיישין כה"ג לפה משום שהוא מתכוין להוציא המים ולא לעשות פה ועיין בגדי ישע שם שהקשה אראית המרדכי דשרי למברו חביתא דהא אמר התם להדיא א"ל לפתחא קמכוין ואסור ותו' דהכא בסותר סתימת התנור ודאי מכוין להוציא ולא לעשות פתחא מדאמר רב אשי לפתחא קמכוין ואסור ש"מ דאם דלא הי' כוונתו אלא להוציא יין הי' שרי ה"נ שרי ע"ש, ולפי"ז בדין נמי אפילו נימא דיש בו משום פתח מ"מ ודאי אינו מכוין אלא להוציא המים ולא לעשות פה, ואדרבה לאחר ששתו המים מהבבוק וזרקום הבבוק לגמרי ולכן פשוט דכה"ג ליכא משום פה וגם כי באמת אפשר בלי הסרת הטבעת ורק לפתחו כשאר בבבוק סתום ונשאתי ונתתי עמו ונענה לי ראשו". ואין בידי בעת לברר סוגיא זו.

מה. "עד דאתא רב יהודה בשם רב והשמיענו שהוא חייב חטאת. ועל האי מימרא אתקיף רב כהנא ואמר, וכי מה בין זה למגופה של חבית. כלומר וכי מה יש הפרש בין מסיר זו המטלית המחוברת על בית הצואר ובין מסיר כסוי פי החבית שהיא מחוברת לה בטיט או בגבסיס וכיוצא בו. ואמאי יהיה מסיר כסוי החבית פטור ומותר, ומסיר המטלית חייב".

וע"ז יש כלל מחוסר מעשה קל בעומד לכך לא מחוסר מעשה דמי. ואי"ז שייך כלל על מעשה חיובי לבטל תשמישי הכלי ופשוט.

ה. והשתא צריך לדון פקק למי דומה, האם דומה לאלפסין שלא נגמר עשיתו, או דומה לבית צואר שביטלו את שימושיו והשתא מחדש שימוש הכלי ע"י ניתוק. ולכאורה נראה שאינו רק חסרון בגמר הפקק, אלא דבר חיובי שניתן לסגור את הבקבוק, וא"כ יותר דומה לפותח בית צואר. אך לאחר העיון נראה שאינו נכון, שזה תלוי בהגדרת הטבעת, שאם הוא למנוע פתיחה י"ל בקביעתו בפקק יש מעשה למנוע את שימוש הפקק, ומבטל את שם הכלי של הפקק, והוא כפותח בית צואר. אבל אם הטבעת אינה באה למנוע פתיחה, אלא סימן שעל ידה נדע אם הבקבוק נפתח או לא, אין שום טעם להגדיר את הטבעת כמעשה חיובי של ביטול על השם כלי של הפקק. שמצדנו שיפתח ויפתח, רק שנדע מזה. והנה כפי שהבאנו בתחילת דברינו בהערות, ההגדרה של פקק אינה לעשות סגירה, אלא רק למנוע מהילה, ע"י שאם יפתחו את הפקק נדע מזה. ואין מטרת החברה שלא יפתחו את הבקבוק, ואין שום שלב שלא רוצים שיפתחו את הבקבוק<sup>10</sup>, ובאמת שיש סוגי סוגרים שנועדו למנוע פתיחה, ואז עושים ברגים מיוחדים וכד' שלא מאפשרים פתיחה אלא למי שמיועד לזה. משא"כ כאן לא באים למנוע פתיחה, אלא רק לדעת אם נפתח. והוא כמו צנצנות זכוכית שמשתחרר הלחץ, שלא נאמר שהואקום הוא ביטול שם הכלי, עד

חיבור המגופה לחבית אינו חיבור כלל. שאין החרס נחשב חיבורו חיבור אלא אם כן נשרף ונהיה כולו כגוף אחד. ולפיכך האי מסיר כסוי החבית פטור ומותר, ומסיר כסוי בית הצואר חייב. זהו נוסח רבינו אברהם בר רבינו משה זכור לברכה ולתחייה" הרי שמפורש בדבריו שהאיסור רק בתפירה גמורה שהוא כדרך החייטים, שחיבר את הפתח כפי שחיבר את השרוול לבגד. אבל אם זה תפירה ארעית ולא מתוקנת באמת פטור. אבל לשון הרמב"ן במכות מבואר שהחוט ניתק ע"י עצם זה שמכניס ראשו ללבוש את הבגד, וא"כ זה ניתוק קל, וא"כ למה יהיה חייב משום מכה בפטיש וכנה"ל.

ג. ונראה שהנה יש כמה ראשונים שס"ל שגם לאחר שלבש את הבגד, אם סוגרו באופן הנ"ל, כאשר פותחו שוב הוה מכה בפטיש עיין טל אורות עמ' תס"ג שכתב שנחלקו בזה היראים והריטב"א, ובשו"ע יש מבוכה איך לפרש דבריו הרחבנו בזה במאמר בענין קושר. ומסברא אינו מובן איך שייך בגד שכבר היה כלי ולבשו ושוב פקע שמו והפתחו חייב. וע"כ שיש מעשה מיוחד שמבטל את השם בגד, וקובע שאינו עומד לשימוש. וסגירת הפתח הוה ממש כמעשה ביטול כלי של טומאה. ולכן הוא שהפתחו נחשב שחידש את השם כלי שלו.

ד. וא"כ הוא נראה פשוט שכ"ז כאשר עושה מעשה להפקיע את השימוש של הכלי. משא"כ אלפסין לא עשה מעשה חיובי להפקיע את השימוש, אלא לא גמר את תיקון הכלי, וא"כ אין לדון על מעשה ביטול, אלא על חסרון בגמר.

מו. כמו בחייט שרוצים שיהיה סגור עד שיקנו, ואז יהיה אפשרות לעשות מעשה פתיחה.

שיפתחו. אלא זה סימן לדעת אם פתחו. ואף שזה הגדרת הדברים נראה קצת דק, במציאות החילוק ברור ומוכח.

### פרק ח'

#### סתירה בירושלמי

**א.** אלא שבחרדים הקשה סתירה בירושלמי שפרק א' הלי"ב איתא בירושלמי 'רבי יהודה אומר אף לא מנעל לכן מפני שצריך אומן זה הכלל כל שניאותין בו ביום טוב משלחין אותו: גמ' כיני מתניא מפני שהוא צריך ביצת אומן מתני' דר' ליעזר דתנינן תמן מנעל על האמוס ר' ליעזר מטהר וחכמים מטמאין דברי הכל היא שנייא היא הכא שהוא כמכשיר כלי ביי"ט תני אין מפרקין את המנעל מעל האמוס ביי"ט אבל מפרקין את המנעל מן האמוס בחולו של מועד'. הרי הגמ' שאלה אם מה שאין ניתון ממנעל שאינו גמור תלוי במחלוקת ר"א וחכמים אם מנעל שע"ג האימוס טמא או לא. ותרצו מפני שהוא מכשיר כלי ביי"ט. ופי' החרדים ששאלת הירושלמי האם לחכמים שכבר נחשב כלי קודם יהיה מותר לגמור את הכלי ומשו"ה נאיתין ממנו. ותרצו שאע"פ שנחשב כלי לגבי טומאה מ"מ אסור לגמור את הכלי ביי"ט. דלא כמ"ש כאן בירושלמי.

**ב.** והחרדים כתב שהוא דחיה בעלמא והעיקר כמ"ש כאן. ומביא שהבבלי שבת קמ"א תולה את המוקצה של נעל ע"ג האימוס בר"א וחכמים (אלא שהתם מדובר לענין מוקצה ובפשיטות הנושא אם יש התיר של גופו ומקומו משום שהוא כלי. וע"ז תלו ולא באם מותר לגמרו. וכאן לשון הירושלמי על תיקון

שלו. וצ"ב אם החרדים השווה מוקצה לגמר כלי או שגם שם צריך אפשרות לגומרו שאל"ה לא נפק"מ בשם כלי לגבי טומאה. עיין תשב"ץ שמוקצה לא תלוי בטומאה אלא באפשרות שימוש עיי"ש אם לקולא או לחומרא וכו'). וצ"ע אם אפשר לסמוך ע"ז להכריע זה מפני זה. ומ"מ בר"ח הביאו ונראה להלכה שכתב בתו"ד קיי"ל כו' וצ"ע.

#### מסקנת הדברים

**התבאר** בדברינו, שמהירושלמי רבינו חננאל ור"ת רשב"א ותורא"ש גם כלי שאינו גמור, כל שהגמר תיקון שלו הוא מעשה קל, והכלי עומד לכך, כבר יש לו שם כלי לגבי טומאה וה"ה לגבי שבת, ושוב אין איסור לגומרו בשבת ויו"ט. ואין ראייה מהבבלי דלא כן, שהבבלי איירי לפני צירוף של"ש כלל הסברא הזאת. ויש שטענו ברמב"ם מבורא שאסר מדרבנן, והארכנו לפרש שלענ"ד לא נראה כן. ולפי היתר זה היה מותר גם לפתוח בפקק מתכה. אך יש כמה פקפוקים בהיתר זה א' הצד שהרמב"ם אסר מדרבנן ב' הסתירה בירושלמי ג' הצד בעבודת הקודש שאוסר ד' החילוק בסוגיא של פותח בית צואר. ואף שלענ"ד עיקר ההכרעה בכל שאלות אלו לקולא כפי שהארכנו מ"מ יש צד פקפוק. אך מ"מ זה משנה מאוד את משקל השאלה בפתיחת בקבוקים, שאינו ספק איסור דאורייתא, שנחלקו הפוסקים מסברא אם מותר או אסור. אלא דבר שיש עליו סוגיא גדולה שנראה שמותר, אלא שיש חשש אם לאסור מ"מ מדרבנן, או ספיקות אחרים, וא"כ הרבה יותר קל לצרף את הפוסקים שהתירו מסברא להיתר הנ"ל.



## הרב אברהם יהושע דוב רעטעק

רב דביהמ"ד שערי חיים דק"ק פארקווא, מאנסי יצ"ו

### הניח ביצה חי' לתוך הקדירה בבין השמשות האם נאסר המאכל משום בישול עכו"ם

הנה מבואר מהמחבר סי' קי"ג סי' ט' שבכל אופן שיש מחלוקת הפוסקים, אם הוא הפסד מרובה או ערב שבת או יו"ט, יש להקל כדעת המקילין באיסור בישול עכו"ם, וכן מבואר בפרי תואר על המחבר סי' קי"ג סי' ד', והיינו שהגם בסתמא היה מחמירין על דין זה כדעת המחמירין, מ"מ לצורך שבת או יו"ט או בהפסד מרובה מקילין כדעת המתיר. וא"כ בנידון דידן אם אין לו ביצים אחרים ניתן לדון האם יש איזה צד שיש להקל, כדי שיהא יכול לקיים המנהג לאכול ביצים ובצלים בש"ק.

ג) הנה בתוס' מסכת ע"ז דף ל"ח ע"א מביא שיטת הראב"ד, שאם העכו"ם בישל בבית ישראל, אין איסור של בישול עכו"ם, וכן הובא במרדכי בשם ראשונים אחרים. [ועיין באחרונים יש מבוכה בהגירסה מי הם אלו הראשונים שהמרדכי מביא, וגם האם זה שתוס' מביא הוא הראב"ד או לא].

ובאיסור והיתר נקט כן להלכה, שאין איסור של בישול עכו"ם בדבר שנתבשל בבית ישראל, ומובא דבריו בדרכי משה סי' קי"ג ס"ק א', ובתורת חטאת נקט להלכה שבדיעבד באופן שכבר נתבשל יש לסמוך על שיטה זה.

ד) הנה בתשובת הרמב"ן מובא בב"י מתיר בשפחות הקניות לנו, דהיינו אותן שאנו מוזהרין על מלאכך בשבת, כיון שן קניות לנו, אין דינן כעכו"ם

נשאלתי אחד בישול לצורך שבת הטשאלנט, והניח על הבלעך, ושכח להדליק האש, ובתוך הטשאלנט שכבר היה מבושל, הניח ביצים שאינם מבושלים כלל, לצורך אכילת ביצים ובצלים.

ובעוד בין השמשות הזכיר עצמו, ששכח להדליק האש, וקרא עכו"ם להדליק האש, כמבואר בסי' רס"א שמותר לומר לעכו"ם לעשות מלאכה בין השמשות לצורך שבת, אבל אח"כ זכר שהביצים לא היה מבושלים, ונמצא שהביצים נתבשלו ע"י פעולות העכו"ם.

ונשאל השאלה, א'. האם נאסרו הביצים משום בישול עכו"ם. ב'. ואם נאסרו הביצים, האם נאסר גם הטשאלנט משום בליעות שקיבל המאכל מהביצים.

#### תשובה

וזה החלי בעזרת צורי וגואלי:

א) הנה אפילו על הצד שהביצים נאסרו, הטשולנט ודאי מותר לאכול, כמבואר בש"ך סי' קי"ג ס"ק כ"א דבדיעבד באופן שכבר נתערב נקטינן, דבשולי עכו"ם בטילם ברוב, וכן מבואר גם בש"ך סי' קי"ב ס"ק כ"ג, וכיון שיש רוב בהטשאלנט נגד הביצים מותר לאכול.

ב) הנה יש לדון על הביצים האם יש להתיר בדיעבד לצורך מאכלי שבת, כיון שמנהג ישראל תורה לאכול ביצים ובצלים לכבוד שב"ק.

סובר שהלשון רבים של הרמ"א קאי על שתי שיטות. א'. שיטת הרמב"ן שמתיר בשפחות שלנו. ב'. שיטת הראב"ד המובא בתוס' שמתיר בישול עכו"ם בבית ישראל.

ולפי"ז נראה שהגר"א סובר שהרמ"א חזר ממה שפסק בתורת חטאת, שיש לסמוך על שיטת הראב"ד בדיעבד, וכאן בשו"ע פוסק שאין לסמוך על זה אלא בצירוף שיטת הרמב"ן שמתיר בשפחות שלנו, בצירוף שיטת הראב"ד שמתיר בבית ישראל

ולמעשה הש"ך יש לו ג' דרכים בכוונת הרמ"א. א', שכוונתו לשיטת הרמב"ן המובא במחבר שמתיר בשפחות שלנו. ב'. דהרמ"א לא קאי על המחבר, אלא על שיטת איסור והיתר, המובא בדרכי משה שבבית ישראל אין איסור של בישול עכו"ם. ג'. שקאי על השיטה המובא בתשובת הרמב"ן שאין אסור משום בישול עכו"ם אלא בעושה מרצונו, אבל בשפחות העושים בעל כרחם בין ירצו בין לא ירצו, אין שייך בזה איסור חתנות.

ובמ"ז ס"ק ג' אומר שכוונת המחבר לשיטת הרמב"ן שאינו מותר אלא בשפחות הקניות לנו, אבל מסיים שהאיסור והיתר מתיר בבית ישראל בכל אופן, ויש לסמוך על זה בדיעבד, "אע"ג דלא קי"ל כוותיה", עכ"ל. רצ"ב כוונת הט"ז "אע"ג דלא קי"ל כוותיה" שהרי אומר שיש לסמוך עליו בדיעבד, ומה כוונתו דלא קי"ל כוותיה. ולכאורה כוונתו אע"פ שמעיקר הדין לא נקטינן כשיטת הראב"ד מ"מ בדיעבד שכבר נתבשל יש לסמוך על זה, כיון דבישול עכו"ם היא איסור דרבנן, יש להקל בו בדיעבד, וכן מבואר בפרי תואר על מחלוקת זה שכוין

לענין איסור בישול עכו"ם, והרא"ה והרשב"א חולקין עליו שאע"פ שמסתבר כדבריו מ"מ ראוי להחמיר באיסור בישול עכו"ם. והמחבר בסי' ד' מביא שני הדיעות, והרמ"א כותב וז"ל, ובדיעבד יש לסמוך על דברי המתירים, ואפילו לכתחילה נוהגין להקל בבית ישראל, שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל, כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט ע"כ.

ובפשוטו כוונת הרמ"א שיש לסמוך על שיטת המתירים, היינו שיטת הרמב"ן שהביא המחבר, שהוא מתיר בשפחות הקניות לנו שאנו מזהרין על שביתתן בשבת, אבל לא על השפחות המצויות בינינו, שאין הן קניות לנו ואין אנו מזהרין על שביתתן בשבת.

והש"ך נתקשה בזה שזה הוא כוונת הרמ"א, שהרי הרמ"א כותב "יש לסמוך על דברי המקילין", ומשמע מזה שלמעשה יש לסמוך על זה, וקשה שהרי אין שייך זה בזמנינו שהרי אין מצויות בינינו עבדים ושפחות הקניות לנו, ומפשטות לשונו משמע שהרמ"א כותב היתר הלכה למעשה. ועוד שהרמ"א משנה מלשון המחבר שהמחבר כותב בלשון יחיד, יש מי שמתיר, בלשון יחיד שכוונתו לתשובת הרמב"ן הנ"ל שהיא יחיד שמוכא בכ"י בשיטה זה, אבל הרמ"א כותב בלשון רבים יש לסמוך "אדברי המתירים" ומשמע מזה שכוונתו לעוד שיטת המתירים, לא דעת הרמב"ן לבד.

ולפי דיוק הנ"ל י"ל שזה הוא טעמו של הגר"א שכותב באות י"א על הרמ"א ד"ה ובדיעבד וז"ל מצורף לדעת הראב"ד בתוס' ל"ח א' ד"ה אלא, ד"מ בשם איסור והיתר, עכ"ל. והיינו שהגר"א



שבישול עכו"ם אינו אלא מדרבנן, וכן היא איסור קיל, הולכין בו להקל.

**היוצא** לנו מזה שהש"ך יש לו צד אחד שהרמ"א סומך על שיטת הראב"ד, שבבית ישראל מותר בדיעבד, וכן הט"ז סומך על זה בדיעבד, וכן נראה מדברי הפרי תואר, שיש לילך בדיון זה אחר המיקל, והגר"א סובר שאין לסמוך על שיטה זה רק בהצטרף עוד שיטות.

ה) במעשה דידן יש עוד צד להתיר, שהרי מעשה שהיה שקרא לעכו"ם להדליק האש ערב שבת בין השמשות. דהנה שיטת הרא"ה מובא כאן בב"י יו"ד סי' קי"ג דעכו"ם שבישל לצורך חולה בשבת מותר לבריא לאכלו במוצ"ש, ואין בו משום בישול עכו"ם.

**והסברא** לזה איתא בשו"ת הר"ן דכל כי האי היכירא אית ליה, שכיון שכל האיסור של בישול עכו"ם הוא רק גזירה משום חתנות, א"כ בכל אופן שלא שייך שיבוא לידי מכשול, לא גזרו בו רבנן, ולכן אם העכו"ם בישל באופן שאסור לנו לבשל, דהיינו שבישל בשבת לצורך חולה, ובסתמא לא יבשל לצרכינו בשבת, שהרי אסור לבשל לצורך ישראל בשבת, וזה הוא אופן נדיר ולכן לא גזרו בו לאסרו, וכן מבואר בנקודת הכסף בביאור הגר"א שזה הוא סברת הרא"ה. וכן נפסק ברמ"א כאן סי' קי"ג ט"ז, ועיין בט"ז שחולק על הרמ"א, וסובר שכל שאינו לצורך חולה יש בו משום בישול עכו"ם, ואין נפק"מ אם נתבשל בשבת או לא, והנקודת הכסף מתרץ קושית הט"ז שם ונקט להלכה כהרמ"א שכל שהעכו"ם בישלו בשבת אין בו משום בישול עכו"ם.

הנה מביאור הגר"א כאן שמסיים בזה שמציין להחולקים על הרמ"א, משמע מזה שסבר כהחולקים על הרמ"א, אבל באו"ח סי' שי"ח סי' ב' איתא בביאור הגר"א שעכו"ם שבישל לצורך חולה בשבת אין בו משום בישול עכו"ם, והובא דבריו שם במשנ"ב ס"ק י"ד ומשמע שם במשנ"ב שכן נוקט להלכה. אבל המשנ"ב בסי' שכ"ח ס"ק ס"ג נקט להלכה כהט"ז וכהחולקים על הרמ"א, שגם אם נתבשל בשבת אסור משום בישול עכו"ם. ועיין בשערי ציון ס"ק מ' שמצרף שיטת הרמ"א לענין הכלים, דהיינו שהכלים שבישלו בהן העכו"ם לצורך חולה בשבת מותרים בלי הגעלה בצירוף שני שיטות. א'. יש כמה שיטות שבישול עכו"ם אינו אסור הכלים. ב'. שיטת הרא"ה וכפי שנפסק בהרמ"א שאין איסור בישול עכו"ם כלל בשבת. הרי הגם שכאן בסי' שכ"ח המשנ"ב לא נקט להלכה כהרמ"א מ"מ בצירוף עם עוד שיטה שפיר סמכין על הרמ"א.

חרי שיש לנו כבר שני צדדים להתיר. א'. שיטת הראב"ד שבבית ישראל אין בו משום בישול עכו"ם. ב'. שיטת הרמ"א והנקודות הכסף שכשהעכו"ם בישלו לצורך ישראל בשבת אין בו משום בישול עכו"ם.

ו) הנה בשו"ת בעי חיי מבעל כנה"ג סי' קנ"ד קנ"ה הובא בדרכי תשובה, דן בשאלה כזה להתיר מטעם ספק ספיקא, שי"ל שהלכה כשיטת הראב"ד שאין איסור בישול עכו"ם בבית ישראל, ואת"ל שאין הלכה כהראב"ד הרי יש שיטת הרא"ה שכל שנתבשל בשבת אין בו משום בישול עכו"ם, ומסיים שם שהוא ספק פיקא המתהפך, והרי אנו סמכין

על ספק ספיקא גם להתיר דאורייתא, כש"כ באיסור דרבנן יש לנו לסמוך על ספק ספיקא.

הרי שיש לנו אילן גדול לסמוך עליו, אבל אכתי אינו ברור כל כך שם שהבעי חיי מתיר בנידן דידין, הגם שהיסוד שהוא ספק ספיקא שייך גם בנידן דידן, אבל למעשה שם בהתשובה מצרף גם צד שלישי, והוא שיטת המחבר שבעבדים ושפחות לא שייך בישראל עכו"ם, כיון שדינן כישראל. ולכן יש להסתפק האם הבעי חיי לא התיר אלא אם יש צד שלישי להתיר. וגם יש להסתפק, אפילו נאמר שהבעי חיי התיר בשני צדדים לבד, מטעם ספק ספיקא כנ"ל, אולי אינו סומך אלא על שיטת המחבר שבעבדים ושפחות הוא מותר כנ"ל.

(ז) הנה יש לדון גם בשאלה דידן עוד שד להתיר, שהרי כאן היה המעשה שעיקר התבשיל היה "הטשולנט" שכבר היה מבושל, ורק היה שם בהקדירה גם ביצים חיים שעליהם אנו דנין, האם יש עליהם האיסור של בישול עכו"ם או לא. הנה יש לדון כיון שאינו עיקר התבשיל שבקדירה, אלא מיעוט של הקדירה, לא חל עליו האיסור של בישול עכו"ם, דאיתא בהמחבר סי' קי"ג סי' ב' עירב דבר הנאכל כמו שהוא חי עם דבר שאינו נאכל כמו שהיא חי, ובשולם העכו"ם, אם העיקר מדבר שיש בו משום בישולי עכו"ם אסור ואם לאו מותר, עכ"ל.

ועיין בסי' קי"ב סי' ו' ובמטה יונתן שם שמביא בשם הפרי תואר, שאם רוב התבשיל היא מדבר שאין בו משום בישול עכו"ם, ויש בו ג"כ מחמשת המינין שיש בהן משום בישול עכו"ם, שדנו בזה האם

יש בתבשיל כזה משום בישול עכו"ם או לא, דהפ"ת סובר יש בזה משום בישול עכו"ם כיון שבהלכות ברכות נקטינן שכל שיש בו מחמשת המינין, הרי זה הוא עיקר התבשיל, א"כ גם לענין הלכות בישול עכו"ם הרי זה נחשב כעיקר התבשיל, אפילו הם רק המיעוט, ואם שייך בהם בישול עכו"ם, הרי נאסר כל התבשיל, והמטה יונתן חולק על הפ"ת שהאיסור של בישול עכו"ם אינו תלוי כלל בהלכות ברכות, ששם יסוד הדין הוא שמברכין על עיקר התבשיל, וחמשת המינין מחמת חשיבותו נחשב תמיד כעיקר התבשיל, הגם שהוא רק מיעוט התבשיל, ולכן הברכה נקבע עליו, הברכה נקבע לפי מה שנחשב לעיקרו של התבשיל, משא"כ לענין בישול עכו"ם האיסור תלוי מה היה עיקר מעשה העכו"ם, אם עיקר מעשיהו הוא על דבר ששייך בו בישול עכו"ם, הרי זה בכלל האיסור, ואם עיקר מעשיהו הוא על דבר שאין שייך בו האיסור של בישול עכו"ם, לא נאסר התבשיל, ולכן סובר המטה יונתן שתלוי ברוב התבשיל, ואינו תלוי כלל בחמשת המינין, שאם רוב התבשיל הוא מדבר ששייך בו בישול עכו"ם, הרי זה מעשה של בישול עכו"ם שגזרו עליו, שהרי זה עיקר מעשהו, ואם רוב התבשיל הוא מדבר שאין שייך בו בישול עכו"ם, הרי עיקר מעשיהו אינו על דבר ששייך בו בישול עכו"ם אין זה מעשה שגזרו עליו.

ובן מבואר בפרמ"ג סי' קי"ב במשב"ז ס"ק ב' שפת שרובו אורז ומיעוטו סלת, הגם שלענין ברכה ולענין שאר דיני פת דינו כפת, מ"מ לענין פת עכו"ם הולכין להקל שאין דינו כפת ואין בו משום פת עכו"ם. ומתוך דברי הפרמ"ג עצמו משמע שהוא מטעם שהולכין להקל

**אבל** י"ל שיש צד שאין לדמות סברת המטה יונתן לכאן, שאולי רק בתבשיל אחד הולכין אחר רוב התבשיל, מפני שרוב מעשה הבישול בתבשיל זה הוא בהיתר, ולכן נקבע על מעשה זה, שהיא מעשה היתר, אבל כשיש שני תבשילים נפרדים, יש לדון על כל תבשיל בפני עצמו, האם המעשה בישול של תבשיל זה הוא מעשה היתר או לא. ובקיצור הדברים החקירה היא, האם יש לדון על מעשה הבישול שעשה בפועל, דהיינו הקדירה שבישול, או יש לדון על כל תבשיל בפני עצמו מה מעשיהו

**ז** אגב נכתוב דבר נאה שראיתי בספר חקר הלכה מהגאון רבי נפתלי הערצקא לנדוי זצ"ל אבד"ק סטרעליסק עפ"י סברת המטה יונתן והפרמ"ג הנ"ל. הנה בהמחבר באו"ח סי' שכ"ה סי' ד' פת שאפה אינו יהודי לעצמו בשבת, יש אוסרים ויש מתירים ע"כ הנה שני שיטות מחולקים האם הפת אסור משום מעשה שבת, או משום מוקצה.

**והקשה** הט"ז דבפשטות לא מיירי המחבר מפת פלתר, שהרי המחבר כותב שאפה לעצמו, ועוד אפ"א הוא פלתר, הרי אפה בשביל ישראל ודאי אסור לכו"ע, כמבואר שם בסי' ו' ואפילו אפה בשביל ישראל ובשביל עכו"ם ג"כ אסור כמבואר שם, אלא ע"כ שמירי כאן שאינו פלתר ואפה בשביל עצמו ממש, וא"כ קשה איך שייך לדון האם אסור משום מעשה שבת או מוקצה הלא בלאו הכא אסור משום פת עכו"ם שהרי הוא פת בעה"ב, שאינו מותר אלא כשאין פת מצוי כלל, ובשו"ע מתיר בסתמא בכל אופן וצ"ע, ע"כ. [ועיין בביאור הלכה

באיסור פת עכו"ם, אבל המטה יונתן מבאר טעמו שפיר שלענין איסור פת עכו"ם הולכין אחר רוב מעשיהו, שצריך להיות נקבע שהוא מעשה של אפיית פת עכו"ם ולכן הוא תלוי ברוב.

**ואולי** י"ל בסברת המחלוקת בין הפרי תואר והמטה יונתן, שיש לחקור מה הוא הגדר של איסור בישול עכו"ם שאסרו חז"ל, האם חז"ל אסרו תבשיל שעכו"ם עשה בו מעשה בישול, שכיון שעשה בו מעשה בישול יש גזירה משום חתנות, ולפי צד זה כל שעיקר מעשיהו אין שייך בו האיסור אינו בכלל האיסור, או לא, שגדר האיסור, אינו בשביל שהעכו"ם עשה מעשה בישול, אלא לאכול תבשיל שנתבשל ע"י עכו"ם, גזרו חז"ל משום חתנות, כיון שהעכו"ם המציא לו מאכל, יש בו חשש חתנות, ואינו משום המעשה של העכו"ם, אלא עיקר הקפידא על התבשיל שהמציא לו ע"י הבישול, ולפי"ז הדבר תלוי בהתבשיל, איזה מין תבשיל הוא זה, אם הוא מין תבשיל שיש בו איסור בישול עכו"ם, שייך בו האיסור, ולקבוע איזה מין תבשיל הוא זה שפיר תלוי בהלכות ברכות מה היא עיקר שם התבשיל.

**ח** הנה יש לדון לפי שיטת המטה יונתן, שעיקר יסוד הגזירה היא המעשה בישול של העכו"ם, כאן במעשה דידן שיש כאן שני תבשילים בהקדירה. היינו א'. הטשולנט ב'. הביצים ורוב המאכל שהוא בתוך הקדירה הוא הטשולנט, שאין בו איסור של בישול עכו"ם, שהרי כבר נתבשל, י"ל שאין זה מעשה בישול האסור, כיון שעיקר המעשה, היא על הרוב מאכלים שיש בהקדירה, שאין שייך בו האיסור בישול.

שהביא בשם האחרונים, שמיירי בעיר שרובה עכו"ם].

והחקר הלכה מתרץ לפי המטה יונתן והפרמ"ג הנ"ל, דמיירי מפת שרובו אורז ומיעוטו דגן, שלענין המוציא וכל דיני פת דינו כפת, מדין כל שיש בו מחמשת המינין הרי זה נעשה העיקר, משא"כ לענין הדין של פת עכו"ם הולכין אחר רוב ממש, שאם רוב מהפת הוא ממין שאין בן דין פת עכו"ם, אין עליו דין פת עכו"ם, שלענין פת עכו"ם הולכין אחר רוב מעשיהו, ע"כ דבריו הנעימים.

(י) תבנא לדינא: הנה הטשולנט ודאי מותר לאכלו, כמו שהבאנו מהש"ך שבדיעבד שכבר נתערב ברוב, בטל ברוב ואין צריך שישים לבטלו. ולענין הביצים הנה הבאנו בשם שו"ת בעי חיי שמתיר

מטעם ספק ספיקא, אבל למעשה מסיים שלכתחילה יחמיר, מפני שהוא רק אכילה של תענוג, ועיין שם שמיירי שרוצה לאכלו למוצאי שבת לתענוג, ולכן אומר שלכתחילה יש להחמיר, כיון שיש פוסקים האוסרים, לכתחילה יש לחוש לדבריהם. אבל במעשה דידן לענין אכילת ביצים ובצלים בשבת, שהוא מנהג ישראל תורה, והוא חלק ממצות עונג שבת, ודאי שהוא בכלל אכילה של מצוה, שמבואר במחבר סי' קי"ג סי' ט' שלצורך שבת ויו"ט יש להקל באיסור בישול עכו"ם. ולכן אם יכול ליקח מאיזה שכן ביצים, ודאי יש להחמיר לכתחילה לעשות כן, ויחוש לשיטת האוסרים, אבל אם אין שייך ליקח משכן, מותר לאכול הביצים לכבוד שבת, וישראל קדושים אדוקים במצוות עונג שבת, וה' הטוב יצילנו משגיאות.



## הרב יעקב יוסף ווינקלער

בעמח"ס 'פנינת השבת' על הל' שהייה חזרה והשטנה  
לעיקרואד יצ"ו

## בדין הורים המבקשים להביא להם דבר המזיק לבריאותם או לכבודם, כאלקוהול סיגריות או סוכר וכדו'

שאלה:

של אותו אדם, שכן כידוע שתיה מרובה  
מאלו המשקאות מזיקה לבריאות.

וגם גורם הדבר לצער ובזיון גדול לבניו,  
בזה שרבים רואים את אביהם שיכור  
כלוט, ואינו יכול להלך כאחד האדם, והם  
צריכים לתומכו. ומלבד הצער שיש להם  
בזה, גם הדבר פוגע ופוגם בשם הטוב  
ובמעמד של המשפחה כולה, ואך למותר  
להאריך בזה. ומלבד זה כשהאב נמצא  
בגילופין דרכו להתנהג ולדבר אל בניו  
באופן הפוגע בהם, וכשהוא פקח אינו  
נוהג ומדבר כך אליהם.

ונשאלת השאלה כיצד על הבנים לנהוג  
כשהאב מצוה עליהם לקנות  
אלו המשקאות ולהביאם לביתו, או שהוא  
אומר להם להגיש לו משקה אשר נמצא  
בבית, האם עליהם לשמוע בקולו, או לא.  
והאם מותר להם להסתיר ולסלק משקאות  
אלו הנמצאים כבר בבית, וכיצד הדין  
כאשר האב מחזיק כבר בידו בקבוק  
משקה, האם מותר ליטול אותו מידי  
[בניגוד לרצון האב].

ועוד צריך לדעת, האם מותר לבנים לומר  
לאביהם [אחר שהפצירו בו רבות  
להפסיק מלשתות ואינו שומע להם], כי  
כל עוד שלא יחדל מדרכו הרעה הזו, אזי  
לא יתנהגו אליו כראוי, כגון שלא ידברו  
עמו, או שלא ינהגו עמו באחד מעניני  
הכבוד שהיו רגילים בו.

**אדם** החולה במחלת ה'סוכרת'  
[DIABETES], והוא מבקש  
מבניו לקנות או להביא לו דברי מאכל או  
מיני מאפה מתוקים, אשר הם מסוכנים  
מאד בשבילו. וכן אדם החולה על ריאותיו  
ל"ע, והרופאים הזהירו אותו כי העישון  
מסוכן מאד בעבורו, והוא מבקש מבניו  
שיביאו או יקנו לו סגריות, וכל כיו"ב.

**ביצד** הדין בזה, האם הם חייבים לשמוע  
בקול האב ולמלאות בקשתו, כי  
אין הם 'אחראים' על שמירת בריאותו,  
כאשר הוא מצידו אינו שומר על בריאותו.  
או שמא אסור להם לשמוע בקולו, ואולי  
גם מותר להם להסתיר או לסלק מהבית  
הדברים המזיקים לבריאות האב או האם,  
כי במקום סכנה או היזק לא נאמרה  
המצוה דכיבוד אב ואם. גם יש לדעת  
כיצד הדין באופן שהאב או האם  
מחזיקים כבר בידם אותו דבר המזיק  
לבריאותם, האם מותר לבן או לבת ליטול  
זאת מידי הוריהם.

**כמו** כן יש לדעת, כיצד הדין באדם  
הגורם לעצמו לנהוג בבזיון גדול  
לעני כל רואיו, מחמת שהוא מורגל  
בשתיית יין ושאר משקאות חריפים,  
ונעשה שיכור או שהוא בגילופין, עד  
שאינו יודע את אשר הוא עושה ואת אשר  
הוא מדבר, ודבר זה גורם לנזק לבריאותו

מבקש מבנו [והוא הדין באם והוא הדין בבת, וכן הוא לגבי כל המשך דברינו, ונקטנו לשון קצרה] דבר המסוכן או מזיק לבריאותו, האם מותר או אף חובה עליו להביאו, או שמא אינו חייב ואפשר שאף יש איסור בדבר.

**ב.** האם מותר לבן לדבר קשות, שלא בדרך כבוד הראוי, אל אביו, על כך שהוא לא שומר על בריאותו [שאוכל דברים המסוכנים או מזיקים לו, או שמעשן סגריות וכל כיו"ב], או על כך שהוא גורם בזיון לו ולמשפחתו.

**ג.** האם מותר לבן להסתיר או לקחת מבית אביו דבר המזיק לו. ד. כאשר האב אוהז בידו דבר מאכל וכדו' המזיק או מסוכן לו, האם מותר לבן לקחת הדבר מידו של אביו [בכח, או אפילו שלא בכח].

**דברי הספר חסידים שאין לשמוע בקול האב ולהביא לו דבר המסוכן לבריאותו**

**נפתח** דברינו בס"ד בבירור השאלה הראשונה הנ"ל, כיצד הדין באב המבקש מבנו להביא לו דבר מאכל או משקה שהוא מסוכן לבריאותו. הנה על שאלה זו איתא להדיא בספר חסידים (אות רל"ד) שאין לבן לשמוע בקול הוריו, וז"ל: "מעשה באחד שחלה, בא הרופא אצלו לרפאותו, אמר לו, אם תשתה מים תהיה בסכנה, ואם תאכל מאכל פלוני תהיה בסכנה בנפשך, ואמר לבנו תן לי מים, ואותו מאכל פלוני, ואם לאו לא אמחל לך, לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, אמר לו הקהל, אל תהי חושש בדבריו"<sup>א</sup>.

**ואף** שהתנהגות זו בעלמא אסורה היא באיסור חמור, שהוא היפך מצות כיבוד אב ואם, אכן בנדון דידן, שכוונתם טובה היא, לשמור על בריאותו ועל כבודו ומעמדו בעיני כל רואיו, וגם למנוע מעצמם הצער והבזיונות שהוא מביא עליהם, וה'שם רע' שהוא מביא על כל משפחתם, צל"ד האם הותר הדבר, או לא. **וואת** השאלה מתרחבת גם בנוגע לשמירת הבריאות הרוחנית של ההורים, וכגון, שהאב או האם מבקשים לקנות עבורם [בממונם שלהם, ולא של הבנים] דבר מאכל האסור באכילה, או עיתון חילוני, או אחד מכלי הטומאה המצויים ל"ע בזמנינו, האם חייבים הם לשמוע בקול הוריהם, כי אין הם 'אחראים' לשמור על מצבם הרוחני של הוריהם, או שמא אסור להם לשמוע בקולם, כי בזה הם נעשים כשותפים לדבר עבירה, ואפשר שיש בזה משום 'לפני עור לא תתן מכשול', ובמקום איסורא ליכא למצות כיבוד אב ואם.

**ואי** נימא דאסור להם לנקוט בפעולה המביאה את הרע והדבר האסור אל בית הוריהם, עדיין יש לנו לדעת כיצד הדין כאשר העתון או המכשיר נמצא כבר בבית הוריהם, האם מותר לבנים להסתיר או ליטול לגמרי אלו הדברים, בכדי למנוע ההורים מדבר עבירה, או שמא יעברו בזה על מצות כיבוד אב וא"א, שהרי הם מצערים אותם בזה.

תשובה:

**נראה** לחלק כללות השאלות הנ"ל לכמה חלקים, ואלו הם: א. כאשר אב

<sup>א</sup>. בספר 'לקט יושר' לתלמידיו של בעל ה'תרומת הדשן' (ח"ב ע' ל"ו. הלכות כיבוד אב ואם אות ד') כתב: "אמר [רבו הנ"ל] שכתב בספר חסידים, אם אמר לבנו תן לי דבר זה לאכול או כהאי גוונא, ובנו

**ובפירוש** 'מקור חסד' על הספר חסידים הסמיך לדברי הס"ח הא דאיתא בגמרא בסנהדרין (צב,א): "אמר ר' אלעזר, כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר (ישעיה כז,יא) 'כי עם לא בינות הוא, על כן לא ירחמנו עושהו ויוצרו לא יחוננו'".

**וכתב** ה'מקור חסד', וז"ל: "רצה לומר, שאם מבקש דבר שהוא לרעתו, אסור למלא שאלתו, אם כי הוא מבקש הדבר. והביאו ראייה מדכתיב 'כי עם לא בינות הוא, על כן לא ירחמנו עושהו', הכוונה, שאם מתפלל על דבר שגלוי לפני הקב"ה שזהו לרעתו, אז הקב"ה כובש תפלתו [ונכמו שהאריך בזה ה'מוקד חסד' לעיל (אות י"ח ס"ק ל"ג)], וכן אם אביו דורש מה שלפי דעת הרופא היא סכנה לו, אסור למלא דרישתו".

**מח' הפוסקים כיצד הדין באב המבקש מבנו להביא לו דבר שאינו מסכנו ממש**

**ונחלקו** הפוסקים האם דברי הספר חסידים עולים על אופן דאיכא

סכנת חיים דוקא, כפי הנראה מפשיטות לשונו, או אף במקום דליכא סכנה, אלא שהמאכל או המשקה שהאב מבקש מזיקים לבריאותו, גם כן אין לכן לשמוע בקולו, וכדלהלן.

**הנה** החיד"א בפירוש 'ברית עולם' על הס"ח כתב: "אם תשתה מים תהיה בסכנה. אבל אם אין סכנה, אף שהוא מזיקו, ישמע לו. מהר"י מולכו ז"ל בתשובה כ"י". וכך כתב גם ב'ברכי יוסף' (סי' ר"מ ס"ק י'), וז"ל: "אם היה אביו חולה ואומר לו שישקו דבר שמזיקו, אבל ודאי דליכא סכנה, ישמע לו. וכן משמע מ"מ"ש ספר החסידים סימן רל"ד, שכתב דבמידי דסכנה לא ישמע לו, ומוכח הא אי ליכא סכנה, אף שמזיקו שרי. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובה כ"י סימן קי"ג". הו"ד בספר 'עליו חסידים' (אות ר"ל עד ר"מ), המיוסד על הספר חסידים, לבעל ה'פלא יועץ'.

**ברם,** בספר 'קול גדול' (סי' נ"ד) למהר"ם בן חביב, העלה להיפך מהאמור

יודע שהוא רע לו, אינו צריך ליתן לו. וחכרני שאמר זה דלעיל כשאמר בגזירה מווינא הי"ד, היו מענים את רבו בעו"ה, מוהר"ר אהרן זקצ"ל, וכשבא מהעיניו שואל כמה פעמים לשתות מים (ונמנעו בתחילה מליתן לו מחמת החשש שהשתיה תזיק לו), לסוף נתנו לו ומיד אחר השתיה נתבקש לשייבה של מעלה הי"ד".

ב. עוד הביא ה'מקור חסד' דה'משנת חסידים' הסמיך לדברי הס"ח הנ"ל, הא דכתב מהר"י אסאד בשו"ת 'יהודה יעלה' (ס' ק"ט), וז"ל: "על דבר השאלה על החולה שהזהירו אותו הרופאים מומחים שלא יאכל מצה ומרור כלל בלילי פסח, שאם יאכל יהיה בסכנה גדולה, והחולה רוצה להחמיר על עצמו ולסכן את עצמו, אם יברך על אכילתו או לא. פשיטא מילתא דעל זה נאמר 'אל תצדק הרבה למה תשומם'".

"ולא זה שחסיד שוטח הוא, אלא דאיסורא עביד, דכתיב 'אלה המצות וכו' וחי בהם' ולא שימות בהם, ומוזה ילפינן דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש וכו', לעבור גם בקום ועשה עבירה בידיים, מכ"ש לעבור על מצות עשה בשב ואל תעשה דקיל. וממילא אם אוכל מ"מ אין זה מברך אלא מנאין, דאין יאמר 'צוננו', והתורה אמרה 'ושמרתם מאד לנפשותיכם', וכן 'וחי בהם' וכו'. וגם אין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזו". ומכל זה יש לנו ללמוד לנדון דידן, דכאשר האב מצוה על בנו להביא לו דבר אכילה או שתיה שהם סכנה עבורו, דהוי כמצוה אותו לעבור על דברי תורה, שאינו מחוייב לשמוע לו.

אם ישמע לאביו בדבר המזיק לו, נעל"ד דאיסורא איכא ולא מצוה".

עוד מדברי הפוסקים כי גם דבר שאינו אלא מו"ק, אין להביא לאביו

והנה ב'שיירי כנסת הגדולה' (יו"ד סי' ר"מ הגהות הטור אות ל"ג) כתב, וז"ל: "אב שהיה חולה ואמרו לו הרופאים שאל ישתה מים ולא יאכל דבר פלוני, ושאל האב לבן שיתן לו מים ואותו הדבר שאמרו הרופאים שלא יאכל אותו, ואמר אם לא תתן לי לא אמחול לך לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, אינו מחויב לשמוע לו".

וציין הכנה"ג כי המקור לזה הוא בספר חסידים. אלא דניכר הדבר לעין כל רואה, דבס"ח הלשון הוא דאמרו לו הרופאים 'אם תשתה מים תהיה בסכנה, ואם תאכל מאכל פלוני תהיה בסכנה בנפשך', ואילו הכנה"ג השמיט תיבות אלו. ולהנ"ל נראה בדרך אפשר דהשמיטה מכוונת היא, כי לא רק במקום סכנה דינא הכי, אלא גם במקום היזק בלבד, דינא הכי הוא, שלא ישמע הבן לאביו, ולא יביא לו הדבר המזיק לבריאותו.

ובך יש ללמוד גם כן מדברי ה'מעם לועז' (פרשת יתרו. דיני כיבוד אב ואם אות ל"ה), ה'בית לחם יהודה' (הגהות השו"ע סעיף ט"ו), וה'ערוך השלחן' (סעיף מ"א), שהעתיקו גם כן דברי הספר חסידים בהשמטת לשון הסכנה שיש בדבר.

ואם כנים אנו בביאור לשון הכנה"ג, אזי כמו כן מכל הני פוסקים נראה גם כן דהכי סבירא להו, ד'סכנה' לאו דוקא, אלא הוא הדין בכל דבר המזיק, אין להבן לשמוע בקול אביו ולהביא לו מבוקשו. [ועיין בשו"ת 'ציץ אליעזר'

לעיל, וז"ל: "שאלה. מי שהיה אביו חולה ואמר לו השקני מים או דבר שמזיק, מהו שישמע אליו. היכא דאיכא סכנה בדבר, לא מיבעיא לן דודאי לא ישמע אליו, כי קא מיבעיא לן, היכא דליכא סכנה, מי אמרינן לא הזהירה תורה גבי אב ואם לתקלה, כגון דבר המזיק, או דלמא הרי נהנה לפי שעה, ושכמ"ה.

"תשובה. נלע"ד דלא ישמע אליו, דלא הזהירה תורה גבי כבוד אב ואם כזה לתקלה. ואין להקשות מעובדא דאימיה דרבי ישמעאל (ירושלמי פאה פ"א ה"א), דהואיל והוא רצונה הוא כבודה. דהתם לא היה דבר היזק לגופה לשתות מימי רחיצת רגליו. מה שאין כן בנדון שלפנינו זה, שהוא דבר המזיק לגוף, והוה ליה גרמא בנזקין, ובודאי שאם ישתה אותו משקה ויזיק לו, בודאי הגמור שבסוף יהיה תוהא על הראשונות, על ששתה אותו משקה שהזיק לו.

"ואם כן, אם הבן לא ישמע לאביו ואמו בנידון זה, אינו עובר על כיבוד אב ואם, דהאב שמחל על כבודו כבודו מחול, ובודאי שמוחל לו, שהוא יודע שמה שאין בנו מקיים את דברו אשר דבר, הוא להנאתו ולטובתו, ואינו מכוין להכעיסו. ויש להביא ראיה ממאי דקי"ל (סנהדרין פדב), דהמקיז דם או הרופא לא יקיז דם לאביו, דחיישנן דלמא חביל ליה.

"ובודאי' שמיירי שהאב רוצה שיקיז לו, ואפילו הכי אשמועינן לא יקיז לאביו, משום חששה רחוקה דלמא חביל ליה. כל שכן בנדון זה שההיזק ראוי הוא כבמוחזק, ולכן לא יאבה לו ולא ישמע אליו, ואע"ג דההיזק שיכא לו אינו סכנת נפשות, דהחובל באביו מיחייב אע"ג דליכא סכנת נפשות. ואם כן, הכא ודאי



"יתכן שנתכוין לומר דכבוד אב היינו כשנותן לאב, ולא כשהוא מחסרו. ולכן אם אין ההנאה שוה בנזק הגוף, הרי זה חשיב שמפסידו יותר ממה שמרויחו".

**ושוב** מצאתי בשו"ת 'באר משה' (ח"א סי' ס' אות י') שהרגיש בלשון ה'בית לחם יהודה' הנ"ל, שהשמיט תיבת 'סכנה', וכתב בזה"ל: "ועיין בספר חסידים, ומצאתי שבאמת כדברי הברכ"י בשם מהר"י מלכו, משמע מדבריו, אבל ראייה גמורה אין משם, כי הספר חסידים איירי במעשה שהיה כך היה בענין סכנת נפשות, אבל אין הכרח דבשארין סכנה, שאין הדין כן גם כן".

**ועוד** כתב ה'באר משה', וז"ל: "ואדרבה נראה לי דעל כרחך צריך לפרש כן דברי הס"ח, דאי כההבנה הפשוטה דרק במקום סכנה אל יתן הבן לאביו דבר המזיק לו, מאי קמ"ל, והא אין לך דבר העומד בפני פקו"נ. אלא ודאי המעשה שהיה כך היה במקום סכנה, ולכן הביא החסיד הדבר כדי ללמוד שאפילו שלא במקום סכנה, רק חולה בעלמא גם כן לא ישמע לו. ובזה עולים דברי הבית לחם יהודה יפה יפה". ושוב כתב כי מצא גם בכנה"ג השמטה זו דתיבת 'סכנה', וכתב כי כמעט אין ספק שהשמיט תיבה זו מחמת הדברים הנ"ל.

**ולעיל** מזה הביא 'באר משה' ראייה לדבריו, דהנה אף דקיימא לן דאב שמחל על כבודו, כבודו מחול, מכל מקום נקטו הפוסקים בהסכמה דאין האב רשאי למחול על בזיונו. כלומר, שאסור לבן לבזות אביו, אפילו במקום שקיבל רשות מהאב לעשות כן.

והרי לענין בזיון קטן [שאינו כמו לעמוד ערום בשוק שהוא בזיון גדול],

(ח"ה קונטרס 'דמת רחל' סי' ה' אות י"א) מש"כ בכל זה].

**ועיין** ב'יד שאול' (שו"ע שם אות י"א) שכתב, וז"ל: "ובזה אני אומר, דמכל שכן אם האב חולה ומצוה לבנו שיתן לו דברים המזיקים לו, שאינו מחוייב לכבדו בזה. ומצאתי בספר חסידים שכתב כן לענין דינא. ולפמ"ש הדבר מבואר בטעמו". ונראה מדברי ה'יד שאול' דנקט כי גם הס"ח לא אמר את דבריו במקום סכנה דוקא, אלא אפילו במקום של היזק בעלמא, ודלא כמו שדייק מהר"י מולכו הנ"ל.

**ועיין** ב'יד שאול' שתמן יסודותיו בזה על דברי הראשונים ז"ל ביבמות (ו,א), ד'אין עושה כיבוד אלא בעושה דבר להנאתו'. אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה של כלום, אין זה כבוד שנצטוו עליו. ואם בכה"ג ליכא למצות כיבוד או"א, על אחת כמה וכמה דליכא למצוה זו במקום של היזק.

**ובספר** 'נשמת אברהם' (י"ד סי' ר"מ הערה א') נתקשה בדברי ה'יד שאול', איך למד מדברי הראשונים הנ"ל, לענין דידן, וז"ל: "לא הבנתי את ה'מכל שכן', הא כאן על אף שהדבר יזיק לו, ודאי מדובר על מה שיקרה אחר זמן, וכעת יש להאב הנאה מזה, כי למה יבקש את האוכל או את המשקה אלא אם כן נהנה מהם כעת, על אף שידוע שאחר כך יזיקהו". [והיינו כדאיתא ב'קול גדול' הנ"ל בשאלה, ד'או דלמא הרי נהנה לפי שעה', ולכן מקום יש לומר דלא חיישינן להיזק שיגרם לאחר זמן, אלא עליו לשמוע בקול אביו].

**ובביאור** הדברים הביא את אשר כתב לו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, וז"ל:

פי אלו הדברים פסקתי לאיש אחד שבא לפני בשאלה, היות עתה בזמנינו שהרופאים החליטו שענין להעלות עשן (עישון סגריות) מזיק לגוף, ולאביו כל הרופאים בפה אחד החליטו שמזיק לו מאד מחמת מחלה שיש לו מקודם, אם אביו שלחו שיקנה לו סגריות, או יושיט לו סגריה, אם מחוייב או רשאי, או אסור לעשות כן, מאחר שאביו בעצמו יודע שמזיק לו.

**"ואמרתי** לו שאסור לו אפילו להושיט הסגריות השייכים לאביו. אבל לילך ולהצניע או לגנוב מאביו, כדי שלא יהיו לו סגריות, בזה אני עדיין נבוך, ולא ברירא לי, ויותר נראה שלא יעשה כן". [וכפי הנראה היינו משום שיש לחלק בין שוא"ת, דהיינו ענין של המנעות מעשיה, לבין קו"ע, דהיינו עשיית מעשה שאינו כרצונו של אביו].

**ונראה** מדברי ה'באר משה' כי דוקא בנדון השאלה שבאה לפניו, שהרופאים אמרו דלאביו העישון מסוכן ביותר מחמת מחלה שיש לו, בכה"ג הוא דאסר על הבן לקנות או להושיט לאביו סיגריה. אבל באדם רגיל שאין העישון מסוכן עבורו ביותר, יש לדון דחייב הבן למלאות בקשת אביו, דהרי סוף סוף רבים

נקטו הפוסקים כי צערא דגופא עדיף מבזיון קטן. כלומר, דעדיף לאדם להתבזות בזיון קל, מאשר להצטער. ומעתה נבוא חשבון, אם על בזיון קל אין האב רשאי למחול, כל שכן על היזק גופו, שאינו רשאי למחול. ולכן דבר פשוט הוא שאין להבן להושיט לאביו דבר המזיק לו.

אב המבקש מבנו להביא לו סגריות - חילוק בין אדם בריא, לאדם חולה שהעישון מזיקו

**על** פי אלו הדברים נבוא לברר כיצד הדין באב המבקש מבנו לקנות או להביא לו סגריות על מנת לעשנם. ומתוך הדברים שיובאו להלן בסמוך יתבאר כי יש לחלק בנדון זה בין אדם שאינו חולה על הריאות שלו וכדו', שהספק בזה הוא מצד הדעה הכללית דהעישון מזיק לבריאות, לבין אדם שהוא ל"ע חולה כנ"ל, והרופאים אמרו לי כי מחמת מחלתו העישון יזיק לו בעליל. דבאופן זה, אף אם אין העישון מכניס אותו בסכנה מיידית, מכל מקום, הא נתבאר גם במקום היזק, אין להבן לשמוע בקול אביו.

**ה'באר משה'** כתב על פי דבריו הנ"ל, לענין מעשה בנדר, ד"ז: "על

ג. בענין הא דמחילת האב אינה מועילה במקום בזיון, עיין בשו"ת 'להורות נתן' (ח"א אהע"ז סי' ס"א אות י') שביאר בזה, ד"ל: "בטעמא דמלתא דבאביו ורבו לא מהני מחילה לבזותו, יש לומר עפ"י המבואר ברש"י (ב"מ נ"א, א) דעונה שהיא צער הגוף, לא ניתן למחילה. ועיין ש"ס (בב"א, א"ל וכו' אדם מוחל על צערו). ומבואר בריב"ש (סי' ר"ב) דבמבזה חכם בפניו איכא צערא דגופא, עי"ש. ובין דבזיון הוי צערא דגופא, לא ניתן למחילה".

עוד כתב ה'באר משה' לטעון בענין זה, ד"ל: "ועוד הרי האוכל דבר המזיק, עובר על 'השמר לך ושמור נפשך מאד', ואסור לאדם לחבול בעצמו (ב"ק צ"א ע"ב). ועיין פר"ח (י"ד סי' קט"ז) שהאריך מאד בדברי חז"ל שאסרו וצו להרחיק מכל דבר המזיק (וע"ש בדרכ"ת). ולפי זה, אפשר דלהושיט לאביו דבר המזיק לו עפ"י פקודת רופא מומחה, בכלל איסור דרבנן הוא עכ"פ, ואין לו לסייע לאביו לעשות עבירה".

שהעישון עלול להזיק לאביו, אף שאין בזה חשש סכנה, אין לשמוע לאביו משום שאז יש איסור לעשן, ובמקום איסור אין דין כיבוד אב"ה.

**ועיין ב"לקוט יוסף'** (הלכות כיבוד אב ואם כרך ב' פ"ז סעיף ט"ז) שהאריך הרבה להציע מדברי הפוסקים בענין החיוב להמנע מעישון סיגריות, ובכל זאת לענין מעשה בנדון דידן, כתב בזה"ל: "אב המבקש מבנו שיתן לו סיגריה על מנת לעשן, או שילך לחנות לקנות לו סיגריות, אם יכול להתחמק מליתן לו בתאונות

הם המעשנים וגם מאריכים ימים, ובדבר שדשו בו רבים אין הבן פטור מלמלאות בקשת אביו".

**ובך** הובא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל [עיין קובץ 'מבקשי תורה' (קובץ כ' עמ' קנ"ב אות ד')] שכן כתב חתנו הגר"י ישראלזון זצ"ל בשמו, וז"ל: "אב המבקש מבנו סיגריה על מנת לעשן, אע"ג שלדעת הרופאים העישון מזיק באופן כללי, מכל מקום חייב ליתן משום כיבוד אב, דעדיין אין זה נכנס בגדר איסור. אבל אם רופא קבע באופן מיוחד

ד. ועיין בשו"ת 'אגרות משה' (יורד ח"ב סי' מ"ט) שכתב, וז"ל: "בדבר עישון סיגריות, ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה [דהיינו, לבוא לידי חולי], מן הראוי להזהר מזה. אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא, מכיון שדשו בה רבים, כבר איתא בגמ' בכה"ג שומר פתאים ה', בשבת דף קכ"ט ובגדה דף ל"א. ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורנו שמעשנין. וממילא אף לאלו שמחמירין לחוש להסכנה, ליכא איסור לפנ"ע בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן".

ה. ובספר 'וישמע משה' (ח"ב עמ' ר"ז) כתב מאשר שמע מהגר"ש אלישיב זצ"ל בענין דידן, וז"ל: "שאלתי אב המבקש מבנו לקנות לו קופסת סיגריות, והבן יודע בבירור שמטרת הקניה היא כדי לעשן את הסיגריות, האם חייב לקנות את הסיגריות לאביו משום כיבוד אב, או שאסור להכשיל את האב בדבר זה שכבר הסכימו כל המומחים שהוא דבר מסוכן ביותר, וקרא כתיב 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', ואם כן הרי זה כאילו אביו מצוהו לעבור על איסור תורה, שעל זה נאמר אני ואבי חייבים בכבוד המקום.

"והשיב אף שעישון סיגריות הוא דבר מסוכן, מכל מקום במה שהוא קונה את הקופסא לאביו עדיין אין בזה סכנה ודאית, שהרי יכול להיות שאביו יעשן רק סיגריה אחת ליום ולא יהיה בזה סכנה, וא"כ שוב אין בזה משום לפני עיור וחייב לציית לאביו.

"שוב שאלתי האם ישתנה הדין כשהבן יודע בבירור שאביו מעשן הרבה סיגריות בכל יום שהוא מסוכן מאוד. והשיב אף שבאמת האב מעשן הרבה, מכל מקום במה שהבן קונה את הסיגריות עדיין אין בזה משם לפני עיור, כיון שיש אפשרות להשתמש בהם באופן שלא יהיה בהם משום סכנה. שאל רבי אריה שליט"א, הרי גם סיגריה אחת ליום מזיקה, ואם כן אף בזה עובר על 'לפני עיור לא תתן מכשול', והשיב הרב, הבל הבלים, סיגריה אחת ליום עדיין אינה מזיקה".

ועיין בספר 'זיכרון דוד' (הלכות כיבוד אב ואם סימן ר"ד) שהחמיר בכל זה, וכתב ד'אביו ביקש ממנו שיקנה לו קופסת ציגערעטען, לא יקנה ולא יתן לו'. וזאת מכיון שלפי עדות הרופאים הוא סכנה נמשכת, פירוש, שע"י המשך הזמן יזיק לו הדבר. ובאמת שהוא דבר פשוט, שהרי אביו עובר בזה על איסור של 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', ואסור לאדם לשמוע לאביו לעבור על איסור.

והגם שנחלקו הפוסקים בדברי הס"ח, אם הוא דוקא בדבר שיש בו סכנה לאביו, או אפילו בלאו הכי, אלא שמוזק לו לבריאותו, בנידונינו אף את"ל דעישון אינו סכנה מיידיה, אעפ"כ אין לו לציית לו, כיון שבשורשו הוא דבר מסוכן להרגיל בכך. ואף להמזהר"י מולכו יש לומר דמודה בכגון דא, כיון שסוכ"ס הוא דבר הממית, ע"כ תו"ד.

ויש להסמין לזה הא דאיתא ברבים מספרי הפוסקים דגם בפורים יש איסור לשנות עד כדי שכרה, וכדכתב ה'ארחות חיים' (הל' פורים אות ל"ח): "חייב אינש לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהשיכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים, וכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט". הו"ד בב"י (ריש ס' תרצ"ה). וב'דרכי משה הארוך' (שם) הביא ככל הדברים הנ"ל מה'כל בו' (הל' פורים ס' מ"ה).

ויש לנו ללמוד מכל זה כמה יש להרחיק השכרות, עד שנאמרו כי 'אין לך עבירה גדולה מזו'. ולכן, גם הפוסקים שהתירו שכרות ממש בפורים, ודאי מודו דבשאר ימות השנה, יש להתרחק מזה מאד. ולכן עולה דאסור לבן לשמוע בקול אביו להביא או לקנות לו משקה המשכר, כאשר הבן יודע ומכיר באביו שהוא ישתה לשכרה [ולא כרוב אינשי השותים רק מעט, וגם זה רק בשבתות וימים טובים], שהרי כלל גדול נקוט בידינו דאסור לשמוע בקול האב, במקום שיש בו איסור, אפילו רק מדרבנן.

והנה בספר 'אוצר כיבוד אב ואם' (עמ' קפ"ב) כתב על דברי ה'ילקוט יוסף' הנ"ל, וז"ל: "ולענ"ד אכתי צ"ע בזה, שהרי ודאי אית ליה לאב הנאה בשתיה, אלא שהחשש הוא שאחר כך על ידי שתיתו יבא לידי בזיון, בזה איכא למימר דאף דקיי"ל שאין האב יכול למחול על בזיונו, הכוונה היא שאין היתר לבן לבזות את אביו ממש על ידי מחילתו, אבל אם יסתבב על ידי הכבוד בזיון יותר מאוחר, אפשר שבזה מחוייב עכשיו למלא בקשתו".

שונות, ראוי שיעשה כן. אך אם אי אפשר לו להתחמק, יתן לו סגריה, או שיקנה לו סיגריות. ומכל מקום אם יכול, טוב שישכנע את אביו בדרכי נועם, בענין זה וכו'. ואם הרופא קבע באופן מיוחד שהעישון מסוכן לאב זה, באופן כזה אין מצות כיבוד אב".

**וב'הערות'** (עמ' נ"ט) כתב דשאל את אביו, הגאון בעל ה'יחווה דעת' זצ"ל, והשיב לו שכיון שהעישון הוא דבר שדשו בו רבים, לפיכך אם אביו מצוה אותו שיקנה לו סגריות, לא יסרב לאביו, ויקיים מצות כיבוד אב ואם.

**אב המבקש מבנו להביא לו משקה חריף ודרכו לשנות לשכרה**

**ועתה** נבוא לדון בשאלה לענין אב המורגל בשתיית משקאות המשכרים במדה מרובה, ונעשה שיכור על ידי כך, ומבקש האב מבנו שיקנה לו או שיגיש לו משקה כזה, האם חייב הבן לשמוע בקולו, או לא. הנה בענין זה כתב בספר 'ילקוט יוסף' (שם סעיף י"ד), וז"ל: "אם האב מצוה את בנו להגיש לו משקה משכר, אם יש חשש שאביו ישתכר ויתבזה, או יתבטל מקיום מצוות, נראה שעל הבן לסרב לבקשת אביו, ויעשה כן בדרך ארץ".

**ובמעמא** דמילתא כתב: "שהרי אין זה מן הראוי לשנות לשוכרה, ולהביא עצמו לידי פטור מן המצוות, ואף יכול לבוא לידי חטא, וגם הוא בכלל כבוד הבריות. וכמה חסה התורה על כבוד הבריות, עד שאמרו שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה מן התורה. וגם שתייה מזיקה לבריאות כנודע, ורחמנא אמר 'ונשמרתם לנפשותיכם'".

לאב הנאה בעת אכילתו או שתייתו, ואף איסור יש בדבר וכמבואר לעיל.

**ומכל מקום**, חלילה להבין לדבר אל אביו קשות על כך שהוא שותה לשכרה ומביא קלון עליו ועל כל משפחתו, וכפי שיבואר להלן דאין שום היתר בעולם לדבר כך אל האב או האם, אלא עליו לנסות לדבר דרך כבוד ודרך ארץ, ולסבר את אזני אביו עד כמה הדבר רע ומזיק, ואם יצליח והיה זה שכרו. ואם לא יצליח לגמול אותו, אין עוד תביעה עליו כלל.

**במו כן**, אין היתר לבן 'להעניש' אביו על שתייתו, במה שלא ידבר עמו, או שלא ינהג עמו באחד מעניני הכבוד שהיה רגיל בו, דכל זה הוא ההיפך הגמור מ'כיבוד אב', ולכן אסור לו לעשות כן, הגם שמטרתו נכונה וחשובה.

**ולענין הסתרת או העלמת בקבוק משקה מבית האב**, על זאת הובאו לעיל דברי ה'באר משה' לענין דבר המזיק לבריאות האב [כמו סיגריות], ד'לילך ולהצניע או לגנוב מאביו, כדי שלא יהיו לו סגריות, בזה אני עדיין נכון, ולא ברירא לי, ויותר נראה שלא יעשה כן. וממילא הוא הדין גם בנוגע לענין דיין, לכאורה יש להמנע מזאת.

**אב האוחז בידו מאכל, משקה וכיו"ב המזיקים לו – נמילתם מיד**

**עד כאן** היו דברינו על הנדון האם חייב הבן לשמוע בקול אביו להביא לו דבר מאכל וכדו' שהוא מסוכן עבורו, או שהוא עכ"פ מזיק לבריאותו, אף שאין סכנה בדבר. ועתה נבוא לדון כיצד הדין באב שנטל בעצמו אותו דבר, האם מותר להבין ליטול זאת מידי או לא.

**ועל זאת השיב** לו ה'ילקוט יוסף' שם (שם עמ' נ"א) דאם מצד הבזיון שיהיה לאביו מחמת השתיה, אפשר שיש לדון בזה, וכפי שיבואר להלן בסמוך. אכן, מכיון דנתבאר לעיל דיש איסור גמור בשתיה לשכרות, וגם הדבר מזיק טובא לבריאות, אזי מחמת כן נראה כי אין להבין להגיש לאביו משקה זה.

**ולענין הבזיון שיגרם לאביו לאחר זמן מחמת שכרותו**, כאשר מצד שני כעת בעת השתיה לכאורה הוא נהנה מהדבר, בדבר זה נסתפק בספר 'כתבי אש' (ח"א מכתב ה'), וז"ל: "אגב אכתוב למר מה שמספקא לי כבר במצות מפני שיבה תקום והדרת וגו', אי איש הנ"ל יודע שהקימה וההידור, אף שנראה עתה שהוא לכבוד החכם וזקן, אבל יצמח מזה רעה להחכם וזקן, אי חייב, אי בתר עתה אזלינן דעתה נראה שמכבדו בזה, או אפשר בתר סופה דרעתו יצמח ולא חייב לכבודו, ואף שהחכם וזקן לא ידע מהעתיד, מכל מקום פטור וכו', וצריך עיון בזה".

**ומעתה לא מבעיא להצד של ה'כתבי אש'**, דאין חיוב לכבד אב או זקן אם יצמח לו רעה מזה, דהכא נמי איכא למימר דאין להבין לשמוע בקול אביו לקנות או להביא לו משקה המשכר. אלא אפילו אי נימא כהצד דאיכא חיוב כיבוד אב גם באופן שיצמח לו רעה מזה, יש לחלק בין הנדונים, כי כפי משמעות ה'כתבי אש', הכיבוד שמכבדו עתה אין בו ענין של היזק, אלא שיצמח מזה איזה ענין רע בעקיפין. משא"כ הכא שהמשקה או המאכל עצמם הם דבר המזיק, שפיר יש לומר דאין חיוב לכבדו בזה, אף שיש

ילך לו ויניח אחרים לנהגם כראוי [כדי שלא יבואו לידי בזיון. חיי"א]. מוכח דהבן בעצמו בכל אופן אסור לצער את אביו. וכ"נ קי"ל לגבי איסור חבלה, דאפילו כשהבן מכוון לרפואת אביו, אסור לו לעשות באביו חבלה, אלא אם כן בדליכא אחר.

**"ובאופן שמעט ממנו, אינו מזיק ממש, אם בביתו הוא נשמר מזה [ע"י אשתו], וברבים הוא רוצה לאכול, כיון שמעט לפי שעה אינו מזיק, מסתבר שלא יטלנו ברבים, כדי שלא לביישו. אבל מכל מקום אינו צריך ליתן לו".**

**ועולה** אם כן לגבי כל האופנים הנ"ל, דיש לחלק בין למלא בקשת האב להביא לו דבר המזיקו, דזאת אין לו לעשות, לבין אופן שהאב בעצמו נטל הדבר לידי, שמכיון שאין כאן סכנה ממש, אלא שהדבר מזיק לבריאותו, שאין להבן לנקוט בקום ועשה, וליטול זאת בכח מאביו, וכדברי החזו"א הנ"ל, ד'עקירת הבן מיד האב הוא הכלמה לאב'. וכבר נתבאר לעיל דאפילו להסתיר הדבר או להעלימו מן הבית, נקט ה'באר משה' שאין להבן לעשות זאת, וכל שכן שאין לו ליטלו מידי, דבזה הוא מבזה את אביו.

**אב המבקש מבנו לקנות לו מאכל שאינו כשר, או עיתון שאינו כשר**

**ולענין השאלה באב המבקש מבנו שיקנה לו איזה דבר אשר ידוע בוודאות כי הוא יביא את אביו לידי איסור, כגון עתון חילוני שיש בו דברי מינות ותועבה וכל כיו"ב, או אחד מכלי הטומאה המצויים ל"ע בזמנינו, או שהאב מבקש מבנו לקנות עבורו דבר מאכל שאינו כשר.**

**בענין זה דן בספר 'ויברך דוד' (הלכות כיבוד אב"א סימן ר"ג), וז"ל: "אביו [או אמו] שנטל מאכל שאינו טוב לבריאותו, כגון שסובל על מחלת סוכר ונטל מאכל המלא סוכר, האם רשאי הבן לנטלו ממנו אף שמצטער מזה, ומחו שיטלנו ממנו בכח. ואת"ל דמותר מהו שיעשה כן ברבים, כשאביו יתבייש מכך".**

**והביא על זאת הא דכתב ה'חזון איש' (יו"ד סי' קמ"ט אות ב') בתו"ד בביאור דברי הגמרא בקידושין (לבא), ד'עד היכן כיבוד אב ואם, כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו', וז"ל: "דנהי שאין הבן חייב ליתן לאב ארנקי לזרוק לים, מכל מקום, אם נטל האב לזרוק, ועקירת הבן מיד האב הוא הכלמה לאב, והאי הכלמה מוזהר הבן עליה, שהרי אין נקיות האב מהכלמת בנו, העדפה, והלכך אי משל בן, מוזהר הבן שלא להכלימו".**

**ויש לנו ללמוד מדברי החזו"א הוראה הנוגעת לענין מעשה, והיא, דבכל אופן שהאב מחזיק בידו איזה דבר לאוכלו וכדו', עצם נטילת הדבר מידי, יש בזה משום הכלמת האב, ואף אם הדבר נעשה בביתו באין רואים. [ומכל מקום, הדבר פשוט דבמקום סכנה ממש, חובה גמורה מוטלת על הבן ליטול זאת מאביו. ומי שאינו נוהג כן הרי הוא 'חסיד שוטה'].**

**ועל פי זה כתב ה'ויברך דוד' לענין דידן, וז"ל: "על כן נראה שישתדל לעשותו על ידי אחר, והוא על פי המבואר בשו"ע (יו"ד סי' ר"מ ס"י) שאם נטרפה דעת אביו, נוהג עמו כפי דעתו [כפי שטותו], אף שעל ידי כך מתבזה הוא ואביו. מלבד אם נשתנו [פירוש, נשתטה] ביותר שאז**

הנה הדברים פשוטים דכשם שאסור לעשות זאת עבור אדם בעלמא שאינו אביו, כי הוא נעשה שותף לדבר עבירה, ומסייע לדבר עבירה, וגם יש בזה משום ל'פני עור לא תתן מכשול' [עיין תוס' (שבת ג,א ד"ה בבא) ואכמל"ב], כך אסור לעשות זאת גם לאביו. דבמקום שהאב מצוה על בנו לעשות דברי שיש בו איסור תורה, או אף איסור דרבנן, אסור לשמוע בקולו, כמבואר בשו"ע (שם סעיף ט"ו).

וב'לקו"ט יוסף' (שם עמ' מ"ה) כתב כי כך שמע מאביו הגאון בעל היחווה דעת' זצ"ל שפסק כך לדינא, שאין לבן לשמוע בקול אביו. וגם כאשר האב יכול להשיג בעצמו העיתון [או אחד מכלי הטומאה המצויים ל"ע בזמנינו], אכתי איסור מסייע לדבר עבירה איכא גם בכה"ג. ולכן יתחמק מזה באמתלאות שונות. ועיין עוד שם (עמ' מ"ו) לענין קניית או הגשת מאכל אינו כשר לאביו.

ובספר 'לפני עור' (פרק ג' הערות לס"ח) כתב, וז"ל: "שמעתי בשם מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצ"ל], דבן שצוהו אביו לקנות עבורו עיתון חילוני,

#### סיכום הדברים:

- א. בספר חסידים כתב כי אב המבקש מבנו להביא לו מאכל או משקה שהוא מסוכן לבריאותו, אסור לבן לשמוע בקול אביו.
- ב. יש מהפוסקים שכתבו כי רק באופן שהמאכל או המשקה מסוכנים לאותו אדם, אין לבן לשמוע בקול אביו. אבל אם אין הדבר מסוכן ממש, אלא רק יכול להזיקו, באופן זה חייב הבן לשמוע בקול אביו, ולהביא לו את מה שביקש.
- ג. אבל רבים מהפוסקים כתבו כי גם במקום של היזק בלבד, ללא שיש סכנה בדבר, אין להבן לשמוע בקול אביו.
- ד. אב המבקש מבנו שיביא או יקנה לו סגריות בכדי לעשן אותם, חייב הבן לשמוע בקול אביו. אבל אם האב חולה ל"ע על ראותיו, והרופאים אמרו לו כי בשבילו העישון מסוכן, או שיזיק לו העישון בעליל, אין הבן צריך לשמוע בקול אביו.
- ה. אב המורגל לשתות לשכרה, אין הבן צריך לשמוע בקול אביו ולהביא לו משקאות המשכרים, כי השכרות היא בגדר עבירה, ואסור להבן להיות שותף לדבר עבירה.
- ו. אב או אם המבקשים מבנם לקנות עבורם [בממון שלהם, ולא של הבנים] דבר מאכל האסור באכילה, או עיתון חילוני, או אחד מכלי הטומאה המצויים ל"ע בזמנינו, אין לו לשמוע בקולם, וישתדל להשתמט ממילוי הבקשה בדרך כבוד.
- ז. אב האוחז בידו דבר המזיק לבריאותו, אסור לבן ליטול זאת מידיו, כי יש בזה משום הכלמה לאב.

ח. מי שרוצה להסתיר בבית האב דבר המסוכן לבריאותו, או שהוא רוצה לסלק זאת לגמרי מבית אביו, צריך עיון אם מותר לו לעשות זאת, ולכאורה יש לנקוט בשב ואל תעשה.

ט. בכל האופנים הנ"ל, כשאין היתר לסרב לבקשת האב, הנכון הוא שישתדל הבן לבאר לאביו חומר הדבר, ובדרך כבוד רצוי ופיוס, ישטח לפניו את דבריו, שלא טוב הדבר לאכול או לשתות דברים המזיקים לבריאות, וגם אם אינו מרגיש בנוק שנעשה לו, לאחר זמן עלול הוא להרגיש זאת, ואז כבר עלול להיות מאוחר מדי. והחכם עיניו בראשו וכיו"ב. ובזה יצא ידי חובתו כלפי אביו.





## הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

קרית יואל מאנרא יצ"ו

## אם מותר לראות הצגת אחיות עינים על קאמפיוטער, טעלעפאן וקעמאר"ע

וכדבריו מבואר בדברי המגיה למיימוני (הל' עבודת כוכבים פ"א) ע"ש, וכן כתב בתשובת הרב (שו"ת הרמ"א סי' ט"ז) עיי"ש. ובגליון מהרש"א ציין על זה דכן כתב בספר החינוך (מצוה ר"ג) עיי"ש.

**ובפתחי תשובה** (סק"ז) הביא מספר חכמת אדם (כלל פ"ט ס"ו) דהביא דברי הרמב"ם וכתב, ומזה תראה שאותן הבדחנים שעושין כדברים אלו על החתונות ונקראין טאשי"ן שפילע"ר עוברים בלאו דאורייתא, והמצוה לעשותן עובר משום לפני עור, ולכן מי שבידו למחות צריך למחות, וכ"ש שאסור להסתכל ולראותם, אבל אם הוא גוי שעושה נ"ל דמותר לראות. וכן כתב בקיצור שו"ע (סי' קס"ו ס"ד).

**ב)** ובדרכי תשובה (סקל"ז) הביא מספר משנת חכמים (סימן מ"ז בין שמועה סק"ג) שהזהיר ג"כ על זה, וכתב תוכחת מגולה על העושין כן בשמחת נישואין, דמשום לשמוח חתן יעשו איסור דאורייתא, ואין שום סברה לחלק בין דורות הקודמים שעשו בתחבולה יתרה ובין זמן הזה דמי פתי שיאמר שיש ממש בדברים הללו, שלא נמצא בשום מקום להקל בזה, ומצוה להזהיר להמון עם על זה, ובזה לא שייך לומר מוטב שיהיו שוגגין וכו' עיי"ש, ובספר מעין החכמה (בלאו דמעותן) הביא דברי הרמב"ם, וכתב דאלו הדברים מורגלים ומפורסמים בינינו ונקראים טאשע"ן שפילע"ר, ולדברי הרמב"ם אית

הנני להעלות עלי כתב אסתפקתא שנתעורר לי ברעיוני, והוא אם מותר להפעיל ווידא"ו וקלי"פ על קעמאר"ע או קאמפיוטער וטעלעפאן וכל שום וחניכא דאית להו, לראות שם הצגה של אחיות עינים שעשה אחד כבר על ידי תחבולה ומהירת היר, והיינו אם זה נקרא כמו שהוא עושה עכשיו אחיות עינים ועובר על לאו דולא תעוננו או לא, והדברים לא נכתבו להלכה ולמעשה רק לעורר המעיינים.

**א)** אחיות עינים שלא ע"י כשוף אם הוא אסור: כתב המחבר (יו"ד סי' קע"ט סט"ו) אוחד את העינים אסור. וכתב הש"ך (סק"ז), עיין ב"ח שכתב בשם הרמב"ם (ל"ת ל"ב) דגם אחיות עינים שאינו על ידי כשוף רק על ידי מראה ותחבולות ועל ידי קלות התנועה ביד אסור, [וזה לשונו שם, מעונן זה האוחד את העינים והוא מין גדול מן התחבולה מחובר אליו קלות התנועה ביד עד שיתדמה לאנשים שיעשה עינים אין אמיתות להם, כמו שנראה אותם יעשו תמיד שיקח חבל וישים אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאנו נחש, וישליך טבעת לאויר ואחר כך יוציאנו מפי אדם אחד מן העומדים לפניו, ומה שדומה להם מפעולות החרטומים המפורסמים אצל ההמון, כל פועל מהם אסור, ומי שעושה זה יקרא אוחד את העינים והוא מין מן הכשוף ומפני זה לוקה, והוא עם זה גונב דעת הבריות].

ובספרו עמודי שלמה (ביאורים על הסמ"ג הנ"ל) עיי"ש, וכן כתב בתפארת ישראל (סנהדרין פ"ז מ"א סק"ב) דהאוחז העינים שלא בכשוף מותר לכתחילה עיי"ש.

(ד) ובשו"ת מחזה אליהו (ח"ג סי' ע"ד) מביא משו"ת הרדב"ז (ח"ה סי' אלף תרצ"ה) דאינה אסורה בלי כישוף משום מעונן, [וזה לשונו, והמין השלישי שעושין דברים זרים על דרך תחבולה או מהירות או קלות ידים וכיוצא בו שנראה כאלו אחז את העינים והוא לא אחז אותם, בזה איני רואה שיש בו איסור תורה אלא שהוא גונב דעת הבריות כ', ומ"מ מודה אני שיש איסור גניבת הדעת. ועיין עוד בספרו מצודות דוד (מצוה ס"א) דהביא דברי הרמב"ם וכתב, רחוק אצלי לקבל שתחייב התורה מלקות על התחבולה וקלות הידים, אבל הוא מפעולות השדים שיש בכח ההשבעות אשר עושים להם לאחוז את העינים ולהראות לאדם דבר של תמהון ואינו, ולכן חייבה עליו מלקות.] וכתב עליו דהוא שיטת יחידאה עיי"ש, אבל לא הביא דברי ראשונים ואחרונים הנ"ל שג"כ סוברים דאין איסור מעונן בהם.

**ונראה** דהגם שמרוב הפוסקים מבואר שעיקר כדעת המחמירים בזה, מ"מ יש לעשות מדברי המתירים סניף להקל, וכן יש בזה קצת מקום ליישב מנהג העולם המקילים בזה, וכמו שמבואר גם מדברי המחמירים שהיה המנהג להקל בזה בזמניהם גם אצל תלמידי חכמים, וגם בבצל החכמה הנ"ל צירוף דעת המתירים בשאלתו עיי"ש, עכ"פ מי שמקיל בעשיית תחבולות במהירות כשאינו לו שייכות לכישוף פשוט שאין לו שום חשש בשאלתו.

ביה חיוב מלקות והעולם אינם נזהרים מזה וראוי לפרסם ברבים עיי"ש, ועיין גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קכ"ט סק"א).

**ומבואר** מזה, דכל הדברים שעושים בתחבולות ומהירות הידים נכנסים בגדר אחיזת עינים הגם שאין בהם שום זכר מעשיית כישוף, [וביאור לשון רמב"ם הנ"ל עיין במחזה אליהו דלהלן], וע"כ שאלתינו מהו הדין כשאין שם מי שעושה עכשיו הצגה של מראה ותחבולות הנ"ל, רק אחד עשה כן ברבים או ביחיד ונקלט על מכונה, ואח"כ מפעיל איש אחר המכונה לראותו אם עובר איסור שנחשב כמו שעושה עכשיו הצגת אחיזת עינים או לא, ושאלה זו שכיח מאוד בזמנינו שכל מה שרואים קולטים אותו על כל מיני מכונות, ומראין אותן אח"כ לשאר אנשים.

(ג) ברם טרם שמעיינין בספיקא הנ"ל יש לידע שאיסור זה אינו ברור כלל, שכל היסוד דאיסור מעונן בעינים אלו אין לו שייכות עם כישוף לאו כולי עלמא הוא, והרבה גדולי פוסקים מקילים דאם אין לו שייכות לכישוף אין בו משום אחיזת עינים, דבשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' י"ג) הביא מהסמ"ג (לאוין נ"ג) וסמ"ק (מצוה קל"ו) דאיסור אחיזת עינים הוא משום מכשף, וכן הביא מהר"ש משאנ"ץ ופירוש רבינו הלל (על ספרא) בפסוק דלא תעוננו, וכן כתב שם שכן נראה דעת המחבר בב"י (סי' קע"ט) ובכסף משנה (הלכות ע"ז פ"א ה"ט), ומסיק בתימה על החכמת אדם ומשנת חכמים שלא הזכירו כלל דברי פוסקים אלו לתלות שאולי על דבריהם סמכו בדחנים הנזכרים עיי"ש.

**וכן** הוא דעת המהרש"ל, וכמבואר בתשובתו בשו"ת רמ"א הנ"ל

ו) אלא שעדיין יש לעיין מהו גדר האיסור של הסתכלות במי שעושה אחיזת עינים, בשלמא ישראל עצמו דעושהו עובר על איסור דולא תעוננו, וכן ישראל בעל השמחה שהביאו וצוה לו לעשותן עובר משום לפני עור לא תתן מכשול, אבל שאר הציבור שעומדים שם בשעה שעושהו ורואים הלא אין הם עושים שום פעולה וגם אין נעשה בהם שום פעולה, וגם לא צוה לו לעשותו א"כ איזה איסור הם עושין, וראיתי בספר עבודת אהרן (שנת תרנ"ד נדרים בספר נכתבים סק"ז) דכתב על החכמת אדם, ופשוט דדעתו משום דהוה מסייע ידי עובר עבירה עיי"ש, אבל צ"ע איזה סיוע יש כאן כשרואה אחר עושה איסור, והיכן אנו רואים דבהבטה בעלמא בלי שום צוה וכלי שום סיוע יהא נכנס בגדר מסייע, ועל דא ודאי יש להמליץ מה שאמרנו מסייע אין בו ממש וצ"ע.

**וממנעם** זה לא זכיתי להבין דברי מהר"ם שיק (על המצות מצוה רנ"א), שעל דברי החכמת אדם דאם הגוי הוא העושה אין הרואים עושים איסור כתב, ולפי מה שכתבתי (במצוה ר"ג) בשם סדר למשנה (פי"א מע"ז) דעל כישוף גם בן נח מצוה, א"כ אם האחיזת עינים הוא על ידי כישוף גם בבן נח אסור דהוי מסייע לעוברי עבירה, ואפשר דאיכא משום לפני עור כו'. דמסייע ברואה מאן דכר שמיא, וכ"ש שתמיה מה שכתב דאפשר דאיכא משום לפני עור וצ"ע.

ז) אבל נראה ביאור דברי החכמת אדם, שהיות שכתב דיש למחות בידם כדי להפרישם מאיסור, א"כ הוא ענין של מחאה במה שלא יסתכל בו בשעה שעושה איסור ועובר על לאו דלא תעוננו, ואדרבה אם יעמוד שם ויסתכל בשעה

ה) אם מותר לראות כשישראל עושה אחיזת עינים: וכל זה הוא בעצם עשיית אחיזת עינים, ולענין ראייה כשאחר עושהו הבאתי מהחכמת אדם דכתב 'שאיסור להסתכל ולראותם', אבל ביד הקטנה (הלכות עכו"ם פ"ו סקל"ג) אחר שהביא דעת הש"ך כתב, ועכ"פ נראה דאיסור דרבנן הוא ומשום אחיזת עינים דשל איסור תורה, ותמיה על הרבנים מובהקים שיושבים על סעודות נשואין ומראין לפניהם חידושים של אחיזת עינים ואין מוחה מהם, ומה גם שכבר נראה שאפילו להרואים יש קצת איסור כו', ואפשר דבמקום שעל העושה עצמו אינו איסור תורה הרי על הרואה ליכא איסור כלל, ועכ"פ תימיה עליהם על שאינם מוחים על העושה, ואפשר דמשום שמחת חתן וכלה נוהגין להקל בזה וצ"ע. ובספר תו יהושע (הלכות דרך ארץ פט"ו אות כ"ב) הולך בדרכו של היד הקטנה בכל דבר שנעשה בקלות ידיו ובתחבולות, ודלא כדעת החכמת אדם הנ"ל עיי"ש, א"כ לדבריהם אין הרואים עושים איסור אם לא צוה לו לעשותן, ועל העושים יש צד היתר אם עושהו לצורך שמחת חתן וכלה.

**אלא** שבספר מנחת סולת (מצוה ר"ג) חולק על היד הקטנה, דברמ"א וב"ח הנ"ל כתבו בפירוש דחייב מכות מדאורייתא, וכן מבואר ברמב"ם ובחינוך ולא מצא מי שיחלוק עליהם בזה דזה הוי רק דרבנן, ונשאר בצ"ע עיי"ש, א"כ נפל יסוד ההיתר בין על העושים לצורך שמחת חתן וכלה ובין על הרואים, אולם להדעות שאין כלל איסור בלי כישוף רק משום גניבת הדעת אז נראה דיש להשתמש בהיתר זה, כיון שאינו אסור רק מדרבנן כמו שכתב הרדב"ז הנ"ל.

אפילו לפני מי שהוא בעל שכל בריא ומבין מעצמו שאין זה נעשה בכישוף, [וכן מבואר מדברי משנת חכמים הנ"ל], וגם אם אומר קודם שכל פעולותיו אינם אלא אחיזת עינים אסור, אולם אם יראה לו מקודם איך שעושה מעשהו דהיינו שעושה הצגה לפניו במתינות ועל ידי זה רואה בדיוק איך שהכל נעשה, ואח"כ עושהו שוב פעם לפניו במהירות התנועה, אין זה נחשב כאחיזת עינים עיי"ש.

**ונראה** פשוט, דלדבריו אם עושה הצגה של כמה דברים נפלאים לא מהני להתיר עשיית כל הדברים אם מראה להם בתחלה רק דבר אחד, דעל שאר הדברים אין להציבור רק ידיעה שאינו כישוף וזה לא מהני לדבריו, אלא צריך להראות במתינות כל הדברים שיעשה, ועוד נראה פשוט, דמיירי שאין חשש שאיש זר יבא פנימה אחר שעשה ההצגה במתינות ויראה רק מה שעושה כדרכו במהירות, דבאופן זה צריך להפסיק תיכף דהרי מראה לו אחיזת עינים גמורה בלי שראה קודם האיך נעשה, אלא על כרחך מיירי במציאות שאין חשש זה.

**ז** אבל בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תנ"ה) כתב, כל שהכל יודעים ומכירים שאין זה מעשה כישוף כלל ואינו אלא מעשה ידים ותחבולה, שהוא אומר להם כן מראש ושכל אחד יכול ללמוד החכמה, אין בזה כלל מקום לטעות או גניבת דעת ומותר מדינא, אבל חושש שם דשמא יראו האחיזת עינים ולא ישמעו מה שמפרש שאין זה כישוף, ולכן נראה להחמיר שאין היתר אלא כשלמשחק פיתקא גלוי ומפורסם בלשון המדוברת 'אין זה בכישוף רק חכמה לבד' ואז נראה שאין איסור, מ"מ מסיק דאינו ראוי לן לעסוק

שעושה איסור מחזק בזה ידי עוברי עבירה, שמראה לו שיש לו הנאה ממה שעושה, וזהו אסור אפילו באופן שבלאו הכי יש שם עוד אנשים שמסתכלים, וכ"ש שאסור בסוף ההצגה לומר לו ישר כח על מעשהו או להכות כפות הידים זה לזה, דאין לך חיזוק ידי עוברי עבירה יותר מזה, וכעין שכתב המג"א (סי' שמ"ז סק"ד) דמי שעוסק במלאכת איסור אסור לומר לו תצלח מלאכתך עיי"ש.

**וביר** הקטנה הנ"ל כתב שנראה שאפילו להרואים יש קצת איסור, ועל דרך שכתב הרמב"ם (הלכות ע"ז פי"א ה"י) וז"ל, וכן אדם שאמר עליו החבר אותן הקולות והוא יושב לפניו ומדמה שיש לו בזה הנאה מכין אותו מכת מרדות מפני שנשתתף בסכלות החבר. וכבר נראה דעתו כן בכל האיסורים שבזה הסימן שיש ג"כ איסור על השומע ומקבל עיי"ש, א"כ יש לנו מקור לאיסור הסתכלות כשיש לו הנאה מזה לא רק מחמת החיוב להפרישו מאיסור אלא מחמת עצם הלאו דלא תעוננו, אבל גם הוא כתב רק דיש 'קצת איסור' משמע שאינו איסור גמור, ובכלל יש לעיין דאולי מיירי שם בשואל לחובר, ויש לעיין היטב בזה בשו"ת הרשב"ש (סי' תר"י) וצ"ע.

**ח** כשהצבור יודעים שאין זה רק מהירות התניעה אם יש איסור לעשותו: והנה במחזה אליהו שם כתב, דודאי שאין להתחשב כלל בידיעות שיש לרואה, שנאמר דאם מבין או שמע שפעולות אלו נעשות במהירות התנועה אז פקע המצב של אחיזת עינים, אלא גם באופן זה אסור אחר דכל בעל שכל בריא מבין מעצמו שכן הוא, ואעפ"כ מסתימת הש"ס הראשונים והאחרונים מבואר שאסור

בדברים אשר לא שמענו מאבותינו נוהגין כן עיי"ש.

**והמקור** להיתור זה הוא בספר יבין דעת לבעל ישועות מלכו (יד"ד בהגה על ש"ך הנ"ל) דכתב בזה"ל, יראה כשאומר שעושה איזה פעולה, אבל כשאומר שאינו עושה שום פעולה רק שמטעה הרואים ואפילו הכי אינם מרגישים שרי, ועל זה סמכו בדורות הראשונים שעשו בדחנים מעשים זרים. וכנראה שבא ליישב מנהג הבדחנים ממה שצווחו אחרונים הנ"ל, הרי דאם אומר להם שאינו עושה שום פעולה מכישוף אין איסור, וכנראה שעל יסוד זה סומכים חלק גדול מהעולם שמקילים באופן זה, וכידוע שבמחנות הקיץ וכן בשאר מסיבות עושים כן לילדים שמביאים לפניהם אנשים שעושים תחבולות הנ"ל, ומסבירים להם שאין זה כישוף רק דברי חכמה, ובפרט שיש לנו סניף גדול מהדעות שאין כל זה נכנס כלל בגדר איסור אחיזת עינים כיון שאין עושין שום כישוף, מ"מ עדיף להניח פיתקא גלוי שהוא רק דבר חכמה כדי שכל אחד ואחד יראה אותו, וכמו שכתב בתשובות והנהגות.

**י) אם מותר להסתכל כשעכו"ם עושה אחיזת עינים:** והא שכתב החכמת אדם דאם הוא גוי שעושה נ"ל דמותר לראות, כבר הבאתי ממהר"ם שיק דאם האחיזת עינים הוא על ידי כישוף גם בבן נח אסור עיי"ש, וכן כתב בספר תו יהושע הנ"ל דבזה יש איסור גם על הרואה שיש לו הנאה מזה עיי"ש, ובמחזה אליהו שם האריך דכל ההיתור של החכמת אדם הוא רק דאם הנכרי עושה הצגה מעצמו מותר ליהודים לבא ולראות, אבל להזמין נכרי שיעשה הצגה כזו לפני יהודים אסור

מחמת אמירה לעכו"ם שאסור בכל האיסורים עיי"ש, אבל לפי מה שהבאתי מהרבה פוסקים דדבר הנעשה בקלות היד ואין לו שייכות לכישוף אין בו איסור משום ולא תעוננו, נראה דעכ"פ בעכו"ם יש מקום לסמוך לצוות לו לעשותו ולראותו, וכמו שמצינו כמה פעמים בהפוסקים דבמקום פלוגתא מקילים באמירה לעכו"ם.

**ויש** לדון אם יש לפנינו שני דרכים, או להביא איש ישראל לעשות ההצגה אבל יאמר להרואים או יניח פיתקא גלוי שאינו רק דבר חכמה ולא כישוף, או להביא איש נכרי לעשותו איזה מהם עדיף, ולכאורה נראה דעדיף להביא נכרי כיון דסוף סוף שניהם תליא בפלוגתא אם מותר, ע"כ עדיף לעשותו על ידי נכרי שאין כאן חשש דאורייתא דאמירה לעכו"ם שבות, ולא יעבור ישראל עצמו שיש בו חשש דעובר אדאורייתא, ואם יש מציאות לעשות על ידי נכרי ולהניח פיתקא שאינו כישוף ודאי עדיף מכולם.

**י"א) העושה אחיזת עינים בינו לבין עצמו אם חייב:** ועוד חידוש המחזה אליהו שם, דנראה פשוט שכדי לעבור על איסור דאחיזת עינים בעינן שיעשה את המעשה לפני אדם הרואה אותו, אבל אם יעשה מעשהו בינו ובין עצמו לא יעבור, דהא מהות האיסור הוא המציאות של אחיזת עינים, וכן משמע מלשון הרמב"ם (פי"א מהל' עכו"ם ה"ט) וכן הארוז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה וכו', ומשמע דראיית הרואה היא המכריעה דמעשהו מעשה אחיזת עינים הוא עיי"ש.

**ויש** לעיין מהו הדין אם עשה אותו בינו לבין עצמו והקליט אותו על מכונה

בצבור כשהיה שם גילוי דעת או פיתקא דזהו רק דבר חכמה דאז לא שייך בזה חיוב מחאה דהרי בהיתר עשה, וכ"ש שאין חשש אם רואה אחיזת עינים שעכ"ס עשאה.

**י"ג)** ונראה לפשוט ספיקא זו משאלה כעין זה שנשאל בשו"ת לבושי מרדכי (ח"ד סי' כ"ב), והוא במי שמדליק טע"פ ריקארדע"ר וכדומה ששומעין עליו שמות קדושות או ברכות לבטלה, אם זה נקרא כמו שהוא אומר עכשיו ברכה או שם לבטלה ועובר על לא תשא או לא, והביא דהשואל [בשו"ת ש"ס הכהן סי' ו'] האריך לפשטו מדיני דנזיקין (בבא קמא י"ח ע"א) דהוה כח כחו, ועיין מכות (ח' ע"א) דנראה משם דלכולי עלמא בכח כחו פטור מגלות בשגגה.

**והלבושי מרדכי** כתב דבשבת (ק"כ ע"ב) דרשין מקרא דלא תעשה מלאכה עשייה אסור גרמא מותר, וכן לענין מחיקת השם ילפינן ג"כ מקרא דלא תעשו דגרמא מותר, א"כ בלא היתרא דכח כחו בנידון זה הא אינו רק גרמא, ואפשר כי דעת השואל דשאני שם דדרשין מתיבת לא תעשה עשייה דוקא, אלא דיש לעיין מדברי הגמרא (בכורות ל"ד ע"א) דרשי רבנן גבי הטלת מום בקדשים לאסור מקרא דכל מום לא יהיה בו, מתיבת כל דרשין דאפילו בגרמא אסור, ושם נאמר רק תיבות לא יהיה ומיניה דרשין איסור הטלת מום וממילת כל אסרינן הגרמא, אלמא דאפילו במקום שלא נאמר עשייה לא הוה ידעין גרמא, א"כ בנידון זה ג"כ יש לומר כן עכת"ד הנוגע לענינינו, ועיין עוד בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' ל"ב) ושו"ת להורות נתן (ח"ג סי' כ"ח) מה שהביאו מכמה פוסקים

שיכולים לראותו אח"כ, אם גם בנידון זה אנו אומרים שלא עשה שום איסור כיון שבשעת מעשה לא היה שם רואים, או כיון שידע שאח"כ יסתכלו בו אנשים הרי זה כעושה אותו לפני הרואים ועובר וצ"ע, וכדי לצאת מידי חשש ספק יש לעשות שבכל הזמן שיהיה יכולים לראותו יהא נכתב על המכונה (סקריי) שאין זה כישוף רק דבר חכמה, ובזה ינצל מידי חשש איסור לכמה שיטות, ומה גם בצירוף שיש מתירים בכל דבר שאינו רק תחבולה דאין בו משום אחיזת עינים.

**י"ב)** דין ראיית הצגה על מכונה: ובזה נבוא לשאלתינו מהו הדין אם מי שהוא מפעיל אחד מכלים הנ"ל ורואה שם מי שעשה הצגה מאחיזת עינים, אם עובר על ולא תעוננו דנקרא שהוא עושה עכשיו הצגה או לא, וגם אם נחליט שאינו נחשב כעושהו יש לעיין אם מותר לראותו, וכעין שפסק החכמת אדם הנ"ל דלא רק עשייה אסור אלא גם ראייה אסור.

**והנה** אם ננקוט כצד הראשון דנקרא כעושהו בעצמו, אז אם רק הוא בעצמו שמפעילו רואהו אין חשש, דהרי המחזה אליהו כתב אם דאם עושה מעשהו בינו ובין עצמו אינו עובר, וע"כ השאלה רק אם אחד מדליק לפני אחרים שרואים אותו, ואם נאמר כצד השני שאינו נחשב כעושהו רק כרואהו, אז לכאורה כיון שרואה אותו בביתו ואין העושה יודע מזה אין בו איסור, דאינו מחזק בזה ידי עוברי עברה שזהו יסוד האיסור, אבל אם רואהו בקאמפיוטע"ר וטעלעפון באופן שמי שעשה ההצגה יכול לראות כמה אנשים רואים אותה, אז לכאורה יש חשש דמחזק בזה ידי עושה עבירה, חוץ אם הוא עשה אותה בהיתר כגון ביחיד, או

נעשה באופן היתר עדיין יש חשש של מחזיק ידי עוברי עבירה, כיון שלרוב פוסקים אסור לישראל עצמו לעשותו.

מ"ו) גדר איסור גניבת דעת בזה: ובהאי ענינא הנני להעיר במה שלא זכיתי להבין, דלכאורה גדר האיסור של גניבת דעת כשעושה דבר במהירות ותחבולה שכתב הרמב"ם והרדב"ז צריך ביאור, דבסתם איסור גניבת דעת מובן הסיבה דהגם שאינו גונב ממנו ממון וכדומה, סוף סוף הוא מדה גרועה שמרמה חברו שהוא חושב שמכין לטובתו ובאמת זה אינו, וגם קונה עצמו בזה מדת השקר, אבל כאן שעושה הצגה של אחיזת עינים שסך הכל עושה רק שחוק ודברים פליאים בתחבולה ומהירות הידים, והרואה יודע שלמד איזה חכמה איך לעשות דברים במהירות היד, ואינו מרמה אותו כלל ואינו גונב ממנו כלום ואינו מרגיל עצמו לשקר בזה, א"כ למה יהא זה אסור, ובאמת החינוך הנ"ל השמיט לשון זה מהרמב"ם.

וזה לשון הרמב"ם (הלכות דעות פ"ב ה"ו), ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות. ונידון דידן לא נראה שהוא סתירה לשפת אמת ורוח נכון כו', דאינו מרמה כלום שכולם יודעים שבדרך שחוק עושה זאת, ובשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג' סקפ"ד) כתב, אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת נכרי, והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה ונתחייבנו על גדרי האמת כי הוא מיסודי הנפש. ומה שפת

דלאו דוקא כשנכתב בלשון עשייה ממעטינן גרמא עיי"ש.

י"ד) נמצא מדבריו, דסובר דהמפעיל מכונה ששומעין בו ברכה בשם ומלכות שכבר בירך עליו אחר לפני זמן, יש בו פטור דכח כחו וגרמא שלא נקרא כמו שהוא אומר עכשיו שם וברכה לבטלה ואינו עובר על לא תשא, א"כ נראה דה"ה בנידון דידן הפותח מכונה ורואה שם הצגה מאחיזת עינים שנעשה כבר, אין זה נקרא כמו שהוא עושה אותו עכשיו, ואינו חייב משום ולא תעוננו ומשום לא ימצא בכ כו' מעונן.

ויותר מזה שמעתי מהגאון בעל מאזני צדק שליט"א להסביר בחילוק נכון דאין זה דומה לשאר גרמות וכח שני, דשם תוצאות הפעולה הוא פעולה רגילה, דשם קודש נמחק, ונר נדלק בשבת, והאדם ניזק וכדומה, אלא שאינו עושהו כרגיל על ידי כח ראשון רק על ידי גרמא וכח כחו, ועל כן דנו בה אם נקרא כעשייה או לא, משא"כ כאן כשמפעיל המכונה אין הפעולה הסופית נעשה על ידי בר חיובא כלל, דאין אדם מברך ברכה לבטלה ואין אדם עושה הצגה של אחיזת עינים רק סך הכל גורם שמכונה עושהו, ע"כ ודאי שאין זה נקרא כאדם שעשאו לחייבו משום לא תשא או משום ולא תעוננו עכת"ד, ונראה שגם אם לא נודה בוודאיות לכל אחד מהפרטים הנ"ל, מ"מ בצירוף הפוסקים שסוברים דאחיזת עינים שלא נעשה בכח כישוף אינם נכנסים בגדרי הלאו דלא תעוננו, יש לסמוך שאין צריכים להחמיר בזה, ורק אם רואה אותו באופן שישראל שעשאו אותו יודע ולא

שקר יש בנידון שאלתינו וצ"ע, והשם  
יתברך יאיר עיני בתורתו הקדושה.

**העולה** לנו מכל זה: (א) לרוב פוסקים  
אסור לישראל לעשות הצגה של  
אחיזת עינים שאינו על ידי כשוף רק על  
ידי מראה ותחבולות ועל ידי קלות  
התנועה ביד. (ב) אם ישראל עושה  
באיסור אין להסתכל וליהנות בה דמחזק  
בזה ידי עוברי עברה. (ג) אם אומר להם  
בתחלה וכ"ש אם מניח שם פיתקא  
וכדומה כל הזמן שאין בזה שום כישוף  
רק דבר חכמה בעלמא יש מתירים,

וכנראה שכן הוא המנהג. (ד) אין חשש  
לעשותו בינו לבין עצמו, אבל צ"ע אם  
מותר להקליטו על מכונה שיכולים  
לראותו אח"כ. (ה) אם עכו"ם עושהו מותר  
לישראל לראותו אם אין בו כח של  
כישוף, מ"מ יש להחמיר לכתחלה שלא  
לצוותו, אבל המיקל נראה שיש לו על מה  
לסמוך. (ו) המקיל בזה עדיף לצוות נכרי  
לעשותן מלצוות ישראל אפילו באופן  
שיעשה גילוי דעת שאינו כישוף. (ז) יש  
לסמוך להקל להפעיל מכונה שיכולים  
לראות שם דברים אלו, אם אינו באופן  
שמחזק בזה ידי עוברי עבירה.





## הרב צבי ריזמן

בעמח"ס רץ כעבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

## שקר וגוזמאות למטרת איסוף כספים

**כאשר** אני נפגש עם מנהלי מוסדות המבקשים תרומות, אנחנו משוחחים על פעילות המוסד, מספר התלמידים, סכומי ההכנסות וההוצאות, ועוד. לא פעם מתברר תוך כדי שיחה, כי חלק מהנתונים והפרטים נאמרו ב"הגזמה", ובמקרה הגרוע, לא היו אמתיים.

**בעקבות** זאת למדתי עם בני החבורה הי"ו, האם יש להם על מי ועל מה שיסמכו.

איסור לשקר גם מדברי הקבלה [ירמיה, תהלים - הנ"ל].

**ויש** לעיין מה נכלל באיסור התורה, ומה לא נאסר מהתורה ואיסורו רק מדברי קבלה.

איסור שקר - רק על הדיינים ובגניבת ממון או גם ב"דיבור בעלמא"

**ב.** לבשנדרק בפסוקים נמצא כי הצייו בתורה "מדבר שקר תרחק" נכתב בין המצוות המוטלות על הדיינים, שעליהם להתרחק מהשקר, או בקשר לגניבת ממון.

**בפרשת** משפטים נאמר: "לא תמה משפט אבינך פריבו, מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע, וישחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים" (שמות פרק כג, ו-ח). וכן מפורש בדברי האבן עזרא (שם פסוק ז) שכתב: "מדבר שקר - עם הדיין ידבר, שלא ידין דין שקר, וכמוהו (דברים טז, כ) צדק צדק תדרש". וכן מתבאר בסוגיית הגמרא במסכת שבועות (ל, ב) "תנו רבנן, מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו [רש"י: "אם דין ולכו נוקפו לומר שהוא טועה, לא יחזיק דבריו להביא ראיות

**א.** בתורה נזכר האיסור לשקר בשני מקומות: בפרשת משפטים - "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ו), ובפרשת קדושים - "ולא תשקרו איש בעמיתו" (ויקרא יט, יא).

**כמו** כן, מצינו בנ"ך פסוקים בנגות השקר: בדברי הנביא ירמיהו - "למדו לשונם דבר שקר תעזו נלאו" (ירמיה ט, ד), ובספר תהלים: "דבר שקרים לא יפון לנגד עיני" (תהלים קא, ז).

**איסור** שקר נזכר בדברי חז"ל: במסכת סוטה מב, א) מנו "ארבע כיתות שאין מקבלין שכינה", ואחת מהן היא "בת שקרים", כפי שנלמד מהפסוק "דבר שקרים לא יפון לנגד עיני". ובמסכת סנהדרין (צב, א) אמר רבי אלעזר: "כל המחליף בדיבורו כאלו עובד עבודה זרה, שנאמר (בראשית כז, יב) אולי ימשגי אבי והייתי בעיניו כמתעתע, ואין תעתוע אלא עבודה זרה, שנאמר (ירמיה י, טו) הכול תמה מעשה".

**מפשטות** לשון הכתובים נראה, כי שקר הוא איסור לאו מהתורה, ולא עוד, אלא שהזהירה התורה במיוחד גם להתרחק מהשקר. יחד עם זאת מבואר שיש

אמרו אוהרה למספר לשון הרע ומקבל לשון הרע ומעיד עדות שקר, כמו שהתבאר במכות (כג, א)."

**זאת** ועוד, הרמב"ם הזכיר בספרו "היד החזקה" את הפסוק "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" בהלכות סנהדרין (פכ"א ה"י) "מנין לדיין שלא יעשה מליץ לדבריו של בעל דין, שנאמר מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק, אלא יאמר מה שנראה לו וישתוק". וכן בהמשך דבריו (שם פרק כב הלכה ב-ג) "ומנין לדיין שלא יושב תלמיד בור לפניו, תלמוד לומר מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק, ומנין לתלמיד שראה רבו שטועה בדין שלא יאמר אמתין לו עד שיגמר הדין ואסתרנו ואבננו כדי שיקרא הדין על שמו, תלמוד לומר מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק". ועוד שם (הלכה ג) "דיין שהוא יודע בחברו שהוא גולן או רשע, אסור להצטרף עמו, שנאמר מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק", וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושים, אין יושבים בדין עד שידעו עם מי הם יושבים ולא חותמים את השטר, עד שידעו מי חותם עמהם ולא נכנסים לסעודה עד שידעו מי מיסב עמהם".

**זאת** הצורך להתרחק מדבר שקר הזכיר הרמב"ם רק בהלכות דעות (פ"ה ה"ז) כהנהגתו של תלמיד חכם שאינו משנה מדיבורו, כדבריו: "תלמיד חכם, לא יהא צועק וצווח בשעת דיבורו כבהמות וחיות, ולא יגביה קולו ביותר אלא דיבורו בנחת עם כל הבריות, וכשידבר בנחת יזהר שלא יתרחק עד שיראה כדברי גסי הרוח, ולא ישנה בדיבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן, כללו של דבר, אינו מדבר אלא בדברי חכמה או בגמילות חסדים וכיוצא בהם". ובהמשך דבריו (שם הלכה ג) כתב: "משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה, אומר על לאו לאו

להעמידם שהוא בוש לחזור, אלא לכל צדדים יחזור להוציא דין לאמיתו", תלמוד לומר מדבר שקר תרחק, ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו [רש"י: "לישא וליתן בדין עמו שלא יטעהו"]. תלמוד לומר מדבר שקר תרחק". ומבואר איפוא, כי הציווי "מדבר שקר תרחק" מוטל על הדיינים.

**בפרשת** קדושים, הציווי "וְלֹא תִשְׁקְרוּ" נאמר בהקשר לגניבת ממון: "לֹא תִגְנוּבוּ וְלֹא תִכְשְׁשׁוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעֵמִיתוֹ".

**נמצא** לכאורה, שעדיין אין מקור בתורה, שלכל אדם שאינו דיין, יש איסור לשקר ב"דיבור בעלמא" - כאשר אין השקר גורם להפסד ממון, וצ"ע.

האיסור לשנות מדיבורו הנהגת תלמידי החכמים

ג. הרמב"ם לא מנה בספר המצוות את האיסור לשקר כאיסור לאו, אלא הזכיר את האיסור בספר המצוות (מצוה לא תעשה רפא) בכלל האזהרות לדיינים: "והמצוה הרפ"א היא שהזהיר השופט שלא לשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו, והוא אמרו יתעלה (משפטים כג, א) לֹא תִשָּׂא שְׁמִעַ שָׁוְא. שברוב אמנם יהיו דברי הבעל דין שלא בפני בעל דינו שוא, והזהיר השופט משמוע אותם הדברים כדי שלא תכנס לנפשו צורה אין יושר לה ולא אמתות. ולשון מכילתא לא תשא שְׁמִעַ שָׁוְא, אוהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין עד שיהא בעל דינו עמו, אוהרה לבעל דין שלא ישמע את דבריו לדיין עד שיהא חברו עמו. ולהזהיר מזה הענין בעצמו אמר (שם) מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק, כמו שהתבאר ברביעי משבועות (לא, א), ובכלל לאו זה גם כן

אמרו להם בית שמאי: "הרי שהיתה חגרת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה - והתורה אמרה מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק". ובית הלל השיבו: "לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים, לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". וכתבו תוספות שם (ד"ה ישבחנו) "ובית שמאי סברי, אע"פ דישבחנו בעיניו, אין להם לחכמים לתקן להזיק לומר שקר, דהתורה אמרה, מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק".

**וי"ש** להבין מה יסוד מחלוקת בת שמאי ובית הלל. מה גם שלכאורה בית שמאי צדקו במענתם, ולא מובן מדוע לדעת בית הלל, כשאומר על כלה חגרת או סומא שהיא "כלה נאה וחסודה", אינו עובר על איסור "מדבר שקר תרחק".

**כמו** כן יש לבאר את פשר תשובתם של בית הלל "לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו", ומהו הקשר לענין החתן והכלה, וצ"ע.

**במסכת** סוכה (מו, ב) איתא: "אמר רבי זורא, לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר (ירמיה ט, ד) לְמִדּוֹ לְשׁוֹנֵם דְּבַר שֶׁקֶר". אסור לומר לקמן שיתן לו דבר מה ולבסוף לא יתן לו, כי אי העמידה בדיבורו, יגרום לקמן להתרגל לשקר. וכן פסק הרמב"ם (שבועות פ"ב פ"ח) "צריך להזהר בקטנים הרבה, וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה, כדי שלא יהיו רגילים להישבע תמיד כעכו"ם, וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות". וכתב המהר"ץ חיות (סוכה שם)

ועל הן הן, מרדקדק על עצמו בחשבון ונותן ומוותר לאחרים כשיקח מהן ולא ידקדק עליהם. מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה, כדי שיעמוד בדיבורו ולא ישנהו. ואם נתחייבו לו אחרים בדין, מאריך ומוחל להם ומלוה וחונן, ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט, ג) וַיֹּאמֶר לִי עַבְדִּי אֶתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּךָ אֶתְפָּאֵר. ומשמע, שלכל אדם אין איסור לשקר ב"דיבור בעלמא".

**מלביד** הרמב"ם שלא מנה את איסור "מדבר שקר תרחק" בספר המצוות, כן השמיטוהו מספר המצוות שלהם גם רבנו סעדיה גאון, רבנו אליהו הזקן, רבנו יצחק ברצלוני, רבנו שלמה אבן גבירול, ובספר החינוך. ומדבריהם הסיק רבי ירוחם פערלא בביאורו לספר המצות של רבנו סעדיה גאון (עשה כב) "מוני המצוות שלא מנו עשה זו, סבירא להו דגם מהנדק קרא אין לנו ללמוד [איסור] עשה בדיבור אמת, משום דפשטיה דקרא לא מיירי אלא באזהרה לבית דין שלא לדון דין שקר. ודבר הלמד מעניינו הוא דבדיינים מיירי, וכדמסיים קרא וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְיֶה, וזו אחת מי"ג מינות שהתורה נדרשת בהם".

איסור שקר בסוגיות הש"ס

ד. מאידך גיסא, יש מקורות בסוגיות הש"ס ובדברי חז"ל לכך שלכל אדם אסור לשקר.

**במסכת** כתובות (טז, ב) מבוארת מחלוקת בית שמאי ובית הלל "כיצד מרקדין לפני הכלה" - מה אומרים לפניה. בית שמאי אומרים "כלה כמות שהיא", ובית הלל אומרים "כלה נאה וחסודה".

"מדוע לא מייתי טפי מקרא דמדבר שקר תרחק דאורייתא", וצ"ע.

שקר "מפני השלום" ו"במקום צורך"

ד. במסכת יבמות (סח, ב) נחלקו רבי אלעזר ברבי שמעון ורבי נתן, האם מותר לאדם לשנות בדבר השלום, או שאף יש מצוה בדבר. רבי אלעזר ברבי שמעון הביא ראייה שמותר לשנות מפני השלום מאחי יוסף שאמרו ליוסף (בראית נ, טז) "אביך צוה לפני מותו לאמר", למרות שיעקב אבינו לא ציווה מאומה. ורבי נתן הביא ראייה שאף יש מצוה לשנות מפני השלום, כי הקב"ה ציווה לשמואל ללכת למשוח את דוד למלך, וכאשר הגיב על כך שמואל באומרו (שמואל א טז, ב) "איך אלך וְשָׁמַע שְׁאוֹל וְהָרַגְנִי", ציווהו הקב"ה "עֲגִלְתָּ פֶקֶד תִּקַּח פִּיֶּיךָ וְאָמַרְתָּ לְפָנָי לֵה' בָּאתִי". ומפורש איפוא, כי הקב"ה ציווה את שאוול לשנות בדיבורו ולומר לשאוול שהוא בא להקריב קרבן ולא למשוח את דוד "מפני השלום" - ומכאן ראייה שמותר לשקר "מפני השלום".

**עוד** מובא בסוגיא שם: "דבי רבי ישמעאל תנא, גדול השלום שאף הקב"ה שינה בו, דמעיקרא כתיב (בראשית יח, יב) וְאֵדָנִי יָקָן, ולבסוף כתיב (שם פסוק יג) וְאֵנִי יִקְנִיתִי".

**ובן** נפסק במשנה ברורה (סי' קנו ס"ק ד) "וכן ירחק משקר בתכלית הריחוק (ע"י שבועות לא, ב) אך מפני השלום מותר לשנות".

**עץ** פי דברי הגמרא ביבמות ביאר הריטב"א (כתובות טז, ב) את דברי בית הלל "מי שלקח מקח רע מן השוק ישבתנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבתנו בעיניו: "פירוש, דכל שהוא מפני דרכי שלום אין

"נראה לי שמכאן [מהגמרא בסוכה] הוציא הרמב"ם דבריו, כי אין לדבריו שום מקור וולת מקום זה".

**אמנם** כבר הקשה בערוך לגר (שם), מדוע רבי זירא הביא מקור לאיסור לגרום לקטן שיתרגל לשקר מפסוק בספר ירמיה, ולא מהפסוקים המפורשים בתורה, וצ"ע.

**במסכת** חגיגה (יד, ב) "תנו רבנן, ארבעה נכנסו בפרדס [רש"י: "עלו לרקיע על ידי [אמירת] שם], ואלו הם, בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא, כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור [מבהיק כמים צלולים], היהירו שאל תאמרו מים [יש כאן, ואיך נלך] משום שנאמר דְּבַר שְׁקָרִים לֹא יִבּוֹן לְפָנָי עֵינַי". והקשה בספר דברי שלום (ח"ד סימן לו) "וצריך ביאור מדוע רבי עקיבא לא קאמר דעובר אעשה שבתורה דמדבר שקר תרחק".

**במסכת** יבמות (סג, א) מסופר על רב, שאשתו היתה מצערתו, וכאשר ביקש ממנה עדשים היתה מביאה לו קמניות, וכשביקש קמניות הביאה לו עדשים. וכשגדל חייא, בנו של רב, וראה שאמו עושה תמיד את ההיפך מרצון אביו, היה אומר לאמו את בקשתו של אביו הפוך ממה שאביו ביקש, כדי שאביו יקבל את מה שרצה: "היה אומר האב לבנו אמור לאמך לעשות עדשים, והוא אומר לה עשי קמניות, והיא עושה עדשים". כאשר רב שם לב שבקשותיו התמלאו, אמר לבנו: "איעליא לך אמך" - אמך תיקנה דרכה והחלה לעשות כרצוני. השיב לו חייא בנו: "אנא הוא דקא אפיכנא לה". כאשר שמע זאת רב, אמר לו "את לא תעביד הכי, שנאמר לְמִדּוּ לְשׁוֹנֵם דְּבַר שְׁקָר". והקשה רבי ירוחם פערלא:

בו משום מדבר שקר תרחק". ולכן בית הלל התירו לומר שבה, אע"פ שאינו אמת.

**אולם** אם זהו ההסבר בדעת בית הלל, תמה רבי ירוחם פערלא: "מאי טעמא דבית שמאי, אטו נימא דלכות שמאי גם מפני דרכי שלום אסור, והרי מקראי מוכיחין לה ביבמות ובשאר דוכתי, וליכא מאן דפליג בהא". כלומר, אם טעמם של בית הלל שהתירו לשקר לחתן ולומר לו שהכלה "נאה וחסודה" מפני "דרכי שלום", מדוע בית שמאי לא הסכימו עמהם, והרי אין חולק על ההיתר המבואר בגמרא ביבמות, שמותר לשקר מפני "דרכי שלום", ומוכח כן מפסוקים בתורה, וצ"ע.

**מחמת** קושיא זו ביאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל: "דהבא לא שייך טעמא דמפני דרכי שלום לשבח ולקלם במה שאין בה, ובפרט במומים גלויים כחיגרת וסומא, ואין בזה אלא משום מנהג דרך ארץ". בית שמאי סברו, שמהתורה אסור לכל אדם לשקר בכל דיבור. ובית הלל סברו שהאיסור מהתורה נאמר רק לדיינים "משום דמדבר שקר תרחק לא מיירי אלא דומיא דסיפא דקרא דכתיב וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְיֶה, דהיינו בדיינים, ומשום דעל ידי זה יוכלו לבוא להרוג נקי וצדיק. והוא הדין בדיני ממונות לחייב את הזכאי ולזכות את החייב. אבל בשאר אינשי בדברי שקר דפטומי מילי בעלמא ניהו, אע"ג דדבר מגונה הוא לדבר שקר, מכל מקום לא הוזהר עלה הכתוב. כלומר, מדאורייתא לא איתסר, אלא דמידה רעה היא, ואסרוה רבנן משום הרחקה וגדר, ומשום הכי בכהאי גוונא [שמשבח את הכלה בעיני החתן] לא אסרו".

**לפי** זה ביאר בספר דברי שלום מדוע בסוגיות הש"ס [שהובאו לעיל אות ד] שהוכר בהם האיסור לשקר לכל אדם ב'מילי דעלמא' לא הובא הפסוק "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" אלא רק פסוקים אחרים מדברי קבלה: "דהא דכתיב מדבר שקר תרחק היינו אוהרה לדיינים שלא לדון דין שקר, ולא קאי אשקר במידי דעלמא. ולפי זה אתי שפיר הא דבבבלי הגמרות הנ"ל לא הביאו הפסוק דמדבר שקר תרחק. דהנה הגמרא בסוכה דקאמר רב זירא לא לימא אינש לינוקא, לא איירי בדיינים כלל, והלכך ליכא בזה איסורא דאורייתא, ומשום הכי לא קאמר דעובר בעשה דאורייתא דמדבר שקר תרחק, ומכל מקום אמר דלא עשה כן משום דלמדו לשונם דבר שקר. וכן בגמרא חגיגה לא איירי בדיינים כלל, והלכך קאמר להו רבי עקיבא דלא יאמרו מים מים, משום דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. וכן הגמרא ביבמות לא איירי בדיינים כלל, והלכך קאמר רב לרב חייא בריה דלא יעשה כן, משום למדו לשונם דבר שקר".

**וכן** ביאר על פי זה, את דברי בעל הבית המגונע בצרעת לכהן (ויקרא יד, לה) "בְּנִגַע נִרְאָה לִי בְּבֵיתִי, ופירש רש"י (שם) "אפילו תלמיד חכם שיודע שהוא נגע ודאי, לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא כנגע נראה לי". וביאר המהר"ל בגור אריה: "טעם הדבר, משום "דובר שקרים לא יכון", דהא כל זמן שלא נזקק לו הכהן [שהכהן לא פסק על הבית שהוא טמא], לאו נגע הוא [אינו נחשב ל"נגע"]". ותמורה, מדוע לא נקט המהר"ל שיש לחשוש לאיסור דאורייתא של "מדבר שקר תרחק". ומוכח, שנקט כי בפסוק זה נאמרה אוהרה

רק לדיינים, אבל לכל אדם באמת אין איסור מהתורה לשקר.

**וכן** נקט רבי חיים קנייבסקי בביאור על מסכת כותים (מטהר ס"ק ל) "האי קרא לא תִשְׁקְרוּ אִישׁ פְּעֻמִּיתוֹ אוֹהֶרָה לַשְּׁבוּעַת שֶׁקֶר הוּא דַּאֲתָא, כּדפירש"י בפרשת קדושים והוא מתורת כהנים, וכן כתב הרמב"ם בפ"א משבועות ה"ח. וגם קרא דמִדְּבַר שֶׁקֶר תִּתְּחַק מְבֹאֵר בַּשְּׁבוּעוֹת ל"א ע"א דמיירי בדין ועדות ממון, ע"ש. ובמכילתא מוקי לה לאוהרה ללשון הרע או לפרוש מן המינות. והרמב"ם לא מנא למצות עשה בפני עצמה, דס"ל גם כן דקאי אדיינים, אבל במשקל בדבריו בעלמא ומרמה את חברו לא מצינו בהדיא בקרא. ובשערי תשובה בשער ד' מנה מ' מיני שקרנים, וכתב דלא תכחשו ולא תשקרו קאי על עדות שקר ועל מרמה במשא ומתן, אבל על סתם שקרים הביא קראי דדברי קבלה תועבת ה' שפתי שקר ועוד קראי, משמע שם מדבריו דשקר שאין בו שום הפסד לזולתו אין בו איסור דאורייתא כלל רק מדברי קבלה, ולכן התירוהו לצרכי מצות, כגון להשיב שלום, או בהני תלת מילי דמשני רבנן [יבואר להלן אות ו]. ובזה יתיישב מה דמצינו בכמה מקומות דמחמת כיסופא [בושה] שינו בדבריהם, עי' ברכות מ"ג ע"ב; שבת קמ"ו ע"א; עירובין ק"א ע"א ועוד, הקפידו כ"כ עי' שביעות י"ט א וכן מה שמותר להטעות את הנכרי כדאיתא ב"ק קי"ג ע"ב במר דפרולא, ואע"ד דמשקר, דכיון דאין בזה משום גזל דבא טעותו מותרת, התירו בזה לשנות מפני הצורך, דכל הני אינו אסור מדאורייתא, ובמקום צורך לא אסרו. אך עד כמה שאפשר בוודאי ראוי למנוע מזה".

תלמידי חכמים רשאי לשנות בדיבור  
 "במסכת בפוריא ובאושפיזא"

**ו.** במסכת בבא מציעא (כג, ב) מבואר "היתר" לתלמידי חכמים לשנות בדיבורם ב"במסכת, בפוריא ובאושפיזא". ונפקא מינה, שאם אדם משנה בדיבורו רק בדברים אלו הרי הוא בגדר 'תלמיד חכם' שמחזירים לו אבידה שאין בה סימנים ב'שבועות עין'.

**במסכת** - פירש רש"י: "יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לאו, ואף על גב שסדורה היא לו יאמר לו לאו, ומידת ענוה היא".

**בפוריא** - פירש רש"י: "שימשת מטתך, יאמר לאו, מידת צניעות הוא". ותוספות (ד"ה בפוריא) פירשו: "אם בעל קרי היה ולא בא לבית המדרש, ושאלוהו למה לא בא, ישנה ויאמר שחולה היה או שאר אונס אירע לו. אי נמי שאלוהו שכבת על מטה זו, לא יאמר לו כן, פן יראה בה קרי ויתגנה". והמהרש"א (חידושי אגדות שם) פירש: "יש לומר על פי מה שאמרו במסכת מגילה (ז, ב) חייב אדם לבסומי בפוריא [בפורים] עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, עבידי רבנן דמשנין לומר דלא ידע, גם אם הוא אינו מבוסם כל כך וידע".

**באושפיזא** - פירש רש"י: "שאלוהו על אושפיזו [מארחו] אם קבלו בסבר פנים יפות, ואמר לאו, מידה טובה היא, כדי שלא יקפצו בו בני אדם שאינם מהוגנים לבוא תמיד עליו, ויכלו את ממנו".

**וכן** נפסק בהלכות אבידה ומציאה (ח"מ סי' רסב ס"ז כא) "תלמיד ותיק אינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום, או במסכתא, או בפוריא או באושפיזא".

(סנהדרין צב, א) דהמשקר כאילו עובר עבודה זרה, וילפינן לה מקרא".

**וכן** נקט להלכה החפץ חיים (פתיחה, עשין אות יג) "אם בתוך הלשון הרע או הרכילות נתערב תעריבת של שקר במקצתו, עובר גם כן על מצות עשה שכתוב בתורה מדבר שקר תרחק". ובבאר מים חיים (שם) ביאר את המקורות לדבריו: "וראיה משבועות (ל, א) בכל הציורים של הגמרא, דשם הוא אפילו רק נראה כעין שקר, וכל שכן תעריבת של שקר ממש בוודאי דעובר, והוא מצות עשה גמורה לדעת הסמ"ג (עשין קז). ועל כל פנים איסורא דאורייתא הוא לכל הדעות". אולם דבריו צ"ע, כי בסוגיא במסכת שבועות מפורש איסור "מדבר שקר תרחק" על דיינים ולא על כל אדם.

**כמו כן**, לשיטת הסוברים שיש איסור מהתורה באמירת דברי שקר, צ"ע מדוע בסוגיות הש"ס שהובאו לעיל [אות ד לא נזכר ככל הפסוק המפורש בתורה "מדבר שקר תרחק".

**איסור שקר** - רק כאשר גורם נזק לאחרים ח. שיטה נוספת אימתי נאסר לשקר מהתורה, מבוארת בספר יראים (סימן רלה), וזה לשונו: "מדבר שקר תרחק, צוה יוצרינו בפרשת ואלה המשפטים מדבר שקר תרחק, חייב להתרחק מכל שקר שיוכל לבוא שקרו לידו היזק חברו, וצריך לתת לב בזה הענין". ולאחר שהביא את הדוגמאות שהובאו בגמרא בשבועות [לעיל אות ב] "מנין לדיין שלא יעשה סניגורן לדבריו, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק, ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק", סיים

**התוספות** (שם ד"ה באושפיזא) הקשו מדוע לא הוכירו בגמרא את ההלכה שמוותר לשנות מפני דרכי שלום. ותירצו "דהני נמי משום דרכי שלום הן, ורגילים יותר מאחרים, להכי נקט הני". אולם דבריהם צ"ע, שכן אם ההיתר לשנות מדיבורו במסכת, בפוריא ואושפיזא הוא "מפני דרכי שלום", לא מובן מדוע בסוגיא בבבא מציעא הוגבל ההיתר רק לתלמידי חכמים - והרי זו הלכה פסוקה לכל אדם, וצ"ע.

**איסור דאורייתא באמירת דברי שקר**  
ז. לעיל [אות ג] הובאו דברי רבותינו הראשונים שלא מנו בכלל המצוות את איסור "מדבר שקר תרחק", ונתבאר לשיטתם כי האיסור לשקר מהתורה נאמר רק לדיינים.

**מן העבר השני**, בה"ג (ספר המצוות מצוה מא) כתב כי איסור "מדבר שקר תרחק" נאמר על כל דיבור של שקר, ולכל אדם. וכן מנהו במנין המצוות, הסמ"ג (עשין קז) והסמ"ק (מצוה רלה). וכן כתב הרשב"ץ בפירושו "זוהר הרקיע" על ה"אזהרות" (מנין המצוות, אות נט) של רבי שמעון אבן גבירול "שיש מצות עשה והיא מדבר שקר תרחק, והרבה דרשות בו במסכת שבועות, והיאך אפשר זה שלא יכנס במנין המצוות. ועוד, היאך אפשר שלא תהיה לנו מצות עשה בדיבור אמת".

**וכן** כתב בספר חרדים (מצוות עשה פרק ד אות כו) "מצות עשה לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא, שנאמר מדבר שקר תרחק. משמע אפילו ליכא רק דיבור בעלמא, ואמרו חז"ל

כשהחתן מתחתן עם הכלה, הוא בוודאי חושב שהיא "נאה וחסודה", ובעיניו היא תמיד כזו. ולכן באמירה לחתן ביום חופתו דברים אלו אין שמץ של שקר, כי בעיני החתן היא באמת "נאה וחסודה", שהרי יופי הוא ענין אישי של כל אחד לפי הבנתו וראות עיניו.



שמירת הדיבור - "שיהא הן שלך צדק"  
**ז.** החובה לעמוד בדיבורו נמצאת גם בהלכות מקח וממכר.

**במסכת בבא מציעא** (טז, א) נחלקו רבי יוחנן ואביי בפירוש הפסוק (ויקרא יט, לו) "וְהִין צֶדֶק וְיִתְּה לָכֶם": "איתמר, [המתחייב ב]דברים, רב אמר, אין בהן משום מחוסרי אמנה. ורבי יוחנן אמר, יש בהם משום מחוסרי אמנה. מיתיבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מה תלמוד לומר הין צֶדֶק, והלא הין בכלל איפה היה. אלא לומר לך, שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק. אמר אביי, ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחר בלב". לדעת רבי יוחנן, "שיהא הן שלך צדק", פירושו "כשאתה מדבר הן או לאו - קיים דבריך והצדק אותם" (רש"י שם). אולם אביי פירש "שלא ידבר אחד בפה ואחר בלב", ופירש רש"י: "בשעה שהוא אומר הדיבור לא יהא בדעתו לשנות". במסקנת הסוגיא הוכרע, כי דברי רבי יוחנן נאמרו "במתנה מועטת". ופירש רש"י: "במתנה מועטת אין מותר לחזור, משום דסמכא דעתיה דמקבל אדיבוריה". כלומר, אסור לחזור מהבטחה של "מתנה מועטת", מכיון שאדם סומך על חברו שיקיים את הבטחתו, היות ודרך בני אדם לקיים הבטחה מסוג זה.

היראים: "וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק שיובל לבוא לידי רעה. ואם יאמר לא חשבתי שיבוא הדבר לרעה, דבר המסור ללב, לכך נאמר ויראת מאלקך. אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו". והביא מקור לשיטתו זו: "דדבר למד מעניינו הוא, שברשע רע לבריות הכתוב מדבר, דכתיב מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְיֶה בִּי לֹא אֶצְדִּיק רָשָׁע".

**ע** פי דרכו, ביאר היראים את דברי בית שמאי [אות ד] שאומרים "כלה כמות שהיא", כי "התורה אמרה מדבר שקר תרחק" - כי באמירת "כלה נאה וחסודה" על כלה שהיא "חיוגרת או סומא יש "רעה לבריות, שנראה כגונב דעת הבעל". ובפירוש "תועפות ראם" על ספר היראים (שם) כתב "גם שקר שלא לידי רעה לחברו אסור על כל פנים מדרבנן".

**בביאור** שיטתם של בית הלל, כתב בפירוש תועפות ראם, שבאמירת "כלה נאה וחסודה" אינו גורם רעה לבריות "דאדרבה, מניח דעתו של בעלה. אבל בית שמאי סבירא להו שנראה כגונב דעת הבעל, ומקרי יש בו רעה לבריות".

**בפסקי הגר"ש אלישיב** (הלכות איסורי שקר), הכריע כדעת היראים (סעי' ב) כי "איסור שקר מן התורה הוא רק באופן שמוזק או גורם רעה לאחרים על ידי השקר. אבל שקר שאין בו שום תועלת ונפקא מינה לאדם, אינו אסור מהתורה, אלא איסור מדרבנן. ולכן התיר שקר זה מפני שלום". עוד פסק הגר"ש (שם סעי' פט) "מותר לשקר בכדי לחזק את השלום, ולכן מותר ומצוה לשבח את הכלה בפני החתן ולומר שהיא נאה, אע"פ שאינה נאה". ולענ"ד נראה



## לשקר לקטנים

י. לאור המתבאר בגמרא ובשו"ע כי דין "מחוסרי אמנה" למי שאינו עומד בדיבורו, נובע מסמיכות דעתו של המקבל, דנו הפוסקים, האם דין זה נאמר גם בהבטחה שלא בפני המקבל - כגון ראובן שהבטיח בפני שמעון לתת מתנה ללוי. במקרה זה הרי אין סמיכות דעת של המקבל, כיון שהמקבל [לוי] לא שמע כלל מההבטחה. וכן בהבטחה לקטן - שהרי אין לקטן דעת, וממילא אין כאן סמיכות דעת כלל, והשאלה אם גם כשהבטיח הבטחה לקטן חובה עליו לקיימו מדין 'מחוסרי אמנה'.

**רבי מאיר** אריק הביא בספרו מנחת פתים (ח"מ סי' רד ס"ח) את דברי בעל הפלאה שמותר לחזור בו מהבטחה שהמקבל לא שמע, וכתב כי מדברי הרא"ש במסכת כתובות לא משמע כן. ואילו מהר"י אלגאזי כתב בספרו קהלת יעקב (ערך זכיה) שגם בהבטחה לקטן יש משום מחוסרי אמנה ואף שאין לו סמיכות דעת, ואסור לחזור בו. וכתב המנחת פתים: "ונראה מזה דסובר שגם כשהבטיח שלא בפניו, הוי מחוסר אמנה, דקטן כשלא בפניו דמי".

**אלא** שיש לתמוה על המנחת פתים מדברי הגמרא בסוכה [אות ד] שאסור לומר לקטן שיתן לו דבר מה ולבסוף לא יתן לו "משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר לְמִדּוֹ לְשׁוֹנָם דָּבָר שֶׁקָּרָה" - מדוע דין זה נובע מהחשש שהקטן ילמד לשקר, הלא גם לאב אסור לחזור בו מההבטחה מדין "הין צֶדֶק - שיהא הן שלך צדק", וצ"ע.



## להלכה פסק הרמב"ם (מכירה פ"ז הלכה

ח-ט) כדעת רבי יוחנן, ובשו"ע (ח"מ סי' רד סעיף ז-ח) העתיק את לשונו: "הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לעמוד לו בדיבורו, אף על פי שלא לקח מן הדמים כלום ולא רשם ולא הניח משכון. וכל החזור בו בין לוקח בין מוכר, אף על פי שאינו חייב לקבל מי שפרע, הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו. וכן מי שאמר לחברו ליתן לו מתנה ולא נתן הרי זה ממחוסרי אמנה, במה דברים אמורים במתנה מועצת שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו, עד שיקנה אותו בדברים שקונים בהן". וכתב הסמ"ע (שם ס"ק יב) במעם הדין: "דרשו רבותינו (ב"מ מט, א) על מה שכתוב (ויקרא יט, לו) הֵינן צֶדֶק, שיהא הן שלך צדק".

## בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן קנח)

הסתפק "מה נקרא מתנה מועצת דהוי בחזרתו מחוסר אמנה, ומה חשיבא מתנה מרובה שמותר לו לחזור בו מאמירתו". וכתב לדייק מלשון השו"ע שבמתנה מועצת "סמכא דעתו של המקבל כשהבטיחו" כי "נראה דהכל תלוי במעמדו ומצבו של הנותן מתנה. מובן שאם איש עני יאמר לחברו ליתן לו מאה מנה, לא סמכא דעתו של המקבל כלל, כי תיכף יחשוב מאיפה יקח עני זה ליתן סכום כזה. לא כן אם איש אמיד עתיר נכסים יאמר ליתן לו סכום כזה, ואפילו יותר ממנו, שפיר יש לומר דסמכא דעתו של המקבל. והכל תלוי בגודל עושרו של הנותן".

**לפיכך** גם מנהלי מוסדות שאינם מדייקים בפרטים שהם מספרים כדי להשיג תרומות, עוברים על איסור שקר, כי בדבריהם הנאמרים באוזני השומעים אותם, משפיעים עליהם לתרום להם סכומי כסף בהתאם לדבריהם.

**ובן** נקט לדינא רבי פנחס אברהם מיערס, אב"ד האג (קובץ עץ חיים באבוב, חלק יט, ניסן תשע"ג, עמ' קכה) "כל מי שמקבץ מעות לצרכי צדקה וחסד ומוסדות התורה, אין לו להגוים ולהפרז כלל על המידה ולשנות מדרך האמת. כגון כגודל הכנסות והוצאות, או בכמות התלמידים, כי אע"פ שאינו מחויב לומר את כל האמת, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ג, ב) למד לשונך לומר איני יודע שמה תתבדה ותאחז, אבל אסור לשנות את האמת ולגנוב דעת הבריות. ומה שמצינו בדברי חז"ל היתר לשנות למען השלום, או במסכת ובפוריא ואושפזיא, אינו אלא משום ענוה וצניעות ויראת ה', או להביא שלום בין אדם לחברו, אבל לגנוב דעת הבריות הוא איסור חמור, ובכלל מדבר שקר תרחק".

**ואולם** בפסקי הגר"ש אלישיב (הלכות איסור שקר סע' מד-מו) התיר לשנות מדיבורו ב"דבר שאין דבר העולם לדייק בו כל כך, וזהו רק באופן שהדבר מובן לשומע שאין הדברים מדייקים". ולכן "בעל מוסד הרוצה לשנות מהאמת במספר התלמידים, אם זה דברים שדרך העולם להגוים, כגון אם יש לו ארבעים בחורים ואומר שיש חמשים, מותר. אבל יותר מזה, אסור משום שקר ורמאות וגניבת דעת וחשש חילול השם. וכן לענין שידוך, אף שאסור לשקר בזה, בין בגיל של המדובר או המדוברת ובין בדברים אחרים, אבל

איסור שקר - רק בדיבורים שיש להם השפעה על חברו

**יא.** בירחון התורני יתד המאיר (גליון 164, טבת תשע"ו, סימן נו) דן רבי יצחק מאזוז האם "בחור הלומד בישיבה בירושלים והוריו שנארצות חברית חרדו לשלומם וציווהו לחזור לחו"ל, רשאי לשקר ולהרגיעם שבסביבתו לא היו כלל פיגועים ואין חשש לשלומם".

**בתשובתו** הביא את דברי רבי ירוחם פערלא [לעיל אות ג] שהסיק מדבריהם של מוני המצוות, שאיסור שקר מהתורה נאמר רק על הדיינים, ולא על כל אדם. ואת שיטתו של היראים [אות ח] שאיסור שקר נאמר רק כאשר גורם נזק לאחרים. והסיק למעשה: "במילי דעלמא אין איסור מהתורה כלל, לפיכך מפני השלום וכיוצא בזה מותר לשנות ואף לומר שרק גמור. לפיכך, בחור הלומד בישיבה בארץ הקודש, והוריו חרדים לשלומם וציווהו לחזור לחו"ל, מותר לו לשקר ולומר שלא היו פיגועים באזור שבסביבת הישיבה שלומד בה, ואין כל חשש לשלומם".

**ונראה** לענ"ד כי איסור שקר מהתורה תלוי באומר ובשומע ובקשר שבניהם, והאיסור הוא רק בדברים הנוגעים לחברו ויש בהם השפעה על חברו במידה ויאמין לדברים. אולם בדיבורים שאין בהם נפקא מינא לשומע, ואינם משפיעים על מעשיו, אין איסור שקר מהתורה. ולכן נראה שאסור לבחור לשקר להוריו ולומר להם שלא היו פיגועים באזור שבסביבת הישיבה שלומד בה, כי דבריו משפיעים על מעשיהם של הוריו.

שקר מעט מה לי שקר הרבה [עכ"ל]. אכן, אפשר להוסיף באופן שיש להניח שאם היה בא לידי דבר כזה היה עושה אותו, כאלו וכיוצא בזה מותר".

**לעומת זאת**, בספר מאור השבת (ח"א עמ' תקב) הובאה שאלה שנשאל הגרש"ז אויערבך: "האם מותר לספר בשיעור מעשה שלא היה, כדי לעורר בלב השומעים ההלכה למעשה בצורת סיפור". הגרש"ז השיב [בעל פה] להיתר "דגם התרומות הדשן כתב שאלות למעשה שלא היו, וכן ביערות דבש מביא מהגמרא ביומא (כג, א-ב) מעשה בשני כהנים וכו', כדי להרבות בבכיה. חזינן שמותר לומר שקר כדי להרבות בבכיה, והוא הדין כאן". ולאחר מכן אישר את הדברים במכתב: "מה שכתב דמות לספר בשיעור מעשה שלא היה, כדי לעורר בלב השומעים את ההלכה למעשה, נכון הוא".

**ולענין ד** נראה לפי האמור לעיל, כי בדברי גוזמא ובסיפורים לא נכונים, אין איסור שקר, כל זמן שאינם נוגעים לשומע ומשפיעים עליו.

בדברים שאין דרך העולם לדייק בזה כל כך, מותר לשנות כפי המנהג. וכל זה רק באופן שהשומע מבין שזה לאו דווקא".

**יתכן** שמנהלי מוסדות שאינם מדייקים בפרטים שהם מספרים כדי להשיג תרומות, מסתמכים על רבי ירוחם פערלא [לעיל אות ג] שהסיק מדבריהם של מוני המצוות, שאיסור שקר מהתורה נאמר רק על הדיינים, ולא על כל אדם "במילי דעלמא", ודברי הגר"ח קנייבסקי [אות ו] כי לשיטתם ש"אינו אסור מדאורייתא, ובמקום צורך לא אסרו", וצ"ע.

איסור שקר בסיפור גוזמאות ומעשים שלא היו

**יב.** הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות, ח"ג סי' כח) כתב: "לקבוע בספר סיפורים על גדולים וצדיקים דברים שלא היה במציאות, לאו אריך למיעבד הכי [לא ראוי לעשות כן]. וכבר כתב המ"ז (יד"ד סי' שדמ ס"ק א) על מה שכתב בשולחן ערוך (שם סע' א) מזכירים מידות טובות שבו ומוסיפים בהם קצת, [וכתב המ"ז] מה לי



## הרב דוד קולדצקי

בעמח"ס תורת המעדים

קרית ספר יצ"ו

## גדרי קיום מצוה במקום שיש חשש סכנה

והח"י ציין מקורו מד' כוסות, שכתוב שם שחייב לדחוק עצמו].

שיעור שצריך להוציא ולטרוח בשביל קיום המצוות

ומה שכתב ראוי לדחוק משמע שהוא אפי' אם יפול למשכב [דהנה במ"ב

סי' תע"ב בשעה"צ אות נ"ב כתב שרק בד' כוסות פטור, משום שאינו דרך חירות, ומשמע שבשאר מצוות חייב אף אם יפול למשכב, וכ"כ לדינא בשבט הלוי ח"ה סי' רי"ט ועיי"ש שדקדק כן גם מדברי מהר"ם שיק סי' רי"ט].

ואף שהצער שלהם שקול יותר מחומש מנכסיו שאינו חייב להוציא כן על מצוות עשה, צ"ל שכל זה קודם המצוה, ומה"ט אם הוא כבר נמצא במצב של חולי ששקול כחומש מנכסיו הרי הוא פטור [וע"ע באג"מ יו"ד ח"ב סי' קע"ד סוף ענף ד'], אמנם אם הוא ברי אלא שחושש שהמצוה תגרום לו שיפול למשכב, בכה"ג חייב אף שיש חשש חולי [כן שמעתי לבאר מהגר"פ באנדי, שוב הראוני שכ"כ בדברי נחמיה סי' מ' לענין תענית].

וכל זה באופן שאין חשש שיגרם לו נזק, אבל אם יש חשש שיגרם לו נזק בגופם, הרי הוא פטור ממצוה ומרור בכל גווני [כן מבואר בלקט יושר ליל הסדר אות ו', ובנין שלמה סי' מ"ז, ומשמע מדבריהם שאף אם יש רק חשש רחוק שיגרם נזק הרי הן פטורים]. וע"ע בשמים

כתב השו"ע ומ"ב (סי' תע"ב סי' וסקל"ה) מי שאינו שותה יין מפני ששונאו או שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות, מיהו אם יפול למשכב מזה פטור.

## השיעור שצריך לדחוק עצמו

והשיעור שצריך לדחוק עצמו כתב המ"ב סי' תע"ג סקמ"ג לענין אכילת מרור שאם א"א לו לאכול המרור מפני בריאותו, עכ"פ יאכל מעט או ילעוס בפיו לזכר טעם מרידות, אך לא יכרך ע"ז, אבל אם אינו נוגע לו לבריאותו ראוי לו לדחוק עצמו בכל יכולתו אף שקשה לו כדי לקיים מצות חז"ל (סקמ"ג ושה"צ).

ונבאר דברי המ"ב במה שכתב שאם אינו נוגע לבריאותו כוונתו שאין חשש שיבוא לידי סכנה, אלא שמ"מ קשה לו לאכול מחמת חולשתו.

ומה שכתב המ"ב ראוי לו לדחוק עצמו משמע שאינו חייב אלא רק ראוי לו, וצ"ע הרי מצטער אינו פטור מהמצוה [כמו שהוכיח בברכי יוסף תע"ב אות י' אור שמח סנהדרין פט"ו ה"א, ביכורי יעקב סי' תר"מ סק"ח, ודלא כבשמים ראש סי' ר"פ, וראש יוסף, וחלקת יואב דיני אונס ענף ז' ובהשמטה שכתבו לפטור מצטער], וצ"ל שכוונת המ"ב ראוי וחייב באכילה ולא רק הידור [וע"כ צ"ל כן שהרי מקור דברי המ"ב הוא מח"י

ד"ה עוד אני אומר, ומהר"י אסאד יו"ד סי' רמ"ט, ואמרי בינה שבת סי' ל' ד"ה ועי' רמב"ם].

#### כשיש חשש סכנה

ובל זה כשאין חשש סכנה, אבל אם יש חשש סכנה אסור לו להחמיר [כ"כ הרמב"ן במלחמות סנהדרין דף ע"ז. ומגן אבות הענין התשעה עשר, שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' ס"ד, מג"א סי' שכ"ח, מור וקציעה, מהר"י אסאד סי' ק"ס מהר"ם שיק סי' ר"ס, שו"ת חו"מ סי' י"ד אות י"ז ועי' בדבריהם שאם יקיימו המצוה חשוב מצוה הבאה בעבירה] וכתב בעונג יו"ט סי' מ"א שלפי זה אם הבריא באמצע, צריכים שוב לחזור ולאכול [אמנם עיי"ש שאין הדבר מוכרע אצלו שחשוב מצוה הבאה בעבירה].

#### סכנת אבר

ובל זה בסכנת מיתה, אבל בסכנת אבר דנו הפוסקים האם דינו כסכנת מיתה [עי' סי' שכ"ח סעי' י"ז שמשמע שאין סכנת איבר חשוב פיקו"נ, אמנם בש"ך יו"ד סי' קנ"ז סק"ג צידד שחשוב, ופמ"ג או"ח שם במשב"ז סק"ז כתב לחלק בין שבת לשאר מצוות].

ומ"מ אף לסיכורים שאינו כסכנת מיתה, מ"מ כל זה לענין גדרי פיקוח נפש (ונפק"מ לענין מה שנתבאר לעיל), אבל לענין מצות עשה כבר נתבאר שפטור.

#### חילוק בין שכיח הזיקא ללא שכיח

ובל זה באופן ששכיח הזיקא שאז אסור לו להחמיר על עצמו [כמבואר בפסחים ח:].

אמנם אם הוא במצב שלא שכיח הזיקא יכול לשתות הד' כוסות ויסמוך על

ראש סי' צ"ד שמיקל אפי' במצטער שאין חשש שיוזק עיי"ש.

#### צריך להשתדל להבריא עצמו

ומי שיודע שלא יוכל לאכול המרור מחמת חליו, ויש לו אפשרות להתרפאות, צריך להתרפאות קודם פסח שזה חלק מחיובי המצוה לדאוג שיוכל לקיים המצוה כשיגיע זמנו כמ"ש המנ"ח מצוה ה' סק"ג (ועי' בשואלין ודורשין ח"ז סי' כ"ו שהביא דברי הפוסקים בענין זה), ומ"מ אינו צריך להוציא על זה יותר מחומש מנכסיו כמבואר בס' תרנ"ו.

#### האם מותר להחמיר על עצמו כשיש חשש חולי שאין בו סכנה

ואם רוצה להחמיר על עצמו י"א שאסור להחמיר על עצמו, שמאחר שפטור, אם מחמיר עובר על ונשמרתם שנצוינו בזה שלא לעשות שום נזק לגופו [כ"כ בבנין שלמה סי' מ"ז, וכן צ"ל לדעת כמה פוסקים (חת"ס שבת קל"ג: ד"ה המל, דברי חיים יו"ד סי' קי"ד ועו"פ) שאסרו לעשות חבלה לצורך הידור מצוה].

אמנם הגרש"א שטערן [בספרו שביבי אש מועדים ח"ב סי' ל"ט] השיג על דבריו, שלא גרע ממה שמבואר בפוסקים שמותר לאדם להכניס את עצמו למקום של חשש סכנה גמורה בשביל פרנסה בדבר שהוא דרך העולם, וכל שכן שיהיה מותר להכניס עצמו לחולי שאין בו סכנה עבור קיום מצוה.

ואין לומר שמ"מ יהיה אסור משום חובל, שיש לסמוך על כמה פוסקים שכתבו בדעת הרמב"ם מהלכות חובל פ"ה ה"א שלא נאמר איסור מזיק וחובל אלא בעושה כן דרך נציון, אבל בחובל לצורך מותר [כ"כ במהרלב"ח קונטרס הסמיכה

שחייב לקיים המצוה מ"מ אין כופין ע"ז כמו שכתב המלבי"ם].

**אמנם** יש פוסקים שמבואר בדבריהם שחייב לקיים המצוה ולסמוך על שומר מצוה [כן מבואר בקובץ שיעורים פסחים אות ל"ב לענין נחש כרוך על עכבו שכיון שלא שכיח הזיקא חייב לקיים המצוה, וכ"כ בשם אריה יו"ד סי' כ"ז ד"ה ויש להביא ראיה, וכן משמע בדברי הט"ז סי' תנ"ה שאסור לו לחשוש לסכנה וחייב לסמוך על שומר מצוה, שאל"כ הרי הוא מזלזל בשומר מצוה, אמנם בתבואות שור יו"ד סי' י"ג סק"ב כתב שדווקא בתפילה שהוא עומד לפני המלך החמירו שיסמוך על שומר מצוה].

**עוד** י"א שאין אומרים שומר מצוה רק האדם כלפי עצמו אבל אינו יכול להחמיר באופן שנוגע לאחרים [אבני נזר סי' שכ"ו סק"ב לענין מילת בנן ולדבריו י"ל שאף כששואלים אותו אחרים האין לנהוג, צריך לומר להם שאינם חייבים אלא שיכולים לסמוך על שומר מצוה, אמנם מדברי המלבי"ם והזית רענן משמע שהוא רק פטור מעונש, אבל ודאי צריך להורות להם לקיים המצוה.

**עוד** יש שכתבו שלא אמרו שומר מצוה, רק באופן שאין הסכנה לפנינו, אבל במקום שהסכנה לפנינו וכל השאלה האם חייב לסמוך שינצל מהסכנה, בכה"ג לא נאמר שומר מצוה [חיי אריה סי' ל"ג]. עוד י"א שאם אפשר לו לקיים המצוה בלי שיבוא לידי חשש סכנה אסור להכניס עצמו לחשש סכנה [כ"כ כמה פוסקים והובא דבריהם בהרחבה בסי' תנ"ה].

**ומ"מ** אם יכול לקיים המצוה בלי סכנה רק באופן שיוצא בזה יד"ח בדיעבד, ורוצה להחמיר לקיים המצוה

שומר מצוה (כמבואר בסוטה כ"א. שמצוה בעידנא דעסיק בה אגוני ומצלי, ומכאן למדו הפוסקים שאפשר לקיים המצוה ולסמוך על שומר מצוה כמו שכתב בתפא"י ברכות פ"א מ"ג הובא בפתחי תשובה סי' קנ"ז אות ג') וכן מבואר בחזו"א או"ח סי' נ"ט סק"ד].

**ומ"מ** אם הוא חושש ואינו רוצה לסמוך על שומר מצוה אין כופין אותו ע"ז [כן יש ללמוד ממה שכתבו במלבי"ם יהושע ה' ד', ובזית רענן ח"ב סי' ד' בהנהגת עם ישראל במילה במדבר, הערות ממרן הגריש"א ברכות דף ל': לענין נחש כרוך על עכבו, מכתב מאלהו ח"ג עמ' קע"ב, חזו"א או"ח נ"ט סק"ד וחזו"א בכתבים סי' מ"ח, אג"מ סי' קכ"ז על חולה בשבת שאף במקום שלא שכיח הזיקא מותר לחלל שבת ואין אומרים שאסור לחלל ויסמוך על שומר מצוה, וכ"כ הריטב"א יבמות ע"ב. שכתב כן לענין מילה ביומא דעיבא, ואף שהמהרש"ל (יבמות פ"ח ה"ד) חלק עליו, מ"מ י"ל שלא חלק על יסוד דברו, אלא מטעם אחר כמבואר שם, והטעם בזה שאין חייבים, שחוששים שמא לא יעשו בכוונה שלימה ולא יגן עליהם זכות המצוה כמו שביארנו בסמוך שי"א שאין המצוה מגינה כשעושים שלא לשמה, או י"ל שגדר פיקו"נ הוא בגדר הותרה ולא דחויא, ע"כ אף במקום שלא שכיח איו חייב לקיים המצוה (וכ"כ לבאר בספר שפתי רננות ח"ג עמ' רנ"א הגר"י ארנברג, ולדבריהם צ"ל שמה שמבואר בפסחים דף ח. לענין בדיקת חמץ במקום סכנת עקרב שאם לא שכיח הזיקא צריך לסמוך על שומר מצוה, מיירי דווקא בספק סכנה שאינו בפנינו כמו שם שאין ידוע שיש שם עקרב, או ס"ל שאע"פ

במיעוטא דמיעוטא חשוב אין שכיח הזיקא, אבל במיעוט המצוי אסור לסמוך על שומר מצוה אף בדבר מצוה עי"ש שהוכיח כן מגילוי.

וגדר מיעוט המצוי לכאורה שיעורו כמו שכתבו הפוסקים לענין מיעוט המצוי בתולעים לענין חובת בירור שא"א לסמוך על רוב, שי"א שהוא עשר אחוז [שו"ת משכנות יעקב סט"ז מובא בד"ת סל"ט סק"ג] וי"א שהוא כארבעים אחוז [עפ"י מה שכתב הריב"ש סקצ"א ד"ה וגם שכתב שהוא קרוב למחצה ורגיל להיות] ויש עוד שיעורים ואכמ"ל [ועי' חשוקי חמד יומא עמ' תקע"ג מה שהביא ממרן הגריש"א].

ומדבריי הפוסקים [חזו"א ואג"מ הנ"ל] משמע שאף באופנים שהוא בגדר מיעוט המצוי יכול לסמוך על שומר מצוה, לפי מידת הבטחון שיש לאדם, שמי שיש לו בטחון יכול לסמוך אף במקום שהוא מיעוט המצוי, ומי שאין לו מספיק בטחון, מותר לו להחמיר אף במקום שאין מיעוט המצוי [ועי' בנודע ביהודה יו"ד תניינא סי' י' שמשמע מדבריו שאף במיעוט המצוי מותר להסתכן לצורך פרנסה, ולדבריו כ"ש שלמצוה יהיה מותר להסתכן במיעוט המצוי, ועוד שכל מה שמיעוט המצוי החמירו בזה הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אף במיעוט המצוי אין צריך לחשוש, ומסתבר שלא החמירו חכמים לחשוש למיעוט המצוי רק להחמיר באיסורים ולא להקל במצוות, וע"ע מדרש שוחר טוב פרק כ"ה ואור החיים שמות י"ד ט"ו שמי שיש לו בטחון, הקב"ה מציל אותו גם במקום ששכיח הזיקא].

באופן שיוצא בו לכתחילה [וכגון שיכול לשתות מיין ענבים ולא יגיע לידי חשש סכנה, ורוצה להחמיר לשתות יין], נראה שיכול לסמוך על שומר מצוה [כן יש ללמוד ממה שכתבו הפוסקים בסי' תנ"ה גם מצות של כל הפסח שיכול לסמוך על שומר מצוה, וכן כתבו הפוסקים לגבי עונג שבת, וא"כ כ"ש לגבי הידור מצוה שיכול לסמוך ע"ז, וכ"כ בחת"ס פסחים ח. ד"ה והאמר ר"א לענין מצוה בו יותר מבשלוחן].

#### רובא דליתא קמן

עוד י"א שכל זה ברובא דאיתא קמן, אבל ברובא דליתא קמן אף בפיקוח נפש הולכים אחר הרוב [כ"כ חת"ס יור"ד סי' רמ"ה, יד המלך שבת פ"ב ה"כ, בית יעקב ח"א סי' נ"ט, וכן משמע ברש"ש ברכות ל"ג ד"ה ל"ש]. ולדבריהם במקום שהחשש הוא בכה"ג, מדינא חייב לקיים המצוה.

אמנם י"א שאף ברובא דליתא קמן חוששים למיעוט [כן מתבאר בתוס' נדה דף מ"ד. וכ"כ בשו"ת הרמ"א סי' מ', אבני נזר חו"מ סי' קכ"ה]. ומ"מ לכו"ע אם אין החשש לפנינו אלא דברים העתידים להיות, אין חוששים למיעוט [כ"כ נוב"י מהדו"ת סו"ס ר"י, חזו"א אהלות סי' כ"ב סוסקל"ב, וכע"ז בבנין ציון ח"א סי' קל"ז]. כמו כן אם הוא חשש רחוק, לכו"ע אסור לו לימנע מלקיים המצוה כמו שכתב רע"א (ח"א סי' ס') וחזו"א (אהלות סי' כ"ב אות ל"ב, ובתשובות וכתבים אות מ"ח).

#### גדר שכיח הזיקא

ובגדר שכיח הזיקא כתב בחסד לאברהם (תאומים) יו"ד סי' ק"ו שרק

## שומר מצוה בסכנה טבעית

**י"א** שאין לסמוך על שומר מצוה רק בסכנה סגולית, אבל בסכנה טבעית, אין לסמוך על שומר מצוה [כ"כ בית שער] יו"ד סי' שד"מ, וע"ע בשד"ח בשו"ת דברי חכמים סי' פ"ב] ולדבריהם אין להקל במים מגולים [לנוזהרים בזה אף בזמן הזה מחשש נחשים].

**אמנם** בכמה פוסקים מבואר שגם בסכנה טבעית סומכים על שומר מצוה [עי' מהר"ם גלאנטי סי' ס"ז ד"ה ד"ה הטענה, חכם צבי סי' י"א, שיבת ציון סי' מ"ב ד"ה עוד ראיתי].

**עוד** י"א [חיי אריה סי' ל"ג] שאין בכח השומר מצוה רק למנוע שלא יבוא הסכנה למצוה, אבל אחר שהסכנה לפנינו, אין לסמוך על שומר מצוה שלא ינזק, ולדבריהם מים שהיו תחת המיטה או מים מגולים שכבר היו בחשש סכנה אין לסמוך על שומר מצוה, ורק בתקופה או במת שכבר הכין המים למצוה, המצוה מגינה שלא יכנה הרוח רעה לתוך אותם המים.

## מכיון להנאת עצמו

**י"א** שאם מכיון להנאת עצמו, אף שמקיים מצוה, מ"מ לא נאמר על זה שומר מצוה [כ"כ בדברי חיים אהע"ז סי' ח', אבן הראשה סי' ל"א, שבעים תמרים על ספר חסידים, ועי' בספר החיים מסכת זכויות פ"ז מה שכתב בענין זה].

**וי"א** שאין חילוק ביניהם ובכל גווני אומרים שומר מצוה [כ"כ בפרשת דרכים דרך האתרים דרשות שלישי, וכן הוכיח בגליוני הש"ס שבת ס"ג. השיג על דבריהם].

**דעת** הפוסקים שפעמים מותר להחמיר אף בשכיח הזיקא, וי"א שפעמים

מותר להחמיר אף במקום ששכיח הזיקא, כשאין אפשרות לקיימו בדרך אחרת, ומצינו בפוסקים כמה דוגמאות לזה:

**א.** י"א שצדיקים גמורים יכולים להחמיר אף בסכנה גמורה [עי' רשב"א ח"א סי' תי"ג, עמק דבר שמות ל"ב כ"ו, לשם ספר הכללים כלל ב' ענף ג' אות ט', חיד"א בפתח עינים ברכות ל"ג. ד"ה ויראה, וע"ע מה שהאר"ך בזה האגודת אוזב הודפס באבני נזר חו"מ סי' קצ"ג שמחזק שיטה זו, וע"ע בספר שער אלחנן סי' מ"א שהביא כל הדעות בהרחבה].

**ב.** י"א שבדאורייתא מותר להחמיר אף במקום סכנה [כ"כ בשו"ת עץ החיים (למהרש"ק) סי' שי"ז ושי"ח עיי"ש שהביא לזה ראיות].

**ג.** י"א שבמאכלות אסורות מותר להחמיר על עצמו [כ"כ באור זרוע שבת סי' ק"ח הלכות יולדת].

**ד.** י"א שלת"ת מותר להסתכן [כ"כ בקובץ שיעורים כתובות אות רע"ז], וי"א שדווקא בת"ת דרבים [משך חכמה סוף פרשת תרומה].

**ה.** י"א שלהצלת רבים מותר להסתכן [כן מצדד בשדי חמד מערכת האלף כלל י"ב, עיי"ש שהוכיח כן מכמה מעשים בגמ' כגון ר"ח בן דוסא בערוד, ובנחום איש גם זו במפולת, ובנקדימיון בן גוריון].

## האם מותר להחמיר שלא לסמוך על שומר מצוה

**י"א** שבמקום שסומכים על שומר מצוה, אסור להחמיר על עצמו שלא לסמוך כיון שיש בזה זלזול במצוות. [כ"כ הט"ז סי' תנ"ה סק, הובא במ"ב שם סק"ח]

**וי"א** שאין לסמוך על שומר מצוה במקום שאפשר להשיג מים אחרים [כ"כ



ג. "במה שהצריכהו חכמים תקנו (חרוסת) שלא ליהוי סכנה ע"י תקנתא דידהו" [חת"ס קי"ד]. והיינו שרבנן כשמתקנים תקנה דואגים שלא יהיה שום חשש סכנה.

ד. "מ"מ בלילה הזה צריכים זהירות וזריזות יותר יען כי אין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה להכשיל את ישראל ח"ו (וכו') וזה דרכו של היצ"ר הולך ומתגבר לבער את הקודש ח"ו" [רבי חיים אבועלפיה בסוף ספר אשדות הפסגה ערך כרפס].

ולבאורה כוונתו שהשטן מנסה למנוע המצוה בכל צורה שלא יוכל לקיים ולכן צריך לעשות כל אפשרות שלא יוכל השטן למנוע.

ומ"מ כל זה כשאפשר, אבל באופן שאין לו אפשרות למנוע החשש סכנה, יכול לסמוך על שומר מצוה, וכ"כ בדובב משרים סי' ע"ד ובחסד לאברהם (תאומים) יו"ד סי' ק"ו.

"גבי מצוה איכא למיחש טפי, משום [דלא - אולי צריך למוחקו] מקיים המצוה השטן מקטרג יותר אפי' בשעת סכנה קלה כזו" [מור וקציעה סי' תע"ב].

לדקדק הא"ר סקט"ז מדברי האגודה סוף פרק כל שעה וכ"כ בית יהודה סי' מ"ג וע"ע פתח הדביר סי' צ' אות ד' וכן כתב הריטב"א יבמות ע"ב לענין מילה, וכן מבואר מהפוסקים שהובא לעיל שלכתחילה אין לסמוך על שומר מצוה כשאפשר להשיג בצורה אחרת.

ויש שכתבו [לענין התקנה שתיקנו להטביל מרור בחרוסת] שבמצוה צריך יותר להקפיד לכתחילה שלא לעשות בחשש סכנה אף באופן שבדברי הרשות אין צריך לחשוש לסכנה, ולדבריהם י"ל שה"ה בשאר מצוות יש להקפיד.

#### והמעם בזה ביארו

א. "שמא אחת למאה פעמים שתבוא סכנה ממנה, והיה גנאי למצוה" [לקט יושר חנוכה עמ' 152 לענין חרוסת במרור].

ב. "יש לחוש שיאכל החזרת מצד החיוב גם אם יוכל לבדקו כ"כ מתוך שהוא בהול למצותו, וגם יחשוב בדעתו שאין לחוש במקום מצוה גם לסכנה טבעית" [אבן הראשה סי' י"ד].



## הרב חיים רוטר

דו"צ מח"ס ושרית שער חיים, אלעד יצ"ו

## בדין כתב מחילה בביטול שידוך

הציר המרכזי שמחמתו המבטל חייב לתת את הקנס, [ואינו ענין להא דאין דנין בושת בזמן הזה, וזאת מכיון שהוא בעצמו נתחייב בדמי הבושת, ועי' בערוך השלחן אבע"ז (סי' נ' סעיף כ"ב)], וע"ע בשו"ע אהע"ז (סי' נ"א) ובבית שמואל (סק"י) שמאריך בזה, וכן שם (סי' נ') ברמ"א (סעיף ו') ובב"ש (סקי"ד), ובפרט שבדרך כלל עני"ז כולל הוצאת שם רע דאינו צריך למחול לו ע"ז, דאיכא דשמע בחשדא ולא שמע בפיוס ונשאר השם רע (עי' בשו"ע אור"ח סי' תר"ו סעיף א') על כן נראה דאין להקל ראש בזה דאינו ענין של מה בכך ויקוב הדין את ההר, ועי' בספר נחלת שבעה (כרך ג' תשובות חדשות שאלה ו') הדרכה לתלמיד שלא יפריד קשר שידוכין משום לישנא בישא ששמע על הצד השני.

**ופשוט** דאין זכות לאדם לבטל שידוך מחמת רגשי ליבו, ודבר זה יכול ליעשות רק במקרים חריגים שקבעו בזה מסמרות השו"ע וגדולי הפוסקים, ועי' בשו"ע (סי' נ' סעיף ה') ובעוד כ"מ, כמה דוגמאות לזה, ועי' בשו"ת נו"ב (חלק יור"ד סי' ס"ט) דדן באריכות באם מותר לבטל שידוך מחמת שאבי אביה של המשודכת המיר דתו לאחר שנעשה השידוך עיי"ש ובשו"ע יור"ד (סי' רכ"ח סעיף מ"ג) ובפ"ת שם, כך שברור שביטול שידוך אינו דבר של מה בכך, והוא חייב להיות מעוגן הלכתית, דאל"כ הוא עלול להסתבך בחרם ושבועה [הכל לפי הענין] מלבד השפיכות

בדבר השאלה בבחור גר צדק שבא בקשרי שידוכין עם נערה שאביה גוי ואמה יהודיה, והסכים לשידוך רק לאחר שבירר כמה פעמים אצל צד הכלה שהמוצא של האבא והאמא הוא ממדינת רוסיה, והנה עתה לאחר שנעשה השידוך הוברר לחתן שהוא רומה על ידי צד הכלה, ואביה הוא ערבי וגם הוא בקשר עם המדוברת, ומכיון שכך הוא ביטל את השידוך בטענה שעל אף שהסכים לשידוך שאבי הכלה גוי אולם הסכים בדוקא לגוי רוסי שסגנונו אירופאי ולא גוי ערבי שסגנונו שונה מאוד וד"ל, וכן בגלל המתח הבטחוני עמם, וגם שמצינו במקורות שהם שפלים יותר משאר האומות, ויפת אלקים ליפת.

והנה לאחר שביטל את השידוך, בחלוף השנים הקימה המדוברת הנ"ל בית כשר בישראל ואילו הוא עדיין לא זכה לזה, ואין מי שרוצה להשתדך עמו מבלי שיציג כתב מחילה, אולם דא עקא שצד הכלה אינם מוכנים להיכנס עמו למו"מ בב"ד על סכום הפיצוי, אלא דורשים מאתים אלף שקלים תמורת הכתב מחילה, וע"כ פנה החתן שיתן לו מכתב שמכיון שהוא רומה אינו צריך כתב מחילה ובוה יציל עשוק מידי עושקו, ויש לציין ששאלו את פי הנערה ואמרה שהיא מצידה מוחלת ואין לה כל תביעה כספית.

הנה בביטול שידוכין ענין הבושת הוא גדול מאוד והוא איום ונורא, והוא

כן, ועוד אין ספור שיקולים מלבד שקשה לזווגם וכו' על כן הרבה פעמים בדיעבד הוא מתרצה אפילו לכתחילה וכידוע, ועי' בקה"י יבמות (סי' מ"ד) שמבאר ענינו בטו"ד.

**אולם** עדיין צ"ב מ"ש שאבי החתן גוי שאינו יכול לדרוש ביטול שידוך להמירה אחות המשודכת שהוא כן יכול לבטל את השידוך.

**ובהקדמ** זה פשוט שאם נתגלה לאחר שבאו בקשרי שידוכין שאבי אחד מן הצדדין עכו"ם, שאינו יכול מחמת זה לבטל את השידוך, דלא גרע מהא דמציינו במתני' דכתובות (עה ע"ב) דהוי מומין שבגלוי וידע ונתפייס, וכ"ה בשו"ע (סי' קי"ז סעיף ה') ופסול יוחסין מצוי ורגילין לחקור ע"ז וכדמבואר במתני' דקידושין (עו ע"א) ולכן אם לא בדק אחר זה הרי הוא נכנס לבית הספק והוי כמוותר ע"ז ולא יכול לטעון מחמת זה לביטול מקח.

**ולפי"ז** נראה דאיה"נ ליכא נפק"מ, והא דמציינו בשו"ע אבהע"ז (סי' נ' סעיף ה') וביו"ד (סי' רכ"ח סעיף מ"ג) שאם המירה אחות המשודכת יכול החתן לחזור בו [וכנ"ל] ופטור מהקנין ומהשבועה ומחויב השטר [דהיינו הקנסות שעשו ביניהם] כל זה מיירי [שהמירה] לאחר השידוכין ורק בכה"ג יכול החתן לטעון שאינו רוצה להשחית את נחלתו, ושור"ר דכ"כ להדיא בב"ש (סקי"א) דאם המירה קודם השידוך הוי כמום שבגלוי ומסתמא ידע ואין לו שום טענה וכו' מיהו נראה הכל לפי הענין עיי"ש.

**ולכן** נראה בניד"ד דאינו יכול לטעון שהסתמך על המידע שצד הכלה

דמים תרתי משמע שבענינו, ולכן נוהגים לפייס את הצד השני ולרצות אותו ברצי כסף עד שיתן כתב מחילה, דאם הביטול לא עומד בכל כללי השו"ע הקפידא היא בדין ומי יכול לשער את השלכותיה ועי' בתענית (ח' ע"א) בתוד"ה בחולדה ובור, וזהו הטעם שאנשים אינם מוכנים לגשת להשתדך עם מי שביטל שידוך אם אין לו כתב מחילה בידו.

**וחנה** מציינו בגמ' יבמות (מה ע"א) שניתן להעלים מידע בשידוכין, והתם מיירי בגוי הבא על בת ישראל, דמכיון דלדינא הולד כשר הוא אינו צריך לגלות לצד שכנגד את חסרונו, וצ"ב טובא מדוע באמת מותר לו להעלים מהמשודכת את חסרונו, וכי מה זה גרע מכל דיני אונאה שבחו"מ (סי' רל"ב) דכמעט על כל דבר אונאה שבמקח איכא איסור אונאה ויכול לדרוש ביטול מקח ואין יתכן שבדבר כה חמור "יחוס" לא יוכל לדרוש ביטול שידוך, [דהלא אם מותר להעלים את המידע, א"א לדרוש ביטול שידוך, דאחרת היה אסור להעלים את המידע] ומדוע זה גרע מאם המירה אחות המשודכת דיכול לבטל השידוך בטענה שאינו רוצה להשחית את נחלתו, [ועי' בשו"ע סי' ד' סעיף י"ט דהנולד מאב עכו"ם הבא על בת ישראל אף שהוא כשר אולם הוא פגום לכהונה].

**והביאור** בזה הוא דבכל קניית חפץ אין נפק"מ לקונה איזה חפץ הוא מקבל [דהיינו שהוא קונה מקרר ויש בחנות מאה מקררים ארוזים מאותו דגם אין לו נפק"מ איזה מקרר הוא יקבל] ולכן כמעט כל ריעותא בחפץ הוי אונאה עד כדי ביטול מקח, משא"כ בשידוך שהוא נושא מורכב ביותר כגון מציאת

שנעשה תקיעת כף הוא מן השמים ובהדי כבשי דרחמנא למה לי.

**ובספר** מקור ברוך (ח"ג פט"ז) כ' בשם אביו בעל "הערוך השלחן" שהקפיד מאוד על ביטול תנאים ואמר דהטעם ששוברין כלי חרס בעת התנאים, להורות שאין לזה התרה כי שברי כלי חרס שמם עליהם גם לאחר שבירתם, אבל כלי זכוכית אין שמו עליו לאחר שבירתו, ובכתר ראש (אות קי"ד) כ' טעם על זה ששוברין כלי חרס בעת התנאים, להראות כמו כלי חרס כיון שנשברה אין לה תקנה כן "אסור לבטל התנאים", ובחופה שוברין כלי זכוכית שיש לה תקנה, כן התקנה להיפך בגט פיטורין עיי"ש ועוד כ' שם המקור ברוך בשם אביו ז"ל דכשהיו מוכרחים לבטל ורצו לסדר את חלוקת הממונות וכדו' לא היה מתרצה לישב בדין זה באמרו "זהו סידור ערוב נשמות".

**אשר** ע"כ נראה דאף דהחתן עשה שלא כדין, אולם גם הצד שכנגד עשה שלא כדין דיש לחלק בין העלמת מידע למסירת מידע כוזב, ואף דאעפ"כ היה אסור לו לבטל את השידוך ולביישה, אולם מכיון שהיא מחלה ובשטרי תנאים דידן הגרש"א שטרן שליט"א רב מערב ב"ב השמיט ע"פ הוראת רבו השבט הלוי ז"ל את נוסח הקנס, וכשלא עלינו קורה ביטול שידוך הדבר מסור למו"מ בב"ד על גובה הפיצויים לקבל כתב מחילה, ומכיון שצד הכלה אינו מוכן להתדיין ע"ז ניתן ואולי גם צריך לתת לחתן את בקשתו, וזאת בכדי להצילו מידי עושקו.

ואת אשר נלע"ד כתבתי

מסרו לנו, שכל בר דעת מסתמך אך ורק על קרוביו וידידיו, [ונכלשון המשנה בכתובות (עה ע"ב) ואם יש מרחץ באותה העיר אף מומין שבסתר אינו יכול לטעון מפני שהוא בודקה "בקרובותיו"] ולא על הצד שכנגד, ואם בכל אופן הסתמך על המידע שצד הכלה מסרו לו, הרי הוא בידי נכנס לבית הספק ואין לו להלין אלא על עצמו.

**ובפרט** שאין תפיסה הלכתית לטענותיו של החתן, דליכא נפק"מ בדיני יוחסין אם האבא נוצרי או מוסלמי או כל גוי אחר משבעים אומות, דהלכה פסוקה היא עכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר ולכן אין נפק"מ לניד"ד כל מאמרי חז"ל בגנות הישמעאלים, עי' בקידושין (מט ע"ב) י' קבין זנות ירדו לעולם תשעה נטלה ערביא, ובכתובות (סו ע"ב) דערביים קרי אומה שפילה, וביותר דמי יימר שבאמת אבי המשודכת "ערבי" דהא כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות וכל דפריש מרובא פריש (עי' ברכות כח ע"א וש"נ) ולבטל שידוך על הבדלי אורח חיים [מזרחיים, אירופאים] הס מלהזכיר וידוע כמה החמירו רבותינו ז"ל בביטול שידוכין עד כדי כך שאמרו שיתחתנו ולאחמ"כ יתגרשו, והטעם פשוט דסביר להניח שלכל הפחות בחלק מהמקרים לאחר שיתחתנו כבר לא יתגרשו, ועי' בזה בספר כתר ראש לרבינו מוהר"ח מוולוז'ין ז"ל ה' נישואין (אותיות קי"ד, קט"ו) כמה החמיר בעניי"ז עד כדי כך דס"ל דעדיף לגרש את אשתו כשלא תמצא חן בעיניו שהתורה התירה מלבטל תנאים בתקיעת כף, דכיון

הוספת הנאון מהרש"א שמערן שליט"א

אב"ד מערב בני ברק

ולענ"ד נראה דבדעת בני אדם יש קפידה גדולה מאד ורתיעה מיוחדת מהערבים-המוסלמים, הרבה יותר מנוצרים וגויים אחרים, ולכן ניתן בהחלט להבין את סירובו המוחלט של החתן, וקשה לומר עליו שעשה שלא כדין. [ואולי לפנים משורת הדין יש מקום לפייס את הכלה].



## הרב אלי חיים שטערנבך

דוב"ץ קהל חסידי באטב - 45, עי"ה"ק ירושלים ת"ו

## בדין מי שנוסע להוריו על חג הפסח האם רשאי למכור כל הדירה לנכרי

מי שנוסע להוריו לחג הפסח ומתאכסן בביתם, יש לדון האם נכון למכור במכירת חמץ כל הדירה עם כל החמץ לנכרי, וממילא אינו בודק החמץ בלילה לפני הנסיעה מכיון שהחמץ ברשות נכרי בזמן הביעור. ויש שהעירו שאין לעשות כן היות שכבר חל חובת ביעור, וכשי' ראבי"ה המובא בשו"ע (סי' תל"ו ס"ג) "ישראל היוצא מבית אינו יהודי תוך שלושים יום, ונכנס בבית אחר בעיר זו, או הולך לעיר אחרת, אינו צריך לבער בית האיני יהודי, אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית, יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך שלושים יום וצריך לבער בית האיני יהודי שיוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור", ע"כ. וא"כ בנידון דידן הגם שנכנס בתוך בית אבל הוא אינו חייב בביעור כיון שאינו שלו והוא רק אורח, וממילא אפילו אם מוכר הכל לנכרי אבל אינו עדיף מיוצא מתוך ביתו של נכרי שצריך לבער החמץ. ולכן צריך עכ"פ להשאיר חדר אחד שאינו מוכר, ובוה יקיים מצות בדיקה וביעור חמץ.

ונלענ"ד דמותר למכור הכל לנכרי מכמה טעמים כאשר יבואר בס"ד.

- [א] שי' הראבי"ה אינו מוסכם שהטור חולק דלאחר שהביא דעת הראבי"ה כתב וז"ל ונראה לי שאין צריך לבדוק כיון שהעכו"ם נכנס בביתו אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייאש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה. עכ"ל. ואמנם דהמחבר מביא דעת הראבי"ה כנ"ל, אולם הרמ"א כתב די"א שאינו צריך כשנכנס בו אינו יהודי, והיינו דעת הטור, והחק יעקב כתב דאפילו אם לא נכנס בו הנכרי אינו מחוייב כיון שהישראל הפקיר חמצו לשם, אולם בשו"ע הרב (סכ"ב) כתב דרק כשנכנס הנכרי לביתו נעשה חמצו של ישראל המונח שם הפקר מאליו לנכרי זה, שכשירצה ליטלו יטלנו, אבל אם לא יכנס
- לתוכו קודם שעה ששית, כבר נתחייב חמץ זה בביעור מן העולם לגמרי ואין הפקר מועיל לו עוד.
- ולחלבה נחלקו הפוסקים דהב"ח והא"ר סברי כדעת הראבי"ה, והט"ז והפר"ח כדעת הטור, והט"ז כתב דהמחמיר יחמיר לעצמו, וכן פסקו השו"ע הרב (סכ"א) והמ"ב (סקל"ב) דאם נכנס הנכרי יש להקל, ולפי"ז בנידון דידן שמוכר החמץ ומשכיר הרשות לנכרי הוי כמו שנכנס הנכרי ופטור מבדיקה וביעור.
- [ב] הראבי"ה מיירי באופן שלא סיכם כלום עם הנכרי ורק משאיר החמץ בבית, אבל בנידון דידן שמוכרו להדיא

**אולם** נחלקו בזה גדולי האחרונים דהנה השאג"א (סי' ע"ז) כתב דלריה"ג דס"ל דחמץ בפסח מותר בהנאה יכול למוכרו לנכרי בפסח, ובספר מקור חיים (סי' תל"א) השיג ע"ז וז"ל ולענ"ד תימה לומר כן שיהיה מותר למכור לנכרי חמץ בפסח, דבודאי תשביתו משמע שישביתו מן העולם לגמרי, ואין מותר לריה"ג רק להסיקו תחת תבשילו. נוכח העיר בספר פרי יצחק (סי' י"ט) שהשאג"א בעצמו מסיק כן בסי' פג עיי"ש] ובשו"ת בית אפרים (או"ח סי' מ"א) העיר על המקו"ח מכמה דוכתי וכן מדברי התוס' והרא"ש הנ"ל. וכן העיר בשו"ת אבני נזר (ח"ב סי' שמ"א ושמ"ז).

**ואכן** כדברי המקור חיים מבואר בהגהות הגרעק"א (סי' תמ) על מה שכתב המג"א (סק"א) לענין חמץ עכו"ם שקיבל הישראל אחריות דאפשר דאפילו בא העכו"ם בפסח מותר להניח ליטלו, והעיר הגרעק"א דכיון דהישראל עבר על כל יראה אין הישראל יכול להניח ליטלו דמחוייב לבערו לתקן הלאו דהא הלאו דכל יראה ניתק לעשה וא"כ מחוייב לשורפו ולשלם להנכרי מעותיו. ואמנם בדעת המג"א י"ל דמקיים תשביתו במסירה לנכרי.

**ובשו"ת חלקת יואב** (סי' כ') העלה דמקיים תשביתו במכירה לנכרי, והוכיח כן מקור הגמ' (ר' ע"ב) וכי משכחת לה לבטלה לשי' התוס' דביטול מטעם הפקר, ומבואר דמקיים בזה תשביתו. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (ח"ב תקכ"ח) שמי ששכח ולא ביער חמצו ונזכר אחר חצות שיתנו לגוי במתנה והגוי ימשכנו לרשותו ובזה מקיים העשה דתשביתו.

לנכרי יתכן לומר דבכה"ג גם הראבי"ה מודה דפטור, דהנה הפר"ח השיג על הראבי"ה דמה בכך דחל עליו חובת ביעור הרי הניח החמץ בביתו של עכו"ם והו"ל כמי שנותנו לו במתנה וביעור חמץ הוא ליתנו לעכו"ם או להשליכו לכלבים ואפי' אליבא דר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה, העיקר כמו שפיר"ת דקודם זמן איסורו השבתתו בכל דבר,

והנה מה שהעלה הפר"ח דזהו ביעורו, דהיינו שלא רק שאינו עובר בבל יראה אלא גם מקיים מצות ביעור בנתינה לעכו"ם, י"ל דהראבי"ה סובר דאינו מקיים בזה תשביתו וצריך ביעור מן העולם, וכבר דנו בזה הראשונים, ועי' תוס' רבינו פרץ (כ"ה ע"ב) "אבל מספקא ליה להר"י אי חשבינן השבתה אם היה מוכרו לנכרי או לא מי אמרינן דמוכרו לגוי לא חשיבא השבתה, דאי חשבינן ליה השבתה אליבא דר' שמעון אמאי ישרפם בשש היה לו למכור לגוי, או דילמא דמכירה לגוי חשיבא ליה השבתה, והא דאמר ר' שמעון ישרף בשש וכו' גבי תרומה דלא אפשר למוכרה לגוי וכו'", ובתוס' ר"פ כל שעה (כ"א ע"ב ד"ה עבר זמנו) "ונראה דפריך פשיטא משום דתנא בפ"ק דשורפין חמץ אלמא אסור בהנאה דלריה"ג אין צריך לשורפו אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי", הרי מבואר דלריה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה, מותר למוכרו לנכרי, וכן מפורש ברא"ש (פרק כל שעה סי' ד') דלר' שמעון דס"ל דחמץ לפני זמנו אינו עובר עליו, מותר למוכרו לנכרי ואין צריך להשביתו מן העולם אלא מביתו. הרי מפורש דמצות תשביתו הוא רק מביתו.

המוצא חמץ במועד שכתב בתי' א' בדעת הטור דבהוצאה מרשותו סגי. אולם בדעת הראב"ה י"ל דאפילו אם מקיים תשבתו במכירה לנכרי זה רק אם מכרו להדיא דבזה מופקע לגמרי מביתו ושליטתו דשוב אינו יכול לזכות בזה, אבל אם רק הפקירו לנכרי אפילו שהוא ברשותו אינו יוצא ולכן צריך לבערו.

**אולם** בשו"ת חת"ס (סי' קלא) כתב לענין מי שמוכר חמצו לעכו"ם בערב פסח ומשכיר לו החדר האם חייב לבדוק החדר בליל י"ד, וכתב דנראה פשוט דאין צורך, ואפילו לפי הראב"ה, דסברת הראב"ה דנתייב שאין על הבית חיוב בדיקה, שהרי הגוי נכנס בתוכו, מ"מ חיוב על קרקפתא דגברא הוא והוא לא יקיים מצות בדיקה, שהרי לא יכנס לשום בית, ע"כ צריך לבדוק, משא"כ הכא שאין על החדר חיוב בדיקה שהרי סופו שיכנס גוי לתוכו, ועל הגברא ליכא חיובא שהרי מקיים מצות בדיקה בשאר חדריו לית דין ולית דיין שיהיה צריך בדיקה, עכ"ד ז"ל.

**ומבואר** דרק בגלל שמקיים מצות בדיקה בשאר חדריו, אבל אם משכיר כל הדירה חייב בבדיקה לדעת הראב"ה, וא"כ לכאורה הוא הדין ביוצא תוך ל', ואין לחלק בין ליל י"ד דאז חל חיוב הבדיקה דהלא זהו שי' הראב"ה דמי שיוצא תוך ל' הוי אצלו זמן בדיקה. וכנראה שדעת החת"ס כמו המקו"ח והגרעק"א שתשבתו היינו ביעור מן העולם דוקא.

**ועכ"פ** דעת כמה פוסקים דבמכירה לנכרי מקיים בזה תשבתו.

[ג] כתב בשו"ע הרב (סי' כ) דאם נכנס לבית אחר אפילו אם ידור עם אדם

**ובדעת** המ"ב לכאורה יש סתירה, דעי' מ"ב (תל"ו סק"ב) לענין אם מחוייב לבדוק בליל י"ד החדרים שבדעתו למכרן למחר לנכרי שמביא משו"ת בנין עולם (סי' כ) דא"צ בדיקה דבזה עצמו שמוכר למחר לנכרי מקיים תשבתו וביעור, ואילו בסי' תמ"ה (סק"י) כתב בשם הבית מאיר דנכון לנהוג שלא להוציא כל חמצו הנשאר לו בנתינתו לנכרי אלא יניח מחמצו לכל הפחות כזית, כדי לקיים מצות תשבתו כתיקונה.

**ויש** ליישב, דכתבו החלקת יואב והפרי יצחק דמה שמקיים תשבתו במכירה לנכרי זה רק לדין דקיי"ל כרבנן דהשבתתו בכל דבר, אבל לר"י בודאי דתשבתו הוא ביעור מן העולם וגם בביעור אחר לא סגי כי אם בשריפה.

**ולפ"ז** מבואר שי' המ"ב דהא להלכה קיי"ל כרבנן, ולכן שפיר כתב הבנין עולם דמקיים בזה תשבתו, אבל הרמ"א כתב דהמנהג לשורפו דחוששין לשי' הפוסקים דקיי"ל כר"י ולכן כתב הבית מאיר שישורף כזית.

**אבל** צ"ע על האבני נזר וחלקת יואב ובנין עולם שנקטו דמקיים תשבתו במכירה לנכרי והא המחבר מביא שי' הראב"ה, וא"כ מוכח בשי' המחבר דאינו מקיים תשבתו בנתינה לנכרי,

**ולכאורה** יש לחלק דבספר פרי יצחק נסתפק לשי' הרא"ש דתשבתו היינו השבתה מביתו, האם מקיים מ"ע דתשבתו בהוצאה מרשותו לבד דאע"ג שכתב דאין צריך להשבתו מן העולם אלא מביתו, מ"מ י"ל דדוקא במכירה לנכרי והכניסו לביתו, זה מקרי השבתה מביתו, משא"כ בהוצאה מרשותו לבד, והוכיח מדברי הב"י (סי' תמ"ו) לענין



לרשות המאחרים ב] דלא שייך מש"כ המג"א דמשכיר היוצא הפקיר לשוכר הנכנס, ורק באופן זה חל חיוב על השוכר, ג] שלא השכיר רק לקיים מצות בדיקה, ולא מכאן ואילך, ואם יאמר לו מכאן ואילך אולי זה הערמה בעלמא, ולכאורה דעתו ז"ל דאפילו אם במציאות יש לו מקום פרטי לגמרי, ואין לבעל הבית דריסת הרגל שם, ונמצא דהחדר הוא בעצם ברשותו, אבל כיון שאין לו שום בעלות אין לו שום חיוב, אמנם בספר שולחן שלמה (פ"ה אות י"ח) מביא שהגרשז"א ז"ל סבר שהמתארח עם משפחתו בבית הוריו ויחדו לו חדר, ואין שאר בני הבית נכנסים שם, בודקו אור לי"ד בברכה ואף בלא קבלת קנין, וכנראה דסובר דאין צריך קנין שכירות אלא כיון שהחדר נמצא ברשותו לגמרי חייב בבדיקה. אולם באופן ששאר בני הבית נכנסים שם, י"ל דגם דעת הגרשז"א דאפילו אם נותן פרוטה הוי הערמה. ולמעשה אם משתמש בו לבדו יבדוק חדרו אבל לא יברך דסב"ל ויצא בברכת בעה"ב.

**אולם** העיר חתני הרה"ג ר' דוד בלויא שליט"א דאם מנקים החדר קודם בואו, ואינו משתמש שם בחמץ, א"כ נמצא דאין לו חמץ בשעת הבדיקה, ואמנם אם יש חורים וסדקים צריך בדיקה לאור הנר דוקא, אבל היום שלא שכח חורים וסדקים, לאחר שניקו היטב הוי מקום שאין מכניסים בו חמץ, ומה שמברכים הוא בגלל ה' פתיתים. והערה זו הוא גם בנוגע למש"כ השו"ע הרב שבעה"ב בודק חמץ בשליחותו כיון שיש לו חמץ, והא למעשה כבר ניקו החמץ. ולכן צריך לזכות בפתיחים או שיניח משלו.

אחר ואותו אדם הוא הבעה"ב ויבדוק את ביתו ויבער החמץ בעצמו, מכל מקום כיון שאותו בעה"ב יבדוק ויבער גם החמץ שנשתמש זה בביתו מיום בואו עד הפסח, הרי אותו בעה"ב הוא שלוחו של זה, לבדוק ולבער חמצו ושלוחו של אדם כמותו והרי זה כאילו בעצמו ביער חמצו, וגם להראבי"ה שפיר דמי. ולכאורה צ"ע שכתב בסי' תל"ב ס"ח דחובת הבדיקה הוא על בעה"ב אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב בבדיקה חל עליהם כלל, כיון שאין החמץ שלהם, וצ"ל דהכא מיירי שמשתמש בחמץ שלו ואינו סמוך על שולחן בעה"ב. והגם שחיוב בבדיקה חל על בעה"ב אבל כיון שבעה"ב מבער גם חמץ שלו נחשב שמתקיים תשבתו בחמץ שלו, ועדיין צ"ע דהא מי שמפרש ויוצא בשיירא גם יש לו חמץ בכיסים וכדומה אלא דאין לו בית, ועכצ"ל כמו שכתב החק יעקב דכיון דכתיב תשבתו שאור מבתיכם עיקר המצוה היא לבדוק ולבער את החמץ מהבית. וא"כ מאי שנא כאן שגם אין לו בית שהלא שייך לבעה"ב, וצ"ל דכיון דיש לו רשות להשתמש בבית נחשב גם ביתו לענין תשבתו.

**ולפי"ז** יוצא דאם קונה בעצמו חמץ קודם פסח ומשתמש בחמץ שלו הגם שהוא בבית ההורים ובעה"ב בודק החמץ שפיר דמי לעשות כן גם לפי הראבי"ה.

ד] והנה יש ששוכרים את החדר אצל ההורים בפרוטה, ומקיימים מצות בדיקת חמץ בחדר שלהם, אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' מ"ד) העלה דהוי שכירות רעוע מכמה טעמים א] שאין כל ההשתמשות של השוכר, שהחדר עומד גם

## סיכום היוצא לנו:

יש שהעירו דלדעת הראב"ה אינו נכון למכור או להשכיר כל רשותו לנכרי כן, אולם נראה דמותר לעשות כן לכתחלה, לא מיבעיא אם החדר ברשותו דדעת הגרש"ז דחייב בבדיקה, אלא אפילו אם הבעה"ב גם משתמש בחדר, דאז אינו חייב בבדיקה לכו"ע, בכל זאת מותר למכור הכל לנכרי מטעמים דלהלן:

א] שהטור חולק והרבה פוסקים כהטור, וכן פסקו השו"ע הרב והמ"ב.

ב] כיון שמוכר לנכרי לכמה פוסקים מקיים בזה תשביתו.

ג] מה שבעה"ב בודק הוא בשליחותו, ונמצא שמקיים ביעור חמץ, אבל צריך שהפתיתם יהיו שלו.



## הרב יואל זוסמאן ראזענצווייג

דו"ץ קרית יטב לב, בלומינגטאדג יע"ו

## בנדון שוכר שעזב הבית קודם הפסח על מי מוטל חובת הבדיקה

השכירות ונכנס הבית בחזרה לרשות המשכיר הדין קיימת שעל המשכיר לבדוק אפי' קודם מסירת מפתח כיון שאין לשוכר עכשיו שום קנין בהבית.

להפמ"ג תלוי במסירת מפתח

ג) אבל בפמ"ג בא"א סק"ב בסי' תל"ז ר"ל בדעת מג"א סק"ב שהביא ד' הר"ן בטעם חיוב המשכיר לבדוק, בלא מסירת מפתח הואיל והחמץ שלו ועדיין הבית מעוכב אצלו, והשמיט התנאי שכ' הר"ן שגוף הבית קנוי לו, שהמג"א השמיטו בכוונה דלא נקיט בזה כדעת הר"ן רק אפי' גבי מוכר ולוקח הדבר תלוי במסירת מפתח ובאופן שלא מסר המפתח החיוב על המוכר, וכן ראיתי בהגהות הרש"ש כאן בסי' תל"ז, שעמד בזה, שהשמיט המג"א דברי הר"ן בזה.

בפוסקים משמע גם קודם מסירת מפתח

ד) אבל מדברי הפוסקים לא משמע שיהי' בזה איזה מחלוקת יעויין בשו"ע הרב או"ח סי' תל"ז ס"ד שכ"כ בפשיטות, וע"ע בתשו' צ"צ או"ח סי' מ"ה שנו"ג באורך בענין זה, ונקט כן בפשיטות שיש חילוק בין שכירות למכירה, ולא רמז שום רמז ורמיזא שאין כן דעת המג"א (וכר מן דין כמה מפרשי הש"ס העירו בזה שבגמ' נקטו האיבעיא במשכיר ולא במוכר עיין בחי' הרי"ם ושפ"א ועוד). ולהלן יתבאר עוד קצת הוכחה מדברי המג"א בעצמו בסי' תל"ו, דס"ל ככל ד' הר"ן ושיש חילוק בין משכיר למוכר. ולפי"ז בנידו"ד הדין קיימת לכו"ע

א) יש לעיין בשוכר שעזב הבית קודם הפסח אחרי תום זמן השכירות והבית חזר לרשות המשכיר, על מי מוטל החיוב לבדוק הבית מחמץ ולבערו, על השוכר העוזב או על המשכיר.

בפשטות החיוב על המשכיר ככל אופן

ב) ולכאורה לפי פשטות הדין המבואר בסי' תל"ז החיוב מוטל על המשכיר. דהנה בסי' תל"ז ס"א מבואר דהמשכיר בית לחבירו קודם הפסח לצורך י"ד הדבר תלוי במסירת מפתח דאם המפתח ביד המשכיר בתחי' ליל י"ד החיוב מוטל על המשכיר וכתב הר"ן הטעם דכיון דהחמץ שלו וגוף הבית קנוי לו והבית עדיין מעוכב אצלו כיון שהמפתח אצלו ולכן החיוב מוטל עליו אבל אם כבר מסר המשכיר המפתח ביד השוכר קודם תחי' ליל י"ד החיוב מוטל על השוכר כיון שאיסורא ברשותי קאי, וכתב הח"י לפי"ד הר"ן בטעם חיוב המשכיר לבדוק נמצא דרק כשמשכיר בית לחבירו תלוי הדין במסירת מפתח אבל כש"מוכר" בית לחבירו אז אפילו לא מסר המוכר המפתח ללוקח החיוב מוטל על הלוקח שרק גבי משכיר שגוף הבית קנוי לו, החיוב מוטל על המשכיר קודם מסירת מפתח משא"כ גבי מוכר ולוקח שכשמכר ביתו אין גוף הבית קנוי לו עוד רק נכנס כולו ברשות לוקח לכן אפי' בלא מסירת מפתח החיוב מוטל על הלוקח. (כ"כ הח"י וכן פסק בשו"ע"ר ובמקו"ח וכה"פ ועי' חמ"מ). ולפי"ז בנידו"ד בשוכר שעזב הבית אחרי תום זמן

שעל המשכיר לבדוק כיון שאין גוף הבית קנוי לשוכר העוזב הבית וכדלעיל. ואפי' קודם מסירת מפתח, וכ"ש אח"כ.

**במג"א משמע דהחוב על השוכר היוצא**

(ה) אבל באמת במג"א סי' תל"ו סקט"ז משמע מפשטות דבריו שהחוב מוטל על השוכר שדר שם עד השתא שכ' שם בפ"י דברי המרדכי בשם הראב"ה המובא שם להלכה בס"ג דאפי' היוצא מבית העכו"ם תוך ל' אם לא יכנס לבית אחר לפסח צריך לבדוק עיי"ש וכתב המג"א בפ"י דברי המרדכי שכ' "אפילו", דה"פ ל"מ כשיוצא מבית ישראל ואין ישראל אחר נכנס לדור בו פשיטא דזקוק לבער דהא ישאר החמץ ברשות ישראל, אלא אפי' הבית של עכו"ם ויהי' החמץ ברשות עכו"ם והעכו"ם יזכה בו, אפ"ה חייב לבער, עכ"ל המג"א. ומבואר מדבריו לכאור' שהיוצא מבית ישראל דהיינו שהבית תחת בעלות ישראל אחר ואין ישראל אחר נכנס לדור בו, החיוב מוטל על הישראל היוצא ולא על ישראל בעה"ב.

**הביאור במג"א קודם מסירת מפתח לא משמע כן**

(ו) ובס' חובת הדר ר"ל שדברי המג"א אמורים רק קודם מסירת מפתח דהיינו שבתחילת ליל י"ד הי' עדיין המפתח ביד השוכר לכן החיוב מוטל עליו וכדין המשכיר בית לחבירו, ואע"פ שבנידוד לכאורה דומה למוכר בית שהרי אין גוף הבית קנוי להשוכר היוצא, ס"ל כדברי הפמ"ג (לעיל אות ג') שהמג"א השמיט דברי הר"ן לגבי חיוב המשכיר משום שהבית קנוי לו, משום דלא ס"ל כד' הר"ן בזה וכמש"ל, וכבר כתבנו לעיל דמסתימת כל הפוסקים לא משמע כן.

עוד הוכחה שהמג"א לא ס"ל כהפמ"ג ובר' מן דין יש להוכיח מדברי המג"א כאן בריש סקט"ז דלא כדברי החובת הדר בביאור דברי המג"א כאן, שהרי כוונת המג"א שם הוא לבאר דברי המרדכי שכתב דאפי' היוצא מבית העכו"ם צריך לבער שמשמע של"מ היוצא מבית ישראל צריך בוודאי לבער ולא מצא המג"א אופן שצריך ישראל היוצא לבער רק אם אין ישראל אחר נכנס לדור בו וכמ"ש המג"א שם בריש דבריו, ואם איתא לדברי החוה"ד דהמג"א מיירי קודם מסירת מפתח וס"ל כהפמ"ג, א"כ אפי' אם נכנס הישראל לדור בו אם לא נמסר המפתח קודם תחי' ליל י"ד החיוב מוטל על ישראל היוצא, ואין חילוק בין נכנס לדור ללא נכנס לדור רק בין קודם מסירת מפתח ללאחר מסירת מפתח, ולמה חילק המג"א בין נכנס לדור ללא נכנס לדור.

**ובע"כ** דהמג"א ס"ל כמ"ש הח"י בסי' תל"ז דבאופן זה שאין גוף הבית קנוי להשוכר היוצא אין הדבר תלוי במסירת מפתח ובכל אופן על השני חל חובת ביעור וכמ"ש הח"י גבי מוכר ולוקח, ולכן באופן שהשני נכנס לדור בו ס"ל להמג"א שבכל אופן החיוב מוטל על השני אפי' בלא מסירת מפתח ליל י"ד, ולא מצא המג"א אופן שמוטל על היוצא מהבית רק אם לא נכנס אחר לדור בו, ובע"כ דס"ל להמג"א מאיזה טעם שבאופן שישראל יוצא מבית ישראל אחר אע"פ שהבית נכנס בחזרה לרשות ישראל השני, מ"מ נשאר החיוב על ישראל היוצא כ"ז שאין שום ישראל נכנס לדור בו, ואפי' אחר מסירת מפתח לבעה"ב. [דכיון שאין הבית קנוי לו, מסירת מפתח לא מעלה ולא מוריד, ואם ס"ל להמג"א דכאן

דהטעם הוא משום דהוא ידור בה בפסח יש עליו החשש שמא יבוא לאוכלו, וכ"כ הלבוש דחיישין שמא יבוא לאוכלו כיון שהוא יוצא ונכנס בו, וכמו"כ כתבו כמה אחרונים לבאר צד האיבעיא שעל השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי קאי, דהכונה הוא משום שעליו יש החשש שמא יבוא לאוכלו עי' פנ"י ופ"א (ובחת"ס כ"כ באו"א).

**אבל** באמת לכאורה כ"ז נחא אם נאמר דהחמץ הוא של משכיר כדמשמע בר"ן ובשאר ראשונים, אבל לפמ"ש המג"א בסי' תל"ו סקט"ז ובסי' תל"ז סק"ג שהשוכר קנה החמץ, לכאורה בלא"ה חייב השוכר לבדוק כדי שלא יעבור בבי"ב וב"י וכתקנת חז"ל שהביטול לא מהני ומחוייבין לבערו, אבל מדברי הרא"ש לא משמע כן.

**דהנה** מדברי הרא"ש בפסקיו משמע דהשוכר קונה החמץ שכ' גבי האיבעיא בגמ' במשכיר בית לחבירו אם חזקתו בדוק, דלא איפשטא הך בעיא, ויראה שיכול לבטל והוא ספיקא דרבנן קאזלינן לקולא, עכ"ל. מבואר דס"ל דהשוכר יכול לבטל, ובע"כ דס"ל כמ"ש המג"א דהשוכר קנה החמץ, ואפ"ה כתב בתוס' הרא"ש בביאור צד האיבעיא דעל השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי קיימא "ולדידי איכא חשש שמא יאכלנו", עכ"ל. ולכאור' לפי"ד בפסקיו א"צ לכל זה, רק כיון דעכשיו לאחר שכירות הבית החמץ ידידי' הוא יש עליו חיוב לבערו, ובע"כ מוכח לכאורה דס"ל דאע"פ שהשוכר קונה החמץ, מ"מ עיקר החיוב עליו רק משום שיש באמת חשש דשמא יאכלנו, וטעמא בעי למה לא סגי לן בזה שהוא הוא בעל החמץ.

נשאר החיוב על השוכר, א"כ גם לאחר מסירת מפתח הדין כן, ועכ"פ כן משמע מסתימת דברי המג"א, עיי"ש].

(ז) והי' אפשר לומר בכוונת דברי המג"א באו"א, שדברי המג"א הם רק אמורים באופן שאין הישראל היוצא נכנס לבית אחר, וכגוונא דראבי"ה ביוצא מבית הגוי, וכיון שלא יהי' לו בית אחר לבדוק הטילו החיוב על ישראל היוצא אע"פ שמעיקרא דדינא מוטל על בעה"ב. אבל גם דבר זה לא ניתן להיאמר מדברי המג"א בעצמו שם בתחילת דבריו שכתב דבבית ישראל א"צ ישראל היוצא לבער דעל השני חל חובת הביעור וכו', ואת"ל דס"ל למג"א שאפי' באופן שיש חיוב על הישראל השני מעיקר הדין, מ"מ כיון שהישראל היוצא אין לו בית לבדוק הטילו עליו החיוב וכמ"ש הראבי"ה גבי בית הגוי, א"כ למה בנכנס לדור בו לא ס"ל למג"א כן ומאי שנא. ובע"כ שהמג"א ס"ל שבאופן שיש חיוב בדיקה על הישראל השני אינו מועיל דין הראבי"ה להטיל החיוב על הישראל היוצא, רק שבאופן שאין השני נכנס לדור בו ס"ל מעיקה"ד שאין חיוב על ישראל הבעה"ב רק על הישראל היוצא, וד"ז צ"ע וביאור מאי שנא ממוכר ולוקח, ולמה לא יתחייב בעה"ב.

**ישוב שי' המג"א בהקדם ביאור חיוב שוכר הנכנס**

(ח) והנראה בזה, דהנה יל"ע בטעם חיוב השוכר לבדוק באופן שהחיוב עליו, שזה נראה פשוט שעל השוכר מוטל עיקר החיוב, וכדמשמע מהא דאם הבית אינו נעול החיוב על השוכר, רק צ"ע טעם החיוב דבפשטות משמע

עיקר מעם החיוב בשוכר הנכנס משום שמא יאכלנו

(ט) וצ"ל שבאופן כזה שהשוכר קנה החמץ שלא מדעתו רק משום שחצירו קונה לו לא חייבוהו חז"ל בבדיקה, רק אם באמת יש עליו חשש שמא יבוא לאוכלו. ואולי אפשר לדמותו להא דאיתא בסוס"י תל"ח דכרך בבור לא חייבוהו לטרוח להוציא כל שלא הטמינו בידים בבור, דכיון שהוא במקום שאין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, כיון שאין דרכו כלל לילך שם לא חייבוהו בביעור (ורק אם מטמין בידים בבור זה לא התירו חז"ל, דכיון שקודם שנתנו בבור ה' עליו חיוב ביעור לא נפטר מחיובו עד שיבערו לגמרי עכ"ל בשו"ע ר"ס ט' תל"ח ס"ב ובק"א אות ג'). וכמו"כ גבי שוכר י"ל דאי לאו שיש עליו חשש שמא יבוא לאוכלו לא ה' עליו החיוב מכח שהחמץ שלו, דכיון שלא קנה החמץ בידים רק מאליה נכנס לרשותו מכח חצירו שקונה לו שלא מדעתו הוי כנפל חמץ לרשותו, ולכן לא הטילו עליו החיוב רק מכח שמא יבוא לאוכלו.

בנידו"ד אין חשש הנוכר

ולפ"ז א"ש בנידו"ד בשוכר שעזב הבית ונכנס הבית בחזרה לרשות בעה"ב, שבאופן זה באמת אין חשש על בעה"ב שמא יבוא לאוכלו, כיון שבעה"ב לא דר שם עד עכשיו ואינו עתיד לדור בו ואין לו שום השתמשות שם והוי לדידי' ככרך בבור, וגם לא הטמינו בידים שם רק קנהו שלא מדעתו מכח שהפקירו השוכר שיוצא, באופן זה לא חייבוהו חז"ל בבדיקה, ונשאר החיוב על השוכר היוצא, שיש עליו חיוב מכח תקנת חז"ל, שלא די בהפקר כזה רק לבערו מן העולם לגמרי או להפקירו לגמרי בהפקר גדול.

ישוב קו' מדברי השו"ע ר

(י) אך לכאורה יש להקשות ע"ז, דבסי' תל"ז גבי חיוב השוכר כתב בשו"ע הרב בפשיטות שהשוכר מחוייב לבדוק אפי' אם לא יכנס לדור בו עד אחר הפסח, עי"ש בס"ב ובקו"א סק"א. אבל באמת לק"מ ולא דמי כלל לנידו"ד, דבאופן שהשוכר קנה הבית ועומד לדור בו אחר הפסח לא דמי כלל לבור, שאין דרכו ליכנס שם כלל, משא"כ בבית שעומד לדור בו גם קודם שדר בה הוי רק בגדר מחיצה ולא יותר, דגם קודם שדר יש חשש שיכנס שם ופשוט. משא"כ בנידו"ד בבית שעומד להשכיר ואין המשכיר דר שם ואינו עתיד לדור שם ואין לו שם שום דרך להשתמש שם זה דומה יותר לכרך בבור.

ובאמת בלבוש משמע דרק אם השוכר באמת יוצא ונכנס שם החיוב מוטל עליו דלא כשו"ע ר, אבל באמת לשיטתי' א"ש דהלבוש ס"ל דהשוכר לא קנה החמץ וא"כ הוי חמץ של אחרים או של הפקר ולזה מהני מחיצה, וכד"כ הר"ן כאן גבי חיוב השוכר משא"כ לשו"ע ר שאזיל בשי' המג"א שהשוכר קונה החמץ לכך לא מהני מחיצה, ולכן אפי' אם לא יכנס לדור בו חייב בבדיקה וביעור, ומשא"כ בנידו"ד הוי כגדר בור וכדכתבנו, ועיין עוד במקו"ח להחז"ר ר"ס תל"ז.

קו' מדברי הנודע ביהודה

(יא) אך מה שעומד לנגדינו הוא דברי רבינו הנודע ביהודה בתשו' מהדו"ק סי' י"ט שמשמע לכאור' מדבריו שם שנידו"ד לא הוי כגדר בור, עי"ש בד"ה והנה ראיתי שדחה דברי השואל שר"ל בהעובדא שהי' השאלה שהארענדא"ר דרכו למכור לווערטהייזע"ר חביות י"ש

תשמיש, ובנידו"ד שבעה"ב אינו משתמש כלל בהבית שעומד להשכיר, אה"נ יש לו דין בור. ומ"ש הנודע ביהודה גבי בור שאין לו הילוך ומדריגה לשם, לענ"ד הכוונה שכיון שמירי בבור שבביתו אלמלי הי' נוח לילך לשם בוודאי הי' לו שם איזה השתמשות לעתים רחוקות. וכן יש לדייק מסוף דבריו שכתב 'אבל בור שמשתמשים שם' וכו', משמע דעיקר החילוק אם משתמשים שם אם לא, ועיין בשו"ע"ר סי' תל"ג קו"א סק"ד.

[ובן מה שהביא שם הנודע ביהודה מפקדון של ישראל אצל הנכרי, ג"כ י"ל עד"ז דדרכו כל השנה לילך ליטול הפקדון מן הגוי, ואע"פ שהוא לעתים רחוקות חיישינן לזה בפסח, ובר מן דין יש לדון דהוי כמטמין בידים, וכן יש להעיר בכמה ראיות שהביא, עיי"ש].

בנידו"ד עיקר הנדון על מי מוטל החיוב (יב) וביותר שעיקר הנידון בנידו"ד הוא על מי מוטל החיוב לבדוק על השוכר היוצא או על בעה"ב, ובזה אפי' אם נאמר דנידו"ד דמי לנידון הנו"ב ול"ד לגמרי לככר בבור, מ"מ י"ל דעיקר החיוב מוטל יותר על היוצא, כיון שהחמץ שלו הי' ולא הפקירו לגמרי וכו', משא"כ הבעה"ב שהחמץ נכנס לרשותו שלא מדעתו, ודמי עכ"פ קצת לככר בבור וכו', וע' בשו"ע"ר סי' תל"ו ס"כ ובסי' תמ"ה ס"ב, וצ"ע שם.

אופן אחר ליישב שי' המנ"א שעל השוכר היוצא לבדוק (יג) ובאופן אחר אפ"ל, דהנה בשו"ע הרב יסד לנו יסוד (בקו"א סק"ג בסי' תל"ו), וכתב שכן הוא ג"כ כוונת המג"א בסי'

ודרך הארענדא"ר להניחו בתוך מרתף הו"ה, ופע"א הניח בלי ידיעת הו"ה חבית אחד יי"ש, ואח"כ הי' להם דו"ד בדבר חבית זה שמצא הו"ה שהוא מזויף, ונשאר החבית ברשות הארענדאר, וקודם הפסח כשרצו למכור החבית לגוי נתהווה שם איזה טעות ולא נמכר, ע"ש בארוכה. והשואל ר"ל להתירו בהנאה שכיון שהי' מרחק גדול מקצה העיר ועד קצהו בין בית הארענדאר למרתף הו"ה ולא בא שם רק לעתים רחוקות סברא הוא דלא ניחוש שמא יבוא לאוכלו, והוי כ"ש מככר בבור שפסק מהרמב"ם והב"י בסי' תל"ח שא"צ לבערו. וכתב שם הנו"ב באורך לדחות דבריו בכמה ראיות מוכיחות, ובסו"ד כ' ומה שכ"מ דלמה יגרע מככר בבור, לענ"ד אין הכוונה בככר בבור שיש לו הילוך ומדריגה להשתמש שם אלא בכור עמוק ואין לו שם שום תשמיש, וכמ"ש המג"א דהוי כחמץ שנפלה עליו מפולת וכו', אבל בכור משתמשים בו דהיינו מרתף ח"ו לומר כן, ומה לי מרתף ומה לי חדר מיוחד. ולדבריו לא ישאר מצות ביעור חמץ כי אם בחמץ המוטל לפניו על השולחן, עכתו"ד. והנה לכאורה משמע מדבריו דדין בור הוא רק כשאין לו הילוך ומדריגה לשם, משא"כ בנידו"ד שאין לו שום עיכוב לילך שם ל"ה בגדר בור.

אבל לענ"ד המעיין בדבריו יראה שכוונתו בעיקר לחלק בין מקום משתמשים שם אפי' אם הוא לעתים רחוקות, וכמו בעובדא שהי' השאלה שם שבעל החמץ הי' נותן חביות יי"ש לתוך המרתף, ואע"פ שהי' לעתים רחוקות ומקום רחוק, מ"מ הי' לו איזה השתמשות שם, משא"כ באופן שאין לו שם שום

המכתם ובספר תמים דעים להראב"ד סי' ל"ד, דהא אמרינן בכ"מ איסורא לא ניחא לי' דליקני, עי' סי' תמ"ח. ותירצו הפוסקים דכיון שהוא עדיין זמן היתר לא אמרינן איסורא לא ניחא לי' דליקני, כ"כ בחי' חת"ס ובשב"ל"ד ועוד אחרונים.

והנה לכא' צ"ע מדברי השועה"ר סי' תל"ו קו"א סק"ג דמשמע שם שאף בזמן היתר לא ניחא לי' דליקני עיי"ש, ושם י"ל דכיון דכבר בדק חמצו קודם שיצא לדרך ולדידי' הוי כאיסורא, אבל ביותר קשה מסי' תמ"ט עיי"ש בפר"ח ובשועה"ר באופן שפועלים הניחו קודם הפסח חמצם בחנות ישראל ונתייאשו ממנו, מ"מ אחה"פ מותר בהנאה כיון דלא ניחא לי' לבעל החנות דליקני, ולכא' הא שם ג"כ איירי מזמן היתר, כ"מ מסתימת ההלכה. ואולי אפ"ל דכ"ז שאנו אומרים דבעודו היתר ניחא לי' דליקני הוא רק באופן שאפשר שיגיע ליד הקונה בזמן היתר, משא"כ שם שבעל החנות ל"ה שם עד הפסח לא שייך דניחא לי' דליקני בעודו היתר. ולפי"ז י"ל גם בנידו"ד שהבעה"ב אינו שם כלל הוי לדידי' כאיסורא ואינו קונה החמץ כלל וא"צ לבטל, וממילא לא הטילו עליו חז"ל חיוב הבדיקה וכמ"ש לעיל.

חילוק להלכה בין הדרכים הנוכרים

(זו) ויש חילוק בין הדרכים שכתבנו, באופן שהשוכר היוצא קודם הפסח הוא גוי ולא יבדוק כלל, דלדרך הראשון שכתבנו לדמותו לכך בבור אולי גם באופן זה א"צ הבעה"ב לבדוק, אבל לפמ"ש באות י"ב וכן לשאר הדרכים שכתבנו הוא רק על מי מוטל יותר

תל"ז סק"ג שלא הטילו חז"ל חיוב לבדוק גבי משכיר ושוכר רק אם יכול לבטל ג"כ, ולכן כתב דשניהם יכולים וצריכים לבטל, המשכיר צריך לבטל אע"פ שהפקירו מ"מ חכמינו ז"ל תיקנו שיוציא ההפקר בפיו, והשוכר כיון שקנה החמץ צריך לבטל.

והנה קצ"ע במ"ש שהמשכיר הפקיר החמץ דלכא' מקורו מדברי הרא"ש גבי היוצא מבית העכו"ם, ושם משמע דרק כשנכנס העכו"ם הוי הפקר, ואע"פ שאפשר לדחוק דהוי הפקר מקודם רק לא הוי הפקר גדול, מ"מ בפשטות משמע דל"ה הפקר כלל, וכ"כ בהגהות ברוך טעם בהדיא. וא"כ יל"ע באופן שהישראל שוכר הבית אבל אינו נכנס לדור בו עד לאחר הפסח, לכא' לא הפקירו עדיין המשכיר, וא"כ אין השוכר צריך לבטל, והיאך אפשר לחייבו לבדוק לאחר מסירת מפתח, עשוהה"ר תל"ז ס"ג. ובע"כ צ"ל דבאופן שהשכיר הבית לאחר וגם השוכר עומד לדור בו אחר הפסח הוי הפקר, כיון שסילק א"ע בידים ונתנו לאחר.

ולפי"ז י"ל בנידו"ד, כיון שהשוכר היוצא לא הקנה הבית לאחר וגם הבעה"ב אינו עומד לדור בו, באופן זה אין השוכר היוצא מתייאש ומפקיר החמץ, ולפי"ז אין הבעה"ב קונה החמץ וא"צ לבטל, משא"כ השוכר, ולכן א"א לחייב הבעה"ב כיון שאינו מבטל וכמ"ש בשועה"ר, ומשא"כ השוכר היוצא.

עוד אופן ליישב דברי המג"א

(יד) וקצת באו"א י"ל, דלכאורה צ"ע בדברי המג"א שהשוכר קנה החמץ (כד' הרא"ש וכ"כ רבינו מנוח על הרמב"ם וע' בספר



החיוב, אבל בוודאי באופן שלא יבדוק השוכר צריך הבעה"ב לבדוק. ומלשון המג"א שם בסקט"ז משמע קצת כדרך הראשון, שהבעה"ב באמת קונה החמץ וחיוב השוכר לבדוק הוא משום שנכנס לרשות ישראל הבעה"ב, רק שא"א לחייב בעה"ב כיון שנכנס מאליו לרשותו וגם אינו דר שם. ואע"פ שבאופן שא' מוכר חמץ לחבירו החיוב בוודאי מוטל על הלוקח, מ"מ כאן שהי' באופן שהפקירו הראשון וחייבו חז"ל שיבערו לגמרי לא

פקע חיובו אע"פ שנקנה לחבירו שלא מדעתו, והבן.

מז) ובעני"ז יל"ע ג"כ באופן שיש לבעה"ב בתים שמשכירן לגוים אבל חדרי המדריגות ובתי שער שייכים לו גם כן, י"ל דהוי לדידי' כככר בבור או איסורא לא ניחא לי' דליקני, ותן לחכם ויחכם עוד, ופשוט שיש לדון בכל עובדא בפנ"ע, דלא ראי זה כראי זה. וכמובן שכ"ז הוא רק להערה ולא להלכה וכ"ש למעשה, ולמעשה צריך שאלת פי המורים.



## הרב יעקב דוד שניאורסון

בעמח"ס שו"ת כסאאות לבית דוד

דוב"ץ קהל שומרי הדת, אנטווערפן יצ"ו

### מכירת חמין לגוי בלי שהוא יבוא לפני הרב בערב פסח

נשאלתי לסייע לאחד הרבנים בארה"ק, שמחמת המצב השורר בעולם (ניסן תש"פ) עלה בדעתו לסדר מכירת חמין עם הגוי כמה ימים לפני פסח, באופן שהמכירה תחול בערב פסח, וגם לסדר איזה דרך שיוכל לעשות קנינים עם הגוי כשיהיה במקום אחר ולא יוכל לבוא לפני הרב לסדר המכירה בערב פסח, כי בימים אלו אין יודעים מה יולד יום, ואולי הגוי שגר בעזה לא יוכל להגיע בערב פסח ממש, (והיום הוא נמצא בעירו של הרב).

#### א

יחזיר הכלי שמקבל מהגוי, אין יכולים לעכב המכירה עד ערב פסח.

**ברם** עלה בלבי, אם הגוי ישאיר הכלי אצל הרב, אם אז יכול לחול הקנין בערב פסח, וחפשי בספר פתחי חושן ומצאתי את שאהבה נפשי (בפרק ד' מהלכות קנינים הערה כ"ט) וז"ל, ויש לעיין כשלא החזיר הסודר, ומסברא נראה דכיון שמן הדין יכול להחזיר, גם אם לא החזירו, כהחזירו דמי, שהרי אינו מעשה קנין במה שהוא בידו, עכ"ל לענינו, ולכאורה דבריו נכתבים באופן שהשאיר הכלי ביד המקנה בלי לסכם ביניהם שישאר בידו, ולכן ביד הקונה לבקש הכלי, ולכן מסתבר שלא נחשב כאילו הוא ביד המקנה לאחר שלשים יום, אבל אם תהיה הסכמה בין הקונה והמקנה שישאר הסודר ביד המקנה עד זמן חלות הקנין, שפיר חל הקנין ביום השלשים.

**והפת"ח** מצייין לדברי המשפט שלום (ס"ה קצ"ה סעיף ה'), שמצייין לדברי הנודע ביהודה (תניא חר"מ סי' מ"ז), וז"ל (הנודע ביהודה, באד"ה ואם כן), ועוד אפילו נימא שהקנתה לו בחליפין לחוד בלי

**תשובה:** הנה להרב יש כבר כמה שטרות שמולאו ע"י האברכים עד היום, וגם קיבל ע"י הטלפון וכיוצב"ז, ולאלו האנשים רוצה שיסדר מעשה קנינים היום, אבל החלות תהיה בערב פסח, כי אם תחול המכירה כבר היום, יהיה אסור להמוכר לאכול מהחמין שכבר שייך להגוי, ולכן רוצה שהחלות תהיה דוקא בערב פסח, ועד אז יתנהג המוכר עם החמין כמי שעושה בתוך שלו.

**וכדי** לעשות מעשה קנין עכשיו שלא יחול עד לערב פסח, לכאורה לא מהני קנין סודר שיתן הגוי להרב, שהרי בדרך כלל המקנה מחזיר הכלי מיד לידי הקונה, וקיי"ל דבכה"ג לא מהני קנין סודר, כמו שכותב המחבר (ס"ה קצ"ה סעיף ה') וז"ל, יש אומרים שאין הקנין מועיל אלא אם כן מקנה לו החפץ הנמכר או הניתן מיד, אבל אם אמר לו הקונה, תקנה סודר זה ותקנה חפץ לי לאחר שלשים, לא קנה, מפני שבשעה שיש לו לקנות כבר החזיר המוכר לקונה, עכ"ל לענינו, הרי דברי המחבר ברורים, שאם הרב

שעדיין לא מינו את הרב להיות שליחם, ובפרט שיש אנשים שמתכוונים לקנות חמץ לפני פסח ולמכרו להגוי, מחמת חשש שלא יהיה מספיק חמץ לקנות אחר החג, והרי א"א למכור להגוי חמץ שעדיין לא נקנה, דהוי מוכר דבר שאינו ברשותו, כמבואר במחבר (סי' ר"ט סעיף ה') וז"ל, דבר שהוא לעולם אלא שאינו ברשותו דינו כדבר שלא בא לעולם עכ"ל, והלכה זו נוגעת גם לאלו שכבר מינו את הרב לשליח עד היום, כי גם הם יקנו עוד חמץ, ומהנשאר ירצו למכור בערב פסח.

## ב

**ובעזה"י** נראה, דבעת שהגוי הקונה נותן כסף להרב בעד המכירה של היום, יוסיף עוד כסף בעד הקניה של ערב פסח, והרב יתכוין שלא לקנות כסף זה, ויהיה בידו כפקדון עד אשר ידבר עם הגוי בערב פסח, ואז בעת המכירה בערב פסח יתכוין הרב לזכות בכסף בתורת דמי קנין החמץ ושכירת המקומות שבהם נמצא החמץ בעת המכירה העכשוית, ובוה יקויים קנין כסף על החמץ ותחול שכירות מקומות ע"י כסף שהרב מתכוין לזכות בעד עצמו ובעד משלחיו.

**עוד** נראה, שאפשר לסדר גם קנין סודר, שהגוי יתן איזה כלי, כגון מפתח או עט וכיוצב"ז, לידי הרב, וכלי זה יקח הרב בתורת פקדון (או פחות מזה), ובעת המכירה בערב פסח יקח הרב הכלי של הגוי ויגביהו בכוונה לעשות קנין סודר בכליו של קונה, ואז תחול מכירת החמץ ושכירות המקומות שבהם מונח החמץ להגוי ע"י קנין סודר.

**והנה** עלה בדעתי לעיין, אם די לעשות קנין סודר היכא שהקונה אינו נותן הכלי ליד המוכר בפועל ממש, רק

שטר, מ"מ מאן יימר שהקנתה לו בסודר שסתמא מחזירתו, שמא נתן לה בנה או כלי כל דהו לקנות בו ונשאר בידה, ואז אפילו נאבד אח"כ ממנה וכו', עכ"ל לעניננו, הרי מפורש בדבריו דהיכא שהקונה נותן כלי ומתכוין להשאיר הכלי בידי המקנה, שפיר חל הקנין.

**עוד** ראיתי בספר תורת הקנינים (פרק ד' ענף ו' סעיף ע"ז), שמביא מהח"י הרי"ם (סי' קצ"ה סק"כ), שכותב כדברי הנודע ביהודה הנ"ל, וז"ל של הח"י הרי"ם לקראת סוף דבריו, ולדינא משמע דדוקא החזיר הסודר, אבל אם בידו לאחר ל' מהני וכו', מ"מ הוי כעל מנת להחזיר (הסודר) אחר ל', כיון שהקנה סתם שיקנה אחר ל' ואינו מועיל בלאו הכי, עכ"ל לעניננו, וכוונתו דהיכא שהקונה הסכים עם המקנה שיחול הקנין לאחר ל' יום, והקונה נתן סודר להמקנה, הרי רוצה שיחול הקנין באופן המועיל ויזכה במה שהוא קונה לאחר ל' יום, וממילא אמדינן דעתו של הקונה, שהוא מסכים שיהיה הכלי (סודר) שלו ביד המקנה עד שיחול הקנין לאחר ל' יום, ומיניה דהיכא שהסכימו הקונה והמקנה שישאר הסודר ביד המקנה עד חלות הקנין, דודאי מהני ושפיר חל הקנין בזמן המוסכם ביניהם, ולכן בניד"ד יתן הגוי הקונה החמץ איזה כלי להרב, שישאר אצל הרב עד ערב פסח, ואז מהני הקנין סודר.

**ולגבי** אלו שעדיין לא מסרו שטרי מכירה ליד הרב, אולם יעשו כן עד לפני ערב פסח, רוצה שביום ערב פסח ידבר הרב עם הגוי ע"י הטלפון, ואולי גם ישלח לו השטרות דרך דואר אלקטרוני, ולסדר המכירה אז זה שלא בפני זה, הנה פשוט שא"א למכור חמץ של אנשים

**אולם** הרמב"ן (קידושין שם) מביא דברי הר"ח הנ"ל וכותב ע"ז, איני רואה בשמועה זו זכר לכלי וחליפין, וכן כותב הריטב"א (שם) דהנאה שמקבל הנותן מתנה לאדם חשוב אינו אלא בגדר קנין כסף, אבל לא קשור כלל לקנין חליפין, ולפי הני ראשונים חסר בגוף קנין חליפין היכא שאין הקונה נותן כלי ליד המקנה.

## ג

**והח"י** הרי"ם (ס"ק צ"ה סעיף א' אות ה') חוקר, אם אפשר להקנות בקנין סודר בסדר כזה, דבמקום שנותן הקונה כלי להמקנה בדרך הרגיל, יקנה הקונה להמקנה איזה כלי על ידי קנין אגב קרקע, כגון ראובן רוצה לזכות באיזה מטלטלין של שמעון על ידי קנין סודר, אבל אינו קרוב לשמעון לתת הכלי לידיו של שמעון, לכן ראובן יקנה הכלי אגב קרקע לשמעון, ושמעון יעשה דרך משל קנין חזקה לזכות בקרקע ויזכה בהכלי להיות שלו, וזה הכלי יהיה קנין סודר מראובן לשמעון, כדי שבעת ששמעון זוכה בהכלי, יזכה ראובן בהמטלטלין של שמעון ע"כ, והנה מקור ספיקו שלו נובע מזה שאין שמעון יכול להשתמש בהכלי שניתן לו, מאחר שאינו אצלו והוא רק בבעלותו אבל לא אצלו ממש, ומוכן מדבריו שאם היה אצלו, אף שלא היתה נתינה מיד ראובן, שפיר היה חל הקנין סודר, ומזה מוכן שדעתו שגם באומר טלי הסודר ממקום פלוני מהני להקנות.

**והאבני** מילואים (שם) כותב לבאר יסוד ההבדל שבין נתינת גט לאשה וגט שחרור לעבד, שבו כותב הפוסק ונתן בידה (דברים כד, א), אשר אז הכוונה היא למעשה נתינה גרידא, אבל לא צריך זכיה ממש, ולכן מתגרשת בעל כרחא מן

שהמוכר מגביה הכלי שלא מידי הקונה, שהרי זה לשון המחבר (ס"ק צ"ה סעיף א'), בקנין כיצד, יתן הקונה למקנה כלי כל שהוא ויאמר לו קנה כלי זה חלף הקרקע או המטלטל שמכרת או שנתת לי וכו', וכיון שמשך המקנה הכלי נקנה הקרקע או המטלטלים ללוקח וכו' עכ"ל, ומשמעות לשונו שהקונה נותן לידיו של המקנה ולא די בלי מעשה זה.

**וחפשי** בספר הנפלא פתחי חושן (קנינים פרק ד' הערה ו'), וראיתי שמציין לדברי הח"י הרי"ם, שמוכן מדבריו שאין צורך שמעשה הקנין יהיה דוקא מבעל הכלי אל המקנה, ומהגאון בעל משפטיך ליעקב ראיתי שמציין לדברי האבני מילואים (ס"ק קל"ט ס"ק י"ג) שג"כ דעתו כך, אולם ציין גם לדברי האמרי בינה (קנינים י"א), ושוב ראיתי שכל אלו המראי מקומות מובאים בארוכה יותר בספר תורת הקנינים (חלק א' פרק ד' ענף ב' ס"ק י"ד ובהערות שם), ושם מבואר שנחלקו בזה אבות העולם, דהנה הר"ן והרשב"א (קידושין דף ז') כתבו בשם רבינו חננאל, דהא דאיתא התם בגמרא לענין קידושין, דאם אשה נתנה פרוטה לאדם חשוב, הרי זו מקודשת בהנאה זו שאדם חשוב קיבל ממנה מתנה, ובגמרא שם אמר רבא וכן לענין ממונא, וכתב הר"ן בשם הר"ח דכוונת הגמרא לומר, דקונין בזה אפילו מטלטלין, אף דקנין מעות אינו קונה במטלטלין, מ"מ אם המקנה נותן פרוטה לאדם חשוב נחשב כאילו הקונה נתן כלי להמקנה ועי"ז נקנין המטלטלין של המקנה לבעלותו ורשותו של הקונה, הרי ברור הדבר דשיטת הר"ח שאין צריך מעשה ניתנה מיד ליד, ודי גם בלי מעשה של ממש.

כתיב ונתן לכהן, ואפ"ה לא בעינן שיתן מיד ליד, ואם אמר טול מעל גבי קרקע מהני, דכולי חד טעמא אית ביה, דכל היכא שהנתינה הוא שיזכה המקבל בדבר הניתן לו, לא בעי מיד ליד, ואפילו טול מע"ג קרקע מהני, דעיקר הנתינה היא הזכיה, וכל שזוכה בו אח"כ מהני, אבל גבי גט דהוא בעל כרחיה (של האשה), ואינו משום זכיה אלא משום ניתנת הבעל, משום הכי צריך בו נתינה, ולא מהני טול גיטך מע"ג קרקע, עכ"ל לעניננו.

**ונמציינו** למדים מכל הני פוסקים, דשפיר יש מקום לומר דמהני קנין סודר בדרך שהצעתי בריש דברי, ועד"ז בקנין כסף, והרב יכול להוסיף כל השמות של אלו שבאו לאחר שעשה המכירה עם הגוי בימים שלפני פסח, וכן יכול להוסיף כל החמץ החדש שקנו אלו שכבר מינו את הרב לשליחם לפני שעשה המכירה עם הגוי.

התורה, שאילו היה צורך בזכיה לא היה באפשרי להכריחה לזכות, ומזה שמתגרשת בעל כרחה בהכרח שהתורה מקפידה על נתינה גרידא בלי זכיה, ולכן שייך לומר גיטה וחצרה באין כאחד, ומהאי טעמא שייך לכתוב על איסורי הנאה ולמוסרה לידה ודי בזה, שהרי הגט בידה ואין צריכה לזכיה, כי זה לא שייך באיסורי הנאה, וממשיך לכתוב דהוא הדין בקנין חליפין, שאין הכלי צריך להיות שוה פרוטה (תוס' פרק הזהב), משום דנותן לרעהו נתינת מנעל ולא נתינת ממון, כמו גבי גט, אבל עכ"פ בענין שקנה המקנה את הסודר מן הקונה כדי להקנות לו החפץ (הנמכר או הניתן), ולכן לא מהני כשהכלי הוא מאיסור הנאה, אולם יש הבדל בין הנתינה של גט ושל קנין סודר, וזה מש"כ בהמשך דבריו וז"ל, והיינו נמי טעמא דטלי גיטך מעל גבי קרקע דלא מהני גבי גט, משום דכתיב "ונתן", וגבי חליפין נמי כתיב ונתן לרעהו, וכן בהקדש



## הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מבקר הסללים תורה ויראה, קרית יואל מאגרא יצ"ו

### שתתה הכוס בשעת שמיעת הברלה מבעלה בליל הסדר שחל מוצ"ש אי מעכב מצד דיני שומע כעונה

שאלה: אשה שעשתה קידוש בליל הסדר על כוסה, ומחמת שחל במוצ"ש שאומרים יקנה"ז, לא אמרה הברלה בעצמה כפי שנוהגים הרבה עפ"י המבואר ברמ"א או"ח סוס"י רצ"ו שאין לנשים לעשות הברלה לעצמן רק לצאת בשמיעה [עיין ס' ויגד משה דיני ומנהגי ליל הסדר (ס' ט"ו אות י') שהזהיר כן משמיה דהגאון בעל משנת יעקב מקאפיש זצ"ל, ועוד בס' ליל הסדר הערוך (פנ"ג אות י') ושם], ודא עקא שבעוד שבעלה אמר ברכת הברלה, הקדימה לשתות כוסה, ונתעורר השאלה אי יצאת חובת הברלה מדין 'שומע כעונה' כדת הלכה, שהרי בשעת שמיעת הברלה הפסיקה בשתיית כוסה, ומהו להצריכה לחזור ולשמוע הברלה, או לא, והשאלה נוגע בכל מילי שאדם יוצא מחבירו בשומע כעונה ואכל או שתה בשעת שמיעה, אי הוי עיכוב גם בדעבד ולא יצא, ונקטנו הצירוף כפי שאיתרמי השאלה.

ולהגיד לקוטב האיבעיא נעבור נא על הצדדים המקיפים הלכה זו, ודברינו יפרד לג' ראשים. א' חלק הנוגע לדין 'הפסק מעשה' באמצע ברכה, ואבהיר זוטרתא בשבילי ההלכה. ב' חלק הדיון שדנו פוסקים 'בהפסק דיבור' שאפשר שיש לדמות נידונינו לנידון דהתם ולהכריע לפי הצדדים שנקטינן שם, ומה שיש להתחבט בזה. ג' עיין בדין ערוך המבואר בגמ' ובשו"ע גבי 'אוכל באמצע שמיעה' שניתן לפשטו מהתם, ונפרוש השמלה כפי שדינו משגת בפרטותיה ודקדוקיה וזה החלי.

~ א ~

לא, דפליגי ביה אשלי רברבי, ומראש צורים אראנו הטו"ז (ס' ר"ב סק"ו), והמג"א (או"ח ס' ר"ט סק"ב), והתב"ש (ס' כ"א ס"ט), והגרעק"א (או"ח ס' כ"ה ס"ב), וארצות"ח (שם) ועוד גדולי הפוסקים [ולמען ציון לא אחשה, מראה מקום המחזיק את המרובה ה"ה ס' 'בר אלמוגים' על ברכה"נ להגאון רבי אברהם

הפסק 'מעשה' באמצע ברכה אי חשיב כהפסק 'דיבור'

הנה בתחילה טרם נבוא לעיין בנידו"ד בהפסק לגבי 'שומע כעונה', אמרתי להבהיר זוטרתא הנוגע בכל דיני ברכות, ולא דווקא בשומע כעונה, והי ניהו 'אי הפסק מעשה' חשיב כהפסק 'דיבור' או

א. שאלה זו הוצעה על ידי הגאון רבי אהרן דוד דונר שליט"א רב דעדת ישראל טאטנהאם לונדון יצ"ו, וחקר אי ניתן להשוות הנהגות ולפשטו ממה שדנו הפוסקים לגבי הפסק דיבור בשעה ששומע הברלה וכו' שדן בזה בשו"ת אגלי דבש להגאון דומ"ץ קרית יואל שליט"א ועיי"ש שהעמיק הרחיב הנושא בצדדי דהיתרא, והובא בפנים דברינו (שורש ב') עיי"ש, ובו בפרק עשתה השאלה כנפים,

דהתם, והוא בדין שומע כעונה 'והפסיק בדיבור' באמצע הברכה, ומצוי לרוב בברכת הבדלה כששומע הבדלה מאחר וכשפתח לברך ברכת המבדיל, עדיין השומע לא גמר ברכת מאורי האש, וכבר התאונן ע"ז רבינו המשנ"ב (ס"ו רצ"ז סק"ג) וז"ל ודע דמה שנוהגין איזה אנשים שאין רוצין לצאת בברכת הנר והבשמים שאומר המבדיל, ומברכין אותן לעצמן בשעה שאומר המברך ברכת המבדיל, 'דשלא כדין הם עושין', דכיון שהם יוצאין בהבדלה, צריכין להטות אזנם ולשמוע ברכת ההבדלה ולא לברך אז ברכה אחרת עכ"ל, אך לא ביאר עדיין, מה דינו כשהשומע אומר ששפיר הטא אוון ושמע ברכת הבדלה אי יצא בדיעבד עכ"פ, דיש להתחקות בזה מב' פנים, חדא אי נאמר דאפשר להטות אוון כה"ג, ועוד אי יצא בהבדלה זו מטעם הפסק דיבור, דהוה הפסק אף בברכה ארוכה.

דעת הפוסקים דס"ל שיכולין לשמוע להש"ן ולהמכרך אף כשהוא מדבר

(א) וכשמתי ללבי להתחקות בזה ראיתי כי כבר נטפל לזה רב האי גאון רבי אליקים געציל בערקאוויטש שליט"א דומ"ץ דפ"ק קרית יואל מאנרא, בחיבורו הנאדר שו"ת אגלי דבש (ס"ו כ"ט) שנשאל בנידו"ז וחתר בד' משנ"ב אלו, ואחר שנחית לעמק יהושפט בדעת המשנ"ב בסי' קס"ז (סקמ"ה) ושעה"צ (שם סקמ"ג), מצא מהלך בין העומדים לכל פרטי הדיון, ובחיל בקיאתו המציא אחד מקמאי כהן גדול מאחיו הגאון רבי אברהם הכהן

גנחובסקי זצ"ל ר"מ טשעבין ירושת"ו, שדן בנידו"ז נפלאות כדרכו (בסי' י"ט), ובשוליו ציון דרשו להעתק מפנקסו שרשם לעצמו רשימה קדישא ארוכה מעשרות ספרי שו"ת הנוגעים לנידוניה דיליה יעיי"ש, שמרבה הדעת לנידון הנ"ל], ואע"פ אומר, שאין לתלות נידון שאלותינו בצדדי הדיעות שנחלקו הפוסקים שם, ולפתור הדין דתליא בפלוגתא דרבוותאי דהתם, דאי משום הא לא גשתי הלום דכבר נפתח בגדולים, ואי"צ לדידי ולמטלעתי, ומה גם שכבר פשטה הוראה כהמג"א (הנ"ל) בשם מהרי"ל (בשו"ת סי' צ"ב) שלא חשבינן ליה להפסק, וכפי שהורה זקן רבינו המשנ"ב בסי' ר"ט (סק"ח) במוסגר, ובכן בנידו"ד מה לי לדון עוד, ולהסתפק בזה [ויצויין שכן דעת הגאון מר"ן אדלער זי"ע כפי שהובא בהגהות חת"ס לאו"ח סי' ק"י על מג"א (סק"ג) שמפרש מ"ש בשו"ע שיברך ברכה קודם תפילת הדרך כדי שיהא ברכה הסמוכה לחבירתה, דזהו ברכה אחרונה או אשר יצר, וכתב הח"ס בזה"ל ומורי ז"ל נהג לברך על הריח, ומסתימת הפוסקים האלו [=שלא נתנו עצה זו] משמע, דמה שמריח בשמים הוי הפסק בין סתימת הברכות עכ"ל, והא ודאי דדעת רבו רנ"א הוא דלא הוי הפסק ודו"ק].

~ ~ ~

דבור בפיו באמצע שמיעת הבדלה אי יצא י"ח

ועתה הבוא נא להטפל לדבר הלכה שיתכן ניתן ללמוד נידו"ד מנידון

ונטפחתי לפשפש ולתור אחרי בדקי הלכה והעליתיו במגילת ספר כתוב, ודפקתי על דלתות רבנן גדולי הוראה, וזכיתי לקבל מענה מפיהם ומפי כתבם, וכעת בבוא החג הפסח דהאי שתא שחל נמי מוצ"ש, אמרתי דבר בעתו מה טוב, להציע עלי גליון.

הפסק (שע"ז מצדדין להקל עפ"י החי"א כלל ה' סי"ג, כעו"ש בתשרי), אבל אם אינו ברור לו ששמע בתחילתו בודאי לא יצא, וצריך לחזור להבדיל על כוס עכ"ל.

**וראתינן** להכי עלינו לתת לב אם אפשר לדמות נידון דילן לנידון דהתם, דלכאנ' לא גרע שתייה מדיבור, ומצינו ללמוד התירא בדיעבד היכא שאמנם כיוונה היטב לשמוע כל ברכת הבדלה, וכדעת גאון הספרדי בעל מעט מים שאחריו נמשך בשו"ת אגלי דבש.

מתום' והרא"ש שמעינן דבשעה שמדבר אין יכולין לשמוע לש"ץ וכן איפסק בשו"ע ה' נשיא"ב וה' תקי"ש

**אך** מקום להביע צערי שנתפסתי ע"ד הגאון הרב שו"ת מעט מים ז"ל ובמה שיצא לחלק על הגאון מאמר מרדכי בדבר זה, ואחרי המחילה ונשיקת כפות רגליו הטהורות, נוראות נפלאתי עליו שלכאורה נתעלמה ממנו הלכה פסוקה בתוס' ורא"ש וטושו"ע ונו"כ דהעמידו לדינא כדעת המאמר'ר שאי אפשר לאדם לשמוע לחבירו בזמן שהוא עצמו טרוד לדבר, והדין קאי אף בדבר שחביב על השומע להקשיב לקול המברך, והי ניהו בתוס' מס' סוטה (לט: ד"ה עד) דקאי ע"מ דמבואר בגמ', דאין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הצבור, ומקשה הר"י דאע"ג דאמרינן בפ' שלשה שאכלו (מז:). א"ר חסדא דהא דאין הבוצע רשאי לברך עד שיכלה אמן מפי העונים היינו מפי רוב העונים שכל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה, מפרש הר"י דכיון דברכת כהנים כדי לשמוע הוא לא משתמע כל זמן שעונין דהוו להו תרי קלי, קולות העונין, וקול כהנים המברכים, ולא משתמעי, וממשיך

אב"ד סאלוניקי וצ"ל בעל שו"ת מעט מים בספרו יוקח נא (או"ח סי' תרצ"ב ס"ו) שהאריך דאף מי ששח באמצע 'קריאת המגילה' אפשר לכוין דעתו לשמוע ג"כ מאחר הקורא, וחולק על המאמר מרדכי (שם אות ה') דדעתו שם דמי ששח אי"א לכוין דעתו לשמוע ג"כ מקורא, ומעתיק לשונו וזה תוכנו: ואם כנים אנחנו בזה לא זכיתי להבין מ"ש המאמר'ר וז"ל אבל השומעים אם שחו בעוד שקורין אותה אפי' בדיעבד לא יצאו, לפי שאין שומעים את כולה כנ"ל ע"כ, ואנא זעירא [יוקח נא], לא כן אנכי עמדי, דמכותל דברי הרב הנז' דפסיק בסכינא חריפא לומר דלא יצאו השומעים בשו"א כלל אם שחו בעוד שקוראים אותה ממש, וזה אינו דאם יהי' האופן דאף אם שחו נתנו דעתם ושמעו כל המגילה בודאי יודה הב"י דבזה יצאו, ולפי מה שכתבתי על הרוב הוא דהשומעים כל המגילה אף אם שחין כיון דהם שחין בנחת והש"ץ קורא בקול רם, וכו' אף זו תימה דמנ"ל [למאמר'], לומר דקרוב לודאי שלא ישמעו, והלא קרוב לודאי שישמעו עכ"ל, ועפ"י כ' בספרו שו"ת מעט מים (סי' כ"ג) דמי שיוצא ברכה מאחר ושח באמצע ונתן דעתו לשמוע דיצא דעיקר הוא השמיעה והוא שמע ואינו מצטרף שיחת השומע שיהא הפסק עיי"ש, ולאור מציאה זו נשאר הגאון בעל אגל"ד בסיום התשו' (אות י') דוודאי צריך לכתחי' לשמוע כל הברכה, ובכן אם בירך על המאור ובשמים ופתח המבדיל בברכת הבדלה, אז לכתחי' יברך בעצמו עיי"ש, אבל אם לא עשה כן וברור לו שהוא שמע כל הברכה כולה, "לכאורה נראה די"ל בדיעבד יצא" דספק ברכות הוא, ולמעשה צ"ע עוד בזה, וכל זה הוא דוקא אם ברור לו ששמע ואין לדון רק מטעם



מילי וברכות שאינם חביב על שומעיהן שאין שומעין בכה"ג [ונראה מסתימת דבריהם דאף בדיעבד כשאומר השומע שהעיר אוזן להש"ץ הדין כן ודו"ק, ומה שכתבנו להוכיח מכח כ"ש, אפשר ג"כ דלאו כ"ש רק שקולין כהרדי, דלמעשה תוס' מיירי מברכה"נ דחביבא לשומעיהן, ולכן מסתבר דגורר הטיית האוזן, ובכל זאת כשעונין בעצמן הכריעו שאין שומעין, א"כ הכ"נ בדין הגם שמצד עצמותו ברכת הבדלה אינו חביב, מ"מ עייל תחתיה מה שהשומע טוען ומוסיף שהטה אוזן, וא"כ משתווים להרדי].

**ומעם** זו האחרון של תוס' קיימין להלכה בטושו"ע או"ח סי' קכ"ח (סעיף ח"י) דאיפסיקא התם דהכהנים אינם רשאים להתחיל יברך עד שיכלה מפי כל הצבור אמן, ושם בב"י בסו"ד העתיק לקושיית התוס' עם תי' זו האחרון הנ"ל גרידא ככתבו וכלשונו, וכן הובאו בט"ז (סק"ז י"א) ובמג"א (ס"ק כ"ז) בסגנונם בקצרה עיי"ש - ולית מאן דפליג עליה זולת הפר"ח (שם) שמרהיב בכחו לחלק על הר"י שבתוס' והעלה דאף בטרוד לענות אפשר ליהב דעתייהו, וחולק על השו"ע דאף כאן אי"צ להמתין רק על רוב עונים כמו בבציעת הפת עיי"ש, ולפי"ז עודינו מצינו מזור לגאון מעט מים דאכתי י"ל עמוד ברזל להשען עליו.

**אבל** כאמור דעת הטושו"ע כדעת התוס' דבשעה שטרודין לענות אי אפשר ליהב דעתו, ורבותינו נושא כליהם העתיקו דבריהם לדינא, וכן פסק המטה אפרים (סי' קפ"ח ס"ז) לדינא, וז"ל: אפי' אחד התוקע בחצוצרות [=וא' בשופר] 'השומע מהם יצא', כיון שחביב לו מצות שופר נותן דעתו על שמיעת קול שופר,

התוס' ואי תקשה לדברי הרב א"כ לא ישאו שנים כפיהם, דהא אמרינן בפ"ג דמגילה (כא:): דאפי' שנים בנביא אין קורין וטעמא מפורש בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ג) משום דאין שנים קולות נכנסין באוזן אחד, ואנן קיי"ל לעיל שניהם קורא כהנים [וכמה כהנים מברכים ביחד, וא"כ הו' תרי קלי], אלא מאי אית לך למימר, ברכות [כהנים] אידי דחביבי להו יהבו דעתייהו ומשתמע תרי קלא וכו', [וא"כ מקשה התוס'], גבי אמן נמי יהבו דעתייהו ומשתמע תרי קלא, תריץ דלא דמי [והיינו שתוס' מחלק בין שומע תרי מיני קולות משונות לבין שומע תרי קולות שאינן משונות ואומרינן דבר שווה, ועפי"ז מובן למה אין שומעין כששומעין קול כהנים המברכים, עם קול העונים אמן] וכו' [ועוד מתרץ תוס', וז"ל: אי נמי, בעי דלישמעי נמי הברכה הני [ישראלים] דמאריכין באמן אע"פ שטועין, וכל שעה שהן עצמן עונין אין שומעין קול חבריהם, 'תפוס לשון אחרון' וכו' עכ"ל] [והיינו שתוס' מסיק שזה התי' עיקר, כי לתי' קמא יש לה פירכא כיעו"ש].

הרי קמן דהתוס' נקט למילתא דפסיקתא דטעם הדבר שאין הכהנים רשאים לברך עד שיכלה אמן מפי העונים, משום שהשומעים המאריכים בעניית אמן אין יכולין לשמוע הברכה, ובשים לב ללשון התוס' נחזי שהעמידו דבריהם כהנחה בתור מציאות "דכל שעה שהן עצמן עונין אין שומעין לקול חבריהם", והיינו שכאשר אדם עונה פיו לדבר אינו שומע לקול חבריו, והדברים איתמרא בברכת כהנים שכתבו גופייהו דחביבא על שומעיהן [ומה"ט הכריעו שניתן לשמעו מתרי גברא] ועכ"ז היכא שמדבר בעצמו העלו דאי"א לשמוע, א"כ כל שכן בשאר

אות ט' ובסי' קכ"ח אות י"ח הקשה על מרן ז"ל מכאן לסי' קכ"ח סי"ח וכ' דנקטינן כמ"ש המחבר כאן יעו"ש, והפרישה אות י"ג כ' דלא דמי לברכה"נ, דהתם חייב לשמוע לברכה"נ וזולת זה אינו בכלל הברכה אבל בתפילה יכול להתפלל בעצמו יעו"ש, וכן נראה דעת המאמר"ר אות י"ב, אבל הפרמ"ג בא"א אות ט"ו אחר שהביא דברי המג"א והפר"ח כ' דאנו אין לנו אלא פסק המחבר והרב אודי ליה יעו"ש משמע דדעתו לפסוק כבס' קכ"ח וכמ"ש מג"א דבברכה שמוציא רבים יד"ח צריך להמתין עד שיכלה אמן מפי כל הציבור וכ"כ מהר"ם מיניץ סי' פ"א, וכ"כ אי"ר סי' קכ"ח אות ל"ז, וכ"כ רבינו זלמן בזה הסי' אות י"ב, משנ"ב אות ל"ח, ואכ"ה בתפילת חזרת הש"ץ שעפ"י האר"י ז"ל היא חובה ומעלתה יותר גדולה מן הלחש כמ"ש לעיל אות ב' צריך להמתין הש"ץ עד שיכלה אמן מפי כל העונים עכ"ל, היוצא לנו מזה דדעת כל רבותינו בעלי פסק דקי"ל כדעת המחבר בסי' קכ"ח ולא כפר"ח החולק, וס"ל דצריך להמתין על כל העונים, ורק לענין חזרת הש"ץ נחלקו קצתם וס"ל שאינו בכלל חובה (פרישה ומאמר), ואף שם דעת רבותינו המג"א ומה"מ וא"ר ופמ"ג ושועה"ר ומשנ"ב וכה"ח דחובה הוא.

**ולאור** זאת תמיהתינו ביותר'ת הכב"ד על דעת הרב מעט מים שחולק בזרוע על המאמר מרדכי באמרו: שפסק בסכינא חריפא דכמשיחין באמצע קריאת המגילה אין השומעים יוצאין קריאתה אפי' בדיעבד, וכ' שזה אינו, וכן מתמה "מנא ליה" דקרוב לוודאי שלא שמעו, ולדידיה קרוב לוודאי ששומעין, דלפום מה שחזינן השתא הרי"ז דעת התוס' ודעת רבותינו

ומכל מקום התוקע בחצוצרות לא, אע"פ שגם הוא שומע מאחרים התוקעים בשופר, ויש לו לחזור ולשמוע קול שופר בלא ברכה עכ"ל,

**ובן פסק המשנ"ב** (שם שעה"צ ס"ק כ"א) וז"ל: ומ"מ אם הוא בעצמו תוקע בחצוצרות ובשעה זו תקעו בשופר, אפי' אם כיון לצאת לא מהני, דבודאי לא שמע היטב קול השופר, ויחזור ויתקע כן מתבאר מדברי התוס' סוטה לט:, ובפר"ח חולק על זה עי"ש, ובנהר שלום מסכים לדברי התוספות עכ"ל, הרי דקים ליה לדינא דאפי' כשהשומע כיון להדיא לצאת התקיעה, אפי"ה לא מהני גם בדיעבד, וצריך לחזור ולתקוע, דמחזיקינן שלא שמע היטב קול השופר, וכל זה יצא לו לדינא מדברי התוס', וכמשנ"ת גם בדברינו עני לעיל.

#### סתירת המשנ"ב שאין יכולין לשמוע לאחרים בשעה שמדבר

**ובה** חזי לי מסתירת המשנ"ב סי' ס"ה (ס"א) דס"ל ליה לפשיטות דבשעה שהשומע מדבר אינו יכול לשמוע דז"ל שם: והה"ד כששח באמצע הלל ובמגילה וברהמ"ז או שאר ברכה ארוכה, ודוקא כשהוא אומרן בעצמו, דאם שומע מאחר שמוציאו, והוא שח בנתים, ממילא אינו שומע' ואיך יצא בזה עכ"ל.

**ויעויין** עוד בשו"ע או"ח סי' קכ"ד (ס"ט) כדיני חזרת הש"ץ אם יש קצת מהעונים שמאריכין יותר מדאי שאי"צ להמתין להם, ושם במג"א (ס"ק ט"ו) דדוקא ברכה שאינו חובה לשמוע אבל בברכה שמוציאין רבים יד"ח צריך להמתין כמ"ש סי' קכ"ח סעיף י"ח, והביאו שם בכה"ח (אות ב"ן) וקיבוץ הדיעות וז"ל: מיהו הפר"ח בזה הסימן

מגילה שאינה כשירה בידו לא יקרא עם הש"ץ אלא שומע ושותק, וכ' המג"א (סק"ד) וז"ל: דשמא יתן השומע לכו לזה שקורא ולא לש"ץ (ב"י בשם אור"ח) "משמע דהוא עצמו יכול לשמוע להש"ץ אעפ"י שקורא" עכ"ל, הרי לן דס"ל להדיא דיכול לשמוע לצאת מחבירו אף כשהוא עצמו מדבר, ונמצא דנסתרה דעתייהו מדידה אדידה.

**ומ"מ** אענה אקרא, דגופא דהאי מילתא שכתב מג"א [וכ"ה משמעות ט"ז] שיש לקרות עם הש"ץ במגילה פסולה קמו עוררין וחולקין עליו בעיקר הבנתו בדעת המחבר בס"י תר"צ, וכע"יין מאמר מרדכי שם (אות ג') שהקשה על הני תרי אשלי רברבי שלא דייקו שפיר ביסוד הלכה זו, דמקורו מתשו' הרשב"א (סי' תס"ז ותשכ"ז) וטעם ההלכה שלא יקרא השומע עם הש"ץ מתוך מגילה פסולה הוא, משום דחיישי' שמא יתן דעתו לקריאה שקורא בעצמו, והוי כקורא ע"פ, ולא יצא, ומרדכי יוצא בלבוש"ש מלכות, שכן מצא מפורש טעמו גם בלבוש יעו"ש, והלכך אפי' יקרא בלחש שלא ישמעו אחרים, לא יקרא, ומתמה על הט"ז ומג"א דניידו מפירוש זה, ושלא הזכירו דברי הלבוש ז"ל, ושוב נחה דעתו ומראה פנים גם למהלך דעת מג"א, אבל למסקנא אוחו דעתו להלכה עיי"ש, ועיין משנ"ב (תר"צ סק"ג) שהביא את שני הדעות, וסיים בזה"ל ויש מחמירין שאין לקרות עם הש"ץ אפי' כשקורא לאדם אחד, לפי שאין נותן דעתו בקריאתו ואינו משגיח למה שאומר הש"ץ כיון שהוא עסוק בקריאתה, ובשעה"צ (אות יב): עיין א"ר (סק"ה) ובמחציה"ש (סק"ו) ובמאמר ומקור הדבר מהרשב"א עכ"ל.

בעלי השו"ע שמפיהם אנו חיים מרנן הב"י וט"ז ומג"א דנקטינן כוותיה להלכתא, ואחריהן באו בצל קורתם רבותינו האחרונים המט"א והנה"ש והמשנ"ב, ואין התמוה אלא עליו שלא ראה דדעת המאמר מילתא דפסיקתא בתוס' ושו"ע ונו"כ וצ"ע.

**שוב** אחרי כותבי נהניתי דאשתכח חבר דדייק דוכותוי מדברי תוס' אלו במס' סוטה, שאין להשומע המדבר בעצמו יכולת לצאת בשמיעה, והי ניהו בשו"ת משיב נבונים (ח"א סי' כ') להגאון רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א דומ"ץ סקווירא ב"פ שדן לגבי אלו הנהגים לומר יה"ר בין התקיעות דמיושב ופעמים עד שלא גמר לומר היה"ר התחיל כבר התוקע לתקוע ושכיח לרוב, וכיון שהוא עצמו מדבר בשעת תקיעה הוי תרי קלה דלא משתמע, וי"ל דלא יצא יד"ח, ותחילת דינו אי הוי תרי קלא דלא משתמע, או כיון דתקי"ש הוא חביב יהיב דעתיה ושמע אפי' בתרי קלא, ונו"נ לפי"ד הגמ' בר"ה (כז:), ושוב האיר ובא מדברי התוס' במס' סוטה הנ"ל, שכ' בתי' אחרון דכל שעה שהן עצמן עונים אין שומעין לקול חבריהם, ותוס' תופס לשון אחרון, ונקטוהו הפוסקים המט"א והמשנ"ב שהבאנו לעיל, וציידר להחמיר לדינא בתקיעות דאורייתא עיי"ש [והרבה יש להעיר ע"ד, ואכ"מ].

**כשהאומר עם הש"ץ מילי במילי באותו ענין שפיר יכולין לשמוע אף שמדבר**

**ב)** ופש גבן לברורי מילתא, דלכאורה מצאנו להדיא במג"א סי' תר"צ דס"ל דשפיר יכולין לשמוע לש"ץ בשעה שהשומע עצמו מדבר, והוא במה דאיפסיק בשו"ע שם (ס"ב) דמי שתופס

הרי דמבואר דהיכא שאומר עם הש"ץ מלה במלה 'באותו ענין' שפיר יכול המדבר בעצמו לשמוע לקול הש"ץ, [והא דהזהירו שם בקריה"ת שמותר רק בלחש, זהו מחמת שלא יפריע אחרים עיי"ש (משנ"ב סי' קמ"ו שם)], ולפי"ז אין שום סתירה בדבריהם שכתבו מג"א וט"ז בה' נשיא"כ שכשמדבר בעצמו אין יכולין לשמוע דברי הש"ץ המברך, ולעומ"ז בקריאת מגילה חזינן דס"ל דהשומע במגילה פסולה יכול לקרות עם הש"ץ, דהתם המדובר שקורא עם הש"ץ מלה במלה ובכה"ג כבר איפסקא בשו"ע הל' קריה"ת וקבעו מג"א לדינא דיכולין לקרות ולשמוע להש"ץ, משא"כ בנשיא"כ, שמדובר שהשומע אומר אמן, והכהן המברך אומר יברכך שהוא דבר אחר לגמרי, וכן לגבי הבדלה שהשומע אומר ברכת המאור ובשמים והמברך אומר ברכת המבדיל, וכן באמצע קריא"מ ששומע שוחח בדבר שלא מענין הקריאה, בהא שפיר אין יכולין לשמוע ודו"ק.

**אחרי** כותבי שמחתי לראות שכהאי חילוקא העלה כבר בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ג סי' ס"א) להגאון רבי אלטר אליהו רובינשטיין זצ"ל אב"ד אנטווערפן, שנו"נ בענין תרי קלא דלא משתמעי ויעו"ש בתחילת דבריו (אות א') שנתקשה בזה, ושוב (אות ז') מחלק בדרך זה עיי"ש [ובאמת הרבה יש להעיר ולהאיר על דבריו ולא העת האספן פה].

**עוד** אעיר כי בשו"ת משיב נבונים (ח"ד סי' י"א) נשאל בשאלה זו בהבדלה, וצידד לדינא שלא יצא, ובתום דבריו מתחבט בסתירת הדינים שבין המשנ"ב בסי' קס"ז, לדיני קריה"ת ומגילה, ונדחק

**איברא** אף לדעת רבותינו הטו"ז ומג"א בהבנת דינא דשו"ע לא קשה מידי, דכד נעיינן פורתא נחזי דאין כאן שום סתירה בדעתיהם אהדדי, דאף למהלך דעת המג"א וט"ז שיכול אדם לשמוע להש"ץ אע"פ שקורא עמו, אכתי הבדל גדול מצוי כשהשומע קורא עם חבירו אותו דיבור עצמו שחבירו הש"ץ אומר, לבין שומע איזה דבר מחבירו והוא עצמו מטה לדבר ענין אחר לגמרי שאז שפיר אינו יכול להטות אוזן לחבירו ודו"ק, ולא מלבי בדיתי האי חילוקא אלא הכין מפורש יוצא בשו"ע או"ח הל' קריה"ת סי' קמ"ו (ס"ב) ושם סי' רפ"ה (ס"ה) דיכול לקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריה"ת, ובב"י שם כ' בזה"ל כן כ' המרדכי (בסי' י"ט, ובהג"א בפ"ק דברכות סי' ז') והגה"מ פ"ג מה' תפילה בשם או"ז (ח"א ה' ק"ש סי"א) ראיתי מורי רבינו יהודה חסיד ומה"ר אברהם שהיו קורין שנים מקרא בשעת קריה"ת 'משום דבאותו ענין עסיק' [עכ"ל מרדכי], וכ"כ כלבו בסי' כ', וכבר כתבתי בסי' קמ"ו דאע"פ שיש חולק בדבר הכי נקטינן עכ"ל ב"י, ובמשנ"ב סי' קמ"ו (סקי"א) ז"ל: שרי לכל הדיעות שנזכרו לעיל כיון שהוא מעין מה שקורא ש"ץ אע"פ שאין קורא הפסוק שהש"ץ קורא וכו' עכ"ל, וכיו"ב כתב משנ"ב בסי' רפ"ה (סקי"ד) וז"ל: ובסי' קמ"ו במג"א סק"ה הביא בשם של"ה שמחמיר בזה, וכו' ומכל מקום נראה דלקרוא בלחש מלה במלה עם הש"ץ אין להחמיר בזה, כיון שמכוין אז גם לשמוע כל תיבה מפי הש"ץ והמג"א הביא שם בשם מט"מ דלכתחילה נכון לעשות כן, וכ"כ כמה אחרונים (לבוש, ודברי חמודות, ושולחן עי"ש) עכ"ל.

בדיבור', ולפתור מצדדי דהתירא דהתם, דבר מן דין שצד המתיר איננו מוסכם ויש צד החולק כנגדו האוסר בהחלט, הרי גם נסתרה מדין מפורש בשו"ע ה' נשיא"כ דהמדבר בפיו אי"א ליהב דעתיה לשמוע מהמברך, ואם נתגונן בדעת הפר"ח הסובר דשפיר יכולין לשמוע בשעה שמדבר, הרי צריכין אנו לנטות משיטת השו"ע, ולתפוס שיטה יחידאי כנגד בית חיינו, ובכן אי משום הא סגור לפנינו השער לפושטו מהתם.

~ ג ~

יש לפשוט שאלותינו מדינא דגמ' ושו"ע בבא להם יין תוך המזון דכ"א מברך לעצמו

ובשלישי נקימנו ונחיה בהצעת מקום שנראה בעניותי שיש לפשוט האיבעיא משם, והוא מדין מפורש דאיפסקא בשו"ע או"ח סי' קע"ד ס"ח ברמ"א שם, ונוגע ישר לנידונינו, וכדי להגיע לקוטב הדברים אפענח שרשי יסודותיו, והבה ונציעם.

**(א)** שנינו במשנה בפ' כיצד מברכין (מב): בא להם יין תוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובגמ' (מג): ששאלו לבן זומא טעמא דהלכה זו, ואמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי, ופירש"י (בד"ה הואיל): ואין לב המסובים אל המברך אלא לבלוע, ובעינן דעת שומע ומשמיע עכ"ל [כפי שהובא בטור וברא"ש דלהלן], והתוס' שם (ד"ה הואיל) כתבו: שיש מפרשים כשאומר סברי מורי והם מניחין לאכול [=ומפנים בית הבליעה (רא"ש)] כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיוצאין בברכת המברך עיי"ש, והיינו שהתוס' אזיל עם טעם רש"י, ומתוך טעם זה, יש שאומר שאם

לפשר ביניהם, ולדרכינו האמור הכל ניחא בס"ד.

מכל הלין הלבנתא דקיי"ל שאין יכולין לשמוע בשעה שמדבר נסתרה דעת השו"ת מעט מים

ג) נחזור למילתן דבר מן דין שדעת המעט מים המתיר איננו מוסכם בשיפו, כי עומד לנגדו דעת המאמר מרדכי שאינו כורע לו ואוסר בהחלט, הרי גם נסתרה מדין מפורש בשו"ע ה' נשיא"כ דהמדבר בפיו אי אפשר ליהב דעתיה לשמוע מהמברך, ואף אם יתמכנו בדעת הפר"ח דס"ל דשפיר ניתן לשמוע בשעה שמדבר, הרי אנו מסיטין משיטת השו"ע ונשענין על שיטה יחידאי כנגד בית חיינו.

ובשנהדרר אפין לנידון הבדלה, שהסכים בשו"ת אגל"ד 'שבדיעבד' כשנטה אוזן למברך יש לסמוך להקל ע"ד הגאון הרב מעט מים שס"ל דהיכא שהשומע נטה אוזן לשמוע לש"ץ שפיר יכול לשמוע אף שהוא עצמו טרוד לדבר, דהשתא דנהירין שבילי דנה"ר דייע' דדעת הגאון מעט מים נסתרה להדיא משיטות השו"ע בה' נשיא"כ, מאוד קשה לן לסמוך על דעתו, ואף אם נבקש משען לסעד דעתו עם דעת האדון הפר"ח ז"ל שחולק בזרוע עם התוס' והטושו"ע דשפיר יכולין לדבר דבר ולשמוע לקול הש"ץ [אף בדיבור שאינו שווה], אכתי לא סיפק צרכינו דמה נעשה לכל רבנן קשישאי דלא ס"ל כוותיה ואדרבה כל הפוסקים נמשכים אחרי השו"ע ועונים אחריה מקודש.

ובהגיעי הלום מה מאוד נסתמה דרכינו שביקשנו להשוות נידונינו של 'הפסק שתייה' לנידון שדנו 'בהפסק

משום שלא יוכלו השומעים לכוון, עדיין יש היתר שאחד יברך לכולם, ע"י שיאמר סברי רבותי, וכה יוכלו השומעים לפנות בית הבליעה ויתנו לב לכוון להמברך, אולם לטעם הרא"ש ושאר ראשונים החולקים על הי"מ, שפירשו דהחשש הוא משום שיבואו לענות אמן ואיכא סכנה, אין היתר אפי' ע"י אמירת סברי רבותי, וכמבואר במעדי"ט ובדרישה (ופרמ"ג ומשנ"ב).

**והב"י** (שם) כתב שהמרדכי (סי' קמ"ה) נקט כ"א שבתוס' [דאזיל אליבא דטעם של רש"י], והב"י מסיק שהרא"ש חולק על הי"א דבכל ענין כל או"א מברך לעצמו כמ"ש הטור, וכן דעת הרבינו יונה (ד"ה בא להם), וכן דעת הרשב"א (ד"ה לפי עכ"ד, וכן פסק להלכה בשו"ע ס"ח וז"ל: על יין שבתוך המזון כל או"א מברך לעצמו אפי' יחד [הגה שלא יכולין לענות אמן (טור)], משום דחיישי' שמא יקדים קנה לושט עכ"ל.

**אבל** הדרכ"מ רוח אחרת עמו ונקט לדעת המרדכי דהיינו הי"א שבתוס', וכתב שכן דעת הגה"מ (פ"ז דברכות ה"ה אות ט') ולאור נתיבתם קובע הרמ"א להלכה לחלוק על מחבר וז"ל: וי"א דאם אומר להם סברי רבותי וישמעו ויכונו לברכה ולא יאכלו אז ויענו אמן אחד מברך לכולם, וכן נוהגים עכ"ל.

הרמ"א נקט הטעם של רש"י ושאל דהיכא שנית הבליעה אינו פנוי אין יכולין לבנון למשמיע

**היוצא** לנו מזה דנקט הרמ"א כדעת הראשונים דאזלי בטעם רש"י

דעל יין שבתוך המזון כ"א מברך לעצמו 'משום דאין לב המסובים אל המברך אלא בללוע ובעינן דעת שומע ומשמיע' (לשון

אומר המברך סברו רבותי, והן מפנים בית הבליעה שפיר דמי [מלשון הרא"ש שמדגישו הכי] ודו"ק, [ויצויין כי בס' אורחות חיים (הל' סעודה סוף אות ל"ד) הביא כ"ז בשם מצאתי כתוב מרש"י עצמו, וכ' שכ"כ במחזור ויטרי עיי"ש].

**והרא"ש** (שם פ"ו סי' ל"ד) אחר שהביא הי"מ הבא מתוך טעמו של רש"י, כתב בזה"ל: ומיהו לא נהירא האי טעמא, דאעפ"י שאוכלין יכולין לשמוע הברכה ולצאת בשמיעה, ונראה הטעם כמו שמפורש בירושלמי (פ"ו ה"ד) לפי שאינן יכולין לענות אמן שאין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט כדאיתא בתענית (ה:): דגרסינן בירושלמי אין בת הבלועה פנוי, א"ר מני הדא אמרה הדין עטיש בגו מיכליה אסור למימר ליה אסותא בגין סכנתא, ואפי' שומע כעונה ויוצא בלא אמן חיישינן שמא יענה אמן ויבא לידי סכנה עכ"ל, והביאו הטור באו"ח לקביעת הלכה עיי"ש, ועיין במעדי"ט (אות י') שכתב על הרא"ש: ואפי' יאמר המברך סברי [=אין להתיר], שמא לא יפנה עכ"ל, וכה"ג נמי כתב הדרישה (סק"ד) והביאו המשנ"ב (סקמ"ב) בשו"ע שהביא דעת הרא"ש וז"ל: ומבואר בפוסקים דלדיעה זו אף אם יניחו מלאכול ויכינו עצמם לשמוע הברכה ולענות אמן ג"כ לא מהני, דמכ"מ חיישי' שמא לא יזהרו להפסיק מלאכול ויבואו לידי סכנה [פרישה] עכ"ל [וכאמור כ"כ גם במעדי"ט] וכן קבע הפרמ"ג (מש"ז סק"ד), [ובהסבר הדברים אפ"ל דהואיל וחמירא סכנתא מאיסורא לא נכנסו לשיעורים].

**נמצא** דאיכא נפק"מ רבתי בין הני שני טעמים לענין מעשה, דלפירש"י דההסבר של אין בית הבליעה פנוי, הוא

י"ל"ע אי דין זה איתמר גם לדיעבד או רק לדינא לבתחילה

(ב) ברם אכתי יש לשדות נרגא, דמאן יימר דהא דאיתמר שאין השומע יכול לכוון אל המברך כשבית הבליעה אינו פנוי, הוא הנחה לדינא המעכב אפי' בדיעבד משום שכך שיערו חכמים שכשביהב"ל אינו פנוי אינו יכול לכוון אל המברך אף שמטה אוזן, והא אפשר דלא איתמר רק לדינא דלכתחילה, והיינו שלכתחילה אין לברך על היין בתוך המזון לפי שבעלמא אין לכוון כה"ג שביה"ב אינו פנוי, אבל דיעבד שבירך והשומע טען שעכ"ז התרכז והטה אוזן להמברך, שייך לכוון, ולפי"ז אין לפשוט מכאן כלום לנידו"ד שכאן הדיון על דיעבד שכבר שתתה וכן בשאר מקומות שאכל ושתה באמצע ברכה, ומנא תיפוק לן דמעכב בדיעבד.

**ובהשקפה** בריהטא אמרתי דטענה זו ליתא, דכד נדייק בלשון התוס' נחזי דלכא' לקבוע מילתא דפסיקתא אתו ולא לחלק בין לכתחילה לדיעבד, והבה ונעיין בלשונם המובא בתוס': וי"מ כשאומר סברי מורי 'והן מניחין מלאכול' כדי לשמוע הברכה ולענות אמן, שיהו פטורים [מהמברך] עכ"ל, ואם כנים הדברים שיכולים לכוון כשאין בית הבליעה פנוי סגי להו למימר שקריאת סברי מורי יבוא לזרז כדי לשמוע הברכה ולמה להו להתנות זה שבא כדי שייחיו מלאכול, ואת"ל דאיה"ג לענין כוונת השומע אי"צ לפנות, ונקטו אגב אמרו כדי לענות אמן דלזה צריך לפנות בית הבליעה, גם זה ליתא דכד נדקדק בלשון הרא"ש נחזה דעיקר הקוטב שתליא הפלוגתא בין שני המהלכים הוא אמנם בהאי מילתא דפסיקא ליה לרש"י

רש"י הנ"ל), ומה"ט חולק על המחבר דאם המברך אומר סברי רבותי יכול אחד לברך לכולם דעי"כ הן מניחין מלאכול ומכוון הברכה ועלתה להם מדין שומע כעונה, ואיך שיהי' באופן שלא קרא המברך כרוזא בחיל סברי רבותי, והשומעים לא הניחו מלאכול, לא עלתה להם ברכת המברך, דבעינן כוונת שומע ובכה"ג אין דעת שומע אל המברך אלא לבלוע ודו"ק.

**ובהגיענו** הלום איפשט איבעיין לגבי האשה שהקדימה ושתתה כוסה בליל הסדר בעוד שבעלה בירך ברכת הבדלה לצאתה, דהדין קובע שלא יצאה בשמיעת הבדלה מבעלה, דהכי קים להו להלכה ברמ"א דהיכא שאין בית הבליעה פנוי אי אפשר לצאת מברכת אחרים מדין שומע כעונה דאין השומע נותן לב להמברך ובעינן דעת שומע ומשמיע וליכא, וכאן בשעה שהבעל בירך הבדלה הרי שתתה וטרודה לבלוע ולא נתנה לבה להמברך [ומובן שדוחק לבדות מעצמינו לחלק בין אכילה לשתייה, דסוגיא דשמעתתא לא משמע הכי, וכן לא הזכירו שום אחד מן הפוסקים], וכה אנהירין דאף לו יהינא לציית להפוסקים דס"ל בהפסיק בדיבור באמצע שמיעת המגילה וברכת הבדלה, שאם ברור לו שהטה אוזן יצא בדיעבד, אכתי אין ללמד היתר לנידון שלפנינו דהתם קיימי הדיון אדיבור וקים להו לפוסקים המקילים דאפשר לפנות לב ולהטות אוזן למשמיע אף בשעה שמדבר בפיו, אבל נידו"ד דקיימי בשתייה שטרוד לבלוע הרי ירדו חכמים למדת בנ"א שכשבית הבליעה אינו פנוי אינו נותן לב להמברך, וברור שלא שמעה ברכת המבדיל כדיון, ובכן הבו דלא לוסף, שלא יצאה אפי' בדיעבד.

דיוק מתוך משנת המשנ"ב דס"ל דהאי דינא דרמ"א מעכב גם בדיעבד

ג) ומריש אמינא דיש לדייק ממשנת רבינו המשנ"ב ז"ל, דס"ל דלדעת הרמ"א מילתא דפסיקא הוא אף לדיעבד, שהרי כשבא לפרש שיטת המחבר בשו"ע דחיישינן לשמא יקדים קנה לושט, כותב (בס"ק מ"ב) שמבואר בפוסקים דלדיעה זו אף אם ימנעו מלאכול ויכינו עצמם לשמוע הברכה ולענות אמן ג"כ לא מברך, וציין ע"ז בשעה"צ (אות ג) בזה"ל: ולענין דיעבד, מסתימת השו"ע משמע דאינו מעכב, וכן הרמב"ם וכל הפוסקים סתמו בזה, אכן בתוס' ברכות מג. ד"ה הואיל משמע שם בדברי רבי אלחנן דלעיכובא הוא, וכן משמע בחידושי הרא"ה להרי"ף עכ"ל.

הרי שהמשנ"ב ירד ונחית לדון בדינא דדיעבד דווקא אדעת המחבר, ואילו אדעת הרמ"א לא נחית לדון מה דינו בדיעבד כשהמברך לא הכריז סברי מורי ובירך בפה"ג, ואמינא כי נהירין ליה דלדעת הרמ"א שהוא שיטת רש"י אין מקום לדון בכך דמילתא דפסיקא הוא שאין לב השומע אל המברך כשלא הניח מלאכול ואף דיעבד הדין על מקומו שלא כיוון.

שו"ר שיש לפקפק על עוצמת דיוק זה, דשפיר י"ל שהמשנ"ב נתכוון בדבריו לדון גם על דעת הי"מ שברמ"א, דהא אף לשיטתם חיילא הדיון דשמא רק לדינא לכתחילה איתמר וכמו שזכרנו לעילא, ומה שקבעו על דברי המחבר וכן שנקט בלישניה 'סתימת דעת השו"ע' ולא נזדקק להרמ"א אינו ראייה, דהואיל והדיון חייל אדעת המחבר קבעו מיד במקום שיש לדון בזה, ובאומרו סתימת דעת

דלב השומע אינו יכול לכוון כשבית הבליעה אינו פנוי, וז"ל: א"ל הואיל ואין בת הבליעה פנוי, פירש"י אין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע ובעי דעת שומע ומשמיע, מתוך טעם זה יש שאומר שאם אומר המברך סברי רבותי והן מפנים בית הבליעה כדי לשמוע שפיר דמי, ומיהו לא נהירא האי טעמא, דאעפ"י שאוכלין יכולין לשמוע הברכה ולצאת בשמיעה, ונראה הטעם וכו' עכ"ל הרי שהבין להדיא שכל עיקר דעת הי"מ דבעינן לפנות בית הבליעה הוא מחמת יסודם שאין השומע יכול לכוון בשעה שאוכל והרא"ש אף לא נקט בהדי שיטתם כלל את הענין עניית אמן, והיינו שירד לעומק דעתיהם שנקטו כן ליסוד הנצרך לגוף השמיעה דלא אפשר להו בלאו הכי, ולא מטעם עניית אמן כלל, ועל עיקר זה יוצא הרא"ש לעומתם לחלק דשפיר יכולין לשמוע בשעה שאוכל ודו"ק, וא"כ אנן דקיי"ל כדעת הרמ"א, מילתא דפסיקא הוא שאין לכוון כשאין בית הבליעה פנוי ודו"ק.

**אבן** הגם ששפתי הרא"ש ברור מללו, דלדעת רש"י בעינן לפנוי ביה"ב לצורך השמיעה גופא, מכ"מ הרוצה יכול לטעון דעדיין לא שמענו מדבריו כלום שיקבע כבמסמורת גם לדינא דדיעבד, והדרן דטענה קמא על מכונו דשמא כל זה לדינא דלכתחילה איתמר לפי דרכו של עולם שאין מכוונין כשבית הבליעה אינו פנוי, אבל בדיעבד שבירך א' בלי הכרזת סברי מורי, והשומע יטען שנתן לב להמברך תוך כדי אכילתו, מנא לן שלא יצא, ויש להנדז בזה.



הבליעה פנוי ואין דעתם לשמוע הברכה מפי המברך וגם לא יוכלו לענות אחריו אמן שיצאו בברכתו כי אין משיחים בסעודה שמא יקדים קנה לוושט ונמצא בא לידי סכנה, לפיכך אם אומר להם סברי מרנן כלומר תנו דעתכם לברכה לצאת ידי חובתכם כדי שיפנו בית הבליעה וינוחו אכילתם ויתנו דעתם לשמוע הברכה ויענו אמן אחד מברך לכולם וכן נוהגים.

הרי שקובע להדיא דכל דינא דשמעתא והלכתא הן להמחבר והן להרמ"א הכל לדינא דלכתחילה איתמר, ובדיעבד כשלא עשו כדת השו"ע אינו מעכב, ובכן מי ששמע ברכה בתוך אכילתו מפי מברך שלא אמר מקודם סברי מרנן שיוחו השומעים מאכילתם, בדיעבד אם נתכוון השומע לשמוע ולצאת אינו מעכב, וכן לדעת המחבר דחייש לסכנה אם ענה אמן באמצע אכילתו אינו מעכב.

הקושיא שנתעורר על דע"ק של השו"ע"ר **אולם** מקום יש עמי לגלות צערי שלא זכיתי להבין דבריו הק' ז"ל, שעירבב ותני לטעמא דהרמ"א ולטעמא דהמחבר ואתנויין בהדדי, ותו אח"כ מוסיף עליהן, לפיכך אם אמר סברי מרנן וכו', והלא לפי"מ דידענא ממשנת קדמוני הפוסקים שהיו לפניו ה"ה הדיישה ומעדי"ט (ואחריהם הפמ"ג וכו') הרי לדעת הטור והמחבר דחיישי' לסכנה לפי שיטתם לא ניתן למימר סברי רבותי דחיישו בכל ענין, ואיך נקט לפי דעתם שיש למימרו, וצ"ע נתיבות דע"ק.

תמצית היוצא מכל האמור:

**ודאיתן** הלום פתרון שאלותינו לכאור' תליא בהבדל הדיעות שבין

השו"ע כיוון בזה גם לדברי הרמ"א דזהו שם הכולל על דברי המחבר ורמ"א יחדיו, ונמצא שאין לבנות ערים ובצורות על דיוק זה.

משימת המשנ"ב חזינן שנקט כדעת הראשונים דמעכב גם בדיעבד

**אולם** ביני לביני זכינו לעמוד ע"ד רבינו המשנ"ב 'בשעה' צ' שנוטה להחמיר דינא דשו"ע בסי' קע"ד ס"ח הוא לעיכובא אף בדיעבד, ואף שהזכיר בדבריו שמסתמת דעת השו"ע משמע שאינו מעכב, מכ"מ מאן דשיכח ורגיל במשנתו הברורה יכיר שכוונתו לירד עם דעת הראשונים שמשמע דהוא לעיכובא, שהרי גומר וסיים עם דעתיהם אחר שכותב דסתמת דעת השו"ע משמע דלאו לעיכובא, ולולי רק לרווחא בעלמא נקטיה ולא לנטות עמהם כנגד סתימת השו"ע, אזי היה מסדר דבריו להיפך, והיינו שבתוס' בשם ר"א משמע דלעיכובא הוא, אבל סתימת דעת השו"ע והרמב"ם משמע דלא לעיכובא, והשתא דלא קבעו הכי, שמענו שכן דעתו נוטה ודו"ק [ועי' בכללי הפוסקים לבעל כנה"ג (אות מ"ו) דכשפוסק הביא שני דיעות לישנא בתרא עיקר, ועוד שם (מהדו"ב אות ל"ג) דכשהפוסק כותב 'אבל פוסק כתב' וכו', נראה שזו הוא הסברא שחפץ בה עי"ש].

דעת השו"ע"ר דהכל לדינא דלכתחילה (ד) אכן צריכין אנו למודעא, כי לעומת כל אורך דברינו יצא חוצץ נגדן דברי הגה"ק רש"ז בשו"ע"ר שקובע להדיא דכל דינא דהשו"ע והרמ"א לדינא דלכתחילה איתמר, וז"ל (סי' קע"ד סעיף י"א): וכן אם בירך אחד לכולם וכו', ומכל מקום לכתחלה אין לנהוג כך שיברך אחד לכולם בתוך הסעודה משום שאין בית

ועומד לנגדן דעת רבותינו הראשונים, שהמשנ"ב החזיק עמהם, דכל שלא הניח מלאכול ולשתות לפנות ביה"ב, אף בדיעבד לעיכובא הוא, ואינו יוצא מדין שומע כעונה, א"כ וודאי דעדיף טפי שיחזור לשמוע הברכה מאחר, כדי לצאת מידי ספיקא דינא שלא יצא.

**ובשימת לב** לשאלתינו בפרטיות נתוסף זכות, כי עצם חובת הבדלה

לנשים בפלוגתא תליא (שו"ע או"ח סי' רצ"ו ס"ח), ובכגון דא נוכל לכא' לסמוך בשופי על דעת השו"ע"ר דיצאה בדיעבד תוך כדי שתייתה מדין שומע כעונה [ומובן דאיירינן כל שעה מאופן שברורה שכיוונה דעתה לשמוע הכל מהמברך].

**ובאמור** השאלה נוגע בכל מילי שיוצאין מחבירו בשומע כעונה והשומע אכל או שתה בשעת שמיעה, וצריכין אנו לרבי'ה כדת מה לעשות, דלא נפקא מספיקא דפלוגתא דרבוותא, והמקום יהא בעזרו לעמוד ולשרת, ולדון ולהורות, עדת מי מנה, עדי נבוא לציין ברננה.

השו"ע"ר והמשנ"ב, כי נתבהר דקביעת דינא דשו"ע בסי' קע"ד ס"ח בשומע ברכה מן המברך בשעה שלא הונח מלאכול ולשתות, שנו במחלוקת דלדעת השו"ע"ר עלתה לו בדיעבד דס"ל דשמעתא דגמ' לדינא דלכתחילה [וכאמור לא ירדתי לדע"ק], ולעומ"ז לדעת המשנ"ב אף בדיעבד לא עלתה דכן שמי' ליה מדעת הראשונים ובעלי תוס'.

**ובהתאם** מה שהארכנו [בשורש ב'] להטות נדונינו להדיון שנתחבטו הפוסקים 'בהפסק דיבור' שהשומע טרוד בדיבור באמצע ברכה ואיכא מרבוותא שנטו לסמוך בדיעבד שיצא יד"ח היכא שכוון השומע להטות אוזן למברך, והן אכן הראינו שדעתיהם נסתרה מדינא דשו"ע בהל' נשיא"כ דאיפסקא הלכתא להדיא דלא כוותייהו, מכ"מ לו יהבינא דהדין עמהם, מ"מ נידו"ד שהשומע מפסיק 'בשתייה' באמצע הברכה, וההפסק נוצר ע"י שאין ביה"ב פנוי, בהא לכו"ע נשתנה דינא לגריעותא, דעכשיו באנו לדיון דשו"ע בסי' קע"ד



## הרב משה שטערנבוך

ראב"ד עיר"ק ירושלים ת"ו

## בענין הנ"ל

באמצע שהיה שומע כעונה, הוי פלוגתא אם יצא בדיעבד עכתו"ד.

**מיהו** לענ"ד מסתבר דמה שהביא השעה"צ מהתוס' וחידושי הרא"ה דזהו לעיכובא, אינהו מיירי דוקא מברכת בפה"ג שבתוך הסעודה, דס"ל דכיון שכך קבעו חז"ל סדר הברכות שבסעודה שעל היין שבתוך הסעודה כאו"א מברך לעצמו, אחר שתיקנו כן תו הוי דינא אפי' לעיכובא, ואע"פ שמצד הטעם לחדר לא בעינן שיהא זה לעיכובא, מ"מ אחר שתיקנו כן עשאוהו לעיכובא וכשאר תקנות חז"ל שתיקנו אפי' לעיכובא.

**אבל** בשאר ברכות ובקריאת המגילה שלא מצאנו בזה תקנה מיוחדת דחז"ל שלא לצאת בשעה שאוכל ורק מסבא בעינן למילף מברכת בפה"ג שבתוך הסעודה דאותו טעם שאמרו שברכת בפה"ג בסעודה יברך כ"א לעצמו והיינו מפני שאין לב המסובין לכוון לשמוע הברכה שייך גם בכל שאר ברכות בעלמא, בזה מסתברא דכו"ע מודו דאם יודע בעצמו שלא נתקיים הטעם והוא כיוון לשמוע הברכה אע"פ שטרוד באכילתו, יצא יד"ח, ואין סברא לומר דאע"פ שכיוון ושמוע לא יצא גם בדיעבד.

המצפה לרחמי שמים

משה שטרנבוך

**לכבוד** הרה"ג רבי שלמה אלעזר שפילמאן שליט"א ק"ק קרית יואל מאנרא.

**אודות** שאילתו במי שיצא ידי חובת ברכה מחבירו בשומע כעונה ואכל או שתה בשעת שמיעת הברכה, האם האכילה ושתייה הוי הפסק גם בדיעבד ולא יצא.

**ורוצה** לפשוט שאילתו מהא דאיתא בגמ' ברכות (מג.) הביאו להם יין בתוך המזון כאו"א מברך לעצמו ואמרו בגמ' הטעם הואיל ואין בית הבליעה פנוי, ופירש"י דכיון שטרוד לאכול אינו מכוין לשמוע הברכה, ויש ראשונים שפירשו בזה טעמים אחרים, אבל הרמ"א (ס' קע"ד ס"ח) פסק כטעמו של רש"י, וא"כ כיון דקיי"ל כרש"י שמענו דעכ"פ לכתחילה ודאי אין לאכול ולשתות באמצע ששומע הברכה או קריאת מגילה וכו"ב. ולענין אם מעכב בדיעבד, הרי"ז תלוי בפלוגתא שהובא בשעה"צ (שם ס"ק נ') לענין האם דינא דגמ' שבאמצע הסעודה כאו"א מברך לעצמו זהו גם לעיכובא, שהשעה"צ כתב דמשמע מסתימת השו"ע וכל הפוסקים דלענין דיעבד אינו מעכב, אבל מדברי רבי אלחנן שבתוס' וכן בחידושי הרא"ה להרי"ף משמע דלעיכובא הוא עכ"ד השעה"צ, ומינה נשמע דה"ה כל מי שאכל או שתה

## הרב שמאי קהת הכהן גראס

דו"ץ קהל מחזיקי הדת בעלזא, עיר"ק ירושלים ת"ו

## עוד בענין הנ"ל

יצאה], ואין לזה שייכות להפסק באמצע השמיעה ודעתו לצאת.

(ב) ומה שכ' מדייק (ע' בשאלה שורש ב'), מהא דאין עונין אמן באמצע ששומע ברכת הכהנים, נראה דאין רא' משם דהתם מכונים רק על מה שכבר בירך הכהן, שעונין אמן על מה שכבר בירך ואינו נותן דעת למה שהכהן מברך אח"כ ודו"ק כי קצרתי והכל על מקומו יבוא בשלו'

בעה"ח

שמאי קהת גרוס הכהן

לכבוד הרה"ג המו"מ חוב"ט כמה"ר שלמה א"מ שפילמאן שליט"א.

קבלתי מכ' ואענה בקיצור כדרכי כי זמני מצומצם מכמה טרדות.

(א) לענ"ד בשאלת כ"ת בלא"ה 'לא יצאה' אפילו בלי [שיחשב] הפסק, שהרי ה' כונה הפכית ולא כונה סתמא, שהרי סברה שאינה צריכה כלל לשמוע הבדלה שהרי התחילה לשתות ולא נתנה בכלל דעתה לשמוע הבדלה, ואפי' אי א"צ כונה במצוה דרבנן, כאן שהיה כונה הפכית ולא נתנה בכלל דעתה לשמוע [לא



## הרב יוחנן סג"ל וואזנער

ראב"ד חסידי סקווירא

דו"ץ דק"ק תי"י, מאנטריאל יצ"ו

## עוד בענין הנ"ל

במוצש"ק ואומרים יקנה"ז, ואשה אחת התחילה לשתות הכוס בעוד שבעלה אמר ברכת הבדלה.

והנה ראשית צריכין לברר מתי התחילה לשתות אם בתחילת הברכה או באמצע הברכה, דאם לא שתתה עד שכבר אמר תחילת ההבדלה כתבו כמה פוסקים דלהלכה אין כל נוסח הבדלה מעכב, ולכאו' לפי המציאות כיון שלא

לכבוד מע"כ הרה"ג העוסק בתורה ועבודה כש"ת מו"ה ר' שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א.

אחדשה"מ, מכתבכם קבלתי לנכון והוא שאלת חכם בתשובה שלמה לארכה ולרחבו כספרא רבא בענין שומע כעונה באמצע שעושה מעשה או שמדבר דיבורים אחרים, ועיקר השאלה ששאל מע"כ היא בקידוש ליל פסח שחל

ענין אחר בשעה ששמע, כן נראה לכאור',  
ועדיין צ"ע.

**אמנם** עכ"פ אם נתנה דעתה לצאת  
בשעשה שעושה הברלה נראה  
דעכ"פ בדיעבד יש לסמוך על שיטת  
שו"ע הרב (בסי' קע"ד סי"א) דענין יין  
הבאה באמצע הסעודה שאמרו חז"ל  
שכל אחד מברך לעצמו משום שאין בית  
הבליעה פנוי ואין דעתם לשמוע הברכה,  
אעפ"כ כתב שם דזהו רק לכתחילה, וכן  
במ"ב בשער הציון (שם ס"ק נ') כתב  
דמסתימת השו"ע והרמב"ם וכל הפוסקים  
נראה דאינו מעכב בדיעבד.

**והגם** שכתב אח"כ דלשיטת התו'  
ובחידושי הרא"ה משמע דמעכב  
אפילו בדיעבד, עכ"פ למעשה וודאי אין  
אנו יכולין לומר שצריך לברך שנית.

**ובכל** אופן נהניתי מאוד מכל הפלפול  
בדברי הפוסקים, וכן יעזור השי"ת  
שתזכו להוסיף כהנה וכהנה מתוך נחת  
ושמחה והרחבת הדעת, ונזכה לכל  
הישועות ונחמות בב"א

ידידכם

יוחנן סג"ל וואזנער

נתנה לב שצריכין לומר הברלה א"כ אפי'  
התחילה כבר לשתות כשבירך הבעל בורא  
מאורי האש ועכ"פ אם בתחלת ברכת  
הברלה ובסוף, וגם עכ"פ הברלה אחת,  
כגון בין קודש לחול, לא שתתה, וודאי  
יצאה בדיעבד.

**אלא** שהשאלה היא באופן שבתחילת  
הברכה שתתה, וא"כ אם לא נתנה  
לב לשמוע, לכאור' לא יצאה י"ח.

**ומש"כ** מע"כ לפלפל מכמה וכמה  
מקומות אי יכולין לשמוע  
בשעה שעשה או מדבר עסק אחר, לכאור'  
כל השאלה אינו רק כשנתן דעתו לשמוע,  
אבל בניד"ד לכאור' אם היתה נותנת דעתה  
לשמוע לא היתה שותה הכוס.

**ואפילו** לפי מה שכתב בשו"ע הרב (סי'  
תפ"ט סי"ב) לענין ספירת העומר  
דאם שמע הספירה מן חבירו שלא  
נתכוין לצאת בשמיעה זו רק שמע לפי  
תומו, שוב אינו יכול לברך אח"כ  
כשיספור בעצמו משום לשיטת הסוברים  
שמצות אין צריך כוונה ועכ"פ המצוה  
דרבנן יצא בזה ששומע כעונה עיי"ש,  
י"ל דהיינו דוקא כשלא עשה ולא דיבר



## הרב ישראל דייטעל טלל תחלת יעקב, בני ברק יצ"ו

### הנחת עירוב תחומין אחרי קבלת שבת מבעוד יום (מאמר ב')

נזכר שלא הניח עירוב תחומין אחרי שכבר קיבל עליו שבת או התפלל מעריב של שבת מבעוד יום, יש לעיין אם יכול עדיין לערב ע"י עצמו או עכ"פ ע"י אחר שלא קיבל עליו עדיין שבת, והאם זה תלוי מתי הוא זמן קניית העירוב עירוב תחומין מבעו"י אחרי קבלת שבת / נאכל עירובי תחומין קודם בין השמשות / החילוק בין עירובי חצירות לעירובי תחומין / תחילת היום או סוף היום קונה עירוב / חלות העירוב בביה"ש או קודם לה מעט / שיטת סומכוס דמערבין לנזיר ביין אבל לא לישראל בתרומה / מחלוקת ב"ש וב"ה אם מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה / זמן קניית עירוב ביה"כ לב"ש / זמן קניית עירוב ביה"כ לב"ה / שבות ביה"ש לצורך מצוה

ומ"מ בדיעבד אם הניח עירוב תחומין בבין השמשות כתב המחבר [סי' תט"ו ס"ב] דהוי עירוב משום דאיסור תחומין דרבנן וספיקא לקולא [מ"ב סק"ט, אבל בספק אם הונח העירוב גרע טפי עיי' סי' ת"ט ס"ו, וסי' שצ"ד סק"ב]. והפמ"ג [פתיחה כוללת ח"א סכ"א] כ' דאף דלפעמים כשיש אסמכתא חשיב כדאורייתא מ"מ לענין תחומין מתחילה התנו רבנן להקל בו כדמצינו [עירובין ג"ח ע"ב] דאף עבד ושפחה נאמנים לומר עד כאן תחום שבת דלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל, ומ"מ כ' הפמ"ג דבשבת [ל"ד ע"א] משמע דהוא משום ספק דרבנן לקולא [ע"ע שבה"ל ח"א סי' מ"ח].

**אבל** בס"ג [סי' תט"ו] הביא המחבר יש חולקים דפסול כיון שלא היה לעירוב חזקת כשרות, וע"ש בביה"ל [ד"ה ואם, וד"ה וי"ח] דאף דמשמע מהמחבר דהעיקר לדינא דהוי עירוב מ"מ רוב

עירוב תחומין מבעו"י אחרי קבלת שבת (יד) והנה ככל הספיקות שנתבארו לענין עירובי חצירות (ראה קובץ עץ חיים חו' ל"ב - אלול תשע"ט עמ' קנב ואילך) יש להסתפק גם לענין עירובי תחומין, דקיי"ל [סי' רס"א ס"א, סי' תט"ו ס"ב] דאין מערבין עירובי תחומין בין השמשות אפילו לדבר מצוה, דחמור מעירובי חצירות כיון שיש לו סמך מקרא [רש"י שבת ל"ד ע"א, ביצה ט"ז ע"ב, הובא בב"י ומ"ב סי' תקכ"ח סק"ב, סי' תט"ו סק"ח], ומ"מ כתב המ"ב [סי' רס"א סק"ז] דהלבוש מיקל לדבר מצוה לערב ביה"ש אף לכתחילה, דהא בדיעבד בכל גוונא הוי עירוב. אך צ"ב דהא קיי"ל [סי' תט"ו ס"א] דאין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה, ושמא גם זה אינו אלא לכתחילה [ע"ל סי"א], והמערב ברגליו נחלקו הראשונים אם מערב אף לכתחילה לדבר הרשות [עיי' מ"ב סי' תט"ו סק"א, אבנ"ז או"ח סי' ש"ג].

משא"כ בעירובי חצירות אין האמירה מעכבת [סי' שס"ו סקפ"ד], וי"ל דלכך א"א לערב עירובי תחומין אחרי שקיבל עליו שבת דמיחזי כמתקן וקונה שביטה בשבת וכמבואר ברש"י [שבת ל"ד ע"א] דמהאי טעמא אין מערבין עירובי תחומין בבין השמשות, משא"כ בעירובי חצירות דאין האמירה מעכבת לא מחזי כמתקן, ודלא כהר צבי הנ"ל [סי"ב] דזהו טעם האוסרים לערב עירובי חצירות אחרי קבלת שבת, אלא י"ל כאחד משאר הטעמים הנ"ל [סי"ג] בטעם האוסרים.

**אך** לפ"ז י"ל דרך במערב עירובי תחומין בפת דהאמירה מעכבת נראה כמתקן וא"א לערבו אחרי קבלת שבת, אבל אם מערב ברגליו דא"צ לומר מידי [סי' ת"ט ס"ז, ועיי' סי' ת"ט מ"ז סק"ז דאז אינו מברך, דלא שייך לברך על מחשבה, וע"ע נתיי"ש פמ"ו סק"ה] י"ל דשפיר יכול לערב גם אחרי שכבר קיבל עליו שבת דלא מחזי כמתקן בכה"ג שאינו אומר מידי, או דילמא אף שא"צ לומר מידי במערב ברגליו מ"מ עדיין י"ל דיש בכך משום מתקן וא"א לערב אותו אחרי שכבר קיבל עליו שבת [עיי' סי' תט"ז ס"ב לענין קניית עירוב באמירה עבור יו"ט שני]. וע"ע ברש"י ובראשונים [עירובין ל"א ע"ב] בביאור תירוצ' הגמ' לחלק בין עירובי חצירות לעירובי תחומין לענין גבייתן ע"י קטן, וכן בשבת [ל"ד ע"א] לענין עירוב בביה"ש.

**ולפי** מש"כ הרעק"א [ע"ל סי"א] עוד טעם אמאי אין מערבין עירובי תחומין בין השמשות דשמא כבר לילה, א"כ י"ל דכל שהוא עדיין מבעוד יום אף אחרי שכבר קיבל עליו שבת קיל טפי מביה"ש שהוא ספק לילה ושפיר יכול

פוסקים סברי כהיש חולקים דאינו עירוב, ולכן כל שהניחו בין השמשות לא הוי עירוב, ורק בהניחו בבין השמשות דר' יהודה דאז הוא עדיין יום לר' יוסי יש להקל [ע"ע ביה"ל ד"ה נאכל, סי' רס"א ס"ב ד"ה ושיעור, סי' שמ"ב ד"ה בין השמשות, סי' שצ"ג ס"ג ד"ה אבל, סי' תפ"ט ס"ב ד"ה וכן, שעה"צ סי' תרכ"ג סקי"א, סי' תרנ"ב סק"א שג"כ חילק בזה בין ביה"ש דר' יהודה לביה"ש דר' יוסי].

**ולשיטת** דמהני להניח עירוב תחומין בין השמשות יש לעיין אם היינו אף באופן שכבר קיבל עליו שבת או הציבור כבר קיבלו עליהם שבת או אשה שכבר הדליקה נרות שבת, ואת"ל דהוא עצמו אינו יכול להניחו אחרי שכבר קיבל עליו שבת מ"מ יש לעיין אם חבירו שלא קיבל עדיין שבת יכול להניחו עבורו, והאם יש חילוק בזה בין קבלת יחיד לבין קבלת ציבור או בין קיבל עליו שבת רק מאיסור מלאכה לבין אם התפלל מעריב של שבת.

**עוד** יש לעיין אם הראשונים הנ"ל [ס"א] דנחלקו אם מערבין עירובי חצירות אחרי שקיבל עליו שבת [סי' שצ"ג ס"ב] נחלקו גם לענין הנחת עירובי תחומין אחרי שקיבל עליו שבת, או דילמא אף לשיטה דמערבין עירובי חצירות אחרי שקיבל עליו שבת מ"מ מודה לענין עירובי תחומין דאין מערבין אותו אחרי שקיבל עליו שבת כיון דעירובי תחומין חמירא דאסמכוה אקרא, וכדאמרי' דמהאי טעמא אין מערבין עירובי תחומין בין השמשות אף דעירובי חצירות מערבין בין השמשות וכנ"ל.

**עוד** חילוק י"ל בין עירובי חצירות לעירובי תחומין, דהא בעירובי תחומין האמירה מעכבת [סי' תט"ו ס"ד]

לערב עירובי תחומין בין אם מערב בפת ובין אם מערב ברגליו.

**עוד** י"ל דגם הכא לענין עירובי תחומין הרי זה תלוי בדין זמן חלות העירוב, דאם קונה שביתה מיד כשקיבל עליו שבת א"כ י"ל דכיון שכבר קנה שביתה במקומו תו אינו יכול לקנות אח"כ שביתה במקום אחר, משא"כ אם קונה שביתה רק מחשיכה שפיר י"ל דדין עירוב תחומין מבעו"י אחרי שכבר קיבל עליו שבת תלוי בטעמים הנ"ל אמאי אין מערבין אותו בביה"ש.

**ונפק"מ** גם לענין נאכל העירוב תחומין קודם חשיכה אחרי שכבר קיבל עליו שבת מבעו"י, דאם העירוב חל משחשיכה א"כ אינו עירוב, אבל אם העירוב חל מיד בשעה שקיבל עליו שבת א"כ אף אם נאכל אח"כ קודם חשיכה הוי עירוב, או י"ל דצריך שהעירוב יהא קיים בכל דיניו משעה שקיבל עליו שבת עד אחרי ביה"ש, או עכ"פ בשעה שקיבל עליו שבת ובשעת ביה"ש.

**ובן** נפק"מ בהניח עירוב תחומין וקיבל עליו שבת מבעו"י אם מותר לו ללכת מחמת העירוב חוץ לתחום קודם חשיכה, דאם העירוב חל רק משחשיכה א"כ לכאור' אסור לו לצאת מתחומו עד שחשיכה, דהא רק משחשיכה משעה שחל העירוב הותר לו ללכת חוץ לתחום. אך ע"ל [ס"ו] לגבי עירובי חצירות דדוחק לומר כן, מדלא מצינו מי שיאמר דאסור ללכת מבעוד יום אחרי קבלת שבת אף אם הניח עירובי תחומין, דהא מקבלין שבת קודם בין השמשות משום תו"ש, ואף נהגו להתפלל מעריב של שבת מבעו"י.

**אלא** דאם מהני להניח עירובי תחומין אחרי שקיבל עליו שבת נמצא דאף שבתחילת השבת שלו חל עליו איסור לילך חוץ לתחומו מ"מ אחרי בין השמשות שחל העירובי תחומין הותר לו ללכת עד לתחום עירובו, וצ"ע וכי קודם בין השמשות קנה שביתה אחת ואחרי בין השמשות קנה שביתה אחרת. ועיי' בחזו"א [סי' ק"ט סקט"ז ד"ה אח"כ] דבקיבל עליו שבת מבעו"י אסור לו לצאת חוץ לתחומו, אך אין קבלתו מעכבתו מלקנות שביתה.

**נמצא** דבעירובי תחומין צ"ע, א- אם יכול להניחו אחרי שכבר קיבל עליו שבת, ואם יש חילוק בין קבלת יחיד לקבלת ציבור או בין קיבל עליו רק תו"ש לבין אם קיבל עליו עיצומו של יום ע"י תפלת ערבית. ב- אם יכול ללכת מבעו"י מחמת העירוב שהניח מבעו"י קודם שקיבל עליו שבת. ג- נאכל העירוב מבעו"י אחרי שכבר קיבל עליו שבת אם הוי עירוב.

**ושמא** י"ל דכל זה תלוי, א- מתי הוא זמן חלות קניית העירוב. ב- האם הנחת העירוב תלוי בדין ובזמן של קניית העירוב, דכל זמן שלא קנה עירוב יכול עדיין להניחו [עכ"פ ע"י אחר שלא קיבל עליו עדיין שבת], או דילמא אף אם עדיין לא קנה העירוב מ"מ תו אינו יכול להניחו אחרי שכבר קיבל עליו שבת. ג- האם קנין העירוב תלוי באיסור יציאה חוץ לתחום, או דילמא יש לחלק ביניהם, דאיסור יציאה חוץ לתחום חל עליו מיד כשקיבל עליו שבת, והעירוב מתיר ללכת חוץ לתחום רק משחשיכה.



תחומין י"ל דלא שייך לומר כן כיון שהוא תלוי במקום קנין שביתתו, ואין לומר די ש לו ב' מקומות שביתה.

**אלא** דבמנח"ש [ח"ב סי' י"ז סק"ב] כתב סברא זו גם לענין עירוב תחומין, והוסיף דלפ"ז יו"ט שחל בערב שבת דאיתא בגמ' [עירובין ל"ח ע"א] דמניח עירוב ליו"ט במערב ולשבת במזרח אפי' יש ביניהם אלפים אמה צ"ע מה יהא דינו בזמן תוספת שבת, דלכאורה הוי חמר גמל, דהא עירובו שבמזרח עבור יו"ט עדיין נוהג בו וגם נגרר אז אחר זמן בין השמשות של שבת שיחול בו עירובו למערב. וכתב המנח"ש דאולי באמת אין דין תוספת בשבת ויו"ט דסמיכי אהדרי, אך מציין לט"ז [סי' תרס"ח] דמוכח דגם ביו"ט שחל בער"ש נוהג דין תוספת לשבת, וכ"מ מסתימת הפוסקים.

**ואף** אם נאמר דצריך להניח העירוב קודם שמקבל עליו שבת, וגם צריך שהעירוב יהא קיים בזמן בין השמשות דאז הוא זמן חלות העירוב, ואם נאכל קודם בין השמשות לא הוי עירוב, מ"מ י"ל דמותר לו ללכת [ולטלטל] מבעו"י אף שעדיין לא חל העירוב כיון שעכ"פ הניח עירוב כדין, וכל הענין של חלות העירוב אינו אלא לענין דאחרי שחל העירוב תו א"צ שיהא קיים לכל השבת מאחר שכבר חל וכבר נקבע מקום דירתו או מקום פיתו, וקביעת מקום דירתו ופיתו אינו אלא בבין השמשות, אבל עצם ההיתר של העירוב הוא מיד כשקיבל עליו שבת והעירוב מונח ונעשה כדין.

החילוק בין עירובי חצירות לעירובי תחומין (זו) ומו"ר הגרמ"ל שליט"א ביאר דהענין של עירוב שתיקנו רבנן הוא לקבוע דבר מסוים בשביתתו מער"ש על כל יום

נאכל עירובי תחומין קודם בין השמשות (זו) ומהא דקיי"ל [ביה"ל סי' תט"ו ד"ה וי"ח] דאם נאכל העירוב בין השמשות אינו עירוב ולא חילקו בין אם כבר קיבל עליו שבת קודם בין השמשות או לא משמע דזמן קניית עירוב תחומין הוא משחשיכה, דלא מצינו מי שיאמר דהיינו דוקא בלא קיבל עליו עדיין שבת, אבל אם קיבל עליו שבת ונאכל אח"כ העירוב קודם חשיכה דהוי עירוב.

**אלא** דאף אם נאמר דצריך שהעירוב יהא קיים בין השמשות מ"מ אין מוכרח לומר דקודם חשיכה יהא אסור לו ללכת חוץ לתחום אף אחרי שכבר קיבל עליו שבת, די"ל דזמן קבלת שבת מבעוד יום אינו חמור משבת עצמו, ולכן אם במצב כזה היה מותר לו ללכת בשבת חוץ לתחום מחמת העירוב תחומין, ה"ה דמותר לו ללכת לשם מבעוד יום אחרי שכבר קיבל עליו שבת מחמת העירוב שיקנה לו תחומו משחשיכה, אבל אם עדיין לא הניח עירוב ליכא למימר הכי, דאף אם נאמר דמהני להניח אז עירוב [ע"י אחר] מ"מ כל זמן שלא הניח עירוב דאינו יכול ללכת לשם בשבת ה"ג אין יכול ללכת לשם מבעו"י אחרי שקיבל עליו שבת, אבל אחרי שיניח עירוב [אם מהני להניחו אז ע"י עצמו או ע"י אחר] י"ל דאכן מעת הנחת העירוב יהא מותר לו ללכת חוץ לתחום מחמת העירוב גם מבעו"י.

**ושמא** יש לחלק בסברא זו בין עירובי חצירות לעירוב תחומין, דאף דבעירובי חצירות י"ל כסברא זו דכיון שבשבת יהא מותר לו לטלטל מחמת העירוב ממילא מותר לו לטלטל גם מבעו"י מחמת העירוב, מ"מ בעירוב

השבת, ומה"ט מברכים עליה בשעת אסיפת הפת [סי' שס"ו סט"ו, סי' שצ"ה] דאז הוא זמן עשיית המצוה ומברך עליה עובר לעשייתן, והיינו דבגביית הפת מייחדים את הפת שיגרום קביעותם לכל יום השבת במצב כזה שהם כבית אחד, זהו גדר מצות עירוב לערב את כל הרשויות של בני החצר לרשות אחת, ולכן א"א לערב אלא קודם שבת ולא משחשיכה דאז תו א"א לפת לקבוע לו שביתה על כל יום השבת מאחר שכבר עבר חלק מיום השבת שכל הרשויות של בני החצר היו מחולקות ומופרדות זמ"ז, ודמי לדין מוקצה והכנה דצריך שיהא דוקא קודם שבת כדי שיחול דינו על כל יום השבת, ולא שייך שיחול רק על חלק מיום השבת.

**עוד י"ל** דהא מצינו דנחלקו רבה ושמואל [עירובין מ"ט ע"א] אם עירוב משום דירה או משום קנין, וקיי"ל [סי' שס"ו ס"ג] דעירוב משום דירה, וכתב בעצי אלמוגים [סי' שס"ו סק"ה] דמשום דירה היינו שאדם קובע מקום דירתו בער"ש ואין הדרך לשנותו באמצע שבת וא"צ כלל קנין, ומאן דאמר עירוב משום קנין סבר דהוא גם משום דירה, דאל"כ קשה אמאי אי אפשר לערב בשבת כמו ששוכרין מהגוי בשבת כדי להתיר טלטול [סי' שפ"ג, ומ"מ אין העירוב חוזר למקומו אחר השכירות ע"ש בשעה"צ סק"ה], ואין בשכירות מהגוי משום מקח וממכר בשבת כיון שאינו אלא משום היכר כדי להתיר טלטול [עיי' מ"ב סי' שפ"ג סק"ו, וע"ע בסי' שפ"ג סק"ג דנחלקו הפוסקים אם מהני שכירות מישראל, וע"ש מהמ"א סק"ו דבחול מהני דלא גרע מביטול אבל לא בשבת דהוי כמקח וממכר, וכתב בשעה"צ סק"י דלא דמי לעכו"ם דשוכרין מהם בשבת, דשאני גוי דאין דירתן דירה אלא שאסור משום גזירה ולכן לא מיקרי קנין, וע"ע בתוס'

ובזמן בין השמשות דהוא ספק יום ספק לילה מצינו דבדרבנן אזלינן לקולא, וכמו לענין ספירת העומר בזמן הזה דלרוב פוסקים הוא מדרבנן [עיי' ביה"ל סי' תפ"ט ד"ה לספור] ולכן סופר בין השמשות כמבואר בתוס' [מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר], וע"ש בתוס' דשמא אף עדיף לעשות כן משום תמימות, והיינו דהוי כעין קידוש היום שיש לקדשו כולו, ועל כן יש לקדש את השבת קודם לזמן בין השמשות מעט כמבואר ברמב"ם [פכ"ט משבת הי"א, ופ"ג מתפלה ה"ז, עיי' ביה"ל סי' רע"א ד"ה מיד], וה"נ לענין עירוב יש לעשותו דוקא בזמן שיחול על כל יום השבת.

**ובזמן** בין השמשות דהוא ספק יום ספק לילה מצינו דבדרבנן אזלינן לקולא, וכמו לענין ספירת העומר בזמן הזה דלרוב פוסקים הוא מדרבנן [עיי' ביה"ל סי' תפ"ט ד"ה לספור] ולכן סופר בין השמשות כמבואר בתוס' [מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר], וע"ש בתוס' דשמא אף עדיף לעשות כן משום תמימות, והיינו דהוי כעין קידוש היום שיש לקדשו כולו, ועל כן יש לקדש את השבת קודם לזמן בין השמשות מעט כמבואר ברמב"ם [פכ"ט משבת הי"א, ופ"ג מתפלה ה"ז, עיי' ביה"ל סי' רע"א ד"ה מיד], וה"נ לענין עירוב יש לעשותו דוקא בזמן שיחול על כל יום השבת.

**ולפ"ז** הטעם דאין מערבין בשבת אינו משום איסור דמיקני שביתה או משום מתקן אלא משום שצריך שהעירוב יחול על כל יום השבת, וכ"מ בעירובין [ל"ח ע"ב] בהא דאמרו לו לר"א אי אתה

לערבו אז [אף דהוי כקונה מהפקר, עיי' קה"י ביצה סי' כ"ג דמוכח מזה דאין זוכין מהפקר בשבת, אך לצו"מ שרי, ומוכח דעירוב תחומין חמירא טפי ממתנה, ושמא דמי למו"מ דאסור אף לצו"מ], וע"ע בשפ"א [שבת ל"ד ע"א ד"ה ל"ק כאן].

תחילת היום או סוף היום קונה עירוב (יז) אלא דבכמה מקומות מוכח לכאורה דזמן חלות העירוב תחומין הוא בבין השמשות. א- דתנן [טבול יום ד' ד', עירובין ל"ו ע"א, וע"ע ל"ח ע"ב ובגאון יעקב] לגין טבול יום שמילא בו יין מחבית שלא הופרש ממנו עדיין תרומת מעשר, ואמר דהיין שבלגין יהיו תרומת מעשר לכשתחשך על המעשר שבחבית, דבריו קיימין, ואם אמר עירבו לי בזה לא אמר כלום. אמר רבא זאת אומרת סוף היום קונה עירוב, דאי סלקא דעתך תחילת היום קונה עירוב אמאי כשאמר עירבו לי בזה לא אמר כלום. ודחה רב פפא דאף אם תחילת היום [דהיינו סוף בין השמשות] קונה עירוב מ"מ בעינן סעודה הראויה מבעוד יום, שיהא ראוי לאכילה בערב שבת לפני תחילת השבת וליכא [עיי' או"ש פ"ח מעירובין ה"ה לענין סעודה הראויה מבעו"י בב' יו"ט של גלית].

ופרש"י דסוף היום היינו תחילת בין השמשות שהוא סוף יום ערב שבת קונה עירוב, וכיון שאז היין היה עדיין טבל עד שתחשך כדי שלא יטמא מטבול יום לכן אינו עירוב, דאי סלקא דעתך תחילת היום קונה עירוב דהיינו סוף בין השמשות דהוא תחילת יום שבת א"כ אמאי כשאמר עירבו לי בזה אינו עירוב, הא בשעה שחל העירוב דהיינו סוף בין

עירובין ס"ו ע"א ד"ה יפה הב', קרב"ג פ"ו סי' י"ג סק"כ, וע"ל סי"ג].

**אבל** החכ"צ [סי' ו'] כתב דעירוב הוא קנין גמור גם למ"ד עירוב משום דירה, דמהאי טעמא אין מערבין בשבת, דאין עושין קנין בשבת משום איסור מקח וממכר [סי' של"ט ס"ד].

**ולפי** העצי אלמוגים דעירוב משום דירה היינו דאדם קובע שם מקום דירתו וזה תלוי בדעתו של האדם א"כ י"ל דחלות העירוב תלוי בקבלת שבת של האדם עצמו, דבשעה שמקבל עליו שבת אז הוא קובע מקום דירתו ונקבע שזהו מקומו לכל יום השבת, אבל לחכ"צ דגם אם עירוב משום דירה מ"מ בעינן גם קנין ע"כ אין זה תלוי רק בדעת האדם אלא הוי דין שאמרו חכמים, וא"כ י"ל דחלות העירוב אינו אלא בין השמשות, דזהו הזמן שקבעו חכמים לקנין שביתה לדירת האדם למשך כל השבת, ואין לקבלת שבת הפרטית של האדם כח לשנות הדין.

**עוד** יש לחלק בין עירובי חצירות לעירובי תחומין ע"פ מש"כ הרי"ף [ביצה ט' ע"ב מדה"ר, וע"ע בעל העיטור יו"ט מחלוקת י"ד, ע' קי"ז ט"ג] דמתנה אדם על עירובו מיו"ט לחבירו הוא בעירובי חצירות דהוא רק ענין של ביטול רשות אבל לא בעירובי תחומין דהוא ענין של מקנה בית [עיי' סי' תט"ז, לבוש סי' תקכ"ח ס"ב, א"א סי' רס"א סק"ד, וע"ע סי"א וי"ד דמבואר ברש"י שבת ל"ד ע"ב דמה"ט אין מערבין עירובי תחומין בין השמשות], ולכן אחרי שקיבל עליו שבת אף לשיטה דיכול לערב עדיין עירובי חצירות היינו משום דאינו אלא ענין של ביטול רשות, אבל עירובי תחומין דהוא ענין של מיקני ביתא י"ל דתו אינו יכול

היום וסוף היום, דאין זה שייך אלא על זמן בין השמשות ולא על זמן קבלת שבת של כל אחד ואחד.

חלות העירוב בביה"ש או קודם לה מעט  
 (יח) ומלשון רש"י והריטב"א הנ"ל [סי"ז]  
 מבואר דהעירוב חל בתוך זמן בין השמשות ולא רגע אחד קודם תחילת בין השמשות, מדכתבו דסוף היום היינו סוף יום ער"ש דהוא תחילת בין השמשות, ותחילת יום היינו סוף בין השמשות דהוא תחילת יום שבת, וכ"מ ברבינו פרץ [ל"ח ע"ב ד"ה ואמאי] ובמאירי [ל"ח ע"א ד"ה וכלל הדבר].

וב"מ מהא דנחלקו [ל"ב ע"ב] רבי ורבנן בשוכת ברה"ר והניח עירובו באילן למעלה מ" טפחים אם גזרו על שבות בין השמשות ואינו עירוב או לא גזרו והוי עירוב, ואם סוף היום קונה עירוב היינו רגע אחד קודם שמתחיל בין השמשות א"כ לכו"ע מותר לעלות אז באילן דהוא ודאי יום ואמאי אינו עירוב, ודוחק לומר דאזיל רק למ"ד תחילת היום קונה עירוב, וע"כ צ"ל כפרש"י דסוף היום היינו תחילת בין השמשות ולכן נחלקו ביה רבי ורבנן.

**אבל** הר"ן [ל"ו ע"א ד"ה מ"ש] כתב דאי אפשר שהעירוב יחול בשעה שהוא חול גמור ולא לאחר שנכנס שבת בודאי, ומ"ד סוף היום סבר דצריך להקדים קניית השביתה כל מה שאפשר להקדים דהיינו משנכנס לכלל ספק שבת, וכיון שקודם לכן א"א מפני שהוא חול גמור ע"כ היא מתחלת להיות נקנית משנכנס בין השמשות, דקודם לכן א"א מפני שהוא חול, ומ"ד סוף היום קונה עירוב סבר דדי לנו שנוכל לומר דבאותו רגע שנכנס שבת תהא נקנית השביתה, אך צריך שיהא יכול

השמשות כבר נתקן היין ותו אינו טבל [והם באים כאחד].

**וב"ב** הריטב"א דסוף היום היינו תחילת בין השמשות, ועד תחילת היום שהוא סוף בין השמשות לא הוי חשיכה ולא נעשה עדיין תרומה, ובסוף היום עדיין הוא טבל ואין מערבין במעשר הטבול לתרומה, ולא עוד אלא דאפילו תימא דבתחילת בין השמשות נעשה תרומה מ"מ לא נטהר הלגין עד סוף בין השמשות והוי תרומה טמאה, אבל אי אמרת דבתחילת היום קונה עירוב למה לא אמר כלום, הא בסוף בין השמשות כבר הוכנה ונטהרו הלגין והוי תרומה טהורה דמערבין בה לכהן אפילו לסומכוס ולרבנן אפילו לישראל [וע"ש בריטב"א דהא דהוצרך לומר דיהא תרומה רק משתחשך הוא משום דקודם לכן לא היה יכול להקדישו כדי שלא יטמאו הלגין את התרומה, והיינו דמיד כשיטהר הלגין ולא יפסול את התרומה הוא רוצה שיחול התרומה דהיינו בסוף בין השמשות]. וע"ע באו"ז [סי' קל"ז] ובי"מ [סי' שצ"ג ס"ג].

**ומובח** מזה דהעירוב חל רק בזמן בין השמשות, דאי ס"ד דהעירוב חל מיד בשעה שקיבל עליו שבת א"כ מה הוכיח רבא דסוף היום קונה עירוב, הא אף אם תחילת היום קונה עירוב דהיינו תחילת זמן תו"ש משקיבל עליו שבת מ"מ התרומה חל רק משחשיכה כדי שלא יטמא מטבול יום ולכן אינו עירוב, וע"כ דהעירוב אינו חל אלא בזמן בין השמשות.

**אך** יש לדחות דרבא קאי על עיקר דין של זמן חלות העירוב באופן שלא קיבל עליו שבת מבעו"ל, גם י"ל דבקיבל עליו שבת מבעו"ל לא שייך בזה תחילת

אם אמר היום קודש ולמחר חול דאינו עירוב, דע"כ ס"ל לרבא דתחילת היום קונה עירוב, דאי ס"ל סוף היום קונה עירוב פשיטא הא דבהיום קודש ולמחר חול דאינו עירוב כיון שבסוף היום הוי קודש, משא"כ באמר היום חול ולמחר קודש הוי עירוב כיון שבסוף היום הוי חול, אלא ע"כ דרבא ס"ל תחילת היום קונה עירוב, והא דקאמר רבא זאת אומרת סוף היום קונה עירוב הכוונה אליבא דהך משנה, אבל ליה לא ס"ל הכי, וכ"כ עו"ר [תוס' הרא"ש, רבינו פרץ וריטב"א בשם ר"י, וע"ש בתוס' הרא"ש ובריטב"א עוד תי' דלרבא דסוף היום קונה עירוב היינו אפי' סוף היום וכ"ש תחילתו, דבעינן תרווייהו], ומוכח מזה דס"ל לתוס' דכיון דביה"ש הוי ספק קודש ע"כ סוף היום הכוונה לסוף יום שהוא עדיין ודאי ער"ש דהיינו הרגע האחרון שקודם תחילת ביה"ש. וע"ש מש"כ עוד להעיר בשיטת תוס' דאזיל לשיטתו בדף ל' [ע"ב ד"ה ולפרוש].

**וב"מ** בביה"ל [סי' שמ"ב ד"ה מותר] מהפמ"ג [מ"ז סק"א] דלא גזרו על שבות בזמן תוספת שבת דאינו אלא עשה ולא לאו, ומ"מ זמן מועט קודם הלילה שצריך להוסיף מחול על הקודש אסור בכל השבותים [לפ"ז על תוספת שקודם בין השמשות לכו"ע לא גזרו על השבותים], או י"ל דכיון שא"א לכוין השעה שהוא רגע אחד קודם בין השמשות לכן מספק אסור לעלות אז באילן והוי עירוב שאינו ראוי לו.

עוד יש להעיר מלשון רש"י [ל' ע"ב ד"ה גזרון] שכתב וקניית עירוב כשזה נכנס וזה יוצא דמשמע שהעירוב חל מבעו"י, והיינו דרש"י נתקשה בהא דא"א

ליטלו קודם לכן, דאל"כ לא תהא נקנית באותו רגע, וע"ש שהוכיח כן מהא דאמר רבה [ל"ח ע"ב] מי סברת סוף היום קונה עירוב תחילת היום קונה עירוב "ושבת מכינה לעצמה", הרי דאין העירוב חל בביה"ש [וליישב שי' רש"י ע"ש מה שפירש המאירי ד"ה וכלל].

**אך** עיין ברש"י [ל"ה ע"ב ד"ה כל בין השמשות] שפירש תירץ הגמ' דהשרץ היה מונח על התרומה כל בין השמשות דהיינו מתחילתו ועד סופו דודאי איטמי מבעוד יום, דתחילת בין השמשות מערב שבת הוא. וע"ש באבה"ע [ד"ה שם ע"ב ברש"י] ורש"ש [ד"ה משנתינו] שהקשו דהא בין השמשות הוי ספק שמא כולו מהלילה כמבואר בשבת [ל"ד ע"א], ואיך יכול להיות שתחילת בין השמשות הוא עדיין יום שישי, הרי דס"ל דלרש"י תחילת ביה"ש היינו כשמתחיל כבר הזמן שהוא ספק לילה ולא רגע קודם לכן.

**אבל** האבן העזר [וכע"ז בגאוו"י] כתב די"ל דלמ"ד סוף היום קונה עירוב היינו קודם תחילת בין השמשות דאז הוי עדיין ודאי יום, דאי כפרש"י דהוא בתחילת ביה"ש הא הוי ספק שמא כולו לילה, ועפ"ז מפרש קושיית הגמ' על ר' יוסי דס"ל דביה"ש הוא כהרף עין משנשלם ביה"ש דר' יהודה, ואעפ"כ אסור לעלות אז באילן מחמת דין תוספת שבת החל עליו מאליו. וכ"ה בעצי אלמוגים [סי' שפ"ו סק"ד] דבתחילת היום כבר חל יום המחרת.

**ובן** הוכיח בחי' בית מאיר [ל"ו ע"א, וע"ע מש"כ בסי' שצ"ג ס"ג] מדברי התוס' [שם ד"ה מ"ש] שפירשו הא דהקשה רבא מה החילוק בין אם אמר היום חול ולמחר קודם דהוי עירוב לבין

יש להוכיח כן גם מהא דרבה ס"ל בביצה [י"ז ע"א] דאין מערבין מיו"ט לחבירו משום דאין עושין קנין ביו"ט, ובסוגיין סבר רבה תחילת היום קונה עירוב [תוס' ל"ו ע"א ד"ה מ"ש], ואעפ"כ מערבין בכל ער"ש עירוב תחומין אף שע"ז גורם שיחול קנין בתחילת היום. אך י"ל דשאני ער"ש דעלמא דהשתא מותר לעשות קנין ול"ד לעירוב ביו"ט לחבירו, ועוד דע"ש בביצה דרש"י [ט"ז ע"ב ד"ה לא, וע"ש בפנ"י] כתב דהטעם דאין מערבין מיו"ט לחבירו הוא משום דהוי כמתקן הדבר, ותוס' [ד"ה מ"ט, ובעירובין ל"ח ע"א ד"ה ורבין כ' דהוא משום הכנה.

שיטת סומכוס דמערבין לנזיר ביין אבל לא לישראל בתרומה

ימ) ב- עוד ראייה יש להביא דהעירוב חל בזמן בין השמשות ולא קודם לכן מהא דס"ל לסומכוס דמערבין בחולין ולא בתרומה [עירובין ל' ע"ב], ומודה דמערבין לנזיר ביין דאפשר דמתשיל אנזירותיה, אבל תרומה אף דאפשר דמתשיל עילוייה מ"מ סבר כרבנן דגזרו על שבות בין השמשות, משא"כ נזיר כתבו תוס' [ד"ה אלא] דמותר לו לישאל ביה"ש על נזרו דהוי לצורך שבת כדי שיוכל לקדש על היין [ע"ש במהרש"א, ותו"ש ופמ"ג סי' שמ"א ושע"צ סק"ב].

והקשה רעק"א דלפי סומכוס דצריך שהעירוב יהא חזי דוקא לדידיה ולא מהני מה דחזי לאחרני, ומ"מ אי בעי מיתשיל עליה מהני משום דאז חזי גם לדידיה, א"כ איך מערבין לסומכוס ביוה"כ והא לא חזי המאכל לדידיה. ואין לומר דסבר כב"ש דג"כ ס"ל דצריך דוקא שיהא חזי לדידיה ומפרשין הא דמערבין ביוה"כ משום דסגי במה דהוי סעודה

לערב בתרומה משום שא"א לתקנה בביה"ש, והא זמן קניית העירוב הוא מבעו"י קודם ביה"ש, ועל כן פרש"י שהעירוב נקנה רגע לפני ביה"ש כשזה נכנס וזה יוצא. ושמא כוונת רש"י לזמן ביה"ש עצמו וכמבואר בחי' הגר"ח [פ"ו מעירובין הט"ז ד"ה והנה].

ובגור אריה למהר"ל [עירובין ל"ו ע"א ד"ה ומ"ש, וע"ע ל' ע"ב ד"ה ולפרוש] כתב דלמ"ד סוף היום קונה עירוב אין העירוב נקנה בזמן מוקדם מאשר למ"ד תחילת היום קונה עירוב, דלשניהם זמן קניית העירוב הוא בביה"ש, אלא דביה"ש יש בו ב' ענין יום וגם ענין לילה, ומ"ד סוף היום קונה עירוב ס"ל דהעירוב נקנה מחמת הענין יום שבביה"ש דאז הוא סוף יום העבר, ומ"ד תחילת היום קונה עירוב סבר דקונה עירוב מחמת ענין לילה שבביה"ש דהוא תחילת יום הבא. והיינו לשיטתו בשבת [ל"ד ע"א הנ"ל פ"ג ס"א] דביה"ש יש בו ענין יום וענין לילה, עיי' גלינוי הש"ס [שבת ל"ד ע"א] וצפ"ע [פ"ה משבת ה"ד].

ומסוגיה זו דלגין טבול יום יהיה תרומה למחר הוכיחו כמה אחרונים [שפ"א עירובין ל"ט ע"ב, מהרש"ם ח"ב סי' קנ"ז מהרש"ג ח"ב סי' קי"ז] דמותר לעשות מעשה קנין בער"ש אף שהקנין יחול בשבת שנסתפק בזה הרעק"א [מהדו"ק סי' קנ"ט, ע"ע בשו"מ מהדו' שתיתאה סי' נ', כת"ס או"ח סי' מ"ו, מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ה, תורת חסד ח"א סי' י"ג, מהרי"ל דיסקין ח"ב קונט"א סי' נ"ח, אמרי יושר ח"ב סי' צ"ו, מחנה חיים ח"ג סי' כ"ב, חזו"א דמאי סי' ט' סק"ב, אג"מ או"ח ח"ג סי' מ"ד, בצה"ח ח"ג סי' ק"ג, שש"כ פכ"ט סק"ע]. ושמא

מבעו"י אינו חזי ליה בלי שאלה לא מהני מה שראוי לכהנים בביה"ש], הא מסתימת הגמ' משמע דב"ש לא ס"ל כלל מהא דחזי לאחרינא.

וי"ל דסבר הרעק"א דכיון שביה"ש הוא זמן קניית העירוב לכן ע"כ גם לב"ש דסגי במה דהוי סעודה הראויה לו למערב עצמו מבעו"י מ"מ צריך גם שיהא אז חזי למאן דהוא, דהא תנן [לב"ש ע"ב] סתמא דעירוב המונח אילן אינו עירוב כיון שאינו יכול להגיע אליו ביה"ש, ולא מהני הא דהיה ראוי להגיע אליו מבעו"י, וע"כ היינו משום דזמן חלות העירוב הוא ביה"ש, ועל כן סבר הרעק"א דה"נ הא דמהני לב"ש סעודה הראויה לו מבעו"י כדי שיוכל לערב ביוה"כ הכוונה יחד עם דין הואיל דחזי לקטנים בביה"ש דאז הוא זמן קניית העירוב, והיינו דכיון דחזי לאחרינא מהני העירוב יחד עם תנאי שהיה ראוי למערב עצמו מבעו"י. אך עצ"ב סברת הצירוף בין ב' דברים אלו שכתב הרעק"א בשיטת ב"ש.

מחלוקת ב"ש וב"ה אם מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה

(ב) ג- עוד ראיה יש להביא דהעירוב חל בבין השמשות מהא דנחלקו ב"ש וב"ה אם מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה [עירובין ל' ע"א], דלב"ש אין מערבין, ולב"ה מערבין [פרש"י דס"ל לב"ה כחכמים דמתני' כ"ו ע"ב דסגי במה דחזי לאחרינא דלא כסומכוס], א"ל ב"ה לב"ש אי אתם מודים שמערבין לגדול ביוה"כ, א"ל אבל, א"ל כשם שמערבין לגדול ביוה"כ כן מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, וב"ש אמרי התם איכא סעודה הראויה מבעו"י, הכא ליכא סעודה הראויה מבעו"י.

הראויה לו מבעו"י, דהא לסומכוס אין מערבין לישראל בתרומה משום דגזרו על שבות בין השמשות, ואי סגי במה שראוי לו מבעו"י הא גם תרומה ראוי לו מבעו"י ע"י שישאל עליו מבעו"י דמהני לסומכוס כמו שמערבין לנזיר ביין מהאי טעמא דאי בעי מיתשיל עליה.

ותירין רעק"א דשאני יוה"כ דכיון שמותר לכולם לאכלו מבעו"י בלא שום שאלה לכן מהני הא דהוי סעודה הראויה לו מבעו"י אף לסומכוס, משא"כ תרומה ויין דאינו ראוי לר"מ מבעו"י אלא ע"י שאלה אז צריך שיהא ראוי לו דוקא בבין השמשות ולא סגי במה שראוי לישראל עליו מבעו"י.

חרי דהרעק"א הקשה לפי סומכוס איך מערבין ביוה"כ, ואי ס"ל כב"ש משום דהוי סעודה הראויה מבעו"י א"כ אמאי אין מערבין בתרומה לישראל הא יכול לישראל עליו מבעו"י, ותירץ דרק היכא דחזי ליה מבעו"י בלי לישראל עליו אז מהני אם השתא חזי לאחרינא [דהיינו לקטנים], אבל אם חזי ליה מבעו"י רק ע"י שאלה אז לא סגי במה דאי בעי מתשיל עלה אלא צריך דוקא שיהא סעודה ראויה לו מבעו"י ממש, נמצא דס"ל לרעק"א דזמן קניית עירוב הוא בין השמשות אף לב"ש, ולכן צריך שיהא חזי לקטנים בזמן הקנין בבין השמשות כדי שיוכל לערב בו, אלא דלא סגי בהכי אלא צריך אז גם תנאי שיהא ראוי למערב עצמו מבעו"י.

ולבאורה צ"ב אמאי הוצרך הרעק"א לומר דלב"ש צריך שביה"ש יהא חזי לאחרינא [ואז אם מבעו"י היה ראוי לו בלי שאלה מהני הא דחזי ביה"ש לאחרינא, משא"כ תרומה לישראל דגם

שפרש"י [ל"ו ע"א הנ"ל סי"ז] בדברי רבא, דהא אז נוהג כבר דין תוספת ואסור באכילה ותו אין המאכל ראוי לו, אלא סוף היום קונה עירוב הכוונה לזמן של סוף היום המותר לו עדיין באכילה, דהיינו ברגע האחרון של ערב יוה"כ שמותר עדיין לאכול קודם שמתחיל הזמן של תוספת יוה"כ אז חל העירוב ושפיר הוי סעודה הראויה לו [ע"ע קרן אורה עירובין ל"ו ע"א].

זמן קניית עירוב ביוה"כ לב"ש  
**(בא)** ויש לעיין האם ב"ש ס"ל הכי גם לקולא, דהיינו שאם נאבד העירוב של יוה"כ קודם בין השמשות אחרי זמן תוספת דהוי עירוב כיון שכבר חל העירוב ודמי לנאבד העירוב אחר שתחשך. וכן עירוב המונח ע"ג אילן אף דקיי"ל [סי' ת"ט ס"ג] דאינו עירוב מ"מ לב"ש ביוה"כ לכאור' הוי עירוב, כיון שבשעה שחל העירוב דהיינו קודם זמן של תוספת יוה"כ מותר לו עדיין לעלות באילן כדי לאכלו, ולפ"ז הא דתנן [עירובין ל"ב ע"ב] דעירוב ע"ג אילן אינו עירוב צריך לדחוק אליבא דב"ש דלא מיירי מיוה"כ.

**עוד** יש לעיין האם ס"ל לב"ש דהעירוב של יוה"כ חל קודם זמן תוספת של כל אחד ואחד, או שמא רק בזמן שחייבין בתוספת מדינא. וכן האם רק ביוה"כ מפרשין כן הרשב"א והר"ן הא דסוף היום קונה עירוב, אבל בכל השנה גם לב"ש סוף היום קונה עירוב הכוונה לתחילת זמן ביה"ש גופא, או דילמא גם בשאר שבתות השנה מפרשין כן ב"ש הא דסוף היום קונה עירוב דהיינו מעט קודם ביה"ש סמוך לזמן של תוספת שבת [דהא אסור לאכול בזמן תוספת שבת מחמת חיוב קידוש, ועיי' שו"ע הרב סי' רע"א קונט"א

**ומנמרא** זו הוכיח הרי"ף [ביצה פ"א ו' ע"א מדה"ר] והרא"ש [ביצה פ"א סי' י"ט] דיש עירוב והוצאה ביוה"כ, ותמה הב"י [סי' תרי"א] דמנלהו דאיירי בעירובי חצירות דילמא איירי בעירובי תחומין דנוהג ביו"ט אף שמותר בהוצאה, וע"ש בקרבן נתנאל [אות ק'] ובתפארת שמואל ובא"ר [סי' תט"ז סק"ח].

**ותירין** היש"ש [ביצה סי' ל"ה] דמהא דאמרו ב"ה כשם שמעריבין לגדול ביוה"כ משמע דהוא דבר מצוי ומפורסם, ואם מיירי רק מעירובי תחומין וכי מצוי כ"כ להניח עירובי תחומין ביוה"כ לצאת חוץ לתחום, וע"כ דאיירי גם מעירובי חצירות.

**והשאנ"א** [סי' ע'] כתב דסבר הרי"ף דאי לא נהיג עירוב והוצאה ביוה"כ ה"נ אין נוהג איסור תחומין ביוה"כ, דתרווייהו נפקי מקרא דאל יוציא איש ממקומו, ולרי"ף תחום י"ב מיל הוא מדאורייתא, וביו"ט נוהג איסור תחומין אף שאין איסור הוצאה משום דין מתוך, אבל ביוה"כ אין מקום לחלק בין הוצאה לתחומין.

**ובתבוי** הרשב"א והריטב"א והר"ן [ל' ע"ב] דב"ש סברי כרבא [ל"ו ע"א] דסוף היום קונה עירוב, ונמצא שביוה"כ הוא מותר באכילה עד זמן קנייתו, דאי כמ"ד תחילת היום קונה עירוב הא ודאי לא חזי ליה אז באכילה, ואף דתוספת יוה"כ דאורייתא וא"כ אין המאכל ראוי לו כשקונה עירוב [בסוף היום], י"ל דס"ל לב"ש "דסוף יום ההיתר" קונה עירוב.

**הרי** דלב"ש סוף היום קונה עירוב אין הכוונה לתחילת ביה"ש כמו



יוה"כ קונה עירוב סמוך לתוספת יוה"כ" [עיי' מוריה תי"ח תשרי תשע"ח ע' פ"ח דהגר"ד פוברסקי הוכיח מקושיית הריטב"א דגם בסוף היום יש איסור אכילה מדין תוספת דדין תוספת יוה"כ אינה אלא לענין אכילה ולא לענין מלאכה, דאל"כ הא בזמן תוספת יוה"כ הוי כבר כתחילת היום, אלא ע"כ דתחילת היום הוי בלילה לענין קנין העירוב, ואיסור אכילה יש כבר מזמן תוספת, וע"ש מה שביאר בתי' הריטב"א ובשי' המאירי ל' ע"ב בדין עירוב ביוה"כ].

**ואח"כ** כתב הריטב"א דהא דאמרי' דסומכוס סבר כרבנן דגזרו על שבות ביה"ש ואי אפשר להפריש תרומה ביה"ש איתא אפילו למ"ד סוף היום קונה עירוב, כי סוף היום הזה בערבי שבתות וימים טובים בתחילת בין השמשות הוא, ובכל בין השמשות גזרו חכמים, אבל לרבי דלא גזרו על שבות ביה"ש אפילו בסוף בין השמשות לא גזרו, ולפיכך היה מותר לסומכוס אילו סבר כרבי ואפילו ס"ל תחילת היום קונה עירוב, והיינו דלא אוקמיניה לסומכוס אפילו כרבי ודקסבר תחילת היום קונה עירוב. וע"ש בחי' בית מאיר [עירובין ל' ע"ב] מש"כ בביאור דברי הריטב"א.

הרי מבואר בריטב"א דבכל שבתות ויו"ט העירוב חל בתחילת בין השמשות, ורק ביוה"כ חל העירוב קודם לביה"ש סמוך לזמן התוספת [אך שמא הריטב"א כ"כ רק לסומכוס וב"ה ולא אליבא דב"ש, דאכן לב"ש גם בשאר שבתות ויו"ט למ"ד סוף היום קונה עירוב י"ל דחל העירוב לפני תחילת זמן ביה"ש]. וצ"ב לחלק בין שאר שבתות השנה ליוה"כ, דהא תרווייהו ילפינן מחד קרא.

סק"ג דמביה"ש אסור לאכול אף בפורס מפה ומקדש].

**ועב"פ** מבואר בדברי הראשונים דלב"ש ביוה"כ הוי עירוב מחמת הא דהוי סעודה הראויה לו אז בזמן חלות העירוב, דסוף יום ההיתר קונה עירוב דהיינו קודם לזמן תוספת יוה"כ דאז הוי עדיין סעודה הראויה לו, ודלא כמש"כ הרעק"א הנ"ל [סי"ט] דלב"ש גם ביוה"כ חל העירוב בזמן ביה"ש ומהני הא דהוי סעודה הראויה לו מבעו"י בצירוף הא דבביה"ש חזי לקטנים, משא"כ לפי הראשונים ב"ש לא ס"ל כלל מהא דחזי לאחרנא אלא ההיתר הוא רק מה דחזי ליה מבעו"י.

**ולפי** הראשונים אליבא דסומכוס לכאור' ביוה"כ יוכל ישראל לערב בתרומה, דכיון שהעירוב חל מבעו"י סמוך לזמן תוספת יוה"כ י"ל אז אי בעי מיתשיל עליה. אך א"כ הדרה קושיית הרעק"א דאמאי לסומכוס אין מערבין לישראל בתרומה אף שמערבין לגזיר ביין, והא גם בתרומה י"ל דאי בעי מיתשיל עליה מבעו"י כמו לגבי יוה"כ דחזי ליה מבעו"י, ואם ס"ל לסומכוס דלא מהני הא דחזי ליה מבעו"י א"כ קשה איך מערבין לדידיה ביוה"כ והא אין זה ראוי לו בביה"ש. ועיי' באחיעזר [ח"ג סי' פ"א סקט"ז].

**אלא** דמדברי הריטב"א משמע דב"ש ס"ל הכי רק לענין יוה"כ, דהריטב"א נל' ע"ב] ג"כ הקשה כהרשב"א והר"ן דאף למ"ד סוף היום קונה עירוב הרי זה תחילת בין השמשות ואסור לאכול אפילו קודם לכן משום תוספת יום הכפורים, ותירץ דסוף היום דאמרינן שקונה עירוב היינו סוף היתר היום של אכילה, "ובערב

זמן קניית עירוב ביוה"כ לב"ה  
**בב)** ולמבואר בראשונים הנ"ל דס"ל  
 לב"ש דביוה"כ סוף היום של היתר  
 קונה עירוב ועל כן הוי סעודה הראויה  
 מבעוד יום יש לעיין במאי פליגי עליה  
 ב"ה. ובפשטות י"ל דס"ל תחילת היום  
 קונה עירוב והיינו סוף ביה"ש דהוא כבר  
 תחילת יום הכיפורים דאז ודאי תו אינו  
 ראוי לאכילה, ומזה הוכיחו ב"ה דמוכח  
 דמהני הא דחזי לאחריני.

**או** י"ל דנחלקו ב"ש וב"ה אם צריך  
 שהעירוב יהא ראוי לכל השבת או  
 סגי במה שהעירוב ראוי בזמן קנין  
 השביתה, דמבואר במנהגי מהרי"ל  
 [עירובי חצירות אות ה', הובא ברמ"א סי'  
 שצ"ד ס"ב] שנהג להניח הפת של עירובי  
 חצירות ללחם משנה בליל שבת  
 ובשחרית, אף שמתור לאכלו כבר בלילה  
 דהא קנה ביה"ש, מ"מ בעירובי חצירות  
 דהוא משום דירה צריך עכ"פ שיהא ראוי  
 לכל השבת [עיי' דובב מישרים ח"א סי'  
 קל"ט סק"ב מה שביאר דברי המהרי"ל,  
 ומש"כ לפ"ז לענין עירובי חצירות בער"פ  
 שחל בשבת, וע"ע מש"כ מזה ביסוד  
 איסור קטניות בפסח סכ"ד. אבל במ"ב  
 סי' שצ"ד סק"ד כ' דהואיל ואיתעביד ביה  
 חדא מצוה נעשה בו מצוה אחרת, ואף  
 דיוכל לאכלו גם בערבית מ"מ טוב יותר  
 לבצוע עליו בשחרית משום דפעמים  
 מקדים לאכול בערבית קודם חשיכה,  
 וכ"ה בב"י הגר"א ובשו"ע הרב ס"ג  
 בסוגרים. אך עיין בט"ז סי' תקכ"ז סק"ד  
 מהרש"ל דמנהג מהר"ם להניח הככר תחת  
 המשנה בליל שבת ובמחרתו ובסעודה ג'  
 היה בוצע עליו כיון דמתעביד ביה חדא  
 מצוה ליעביד ביה מצוה אחרת, וכן  
 נהגו בעירוב חצירות. וכ"כ שם המ"א  
 סקט"ו והמ"ב סקמ"ח, והמ"א ציין לסי'

**וביאר** הגרמ"ל שליט"א דודאי אין חילוק  
 בין שבת לביוה"כ בזמן חלות  
 העירוב שהוא קנין מקום השביתה של  
 האדם, אלא דלמ"ד סוף היום קונה עירוב  
 הא דאמרה תורה אל יצא איש ממקומו  
 ביום השביעי אין הפירוש דמיד כשחל  
 עליו דין קדושת שבת חל עליו קנין מקום  
 שביתתו שנמצא בו עתה, אלא הכוונה  
 הוא דהמקום שנמצא בו האדם בסוף יום  
 שישי הוא המקום שישאר בו למשך כל  
 השבת, ולא ישנה מקומו כלל אף בתחילת  
 כניסת השבת אלא ישאר במקום שהיה בו  
 בסוף היום הקודם, ולמ"ד תחילת היום  
 קונה עירוב הכוונה דמיד כשמתחיל  
 קדושת שבת אז קונה שביתה במקום  
 שנמצא בו עתה.

**ולבן** ביוה"כ דחל עליו דין תוספת למ"ד  
 סוף היום קונה עירוב ע"כ הזמן של  
 קנין השביתה הוא בזמן שעדיין יש לו  
 היתר ללכת בסוף היום של ערב יוה"כ,  
 דהיינו הזמן שלפני תוספת יום הכיפורים  
 דאז הוא עדיין זמן שהעירוב ראוי לו  
 לאכילה, וי"ל דאז ביוה"כ מהני גם  
 לסומכוס לערב לישראל בתרומה, דכיון  
 שחל העירוב מבעוד יום י"ל דאי בעי  
 מיתשיל וחזי לדידיה.

**ולפי** הריטב"א י"ל דבשבת דסוף היום  
 קונה עירוב אין הכוונה כרש"י  
 דהוא תחילת זמן ביה"ש אלא הכוונה  
 לרגע אחד שלפני תחילת ביה"ש דאז הוא  
 עדיין ודאי חול, דמצות התורה היא  
 שקביעות מקום השביתה יהא בחול ולא  
 בזמן שיש עליו כבר קדושה, ולכן בשבת  
 סבר סומכוס דאין מערבין לישראל  
 בתרומה דלא חזי ליה, וליכא למימר אז  
 אי בעי מיתשיל, דהא סבר כרבנן דגזרו  
 על שבות בין השמשות.

כמבואר בריטב"א, וב"ה סברי דגם ביה"כ סוף היום ממש קונה עירוב. אך גם ע"ז כתב החזו"א דדוחק לומר דבזה פליגי ב"ש וב"ה אם קונה עירוב ביה"כ בסוף יום של היתר כב"ש דהיינו קודם ביה"ש לפני זמן תוספת יוה"כ, או כב"ה שקונה עירוב בסוף יום ממש דהיינו בתחילת ביה"ש.

**ומסיק** החזו"א וכע"ז מבואר במאירי [ל' ע"ב] דמה שאמרו ב"ש דהוי סעודה הראויה מבעו"י יש לחלק בין אוכל הראוי מבעו"י מצד עצמו אלא דיומא קגרים לאסרו דהיינו יוה"כ, דאז מערבין בו כיון שהאוכל מצד עצמו ראוי ואין כאן איסור חפצא באוכל עצמו, משא"כ היכא שיש איסור חפצא באוכל עצמו כמו תרומה לישראל ויין לנזיר אז ס"ל דאין מערבין בו כיון שאין כאן אוכל הראוי מצד עצמו, וב"ה ס"ל דאין לחלק בין אוכל האסור מחמת היום לבין אוכל האסור מצד עצמו.

**אלא** דמדברי הרשב"א והר"ן והריטב"א הנ"ל [ס"כ] דלב"ש קונה עירוב בסוף יום של היתר לב"ש ע"כ לא ס"ל כהמאירי וביאור ג' של החזו"א [וע"ע באחיעזר ח"ג סי' פ"א סקט"ו וי"ז דס"ל לרשב"א דתרומה הוי איסור גברא משום אי בעי מיתשיל עליה, וכן נזיר הוי איסור גברא וכהרא"ש בנדרים ב' ע"ב], אלא ס"ל כביאור ב' של החזו"א דב"ש וב"ה נחלקו מתי הוא חלות זמן העירוב ביה"כ, דלב"ש הכוונה לסוף יום של היתר והיינו מוקדם מבכל ער"ש של כל השנה, ולב"ה דינו כבכל ער"ש, וכיון דהלכה כב"ה אין נפק"מ לדינא בין יוה"כ לשאר שבתות לענין נאכל העירוב ולשאר דינים הנ"ל.

שצ"ד. ובכה"ח סי' שס"ו ס"ק קכ"ד דהאריז"ל נהג לבצוע על פת דשיתופי מבואות בלילה, ועל פת דעירובי חצירות ביום, דעירב אותם על שני לחמים. וע"ע בכה"ח סי' שצ"ד סק"ט דאף אם יתרמי הפת אחר שכבר בצע יאכלנה בשבת דכל האכילה מצוה].

**וי"ל** דב"ש ס"ל דכל שראוי מבעו"י סגי בהכי וא"צ שיהא ראוי בביה"ש על כל השבת, וב"ה ס"ל דבביה"ש צריך שיהא ראוי לאכילה על כל יום השבת, וכיון דמערבין ביה"כ אף שאין זה חזי לדידיה על כל היום הכיפורים ע"כ מוכח דמהני הא דחזי לאחרני, ולפ"ז צ"ע אם גם ב"ה מודה דעכ"פ קנין העירוב ביה"כ הוא בסוף היום המותר באכילה כמש"כ הראשונים הנ"ל אליבא דב"ש, וכן צ"ע אם נאכל העירוב אח"כ אם הוי עירוב.

**והחזו"א** [סי' פ' לרף ל' ע"ב] כתב דלרבא דסוף היום קונה עירוב ובאמר ככר זה היום חול ולמחר קודש הוי עירוב [ע"ש ל"ו ע"א תוד"ה מ"ש, שעה"צ סי' תט"ז סקט"ז], וה"ה שמערבין ביה"כ, ע"כ צ"ל דהוא משום דס"ל דתחילת היום קונה עירוב, וב"ש דאמרו איכא סעודה הראויה [מבעו"י] סברי סוף היום קונה עירוב [ולכן הוצרכו לומר דמ"מ היה ראוי מבעו"י], ודוחק [דב"ש וב"ה נחלקו במחלוקת זו דרבא ור"פ אי תחילת היום קונה עירוב או סוף היום].

**על** כן כתב החזו"א ואפשר דב"ה סברי אף כמ"ד תחילת [סוף, כן הוגה בגליון] היום קונה עירוב, ומשום תוספת יוה"כ פרכי לב"ש [דהא אינו ראוי לו אז], ולפ"ז צ"ל דנחלקו ב"ש וב"ה אם סוף היום של היתר קונה עירוב וכן ס"ל לב"ש

## שבות ביה"ש לצורך מצוה

**בג** [כתב המחבר [סי' ת"ט ס"ב] צריך שיהא הוא ועירובו במקום אחד כדי שיהיה אפשר לו לאכלו בין השמשות, ולכן אם נתכוין לשבות ברה"י או ברה"ר והניח עירובו בכרמלית או להיפוך הוי עירוב, דבשעת קניית העירוב שהוא בין השמשות מותר להוציא ולהכניס מרה"י או מרה"ר לכרמלית לדבר מצוה, שכל דבר שהוא מדברי סופרים לא גזרו עליו בין השמשות במקום מצוה או בשעת הדחק.

**ולבאורה** קשה דהא עמש"כ המחבר [סי' שמ"ב] דלא גזרו על שבות בביה"ש לצו"מ או דוחק כתב המ"ב [סק"א, סי' רס"א סק"ח] דהיינו כשלא קיבל עדיין שבת, אבל אם קיבל עליו שבת בפירוש או שהציבור קיבלו שבת אסור לו לעשות שום שבות בעצמו אף לדבר מצוה אלא רק ע"י גוי, דקבלה בפירוש מבעו"י חמור מבין השמשות בלי קבלה [עיי' ביה"ל סי' רס"א ד"ה אין דהיינו דוקא בקבלת שבת של ציבור, אבל יחיד שקיבל עליו שבת מבעו"י לא חמיר מביה"ש], ובסוגריים כתב המ"ב [סי' רס"א סק"ח] דלפ"ז לא יצויר ההיתר של ביה"ש אלא אם הוא במקום שאין שם ציבור, דאל"ה בודאי רוב הציבור קיבלו כבר שבת בביה"ש והמיעוט נמשכין אחריהן בע"כ.

**וא"ב** צ"ב איך יחול העירוב המונח בכרמלית והא בביה"ש כבר קיבלו הציבור שבת ותו אין היתר לעשות שום שבות אף לצורך מצוה. ובדוחק צ"ל דמיירי בעיר שאכן רוב הציבור עדיין לא קיבל עליו שבת בביה"ש, או שקונה שביתה חוץ לעיר דאין לו ציבור ליגרר

**וע"ש** עוד בחזו"א [לדף ל"ו ע"א, וע"ע לדף ל"ב ע"ב, ל"ד ע"א] שנתקשה אמאי למ"ד תחילת היום קונה עירוב הוי עירוב הלגין של טבול יום, והא א"א לו לאכול העירוב אלא בלילה ידועה וניכרת [דאז כבר חל התרו"מ], ובתחילת היום [בשעה שקונה עירוב לא היה יכול לאכלו כיון ד]עדיין הוי ספק כמבואר בתוס' נ' ע"ב ד"ה ולפרוש, וע"ש במהרש"ל ומהר"ם ושפ"א, ישועות דוד או"ח סי' נ' ד"ה אף], ועוד [אף אי נימא] דביה"ש כולו לילה ג"כ לא מצי למיכל עירובו מספיקא כמו בהניחו למעלה מ' דאינו עירוב [ל"ב ע"ב], וכמש"כ שם [ד"ה לדף ל"ב ע"ב מתני' דאף למ"ד סוף היום קונה עירוב אין כאן עירוב דקשה לכוון סוף היום, וע"כ א"א ליטלו בסוף היום ממש כעין שכתבו תוס' ל' ע"ב ד"ה ולפרוש דלרבי מהני עירובו אפילו אם תחילת היום קונה עירוב, ועוד דילמא ביה"ש הוי יום וסוף ביה"ש קונה עירוב וא"א ליטלו ביה"ש מספק].

**ותירין** החזו"א דיש לחלק בין הדין של הוא ועירובו במקום אחד לבין הדין שהעירוב יהא ראוי לאכילה, דדוקא לענין שיהא הוא ועירובו במקום אחד מפסיד העכבה מחמת ספיקא, דכיון דאי אפשר להביאו למקום שביתתו אין כאן עירוב, משא"כ לענין עירוב הראוי לאכילה י"ל ממנ"פ, אם הוי לילה ה"ז עירוב הראוי לאכילה אף שהוא אינו יודע אם הוי לילה ואינו יכול לאכלו, ואף דבב' ככרות אחד טהור ואחד טמא אמרי' דלא מיקרי סעודה הראויה, התם אפשר דטמאה היא וליכא ממנ"פ, משא"כ הכא אי הוי לילה שפיר היא ראויה.

**עוד** צ"ב ממש"כ הביה"ל [סוס"י רס"א ד"ה אין] מהדה"ח דכל שבות לצורך מצוה מותר אפילו אחר שקיבלו הציבור שבת, ואפילו בחצי שעה שקודם חשיכה דלא חמיר אז מבין השמשות, ובודאי לא היה דעת הציבור לקבל על עצמם התוספת שיהא חמיר מביה"ש עצמו, ולפי מש"כ הביה"ל בסי' שמ"ב הא אף קודם ביה"ש אסור כבר בשבותים משום דין תו"ש שנוהג גם בכל יחיד.

**אך** לפי מש"כ הדגומ"ר והשו"ע הרב הנ"ל דיש ב' חלקים בקבלת שבת, קבלת שבת מאיסור מלאכה לחוד, וקבלת עיצומו של יום, י"ל דבקבלת שבת של יחיד כל זמן שלא התפלל מעריב או קידש על היין קיבל על עצמו רק איסור מלאכה ולא עיצומו של יום ולכן מותר אז בכל השבותים, אבל ציבור שקיבלו עליהם שבת קיבלו עיצומו של יום ע"י תפלת מעריב ולכן אסורים אז בכל השבותים.

אחריהם [ואם נאמר דבקיבל עליו שבת מבעו"י חל העירוב מיד בשעה שקיבל עליו שבת י"ל דמיירי הכא בכה"ג].

**עוד** צ"ב דעיי' בביה"ל [סי' שמ"ב ד"ה ומותר] דהפמ"ג הק' איך אפשר להתיר שבות בביה"ש בלא קיבל עליו עדיין שבת למ"ד דתוספת שבת דאורייתא, ותירץ הביה"ל ושמא לא כל בין השמשות התירו אלא מעט הסמוך ללילה אסור משום תוספת. ולמבואר בריטב"א [עירובין ל' ע"ב] דסומכוס סבר כרבנן דגזרו על שבות ביה"ש אזיל אף כמ"ד סוף היום קונה עירוב, דסוף היום הוא בתחילת ביה"ש, וגזרו על כל ביה"ש, א"כ לרבי דלא גזרו על ביה"ש היינו אף בזמן תו"ש שלפני ביה"ש, ודלא כביה"ל [אלא כפשטות דברי הפמ"ג, ומ"מ י"ל דהביה"ל יפרש דאזיל התם כמ"ד דסוף היום קונה עירוב, וקאי על זמן מועט שלפניה].



## הרב אהרן יגר

סלל צאנז, בני ברק יע"ו

## דיני עשיית בלי ביו"ט

ובולל גם דיני פתיחת פקקים וקופסאות שימורים ביו"ט

נפש בלבד. והיינו דלר' יהודה שרי אף במשחזות של אבן. וא"כ מתני' אתיא דלא כהלכתא אלא כרבנן ולכן אסרה לכל הדעות במשחזות של אבן. וא"כ להלכה דקיי"ל כר"י צריך להיות מותר לכאורה אף במשחזות של אבן.

א. מח' הראשונים האם מותר עשיית בלי אוב"נ או רק תיקוני המכשירין שרי ועיין ברי"ף שלא הביא כל הני לישני דגמ' אלא מסקנת הגמ' דמתני' דלא כר' יהודה, ומביא לאחמ"כ דברי רבא דא"ל לר' חסדא "דדרשינן משמך דהלכה כר' יהודה וא"ל יהא רעוא דכל כי הני מילי מעלייתא דדרשון משמי".

ועוד הביא את דברי הגמ' דלקמן "אמר רב נחמיה בריה דרב יוסף הוה קאימנא קמיה דרבא והוה קא מעבר סכינא אפומא דדיקולא ואמרי ליה לחדדה קא עבד מר או להעביר שמנוניתה, ואמר לי להעביר שמנוניתה וחזיתי לדעתיה דלחדדה קא עבד, וקסבר הלכה ואין מורין כן".

ועיין בר"ן בסוגיין שביאר, דס"ל להרי"ף דנהי דלהלכה מותר להשחזי את הסכין במשחזות של עץ (וכדיק הר"ן שם מהמשך דברי הגמ' שלא התיר רבא להעביר אלא אפומא דדיקולא) אפילו לחדדה כרבי יהודה, והיינו משום דמתני' דאסרה אתיא כרבנן, אך אנן קיי"ל כר' יהודה ולכן שרי להשחזי במשחזות של עץ, אפילו הכי אין מורין כן לרבים כדי שלא יבוא להשחזי

ברין מכשירי אוכל נפש נחלקו במשנה רבנן ור' יהודה דלרבנן אסור וכדאמרינן בגמ' "הוא" ולא מכשיריו, אך ר' יהודה ס"ל כתיב "הוא" וכתוב "לכם" כאן במכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט וכאן במכשירין שאי אפשר לעשותן מעיו"ט.

ואמרינן בגמ' (דף כ"ח ע"א) דאמר רב חסדא דהלכה כר' יהודה דמכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מעיו"ט מותרין ביו"ט, והכי נפסק להלכה בסי' תצ"ה ס"א וכדלקמן.

והנה במכשירי אוכל נפש יש ב' אופנים א. תיקון הכלי. ב. עשיית כלי. והמחלוקת הנ"ל בגמ' מיירי לגבי תיקון כלי, ובהא נקטינן להלכה כר' יהודה בסי' תק"ט. אך לגבי עשיית כלי מצינו שהחמירו בזה הראשונים וכדלקמן.

דתנן במתני' (ביצה כ"ח ע"א) אין משחזין את הסכין ביו"ט אבל משיאה ע"ג חברתה. ובגמ' אמר רב הונא לא שנו אלא במשחזות של אבן אבל במשחזות של עץ מותר. אמר רב יהודה אמר שמואל הא דאמרת של אבן אסור לא אמרן אלא לחדדה אבל להעביר שמנוניתה מותר, מכלל דבשל עץ אפילו לחדדה נמי מותר, ועיי"ש בגמ' עוד ג' לישנות בהאי ענינא.

ובהמשך בגמ' מאן תנא דבמשחזות אסור אמר רב חסדא דלא כר' יהודה דתניא אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד ר' יהודה מתיר אף מכשירי אוכל

במשחזות שלה דהיינו במשחזות של אבן, דבכי האי גוונא אפילו ר' יהודה מודה שאסור לפי שהוא "עושה כלי".

וממשיך הר"ן לבאר "ואע"ג דכיוון דשרי רחמנא מכשירין מדכתיב "לכם" וודאי מלאכה גמורה היא ושרא בהו, היינו טעמא לפי שאי אפשר להתיר במכשירין יותר מבאוכל נפש עצמו, וכיוון שאסור לטחון ולרקד אלמא לא שריא באוכל נפש מלאכות הנעשית לזמן מרובה בין שתאמר שהוא מדאורייתא או מדבריהם ע"פ מש"כ למעלה (עיין ריש הפרק שביאר הר"ן דאע"ג דמלאכת אוכל נפש שרי ביו"ט, מ"מ מלאכות דקודם לישא אסור ביו"ט, והיינו משום דקצירה וטחינה וכד' שהם מלאכות שקודם לישא דרכן לעשותן לימים רבים, ובכל לקיטה החמירו, אף בדבר הנפסד שאינו לוקטו בשביל ימים רבים, מ"מ הלכו אחר רובה של מלאכה שדרכה לימים רבים)

וכיוון שכן אי אפשר להתיר במכשירין יותר מזה, וכל שהוא עושה כלי, הדבר ברור שהוא מלאכה הנעשית לימים הרבה ומשום הכי רבא דס"ל כר' יהודה לא הוה מעבר סכינא אלא בדיקולא ולא במשחזות דהו"ל עושה כלי.

והיינו דהר"ן לשיטתו אזיל דס"ל במלאכות שקודם לישא דטעם איסורן מדבריהם הוא, משום דדרכם לימים רבים ועי"כ ימנע משמחת יו"ט ולא יהא ניכר שיו"ט היום\*, ולכן גם עשיית כלי נאסר משום דדרכו לימים רבים.\*

אך עיין ברא"ש (פ"ג סי' י') שביאר, דמדלא הביא הר"ף כל הני לישני דא"ר יהודה אמר שמואל, אלא מסקנת הגמ', הא ראיא דהלכה כר' יהודה ואף במשחזות

א. עיין בטור שביאר כן סברת הר"ן. ואולם עיין בהמשך דברי הר"ן וכן הביאו בשו"ע ר' שם שכתב לגבי צידת דגים "וכן אסורו הצידה לפי שעל הרוב אין דרך לעשותה לצורך היום אלא לצורך מחר לפי שאין האדם סומך על הספק שלא לתקן מאכלו עד שיצוד שהרי אינו יודע שמא תעלה מצורתו ריקנית, אלא עיקרה מיום לחבירו הוא" עכ"ד.

הרי דיש כאן עוד סברא, והוא משום דהוי כעושה מיום לחבירו והיינו כעושה לצורך חול, ולא משום שיתבטל משמחת יו"ט כמש"כ הטור. (ובאמת אין ראיא מצידה לנידון דידן דצידה וקצירה חילקוהו כל הראשונים משאר מלאכות עיין בתו"ד הר"ן וכן ברמב"ן, אך כמש"כ מצינו סברא זו בראשונים גם בשאר מלאכות וכדלקמן).

ובאמת מצינו מח' הראשונים אי אמרינן סברא זו דדבר שדרכו לעשות יותר מיום אחד גזרינן שמא יטחון או יקצור לחול, דעיין בשע"צ סי' תק"ד סק"ב שהביא דהרשב"א ס"ל דדרכו לימים הרבה הכוונה יותר מיום אחד, וגזרינן שמא יכין לחול, אך שם הביא דעת הרמב"ן דהגזירה לא היה אלא בדברים שדרכם לימים הרבה, והכי ס"ל להא"ר שם.

ואולי נוכל לומר נפק"מ בזה, דלדברי הטור לכאורה קיל יותר דהרי אינו מתבטל משמחת יו"ט, דהא כל עשיית הכלי הוא בשביל ההשתמשות לצורך היום, אך מצד סברא הב' לכאורה יש לאסור דעשיית כלי על הרוב אינו עושהו לצורך היום אלא לצורך מחר, ואולינן בתר עיקר המלאכה וצ"ע.

ב. ועיין בשו"ע ר' סי' תק"י קו"א סק"ד ד"ה כתב, שהוכיח מדברי הר"ן, דמלאכה שיש בו צורך יו"ט שברוך בו מלאכה אחרת שאין בו צורך יו"ט אסור לעשותה, שהרי כאן כל הכלי נצרך לו להיום אלא דכיוון שעיקרו לימים רבים שאינם יו"ט, א"כ כרוך כאן מלאכה שאינו לצורך יו"ט אלא לחול ואסור. ועיין לקמן הערה 14 שהבאנו שם מדברי האחרונים שס"ל להיפך ומתירים בכהא"ג עיי"ש, ונידון זה רחב הוא עד למאד ואכמ"ל.

כך ונשבר ביו"ט מותר לתקנו ואין מורין  
כן ברבים שלא יבואו לתקן גם כן  
בנשבר ביו"ט".

והיינו דהמחבר נקט להלכה כדברי הרי"ף  
דכל הדין כאן כיוון שהוא מדין  
"עושה כלי" אינו תלוי באם אפשר או אי  
אפשר מעיו"ט, דעל אף שא"א מעיו"ט  
אסור כיוון שעושה כלי, ורק תלוי באם  
נעקם לגמרי שאז מותר כיוון שאינו יכול  
להשתמש בו, משא"כ באינו נעקם לגמרי  
דעדיין יכול להשתמש בו ואסור כיוון  
דטירחא שלא לצורך הוא, אך לקמן  
בסעיף ב' שמיירי בשפור שרוצה לחתכו  
זהו עושה כלי גמור ולכן אסור לחתכו.

**אך** הרמ"א שכתב "ונשבר ביו"ט" דהיינו  
דתלוי בלא היה אפשר מבעוד יום,  
הוא משום שנקט להלכה כהרא"ש דהלכה  
כר' יהודה, ואין איסור בעשיית כלי  
ולעולם כל מכשירי אוכל נפש שא"א  
לעשותו מבעו"י שרי, ולכן התיר בנשבר  
ביו"ט<sup>2</sup>.

של אבן מותר, ורק אין מורין כן וכמעשה  
דר' נחמיה א"ר יוסף.

**וממשיך** שם הרא"ש דמה שהביא הרי"ף  
הא דר' נחמיה א"ר יוסף שהיה  
מעביר רק אפומא דדיקולא, היינו שרצה  
ללמוד ממעשה זה רק הפרט דהלכה ואין  
מורין כן, אך לא לומר שאף במשחזת של  
עץ אין מורין כן "דלא מסתבר לומר  
דבמשחזת של עץ אין מורין כן, דהא אחד  
לישני דא"ר יהודה אמר שמואל שרי רבנן  
במשחזת של עץ אפילו לחדדה", אלא  
ע"כ דכוונת הרי"ף ללמוד לגבי משחזת  
של אבן דעל אף דשרי מ"מ אין מורין  
כן, ובמשחזת של עץ אף לכתחילה מותר  
ומורין כן עיי"ש.

**ב. הברעת הפוסקים בנר"ז**

**ועיין** בשו"ע סי' תק"ט ס"א שכתב  
המחבר "שפור שנרצף אע"פ  
שיכול לפושטו בידו אין מתקנין אותו".  
וכתב הרמ"א "ודווקא שיוכל לצלות בו  
בלא תיקון אבל אם אינו יכול לצלות בו

ג. ודברי הרמ"א צ"ע דהא המחבר בסעיף ב' ג"כ נקט כהר"ק, ואמאי לא הגיה עליו הרמ"א כלום,  
ומשמע שמסכים לדבריו דעשיית כלי אסור. וזהו דלא כמש"כ בהדיא בסעיף א' דשפור שנרצם  
היינו שנשבר ראשו ביו"ט כפירשי, ומותר לתקנו, ואין איסור בזה משום עשיית כלי וכדעת  
הרא"ש, אלמא דס"ל דעשיית כלי מותר ביו"ט.

ועיין במג"א סק"ד שכתב דבאמת כל הדין דס"ב מיירי להרמ"א באפשר מעיו"ט, וזהו כדי  
לתרץ שלא יסתרו דבריו לסעיף ב' כ"כ בשעה"צ סקי"א, ואולם העיר שם בשעה"צ דהא להלכה  
דקיי"ל כהר"ן הרי אסור גם באי אפשר מבעו"י משום עשיית כלי.

ולכן מבאר כמו שכבר כתב במשנ"ב סק"ז שהביא מהפמ"ג (א"א סק"א) דשאני תיקון סכין  
דס"ב דתיקון גמור הוא משא"כ בס"א דמיירי מתיקון שפור דרק צריך לחדרו קצת ותיקון כל  
דזה הוא. ולפי"ז נוכל לתרץ גם דברי הרמ"א דלעולם ס"ל כהר"ן דהיכא דעושה כלי אסור אף  
בא"א מבעו"י, והא דהתיר בסעיף א' היכא דא"א במעו"י, היינו משום דלא הוי תיקון לגמרי  
דהשפור בעי רק חידוד קצת.

אכן דברי הפמ"ג צע"ג, דהרי על אף שחידוד השפור אינו אלא תיקון כל דהו, הא סוב"ס  
בלא אותו תיקון אינו ראוי למלאכתו וא"כ זה התיקון מתקנו תיקון הראוי ולמה לא יהא נחשב  
לתיקון גמור ועשיית כלי, וצע"ג. [ועיין לקמן הערה 9 מה שבארנו בהז].

ועיין בשו"ע"ר בקו"א סק"ב שבאמת דחה סברת הפמ"ג שכתב שם "ואין לך תיקון גדול  
מתיקון שפור שנשבר ואעפ"כ מותר לצורך אכילה, וכל שכן חידוד הסכין שיכולה לחתוך אלא



לתקנו, נחשב אותו דבר שבא לתקנו מכשירי אוכ"נ, אבל היכא שאין האוכ"נ מונח ומוכן לפניו, אלא צריך לתולשו מן העץ, א"א לחושבו למכשירי אוכ"נ דהרי מתעסק באוכ"נ בעצמו <sup>7</sup>.

ד. לדברי הר"ן ג"כ יקשה אמאי לא אסרו כל מכשירי אוכ"נ

ולדברי הר"ן ג"כ יקשה, דא"כ אמאי התירו במכשירי אוכ"נ היכא שאינו לימים הרבה, ולא אסרינן מטעם שמצינו במלאכת עשיית כלי שהוא לימים רבים, דהרי במלאכת אוכ"נ במלאכות שקודם לישא כגון קצירה וטחינה לעולם אסור, מכיוון שבכללות המלאכה נעשית לימים הרבה.

והיינו דגם אם יבוא לקצור או לטחון רק מעט לצורך היום בלבד, עכ"ז אין אנו מתירין לו, כיוון שבכללות מלאכת קצירה וטחינה דרכם לעשות לימים הרבה, וכמש"כ הר"ן בהדיא בתו"ד "ואף לקיטת פירות הנפסדים (פי') שאינו לקט לימים הרבה שהרי נפסדים ביותר מיום אחד) כתותים וענבים אסור, לפי שהלכו אחר רובה של לקיטה שאינה ליומה". וא"כ אמאי במכשירין לא נאסור כל המכשירין,

ג. לדברי הרא"ש האם מכשירין קיל מאוכל נפש

והנה צ"ע בסברת הרא"ש, דא"כ מצינו שיש במכשירין קולא גדולה יותר מאשר באוכל נפש עצמו, דהרי במלאכת אוכ"נ במלאכות שקודם לישא כגון קצירה וטחינה לעולם אסור, וכתב הרא"ש טעמו משום דהוי עובדין דחול.

וא"כ להרא"ש דס"ל דהלכה כר"י לעולם, וכל מכשירין שרי ואף עשיית כלי ג"כ מותר, א"כ קיל יותר ממלאכת אוכ"נ שלא התירו מלאכות שקודם לישא, ועשיית כלי בכל מלאכה התירו, דהרי לא מצינו שיחלקו בהיתר דמכשירין בין מכשירין במלאכות שקודם לישא או לאחר לישא.

וא"כ צ"ע אמאי אסרו מלאכת אוכ"נ שקודם לישא, הא אפשר להתירם מטעם שייחשבו כמכשירי אוכ"נ המותרים אף במלאכות שקודם לישא, והרי בכלל כל מלאכת אוכ"נ יש בהם גם חלק המכשירין ולדוגמא אם תולש פרי מן העץ, הא עצם התלישה הוא מכשיר להאוכ"נ, וא"כ אמאי אסרוהו, וצ"ע.

אך נראה לומר, דרק היכא שמונח לפניו האוכל נפש דהיינו הפרי ורוצה

שנפגמה. וס"ל לשוועה"ר שם דגם תיקון גמור של כלי מותר ביו"ט, וטעם האיסור במשוחות הוא מטעם שכתב הרמב"ן דשאני סכין "דאפשר בשאלה", ולכן אסור אפילו להרא"ש וסיעתו דס"ל דעשית כלי מותר, משא"כ בשפוד דס"א דאינו מצוי וא"א בשאלה ולכן מותר, ולדברי הרמב"ן לעולם לא ס"ל איסור של עשיית כלי, והכי נקט בשוועה"ר להלכה, וכ"כ בהג' רעק"א כהרמב"ן.

ומ"מ עיין בשוועה"ר בקו"א סי' תצ"ה סק"ה שכתב לאסור עשיית כלי חדש מתחילתו, מטעם אחר וכמו שנבאר לקמן.

ד. וכ"כ גם בשלחן שלמה בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל. אך עדיין צ"ע דמה נאמר באופן שרוצה לתלוש מן העץ את המכשיר בעצמו וכגון שגאבד לו סכין ביו"ט ורוצה לתלוש קנה חד ששימש לו לסכין, דבכהא"ג ברור הוא שאותו עץ אינו נחשב לאוכ"נ אלא למכשיר, האם בכהא"ג נתיר לו לתלוש אף שקצירה הוא מלאכה שקודם לישא, כיוון שצריך הוא את המכשיר שהוא מותר אף במלאכות שקודם לישא, וצ"ע.

שבכללות הדרך לעשות מכשירין לימים רבים וכמש"כ הר"ן.

**ואין** לומר דגם בעשיית כלי אסרו לעולם ולא חילקו בדבר, זה אינו, דהא לקמן בסעיף ג' התירו לתפור עופות הממלאים אותם בבשר וביצים וביאר במשנ"ב משום דהוי מכשירי אוכ"נ שא"א לעשותם מבעו"י ה, ועל אף דהוי עשיה חדשה, ותפירה הרי הוא מלאכה שדרכה לימים רבים ועכ"ז התירו (עיין בחיי אדם כלל פ"ז ס"ב שג"כ הקשה כן).

**וכן** במש"כ המחבר בסעיף ו' "אין נוקבין נקב חדש בחבית ביו"ט" ועיין במשנ"ב שם (סקכ"ח) שכתב דדינו כמכשירין שכל שלא היה יכול לעשותו מבעו"י מותר אך אין מורין כן (כדין כל מכשירין עיין רמ"א ס"א). ובזה צע"ג דאמאי

לא נחשביה ל"עשיית כלי" דהרי בנקיבת החבית נהפך החבית לראוי לשימוש'.

**וע"כ** נצטרך לומר דיש נפק"מ במכשירין, בין מכשירים שדרכם לימים רבים לבין אלו שאין דרכם לימים רבים, וכמו שמצינו גם באוכ"נ שיש חילוק בין טחינה וברירה של תבואה שזה אסור ביו"ט משום דדרכם לימים רבים, לבין טחינה וברירה של קטניות, והיינו משום שאין הדרך לברור ולטחון קטניות לימים רבים.

**אך** זה צ"ע דבאוכלים נחא, דאפשר לחלק בין סוגי אוכלין דיש דרכם לקצור לימים הרבה ויש שדרכם לזמן קצר דאל"כ נפסדים, אך במכשירין מה שיין לחלק ומה הגדר במכשירין לחלק בין מכשיר למכשיר, הא כל המכשירין דרכם לימים רבים, וצע"ג ליישב הדברים'.

ה. עיין במשנ"ב שהביא כן מביאור הגר"א שלמד כן, אמנם עיין באחרונים (שש"כ ועוד) שהקשו דאמאי לא נחשב לאוכ"נ בעצמו שהרי צריך הוא לאוכ"נ, ועיין בשש"כ במבוא שכתב באמת דבתפירת עופות כשא"א מבעו"י מותר, והלכה ומוירין כן, ובפשטות משום דקרוב הוא יותר לאוכ"נ.

ו. וראיתי בספר "מפי כהן" על הל' יו"ט שתיירץ דהכא שאני, דהרי כל הכלי קיים רק עושה תיקון נוסף על הכלי, ולכן אין זה נחשב עשיית כלי, ולא דמי לתיקון של שפוד שנשבר שצריך לתקן חלק הנשבר, אך כאן כל הכלי קיים אלא שצריך להוסיף עליו דבר צדדי, ולפי"ז אף להחזו"א שאסר לפתוח "קופסאות שימורים" בשבת (עיין חו"א סי' נ"א סק"א) מ"מ ביו"ט יהא מותר משום דלא הוי אלא תיקון צדדי ותוספת על כלי הקיים וכדמוכח מההיתר שכתב המחבר. וכן ציין שם בשם הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א שכתב לו, שבעצם הדין התיר החזו"א לפתוח קופסאות שימורים ביו"ט וכנ"ל, אלא משום דאין מורין כן לא הורה להיתר.

אך עכ"ז עדיין צ"ע דהרי סוכ"ס בלא הנקב לא היה ראוי הכלי לשימוש וא"כ אמאי נחשב לתיקון צדדי, ולקמן ביארנו דעל אף דעושה הכלי ראוי לשימוש מ"מ כיוון דתיקון כל דהו הוא שהרי יש כאן כלי קיים, אינו נחשב לתיקון "לימים רבים".

ז. ויש ליישב בדוחק ולומר דיש נפק"מ בין תיקון כל דהו לתיקון גדול דבזה נחשב מכשיר לימים רבים, וראיה לד"ז מדברי המשנ"ב שהביא דברי הפמ"ג דיש נפק"מ בין שפוד דתיקון קטן הוא מסכין דתיקון גדול הוא, ולכאורה מאי נפק"מ הא סוכ"ס תיקן כל הכלי, אלא ע"כ דתיקון כל דהו, הכוונה, דהוא תיקון שיחזיק רק לזמן מועט מאד, משא"כ תיקון גדול הכוונה שיחזיק לזמן רב והיינו "לימים רבים".

וכן בתפירת עופות פשוט הוא דכיוון דאינו תופר בגד או שק דלקיימא עביד, אלא תופר "אוכלין" דאינם לקיימא ואינם לימים רבים ולכן שרי, והוא הדין בנקב שבחבית אי"ז תיקון גדול אלא תיקון כל דהו וכמש"כ לעיל דהרי הכלי קיים ולכן אינו נחשב לתיקון לימים רבים, וכמו שהרחבנו לעיל.

מליאה, וכל מה שהיא טורחת הוא לכבוד פת שהיא אוכלת לכבוד יו"ט.

והבי נמי האי דהשחזו בטוב עד שנעשה כלי לימים רבים, כל ההשחזה הוא עושה לכבוד יו"ט, ולא שייך כאן השחזה של חצי סכין או מקצת רק לכבוד יו"ט, דכדי שהסכין יחתוך טוב לכבוד יו"ט צריך להשחזו כל הסכין, וכמש"כ.

ולא דמיא לקצירה וטחינה שדרכם לקצור ולטחון הרבה ביחד, ומאי אהניא ליה לשבח כשקצר הרבה ביחד, הא אין משביח יותר כשקוצר או טוחן הרבה ממה שטוחן או קוצר מעט <sup>ה</sup>.

וע"כ דהר"ן לא ס"ל כן, אלא יש כאן הגדרה אחרת ב"ימים רבים", והיינו דעל אף שצריך הכל להיום, מכל מקום כיוון שהמלאכה בעיקרו נעשה לימים הרבה אסור, וכמש"כ הר"ן בהדיא בתו"ד "ואף לקיטת פירות הנפסדים (פ"י) שאינו לקטם לימים הרבה שהרי נפסדים ביותר מיום אחד) כתותים וענבים אסור, לפי שהלכו אחר רובה של לקיטה שאינה ליומה".

ולפ"ז יש כאן ויכוח <sup>ב</sup> בכוונת האיסור של "ימים רבים", דלהקרבן נתנאל הכוונה הוא, משום שבדרך כלל

ה. אמאי נחשב עשיית כלי לצורך ימים רבים והא הכל נצרך לו להיום

ועוד יש לנו להקשות על סברת הר"ן, דהרי בקצירה וטחינה ברור הדבר שמלאכה זו דרכו לעשות לימים הרבה שהרי דרך האדם לקצור כל שדהו ביחד ולבצור כל ענביו ביחד, אך כאן היכא שאין לו כלי כלל, וכדי שיוכל לעשות האוכל נפש המותר לצורך היום חייב לעשות כל הכלי.

וא"כ אי"ז כדרכו לעשות לימים רבים, דהא ע"כ צריך עשיית כל הכלי להיום, כדי שיוכל לעשות בו מלאכת אוכ"נ, ומה היה בידו לעשות, הא אי אפשר בעשיית חצי מלאכה או מלאכה מועטת בעשיית הכלי, דהרי אילו לא יעשה כל הכלי לא יוכל להשתמש בו היום כלל למלאכת אוכ"נ.

ועיין בקרבן נתנאל (פ' אין צדין סי' י" ס"ק ק) מה שביאר באמת בדברי הרא"ש הנ"ל דלא ס"ל כהר"ן, אלא דגם במשחזות של אבן התיר ר' יהודה, והיינו משום דדמי לממלאה אשה כל התנור פת אפילו אי"צ אלא לפת אחד (ביצה דף י"ז ע"א), כיוון שהפת נאפית יפה כשהיא

ה. אך עיין בקהילות יעקב (סי' כ"א סק"ב) שהשיג על דבריו דלא דמי כלל למילוי התנור, דהתם עצם מלאכת האפיה הוא מלאכה ליומו ומה שמוסיף יותר ממה שצריך לו ג"כ מותר שהרי יש בו תועלת למה שאופה ליומו, משא"כ השחזות הסכין עצם פעולת ההשחזה נעשית בעיקרו לימים רבים.

דהא בקצירה וטחינה אין הכוונה שקצירת הרבה תבואה היא שאסורה ולכן גזרו גם כשקוצר מעט אטו שמא יקצור הרבה, אלא משום שהם מלאכות הנעשים בעיקרם לימים הרבה (ונחשב כמלאכת "איצר") אסור גם כשעושה מעט ליומו, וה"נ בעשיית כלי כיוון שהוא כהוא ולקצור שדהו בעיקרו לימים רבים אסור, אף שכל ההשחזה של עכשיו צריכה לו גם להיום.

ז. ובאמת בעיון בלשון הראשונים מוכח בהדיא כמש"כ הק"נ, דהרי הרא"ש כתב (פ"ג סי' א) "אלא רבנן הוא דגזור על הקצירה ובצירה וטחינה לפי שאדם רגיל לבצור כרמו כאחד ולקצור שדהו כאחד ולטחון הרבה בידו ולדרוך ענביו כאחד, לכן אסור כל אלו דדמי לעובדא דחול", הרי שתלה דבריו בריבוי המלאכה.

קוצר הרבה ולכן אף כשקוצר מעט גזרינן אטו יקצור הרבה, משא"כ להר"ן הכוונה ב"ימים רבים" הוא, משום דבעיקרו הוא נעשה לימים רבים ולכן אסור אף כשנצרך לו כולו להיום, וכמש"כ הר"ן בהדיא בתו"ד.<sup>1</sup>

ו. דעת שו"ע<sup>2</sup> באיסור עשיית כלי

ועיין בשו"ע<sup>3</sup> ר לעיל סי' תצ"ה בקו"א סק"ה שכתב להלכה כדעת הרמב"ן דטעם האיסור בהשחזת הסכין "הוא משום דאפשר בשאלה" דמצוי הוא, ודלא כהר"ן דאסר משום עשיית כלי.

אך עכ"פ כתב שם לאסור עשיית כלי ולא מטעם דעושה כלי דרכו לימים רבים כהר"ן, אלא דלעולם נחשב זה למכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט.

והיינו משום דהגדר של אפשר מעיו"ט אינו מעיו"ט ממש, אלא בזמן הקרוב ליו"ט והיינו גם כמה ימים קודם, שהרי אם אין לו כלי הנצרך לו ליו"ט

כבר יודע מזה זמן מה קודם יו"ט והיה יכול להכינו, ולכן נחשב לאפשר מעיו"ט ולכן אסור וכד' יהודה "א."

ולפי"ז פשוט אמאי אין להתיר כל מכשירי אוכל נפש, ואין חילוק באמת בין שום מכשיר כשעושהו מתחילה דבכל אופן שעושה כלי חדש לגמרי אסור ואין נפק"מ בין אי דרכו לימים רבים או לא.

והנה לפי מש"כ מצינו מח' גדולה אי במכשירין שייך האי איסורא של "דרכו לימים רבים" דהר"ן נקט דגם במכשירין נקטינן האי טעמא וא"כ גם במכשירין כל שדרכו לימים רבים אסור.

אך כאמור דעת שו"ע<sup>4</sup> דאין במכשירין הדין של "ימים רבים" ורק במלאכת אוכל נפש ממש מצינו זה האיסור של ימים רבים ולכן נאסרו כל המלאכות שקודם לישא, ולפי"ז כל מכשירי אוכל נפש מותרין, ואין חילוק בין תיקון מועט או תיקון גמור.<sup>5</sup>

משא"כ הר"ן כתב "שחכמים אסרו המלאכות הנעשות לימים הרבה כקצירה וטחינה וכי"ב" הרי בהדיא דתלה דבריו במה שעושה לימים הרבה ושינה מלשון הרא"ש שתלה בריבוי המלאכה והיינו בהדיא כהקרבן נתנאל.

י. והנפק"מ הוא בנידון דידן, דלהק"נ השחזות סכין דומה לריבוי בשיעורין באפיה, ולכן אף אם עושה מרבה בפעולה שזהו לימים רבים, עכ"ז כאן מותר דדומה לאפיה. אך להקה"י הנ"ל כל דין דימים רבים אינו משום ריבוי הפעולה במעשה שעושה עכשיו אלא משום שעיקרו של עצם הפעולה הוא לימים רבים.

יא. עיי"ש בקו"א שדן לפי"ז מה יהא הדין באבד הכלי, דהרי עכשיו צריך לעשות כלי חדש לגמרי ואין כאן הכלי כדי לתקנו, וא"כ כיוון דעושה כלי חדש לגמרי הרי אם נלך בתר עיקר המלאכה הרי הוא מלאכה שיכול לעשותה מעיו"ט, וא"כ גם כאן אפי' שנאבד הכלי ולא היה יכול לדעת ולא היה יכול לעשות מעיו"ט, מ"מ הרי לא אזלינן בתר מעשה זו ממש אלא בתר עיקר המלאכה.

או דילמא כיוון דכאן המעשה שונה מכל עשייה חדשה של כלי, דהרי סברת שו"ע<sup>6</sup> ר הוא דכל כלי נחשב ליכול לעשותה מעיו"ט, כיוון שהיה יודע שיצטרך לכלי א"כ היה יכול לעשותה אף שבוע קודם, אך כאן לא היה יודע שיאבד, ועיי"ש שנשאר בצ"ע.

יב. ועיין לעיל אות ב' מה שהרחבנו בדברי הרא"ש דא"כ אמאי לא נתיר כל מלאכת אוכ"נ שקודם לישא מטעמא דהוי בכלל מכשירין. ולשו"ע<sup>7</sup> ר יקשה ביותר, דהרי במלאכת אוכ"נ נקט טעמו של

**ובתב** הר"ן "ולא דמי לליבון רעפים דאסורין לעיל, דהתם תיקונו של כלי קודם לתשמיש שמשמש בו, אבל כאן בשעת תשמישו הוא שמתקן לתשמישו".

דהיינו דכאן מיד לאחר שמצננו הוא אופה בו הפת, וא"כ על אף שהצינון מחזקו להתנור, מ"מ כיוון שבשעת הצינון הוא אופה הפת לא נחשב לעשיית כלי<sup>2</sup> (עיין מחה"ש סי' תק"ז סק"א שכיוון שמיד לאחמ"כ הוא אופה בו הפת נחשב כבשעת הצינון משא"כ בליבון הרעפים החיסום נעשה זמן רב קודם לתשמישו).

**ועיין במשנ"ב** (סי' תק"ט סקכ"ה) שהביא דין זה באופן שצריך ללבן הכלי בליבון קל, ובכהא"ג כשיתחמם שיחא יס"ב ע"י הליבון, יוכל לצלות עליו ביצה וכד', בכהא"ג אע"ג דכשמלבן הכלי הרי יוכשר הכלי (מבליעות היתר דסגי בליבון קל) עכ"ז כיוון דהוי לצורך אוכל נפש שיוכל מיד לצלות עליו, אינו נחשב לעשיית כלי לר' יהודה י".

**אלא** דזה צריך לדעת דלדעת שועה"ר דין זה כמעט שאינו נוגע, דהרי כתב דעשית כלי חדש נאסר משום דלעולם נחשב לאפשר מבעו"י, כיוון שהיה יכול לעשותו הרבה ימים קודם, ורק כנאבד נשאר בצ"ע.

**ואולם** בתיקון כלי ישן, בזה ס"ל לשועה"ר דהיכא דלא היה אפשר מבעוד יום בזה שרי אף תיקון גמור, וזהו דלא כר"ן ודלא כמשנ"ב דנקט כהר"ן וסיעתו עיין בביאורו"ל.

ז. היתר עשיית כלי באופן שעושה עמו אוכ"נ

**עוד** היתר אחד מצינו גם להר"ן דאסר עשיית כלי ביו"ט, דרבגמ' דף ל"ד ת"ר התנור והכיריים וכו' אין מפגיין אותן בצונן (פי' לאחר היסקן אין מצננין אותן) כדי לחסמן (שמתקשין ע"י צונן והוי תיקון מנא) ואם בשביל לאפות שרי (פי' ואם מפגיין בצונן כדי שיוכל לאפות בו ולא ישרף הפת מחומו הגדול שהוסק בו מותר).

הר"ן דהוי מטעם דדרכו לימים רבים, וא"כ אי במכשירין אין את זה הטעם א"כ פשוט דצריך להתיר מטעם מכשירין, ועיי"ש מה שכתבנו ליישב בשם הגרש"ז אורבאך זצ"ל.

ועוד צריך ביאור דאי נימא דבאמת יהא מותר מלאכות שקודם לישא מטעם מכשירין, א"כ לא יהא היתר אלא דווקא בא"א מבעו"י, ושינוי לא יועיל כמו באוכ"נ, דהרי ההיתר מטעם מכשירין הוא, וכן צ"ב אי יהא הלכה ואין מורין כן בזה, אך אפשר דכיוון דקרוב לאוכ"נ הוא יהא מותר אי נימא דיש היתר מטעם מכשירין. אך כאמור הפוסקים כבר כתבו דאין להתיר מטעם מכשירין.

יג. ועיין במ"א סי' תק"ז סק"א שהביא דברי הר"ן אלו ובמשנ"ב שם סק"ל הביאו ג"כ, ואולם בשועה"ר השמיטו, וצ"ע.

יד. וחזינון מכאן שעל אף שנעשה עי"כ עוד מלאכה צדדית שאינה לצורך או"נ דהיינו ליבון והכשר הכלי, לא אכפת לן כיון שמלאכה אחת הותרה לצורך אוכ"נ (דהיינו חימום הכלי) לא איכפת לן במה שנעשה מאליו ועל אף שלא נצרך לאוכ"נ, ודלא כמשנ"ב לעיל (הערה 4) משועה"ר בקו"א סי' תק"י סק"ד שכתב בהדיא דלא הותר בכהא"ג.

ואולם יש לדחות דהליבון לא הוי מלאכה ממש דהרי הא דהותר לעשות כן בהערמה כבר ביארו הפוסקים (עיין מג"א) דהוא מכיוון שהכשר הכלי לא נחשב למלאכה בפועל ממש, וא"כ אין לנו ראייה דמותר מלאכת אוכ"נ היכא שנעשה עי"ז עוד מלאכה ממש.

ולפי"ז אם נמצא אופן שבשעת עשיית הכלי יוכל מיד להשתמש בו עם אוכ"נ, לא יהא נחשב לעשיית כלי, אפי' להפוסקים דס"ל כהר"ן וסיעתו דנאסר עשיית כלי לר' יהודה.

[והעיר לי ת"ח אחד מבי מדרשא, דאפשר שדין זה נפוץ בינינו דהיינו אם רוצה לפתוח פקק מתכת של בקבוק ביו"ט, דזה נאסר להרבה פוסקים בשבת (עיין שש"כ פ"ט ס"ב ובהערות שם), צ"ע דאפשר שגם להאוסרים יהא מותר ביו"ט, ומטעם דבכהא"ג שבשעת התיקון שחל עליו שם כלי זהו גם תשמישו של האוכ"נ שהרי כך יכול להשתמש בו בשביל האוכ"נ שרוצה בו מיד וא"כ לא יהא נחשב לעשיית כלי.

אך זה אינו, דהרי האיסור בפתיחת פקק מתכת הוא דמכיוון שמפרידו מהטבעת הנשאר נחשב שעשה הפקק לכלי ולא הבקבוק, ובפקק הרי אינו משתמש לצורך אוכ"נ, ולכן נראה דאין להקל מטעם זה אלא כדלקמן].

ח. פתיחת פקקים וקופסאות שימורים ביו"ט ומכלל האי שמעתתא נראה, דאין לאסור פתיחת פקקים או קופסאות שימורים ביו"ט אף להאוסרים בשבת, ודווקא אם לא היה אפשר מבעוד יום.

א. דהרי לדעת שועה"ר אין ההלכה כהר"ן, ולכן עשיית כלי ביו"ט שרי ככל מכשירין היכא דלא היה אפשר מבעוד יום. (ורק עשיית כלי מתחילתו אסור וכאן אין זה מתחילתו).

ב. וגם לדעת המשנ"ב (בביאור"ל) דנקט כדעת הר"ן דעשיית כלי אסורה ביו"ט, מ"מ דעת המשנ"ב כהפמ"ג דתיקון קטן לא נחשב לעשיית כלי, וכאן כיוון שצורת הכלי קיים ורק יש כאן תוספת צדדית כשפותחו, א"א לחושבו לעשיית כלי ממש (והוא כמש"כ לעיל בהערה ז').

ולכן היכא דלא היה אפשר מבעו"י מותר אף להאוסרים בשבת, ומ"מ אין מורין כן לרבים, וכמש"כ הרמ"א בס"א בכל מכשירי אוכ"נ.



אך מדברי הר"ן חזינן בהדיא דשרי, דהא מתיר להפיג התנור לצורך אפית הפת אף שע"ז מתחכם התנור והוי תיקון מנא דהיינו עשית כלי. ואולם עיי"ש בסוגיא דדעת תוס' דהפגת התנור הותר מטעם דלא הוי חסימה ודאי או חסימה גמורה משא"כ היכא דיש חסימה בוודאי אסור. ואפשר"ל דביסוד זה נחלקו הראשונים אי שרי לעשות מלאכה אף שע"ז נעשית עוד מלאכה שאינה לצורך יו"ט.

ועיין עוד בזה בפמ"ג סי' תקי"א סק"ח, ובאמרי בינה יו"ט סי' י"א, ובשו"ת להורות נתן ח"ג סי' כ"ט, ואין להאריך דרחב ועמוק הוא עד למאד ועוד חזון למועד.

זו. וכן כתב באגרו"מ או"ח סוסי' קכ"ב להתיר, וכתב דהיכא דלא ידע מבעו"י אף מורין כן לרבים, ואולם עיין בשש"כ (פ"ט הערה 3) שכתב לאסור להאוסרים לפתוח בשבת הוא הדין שאסור לפתוח גם ביו"ט, ועיין לעיל הערה 7 מש"כ לבאר דאין לאסור כאן.

## הרב פינחס אברהם מייזערס

מח"ס שו"ת דברי פינחס

אב"ד האג והגליל יצ"ו

## האם מברכים שהחיינו על ראיית חבריו - ומהו לברך אחר הסגר ימי נגיף הקורונה

ע"ד השאלה האם מברכים שהחיינו על ראיית פני חבריו כשלא התראו יותר משלשים יום, וגם אם לברך כשלא התראו מחמת הכרח בריאות, כגון השתא שלא נפגשו כמה חדשים ויותר מפני הסגר בית המדרש בפקודת הרשויות להישמר מהתדבקות נגיף קורונה, ואחר פתיחת בתי כנסיות ובתי מדרשות וישיבות ושאר מקומות שמחו הרבה אנשים לראות חבריהם וקרוביהם שלא התראו באותו זמן, האם ראוי לברך כדין הרואה את חבריו אחר שלשים יום. וזוהי הלכה פסוקה שיש בה כמה חלוקים אבל הלכה למעשה הדברים ברורים ופשוטים כביעתא בכותחא כמו שיראה המעיין.

לברך דוקא שהחיינו אף שיש אחרים שנהנים בראייתו אינו מברך הטוב והמטיב, לפי שאינה טובה אלא שמחת הלב בלבד כמו שכתב בלבוש שם סעיף א', והחילוק הוא בכדי לברך הטוב והמטיב צריך שתהי' תועלת לשניהם ולא מועיל הנאה סתם. וכן פסק בשו"ע הרב לוח ברכת הנהנין פי"א סעיף כ"ב. ולפי הב"ח אחר שנים עשר חודש שמברך מחי' מתים אין לברך גם שהחיינו, כמו מי שמברך הטוב והמטיב שאינו מברך שהחיינו, שבכלל הטוב והמטיב הוא. אבל מהרש"ל בהגה"ט כתב אם רואה חכם שחביב עליו ושמח בראייתו שמברך עליו שהחיינו או מחי' מתים מברך גם שחלק מחכמתו ליראיו בהדי דחזינן, כי ברכה זו אינה בכלל ברכת שהחיינו כמו הטוב והמטיב. ואף שכתב בבאה"ט סק"א בשם שו"ת פנים מאירות ח"א סי' ס"ו שאין צריך לברך מחי' מתים בשם ומלכות מפני שנוסח זה בתפלת עמידה ללא הזכרת מלכות. אבל במגן גיבורים

הרואה חבריו אחר שלשים יום

(א) קי"ל בש"ס ברכות נ"ח ע"ב ורמב"ם פ"י מהל' ברכות ה"ב וטור ושו"ע או"ח ריש סי' רכ"ה הרואה את חבריו לאחר שלשים יום אומר שהחיינו ואחר שנים עשר חודש מברך מחי' המתים, והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו. וביאר מהרש"א הטעם שתקנו חז"ל לברך ברכת מחי' המתים לפי שאדם נידון בר"ה לחיים כמו שמצינו בר"ה ט"ז ע"א, וכשרואהו אחר שנים עשר חודש שעבר עליו יום הדין מברך מחי' המתים שניצל מדין מיתה בר"ה. ומקור הדין לברך דוקא בחביב עליו ולא לכולם הוא בתוס' שם ד"ה הרואה, ותרי"י מ"ג ע"ב, והרא"ש פ"ט סי' ט'. וכן כתב תלמיד הרשב"א בצרור החיים דרך שני סי' כ' שלפי הירושלמי צריך דוקא חבריו החביב עליו, וליתא בירושלמי שלפנינו, אבל הראשונים כתבו בלשון דומה שצריך דוקא חבריו החביב עליו. וכתב במג"א ופמ"ג סק"א מהב"י בשם תשו' הרשב"א ח"ד סי' ע"ו

בגד חדש כמו שכתב בשו"ת מהרש"ג ח"א יו"ד סי' צ"ה בימינו אין מברכים שהחיינו על בגד חדש שאין בו שמחה כל כך, מ"מ מעיקר הדין לפי רוב פוסקים הוא בגדר ברכת רשות. ובפרט לשיטת הב"ח או"ח סוף סי' כ"ט שאין בזה משום ספק ברכות להקל, כי העיקר תלוי בשמחת הלב. וכן דעת הא"ר סי' כ"ב סק"ב שהוכיח מלשון הגמרא כדבריו. ואף שאין לכל אדם שמחה גדולה ויתירה באכילת פרי חדש, ולכך ישנם מקילים שלא לברך על פירות שהחיינו אלא בזמנים מיוחדים, אבל מאחר שתקנו חז"ל לברך עליהם מצד שמחת הלב, ממילא מברך על דעת חכמים. ובספר קושיות לאחד מן הראשונים שנדפס לפני כמה שנים מכת"י גנוז לאחד מגדולי הראשונים באשכנז בזמן תלמידי מהר"ם מרוטנבורג כתב בסימן של"ט טעם שקבעו לזה שלשים יום דוקא, כי בזמן פחות ממנו אינו חשוב לברך על השמחה, כמו שמצינו בכמה מצות שמברכים שהחיינו.

שיטת החולקים על דברי הב"ח

ג) אבל בשו"ת חתם סופר או"ח סי' נ"ה הוכיח מתשו' הרשב"א ח"א סי' רמ"ה היפך דברי הב"ח, וכן בשו"ת צמח צדק או"ח סי' ג' שדעת שו"ע ורוב אחרונים להחמיר בזה משום הכלל ספק ברכות להקל כמו שכתב הפמ"ג סי' רכ"ה בא"א סק"ט שאין לברך. ומכוון לשיטת שו"ת מהרי"ק שורש מ"ט שגם לענין שהחיינו אומרים ספק ברכות להקל. וכן כתב בב"י סי' רכ"ה בשם האגור סי' שי"ח, ושליה שער האותיות אות ק', ובאה"ט יו"ד סי' כ"ח סק"ב, ופר"ח שם סק"ה, ושו"ת טוב טעם ודעת תליתאה סי' צ"ח, ושו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' שע"ד, ודעת תורה סי' רכ"ה אות א' מכמה פוסקים. אבל

אלף המגן אות ב' דחה דבריו לחלק בין אומר ברכה הסמוכה לחברתה כמו בעמידה לבין אומר ברכה בפני עצמה, שאז אינה שונה מכל הברכות שמברכים בשם ומלכות. כך שיוצא בעיקרו של הדין שמברכים ברכה זו בשם ומלכות, בתנאי שחבירו חביב עליו הרבה ושמח בראייתו יותר מאופן הרגיל, כמו שכתב בעל המ"ב בשעה"צ סי' רכ"ה סק"ג לגבי חולה שהבריא מסתברא בודאי שיש לברך כי השמחה יותר.

יש כמה חלקים בברכת שהחיינו

ב) ובכדי להבין הדין הזה צריך לדעת שיש שלשה סוגים שונים בגוף ברכת שהחיינו, והם ראשון ברכת שהחיינו לזמן מיוחד כמו יום טוב ומועדים הבאים מזמן לזמן ומצות מיוחדות שלכך נקראת ברכת הזמן, ושני ברכת שהחיינו על פירות המתחדשים משנה לשנה שמברכים על זמנם החדש, ושלישי ברכת שהחיינו על קניית כלים חדשים ובגדים חדשים שמברך על שמחת לבו, ובכללם ראיית חבירו לאחר שלשים יום, שאם חביב עליו הרבה זוהי שמחה גדולה. אבל חילוק יסודי בין הברכות הוא שברכת זמן על יו"ט ומצות בגדר חובה כמו שמצינו בעירובין מ' ע"ב, ואילו ברכת שהחיינו להודאה ובכללה על פירות ובגדים חדשים, שתלוי בשמחת הלב, אינה חובה אלא רשות על דרך שכתב הרמ"א ריש סי' רכ"ג מתשו' הרשב"א ח"א סי' רמ"ה. ואף שמנהג רוב ישראל לברך על פרי חדש כמו חובה כמו שכתב בערה"ש אות א' ומ"ב סק"ט לזוהר שלא לבטל אותה ברכה, וכן דעת החיד"א בברכ"י שיו"ב סי' רכ"ה אות ב' בשם כמה ראשונים, ובפרט לשיטת הסמ"ק בהגהות סי' קנ"א אות כ"ט שברכת שהחיינו על פרי חדש היא חובה, ולא דומה לברכה על



ע"א, ופרדס שער הראי' ד"ה גרסינן, ותוס' ברכות נ"ט ע"ב ד"ה ורבי, ופסקי הרי"ד ברכות נ"ט ע"ב, וראבי"ה ח"א הל' ברכות סי' קמ"ו, ורוקח הל' ברכות סי' שמ"א, ואשכול הל' ברכת הודאה ל"ב ע"ב, ורא"ש ברכות פ"ט סי' ט"ז, וטור או"ח סי' רכ"ג, ושו"ע שם סעיף א'. אבל בד"מ אות ד' כתב משו"ת הרשב"א ח"א סי' רמ"ה ברכות אלו אינן חובה מ"מ יש לברך עליהם והמיקל שלא לברך בספק לא הפסיד. ובחדושי הרשב"א ברכות ס' ע"א כתב שהי' נראה לו לפסוק כלישנא קמא מספק ברכות להקל בדרבנן, וגם ברייתא דר"מ ור"י בסתם לפי לישנא קמא, ואם כן קנה וחזר וקנה לא מברך, אבל אחר שראה שפסקו הראשונים כלישנא בתרא הסכים עמהם, וכן משמע ממאירי שם.

והמעייין בלשון הרמב"ם פ"י מהל' ברכות ה"א יראה שכתב כמו לישנא קמא, ותירץ בכסף משנה כי פשוט הברייתא כלישנא קמא, אם כן לא שייך להתיר כל שאין צריך לברך. אבל מדברי הרא"ש ברכות פ"ט סי' ט"ז ותשו' הרדב"ז ח"ג סי' תי"ב מוכח שהכל לפי האדם מה שחשוב לו מפני שתלוי בשמחת הלב, וראי' מנדרים מ"ט ע"ב רב יהודה מברך ברוך שעטני מעיל לפי שהי' חשוב בעיניו לרוב עניותו. אבל בכל בו סי' פ"ז כתב שצריך שיהיו בגדים חשובים שיהי' לבו שמח בהם קצת, וכן לשון כמה ראשונים. ומכוון לתוס' ברכות נ"ט ע"ב ד"ה ורבי לברך דוקא על בגדים חשובים כמו בית חדש, אבל בגדים שאינם חשובים אין לברך. וכתב בתה"ד סי' ל"ז מאחר שכל המחברים סתמו שאין לברך על בגדים בלתי חשובים, אין לתלות הדבר לפי האדם כסברת הרא"ש, ובפרט לשיטת רב שרירא גאון בתוס' סוכה מ"ו

בשו"ת הריב"ש סי' תק"ה ושו"ת הרדב"ז ח"א סי' שי"ט כתבו שאין בדין הזה מחלוקת לילך בו להקל שלא לברך, מפני שלא נתקנה ברכה זו אלא על השמחה, אף שמשמע מלשון הרדב"ז ח"א סי' שצ"ה שאין להקל בספק ברכת שהחיינו. וכן מוכח להדיא משו"ת מהרי"ל סי' קפ"ג, אף שיש לחלק בין ברכה על פרי חדש לברכה על ראיית חבירו. ובשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' כ"ה כתב שגם לשיטת הב"ח אין להקל בספק רק במקום שיש בודאי שמחה, והספק רק אם ברכה זו חיוב או רשות, שאז לפי הב"ח יכול לברך, אבל בשאר ספק גם לדעתו אין לברך.

**ולענין ספק ברכות כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ט"ו שקיבל מרבתי' שיש להקל אפילו נגד דעת הב"י בשו"ע משום חומר איסור ברכה שאינה צריכה, ושב ואל תעשה עדיף. וכן כתב בשו"ת אהל יצחק או"ח סי' ג', ושו"ת דבר משה ח"ג או"ח סי' י"ד, ושו"ת לב חיים ח"א סי' ק', ושו"ת מכתב לחזקיהו סי' ג', ושו"ת אור לי סי' ל"ו, ושו"ת זבחי צדק ח"ג סי' קל"ט, ושו"ת רב פעלים ח"ב סי' כ"ח. וראה מזה עוד בשו"ת כתב סופר או"ח סי' כ"ו, ושדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות סי' א' אות ה', ושו"ת מהרי"ץ ח"א סי' א', ושו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' ל"א, ושו"ת יחזה דעת ח"ה סי' ל"ו, ואוצר מחמדים ח"ג סי' ט' אות ב', והלכה ברורה ח"א סי' רכ"ה אות א' עש"ה.**

**אם ברכת שהחיינו חובה או רשות**

ד) ויש להביא סמוכים משיטת רוב ראשונים שהלכה כר"י בברכות נ"ט ע"ב קנה כלי חדש וחזר וקנה מברך שהחיינו. וזוהי דעת הרי"ף ברכות מ"ד

הבאה מזמן לזמן כמו סוכה ומגילה, ומצוה שאדם קונה, ושתהי' מצוה שאינה תדירה דומה למצוה הבאה לפרקים. אלא שהוסיף אם לא בדרך בשעת עשיית הסוכה יכול להשלים בשעה שיוצא ידי חובת המצוה. ומקורו בסוכה מ"ו ע"א, ותוספתא ברכות פ"ט הט"ו, ותוס' מנחות מ"ב ע"ב ד"ה ואילו, ונמק"י הל' ציצית י"א ע"ב.

**ובתש"ו** הרמב"ם סי' קמ"א כתב שתנאים אלו למדנו מתוספתא אלא שבניגוד לתוספתא לא דיבר ממי שעשה מצוה חדשה אלא ממי שקנה חפץ של מצוה שמברך כמו בגד חדש, ואילו תנאי השלישי מצוה שאינה תדירה למד מברייתא מהקרבן קרבן מנחה, ולכן מברך בפדיון הבן. ומדבריו יוצא מי שיש לו זוג תפילין וקנה זוג נוסף צריך לברך כמו שכתב בשו"ת הרדב"ז החדשות ח"ח סי' ה'. אבל הרוקח הל' ברכות סי' שע"א דחה סברתו מי שקונה מצוה מברך עלי' ולמד מברייתא שהעיקר שנתחנך לעבודת הזמן, כלומר שהולכים אחר השמחה בזמן שהתחדש, שזה לפי הנאת האדם. אבל במג"א סי' רכ"ג סק"ה כתב שאין לברך כשיטת רב שרירא גאון כל שלא בא מזמן לזמן, ואף שלפי הפמ"ג בא"א שם סק"ה יכול לברך ללא שם ומלכות, אבל מלשון שו"ע לא משמע כדברי התוס' שלפנינו. אבל בט"ז סי' כ"ב סק"א וא"ר ועולת תמיד שם כתבו לברך שהחיינו בתפילין כמו שכתב בשו"ת הרדב"ז ח"ח סי' ה', וכן דעת הרמ"א יו"ד סי' כ"ח סעיף ב' וחכ"א כלל ח' סעיף ד' לענין כיסוי הדם מצוה בפעם ראשונה מברך שהחיינו. אבל החיד"א בברכ"י סי' כ"ב אות א' ופמ"ג במ"ז סק"א כתבו מי שאינו מברך יש לו על מי לסמוך. ולפי הלבוש ריש סי' כ"ב וש"ך יו"ד סי' כ"ח סק"ה ובאה"ט סק"ב

ע"א ד"ה העושה שאין לברך על כלים חדשים. אבל הב"י בסעיף ג' סתם כדברי הרא"ש אם הוא עני ושמח בו מברך, מיהו הרמ"א חלק שלא לברך כדברי תה"ד. וכן במ"ב סקט"ז מכר וחזר וקנה אף שמתחלה לא השתמש בהם אינו מברך מפני חסרון השמחה. לפי זה יוצא שעיקר הספק מצד שמחת הלב ול"ה חובה מתחלה אלא רשות בניגוד למצות חובה.

**שלשה תנאים כדי לברך שהחיינו**

**ה)** ושונה הדין לברך שהחיינו על מצות שהקשו תוס' סוכה מ"ו ע"א ד"ה העושה למה יש מצות שתקנו לברך שהחיינו כמו סוכה ולולב, ויש מצות שלא תקנו לברך כמו ציצית ותפילין, וכן מצינו שמברך שהחיינו על פדיון הבן משא"כ על מילה, וכן מברך על מגילה ולא על הלל. ונראה שמצוה שיש בה שמחה תקנו שהחיינו כמו בברכות נ"ד ע"א מברך על כלים חדשים, וכתבו בשם רב שרירא גאון שלא סומכים על זה מפני מסקנת הגמ' בעירובין מ' ע"ב שצריך דבר הבא מזמן לזמן, וקשה מפדיון הבן. ואף שאין להקשות מתוס' לתוס' שהיו בעלי תוס' שונים, אבל בתוס' מנחות מ"ב ע"ב ד"ה ואילו כתבו בשם רב שרירא גאון להיפך, אבל כבר כתב מהרש"א שם כי גירסא הנכונה היא כמו בתוס' שלפנינו בסוכה. וכן כתב בשו"ת תה"ד סי' ל"ו, וסמ"ג עשין כ"ז בשם רבינו שמשון. וכן כתב ברמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ט מצוה שהיא מזמן לזמן כמו שופר וסוכה ולולב ומגילה וחנוכה, וכן כל מצוה שהיא קנין לו כמו ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצו' בכל עת כמו מילה ופדיון הבן מברך שהחיינו. ומדבריו יוצא שיש שלשה תנאים בכדי לברך שהחיינו, והם מצוה

אין לברך אלא על מצוה שיש בה שמחה יתירה או שבאה מזמן לזמן עש"ה.

טעם שאין נוהגים לברך על חבירו

(ו) ומעתה נחזור לשאלת ברכת שהחיינו לראיית חבירו שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו, שהוא קצת דומה לדין בגד חדש ופרי חדש שיש הנאה רבה ושמחת הלב, מ"מ כתבו גדולי הדורות כי בימינו לא נהגו לברך על ראיית חבירו אפילו אחר זמן רב. וכמה טעמים נאמרו בו, בעיקר מפני התגברות החנופה בעולם שיש מי שנראה כאוהב והוא אינו, וצריך חביב עליו הרבה ומאן מפס אם הוא כך, ובעו"ה ערבה כל שמחה ואין אדם שמח בחבירו, ומשום לא פלוג לא העמידו המנהג לפי הדין כי אלו שאינם בחביבות עם השני יתביישו שלא לברך וירצו להראות שגם הם שלימים ויברכו שלא כדין ויתרבו ברכות לבטלה, ולכן בטלו ברכה זו. וכן כתב במנהגי יוסף אומץ אות תנ"א, וחסד לאלפים לפל"י סי' רכ"ה אות ט"ו, ואשל אברהם בוטשאטש סוף סי' ר"ל, ושלחן הטהור סי' רכ"ה אות ב', וברכת הבית שער כ"ד אות א', ובן איש חי ש"א עקב אות י"ג, ונמוקי אור"ח סי' רכ"ה אות ב', ולקוטי מהרי"ח דיני שהחיינו עמ' רע"ד, ושערי הלכה ומנהג ח"א סי' קי"ב, והליכות שלמה פכ"ג אות י"ב, ואהלך באמיתך פט"ו אות ט"ז. וראה מזה בשו"ת תעלומות לב ח"ג לקוטים אור"ח סי' כ"ד, ושו"ת הר צבי ח"א סי' קט"ו, ושו"ת דברי שלום אור"ח ח"ב סי' צ"ג, ושו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' ק"ד, וירחון האוצר גליון י"ג עמ' קמ"ו. והוא הדין לענין ברכת מחי' המתים שלא שמענו מעולם שמברכים ברכה זו כמו שכתב הבן איש חי ש"א עקב אות י"ג מפני שאין דעת

הבריות נוחה לברך עליהם מחי' המתים.

מיהו יש אופנים שמברכים כגון שהוא חבירו הקרוב או רבו ואביו או משפחתו שהי' במצב של סכנת חולי או ענין אחר, כמו שכתב במנהגי יוסף אומץ אות תנ"א, וברכת הבית שער כ"ד אות א', וברכת יוסף ח"ב קנ"ד ע"ב, ולקוטי מהרי"ח דיני שהחיינו עמ' רע"ד, ושו"ת שבט הלוי ח"ה סי' כ"ד. וכן כתב בדרכי חיים ושלום אות רנ"ו שאפשר לברך אם מרגיש שמחה עצומה. וכן כתב בהליכות שלמה פכ"ג אות י"ב עובדות מגדולי ישראל שברכו שהחיינו על ראיית בנם לאחר זמן רב, הגם שכתב שם שיש עצה ליקח פרי חדש לברך עליו שהחיינו ולצאת הדין הזה. וכן משמע מדברי כף החיים סי' רכ"ד אות י"ט. מיהו יש גם עובדות מגדולי ישראל שבירכו שהחיינו בשם ומלכות ללא שאלה כמו שכתב בשו"ת משנה שכיר ח"א סי' ס"ח, ושו"ת הר צבי אור"ח סי' קט"ו, ושו"ת יין הטוב סי' מ"ח עש"ה.

אם ברכת ראיית חבירו נוהג בימינו

(ז) אח"כ ראיתי בשו"ת יחווה דעת ח"ד סי' י"ז שהסתפק בשאלה זו אם הדין שהרואה את חבירו לאחר שלשים יום מברך שהחיינו נוהג בזמן הזה, וכתב אף שהלכה רווחת בברכות מ' ע"ב כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, וכן כתב הרמב"ן בתוה"א שער ההודאה ט"ו ע"א, והרא"ש בתשו' כלל ד' סי' ג', והחיד"א בברכ"י שיו"ב סי' רכ"ה אות א', והגרי"ט בערך השלחן סי' רכ"ה אות ג', שלא כדברי שו"ת פנים מאירות ח"א סי' ס"ו לברך מחי' המתים ללא שם ומלכות. וגם לפי שו"ת הלק"ט ח"א סי' ר"כ אם קיבל מכתב מחבירו בתוך שנים עשר חודש אין לו לברך עליו אף שלא

ראהו, וכן כתב בברכ"י שם אות ג' בשם זקינו בעל חסד לאברהם, דלא כמו שכתב בשו"ת משפטי צדק או"ח סי' כ"ט שקבלת מכתב בתוך שנים עשר חודש אינו מוריד ממנו חובת הברכה.

**אולם** במ"ב סי' רכ"ה סק"ב כתב מחמת מחלוקת הפוסקים בכה"ג ספק ברכות להקל. ולכן סיכם להלכה אם לא ראה חבירו שלשים יום וחביב עליו מאד, והוא הדין לאביו ורבו או אחד מקרוביו ששמח בראייתם ביותר, מברך שהחיינו בשם ומלכות, אפילו שהי' אתם בקשר בתוך אותו זמן. ומי שלא ראה חבירו החביב עליו מאד ושמח בראייתו במשך שנים עשר חודש, ולא הי' לו עמו שום קשר במכתב וכדומה, וגם לא שמע מאנשים אחרים ששלום לו, מברך עליו בשם ומלכות ברכת מחי' המתים. וגם בפסקי בושם פי"א אות י"ז כתב אף בימינו מברכים ברכת שהחיינו על הרואה את חבירו החביב לו ביותר לאחר שלשים יום ושמח בראייתו כפשטות הלכה פסוקה. וראה בשו"ת יוסף אומץ סי' נ"ו, ושו"ת פעולת צדיק ח"ב סי' רמ"ו, ושו"ת שער שלמה סי' ק"ג, ושו"ת ים הגדול סי' כ"ד, ושו"ת ישכיל עבדי ח"ח או"ח סי' כ"ה, ושו"ת יביע אומר ח"ה סי' י"ט, ושו"ת יחוה דעת ח"ז סי' ל"ג, ושו"ת אבני ישפה ח"ד סי' ל"ה, ושו"ת אז נדברו ח"ד סי' ל"ה.

מנהג בבעלזא שלא לברך בשו"מ

ח) ומובא בקובץ אור הצפון גליון י"א עמ' כ"ד כשראה כ"ק מרן מהרי"ד מבעלזא זצ"ל אחר מלחמה הראשונה אחותו הרבנית ממאקרוב ע"ה בירך שהחיינו בשם ומלכות, אחר שלא התראו הרבה שנים ושמח מאד לראותה. אבל זה הי' מקרה נדיר כי לרוב לא נהגו לברך

ברכה זו, רק המנהג להודות להשי"ת על שזכינו להתראות זה עם זה, וכעובדות ידועות עם חסידים שעלו לא"י אחר המלחמה ונכנסו לכ"ק מרן מהר"א זצ"ל, שתיכף עם כניסתם הרגיש בהם כי בדעתם לברך שהחיינו על שזכו לראות שוב פני קדשו, ולכן עוד בטרם הספיקו להתחיל בברכה הי' אומר להם בשם אביו כ"ק מרן מהרי"ד זצ"ל שהמנהג אצלינו שלא לברך שהחיינו, רק לומר בלשון געלויבט השי"ת אז מען זעהט זיך, כלומר ת"ל שמתראים. והמנהג הזה מכוון למה שכתב בברכת הבית שער כ"ד אות א' ובשו"ת בית ישראל ח"א סי' ל"ג ועוד ספרים עצה לומר בלשון אשכנז ברוך ה' שמתראים. וכן מובא ברשומים בשמך ח"א עמ' שיי"א ובתולדות ויחי יוסף ח"ב עמ' נ"ח כשהגיע הגה"צ בעל ויחי יוסף זצ"ל אב"ד פאפא אחר המלחמה לא"י ונכנס אל כ"ק מרן מהר"א זצ"ל לקבל שלום אחר כמה שנים שלא התראו הביע הוא רצונו לברך שהחיינו בשם ומלכות, אולם כ"ק מרן מהר"א זצ"ל ניסה להניאו מכך באמרו בשם אביו כ"ק מרן מהרי"ד זצ"ל שיוצאים ידי חובה במה שאומרים ברוך השם שמתראים, אבל הגה"צ מפאפא זצ"ל בסערת רגשותיו לא הי' יכול להתאפק ואמר למרן זצ"ל שאי אפשר לו שלא לברך, ואז הזדקף כ"ק מרן מהר"א זצ"ל באחת מכסאו ופניו פני להבים והתייצב על רגליו ותיקן את אבנטו, ואמר הגה"צ מפאפא זצ"ל ברכה בשם ומלכות בהתרגשות ובשאגת אדירה, וענה מרן זצ"ל אחריו אמן בכל כוחו. אותו דבר קרה עם הגה"צ מבראשוב זצ"ל אחר שהי' חולה והבריא ונכנס לכ"ק מרן מהר"א זצ"ל שבירך שהחיינו בשם ומלכות. ומכוון לדבריו בשו"ת אפרקסתא

של"ב שכך נהג הגה"צ דומ"ץ ויזניץ זצ"ל כשנכנס להרה"ק האמרי חיים זצ"ל אחר חוליו, ובשעת הברכה בכו כולם מהתרגשות. וכ"מ בזכר קדשו עמ' ש"נ מסורת כי הרה"ק רבי משה מראזוואדוב זצ"ל בירך שהחיינו על חתן אחיו הרה"ק האהבת ישראל זצ"ל. ומה שכתב בשו"ת רבי עקיבא יוסף ח"א סי' ע"ו שעדיף לברך בחשאי, אף שכתב בסמיכת חכמים ברכות נ"ח ע"ב להמתין מלברך עד שיגיע לחבירו שישמע הברכה ובוזה מראה לו חיבתו, אינו סתירה כי הכל תלוי במקומו ושעתו. אך המנהג הנהוג אצל רוב חסידים הוא לומר ברוך ה' שמתראים, ובוזה יוצאים עיקר חובת הברכה.

דעניא ח"ב סי' ל' עיקר התנאי לברך ברכה זו בשם ומלכות הוא שיהי' חביב עליו הרבה ושמח בראייתו, בפרט לשיטה שהיא רשות. וכן כתב בספר דבר חן עמ' פ"ב כשהלך אחר ההצלה מהמלחמה לקבל פני כ"ק מרן מהר"א זצ"ל ואחיו הגה"ק מבילגורייא זצ"ל, בהיותם בלבנון לפני הגעתם לשערי א"י, בירך שהחיינו בשם ומלכות, והם ענו אחריו.

ובן דיבר בקדשו הגה"ק מקלויזנבורג זצ"ל בשפע חיים פ' תולדות תשמ"ג אחר שחרור המלחמה בירך על כל יהודי שמצא ברכת שהחיינו בשם ומלכות. דומה לזה מובא בספר דבריו חיים וקיימים עמ' 10.

### המורם מכל האמור הלכה למעשה

**היוצא** להלכה: הרוואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר שהחיינו ואחר שנים עשר חודש מברך מחי' המתים והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו, כל שכן חולה שהבריא ולא ראהו והוא חביב עליו מאד שיש לברך כי השמחה יותר. ודומה לברכת שהחיינו על בגד חדש או פרי חדש, שעיקר הברכה להודאה על השמחה וההנאה. ונחלקו הפוסקים אם ברכה זו מכלל הברכות שהן חובה או רשות, ולפי רוב שיטות סומכים גם לענין שהחיינו שספק ברכות להקל. מ"מ בימינו נוהגים שלא לברך על ראיית חבירו, זולת אם הוא אביו או רבו וקרובו החביב אליו ביותר, בעיקר מפני התגברות החנופה בעולם שיש מי שנראה כאוהב והוא אינו, ומשום לא פלוג בטלו הדין כי אלו שאינם בחביבות עם השני יתביישו שלא לברך וירצו להראות שגם הם שלימים ויברכו שלא כדין ויתרבו ברכות לבטלה, הגם שאם מצרף פרי חדש לברך עליו בודאי עושה נכון. והוא הדין לברכת מחי' המתים, אף שמעיקר הדין יכול לברך על חבירו החביב עליו מאד ושמח בראייתו אם לא ראהו או שמע ממנו במשך שנים עשר חודש, אבל כבר כתבו גדולי הדורות שלא נהגו כן, גם משום שאין דעת הבריות נוחה לברך עליהם מחי' המתים. ולמרות שיש עובדות מגדולי ישראל לכאן ולכאן, אבל מנהג רוב ישראל הוא לומר בלשון אשכנז געלויכט השי"ת אז מען זעהט זיך, או בלשון הקודש ברוך השם שמתראים, ולא לברך בשם ומלכות, והוא בודאי הנכון על פי הלכה. ויש מנהג אצל קצת חסידים כשרואים פני רבם אחר זמן מברכים שהחיינו בשם ומלכות מצד אהבתם ותשוקתם לרבם, והשמחה הגדולה שזוכים לראותו, וכן נהגו מימי קדם בלובאוויטש ועוד קהלות, אבל בבעלזא נהגו שלא לברך שהחיינו אלא לצאת בלשון ברוך השם שמתראים, ותלוי במנהגים.



## הרב מרדכי הלוי פטרפרויד

בעמח"ס נתיבות הוראה

עיה"ק ירושלם תשכ"א

## דין יו"ט שני לבן חו"ל השוהה בא"י ואינו יכול לחזור לביתו

בדבר השאלה אודות בחור המתגורר בחו"ל ולומד בישיבה בארץ ישראל, ורצה לחזור לפסח לביתו בחו"ל, אלא שבמדינתו יש הסגר מחמת הקארונא, והשלטונות אוסרים על כניסה למדינה מבחוץ, כך שהוא אנוס ואינו יכול לחזור, ועליו להיות בפסח בארץ ישראל, ושאלתו היא האם בכה"ג עליו לנהוג יום טוב שני כדרכו תמיד, או שכיון שהוא אנוס לשהות כאן עליו לנהוג יום אחד כבני ארץ ישראל.

## דין בן חו"ל הנמצא בא"י

א. איתא במתני' בפסחים (ג.) לענין עשיית מלאכה בערבי פסחים דההולך ממקום שעושין בו מלאכה למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. ויעוי"ש בגמ' (נא.). והראשונים למדו מכאן לכל דיני המנהגים כיצד לנהוג במי שהולך ממקום למקום. ולהלכה יעויין בזה בטור ובשו"ע (או"ח סי' חס"ח סע' ד').

נקבע לפי המקום בו הוא נמצא. והסכמת הפוסקים היא שכן חו"ל הבא לא"י אם דעתו לחזור לחו"ל צריך לנהוג יו"ט שני בא"י, כפשטות הגמ' בפסחים (נא:) במעשה דרב ספרא, וכדעת הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' כ"ו) והרדב"ז (ח"ד סי' ע"ג), וכמו שהעיד הפאת השלחן (סי' ב' בית ישראל סקכ"א) שכ"ה המנהג, וכמו שפסק המשנ"ב (סי' תצ"ו סק"ג).<sup>א</sup>

## דין השוהה בא"י זמן רב ודעתו לחזור לחו"ל

ב. מסתימת הגמ' משמע שהנידון של ההולך ממקום למקום תלוי רק האם דעתו לחזור או לא, ובאופן שדעתו לחזור אזי אף אם חזרתו תהיה אחר זמן רב מ"מ נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, שהרי לא מצאנו בגמ' חילוק באורך הזמן. ולפי זה נראה שגם בדין יו"ט שני של

ודנו הפוסקים בדין יו"ט שני של גלויות למי שהגיע מחו"ל לא"י, האם הדבר תלוי בדין זה של שינויי מנהגים כך שאם דעתו לחזור נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וצריך לנהוג יו"ט שני גם כשנמצא בא"י, או שדין זה של יו"ט שני אינו תלוי בשאר דיני המנהגים אלא הדין

א. ודלא כשיטת החכם צבי (סי' קס"ז) ובעל שו"ע הרב (סי' תצ"ו סע' י"א, והוזכרו דבריו בשע"צ שם סק"ח) דס"ל שהדין נקבע לפי המקום בו הוא נמצא ביו"ט ואינו תלוי בדעתו. וע"ש בטעמיהם. וע"ע בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קס"ח) ובשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ג סי' כ"ח). [אכן יש מפוסקי הזמן שהורו דעכ"פ אפשר לפעמים לצרף שיטה זו כסניף להקל, ואבהמ"ל].

המקובלת היא שכן חו"ל שהגיע לא"י ודעתו לחזור לחו"ל צריך לנהוג יו"ט שני אף אם בא לגור כאן עם משפחתו למשך תקופה ארוכה, דעדיין זה נחשב שדעתו לחזור. ודין זה הוא גם באופן שבינתיים פרנסתו היא כאן<sup>2</sup>. ועי' בזה בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ג סי' ע"ד), וע"ע בספר יו"ט שני כהלכתו (פתיחה לפ"ד הערה כ"ח) שהביא כן בשם גדולי פוסקי הזמן. ונהנה בדברי הרדב"ז עצמו משמע שסברתו היא שונה ממה שביאר המשנ"ב על פי הפר"ח בדבריו, דהטעם שכשעקר עם אשתו דינו כאין דעתו לחזור, אף שדעתו היא לחזור אחר זמן, ה"ז משום שבינתיים אין לו שייכות למקומו הראשון, ואנו דנים זאת כעקירה גמורה, ומה שלאחר זמן הוא יחזור, הדבר יחשב כעקירה חדשה למקומו הראשון, אך כעת יש כאן עקירה למקום החדש. ועי' בזה בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ג סי' ע"ה). וע"ע להלן (באות ד') מש"נ בזה. ומיהו לדינא אין נפק"מ בדבר, דקיימ"ל כמו שביאר המשנ"ב על פי הפר"ח, וכמש"כ שם באג"מ]. וע"ע בספר חוט שני (יו"ט עמ' קמ"ו) בשם הגר"נ קרליץ דאף לדברי הרדב"ז והמשנ"ב מ"מ אם יש לו שייכות למקומו הראשון דינו כמקומו הראשון למרות שהלך עם משפחתו ושוהה שם כמה שנים, כגון הנוסעים עם משפחתם לחו"ל לכמה שנים לצרכי

גלויות הכל תלוי בדעתו, וכל שנמצא בארץ ישראל ודעתו לחזור לחו"ל, אף אם דעתו לחזור רק לאחר זמן רב, מ"מ עליו לשמור שני ימים.

**והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ע"ג) ובמג"א (סי' תצ"ו סק"ז) חידשו דמי שעקר דירתו עם אשתו אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור ונוהג כמנהג המקום שנמצא בו כעת. וכן פסק המשנ"ב (סי' תצ"ו סק"ג). ובטעם דין זה ביאר המשנ"ב על פי הפר"ח דכיון שעקר עם משפחתו אנו תולים דכל שימצא פרנסה מרווחת במקום שהגיע לשם הוא ישאר ולא יחזור. כלומר שבאמת הכל תלוי אם דעתו לחזור או לאו, אלא שבכה"ג שעקר עם משפחתו אנו אומרים שמן הסתם הוא ישאר כאן, ויש אומדנא גדולה שלא יחזור, ודינו כמי שאין דעתו לחזור. ועל פי סברא זו נקטו פוסקי זמנינו דבאופן שיש לו דעת גמורה לחזור אזי בזמן הזה שהנסיעות ממקום למקום נעשות בנקל אמרינן דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שממנו יצא אף אם בא עם משפחתו לתקופה ארוכה, וגם הרדב"ז והמג"א והמשנ"ב יודו לזה, דדוקא בזמנם זה היה נחשב לעקירה כיון שהנסיעות היו ארוכות ולכן אמרו שמן הסתם הוא ישאר כאן, אבל כיום אין אומדנא שמחמת שבא עם משפחתו הוא ישאר כאן. ועל כן ההוראה**

ג. ולדעת הרבה פוסקים דין זה שבכה"ג צריך לנהוג יו"ט שני בא"י הוא אפילו אם דעתו לחזור אחר כמה שנים, וכמשמעות המשנ"ב (שם) שכתב, "אם דעתו שלא לחזור למקומו לעולם", ועע"ש שכתב שכדי לעקור צריך שיהיה בגדר "אינו זו משם" במקומו החדש, ומשמע שאינו זו לעולם. ועי' בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ג סי' ע"ה סוד"ה אבל מצד) ובספר יו"ט שני כהלכתו (פתיחה לפ"ד הערה כ"ה). ודלא בהסוברים שהכל תלוי ב"ב חודש דהיינו שאם אינו עתיד לחזור למקומו תוך שנה נחשב הדבר לעקירה ממקומו הראשון. ועי' בזה בערוה"ש (סי' תצ"ו סע' ה'), וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ס"ד) ובשו"ת תשד"ג (ח"א סי' שכ"ה וחי"ב סי' ש"ל), וע"ע בספר יו"ט שני כהלכתו (שם) מה שהביא מהגר"ש"א שחילק בזה בין ה' שנים וי' שנים וכו'.

הראשון וכשיתאפשר לו הוא יחזור לשם, ולא היתה כאן עקירה מביתו, ומאי נפק"מ בכך שכעת באופן זמני הוא אינו יכול לחזור, וכיון שבאמת דעתו היא לחזור, הרי זה נכלל במש"כ הב"י בתשו' אבקת רוכל (שם) שלעולם כל שדעתו לחזור "אנו רואים אותו כאילו הוא עדיין במקום שיצא משם לכל דבר", ולכן נראה בפשטות דאכתי דינו הוא כבן חו"ל.

והנה בספר יו"ט שני כהלכתו (פ"ה סע' י"ד ובהערות שם) כתב שבן חו"ל הבא לא"י ודעתו לשוב למקומו לאחר תקופה קצרה, ומחמת אונס שאירע לו אין בידו לשוב, [כגון מחמת מחלה או שחושש מלחזור מיראת איזה עונש וכדו'], ואינו יודע מתי תתבטל סיבת אונסו, ואפשר שיתעכב במקום זמן ממושך, אע"פ שבדעתו לשוב למקומו מיד לאחר שתתבטל סיבת אונסו, דינו כבן המקום שנמצא שם לכל דבר עד שתתבטל סיבת אונסו. וע"ש במקורות שהביא לזה, וכתב ששמע כך מהגרשו"א ומהגריש"א. ויש מי שרצה לטעון לפי זה שגם בנדו"ד כיון שהוא אנוס להשאר בא"י ואינו יודע אימתי יתבטל האונס ממילא דינו כבן א"י.

ומיהו נראה דזה אינו, דכל הטעם שנקטו אותם פוסקים דכשנאנס מלשוב דינו כהמקום בו הוא נמצא, ה"ז משום דאפשר ששהותו בחו"ל תתארך למשך שנים רבות, ויש צד שישתקע שם לעולם,

פרנסה או ללמד או לשמש כרב כמה שנים, דכל שיש להם סיבה המקשרת אותם לא"י דינם כבני א"י.

ולענין בחורי ישיבה שהוריהם גרים בחו"ל והם באים ללמוד במשך תקופה בא"י ודעתם לחזור לביתם בסיום תקופת לימודיהם בישיבה, ההוראה המקובלת היא שעליהם לנהוג יו"ט שני כשנמצאים כאן, אפילו אם שהותם היא במשך זמן רב, ובפרט אם הוריהם מכלכלים אותם. וכמבואר במג"א (סי' תס"ח סק"יב) בדעת המהרי"ל בעיקר דין מקום שהלך משם וכו', דבחורים מקרי דעתם לחזור אע"פ שדעתם ללמוד שם ב' וג' שנים. ועי' מה שהאריך בזה החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' נ"ה) לגבי יו"ט שני. וע"ע בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ב סי' ק"א) ובספר יו"ט שני כהלכתו (פ"ז הערה ג') בשם הגרשו"א ועוד פוסקים, וכן המנהג הפשוט. [אלא שפוסקי הזמן האריכו לדון בבחורים שיש להם צד גדול להשאר בא"י אחר תקופת לימודיהם בישיבה, ואכה"מ].

מי שרוצה לחזור לחו"ל ונאנס ואינו יכול לחזור

ג. והשתא נראה לדון בנדו"ד, כשאותו בחור ישיבה רוצה לחזור לבית הוריו אלא שהוא אנוס להשאר בא"י בגלל המצב, האם כיון שהוא אנוס דינו כבן א"י. ונראה שהסברא הפשוטה היא דאף בכה"ג הוא חייב לנהוג יו"ט שני, דסו"ס דעתו לחזור והוא נשאר שייך למקומו

ג. ובעיקר שיטת הרדב"ז יש להעיר שדעת החזו"א [כפי שהובאה בספר ארחות רבנו ח"ב עמ' קט"ז] היתה דלא כעיקר דבריו, אלא שגם מי שעקר עם משפחתו מ"מ כל שדעתו לחזור דינו כמנהג המקום שיצא משם, וע"ש שהובא שהחזו"א אמר שלעיקר דברי הרדב"ז אין מקור בגמ'. וע"ש עוד. ועע"ש דעת הקה"י בזה.



והיינו דאף שבינתיים הוא אנוס להשאר שם מחמת הטיפולים מ"מ עדיין הוא בגדר דעתו לחזור.

#### סברא נוספת לחייב ביו"ט שני

ד. יש להוסיף שלגבי בחורי ישיבה יש סברא נוספת להצריכם לנהוג יו"ט שני בנדוד"ד, משום שהם טפלים למשפחתם הנמצאת בחו"ל, וכל צורת מגוריהם כאן היא עראית, דהם אינם מתגוררים בבית רגיל אלא בפנימיה או בדירה זמנית של בחורים, ובדרך כלל הם גם תלויים בכל דבר בהוריהם. ולכן כל זמן שהם נמצאים כאן הם נקראים כבני חו"ל, והיינו אפילו אם כעת יש להם מניעה זמנית לחזור לביתם. ועי' בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סי' ק"א) מש"כ על דברי השע"ת (סי' תצ"ו סק"ב) שבחור הבא מחו"ל לא"י פשטה הוראה שיעשה כא"י, וביאר האג"מ דהשע"ת איירי דוקא בבחור שאין לו שום קשר עם חו"ל, שאף שיש לו הורים מ"מ הוא אינו סמוך על שולחנם או שהסכימו הוריו שישתקע בא"י והם ישלחו פרנסתו לשם, אבל בחור שיש לו קשר עם הוריו ואין לו כזאת הסכמה מהוריו, ונמצא בא"י בלא דירה קבועה רק שלן בחדרי לינה של הישיבה, נחשב כבן חו"ל.

ועל כן נראה שגם לפי סברת הרדב"ז גופיה שהובאה לעיל (באות ב') שכשעובר לגור עם אשתו אף שדעתו לחזור דינו כאין דעתו לחזור כיון שזה נחשב שכעת יש עקירה ואחר כך תהיה עקירה חדשה, מ"מ בנדוד"ד אין לומר שכעת שהוא אנוס זה נחשב שהוא עקר לכאן ומה שאחר כך הוא יחזור זו תהיה עקירה חדשה, זה אינו, דהתם בדברי

ולכן הוא נגרר אחר מקומו ששם הוא נמצא בו, ובכה"ג זה נחשב שאין דעתו לחזור, וכמו שהובא שם מהגרשו"א ומהגריש"א. וי"ל דאף שלבסוף הוא יחזור, מ"מ ה"ז כעין פנים חדשות שיבואו באותה שעה. כלומר שכעת יש עקירה ממקומו הראשון, ואם לבסוף הוא יחזור לשם זו תהיה עקירה חדשה. אבל בנדוד"ד שהוא עומד ומצפה לשוב לביתו, ויש צד שבעוד תקופה קצרה זה יתאפשר, בכה"ג מסתבר שאין זו עקירה מלהחשב כבן חו"ל, ואכתי מקרי גם כעת שדעתו לחזור. וה"ז דומה למה שהובא שם מהגרשו"א לענין בן חו"ל השוהה בא"י בזמן מלחמה דאע"ג שאינו יודע אימתי יוכל לצאת מ"מ דינו כבן חו"ל משום שאין המלחמה מהדברים האורכים הרבה זמן באופן שמחמתה ישאר שם לעולם. [ועע"ש מה שהביא בזה מהגרא"ז מלצר, וצל"ע]. ועע"ש מה שהובא מהגריש"א לענין בן א"י הנמצא בחו"ל שהשלטונות יתנו לו עונש אם יחזור לא"י, דמי שמצבו בזה שבדרך כלל על ידי השתדלות מצליחים לקבל איזה פטור להיתר לחזור לא"י, כיון שדעתו לעסוק בהשתדלות זאת נקרא בשם דעתו לחזור ודינו כבן א"י השוהה בחו"ל.

ונראה דנדוד"ד ג"כ דומה לזה כיון שאנשים מתפללים ומקווים ומצפים שהמצב יחזור לקדמותו תוך זמן לא רב, ואין זה דבר מופקע, ולכן הוא עדיין בגדר דעתו לחזור. ונראה שזו גם דעת האג"מ (או"ח ח"ד סי' ק"ט) בתשובה בענין בן א"י שבא לחו"ל לשנתיים בגלל מחלת בנו, דעכ"פ אם הוא בטוח בנפשו שאחר שיגמרו הטיפולים הוא יחזור לא"י אזי דינו הוא כבן א"י, ע"ש בכל דבריו.

## מסקנת הרברים

ח. נראה שבחור ישיבה שהוריו גרים בחו"ל והוא לומד בישיבה בארץ ישראל ודעתו לחזור אחר שנות לימודיו בישיבה, עליו לנהוג יו"ט שני של גלויות כשנמצא בארץ ישראל אפילו באופן שהשלטונות בחו"ל אינם מרשים לחזור לביתו והוא נאלץ להשאר בארץ ישראל.

הרדב"ז מדובר שעובר עם אשתו, והיינו שכעת אין לו שום שייכות למקומו הראשון, אבל בנדו"ד שגם כעת הוריו גרים בחו"ל והוא מבני ביתם ושומע בקולם והם מפרנסים אותו וכדו', א"כ אין כאן שום עקירה למרות שבתקופה זו הוא אינו יכול להגיע אליהם. [ובלא"ה נתבאר לעיל דלא קיימ"ל כסברא זו של הרדב"ז].



## הרב אלחנן פרינץ

בעמח"ס שו"ת אבני דרך, בית שמש יצ"ו

**ניגוב ידיים בימי הקארונא | נישוק ציצית כשיש על פניו מכסה | שימוש במכסה חד פעמית בשבת | זימון בימי הארונא | אבילות בימי הקארונא**

נשאלנו בימים אלו של הנגיף וצריכים לשמור מאוד על הגיינה האם אפשר להקל שלא לנגב ידיים במגבות ציבוריות ולהשאיר הידיים רטובות, במקרים הבאים: אחר יציאה מבית הכסא (כגון: במקום העבודה), אחר נטילת ידיים לאוכל, אחר מים אחרונים, אחר נטילת ידיים של הכהן לעליה לדוכן. ופשוט דאם יכול לדאוג למגבת משלו (או נייר) מראש, עליו לעשות כן.

שופך על שתי ידי רביעית בבת אחת, אינו צריך ניגוב. ופסק בשולחן ערוך (קנח, יג) דאין חיוב לנגב אם נטל על כל יד יותר מרביעית מים. וכתב בזה המשנה ברורה (סקמ"ה-סקמ"ו):

**לחם** טמא - כתב הב"י דהיינו משום דמים הראשונים ששופך על ידי טמאים הם שנטמאו מחמת ידי כדלקמן בסימן קס"ב (סעיף ב) ואף דשופך מים שניים לטהר המים כדאיתא שם, מ"מ לכתחלה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ורש"ל כתב דעיקר הניגוב הוא משום נקיות דכשידיו לחים ממי הניגוב יש בו משום מיאוס וכ"מ ברש"י סוטה דף ד.

**כתב** המ"א בשם התשב"ץ לא ינגב ידיו בחלוקו שקשה לשכחה ועיין בפמ"ג שמסתפק אם דוקא חלוקו או כל בגדיו במשמע.

**בלא** ניגוב - כן איתא בתוספתא וכתב הב"י דהטעם הוא משום דבמטביל אין כאן מים טמאים כלל ולכן אין צריך ניגוב ולמד מזה דה"ה בשופך רביעית בבת אחת על שתי ידי או על כל יד ויד בפני עצמו דקי"ל נמי דהמים טהורים הם

ניגוב אחר נטילה לאכילת לחם

**שנינו** בגמרא במסכת סוטה (ד, ב) כי האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא. ומבואר ברש"י (ד"ה 'כל') כי האוכל בלי ניגוב ידיים, דבר מאוס הוא וחשיב כטומאה. ודברים אלו הובאו בטור (סו"ס קנח) וכתב על כך 'לחמם טמא', בגימטריא 'בלא ניגוב ידיים'. טעם נוסף לניגוב הובא באור זרוע (עט) בשם ר"ח, לפיו יש לנגב ידיים בכדי שהמים שעל היד לא יכשירו את האוכל לקבל טומאה. חיוב זה לנגב ידיו לפני אכילת הלחם נפסק ברמב"ם (ברכות ו, ו) ובשולחן ערוך (קנח).

**על** פניו, יש לומר כי לטעם שכתב רש"י, שלאכול לחם עם ידיים רטובות הוי דבר מאוס, תחול החובה לנגבן גם בנוטל יותר מרביעית על כל יד. אך לטעם שכתב האור זרוע בשם רבנו חננאל, שסיבת הניגוב היא כדי לא להכשיר את המאכל לקבל טומאה, אם נטל יותר מרביעית מים על כל יד (או שנטל פעם שניה), הלכה לה טומאת מים ראשונים, ורשאי לאכול בלא ניגוב.

**מדברי** הבית יוסף (שציין למדכי ברכות פרק אלו דברים סי' רב) עולה כי אם

**אולם** ראוי לציין בזה לדבריו של הלבוש (קנח, יג) דכאשר מטביל את ידיו, אין עליו חובה לנגב<sup>א</sup>, אלא יכול להמתין שהידיים יתייבשו מאליהן. כיוון דלא היו כלל מים טמאים, אלא ממתין משום מיאוס. אולם בנוטל ידיו, דיש כאן מים טמאים, לא יועיל כלל שיתייבשו המים מאליהן, אלא בזה צריך לנגב המים (כשלא נטל ג' פעמים). וכן הובאו דבריו של הלבוש במגן אברהם (קנח, סק"ח). וכן הכריע דצריך לנגב באופן זה ביפה ללב (קנח, י). וע"ע בכף החיים (קנח, סקפ"ז).

**אך** נראה דכל זה כשנוטל בכמות קטנה, אך בנוטל ברביעית ויותר סגי שיתנגב מעצמו, וכפי שכבר כתב בשולחן ערוך הרב (קנח, יז) וזו לשונו:

**כל** האוכל בלא ניגוב ידיים כאלו אוכל לחם טמא שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אל תקרי לחמם אלא לח מים ועוד לחמם טמא בגימטריא בלא ניגוב ידיים.

**יש** מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר אבל המטביל ידיו וכן הנוטל שתי ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית בבת אחת וכן שפך על ידו אחת רביעית וכן שפך על חברתה שאין שם מים טמאים כלל א"צ לנגבן ומכל מקום יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו.

[כדלקמן קסב ג] אין צריך ניגוב. ורש"ל חולק על זה דס"ל דעיקר הניגוב שתקנו הוא משום מיאוס וכנ"ל, וא"כ מה לי רביעית בבת אחת או לא, ורק במטביל אין צריכין ניגוב דטבילת הידים הוא כעין טהרה דאורייתא של טבילת הגוף ושם בודאי אין צריך ניגוב. ולכן גם בטבילת ידים לא תקנו בו ניגוב וכדבריו כתב גם הב"ח בסימן קסה וכן הסכימו שאר אחרונים. ואף במטביל דא"צ ניגוב מן הדין כתב המ"א דמי שדעתו קצה עליו יש בו משום מיאוס וצריך ניגוב.

**אולם** יש מהפוסקים האחרונים הסוברים כי גם אם נטל ביותר מרביעית קיימת עליו חובה לנגב (ויתכן דהוי משום מיאוס), וכן העלו הב"ח (קנח) ושיירי כנה"ג (הגב"י אות יח) שכן מוכח מים של שלמה (חולין ח, לט).

**אך** עיין בפרישה (קנח, סק"א) שביאר כי אם נטל בשתי פעמים שהיו כאן מים טמאים בלועים בתוך מים השניים, כל זמן שלא נתנגבו<sup>ב</sup>, דזה אינו כל כך טומאה, אלא טומאה של מיאוס. ולפי"ז בדיעבד סגי אם נטל פעמיים כל יד. וע"ע בפרישה (אות יב) דאם נטל (או העביר מים) שלוש פעמים, אין חיוב בלנגב. ואף שלשיטת הב"י כל שנטל ידיו מרביעית אין טומאה, נראה דראוי להחמיר. ועיין בביאור הלכה (קנח ד"ה 'כאילו') במה שהביא מר"ח שהמים מכשירין לטומאה. ורבים סוברים דעיקר הניגוב הוא בשביל נקיות (עיין במהרש"ל, וכפי שהביאו המשנ"ב לעיל), שכן כאשר הידיים לחים ממים, חיישינן למיאוס (וכ"כ הט"ז קנח, סקי"ג).

א. ועיין בשו"ת הרדב"ז (א, טו) החולק וסובר דיש לנגב אף בהטביל.

(וע"ע בכל בו כג). והרמב"ם (ברכות ו, כ) חולק בזה.

**השולחן ערוך** (קפא, ח) כתב בזה: "י"א שמים אחרונים אין צריכים ניגוב, ולהרמב"ם מנגב ואח"כ מברך". ואף שלכתחילה ראוי לנגב, לצאת ידי דעת כולם (משנה-ברורה סק"ט. וכ"כ גם בחיי-אדם), נראה דבמציאות שלנו, שחושש מהדבקות בנגיף יש על מי לסמוך ולהקל (וע"ע בספר צדור החיים, דרך שני סי' י).

**וכבר** כתב בשולחן ערוך הרב (קפא, ז): "יש אומרים שמים אחרונים אין צריכים ניגוב, ויש מי שאומר (רמב"ם ברכות ו, כ. ז, יג) שהמברך מנגב ידיו תחלה ואח"כ מברך אבל המסובין אינם צריכים לנגב לדברי הכל (ים של שלמה, חולין ח, י. מג"א קפא, סק"ו). וגם במברך יש להקל בדברי סופרים".

**וע"ע** בילקוט יוסף (קפא, יא) שנקט: "אף שמעיקר הדין אין צריך לנגב הידים, מכל מקום טוב ונכון לנגבם" (וכ"כ גם בשו"ת קול מנחם או"ח א, קסד). ועיין בהלכה ברורה בזה (ח"ט עמוד רחצ). אגב, יש אף שחששו שהניגוב במים אחרונים הוא הפסק, ועיין בזה בשו"ת אבני ישפה (ד, כד).

**לאור** דברים אלו פשיטא לי שבמקום שיש רק מגבות ציבוריות (ואין לו נייר לנגב), וחושש מהדבקות בנגיף דיכול הוא שלא לנגב ידיו אחר מים אחרונים.

ניגוב אחר נטילת ידיים של חבתי לעליה לרובן **הניגוב** בזה אינו לעיכובא דהרי היה יכול לסמוך על נטילת ידיים של בוקר, וממילא אין הניגוב מעכב והכי איתא בשו"ת שבט הקהתי (ג, סד) אך ציין דהוי הידור. וכ"כ דאין חיוב לנגב בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (קכח הערה 97).

**ויש** מפרשים שטומאתן היא מאיסתן שדבר מיאוס קרוי טמא כמו שאמר הכתוב לחמם טמא וגו' וה"ה אם שפך רביעית בבית אחת ולא הקילו אלא במטביל לפי שלא חשו חכמים לתקן ניגוב לטהר הידים ממאיסתן אלא כשמטהרן בטהרה שתקנו חכמים שהיא נטילה בכלי אבל כשמטהרן בטבילה שהיא כעין טהרה של תורה שהיא טבילה לא חשו לתקן בה כלום ויש להחמיר כדבריהם.

**לאור** דברים אלו פסק בשו"ת אז נדברו (ח, נב) דאם נוטל בשפע מים, כפי שמצוי כיום ב"ה, וממילא נוטל את ידיו ביותר מרביעית, אין המים נטמאים כלל, ולכן סגי כשמתנגב בעצמו. אלא ההחזו"א (כה, סק"י) הביין דיש הכרח שהידיים יתייבשו משום מיאוס. אך בכל זאת, ימתין שידיו יתייבשו, ועיין בערוך השולחן (קנח, יז) שהוסיף, שלא ראינו מעולם לאכול בידיים לחות, ומכוער הוא.

**לפי** הדברים שראינו עד כה, נראה דאם נוטל ידיו בשפע של מים, אין לחוש מצד טומאה. אך מצד מיאוס, ימתין שידיו יתייבשו מאליהן. אולם יכול האדם לומר דזה אינו מאוס בעיניו שידיו קצת לחות, ועיין בזה בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ב, נג). וע"ע בכל זה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (י עמוד שפה).

#### ניגוב אחר מים אחרונים

**לנבי** ניגוב ידיו אחר מים אחרונים, הדין קל טפי, דהרי מצינו בזה מחלוקת בראשונים. הראב"ד (בתמים דעים סו), בשלחן של ארבע (לרבנו בחיי, שער ראשון), במאירי, בבית יוסף (קפא ד"ה 'משמע' שכ"ה משמעות הרשב"א בתורת הבית), באורחות חיים (הל' נטילת ידיים סי' לא) איתא דא"צ לנגב

### ניגוב אחר יציאה מבית הכסא

**בספר** פקודת אלעזר (ד, א) הביא דעת מנחת אהרן (כלל ה סימן ד) שכיוון שנטילת ידים שאחר בית הכסא, אינו מעכב. לפיכך יברך לפני שינגב. וציין דיברך סמוך כל מה דאפשר, משום כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (לפני הנטילה הידיים עדיין נחשבות למטונפות). ואמנם פוסקים רבים העלו דיברך אחר הניגוב (עיין בשלמי ציבור). אך נראה דבמקום צורך בעת זו של הנגיף (ואין לו במה לנגב), יכול לברך אף שידיו רטובות.

**העולה** לדינא: בימים אלו של הנגיף וצריכים לשמור מאוד על הגיינה, ואין בידו נייר אלא רק מגבות ציבוריות וחושש מהידבקות:

**א.** יטול ידיו לפני הלחם בשפע מים ואז יאחז הלחם בשקית וכדו' (ואף שראוי מאוד לנגב משום מיאוס, יכול לומר דבשעה זו של הנגיף, אינו מאוס עלי לאכול בידיים לחות).

**ב.** הוא אינו חייב לנגב ידיו אחר מים אחרונים.

**ג.** הכהן אינו חייב לנגב ידיו כאשר נוטל לפני עליה לדוכן.

**ד.** אינו חייב לנגב ידיו אחר בית הכסא.

וע"ע בספר כה תברכו (מערכה ט ס"ב). וכ"כ גם בספר ואני אברכם (טו, ו 3 ד): "בספר כה תברכו מוכיח שאין חיוב לנגב את הידים אחרי הנטילה, ומותר לברך בידיים רטובות".

**ושמעתי** דאולי יש אף יתרון שאינו מנגב את ידיו, שהרי התוספות (סוטה לט, א ד"ה 'כל כהן') הבינו כי מהפסוק: "שאו ידיכם קדש וברכו את ה'", נלמד שתיכף לנטילה ברכה, גם לגבי נשיאת כפים (עיין ברכות מב, א). ולשיטתם השיעור הוא מהלך כ"ב אמה. ונראה דהכי פסקו המגן אברהם (קכח, סק"ט), שולחן ערוך הרב (קכח, ח) והפמ"ג.

**ואף** שרבים מהאחרונים (עיין בחיי אדם, בשו"ת זרע אמת יג ועוד) מקלים וסוברים דאין צריך להקפיד על שיעור זמן זה (של כב אמה), וודאי דמי שיכול להקפיד תבוא עליו ברכה (עיין ביאור הלכה קכח ד"ה 'חזורים'). ולפי זה חזיתי כי בשו"ת הר צבי (א, ג) כתב דאם ישאיר ידיו רטובות יהא נחשב כנוטל אז את ידיו, עיי"ש. וע"ע בכף החיים (קכח, סקמ"ז), בשו"ת להורות נתן (יב אורח-חיים ט) ובספר גם אני אודך (ברכת כהנים ב, ח).

### נישוק ציצית כשיש על פיו מכסה בעקבות הנגיף

ינהג כעת. האם יניח את הציציות על גבי המסכה או דאין בכך תועלת.

**ראשית** אציין כי עיקר המצווה היא להסתכל על הציצית, וכידוע יש ממוני המצוות (סמ"ק, רשב"ץ ועוד) שמנו

**נשאלנו** כעת בתקופה בה מותר להתפלל בבתי הכנסת רק עם מסכות על הפנים (ובמרחק של שני מטר, וכל אחד בסידורו וכו'). מה הדין לגבי נישוק הציצית אחר ברכת ברוך שאמר<sup>2</sup> ובקריאת שמע. כיצד

ב. יש לציין כי בשער הכוונות (תפילת השחר דרוש א) איתא: "בהגיעך אל ברוך שאמר תקום מעומד כמשי"ת וגם תאחוז בידך הימנית שני הציציות של הטלית אותם שהם כנגד פניך" (ולא הזכיר נישוק הציצית).

**וכתב** לי מח"ס שו"ת מחקרי ארץ "נראה דנכון לנשק את הציצית גם כאשר עוטה מסכה על פיו, כי יש בזה הוראת חיבוב הגם שאין הציציות נושקת את פיו ממש אלא אלא דרך המסכה. והראיה לזה מדין התפילין שיש למשמש בתפילין של יד ושל ראש בשעה שאומר וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך, ומנהג ישראל קדושים לנשק התפילין בשעה שממששים, והיינו אע"פ שממשמש בתפילין של יד על הבגד, נותנים ידם על פיהם להראות אות חיבה לתפילין אע"פ שלא נושק ממש את התפילין. הרי שיש בזה הוראת חיבה גם אם מנשק דרך בגד".

**וממילא** נראה כי ינשק על גב המסכה, והנני מצרף מה שכתב לי בזה בעל שו"ת אורחותיך למדני:

**נראה** שעדיין יש תועלת בזה, ש"ל שאין המסכה חציצה בין שפתי וציצית ולכן עדיין זה נחשב כאילו הוא מנשק את הציצית. וזה מפני שהמסכה היא תועלת לגוף כיון שהיא שומרת את הגוף מסכנת הוירוס שבאוויר, והיא בכלל "היינו רביתה".

**וזה** כדמצינו כתוב ביבמות (עח.) "דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה וכי תימא משום דרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והאמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ, שאני עובר דהיינו רביתה". ופירש הריטב"א שם "דהיינו רביתה. פירוש, ואהני לה הא מיהת דאפילו בכולו

ההסתכלות בציצית במניין תרי"ג מצוות (ועיין בשו"ת אגרות-משה ד, ד. ובשו"ת שבט הקהתי ו, ו). במעלת ההסתכלות על הציצית עיין בספר קב ב"שר (פרק מה) ובמה שהביא בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (כד אות ד) למה ההסתכלות מועילה.

**אחיזת** הציציות בקריאת שמע הינה מצווה כמובא בשולחן ערוך (כד, ב): "מצווה לאחוז הציצית ביד שמאלית כנגד לבו בשעת קריאת שמע". ויש בזה עניין, דיש שביארו דמי שאינו אחוז אותם הוי כמעיד עדות שקר (עיין בשו"ת ובחירת בחיים לגר"ש קלוגר כח). וע"ע בשולחן ערוך (סא, כה) שימשמש בציציות בקריאת שמע. **הנישוק** הוזכר באר"י בשער הכוונות.<sup>1</sup>

והובא בדברי הרמ"א (כד, ד) באופן הבא: "גם נוהגים קצת, לנשק הציצית בשעה שרואה כס, והכל הוא חיבוב מצוה", וכן הובא בפוסקים רבים עניין הנישוק (ויש מחלוקת האם קודם ינשק ואז ישים על עיניו או להיפך) ובהם החיי אדם (כלל יא, א), הבן איש חי (פרשת וארא אות כב), שולחן ערוך הרב (כד, ו), קיצור שו"ע (יו, ז), כף החיים (כד, סק"ח בשם החסד לאלפים), קצות השלחן (יט, כה) ועוד. ואף שיש עניין לחבב המצווה אין זו חובה ואין זה מעכב כלל. וכן ביאר בערוך השלחן (סו"ס ס) כי כל אלו הדברים של הסתכלות ונישוק הציצית הם לחיבוב מצוה ומן הדין אינו מעכב.

**ובספר** מעשה איש איתא כי החזו"א לא היה מנשק כלל את הציצית בקריאת שמע, אלא היה ממשמש בתיבת ציצית. וחשש להפסק באמצע קריאת שמע (וע"ע בזה בספר מעשה רב השלם בהוספות).

ג. באופן הנישוק ע"פ האר"י, עיין במריח ניחוח (גליק 568) בדברי ידידי הרב אבוחצירא.

המחצית השקל שם לפרש דברי הפנ"מ. וזה מובן ממ"ש הפנ"מ "דה"נ לנידונו י"ל דהיינו רביתיה... ואע"פ שאינו ברור לנו דבר זה שקליעת שערותיה עי"ז מעלה ארוכה ומרפא למחלתה כדי שנאמר היינו רביתיה", משמע שאם הרפואה היא בדוקה ומנוסה שפיר הוא לומר היינו רביתיה. הרי שאף אם התועלת לגוף היא מחוץ לגוף, דהיינו הסממים הכתושים כקמח, עדיין אמרינן ההיתר של היינו רביתיה. וכן הוא בנד"ד שהמסכה שומרת את הגוף מסכנת הוירוס.

**ובן** ראיתי במשיב דבר (ב, לו) שנשאל לגבי אשה שהיתה לה כאב ראש ועשתה לה מקלעות בשערה ע"י בישול איזה עשב ידוע, והאיך תעשה לטבילת מצוה. והוא השיב שאין בזה שום חציצה כלל מטעם היינו רביתיה והוא חולק שם על הס"ט (באות יט) שכתב ששייך היינו רביתיה רק בדבר שהוא כך בתולדה, וזה "ליתא אלא כיון דדרך אשה זו להתרפאות ע"י קליעות היינו רביתיה דידה שיהיו שערותיו גוש אחד, וגם הפנ"מ לא החמיר אלא במאמר הרופאים לעשות לה מקלעות ועי"ז תתרפא בזה החמיר משום דאין אנו יודעים אם תרפה בזה... אבל בנד"ד שכבר עשתה מקלעת ויודעת שזהו רפואתה מאן ספין לחלוק על המרדכי". הרי שאף שעשב מבושל זה בא מחוץ עדיין הוא אינו חציצה. וכן י"ל לגבי המסכה בנד"ד.

**וראיתי** באג"מ (ביו"ד א, צו) שדן לגבי חוט ברזל שעל השיניים לישום אם הוא חציצה, והוא מסתפק אם שייך לומר כאן היינו רביתיה כיון שאף שיש סכנה לשיניים מ"מ אין סכנה לגוף. ויש לדייק בזה שפשוט לו שאף דבר שאינו

לא הוי חציצה, ואע"ג דלא אמרינן עובר ירך אמו הוא". משמע מזה שכל שהוא הנאה לגוף נחשב רביתיה. וכעין זה מצינו ביומא (עח:) "הנך דלאו רביתיהו גזרו בהו רבנן, הנך דרביתיהו הוא לא גזרו בהו דרבנן, דאמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא, גדל פורתא תבורי מאני". ופירוש המאירי שם רביתיהו "דברים הצריכים לגדולו" ו"תועלת לגדולו". הרי כל דבר שהוא תועלת לגוף נחשב לרביתיה וי"ל שהוא אינו חוצץ כמו בעובר. עוד נראה, אף דבר שבא מחוץ לגוף ואינו חלק הגוף הוא בכלל רביתיה, כמו מיא חמימי ומשחא בגמ' יומא הנ"ל.

**ולפי** זה כתב המרדכי (סוף הל' נדה) "נשים שיש להם וולקשטריש בשערות שנעשה להם בלילות מחמת שד וסכנת נפשות לגלחו דלא חייצי... שכיון דלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי כדאמרינן פ' הערל העובר היינו רביתיה אע"ג דלאו ירך אמו הוא". וכ"פ הרמ"א (י"ד קצח, ו). ולכן ה"ה שי"ל הכי בנד"ד שאם האיש מסיר את המסכה שזה יגרם סכנה מהוירוס, ולכן אין המסכה נחשבת לחציצה.

**אלא** ראיתי בס"ט (בי"ד קצח אות יט) שכתב שהיינו רביתיה הוא רק בדבר שהוא תולדה מהגוף. מ"מ בפנים מאירות (ב, קמז) דן לגבי אשה שעשו הרופאים השערות על ראשה דבוקות ע"י שמפזרים בראשה סמים כתושים כמו קמח, וזה יועיל לרפואתה. עיין בפ"ת (י"ד קצח סק"ה) והמחצית השקל (שם) והס"ט (אות יט הנ"ל), שהביאו דבריו. ומשמע מדבריו דשייך גם ככהאי גוונה היינו רביתיה, וכן כתב



להם וולקשטר"ש בשערות", שהלא אין הוולקשטר"ש מועיל להגדיל הגוף או לרפואת הגוף, אלא רק יש סכנה להסיר את הוולקשטר"ש, ולכן הלא זה דומה לנעלים בגמ' יומא הנ"ל שהם רק לשמור את הגוף, ויש חשש היזק להסיר את הנעלים. ונראה לחלק, שלגבי הנעלים ההיזק בא מחוץ כגון שמא הילד ידרוס על מסמר או זכוכית וכו', אבל בוולקשטר"ש נראה שהוא עצמו גורם את הסכנה אם האשה מסירה אותו מראשה. ולפי זה עדיין י"ל שאין המסכה בנד"ד בכלל היינו רביתה כיון שאין הסרת המסכה עצמה גורמת את הסכנה, אלא רק הוירוס שבא מחוץ, וזה דומה לנעלים הנ"ל. ולכן עדיין נראה שהמסכה היא חציצה בין שפתי האדם והציצית.

**מ"מ** אעפ"כ עדיין יש תועלת לנשק הציצית בנד"ד. וזה מפני שאין הנשיקה כאן אלא חיבוב מצוה בעלמא ואין חיבוב מצוה תלוי בדין חציצה. וזה כמ"ש הרמ"א (או"ח כד, ד) שכתב מן שם: "יש נוהגין להסתכל בציצית כשמגיעים לוראיתם אותו וליתן אותם על העינים ומנהג יפה הוא וחבובי מצוה". וכתב הרמ"א שם: "גם נוהגים קצת לנשק הציצית בשעה שרואה בם, והכל הוא חיבוב מצוה (בית יוסף)". ולכן אף כשיש מסכה על פיו עדיין נשיקה דרך מסכה נראה כחיבוב מצוה.

**וב"ש** לדעת מרן הנ"ל שלא הזכיר ענין נשיקה כלל, וגם כתב מרן (סא, כה)

תולדה מהגוף כגון חוט הברזל הנ"ל, שייך בהיתר היינו רביתה, ודלא כהס"ט הנ"ל. אלא ראיתי בתשובות רעק"א ס"ס, לגבי הטבעת ברחם ובדין היינו רביתה, שכתב (בד"ה לא) "וזה לא שייך הכא" וראיתי במחצית השקל הנ"ל בהגה מהרב שלמה הכהן מווילנא ז"ל, שכתב הטעם של הרעק"א, "כגון אם נותנת איזה דבר על גופה או דנותנת טבעת ברחם". ולענ"ד זה אינו מוכרח לדעת רעק"א, שי"ל שטעמו הוא אחר, דהיינו שהטבעת אינה רפואה למכה זו ברחם אלא היא רק מקיימת הרחם במקומו, ואם מסירים הטבעת הרחם נופל עוד פעם. וכן משמע מדבריו (שם בד"ה אבל) שכתב "דאין מזור למכתה לעולם, וצריכה תמיד לכלי זה", דהיינו שאין כלי זה בכלל רפואה למכה זו, ולכן י"ל שטעם זה אין זה נחשב לרביתה לדעתו. וזה דומה למנעליים בגמ' יומא הנ"ל, שי"ל שהם רק שימור לרגלים ועדיין הם אינם בכלל רביתה כמבואר ביומא שם, "והא מותרין לכתחלה קתני אלא הנך דלאו רבתייהו (הנעלים) גזרו בהו רבנן הנך דרבתייהו הוא לא גזרו בהו רבנן". ולכן צ"ל שרק דברים שמועילים להגדיל הגוף או לרפואת הגוף נחשבים לרביתה, שרפואה למכה היא בכלל "תועלת לגדולו", שמה שהבשר חוזר לבריאתו נחשב כמו גדולו, משא"כ מנעליים, וכן הטבעת הנ"ל בנדון רעק"א הנ"ל.<sup>ד</sup>

**אלא** לפי זה עדיין יש לדון במ"ש המרדכי הנ"ל לגבי "נשים שיש

ד. וכעין זה מצינו במשנה דשבת קנא: "וכן קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף". ופירש"י: "לא שתעלה. דהוה ליה בונה". הרי אם נשארה כמו שהיא אין זה בונה, וכן בנד"ד אם הטבעת מועילה כדי שלא תוסיף בנפילת הרחם, אין זה בכלל רביתה.

"כשיאמר וקשרתם לאות על ירך ימשמש בתפילין של יד, וכשיאמר והיו לטוטפות בין עיניך ימשמש בשל ראש, וכשיאמר וראיתם אותו ימשמש בב' ציציות שלפניו". הרי אף כאן מרן לא הזכיר נשיקה בציצית. ולכן אין להקפיד כלל אם יש חציצה בין שפתי האדם והציצית בשעת נשיקה, שהרי עדיין הוא מראה לכל הרואים ע"י נשיקה זו, החיבוב שיש לו במצוות ציצית.

ובן י"ל לגבי נשיקת הציצית בשעת ברוך שאמר, שלא מצינו שצריך לנשקם, שהרי כתב המ"א (נא סק"א): "ויאחזו בב' ציציות שבטלית שהם כנגד פניו בשעת אמירת ב"ש [בכוונות]". הרי הוא לא הזכיר נשיקה כלל. וכן הוא בשער הכונות (דף יז ע"ג) שכתב "...וגם תאחזו בידך הימנית שני הציציות של הטלית, אותם שהם כנגד פניך". הרי הוא לא הזכיר נשיקה. וכן נראה ממ"ש בפרי עץ חיים שער הזמירות (ראש פ"ד ה) דלא בעינן נשיקה. ולכן אף שכתב המ"ב (נא, סק"א): "ואחזו ב' ציצית שלפניו בשעת אמירת ב"ש ולאחר גמר ב"ש ינשקם", צ"ל

שנשיקה זו היא רק לחיבוב בעלמא. ולכן כיון שהכל רואים שכוונת האיש שמשק הציצית דרך המסכה היא לחיבוב, אז עדיין י"ל שיש תועלת לנשיקה זו.

יתבן דיש להקל אף להרים את המסכה לכמה שניות בשביל לנשק, כפי שהתירו למי שאוכל, דלא גרע. ואין לחוש לפרק זמן קצר כל כך, דהרי עושה זאת בשלו. אולם בבתי כנסת שמקפידים על כך מאוד ולא מאפשרים, כלל להרים המסכה, ינשק על גבה. והעיקר כפי שכתבנו הוא לאחזו הציצית ולמששה, וה' יודע עד כמה מחבב הוא המצווה ומדוע כעת הוא משנה מעט.

והוסף לי הרה"ג יצחק יעקב פוקס (מח"ס תפילה כהלכתה ועוד): ראשית, לא גרע מנישוק המזוזה" המצויה כיס בתוך כיס, ובוודאי עלתה לה הנשיקה. שנית, הנישוק ישירות לציצית המשתרעת על ספסלי בית הכנסת ואף על רצפתו, ולא כל אחד זוכה להיות כבן ציצית הכסת, הרי נישוקה ישירות - נוגד הוראות רשויות הבריאות. בברכות אין קץ שנוכה ל"ישקני מנשיקות פיהו", עכ"ל.

## שימוש במסכה חד פעמית בשבת

רבים מסתובבים בימים אלו עם מסכות חד פעמיות בעקבות דרישת הממשלה והרופאים. במסכה החד פעמית, ישנו ברזל קטן למעלה, אשר על ידו

מתאימים את הגודל, וסוגרים אותו מעל האף (שכן מסכה זו מיועדת למגדול ועד קטן). יש לציין, כי אנשים המרכיבים משקפיים ממש מקפידים ע"כ, שכן בלא זה יהיו

ה. כעין סברא זו כתב לי בעל שו"ת מנחת שמואל, וזו לשונו: פוק חזי מאי עמא עבד. אם שרוול החולצה מכסה את התפילין של יד, הרי שמנשקים מעל החולצה. וכן כשאדם מרכיב משקפיים ולוקחים את הציציות ומעבירים ע"ג עיניו למרות שיש לו משקפים ולא אומרים שצריך להוריד את המשקפים. ומה עושים אנשים כשרואים ס"ת, עומדים וסוגרים ומנשקים מרחוק עם ציצית או עם יד להראות חיבה. וכן במזוזה וכי מנשקים בפה את המזוזה? מניחים את היד ומנשקים את היד. הוי אומר שגם אם יש חציצה בין תשמישי הקדושה לפה לית לן בה. עכ"ל.

מתאימו לאף, שזהו דבר חיצוני, נראה שהן המחבר והן הרמ"א יתירו.

**על** פניו המסכה נחשבת ככלי הנמכר לרבים בתור כלי גמור והוא מוכן וכך מתייחסים אליו. אלא דישנם אנשים אשר מוסיפים לו עוד תיקון מועט בכדי שיהיה עוד יותר אטום, וזהו הסגירה והקיפול על גבי האף.

**לבאורה** אין בזה משום מכה בפטיש, דסו"ס הכלי כבר היה מוכן גם קודם ההוספה. אלא דטענה זו יש לפרוך (כפי שביאר הגר"מ פטרפווינד) דהרי בגמרא בשבת (קג, א) איתא: דחק קפיזא בקבא חייב. וביארו והראשונים מרב האי גאון שפירש דמיירי בכלי שמודדים בו קב וחקק בו לדעת שיעור ג' לוגין. כלומר, למרות שהכלי כבר היה ראוי לתשמישו (וכך הוא מיוצר ונמכר ומתייחסים אליו ככלי גמור), מ"מ אסור להוסיף לו תשמיש נוסף. ולפי"ז יתכן למימר דשיפור התשמיש של הכלי שיהיה אטום יותר ע"י הידוק הברזל על האף אינו קל יותר מהוספת שנתות בכלי. וכמו ששם הוא מוסיף אפשרות למדוד עוד מים, כך כאן הוא מוסיף אפשרות להכנס עם המסיכה למקומות שצריך בהם יותר הגנה. ומלאכת מכה בפטיש איננה רק הכשרת הכלי לשימוש אלא גם הוספת תועלויות ותשמישים בכלי מוכן. וכפי שכתב המאירי (ביצה לר, א): "שכל שמחדש דבר להשתמש בו תקון כלי הוא ואסור". וע"ע בלשון שולחן ערוך הרב (שם, יז).<sup>1</sup>

להם אדים. ונשאלנו, האם מותר בשבת לקפל את הברזל ולהתאימו או דיש בזה איסור. ואומר כי שמעתי שבכמה מקומות דרשו הרבנים דיש בזה איסור בונה (או מכה בפטיש). האמנם, יש להזהיר הציבור או דאין בכך איסור (ויתכן דיש ראייה להתיר מדברי מרן שיד, ה).

**בפתח** דברי אציין כי ישנה חשיבות למסכה, כפי שכבר כתב החפץ חיים בביאור הלכה (תקנד ד"ה 'דבמקום חולי') וזו לשונו: "עייין בספר פתחי עולם דבמקום שאין המחלה של חלערי"א חזקה ח"ו יאכל פחות מכוונתת בכדי אכילת פרס וכן בשתיה כמ"ש השיעורי... ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעם ח"ו יש ליועצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קאמפע"ר ומעט עשב מיאט"ע".

**מצד** מה שכתבנו כי יתכן דניתן לפשוט מסימן (שיד, ה) מדין קנה, אשר בב"י מביא את לשון הרמב"ם (שבת כג, ו) בשפופרת חתוכה, אע"פ שאינה מתוקנת, מותר להכניסה בנקב החבית. ומוסיף הב"י: "נראה מדבריו שהוא מפרש ששפופרת עצמה חסירה שום תיקון, ואפילו הכי מותר להכניסה בנקב החבית". וממילא גם המסכה, שחסירה שום תיקון, מותר להתאימה לאף. ועיי"ש בהמשך אותו סעיף, לגבי עלה של הדס, אם מכניסו בנקב, נראה כעושה כלי, או מחשש שמא יקטום. אולם אצלנו כאשר

ו. יש שהביאו ראייה להקל בזה מהא דשרי ליתן בשבת מוך לתוך הסנדל כמבואר בתוס' בשבת (סד, ב ד"ה 'ובלבד') ובמשנ"ב (שג, סקמ"ח), ולבאורה צ"ע מדוע אין זה אסור מדין מכה בפטיש שמכשיר בכך את המנעל. ועל כרחק כיון שהמנעל היה ראוי בעצם ומתייחסים אליו ככלי גמור ורק שהוא לא מתאים במידה לבעליו ולכן הוא נותן שם מוך, בכה"ג ליכא משום מכה בפטיש. ומיהו נראה

שבת (מח, ב) שהתירו להחזיר מוכין שנשרו מהכר, וביאר המאירי (שם ד"ה 'מחזירי'): "אין זה עשיית עלי אחר שההדיט יכול להחזירם ואין צריך אומן". וכבר כתב באשל אברהם (בוטשאטש שיג, ו) דכל דבר שמתעקם ומיישרים אותו בקלות בלא טרחא כלל, אין בזה שום איסור.

במו כן, ניתן ללמוד מהלכות קיפול (ראית הגר"א לבנון), הנזכרות בשלשה מקומות. בסיומן שב (סעיף ג) כותב המחבר שמותר לקפל כלים, בגדים, לצורך שבת, בתנאים מסוימים. קיפול זה בא לשמירה, שלא יתקמט הבגד. ובסעיף ה, מותר לשפשף סודר כדי לרככו. המשנ"ב (סקכ"ב) כותב שאסור לעשות קמטים בדברים מכובסים, ע"י כלים העשויים לכך. דין זה מבואר בהלכות יום טוב (תקט"ה) קמטים שעושות הנשים בבגדים, אסור, משום תיקון מנא. ובהלכות חוה"מ (תקמא, ג) אין עושים קשרי בתי ידיים. המג"א (סק"ה) כותב שאסור מפני שאינם מתפשטים כשלושבשן, כאשר עושה ע"י עצים המיוחדים לכך. ומובא במשנ"ב (סק"ח). הלבושי שרד (תקמא, סק"ד-ה) מבאר שהחילוק הוא אם הקמטים נשמרים או לא. לכן בשבת מיירי בחלוק, שאין הקמטים נשמרים, לכן מותר. אבל קמטים בסודר נשמרים, לכן אפילו בחול המועד אסור. וזה כאשר נעשים ע"י עצים המיוחדים לכך. מסכה, נראה פשוט שהקימוט אינו נשמר, דומיא דחלוק, ואינה נעשית ע"י כלי, לכן מותר אף בשבת. ולפי"ז יהא מותר להתאים בידו

אולם יתכן לדון ממה שמצינו לגבי מחט שנתעקמה כי אפילו מעט נתעקמה, קיים איסור ליישרה בשבת, כמבואר במגן אברהם (שם, סק"א), במשנה ברורה (תקט, סק"ז), בבן איש חי (פרשת ויקהל אות יב), וע"ע בכף החיים (שם, סק"ס) ובשו"ת מאמר מרדכי (ד, מח). אולם נראה כי קיים חילוק גדול ומהותי בין מסכה לבין מחט שנתעקמה. שכן במחט אפילו שנתעקם מעט נחשב לקלוקל, אך מסכה ראויה לשימוש אף בלי התיקון (למרות שבאופן זה יהיה פחות נוח).

הגר"י אריאל כתב לי 'מאי שנא משפור הנצרף'. וכוונתו לגמרא במסכת ביצה (כח, ב) שם איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: שפור שנצרף אסור לתקנו ביום טוב" ומבואר בגמרא דזה "אף על גב דמפשיט בדיה". כלומר, מיירי בשפור שנמעך ונתעקם מחמת שדרסו עליו ולמרות זאת אסור ליישרו, אף שיכול ליישר בלא צורך בפטיש. אולם נראה לענ"ד למימר דכל דבר שמתעקם ומיישרים אותו בקלות ללא טורח, לא שייך בזה איסור משום מכה בפטיש (וכן אין בגדרו תיקון).

דבר זה ניתן להסיק מהגמרא במסכת שבת (קמו, א) דאיתא שם "ושווין שנוקבין נקב ישן לכתחילה", וביאר רש"י (ד"ה 'נקב') שנסתם דכי חוזר ופותח לאו כמעשה פתח הוא, שהרי הוא עשוי ועומד וסתירתו לאו כלום. ועיי"ש בהמשך הגמרא. כמו כן, נאמר בגמרא במסכת

לדחות דהתם בלא"ה אין מכה בפטיש כיון שאין תיקון בעצם הכלי אלא זו הנחת דבר חיצוני בכלי. ובאמת אם יבטלו שם את המוך אפשר שיהיה אסור ליתנו בתחילה דומיא דמש"כ המשנ"ב (שיי, סקט"ז) ברצועות ומשיחה בסרבל ומכנסיים חדשים, אך באופן שאינו מבטלו ה"ז מותר, כמבואר שם לגבי אבנט (דברי הגר"מ פטרפרינד).

לעצמו לפי הצורך ואינו בר קיימא בצורה זו. לאור כל הנ"ל פשוט כבעינתא בכותחא שאין כאן שום חשש.

**והעיר** ידידי הגר"י בן מאיר, כי מו"ר במנחת שלמה (ב, יג) התיר אפילו להרכיב מזרק חד פעמי. וראה גם בשש"כ (לה הערה סו) שכתב בשם מו"ר הגרשז"א זצ"ל ומה שגם הביא שם בשם המהרי"ל דיסקין (בקר"א אות לח). גם נ"ל שאם וכאשר עושה שימוש חוזר במסכה, מהדק מחדש [ואפשר שאף במקום קצת שונה] את חוט הברזל, וע"כ הוי לגמרי שלא של קיימא. וראיתי באורחות שבת (ח, עב בהערה קה) שהביא סברה זו בשם הגאון הגריש"א זצ"ל, שבהרכבת מזרק חד פעמי כיוון שהדבר עשוי לכך, לא מיקרי תיקון אלא שימוש בעלמא. ונראה שאם במזרק כך, ק"ו במסכה.

**בעל** שו"ת שואלין ודורשין כתב לי "לענ"ד אין בזה לא משום בונה ולא סותר ולא מוקצה. חוט הברזל בס"ה מחזיק את המסכה על האף ותו לא, ואין שום סיבה לחומרא". סברא להתיר, כתב לי ת"ח אחד: זה חוזר לברייתו מיד, ולא שייך בזה איסור בונה, וחוזר לברייתו באופן שאינו משאיר כל סימן, וגם לא עושה קפלים כמו בגיהוץ בגד. לכן אין בזה חשש איסור. עכ"ד. וכ"כ לי גם הגר"ש דיקובסקי: "אינני חושש לאיסור. הברזל מיועד לכיפוף ולהתאמה, וזה דבר שאינו מתקיים ומשתנה בכל לבישה".

**וב"ב** לי להתיר הגר"י פוקס (מח"ס תפילה כהלכתא ועוד) ואלו דבריו: "בעניין התאמת המסכות החד-פעמיות בש"ק ע"י כיפוף הברזל, שהרי לא כל האפין שווים, דומני שהדבר מותר, שאין זה אלא ככיפוף סגר מתכתי או מפלסטיק קשיח,

את המסכה לפי האף, מאחר והצורה אינה נשמרת.

**וע"ע** ביישור כובע או בקבוק שהתעקמו, בספר שמירת שבת כהלכתא (פט"ו), בשו"ת ציץ אליעזר (ט, כח) ובספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שמ אות כה). וע"פ ביאור זה פשט לי הרה"ג מנחם מנדל פוקס (מח"ס דברות מנחם) להתיר השימוש במסכה חד פעמית בשבת וקיפול הברזל שנמצא בה (והוסיף עוד סברות), ואלו דבריו: **אלו** שרצו לאסור, מן הסתם כוונתם ע"פ מש"כ המג"א (שמ, סק"א) בשם ספר הזכרונות שמחט שנעקם אסור לישור משום בונה או מכה בפטיש, והמ"א מציין לסי' תקט, ומסתמא כוונתו לסעיף א שם שיפור שנצרף אסור לתקנו, והיינו הך. ולכן חששו האוסרים בנד"ד. אבל לענ"ד פשוט דבנד"ד אין שום חשש.

דשאני התם שזהו צורת הכלי, המחט או השפור, וצורה זו מקובלת בעולם, וגם הוא מחזיק מעמד בצורתו לאורך ימים ואינו עומד להתעקם בדרך כלל. משא"כ במסכה הזאת, הלא אין שום צורה מקובלת איך צריכה להראות מסכה זו, כי הלא כל אדם יש לו מידה אחרת באורך וברוחב, וא"כ לא נקרא פעולה זו עשיית כלי, וגם ישנם כאלו אשר אשר לא מקפלים כלל, ומשאירים המסכה כמו שהוא ובפרט שאינו מתקיים, וכל פעם שלובשים אותו לוחצים עו"פ בכדי שיהא במדתו הנצרך, ובפרט שמסכה זו עשויה לכך שכל אחד מקפלו לפי ענינו וגם משנים אותו. ומה גם כי פעולת קיפול זו דומה למי שלובש בגד אשר סוגרים אותו כגון על צוארו (או מקום אחר) ע"י סקאטש, אשר פשוט שאין כאן שום יצירה של צורת בגד או כלי, כי עשוי לכך להתאים

הלומד, אפילו בפתיחת ברגים משני הצדדים (פרט למנחת יצחק ט, לח שנוטה להחמיר) שלרוב הפוסקים מותר, ראה מ"ב (שיג, מה ומז), בהליכות שלמה ואז נדברו ועוד. כמו הברגת טרמוס או עגיל, שכל שכך דרך שימוש, אין בזה בונה או מכה בפטיש, ויש מ"מאריך אף" ויש המקצר, הכל לפי אורכו ורוחבו של האף, ובמידה שאדם מודד (אף בש"ק) - מודדים עמו'.

**העולה לדינא:** מותר להניח מסכה חד פעמית בשבת על פניו, ואין לחוש משום בונה או מתקן מנא כאשר מצמיד ומכופף את פס המתכת על אפו (והרוצה להחמיר תע"ב, ויניח המסכה בפעם הראשונה לפני שבת).

## זימון בימי הקורונה

להצטרף לזימון, אך הסיבה לכך משום שאין אכילתו חשובה אכילה (תוספות ד"ה 'אכל'). דהרי כהן שאכל תרומה מצטרף לזימון עם ישראל.

**אלא** דמובא במגן אברהם (קצו, סק"א): "האגודה פרק ג' שאכלו א' אוכל גבינה ושנים בשר מצטרפין דהאוכל גבינה מצי אכיל עם האחרים... ובשבת שחל ט"ב אין מזמנין יחד האוכלין בשר ונוזהרין מלאכלו ואוכלין גבינה כיון דאין שום אחד מהם יכול לאכול עם חבריו... משמע דוקא חלב אבל אם אוכל גבינה

באריזות כמו בלחם או חלה פרוסה, שמותר, כפי ששמעתי מפי קדשו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, אבדל לחיים טובים, כשדברנו על סגר של "פעקלאך" הנזרקים בשמחת עליה לתורה, שהעיר, שאין לפתול קצה אחד על הקצה השני ולסובבן זה על זה, שהרי זה כפותל שני חוטם שהוא קושר בשבת, ולדעת ביה"ל בחוט מתכתי די אפילו ב"חצי סיבוב" וכבר קושרים, חלילה, אלא כהצעתו יש לסגור הסגר בכריכתו בעיגול על גבי עצמו מסביב אפילו בהידוק, שאין בזה מעשה קשירה כלל מבלי לפותלו. ועוד למה הדבר דומה, קל וחומר להתאמת גובה ה"סטנדרד" לצרכי המתפלל או

**נשאלנו** על ידי תלמידים בישיבה, שבה כל אחד מקבל את ארוחתו ארוזה בימים אלו מפני חשש מהנגיף. והתלמידים אוכלים בחדר האוכל של הישיבה בשולחנות ארוכים (באופן ששומרים מרחק של שני מטר אחד מהשני). האם התלמידים יכולים לזמן, שהרי הם מקפידים שלא לאכול אחד מן השני.

**המשנה** במסכת ברכות (מה, א) אומרת כי שלושה שאכלו כאחד חייבים לזמן. אמנם מצינו דאם אחד מהשלושה אכל טבל או שאר איסורים הוא אינו יכול

ו. והעיר ידידי הגר"ד בגנו: קשה לי להשוות את נ"ד לסטנדר או לחוט הברזל שאיתו סוגרים את השקיות, כיון ששם באמת השימוש הוא ע"י פתיחה וסגירה - דלא שייך לומר שכשהחוט פתוח זה "מקולקל" וכשסגור זה "מתוקן ובנוי", וכמו"כ בסטנדר - לא שייך לומר שאם מחובר גבוה זה "מקולקל" ואם מחובר נמוך זה "מתוקן". משא"כ במסכות - המסכה מיועדת לשימוש אישי. וכיון שלכל אדם יש רק אף אחד (בי"ה) ואין שינויים במידות האף שלו בדרך הטבע. או שהמסכה מתאימה לו או שלא. וכשאינה מתאימה - שייך לקרוא לזה "מקולקל" וכשמתאימה - "מתוקן".

וחזיתי דבספר משיב דבר (חלק ב' לר' ראובן בן דוד מערכת ז', זימון) כתב בשם המהר"ם מרוטנבורג שמי שאינו יכול לאכול בשר על פי הוראת הרופאים, כיוון דזה מזיק לו, ואכל פת עם חלב, הוא אינו יכול להצטרף לזימון עם מי שאכל בשר (ועיי' בזה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג החדשות סי' ו'). דברים אלו של המהר"ם הובאו בשדי חמד (אסיפת-דינים מערכת ז' אות א'), בכף החיים (קצו, סק"ג), בבאר יעקב (קצו, ו'), בארחות חיים (קצו, ג'), בספר ברכת שם (ה, טו) ועוד. לכאורה, גם הכא דהרי ע"פ הוראת הרופאים הוי סכנה לאכול אחד משל חבירו. אך יתכן לדחות דשם הוי סכנה מוכחת ולפיכך הזהירו הרופא. מה שא"כ אצלנו אין הכרח דיש סכנה, דהרי לא מיירי בחולה קורונה מאומת, אלא עושים פעולות הרחקה בכדי להימנע מהנגיף (הרופאים קוראים לציבור לעשות פעולות מנע בשביל למנוע את התפשטות הנגיף).

**במו** כן, נראה להביא לכך ראייה מדברי השולחן ערוך (קצו, ג) שכתב: "שלשה שאכלו כאחד, אחד נזהר מפת עובד כוכבים ואחד אינו נזהר, או אחד מהן כהן ואוכל חלות, אע"פ שאותו שנזהר אינו יכול לאכול עם אותו שאינו נזהר, ולא ישראל עם הכהן, כיון שאותו שאינו נזהר יכול לאכול עם הנזהר וכהן עם הישראל, מצטרפין. אבל אם היו כהנים וזר אוכלים כאחד, והכהנים אוכלים חלה ונזהרים מפת של עובד כוכבים והזר אוכל פת של עובד כוכבים, אינם מצטרפין. וה"ה לשלשה שמודרים זה מזה שאינם מצטרפין לזימון". כלומר, ניתן לדייק דהיכא ששניהם נזהרים שלא לאכול אחד מהשני, לא יוכלו להצטרף לזימון.

קשה אין מצטרפין דהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה ובשבת שחל ט"ב אפי' בחלב אין מצטרפין...".

דין זה הובא להלכה במשנה ברורה (קצו, סק"ט) וזו לשונו: "כתבו הפוסקים דה"ה כשאחד אוכל חלב או גבינה והשנים בשר מצטרפין שהאוכל גבינה הרי יכול לאכול מלחמם אע"פ שהוא מלוכלך בבשר אם יקנח פיו וידיחנו והמנהג [שהאוכל גבינה הוא המברך ברכת הזימון ולא להיפוך שהוא הגורם לזימון] אבל אם אוכל גבינה קשה אינן מצטרפין שהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה ע"י קינוח והדחה".

החיי אדם (מה, יט) כתב בזה: "ואם א' אוכל חלב וב' בשר, המנהג שיברך זה שאכל חלב, לפי שהוא יכול לאכול עם האוכלים בשר. אבל אם א' אכל גבינה קשה וב' בשר, אין מצטרפין כלל, ואף על גב דיכולין לאכול מלחם אחד בלא בשר וגבינה, דדוקא לאכול גבינה עם הלחם שאוכל בשר אסור, אבל לחם לבד אם אינו מלוכלך מהם נראה דמותר, מכל מקום כיון שאינם יכולים לאכול הלחם עם התבשיל שאכלו, לכן אינם מצטרפין. ומכל מקום כיון דיש חולקים בדין זה דבשר וגבינה, נראה לי דמצטרפין", וכ"כ גם בקיצור שו"ע (מה, כא). וע"ע בזה בשו"ת בצל החכמה (ד, קסט) שהאריך בהיתר צירוף לזימון לאוכלי בשר וחלב.

**על** פניו ישנו ספק בשאלתנו, דמצד אחד טכנית הוא יכול לאכול (כמו שמי שאכל גבינה יכול לקנח פיו ולאכול בשר, וממילא להצטרף לזימון), אך מצד שני הוא לא יאכל, כיוון שחוששים בימים אלו יותר מפני הנגיף.

וחיזוק לדבר ניתן להביא מלשונו של המשנה ברורה (קצו, סק"ח) שכתב: "כל צירוף לזימון אינו אלא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתן לאכול לחם אחד וכאן כ"א נזהר מלחם חבירו", ולפי"ז היה מקום לומר שאין הם יכולים להצטרף ביחד לזימון, דהרי כל אחד נזהר מלחם חבירו. וכעין זה כתב בשולחן ערוך הרב (קצו, ו) ואלו דבריו: "כל צירוף לזימון אינו אלא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתם לאכול לחם אחד, וכאן כל אחד נזהר מלחם חבירו". וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין (ה, לה) ובקונטרס אור פני משה (עמוד פב).

**ועוד,** מצינו שפסק האגודה (פרק ד' תענית) כי מי שנוזהר שלא לאכול בשר מראש חודש אב, אינו יכול להצטרף לזימון כאשר אוכל חלב (ביחד עם אוכלי בשר), וכן פסקו האליה רבה, המקום שמואל (צד), המשנה ברורה (קצו, סק"ט), כף החיים (קצו, סק"ב) וספר ברכת שם (ה, יג). ולכאורה גם אצלנו הוא נזהר שלא לאכול.

**ראיה** נוספת חשבתי להביא מדברי שו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, סט אות ו) שכתב בהאי לישנא:

**בדבר** התשעה שאכלו בסעודה שלישית ונכנס עשירי עשרים מינוטן אחר שקיעה ונתנו לו יין להצטרף למנין הנה באחד שאכל במזיד בשעה שאסור מצד איסור קודם הבדלה אף של"ד לאכל דבר איסור ממש דסימן קצ"ו מאתר שהוא בעצם דבר היתר שלכן אפשר שמברך עליו אחר ששתה שכבר נהנה ואולי גם קודם מ"מ לזמן עליו מסתבר שאין לזמן ובפרט לצרפו להזכיר השם בשביל עבירה שעשה...

**כלומר,** אם אוכל האדם דבר מותר, בזמן אסור, דינו שאינו מצטרף לזימון. נראה שגם במציאות שאלתנו הכי המצב. דהרי כל אחד אוכל דבר מותר, אך בזמן זה אסור לו לאכול מהשני. וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (ו, כח) ובספר רץ כבי (פסח סי' כד).

**העולה** לדינא: תלמידים בישיבה האוכלים כל אחד את מנתו הארוזה ומקפידים שלא לאכול אחד מהשני בימים אלו מפני חשש מהנגיף, לא יזמנו יחדיו. וכ"כ לי גם בעל שו"ת דברי בניהו. אולם אם יש להם ככר לחם (פרוס) משותף אשר הם יכולים לאכול ממנו, הם מצטרפים לזימון.

## אבלות בימי הקורונה

**במה** ששמעת כי בימים אלו שמשתולל ברחובותינו הנגיף קורונה, אין לישיב שבעה. האם כך יש להורות לקהל שומעיו.

**הרמ"א** (יורה-דעה שעד, יא) כתב: "יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלים, משום ביעתותא (תשובת מהרי"ל סימן מא), ושמעתי קצת נהגו כן". דבריו

אלו של הרמ"א אין לו מקור בגמרא ובראשונים. אולם יש שהזכירו אותו ובהם ערוך השלחן (שעד, יט). וכן פסקו בקיצור שולחן ערוך (יד, יא).

**מנהג** זה שאין להתאבל בתקופת דבר הובא להלכה בשו"ת חתם סופר (יורה-דעה שמב) לא כהלכה, אלא כסניף, דאם לא התאבל בשעת הדבר, אם בטלה



שבת ולברוח, למרות שהוא רק מתיירא (ואין סכנה ממש). וע"ע בדוגמא זו ברמב"ם בפירוש המשניות (שבת ב, ה). וע"ע בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים א, קכז) ד"זה תלוי בדעת כל אחד ואחד". ואכמ"ל דכ"ש אצל קטנים פחד הוי סכנת נפשות, כמובא בגמרא ביומא (פד, ב), בשולחן ערוך (אורח שכת, יג) ובמשנה ברורה (שם, סקל"ח). ועוד, ידוע ד"חרדה מסלקת דמים".

**אולם** נראה כי טעם זה אינו שייך בתקופתנו, שכן מדווח בכל כלי התקשורת כמה מתים יש, וכן באלו ערים ויישובים. ממילא כבר שומעים ויודעים את מקרי המוות, ואין האבל בהתאבלו מוסיף לשמועה או לידיעה. דכבר עוף השמים הולך הקול" (עיין קהלת י, כ), ויודעים השכנים בסביבתם מי נפטר ומי יושב שבעה.

**טעם** שלישי שאין מתאבלין בתקופה זו של הדבר, הוא ע"פ מה שביאר בדבר שאול לגרי"ש נאטנזון (יורה-דעה שעד), כי יש דין אבילות רק במקום שיש מנחמים. ודייק זאת מרש"י (יחזקאל כד, כב) שכתב: "לא תנהגו אבילות כי אין מנחמין לכם שאין בכם אחד שלא יהיה אבל ואין אבילות אלא במקום מנחמים". וכידוע, בשעת הדבר אנשים מסתגרים בביתם (כמובא בגמרא במסכת בבא-קמא ס, ב) וממילא אין מנחמים (וע"ע בדבריו בשו"ת שואל ומשיב א, עח).

**אולם** יש לדחות טעם זה, דטעם זה היה שייך בעבר בעת שהסתגרו בבתיים ולא יכלו לנחם האבל. אך כיום שישנם טלפונים, שיחות וידאו, זום ועוד, יכולים לנחם (במקום צורך) באופן זה, וממילא

המגפה בתוך שלושים יום לאבלותו, צריך להתאבל (וכן איתא ביהודה-יעלה סי' שעד). וע"ע בזה בפתחי תשובה (שצו, סק"ג). אולם יש לציין דכבר בלשון הרמ"א רואים אנו כי אין מנהג זה התקבל כפסק חלוט ומוכרע.

**בטעם** זה שאין להתאבל בתקופה זו, כתב הלבוש (שעד, יא): "יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעתותא והדמיון פועל בשעת סכנה לפיכך בעי צילותא". נראה לבאר דכיוון שמצבו הנפשי של האבל גם ככה במשבר (בתקופה קשה זו של האבל), ישנו חשש ממשי שהעומס הנפשי של מה שקורה ברחוב (הדבר) ישפיע עליו והוא יכנס לחרדה. ועיין בירושלמי (שבת פ"ד): "והסיר ה' ממך כל חלי' - זה הרעיון", היינו הרעיון והדמיון של האדם. אולם יתכן דיש לדחות טעם, דדווקא ע"י המנחמים ימנעו ממנו הפחדים ויחזירו אותו 'למציאות', ל'קרקע'. והמנחמים יביאו לאבל מרגוע לנפש הדואבת ויסייעו בעידודו ולחצו משברון לב.

**טעם** שני שאין מתאבלין בתקופה זו של הדבר, מובא בשו"ת דברי מלכיאל (ב, צ), לדבריו ישנו חשש שאנשים יראו וישמעו על מספר המתים, זה יכניס אותם לפחד וחרדה שהוא דבר מסוכן. ואעיר כי ידוע דפחד וחרדה הוי דבר מסוכן, כפי שמצינו בגמרא (שבת קנא, ב) דאין לישון בבית יחידי וביאר המאירי (שם) וכן בכל שהוא מביא עצמו לידי נסיון של פחד, אסור, והכל לפי טבעו. ועיין בשו"ת צפנת פענח (א, לט) דמי שמתירא בעת מהומה מגייס של נכרים, יכול לעבור על איסורי

ה. ועיין בזה בגמרא במסכת בבא בתרא (ד, א).

נוהגין כן, לפיכך יש להורות שיש לנהוג בכל דיני אבילות, וכ"ש אנו נימא בתקופתנו (וכן הוזכר טעם זה במנחת אשר, ענייני קורונה, תליתאה סי' יא).

**ע"פ** הטעמים שראינו למנהג זה, נראה דבימינו יש לדחות מנהג זה, ויש לאבלים להתאבל ולשבת שבעה בימי הנגיף. חשוב לציין כי אף בלא הטעמים שציינו לעיל (ודחינו אותם), ישנם פוסקים רבים אשר לא קבלו מנהג זה מעיקרא להלכתא, והכי דעת הכנסת הגדולה, בספר כסא אליהו (שצא, ד), בספר זכור לאברהם (הלכות אבל אות ב) ועוד. וע"ע בזה במנחת אשר (ענייני קורונה, תליתאה סי' יא-יב).

**העולה** לדינא: בימים אלו שמשתולל ברחובותינו הנגיף קורונה, יש לאבל לישוב שבעה.

טעם זה אינו שייך כיום, דיש בימינו ניחום אבלים דרך אמצעים מגוונים (ולא רק בהגעה לבית האבל). עוד, בעניין ניחום אבלים דרך הטלפון וכדו', עיין בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, מ אות יא), בשו"ת באר משה (ב, קד. ז, נח), בשו"ת ישיב יצחק (ג, לא), בשו"ת שערי יושר (ג, כג), בספר חזון עובדיה (אבלות ח"ג עמוד יב), בשו"ת משנת יוסף (ט, רג), בשו"ת שואלין ודורשין (ה, עט אות ג), בספר חיים וחסד (י, ח), בספר נטעי גבריאל (אבלות ח"א פה, יא), בשו"ת דברי בניהו (יד, לח) ובספר דרך האתרים (פח).

**מעם** רביעי שאין מתאבלין בשעת דבר, מובא הגאון מרוג'צ'וב (הובא בקובץ המאסף, תרעא, סי' לז) והוא מפני שקברו את המתים על מנת לפנותם למקום אחר לאחר זמן. וציין שם דכיון שאין אנו



## הרב יואל פרענקל

חלל תורה ויראה דיסאטמאר, ברוקלין יע"ו

## האם מותר לצאת במאס"ק לרשות הרבים בשבת

כלל, ואין לו צורת מלבוש, דמעולם אין אדם יוצא בכך, והוא דומה לפרמי דכתב המחבר (או"ח סי' ש"א ס"כ) דאסור לצאת בו משום דאינו מלבוש כלל, וא"כ גם במאס"ק לכאורה אסור לצאת.

ד' אופני היתר לצאת עם בלי בשבת  
א] וזה החלי בעזהשי"ת. ובתחילה נבאר את כל האופנים שמותר לצאת בבגד בשבת, דיש ארבעה מיני היתר, ואלו הן:  
א) בגד שהוא מלבוש גמור, שיש לו צורת מלבוש גמור, ומטרתו לכסות את גופו שלא יהא ערום, והוא מגין עליו מן הקור והחום. ובבגד כזה הדין הוא שמותר לצאת בו בכל גווני ולכל צורך, ואפילו אין לו ממנו שום תועלת ומוציאו בשביל חבריו בלבד גם כן מותר לצאת בו, כמבואר בשו"ע (שם סל"ו). אמנם יש בו תנאי אחד, והוא שילבשונו כפי שרגילים ללבשו, וכמבואר בדין דטלית המקופלת (שם סכ"ט).

ב) בגד דאינו מלבוש ממש, ואין לו צורת מלבוש, ואין שמים אותו על הגוף רק בשביל לאצולי מצער. ומכל מקום מותר לצאת בו ודינו כמלבוש גמור. ולשון השו"ע"ר (שם ס"ו): אבל אם מתכוונת בו להציל גופה מצער, דהיינו שלא יפול הדם על בשרה ויתייבש שם ונמצא מצערה, הרי נעשה בגד זה מלבוש גמור, כשאר מלבושים שהם עשויים להגנת הגוף, ומותרת לצאת בו, אף שאינו עשוי כעין מלבוש גמור, ע"כ. והיא סברה פשוטה, דבגד שעשוי להגין על הגוף מצער הרי

התבוננתי בענין שאנו עומדים בו עכשיו, בימי זעם ורעדה של מחלת הקארונא, וכולם שואלים את המורי"ם אי מותר לצאת עם מכסה - מאס"ק ברשות הרבים בשבת. ובאמת יש כמה צדדים בשאלה, והיא תלויה בכמה נידונים. ולענ"ד נראה להתיר מצד עיקר הדין בכוחא דהתירא עדיף, ולבסוף העלנו דאסור דרבנן מיהא איכא ביה גזירה דילמא אתי למישלף ולאתויי ד' אמות ברה"ר, כדלהלן.

ומציאות הדברים הוא דהרופאים אומרים שהתועלת מהכיסוי הוא מתרי טעמי, האחד, להציל את עצמו מהמחלה שלא ידביקוהו אחרים. והשני, שגם אם הוא כבר חולה, על כל פנים לא ידביק את האחרים, היות דאי אפשר לידע אם הוא חולה, שאפשר שרק אחר שבועיים יראו אצלו הסימנים - סיפטעמ"ס, ולכן על צד הספק שכבר נמצאת אצלו המחלה חייב לצאת בכיסוי כדי שלא ידביק את חבריו רח"ל. ואף שהרופאים מודים שאינן יודעים בבירור דמהני לגמרי, שכן אפשר נמי שידביק ע"י שיגע באיזה חפץ ואחר כך יגע בו חברו, מ"מ כבר נהגו לילך עמו בכל הבתי חולים, וגם כל הרופאים הולכים עמו, וכן אצל רופאי השיניים, אך מחמת הספק הורתה הממשלה שהזקנים לא יצאו כלל מבתיהם.

השאלה העיקרית שיש במאס"ק היא דלכאורה הוא אינו מלבוש

אינו מלבוש כלל, ואין דרך סתם אנשים לצאת בו, והוא עשוי רק בשביל לשמור את הלובושו מהפגע הרע ההוא מספק שמא ידבק בו, וכל שכן אם נאמר שעיקר תכליתו הוא שלא ידבק את חבריו, בודאי אין שום היתר לצאת בו.

### הטעם שאין להתיר מחמת שהוא מציל מצער

**ומחמת ההיתר השני, שמותר לצאת בבגד שעשוי להציל מצער, אף אם אינו מלבוש כלל, כגון מוך העשוי לאצולי מטינוף, נראה דאין להתיר.** ושמעתי שרוב המורי"ם אומרים דמותר לצאת במאס"ק מחמת ההיתר של אצולי מצער, ומטעם דאם ידבק בו המחלה יהא שרוי בצער, והמאס"ק מצילו מהצער ההוא. אולם לענ"ד נראה דההיתר בבגד שמציל מצער הוא דוקא במקום דהצער נמצא לפניו, כגון המוך שמציל מדם הנדה, שאף שהמוך אינו מלבוש ואינו דרך מלבוש, מכיון שהוא מצילה מהצער היא חשובה כמלבוש גמור, אבל וודאי דזהו דוקא כשהצער כבר נמצא לפניו, אבל אם הצער הוא רק בספק אם יבוא, וכל שכן אם הוא ספק רחוק מאוד, פשוט דאין שום היתר לצאת בו. ואם כן כל שכן הכא במאס"ק, שהצער אינו כלל לפניו, דמאן יימר שידבק בו המחלה, ואפילו ידבק בו אינו ברור דיצער אותו, כמו שהוכיח הנסיון דרוב אנשים אינם מצטערים בה כלל, ורק מאבדים לזמן מועט את חוש הריח או הטעם, ואינו בגדר אצולי מצער כלל. ואפילו אם נאמר דחשוב כמצילו מצער, מהיכי תייתי דמותר לצאת במאס"ק שעיקרו להציל מצער שיבוא לאחר שבועיים, שהרי הרופאים אומרים דהסיפמטעמ"ס של

הוא מלבוש גמור, ככל בגד שעשוי להגין על הגוף מהחום והקור.

**ג) כלי שמניחים על הגוף לשם תכשיט ונוי, וכן כל כלי המשמש את הגוף, מותר לצאת בו.** ולכן כל כלי שמקשט ומעטר את הגוף, כגון תכשיטי נשים, וכן תכשיטי אנשים, מותר מצד עיקר הדין לצאת בו, כמבואר בסי' ש"ג ובסי' ש"א (ס"ו). וכן רטיה שעל גבי המכה, אם היא מרפאת, מותר לצאת בה, כמבואר שם (סכ"ב וכ"ח). ומשום הכי גם מותר לצאת בקמיע מומחה המבואר בסעיף כ"ה. וכן החיגר יוצא במקלו כמבואר בסעיף י"ז, וכן לגבי בתי עינים מבואר בפוסקים דמותר לצאת בו משום דחשוב כתכשיט.

**ד) יש עוד גדר, ובו שני אופני היתר, והם: האחד הוא בגד שאין לו דין מלבוש משום שהוא עשוי להציל מטינוף, כגון מוך של נדה, ועשה אותו כעין מלבוש, כגון בגד העשוי לנדה להציל מהטינוף שצורתו כעין סינר, שמותר לצאת בו, כמבואר בסעיף י"ג. ומשמע שאין צריך שיתכסה בו ראשו ורובו, אלא כל שהוא כעין מלבוש מותר (וכ"מ בט"ז ס"ק יד). והשני הוא בגד שאינו מלבוש ואינו מגין על הגוף, ואינו עשוי ממין שעושים ממנו מלבושים, כגון שק ויריעה, שאם הדרך להתעטף בו לפעמים, מותר לצאת בו, כמבואר בסעיף כ"א, ובתנאי שיתעטף בו ראשו ורובו (כמבואר בשו"ע"ה סי"א ומ"א).**

**ב] ועכשיו יש לדון מחמת איזה היתר מהארבעה היתרים הנ"ל אפשר להתיר לצאת במאס"ק. והנה מחמת ההיתר הראשון בודאי אי אפשר להתיר המאס"ק, שכן רק בגד שהוא מלבוש גמור שמגין על האדם מהקור ומהחום ודרך כל אדם ללבושו מותר לצאת בו, ואילו המאס"ק**

הדם. אך מכל מקום צריך שיהיה ידוע בבירור שהצער עתיד לבוא, כגון ביום הוסת כשיש לה סימנים של כתמים או קרעמפעץ, שזהו סימן לה שהגיע הוסת, אבל בנידון דידן דהוה ספק רחוק שמא יבוא הצער לאחר זמן מרובה, הסברא נותנת דלא דמיא כלל למוך.

**ושב** מצאתי לכאורה הוכחה ברורה לדברינו מסי' ש"ג (ס"ג), דאיתא שם דלא תצא אישה באיצטמא, והיא מטלית שתולין בה חוטיין של צבעונין, ותולין אותה לכלה להבריח לה זבובים, שאם יעמוד לה זבוב על פניה מתביישת לטרדו, וכתבו הרי"ף (כו: מדפי הרי"ף) והרא"ש (פ"ו ס"ב) דלאו תכשיט הוא, והב"ח (שם) הוסיף דאף הוי כמשי, ועי' שועה"ר (שם ס"ו) ומשנ"ב (ס"ק יג ובשעה"צ אות י). ולכאורה למה לא יהיה מותר לצאת בו משום אצולי מצער, אלא וודאי דשאני היכא דהצער אינו לפנינו.

#### מעם שלא חשוב כתכשיט

ג] ומטעם ההיתר השלישי שכל כלי שהוא תכשיט, או שהוא משמש הגוף, מותר לצאת בו, אין נראה להתיר לצאת במאס"ק, דדוקא כלי שמקשט או משמש אותו עתה בשעת הלבישה מותר לצאת בו, אבל אם הוא רק משמש אותו למנוע ממנו חולי העתיד לבוא לאחר זמן, לא מסתבר להתיר.

**ובדומה** לכך מצאנו גבי מקל של חיגר בסי' ש"א (ס"ז), דדוקא אם אי אפשר לו לילך בלי מקל מותר לו לצאת בו, אבל אם אפשר לו לילך בלי מקל אסור לצאת בו. וכן זקן שהולך בביתו בלי מקל, וסומא שאינו צריך למקל רק בשביל ליישר פסיעותיו, אסורים לצאת במקל (כמבואר שם במג"א ס"ק כז ובשו"ע ס"ח),

המחלה הנ"ל באים רק לאחר שבועיים. וכבר כתבתי דכל ההיתר של בגד שעשוי לאצולי מצער הוא דבר חדש, דאף שאינו מלבוש הצער נותן לו דין של מלבוש גמור, ואם כן אין לך בו אלא חידושו, דדוקא במקום שהצער כבר נמצא לפנינו ובודאי יצער אותו, מה שאין כן כאן שאין הצער לפנינו ואין יודע בודאי שידבק בו.

**ובן** דנו הפוסקים אם מותר לצאת במוך שעשתה לנידתה קודם שהגיע וסתה, והסכימו פה אחד לאסור מאחר דאין הצער לפנינו, ראה ליקוטי שו"ת מנחת יצחק (סי' כה), ושו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' ל אות ד), ושו"ת אז נדברו (ח"ז סוסי' מב). ועי' בחי' ר' אלעזר משה הורוויץ (נדפסו בש"ס וילנא) על מס' שבת (סד:) כתב ליישב קושיות התוספות, על מה שכתב רש"י שמותר לצאת במוך שהתקינה לנידתה שלא יתלכלכו בגדיה, שהרי לגבי כיס העשוי לזב לאצולי מטינוף אמרו שאסור, ותרין שיש לחלק בין זב דאין הזיבה שופע תמיד, מה שאין בנדה דהדם שופע תמיד. ואף דקיימא לן כשיטת התוספות, מכל מקום יש ללמוד מדבריו שלא התירו אלא בנדה שדמה שופע תמיד. ועי' בראש פינה (פרידמאן) סי' ז, וע"ע בישועות כהן (אדלר, שבת לקוטים סי' פא), וכן בתשובות והנהגות (ח"א סי' רמז וח"ב סי' תלו) כתב דיש להזהיר את הנשים שבסוף ימי הזיבה לא יצאו עם מוך, דכיון דהדם אינו שותת אינו מציל מצער ואסור לצאת בו.

**ודע** דגם הפוסקים הנ"ל שאסרו כל שאין הצער נמצא לפנינו, מודים דאין צריך שיהיה הצער ממש עכשיו, דהא מקור ההיתר הוא ממה שכתבו התוס' (שבת שם ד"ה ובמוך) דמותר לתת מוך לנדתה כדי שלא תצטער לאחר זמן כשתייבש

הטעם ששק ויריעה לא חשוב מלבוש אם לא שהרועים מתכסים בהם, אינו בגלל שאין לו צורת מלבוש, אלא בגלל שהבד שלהם הוא גס ואין הדרך לעשות ממנו מלבושים, ומאחר דהרועים מתכסים בהם לפעמים חזר להם דין מלבוש (כמבואר בנדרים נה: ובראשונים שם, וראה גם בשו"ת מהרשד"ם או"ח סי' ד, ובאורך בספר בשבילי הלכה להגר"י שוורץ שביל י). אבל כלי שאינו מלבוש כלל, אי אפשר שיהיה לו דין מלבוש בגלל שיש כמה אנשים ששמים אותו על גופם.

**ובן** כתב השועה"ר (סי' יז): יוצאין בשק ויריעה וחמילה דרך מלבוש, מפני שדרך לצאת בהן בשעת הגשמים, ולכן אף שלא בשעת הגשמים שם מלבוש עליהם, ע"כ. הרי שגם בשק ויריעה צריך שיהיה על כל פנים דרך מלבוש. וכן כתב בסעיף י"א: ואף כשמתכוונת בו להציל מטינוף בלבד, אם אינו מונח על ראשה בלבד, אלא היא מתעטפת בו ג"כ רוב גופה כדרך מלבוש, ואף על פי שהוא בגד עב וגס שאינו ראוי לה, ולא היתה מתעטפת בו בלא הגשמים, מותרת לצאת בו, אפילו הוא שק ויריעה וחמילה, ע"כ. ומשמע מדבריו שאף צריך שתתעטף בו רוב גופה. וכ"כ בסעיף מ"א: לבדים הקשים הרבה אסור להוציאם לרשות הרבים או לכרמלית כשהוא מעוטף בהם דרך מלבוש, לפי שאינם ראויים למלבוש ונראים כמשוי. אבל אם אינם קשים הרבה מותר, אפילו אינו צריך כלל להתעטף בהם ואין מתעטף בהם אלא כדי להוציאם לרשות הרבים לישב עליהם שם הוא או אחר. ובלבד שיתעטף בהם ראשו ורובו, אבל אם לא כסה בהם ראשו אלא כל גופו בלבד, לא נעשו מלבוש על ידי כן, ואסור להוציאם אפילו אם צריך להם להתכסות

והיינו משום דאין הכלי נעשה כתכשיט אלא אם כן הגוף צריך לו צורך גמור, שאז הוא בטל אל הגוף ולא חשוב כמשוי, אבל אם אין בו צורך גמור, אינו בטל אל הגוף והוי משוי.

**ובן** כתבו הפוסקים גבי בתי עיניים המיוחדים לקריאה דאסור לצאת בהם, אפילו אם הוא צריך להם בשביל ללמוד עמם לאחר זמן בבהמ"ד, מכיון דעל כל פנים עתה אין לו בהם צורך כלל ואינו משמש את הגוף כלל. עיין תורת יקותיאל (רדב"ר, ח"א סי' סז), וערוך השלחן (שם סס"א), ובנין שלמה (למהר"ש הכהן מו"ץ דווילנא, ח"ב סי' כג), ושו"ת אבני צדק (או"ח סי' כט), ועוד הרבה אחרונים, דכתבו דאסור לצאת בהם משום דאין לו מהם תועלת עתה. וכן כתבו הפוסקים לגבי לצאת במכונת שמיעה לחרש, ואכמ"ל. וכל שכן הכא גבי המאס"ק דהוה ספק רחוק אם מצילו עתה בשעה שלבשו, אין שום היתר לצאת בו לרה"ר.

**אינו נעשה מלבוש בגלל שהרופאים הולכים עמו**

**ד**] ומחמת ההיתר הרביעי שהזכרנו, הנה האופן הראשון בודאי לא שייך במאס"ק כלל, דהא אינו כעין מלבוש, ואין הדרך להתעטף בו בשום מקום. אמנם מחמת האופן השני, שמעתי שיש שמתירים לצאת במאס"ק משום דהרופאים הולכים עמו, וכן כל העובדים בקאנסטראקשע"ן הולכים עמו, ומכיון דהדרך לילך בו יש לו דין מלבוש, וראיתם ממה שמותר לצאת בשק וביריעה משום דהרועים דרכם להתכסות בהם מפני הגשמים, ולכן מותר לכל אדם לצאת בהם אפילו בימות החמה, כמו שכתב השו"ע (סכ"א). אבל לענ"ד אינה ראייה כלל, כי

אם הוא מלבוש או לא, ולכן כשהרועים מתכסים בו הוא הוכחה שהוא מלבוש ומותר לצאת בו. אבל בכיפה שתחת הכובע, שהם שני מלבושים שאחד מהם הוא משוי, מה יועיל לנו שמקצת אנשים יוצאים כן בחול. והיינו כדברינו, וכמו שדייקנו מלשון השועה"ר, דדוקא שק וחמילה דהוא דרך מלבוש מהני מה שהרועים מתכסים בו.

**אמנם** כבר הסכימו הפוסקים לחלוק עליו בדין כיפה שתחת הכובע, ובראשם המהרש"ג (ח"ב סי' מח), והתירו לצאת בכיפה שתחת הכובע. ומחלוקתם היא בביאור מה שכתב בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' לט) שמותר לצאת בקאלאטשען שעל המנעלים, ואף שהם שני מלבושים, משום שיש לו הנאה מהקאלאטשען. והלבושי מרדכי הבין שכוונתו שיש לו הנאה ממש מהקאלאטשען, ואם כן בכיפה שאין לו הנאה ממנה אסור לצאת בה. אולם המהרש"ג פירש שאין צריך שתהיה לו הנאה ממש, אלא כל שלובש שני מלבושים ודעתו רק על הלבשה, ואינו לובש את השני בשביל שיהיה מותר להוציאו לרה"ר, מותר לצאת בו, ולכן בכיפה שתחת הכובע שדעתו על הלבשה בלבד מותר לצאת בה. וכן המנחת יצחק (ח"ה סי' מא) כתב שאף מותר לצאת בחגורה של תפילה, אף שיש לו חגורה אחת ללבושו, והוכיח כן ממה שהביא הלבושי מרדכי (או"ח מהדו"ק סי' נג) שחתנו המהרי"ץ דושנסקי לימד זכות על היוצאים בכיפה שתחת הכובע, ואכמ"ל. עכ"פ נראה שאף לשיטת המהרש"ג אין סברא להתיר לצאת במאס"ק שאין לו צורת מלבוש כלל.

בהם גופו. וכן הדין בכל דבר שאינו מלבוש ורוצה להוציאו ע"י שיתעטף בו כדרך מלבוש, כגון סדין או סודר במדינות אלו, כמו שנתבאר למעלה, ע"כ.

**ועל** כל פנים מבואר, שמה שהרועים מתכסים בו אינו מועיל לתת לבגד דין מלבוש רק בבגד שחסרונו הוא מצד מין הבד שהוא עשוי ממנו, ולא בבגד שחסרונו מצד שאינו מלבוש כלל. וכן מסתבר, דאם לא כן למה לא יהיה מותר לכל אדם לצאת במקל מאחר דהחגירים יוצאים בו. וכן יהיה מותר לצאת עם בתי עיניים העשויים לקריאה, מאחר דיש אנשים שהולכים תמיד עם בבתי עיניים הנקראים פלא"ס גלעזע"ר לצורך ראייתם כל היום. וכן יהיה מותר לכל אדם לצאת במוך מאחר דהנדה יוצאת בו. וכי יעלה על הדעת שיהיה מותר לכל אדם לצאת בכבלים מאחר שיש אנשים שיושבים בבית הסוהר והם הולכים עם כבלים כדי לשמרם שלא יברחו. אלא ודאי דמה שאדם אחד יוצא עם כלי אינו נותן לכלי דין של מלבוש לכל אדם, כי אם אינו עשוי למלבוש, וגם אם אצל מאן דהו הוא חשוב למלבוש, בטלה דעתו אצל כל אדם (ראה שבת צב:).

**ועי'** שו"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ק סי' נב ונג, ומהדו"ת סי' קלג אות ב, ובליקוטי תשובות סי' כד), שחידש שאסור לצאת בכיפה שתחת הכובע בשבת, כי הם שני מלבושים שאין לו צורך אלא באחד. והרב השואל שם רצה להתיר משום דלפעמים יוצאים כן בחול, דומיא דשק וחמילה שמותר לצאת בהם משום דהרועים מתכסים בהם בימות הגשמים. והוא השיב לחלק דדוקא גבי שק וחמילה שאנו דנים

מותר לצאת בהם, וכתב המג"א (ס"ק כט) בשם המורדכי (שבת רמז שג) דהיינו משום דהוה כמו מלבוש. ומקור ההיתר הוא מהא דמותרות הבתולות לצאת בשלשלת שעל רגליהן כדי שלא יהיו בתולותיהן נושרות אי לאו החשש דדילמא שלא ומחויא כמבואר בגמרא (סג:). ובשעה"צ (אות עה) הקשה דלכאורה לא דמיא, דהתם הוי צורך הגוף שלא יהיו בתולותיהן נושרות, מה שאין כן הכא שלאסיר עצמו אין שום צורך בהם. ולכן העלה דעל כרחך טעם ההיתר הוא משום דכיון דדרך הליכתו הוא כן בטילים הם לגבי הגוף. ולכאורה כוונתו דמכיון דאי אפשר לו להסירם והוא הולך עמם תמיד בטילים הם אל הגוף. ואם כן במאס"ק לא שייך היתר זה, דהא אפשר להסירו, ואם כן אינו בטל אל הגוף. ואפילו אם נאמר דמאיזה טעם בטל אל הגוף ולא חשוב משוי, מכל מקום יש לאסור לצאת בו מטעם דאפשר להסירו בכל שעה ויש בו חשש דילמא מחייבי עליהו ואתי לאתויי.

**וראיה** לדברינו ממה שכתב השו"ע בסי' ש"ה (סי"א) דלא תצא פרה בחסום שבפיה שעושים בשביל שלא תרעה בשדות אחרים, והיינו משום דלאו לשמירת גופה הוא עשוי, ולכן חשוב כמשוי (כמו שכתב רש"י ג. ד"ה וזה). ולכאורה למה לא דמיא לכבלים העשויים לשמור על האסיר שלא יברח, ועל כרחך היינו משום שהחסום אינו שמירת גופו ואפשר להסירו, מה שאין כן כבלים.

**ואין** להקשות מכך על מה דאיתא בסעיף י"ז דאין התרנגולים יוצאים ברצועה שקושרים ברגליהם כדי שלא ישברו את הכלים, וכתב השו"ע"ר (שם ס"ז), ומקורו מרש"י (נד: ד"ה אע"פ), שטעם האיסור הוא

דוקא לרופא חשוב מלבוש כי הוא שייך לאומנותו

**ועוד** ראיתי דבר חדש בחי' ר"מ קזיס (סב. ד"ה ודע), שהקשה למה בשק של רועים אמרינן מגו דהוה מלבוש לרועים הוה מלבוש לכל אדם, ואילו לגבי הוצאה שלא כדרכה אמרינן (לעיל יא:): דלר' יהודה אומן דרך אומנתו חייב משום דהוה לגבי דרך הוצאה לגביי ושאר כל אדם פטורים, ולא אמרינן מגו. ותיריך וזה לשונו: ונראה לי דדוקא גבי שקין דרועים ודכוותיהו, שאין לומר בהן שיהיו ראויים לרועים יותר מלשאר בני אדם, הוא דאמרינן שגם כל אדם יוצאין בהם אע"פ שלא נהגו בהן אלא הרועים. אבל גבי אומן דרך אומנותו, אין הדבר ההוא ראוי אלא לבעלי האומנות ההיא, ולפיכך לר' מאיר אפילו אומן פטור, ולר' יהודה שאר כל אדם פטורים. ולפי דבריו הוא הדין הכא, דאפילו אם תאמר דהמאס"ק חשוב כמלבוש לגבי הרופאים, היינו כי הוא אומן דרך אומנותו, ולא שייך ביה מגו לעשותו מלבוש לשאר בני אדם.

**העולה** מכל האמור הוא דאין להתיר לצאת במאס"ק משום מגו דהוה מלבוש לרופאים, חדא כמו שהוכחנו לעיל דלא אמרינן מגו רק בשק של רועים שחסרונו הוא מצד מין הבה, ולא בבגד שחסרונו מצד שאינו דרך מלבוש כלל. ואפילו אם תאמר דאמרינן מגו גם בכהאי גוונא, הרי כבר חילק ר"מ קזיס דלא אמרינן מגו בבגד שהוא מיוחד לאומן דוקא מצד אומנותו.

**אין** לדמותו לאסיר היוצא ככבלים

[ה] עוד ראיתי מורים היתר לצאת במאס"ק משום דדמי למש"כ השו"ע (סי"ט) דאסיר ששמו כבלים ברגליו



ואפילו לא נקשר עמו, שאין לחוש להשמטה אחר שאין יכול לילך בזולתו וכו'. וכן התירו בבני אדם הנחבשים לצאת בזיקים וכבלי ברזל, שכל שנעשה לשמירה אינו משאוי, ולשליפה אין לחוש, שהרי נזהרים הם בכך. ויש חולקים באלו, ואין דבריהם נראים, ע"כ. ומבואר מדבריו דכל שנעשה לשמירה אינו משאוי. והאחרונים רצו להתיר כמה עניינים מחמת סברא זו. אולם לענ"ד נראה שאף היתר של כבלים הוא חידוש גדול, וכמו שהקשה עליו השעה"צ, אלא ודאי דאין לך בו אלא חידוש, וכמו שהוכחנו לעיל מחוסם שבפי פרה דאף דעשוי לשומרה אסור לצאת בו.

**ומהרב בעמח"ס** מכון לשבתך שמעתי שרצה להתיר לצאת במאס"ק מכת דברי המאירי, ודייק הלשון 'ולשליפה אין לחוש שהרי נזהרים הם בכך' שמשמע שאפשר להסירם אלא שהמלכות מקפידה על כך, ואם כן הוא הדין במאס"ק אף שמצד עצמו אפשר להסירו, מכיון שהממשלה מקפידה על כך מותר לצאת בו. אולם לשון הטור 'ולמישלף נמי לא חיישינן לפי שהם תקועים יפה' מוכיח שאי אפשר להסירם מחמת חיבורם, וכן כתב השועה"ר (סט"ו) 'שמן הסתם הם תקועים היטב שלא יברח', וכן כתב המשנ"ב (ס"ק ט), הרי שנקטו שהכבלים מחוברים היטב ואי אפשר להסירם, ואם כן אי אפשר להביא ראייה מהם למאס"ק שמצד עצמו אפשר להסירו. ואפשר דהמאירי נמי כוונתו לך, ומה שכתב 'שהרי נזהרים הם בכך', הכי פירושו, שהמלכות נזהרים בכך ותוקעים ומחברים אותם יפה.

משום דחיישינן דילמא נפל ואתי לאתויי. ולכאורה למה לא יהיה חשוב משוי, דלא גרע בחסום שבפי פרה דאינו עשוי לשמירת גופה. וראיתי דהקשה כן בספר מורשת משה (על הגמרא שם), ותירץ דרש"י לא כתב טעם זה ארצועה של תרנגולים, אלא על שאר תכשיטים האמורים שם במשנה. אך לא משמע כן בשועה"ר. ונראה לתרץ דהרצועה שומרת גם על גוף התרנגול שלא ינזק מהכלים שהוא משבר, או שהיא שומרת שלא יזיק את הכלים של הבעלים של התרנגול בעצמו, ולכן חשוב כשמירת גופן, כמו שכתב בערוך השלחן (שם ס"ו) בזה הלשון: כיון דהם [היינו הבעלי חיים] קנין האדם, כל מה שהאדם רוצה לטובתו [של הבעלים] נחשב אצלן כמלבוש. וראה גם בשש"כ (פכ"ז ס"ז).

**ובספר** תורת שבת (סי' שא ס"ק י) כתב לדידן דאין לנו רה"ר גמורה דמותר לבעלי מלחמה שחוק המדינה מחייבם לילך תמיד עם כלי זינם אפילו שלא בשעת מלחמה לצאת עמם בשבת, כמו שהתירו לאסיר לצאת בכבלים, שגם כאן לא חיישינן דילמא שלפא. ודבריו צ"ע, דהא כבלים אי אפשר להסירם כלל לפי שהם תקועים יפה כמו שכתב הטור, ולכן שייך לומר שיהיו בטלים לגופו, מה שאין כן כלי זיין שמצד עצמן אפשר להסירם אם לאו גזירת המושל שאוסר להסירם.

**והמאירי** כתב (סה:) זה לשונו: מכאן התירו רבותינו הצרפתים באדם חגר או שנכוצו גידי שוקיו לילך ברה"ר ולסמוך במקלו הואיל ואין יכול לילך בזולתו, שהמקל הוא כדמות הספסלים,

יש להתיר משום דדומה לקמיע לבריא  
ממשפחת נכפין

ו] ואחר העיון בדין זה, התבוננתי דיש להתיר לצאת במאס"ק כשנדמהו לדין קמיע.

**דהנה** כתב הטור (סכ"ה) וזה לשונו: מותר לצאת בקמיע מומחה, לא שנא הוא של כתב או של עקורין, בין בחולה שיש בו סכנה ובין שאין בו סכנה. ולא שנכפה כבר ותולוהו לרפואה, אלא אפילו לא אחזו החולי אלא שהוא ממשפחת הנכפין ותולוהו שלא יאחזנו החולי שרי וכו'. וכן כתב בשו"ע (ס"ל) וזה לשונו: ואפילו לא אחזו עדיין שום חולי כלל, אלא שהוא ממשפחת הנכפין וכיוצא בזה משאר חולאים, ודואג שלא יאחזנו חולי משפחתו, ותולוהו בו קמיע, מותר לצאת בו, עכ"ל. ונמצאנו למדים חידוש גדול, שנתנו לקמיע דין של תכשיט אפילו אם אין לו עתה שום חולי, והוא אינו משמש את הגוף לרפואה, ואינו יוצא בו אלא בשביל חשש שיאחזנו איהו חולי, ולכן מותר לצאת בו בשבת. ואף שאינו מציל מסכנה וודאית, אלא רק מספק סכנה, מכל מקום מותר לצאת בו. וכן מבואר בגמרא (סא.): אחד קמיע של כתב, ואחד קמיע של עיקרין וכו', לא שנכפה אלא שלא יכפה. וברש"י: שבא ממשפחת נכפין ודואג שלא יכפה. [ואף שהמאירי כתב: ולא סוף דבר שכבר הגיעו החולי, אלא אף על פי שלא הגיעו, אלא שמתירא שיגיענו מצד סימנין שרואה בעצמו, ע"כ. ומשמע קצת שההיתר הוא רק כשיש לו סימן שהוא עתיד לחלות, בשאר ראשונים מבואר כרש"י, ולהלן נביא הוכחה לכך]. ובדברי השו"ע ר"ר מבואר דלאו דוקא בחולי של נכפה, אלא הוא הדין שאר חולאים.

**ובשו"ת** חתם סופר (יו"ד סי' קנח) כתב וזה לשונו: אין ללמוד מהתם דבעי תלתא זימני, דהתם אינה אלא בקמיע סגוליית שאין השכל גוזר על הרפואה, אם כן כל דלא איתחזק תלינן במקרה, מה שאין כן הכא ברפואה שהשכל גוזר עליו עפ"י טבע, אלא דחיישינן לטעות הדמיון, כיון שנסה פעם אחת ועלתה בידו, אין חכם כבעל נסיון, לכן פשיטא ליה דפעם אחת סגי, עכ"ל.

**ואם** כן הוא הדין לגבי נידון דידן, יש לומר דלגבי החולי ההוא כל אדם חשוב כבא ממשפחת ניכפין, ומותר לכל אדם לצאת במאס"ק המועיל להינצל ממנו, אפילו אם הוא רק ספק אם יחלה בו. ואף דלא הוחזק ג' פעמים דהמאס"ק מציל מהחולי, הרי כבר כתב החתם סופר דברפואה שהשכל גוזר עליו אין צריך חזקה ג' פעמים. וכן המאס"ק הסכימו חכמי הרפואה שהיא מונעת כמה מיני חולאים, ולכן מותר לצאת בו מדין קמיע.

**ויש** לי ראייה אלימתא דמותר לצאת במאס"ק גם אם היא מצילה רק מחשש רחוק מאד, דהנה בגמרא (כתובות עו:) אמרו בדין מקח טעות לגבי אשה, שרק מומין שבסתר הוי מקח טעות, אבל מומין שבגלוי לא, ואמרינן שם, אמר רב נחמן, ונכפה כמומין שבסתר דמי, והני מילי דקביע ליה זמן, אבל לא קביע ליה כמומין שבגלוי דמי. ופירש רש"י, לפי שזוהרת ביום זמנה מלצאת בין הבריות. ומבואר שיש נכפין שיש להם זמן קבוע מתי החולי מתעורר אצלם. וממה שלגבי שבת לא חילקו שחולה כהאי גוונא שיש לחוליו זמן קבוע יהיה מותר לצאת בקמיע רק בשעת החולי, משמע שמותר לצאת תמיד, ולכאורה היינו משום דעל

לקריאה, אסור לצאת בו. וכן הוכחנו לעיל (אות ב) מדין מוך שהתקינה לנדתה, שאם התקינה אותו מחשש שתראה אחר כך, דאסור לצאת בו, מאחר דעתה אינו משמש לכלום. ואם כן למה בקמיע אמרינן דגם אם הוא משמש לו לחשש רחוק בו דמותר לצאת בו.

**וצריך** לומר דקמיע חלוק משאר דיני מלבוש ותכשיט, דגבי מקל ההשתמשות שלו היא כשהוא צריך לו, וכשאינו לו בו צורך גמור אינו חשוב כמשמש את הגוף, מה שאין כן גבי קמיע, שהוא משמש את האדם בכל רגע כשומר הפתח שלא ישלוט לו פגע רע. וכמו כל שומר הפתח שאין נותנים לו שכר רק כשהגיע גנב ומנע ממנו לגנוב, אלא נותנים לו שכר על כל שעה ששומר שלא יבוא הגנב. וכמו כן הכא, בכל רגע חיישינן שיתעורר בו החולי, וכן באשה חיישינן שתפיל, והקמיע מצילו בכל רגע.

**ואין** להקשות דאם כן גם מוך שהתקינה לנדתה, המוך עומד על המשמר שלא יגיע לה צער כשתראה. כי ההיתר של כלי העשוי לאצולי מצער חלוק מההיתר של קמיע, דההיתר של אצולי מצער הוא משום שהכלי נעשה כמלבוש גמור, ולכן צריך שהצער יהיה לפנינו, דבלאו הכי לא נעשה הכלי כמלבוש גמור. מה שאין כן גבי קמיע שהוא נעשה כתכשיט שמשמש את הגוף ובטל אליו, אין צריך שיהיה כמלבוש גמור, ואפילו אם החולי אינו לפנינו הוא בטל לגוף ומותר לצאת בו.

**וראיה** לדברנו יש להביא ממה דמצאנו בס"י ש"א (סכ"ח) דמותר לצאת במטבע הקשור לרגלו אם הוא מרפא, וכתב המג"א שם (ס"ק מא) דדוקא דאם

כל פנים יש חשש רחוק שתשתנה ווסתו ויתעורר חוליו, לכן מותר לצאת בו בכל שעה. ואם כן הוא הדין בנידון דידן לגבי מאס"ק, אף שהוא חשש רחוק מותר לצאת בו.

**ועוד** יש להביא ראייה דמותר לצאת אפילו אינו צריך לו רק בשביל חשש רחוק, ממה דכתב השו"ע בס"י ש"ג (סכ"ד) וזה לשונו: יוצאה באבן תקומה, ובמשקל ששקלו כנגדו, כדי שלא תפיל, ואפילו לא נתעברה עדיין. ומקורו מהגמרא (סו:). הרי שאפילו אם אינה יודעת שהיא מעוברת, אלא רק מחשש שמא תתעבר ותפיל, גם כן מותר. ובשעה"צ (אות סד) הוסיף דאפילו לא הפילה מעולם שום עובר, מותרת לצאת בו מספק שמא תפיל מכאן ואילך. והוא ראייה עדיפה מקמיע לבא ממשפחת נכפין, דבקביע על כל פנים היו חולים במשפחתו, מה שאין כן הכא מעולם לא הפילה, ואף על פי כן מותרת לצאת בו. והוא הדין במאס"ק, אף שאפשר שבהליכתו ברה"ר עתה לא ימצא שם חולה, מאחר שאפשר שימצא שם חולה, או שעבר שם חולה לפני כן והשאר את החולי באויר, כמו שאומרים הרופאים שלפעמים המחלה פורחת באויר כמה שעות, ואף שהוא ספק רחוק מאוד, מכל מקום נראה דלא גרע מקמיע מומחה ומאבן תקומה, ומותר לצאת בו.

**סברת החילוק בין מוך לקמיע**

**ולכאורה** קשה, דהא כבר נתבאר לעיל (אות ג) דלא הותר לצאת רק

בכלי המשמש את הגוף עתה, ואם עתה הוא אינו משמש, אף שהוא משמש לאחר זמן, כגון מקל של זקן שיכול לילך בביתו לבדו, או בתי עיניים העשויים רק

לא הולך עם הקמיע גופו אינו מחוזק ולכן הוא עלול לחלות. מה שאין כן במאס"ק שאינו פועל בגוף מאומה, ושמירתו היא מן השפה ולחוץ, אפשר דלא מיקרי משמש את הגוף בשעה שהוא לא מונע את החולי ממש.

**אך** לדידי נראה שהקמיע אינו מציל מהחולי על ידי שהוא מחזק את הגוף, שאם כן לא היה קמיע חשוב רפואה סגולית (כמש"כ חת"ס הנזכר), אלא רפואה טבעית, וכמו עשבים שקושרים לרפואה (כמבואר בגמרא שם סו: ובשו"ע סכ"ד), ומה חילוק יש בינו לבין כל רפואה, ולמה צריך לנסותו ג' פעמים לראות אם הוא מומחה. אלא ודאי הקמיע שהוא רפואה סגולית אינו מחזק את הגוף כלל, ואין לו שום פעולה בגוף לפני שהתעורר החולי, ורק כשהחולי בא עליו הוא פועל לסלקו מן הגוף, ודומיא דמאס"ק, וכמו שהוכחנו.

**וראיה** לכך ממה שכתב המאירי (סא) זה לשונו: יש שואלים היאך לא נאסרו הקמיעין משום שחיקת סמנין כשאר הרפואות וכו', הרי יש לחוש לשחיקת סמנין וכו'. ויש מתרצין שאין לחוש לשחיקת סמנין אלא ברפואה שהגוף נהנה או מרגיש בה, ע"כ (וראה בדומה לכך באליה רבה סי' שו ס"ק כא). ולכאורה כוונתו כמו שאמרנו, דהקמיע אינו מחזק את הגוף שיוכל ללחום במחלה, אלא הוא מציל מהחולי באופן סגולי. וכן יש להביא ראיה ממה שנחלקו הפוסקים אם מותר ליקח בשבת מאכלים שעשויים לחזק מזג הגוף, כגון וויטמענ"ס (ראה פמ"ג בא"א ס"ק מט ושו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' נד), והמתירים יכולים להביא ראיה ממה שמותר לצאת בקמיע ובאבן תקומה, אולם

הוא גם מרפא, אבל אם הוא רק שומר על המכה שלא תנגף אסור. והגרעק"א (שם) ושאר אחרונים שם הקשו דמאי שנא ממה שכתב השו"ע בסעיף י"ג גבי מוך דלאצולי מצער מותר. ועי' בפרמ"ג (בא"א שם) ובתהלה לדוד (שם), וכן משמעות השוועה"ר שם סל"ד) שתירצו דמטבע דבר חשוב הוא ולכן אינו בטל לאדם. ומבואר שבהיתר של אצולי מצער צריך שיהיה דבר שאינו חשוב דוקא, והוא תנאי שלא מצאנו אותו בקמיע, והיינו על כרחך משום שההיתר של אצולי מצער מיוסד על כך שהכלי שמציל הופך להיות כמלבוש מחמת הצער, ולכן כל שהוא כלי חשוב אי אפשר שהצער יבטלו ויעשהו מלבוש, וכן צריך שיהיה הצער לפנינו, כי צער שעתידי להיות אינו חשוב כל כך בשביל לבטל מהכלי את שמו ולעשותו מלבוש. מה שאין כן גבי קמיע שדינו כתכשיט, אין צריך שיהיה בטל ממה שהוא ויהפוך להיות מלבוש, ולכן גם הוא כלי חשוב, וגם אם הצורך אינו לפנינו ממש, חשוב כתכשיט ומותר לצאת בו.

**ועוד** יש לומר דמוך שהתקינה לגדלה עומד לקבל את הדם, אך הוא אינו מרפא ומונע מהדם שלא יבוא, ולכן דוקא כשהדם לפנינו מותרת לצאת בו, מה שאין כן קמיע שמונע את החולי שלא יבוא.

**ראיות שאפילו בעשוי להציל מחולי שאינו לפנינו מותר לצאת**

ז] והצעתי ראיה זו לפני הגה"צ רמ"ז זילבער אב"ד פריימאן שליט"א מח"ס שו"ת מאזני צדק, והעיר לי דלכאורה יש לחלק, דגבי קמיע הסגולה מרפאת על ידי שהיא מחזקת את הגוף בכל שעה, והוא כמו וויטאמין שמחזק את הגוף ועל ידי כך מונע ממנו מחלות, וכן הנכפה כשהוא

שהתירו (כמבואר שם נז:). עין חתם סופר (השלם נג. דש"י ד"ה וזה) ועוד אחרונים שהקשו כן. אבל לענ"ד יש לתרץ עפ"י דברי המאירי (נז:). זה לשונו: חוט שבצוארה העשוי לתלות בו איזה דבר נהוג אצל הנשים מחשש עין רעה, הרי הוא אצל ההמון כקמיע מומחה, ונעשה להם כמלבוש גמור ומותר לצאת בו, ע"כ. ולכאורה כוונתו דגבי קמיע שהוא מיוחד לאיזה חולי אפשר לנסותו אם הוא מרפא, ואם הוא עומד בנסיון ג' פעמים הרי הוא קמיע מומחה, אבל סגולה המיוחדת לעין הרע אי אפשר לנסותה לידע אם היא מומחית, שכן איך אפשר לברר אם הסגולה הזאת הצילתו מעין הרע, ואיך יוכל אדם לדעת מתי מכוונת אליו עין רעה. אלא דהכא חידשה הגמרא שמעשה שמקובל אצל ההמון שהוא מועיל לעין הרע הרי הוא כקמיע מומחה, ואף שאי אפשר לנסות אותו ג' פעמים מותר לצאת בו. ולפי זה יש לומר דזנב השועל לא היה מקובל אצל ההמון שהוא מועיל, ולכן אסור לצאת בו. שוב מצאתי מפורש כן בחידושי הרשב"א (נג:). זה לשונו: ויש מפרשים דלנוי הרגיל לכל בחול אפילו בשבת שרי והיינו טעמא דזוג, אבל רצועה בקרני פרה וזהורית שבין עיני הסוס אינו רגיל בכל אלא מקצת אנשים עושין כן לעתים ולפיכך אסור דהוה ליה כמשוי.

**אם** כנים הדברים, בנידון דידן גבי המאס"ק, אף שעכשיו בשעת הזעם אי אפשר לידע בברור שם מהני, וכבר כתבתי דרפואה טבעית אינה צריכה המחאה ג' פעמים, אבל לכאורה פעם אחת לכל הפחות בעיני, אלא שלגבי החולי ההוא אי אפשר לידע אם הוא מציל ממנו אפילו פעם אחת, כי אפשר

האוסרים על כרחך יחלקו שקמיע אינו מחזק הגוף, והוא רק מסלק החולי בעלמא, וכדברינו.

ראיה להתיר ממה שמותר לצאת בסגולה המצילה מעין הרע

**עוד** יש להביא הוכחה ברורה שאין עליה תשובה ממה דאיתא בשו"ע בסי' ש"ג (סט"ו) וזה לשונו: יוצאת בקשר שעושין לרפואת קיטוף עין הרע שלא ישלוט. ומקורו מהגמרא (נז:). וכתב המשנ"ב (שם ס"ק לט) דבזמננו היה הקשר ההוא ברוק כקמיע מומחה. ולכאורה ההצלה מעין הרע בודאי אינה על ידי שמחזק הגוף, דהא עין הרע מזיק גם לנכסים, כמו שכתב בספר הברית (ח"א מאמר יז סוף פ"ג) דעין הרע הוא טבע מזיק לגוף או לרכוש שהקב"ה נתן בבריאה, והביא שם ראיה דגם ברכוש שייך עין הרע ממה שאמרו בגמרא בפסחים (כו:). שהמוצא אבידה לא ישטחנה על המיטה משום עינא בישא, וכן אמרו שם (נ:). דתגרי סימטא אינם רואים סימן ברכה משום דשלוטא בהו עינא, ודבר ידוע הוא. ואם כן על כרחך הקשר הנזכר שהיו עושין כדי שלא ישלוט בה עין הרע לא היה מחזק גופה, אלא מצילה מההיזק, ואף על פי כן הותר לצאת בו. ומסתבר שמותרת לצאת בו תמיד, ואפילו בלילה שאין איש רואה אותה, ולא רק בשעה שידוע שאחד נותן בו עין רעה.

**ועוד** חידוש עולה מהאי סוגיא, דהנה בגמרא (נג:). אמרו, לא יצא הסוס בזנב השועל, ופירש רש"י שהיו תלוין אותו לסוס בין עיניו כסגולה שלא תשלוט בו עין הרע. וכן נפסק בשו"ע (סי' ש"א). והקשו האחרונים שם דמאי שנא מקשר שעושים לאשה לעין רעה

סתירת הראיות שמביאים להתיר המאס"ק  
 ז] ושמעתי שיש מביאים ראיות להתיר  
 לצאת בכל כלי שדרך הרבה בני אדם  
 לצאת בו בחול עד שלא בטלה דעתם  
 אצל כל אדם, והוא הדין המאס"ק שהכל  
 יוצאים בו עתה בימות החול, ובאשר שלא  
 יישרו בעיני דבריהם, אביאם אחת לאחת  
 כל ראייה ושוברה בצידה. וזה החלי.

**ראייה** ראשונה היא ממה שכתב הרמ"א  
 (ס"ו שא סכ"ג) זה לשונו: ואותן  
 עגולים ירוקים שגזרה המלכות שכל יהודי  
 ישא אחד מהן בכסותו, מותר לצאת בהן  
 אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם  
 קצת. ואם כן לכאורה הוא הדין שמותר  
 לצאת במאס"ק שגזרה הממשלה שכולם  
 ילכו עמו. והנה מקור הדין הוא באור  
 זרוע (ח"ב ס"ו פד), ושם מבואר שני טעמים  
 להיתר. הטעם הראשון הוא משום דמי  
 לחותם של עבד שמותר לו לצאת בו  
 כמבואר בגמרא (נח). ובשו"ע (ס"ו שד ס"א  
 ברמ"א) משום דדרכו לצאת בו גם בחול,  
 וכן אותם עיגולים היו דרכם לצאת בהם  
 בחול. ועוד הביא שם טעם אחר מר'  
 שמשון מקוצי ז"ל, דמכיון שהם מחוברים  
 לכסות הרי הם ככסות. ומשמע שר'  
 שמשון חולק על ההיתר הראשון, ודעתו  
 דאף אם דרכם לצאת בהם בימות החול  
 לא מהני אם הם לא מחוברים לבגד  
 ובטלים אליו. והמג"א (ס"ו שא ס"ק לד)  
 והשועה"ר (שם סכ"ד) נקטו כהטעם השני.  
 אמנם המשנ"ב (שם ס"ק פג) נקט כהטעם  
 הראשון. והגר"א בביאורו (על השר"ע שם)  
 הביא שני הטעמים.

והנה הטעם הראשון שייך גם במאס"ק,  
 אך הטעם השני בודאי לא שייך בו,  
 ולכן לדעת ר' שמשון אין היתר לצאת  
 במאס"ק, ואם כן לדעת המג"א והשועה"ר

שידבק בו על ידי נגיעה בחפץ שנגע בו  
 החולה, או שישב בביתו בלי המאס"ק  
 ויבוא אליו אויר החולי מבחוץ וכדומה,  
 ואף על פי כן, מכיון שמקובל אצל ההמון  
 שהוא מציל מהחולי, מותר לצאת בו,  
 דומיא דסגולה המקובלת אצל ההמון  
 שהיא מצילה מעין הרע שמותר לצאת בה  
 אף שלא ניסו אותה מעולם.

ח] העולה לדינא מכל מה שהבאנו עד  
 כאן, הוא דמותר לצאת במאס"ק  
 העשוי לשמור עצמו מן המחלה שלא  
 תדבק בו, ואפילו שאין ידוע בברור שהוא  
 מציל מהמחלה, ואפילו אם הוא רק חשש  
 רחוק שתדבק בו אם לא ילך בו, וגם אין  
 ידוע אם יחלה חולי מסוכן או רק יאבד  
 את חוש הריח, ואפילו אם כבר חלה בה  
 פעם אחת שאין מצוי שיחלה שנית גם כן  
 מותר מאחר שהרופאים אומרים שעדיין  
 יש חשש רחוק שיחלה שוב, מכל מקום  
 דינו כקמיע מומחה שמותר לצאת בו מדין  
 תכשיט. ואין דינו כבגד העשוי לאצולי  
 מצער שצריך שיהיה הצער לפנינו. ואי  
 אפשר להתירו מדין שק שהרועים מתכסים  
 בו, דמגו דמלבוש הוא לרופאים הוה  
 מלבוש לכל אדם, כמו שהוכחנו בראיות  
 ברורות. וכן אם הוא לובש אותו כדי שלא  
 ידביק את חבריו, אין שום היתר לצאת  
 בו, כמו שהוכחנו ממה דלא תצא פרה  
 בחסום שבפיה כיון שאינו לשמירת גופה.

**אלא** שעדיין יש באמס"ק חשש דרבנן  
 שדילמא אתא למישלף ולא תויי ד'  
 אמות ברה"ר, שהוא חשש שלא שייך  
 בקמיע שאין מסירים אותו, מה שאין כן  
 במאס"ק שענינו רואות שמסירים אותו  
 הרבה ברה"ר.

אזיל כאן לשיטתו שנקט כהטעם הראשון שבאור זרוע כמו שביארנו לעיל. אמנם לעיל (אות ה) כבר הוכחנו דאין להביא ראייה מכבלים למאס"ק משום דשאני כבלים דתקועים ומחוברים יפה ואי אפשר להסירם.

**והראיה השלישית,** הוא ממה שכתב השו"ע בסי' ש"ג (ס"כ), דבנות קטנות שנוקבין אזניהם כדי לתת בהם נזמים כשיגדלו, וכדי שלא יסתמו הנקבים נותנים בהם קסמים, דמותרות לצאת בהם. ומקורו במשנה (סה.), ופירש רש"י (שם ד"ה ואפילו), דאף על גב דלאו תכשיט ונוי הן, אורחייהו בהכי, ולא משאוי הוא. ולכאורה כוונתו כטעמו הראשון של האור זרוע שהזכרנו לעיל.

**ולדידי נראה** דאין להביא ראייה משם לדין המאס"ק, דהתם נמי דבר מוסכם ורגיל תמיד לעשות כן, מה שאין כן המאס"ק שאין רגילים בו רק עתה בשעת זעם. ועוד יש לדחות דשאני קסמים שהגם שעכשיו לאו תכשיט הן, מכל מקום הרי הן משמשים את הבנות לתקן את אזניהם שיהיו ראויים לשים בהם נזמים כשיגדלו, ולכן הם חשובים כבר עתה כמשמשים את הגוף כמו תכשיט, מה שאין כן המאס"ק שאין בו שום תועלת מלבד מניעת החולי.

**ואכן** בתוספות הרא"ש שם הקשו על מה שפירש רש"י, רבנותא קאמר, דאף על גב דלאו תכשיט נוי הוא אורחא בהכי ולא משאוי הוא, וזה לשונם: ואינו נראה, דמאי איצטריך לאשמועינן דיוצאות בהם, דמילתא דפשיטא היא, ע"כ. ולכאורה תמוה מה הקשו, הא לאו מילתא פשיטא היא כלל, וצריך לומר שהם הבינו כמו שביארנו, שיסוד ההיתר

שנקטו לעיקר את הטעם השני בודאי אסור לצאת במאס"ק.

**ואפשר** שגם לפי הטעם הראשון אין היתר לצאת במאס"ק, דדוקא חותם של עבד שהוא סימן מוסכם בכל העולם שעבדים יוצאים בו, מה שאין כן במאס"ק שרק כמה מדינות החליטו לצאת בו לא נקבע עליו שם מלבוש בכך. וכן אפשר לדחותם של עבד היה חיבור קצת לגוף העבד, וכן לעיגולים הירוקים שהזכיר האור זרוע היה חיבור קצת לבגד, כמו שכתב האליה רבה (ס"ק מב) דאי לאו הכי חיישינן דילמא מיפסיק, ולכאורה כוונתו דאפילו לטעם הראשון של האור זרוע צריך שגם יהיה להם חיבור קצת מחשש דדילמא נפל, דאילו לטעם השני בודאי צריך חיבור כדי שיתבטלו אל הבגד. ואם כן אי אפשר להתיר את המאס"ק שאין לו שום חיבור מחשש דילמא נפל ואתי לאתויי.

**[ובשו"ת חלקת יעקב (ח"א או"ח סי' צו) יצא]** לחדש לפי דברי האור זרוע דכלי דהדרך לצאת בו גם בחול מותר לצאת בו בשבת, דמותר לחייל שמחוייב עפ"י חוקי המדינה לילך תמיד בכלי מלחמתו לצאת בהם גם בשבת. והעיר על המג"א שכתב שהיתרו של האור זרוע הוא דוקא כשהוא מחובר אל הבגד. ולא הרגיש שהאור זרוע הביא שני טעמים, והמג"א נקט לעיר כהטעם השני (וראה בשו"ת דברי יציב או"ח סי' קמח אות ז).

**הראיה השניה** שראיתי מביאים, הוא ממה שהותר לאסיר לצאת בכבלים כמבואר בשו"ע סי' ש"א (סי"ט), וכתב המשנ"ב (ס"ק טט) דחשובים הם לו כמלבוש משום דדרך הליכתו הוא כן ובטלים הם לגבי הגוף. ולכאורה המשנ"ב

משוי. ומקור דבריו הוא בלבוש. ופשוט שהטעם הזה לא שייך במאס"ק.

**ובשוועה"ר** (שם ס"ח) כתב שטעם ההיתר הוא מפני שדרכם לצאת כך בחול, והרי זה כמלבוש להם. ונראה שאף השוועה"ר כוונתו למה שכתב המשנ"ב, שהרי כבר הוכחנו לעיל שהשוועה"ר נקט כטעם השני של האור זרוע שאין היתר לצאת בכלי רק בגלל שהדרך לצאת בו בחול.

[י] והחל מפרשת אחרי קדושים שכבר נתמעטו ב"ה החולים, מכל מקום גזרה הממשלה שחייב כל אחד לילך במאס"ק, ומי שנתפס בלי מאס"ק רשאים לתתו במאסר אם אין לו תעודת זהות [איי די], או להשית עליו קנס. אך מאחר שמעתה כבר אין חשש של חולי, נראה דאין שום היתר לצאת בו, דמשום הפסד ממון לא מצאנו שהתירו הוצאה לכרמלית

**ולמעשה** הדרך הנכונה היא לצאת בשא"ל כרוך על פניו, דהדרך לצאת כן בימי הקור הגדול, ומשום כך מותר לצאת כן גם בימות החום, ומאחר דאפשר לצאת בשא"ל שאין בו שום פקפוק אין להתיר לצאת במאס"ק, אם לא שיאמרו הרופאים דמאס"ק הוא ההצלה היותר נכונה. כנלע"ד, וה' יאיר עיני בתורתו ובעבודתו בדרך האמת, והסר ממני וכל ב"י מחלה, בחודש אני ה' רופאך, אמן. תש"פ לפ"ק.

**[השמטה]** שוב ראיתי דכבר היה דיון בזמן מלחמה אם מותר לצאת במאס"ק הנקרא גע"ז מעס"ק וז"ל התשובות והנהגות ח"ד סוס"י פב ואגב

הוא כי הקסמים משמשים את הגוף להכשירו לתת בו תכשיט כשיגדלו ולכן חשוב כתכשיט ממש, ולכן דבר פשוט הוא דלא איצטריך לאשמעינן. [וראה בשו"ת באר משה (ח"ד סי' לג) שלמד מכאן דמותר לצאת בגומי שבתוך זקנו, דמשמש את הגוף וחשוב כתכשיט].

**ראיה** רביעית היא מחותם של עבד שמותר לצאת בו כמבואר בשו"ע סי' ש"ד (ס"א), ומקורו מהגמרא (נב.), וכבר הבאנו לעיל שני טעמי ההיתר שכתב על כך האור זרוע, והארכנו אם הם שייכים במאס"ק.

**ועוד,** דברמ"א (שם) ומקורו בגמרא (נח.) דאם העבד מעצמו עשה החותם אסור לצאת בו. ותמה המאירי (שם) לאיזה צורך יעשה העבד חותם מעצמו. ותירץ שהוא בשביל שיראו כולם של מי הן ולא יזלזלו בהם הגוים את המס וכן במשא ומתן. ואם כן אפשר לומר דזאת היא גם הסיבה שרבו עושה לו את החותם. ואם כן אפשר דטעם ההיתר בחותם של עבד הוא בגלל שהוא נעשה להיכר שלא יזלזלו בו, והוא טעם שלא שייך במאס"ק כלל.

**ראיה** חמישית היא ממה שכתב השו"ע בסי' ש"ה (ס"ו) דאליהם יוצאים לבוים, והוא עור שקושרים להם תחת זכרותם כדי שלא יעלו על הנקבות וכו'. ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק כב) שביאר הטעם, משום דכל אלו, אף על פי דאינם עשויים לשמירה שלא יברחו, מכל מקום מכיון שנעשין לשמירת גופם מצער שלא יהיו מוכחשים, או מפני צמרן ובריאותם וטובתם, הוה להו כמלבוש לאדם ואינם



אביא לו אודת נשיאת המסכה בשבת בזכרוני באנגליה בתחילת המלחמה פחדו שהגרמנים עלולים לשלוח באוירונים גאז חרדל והממשלה חילקה לכל אחד מסכה ויצא אז הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל באיסור לשאתו בשבת משום הוצאה והמפחד יישאר בבית, וכנגדו יצא אחד הרב מנשה אדלר ז"ל להתירו כיון שהכל נושאים אותו בחול הוי כמו בגד וכל הרבנים החרדים דחו דבריו והציבור לא נשאו בשבת וכן עיקר כמש"כ עכ"ל

וברוך שכונתי הרבנים ז"ל דאין בו היות עכשיו הולכים בו בחול].

**ולאחרונה** שהורו הממשלה שבמקום ציבורי חייב לצאת בשני מאסקע"ס יש לדון עוד בזה, אבל לכאורה לא נשתנה הדינים היות שהרופאים אומרים דשני מאסקע"ס דינם כאחד, ועכ"פ א"א דיש לו דין קמיע יש להתירו מעיקר הדין, אבל מ"מ איסר דרבנן יש ואפשר דנמי גרע דטפי יש לחיש להסירו.



## הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, עיה"ק ירושלים ת"ו

## בענין ליל שימורים - שמור מהמזיקים, אם שמור מהקארונא

ואמנם במכתב לחזקיהו פסחים קט"ו שם, הקשה במאי קפריך האיך תיקנו ארבע כוסות, והוי זוגות, הא שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ובבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ב' כתבנו לדון בזה אם במצוה דרבנן אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וא"כ ארבע כוסות שהם מדרבנן י"ל דל"ש שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ועפ"ז י"ל גם במצות מרור שהיא מדרבנן, ויל"ד אם אמרי' בזה שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג חריף ובקי להפליא ומעלה פנינים יקרים, מזכה הרבים, ומפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

ע"ד שאלתו בתקופת מגיפת הקארונא בחג הפסח, אם מותר להתפלל בציבור בליל שימורים דשמור מהמזיקין.

א

ליל שימורים אם שמור ממזיקין בסכנה טבעית

וראיתי בספר כרם אליעזר [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, ליד ידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] ליד ידי הרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ שליט"א, פסח פ"א אות ט"ז שכתב לתרץ הך קו' מ"ש חש ארס בחזרת דלא אמרי' ע"ז ליל שימורים שמור מהמזיקין, מחשש סכנה בזוגות, דזוגות היא סכנה סגולית, ובהכי מועיל הסגולה של ליל שימורים, אבל ארס הוא סכנה טבעית, ולא מצינו דליל שימורים יועיל לדברים שהם מסוכנים בעצם טבעם, ואטו אם יקפוץ אדם מקומה גבוהה בליל הסדר ויסמוך שלא יארע נזק מפני שהוא ליל שימורים, ושכ"כ בס' ליל שימורים ס' י"ז, דליל שימורים מועיל רק כלפי שדים וכשפים וכדומה, ולא בדבר שיש בו חשש סכנה טבעית, ולהכי אין להתיר איסור משקים מגולים בליל הסדר כשיש חשש סכנה, והוכיח כן מדחיישנין לארס

בפסחים ק"ט ע"ב ולא יפחתו לו מארבעה היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי, א"ר נחמן אמר קרא ליל שימורים ליל המשומר ובא מן המזיקין יעו"ש, הרי דלא חיישנין לזוגות ולחשש מזיקין בזוגות בליל שימורים דמשומר מהמזיקין.

והנה בפסחים קט"ו ע"א אמר רב פפא שמע מיניה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, ופרשב"ם שם, ארס שבחזרת שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים יעו"ש, ובס' מכתב לחזקיהו מבעל השדי חמד פסחים קט"ו שם הקשה מ"ש מדין זוגות דחמרי' דלא חיישנין להך סכנה דזוגות בליל הסדר משום דמשומר מהמזיקין, וה"ה דהניא ליל שימורים לסכנת קפא שהוא ארס יעו"ש, ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ט"ז הוסיף להקשות דהא אכילת מרור מצוה, וקיי"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין עי"ש,

מה שכתבנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ד סו"ס י"ז וכן בסוף ס' מ"ז יעו"ש, ואולם בס' עלי שיח עמ' ק"ח השיב הגר"ח קניבסקי דאף בליל הסדר בעי ליטול מים אחרונים, ולהנ"ל י"ל דסכנת מים אחרונים הוי כסכנה טבעית דל"ש בהכי שמור מהמזיקין וכ"כ בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ט"ו עי"ש, ואולם מדברי השיח יצחק נראה דאף בסכנה טבעית כמים אחרונים אמרי' דשמור מהמזיקין.

**וראיתי** בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 417, שנשאל הגר"ח קניבסקי בדין משקין מגולין בליל הסדר, די"ל דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז, דשמור מהמזיקין, ולא מנחשים, עי"ש. ולכאור' כוונתו דנחשים הוי סכנה טבעית ול"ש בזה שמור מהמזיקין, ורק בסכנה סגולית כזוגות י"ל דשמור מהמזיקין, וכ"כ בס' ליל שימורים ס' י"ז, דל"מ ליל שימורים למשקין מגולין בליל הסדר שהוי סכנה טבעית. וכ"כ בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ד, והביא מהגרש"פ לב העיברי עמ' קל"א, לענין כוס של אליהו שהיה מגולה כל הלילה די"ל דמהני ליל שימורים להתירו עי"ש, ושו"מ בהגרש"פ ברכת נתנאל ליד"ג הגר"צ תמיר עמ' ל"ז ששאל להגר"ח קניבסקי, אם מותר לשתות משקים מגולים בליל הסדר, והשיב דאין להקל כי החשש שמא נחש ישתה מנחש אינו מזיק אלא בעל חי מסוכן יעו"ש, ובס' שמירת נפש הל' גילוי משקין עמ' קע"א השיב הגר"ח על משקים מגולים בליל הסדר, דליל פסח שמור ממזיקין ולא מנחשים, יעו"ש. וע"ע בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ח', לענין שפיכת מים בשכונת המת בליל פסח עי"ש.

שבחזרת עי"ש, וספר גם אני אורך על פסח סימן ל"ח יעו"ש.

**ואשר** עפ"ז י"ל לענין להתפלל בציבור בליל שימורים בזמן מגיפת הקורונה, דל"ש בזה ליל שימורים דמשומר מהמזיקין דאי"ז אלא בסכנה סגולית כזוגות, ולא בסכנה טבעית שיכול לידבק בנגיף ולינזק, ואמנם מקושת השד"ח הנ"ל מ"ט לא אמרי' ליל שימורים שמור מהמזיקין בחשש ארס בחזרת חזינן דאף בסכנה טבעית י"ל דשמור מהמזיקין בליל הסדר, וא"כ שפיר יוכל להתפלל בליל הסדר בתפילה בציבור משום דשמור מהמזיקין אף בסכנה טבעית, ועמ"ש ע"ז בשו"ת ושב ורפא ח"ח עמ' תקט"ז יעו"ש, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"י אביטבול שליט"א, חלק ב' סימן ע"ז. וע"ע בספר שאגת יוסף סימן י"ג. ובל"ה י"ל כמו דלענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין מבו' בפסחים ח' ע"ב, דבשכיח היזקא לא אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ה"נ י"ל דבשכיח היזקא לא אמרי' דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין. ובס' כרם אליעזר פסח ס"ג, כתב לרדן בזה אם ליל שימורים מהני לשכיח היזקא, והביא להמג"א ס' תפ"א סק"ב דבשכיח היזקא לא סמכינן אניסא, וכע"ז כתב בחק יעקב ס' ת"פ סק"ו יעו"ש, וא"כ ה"ה י"ל דלידבק בנגיף הקורונה הוי כשכיח היזקא דל"ש ליל שימורים, וגם דהוי סכנה טבעית וכנ"ל.

**ולכאור'** כן מוכח ממש"כ בתשו' שיח יצחק ח"א ס' ר"כ, בטעם שמים אחרונים לא נזכרו בסימני ההגדה בליל הסדר, די"ל דליכא חיוב מים אחרונים בליל הסדר שהוא משומר מהמזיקין, ועי'

ליל שימורים שמור ממזיקין, רק במה  
שנאמר כזוגות

ב'

**ובאופ"א** אפ"ל בזה, עפמ"ש"כ בס' חוט  
שני להגר"נ קרליץ צוק"ל  
פסח עמ' רי"ג, דאין לנו להוסיף דליל  
שימורים שמור מהמזיקין אלא במה  
שנאמר בגמ' כזוגות ולא במה שלא  
נאמר. יעו"ש.

**וראיתי** בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ  
הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, דהשיב  
הגר"ח קניבסקי דחתן בעי שמירה אף  
בליל הסדר דמשומר מהמזיקין, ולמ"ש"כ  
החוט שני י"ל דאין לנו להוסיף דליל  
שימורים אלא במה שאמרו כזוגות ולא  
במה שלא נאמר כחתן שצריך שמירה,  
ועמ"ש"כ בזה בחתן אם צריך שמירה  
בליל הסדר בס' ענפי משה פסח ס' ר"ס,  
ובס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב  
בשם הגר"א י"ל שטיינמן זצ"ל עי"ש.  
ואולם בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576  
דחתן א"צ שמירה בליל הסדר משום  
דליל שימורים הוא בשם בעל המשנה  
הלכות זצ"ל יעו"ש.

**ואולם** בתשו' רבבות אפרים ח"ה ס'  
תקכ"ז כתב במה שמוכא בנדה  
י"ז ע"א דאין לאכול שום וביצה קלוף  
שעבר על זה הלילה, דבליל הסדר  
דמשומר מהמזיקין אין חשש בבצל קלוף  
עי"ש, ולמ"ש"כ החוט שני הנ"ל דאין  
להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין  
אלא במה שאמרו חז"ל כזוגות, א"כ אין  
להוסיף גם בדין בצל ושום קלופים דשרי  
משום דליל שימורים, ואכן ראיתי בס'  
בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' תקע"ט בשם  
הגר"ש דבליצקי זצ"ל להחמיר בבצל  
ושום קלוף שעבר עליהם ליל הסדר

עי"ש. ולהנ"ל י"ל דאין לנו להוסיף אלא  
במה שאמרו חז"ל כזוגות ולא במה שלא  
אמרו ה"ה בשום ובצל שעברו עליהם ליל  
הסדר כשהם קלופים אסור, וכן השיב  
הגר"ח קניבסקי בס' ויכתוב מרדכי עמ'  
שע"ח, אם יש להקל בבצל קלוף שעבר  
עליו ליל הסדר, משום דשמור מהמזיקין,  
והשיב ע"ז, קשה להקל, וכ"כ בס' חוט  
שני פסח עמ' רי"ג, דל"מ שום ובצל  
קלופים שעבר עליהם הלילה משום דליל  
שימורים הוא דאין לנו להוסיף אלא במה  
שנאמר כזוגות עי"ש ומש"כ בזה בקונ'  
שום ובצל ס' כ"ו עי"ש, ואולם ראיתי בס'  
בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576, בשם בעל  
המשנה הלכות זצ"ל להקל בבצל ושום  
שעבר עליהם ליל הסדר משום דליל  
שימורים הוא שמור מהמזיקין עי"ש,  
ומש"כ בזה בשו"ת אפרקסתא דעניי  
ח"ב יו"ד ס' קמ"ה ובשו"ת דברי יציב  
יו"ד ס' ל"א אות ב', ובשו"ת חקי חיים  
להגרח"י קעניג זצ"ל ח"א ס' ס"ג ובספר  
אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס מאכלי  
עכו"ם ס' קט"ז ס' קמ"א ובספר דור  
המלקטים עיני סכנה מה שהביאו בזה  
עי"ש, ובספר גם אני אורך תשובות  
הגר"ש סגל, חלק ג' סימן נ"ז, ובשו"ת  
שבט הקהתי ח"ב ס' רמ"ז אר"ב יעו"ש.

ק"ש על המיטה בליל הסדר

ג'

**והנה** הרמ"א או"ח ס' תפ"א ס"ב, ונוהגין  
שלא לקרות על מטתו רק שמע ולא  
שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי  
להגן, כי ליל שימורים מהמזיקין, יעו"ש.  
הרי שהרמ"א הוסיף דליל שימורים שמור  
מהמזיקין גם על הפסוקים שאומרים  
בק"ש על המטה לשמירה, דא"צ לומר  
משום דשמור מהמזיקין, ולמ"ש"כ החוט

ר"ס כתב לדון דא"צ לומר ברכת המפיל בליל הסדר משום דליל שימורים הוא יעו"ש, והסתפק בזה בשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז אות י"ז עי"ש, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ג ס"י אות ח', לענין אונן אם חייב בברכת המפיל לשמירה מסכנה יעו"ש, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' ק"צ.

**וידועין** דברי האבני נזר ומובא בס' שם משמואל סוכות עמ' קמ"ח, די"ל דאין לקרוא ק"ש על המטה בסוכה אלא פרשה ראשונה בלבד כמו בליל שימורים דשמור מהמזיקין וכמש"כ הרמ"א הנ"ל, ה"ה אין יביא נזק לאדם כשנמצא בסוכה יעו"ש, אולם ראיתי בס' ברכת איתן שנינו ק"ש על המיטה עמ' תקפ"ט, דכתב לחלק טובא. שדווקא בליל הסדר שהיום עצמו שמור י"ל דא"צ לומר המפיל רק פר' ראשונה, ומשא"כ בחג הסוכות אין היום עצמו שמור מהמזיקין אלא רק מי שישן בסוכה, ויתכן שלפעמים לא ישן בסוכה מחמת צער, ומש"ה לא חילקו בין ישן בסוכה אם לאו, ובכל גוונא לא פלוג, וצ"ל ק"ש על המיטה עי"ש, וכן ראיתי בס' אור שבעת הימים להגר"א רז פ"ט ס' מ' י"ז דגם הישן בסוכה צ"ל ק"ש על המטה, וכתב ע"ז בהערה 15, דק"ש אינה מפני המזיקין, וגם כשלא הולך לישן קורא בכל השנה הק"ש. וכן ת"ח צריך לקרוא ק"ש על המיטה כמב' בברכות ה', וכ"כ הכף החיים או"ח ס' ר"פ אות ה' לענין ליל שבת עי"ש, ומש"כ בס' נתיבי המנהגים ליד"נ הגר"א דבורקס סוכות עמ' קל"ט עי"ש ובשו"ת אבני דרך חיי"ב ס' קכ"ג, ובס' אהלי שם עניני ברכת המפיל פ"ד ס' ס"ז, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' קי"ד.

שני דאין להוסיף אלא במה שאמרו בגמ' דליל שימורים שימורים שמור מהמזיקין, זהו לענין זוגות ולא בשאר דברים. מהרמ"א חזינו דאף לענין ק"ש על המטה מהני דליל שימורים דא"צ לומר הפסוקים לשמירה. ואכן בס' מקור חיים להחז"י ס' תפ"א ס"ב דיש לומר אף בליל הסדר הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה. וכ"כ בבן איש חי פר' צו ס' ל"ח עי"ש. וכן נהג הגרי"ז הלוי זצ"ל מבריסק, כמובא בהגדש"פ מבית לוי עמ' רנ"ח, שהיה קורא כל הג' פרשיות בליל הסדר עי"ש. ושאלתי להגר"ח קניבסקי איך נהגו החזו"א והקהילות יעקב זצ"ל בק"ש על המיטה בליל הסדר, אם קראו הכל כמו בכל השנה, או כמש"כ הרמ"א הנ"ל לומר רק פר' שמע והאין נוהג מרן. וכתב לי ככל הלילות, הרי שהחזו"א והקה"י, וכן נוהג הגר"ח, לקרוא בליל הסדר ק"ש ככל השנה עם כל הפסוקים ולא רק פר' שמע, ולמש"כ החוט שני הנ"ל י"ל דס"ל לחזו"א ודעימיה דלא אמרי' דליל שימורים אלא לענין זוגות הנאמר בגמ'. ואין לנו להוסיף במה שלא אמרו, ולהכי קראו כל הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה אף דליל שימורים הוא וכמש"כ הרמ"א, ועמש"כ בהך פלוגתא בס' ברכת איתן ק"ש על המיטה עמ' תק"צ ובס' נטעי גבריאל פסח ח"ב פרק ק"ו ס"ב, ובס' זיו הפרשה להגר"א דבורקס עמ' קס"א, ובס' שמועת חיים פסחים ס' פ"ד ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ו ס' קנ"ה ובס' אגדתא דפסחא להרה"ג רבי חזקיה דחבש עמ' שמ"ו ובס' ענינו של יום פסח עמ' י"ג ובס' אהלי שם הל' ברכת המפיל פ"ד ס' מ"ו ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ג', ובשו"ת אבני דרך חיי"ב ס' קכ"ג ומה שכתבתי שם, ובס' ענפי משה פסח ס'

ליל שימורים עי"ש. ולהנ"ל דבסכנה טבעית לא שייך ליל שימורים ה"נ י"ל לענין תפילת הדרך שזהו לינצל מסכנה טבעית שתבוא.

**ונשאלתי** מידדי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אודך, אם בלילה שלפני המילה הקרוי לספרדים ברית יצחק, והחסידים וואכט נאכט, דאומרים קריאת שמע לצורך שמירה על התינוק הנימול למחר, אם בליל הסדר צריך לעשות כן, או משום דליל שימורים הוא ושמור מהמזיקין אין צריך שמירה זו, ומובא ספיקו של יידי בעל גם אני אודך בשמו בספר כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ח יעו"ש, ולכאורה הרי זה תליא בהנ"ל לענין ק"ש על המטה דכתב הרמ"א דאומרים רק פר' שמע ולא שאר הפסוקין שאומרים לשמירה, א"כ ה"ה גם א"צ לומר ק"ש בליל הברית לשמירה, ואולם לדעת המקו"ח והבא"ח הנ"ל דיש לומר ק"ש על המטה כרגיל וככל השנה ה"ה י"ל שיאמרו ק"ש ושאר התיקונים שעושין בליל הברית לשמירת התינוק, וכ"כ לתלות בשו"ת שערי חיים ח"ג ס' ע' אות מ"ט, בתשובה ליידי הגאון בעל מח"ס גם אני אודך, עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא ח"א ח"ב ס' ל"ט הערה ה' ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז הערה ב' יעו"ש ובס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576 בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל, שבליל הסדר א"צ לעשות וואכט נאכט דשמור מהמזיקין עי"ש, ובס' הנהגות רבינו עמ' רכ"ג ס' ק"מ בשם הגריש"א זצ"ל, ובשם הגר"ח ק"ש שא"צ לעשות שלום זכר בליל הסדר עי"ש, וכן מובא מהגר"ח ק"ב בס' בנתיבות ההלכה לק' עמ' תפ"ד יעו"ש. ובשו"ת משנת יוסף

תפילת הדרך בליל הסדר

**והלום** ראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, ששאל להגר"ח קניבסקי במי שהוצרך לנסוע לבית חולים בליל הסדר אם יאמר תפילת הדרך, די"ל דליל שימורים דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז אולי פטור עי"ש, ובס' מאיר נתיבים עמ' 254 מש"כ בזה, וכן ראיתי בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ה, להסתפק בזה אם יאמר תפילת הדרך בליל הסדר כיון שהוא ליל שימורים, ואין חשש סכנה והזק וממילא א"צ לאומרה, והביא משו"ת בצל החכמה ח"ה ס' מ"א, שדן לענין תפילת הדרך בשבת דאולי אין צריך לומר תפילת הדרך בשבת, כיון שהשבת מגינה על בני ישראל יעו"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס"ו אות י' באמירת תפילת הדרך בשבת אם הוי בכלל שאילת צרכיו. עי"ש, ומש"כ בשו"ת ברכת שמעון עניני ברכת הגומל סימן ל"ט.

**ובספר** גם אני אודך על עניני פסח, סימן מ"א, כתב לדון בהמבואר בשו"ע או"ח ס' ק"פ לכסות הסכין בברכת המזון, ומקורו בשבלי הלקט ס' קנ"ה, ומשום מעשה שהיה באחד שהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר בחורבן הבית ולקח הסכין ותקעו בבטנו עי"ש אם בליל הסדר צריך להסיר הסכין בברכת המזון כיון שהוא ליל שימורים, והביא לדון די"ל שליל שימורים אינו שמור אלא ממזיקין שאינם בעלי בחירה, אבל אינו שמור ממזיקין מאדם שהוא בעל בחירה עי"ש. ובספר כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ז עי"ש, ועפ"ז י"ל לענין תפילת הדרך שהוא גם לינצל מכף כל אויב ואורב וליסטים, שזהו אנשים בעלי בחירה י"ל דל"ש בזה

ח"י ס' קמ"ד אות י' הביא מעשה רב בזה ממחר"א מבעלזא זיע"א עי"ש.

לישן יחידי בליל שימורים

ד'

ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ו, הביא מהגדש"פ שיח יצחק, שהסתפק אם שרי לישן יחידי בליל הסדר כיון שליל שימורים הוא, וכתב הכרם אליעזר, דלגבי סוכה ידועין דברי המעשה רב להגר"א אות רכ"א, דשרי לישן יחידי בסוכה, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"א ס' ע"ט, וא"כ ה"נ י"ל דמהני ליל שימורים לישן יחידי בליל הסדר כיון דבמקום מצוה ליכא חשש ע"כ דלא קביע הזיקא, וה"ה אין לחוש לישן יחידי בליל הסדר דליל שימורים יעו"ש, ועיקר הדבר דשרי לישן יחידי בסוכה השיב הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקס"ח, אם מותר לישן יחידי בסוכה, והשיב ע"ז אומרים בשם הגר"א שמותר עי"ש, ובס' אלא ד' אמות של הלכה פס' ס' י"ד מובא שהגר"ח קהל בזה לישן יחידי בסוכה. וגם בס' הנהגות רבינו עמ' ע"ט, בשם הגריש"א זצ"ל, שהקל בזה לישן יחידי בסוכה עי"ש, ואולם בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' רכ"ד, בשם החזו"א והקה"י זצ"ל שהחמירו לישן יחידי בסוכה יעו"ש, ומש"כ בשו"ת חלקת יעקב אור"ח ס' נ"ז ובס' שמירת הגוף והנפש ס' קי"ד ס"ח ובס' דור המלקטים עניני סכנה, יעו"ש. ועי' בס' נפש כל חי מערכת ס' אות ה' דכתב דשרי לישן יחידי בסוכה משום שומר מצוה לא ידע דבר רע יעו"ש, ומש"כ לדון בזה בבית מתתיהו ח"ד ס"א סוף אות א', יעו"ש.

וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' קי"ד שהקשה דא"כ מי שיש לו מזוזה בפתחו יוכל לישן יחידי בסוכה כיון שהוא מקיים מצות סוכה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ובכף החיים אור"ח ס' רל"ט אות ט"ו דאסור לישן יחידי בביתו, ואפי' בבית שיש בו סוכה, וכן כשישן עם ציצית נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתב לחלק דשאני מצות מזוזה וציצית אינו עוסק בהם אלא המזוזה על פתחו והציצית על בגדו ול"ח שעוסק במצוה ולהכי לא אמרי' בזה שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומשא"כ במצות סוכה דהמצוה לישב בסוכה כמו שהוא דר בביתו, ולכן גם כשישן בסוכה ואוכל ויושב בסוכה חשיב כעוסק במצוה ושייך שומר מצוה לא ידע דבר רע לישן יחידי בסוכה יעו"ש, ואולם יש להעיר ע"ד ממשו"ק התוס' בב"ק נ"ו, אם נימא דעוסק במצוה פטור מהמצוה אף כשיכול לקיים שניהם דמי שמזוזה בפתחו יפטר מהמצוות עי"ש, הרי דס"ל די"ל דאף כשמזוזה בפתחו איכא לפטורא דעוסב"מ, וחשיב עוסק במצוה לפוטרו מהמצוות, וא"כ שפיר י"ל דמזוזה בפתחו יוכל לישן יחידי וגם בציצית התוס' בסוכה כ"ה, דהלובש ציצית יפטר מהמצוות אף שהציצית בבגדו עי"ש, וע"כ כיון שנושא המצוה עמו הוי כעוסב"מ, וכמש"כ בשיעורי רבינו הגר"ד פוברסקי זצ"ל ב"מ ח"ב אות שי"ט יעו"ש, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ד' יעו"ש.

ומן"ך בתשו' משנת יוסף ח"ג ס' מ"ה אות ד' הביא מבעל המנחה חריבה זצ"ל שהתיר לאכול מצות שמורה שהיו תחת המיטה משום דליל שימורים שמור מהמזיקין, ובמשנת יוסף שם, ר"ל דשרי משום שומר מצוה לא ידע דבר רע

ג"כ שמור מהמזיקין, כמו בפסח עצמו דשמור, או"ד בתוספת יו"ט לא שמור מהמזיקין, וכתב אם נימא דגם בתוספת שמור מהמזיקין, נפיק בשניים שנמצאים במקום אחד, אחד שמור מהמזיקין דקיבל תוספת, והשני אין שמור, וכתב דלמש"כ התוס' פסחים צ"ט ע"ב דאין לאכול מצה בזמן תוספת יו"ט אלא משתחשך, ה"נ י"ל דליל שימורים קאי על הלילה, ואין התוספת בכלל זה, יעו"ש. ולכא' ה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס' י"ב, בגדר תוספת שבת ויו"ט אם הוי רק לפרוש ממלאכות קודם השבת, או"ד דע"י תוספת הוי כמו שנכנס השבת והיו"ט בעצם, ויעו"ש לתלות במח' ראשונים ונפק"מ הרבה בזה, ובתוס' רבי יהודה החסיד ברכות כ"ז, ס"ל דיוצא יד"ח מצה ומרור גם בזמן תוספת עי"ש, וע"כ ס"ל דתוספת הוי כמו שנכנס היו"ט בעצם, ועפ"י שפיר י"ל דבתוספת יו"ט הוי כליל שימורים דשמור מהמזיקין, וגם בדעת התוס' הנ"ל שאין יוצא יד"ח מצה אלא משתחשך י"ל דאי"ז אלא לאכילת מצה דבעי משתחשך וע"י תוספת אי"ז משתחשך, ולענין ליל שימורים שפיר תוספת הוי כפסח עצמו דשמור מהמזיקין, וכמש"כ הט"ז או"ח ס' תרס"ח דע"י תוספת הוי כלילה ממש עי"ש.

**ושאלתי להגר"ח קניבסקי** אם קיבל יו"ט בפסח ע"י תוספת יו"ט אם ג"כ שמור מהמזיקין כליל שימורים, והשיב ע"ז יתכן יעו"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' רע"ה שאלתי למרן, אם תוספת יו"ט ושבתי, הוי רק למלאכה או לעצם השבת והיו"ט, והשיב ע"ז זהו מח' ראשונים עי"ש, ובס' שיח השדה ח"ג כתובות מ"ז

עי"ש, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ג' יעו"ש, ואולם בס' חוט שני פסח עמ' רי"ג, כתב כמו שלא מצינו שא"צ ליטול ידים בקם ממטתו בליל שימורים, אין יכולים לדמות מילתא למילתא וכגון שלא מצינו שאין משום רוח רעה במשקין שתחת המיטה, אין לנו אלא מה שמקובל בידינו בענינים אלו עי"ש. ואולם בס' אוריין תליתאי להגר"פ אפשטיין זצ"ל בסוף הספר שם, דלכא' אין לברך ענט"י שחרית ביו"ט ראשון של פסח משום דליל שימורים הוא ובליל הסדר אין רוח רעה יעו"ש, ובשו"ת אוריין תליתאי עמ' קנ"ז ובס' מתורתו של רבי פנחס ח"ב עמ' תי"ד. ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ב אם יש לחלק בין רוח רעה למזיקים בליל שימורים עי"ש, ובס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 417 השיב הגר"ח קניבסקי דל"מ ליל שימורים לאוכלין תחת המיטה עי"ש, ובהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' ל"ה יעו"ש מה שציינתי בזה. ובס' ויגד משה ס"ג אות י' ובס' חשוקי חמד פסחים קי"ב ובשו"ת וישמע משה ח"ד ס' ק"ד, ובס' אמרי יעקב חו"מ ס"י ובס' שמירת הנפש כהלכה עמ' קע"ה ובשו"ת הלכתא מאורייתא ס' ל"ט או"ז ובס' אהל יעקב מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' ק"י ובס' הבית בכשרות עמ' צ"א ובס' דור המלקטים עניני סכנה ס' קט"ז ס"ה סק"ב, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א ס"ח מש"כ בזה.

**תוספת יו"ט אם שמור ממזיקין**

ה'

**והלום ראיתי** בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ה אות ז', שכתב לדון במי שקיבל תוספת יו"ט בפסח אם



מהמזיקין, כמו יו"ט ראשון, והשיב ע"ז, לכאור' כן.

ובתשנ' רבבות אפרים ח"ח ס' קצ"ב או"ב, נשאל בבן א"י שנמצא בחו"ל בפסח, וביום ב' לא אומרים ק"ש על המטה כי ליל שימורים הוא, אם גם לבן א"י זהו ליל שימורים, וכתב דכיון דליל שימורים הוא כהמקום שנמצא הבן א"י כעת זהו בחו"ל, ובחו"ל זה ליל שימורים שם לבן א"י זהו ליל שימורים ולא יאמר ק"ש על המטה עי"ש, וכ"כ בשו"ת חקי חיים להגרח"י קעניג זצ"ל ח"ד סו"ס כ"ב עי"ש, ומש"כ בזה בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ה אות ז' יעו"ש, ובס' כרם אליעזר פסח ס"ב אות ז' ובשו"ת מחזה אליהו ח"ב סו"ס ל"ב עי"ש, הרי דפשיט"ל לכל הנך אחרונים דגם יו"ט שני שמור ממזיקין, והסתפקו רק לענין בן א"י הנמצא ביו"ט שני בחו"ל אם שמור ממזיקין.

כתב הגר"ח לתלות ד"ז במח' ראשונים בתוס' כתובות מ"ז ותוס' פסחים צ"ט הנ"ל עי"ש, וא"כ י"ל שבהכי תליא אם בתוספת יו"ט דפסח ה"ז שמור ממזיקין אם לאו, ובס' כרם אליעזר פסח ס"ב, ג"כ כתב לתלות אם בתוספת יו"ט שמור מהמזיקין בגדר תוספת שבת ויו"ט, אם הוי רק למלאכה, או לעצם השבת יעו"ש.

יו"ט שני אם שמור ממזיקין

ו'

וראיתי בס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב, משמיה דהגראי"ל שטיינמן זצ"ל, לענין יום טוב שני אם שמור מהמזיקין, לשומרים יו"ט שני, ואמר בזה, כיון שרק חייבים לשמור ביו"ט שני אבל ל"ש בזה הסגולות שיש בליל ראשון יעו"ש, ואולם בהגדש"פ ברכת נתנאל ס"ב אות ה' שאל יד"נ הגר"צ תמיר להגר"ח קניבסקי, אם יו"ט שני שמור



## הרב חיים מליץ

ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק יצ"ו

## בענין הנוסח "אבינו מלכנו מנע מגיפה מנחלתיד" האם בשעת מגיפה יש לשנות ולומר - 'עצור' מגפה

### דעת הרבנים וגדולי הדור שליט"א בזה

הנה מאמר זה נכתב ב'עשרת ימי תשובה' דהאי שתא, ע"מ לפרסמו אז שיהיה הלכה למעשה, אך גלגל הקב"ה ולא היה סיפק בידי לגומרו, ורק עתה בא לידי גמר, והנה 'תורה היא וללמוד אני צריך' (ברכות סב, א) - וגם יש בזה נפ"מ להלכה למעשה, באם ח"ו לא יבוא משיח צדקנו - ועדיין יהיו תעניות ציבור, וכבר נהגו לומר 'אבינו מלכנו' בכל תענית ציבור, וא"כ נידון המאמר יהיה נפק"מ למעשה באותו זמן:

מקור תקנת אמירת אבינו מלכנו

"מלכנו", וז"ל: "ואמר רבינו מלכנו כו". אבינו ע"ש הוא אבינו וגו' ומלכנו ע"ש ויהי בישורון מלך וגו' ועד"ז יסד הפייט אם כבנים רחמנו כרחם אב כו' ואם כעבדים כו'", עכ"ל].

[א] הנה בימי תענית ובעשרת ימי תשובה, אומרים אחר חזרת הש"ץ "אבינו מלכנו", והנה מקור אמירת תפילה זו בתענית (כה, ב): "תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שגזר שלש עשרה תעניות על הצבור ולא ירדו גשמים. באחרונה התחילו הצבור לצאת. אמר להם: תקנתם קברים לעצמכם, געו כל העם בבכיה, וירדו גשמים. שוב מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחרי, ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים. הווי מרנני רבנן. יצתה בת קול ואמרה: לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו, וזה אינו מעביר על מדותיו", ע"כ.

ובמחזור ויטרי (סימן שמו) כתב מדוע תקנו לומר כן בימים הנוראים: "אבינו מלכנו רגילין ובאים מימי ר' עקיבא, כמו ששנינו במסכת תענית. פעם אחת גזרו תענית ולא נענו. ירד ר' עקיבא לפני התיבה. ואמ' אבינו מלכנו חטאנו לפניך. א"מ עשה עמנו חסד למען שמך, וירדו גשמים. וכשראו שנענה בתפילה זו הוסיפו עליהם מדי יום יום וקבעום לימי תשובה", עכ"ל.

ובן העתיק בבית יוסף (או"ח ס" תקפד סק"א) בשם הכל בו: "נוהגין בקצת מקומות לומר בראש השנה אחר התפלה אבינו מלכנו חטאנו לפניך, וכתב הכל בו (סי' סד כח ע"ד) שהטעם משום דגרסינן בפרק ג'

[ויעו"ש במהרש"א בח"א שפירש הכפילות "אבינו" -

תעניות שם, ושם מיירי בתענית ציבור – לכן הנהיגו לאמרם בכל תענית ציבור.

והנה בתוספת מעשה רב להגר"א (סימן מט) מובא בזה"ל: 'בג' צומות לא היו אומרים אצלו סליחות, רק אבינו מלכנו בשחרית ומנחה'. וכוונתם ג' צומות היינו ב' בטבת, י"ז בתמוז, ותענית אסתר (ולא נתבאר מנהגו לענין סליחות שאומרים בבה"ב).

וראיתי למרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א (ס' הלכות הגר"א ומנהגיו, אות קז – עמ' קכג) שכתב בזה"ל: "וחידושו הוא שלא אמרו אצל רבינו זצ"ל סליחות בג' תעניות, ויש חילופי גירסאות במע"ר, ויש מפקפקים להיפך באמירת אבינו מלכנו בג' תעניות, שיש לחלק בין ג' תעניות שיסודם אינו מפני הצרות עכשיו אלא מה שאירע לאבותינו וכמבואר ברמב"ם פרק י"ג דתפילה (הלכה יח) ופ"ה דתענית, משא"כ בתענית גשמים שהם מפני הצרות עכשיו אומרים לכ"ע אבינו מלכנו, ומנהגנו לומר אבינו מלכנו גם בג' תעניות, והכל תלוי במנהג המקום, וז"פ.

"ומיהו מה שנהגו בשיבות ועוד מקומות גם בשני חמישי ושני, כשלא מתענין בציבור כלל, לומר אבינו מלכנו צ"ב כיון שניתקן לתענית ציבור דוקא, ובזכרוני שבימי המלחמה דרש מו"ר הגה"צ רבי משה שניידער זצ"ל לומר יום יום אבינו מלכינו, ואולי כיון דהיה עת צרה גדולה לישראל ומדינא היה ראוי להתענות, אפ אם מפני חולשה אין מתענין, אומרים אבינו מלכינו וצ"ב", עכ"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א.

וע"ע בערוך השולחן (ס' תקסו ס"ח) שכתב בזה"ל: "יש שאומרים הסליחות בברכת סלח לנו קודם החתימה, ואחרי הוידי שאומרים הרשענו ופשענו עד

דתעניות (כה): שפעם אחת גזרו תעניות ולא נענו וירד רבי עקיבא לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך ומיד נענה, וכשראו הדור שנענה באותה תפלה הוסיפו עליו דברי בקשות ותחנונים וקבעום לעשרת ימי תשובה עכ"ל", ע"כ לשון הב"י.

וכן הביא הטור (או"ח סי' תרב) לגבי עשרת ימי תשובה: "למחרתו מתענין ומתפללין תפלת תענית, והוא צום השביעי האמור בפסוק, ובהל' תענית פירשתי. ובכל הימים שבין ר"ה ליוה"כ מרבין בתפלות ובתחנונים כמ"ש למעלה, ומוסיפין באבות זכרנו ובגבורות מי כמוך ובהודאה וכתוב לחיים ובשים שלום בספר חיים, ובאשכנו נוהגין לומר בוקר וערב אחר סיום שמ"ע א"מ על אלפא ביתא, וכ"כ רב עמרם", עכ"ל.

ובראב"ה (ח"ב סי' תקלז) הביא המקור מתענית וכתב ע"ז: "והעם הוסיפו עליהם כמו שהוסיפו על שבעה עניות דמתניתין דהתם. ושמעתי בשם רבי שמואל החסיד, 'אבינו מלכינו חטאנו לפניך' - עולה בגימטריא 'רבי עקיבא הוא יסדו', ואמר חד חסר היא הקריאה", עכ"ל.

והנה באמת מנהג העולם לומר 'אבינו מלכינו' בתענית ציבור, ומנהג זה לוטה בערפל ולא ברירא מילתא מאין מקורו, דהנה בשו"ע (או"ח סי' תקסו ס"ד) מובא: 'נוהגים להרכות סליחות בברכת סלח לנו, ויש שאין נוהגים לומר סליחות עד אחר סיום י"ח ברכות, וכן הנהיגו הקדמונים בא"י והוא המנהג הנכון', עכ"ל. הרי שלא נזכר בשו"ע (וכן במ"ב שם) לומר 'אבינו מלכנו', ובפשטות מכיון שמקור תקנת 'אבינו מלכנו' הוא מגמ'

דתיבות "אבינו מלכינו חטאנו לפניך" בגימטריא מדוקדקת "רבי עקיבה יסדו" (479), וזה בלי תיבת "הוא" נוזה אולי כוונתו "חד חסר 'הוא' הקריאה", בלי תיבת 'הוא'.

**וראיתי** מביאים מהגהות רבי אייזיק טירנא זצ"ל (אות קטו) שהביא הגימטריא לתיבות הנ"ל: "אבינו מלכינו חטאנו לפניך", שהוא בגימטריא "עקיבא בן יוסף יסד זה". אך זה עולה למנין 477. ושו"ר במטה משה (סי' תתא) שהביא כן בזה"ל: "אבינו מלכינו חטאנו לפניך" בגימטריא "עקיבא בן יוסף יסדו בו", או "יסד בזה", עכ"ל.

**ויעזיין** בספר המנהיג (הלכות ראש השנה, עמוד שיג) שהביא שמנהג ספרד שלא לומר אבינו מלכנו: "ובצרפ' ופרובינצ' נהגו לומר מר"ה ועד הכפור אבינו מלכי, ולא נהגו כלל בספרד. ויש סמך למנהג צרפת, דאמ' בתעני' פרק [שלישי מעשה] בר' אליעזר שירד לפני התיבה ואמ' כ"ד רננות ולא נענה ירד אחריו ר' עקיבא ואמ' אבינו מלכינו חטא לפניך, אבינו מלכי אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכינו רחם עלינו, ונענה. אב"ן ביסוד העמרמי", עכ"ל.<sup>21</sup>

הרחמים והסליחות חותמין הברכה חנון המרבה לסלוח, ואל רחום וענינו ומי שענה אומרים אחר התפלה שאינו מעניין סליחת עון, ואם שכח וחתם חנון המרבה לסלוח לא יאמרו הסליחות עד אחר התפלה, ויש מקומות שלכתחילה אין אומרים הסליחות עד אחר התפלה, וזהו מנהג א"י, ונכון הוא שלא להפסיק הפסקה גדולה באמצע התפלה וכן עתה המנהג בכל מדינתינו ולבד בבהכ"נ אומרים בסלח לנו, ואחר התפלה אומרים אבינו מלכנו, עכ"ל.

**וכבר** האריכו בספרי זמננו בכל זה, ויעזיין בס' אשי ישראל (פרק מד סעי' יב) ובס' פסקי תשובות (סי' תקסו הע' 21), ובס' נטעי גבריאל שקיבצו כל מקורות המנהגים בזה, ואכ"מ להאריך בזה יותר.



**והנה** תיבות "אבינו מלכינו חטאנו לפניך" עולה — 489, ו"רבי עקיבא הוא יסדו" עולה — 487. וראיתי להמגיה בספר כל בו (הע' 332) שהביא כמה גימטריות, אך אינם עולות בדקדוק החשבון, ובס"ד מצאתי מביאים גימטריא שעולה בדקדוק נכון לפי החשבון,

ב. ופלא שבספר המנהיג גופא (סימן ע) שדן אם לומר אבינו מלכנו בשבת או לא, כתב בתוה"ד: "ובעל העתים ז"ל כתב ונהגו במקצת מקומות דאמרי אבינו מלכנו אפילו בשבת. ואנן לעניות דעתין לא חזי לן למימר אבינו מלכנו בשבת, ומי שאמרו טעות הוא בידו, דאפילו שמונה עשרה דאינן חובה בטלום רבותינו ז"ל בשבת, והיאך נאמר אבינו מלכנו דליתיה בכל התלמוד. וכן פסק ה"ר נתן ז"ל ושאר פוסקים שלא לאומרו כלל בשבת, והטעם שרבי עקיבא אמרו תחילה בתענית ציבור, ואין גוזרין תענית ציבור בשבת ע"כ". ואיך כתב דליתיה בכל התלמוד בזמן שהוא עצמו כתב בס' סד ובסוף דבריו כאן שר"ע הוא שתיקן לאומרו.

וכבר העיר בזה המאירי בספרו "מגן אבות" (סי' בד): "ומה שאמר הרב שאינה רמוזה בכל התלמוד, הלא הוא נמצא עמנו פה במסכת תענית (כ"ה ב) והוא שאמרו שם מעשה ברבי אלעזר שירד לפני התבה אמר כ"ד חגיות ולא נענה ירד אחריו ר' עקיבא אמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך ונענה, הרי תפלה זו היתה ידועה אצלם כתפלה חשובה. וכן הדין [א.ה.]. שאומרים אותה בשבת

נוסח – 'עצור' מגפה

[ב] והנה למעשה בתוך ה"אבינו מלכנו" אומרים ומבקשים: "אבינו מלכנו מנע מגפה מנחלתך". וזהו הנוסח המקובל מדורי דורות. אך הנה מציאה מצאתי בסידור הקדום "סידור דרבי הירץ" לרבי נפתלי הירץ טריוויש זצ"ל (י"ל בשנת ש"ך, עמ' 375) ששם כתב בזה"ל: "מנע מגפה. מהר"ם בעידן ריתחא אמר עצור מגפה", עכ"ל.

[הנה בטרם נדון בעצם הדברים, יש לברר מיהו זה אותו מהר"ם המוזכר כאן. וראה בזה להלן בסמוך אות ה].

וביאור הדברים בפשטות הוא, דלשון "מנע" הוא שלא יבוא מכאן ולהבא, ואילו לשון "עצור" הוא כשקיים מגיפה – שהקב"ה יעצור אותה. וכאשכחן בקרא (במדבר יז, טו) דכתיב "וישב אהרן אל משה אל פתח אהל מועד והמגפה נעצרה". הרי חזינן דכשיש מגפה בפועל – נאמר בה לשון "עצירה" (וכמו שפירש שם הספורנו "והמגפה נעצרה. שנרפאו החולים במגפה").

ובן מצאנו ג"כ בשמואל ב' (כד, כא): "...ויאמר דוד לקנות מעמך את הגורן לבנות מזבח לה' ותעצר המגיפה מעל העם". וכן בתהילים (קו, ל): "ויכעסו במעלליהם ותפרץ במ מגיפה. ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגיפה".

מניעה מלהתפשט עוד

ויש להוסיף, דהן אמנם גם לשון "מנע" יש לפרשו באופן שיש מגפה כעת – והיינו דהקב"ה ימנע ממנה להתפשט הלאה (גם מבלי שנצטרך לומר דמניעה הוא גם

והנה בסידור "סדר עבודת ישראל" (י"ל בשנת תרכ"ח, עמ' 109) שכתב עוד בסדר ה"אבינו מלכנו": "ויסדו תפלה זאת נגד ברכות שמנה עשרה, כיצד. אין לנו מלך – כנגד אבות. זכור כי עפר – נגד גבורות, עשה עמנו למען שמך – כנגד קדושה, חננו – כנגד אתה חונן, החזירנו – נגד השיבנו, סלח ומחל – נגד סלח לנו, בספר גאולה – כנגד גואל, שלח רפואה – כנגד רפאנו, חדש עלינו – נגד ברך עלינו, הרם קרן ישראל – נגד תקע, בטל מעלינו – כנגד השיבה, כלה כל צר – כנגד למלשינים, מחק ברחמיך – כנגד על הצדיקים, הרם קרן משיחך – כנגד ולירושלים, הצמח לנו – כנגד את צמח, שמע קולנו – כנגד שמע, קבל ברחמים – כנגד עבודה, כתבנו בס' חיים – כנגד הודאה, נא אל תשיבנו – כנגד ברכה אחרונה (וכן באמת בחרו זה למנהג ספרדיים), וכנגד עשה למען שמך וכו' שאומרים באלקי נצור תקנו החרוזים של עשה למענך וכו'. וזה גם הטעם למה אין אומרים אבינו מלכנו בשבת כי יש בו מעין שמנה עשרה של חול". [ושו"מ שכ"כ במטה משה (סי' תתא), יעו"ש].

ופי' שם: "והנה בענין נוסחאות החרוזים שבתפלה זו וסדרן זה על זה יש שינוי רב בסדורים ובמנהגים השונים, וכל חרוזיה כמו שמצאתים בסדורים וכתבי יד סך כולם נ"ג, ומהם בררו להם בני ספרד כ"ט חרוזים, ובני אשכנז תפסו להם ל"ח חרוזים, ובני פולין מ"ד, וכנראה למטה בביאורים וכו', עכ"ל.

מפני שעיקרה לתשובה וליחוד השי"ת ושאלות כלליות להעמדת העם הנבחר אשר בקיומו שישגב שמו של הב"ה ית' שמו וית' זכרו וכו', עיי"ש במתק לשונו.

ממנה מראש – את כח ההריון ע"י שעשאה עקרה, וממילא אין ראייה דלכן כתיב לשון 'מנע' כי אין כוונתו לעצירת דבר הקיים אלא ל'מניעה' מראש דבר שאמור לבוא ולהיות, ודו"ק [ובאמת יעוי' ביבמות סד, א דאבותינו עקורים היו, ע"ש, ויל"ע עוד בכ"ז].

ובן אמר לי הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א דיש לפרש לשון "מנע" כה"ג – שהקב"ה ימנע את המגפה הקיימת מלהתפשט הלאה.

עצור עדיף טפי שגם החולים יירפאו אך יש לומר דמהר"ם למד כנראה דלשון "עצור" עדיף טפי, דאז לא רק שלא יתווספו חולים חדשים – אלא שירפאו החולים עצמם מהמגפה (כדברי הסופרנו הנ"ל עה"פ ותעצר המגפה), ד"עצור" היינו שמבקשים מהקב"ה לעצור את כל המצב הקיים – ובזה כלול גם מניעת ההתפשטות הלאה, וגם רפואת החולים זה עתה, ודו"ק.

והנה מצאתי במחזור ליוהכ"פ "אוצר הראשונים" (מהדורת מכון "על הראשונים", עמ' רלה) שנדפס שם פירוש "דקדוקי הרא"ך" (לרבינו אביגדור כהן צדק זצ"ל), ושם כתב בזה"ל: "ועוד הולך ומבקש אם עשו עון קודם לכן שימנע מגפה, שלא יצא, לכך אומר מנע מגפה מנחלתך, ואינו אומר עצור מגפה, אעפ"י שעצירה כתיב אצל מגפה שנאמר (במדבר יז, טו) והמגפה נעצרה. אין שייך עצירה אלא בדבר שהותחל כבר, ואנו מבקשים שימנע בלא התחלה", עכ"ל. וכע"ז ממש בסידור מוה"ר שבתי סופר מפרעמישלא זצ"ל (עמ' רנא), בהאי לישנא ממש, יעוי"ש.

לשון עצירה, וכדלהלן בשם הגר"צ הכהן שליט"א, דמ"מ יתפרש הדבר באופן שלא יתחדשו חולים מכאן ולהבא, וזה ה"מנע".

ובן מבואר לכאורה במצודת ציון בתהילים (שם) שכתב: 'ותעצר - ענין מניעה'. הרי חזינן מדבריו דגם מניעה מתפרש לא רק למנוע מכאן ולהבא אלא לעצור את ההתפשטות, דהרי שם מיירי שכבר פרצה במ המגיפה – ואעפ"כ פירש שהוא מלשון 'מניעה'.

וגם בקרא בפ' ויצא (בראשית ל, ב) כתיב: 'ויחר אף יעקב ברחל ויאמר התחת אלוקים אנוכי אשר מנע ממך פרי בטן'. ושם הרי מדובר על 'עצירה' – שהקב"ה עצר דבר הקיים – שהיה קיים בה כח ההריון והלידה – והקב"ה עצר את זה שלא יכלה ללדת, ואעפ"כ קאמר קרא בלשון 'מניעה' – הרי מוכח דשני צדדים למטבע לשון זו, ומניעה ועצירה היינו הך (וגם לדבר הקיים אפשר לקרוא בלשון 'מנע').

הן אמנם ה' מקום לומר דאין הכוונה שה' עצר בכל רגע ורגע את כח ההריון ברחל, ואז מוכח ש'מניעה' זה גם 'עצירה', דיתכן שמראש הוא 'מנע' ממנה בכלל את האפשרות לכח ההריון – ואז אין ראייה להנ"ל, דיתכן דבאמת 'מנע' הוא רק מכאן ולהבא, שהקב"ה מנע ממנה מתחילה ועד הסוף את האפשרות לפרי בטן, ואין ראי' ד'מנע' הוא לשון 'עצירה' – לעצור דבר הקיים.

ובאמת בספורנו שם כתב: 'אשר מנע ממך. שיצר אותך עקרה, שהכיר בה סימני אילונית' (וכ"כ הכתב והקבלה). ולפי"ז מדויק כנ"ל, דלא הפשט שה' בה כח ההריון והלידה והקב"ה עצר את זה בכל רגע (ואז יש ראי' דגם עצירת דבר קיים נכלל בלשון 'מנע'), אלא הפשט דהקב"ה 'מנע'

שכבר פגעה (במרבר יז, טו) ואנחנו מתפללים שימנענה ממנו שלא תבוא כלל".

ובן כתב מהרי"ץ זצ"ל (רבי יחיא נ' צאלח זצ"ל, אב"ד צנעא בחימן) בפירוש 'עץ חיים' (נדפס ב'תכלאל', עץ חיים, ח"ה - בתפילות לר"ה, עמ' רפד): 'מנע מגפה. מכל וכל, שלא תקרב בהם. ואין לומר עצור מגפה, משום דמשמע שכבר התחילה חס ושלום, וקיימא לן (ברכות יט, א) דלא יפתח אדם פיו לשטן', ע"כ.

א"צ לשנות דלא ימלט שלא יהיה מקום עם דבר

אך ראיתי בספר 'גור אריה' (פירוש על השו"ע לרב ממנטובה - הג"ר גור אריה הלוי פינצי זצוק"ל, י"ל בשנת תפ"א) - על שו"ע או"ח (סי' תרב סק"א) שכתב בזה"ל: "אין אומרים באבינו מלכנו עצור מגפה דמשמע שכבר התחילה ח"ו, אבל אומרים מנע דמשמע שלא תתחיל, כ"כ מהר"ר שמואל כ"ץ בס' נר מצוה דף ק"ל. ול"ג שאין צריך לשנות הנוסח דודאי א"א לעולם שלא יהיה דבר באיזה מקום ועליו אנו מתפללים", עכ"ל.

חרי סברת הרב 'גור אריה' דאמנם במקומינו - בזמן רגיל - אין מגיפה, אבל כיון שלא יתכן שבכל העולם כולו לא יהיה מקום שלא יהיה שם דבר ומגיפה - לכן אפשר להשאיר על מתכונתו את הנוסח 'עצור' ששם באותו מקום - ה' יעצור את המגיפה.



והנה באמת בעוד מחזורים קדומים היה הנוסח "עצור", וראיתי בגליון

ובתב שם הרב המגיה בהערות לדקדוקי הרא"ך (אות לב): "בזה אתי שפיר שיטת מהר"ם (מובא בסדור רבי הירץ): "מהר"ם בעידן ריתחא אמר עצור מגפה", לפי שאכן לאחר שכבר התחילה המגיפה ראוי לבקש על עצירתה. אמנם בסדר רב עמרם גאון (הרפנס, עמ' קפט) גרס כאן: "עצור מגפה", עכ"ל.

והנה מצאתי שטענה זו - שלא לומר 'עצור' אלא 'מנע' (במצב רגיל, כשאינן מגיפה) מוזכר בראשון נוסף והוא לרבינו שמואל מבמברג זצ"ל<sup>ג</sup> (הובא ב'מאמרים' - פולמוס חסידי אשכנז בנוסח התפילה, הערה 136) - שנדפס שם מכת"י (שמצאו בספריה), וכה נכתב שם: "הר' שמואל מבבונבערק לא היה אומ' עצור מגפה, והדין עמו, דאיך שייך לומר עצור' אלא בדבר שבא, אבל כאן לא יהיה הדבר ולא יבוא כי אם בשונאי ישראל", עכ"ל.

נוסח הרבה סידורים היה תמיד 'עצור' ג] ובאמת, כמו שציין המגיה בסוף דבריו, דבסידור רב עמרם גאון הנוסח הוא בכל השנה "עצור" מגפה, וכן הוא הנוסח בעוד כמה קדמונים, כמו במחזור ויטרי בתפילות לר"ה (מהדורת גולדשמידט, עמ' תשל) ובאמת בסידור "עבודת ישראל" (שם) כתב שגירסא זו שגויה, וכנ"ל דלשון עצור שייך רק בדבר שהתחיל כבר (וכדברי הרא"ך), ולכן פשטה הגירסא "מנע" שימנע בלא התחלה. וז"ל שם: "מנע מגפה. בסדורים כ"י הנוסחא עצור מגפה, ואיננו נכון כי נשמע ממנה עצירת המגיפה

ג. אשר מובא בכמה וכמה ראשונים חילופי מכתבים עמו, כמו בס' אור זרוע (סי' תשמח וסי' תשסו). וע"ע במדרכי בכתובות (רמז קפט) - שהביאו הב"י להלכה (אור"ח סי' שו ד"ה השוכר), ועוד.

"הנשר" (י"ל בלעמברג תרכ"ג, שנה ג' גליון ג' – נמצא באוצה"ח), שהמו"ל כתב שמצא מחזור קדום מאד אשר הרבה מהדפים נקרעו או נתלשו ורק חלק ממנו נשאר, וציין שם המו"ל כמה מהחידושים שמצא באותו מחזור, וז"ל (אות ו):

"כי בנוסח אבינו מלכנו אשר במחזור זה כתוב 'א"מ עצור מגפה מנחלתך', תמורת נוסח שלנו 'מנע מגפה מנחלתך', אשר מזה נראה לדעתי כי בזמן הכותב היה אז דבר ומגפה כוללת באירופא (ואולי היה זאת בשנת תתפ"ה שמתו אז בדבר ר"ל באשכנז לבד כשליש מיושביה, או בשנת תתפ"ח – 1,128 למספרם, שנחדש שם חולי כבד אשר על ידו נעשו החולים שחורים כדי וכחול בדיהם ורגליהם, והפיל הרבה חללים, או בשנת ק"ח וק"ט לאלף הששי הוא 1,348 או 1,349 למספרם שהיה אז ג"כ דבר כבד מאד בכל הארצות), אשר ע"כ התפללו שיעצור ה' את המגפה מנחלת ישראל מלשון הכתוב ותעצר המגפה" – עכ"ד.

וכן מצאנו בהרבה מחזורים ונוסחאות קדומים שהיה הנוסח אצלם 'עצור' מגיפה, 'יעיין בקובץ 'ספונות' (גליון יג, עמ' קלז) שהובא שכן היה נוסח מנהג קהילות יוון. וכן בהגהות רבי שלמה רוקקא זצ"ל (נדפס בקובץ 'הגהות רבי שלמה רוקקא, ומנהגים דק"ק אורבינו – איטליה, עמ' תצב).

### תשובת חכמי קוני איזה לשון עדיף

ד] והנה הגאון רבי יצחק ישעיה ווייס שליט"א (נאב"ד שכונת נווה אחיעזר, ב"ב) הראני תשובה שכתבו חכמי קוני ממדינת איטליא – שנדפסה בקובץ "זרע יעקב" (שע"י חסידי סקווירא, גליון ט – אלול תשנז, עמ' יד), שכתבה הגאון מוהר"ר שלמה יחיאל רפאל כהן דללאטורי זצ"ל, וכה נכתב שם בקובץ בפתח הדברים:

בת"י זה הוא שאלה ותשובה בענין איזה נוסחאות בתפילות של ימים נוראים מהגאון מוהר"ר שלמה יחיאל רפאל כהן דללאטורי זצ"ל שישב על כסא הרבנות בעיר קוני במדינת איטליא, והיה חתן הגאון מוהר"ר יחיאל חיים טריויש זצ"ל, והיות שהשליחי ציבור במקומו קצת היו אומרים כל וקצת אמרו כך, על כן הביע דעתו בזה, וצויה שיאמרו כולם בשוה, ולשנה אחרת בא הפרנס דשם ומסר לו מכתב ובה כתוב שאלות הנ"ל ששאל אחד מקהילת קוני מנכדו רב אחד במקום אחר, והתשובה שהשיב. ואתו רב היה דעתו שונה מדעת החכם מקוני, וע"ז השיב הרב מקוני בדברים חריפים נגד אותו רב צעיר על אשר השיב להורות במקום אשר הוא משמש ברבנות. ושלח השאלה ותשובתו ותשובת הרב הצעיר לדודו הגאון הגדול מוהר"ר אשר בר"מ פיימונטי זצ"ל שיביע דעתו בזה, התשובה מדודו לא נמצא כעת בידינו וכו'".

וז"ל התשובה: "מעשה שהיה כך היה, שאחר איזה שנים שהייתי כאן עומד ומשרת בקודש הרגשתי ששנים או שלשה מהחזונים היו אומרים בא"מ עצור מגפה וכו', והאחרים מנע. ויען בכלל הגהות המחזור מהרב הכולל מר דודי אדמ"ו הלוי זצוק"ל שהעתקתי בקיצור בגליון המחזור שלי, ראיתי כתוב שנכון לומר מנע, עצה טובה אשמענא אל האומרים עצור – שיאמרו מנע, כי מלבד שהוא ע"צ היותר טוב, בזה ישתוו אל רוב האחרים האומרים מנע.

"ובראותי שלא שמעו ולא הטו את אזנם, לא בלבד שלא הכרחתי אותם על זה, כי גם לא אמרתי להם שום דבר. אלא דאשתקד בדרוש של



דעצירה ומניעה אין להם הוראה מיוחדת לכל שרש ושרש ולכל שם ושם, ועצירה ר"ל לפעמים מניעה, וכן מניעה עצירה, ואב לכולם בהעצר שמים – פי' רד"ק בשרשים ענין המניעה ע"כ וימנעו רביבים היא עצירה לשעתה.

"וְנִמָּה שִׁי"ל בזה הוא שטעם החשש הוא לפי שמצינו ותעצר המגפה והמגפה נעצרה, שעניינו הוא שנעצרה לאחר שכבר התחילה, לכך הסכימו הרבנים הנ"ל להניח לשון עצירה שבפסוק שר"ל עצירה בדוקא וכו"ל, ולבחור להם לשון מניעה היפך לשון הפסוק שבענין זה הוא מבורר טפי שר"ל מניעה מכל וכל, לפי שבלשון תפילה ובפרט בימים נוראים האלו צריך לדקדק ביותר שלא יהיה נתפס ח"ו בדבריו", ומינה א"כ

שבת בנתיים דיברתי על זה דרך העברה, ובשנה זו יען הוגד לי יניק א' דלא חכים היינו בנו בכורו של כמ"ר בנימין יחי' לאטאש הנודע בשערים ההוא אמר שכתב על זה באנקונ"א, שאלתי את פי מר אלופי חותני נר"ו לא לבקש הסכמה על החילוק להכריח אותם עליו, אלא לברר האמת יותר.

"וְהִנֵּה באה תשובתו הרמתה ז"ל נוסח האשכנזים הוא מנע מגפה, והרב הדרת קדש כתב בפירושו מהר"ם בעידן ריתחא אמר עצור מגפה ע"כ. כנראה שהוא מסכים עם הרב נר מצוה שהובאו דבריו בהגהות גא"ל ס' תר"צ (כך הוא בש"ע שלי). אמנם נראה לענ"ד שלא מטעמי שכתב דעצור משמע שכבר התחילה המגפה ח"ו וכו', דהא ליתא, דניחזי אנן

ד. הנה באמת מדבריו מבואר "שלא יהיה נתפס ח"ו בדבריו", ונראה שכונתו בעיקר שלא יאמר נוסח שישתמע בלשון קללה ח"ו ויפתח פה לשטן (ברכות יט, ב), דברית כרותה לשפתים. אך יל"ע האם גם חזינן מדבריו באופן כללי "שבלשון תפילה, ובפרט בימים נוראים האלו, צריך לדקדק ביותר". או שמא אין להטיל פסיק בין "ביותר" ל"שלא", ואז קוראים הכל בחדא מחתא – שצריך לדקדק בכך שלא יתפס בדבריו לשון קללה ח"ו. וא"כ אין מקור שצריך לדקדק באופן כללי בשאר נוסחאות – בימיה"נ יותר משאר ימות השנה.

ויל"ע בזה גם באופן כללי על דקדוק בנוסחאות, וגם על שאר דקדוקים כגון במקומות שהשינוי בנוסח נפ"מ להא דלא יהיה דובר שקרים בתפילתו וכיו"ב (וכמו שעורר בערוה"ש סי' תקפא ס"ד באופן כללי, ולא כתב דווקא בימים הנוראים).

ושו"מ במשנ"ב (סי' תקפב סקט"ז) שכתב הרבה דקדוקי לשון להקפיד בימים הנוראים, וכתב שם בתוה"ז: "לחיים יאמר בשב"א תחת הלמ"ד ולא יאמר בפת"ח דלא לישתמע לאוזניים לומר לא חיים, ובימים האלו שהם ימי דין צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו, אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים והעמידנו מלכנו לחיים בפת"ח תחת הלמ"ד ואין אנו חוששים לפי שאחר כונת הלב הן הדברים", עכ"ל (וכ"כ בשו"ע הרב סי' תקפב ס"ז).

ועפ"ז כתב מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (נדרים יא, א. עמ' קלה) לבאר במש"כ הרמ"א (סי' תקפג ס"ב) בשם מהר"ל, דיש מדקדקים לא לאכול אגוזים ברה"ה דאגוז בגימטריא חטא, והקשה החיד"א (בפי' על הס"ח סי' אלף קנ"ג) דהרי אגוז בגימטריא י"ז, כמנין ח"ט בלי אלף, ורק ביחד עם הכוול הוא בגימטריא חט"א, ואילו תיבת "טוב" היא בגימטריא י"ז כאגוז בדיק, וא"כ למה חשש מהר"ל לחט"א ולא לט"ב. וביאר הגר"י שליט"א עפ"ד המ"ב הנ"ל, דכיון דבימיה"נ מקפידין מאד בדקדוק הלשון – כך גם במעשים יש ליזהר טפי ולחשוש טפי ברה"ה שלא ישתמש בשום צורה שהיא האפשרות של חט"א, ודו"ק.

הוראה מיוחדת לכל שרש ושרש ולכל שם ושם, ועצירה ר"ל לפעמים מניעה, וכן מניעה עצירה, עכ"ל.

והנה הגאון רבי אברהם צבי הכהן

שליט"א (רב דקה"ח שיכון ה', ובעמח"ס שו"ת יוצב אברהם) כתב לי: "צ"י יחזקאל לא, טו וברש"י, ותראה שמניעה מתפרשת גם עצירה, עכ"ד.

שענין להכריח אותם האומרים עצור לשנות מנוסח הקדום אם לא שישכימו מרצונם הטוב ויקבלו האמת ממי שאמרו, עכ"ל התשובה.

א"כ חזינן מינה כמה דברים, א'. דאין הברל בשורש הלשון בין "עצירה" ל"מניעה" וכמו שכתב "דהא ליתא, דניחזי אנן דעצירה ומניעה אין להם

והנה ראיתי מצינים לזוה"ק שמשמע מדבריו שכל השנה צריך אדם לדקדק בלשונו, ולא רק בימים הנוראים. ומקור הדבר בזוה"ק בפ' וישלח (דף קסט, א): "הדא הוא דכתיב הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בנים, מכאן מאן דצלי צלותיה דבעי לפרשא מלוי כדקא יאות, הצילני נא, ואי תימא דהא שזבת לי מלבן, מיד אחי, ואי תימא קריבין אוחרנין סתם אחין אקרון, מיד עשו, מאי טעמא בגין לפרשא מלה כדקא יאות, ואי תימא אנא אמאי אצטרך כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני, בגין לאשתמודעא מלה לעילא ולפרשא לה כדקא יאות ולא יסתים מלה".

ותרגומן: "זהו שכתוב, הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בנים. מכאן מי שמתפלל תפילתו, שצריך לפרש דבריו כראוי. הצילני נא. ואם תאמר שהרי הצלתני מלבן – מיד אחי. ואם תאמר קרובים אחרים סתם נקראים אחרים – מיד עשו. מה הטעם, שבביל לפרש הדבר כראוי. ואם תאמר, אני למה אצטרך – כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני. כדי להודיע דבר למעלה ולפרשו כראוי, ולא יסתיר הדבר".

ולפי"ז צ"ע למה במשנ"ב כתב דבשאר ימות השנה אין חוששין ד"אחר כוונת הלב הן הדברים". אמנם באמת יש לפרש כוונת הזוה"ק רק שלא לקצר בתפילה, אלא להאריך ולהסביר בדיוק מה כוונתו. ולא על דקדוקים בנוסח התפילה. אך אכתי צ"ב דמאי שנא, הלא בתרוויהו איכא למימר ד"אחר כוונת הלב הן הדברים" – ובין בדקדוקי לשון, ובין בקיצור הבקשה – י"ל סברא זו ד"אחר כוונת הלב הן הדברים".

ובאמת שבדברי הזוה"ק עמדתי פעם כנ"ל, דצ"ב, מה טעם הדבר, הרי הקב"ה הוא "בוחן לבבות" ויודע הכל, ומה הענין לפרש ולהאריך בתפילה. ואולי אדרבה, הרי קי"ל בשו"ע או"ח (סי' קא ס"ב) דלא ישמיע קולו בתפילתו, וכמו שפירש שם המשנ"ב (סק"ז) "דכתיב בתפילת חנה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע, וכל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה כאלו אין מאמין שהקב"ה שומע תפלת לחש", עכ"ל. וא"כ הכ"נ, די יהיה אם יאמר בקשתו בקיצור, דוכי אינו מאמין שהקב"ה יודע מה כוונתו.

ועוד קשה דהא משה רבינו עצמו התפלל בקיצור ואמר "א–ל נא רפא נא לך" (ובאמת באוה"ח בשמות ה, ח פירש על תפילת מרע"ה על הצפרדעים – דצריך לפרש תפילתו, וקשה א"כ מינה וביה).

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רבה של שכונת גילה, בירושלים עיה"ק) כתב לי בזוה"ל: "לדברך למה בכלל צריך להתפלל בפיו, הרי הקב"ה יודע מחשבות, והוא גם יודע מה אדם צריך, ולמה צריך לבקש. וכבר מבואר בחז"ל דהקב"ה מתאוה לתפילותיהם של צדיקים, ואנו אומרים "שומע תפילת כל פה עמך ישראל ברחמים". וכמו שאדם מדבר אל אביו ולא מצפה שאביו ידע מה הוא רוצה, כך הוא הדבר כלפי אבינו שבשמים שצריך לומר בפיו ולפעמים אפילו בצעקה, כנאמר: "ויזעקו אל ה' בצר להם". ובני ישראל במצרים צעקו אל ה', והדיבור והצעקה מעוררים את הלב, ורחמנא ליבא בעי, עכ"ל.

שהרי הביאווה בפירושי המחזור כמהר"ם סתם, עכ"ל.

[ובן] אמר לי הרה"ג ר' יהושע ענבל שליט"א דכמה פעמים מביא הר"ר הירץ דברים בשם מהר"ם וכוונתו למהר"ם מרוטנבורג, וכמו שמובא בסידור (בעמ' 342 – למנין אוצה"ח) בשם מהר"ם לומר בעלינו לשבח ו'ומושב יקרו', ודב"ז מובא במק"א בשם המהר"ם מרוטנבורג (עי' מטה משה סי' ריב). וכן מה שמביא (בעמ' 120) בענין המסורת שפרעה ניצל מקריעת ים סוף ומלך אח"כ בנינוה – ידוע בשם מהר"ם מרוטנבורג (עי' בעל הטורים שמות יד, לא<sup>1</sup>).

#### הוראות גדולי הפוסקים שליט"א

[ו] והנה שאלתי קמיה גדולי הפוסקים מורי ההוראה יושבי על מדין שליט"א למה כעת בפרוץ מגיפת הקורונה, לא שמענו שיש לשנות נוסח התפלה מ'מנע' ל'עצור', ואביא בזה מה שהשיבוני בס"ד:

מו"ר מרן הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א השיבני בהאי לישנא: "לשנות נוסח, צריך כתפיים רחבות, וגם בזמני המגיפה שהיו בעבר, לא מצינו ששינו את הנוסח", עכ"ד.



הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א (רב הקהילה באופקים) כתב לי בזה"ל:

ובוונת דבריו דשם כתיב: 'כה אמר ה' אלקים, ביום רדתו שאולה האבלתי כיסיתי עליו את תהום ואמנע נהרותיה ויכלאו מים רבים ואקדיר עליו לבנון וכל עצי השדה עליו עולפה' [הפס' מדבר שם על מלך אשור, שה' יענישו ויעצור ממנו את מי התהום שהיו משקיף את שדותיו, הרי חזינן דנקט הכתוב לשון 'אמנע' ואע"ג שאין הכוונה למנוע דבר שלא יבוא, אלא לעצור דבר הקיים כבר, וע"כ דמניעה ועצירה היינו הך].

מיהו אותו 'מהר"ם' שהביא הר"ר הירץ

[ה] והנה בטרם אביא את הוראות גדולי הפוסקים שקיבלתי בדבר שינוי הלשון, אוסיף כאן, דהנה בסידור רבי הירץ מביא הדברים בשם "מהר"ם", וסתם ולא ביאר לן איזה מהר"ם נתכוין. ובפשוט כוונתו למהר"ם מרוטנבורג, אכן יתכן שכוונתו למהר"ם מינץ.

והגאון רבי יצחק ישעי' ווייס שליט"א (גאב"ד נווה אחיעזר, ב"ב) כתב לי בזה"ל: "לשאלתך, מהר"ם בסתם הוא המהר"ם מרוטנבורג בכל ספרי התקופה, ויש להניח שאף כאן כך. אולם רש"ז כהנא שליקט תשובות ופסקי מהר"ם (ג) כרכים בהוצאת מוסד הרב קוק) לא הביאו. כנראה, מכיון שאינו מופיע בספרים שנתייחדו למנהגי מהר"ם, אלא רק במחזורים כת"י, נשמטו ממנו. – לא סביר שהשמיטו, כי לדעתו אינו ממהר"ם מר"ב,

ה. וחכ"א טען לי שהמכוון לרבו של המחבר, מגדולי רבני אשכנז בדורו – ר' יעקב מרגלית זצ"ל בעל 'סדר הגט' ו'סדר חליצה' (עי' 'ביאורי המקובל רבי הירץ ש"ץ – דברים, בפתח דבר). וראה שהוא מצטט את רבו בסידור: "ואמנע שמעתי מפה קדוש אלופי מהררי"ם ז"ל שאמר אמן שמע ישראל (סידור ר' הירץ ז"ץ, טיגן ש"ך, עמ' 106 בדפי האוצר; סדר המחזור ב, זולצבר תק"ל, דף יט, א). ואע"פ שנאמר כאן "מהר"ם" ולא מהררי"ם", כך נראה לומר, ויותר מאשר להניח שהכיר את סידור מהר"ם מרוטנבורג (המצוטט בכ"מ). וראה, שהרי הוא מתבטא: "מהר"ם בעידן רתחא אמר", כלומר שזו עדותו כפי ששמע בעצמו, וכפי שמצטט את רבו כפי ששמע מפיו בעניין שמע ישראל, עכ"ד, ויל"ע.

משא"כ בזה"ז – וכדלהלן בדברי הגרא"י שלזינגר שליט"א:



**והנאון** רבי אברהם יפה שלזינגר שליט"א (אב"ד גענף, בעמח"ס שו"ת באר שרים) כתב לי בזה"ל: "לענ"ד אין לשנות מן הנוסח המקובל כי יש לדון טובא האם יש באמת מגיפה, עיין תענית י"ט ע"א איזהו דבר עיר המוציאה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה ג' מתים בג' ימים זה אחר זה פחות מיכן אין זה דבר. ועתה צא ולמד כמה אחוז זה ואין בכלל המגיפה שקרתה ל"ע בעולם בארה"ק אפי' מקצת מן במקצת, כי כפי שפורסם אפי' לפי שיטתם נפטרו מהקורונה עד להיום אלף ארבע מאות מסך של שמונה או תשע מליון אנשים, וכמה אינם מבני עמינו כלל.

"ולבן חדש אסור מן התורה, אין אני מן המחדשים נוסחאות, וטוב להישאר בנוסח שתקנו מנע מגיפה מנחלתך. ועיין ספר אגרות סופרים מכתבי מרן כק"ז החת"ס (מכתב י"ז), שבו כותב ביום ג' תמוז תקצ"א שהגיעו מכתב אחד מגאוני גלציה שהמחלת הכולירע מתפשטת בקהילות לבוב ובראד, וכבר רבים שמתו רח"ל ולאחר ט"ו יום ביום ח"י תמוז כתב לחותנו כק"ז מרן הרע"א (נרפס בקובץ כרם שלמה אייר תשל"ט) וז"ל שלשום הגיעני מכתב תשובה אחת מבראדו מהגאון רבי שלמה קלוגר, ושם נאמר כי תלי"ת שמה שקטה המגפה והרוויח ה' להם, אך במשך חמשה שבועות מתו קרוב לאלפיים ת"ח יראי השם רח"ל וכו'". הרי שבבראד גופא מתו כמעט עשרים אחוז מהאוכלוסיה החרדית וזו אכן מגיפה, אך בימינו אלו אם כי פשיטא שעת צרה היא,

"מה שהבאת שבשעת המגפה המהר"ם היה אומר 'עצור מגפה' (ולא 'מנע מגפה') [ולא מצאתי דברי המהר"ם בעצמו בזה] משמעות הפוסקים שלא חששו לזה. מצאתי (באוצר החכמה) בקובץ זרע יעקב גליון ט' לחסידי סקווירא עמ' י"ז שהובא בשם אחד מחכמי איטליה הקדומים בתוה"ד: "אמנם נראה לענ"ד דלא מטעמיה שכתב דעצור כהטמי' שכתב דעצור משמע שכבר התחילה המגפה ח"ו וכו', דהא ליתא. דנחזי אנן דעצירה ומניעה אין להם הוראה מיוחדת לכל שרש ושרש ולכל שם ושם, ועצירה ר"ל לפעמים מניעה וכן מניעה עצירה, ואב לכולם 'בהעצר שמים' (מ"א ה' ל"ה) פי' רד"ק בשרשים ענין המניעה ע"כ, 'וימנעו רביכים' (ירמ' ג' ג') היא עצירה לשעתה", עכת"ד. וכן משמע במקורות אחרים, וכמו בסידור רב עמרם ומחזור ויטרי שהביאו לכתחילה הנוסח "עצור מגפה" אף שעדיין לא היה מגפה [וראיתי מי שהעיר בזה]. אמנם משמע דהיינו הך, לכן אין צריך לשנות שום נוסח", עכ"ל.



**הנאון** רבי מתתיהו דייטש שליט"א (דומו"צ ברמת שלמה, ירושלים) כתב לי בזה"ל: "דעת הרבה מגדולי הדורות שלפנינו היה שבכל מצב אסור לקבוע כי אכן יש מגפה ח"ו כי זה גורם קטרוגים רח"ל, ועל כן טוב להשאיר כך את הנוסח, כנלענ"ד", עכ"ל.

**אלא** שלדברי הגר"מ שליט"א צ"ע למה מהר"ם גופיה שינה הנוסח "בעידן ריתחא", ולמה לא חשש לקבוע שיש מגפה ולגרום קטרוג ולפתוח פה לשטן. וצ"ל דבמגפה שהיה בזמנו היה הדבר ברור שזה מגיפה עם כל דיניה ופרטיה,

הרבה סברו, שעצם פרסום הדבר שכאילו יש מגיפה, היא פתיחת פה המעוררת חלילה את מידת הדין. וכעין שכתב החיי אדם (כלל סג, ד) שאין להגיד לחבירו שיש קשת, מטעם מוציא דיבה. והובא במשנה ברורה (רכט, א), והארכתי בזה במקו"א, ואכ"מ. ובוודאי הקב"ה שומע תפילה ומקבלה לטובה היותר ברורה, ככל לשון שמבקשים אותה. – והרי גם על תיקון מהר"ם נחלקו, ובעיקר מטעם זה שאין מהצורך לדקדק כך כך. כי מנע בכל אופן מונע אף אחר שכבר פשטה המגיפה רח"ל. והשי"ת ימנע ויעצור ויכלה כל מחלה וכל מגפה מעל עמו ישראל, וירפא כל חולי עמו ישראל ברחמים, עכ"ל.

הוראת שר התורה הגר"ח שליט"א שיש לשנות הנוסח

אך הנה, אחר שכתבתי כל הנ"ל, שלחתי לשאול קמיה שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א – על ידי תלמידו נאמן ביתו הגאון רבי אליהו מן שליט"א, דבר שאלה זו – האם לפי דברי מהר"ם מרוטנבורג שבעידן ריתחא שינה הנוסח מ'מנע' ל'עצור' – יש לשנות הנוסח גם בזמננו אנו, במגיפת הקורונה או לא.

והשיב הגר"ח שליט"א (יום ד' י"ז מרחשוון תשפ"א) שבאמת יש לשנות הנוסח ולומר 'עצור' מגיפה, עכ"ד שר התורה שליט"א כפי שנמסרו לי בעדות נאמנה ע"י תלמידו הגר"א מן שליט"א, שאישר לי לפרסם הדברים בשמו.<sup>1</sup>



אך מסופקני באם זה מגיפה לפי הכללים של ההלכה הצרופה, ולכן שב ואל תעשה עדיף ויש להמשיך הנוסח "מנע" מגיפה מנחלתך ולבקש שלא תתפשט יותר, עכ"ל.



הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רבה של שכונת גילה, ירושלים ע"ה) כתב לי בזה"ל: "מקובלני מרבתי שאין לשנות שום דבר מנוסח התפילה. ודורות רבים שבחלקם גם היו מגיפות ואמרו בנוסח המקובל. ובפרט שנוסח זה ג"כ מבטא היטב את המצב, בו הקב"ה בלבד יכול למנוע את המגיפה מכאן ולהבא. והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומי שהביא את המגיפה רק הוא יכול למנוע אותה שלא תהא עוד. ואין לי שום ספק שאם הכל היו מכריזין כי לא כוחי ועוצם ידי יכולים למנוע את המגיפה, אלא רק הקב"ה בלבד, כבר היינו אחרי זה. ואנו מבקשים על זה, כי אנו מאמינים באמונה שלימה שרק ביד ה' להביא תשועה לעם ישראל", עכ"ל.



והגאון רבי יצחק ישעיה ווייס שליט"א (רב ואב"ד נווה אחיעזר, ב"ב) כתב לי בזה"ל: "מה שלא פרסמו בעת הזאת לומר 'עצור' – כמדומה, שאנו דור עני, ואין מי שיאמר דבר ויתקבל בלי ויכוח. ויתקבלו דבריו על לב השומעים כולם. על כן שב ואל תעשה נקטו כולם. כמו כן,

ו. וכנראה דס"ל למרן שליט"א דאמנם אין לזה דין 'דבר' ו'מגיפה' ממש, כפי השיעור המבואר בתענית (יט, א), אך מ"מ יש כאן מחלה המדבקת שיש בה סכנה, ודי בזה בכדי לשנות הנוסח ולומר 'עצור מגיפה'.

שירצה יקבל ומי שירצה להשאר עם הנוסח הקיים יאמר כרצונו. בדברים אלו הכוונה יותר חשובה, "עכ"ל.



הערה מעשית נוספת בענין א"מ בעת מניפה

[ז] והנה עוד הערה היה באמירת "אבינו מלכנו" הנ"ל בעת הזו שמגפת הקורונא משתוללת בינותינו, דהנה מנהגינו שתחילת "אבינו מלכנו" אומרים הקהל יחדיו, ורק מפיסקא ד' החזירנו בתשובה שלמה לפניך" אומרים יחד השליח ציבור ולאחריו כל הקהל. ואביא בזה ממכתבו של הגאון רבי זושא הורוויץ שליט"א (רב דקהילות החסידים באלעד) למרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, שם כתב הגר"ז שליט"א את מקורות הדבר בפרטות:

"בהורמנא דמלכא נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי בעקבות המצב: בעל הקרבן נתנאל השאיר אחריו ברכה- בנו רבי טיאה וייל, ובדרושותיו מובא: וז"ל: "ומן הראוי שכל חרוזה בתפילת אבינו מלכנו מתחיל החזן ואח"כ חוזרים הקהל ואומרים אותו חרוזה", וכן מובא בספר מנהגי פרנקפורט עמוד כ"א, וכל זה כדי לעורר את הכוונה בעת אמירת אבינו מלכנו וכן נוהגים בכמה קהילות עד היום.

**אולם** במטה אפרים (בסימן תריב סעיף ג, ובקצה המטה בס"ק טו) כתב לומר כן רק בכמה פסקאות, וזאת מ"החזירנו בתשובה שלמה לפניך", עד "אבינו מלכנו הצמח לנו ישועה בקרוב", וכן עמא דבר ברוב קהילות ישראל. כאשר הדבר המתאים ביותר בימי הרחמים והסליחות להתחיל בבקשה

ואחר שקיבלתי הוראה זו מהגר"ח שליט"א – ושלחתיה קמיה הגאון רבי ישראל זיכרמן שליט"א (רבה של אחוזת ברכפלד, מודיעין עילית), כתב לי בזה הלשון: "נראה לבאר את המנהג שלא לשנות לעת הזו מהנוסח בסידור, על פי המבואר מס' תענית דף כ"ב ושו"ע אור"ח סי' תקע"ו סעיף ב' שמתענים ומתריעים על הדבר ומבואר שם ההגדרה מתי נקרא שיש צרת דבר ובמשנ"ב שם ציין סימן תקנ"ד סעיף ו' בביאור הלכה לעניין החלעריא, ומאחר שכיום ב"ה אין את השיעור המבואר שם שיקרא דבר על כן אין מתפללים בנוסח עצור. כל זה לולא דברי מרן שליט"א", עכ"ל.

והגאון רבי יהודה קנר שליט"א (רב הגבעה הדרומית – מודיעין עילית) כתב לי בזה"ל: "בסדר רב עמרם גאון - תפילות לר"ה הנוסח הוא (תמיד) עצור. הנוסח "מנע", כולל גם את מניעת המשך המגיפה, ולכן בקשתנו היא נכונה. אני חושב שאין לנו רשות לשנות (או לתקן) את הנוסח. הדבר גם עלול להיות פתח לכל מיני שינויים אחרים שלא כהוגן, ואל לנו לפתוח פתח אף לא כחודו של מחט. מ"מ הדבר מסור לגדולי ישראל ולא לאיש כמוני", עכ"ל.

והגאון רבי מנחם מנדל שפרן שליט"א (ראש ישיבת נועם התורה, ומגדולי הדיינים באר"ק) כתב לי בזה"ל: "אין חובה לשנות. וזה כמו כל הנוסחאות בתפילות שיש נוסח כזה ויש נוסח כזה, והלשון "מנע" שייך גם כשיש מגיפה, רק שמתאים יותר הלשון "עצור" כלשון הפסוק ו'המגיפה נעצרה' ובברכות השתמשו חז"ל עם לשונות בתנ"ך, אבל כל זה אינו מעכב. אדרבה תפרסם ומי

וחרב ורעב ושבי ומשחית ועון ומגפה וכו', ולמה סיים במאי דפתח, ומאי כפילותא.

**והנה** מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה – תוי"ט, ירושלים) כתב לי בזה תשובה ארוכה, וז"ל: "אפרש לך וארחיב קצת, כי יש להוסיף הערה למה כאן 'כלה' ושם 'מנע':

- **הנה** יש לדעת, כי שורש דבר ושורש מגפה, לא שייכים זה אל זה. 'דבר' הוא א' מסוגי 'המכות' [בלשוניהם נגיף/חידק וכו', לא נראה לעין] ומסתובב ומשתולל באויר [בדרך] עיפוש גורם לריבוי ולכן הקפידו מאד על נקיין]. וכן הוא בכל מקום בנ"ך צמד מילים "חרב רעב ודבר", ג' סוגי מכות שהם מכים את האדם והבהמה. ע"י ירמי (יד יב, כא ט, לב כד), ועוד הרבה. ותמיד חרב ראשון, רעב שני, דבר שלישי. וכנראה זה דירוג של עוצמת המכה או הקושי להינצל ממנה.

- **לעומת** זה 'מגפה' אינה מתייחס לסוג 'מכה' אלא לאדם או ציבור המוכים וניגפים ע"י המכה. 'פן תיגוף באבן רגלך' האבן הוא המכה. וכן בכ"מ, 'נגפים לפניך', וניגף אשה הרה, וכו'. ולפעמים הפסוק קורא לנותן המכה 'נוגף', שהוא עושה לשני ניגוף. 'בנגפו את מצרים, הנני נוגף את כל גבולך בצפרדעים, וכי יגוף שור איש' וכו'.

- **ובאשר** זה רק על א' או מעטים אין זה 'מגפה'. אבל כאשר רבים נגפים נקרא 'מגפה' וע"י זכרי' (ו, יב) 'המגפה אשר יגוף השם'.

- **בדרך כלל**, 'מגפה' מתקשרת עם מכת דבר, כי זה משתולל סמוי מן

לחזרה בתשובה בקול רם כי אז הזמן של תשובה סליחה וכפרה, ושוב כדי לעורר את הכוונה.

**ובהורמנא** דמלכא שאלתי היא, אולי השנה בעקבות מה שעובר על כלל ישראל בארץ הקודש בהתפרצות הנגיף ל"ע ול"ע כאשר בריש שתא הפילה עשרות חללים ה", ופגעה באלפי אנשים כחולים ח"ו ל"ע ול"ע, אולי מן הראוי לומר בקול רם השליח ציבור ואח"כ הקהל באמירת "מנע מגפה מנחלתך" כדי לעורר את הציבור, כאשר אין כאן שאלה של הפסק, "ע"כ ממכתב הגר"ז הורוויץ שליט"א.

והרה"ג רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א העביר מכתב זה קמיה מרן הגרמ"ק שליט"א, שקראו בעיון, והשיב שאכן טוב וראוי הדבר, שהש"ץ יאמר בקול את הפסקה "אבינו מלכנו מנע מגיפה מנחלתך" והקהל יאמרו אחריו בקול רם. וכך נהגו בבית מרן הגר"ח שליט"א ביום הכפורים תשפ"א.



#### כפילות הלשון "דבר" ו"מגפה"

ח] והנה עוד נתעוררתי באמירת "אבינו מלכנו", דהנה קודם בקשת "מנע מגפה מנחלתך", מבקשים ואומרים "אבינו מלכנו, כלה דבר וחרב ורעב ושבי ומשחית ועוון ושמד מבני בריתך". וצ"ע דא"כ מדוע מבקשים לבתר הכי "מנע מגפה מנחלתך" – דמה חילוק יש בין "דבר" ל"מגפה", ולמה צריך לכפול הבקשה.

וכן תמוה בנוסח "אבינו מלכנו" שאומרים בימים הנוראים בחזרת הש"ץ קודם ברכת כהנים" אבינו מלכנו, זכור רחמין וכבוש כעסך, וכלה דבר

עד"ז חרב ורעב [ואכתי יש לעי' למה שינו מסדר שבקרא תמיד, והקדימו דבר ראשון, ואולי כי הוא המשתולל יותר נורא, ואין דרך להישמר ע"י התבצרות מפני חרב וצבירת מזון בימי רעב, ואכמ"ל].

**- לעומת זה א"מ מנע מגפה, אין התפילה מתייחסת לכליון הדבר אלא שבכל גיוני אפילו רצון ה' שישאר כגון להעניש יחידים. ומצינו אצל דוד שנשאר המלאך עם החרב בידו תלוי בין שמים וארץ. וע"ז מתפללים דמ"מ אנא ה' מנע מגפה שלא ינגפו עם ה' ועכ"פ לא רבים ושלמים. ודו"ק בכ"ז.**

**- ועדיין, צל"ע למה בחזרת הש"ץ כללו הכל כאחד בלשון 'כלה' דבר וכו' ומגפה. ואולי שם מתחננים לה' שאפילו נחלו ונגפו כבר ל"ע, שה' יכלה החולי מן הגוף וכמו שממשיכים 'וכל מחלה', אבל בא"מ חילקו זה לבקש שלא תבוא עלינו שום נוגף. ויל"ע בכ"מ שנאמר [באהרן בפינחס ובדוד] 'ותעצר המגפה' האם זה שלא ינגפו חדשים או שגם הניגפים יבראו והחולי ייצא מהם! ותן לחכם ויחכם עוד", עכ"ד הנפלאים של מו"ז שליט"א.**

העין, ונדבקים המון עם במהירות או זמ"ז או מהאוויר [ובזמנם היו בורחים מחוץ לעיר]. אך גם מכת חרב ע"י מלאך נקראת 'מגפה' בפסוק, כי ג"ז סמוי מן העין. וכנאמר בפרשה של ויאמר דוד נפלה נא ביד ה' וגו' וה' שלח מלאך וחרב בידו, ואעתיק לך מעט מהכתובים שם (דברי הימים א, פרק כא): "ויאמר דוד אל גד צר לי מאד אפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וגו', ויתן ה' דבר בישראל ויפול מישראל שבעים אלף איש, וישלח האלקים מלאך לירושלם להשחיתה וגו' וישא דוד את עיניו וירא את מלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו, ויאמר תהי נא ידך בי ובבית אבי ובעמך לא למגפה וגו' ותעצר המגפה מעל העם".

**- ולהריא שיש 'מגיפה' גם ע"י מלאך וחרב. ודו"ק. אמנם כ"ז ל"ה אלא בימי דוד, ובכל זמן אחר היא תוצאה של 'דבר' [חלים רעים ונאמנים לשולחיהם] כלשהו המשתלח בעם. ויש ש'דבר' משתוללת אבל ה' שומר עמו מלהינגף, וכן יהיה בדבר שיבוא בזמן גוג ומגוג.**

**- ולכן, א"מ כלה דבר וכו', הכוונה שתכלה המכה/עצם ה'דבר' וכן**

**ונסיים בתחינה ותפילה לקל הגדול הניבור והנורא:**

מי שאמר לעולמו די יאמר לצרותינו די (מדרש שכל טוב בראשית מג, יד), והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו, וימנע ויעצור כל מגפה ודבר וחולי מנחלתו, וירפא כל חולי עמו ישראל, וישלח לנו את משיחו ויבנה לנו בית מקדשו, במהרה בימינו אמן!



ז. וכמו שהבאנו לעיל (את ב) בשם הספורנו עה"פ 'ותעצר המגפה'.



## הרב יעקב הילל ליכטנשטיין

הלל דרכי משפט אנטווערפן יצ"ו

## מענה למו"מ בדין חיובי תשלומין בחולצה שהדביק אחרים בנגיף הקרונה

הנה אדם המזיק חייב לשלם את הנזק, נוסף ארבעה דברים שהן צער ריפוי שבת ובושת, משא"כ המזיק בגרמא פטור בדיני אדם וחייב לשלם בדיני שמים, ויש לומר שכל חיובו של הגורם לשלם לצאת ידי שמים הוא רק על הנזק, וא"א לחייבו לשלם לצאת ידי שמים גם על ארבעה דברים, שהן ריפוי ושבת דאז דאז זה משלמים רק כשמחייבין לשלם בדיני אדם, וא"כ בעובדא דידן כשאחד הדביק את חבריו בנגיף הלא כמעט שאין לאדם נזק על זה, וכל הדו"ד הוא על השבת, שכיון שנפל למשכב לכמה שבועות ושבת בביתו שצריך לשלם לו דמי העבודה, ועפ"י דברינו מצינו שאפילו שהמזיק בגרמא חייב לצאת ידי שמים, אבל רק על הנזק משא"כ על השבת ורפוי לא מחייבין בגרמא לצאת ידי שמים, וא"כ בעובדא דידן פטור לצאת ידי שמים, שאין כאן רק שבת.

**ונביא** כמה ראיות לדברי שכל החיוב של לצאת ידי שמים הוא רק על הנזק ולא על הד' דברים, והוא דהנה ידוע שכתב הטור בשם הרמ"ה (בס' ש"ח ס"ז) דכשאחד הוסיף משא לכתף חבריו חייב המוסיף בקלקולו, וכתב הרמ"ה על זה ומסתברא דלא יהיב ליה אלא נזק בלבד אבל ארבעה דברים לא מיחייב אלא היכא דאזיקה בידים, דשיטת הרמ"ה הוא דד' דברים לא מתחייב לשלם רק באדם המזיק, משא"כ כשאדם מזיק בגרמי אע"פ

בקובץ ל"ד לחמו מלחמתה של תורה בין הגאון המפורסם רבי דוד בריזל שליט"א מח"ס הנפלא משפט המזיק ועוד, לבין הרה"ג רבי יחזקאל דוד בראדי שליט"א האם יש חיוב תשלומין בחולצה שהדביק אחרים בנגיף הקרונה, ותמצית דבריהם הנפלאים הוא, שהגר"ד בריזל העלה להילכתא שא"א לחייב בדיני אדם, דמדין אש א"א לחייב, דהו"ל שלא תאכל וכו' (ב"ק מז:), אך העלה שמדיני גרמא יש לחייבו שהלא גרם להדביק את חבריו, וא"כ הרי הוא חייב לשלם בדיני שמים, כדין מזיק בגרמא שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, מנגד האריך הגרי"ד בראדי בכחא דהיתרא והעלה על שולחן מלכים י"א צירופים לפטור את המדביק אפילו בלצאת ידי שמים, דלא הוי כגרמא שמחויב עליו לצי"ש.

**ואמרתי** לבא ולהעיר על דבריהם ולומר שאפילו צדקו דברי הגר"ד בריזל שהמזיק בגרמא חייב לצאת ידי שמים, עכ"ז בנידון דידן במדביק את חבריו בנגיף ע"י גרמא, פטור אף לצאת ידי שמים, אע"פ שנחשב כגרמא, ואקדים שמי אנכי להעיר על דבריו הברורים של אחד מגדולי דורינו, חובר חיבורים מחוכמים ומפורסמים בתורת המשפט, ופשוט שדברינו הם לא למעשה ולא להלכה, רק להעיר ולהאיר כדרכה של תורה, ולעורר לב המעיין.

ומסתברא דלא יהיב ליה אלא נזק בלבד אבל ד' דברים לא מחייב אלא היכא דאזקיה בידים עכ"ל, והיינו משום דכיון דזה אינו נזק בידים אלא משום דגרמי ולא מחייב בדינא דגרמי אלא בנזק ולא בד' דברים\*.

**והביאור** לזה עיין בקהלות יעקב במס' ב"מ ס' מ"ז שמבאר באריכות דמזיק בגרמי אינו נחשב כאדם המזיק אלא נחשב כממונו המזיק דהוי כאילו שאחר עושה את ההיזק וז"ל ונמצא שזה

שמחויב לשלם אבל רק על הנזק ולא על ארבעה דברים, וכן כתב המחבר להלכה בס' ש"ח הכתף שהוסיף על משאו קב אחד והוזק במשא זה חייב בנזקין שאע"פ שהוא בן דעת וכו' וכתב בבאר הגולה שמש"כ חייב בנזקין מקורו הוא בשם הרמ"ה שכתב שארבעה דברים לא חייב אלא היכי דאזקיה בידים, וכן העלה הנתיבות שדעת המחבר כן, ועיין בקצה"ח סק"ב שמבאר את דבריו וז"ל וזה נראה טעמא דהרמ"ה שהובא בטור וז"ל

א. באמת לא מצינו כאן בסוגיא מי שיחלוק על דברי הרמ"ה, אך העיר לי גאון מפורסם שליט"א שהמרדכי חולק על זה, והוא דהמרדכי פ"ט דב"ק הקשה מאי שנא הזורק מטבע של חבירו לים דפטור גם לרבי מאיר דחשוב היזק בממון אחר, דהמטבע עצמה לא נזק כי אם גרם לו הוצאת בר אמורא, וכן המכה בהמה וגרם לו הוצאות רפואה פטור, ומאי שנא המכה חבירו שחייב בד' דברים ולא חשוב היזק במקום אחר, וכתב ויש לחלק בין נזק גופו לנזקי ממנו ע"כ, ונחלקו הש"ך והקצות בס' שפ"ח בביאור דברי המרדכי, להש"ך הביאור היא דהמכה גופו של חבירו לא חשוב גורם כי אם מזיק ממנו ממש, וע"כ דעת הש"ך נהי דכשמסרו לתפיסה אינו גורם, מ"מ בגרם לו תפיסה אינו אלא גרמי, ותליא באיבעי דהש"ס אם עשו תקנת נגול במסור, ובקצות החושן חולק על הש"ך דגם כשמסרו בידים לתפיסה אינו כי אם גורם, ואעפ"כ חייב מגזירת הכתוב, א"כ מה לי מסרו בידים ומה לי גרם לו תפיסה גזירת הכתוב היא לחייב בד' דברים אף שאינו אלא גורם, וע"כ אף דבעלמא לא עשו תקנת נגול במסור, בד' דברים איכא תקנה, עכ"פ הקצות מבאר את שיטות המרדכי שכמו שהיכי אדם אוזק אדם משלם שבת וריפוי אע"פ שהווי רק גרמא, ה"נ גרם היזק נמי חייב בדיני אדם לשלם הד' דברים, וא"כ מצינו שהמרדכי חולק על שיטות הרמ"ה.

אבל גם שם בס' שפ"ח הקצות החושן הלך בדרכו כשיטות הרמ"ה שהלא מסיק א"כ וז"ל אמנם בעיקר דברי המרדכי לבי מהסס לומר אדם באדם חייב בנזקי גרמי, ומשום דאע"ג דאשכחן דחייבתו התורה בשבת היינו נמי דעשה מעשה בגופו דאז חייב בריפוי ושבת הנעשה ע"י מעשה בידים, אבל היכא דתחילתו לא נעשה אלא ע"י גרמא אדם באדם נמי פטור, ועכ"פ מוכח ששיטות הקצות הוא כהרמ"ה שדוקא אם האדם מזיק בידים מחייב על כל גרמא שנגרם ממעשה ההיזק, משא"כ אם רק גרם לו היזק לא מחייב אגרמא.

ובאמת כן מצינו נמי בדבריו בס' של"ג סק"ב שהאריך באריכות לבאר את קושית בנו שהקשה על מה שבחזרת פועל משלמים מה שאבד להם, והלא קי"ל המבטל כיסו של חבירו פטור, ורצה לתרץ דאדם דאזיק אדם חייב אף על שבת אפילו בגרמא, ומסיק וז"ל אמנם לפי מה שכתבתי בס' ש"ח סק"ב בשם הרמ"ה דאינו חייב אלא בנזק אבל לא בארבעה דברים, וכתבנו טעמא דמילתא משום דהתם אינו מזיק ממש אלא מחמת דינא דגרמי הוא דמחייב, ואינו חייב משום דינא דגרמי אלא בנזק אבל לא בארבעה דברים, א"כ ה"נ אפילו לא מצאו מקום להשתכר אינו חייב במה שנתבטלו על ידו כיון דאינו אלא משום שבת, ואינו חייב בדיני דגרמי אלא בנזק ולא בארבעה דברים, ושבת חד מינהון דאינו חייב, עכ"פ חזינו ששיטות הקצות הוא כשיטות הרמ"ה דלא מחייב בגרמי ד' דברים רק באדם המזיק בידים.

עוד העיר לי אותו גאון שליט"א וז"ל במש"כ דמפורש בקצות החושן שאינו חייב בשבת וריפוי בדיני אדם כי אם כשעשה מעשה בידים ולא בגרמא, אמת שהקצות החושן כתב כן מפני

מגרמי, ומה בגרמי שמחויב בדיני אדם לא מתחייב רק על הנזק ולא על ארבעה דברים דהוי כממון המזיק, ובממון המזיק לא מצינו פרשת ארבעה דברים, כ"ש בגרמא שאינו מחויב בדיני אדם רק לצאת ידי שמים<sup>2</sup>, שלא יהיה מחויב לצאת ידי שמים רק על הנזק ולא על ארבעה דברים, דהוי כממון המזיק ושם לא מחייב רק על הנזק, ודו"ק<sup>3</sup>.

**עוד יש לומר** דהנה מצינו שנחלקו הראשונים האם דאין דינא דגרמי, בגרמי דגרמי, והיינו האם מחייבים אדם

הגורם אינו אלא עושה שאדם אחר יעשה את ההיזק, ואין זה אדם המזיק אלא כמו ממונו שהיזק, שאע"פ שאין האחר שעושה ההיזק ממונו, מ"מ כל שהוא עושה שזה יזיק מחשב השני כממונו, והלא חיובו של ד' דברים הוי רק באדם המזיק, משא"כ כשמונו היזק פטור מד' דברים, וא"כ יפה כתב הרמ"ה שגרמי אינו חייב רק על הנזק ולא על ארבעה דברים שהוי כממונו המזיק<sup>4</sup>.

**וא"כ י"ל** שה"נ אצל גרמא שמחויב רק לצאת ידי שמים, לא יהא גרע

שפסק על דברי המרדכי, אבל הלא הרמ"א פסק כדעת המרדכי, ודברי הם אליבא דהרמ"א וכפי מה שביארו הקצה"ח דליכא נפק"מ בין גורם לשבת למזיק בידים, דבלא"ה כלפי השבת אינו אלא גורם, והקצות החושן שחולק אזיל בשיטות הרמ"ה שהביאו בס' ש"ח, וע"כ תמהתי האין סתם הקצות בכל מקום בס' ש"ח ובס' של"ג דלא כהרמ"א ומבלי שיזכיר שיטתו, ומוזה נמי צ"ע דבס' ת"כ פסק בשו"ע דאינו חייב בשבת כי אם כשהכניסו בידים לחדר, והרמ"א לא הגיה כלום, ולדברי הקצות כל זה צריך בירור.

**ג.** ויש להוסיף בביאור דברי הקה"י שחידוש לדעת הרמ"ה שפטור מד' דברים הוא משום דהוי כממון המזיק, שהלא נחלקו הראשונים האם מחייב אגרמי בממון המזיק, וכגון שבהמתו גרם לאיזה היזק, דעת הרמב"ן דינא גרמי כתב שמחייב על גרמי של ממונו ובהמתו, משא"כ הנמוק"י במס' ב"ק (דף מה) כתב וז"ל וכתב הרא"ה ז"ל בשם רבו שזה אינו דודאי לא נאמר כן אלא על האדם אבל בבהמה דברי הכל פטור, שלא חייבה התורה על הכשר נזק בהמה, כדכתיב איש בור ולא שור בור, וה"ה לשאר נזקין.

ועיין במתני' דף לה. דאיתא דאם הנתבע טוען לא כי אלא בסלע לקה פטור, וברש"י כתב דטענתו הוי דלקה ע"י הסלע, ואין לו שייכות לרדיפת שורו אחריו, אבל עיין בנמוק"י דכתב בשם הרמ"ה ז"ל וז"ל וא"כ שמעינן מהא דגרמא בנזיקין פטור דהא הכא דמודה נתבע דבסלע לקה מחמת האין דהוה קא רדיף בתריה ומשתכח דאיהו גרם ליה למלקא בסלע ואפילו הכי פטור, וכוונתו לחלוק על רש"י באמרו שאפילו אם טען שלקה בסלע מחמת שורו עב"ז פטור דלא הוי כי אם גרמא, ועיין בנחל יצחק (ס' כ"ה ס"ג בהג"ה ענף ב') דכתב שדברי הנמוק"י לשיטתו שסבר שפטורין על גרמי של בהמתו, לכן מפרש שאף אם לקה בסלע מחמת רדיפת השור פטור, כיון שפטורין על גרמי של נזקי בהמתו, וא"כ הרי לך ששיטות הרמ"ה כדעת הנמוק"י שפטורין על גרמי של נזקי בהמתו, וא"כ יפה כתב הקה"י שהרמ"ה פטור בגרמי לשלם ד' דברים משום דהוי ממון המזיק, דהלא הרמ"ה אכן סבר בממון המזיק שפטור על הגרמות, ודו"ק.

**ג.** עוד העיר לי אותו גאון שליט"א ז"ל במה שביארת דלמש"כ הקה"י דמזיק בגרמי לא נחשב אדם המזיק כי אם ממונו המזיק, וא"כ ה"ה לענין גרמא דגרמי, דכמו דלענין החיוב בדיני אדם לא הוי אדם המזיק ואינו חייב בד' דברים, כמו כן לענין החיוב לצאת ידי שמים ג"כ אינו חייב על מה שגרם הפסד של שכר רופא וביטול מלאכתו.

אדם, ה"נ נחלקו לענין גרמא דגרמא לצאת ידי שמים, דלדעת בעל התרומות שכתב שאפילו בנוזיקין לא הוי גרמי דגרמי מחיוב, ה"נ גרמא דגרמא יהיה פטור מחיובו שהוא לצאת ידי שמים, משא"כ להרמב"ן שסבר דגרמי דגרמי הוי כגורם ומחיוב, יהיה גרמא דגרמא ג"כ מחיוב לצאת ידי שמים.

**וידוע** שהילכתא בזה כדעת בעל התרומות, כמו שמסיק הש"ך (בס' שפ"ו סק"ג) וז"ל ונראה דלפי מה שהעליתי לעיל דינא דגרמי אינו אלא קנסא דרבנן יש לפטור גורם דגורם, וכן הביא הקצה"ח בסק"ג שכן הוא דעת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג ס' תתמ"ד דכתב ג"כ דיש להוכיח מסוגיא בשבועות דגורם דגורם פטור מכל, וכן מצינו בקצה"ח (ס' ל"ב סק"א) שנקט בפשיטות בין הדברים שגורם דגורם הוי פטור מלשלם בדיני שמים וז"ל וכמה מיני

דאזיק בגרמי דגרמי ג"כ כמו שמחייב אדם דאזיק בגרמי, שהלא בגמ' במס' שבועות דף לב. איתא והכל מודים בעדי סוטה שפטור בעדי קינוי דהוה גורם דגורם, ובעל התרומות (שער נ"א ח"ו אות ח') כתב שה"נ לגבי נזיקין גורם דגורם פטור לכולי עלמא, וע"כ אע"פ שהלכה כרבי מאיר המחייב בדינא דגרמי, וה"ה בדבר הגורם לממון, בגורם דגורם פטור, משא"כ הרמב"ן בדיני גרמי (סוף ד"ה וזו) כתב שהמערב שתי סוגיות אלו הרי הוא חייב משום כלאים, שאין העד הכובש עדותו חייב כלל מדין מזיק, והרי אפילו בעדות המחייבת ממון פטור, אלא שהתורה חייבתו קרבן ולגבי זה לא נאמר הפטור של גורם דגורם, אבל לגבי נזיקין אין לחלק בין גורם לבין גורם דגורם, והרי לפנינו שנחלקו האם בנוזיקין הוי גורם דגורם כגורם, ולכאור' כמו שנחלקו לענין גרמי דגרמי לענין לחייב בדיני

לא הבנתי דבריו דודאי מה שצריך פרשה מחודשת לחייב בריפוי ושבט זה אינו כי אם לחייבו בדיני אדם, דמאחר דאינו כי אם גרמא ע"כ צריך פרשה מחודשת, אבל לחייבו בדיני שמים החיוב הוא על הנגרם, וכל שנגרם על ידו הוצאות שכר רופא וביטול מלאכה חייב, ומה לי שאינו מוגדר כמעשה, גם בממונו המזיק מצינו שחייב על הגרמא, ובברכת שמואל (ב"ק ס"ו) פשוט דהחופר בור חייב על היזק דכלים בדיני שמים מדיני דגרמא, אע"ג שלא היזק בידים, ועיין ב"ק (ל"ה ע"א) במתני וברש"י ד"ה בסלע לקה שפירוש מתחכך היה בכותל, ולא פירוש רש"י שע"י רדיפת השור לקה בסלע, עיי"ש בנמוק"י, ובנחל יצחק ס' ל"ז ס"ד ענף ו' בהג"ה דאז חייב עב"פ בדיני שמים מדין דגרמא, (ועיין נמי בביתאורי הגר"א ס' שפ"ו סק"ב דמשמע ג"כ כן) אע"פ שאינו גורם כי אם ע"י ממונו, מ"מ לענין גרמא אין הבדל כל שהו לחייב בדיני שמים על מה שנגרם, ואין צריך מעשה כי אם לחייבו בדיני אדם.

ומהאי טעמא נמי מש"כ לדמות למש"כ בעה"ת דגורם דגרמי פטור היינו ג"כ רק בדיני אדם דבעינן שיתייחס המעשה אליו, אבל החיוב בדיני שמים אין צריך המעשה והחיוב על התוצאה וא"כ מה לי גורם אחד ומה לי ד' גרמות.

ד. ועפ"י דברינו שבממון המזיק ובגרמי פטורין אגרמא אפילו מלצאת ידי שמים, יש ליישב את קושית הדברי חיים (חרי"מ דיני נזק ממון ס"ד) שהקשה על הנחל יצחק הנ"ל בהערה, שכתב שדברי הנמוק"י לשיטתו הן שפטור בגרמי של בהמתו, והקשה דא"כ למה אמר הנמוק"י שפטור משום

פטור אף מלצאת ידי שמים, שהלא ארבעה דברים הוי רק גורם, וא"כ נמצא שהוי גורם דגורם ופטור לדידן דגרמי בגרמי פטור, וא"כ בנידון דידן שאחד הדביק את חבירו בהנגיף, אם יש נזק יהיה מחיוב לצאת ידי שמים, אבל על השבת ועל הריפוי יהיה פטור אף מלצאת ידי שמים שהוי רק גרמא דגרמא.

**ואחרי** שערכתי את זה האיר ה' את עיני ומצאתי בדברי גאון ישראל הגר"י בלוי זצ"ל בפתחי חושן (ח"ו פ"ג הערה צ') דכתב ממש כעין דברי, וז"ל ונראה שאף לדעת הרמב"ן שמחייב בגורם דגורם בגרמא דגרמי פטור, ואפשר שאפילו בדיני שמים פטור, וסברתו הוא לכא' כהנ"ל, דכל פלוגתא של הרמב"ן ובעל התרומות הוא בגרמי דגרמי, וא"כ י"ל שבגרמא דגרמא כו"ע מודי שפטור, וכיון שפטור פטורים אפילו מלצאת ידי שמים דאל"כ מה הוא חידושו.

**ומדלא** מצאתי לעת עתה שדשו בה רבותינו הראשונים והאחרונים, אמרתי להעלות את תוכן השאלה על שולחן מלכים, פותחים בשער לדופקי בתשובה, וזכיתי לקבל תשובתם, ואמרתי מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לאחרני.

גרמא איכא שנפטר מתשלומים אפילו בדיני שמים, ואלו עונש ודאי אית ליה אפילו בגורם דגורם, והוא פשוט, הרי לפנינו שכתב בפשיטות דגורם דגורם פטור מלצאת ידי שמים, והרי לך שסבר כדעת בעל התרומות.

**והנה** מתבאר בדברי הראשונים ואחרונים בכמה מקומות דדינא דשבת וריפוי לא הוי כי אם חיוב של גרמא שחידוש התורה שחייב לשלם בנזקי אדם, והוא בקצה"ח ס' שפ"ח סק"ח שמבאר את דברי המרדכי וז"ל ומשום דאשכחן אדם באדם שמשלם שבת וריפוי אינו אלא גרמא, דהא מהאי טעמא דוחף מטבע לים וצריך הוצאות לבר אמוראה כיון דע"י ממון זה נפסד ממון אחר הו"ל גרמא ופטור, ובאדם באדם חייב, אלמא דחייבה התורה אדם באדם בנזקי גרמי, והרי לך דחיובו של שבת הוא משום דיני גרמא.

**וא"כ** י"ל לדידן דקיי"ל דגרמי דגרמי פטור, וכתבנו דה"נ יהא בגרמא דגרמא שיהיה פטור מלצאת ידי שמים, א"כ נמצא במי שגרם היזק לחבירו, אע"פ שיהיה מחיוב על הנזק בדיני שמים, שהלא מחייבים לצאת ידי שמים על הגרמא, אבל על הארבעה דברים יהיה



שזה גרמא, הרי אפילו הוה גרמי עב"ז יהיו פטורין, ולפי דברינו יש לומר שרצה להוסיף חידוש דלא מיבעיא דאם היה גרמי היה פטור דבנזקי בהמתו פטורין על גרמי, אך אפילו אם הוי גרמא פטור אפילו מלצאת ידי שמים, דכמו שפטור בממון המזיק אגרמי בדיני אדם, ה"נ פטורין בגרמא מלצאת ידי שמים.

## הרב שמואל אליעזר שטערן

גאנצ'ד שיעור הוראה ורב מערב בני ברק יצ"ו

## תשובה על הנ"ל

ברכה מרובה חיים וברכה למשמרת שלום.

דבריך היקרים, נכונים וישרים, ופשוט שאם על גרמי אין חיוב לצאת ידי שמים על אחת כמה וכמה שעל גרמא ליכא חיובא.

צלח ורכב על דבר אמת

בכבוד ויקר

שמואל אליעזר שטרן



## הרב יצחק זילברשטיין

רב שטת רמת אלחנן, בני ברק יצ"ו

## עוד תשובה על הנ"ל

לכבוד הג"ר יעקב הילל ליכטנשטיין שליט"א

דבר שאלתכם גרמא שפטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים האם חייב על כל ארבעה דברים.

**תשובה:** נלענ"ד שחייב, וראיה לכך מדברי הקצות החושן (ס' ל"ב סק"א) שכתב "וכמה מיני גרמא איכא שנפטר מתשלומים אפילו בדיני שמים, ואלו עונש ודאי אית ליה אפילו בגורם דגורם, והוא פשוט" הרי שדנים את האדם בדיני שמים אף על כל גורם וגורם, וכ"ש בד' דברים אלו שהתורה חייבה עליהם, והרי הוא היזק בגרמא.

**אמנם** יעוין בחזו"א (ב"ק ס"ב ז') שכתב: ואפשר דהיכי שחייבה התורה לשלם, ופטרה בדבר מן הדברים כמו טמון באש וכלים בבור פטור גם מידי שמים, ולפי"ז גם שולח הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מן הטמון אף בידי שמים, וצ"ע, הרי שסובר החזו"א שבמקום שפטרה התורה פטור גם בדיני שמים.

**אמנם** מסתבר שהחזו"א לא חולק על דברי הקצות, שהרי הקצות כתב שאפילו בדבר שפטור בידי שמים עונש הוא ודאי יש, ואפילו בגורם דגורם, וא"כ הרוצה לצאת ידי שמים ולהיות נקי אף לדעת החזו"א בודאי חייב לשלם את כל הד' דברים.

ועוד יתכן לומר שלפעמים אי אפשר לחייב את האדם יותר מדי, כגון בגרמא רחוקה ועל זה י"ל שאף מדיני שמים יהיה פטור שיש גבול כמה אפשר לחייב את האדם, ובזה סובר החזו"א שפטור לגמרי בדיני שמים, אבל בגרמא רגילה בודאי צריך לשלם את הכל כדי להיות נקי בידי שמים, כולל כל הד' דברים שהתורה חייבה.

ויעוין בספר ברכת שמואל (ב"ק ס"ב אות ב') שמבואר בדבריו שבהיזק כלים בבור אף שפטור, מ"מ בדיני שמים חייב, וא"כ גם בנידונו למה שנאמר שיפטור במקום שעשה נזק בגרמא.

ויעוין באלשי"ך הק' (שמות כ"א י"ט) שכתב רק שבתו יתן וכו' שהמזיק צריך לשלם לא רק על הנזק הגופני, אלא גם על הנזק הרוחני, מה שביטל אותו ממלאכת שמים, ומכמה מצות ה' וכו'.

וא"כ כ"ש בנידונו שודאי יהיה חייב על כל נזק שגרם לו בגרמא ולא מסתבר שיפטור.

באהבה רבה

יצחק זילברשטיין



### הרב עבי יהודה בן יעקב

דיין בבית דין תל אביב, ובעמ"ס משפטיך ליעקב

## עוד תשובה על הנ"ל

במי שחבל את חבריו בגרמא, שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, אם חייב רק בתשלומי נזק בדיני שמים, או שחייב לשלם גם ארבעה דברים שהחובל בחבירו חייב. נשאלתי בענין במי שהזיק את חבריו והדביקו בקורונה, דחובל בגרמא, אם חייב בכל החמשה דברים לצאת ידי שמים.

### א. גדר החיוב בדיני שמים

**אפשר** להסביר את החיוב בדיני שמים בב' אופנים: שהוא חיוב גמור, רק ב"ד של מטה אין להם סמכות לחייב את המזיק בגרמא. וכמו במזיק בדבר שאין בו חסרון כס או אינו מצוי, אין ב"ד שאינם מומחים יכולים לדונו, כדאיתא בב"ק פד, ב, ובריש שו"ע חו"מ. וכמו שמצאנו לענין חיוב ריבית דרבנן, שאינה יוצאה בדיינים (ב"מ סא, ב ושו"ע סא, ב), ובראשונים שם שאם בא לצאת ידי שמים חייב להחזיר. והיינו, שאין ב"ד של מטה יכולים לדונו ולכופו. ואם הוא חיוב גמור שבי"ד אין בידם לחייבו ולדונו, חייב בדיני שמים כל מה שהיה חייב בדיני אדם. או שנאמר שהחיוב הוא בתורת פיוס וכפרה, שיתכפר לו בדיני שמים, דמעיקר הדין אין חיוב כלל, רק כדי שלא ידונו אותו בשמים כמזיק וחובל בחבירו, צריך לפייסו ולשלם בדיני שמים. ואין להביא ראיה מהא דבאינו מצוי או אין בו חסרון כס מנדים עד שמפייס לנחבל ולניזק, שכך הוא מנהג שתי ישיבות לענין זה, שמנדין עד שיפייס הניזק או הנחבל, עיין רא"ש ב"ק ח, ב, ג, ומשמע שהוא רק פיוס ולא חיוב מדינא, דשם ב"ד של מטה שאין בידם לכופו ולדון, מנדים עד שיפייס, אבל חיוב גמור יש שם. ולכאורה אינו דומה לקנס שכתבו בתש' הגאונים שמנדים עד דמפייס, דבקנס לכאורה אין כלל חיוב מדינא, ואין לדמות ההלכות להדדי. ומ"מ בחיוב בדיני שמים, אם הוא חיוב שאין ביד ב"ד לדונו ולכופו, חייב לשלם מה שהיה חייב בדיני אדם מדיני שמים, אם רוצה לצאת ידי שמים.

משא"כ אם נאמר שהוא רק בגדר חיוב לפי הנזק, א"כ כל מה שיפייס הנזק מהני, וחייב לשלם נזקו עד שיפייס הנזק, ואינו חייב בכל ד דברים שבדיני אדם, דלכאורה לפייסו ולכפרה סגי במה שמשלם הנזק. [והא דחיוב דיני שמים שהוא בהתאם לדין תורה, כן נראה לכאורה מדברי רש"י ב"מ פו,א, על הא דאיתא שם; קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור. ספק - הקדוש ברוך הוא אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא. ופרש"י – טהור, לפי מה שכתוב בתורה.]

**ולשון** הירושלמי (ב"ק ו,א) משמע לכאורה שהוא ענין של כפרה, דבניגוד ללשון הבבלי דחייב בדיני שמים, לשון הירושלמי; תני ר' יהושע אומר, ארבעה אין חייבין לשלם מן הדין, ואין השמים מוחלין להן עד שישלמו. ולכאורה אם הוא ענין של מחילה בשמים, תלוי בפיוס הנזק והנחבל, ובפשטות י"ל דאם ישלם נזקו, ימחלו לו מן השמים, כיון שאינו אותו גדר חיוב אלא למחול לו עוון הנזק. וכן משמע מדברי רש"י (גיטין נג,א) שפירש חיוב בדיני שמים, שאם אינו משלם, יש פורענות למזיק: "וחייב בדיני שמים, פורענות לשלם לרשעים שנתכוין להפסיד את ישראל", ולכאורה הוא ענין של כפרה, דאינו כחיוב שחייב בבי"ד של מטה, אלא כיון שעוון הוא בידו, עליו לכפר ע"י תשלומין, וככל שמשלם מה שהזיק או חבל, נפטר בדיני שמים, אף שלא שילם ארבעה דברים, דלכאורה אינו חיוב מדינא אלא למנוע עונש משמים. וכן נמצא בפירוש ר"ח בן שמואל (קדושין כה,א): "וחייב בדיני שמים. פירוש והקב"ה נפרע ממנו על שהבעית חבריו". הרי שהוא גדר של מניעת פורענות. ועיין להלן בדברי הגר"ב.

**וידועים** דברי המאירי בריש הכונס (נו,א) שמי שהזיק בגרמא, נפסל לעדות מפני שיש חיוב גמור להשיב מה שהזיק בגרמא, ותורת גזילה עליו, וז"ל: "כל שכתבנו עליו כאן שהוא חייב בדיני שמים, פירושו שהוא חייב בו בהשבון, הא לענין איסור, אף מה שהוא פטור בו, מדיני שמים איסור מיהא יש בו, אלא שלענין השבון נאמרה. ומכאן כתבו גדולי הדורות, שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים, פסול הוא לעדות עד שישביב. והדברים נראין, שמאחר שהוא חייב להשיב, תורת גזלה חלה עליו עד שישביב". ולכאורה פירושם של דברים, שאף בפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, היינו שיש חיוב, רק בי"ד של מטה אינו יכול לדון ולכוף ולחייב לשלם, ולכן החיוב הגמור הוא בבי"ד של מעלה, וכיון שהוא חיוב ורק בי"ד לא כופין, יש בזה נפק"מ לענין פסול לעדות, דמזיק פסול לעדות, והמזיק בגרמא הוא מזיק שבי"ד של מטה אינם יכולים לחייבו. ונפק"מ, דכשם שהיה חייב בבי"ד של מטה אם יכלו לחייב, כן הוא החיוב של שמים, וחייב לכאורה בכל החמשה דברים. ופשטות דברי הש"ך לכו"ב: "ואינו יוצא ידי שמים עד שישלם לו הזיקו", נוטים לדברי המאירי, שהוא חיוב גמור לשלם ההזיק בדיני שמים.

**ובמהרי"ל** (כתש' החדשות סי' קלו) כתב דגדר החיוב מדיני שמים היינו שמחייבים אותו לשלם לפנים משורת הדין: "אבל אם בא ראובן לצאת ידי שמים חייב לשלם, כיון שיודע שהיה בידו ואינו יודע אם החזיר, ואף על גב דאין תובעו, אינו יוצא ידי שמים עד שישלם, הכי מוכח פרק המפקיד. וכתב רבינו שמחה, כל דבר



שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים הוי לפני משורת הדין, דילפינן מאשר יעשון. וכתב ראב"ן דטפי כופין לעשות לפני משורת הדין בראיפשו ליה". ולכאורה אם אינו חיוב מהדין, לא חייב לשלם ד דברים אלא רק מה שהחסיר לניזק ולנחבל, ולא צער ובושת וכיוצ"ב (ולענין שבת יתבאר להלן, דאם הזיקו בשבת, היינו הנזק). אך המעיין יראה שאינו ראייה לדניא דגרמא. דהנה דברי מהרי"ל מתיחסים להא דאיתא בגמ' ב"ק קיח, א: איתמר נמי א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, חייב בבא לצאת ידי שמים. ולשון הש"ס שונה מדין גרמא בהכונס, דבגרמא נאמר פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ובמנה לי בידך וכו', דחייב בבא לצאת ידי שמים, ומשמע שאינו חיוב אלא לפני משורת הדין או ממנהג חסידות. ולפי מה שפירש מהרי"ל, שכאשר בא לצאת ידי שמים, הרי החיוב הוא בדיני אדם, מדין כופין על לפני משורת הדין. ועיין להלן בהסבר הגרש"ש.

**ומעין** זה נמצא בתש' הגרע"א (קמא סי' קא) לענין כיצור באשת איש, דמשמעות דברי הפוסקים שאין איסור להיות נשוי למי שעשתה מעשה כיצור רק מצוה לגרשה; "ואין מורין לו איסור רק שמהראוי לבעל נפש לעשות כן, וכההיא דאיני יודע אם נתחייבתי, דמשמע לא דהב"ד אומרים דחייב אתה, אלא שאנחנו לא נרד לנכסיו, אלא דמורין לו דפטור אתה, רק כדי לצאת ידי שמים טוב לך לשלם". והוא מעין לפני משורת הדין וכיוצ"ב, ואינו כחייב לצאת ידי שמים בגרמא שהוא יתכן וחייב או ככפרה, ודרגת החיוב שונה. ודבר זה מבואר לכאורה להדיא בש"ך פח, לו, בחילוק בין בא לצאת ידי שמים בברי ושמא, לבין טענו חטים והשיב שאינו יודע אם חטים אם שעורים, דבברי ושמא אינו אלא משום מידת חסידות: "אבל הך לצאת ידי שמים דלעיל סימן עה הוא מידת חסידות".

**והגרש"ש** בשערי יושר ה, טז כתב בבאור הדין של חייב בבא לצאת ידי שמים, דכל כח הטוען שמא הוא מחמת היותו מוחזק, והיותו מוחזק מטיל את חובת הראיה על שכנגדו, אולם אם המוחזק רוצה לדון לאמיתה של תורה מבלי להיות מוחזק, ורוצה לצאת ידי שמים, והיינו לאמיתו של הדין מבלי להיות מוחזק, חייב אף בדיני אדם בבא לצאת ידי שמים. הגרש"ש הקשה, דהיה ראוי לומר חייב לצאת ידי שמים או חייב בדיני שמים כמו בדין גרמא, דלשון חייב בבא לצאת ידי שמים אינו מובן, דמשמע דאם הוא רוצה לצאת ידי שמים אז חייב בדין. וכתב לבאר:

**"ולפי"** נראה לי דבאינו יודע אם נתחייבתי והתובע טוען טענת ברי, דקיי"ל דפטור, משום דחזקת ממון עדיפא, הא בלא"ה לכו"ע ברי ושמא ברי עדיף, ומשו"ה אם רוצה לצאת ידי שמים, היינו שלא על פי משפט הדיינים, דלדין שמים חזקת ממון אינה מועלת, כיון דאינה מכרעת כלום, ומשו"ה בנוגע לענין לצאת ידי שמים דלא מהני חזקת ממון, לעולם ברי ושמא ברי עדיף, וכשרוצה לצאת ידי שמים ולשלם להתובע ולא להשתמש בכח חזקת ממון דידיה, והרי אז מחויב גם בדיני אדם, דחזקת ממון אלימא רק היכא שבעליו מתאמצים להחזיק החפץ ע"י חזקה זו, אבל אם מתרצים להוציא החפץ מרשותם ליכא חזקה כלל, ובלא חזקת ממון הרי ברי ושמא ברי עדיף גם בדיני אדם. ומדויק היטב הלשון שאמרו בגמרא דאם בא לצאת ידי שמים אז הוא

חייב לשלם גם בדיני אדם, וכן הוא באינו יודע אם פרעתין כששניהם טוענים שמא, דאם בא לצאת ידי שמים אז חייב מדינא לשלם, דהיכא שהחוב ברור והפרעון ספק איכא חזקת חיוב, שחזקה זו היא חזקה קמייתא כעין חזקה דעלמא, אלא דאינה מועלת לחייב ע"י בבית דין, דחזקת ממון עדיפא, אבל בדיני שמים לא מהני חזקת ממון כלום. ומשו"ה אם רצה לצאת ידי שמים ולשלם, אז חייב גם בדיני אדם, דהיכא דליכא חזקת ממון גם חזקה דעלמא מהני לענין ממון."

ובזה חולק הגרש"ש על הש"ך הסובר שהחיוב ממידת חסידות. ונפק"מ, שאם המלוה חייב לאחרים, והם באים ללוה הרוצה לצאת ידי שמים ולגבות ממנו מכח שעבודא דר"נ, דאם החיוב רק ממידת חסידות, אין שעבודא דר"נ, אולם אם הוא חיוב מדינא כשרוצה לצאת ידי שמים, יכול מלוה של המלוה לגבות מהלוה מכח שעבודא דר"נ. וזה מדויק הגרש"ש בדברי הגמ' דחייב, והיינו בדיני אדם, בכא לצאת ידי שמים, דכשכא לצאת ידי שמים ומעצמו רוצה לצאת ידי שמים, חיובו הוא בדיני אדם.

ולעיל הובאו דברי הראשונים שחיוב בידי שמים הוא ענין של עונש ופורענות. ובפשטות הוסבר לעיל שהכוונה שע"מ למנוע ממנו פורענות, ישלם ויפצה את הניזק או הנחבל. אולם אפשר גם לפרש הדברים באופן אחר, דהחיוב בידי שמים אין הכוונה כלל לחיוב ממוני שחייב המזיק לניזק, אלא הכוונה שעשה בכך איסור ויענש בידי שמים, וכמובן אם ירצה לפייס הניזק שימחל לו, ודאי לא יעשה איסור ולא יענש, אך אין החיוב בידי שמים שאמרה הגמ' כדי לחייבו ממון, אלא לומר שיש עליו איסור וממילא עונש. דלא תימה שמי שהזיק בגרמא לא עשה כל איסור, קמ"ל שעשה איסור ויענש כמי שעושה איסור, הגם שבי"ד של מטה אין מחייבים אותו. ממילא י"ל דאף למאירי דינו כרשע שעשה איסור, ומה שנפסל לעדות שהוא חיוב גמור, אפ"ל שהוא איסור גמור, ולכן דינו כרשע שפסול לעדות. ודבר זה עלה לי מלימוד דברי הגר"ב (ברכת שמואל ב"ק ב.א.). הגר"ב מסביר דטמון באש הוא כמו מזיק בגרמא. אין חיוב תשלומין, אבל יש איסור, ומי שמזיק בטמון או בגרמא הוא רשע ועושה איסור ויענש בידי שמים. והגר"ב לא הזכיר את חיוב התשלומין בידי שמים כנ"ל, אלא שהוא רק איסור. (וכנ"ל, שאם יפצה את הניזק שימחל לו, פשיטא דבכה"ג אינו רשע ולא יענש). וז"ל הגר"ב:

"... דמה שפטרה התורה אש על הטמון הוא רק מדין חיוב תשלומין, אבל מ"מ בדיני שמים חייב, דכמו דחזינו בדין אדם המזיק, דאף באופן דליכא חיוב תשלומין, מ"מ איסורא הוי, כגון בגרמא בניזקין דפטור הוא אבל אסור. ומשום דמזיק דאדם דנלמד מקרא דמכה בהמה ישלמנה, לא רק לענין חיוב ממון נאמר, אלא דנאמר הקרא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בדיני שמים, דהפרשה דאדם המזיק נאמרה גם לענין איסור ועונש בידי שמים, ולענין חיוב תשלומין הוא דלא נישלם דין המזיק כל זמן דליכא מזיק בידים, אבל לענין רשע ועונש בידי שמים זהו גם היכא דליכא הלכות מעשה בידים. ונראה דגם נזקין דממונו דבשאר אבות נזיקין, ג"כ לא רק לענין חיוב בידי אדם נאמרה הפרשה דממונו דחייב בתשלומין ע"י דשמירתן עליך, אלא גם דיש בכלל הפרשה דע"י מעשה ממונו דשמירתן עליו, חשיב גם מזיק ונענש בידי שמים ... ובהציעי דברי לפני מו"ר זיע"א, אמר שהוא אומר דדין ולא ישמרנו הוי איסורא. ביאור

הדברים. דלא נאמר דוקא לענין חיוב ממון אלא גם לענין שיחשב מזיק ורשע כלפי שמיא. והביא ראייה לזה מדין חיוב כופר, דהרי הוא ג"כ חיוב דולא ישמרנו, והוא נאמר לענין עונש בידי שמים, דנענש על רציחת שורו, דהא כופרא כפרה. והכי נמי דין דולא ישמרנו דנזיקין ג"כ נאמר לענין עונש בידי שמים. הרי כדברינו, דגם הולא ישמרנו ג"כ נאמר לענין עונש בידי שמים, וע"כ אף דפטור אטמון, מ"מ אסור ונענש בידי שמים."

**ועיי"ש** בברכת שמואל, דבשן ורגל ברשות הרבים, נתמעט מדין ממונו המזיק לגמרי ואינו בכלל שמירתן עליך, משא"כ כלים בבור וטמון באש המיעוט הוא רק לענין חיוב תשלומין ולא לענין האיסור. ומ"מ אפשר דכל החיוב בדיני שמים היינו שעשה איסור, שגם גרמא בנזיקין שהתמעט מחיוב תשלומין, מ"מ עבר על איסור של אדם המזיק והרי הוא רשע. אך אין באיסור שעבר ובהיותו רשע כל חיוב תשלומין, וא"כ כל מה שחייב לשלם הוא כשרוצה שהניזק ימחול לו, ואינו שייך כלל לחיובי תשלומין שחייבה התורה באדם או בממונו המזיק. וזה היסוד של הגר"ח, דכל מה שפטרה התורה הוא מחיוב תשלומין ולא מאיסור מזיק. ולכן דיני שמים הכוונה לאיסור שעשה ולא לחיוב תשלומין שקיים בדיני שמים. וממילא גם למאירי שהוא רשע, שיש כאן חיוב גמור, י"ל שיש בזה איסור גמור ועונש, ולא פליגי הראשונים אהרדי לענין זה. דלכ"ע אינו חייב בתשלומין בדיני שמים, ורק כשרוצה למנוע מעצמו את העונש, עליו לשלם לניזק כדי שימחול לו על שהזיק לו. ולפ"ז גם לפי המאירי י"ל שהוא איסור גמור להזיק, וכיון שהוא רשע, פסול לעדות. אבל אין בדבריו דבר לענין עצם חיוב התשלומין. ונפק"מ, שאם ישלם לניזק באופן שימחול לו, בין מעט בין הרבה, הרי נפטר מעונש לאחר שמחל לו הניזק, אבל אינו שייך כלל לפרשת התשלומין של התורה. אמנם ממש"כ המאירי שגזילה היא בידו, נראה יותר דיש עליו חיוב ממון כדין השבת גזילה, רק שחייב זה אינו יוצא בבי"ד של מטה אלא בבי"ד של מעלה. ועדיין י"ל דהפירוש במאירי שגזילה היא בידו, דכיון שעבר על איסור מזיק, הרי הוא כעובר על איסור גזילה לענין פסול עדות, אך לא מחמת חיוב הממון אלא מחמת האיסור.

**לאחר** זמן ראיתי בחזו"א (ב"ק ה,ד) שכתב להדיא שהוא חיוב תשלומים בידי שמים. החזו"א מתיחס לחיוב בדיני שמים שבגרמא: "והאי חייב בדיני שמים אינו ר"ל דאסור לעשות כן והעושה כן עבירה היא בידו, וכדמשמע לכאורה מלש' רש"י גיטין נגא, אלא ר"ל דאינו יוצא ידי שמים עד שישלם, כדאיתא בירושלמי בפירקין". ועיין לעיל דלש' הירושלמי, דאין השמים מוחלין להן עד שישלמו. והנפק"מ בין מש"כ הגר"ח והגר"ב לחזו"א, דלגר"ח והגר"ב התשלומין אינן בכלל החיוב, ולא נזכרו כלל לענין זה, רק האיסור הוא בכלל, ואם המזיק רוצה ישלם מרצונו. ולחזו"א, ומקורו מהירושלמי, התשלומין הם חלק מהדין של החיוב והאיסור בדיני שמים למי שמזיק בגרמא, שאינו נמחל עד שישלם.

**ובדרך** זו היה נראה לי לבאר מה שנחלקו האחרונים, במי שפרע לחבירו בסתמא בחיוב לצאת ידי שמים, ואילו היה יודע דפטור מדיני אדם לא היה פורע לו, אם חייב הניזק להחזיר למזיק, דנחלקו בזה הבית יעקב וקצוה"ח, עיין קצוה"ח עה,ד.

שדן שם לענין מחילה בטעות. ולענ"ד היה נראה, דאם החיוב בדיני שמים הוא גם חיוב תשלומין שבי"ד של מטה אינם יכולים לחייבו, או אפי' לפי הירושלמי דאין מוחלין עד שישלם, דחלק מהחיוב הוא חיוב תשלומין, בשעה ששילם הרי מילא את חיובו, ואינו יכול לתבוע מהניזק שיחזיר לו, דיש עליו חיוב אלא דאינו יוצא בדיינין. אולם למש"כ לעיל בהבנת דברי הגר"ח והגר"ב דאין חיוב תשלומין, דחיוב בדיני שמים הוא רק ביחס לאיסור שעשה והיותו רשע, ואין חיוב תשלומין בכלל, הרי מה שפרע הוא חיוב בטעות ממש, ואף שרוצה שימחול לו וניחא ליה שימחול לו, לא היה משלם את כל התשלומין אלא לפי מידה שימחל לו, שפרע על דעת חיוב תשלומין, ואין עליו כל חיוב תשלומין, וע"כ לשיטה זו חייב להחזיר, וכמש"כ הבית יעקב שהביא קצוה"ח. כמו כן לענין אם מהני תפיסה בחיוב לצאת ידי שמים (עיין להלן), אם אין כאן חיוב ממוני, פשיטא שלא תועיל תפיסה. ורק אם נאמר שיש חיוב ממוני בידי שמים, יש מקום לומר שתועיל תפיסה (עיין ש"ך כחב מדברי היש"ש דלהלן ב"ק ו,ו, תומים כח,ד, ובקצוה"ח שם ס"ק א, נתיבות ס"ק ב, ופת"ש ס"ק ו).

**ובישי"ש** (ב"ק ו,ו) נראה שאינו חיוב ממוני אלא הואיל ועשה איסור, חייב לפייס את חבריו. היש"ש כתב דלא מהני תפיסה, ואינו דומה לקים ליה בדרבה מיניה, דבקים ליה בדרבה מיניה יש חיוב רק לא מחייבים אותו בפועל, משא"כ בחיוב בדיני שמים אין בו חיוב מדינא: "אבל היכא שגרמא בנזקין הוא ואין בו חיוב מן הדין אלא לצאת ידי שמים. אם כן פשיטא דאי תפס מפקין מיניה". וא"כ אף אם נאמר שיש חיוב ממוני רק אינו בדיני אדם, ס"ל ליש"ש לחלק בין קים ליה בדרבה מיניה לחיוב בדיני שמים. לכן אין ראייה שסובר שאין חיוב ממוני או שיש חיוב ממוני, דאפשר לומר לכאן ולכאן. אולם מהמשך דבריו נראה שאין כאן חיוב ממוני, ממה שהביא היש"ש מהצפנת פענח (ספידר ראב"ן, הובא גם בתש' מהר"מ מינץ ס' קא). בתחילה הביא היש"ש מצאתי כתוב שבי"ד כופין בדברים את החייב בדיני שמים. וכתב דלישנא דחייב בדיני שמים משמע שאין בו חיוב בדיני אדם. והביא מהצ"פ: "וכן מצאתי בצפנת פענח, וז"ל, כל מקום שאמרו חייב בדיני שמים, אם בא צריכין להודיעו, אין אנו יכולין לחייב אותו אבל צריך אתה לצאת ידי שמים, כי דינך מסור לו כדי שיתן אל לבו וירצה את חבריו, ויצא ידי שמים". ומשמע שאין חיוב ממון אלא חיוב לרצות את חבריו.

**גם** מתש' מהר"מ מינץ (ס' קא) נראה שאינו בגדר חיוב ממוני אלא חיוב לפייס הניזק כדי להסיר מעליו עונש ועוון שיש לו על האיסור שעבר, שימחל לו הניזק ובכך יסיר מעמו עונש בידי שמים, וז"ל: "מסקנא דמילתא, האי דינא דחייב בדיני שמים, וכן דינא, דצריך להודיעו בנחת לאותו גברא דרך תוכחה ומוסר ועיצה טובה בינו ולבינו, איך שרוצה לפסוק וזה היה לו ביוש גדול ברבים, אולי יקבל ליכנס בפשרה לפי ראות הענין, ואם יקבל מוטב. ואם לאו, אז יאמר הרב הפסק לשני בעלי דינים, איך שרוצים לפסוק להכריז עליו בבית הכנסת ע"י ש"צ בלשון זה; שמעוני רבותי האי גברא פלוני חייב בדיני שמים מחמת שגרם הניזק והפסיד ממונא לפלוני, לכן צריך פלוני שיסיר מעליו האי חיובה ועונש מדיני שמים, וירצה פלוני מחמת שגרם לו ההיזק

ע"פ הרב פלוני שהיה דיין ע"ז, אך אין הרב יכול לכופו בע"כ שישלם לו היזקו, עכ"ל הכרזה". והיינו שהחייב הוא כדי לפייס חבריו, שבכך יסיר ממנו חרון אף וכעס שבשמים על שעבר איסור.

לפ"ז נראה דאם חיוב לצאת ידי שמים אינו חיוב ממוני, ודאי דאין מקום לחייבו בד' דברים, אלא צריך לפייס הנחבל שימחל לו, להסיר ממנו עוון שמים. ואף אם נאמר שיש חיוב ממוני, נראה יותר שהכוונה שיש חיוב לשלם ממון לפייס הנחבל והניזק.

### ב. ד' דברים בגרמי

ויש להוסיף דבגרמא פטור מד' דברים בדיני שמים, ממה שבגרמי אינו חייב אלא בנזק, ואף לשיטות שחייב בגרמי בד' דברים, י"ל כנ"ל. דהנה הרמ"ה, הביאו הטור חו"מ סי' שח, לענין מי שמעמיס על פועל, וחבל בו עקב העמסת יתר: "ומסתברא דלא יחייב ליה אלא נזק בלבד, אבל ארבעה דברים לא מיחייב אלא היכא דאזקיה בידים". ובשו"ע חו"מ שח, פסק: "הכתף שהוסיף על משאו קב אחד והוזק במשא זה, חייב בנזקיו, שאע"פ שהוא בן דעת והרי הוא מרגיש בכובד המשא, יעלה על לבו שמא מחמת חוליו הוא זה הכובד". ובקצוה"ח שם ס"ק ב כתב שהוא מטעם דדינא דגרמי אינו חייב בד' דברים; "והיינו משום דכיון דזה אינו נזק בידים אלא משום דינא דגרמי, ולא מיחייב בדינא דגרמי אלא בנזק ולא בד' דברים, אבל בחבסו לאלתר ורובץ תחת משאו בד' דברים נמי מיחייב". ובנתיבות שם ס"ק ג הקשה על קצוה"ח, דבחבסו לאלתר אינו אלא גרמא שפטור מד' דברים (והיינו י"ל, בדיני אדם), דחיוב הנזק בחבסו לאלתר הוא מחמת ממונו המזיק, והאדם המזיק כאן אינו אלא גרמא, וממילא אין בכלל חיוב על אדם המזיק אלא על ממונו המזיק.

וביאור מצאתי באבני נזר (או"ח סי' שכח) שכמו שבנזקי ממונו אין חיוב בד' דברים, כך גם בגרמי אין חיוב בד' דברים, דכל חיוב ד' דברים התיחד לאדם המזיק בידיים: "ונראה הטעם דגרמי ילפינן מנזקי בהמתו, שחייבתו תורה משום שמחויב לשמור בהמתו, ומכח מניעת השמירה יצאה והזיקה. הרי שחייבתו תורה משום גרמי. וכמו שנזקי בהמתו פטור מארבעה דברים, כמו כן גרמי. ופושע דחייב מטעם מזיק, היינו גם כן כמו נזקי בהמתו שמחייב על שלא שמר". וא"כ אין בכלל מקום לחייב בדיני שמים בגרמא בד' דברים, שגם אם היה חייב בדיני אדם, לא היה חייב לשלם ד' דברים, וכל שכן שכל החיוב הוא רק בדיני שמים. והגר"ש רוזובסקי (חדושי ר' שמואל, ב"ק יט, כתב דחיוב ד' דברים הנלמד מפרשה דכי יתן איש מום בעמיתו, מיירי במזיק בידיים ולא בגרמי, וחיוב גרמי נלמד ממקום אחר, ממכה בהמה ישלמנה, ולכן אין לרמ"ה מקום לחייב מזיק בגרמי בד' דברים, כיון דפרשת כי יתן איש מום בעמיתו, לא נאמרה בד' דברים: "עוד י"ל בביאור שיטת הרמ"ה, דס"ל דכיון דגרמי הרי לא הוי מזיק בידים ממש אלא שיש דין מעשה דגרמי דאית ביה נמי חיובא דאדם המזיק, א"כ י"ל דמה דנתחדש דגרמי חייב הוא רק בדינא דמכה נפשה בהמה ישלמנה, וגם מעשה דגרמי הוי בכלל האי פרשתא, אבל בפרשה דאיש כי יתן מום בעמיתו, דחיובי חבלה התם כתיבן, בזה לא נתחדש כלל חיוב בגרמי, ובענין דוקא שהחבלה תהיה

בגופו ממש, דרך בזה נתחדש הפרשה דחבלה, וכמו שמצאנו שכתבו הראשונים דבחיובא דרציחה לא נתחדש דינא דגרמי, ס"ל להרמ"ה דגם חיובי חבלה לא נתחדש בגרמי. ומהאי טעמא ס"ל דבגרמי אינו מתחייב בארבעה דברים, אבל בנזק שפיר מתחייב, דלחיוב נזק אין צריך לחידושא דחבלה, דמזיק אדם לא גרע ממזיק ממון, וחייב בנזק כדין אדם דאזיק ממון, ומה"ט גם בגרמי יתחייב בנזק. ומזה י"ל דלא שייך לחייב בגרמא בד' דברים בדיני שמים, דכל חיוב של ד' דברים בפרשת כי יתן איש מום בעמיתו, לא נאמרה אלא במזיק בידיים, ובגרמי ובגרמא לא שייך חיוב, ואף חיוב מזיק דגרמי נלמד מפרשה דמכה בהמה ישלמנה.

**ובקצוה"ח** שלגב, הוכיח שבגרמי חייב בשבת. קצוה"ח הביא את קושית התוס' (ד"ה אין להם) על הברייתא (ב"מ ע"ב); תניא, השוכר את האומנין והטעו את בעל הבית או בעל הבית הטעה אותן, אין להם זה על זה אלא תרעומת. והקשו התוס', מדוע לר"מ דדאין דינא דגרמי לא חייב ליתן להם כפועל בטל, הרי הזיק להם בגרמי, הואיל ועל ידו נתבטלו אותו היום, ותירצו, דמיירי כשחוזר בו עוד ימצאו להשתכר, ויש עליו תרעומת שעתה לא ימצאו אלא ע"י טורח. והביא קצוה"ח קושיא מבנו, מדוע לתוס' יהיה חייב לשלם שבת מדינא דגרמי, הרי אינו אלא מבטל כיסו של חבירו. ותירץ קצוה"ח, דבנזקי ממון פטור במבטל כיסו, כיון שאינו חייב בנזקי ממון בשבת, משא"כ בנזקי גוף, באדם שהזיק אדם, חייב לשלם אף במבטל כיסו: "דשאני נזקי ממון מנזקי גופו, והוא דבאדם דאזיק שור ליכא אלא נזק, אבל אדם דאזיק אדם חייב בד' דברים ואחד מהן הוא שבת, ואפילו שבת שלא במקום נזק נמי חייב וכגון דאהדקיה באנדרוניה נמי חייב כמבואר בפרק החובל (ב"ק פ"ה), ומש"ה במבטל כיסו של חבירו או נועל חנות חבירו דליכא דין שבת בנזקי ממון, משו"ה פטור עלה, אבל באדם דאזיק אדם דחייב בשבת כמו בנזק, וא"כ לר' מאיר דדאין דינא דגרמי הוי גורם לשבת וחייב עלה". ועיי"ש בהמשך דברי קצוה"ח דהשו"ע חייב את בעה"ב לא מדינא דגרמי אלא מדין דבר האבד. ומ"מ מבואר מקצוה"ח דלשיטת התוס' וכל הראשונים שנתקשו בה, מבואר שחייב בדינא דגרמי גם בשבת, וא"כ חייב בחמשה דברים. ומקצוה"ח גם מבואר דזה אינו לשיטת הרמ"ה הנ"ל, דלשיטת הרמ"ה אין חיוב שבת בגרמי.

**ולבאורה** נראה לבאר בשיטת התוס' שלא תחלוק על מש"כ הרמ"ה, דיש לחלק אם כל הנזק הוא השבת, ממילא אין כאן חיוב נזק אלא חיוב שבת, ובזה גם הרמ"ה יודה שחייב בגרמי, וחולק רק במקום שמשלם נזק, שאינו משלם ד' דברים. דהנה נחלקו הראשונים אם יש דין שבת בבהמה. תוס' בגיטין מבב (ד"ה ושור) כתבו דיש הרוצים לפטור מי ששאל סוס והוזק אפילו בפשיעה, והתבטל הרבה ממלאכתו, כיון דסופו לחזור ולהתרפאות, דכי היכי דדרשינן איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, הכי נמי דרשינן איש בעמיתו ולא איש בשור. ואין לחלק בין שומרים לאדם המזיק. ור"ח ס"ל דהשבת הוא בכלל נזק השור, דהשבתו מפתיתו אותו מדמיו. וכן הביא הרא"ש ב"מ ח, דשתי דעות אלו, וז"ל:

**"והשובר"** בהמה מחבירו ועלה בה מכה ברגליה בפשיעת השוכר, כגון ששינה בה ולא הוי מחמת מלאכה, פסקו חכמי צרפת ז"ל כיון דסופה להתרפאות מאותה

פציעה פטור מלשלם דמי ניוזק ולא הוי אלא שבת. דאביי ורבא פליגי בפרק החובל גבי הכהו על ידו וסופה לחזור, אביי אמר נותן לו שבת גדולה ושבת קטנה. ורבא אמר אינו נותן לו אלא שבתו שבכל יום ויום. דאביי חשיב ליה נזק כיון דאפחתייה מכספיה. ורבא לא חשיב ליה נזק כיון דסופו לחזור. וא"כ הכא דהוה אדם בשור פטור, דאדם בשור לא משלם אלא נזק אבל לא שבת. ולדבריהם כחש בשור מחמת מלאכה דשמעתין איירי בכחשא דלא הדר, דאי בכחשא דהדר, אפילו שלא מחמת מלאכה נמי פטור דהוה ליה שבת. ויש מחלקין, דודאי גבי אדם לא חשבינן ליה אלא שבת דאינו עשוי להמכר, הלכך לא חשיב אפחתייה מכספיה. ועוד דאדם דמיו יקרים והקונהו פוחת מעט מדמיו כיון דסופו לחזור, אבל גבי שור נקרא נזק שעשוי להמכר ונפחתו דמיו.

**ולדעה** ראשונה החידוש דאף ששומר חייב בנזקי גרמא, מ"מ אינו נזק כלל. ולדעה שניה הוי נזק, ואף שהוא בגרמא, מ"מ שומר חייב בגרמא. וכן הביא במרדכי ב"ק (פה – פה), וכתב דדעת רבינו מאיר כדעת הר"ח המחייב. ומזה י"ל דכאשר שכו פועלים והשבתם ממלאכתם, כיון דפועלים אלה עשויים להשכר, והוא שכרם והשבתם בגרמי שחזר בו, כיון שעשויים להיות נשכרים הרי זה בכלל נזק. ולכן י"ל דכן ס"ל לתוס', דשבת חייב בגרמי כאשר היא גופה הנזק, דהשבת הוא הנזק. ואינו דומה למזיק ממון חבירו במניעת ריוח, דבזה חידשה התורה דמניעת ריוח אין חיוב במזיק ממון, משא"כ במזיק אדם שאף מניעת ריוח הוי נזק, ואף אם בגרמי אינו חייב בשבת, היינו כשהזיקו, אבל כשהיא גופה הנזק שהשבתו ממלאכתו, כיון שעומד להשכרה, חייב אדם המזיק לשלם אף אם השבתו בגרמא, כיון שזה עצמו יחשב נזק.

**ועיין** בשו"ע חו"מ שזו, שהביא דעת הפוסטים בשבת בבהמה וי"א שחייב, והרמ"א כתב דסברא ראשונה הפוטרת היא עיקר. ובסמ"ע שזי, כתב בדעת הטור, דמהביא את דעת המחביים בסוף, משמע דס"ל דחייב, והקשה מסי' שמד דשואל פטור בנכחש הבשר מאליו. ובש"ך ה כתב דדעת הטור להכריע דפטור, וכן דעת הגר"א (בהגהה על הרא"ש הנ"ל אות א). ובש"ך ה על אף הכרעת הרמ"א, נשאר בצ"ע לדינא: "וצ"ע לדינא, דכבר ידוע שקשה לחלוק על דברי מהר"מ, וכן הכריע מהרש"ל שם סי' כב הלכה למעשה דחייב, וכן כתב בפסקי תוספות פרק השולח סי' קעג סתמא דחייב. ע"כ נראה דהוי ספיקא לדינא והמוציא מחבירו עליו הראיה. ובפרט שהתוספות והרא"ש ור"י לא הכריעו, ולא כהרב והע"ש שכתבו שהסברא הראשונה נראה עיקר. וכתב עוד מהרש"ל סי' כב, מיהו שבת בלא נזק כגון שסגרה בחדר שאינה יכולה לעשות מלאכה פטור, וכמ"ש המרדכי ריש הגזול קמא". מבואר מדבריו דאם נכחש הבשר וע"י זה הושבתה, צ"ע לדינא ואזלינן בתר המוחזק, (ועיין בקצוה"ח ג שהוכיח מדעת התוס' גיטין נגב, ד"ה גזול דס"ל דחייב בכחש דהדר). אבל בשבת ללא נזק, כגון שסגרה בחדר שאינה יכולה לעשות מלאכה, בזה פטור. ומבואר דכלל והיה נזק עם שבת, חייב גם בשבת בבהמה, אבל שבת לחוד אינו חייב. וי"ל, דכל זה לענין בהמה, דאין בה חיוב שבת עצמי של ביטול ממלאכה, ורק בדרך נזק חייבה התורה על נזק, ובכלל זה אם יהיה חייב בשבת. אבל באדם שניזוק, שיש חיוב שבת ושבת הוי נזק, ככל והזיקו בדרך של שבת בגרמי, יהיה חייב, אף אם היה מזיק וחייב בנזק, היה פטור מד' דברים.

ובדברי הש"ך מבואר בדברי קצוה"ח שסג,ג, וז"ל: "... דודאי גבי אדם באדם התורה רבתה לחייבו בד' דברים ואפילו שבת שלא במקום נזק, אבל בנזקי שור לא חייבתו התורה אלא בנזק בלבד, משום הכי בנועל ביתו דליכא דין נזק אלא במה ששובת החנות ממלאכתו, ואין דין שבת באדם דאזיק שור או שאר ממון, ואפילו בכחש דהדר יש פוטריין משום דהו"ל שבת וכמבואר בסימן שזו, ואפילו למאן דמחייבי אינו אלא משום דדנו אותו לדין נזק, אבל בנועל ביתו דודאי לית ביה משום נזק, לכ"ע פטור, וכן בנועל בהמת חבירו פטור משום דאין שבת בבהמה ...". מבואר בקצוה"ח דכאשר השבת לא נובע מחמת נזק אלא כשמונע ממנה בידיים לעבוד, גם לדעת המחייבים בשבת בבהמה ככה"ג פטור.

**ובעצם** מחלוקת הראשונים, הנתיבות שמ,ג כתב בטעם הפוטרים בחיוב שבת בבהמה, דמבואר בשו"ע חו"מ תכ"ג-יד דנזק לא נקרא רק כשמחסרו אבר או אפילו חסרו עור שאינו חוזר שנעשה צלקת, ובכגון אלו חייב בנזק, אבל כשאינו מחסרו רק שסופו לחזור לקדמותו לגמרי, לא חייב בנזק רק בד' דברים, וכיון דקיי"ל דשור אינו משלם אלא נזק, ממילא פטור כשעשה היזק בדבר שאינו מחסרו, וכמו בשף מטבע של חבירו דפטור, אף שאם ימכרנו יצטרך למכורו בפחות ואיכא היזק ממון. ומ"מ כתב דמסתברא דעת החולקים, דבשלמא אדם באדם דילפינן ב"ק פד,א תשלומי נזק מקרא דיד ביד, ושם יש חסרון אבר, משא"כ נזק דבהמה דילפינן ממכה בהמה ישלמנה, גם בהכאה בעלמא אף בלא חסרון משלם נזק. ומ"מ נראה דהסכים לכהפ"ח עם דעת הש"ך דהוי ספיקא דדינא. ולפ"ז י"ל דהחולקים סוברים דחיוב דמכה בהמה ישלמנה, אף בנזק שאינו מחסרו. ולכן י"ל דהתוס' ס"ל כחולקים, דממכה בהמה ישלמנה ילפינן גרמי (וכמש"כ הגר"ש, עיין לעיל), ולכן ילפינן אף נזק שאינו מחסרו. אך כל זה כשהזיקו רק בנזק שאינו מחסרו, אבל בהזיקו בנזק המחסרו, אף שגם השביתו ממלאכתו, מסכים עם דעת הרמ"ה שאינו חייב בשבת, דאף בבהמה שהוזקה, אם משלם נזק, אינו משלם שבת, ושבת משלם רק כשהיא גופה הנזק.

**אך** יותר מסתבר מש"כ האור שמח (שכירות ד,ז), דאף הרמ"ה סובר דאדם דאזיק בגרמי חייב בד' דברים, ורק בהזיק בשוגג, כמו שהטעינו משא יותר מדי, שסבר שהפועל יוכל לעמוד במשא, אינו חייב אלא בנזק, דחיוב שוגג כמזיד ואונס כרצון באדם המזיק הינו רק לענין תשלומי נזק ולא לענין חיוב ד' דברים: "ולפ"ז אתי שפיר מה שהביא הטור (חו"מ סימן שח) בשם רמ"ה, ומסתברא דלא יהיב ליה אלא נזק בלבד, אבל ארבעה דברים לא מחייב אלא היכא דאזיקה בידיים, והיינו משום דעל נזקי ממון אינו חייב בד' דברים. אולם בלא"ה א"ש, דד' דברים אינו חייב בשוגג כמזיד, ואע"פ שחבטו לאלתר, מ"מ עדיף טפי מהיה אבן בחיקו ושכחה ונפלה (ב"ק כו,ב) דבד' דברים פטור, דהיה סבור שיוכל שאת, שאל"כ לא הוי הטעינו, דהוא רוצה שיוליך המשא ולא שיוזק, ופשוט". ולפ"ז יש לחלק במזיק בגרמי, דאם הזיק במזיד, יהיה חייב בד' דברים, ובשוגג יפטור. והתוס' מיירי בהטעה בעה"ב את הפועלים, ואינו מזיק בשוגג אלא במזיד, ולכן חייב בד' דברים.



בל האמור הינו לענין דינא דגרמי. אולם לענין חיוב לשלם בדיני שמים בגרמא, נלענ"ד כמש"כ לעיל דיש לפטור, דדעת הסוברים שאינו חיוב ממון אלא איסור, ורק צריך לפייס הנחבל, אין מקום לחייב כך או כך אלא לפייסו, ואף לירושלמי שהוא חיוב ממון, י"ל שהוא חיוב ממון לפייס הנחבל, וכמו שהתבאר לעיל. ואף למאירי יש מקום לומר שהוא רשע ופסול לעדות, לא מחמת שיש עליו חיוב גמור אלא מחמת האיסור שעשה, וכן"ל. אולם בעיקר נראה שממש"כ המאירי; "... שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים, פסול הוא לעדות עד ששייב. והדברים נראין, שמאחר שהוא חייב להשיב, תורת גזלה חלה עליו עד ששייב", משמע יותר שהוא חיוב ממון. אבל לנ"ל נראה שאינו חיוב ממון, או שהוא חיוב ממון לפייס הנחבל.

לאמור לעיל נראה שאין לחייב חובל בגרמא בצער רפוי וכו'.



## בית ההוראה

שע"י בית דין הצדק הישר והטוב

## עוד תשובה על הנ"ל

מעיון בדברי קצוה"ח סי' של"ג [ב,ג], בנידון חזרת פועל משמע, שכיון שאין בגרמי חיובי ד' דברים - 'אין לו עליו אלא תרעומת'. והחיוב בדיני שמים ודאי חמור מתרעומת. ואם כך כתב לגבי גרמי, כל שכן לגבי גרמא. (אכן בדעת תוס' נראה שחייב גם בשבת על גרמי, וזה אינו כדעת הרמ"ה האמור). וכן נטו חברי הדיינים שליט"א.

### היוצא לנו מכל הנ"ל הלכה למעשה

א] במי שגרם לחבירו היזק, או ממונו המזיק חייב לשלם מה שהיזק מדיני שמים, אך פטור מלשלם אפילו מדיני שמים, הד' דברים שהן שבת וריפוי, וכן הסכים הגאון הגדול רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א והגאון רבי צבי יהודה בן יעקב שליט"א, וחברי הדיינים של בי"ד הישר והטוב, מכח ג' טעמים הנ"ל.

ב] הגאון הגדול רבי יצחק זילברשטיין שליט"א כתב שמסתבר שחייב, אך אע"פ כן מודה בדבריו שלפי שיטות החזו"א יהיה פטור מלצאת ידישמים, ועיין בדבריו.

ג] גאון מפורסם מעיה"ק ירושלים שליט"א כתב לחייב לצי"ש, שכל הפטור הוא רק על גרמי, אבל על גרמא מחיוב לצי"ש בכל מקום שיש היזק, וא"כ מחייב אשבת וריפוי לצי"ש.



## הרב יחזקאל דוד בראדי

טלל אטרכים דחסידי באטב - 45, טרוקלן יע"ו

## בנידון גדרי איסור ספיית איסור לתינוק תגובה למאמר שנתפרסם בחו' ל"ד

ספייה או לאו, והביא דברי השו"ע הרב בזה ונדחק בביאורו. ולהלן באות ג', ד', וז', יתבארו היטב הגדרים בנידון זה וכן יתבארו ביאור דברי השו"ע הרב בזה.

\* הרב הכותב שליט"א כתב דיש להתיר להעמיד תינוק אצל כפתור כדי שיבין מעצמו להדליקו או לכבותו, אבל כתב דזה דבר פשוט דזה רק כשאין נכרי וכשהוא לצורך ובאקראי, ולענ"ד דזה מותר בשופי גם בלי תנאים אלו, וזה מה שיתבאר באות ב'. ובאות ו' יתבאר למה אין בזה משום איסור מסייע במעמיד תינוק אצל האיסור.

\* הרב הכותב שליט"א חידש בדבריו נועם איכא חיוב להפריש תינוק שאינו בר הבנה מכל איסור כל שאינו בעל כורחו. ולענ"ד שאין שום חיוב כזה, וכדיתבאר באות ה'.

\* הרב הכותב שליט"א כתב דלדינא לא הותר לעשות מלאכה דרבנן ע"י קטן רק באקראי ורק כשאין נכרי ורק לצורך גדול כגון לצורך מצוה, ונקט לדוגמא כגון טלטול בכרמלית. אבל הרב הכותב שליט"א לא נכנס בזה אי יש לחלק בין תינוק שהוא בגיל חינוך לאינו בגיל חינוך. ובאות ח' יתבאר אי מותר לעשות איסור ע"י תינוק שהגיע לגיל חינוך לצורך מצוה.

פותחין בכבוד אכסניה, באמת הוא להפליא דבזמנים קשים ומבולבלים כאלו זכיתם להוציא לאור קובץ מלא וגדוש מדובשה של תורה, עם הרבה חידושים מתוקים ונפלאים, ובודאי שחלקכם בין מזכי הרבים המזהירים כנוכבים.

והנה בקובץ עץ חיים (חוברת ל"ד, תשרי תשפ"א, דף קמ"ט-קנ"ג) ראיתי מאמר מאת הרב הגאון רבי בן ציון גליק שליט"א, שו"מ בכוללנו המפוארה ומחשובי הת"ח בעיר מאנסי יצ"ו, בענין ספיה לקטן בשבת, ולענ"ד יש לחלוק עליו בכמה דינים יסודיים שם, ואקדים בקצרה הנקודות שיתבארו בתוך המאמר שיש לחלוק על הרב הכותב שליט"א:

\* הרב הכותב שליט"א נקט דמותר מעיקר הדין ליתן לקטן שאינו בר הבנה מאכלות אסורות, רק שאעפ"כ לא יעשה כן משום טמטום הלב. ולענ"ד שאסור לספות בידים אפילו לתינוק אפילו בן יומו שום דבר איסור, ורק אמרו דאין צריך להפרישו אי עושה כן מעצמו, אבל לספות בידים פשוט דאסור אפילו מעיקר הדין, ולא רק היכי דיש בו משום טמטום הלב, ורק במאכל שאסור מדרבנן יש שהתירו לצורך גדול כשהוא לצורך קטן, וזה מה שיתבאר להלן באות א', וה'.

\* הרב הכותב שליט"א התקשה בזה אי ליתן איסור בידי התינוק הוי בגדר

שיר, וכמ"ש סימן של"ט סעיף ג', ואף על גב דהקטן עושה זאת, מ"מ צ"ל דהוי כמאכילו איסור בידים, ועמש"ל ועסי של"ט בהג"ה. עכ"ל. ועי' עוד במגן אברהם סי' שמ"ג (ס"ק ג').

**היוצא** לנו מדברי המגן אברהם, דאסור ליתן לבניו הקטנים ללבוש בגדים שארוג להם זוג המשמיע קול, דהוי כמאכילו איסור בידים, ומשמע דמיירי אפילו בקטנים ממש, ואפילו באיסור שאינו שייך לאכילה וטמטום הלב.

**ובן** כתב בשו"ע הרב (או"ח סי' ש"א סעי' כ"א) וז"ל, ואפילו כשהם ארוגים בכסותם לא ילכו בהם אפילו בבית אלא כשאין בהם עינבל, אבל אם יש בהם עינבל העשוי להשמיע קול אסורים ללבשם בשבת, שאסור להשמיע קול של זוג העשוי לקשקש בו התינוק כמו שיתבאר בסי' של"ח ושל"ט, ואף על פי שכאן עושה זאת הקטן ואין אנו מצווים להפריש הקטן מחלול שבת, מכל מקום אסור ליתן לו מלבוש זה שהזוג ארוג בו, שהרי זה כמאכילו איסור בידים, עיין סי' שמ"ג. עכ"ל.

**הרי** דמפורש יוצא מדברי השו"ע הרב לחלק בין להפרישו דאין צריך, לבין לספות בידים דאסור ואפילו במידי דלאו בר אכילה.

**ועיין** בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' פ"ב) שגם כן מבואר דאסור לספות לו בגד שיכול לבא לעשות בו איסור בקום ועשה, עיין שם באריכות.

**והנה** הרב הכותב שליט"א (בדף ק"ג) הביא מהקצות השלחן (סי' קמ"ז הערה ד') דאף דמותר ליתן לתינוק שאינו בר הבנה מאכלות אסורות מ"מ מזיק ויש להפרישו מכך. ולענ"ד פשוט דח"ו לומר כן,

דספיית איסור לקטן אסור אפילו לקטן בן יומו

(א) בדף ק"נ כתב הרב הכותב שליט"א דמותר מן הדין ליתן לקטן שאינו בר הבנה מאכלות אסורות, רק שאעפ"כ לא יעשה כן משום טמטום הלב.

**ויש** להעיר על זה דכנראה עירוב פרשיות אירע כאן, דזה ודאי שאסור לספות בידים אפילו לתינוק אפילו בן יומו שום דבר איסור, ורק אמרו דאין צריך להפרישו אי עושה כן מעצמו, אבל לספות בידים פשוט דאסור אפילו מעיקר הדין, ולא רק היכי דיש בו משום טמטום הלב, וכמבואר בהדיא בשו"ע הרב (או"ח סי' שמ"ג סעי' ה'), ובמשנ"ב (שם ס"ק ד'), ובזר זהב על איסור והיתר (שער מ"ח סעי' ח' ס"ק א'), וע"ע באריכות בספר חינוך ישראל (ח"א סי' ד' פרק א' סעי' א' וס"ק ד'), ובשו"ת נשמת שבת (ח"ז סי' תס"ב), דאיסור ספיה שייך אפילו בתינוק בן יומו.

**ובאמת** דכן מוכח בהדיא במגן אברהם, דהנה ברמ"א (או"ח סימן ש"א סעיף כ"ג) כתב דהא דמותר לצאת בזגין הארוגין בשבת היינו דוקא שאין בהם ענבל ואין משמיעין קול, ובמ"א (שם ס"ק ל"ה) כתב על זה וז"ל, צ"ע דהא פסקינן בסימן של"ח דלא אסר אלא קול של שיר בלבד, ועוד דכתב הטור שם דלכ"ע מותר להניח טבעת חלולה שיש בה אבן המשמיע קול כיון דלא בעי ליה להאי קלא, וכ"כ בהג"מ פכ"ב, ומביא ראייה מדאמרינן דף כ"ח דיוצא העבד בזוג אף על גב דאית ליה עינבל כיון דלא בעי ליה לקלא ע"כ, וצ"ל דמיירי דוקא בקטנים, וז"ל הש"ג (דף ל': מדפי הרי"ף אות ב'), אם עשויה להשמיע קול אסורין, וכ"מ בתוספות שאין מקשקשין את הזוג לתינוק, עכ"ל, משמע דוקא בתינוק דקבעי ליה לקול של

אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו. ועי' בחידושי הרשב"א (שם דף קי"ד. ד"ה רבי יוחנן) שכתב וז"ל, אי נמי אפשר דמעמידין אותו סמוך לנבלה כדי שישלח ידו ויאכל, דומיא דעובדא דרב יצחק בר ביסנא. עכ"ל. וכן כתב המאירי (בית הבחירה יבמות דף קי"ד). וז"ל, ומכל מקום לגירסא ראשונה יש מפרשין שאין זה כמאכיל, שאע"פ שאסור להאכיל או לומר לו שיאכל, מכל מקום מותר להעמידו סמוך לנבלה, וכן כל כיוצא בזה מדברים שניעוהו לעשות כן, אלא שלא נאמר לו אנו לעשות, זהו הנראה ברור בדין זה באיסורי תורה. עכ"ל.

ועי' בשו"ת חתם סופר (או"ח ח"א סי' פ"ג), ובשו"ת מהר"ם שיק (ח"א או"ח סי' קס"ג), ובמלא הרועים (אות ק' ערך קטן אוכל נבילות [הראשון] או"ק ח', ובהגהות עמ"ס שבת דף צ:), ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' י"ב), ובזר זהב (על איסור והיתר שער מ"ח סעי' ח' ס"ק א'), ובשו"ת חקרי לב (או"ח ח"ב סי' צ"ג, ועיין שם או"ח ח"א סי' ס"ב), ובשו"ת נשמת שבת (שם סי' תע"ט), שהוכיחו מסוגיא זו דמותר לקרב תינוק אצל איסור, אע"פ שמקרבו שם כדי שיעשה האיסור, כל זמן שאינו מצוה להתינוק, ואין התינוק עושה על דעתו, ולא התנו שום תנאים בזה.

ואין להקשות מדברי השו"ע הרב (או"ח סי' תרט"ז סעי' ד') שכתב וז"ל, כל זה בקטן שלא הגיע לחינוך מצות עינוי, אבל אם הגיע לחינוך אסור להאכילו ולהשקותו ולסוכו ולרחצו בידים ועל דרך שנתבאר, ואם הוא מעצמו עושה אחד מדברים אלו אין צריך למחות בידו, חוץ מאביו שצריך למחות בידו ולחנך את בנו במצות, אבל אמו אינה מצווה על כך,

דבדאי דאסור לספות לקטן שאינו בר הבנה מאכלות אסורות וכמפורש כנ"ל בכל הפוסקים, ועיינתי בקצות השלחן ולא כתב דבר כזה, רק פלפל שם בענין להניק לקטן אי יש בה איסור או לא, וכתב דאפי' להסוברים דאין בה איסור יש בה משום טומטום הלב, אבל זה ודאי דבדבר איסור אסור לספות אפילו בלי טומטום הלב, ואין שום חולק על זה.

ולא מצינו שום היתר כללי בספייה, רק מצינו היתר לצורך הקטן באיסור דרבנן עפ"י מש"כ בשו"ת רעק"א (מובא במשנ"ב סי' שמ"ג ביה"ל ד"ה מדברי סופרים) לסמוך על הרשב"א לספות לקטן איסור דרבנן לצורך הקטן, ועי' בשו"ת הראנ"ח (סי' קי"ב) דבאיסור דרבנן יש להקל דבקטן שאין בו חיוב חינוך אין בו איסור ספייה בידים, עכ"פ כשהוא לצורך הקטן, עיין שם באריכות. אבל עיין בשו"ת נשמת שבת (ח"ז סי' תס"ו, תע"ז, תצ"ז, ועוד) דרק בשעת הדחק וצורך גדול יש לסמוך על הרשב"א.

דמותר להעמיד תינוק אצל האיסור וא"צ להפרישו בשעושה כן מעצמו

(ב) ועוד כתב הרב הכותב שליט"א (בדף קנ"א-קנ"ב) דיש להתיר להעמיד תינוק אצל כפתור כדי שיבין מעצמו להדליקו או לכבותו, אבל כתב דזה דבר פשוט דזה רק כשאין נכרי וכשהוא לצורך ובאקראי, ולענ"ד דזה מותר גם בלי תנאים אלו וכמו שאבאר.

דנהגו בגמ' (יבמות דף קי"ג:) איתא, רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברשות הרבים בשבתא, אתא לקמיה דרבי פדת, אמר ליה זיל דבר טלי וטליא וליטיילו התם, דאי משכחי להו מייתי להו, אלמא קסבר קטן

אבל כאן אינו מצוה על זה, רק שמעמידה אצל הגוי, והגוי יאכילנה דברים אסורים ויצוה לה לעשות בשבת ויום טוב, הוי רק כמעמידה אצל האיסור, ומעמיד אצל האיסור כתב הרשב"א ביבמות דף קי"ד (ע"א ד"ה רבי יוחנן) דלא מיקרי ספי לה בידים, בזה צדקת, ולזה הסכים גם אדמו"ר הגאון זצ"ל בתשובה הנ"ל (שו"ת חת"ס המובא לעיל). עכ"ל.

**ובן** כתב עוד (שם), וז"ל, מכל מקום לדינא אפשר לומר דקיימא לן דמותר להעמיד את הקטן על דבר איסור, והעמדה אצל איסור לא חשיב למיספי בידים, דבזה יש ליישב דברי השלחן ערוך ביורה דעה סימן קפ"א סעיף ה' שכתב הרמ"א דקטן מותר לו להיות ניקף מן הגוי, והובא בספר פתחי תשובה (י"ד שם ס"ק ב') בשם תשובת בית אפרים (י"ד סי' ס"ב) לתמוה דממה נפשך, אם הקטן עושה כן בעצמו שהולך לגוי, פשיטא, דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, ואם רצונו לומר שישאל מותר לומר לגוי שיקיפנו, זה בוודאי אסור דאמירה לגוי אסור בכל דבר שאסור לו לעשות, עיין שם, וספר בית אפרים איננו בידי, ועל פי הנ"ל יש לומר דמיירי במעמידו אצל הגוי ואינו מצווה להקיפו אלא שהוא יודע שהגוי יקיפנו, ובזה אין איסור משום אמירה לגוי, דאצל גוי לא אמרינן פסיק רישא אסור, וכמו שכתב המגן אברהם בסימן רנ"ג בס"ק י"ח, ולכך אין איסור [וכו']. ועל כל פנים לפי הנ"ל מבואר דאי ברור לן דבכהאי גוונא לא חשיב למיספי, היה נראה להתיר, ואדמו"ר הגאון זצ"ל הסכים דלהעמידו אצל איסור לא חשיב כלמיספי [וכו']. עכ"ל. ועי' לקמן.

אבל מכל מקום אסור לה ליתן לפניו לאכול, דהרי זה כאילו מאכילתו בידים, עכ"ל, ויוצא מזה דאע"פ שאינו נותן בידיו ממש, אלא נותן לפניו, הו"ל כאילו מאכילתו בידים. וכן כתב כהשו"ע הרב בשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' ר') וז"ל, ולולי דמסתפינא הוה אמינא דכל כה"ג שמניחין את המאכל לפניו והם נוטלים ואוכלים לא מיקרי ספי ליה בידים דבש"ס יבמות קי"ד ע"א, אלא הושטה מיקרי [וכו']. אלא דמכל דברי הפוסקים והמפרשים ולחם משנה ומשנה למלך סוף הל' מאכלות אסורות (פי"ז הל' כ"ז) לא משמע הכי למעיין בדבריהם. עכ"ל, עיי"ש באריכות.

**ואם** כן הרי נתבאר דאסור ליתן המאכל או האיסור לפניו, אע"פ שאינו מושיט בידיו ממש, ואם כן מה היתר להעמיד התינוק אצל האיסור, דהנה החילוק פשוט דשם מיירי שמושיט האיסור לפניו, דהיינו שמקרב האיסור אצלו, וזה אסור מדין ספיה כנותן בידי, אבל כשמקרב הקטן אצל האיסור, ואינו מושיט או מקרב לו האיסור, ואינו אפילו מרמוז לו וכ"ש שאינו אומר לו שיעשה שום דבר בחפץ האסור, רק הקטן מעצמו רואה האיסור, ועושה האיסור שלא על דעת הגדול, אינו אסור מדין ספיה.

**שוב** מצאתי שכן כתב המהר"ם שיק (ח"א או"ח סי' קס"ג) בתשובה לבנו, וז"ל, אמנם עוד כתבת טעם שני, משום דאיכא למימר דכל כהאי גוונא שאין האב מאכילה ואינו נותן האיסור בידה, וגם אינו מצוה להגוי להאכילה איסור או שתעשה מלאכה בשבת, דאז אפשר דמיתסר משום אמירה לגוי דקיימא לן (רמב"ם פרק ה' הלכה א' מהל' שבת) דהוי שבות,

דברי הרמ"א והמ"א שבסי' ש"א הנ"ל (הובא לעיל אות א'). ובאמת דהיה לו להקשות עוד יותר דהשו"ע גופא כתב כהמ"א לעיל בסי' ש"א וכנ"ל. אבל באמת דלא קשה מידי, דשי' השו"ע הרב דליתן לו בידיו בגד שארוג בו זוג המקשקש, הוי כלייתן המאכל לתוך פיו, דגם בנתינתו לתוך פיו עדיין לא הכריחו לשבור העוגה בשיניו, אבל הנתינה לתוך פיו הוי כבר ספיה אפילו בשאר איסורים, הוא הדין לגבי זוג המקשקש, הוי הנתינה בידיו כנתינת לתוך פיו גבי עוגה שכתוב עליה אותיות, ועי' בשו"ת נשמת שבת (ח"ו סי' תע"ז). ועי' לקמן.

**ועתה** נבא לחילוקו של השו"ע הרב, דהנה בשו"ע הרב (סי' תר"מ סעי' ד')

כתב וז"ל, אף על פי שהקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, מכל מקום אם הוא אוכל וישן חוץ לסוכה אין צריכין למחות בידו ולגעור בו, כמ"ש בסי' שמ"ג, אבל אביו חייב לגעור בו ולמחות בידו ולהכניסו לתוך הסוכה כדי לחנכו במצות, אבל אמו אינה חייבת לחנכו במצות והרי היא אצלו כשאר כל אדם ומותר לה ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה, אף על פי שידוע שבודאי לא יכנס לסוכה לאכול אלא יאכל במקום שנתנה לפניו, אין בכך כלום כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה, עכ"ל, ובשו"ת נשמת שבת (שם) כתב להוכיח מזה דמותר להושיט האיסור לפניו. ולענ"ד דאין ראיה משם, דשם אין המאכל אסור לא משום איסור על עצם המאכל, וגם אינו זמן איסור, וא"כ אין איסור לתתו אפילו בידי התינוק לשי' השו"ע הרב (סי' שמ"ג סעי' י').

**ואפילו** להחולקים על חילוק השו"ע הרב ואין מחלקים בין מאכלות

**ועי'** במלא הרועים (אות ק') ערך קטן אוכל נבילות [הראשון] או"ק ח', ובהגהות עמ"ס שבת דף צ':) ובשו"ת חקרי לב (או"ח ח"ב סי' צ"ג) ובשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח סי' ל"ז) ובזר זהב (שם) ובספר חנוך לנער (פרק ו' סעי' ג' והערה י"א) ובשו"ת נשמת שבת (שם) שהשוו בין לקרב האיסור לפניו לבין לקרב התינוק אצל האיסור, ולפי הנתבאר יש לחלק בין הדברים, ואין להוכיח מסוגיא דיבמות הנ"ל רק להתיר לקרב התינוק אצל האיסור, ולא לאידך גיסא. ועי' לקמן.

**עכ"פ** מבואר שפיר דמותר להעמידו אצל האיסור כדי שיכין מעצמו לעשות האיסור, וזה אפילו כשאין נכרי ואינו לצורך ואפילו שלא באקראי.

החילוק בין ליתן בידי התינוק דבר שאסור בעצם לבין דבר שיש בו רק איסור צדדי (ג) והנה בדף קנ"א הביא הרב הכותב שליט"א מה שכתב בשו"ע הרב (סי' שמ"ג סעי' י') וז"ל, וכל זה באיסורי מאכלות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם, אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת כמ"ש בסי' ש"מ, אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו אין צריך להפרישו כמו שנתבאר למעלה, רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק, עכ"ל, והרב הכותב שם טרח להבין דבריו בזה, ואענה גם אני חלקי בביאור דבריו.

**וקודם** אקדים מה שתמה בספר תהלה לדוד (סי' שמ"ג אות ב') על דברי השו"ע הרב, דאע"פ שיישב הסתירה מסי' ש"מ לסי' שמ"ג אבל עדיין לא יישב בזה

דבר היתר ורק אסור לאוכלו חוץ לסוכה, לבין ליתן אוכל ביום כיפור, וכ"ש בנותן נבילה, דאסור אפילו ליתן לפניו, דעצם המאכל הוי דבר איסור. והוא הדין בעוגה שכתוב עליה אותיות, עצם המאכל הוי דבר היתר, רק אסור לשבור האותיות שעליו בשבת, וא"כ בזה שנותן לו העוגה אינו מקרב איסור לו, דהלא נותן לו דבר היתר, והוי לכל היותר כמקרב התינוק אל האיסור, שנתבאר לעיל דשרי.

**ועכשיו** מובן יותר מה שביארנו לעיל לתרץ קושיית התהלה לדוד

(אור"ח סי' שמ"ג אות ב') על השו"ע הרב (אור"ח סי' שמ"ג סעי' י') שחילק בין מאכלות אסורות שאסור ליתן אפילו בידיו לבין מאכל היתר שאסור לאכול מחמת איסור צדדי, כגון לאכול עוגה שכתוב עליה אותיות שאסור רק בנותן לתוך פיו, והקשה מהמ"א (סי' ש"א ס"ק ל"ה) שאסור ליתן בידיו בגד שארוג בו זוג המקשקש, אע"פ שאינו מאכל אסור, ועכשיו א"ש טפי, דאין החילוק בין מאכלות אסורות לבין שאר איסורים, אלא דהחילוק בין דבר שבעצם אסור עכשיו, לדבר שבעצם מותר רק יש איסור צדדי שתלוי בו, וזוג המקשקש הוי בעצם דבר איסור בשבת, כדנתבאר לעיל אות א', משאין כן עוגה שכתוב עליה אותיות הוי בעצם דבר היתר, רק דאסור לאוכלו מחמת שישבר האותיות שכתובים עליה, ואז אסור רק כשנותן לתוך פיו, ודו"ק.

**ובן** מיושב בזה קושיית השו"ת חקרי לב (אור"ח ח"א סי' ס"ב) שהקשה על המ"א (סי' ש"מ ס"ק ה') שהתיר ליתן עוגה שכתוב עליה אותיות בשבת לתינוק, דמהיכי תיתי להתיר ליתן בידיו, והלא הוי ספייה בידים, עיין שם, ובהנ"ל מיושב שפיר.

אסורות לשאר איסורים ג"כ אין ראייה, דבזה אפילו בידים מותר ליתן לו, דאינו נותן לו שום איסור, דאין אסור לאוכלו, רק דהמקום הוא מקום אסור באכילה בסוכות, והלא המקום לא נתן לו, רק המאכל, ואפילו המאכל שנתן לו לא צוה לו לאוכלו באותו מקום, וזה לא הוי ספיית איסור. וכן מדויק במשנ"ב (סי' תר"מ ס"ק ה' ושעה"צ ס"ק ח') שכתב דאסור ליתן לתוך פיו אבל מותר ליתן לפניו, ומשמע דמש"כ דמותר ליתן לפניו היינו אפילו בידיו, דהלא אסור רק ליתן לתוך פיו, ודו"ק.

**שוב** ראיתי דכן מבואר בהדיא במ"א (סי' תרט"ז ס"ק ב') וז"ל, ומ"מ נ"ל דלא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור, והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו, עסי' שמ"ג, ועוד דהתם הוי מ"ע, עסי' רס"ט. עכ"ל. ועי' מחצית השקל (סי' תר"מ על המ"א ס"ק ג'), ובמ"א (סי' רס"ט ס"ק א').

**ונראה** דזהו מקור השו"ע הרב (אור"ח סי' שמ"ג סעי' י' הנ"ל) לחלק בין מאכלות אסורות מחמת עצמן או מחמת הזמן, לבין מאכל האסור לאכול מחמת איסור צדדי, כגון לאכול בשבת עוגה שכתוב עליה אותיות, ועי' בשו"ת נשמת שבת (שם סי' תע"ז) שתמה מהו החילוק ביניהם, ולפי הנתבאר נראה דמקור השו"ע הרב מהמ"א (סי' תרט"ז ס"ק ב') שמחלק בין ליתן אוכל חוץ לסוכה דאסור רק כשנותן לתוך פיו, דעצם המאכל הוי

[ועי' בשו"ת ממעמקים (ח"א סי' ד') שהאריך בזה בשם הב"ח דליתן דבר היתר לפניו שלא בשעת עשיית איסור מותר אע"פ שיעשה עמו איסור, ואין בו איסור לפני עור, ועיי"ש שהביא מהרבה פוסקים דעכ"פ אין בו איסור דרבנן של מסייע, ולפי"ז י"ל דגם ספיי" אין בו].

**שוב** ראיתי בריטב"א (עירובין דף ל' ע"ב, הובא בחת"ס שבת דף קכ"ח ע"א ד"ה בטבל) וברשב"א (יבמות דף ק"ד ע"א) משמע דביום כיפור כיון דהמאכל הוא של היתר ורק הזמן הוא זמן של איסור אינו חפצא דאיסורא, משא"כ בטבל דגם המאכל הוא של איסור דהוי חפצא דאיסורא [ועי' בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' פ"ג דף צ"ו ע"ג ד"ה ולכאורה) שכתב ג"כ דיום כיפור הוי רק איסור על הגברא ולא החפצא כיון דאסור רק מחמת הזמן], וכן מוכח מתוספות (שבת דף י"ב ע"ב ד"ה רבי נתן) עיין שם. [ומה שכתבו הריטב"א והחת"ס דדוחק לחלק כן, כוונתם דדוחק לומר דמותר ליתן טבל לקטן כמו ביום כיפור ואעפ"כ אין מערבין בטבל כיון דהוי חפצא דאיסורא, אבל בעצם החילוק בין יום כיפור דלא הוי חפצא דאיסורא דאסור רק מחמת הזמן לבין טבל דהוי חפצא דאיסורא נראה שמסכימים להרשב"א].

**ולפי** זה צריך לומר דמש"כ המ"א (סי' תרט"ז ס"ק ב') דהוי כמאכילו נבילות, אין כוונתו ממש לומר דהוי חפצא דאיסורא כנבילות, רק דכמו נבילות אסור לאכול עצם המאכל דעצם המאכל אסור כמו כן ביום כיפור עצם המאכל אסור מחמת הזמן, מה שאין כן עוגה שכתוב עליה עליה דעצם המאכל מותר אפילו מחמת הזמן רק שיש איסור צדדי מחמת האותיות.

**ואין** הכי נמי לגבי עירוב וקטן שאין מחנכין לשעות יהיה יום כיפור קיל יותר, דיום כיפור הוי כמאכילו נבילות אבל אינו חפצא דאיסורא ממש, משא"כ טבל דהוי חפצא דאיסורא ממש. ובה א"ת שפיר דאין סתירה בין דברי המ"א (סי' רס"ט ס"ק א') דלקטן שאין מחנכין לשעות מותר לספות בידים ביום כיפור, למה שכתב המ"א (סי' תרט"ז ס"ק ב') דלקטן שמחנכין לשעות הוי כמאכילו נבילות, דכיון דאינו חפצא דאיסורא ממש ורק כמאכילו נבילות, תלוי אי מחנכין אותו לשעות, משא"כ בנבילות ממש דבכל ענין אסור דהוי חפצא דאיסורא ממש. וכן מבואר ממה שכתב בספר אור שמח (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ז), עיין שם.

**עכ"פ** יוצא מהנתבאר לעיל דאסור להושיט איסור לפני התינוק, אבל מותר לקרב התינוק אצל האיסור, וכן מותר ליתן לו דבר היתר בידו אע"פ שאפשר שיעשה עמו איסור.

**שוב** מצאתי שבשו"ת חתם סופר (או"ח ח"א סי' פ"ג) כתב באריכות כדרך הנ"ל, וז"ל, ומ"מ נ"ל דוקא להניק דמצווה להדיא להניקו, אבל למסרו לגוי ויאכילהו וישקהו ואינו אומר לו להאכילו דברים האסורים שרי לכ"ע, וכ"כ להדיא חי' הרשב"א ביבמות (דף ק"ד. ד"ה רבי יוחנן) דאפשר דמותר להעמידו אצל נבילה כדי שיטול ויאכל דומיא דעובדא דר' יצחק דאירכס ל' [וכו']. והשתא הנהו מפתחות דר' יצחק דאידברי טלי וטליתא להתם שלא על דעתו כי אם על דעת עצמם ולהנאתם וליכא שום איסור כי אינו מצווה על שבייתם, וכ"כ מג"א סי' שס"ב ס"ק ט"ו, ועיין ט"ז סי' שמ"ו סוף ס"ק וי"ו. עכ"ל. יוצא מדבריו דכשאינו מקרב



וזהו מה שמסיים החת"ס (שם) וז"ל, מ"מ בהא סלקינן דלרוב הפוסקים משמע בפשיטות דבמה שמעמידו אצל נכרים אינו כמאכילו בידים, וכן כתב רי"ז סוף ח"א אלא שהצריך שיהיה קצת חולה כמ"ש מג"א (סי' שמ"ג ס"ק ג') בשמו, אבל בנוסחא שלפנינו כתב בשם הרמ"ה וז"ל, אין למחות בגויות המאכילות אותו נבילות, אבל אין לומר לגוי להאכילו דבר איסור וכו', עכ"ל, והכא נמי בנדון שלפנינו אין אומר דבר אלא שמשכירו לרפאותו ולזונו ובמה שירצה, וה"ל כמעמיד אצל נבילה, או כנותן לו ערב שבת עם חשיכה, אף על פי שודאי ילך בשבת ויוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים וד' אמות ברשות הרבים, מ"מ שרי אי לא עביד על דעת אביו, א"כ הכי שרי, ובתנאי שכשיגיע לבן י"ג שנים ויום א' יוציאוהו משם עכ"פ, זה נלע"ד מעיקר הדין. עכ"ל.

**ועי'** בשו"ת מהר"ם שיק (ח"א או"ח סי' קס"ג) שהקשה על החת"ס (שם) וז"ל, אם אמנם שאני בחידושי שם (כלל א' דין ג') כתבתי שנראה לי דמהש"ס בשבת דף צ' ע"ב דלתנא קמא אין מצניעין חגב חי טמא דילמא אכיל ליה, ופרש"י (ד"ה דילמא) דאסור דהוי כמו למיספי בידים. אף על גב דחי בוודאי לא אכיל ליה, אלא דילמא מיית. מוכח לכאורה דאפילו להעמיד אסור, דכיון דבשעה שהוא חי עדיין אין חשש אכילה אלא אם כן מת לבסוף, אם כן הוי ליה כמו נתנו מערב שבת ואחר כך נעשה שבת דלא חשבינן זה כספי ליה בידים, וכמו שכתב הרב המגיד פרק כ' משבת (הלכה ד') וביארו מן זצ"ל בתשובה שם, וכל שכן דהא אכתי היה לן לומר דמצניעין אותו לקטן כדי להעמידו לפניו. אלא וודאי מוכח מהסוגיא שם דגם

האיסור להתינוק שרי, אע"פ שמקרב התינוק אצל האיסור, כל שאין התינוק עושה האיסור על דעתו.

**ואח"כ** כתב (שם) גבי סוגיא דר"פ מי שהחשיך (שבת דף קנ"ג:) וז"ל, ואמנם דעת הרב המגיד בהרמב"ם דבשעושה רק על דעת אביו ואינו מחמר אחריו ממש ליכא לאו דמחמר, ומש"ה נהי דבשבת אסור להניחו עליו משום לא תאכילום, מ"מ כשמניחו עליו ערב שבת סמוך לחשיכה אף על גב דהוי ליה כמעמידו סמוך לנבלה ממש מ"מ אין בכך כלום, ובשבת אף על גב שרואהו עומד לפוש וחוזר ועוקר והולך אין צריך להפרישו, ורשב"א נמי לא פליג אלא משום דה"ל עשה על דעת אביו אבל בלאו הכי לא איכפת, אף על גב דהוי ל' כמעמידו אצל נבלה ויודע בודאי שיאכל, שהרי נותנו עליו סמוך לחשיכה ממש, מ"מ מותר [וכו']. עכ"ל.

**יוצא** ג"כ מדבריו כנ"ל, דאע"פ דכשמניחו עליו בשבת כשעומד לילך, דאסור דהוי כמאכילו בפיו כיון שמניחו עליו כשעומד לילך, אעפ"כ במניחו עליו ערב שבת שרי, דאז אינו כמאכילו בפיו כיון דאינו אסור אז להוליכו, רק דאע"פ שאינו מקרב איסור אצלו ה' להם לאסור כיון שמניחו עליו ערב שבת סמוך לזמן איסור, והוי כמקרבו אל האיסור, וכמעמידו אצל נבילה, אלא דמוכח מזה דסברי דמותר ליתן עליו דבר היתר אע"פ שיבא לעשות עמו איסור, דלכל היתר הוי כמקרבו אל האיסור, ומותר לקרב התינוק אל האיסור. ועי' בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א סי' ס"ב) שג"כ מסכים דבנותנו עליו ערב שבת אין בו משום ספי ל' איסור בידים, עיי"ש.

דף צ: גבי ר"י אומר אף המוציא חגב חי טמא וכו', דפריך בגמ', ות"ק אמאי לא מחייב בהא, ומשני שאין מצניעין אותו לקטן, דילמא מיית ואכיל ליה. ופרש"י, ואפילו למאן דאמר קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, מודה הוא דלא יהבינן ליה בידים, ע"כ. ולא ירדתי לסוף דעתו, דהא אמרינן בפרק חרש דבר טלי וטלייתא וכו', אף על גב דמודה הוא דלא ספינן ליה בידים, כ"ש הכא שאינו נותנו בידו אלא בעודנו חי. ועיין עוד סוף פרק כל כתבי (שבת דף ק"כ:), דלרבנן עושים מחיצה בכל הכלים אפילו חדשים מלאים מים, ולא מיקרי גורם כיבוי, כדאיתא בסוף פרק כירה, וצ"ע. עכ"ל. וכעין זה הקשה במלא הרועים (אורח ק' ערך קטן אוכל נבילות [הראשון] אור"ק ח', ובהגהות עמ"ס שבת דף צ:), ועי' בשו"ת חקרי לב (אור"ח ח"א סי' ס"ב).

והנה, לפי מה שביארתי אתי שפיר ומיושב קושייתם, דבנותן לו חגב חי נותן לו דבר שאסור בעצם כנבילה, ואע"פ שעכשיו לא יבא לאוכלו כיון דעדיין חי, וגם אינו גורם לו לאוכלו, עדיין הוא כמקרב האיסור אצל התינוק דאסור משום ספיה, משא"כ במעשה דרב יצחק בר ביסנא (יבמות דף קי"ד). שמירי שמקרב התינוק אצל האיסור דשרי כנ"ל. ועיין בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' פ"ב).

[ועוד יש להוסיף, דאע"פ שעכשיו החגב עדיין חי ואינו עומד עדיין לאכילה, אבל כיון שעומד למות הוא כאילו מת כבר. ואתן קצת רמז לדבר, דבר שעומד להיות כאילו נעשה כבר, דעי' ברש"י (משפטים כ"א י"ב) בהתורה כתב מכה "איש", לומר דחייב רק על מכה קטן הראוי להיות איש ולא על נפל, והנה

להעמידו אצל איסור חשיב כספי ליה. ואפילו לרבי יהודה אמרינן שם דמתיר רק משום דאי מיית מספד ספיד ליה, אבל לולא זאת גם לרבי יהודה הא חשיב כלמיספי, וקשיא על הרשב"א הנ"ל. ושם בחידושי כתבתי שבאמת להרשב"א הסוגיות חלוקות, וזה דוחק. ויותר יש לומר דבאמת הסוגיא התם לפי מה שכתב מרן זצ"ל בתשובה קאי לרבי שמעון, ולרבי שמעון סבירא לן קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו. וגם זה דוחק. עכ"ל. וכעין זה הקשה בשו"ת חקרי לב (אור"ח ח"א סי' ס"ב), עיי"ש.

ולפי הנתבאר לעיל דהמ"א (סי' תרט"ז ס"ק ב') והשו"ע הרב (אור"ח סי' שמ"ג סעי' י') מחלקין בין דבר שאסור בעצם והוי כנבילה, לבין דבר היתר שיכול לבא לעשות עמו איסור צדדי, מיושב שפיר קו' המהר"ם שיק, דהחת"ס הנ"ל מירי במניח עליו דבר היתר בזמן היתר, ורק שכיון שהוא סמוך לערב יבא לידי כך שיעשה איסור, וזה הוי כמעמידו אצל נבילה דשרי, וכנותן לו עוגה של היתר שכתוב עליה אותיות, אבל בנותן לו חגב חי, נותן לו דבר שאסור בעצם כנבילה, ואע"פ שעכשיו לא יבא לאוכלו כיון דעדיין חי, עדיין הוי כמקרב האיסור אצל התינוק דאסור, ולא כמקרב התינוק אצל האיסור דשרי. ועי' בשו"ת נשמת שבת (שם) מה שתמה על החת"ס (שם), ולפי דברינו אתי שפיר. ועי' לעיל שהבאתי דלדינא גם המהר"ם שיק (שם) מצדד להתיר כהחת"ס הנ"ל.

ובהנ"ל מיושב נמי מה שהקשה בשו"ת קול אליהו (ח"א אור"ח סי' ל"ו) וז"ל, ודרך אגב ראיתי להביא פה מאי דקשיא לי בדברי רש"י סוף פרק ר"ע (שבת

לחלק גם באופן אחר, עי' בשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' י"ב) שכתב וז"ל, ומה שכתב הדר"ג לישב קו' המ"ל על הרשב"א משבת שם, דהא דפריך בגמ' א"ה אפילו טהור נמי, אין הכוונה משום האיסור, אלא משום דאכילת חי הוה דבר מאוס וממילא אין דרך ליתן לתינוק לשחוק בו שמא יאכלנו, הוא דבר נכון, והנה אנכי ישבתי ג"כ כעין זה, דהנה בהא דאמר בגמ' טמא לא דלמא מיית ואכיל ליה, ופרש"י משום דלא ספינן ליה איסור בידים, לכאורה צע"ג לומר דבכה"ג שנותן לתינוק לשחוק בו הוי כאילו ספי ליה בידים משום דלמא מיית ואכיל ליה, ועי' במרכבת המשנה פ' י"ח מהל' שבת הי"ח, ע"ש, ועוד צע"ג דלפמ"ש"כ הרשב"א בחי' פ' חרש שם, ז"ל, א"צ אפשר דמעמידין אותו סמוך לנבילה כדי שישלח ידו ויאכל דומיא דעובדא דר' יצחק בר ביסנא, ע"ש, ולפ"ז קשה הא אכתי חזי להצניע חגב טמא לתינוק להעמיד התינוק אצל החגב סמוך לו כדי שישלח ידו ויאחז בו מעצמו לשחוק בו, דכן דרך הקטן לאחוז בידו כל דבר שרואה לשחוק בו, וא"כ מה בכך שאסור ליתן לתוך ידו של תינוק מ"מ הא חזי כנ"ל, וכן לפמ"ש"כ הסמ"ג הביאו היש"ש בפ' חרש (אות ח') דמותר לומר לעכו"ם ליתן לתינוק איסור אפילו איסור דאורייתא, ועי' בשו"ת חתם סופר או"ח סי' פ"ג, א"כ אכתי חזי להצניע לתינוק לשחוק בו למסור לו ע"י עובד כוכבים.

ולבן נראה לפרש הגמ' דלא מיירי מנידון איסור כלל, דאפ"ל דבכה"ג שנותן לתינוק לשחוק בו לא הוי כמו דספי ליה בידים, אלא מכיון דאסור מה"ת לספות לקטן איסור בידים אף דאין מצווין להפרישו, מ"מ ישראל קדושים הן ומפרישין בניהן הקטנים מאכילת איסורין,

אע"פ דמיירי מקטן הראוי להיות איש קוראו הכתוב איש. והוא הדין בנידור"ד, אע"פ שהחגב עדיין חי, כיון שעומד למות ויאכל דבר שאסור בעצם כנבילה, הוי כאילו מת כבר ועומד עדיין לאכילה. ואע"פ שיש לחלק בין הנידונים, ועוד די"ל דאף בלא זה אסור אע"פ שעדיין חי, כיון שהוא דבר שאסור בעצם כנבילה, מ"מ לא מנעתי לכתוב הוספה זו משום יגדיל תורה ויאדיר.

ועי' בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א סי' ס"ב, וח"ב סי' צ"ג) ובשו"ת נשמת שבת (ח"ז סי' תע"ז) שתמהו על הריא"ז (הובא בשלטי הגבורים ריש פרק מי שהחשיך) והב"ח (או"ח סי' רס"ו) איך התירו ליתן חפץ ליד קטן אע"פ שדרכו להוציאו, והלא הוי ספי בידים, ולדברינו י"ל דהריא"ז והב"ח סברי דכיון דהחפץ הוי חפץ של היתר, הוי כמו נתינת אוכל חוץ לקטן, דכמו התם אין הכרח שיאכל המאכל של היתר חוץ לסוכה, כמו"כ הכי אין הכרח שיוציא החפץ לחוץ.

שו"ר כע"ז בשו"ת נשמת שבת (ח"ז סוף סי' תצ"א) בשם חכ"א, עיי"ש, רק דשם כתב כן כשהנותן אינו רוצה בדוקא שיוציאו, וגם מסופק אם יש לומר כן כשעומד ממש לצאת, משא"כ כאן שנותן לו שיוציאו ועומד לצאת, אבל י"ל דשיטת הריא"ז והב"ח דגם בכהאי גוונא כיון דהחפץ אינו חפצא דאיסורא כנבילה, וגם אינו מצווהו בהדיא להוציאו, ואין הכרח שיוציאו, שרי ליתן לו.

דיש לחלק גם באופן אחר דרך מאכלות אסורות אסור משום טומטום

ד) ולענין סתירת המגן אברהם שהביא הרב הכותב שליט"א בדף ק"ב, והביא חילוק השו"ע הרב הנ"ל, יש להעיר דיש

ובל זה בנותן לו דבר היתר שיש חשש שיבא לעשות עמו איסור, אבל בנותן לו בידו התינוק, ואפילו נותן לפני התינוק ולא בידיו ממש, דבר איסור שאסור בעצם כנבילה, אסור משום איסור ספיה, כדנתבאר לעיל. ועיין לעיל שיישבתי הוכחת המלא הרועים (שם ושם) להחזיר גם לקרב האיסור, ורק לקרב התינוק אל האיסור שרי.

**ועי'** בשו"ת נשמת שבת (שם סי' תע"ז) שהבין בדברי הפרי יצחק (שם) שבכלל לא ס"ל להפרי יצחק דליתן בידו התינוק אפילו נבילה ממש אסור משום ספיה, ולפי הנתבאר הפרי יצחק לא מיירי בכחאי גוונא כלל, דמיירי רק בנותן דבר היתר שיכול לבא על ידו לידי איסור, אבל בדבר כעין נבילה ממש שפיר יש לומר דאסור אפילו ליתן לפני התינוק.

**ולפי'** הנתבאר א"ש הסוגיות ביבמות (דף ק"ג:) ושבת (דף ז:) וא"צ לחדש כבשו"ת שאילת דוד (יו"ד סי' י"ג), עיי"ש.

**דא"צ למנוע תינוק העושה איסור מעצמו בדרכי נועם**

**(ה)** עכ"פ יוצא מהנתבאר לעיל דאסור להושיט איסור לפני התינוק, אבל מותר לקרב התינוק אצל האיסור, ולפי זה מה שחידש הרב הכותב שליט"א בדף ק"ג בדרכי נועם איכא חיוב להפרישו כל שאינו בעל כורחו צ"ע, דהלא מותר לקרבו להאיסור בלי אמירה, כל שכן דאין צריך למונעו ולהפרישו, וכל הפוסקים הנ"ל לא משמע לחלק בין אקראי ללא אקראי, ולבין איכא נכרי וצורך לליכא נכרי וצורך. ומה שהוסיף השו"ע הרב 'בעל כורחו', יש לומר דכוונתו לאפוקי מה שכתב הכותב שליט"א כנ"ל דמעיקר הדין מותר ספיה, על זה הדגיש דבעל

ומכש"כ דנזהרין לגרום או לסייע לקטן על אכילת איסורין אף בגוונא דשרי מדינא, והיינו דס"ל לת"ק טמא לא דלמא מיית ואכיל ליה, ומשום דאין דרך להצניע לקטן דלמא מיית ואכיל ליה, ואף בדרך המותר כגון להעמיד הקטן אצל החגב, מ"מ העולם נמנעים אף בכה"ג. ולפ"ז מיושב קו' המ"ל על הרשב"א מהא דפריך בגמ' א"ה אפילו טהור נמי, ומשום דרך העולם להרחיק את בניהם מאכילת איסורין אף מאיסור דרבנן כנ"ל. עכ"ל.

**והנה** לפי דברי הפרי יצחק מיושב שפיר קושיית המהר"ם שיק (שם, הובא לעיל) גם באופן אחר, די"ל דאין הכי נמי דליתן חגב חי טמא דומה יותר לנותן משא על קטן ערב שבת סמוך לחשיכה, ולנותן לתינוק בשבת בידו עוגה שכתוב עליה אותיות, דגם בזה הוי החגב דבר היתר, דכל זמן שהוא חי ראוי רק לשחוק ולא לאכול, ומה שיש חשש דלמא מיית, הוי כנותן עליו משא סמוך לחשיכה דיש חשש שישאנו משחשיכה, ואין הכי נמי דגם בזה שרי מעיקר הדין, רק דישאל קדושים הן ומחמירין על עצמן יותר מכפי הדין, ועל דרך שכתבו החת"ס (שם בסוף התשובה) והמהר"ם שיק (שם בסוף התשובה) להחמיר אף בגוונא דשרי מעיקר הדין, עיין בדבריהם. ועיין כע"ז בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א סי' ס"ב).

**ועיין** במלא הרועים (אות ק' ערך קטן אוכל נבילות [הראשון] או"ק ח', ובהגהות עמ"ס שבת דף ז:) שמבאר בסוגיא דהמצניע (שבת דף ז:) כהפרי יצחק, ועיי"ש (בהגהותיו עמ"ס שבת שם) שיש לבאר כן גם בדברי רש"י, ולפי"ז יש ליישב קושיית השו"ת קול אליהו (הובא לעיל) בדרך זה גם כן.

**האמת** מלישנא דרש"י מכות (דף כ'): ד"ה במסייע מזמין שערות להקיף, משמע קצת שמזמין שערו קודם ההקפה, וביותר נשמע כן דהריטב"א ס"ל כך בכוונת רש"י ממה דהקשה על רש"י הנ"ל מההיא דביצה דמסייע אין בו ממש, ואם נפרש דדוקא בשעת גילוח ממש איירי ממילא ליכא קושיא מההיא דביצה, דהתם פותח עינו שישים הכוחל את הכוחל והוי רק הכנה קודם העבירה, ומה"ט נראה דהקדים הריטב"א לשון רש"י, משום דבפשוטו היה מקום לומר במזמין היינו בשעת גילוח ממש מטה ראשו שיהיה הגילוח טוב ביותר.

**אך** מ"מ לא אבין דמנ"ל זה, ומה"ת יהיה מעשה שקודם העבירה נקרא לאו שיש בו מעשה, וממ"ש התוס' שבועות (דף י"ז). ד"ה או א"צ וכו' ור"א דפליג עליה וכו' כיון דתחילת הלבישה ע"י מעשה, אין ראייה, דהתם התחלת העבירה היא במעשה, גם הך שמלוּבש בזה הוא במעשה שמתחילת לבישה נקרא מעשה כ"ז שמלוּבש בו, אבל הכא מה ענין הכנה שמזמין ראשו לכך לדונו למעשה כיון דאינו תחילת גילוח ולא תחילת עבירה, וכי נימא דאם ראשו וזקנו מעוטפת במלבוש והסיר מלבושו ממנו בכדי שישארו השערות מגולים ולא הטה ראשו כלל שיהיה נקרא מעשה, וצע"ג.

**והבי** משמע לישנא דהט"ז (יו"ד סי' קצ"ח ס"ק כ"א) במ"ש דא"א שלא תטה אצבעה, ולא נקט בפשוטו דבודאי בתחילה צריכה לפשוט אצבעה, אלא משמע דזה לא היה מעשה, אבל בשעת חיתוך הצפורן ג"כ היא מטה ומקרה אצבעה. עכ"ל.

כורחו א"צ למונעו אבל זה ודאי דאסור לספות לו ברצון, ודו"ק.

#### מבאר דאין איסור מסייע במעמיד תינוק אצל האיסור

(ו) ואין להקשות דלכאורה במה שמעמיד התינוק סמוך לאיסור הרי הוא מסייע לו לעשות האיסור, ומסייע שיש בו ממש אסור, וכמו שכתב בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' קל"ה, ועיי"ש סי' קל"ד) דבמסייע תינוק בסיוע שיש בו ממש אסור לשי' הט"ז (אור"ח סי' שכ"ח ס"ק א', יו"ד סי' קצ"ח ס"ק כ"א) ודעימיה. דנראה פשוט דבנידון דידן אין שום חשש משום מסייע, אע"פ שבלא זה שהוא היה מעמיד שם התינוק לא היה עושה האיסור, דאפילו למ"ד דמסייע אסור במלאכת שבת, ועכ"פ במסייע שיש בו ממש, זהו כשמסייע בעת המלאכה, אבל במעמיד שם התינוק ואח"כ עושה התינוק איסור, אין בזה שום חשש מסייע.

**שו"ר** כן בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' צ"ו), עיי"ש שדן במי שראוהו עדים יושב אצל ספר נכרי והספר גילח זקנו אם נפסל בעדות משום זה, וכתב וז"ל, אולם אף אם יחיבנא ליה זה דמהנמנע לישב זמן מה בלי נטיית ראש וזקן, מ"מ הא דרך המגלח בתער שמעביר פעם א' מלמעלה למטה, אח"כ מגביה התער ומעמידו במקום אחר, וכן עושה פעם אחר פעם, א"כ י"ל דהטה זקנו בין הפרקים לקרב זקנו להעמיד התער על מקום אחר, אבל בשעת גילוח ממש אפשר שאינו עושה מעשה, ואדרבא אפשר דחושש להטות ולנענע עצמו דאולי ימער התער ממקומו ע"י נענועיו ויזיק לחתוך בשרו, והנענוע של בין הפרקים י"ל דזה לא הוי יש בו מעשה, דבעידן עבירת לאו לא עביד מעשה.

**יוצא** מדבריו, דאם אינו מסייע בעת עשיית האיסור, אע"פ שממציאו למקום האיסור, אין בו איסור מסייע.

**ובן** כתב להוכיח כרעק"א בשו"ת אבני נזר (אבה"ע סי' קי"ט אות ע"ב) וז"ל, ועוד קשה לי מה שכתב כיון דתחילת קבלה ה' במעשה, הלא גם תחילה אין בו מעשה, ואף שפשטה ידה וקיבלה, הרי הפשטת היד ה' תחילה מעשה, אבל בעת הקבלה אינו עושה כלום, אלא בכל קידושין הפשטת היד לקבל הקידושין מעשה שניכר ממנה שחפיצה בקידושין, אבל הקבלה גופי' לא הוי מעשה, ואיך יועיל הקבלה שאחיותה החפץ אח"כ יחשב מעשה, הן אמת שרש"י במכות (דף כ: ד"ה מסייע) בהא דאמר רב אשי במסייע ודברי הכל, פירש"י שמזמין השערות אליו, תמה בתשו' רעק"א (מהדור"ק) סי' צ"ו דמה יועיל מעשה שקודם הגלוח, והוא ז"ל פירש לולי דברי רש"י שבשעת גילוח ממש מטה ראשו שיה' הגילוח טוב יותר, וכן מוכח מלשון הט"ז (יו"ד סי' קצ"ח ס"ק כ"א) עיין שם.

**ובריש** שבת (דף ג.) פשט העני את ידו ונתן לתוך ידו של בעה"ב או שנטל מתוכה והוציא, קרי הש"ס לפטורא דבעה"ב פטורא דלא עביד מעשה, אף שקירב היד אל העני, כדמוכח מקושיית התוס' (דף ג. ד"ה בבא דרישא) דיעבור בלפני עור, ואם לא קירב החפץ אליו הרי לא עשה כלום, ולא אמרו שעובר בלפני עור אלא המושיט כוס יין לנזיר כדכתיב לפני עור לא תתן, אבל אם ה' החפץ בידו מקודם שלא בכוונה לתתו לעני שברה"ר ובא עני ונטל מתוכה מהיכי תיתי שיעבור בלפני עור, וע"כ שהתוס' מפרשים בפשיטות שפשט ידו ומקרבה אל העני,

ואעפ"כ קרי לה הש"ס פטורא דלית בי' מעשה. עכ"ל.

**והנה** מה שנקט האבני נזר לפשיטות דבקידושין אין בו איסור מסייע דפשיטת יד האשה הוי קודם האיסור, עי' בשו"ת רב פעלים (יו"ד סי' ל"ה) שכנראה חולק על זה, שכתב וז"ל, ובהיותי עוסק בענין זה, האיר ה' את עיני, וראיתי בגמרא דקדושין דף נ"ט ע"א, דקאמר שאני נתינת מעות ליד האשה דכי מעשה דמי ע"ש, והנה באמת נתינת מעות הקדושין ליד האשה דמי לניקף וללבישת כלאים שמטה עצמו אליו, כן היא מטה ידה ומצדדת אותה לקבל קדושין מידו, והרי כאן מצינו דחשיב לזה מעשה, ורק קאמר דאינה מעשה גמורה ממש, ולהכי ר"י ור"ל קרו לה דיבור בלישנייהו, וכמ"ש רש"י ז"ל. ברם הא ק"ל במ"ש הרא"ש ז"ל וז"ל, לא בא אחר וקדשה וחזרה בה מהו, ה"ה דהוה מצי למבעי בדידה, אלא משום דמתניתין איירי בדידה שבא אחר וקדשה, מבניא ליה בדידה, אם לא בא אחר וקדשה, ועוד דריש לקיש הוה מודה ביה, דדוקא באשה קאמר משום דנתינת מעות לידה חשיב כמעשה להאי לישנא עכ"ל.

**והנה** לדבריו הראשונים קשיא, איך משהו מעשה שלו של נתינת המעות לידה, עם המעשה שלה שקבלה המעות בידה, דהא ודאי נתינתו חשיב מעשה גמור לגבי האי מעשה שלה, ועל כן י"ל בהא מודה רבי יוחנן, ולהכי לא בעי בהכי, ועל דבריו האחרונים יש להקשות ביותר, דלא די שלא הוה אותם, אלא דעשה הדבר להפך, דר"ל הוה מודה בהאי לרבי יוחנן, דאין מעשה שלו של הנתינה חשובה לכולם, ואיך יצויר זה דקבלתה המעות

שמושיב עצמו סמוך להספר נכרי, ורק במה שמעמיד זקנו באופן שיוכל להתגלח אח"כ.

**ועי'** בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' נ"ח אות ה-ד) שכתב וז"ל, והנה בגוף הדבר דפשיטא לך דגרמי בשבת פטור אף שחייב בנוזקין, אין כן דעת אבן העזר סימן שכ"ח, אלא דמה דחייב בנוזקין כל שכן דחייב בשבת [וכו']. אך דעתי אינו כן [וכו']. אך להבין הטעם מה נשתנה שבת מנוזקין, ולהסוברים (עי' תוס' ב"ב דף כ"ב:) גרמי קנסא ניחא, אך להרמב"ן וסייעתו דסוברין דגרמי דינא, צריך לומר דנוזקין סוף סוף הניזק ממונו ניזוק, ואפילו גרמא חייב דיניי שמים, אבל שבת הוא חובת הגוף, ואם המלאכה נעשית מאלי' בשבת והוא פעל זאת מערב שבת מותר לכתחילה, על כן אין חייב בגרמי, שכל שאינו כחו ממש אין בו חיוב של כלום [וכו'].

**וישבתי** בזה קושיית ר' עקיבא איגר ז"ל על המגן אברהם סימן תמ"ו (ס"ק א') שכתב לבער על ידי עכו"ם, והקשה ר' עקיבא איגר (בהגהותיו על השו"ע) דלא יקיים מצוות ביעור. ויישבתי דהא במריצה לפני כלבו קיים המצוה, כמו שפרש"י (דף ה:) בראש העמוד, וכן בגמרא (דף ל"ב.) בסוף העמוד, שאם ירצה הכהן מריצה לפני כלבו ולא חשיב שמבטל עשה דתשבתו, על כרחך דמה שכלב יאכלנו על ידי השלכתו חשיב כאילו הוא עושה, והטעם דסוף סוף החמץ מבוער, ואינו עובר עוד עליו, ודומה לנוזקין דמשום שאפי' ממילא ממונו ניזק על כן בגרמי חשיב כאילו הוא פעל זאת וחייב, הכא נמי כיון שסוף סוף החמץ נתבער אף הגורם חשיב כאילו ביער בידים, וכמו

בידה חשיבה מעשה לר"ל, ומעשה דבעל בנתינת המעות אינה כלום, וכעת צ"ע. עכ"ל. ומשמע בדבריו דפשיטת ידה הוי סיוע שיש בו ממש, דמצדדת ידה בעת נתינתו כדי לקבל הקידושין מידו, והוי כמצדד זקנו בעת הגילוח כדי שיהיה נוח לגלחו. ועי' לקמן.

**עכ"פ** יוצא מדברי הגרעק"א והאבני נזר דאין איסור משום מסייע בסיוע שקודם מעשה האיסור, ורק במסייע בשעת האיסור, והנה מה שרעק"א (שם) תמה על הריב"ן (מכות דף כ: ד"ה מסייע) והריטב"א (מכות שם ד"ה במסייע) דמשמע מדבריהם דגם באינו מסייע בעת האיסור אלא שמכינו להאיסור מקודם הוי מסייע, עי' בחזו"א (יו"ד סי' ע"ח) שמבאר דהריב"ן והריטב"א מודי דאין הסיוע בזה שמזמין עצמו קודם האיסור, ורק במה שמושיט לו זקנו ומסייע בשעת מעשה.

**ועיי"ש** בריטב"א (שם) בשם הר"מ, ובנקודות הכסף (יו"ד סי' קצ"ח אר"ק א'), ובחמד משה (על שו"ע או"ח סי' שכ"ח ס"ק א'), ועי' בשו"ת רב פעלים (יו"ד סי' ל"ה) בשם עוד פוסקים, דרק באיסור גילוח דגם הניקף מוזהר, הוי מסייע במעשה כל דהו, אבל בשאר איסורים אין מסייע בכגון הא, וא"כ אפי' נבאר בהריב"ן והריטב"א כרעק"א הנ"ל, י"ל דבשאר איסורים אין בזה שמכינו מקודם האיסור איסור מסייע.

**ועוד**, דיש לחלק בין מעמיד זקנו להתגלח, שמשם מכין עצמו להעבירה, דאז הוי להריב"ן והריטב"א מסייע לרעק"א, לבין מעמיד תינוק במקום שיכול להושיט ידו לאיסור, די"ל דבזה כו"ע מודי דאין בזה מסייע, ואפילו בהקפה י"ל דלא הי' בזה סיוע במה

לרעק"א דבשאר האיסורים שהן חובת הגוף אכן לא הוי בזה איסור מסייע, וכמו שכתב האבני נזר (אבה"ע סי' קי"ט אות ע"ב, הובא לעיל) גופא, ורק דבאיסורים כהקפה וביעור חפץ מיישב דגם בגרמא של קודם האיסור הוי מסייע שיש בו ממש.

**ועוד יש להעיר,** דמשמע בדברי האבני נזר (או"ח שם) שלמד בהריטב"א כהחזו"א (שם), דבשעת ההיקף הוא מנענע ומעמיד ראשו באופן שיהיה ניקל לגלחו, והמעין בדברי רעק"א גופא שהובא לעיל יראה דרעק"א למד דהריטב"א סובר דההכנה של קודם ההיקף די שיהיה מעשה, וכמו שכתב האבני נזר (אבה"ע סי' קי"ט אות ע"ב, הובא לעיל) גופא, נמצא דבאופן שרעק"א מייירי י"ל שגם האבני נזר יודה דלא הוי מעשה, ואפילו באיסור כהקפה, וגם חולק בזה האבני נזר על החזו"א (שם), דהחזו"א סובר דבזה שמנענע ראשו וכו' בשעת ההיקף נחשב למעשה אפילו בשאר איסורים, וכ"ש באיסור כהקפה שיש עליו לאו גם בלא מעשה, ומהאבני נזר משמע דאפילו במנענע ראשו בשעת ההיקף לא הוי מעשה רק באיסור כהקפה, ועכ"פ זה יוצא מבין שניהם דלא למדו בהריטב"א כרעק"א, אלא דמייירי במסייע בשעת מעשה האיסור.

**ועי' בשו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' ל"ה)** שבתחילת תשובתו נראה דלמד דמסייע הוי רק כשמסייע בשעת מעשה העבירה גם כן, ובהמשך תשובתו משמע שכן למד גם בתחילת דברי הריטב"א, ובמש"כ הריטב"א (שם) בשם הר"מ ביאר שם כעין דרך האבני נזר (או"ח שם), וסובר דלפי חילוק זה של הריטב"א בשם הר"ם אפילו כל הסיוע הוי קודם האיסור והכנה

שנחשב המעמיד גרמי, כן המריץ לפני כלבו, דאין חילוק בין מקרב הממון אל המזיק בין מקרב המזיק אל הדבר, כמו שכתבו התוס' בבא קמא (דף נ"ו.), ועל כן הוא הדין בשוכר גוי לבער באופן שהגוי ודאי יעשה הביעור, חשיב כאילו ביער בידים לענין העשה דתשכיתו.

**ובזה מיושב עוד דברי רש"י מכות (דף כ: ד"ה מסייע)** בהא דניקף לוקה אף דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, הכא במסייע, ופרש"י מזמין השערות למקיף, ותמוה, דאם כן הוא אינו עושה כלום, וכבר תמה בזה ר' עקיבא איגר ז"ל בתשו' (מהדו"ק) סימן צ"ו והעלה בצריך עיון גדול. אך לפי מה שכתבתי נכון מאוד, דודאי המקיף שכלי בידו והוא מקיף והולך, ובעודו מקיף הניקף מנענע בראשו שיהי' שערות סמוכים אליו ויהי' לו בנקל לגלח, ברי ההיקף, ואין חשש שמא לא יקיף, ודומה למוסר בנזיקין, דכיון שאף בלא מעשה הוא עובר בלאו דניקף, דומה לנזקין, שמשום שהניזק ממונו ניזוק חייב אף בגרמי, הכא נמי כיון דסוף סוף עובר בלאו אפילו בלא מעשה, שפיר חשיב מה שגרם כאילו עבר הלאו במעשיו, ודו"ק היטב. עכ"ל. וכן כתב בספרו אגלי טל (מלאכת טוחן סעי' י"ז ס"ק ל"ח אות כ"ה וכו'), עיי"ש.

**הנה,** לכאורה בדברי האבני נזר רק מיושב תמיהת רעק"א אם נאמר כהר"ם המובא בהריטב"א (מכות דף כ: ד"ה במסייע), דכיון דיש לאו על הניקף בלא מעשה, שפיר חשיב מה שגרם כאילו עבר הלאו במעשה, אבל מדברי הריטב"א (שם) משמע דבכל האיסורים סובר ג"כ דזה הוי בכלל מסייע, ורק דכתב דכ"ש להר"ם דמיושב. ונראה דהאבני נזר מסכים



והאיסור על עצם המעשה אף שאין בו מעשה בשעת האיסור, באלו האיסורים חולק על החזו"א וסובר דלהריטב"א אסור אפילו במסייע מקודם האיסור ורק עושה הכנה להאיסור, ונראה שנוקט כן להלכה.

**ונמצא** דבכל אופן חולק על האבני נזר (או"ח שם), דלהאבני נזר מקודם האיסור לעולם שרי, ובשעת האיסור אם הסיוע רק סיוע כל דהו, אפילו להריטב"א (שם) אסור רק באיסור שאסור בעצם אפילו בלא מעשה כאיסור הקפת הראש.

**ועי'** לעיל דרעק"א נקט להלכה דבכל האיסור אסור רק במסייע בשעת האיסור, אבל אין איסור מסייע מקודם, וכהחזו"א הנ"ל, [רק דבהכנה בהריטב"א חולק ולמד שהריטב"א מחמיר אפילו קודם האיסור, ותמה על זה].

**ונראה** דלדינא יש להחמיר כדברי הרב פעלים, דבשעת האיסור אסור אפילו סיוע כל דהו בכל האיסורים, דכן סברי רעק"א והחזו"א לדינא וכנ"ל, ועוד דעי' לעיל דדברי האבני נזר (שם) צ"ע, דלכאורה בדברי האבני נזר רק מיושב תמיהת רעק"א אם נאמר כהר"ם המובא בהריטב"א (שם), אבל מדברי הריטב"א (שם) משמע דבכל האיסורים סובר ג"כ דזהו סיוע בכלל מסייע, ורק דכתב דכ"ש להר"ם דא"ש, ועי' לעיל דהאבני נזר גופא כתב כרעק"א במקו"א.

**ובן** לענין קודם האיסור נראה להחמיר כמו שצייד הרב פעלים (שם), דבאיסורים שהן אסורים בעצם אפילו בלא עשיית מעשה בעת האיסור, אסור אפילו לסייע קודם האיסור ולהכין האיסור, עי' בדבריו שהאר"ן בכמה ראיות חזקות לדבריו, ועוד שגם רעק"א (שם) והאבני נזר (אבה"ע שם) הבינו כן בדברי הריב"ן

אל האיסור אסור, וכן מוכיח מכמה מקומות שבכה"ג שאינו חובת הגוף רק איסור בעצם אפילו בלא מעשה, כגון בהקפת הראש והזקן ובכל יראה בחמץ ובנזיקין, דמעשה כל דהו חשיב מסייע, ואפילו כל הסיוע הוי קודם האיסור והכנה אל האיסור, ואפילו היה שהות בין הסיוע לעצם ההעברה על האיסור, ומוכיח דבמסייע בעת מעשה האיסור, אסור בכל האיסורים אפילו בלא שהן רק חובת הגוף, ואפילו הסיוע סיוע כל דהו כממציא זקנו בעת שהמגלח מספר באופן שיהיה נוח לספר, עיי"ש באריכות. ועיי"ש שהביא בשם בנו לחלק בין סיוע שבלא סיוע זה לא הי' העבירה יכול להתקיים, לבין סיוע שהעבירה יכול להתקיים בלעדיו, ומשמע מדבריו שאינו מוכרח חילוק זה.

**ונראה** דהרב פעלים (שם) למד דהריטב"א (שם) בהחילוק בתחילת דבריו למד, דמה שמבואר דמה שמסייע ע"י מה שמצדד זקנו הוי מעשה, היינו בשעת הגילוח, דהיינו בשעת מעשה האיסור, ובמש"כ הריטב"א (שם) אח"כ בשם הר"ם דכיון שיש לאו על הניקף אפילו בלא מעשה שאני, למד דהסיוע כל דהו אסור משום מסייע אפילו קודם האיסור באיסורים אלו שאסורים בעצם, עיין היטב בדבריו דיוצא כן.

**עכ"פ** יוצא דשית הרב פעלים כהחזו"א, דבאיסורים שהן חובת הגוף כשבת וכדו' ואינן אסורים בעצם אפילו בלא מעשה כהקפת הראש, באלו האיסורים אפילו להריב"ן והריטב"א אסור רק במסייע בשעת האיסור, ואז אפילו סיוע כל דהו אסור, אבל באיסורים כהקפת הראש ונזיקין וכדו' שאינן חובת הגוף,

מסייע, וכ"ש להאבני נזר (או"ח שם) והחזו"א (שם) שאין בזה חשש מסייע אפילו בהקפה, וכל שכן בשאר איסורים, ואפילו להרב פעלים (שם) אסור רק באיסורים שאסורים בעצם בלא מעשה כהקפת הראש ולא באיסורי שבת.

להבין ביותר עומק החילוק בין ליתן בידו  
התינוק מאכלות אסורות לדבר שיש בו רק  
איסור צדדי

(ז) ובהיותי עוסק בענין זה, עי' לעיל (אות ו') שנתבאר דשי' האבני נזר (או"ח סי' נ"ח אות ה'-ד', ואגלי טל מלאכת טוחן סעי' י"ז ס"ק ל"ח אות כ"ה וכ"ו) והשו"ת רב פעלים (יו"ד סי' ל"ה), דיש לחלק בין איסור שאסור בעצם אפילו בלא עשיית מעשה בשעת מעשה האיסור, וכגון ביעור חמץ ונזיקין והקפת הראש, דבאיסורים כגון אלו אפילו הגורם חשיב כאילו עביד מעשה, לבין איסור שהוא חובת הגוף כמלאכת שבת וכדו', דגרמא פטור ולא חשיב מעשה.

ונראה דעל דרך זה יש לבאר מה שנתבאר לעיל (אות ג') לחלק בין דברים אסורים שהן אסורים בעצם כמאכלות אסורות, דשייך בהן איסור ספיייה לקטן אפילו כשרק מקרב האיסור לפני התינוק, ואפילו אינו נותנו בידו, לבין דבר חפץ של היתר שיכול לעשות עמו איסור, דלא שייך בו איסור ספיייה רק בנותנו בפיו, כשהוא מאכל, ועל דרך זה בשאר דברים. ולפי הנתבאר מבואר שפיר החילוק, בדבר שהוא בעצם חפץ של איסור אסור אפילו גרמא, משא"כ בדבר היתר אינו אסור בגורם לבד, אלא בספי ליה בפיו ממש וכדו'. ועי' לעיל (שם) בדברי האחרונים שהארכתי שם ליישב ולבאר דבריהם, ועכשיו מובן מה שנתבאר שם שפיר טפי ביותר ביאור.

(שם) והריטב"א (שם), רק שתמהו על סברת הדבר, ולכאורה לפי דברי האבני נזר (או"ח שם) מבואר שפיר הסברא, ואע"פ שהאבני נזר (שם) ביאר סברא זו רק במסייע בשעת מעשה, אבל הלא קאי בדבריו ליישב תמיהת רעק"א, ורעק"א בוודאי מיירי קודם האיסור, וכמו שהבין בדבריו האבני נזר גופא (באבה"ע שם), וסברא זו שייך שפיר גם בקודם האיסור, וכן ביאר בהדיא סברא זו בשו"ת רב פעלים (שם) על סיוע קודם האיסור.

**אבל** באיסורים שהן חובת הגוף ואינן אסורים בעצם בלא מעשה, כמלאכת שבת וכדו', נראה דלכו"ע אין לאסור המסייע קודם מעשה האיסור, וכדנתבאר לעיל דכן הוא שי' רעק"א (שם), והאבני נזר (או"ח שם, ואבה"ע שם, ואגלי טל שם), והרב פעלים (שם), והחזו"א (שם).

**ואפילו** האבני נזר שמשמע שמקיל באינו מסייע בשעת האיסור, ואפילו באיסור שאסור בעצם, מוכח בהדיא בדבריו דכל זה בניקף וכדומה דכדי לעבור על הלאו צריך להיות דומה לגרמי, אבל בנזיקין דאסור אפילו גרמא מוכח בדבריו דכל סיוע יהיה אסור אפילו לפני המעשה היזק, כיון שהדבר בעצם אסור אפילו בגרמא.

נחזור לענינינו, דעכ"פ כגון נידון דידן, דהוי איסור שבת דהוא חובת הגוף, וגם שאינו ברי שהתינוק יעשה האיסור, ועוד דכל הסיוע הוי מקודם, אבל בשעת שהתינוק מקשקש אינו מסייע, לכו"ע אין בכה"ג שום חשש מסייע, דאפילו רעק"א (שם) שלמד בהריב"ן והריטב"א דמיירי קודם האיסור, תמה עליהם, ולדינא סובר דאין בו חשש

לעשות מלאכה דרבנן ע"י קטן רק באקראי ורק כשאין נכרי ורק לצורך גדול כגון לצורך מצוה, ונקט לדוגמא כגון טלטול בכרמלית. אבל הרב הכותב שליט"א לא נכנס בזה אי יש לחלק בין תינוק שהוא בגיל חינוך לאינו בגיל חינוך, ואכתוב מה שנלענ"ד לענין להשתמש בתינוק שהגיע לגיל חינוך לעבור עבירה לצורך מצוה.

**הנה** בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קע"ג) כתב, אלא דאכתי יש לפקפק ולערער על המתירין הנותנין לתינוק אפילו הגיע לחינוך, ובהגיע לחינוך לכולי עלמא חייב האב לחנכו [וכו'], מכל מקום שבת איכא נמי עשה וחייבים לחנכו. ונראה שהנותנים לקטן להביא ספרים ספרי תפילה וקריאה לבית הכנסת, בזה עצמו מחנכין הקטן להיות זהיר להתפלל מתוך הסידור ולקרוא בחומש, ואיכא בהוצאה והבאה זו עצמה חינוך מצוה, והיכא דיש חינוך למצוה, בפרט מצוה דרבים תפילה בציבור, ולחינוך מצוה כתבו התוס' בפסחים פ"ח (ע"א ד"ה שה), והובא במגן אברהם סימן שמ"ג (ס"ק ג') כן בשם רבינו ירוחם, דמותר למיספי ליה בידים. נהי דהר"ן בנדרים דף ל"ו (ע"א ד"ה אמר רבי זירא) פליג, וגם לא דמי לגמרי למצוה דתוס', מכל מקום דרבנן אפשר דסמכו על זה, אם אין גוי שכיח, אבל שלא במקום מצוה בוודאי אין להקל. גבבתי סברות ללמד זכות על בני ישראל. והמחמיר תבוא עליו ברכה. עכ"ל.

**אבל** עי' בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח ח"א סוף סי' ע"א ד"ה ומה) שחולק עליו וז"ל, ומה שכתב עוד הגאון מהר"ם שייק ללמד זכות על שנותנים לקטן להביא הספרים לביהכ"נ, אע"ג דקטן שהגיע

**ואע"פ** שנתבאר לעיל שם דאפילו באיסורי שבת שהן מהאיסורים שהן בגדר חובת הגוף, דאם איסורים בעצם כנבילה, כגון זוג המקשקש דאסור משום שמא יתקן כלי שיר, ואסור בשבת כנבילה, דהוי מוקצה וחפצא דאיסורא, כנתבאר שם, וכן מאכלות אסורות מבואר בשו"ת בית הלוי (ח"ג סי' נ"א אות ג' וד') דאיסורן חובת הגוף, דרק המעשה האכילה אסור, ולא עצם מה שנאכל, נורק שמבואר בפוסקים שאעפ"כ יש לזהר שלא יהיה משום טומטום הלב ולא משום איסור, עי' לעיל, וא"כ הלא מבואר לעיל (אות ו') דתלוי אי הוי חובת הגוף או איסור בעצם אפילו בלא מעשה, והלא אלו האיסורים הן חובת הגוף, וא"כ אע"פ שאסורין שהן חפצא דאיסורא בעצם, אבל כיון שאסורין רק בחובת הגוף למה אסור גרמא. אין להקשות כן, דפשוט דגבי איסור מסייע באופן של גרמא אסור רק באיסור שאסור בעצם אפילו בלא מעשה, ובאיסור שהוא חובת הגוף, אע"פ שהחפצא שעושה בו האיסור הוי חפצא דאיסורא, אינו אסור בגרמא, אבל באיסור ספייה שתלוי בהחפץ שעושה בו האיסור ולא בסוג האיסור, כמבואר לעיל (אות ג'), דהלא אין איסור באמת על התינוק, רק שאסור לגדול לספות לו איסור, והאיסור ספייה תלוי בסוג החפצא שמספי לו, וא"כ בחפץ שאסור בעצם כנבילה, אסור אפילו לספות חפץ זה באופן של גרמא, ובחפצא דהיתרא אסור רק בנותן לתוך פיו ממש וכדו'.

לצוות לתינוק לעשות איסור דרבנן  
לצורך מצוה

(ח) הרב הכותב שליט"א (בדף קנ"ב-קנ"ג) נקט לפשיטות דלדינא לא הותר

**אבל** עי' בספר מנחת חינוך (מצוה ז' אות כ') שחולק על זה, שכתב וז"ל, ולכאורה נראה לפמ"ש דאם הפסח נתבשל אחר צליה או יצא או נטמא מ"מ יוצא ידי חובת אכילה, רק מטעם מצוה הבא בעבירה, אבל הוא כבשר הפסח, אם כן אפשר מותר ליתן לקטן כזית פסח כה"ג לחנכו, ואי משום לא תאכלנו להזהיר גדולים על הקטנים, הא כבר הבאתי לעיל בשם התוס' פסחים דמותר להאכיל לקטן אף דשלא למנויו אסור מה"ת, דדוקא בשרצים ובנבילה אסור, אבל כה"ג דאיכא חינוך מצוה שרי להאכילו, עיין פסחים דף פ"ח.

**אבל** באמת נראה דאסור להאכילו ולא דמי לשם, דבאמת עיקר המצוה דחינוך הוא כדי שיורגל לעשות בגדלותו, ועיין חגיגה ו' ע"א דחיגר אף שעתידי להתפשט לאו בר חינוך הוא גבי ראייה, דדוקא אם אינו מחוסר אלא הגדלות ונפטר מחמת קטנות שייך חינוך, אבל חיגר שאפילו הי' גדול הי' פטור אף שעתידי להתפשט, מ"מ פטור, ע"ש בגמרא, א"כ מכ"ש הכא היאך שייך חינוך, דבאמת בגדלות אסור לאכול פסח כזה ועובר בלא תעשה, אף אם נאמר דיצא, מ"מ עובר בלאו ואסור לאכול, א"כ היאך שייך לחנכו, דאדרבא, החיוב לחנך שלא יתרגל בגדלותו בזה ויעשה איסור גדול, וגרע מראיה, דשם אין איסור אלא דפטור בגדלות, מ"מ לאו בר חינוך הוא, מכ"ש דפטור ואסור לאכול פסח כזה בגדלות, א"כ היאך שייך חינוך כזה למצוה.

**אבל** שם בדברי התוס' דהפסח כשר, וגם הקטן נמנה עליו, ובגדול כה"ג מצוה לאכול, אך שקטנותו גורם לו דאינו

לחינוך לכו"ע חייב אביו לחנכו, משום דבזה עצמו איכא חינוך לקטן, שיהא זהיר בהליכת ביהכ"נ, וכמו שכתב התוס' במס' פסחים דף פ"ח, ובמג"א סי' שמ"ג בשם הרי"ף, דלחינוך מצוה מותר למספי לי בידים, צלע"ג, דלפי עניות דעתי אין לו דמיון להתם, דשם ל"ש דילמא אתי למסרך, דאם יעשה כן לכשיהי גדול ואחרים ימנוהו על פסחו שלא מדעתו, כמה אפוטרופס דהתם הרי יאכל למנויו, וכ"כ האי דמתעסקין עמהם בתק"ש כדי שילמדו, דאם יעשה כן כשיגדיל שפיר עביד, משא"כ הכא אדרבה בזה אתי למסרך טפי, שיהא סבור דמותר לעבור על איסור הוצאה כדי להוליך הטלית והחומש לביהכ"נ, ועיי' תשו' הרשב"א סי' צ"ב בדבר שאין איסורו מפורש גזרו דהרואה יאמר שאין בו שום איסור, ואסור למיספי ליה איסור דרבנן משום דאתי למישרי בגדול יעו"ש. עכ"ל.

**והנה**, מדברי הערוגת הבושם יוצא דחולק משום דכאן יבא ללמוד לעשות כן כשיגדיל ויחשוב שאין איסור בזה ובאמת יש בזה איסור גם כשיגדיל, משמע דסובר דאם הי' עושה המצוה באופן דאיכא איסור כשעושה כן לאחר שיגדיל, אבל אין הקטן יודע שעושה איסור, דבאופן זה שרי, וכגון באוכל קרבן פסח שנטמא ואין הקטן יודע שנטמא, דאע"פ שאם אוכל קרבן פסח טמא לאחר שיגדיל עושה איסור, מכל מקום כיון שמתחנך באכילתו עכשיו הקרבן פסח למצוה, וגם לא יבא ללמוד לאוכלו בטומאתו כשיגדיל, כיון שאינו יודע שהוא טמא, באופן זה אין איסור של לא תאכילום להזהיר גדולים על קטנים.

עבד, ולכאורה דבריו צ"ע, דהלא כאן מיירי במתעסקין עמו בשבת דאף כשיגדיל לאו שפיר עבד, דהלא גם בסידור י"ל דמותר ליתן, דכשיגדיל ילמוד ליקח סידור בביהמ"ד בימות החול, ופשוט דזהו סברת המנחת חינוך (שם) שחלק על הערוגת הבושם בזה, והביא ראייה מתקיעת שופר בדברבנן קיל יותר.

ועיין עוד שם בערוגת הבושם, שהקשה על המהר"ם שיק דהא איכא איסורא דאורייתא כיון שעושה על דעת אביו, ולא הבנתי דהלא זה מה שהביא המהר"ם שיק התוס' בפסחים לומר דבמקום דאיכא חינוך מצוה אין חשש. שוב עיינתי דלכאורה למד הערוגת הבושם בפשיטות כהמנחת חינוך, דתוס' מיירי באופן שכשיעשה כן כשיגדיל לא יעשה איסור, אבל באופן שזה איסור לגדול, מעולם לא התיר התוס', וע"ז הקשה דכיון דלא שייך כאן ההיתר דתוס' פסחים, א"כ אסור להרשב"א משום דילמא אתי למיסרך, והוסיף דבלאו אי הכי אסור כשעושה כן על דעת גדול, [ולא כמו שהבנתי מתחילה דמה שהביא הרשב"א הוא חלק מביאור החילוק בין תוס' פסחים לנידון דידן, דמבאר דתוס' לא מיירי בדבר דיבא למיסרך, משא"כ בנידו"ד, ולפי המבואר עכשיו כוונתו לומר דאחר שחילקנו דנידו"ד אינו דומה לתוס', נמצא דאסור להרשב"א, ובלא"ה אסור משום שעושה על דעת גדול]. ולפי"ז בעושה על דעת אביו, ולי"א אפי' על דעת גדול אחר, יהיה אסור להערוגת הבושם, אפילו בדבר דאין חשש דילמא אתי למיסרך. [שו"ר דבשו"ת ערוגת הבושם (שם סי' ס"ט) האריך בנידון המהר"ם שיק הנ"ל, ומשם אכן יוצא דלמד בתוס' דמיירי באופן שלא יבא לידי

יכול למנות, הוי שלא למנויו, א"כ שייך שפיר חינוך מצוה, כדי להרגילו שיאכל בגדלותו פסח כשר שימנה עליו ככל ישראל. ובאמת גם שם, בודאי אם לא המנו את הקטן, בודאי אסור להאכילו ג"כ, ואסור להאכיל לקטן אחר, רק מותר להאכיל לקטנים שאביהם או אפטורפסים המנו אותו עליו, וזה הוי שפיר חינוך, אבל בגוונא דכתבינן ודאי אסור לעשות איסור דאורייתא משום חינוך, דלא הוי חינוך כלל, דבגדלותו אסור לעשות פסח כזה, כנלע"ד ברור ב"ה.

**ועמג"א** סי' שמ"ג מביא בשם הג"א דמותר לקטן לתקוע בשבת משום חינוך, ועתוס' ר"ה גבי אין מעכבין, אין לדמות איסורי דרבנן, דהם אמרו והם אמרו כיון דמ"מ מצוה איכא, אבל איסור תורה דעובר בלאו, היאך יוכל לחנכו בדבר שבגדלות הוא איסור גמור ולא יעשה כזאת בגדלותו, היאך יחנכו אותו, כן נראה ברור ב"ה ופשוט. עכ"ל המנחת חינוך. ועיין במנחת חינוך (מצוה צ"ח, ומצוה קט"ו אות ר').

**היוצא** מדבריו, דחולק על הערוגת הבושם כנ"ל, דאף באינו יודע שיש איסור, כגון בקרבן פסח שנטמא, שאסור להאכילו, אבל עדיין י"ל דאינו חולק על המהר"ם שיק הנ"ל, דהמהר"ם שיק הקיל למעשה רק בדברבנן, ומשמע בהמנחת חינוך בדברבנן כגון בתקיעת שופר יש להקל יותר, דהם אמרו והם אמרו כיון שעושה מצוה, ועיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' ז' אות א').

**אבל** הערוגת הבושם (שם) חולק על המהר"ם שיק אפילו בדברבנן, ומיישב הראי' מתקיעת שופר, דבתקיעת שופר אם יבא לעשות כן כשיגדיל שפיר

שום איסור כשיגדיל, עיין שם באריכות]. אבל עדיין צ"ע מה שתי' (שם בס"ע ע"א) על הראי' מהמ"א מתקיעת שופר וכנ"ל.

והנה המהר"ם שיק (שם) נראה דסבר, דאפילו בדאיכא איסור בזה כשיגדיל, שיטת התוס' בפסחים דף פ"ח דאם יש בזה משום חינוך מצוה אין בו איסור ספייה, וא"כ אין קשה קר' הערוגת הבושם מעושה על דעת אביו, ומדלמא אתי למיסרך, ומה שהקשה המנחת חינוך מחגיגה דף ו' ע"א, י"ל דשם ליכא חיוב חינוך, כיון דאפילו כשיהיה גדול אין שייך אצלו כלל מצוות ראייה, כיון דהוא חיגר, משא"כ בקרבן פסח, דשייך אצלו מצוות קרבן פסח כשיגדיל, וא"כ גם כשהוא עדיין בקטנותו יש חיוב חינוך, ואפילו החינוך להמצוה נעשה באופן שהיה אצלו איסור כשהי' עושה כן בגדלותו. ונראה דיש לסמוך על סברת המהר"ם שיק עכ"פ בדרבנן, דגם המנחת חינוך הסכים לסברתו בדרבנן, ודברי הערוגת הבושם לאסור גם בדרבנן לכאורה צ"ע וכנ"ל.

**שוב** ראיתי בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' י"ג) שהתיר כהמהר"ם שיק, שכתב וז"ל, ע"ד הט"ז בא"ח סוף סי' שמ"ו סוף סק"ו שכתב דמהמרדכי יש ללמוד דכל מה שמותר ע"י נכרי בשבת מותר ע"י קטן [וכו']. ועדיין לא פליט מהא דקיי"ל אפי' לדבר מצוה אסור לספות איסורא לקטן לצורכנו, כ"א לצורך הקטן, משום אתי למיסרך, ואפי' לדבר מצוה אסור [וכו'], מ"מ דברי ט"ז לכאורה צע"ג, דלענין איסורא דלאו אפי' דרבנן, כל שאינו רביתי' דתינוק לא יהיבנא לי', אפי' לצורך מצוה בהבדלה בשבת ערב ט' באב, משום דאתי' למיסרך, ואם לא דבר שהוא

באקראי כגון מילה בט"ב ולצורך מצוה, וכולי האי ואולי, וא"כ דברי ט"ז תמוהים.

ונ"ל דדבריו בנויים על דברי תוס' פסחים פ"ח ע"א, שהקשו אי שה לבית אבות לאו דאורייתא, איך מאכילין לקטן פסח שלא למנויו, ותי' כיון שעיי"ז מחנכי' אותו למ"ע של פסח, שפיר ספינן לי' איסורא בידים, וא"כ בהכי מיירי נמי ט"ז, שהקטן בעצמו נכנס להתפלל בבה"כ, ומחנכין במצות תפילה וכדומה, משו"ה מותר למיספי לי' בידים איסור, אבל לא זולת זה.

ומ"מ הא גופא צריכה רבא דהר"ן בנדרים ל"ו ע"א ד"ה אמר ר"ז שה לבית אבות וכו' אתי' עלי' מטעם אחר, שכתב דאכילת פסח לקטן מ"ע דאו' היא לכ"ע, והא דאמר שה לבית אבות לאו דאורייתא, פ"י מן התורה אינו מחוייב למנותו על פסח אלא מאכילו בלא מינוי, וכך היא המ"ע שהקטן יאכל בלא מינוי, ואם כן אין הכרח לדינו של תוס' הנ"ל, ועיי' כ"מ פ"ה מק"פ הלכה ו' מייתי מכילתא משמע כהר"ן, וכן מוכח מדברי הר"י קורקס דמייתי כ"מ שם הלכה ז' ע"ש, ומיהו בהג"א סוף מס' ר"ה משמע כתוס' בפסחים, ומייתי לי' גם מג"א סי' שמ"ג סוף סק"ג. עכ"ל.

**ובן** כתב הגרעק"א (בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' ט"ו) וז"ל, גם מה שכתב מעכ"ת דהוי לצורך מצוה דמותר, כההיא דמתעסקים עם התינוק בשופר, גם זה אינו, דמותר רק לחנך הקטן במצוה במעשה זו, והוי ג"כ לצורך התינוק להרגילו במצוה, אבל לא לצרכנו. ולדעתי יש תקנה ליתן להתינוק חומש וסידור שישא לבה"כ לצורך עצמו להתפלל ולשמוע קריאת

התורה, וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד, כנלענ"ד. עכ"ל.

**הנה**, מבואר בהדיא בדברי רעק"א והחת"ס כדברי המהר"ם שיק, ואע"פ שהת"ס הביא לבסוף דלפי הר"ן אין הכרח לדינו של תוס', אבל מסיק דכן מוכח מהמ"א בשם ההג"א להתיר, והנה המהר"ם שיק ג"כ עורר מהר"ן הנ"ל, אבל מצדד דעכ"פ בדרבנן יש לסמוך על תוס', ונראה דכן הוא לדינא, ומהחתם סופר יוצא דכן סובר גם הט"ז בדרבנן, וכן משמע שמסיק החתם סופר עפ"י המ"א סי' שמ"ג ס"ק ג', וכן סובר רעק"א, ומוכיח ג"כ מתקיעת שופר דהוי מדרבנן, ועי' לעיל דגם המנחת חינוך סובר כן בדרבנן. ונראה מסתימת דברי כל הפוסקים הנ"ל דגם משום שביתת בנו ליכא בכה"ג, שו"ר כן בשו"ת באר משה (ח"ו סי' כ').

**ונראה** להביא ראיה לדברינו ממה שמבואר בשו"ע (אור"ח סי' רט"ו סעי' ג') דמותר ללמוד עם התינוקות הברכות שלא בזמן, אע"פ שמברכות לבטלה, משום שמחנכין אותן אז איך לברך הברכות, ומשום חינוך מותר אע"פ שנעשה בעבירה של ברכה לבטלה, עי' משנ"ב (שם ס"ק י"ד).

**שו"מ** כן בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ג סי' צ"ה), שכתב וז"ל, והנה יש עוד לדקדק דבאתרוג שאול שאינו מעשה מצוה כלל איך אומרים להתינוק לברך הא היא ברכה לבטלה [וכו'], ולא מסתבר לומר דהכשירו אתרוג שאול לתינוקות בשביל חינוך, דלכן יכול לברך כיון שהוא כשר מדרבנן, דהא לא מצינו זה בגמ', ומעצמנו אין לומר דבר חדוש כזה. וצריך לומר שהם סברי דמברך ברכה לבטלה

הוא רק מדרבנן, כשיטת התוס' ר"ה דף ל"ג שלכן מותר גם לסייע כהא דמתעסקין בתקיעות עם התינוקות אפילו בשבת, שכתבו התוס' שם דאף דגם איסור דרבנן נמי לא ספינן ליה בידים, מ"מ שרי להתעסק אפילו בשבת כיון דזימנין איכא מצוה, וכן הוא בברכה על אתרוג שאול שיכולין להתעסק אף ביום טוב קמא, כיון דאיכא מצוה ביום טוב שני. אבל א"כ נמצא דהרמב"ם פ"א מברכות הט"ו שסובר שהוא מדאורייתא, עיין במג"א סימן רט"ו סק"ו, מוכרח נמי לסבור דחייב לקנות אתרוג מיוחד עבור בנו הקטן כהמג"א ודעיימה. עכ"ל. וראיתי בקובץ אור ישראל (קובץ כ"ו, דף פ"א) שהביא כע"ז בשם השדי חמד.

**והנה**, מה שכתב האגרות משה דלפי הרמב"ם דברכה לבטלה הוי דאורייתא, אסור לקטן לברך ברכה לבטלה, לכאורה צ"ע איך מותר ללמוד עם התינוקות הברכות, עי' בגמ' ברכות (דף נ"ג ע"ב), שו"ר שהקשה כן בקובץ אור ישראל (קובץ ל' דף קמ"א), ואולי דלהרמב"ם י"ל דסבר כתוס' בפסחים דף פ"ח, וכדרך החתם סופר והמהר"ם שיק הנ"ל בתוס', דגם בדאורייתא י"ל דמותר חינוך אע"פ שנעשה בעבירה, וא"כ גם באתרוג יכול לברך אפילו להרמב"ם.

**והנה**, בשו"ת דברי חיים (אור"ח ח"ב סי' ט') כתב וז"ל, ומה שמסופק אם לענות אמן על ברכת קטנים משום שאינם נקיים, הנה לפי מה שמנהג פשוט שלא להרחיק בקורא שמע מקטנים, דלא כהמג"א ז"ל (סי' פ"א סוף ס"ק א'), והוא משום דלאחריני לא איכפת לן בצוואה שבפי הטבעת, ממילא מותר לענות אחר ברכת הקטן, דהא לדידן לא איכפת לן מה

לפ"ז נחא שפיר, דהרי הקריאה בתורה הוא חינוך מצוה, ולפ"ז אף דגדול פוחח אסור משום ולא יראה בכ ערות דבר, מ"מ בקטן ספינן ליה בידים, כיון דהוא חינוך מצוה כנ"ל. עכ"ל. וכן יוצא להיתר משו"ת חקרי לב (ח"ד סי' קמ"ה), ושו"ת אחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות ר'), עיין שם.

**שו"מ** שכן יישב תמיהת הקיצור שו"ע בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' מ"ב), והביא ראייה הנ"ל דפוחח, וכן הזכיר דברי החת"ס (שם), ובהערה שם הביא המשנה שכיר בשם הגאון ר' שבתי ליפשיץ ז"ל להוכיח כן מגמ' ברכות (שם) מדין דמלמדין התינוקות הברכות אף שלא בזמנן. וכן מצאתי שהאר"י בכל זה בשו"ת דברי סופרים (סי' כ"ב, ועיי"ש סי' ט"ו באריכות).

**ועי'** בשו"ת דברי יציב (תו"מ סי' מ"ט אות ב') [ומה שכתב בדרך ראשון דאין הקטן מוזהר כלל על איסורים כן מבואר בתוס' עירובין דף צ"ו ע"ב סוד"ה דילמא, אבל יש חולקים, ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (מהדורא תניינא סי' קפ"ד אות ר'), ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' מ"ח) [ומה שחקר שם בשרגא המאיר בענין קטן שמסופק אי בירך ברכת המזון אי יחזור ויברך, לכאורה לפי כל הנ"ל פשוט דלצורך חינוך מותר לחזור ולברך].

**והנה,** בשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' י"א) הקשה דלכאורה אין להוכיח מכל הנ"ל לגבי נידון דידן וז"ל, ולענ"ד נראה דיש לדון בזה דבנ"ד אין להתיר משום חינוך מצוה, דלא דמי כלל להחם, דשאני גבי תקיעת שופר דעצם האיסור דהיינו התקיעה הוא חינוך מצוה ממש, וכן גבי אכילת פסח שלא למנוייו האיסור הוא חינוך מצוה ממש, אולם בנ"ד עצם

שבפי טבעתו אינו נקי, והקטן גופא אינו בר חיובא, ולכן בודאי מותר וחייב לענות אמן אחר ברכתו. עכ"ל.

**ובקיצור** שלחן ערוך (סי' קס"ה בהגהות לחם הפנים ס"ק א') הקשה על דבריו הק', דהלא ברכת הקטן הוי בעבירה כיון שהוא מטונף, ואם המצוה נעשה בעבירה אין בו שום חינוך, ורע טפי מברכה לבטלה דאסור לענות עליו אמן, עיי"ש. ולפי הנתבאר א"ש, דאע"פ שהברכה נעשה בעבירה, יש בו משום חינוך, ושרי לחנכו כן וכנ"ל, וכיון דהוי בזמנו מותר גם לענות אמן, והאיסור לענות אמן על ברכה לבטלה, הוי משום שאינו בזמנו, אבל הברכה גופא מותר ללמדו אפילו שלא בזמנו משום חינוך, אע"פ שאינו בזמנו ובגדול הוי לבטלה.

**ועי'** בשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' י"א) שכתב וז"ל, והנה בעיקר הדבר, לפמש"כ התו' דמותר לספות לקטן איסור דאורייתא במקום חינוך מצוה, יש לישב בזה קושית הטורי אבן במגילה (דף כ"ד ע"ב) בהא דבעא עולא בר רב מאביי, קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, א"ל ותבעי לך ערום, ערום מ"ט לא משום כבוד צבור, ה"ג משום כבוד צבור. ופרש"י קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בכ ערות דבר, אבל קטן אינו מוזהר, או דלמא לא פליג מתניתין בין קטן לגדול. והקשה הטורי אבן, דאמאי מסיק דקטן לא משום כבוד צבור, תיפוק ליה דהיאך מניחין את הקטן לעשות איסור, ואפילו למ"ד אין ב"ד מצווין להפרישו מ"מ בידים לא, והיאך מניחין אותו לקרות בס"ת בצבור ברשות, ע"ש. אולם לפי הנ"ל דמותר לספות איסור דאורייתא במקום חינוך מצוה,



בנידון שהולך במתכוין כדי לעשות מצוה, בוודאי גם ההליכה היא מצוה].

**ועל** דרך זה יש לבאר מה דיש שכר פסיעות להחולך לבית הכנסת, דעצם ההליכה נמי היא מצוה. ועל כן אפילו הלך ולבסוף לא התפלל ג"כ יש לו שכר (אבות פ"ה מ"ד), דכיון שהלך כדי להתפלל גם ההליכה היא מצוה. שו"ר כן בחפץ חיים (הל' לשה"ר כלל ב' סעי' י"ב בהג"ה). [אמנם עיין בדברי יואל (מועדים) דייק ממשנה הנ"ל דאין מצוה בהליכה, וצ"ע. ועיין בספר אהל שלמה (להאדמו"ר מזוועהיל זצ"ל, חנוכה סי' ט') דתלוי אי הכשר מצוה כמצוה או לאו כמצוה, עיין שם]. ובזה יבואר מה שהלך ג' חדשים ללמוד חד יומא ונקרא בר בי רב דחד יומא, דכל הדרך נמי נחשב למצוה, ועיין כעין זה בדברי יואל (מועדים).

**ובן** מבואר בגמ' (ברכות דף י"א.), דההולך לדבר מצוה, הוא שלוחי מצוה, וכל הדרך מקרי דרך של מצוה, ופטור מן הק"ש, וכן נפסק בשו"ע (אורח סי' תר"מ סעי' ד') דההולך לעשות מצוה פטור מן הסוכה, דהוא בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, עי' במשנ"ב (סי' תר"מ ס"ק ל"ה ול"ז). וכן הוא כמ"פ בחז"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפילו כשאינו עוסק ממש בעשיית המצוה, רק במה ששייך לה וכדו', עדיין מקרי עוסק באותו מצוה, עי' בגמרש"י (סוכה דף כ"ה ע"א), ובאור שמח (פ"א מהל' ת"ת ד"ה ובחי'), ובספר דחזיתיה לרבי מאיר (ח"א דף 498-499, ובהערה שם אות 36).

**ועוד** דיש לצרף סברא לומר, דבעת שמביא הסידור או הספר משום שאביו צוה לו, הלא הוא מקיים מצוות כיבוד אב, ואע"פ שאין חיוב כיבוד אב

האיסור דהיינו טלטול הספר דרך כרמלית, אינו בגדר חינוך מצוה כלל, וכי הוא מצוה חיובית לישא ספר לבהכ"נ להתפלל, ומי שיש לו סידור מוכן בבהכ"נ א"צ לטלטל, ומנ"ל לומר דבכה"ג הוא חינוך מצוה, דבעצם האיסור אינו מתחנך במצוה כלל כנ"ל. ונראה לענ"ד להביא רא"י לזה מגמ' עירובין (דף פ"ב ע"א) דאמר רב אסי קטן בן שש יוצא בעירוב אמו, וע"ש דאם אינו צריך לאמו אינו יוצא בעירוב אמו, והנה התו' שם (בד"ה קטן) כתבו, אף על גב דאין מערבין אלא לדבר מצוה כו', א"נ בקטן נמי איכא מצוה לחנכו, ע"ש. ולכאורה צע"ג, כיון דבע"כ הולך הקטן לדבר מצוה, א"כ מה צריך לעירוב כלל, ואפילו בלא עירוב כלל יהיה רשאי לילך חוץ לתחום, דהא במקום חינוך מצוה ספינן ליה לקטן איסור בידיים, ובע"כ צ"ל דההילוך לדבר מצוה כגון לבית האבל או לבית המשתה אינו בגדר חינוך מצוה, דהוא רק הכנה למצוה, וכן ה"ה בנ"ד כנ"ל, וצ"ע. עכ"ל.

**ובשו"ת** באר משה (ת"ו סי' י"ח אות ה') תי' דההליכה לעשות מצוה ג"כ מצוה הוא, עיי"ש באריכות אין שמיישב עי"ז כל קושיותיו, ונראה להביא ראיה לדבריו מדברי החפץ חיים (הל' לשה"ר כלל א' בהג"ה על באמ"ח ס"ק ד', כלל ב' סעי' י"ב בהג"ה) שהוכיח דההליכה להעבירה ג"כ אסור, ועיי"ש שהביא כן גם בשם השל"ה, ומדה טובה מרובה, דכן הוא גבי דבר מצוה. [ובחפץ חיים (הל' לשה"ר כלל ו' בהג"ה לבאמ"ח ס"ק י"ד, ובבאמ"ח ס"ק ט"ז, ובהג"ה לבאמ"ח ס"ק י"ז) מייירי באינו מתכוין, ועל כן מחלק בין הליכה להליכה, דכשאינו פסיק רישא שרי, ובפסיק רישא מצטרף ההליכה להיות המעשה עבירה, אבל

כשאומר לו לעשות דבר שאסור אפילו מדבריהם, אבל כאן שהוא חינוך לכיבוד אב, דלשיטות הנ"ל אין בזה איסור להאב לצוות לו להביאו, א"כ שוב הדרא המצוה דכיבוד אב, ובקטן כה"ג הוי חינוך לכיבוד אב, אע"פ שלגבי גדול היה חטא. ובזה מיושב נמי מה שהקשה בשו"ת מתת ידו (סי' כ') עיי"ש, שגם הקטן עושה מצוה, ואינו רק בשביל אביו.

והנה בחמדת ישראל (ח"ב קונטרס דרך חיים סי' ד' אות ו') דיש סברא לומר דמה שהותרו לחנך קטן במצוה הבא בעבירה היינו רק כשאי אפשר לחנכו למצוה זו רק על ידי עבירה, אבל כשיכול לחנכו

בזמן אחר שלא בעבירה, וכגון לחנכו למול בחול, אסור לחנכו למול בשבת שחיכול לחנכו על ידי מילת קטן אחר בימי החול, ולפי זה יש לומר דלחנך להביא סידור וכיבוד אב יכול לעשות בימי החול.

**אבל** עיין בחמדת ישראל שם שכתב שאע"פ שסברא זו סברא נכונה, אבל אין זה כוונת התוס' ותוס' מתיר גם באופן שיכול לחנך בזמן אחר בלי עבירה עיי"ש, וכן משמע משאר הפוסקים הנ"ל שנקטו כן לדינא, ולפי זה הדרא דינא להתיר.



## הרב ראובן יוסף ליפקוביץ

בני ברק י"ז

## בדברי הנצי"ב זצ"ל בסיבת חורבן בית שני

ישוב ותגובה למ"ש הכותב בחוברת ל"ב

כדרך שנפרד אברהם מלוט, וז"ל שם 'בבית שני נעתם ארץ וחרב הבית וגלה ישראל בסבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים וגב הסב מחמת זה שנאת חנם הרבה שפיכות דמים מה שאינו מן הדין. היינו בשעה שראה פרוש שאחד מיקל באיזה דבר אע"ג שלא יהא צדוקי כלל אלא עשה עבירה, מ"מ מחמת שנאת חנם היה שופטו לצדוקי שמורידין אותו, ומה נתרבה שפיכות דמים בהיתר, ולשם מצוה בטעות, עכל"ק.

ובן בהקדמתו לפירושו עה"ת פרשת בראשית וז"ל שם 'שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה, אל לא היו ישרים בהליכות עולמם, על כן מפני שנאת חנם שבלבם זה את זה, חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס, ובאו ע"ז ליד שפיכות דמים. וכן ביאר בפירושו עה"ת (פר' האזינו לב ה, ו).

וא"כ יוצא לנו שבחידושו על הש"ס ביאר זקני מרן הנצי"ב זצוק"ל את ענין חורבן בית שני בכך שהיה שפיכות דמים שלא בהיתר ולשם מצוה עשהו בכך שהיו הורגים כ"א אשר היה נראה בעיניהם כצדוקי, ואילו בתשובותיו הטהורות הוסיף שם שדברים אלו על הפרושים נאמר, והיו הורגין ושופכין דם שלא בהיתר ולשם מצוה נתכוונו שחשבוהו לצדוקי

איתא ביומא (ט ב) "בית ראשון מפני מה חרב מפני עבודת גילולים וגילוי עריות ושפיכות דמים, בית שני שאנו בקיאים בה שהיו עוסקין בתורה ובגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם. וכמוש"כ רש"י (שם) 'ותרב שנאת חנם ומחלוקת בבית שני כמו שכתב בספר יוסיפון'.

וחנה היבט חדש על שנאת חנם שהיתה בבית שני שגרמה לחורבן הבית השני, כתב זקני מאורן ורבן של ישראל מרן הנצי"ב זיע"א (מרומי שדה יומא ט ב) וז"ל 'יש לדעת דבאמת היה שפיכות דמים לרוב בבית שני, כמו שכתב ביוסיפון, ובמסכת גיטין (נו) ובמסכת עבודה זרה (ח ב), אלא שלא היתה שפיכות דמים זו במחשבת איסור אלא רק במחשבת מצוה. והיינו שחשבו זה את זה לצדוקי ואפיקורס ומסור שעל פי דין מורידין אותם. ומה גרם להם לחשוב כן, רק מסיבת שנאת החינם. ומפני כך שראה את חבירו עובר עבירה לא שפט אותו לזכות שעשה רק מפני תאוה וכדו' אלא חשב שעשה כן משום שהוא אפיקורס וממילא רשאי ומצווה להורגו, מה שאין כן במקדש ראשון היה שפיכות דמים פשוטו כמשמע, לעשות רציחה.

ובן בתשובותיו הטהורות 'משיב דבר' (ח"א סי' מד) בתשובתו הידועה בהתייחסו להצעה על פירוד הקהילות,

ואפיקורס שמורידין אותם\*.

והנה רואין אנו שחז"ל הבחינו בין כל הסיבות לחורבן בית שני בתי המקדש, שבית ראשון חרב מפני עבירות של עבודה זרה גילוי עריות, ושפיכות דמים, לבחן חורבן בית שני שלא נחרב אלא מפני שנאת חנם כמבואר בגמ' (ימא ט ב), ובתוספתא מנחות (יג כב).

**אולם** יוסף בן מתתיהו<sup>1</sup> בבואו לספר את מאורעות חורבן בית ראשון במובאים בסוף מלכים, בירמיהו, ובדברי הימים, מזכיר הוא את מעשיהם הרשעים והזדוניים של מלכי יהודה (קדמוניות י 81, 83, 104) 'הוא היה רשע וטמא רוח, הוא היה איש לא ישר ורע מעללים מטבעו', כי יש ביניהם אנשים רעים'. ואת אי ציותם לנביאים (קדמוניות י 39) 'על כן כעס אלוהים על מעישו אלה ושלח את נביאיו וכו' אולם הם לא האמינו לדברים שמהם יכלו להפיק את התעולת שלא יתנסו בשום פורענות, ואך המעשים הם שהורו לדעת את האמת שבפי הנביאים'. ובכל דבריו אלו אין יוסף בן מתתיהו מדגיש את חטא

העבודה זרה שבמקרא ובדברי חז"ל מוצג כהחטא העיקרי שגרם חורבן הבית.

**ובבואו** לתאר את סיבת חורבן בית שני, הינו מתמקד בחטא של שפיכות דמים ובחטא של טימוא המקדש, ובספרו 'מלחמת היהודים' מדגיש יוסף בן מתתיהו את הריגתם ורציחתם של אנשים חפי פשע (ד 325 314) 'אך זעם האדומים לא ידע עדיין שובעה [עתה] פנו אל העיר ובזזו את כל הבתים והרגו כל מי שנקרה להם בדרכם', 'דומני כי המידה הטובה כצמה בכתה על מר גורלם של אנשים אלה וקוננו על התבוסה המרה אשר הנחילו לה [כוחות] הרשע. אך זה היה קיצם של חנן [בן חנן] וישוע [בן גמלא]'.<sup>2</sup>

**ובן** בהמשך דבריו (ד 344 334) 'כאשר מאסו הקנאים בטהח ההמוני הקימו למראית עין בית דין וכו', 'שני קנאים עזי מצח במיוחד התנפלו על זכריה בתוך המקדש והרגוהו, ובנופלו חלל לעגו לו ואמרו הנה גם זה גזרנו את דינך

א. כדברי הנצי"ב שבימי בית שני היה שפיכות דמים, נמצא בלשון רש"י בפירושו לדניאל (יא ל) חז"ל 'ויתן לב ויתבונן שעזבו ישראל ברית ודת קודש ותרב שנאת חנם ומחלוקת בבית שני כמו שכתוב בספר יוסיפון וישפכו דם נקי, ועל זאת יבטח וידע שיצליח ויפר את בריתו מעמם ויתגרה בהם ע"כ.

ב. הספר 'יוסיפון' הסוקר את היסטוריית העם היהודי בתקופת בית שני עד המרד הגדול, נכתב עפ"י החוקרים, בשנת 953 לספירה, והוא עיבוד של התרגומים הלטיניים שנכתבו ע"י יוסף בן מתתיהו (יוסיפוס, יוונית). הגאון רבי דוד גנו זצ"ל, שהיה מתלמידים של המהר"ל מפראג והרמ"א כותב בספרו חז"ל יוסף בן גוריון הכהן, ממיחסי ושועי הכהנים שבירושלים ומשוח מלחמה, חיבר את ספרו אחר חורבן הבית, ואם מקצת דבריו נראין כסותרין את דברי חז"ל... תדע מאחר שזה האיש היה גדול בחכמה ובתבונה איש צדיק ויהו קודם בזמן מחבמי הגמ' כמה מאות שנה, ראה את כל הנעשה בימיו, וע"כ אנו מחזיקין אותו לסופר בלתי נאמן וכו'.

היוסיפון כותב, שהינו מעתיק מחיבוריו של הפרשן וההיסטוריון הקדום יוסף בן מתתיהו שחי בסביבת שנת ה-40 לספירה, שחיבר כמה ספרים וביניהם 'תולדות מלחמת היהודים ברומאים' שעוסק במרד הגדול בין השנים 73-66 לספירה, שזה פחות מעשר שנים קודם שהתכנסו החכמים ביבנה. שבו מסכם את תולדות עם ישראל מימי המקרא ועד מרד הרומאים.

לשחרור<sup>1</sup> בטוח'. וכן את שחרור אוכלוסיית עין גדי (402-403) 'לעת חג המצות- שאותו חוגגים היהודים לזכר גאולתם מאז צאתם מעבדות מצרים ושובם לארץ אבותיהם- פשטו הסיקריים על עיר קטנה הנקראת עין גדי, ובחסות הלילה התחמקו מעיני אנשים אשר יכלו להיות להם למכשול הם הפיצו [לכל עבר] את בעלי כושר הלחימה וגירשו אותם מן העיר עוד בטרם יוכלו לאחוז בנשק ולהתלכד את החלשים מכדי לברוח הנשים והילדים שמספרם היה מעל שבע מאות רצחו'. וכן את רציחתם של יהודים חפים מפשע ה (15-18) 'שכן אף על פי וכו' נפלו [לבסוף] קורבן שווא למלחמת האחים וכו' ופגעו בכהנים ובמקריבי הקורבנות כאחד, רבים [שבאו] מקצווי ארץ נפלו חללים לפני קורבנותיהם ודמם נשפך כנסך על המזבח וכו'.

לחורבן בית שני (ד 151-150) 'זאת ועוד [הליסטים] סכסכו בין נושאימשרות השלטון בתככים שונים ובדיבות שווא וכו' פנו ביהירותם נגד האלוקות ונכנסו ברגלים טמאות למקדש לבסוף קם העם נגדם בהנהגתו של חנן [בן חנן] זקן הכהנים הגדולים והמיושב בדעתו מכולם וכו' אך [הם] הפכו את היכל אלוקים למבצרם ולמקלט מפני התפרעויות העם ובית המקדש היה למושב שלטונם העריץ'. ועי' (ה 15-18, 100-105, 95-110). דעתו של היוספוס שנושא שפיכות הדמים שמעורבים בהם הכהנים היתה אחת הסיבות המרכזיות לחורבן בית שני (ד 314-325) ועי' בקדמוניות (165-166).

ומבוח חטאים ועוונות אלו העניש הקב"ה את עמו ישראל וחרב בית מקדשינו ותפארתנו ולניצחונם הגדול של הרומאים על עמו ישראל (ד 325) 'אני סבור כי אלוקים גזר את דינה של העיר להיחרב בגלל טומאתה וביקש לטהר את המקומות הקדושים באש משום כך הכרית את האנשים האלה המסורים [למקומות הקדושים] בלב ונפש. ועי' עוד (ה 19-20). ובקדמוניות (כ 165-166) 'והיו מתערבים בהמון [העם] והורגים את אלה שהיו אויביהם ואחרים [רצחו] במחיר כסף בשמשם [בני אדם] אחרים וכמה [נרצחו] על ידם לא רק באר חלקי העיר אאל גם בבית המקדש שכן בעזו לרצוח שם ולא העלו על דעתם אפילו במקום זה שהם עושים מעשה פשע ובגלל זה חושבני גם החריב אלוקים ששנא את רשעתם את עירנו ועל כי חשב שבית המקדש אינו טהור עוד להיות מקום למשכן לו הביא

והחמא השני אותו מזכיר יוספוס (יוסף בן מתתיהו) הוא מה שהיו הקנאים טימאו את היכל ד' וליללו את קדושתו (ד 182-184) 'הרומאים מעולם לא עברו את גבול [העזרה] המותרת לנכרים לא פגעו במנהגינו המקודשים והביטו אך מרחוק וביראת קודש אל חצרות המקדש ואילו אנשים שנולדו בארץ הזאת חונכו על פי מנהגינו וקוראים לעצמם יהודים משוטטים בחצרות הפנימיות של המקדש וידיהם חמות עדיין מדם בני עמם ש[אותם] רצחו'.

נושא של שפיכות הדמים של אנשים חפי פשע וטימוא בית המקדש הוא גורם מרכזי בדבריו של יוספוס שגרם

ג. בספר 'תולדות מלחמת היהודים' צויין כי 'שחרור' הינה מילה ביוונית.

נסוב סביב ענין ההתנגדות לרומאים וסילוקם ממלכותם (קדמוניות יח 23) 'מנהיגה של הכת הפילוסופית הרביעית נעשה יהודה הגלילי. בכל שאר הדברים היא מסכימה לדעתם של הפרושים, אולם אהבת החירות שאין לנצחה מצויה באנשי הכת הזאת'. וא"כ חילוקיהם נגעו בכך, שבעוד והפרושים היו מוכנים לסבול את שלטון המלכות הרומאית, הקנאים רצו להפיל את מלכותם ולהשליט מלכות ועצמאות חדשה ביהודה ולכן יצאו למלחמה וקרבות מול הרומאים<sup>ה</sup>.

**רצונם** העז של הקבוצה להתעמת עם הרומאים ולהביסם תפס תעוצה בשכבות העם ואפי' החלשות שבהם, קיבלו את דבריהם בעונג ויצאו למלחמה עקובה מדם ורצחנית מול הרומאים שגרמה להריגתם ולטביחתם של אנשים נכבדים חפים מפשע (קדמוניות יח 8 7) 'ותוקף המעשה הנועז הלך הולך וגדול ואין פורענות שלא צמחה מאותם אנשים ולא (פשטה) במלוא העם יותר מכפי שאפשר לספר וכו' פשיטות ומעשי שוד גדולים ורצח אנשים נכבדים למראית עין שלא לשם תיקון ענייני הכלל ולמעשה מתוך תקוות בצע לעצמם'.

**ואז** הקנאים החלו את מלחמתם ברומאים בשני מקומות האחד היה ע"י קנאי ירושלים וביטול הקורבן לכבוד הקיסר<sup>ו</sup> והמקום השני היה ע"י מנחם שכיחן כראש הסיקריים שכבש את מצדה מהרומאים ואז עלה עם נשקו הרב

את הרומאים עלינו והשליח<sup>ז</sup> על העיר אש ממרקת ועברות [עלינו] ועל נשינו וטפנו הואיל ורצה כי נשכיל מצרתינו<sup>ח</sup>.

**וא"כ** דברים ברורים יוצאים לנו, שיש הבדלים מהותיים בין מה שמקובל ומסור לנו מחכמינו ז"ל בתורה שבעל פה, לבין מה שמצינו בבספריו של יוסף בן מתתיהו. שחז"ל מתמקדים בסיבת חורבן בית שני בכך שעם שייראל עבר על עבירות של שנאת חנם שהיא הסיבה העיקרית לחורבן בית שני, ואילו יוסף בן מתתיהו (יוספוס) מתמקד בבספריו בעוון שפיכות דמים של אנשים חפי פשע שלא היה היתר בהריגתם, וטימוא וחילול בית המקדש.

**והנה** יוספוס בספריו מתאר עוד כת רביעית והיא כת ה"קנאים", שיטתם ודרכם האידאולוגית היתה זהה לאלו של הפרושים, אלא שחלקו עליהם בנוגע ליחס אל הרומאים ששלטו אז בארץ, (קדמוניות יח 5 4) 'הם אמרו ששומה זו אינה מביאה לשום דבר אלא לעבדות גלויה וקראו לעם להילחם על חירותו' שיטתם היתה שיש לצאת למלחמה מול הרומאים ולהשמידם ואז לכונן עצמאות ושלטון ביהודה, (קדמוניות יח 4) 'אולם יהודה איש הגולן מעיר ששמה גמלא צירף את צדוק הפרושי ונחפז לעורר מרידה'.

**אולם** כת זו כפי שמגדירה יוספוס בבספריו, דומה היא ברוחה ושיטתה כקבוצת הפרושים, וכל חילוקיהם

ה. כנראה נפלה טעות, וצ"ל 'השליך'.

ה. ראה 'בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי'. המוכיח בראיות נחרצות שכת הקנאים היתה מורשת בקבוצה של הפרושים.

ו. ע"פ חז"ל (גיטין נו א) היה זה זכריה בן אבקילוס.

פתחו את השער הקרוב ביותר לאדומים וכו' הקנאים ציפו בדריכות לבואם וכאשר נכנסו אלה פנימה נמלאו אומץ ויצאו מן פנים בית המקדש הם חברו אל האדומים ויחדיו התנפלו על אנשי המשמר והרגו אחדים מן השומרים בשנתם וכו' ודקרו בחרב למוות רבים וכו' דם הציף את כל החצר החיצונית של המקדש והשחר עלה על שמונת אלפים וחמש מאות גויות וכו' אך זעם האדומים עדיים לא ידע שובעה עתה פנו אל העיר בזזו את כל הבתים והרגו כל מי שנקרה להם בדרכם וכו'. ועי"ש באריכות בתיאור נורא ומזעזע את מעשיהם של הקנאים והאדומים.

**ואף** בכמה מקומות בספריו רואים שיוספוס התייחס אל הקנאים בביקורת גדולה על אף שהיא היותה חלק מקבוצת הפרושים, ובספריו רואים ששיטתו היא שהיהודים והרומאים היו שני עמים גדולים<sup>1</sup> אשר אין המלחמה היתה הכרחית כלל וכלל, והיה שייך ברו קיום אלמלי קיצונים פראיים משני צידי העמים, הקנאים - מצד היהודים, והפרוקוראטורים - מצד הרומאים, שגררו את שני העמים למלחמה מיותרת שבסופה נחרב בית קדשנו ותפארתנו<sup>2</sup>. והביקורת הנוקבת אותה מפנה יוספוס הינה על

לירושלים, ולאחר הניצחון מנחם ראש הסיקריים נהרג ואלעזר בן חנניה השתלט על ההנהגה ופיקד על אדום. כל הפליטים אשר ברחו מהגליל ההרוסה מהמלחמות הגיעו לירושלים וביניהם היה את יוחנן מגוש חלב ואנשיו שהצטרפו לקבוצתו של אלעזר בן שמעון ובכך הפכו למנהיגי המרד. אלא ששמעון בן גיורא ונשיו הגיעו אף הם לירושלים, ובכך החלה מלחמת אחים עד החורבן<sup>3</sup>. אלא שלקראת החורבן סיעת אלעזר בן שמעון - שהעזרה היתה בידיהם, נתנו להעם להיכנס לבית מקדשו ולהקריב את קורבנותיו, אלא שסיעת יוחנן מגוש חלב הבריחה את אלעזר בן שמעון וסיעתו, והללו ברחו מתחת למנהרות של בית המקדש, וכשיצאו משם התחברו לסיעתו של יוחנן מגוש חלב, ומאז נעשה בירושלים שני סיעות שולטות, יוחנן מגוש חלב וקנאי ירושלים, ושמעון בר גיורא והסיקריים<sup>4</sup>.

**ואף** יוספוס עצמו מתאר בתיאור קשה ונורא על מעשיהם של הקנאים בירושלים ועל טביחתם בהמוני איש כאשר הביאו את האדומים לירושלים וביחד ביצעו עמם טבח המוני (מלחמות ד, ה א) 'הם יצאו מן המקדש בלי שאיש הבחין בהם הגיעו אל החומה ובמסורים

1. ראה 'היסטוריה של הבית השני' יוסף קלזנר, תשי"א 'המלחמה בין שלוש הסיעות: זו של יוחנן מגוש חלב, זו של שמעון בר גיורא וזו של אלעזר בן שמעון הלכו ונמשכו. בידיו של בר גיורא היו כל העיר העליונה ורוב העיר התחתונה, בידי יוחנן-הר הבית, ובידי אלעזר בן שמעון-העזרה הפנימית של בית המקדש.

2. ראה 'היסטוריה של הבית השני', עמ' 241-240.

3. עי' מלחמת היהודים' (ו 13) 'בעור תקוותיהם של הרומאים נכזבו שוב ושוב וכו' התברר להם שנהורות לחוסנם הנפשי התגברו היהודים על המריבה הפנימית על הרעב, המלחמה ועל הפגעים (רבים) לאין ספור'.

4. ראה 'חיי יוסף' (ספרו האוטוביוגרפי של יוספוס). פרק א', את נאומו של יוספוס מוקל לירושלים הנצורה.

עולמם והנהגותיהם, אלא ששורש מחלוקתם היה במלחמה עם הרומאים, איך שהם רצחו ושפכו דם כמים של אנשים יהודים חפים מפשע. וזהו כוונתו של מרן הנצי"ב זיע"א בכותבו על הפרוישים, ואין כוונתו ח"ו כלל וכלל על חכמינו ז"ל כותבי התורה שבע"פ.

(ג) חושבני, שעל אף שנושא זה מורכב מאוד וקשה לפיענוח, מ"מ אין בדורנו השפל והעני, מי שיהיה בכוחו להעביר קולמוס על דבריו של אחד מגדולי האומה בדור שלפנינו, ואף אם דברים קשים אלו, אינם נראים במקורות חז"ל וכדו', מ"מ אל לו לאדם לפרסם - אפי' לאחר נתינת הכבוד הראוי - רעיון למחיקת קטע מדברי מרן מאורן של ישראל זיע"א.

היהודים הקנאים שהתעקשו ללחום ברומאים עד הסוף המר"א.

והנה הכותב אשר השיג על דברי מאורן של ישראל מרן הנצי"ב זיע"א, מהיכן מקורו למה שכותב הוא שבימי בית שני היה שפיכות דמים לשם מצוה בטעות, ועוד דהיכי שייכי לכתוב כדברים הללו על הפרושים שהיו חכמי ישראל וכתבו את התורה שבעל פה י"ל כך:

(א) לא נמצא בכל דברי הנצי"ב זיע"א אשר הוא מכנה את 'הפרושים' בשם "כת", ואינני יודע היכן מצא הכותב דברים כאלו בדברי הנצי"ב זיע"א.

(ב) הנה רואים להדיא בספרי היוספוס אשר הוא כותב שבימי בית שני אנשים אשר הוא מכנה אותם בשם 'קנאים' אך הינם כפרושים לכל הליכות



יא. ראה 'הערות על טיטוס ויוספוס'.





# מעין החיים



בירורים במשנתם של  
מרן הדברי חיים זי"ע  
וצאצאיו הק'



## 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"ח 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





## הרה"צ רבי אברהם יהושע העשיל באראן זצ"ל

מקאמנקא, עידי"ק ירושלים ת"ו

בעמח"ס עלה זי"ת

## בענין מצות העשויים במאשין

בירור השמועה בשם כ"ק מרן מהר"ש הראשון מבאבוב זצוק"ל

## מבוא:

**הנה** ידוע לכל הפולמוס שה' בשנת תר"ח כשהמציאו המאשין מצות, ויצא אז רבינו מרן הגה"ק מצאנו זי"ע בקול מלחמה, וכתב בשו"ת דברי חיים (אור"ח ח"א סי' כ"ג-כ"ד) וז"ל, ולכן ידידי לדעתי שאין להתיר זה בשום אופן, ואם לא יאבו שמוע מה נעשה להם אם אוכלים חמץ ממש בפסח וכו', ולכן בדרך החלט אומר לכם כי העושה מצות על כל זה הוא חמץ גמור, עכ"ל. וע"ש דבריו הק' מה שהאריך בדבר מכמה טעמים עפ"י דין לאיסור אך הם כמוסים אתו. ועי' בדרכי חיים החדש (הערה רנ"ד) בשם הרה"ק ר' איציקל מפשעווארסק זצ"ל, שפעם התבטא מרן הדברי חיים יש לי בקבלה מחותני איש מפי איש עד משה רבינו שמאשין מצות הוא חמץ גמור, עכ"ל.

**והסכימו** אתו גדולי וצדיקי זמנו, עי' בשו"ת האלף לך שלמה להגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל (בהשטמות), ובשו"ת אבנ"ו (אור"ח סי' תקל"ז), ובמהרש"ם (ח"ט סי' ל"א), וכן יצאו לאיסור הגאון בעל ח' הרי"ם זצ"ל, והגאון מקוטנא זצ"ל ועוד.

**והנה** בשנת תר"נ נועצו לב יחדיו אנשים יראים לעשות ולהבטיח שעיסת המצה תהיה בשוה בכל הצדדים בשיעור דקותו, למען לא תפח ולא תשרף במקומות מסויימים, וכווננו בזה להוסיף מעלות והידורים להמצות, ולפיכך המציאו שאחר שגלגל כל אחד את בציקו מעט בעץ ועשאו עגיל ושטות, לקחו אותו והטילו במכונה בין גלגלי מתכת שהיו סובבין קצת על דרך המכונה הגדולה שנאסר, ונטלו בצד השני מרוקע ודק ונתנו להמנקר ותיכף הוכנס להתנור.

**וכששאלו** לרבינו הגה"ק מהר"ש הראשון מבאבוב זצ"ל התיר להם לעשות כן, באומרו שהוא יודע ועד שלא על זה היתה כוונת רבינו הדברי חיים באיסורו, כיון דעיקר טעמו היה דבמאשין יש יותר שהיות מכשנגלגלים ביד ומתחמץ, כיון שדרך המאשין שאסר הר"ח היה שהיה מתקן קצוות העיסה, והיה מחזיר קצוות אלו שוב להמאשין ועושה מזה עיסה חדש, אבל בזה המאשין החדש לא היה בזה יותר שהיות מבגלגלי יד, שאין כאן חיתוך העיסה והחזרה שניה.

**וכן** לא היה שאר הטעמים שאסרו בהמאשין הראשון, דבמאשין הראשון אסרו כיון שהכניסו בה עיסה גדולה והמאשין דחק הרבה על זה לעשותו דק ולעשות מזה הרבה עיסות, וכן כשנעשה דק נעשה דק מאוד יותר מהרגיל ולא הי' ניכר אי נעשה בו חימוץ, משא"כ בהמאשין החדש לא היה דחיקת הגלגלים על העיסה יותר מבידים כי

העיסה קמנה, וגם אינה מתרככת הרבה מכרגיל, הלכך סבר רבינו מהר"ש הראשון שאין לאוסרה ומותר אף לצאת ידי חובת מצות מצוה בזה, וכל זה לדינא, אבל למעשה לא אכל מזה וכן נהגו תלמידיו, משום שלא רצה לחדש ולנהוג מה שלא ראה אצל אבותיו, אבל לענין הלכה סבר דאינו בכלל מאשין מצות (עי' בזה בכרם החסידות ח"ב מדר ק"א ואילך מאמרו של הרב חיים דוד באקאן שליט"א באריכות).

**ובאין המקום להעמיד הדברים על דיוקם, שלאחרונה פורסם [בספר 'די היסטאריע פון מאשין מצות' (עמ' ק"ד, שכ' באריכות בטוטר"ד כל הפולמוס אודות מאשין מצות ובדעת מרן מהר"ח בזה)] שמה שהורה כ"ק מרן מהר"ש הראשון זצ"ל להכשיר המאשין הנ"ל, לא התיר רק לנשים וקטנים. והנה אף שנכון הדבר, שלמעשה לא סמכו חסידים ואנשי מעשה לאכול ממצות הללו, וכפי שהחמיר כ"ק מרן מהר"ש הראשון זצ"ל לעצמו, וכן נהג בנו כ"ק מרן הקדושת ציון זצ"ל הי"ד, ותלמידיהם שהסתופפו בצל קדשם להדר אחר עבודת יד ממש [מה גם שבני מרן הדברי חיים זי"ע לא רצו להתיר בזה וכדלקמן], אך מדינא היה דעת מרן מהר"ש הראשון זצ"ל להתיר מצות הללו, כמפורש בספרי התקופה, וכן מקובל מרבוה"ק, וכן קבלנו מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל שזכר שבהעיריות מהמחזות סביב לבאבוב וצאנו, אכלו ההמון ממצות הללו בכל ימי הפסח בשופי, וגם לקחו מצות כאלו בליל הסדר לצורך מצות מצוה, אחר שהשתמשו במאשינען הללו בערב פסח, וכפי שפסק בן כ"ק מרן מהר"ש הראשון זצ"ל להתיר מן הדין, אולם חסידים ואנשי מעשה הקפידו להחמיר על עצמן כאמור. ולית דין צריך בושש.**

**ועיין** בשו"ת תירוש ויצהר (סי' קפ"ח) שבשנת תרע"ה הי' בקארלסבאד פליטים ממדינת גאליציה ערך חמשים אלפי ישראל, וביניהם כששים רבנים ורביים נכדי צדיקי בית צאנו ראפשיץ ובעלזא, ובביתם אכלו מהמצות של המאשין החדש הנ"ל בלי שום ערעור וחשש, וכדעת מרן המהר"ש הראשון זצ"ל שהכשיר מצות הללו לדינא.

**והנה** במכתב זה המועתק כאן לראשונה מכת"י הרה"צ רבי אברהם יהושע העשיל באראן זצ"ל מקאמינקא, בעיה"ק ירושלים [שכידוע נתגדל אצל זקינו הגה"ק רבי אלעזר זצ"ל מאושפיץ, הדב"ג רבינו הדברי חיים מצאנו זצ"ל ותלמידו של רבינו מרן מהר"ש הראשון זצ"ל, והי' הרה"צ מקאמינקא חביב ונערץ עד למאור אצל רבותינו הק' רבינו מרן הקדושת ציון זצ"ל הי"ד ורבינו מרן מהר"ש זצ"ל], הוא סובב על מה שהיו אנשים שרצו לסמוך על היתרו הנ"ל של מרן מהר"ש הראשון להתיר גם מאשינען חדשות שפעלו עם מאמאר, ועל זה מוחה נמרצות ראין הדמיון עולה שוה, דבאותן המאשינען הקטנים שפעלו בלא מאמאר לא הי' חשש חימוץ, משא"כ במאשינען החדשות עם מאמאר רבו החששות, ובפרט שנתחמם הרבה ונתחמץ במהירות.

**וכדאי** לציין לעוד מגדולי הפוסקים שדנו בהמאשינען החדשות עם מאמאר שרצו להתיר, אז וגם כתבו דבזה לא שייך כל ההיתרים שהתירו בהמאשינען בלא מאמאר,

ואפי' להמתירים שהתירו המאשין הראשון שאסר הד"ח ג"כ יהי' אסור מהמעמים שזכרו במכתב זה, כ"כ בשו"ת דברי יואל (סי' ל"ה אות ה', וסי' ע"ז אות ח', ובספרו ויואל משה מאמר ג"ש סי' קמ"ג), ובספר זכור לאברהם (ח"ג סי' ל"ה הערה מ"ד), ובהגדש"פ טעם ודעת להגאון ראב"ד ירושלים של"מ"א ועוד, עיי"ש שכולם כוונו לדבר אחד.



**הרה"צ** רבי אברהם יהושע העשיל זצ"ל נולד בעיר אושפיצין ביום כ' סיון שנת תרע"ו לפ"ק, לאביו הרה"צ רבי יונה באראן זצ"ל הי"ד ולאמו מרת מרים רעכיל ע"ה שנפטרה עליו בהיותו בן שתי שנים. אז עבר אביו יחד עמו לגור אצל אביו הרה"צ רבי מנחם מאנדיל זצ"ל הי"ד מרבני עיר יאסלא, שהי' בנו של הרה"צ רבי אליעזר ירוחם זצ"ל בנו של הרה"ק רבי ישראל יצחק זצ"ל מראדישיץ וחתנו של מרן הדברי חיים מצאנז זי"ע. משחר ילדותו הכירו שלגדולות נוצר, בהיותו מתמיד עצום בתורה וראה ברכה בלימודו, ביחד עם פרישות והתעלות בגינוני קדושה ויראה מהורה.

**בשנת** תרפ"ט קיבל מכתב מזקינו אביו של אמו הרה"צ רבי אלעזר זצ"ל מאושפיצין, חתנו של מרן בעל דברי חיים מצאנז זי"ע, שיבא אצלו לאושפיצין, ומאז נתדבק בקשר בל ינתק כל ימיו לזקינו הקדוש, הסתופף בצלו הק' ולמד עמו ביחד, ונתעלה בדרך העולה בית א-ל בדרך אבותיו הק' לבית צאנז וקאמינקא, בדרכס הי' דבוק כל ימיו עד כדי מסירת נפש. באותה תקופה עליונה גם נתדבק ברבינו מרן הקדושת ציון זצ"ל הי"ד, בהיותו נוסע ביחד עם זקינו הרה"צ רבי אלעזר, שהי' תלמידו של רבינו מרן המהר"ש הראשון זצ"ל, ואחר פטירתו נסע כמה פעמים אל בנו בעל הקדושת ציון והערך אותו מאוד.

**בן** הי' נערץ ונקדש בעיני רבוה"ק כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל ובנו מ"מ כ"ק אדמו"ר זצ"ל. כשעלה כ"ק מרן מהר"ש זצ"ל לבקר בארץ הקודש בשנת תשי"ט לייסד קריה נאמנה קרית באבוב בעיר בת ים, וכן בשנים מאוחרות כשנסע רבינו לחזק אנ"ש הפזורים ברחבי ארה"ק, ולהעתיר בעד אנ"ש הדרים בחוץ לארץ, אז הסתגר עם הרה"צ זצ"ל ביחידות, ומסר אליו הפתוקי דרחמי שקיבל מאנ"ש. כמו"כ ידוע שכ"ק רבינו זצ"ל ששהה בימי נעוריו בעיה"ק ירושלים בתקופה שלאחר המלחמה, הסתופף הרבה בצל הרה"צ זצ"ל וקיבל ממנו רבות.

**בשנת** תרצ"ט עלה ביחד עם זקינו הנ"ל לעיה"ק ירושלים ת"ו, ושם התחתן בשנת ת"ש לאשתו הרבנית רבקה ע"ה בת הרה"צ המקובל רבי נחום ערליך זצ"ל מגדולי המקובלים שבירושלים של מעלה דאז. עבד את בוראו כל ימיו בסילודין, והיה ידוע לאיש קדוש הדבוק אל קונו כל המעת לעת, וכולם העריצוהו וענו אחריו מקודש. נסתלק בר"ח סבת שנת תשמ"ט לפ"ק, וחלק מכתביו נדפסו בספר עלה זי"ת.



ב"ה ירושלים עיה"ק תובב"א יום ה' האינו א' תש"ה לפ"ק

**בתיבה** וחתומה טובה לכבוד הרב החסיד המפורסם לשבח ולתהלה עוסק בתורה ובגמילות חסדים וכו' כש"ת מר"ה שמעון ענגלענדער שליט"א

**אדשה"מ**, הננו להודיע שקבלתי ע"י הא' בילה מייטלבוים תחי' הסך 10 לא"י ותשואות חן חן לו, ועתה לעת תקופת השנה הננו לברכו שיתקבלו תפלותיכם ותקוותיכם וכל מעשיכם לרחמים ורצון לפני אבינו שבשמים, ולשנה טובה תכתבו ותחתמו לחיים טובים ארוכים ורפואה שלימה, ותזכו לראות רב נחת אצל יו"ח שיהי' ובשיבה טובה עכמ"ס, ונזכה לנאולה שלימה בב"א.

**אגב**, כשבאתי עמכם במכתב אעורר איזה דבר, כי שמעתי בשמו שאמר על המאשינן שאופן מצות שבכאן בא"י, שוקני הה"ג הצוה"ק מצאנו זצלה"ה זי"ע כתב בשם כל הגדולים לאסור, וגם בעצמו הרי אא"ז אוסר שהוא חמץ גמור, שמעתי כי כב' אומר שהוא שמע מהה"ג הצו"ק ר"ש מבאבוב זצלה"ה זי"ע שאין כוונתם על המאשינן האלה שבימינו. ישתקע הדבר ולא יאמר כך, כי גם אני שמעתי בשמו על מין מאשין שאמר שאין זה בכלל האיסור, ואני ראיתי אלו המאשינרלעך הקמנים ששם לא ה' רק וואלצין ולא עשו שום דבר שם רק שהכניסו שם בצק קמץ .. תחת הוואלנער האלץ וא' גלגל עם גלגל בידו והשני הכניס הבצק ממש באמצע הוואלצין, והכל נעשה בידים ולא ה' אפשר הבצק יכנס בצדדים בין השראפין, ולפי המעם שכ' זקני וצ"ל שאי אפשר שלא תדבק בצדדים מן הבצק ומוזה יש כמה מכשולים וזה די לאסור ע"ש בתשובות דברי חיים, אולי ה' כשרים, אבל כל בני הה"ק מצאנו ול"ה אסור גם ובאלוז שלא להלק"א.

**אבל** אלו המאשינן שעובדין עם מאטאר אין שום פקפוק שהבצק נתפור בכל המאשין, ושמעתי דאם רוצין לנקות כל המאשין עם כל השראפין צריכים עכ"פ מעת לעת, וזה ה' צריך להיות כל 18 מינוט, זאת דברתי עם אברך שעבר אצל המאשין וברח בשביל זה בלבד כממנוסת הרב, וגם דברתי עם הגדולים .. אילו שאוכלים מזה, ואמרו שהם מדרקנים שיהי' מן 18 מינוט הראשונים. אבל מה זה תירוץ, אם רוב העולם נכשלים בחמץ גמור הם יטפחו בכריסם שהם אוכלים כשר, והלא כל ישראל עריבים זה לזה, ועלירה ועל חשבונם הם אוכלים והקולר תלוי על צוואריהם. וכבר כתב בדברי חיים שהמעם שיוצא ממנו מכשולים די לאסור, וכדברנו כד הווייתא תליא ואמר לי אאמו"ר הה"ק זצלה"ה הי"ד שבאמריקא יש מאשינען שאופן עליהם מצות מרובעים, ואמר לי שמן הוואלצין א"א שיבא רק מצות עגולים אבל יש שם סכנים שחותכין המקצעות ואח"כ נתערבו אילו החתיכות פעם אחרת ונעשו מצה אחרת וחוזר וחלילה, ועכשיו אני שואל מה יכול להיות מעסקים כאילו כמה זמן יכול להיות בצק אחד במאשין.

**ולפני** חג הפסח דברתי עם גדול א' שהוא אוכל מזה והתחלתי לשאול ממנו שאלות ע"ז, קודם כל דבר דחה אותי בקש שכבר ה' אוסרים ומתירים ואנחנו לא נבריע, ושאלתי

ממנו כך אנתנו מצינו שהחכמים נתנו שיעור ח"י מינוט, ובאם כח אדם עובר את הבצק יכול להיות יותר, אבל אצל התנור אסור להחזיק אף רגע רק צריכין להכניס תיכף מחמת החום, ושאלתי ממנו איפוא מצינו שבת גדול כזה של שלש מאות כוחות .. של המאמאר לא יחמיץ, ואמר לי מה זה אם היא כח גדול או כח קטן באם אין שם חום אין שום דבר (ממש), והשבתי לו ראי' משחין ומכוח שבת גדול הוא כמו חום, שהחילוק שבין שחין ומכוח הוא שהמכוח בא מכח אש, ושחין הוא בא מכח הכאה בכח, וחבורה הוא ענין כמו חימוץ שהבשר נתחמץ, עכ"פ מבואר שפיר שהכאה בכח הוא כמו חום, וגם המאשין הוא חם.

**והירצו** שהיום כבר נעשה ווינטרלאטעס, וגם זה מחמץ, כי הרוח מחמץ וזה ג"כ (כמו) שאסור ללש תחת אייר הרקיע, בקיצור ע"ז לא השיב לי שום דבר רק שאמר שאין דמיון והוא סובר אשר המצה היא כשר יותר ונקי, ולא עזבתיו ושאלתי ממנו אין כדבר חדש תחת שמש ויכולים למצוא בדברי חז"ל הכל אם לא בפירוש, עכ"פ לדמות מלתא למלתא שיהא כשר דבר כזה, ועל זה הודה לי שאין נמצא.

**ואף** שיש הרבה לדבר באלו השאלות והתירוצים, אבל איני אינו רוצה בחקירות הרבה, כי כבר כתב זקני וצללה"ה בדברי חיים שיש לו כמה טעמים על פי דין לאסור אבל אינו רוצה לכתוב כי קבל מחותנו בדברים כאילו שאין לומר מעם רק כך הוא הדין שהוא חמץ גמור, ואילו המאשינים הם ממש כאלו שאסר, ואפשר היום עוד יותר גרועים כי כל מה שחשבן לתקן לפי ששמעתי עוד ביותר קלקלו.

**להשומע** יונעם ותבא עליו ברכת טוב, ואני כותב כל זאת כי אני מכיר את כב' שהוא מילידי צאנו, ושמעתי שאתם עוסקים בצרכי ציבור להמצא להם צרכם בדברים כאילו, ע"כ אני כותב את כ"ז למען האמת והשלום על ישראל.

**ואסיים** ואומר שלום בברכת שנה טובה ומבורכת ברפואות וישועות ובכל מילי דמיטב דברי ידידו הרושה"ט ומצפה לישועה

הק' אברהם יהושע העשיל הלברשטאם

גם הנני מאשר כזה שקבלתי ע"י ה"א הנ"ל שקיבצה עבורי גם משני בנותיו תחי' של כ"ת מאחת הסך לו' א', ומאחת חצי לא", והנני מברך את כל ביתם בשנה טובה ומבורכת ומעושרת בכל ישועות טובות ושיפעלו כל טוב בתפלתם ונוכה לשנת גאולה וישועה דברי הנ"ל

**נא** למסור את זה ליד ר' שמעון ענגלענדר שליט"א



## הרב שמעון גאלדבערגער

אבד"ק ביקאזסק, ברוקלין יצ"ו

## ישוב לדברי מרן הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד בענין שונא מתנות יחיה

**שפעת** שלומים מגבהי מרומים קדם מעלת כקש"ת האי גברא רבא הגאון הגדול עיניו כיונים על אפיקי ים התלמוד ומפרשיה, צדיק תמים חכם הרזים, שאול בחיר ד' מוה"ר רבי שאול אלתר שליט"א ראש ישיבת גור. אחרי דרישת שלומו הטוב כראוי וכנכון לגברא רבא כמותו.

**באתי** בשורותי אלו ליישב מה שהקשה מעלת כקש"ת הרמה על דברי כ"ק מרן אאמו"ר הקדושת ציון זצ"ל הי"ד. תחלת דברי אפתח במילי דאבות להעתיק דברי הקדושת ציון זי"ע, ומה שהקשה בדבריו היקרים.

**איתא** בספה"ק קדושת ציון לפרש מאמה"כ (בראשית יב יג) למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך, ופירש"י ז"ל למען ייטב לי בעבורך, יתנו לי מתנות. והדבר תמוה, האיד אפשר לומר שאברהם אבינו ע"ה רצה להיות ממקבלי מתנות, והלא מקרא מלא אמר הכתוב (משלי טו כז) ושונא מתנות יחי, ומה גם שראינו שאברהם אבינו ה' בו לכסף וזהב, ומה ברכוש סדום שוכה בו עפ"י דין כמציל מן הגיים, אפילו הכי לא רצה לקבל מחוט ועד שרוך נעל שלא יאמר אני העשרתי את אברם, ואיך יתכן לומר כאן ששינה את טעמו ורצה לקבל מתנות מפרעה. ותו יש לדקדק מה הוסיף לומר וחיתה נפשי, פשיטא שאם יתנו לו מתנות בודאי שלא יהרגוהו.

**והנראה**, בזה כי לא עלה על דעת אברהם אבינו לקבל מתנות כי ה' שונא מתנות, אולם מי ראוי להיות נקרא שונא מתנות, רק מי שבא מעשה לידו שבקשו לתת לו מתנות ואינו מקבל, או שונא מתנות יתקרי, דודאי מי שאין נותנים לו מתנות לא יתקרי שונא מתנות.

**וזוה** שאמר 'למען ייטב לי בעבורך' יתנו לי מתנות, ואני לא אקבלם, ועי"ז 'וחיתה נפשי בגללך' כי שונא מתנות יחי. ונתאמת פ' זה בדברי התרגום 'ונתן עה"פ' (פסוק טז) ולאברהם היטיב בעבודה ויהי לו צאן ובקר, והו' ל' מדילי' עאן ותורין, כי לא קיבל מתנות רק מאשר חננו ד' והו' ל' מן דילי', עכ"ד.

**והעיר** ע"ז מעלת כקש"ת הרמה על אלו הדברים ונדפסים לו בנספחים בספר 'מפי ספרים וסופרים' (בראשית עמ' תקנ"ז) ואלו דבריו היקרים הנפלאים:

**דברי** הרה"ק מבאבוב צריכה תלמוד, מדוע נאמר שאינו זוכה לברכת "שונא מתנות יחיה" כי אם במקום שרוצים לתת לו והוא מסרב לקבל, הלא מצינו כמה טעמים למה "שונא מתנות יחיה" ולפי כולם יוצא לכאורה דשייך אף במי שלא הציעו לו מעולם מתנות



ורק שונא המתנה בלבד, [כאשר יבואר להלן] ואולי כוונתו דאברהם עדיין לא בטח בעצמו שיש לו מדה זו, [ועובדא דמלך סדום היתה אח"כ] על כן רצה לבוא לנסיון לידע שקנה חיים, אך מלשונו לא משמע כן.

### ונפרט המעמים:

**א.** רש"י (במשלי שם) פירש, דכיון ששונא מתנות כש"כ ששונא גם את הגזל, וממילא מתרחק מהם, וכך פירש שם המלבי"ם.

**ב.** בפירוש הגר"א (שם) כותב, דכיון שאמרו (ביצה לב ע"ב) "המצפה לשלחן אחרים, חיו אינם חיים", והשונא מתנות שהוא היפך מזה, זוכה לחיים.

**ג.** ב'מצודות ציון' כתב (וכע"ז ברלב"ג) דעל ידי ששונא ליהנות מאחרים סומך ובוטח בד', ולכן יתן לו ד' חיים מה שאין ביד בשר ודם לתת.

**ד.** עוד טעם כתב רבינו בחיי ב'בד הקמח' (ערך חמדה) שהשונא מתנות בודאי עקר מלבו את מדת החמדה, והנהוג מלחמוד מה שיש לאחרים זוכה לחיים, וכיו"ב כתב במגיד משנה (סוף הלכות זכיה ומתנה) שע"י שנאת המתנות אינו רודף אחרי המותרות, ומצילו מן הקנאה התאוה והכבוד שמוציאין את האדם מן העולם, (כמו ששינו באבות פ"ד משנה כא).

**ה.** בסמ"ע (סוף סימן רמט) ביאר הטעם, כי האוהב מתנות צריך להחניף להנותנים ואינו יכול להוכיחם על מעשיהם, ומדת הדין מקטרגת על המנעות מתוכחה (כמו שאמרו בשבת נה ע"א). עכ"ד היקרים הנוגעים לעניננו.

**ומילתא** אלבישיהו יקרא לתרץ דברי כ"ק מרן אאזמו"ר הקדושת ציון זי"ע ולמלאות דבריו לקיים מצוה לשמוע דברי חכמים מה שכתב מעלת כקש"ת הרמה "דברי הרה"ק מכאבוב צריכה תלמוד".

**וכדי** לבוא אל המכוון בעזרת השי"ת אעבור על פרשתא דא באיזה הוא מקומן של שבחים מדברי חכמינו ז"ל בש"ס ורבתינו הראשונים והאחרונים זי"ע.

**הנה** הרמב"ם ז"ל (סוף הל' זכיה ומתנה) כתב וז"ל,

**"הצדיקים** הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בד' ברוך שמו, לא בנדיבים, והרי נאמר ושונא מתנות יחיה" ע"כ.

**ומובא** יש לדייק בלשונו הזהב, חדא מה הורה לנו הרמב"ם שהנהגה (או הלכה) זו שייך רק "לצדיקים גמורים" וכן "אנשי מעשה". ועוד דפתח בהוראה להורות להם ש"לא יקבלו" וסיים כי כן דרכם והנהגתם של אלו הצדיקים שהם בוטחים בו ית', ואין זו הוראה והלכה "שיבטחו", אלא זהו מדתם וטבעם. ולכאורה היל"ל ..אינם מקבלים.. אלא בוטחים בד'.. או ..לא יקבלו.. אלא יבטחו בד'..

**ותו** יש לדייק דלפי דברי מעב"ק תורתו הרמה דעיקר של שונא מתנות הוא שבלבו פנימה מוחלט שאינו חומד מה שאינו שלו ואינו רוצה לקבל שום מתנת בשר ודם, ולא

דווקא שמביאים אותו לידי נסיון לקבל ויסרב לקבלו, א"כ למה לא כתב הרמב"ם "אינם רוצים לקבל... אלא בוטחים בד'.. והרי נאמר ושונא מתנות יחיה".

**אלא** משמע בפשטות מדברי הרמב"ם שפסק ש"לא יקבלו מתנה מאדם", דמירי שיש מי שרוצה לתת לו מתנה הגונה ושמנה אבל דרכי הצדיקים גמורים ואנשי מעשה שלא יקבלו, כי כל מציאות והוויית ומדתם של הצדיקים שהם "בוטחים בהשם", ואכן הם רוצים לשרש אחר כל נדנוד קל ממדה שאינה הגונה לכן הצדיקים הפצים שאנשים ירצו לתת להם מתנות אבל כשהם "לא יקבלו מתנה מאדם" וידחו מעל פניהם לקבל המתנה, בזה דייקא ישרשו לעקור מן השורש כל נדנוד קל כל שהוא דקה מן הדקה מן המדה הרעה של כוחו ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ודייקא ע"י דחיית קבלת המתנה יקנו לקנין גמור מדת הבטחון בד', דדייקא מי שבא מתנה לידו ודוחהו מעל פניו נשרש בלבו יותר ויותר מדת הבטחון בד', דהרי יאמר בלבו: אכן יש לי כבר בידו חפץ יקר וחשוב זה, אבל איני רוצה לקבל מתנת בשר ודם, אלא השם הטוב ישלח עזרו מקודש להזמין אלי מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, ואז יחשוב בלבו דאין מעצור לד' להושיע לו באופן אחרת של קבלת דבר זה שלא ע"י מתנת בשר ודם, וכשלא יקבל המתנה אפי' בעת דוחקו ובצר לו, יחזק את עצמו ביותר כי הוא ית' הוא המכין מזון לכל בריותיו בכמה וכמה אופנים וסיבות ממסבב כל הסיבות באופן הנאות ביותר לו, והנסיון מעיד בזה כאלף עדים נאמנים ודו"ק. ודייקא באופן הזה.

**וכיון** שמדת הבטחון הוא מדתם ומבעם ודרכם בקודש של הצדיקים גמורים ואנשי מעשה, לכן בכדי לחזק מדתם בקודש "יחפצו שיתנו להם" והם "לא יקבלו מתנה מאדם" לחזק מדת הבטחון "שיש בהם" ולעמוד כצוק איתן וכצור חלמיש במדתם מדת הבטחון, ולכן סיים בזה הרמב"ם.. והרי נאמר ושונא מתנות יחיה, דמכאן אנו למדין הלכה זו אכן לשנוא המתנה דייקא, בעת שיתנו אותם להם בכדי לשרש בעצמם ביתר שאת וביתר עוז במדת הבטחון וכמבואר בדברי ספר החינוך הידועים דאדם נפעל לפי פעולותיו. [להלן יבואר כמה אופנים למה צריכים דייקא שיתנו להם מתנות והם יסרבו לקחת המתנות בכדי לקיים "שונא מתנות יחיה", ועי"ז זוכים לקנות מדות הטובות שמנו חכמים].

**ולפי** אלו הדברים י"ל בדברי הרמב"ם שדייק בלשונו הוזהב לכתוב "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה" לא יקבלו מתנה מאדם... דמצינו דהרמב"ם (בהל' איסורי ביאה פ"ד) בהלכותיו כיצד מקבלין גירי הצדק כתב (שם הל' ג') וז"ל:

**..וכשם** שמודיעין אותו עונשן של מצות כך מודיעין אותו שכרן של מצות, ומודיעין אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העולם הבא, ושאינן שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעושה מצות אלו ויודען.

**הרמב"ם** דייק בלשונו הוזהב לומר מי הוא זה שהוא צדיק גמור, דלא יספיק אם יהי' חכם גדול בחכמת התורה, ואפילו שהוא יודע מעמי המצות וסודות עליונים, עדיין אינו צדיק גמור, אלא מי שהוא אכן בעל החכמה "שעושה מצות אלו", הוא צדיק גמור, כי צדיק גמור הוא זה שהוא בעל מעשים שמעשיו וחכמתו באין כאחד.

**ולכן** י"ל שהרמב"ם כאן (בהל' זכ' ומתנה) לשיטתו אול לומר "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה" דמפרש מי הם "הצדיקים הגמורים", הם "אנשי מעשה" שאינם בוטחים בחכמתם לבד דבלבם פנימה הם בעלי בטחון, אלא מעשה באו לידם, שאדם חפץ ליתן להם מתנה והם בעלי ברית אברהם שלא יקבלו מתנה מאדם, בכדי לעשות מעשה דייקא, כי לא די להם שיודעים מצות הבטחון, ואפילו שמרגישים את מדת הבטחון בלבם פנימה והם 'בעלי חכמה' בחכמת מדות הטובות ישרות ומועילות, אלא עיקר גדול להצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לדעת את 'המעשה' אשר יעשו, שהם מחכים ומצפים לשולחנם של אחרים שיחפצו לתת להם מנה יפה, ומעשה יבוא לידם ויעשו מעשה המצוה שלא יקבלו מתנת בשר ודם, וזהו הצדיק הגמור ואנשי מעשה, והי' מעשה המצוה שלום. [בפרשתא דא האריך הרמב"ם באריכות נפלאה בטוב טעם ודעת להורות המעשה אשר יעשו בפירוש המשניות שלו (אבות פ"ד מ"ה) עיי"ש ותמצא נחת].

**וי"ל** עוד בדברי הרמב"ם דמצינו בספרן של צדיקים ספר הקדוש נועם אלימלך (פ' שלח ד"ה א"י ב') ד"צדיק גמור" אע"פ שאין בו פסולת כלל מוציא תמיד חסרונות בעצמו, וז"ל ק:

**יש** שהוא צדיק גמור ואין בו סיג ופסולת כלל ואעפ"כ הוא מוציא תמיד בעצמו חסרונות, שנראה לו תמיד שהוא בעל חסרון גדול, ומוכיח עצמו בפני בני אדם.. ועשה ה' כן לטובה שהש"י מכנים בלב זה שיהיה נראה לו שהוא חסר אף שאינו כן, ..כוונת השם הוא, למען כאשר יוכיח את עצמו בפני ב"א שעדיין לא נתקנו מעשיהם כראוי, והוא מוכיח בפניהם את חסרונם עי"ז עולה על זכרונם קלקול מעשיהם ויתאמצו לחזור בתשובה היטיב, ולתקן מעשיהם כראוי, ומורזים עצמם בעבודה, עכדה"ק.

**ואולי** לזה דייק הרמב"ם בלשונו הזהב לומר "צדיקים גמורים ואנשי מעשה" דצדיק גמור אע"פ שאין בו פסולת כלל וכלל מוציא תמיד חסרונות בעצמו ורוצה להרבות ב"מעשיו הטובים" ליישר דעותיו ומעשיו, ולכן דייקא צריך שיבא לידו מתנה ולא יקבל אותה ויעשה 'מעשה' גדול בכדי לקנות לעצמו מדת הבטחון, דהרי צדיק גמור מוציא תמיד חסרונות בעצמו שעדיין אין לבו שלם באלקיו ועדיין צריך להתחזק במדת הבטחון יותר ויותר ולשרש אחר כל נדנוד קל דקה מן הדקה. ולכן פסק הרמב"ם "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בד' ברוך שמו", כי זהו מדתם וטבעם כמבואר.

**וע"ע** בנועם אלימלך (פ' בשלח ד"ה ויאמר משה א') ..הצדיק הגמור דורש ומבקר עצמו תמיד אם חוטא ח"ו אפילו באיזה חטא קל או נדנוד חטא, [ומי שהוא בכחינה הזאת יזכה 'וראיתם כבוד ד', זהו מדריגות גדולות עד אין קץ לפנים ממחיצת מלאכי השרת...]. (וע"ע בנועם אלימלך (פ' משפטים ד"ה א"י) ..יש צדיק גמור ושלם שאין היצה"ר יכול להחטיאו, רק השי"ת מזמין לו איזה נדנוד חטא קצת, כדי שע"י זה שיחדר לבו בנדנוד חטא הזה שבא לידו, וירבה בתשובה וחרטה, יעלה למדריגה יותר, עכדה"ק).

**ואפ"ף** בדברי כ"ק אאזמו"ר הקדושת ציון זי"ע כמה שרצה אברהם אבינו ע"ה שיתנו לו מתנות והוא לא יקבל אותם, כי אברהם אבינו הזקן הצדיק הגמור שאין לנו צל צלו של השנה ושיג ושיח במדרגותיו הקדושים והטהורים והעיד עליו הקב"ה ומצאת את לבבו נאמן, אבל הוא החזיק עצמו בענוה יתירה כמאמרו "ואנכי עפר ואפר" וכדברי הנועם אלימלך דצדיק הגמור אע"פ שאין בו פסולת כלל מוציא תמיד חסרונות בעצמו, לכן רצה ליישר מעשיו ולקנות לעצמו מדת הבטחון ביתר שאת וביתר עוז אע"פ שבלבו פניהם ה' שלם באלקיו בתכלית השלימות עד אין קץ ושיעור, לכן רצה שיתנו לו מתנות וידחה אותם מעם פניו, ודו"ק.

**זי"ף** עוד דהרי 'מעשה אבות סימן לבנים' ועיקרן של דברים הוא, רק בכדי להורות לנו הדרך נלך בה והמעשה אשר נעשה לקנות לעצמנו מדת הבטחון בו ית', ולא בשביל אברהם אבינו ע"ה בעצמו, וכדברי נועם אלימלך הנ"ל דעיקר כוונת השם מה שעשה להכניס בלב צדיק גמור שיהיה נראה לו שהוא חסר אף שאינו כן, הוא, רק למען כאשר יוכיח את עצמו בפני בני אדם ומוכיח בפניהם את חסרונו עי"ז עולה לבני אדם לשוב על קלקול מעשיהם ויתאמצו לחזור בתשובה היטיב, לתקן מעשיהם כראוי, ולזרז עצמם בעבודה.

**והן** הגה הדברים אשר דברנו דמעשה אבות סימן לבנים, דאברהם אבינו בקש לעשות כן להורות לנו לדורות הבאים הדרך נלך בה והמעשה אשר נעשה להיות לבבנו שלם באלקינו בתכלית השלימות, ולמען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ד' 'לעשות' צדקה ומשפט, לעלות דרגא בתר דרגא למעלות אבותינו הקדושים לישא עינינו אל ההורי"ם להשתוקק מתי נגיע 'מעשינו' 'למעשה' אבותינו, וכפי שפירשו הצדיקים עכ"פ בנגיעה במקצת, וק"ל.

**באמת** הקדמנו המאוחר דצדיכין אנו להיות פונה קדים במקורן של הדברים בדברי רבותינו חכמינו ז"ל בש"ס מס' חולין (מד ע"ב) ואמר רב חסדא איזהו שונא מתנות יחיה, זה הרואה טרפה לעצמו, וממשיך הגמ' לספר דר' אלעזר כי הווי משדרי ליה (מתנה) מבי נשיאה מיד, לא שקיל, וכי הווי מומני ליה (לאכול אצלם), לא אזיל, אמר לא קא בעי מר דאיחי (שאחי) דכתיב ושונא מתנות יחיה, וכן רבי זירא כי משדרי ליה (מתנה), לא שקיל, כי הווי מומני ליה (לאכול אצלם), אזיל, אמר אתייקורי הוא דמתייקרו בי (נכבדין הם כמה שאני סוער אצלם, והנאתם היא, ואין זו מתנה).

**ופירש"י** איזהו שונא מתנות יחיה, זה הרואה טרפה לעצמו, דמי שנולד לו ספק טרפות 'בבהמתו' ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר ואינו חס עליו, ואוסרה, ודאי שונא מתנות אחרים הוא, שהרי אף על שלו אינו חומד להכריע להיתר. וי"ל בזה ב' פירושים, ובמושכל ראשון הפ' דרב חסדא נתן סימן לדבר לדעת מי הוא זה האיש שאנו יודעין שבוודאי הוא שונא מתנות וחי, ואף שלא נראה בו מעולם שנתנו לו בפועל מתנה ואינו מקבלו, ונתן סימן לדבר, זה האיש שאנו רואין שמטריף בהמתו אף שיש בו טעם להיתר, בודאי זה האיש שונא מתנות אחרים, דהרי אף על שלו אינו חומד להכריע להיתר, כש"כ שאינו חומד בלבו לקבל מאחרים מתנת בשר ודם.

**וי"ל** בדרך אחרת, וכד דייקין י"ל בדברי רב חסדא שוהו גופא שאלתו (וכן יש להעמיס הדברים בפ"י רש"י) ששאל איזהו שונא מתנות יחיה, כלומר איזה אדם הוא במדרגת שונא מתנות יחי', האם יספיק דרך בלבו פנימה אינו רוצה לקבל מתנות אף שמעולם לא הציעו לו שום מתנה, או צריך דוקא שיציעו לו מתנות ויסרב לקבלו וישנאיה, והוא יחי', וע"ז אמר, מי יחי' ולא ימות, איש כזה הרואה מריפה לעצמו, ש"בירו וברשותו" בשר שיש בו טעם לאיסור ולהיתר, והוא אינו חס עלי', ואוסרה, שמדחהו מעל פניו, כן הדבר הזה, בשונא מתנות, שהגיעו לידו כבר המתנה ומדחהו מעל פניו שלא לקבלו, איש כזה יחי' ולא ימות, וע"ז אמר רש"י "הרואה מריפה לעצמו ודאי שונא מתנות אחרים הוא, שאף על שלו אינו חומד להכריע להיתר", היינו דאף על שלו שהוא כבר בידו אינו חומד, ודאי שהוא שונא "מתנות" מאחרים, כשירצו לתת לו, דכש"כ הוא דהרי עדיין אינם שלו, ואף כשירצו ליתן לו ידחהו, ולא יקבלם, וזהו שונא מתנות האמיתי שיחי'. ולכן ממשיך הגמ' לספר על ר' אלעזר ועל ר' זירא שאכן רצו לתת להם בפועל מתנות אבל לא קיבלו אותם כדרכיב ושונא מתנות יחיה.

**[ויש]** להעיר בזה דבר יקר על מה שהעיר מעלת כקש"ת הרמה בסוף דבריו המאירים על הקושיא בענין מתנות כהונה וכדומה, למה אין בה משום שונא מתנות, ותירצו בטוב טעם ודעת, ויש לציין בזה דר' אלעזר שלא רצה לקבל מתנות ושנא אותם, הי' כהן ואכל תרומה, כמבואר במסכת מועד קטן (כה ע"א) שאמר ר' אלעזר למלאך המות (כשרצה לקחתו) שהוא אוכל תרומה ואיקרי 'קודש', ואם יהרגו יטמא התרומה שבידו, ואז הניחו המלאך המות לחיות. והעירני חתני האברך חו"ב הרב משה יוסף הלברשטאם נ"י דהרי כהן צריך להפריש תרומה מפירותיו, ואינו יכול לאכלם בטבלם, כמפורש ברמב"ם (בשם הספרי) פ"א מהל' מעשר ה"ג, וא"כ אין ראי' מכאן, דלמא לא לקח ר' אלעזר תרומה מאחרים משום שונא מתנות, וא"כ לפי"ז י"ל (רק) לחידודא, דכיון שלא לקח תרומה זו מאנשים אחרים רק משלו אבל, משום שונא מתנות יחי', לכן אכן הניחו המלאך המות ולא הרגו, וחי, דהרי שונא מתנות יחי'. (ובעצם דברי ר"א למלאך המות יש להעיר, הלא למתים חפשי מן המצות, ולכאורה אינו מחויב בחייו להיזהר שלא יטמא הוא את תרומתו לאחר מותו שפטור אז, ואולי בחייו מחויב לעשות כל מצדקאי שלא יטמא תרומה, אבל קשה מדברי נימוקי יוסף הידועים באשו משום חצו, שכתב וז"ל, דאילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידידה, דהא קרי כאן 'כי תצא אש' 'שלם' 'שלם', ואמאי מחייב, הרי מת, ומת לאו בר חיובא הוא, ע"כ. ולכאורה לפי ר"א אכן בדבר שברור עפ"י פשטות שיעשה אחרי מותו מחויב כבר בחייו לראונו שלא יעשנה אחרי מותו אף שאחרי מותו אינו בר חיובא כבר. ואף לפי מה שמסיק הנימוקי' דהו כמאן דאדליק הגדיש מעיקרא בשעת פשיעתו, וכן הדין לענין נרות שבת, דכי אתחיל הדלקת הנר בער"ש כמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא, אינו ענין לכאן, דא"א לומר שכבר טימא התרומה מה שיטמא אחרי מותו, דבחייו אינו שייך טומאה כלל, ולא אתחיל בה בשום מעשה שיחשב להתייחס לו, וק"ל. ואולי הי' זה רק דחי' שדחה למלאך המות. ואולי כיון

דברתומה כתיב "את משמרת תרומותי" שצריך לשמרה במהרה, צריך לעשות משמרת למשמרת לשמרה במהרה וצ"ע, לא בינותי בספרים ובמפרשי הש"ס די להבין זאת]].

**ועוד** יש להעיר מה שהביא מעלת כקש"ת הרמה ז"ל:

**מצינו** ב'מושב זקנים' שכבר הקשה הקושיא איך נמל אברהם מתנות מפרעה הלא שונא מתנות יחיה, ובתירוצו השני כתב דמותר לקחת מתנות ממי שהוא טוב עין ואנשי סדום היו צרי עין, משא"כ המצריים, ולכאורה הוא טעם חדש שהנותן אין נותן בלב גמור והוא סרך גזילה, משא"כ בבעל עין טובה, עכ"ד.

**ובדרך** מליצה אמרתי לפי פירוש זה דר' זירא שלא רצה לקבל מתנות משום שונא מתנות יחי, [ואכן האריך ימים כמבואר במס' מגילה (כ"ח ע"א) ששאלו תלמידיו את ר' זירא במה הארכת ימים וגו']<sup>א</sup> לשיטתי<sup>א</sup> אזיל במסכת ברכות (ה' ע"א) אמר ר' זירא, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, "מדת בשר ודם, אדם מוכר חפץ לחבירו, מוכר עצב, ולוקח שמח", אבל הקב"ה אינו כן, נתן להם תורה לישראל ושמח, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתו אל תעזבו. ואם אמר ר' זירא שהמוכר עצב כשהוא מקבל כסף תמורת מכירת חפצו כש"כ כשהוא נותן מתנה לחבירו שאינו מקבל כלום תמורת המתנה שהוא צר עין ואינו נותן אותו בעין יפה, ויש בו משום סרך גזל. אבל כשהנותן המתנה אכן מקבל משהו תמורת מתנה שלו אפילו אם הוא עצב אין בו כבר משום סרך גזל דהרי שילמו לו במיטב, ולכן ר' זירא לא קיבל מתנות, אבל כשהזמינו לו לבא לסעוד אצלם, הלך לאכול, ואמר אתייקורי הוא דמתייקרי בי (נכבדין הם כמה שאני סועד אצלם, והנאתם היא, ואין זו מתנה) וק"ל.

**ובמה** שהביא מעלת כקש"ת הרמה שליט"א באות ד' דברי המגיד משנה (סוף הלכות זכיה ומתנה) שע"י שנאת המתנות אינו רודף אחרי המותרות, יש להעיר, דאם הטעם רק משום מדת ההסתפקות שלא לרדוף אחרי מותרות, הרי ר' זירא שהי' עשיר למה לא רצה לקבל מתנות, הלא אי משום מדת ההסתפקות לכאורה אינו מוכן, דהרי מי שיש לו כל מה שלבו חפץ מחמת רוב עושרו, ואפילו אם לא יחי' חיי מותרות ולוקסוס ויחי' במדת ההסתפקות האפשרי ולא יהנה מעושרו, וכמו שאמרו על רבינו הקדוש אפילו שהי' עשיר גדול העיד על עצמו שלא נהנה מעוה"ז כל ימי חייו, אבל הרי הגע בעצמך מי שיש לו מליונים מליונים דולרים מונחים לפניו ויבא מאן דהוא לתת לו מתנה של כמה פרוטות (מן הדומה לסעודה שהזמינו לר' זירא) האם בזה שאינו מקבלו יחי' בהסתפקות יתירה מאם כשהי'

א. ויש להעיר למה לא ענה ר' זירא שהי' שונא מתנות בין כל ההנהגות טובות שמנה שם שנהג את עצמו כל ימיו, דהלא כמה שורות לפני זה איתא ששאל רבי עקיבא את רבי נחוניא הגדול, במה הארכת ימים אמר ליה מימי לא קבלתי מתנות וגו', והגמ' מביא כי הא דר' זירא שלא קבל מתנות, וצ"ע.

מקבל המתנה, הרי מעם זו שייד לכאורה רק בעני, ואכן בשלמא ר"א שהי' עני מובן מעם זו, אבל לר' זירא קשה לפי דברי המגיד משנה.<sup>2</sup>

**וי"ף** בדברי המגיד משנה שלמד בזה דיסוד מדת ההסתפקות יסודו הוא ממדת הבטחון, שבוטח באלקיו שיתן לו די 'מחסורו' אשר 'חסר' לו, ואם לא הגיע לידו דבר פלוני סימנא מילתא היא משמאי שאין זה לטובתו, ולכן אינו רוצה ואינו תאב לה, ואדרבה הוא מסתפק במה שיש לו ואינו מצפה לשלחנם של אחרים ושמה בחלקו ונחלתו אשר הנחיל לו ד', וכיון שיסוד מדת ההסתפקות הוא ממדת הבטחון, לכן צריך שיגיע המתנה לידו ולא יקבלו, כמבואר לעיל, וכדלהלן בארוכה.

**וראי'** לדברינו, דהרי המגיד משנה כתב דבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שלא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בד' וכו', הרי מפשטות דבריו מבואר שטעם הרמב"ם משום מדת הבטחון, וע"ז כתב המגיד משנה ז"ל, 'והטעם' שראוי לכל משכיל להסתפק במה שהוא הכרחי לו ולא יבקש מותרות... ואם הטעם של 'שונא מתנות יחיה' הוא משום מדת ההסתפקות גרידא ולא מיסוד מדת הבטחון למה אמר דבריו על דברי הרמב"ם בלי שום רמז שחולק על דבריו, אלא ע"כ בדברינו שיסוד מדת ההסתפקות משום מדת הבטחון נגעו בה. ועוד ראי', שהמגיד משנה ממשיך בדבריו להביא עוד מה שכתב הרמב"ם מענין מדת הבטחון, ז"ל, וכבר הביא הרב ז"ל הלכה זו בסוף פ"י מהל' מתנות עניים "כל מי שהוא צריך ליטול ואינו נוטל, אינו מת מן הזקנה עד שיפרנסם לאחרים משלו, וע"ז נאמר ברוך הגבר אשר יבטח בה' והי' ה' מבטחו, ע"כ, חזינו בדברינו שמשלב ב' הענינים כי יחדיו יהיו תמים, וק"ל.

**ועוד** י"ל במעלת מי שמנסים לו ליתן מתנות ומסרב לקבלם שהוא עדיף על מי שאינו מקבל ולא ניסה באלה, לפי מה שכתב המהר"ל בספרו הבהיר נתיבות עולם (נתיב העושר סוף פרק א') על מאי דכתיב 'שונא מתנות יחיה' שהוא צריך 'לשנא' קבלת המתנות מאנשים, ולא יספיק שאינו מקבל מתנות, ואלו דבריו:

**מדת** ההסתפקות שהוא שונא מתנות, שלא יקבל מתנה מן אדם, וזה אמרם במסכת חולין ר' זירא כי הוו משדרי ליה מבי נשיאה לא הוי שקיל, כי הוו מזמני ליה, לא הוי אזל, אמר לא ניחא להו דאחיה, דכתיב ושונא מתנות יחיה, ע"כ.

ב. ואגב אורחא יש לציין מה שכתב החתם סופר לבאר במס' חולין שם דר' אלעזר כיון שהי' עני כמבואר בתענית כנ"ל לכן ידע דלא מתכבדים האנשים כ"כ כשזומינים אותו לסעוד אצלם, דהרי הי' עני, אפילו אם הוא תלמיד חכם לא מתכבדים כ"כ, ולכן לא הלך לסעוד אצל אנשים אחרים משום שונא מתנות יחי', משא"כ ר' זירא. וכדומה לזה כתב בספר בן יהוידע במס' חולין דר' זירא דמלבד שהי' חכם גדול ומתייקרו ביה מצד חכמתו, הי' עשיר ג"כ ומתייקרו ב' נמי מצד עושרו, וכן הי' לו גדולה מצד המלכות ולכן אמר ב' פעמים 'אתייקרו' הוא 'דמתייקרו' ב' עיי"ש, וע"ע בדברי חת"ס בחידושו למס' ב"ב דף יג ע"ב שפי' בדרך אחר פלוגתת ר"א ור' זירא אם לסעוד אצל אחרים.

**וביאור** דבר זה, כי מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא "שונא" הוא הקבלה" ולפיכך הוא ראוי אל החיים כי המעין שנקרא מים חיים, מפני שהוא נובע מעצמו נקרא מים חיים, ואין מקבל מזולתו, והבור אשר הוא מקבל לא נקרא מים חיים כלל, ולפיכך העני נחשב כמו מת לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא חי, רק מי שהוא חי מעצמו, זה נקרא שהוא חי.

**ודבר** זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר, ולכך ושונא מתנות יחיה, ולפיכך לא היה רוצה לקבל כלל, עכ"ד.<sup>1</sup>

**נמצינו** למדין מדבריו הבהירים כי האדם ראוי אל החיים כשהוא 'שונא' עצם קבלות המתנות, דהרי מקבל אינו חי מעצמו כמבואר מדבריו, לכן כל כמה שהוא רחוק יותר מקבלת המתנות, קרוב אל החיים יותר, וכשנותנים לו מתנה הגונה דשינה ורעננה והוא סולד ממנה, ומאוס ושנוא עליו עצם קבלת המתנה, ודוחהו מעל פניו, כי אינו מסתכל לאחריו ופוזל לימינו ולשמאלו, שהוא רוצה ואינו רוצה, אלא "שונא הקבלה", וכל כמה ששונאו יותר, קרוב לחיות יותר, ע"כ דייקא 'שונא' מתנות 'יחיה'.

**נמצא** דבור המבחן אם אכן יש לו חיות מעצמו, רק כשינתנו לו מתנה הגונה ויראה שהוא באמת קופץ ממקומו שלא לקבל מתנות מחמת סלידתו ומיאוסו בעיניו הקבלה, ורק אז יכול להוכיח בעצמו שבתוך קרבו פנימה הוא 'שונא' הקבלה, והאדם הזה

ג. וכתב עוד המהר"ל (נתיב התורה פרק ד') עוד מעלה דייקא בתלמיד חכם ולומד תורה שיש בו חסרון חיים אם הוא מקבל מתנות, וז"ל:

תלמיד חכם יש לו השכל אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר, הוא כמו מורכב כאשר הוא מקבל, וזה שנקרא תלמיד חכם כאשר יש לו מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהחומרי הגשמי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט, ...כי תלמיד חכם הוא שכלי גמור כמו שהתבאר, ולפי זה היה הדעת נותן והשכל מחייב דאף אם היו בני אדם רוצים לתת לו מתנות יכוף את יצרו ואל יקבל אותם ולא יפסיד המדריגה העליונה שיש לו, אם אפשר בשום ענין שיהיה עומד בזה.

אבל אם יש לו, ועם כל זה הוא להוט לקבל מבני אדם מתנות מאיש זה אסור לדבר, כי הוא יוצא מן המדה השכלית כמו שיתבאר עוד, והוא הפך השכל לגמרי, וחס ושלום שיהיה עליו שם תלמיד חכם ולפי מה שאמרנו למעלה כי צריך שיהיה האדם עצמו דומה ומתיחס אל השכלי, ואם אפשר לו לקבל התורה, ואם אינו מתיחס אל השכל אי אפשר לקבל השכלי הוא התורה, בודאי בעל מדה זאת אי אפשר שיהיה עמו התורה השכלית, מאחר כי המדה הזאת הפך השכלי כמו שיתבאר, כי דבר שהוא חומרי הוא מקבל, ולא כן השכל, כי מפני הפשיטות שבו אינו מקבל, שכל דבר שהוא פשוט אינו מקבל, עד כאן דבריו הקדושים והנוראים.

ולהלכה למעשה עי' ברמ"א (הל' ת"ת י"ד סי' רמ"ו סכ"א) ובש"ז ובש"ך וגדולי הפוסקים אריכות דברים מתי מותר רב ותי"ח לקחת מתנות, וכמה, ובאיזה אופן, עיי"ש ותמצא נחת ואכזהמ"ל בזה.

ושמעתי דכ"ק מרן אאזמו"ר הרב הקדוש מהר"ש מבאבוב זי"ע אמר פעם בלשון קדשו "אנו דארף מיר זעהן מ'זאל'מיר געבען מער ווי מ'נעמט" ואנו צריכים לראות שנהי' נותנים (לא לו שנותנים לנו) יותר ממה שאנו לוקחים מהם, ואכן הרבה פירושים ואופנים יש להעמיס באלו הדברים, הן בהלכה והן באגדה ובחסידות, ואכזהמ"ל בזה.



נבחן, ועמד בכור המבחן שאכן יש לו מקור חיות מעצמו, וחי חיים טובים, וע"כ בודאי צריך שיתנו לו להוכיח שנאתו האמיתית והפנימי שהוא מקור החיות.

**ומי** שרוצה לרמות את עצמו לומר שהוא שונא הקבלה בתכלית השנאה, אבל אף פעם לא נבחן שיתנו לו מתנה ויסרב לקבלו, הרי קרוב הדבר לומר שהוא מרמה עצמו, דהאם ניסה באלה שיתנו לו מתנה חשובה הגונה ושמיינה ויסרב לקבלו מחמת שנאתו האמיתית, אתמהה.<sup>7</sup>

**[דברי הנר"א שמביא קש"ת בדבריו באות ב. דומה קצת ליסוד דברי המהר"ל, ודברי אלה שייכים שם לכאורה ג"כ, ודו"ק].**

**ומה** שהביא קש"ת הרמה באות ה. מדברי הסמ"ע (סוף סימן רמט) שביאר הטעם, כי האוהב מתנות צריך להחניף להנותנים ואינו יכול להוכיחם על מעשיהם, ומדת הרין מקטרגת על המנעות מתוכחה. י"ל ג"כ בזה דמי שרוצים ליתן לו מתנה הגונה ומסרב לקבלו (האמנם בנימוס) בודאי יכול להוכיח יותר קל מאשר לא היו מציעים ליתן לו מתנה כלל וכלל, האמנם שגם בזה לא ימנע להוכיח כ"כ, אבל בודאי ובודאי יכול להוכיח קל יותר לזה שרצה לתת לו מתנה וסירב לקבלו ממנו, דהרי הראה והוכיח לזה שאינו צריך לו ולמתנת ידו כלל וכלל, וע"כ קרוב קל יותר להוכיחו, ולכן קרוב יותר אל החיים, וק"ל.

**עוד** רגע אדבר בו ליתן טעם נוסף לשבח לדברי כ"ק מרן אאמו"ר הקדושת ציון זצ"ל הי"ד ולסיים מעין הפתיחה מדברי הרמב"ם שכתב "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם וגו', והרי נאמר ושונא מתנות יחיה" ע"כ. והוכחנו לומר דהרמב"ם מיירי דייקא כשרוצים לתת להם מתנה אבל הצדיקים גמורים ואנשי מעשה יסרבו לקבלו, וע"ז נאמר ושונא מתנות יחיה. וי"ל עוד טעם בזה, דהרי דרכי "הצדיקים גמורים ואנשי מעשה" שהם רוצים תמיד במלחמת היצר בכדי להתגבר עליו ביתר שאת, ועי"ז הם יכולים להתקדש ולהצטרף צירוף אחר צירוף בקדושתם הגדולה, ולכן חפצים הם דייקא שיתנו להם מתנות ויסרבו לקבלם בכדי להתגבר על יצרם ולשרש ולעקור אחר כל נגוד קל מכל מיני מדות רעות שמנו חכמים, [כמו שפרטם קש"ת הרמה שליט"א].

**ובזה** פי' המהרש"א דבר יקר וגורא על מה דאיתא במס' סוכה (נב ע"א) שאמרו ז"ל שהספידו ובכו על שנהרג היצה"ר, כדרדש רבי יהודה לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחמו בפני הצדיקים ובפני הרשעים וכו', הללו בוכין והללו בוכין, צדיקים בוכין ואומרים האיד יכולנו לכבוש הר גבוה כזה. והקשה המהרש"א על רש"י שפי' שהצדיקים בוכין כשנוכחים בצערם שה' להם לכבוש היצה"ר בחייהם, והוא דחוק שיהיו בוכין על צערן שכבר עבר בעוה"ז, ופי' המהרש"א ואלו דבריו:

ה. ויש לציין בזה מה דאיתא בספה"ק קדושת לוי (פ' וישב ד"ה וימאן, מכן המחבר) לפרש מאמזה"כ וימאן ויאמר אל אשת אדוניו וכו', הטעם על וימאן שלשלת, דשלשלת הוא הרמת קול, כאדם אשר ממאס בדבר ומרים קול במאוס הדבר ההוא, עכדה"ק.

**וי"ף** ע"פ מאמרם ז"ל (בר"ר פ"ט ז) עה"פ וירא אלקים את אשר עשה והנה טוב מאוד (בראשית א לא) טוב, זה יצר טוב, מאוד, זה יצר הרע, דהיינו שהוא טוב לצדיקים, שע"י שינצחו אותו יזכו לעוה"ב, על כן מצטערין הצדיקים בהריגתו בביטולו, שלא יוכלו עוד ליבות על ידו, ושפיר בוכין וסופדים הצדיקים על הריגת היצה"ר, כי ניטל מהם הזכות ע"י ביטול היצה"ר, עכ"ד היקרים.

**ואמר** פעם בזה כ"ק מרן אאזמו"ר מבאבוב זצ"ל מדבריו היקרים והנפלאים מהקדמתו של השב שמעתתא שכתב לכאר מאמרם ז"ל הנ"ל והנה טוב מאוד, טוב, זה יצר טוב, מאוד, זה יצר הרע, וכתב לכאר, דהנה נודע שכל התנגדות גורם להתגברות ולתחזקות, כאשר אנו רואין בתבערת האש כאשר יוצק עליו מעט מים, אז יתגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עוז מקדם, בלתי מעט המים, וזהו שאמרו ז"ל טוב זה יצר טוב, מאוד זה יצה"ר, לפי שיצר הרע נקרא כסיל, ויצר טוב נקרא חכם, לזה כאשר יהיה התנגדות מצד הסכלות שהוא היצה"ר אל צד החכמה, שהוא יצר טוב, ויתגבר השכל שהוא יצר טוב על הסכלות, יתעלה במעלות רבות מאשר היה מקדם, משא"כ אם לא היה היצר הרע מנגד, לא היה התגברות, והיה טוב מצד עצמו אבל "לא מאוד", וע"י היצה"ר המנגד מתגבר היצר טוב ונעשה טוב מאוד, וזהו שאמרו ז"ל (ע"ז יט ע"א) אשרי איש ירא את ה' (תהלים קיב א) אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש, והיינו שיש לו התנגדות מצד היצה"ר, ויתגבר עליו, ואז יהיה במצותיו חפץ 'מאוד', אבל אם הוא זקן וכלו תאוותיו, ונחלש יצרו, אע"ג דחפץ במצות, לא יהיה במאודיות, עכרפח"ח.

**ולא** אאריך עוד בענין זה כי כן כתוב הדר הוא לכל חסידיו בכל הספרים הקדושים וספרי חסידות ותדרשנו משם. ואציין בזה רק סיפור נורא מהגאון הקדוש רבי שלום מקאמינקא ז"ע, בצעירותו בעת הסתופפו בצל הקדוש של הרב הקדוש מראפשיץ ז"ע נהג לעצמו מנהג טוב דכאשר שה' מתעורר באמצע שינתו בלילה לא ה' חוזר לישן רק התגבר כארי תיכף לעבודת הבורא, ואף אם ה' מתעורר בתחלת הלילה נהג לעשות כן.

**ופעם** אחת קרא לידידיו החבריא קדישא בראפשיץ באמור להם שעתה קשה עליו הדבר, ומבקשם שיתירו לו הדבר, כי מאחר שנהג כן כבר כמה שנים יש לזה דין של נדר הצריך התרה. הם הסכימו לו והתירו את נדרו, ואח"כ ביקשו ממנו עבור זאת [כאשר ה' נהוג בין החסידים] שיתן להם י"ש לשותות "לחיים", ומילא בקשתם בתשואות חן.

**אבל** מה מאד נשתוממו חבריו דבהגיע חצות הלילה הופיע רבי שלום לביהמ"ד כמנהגו בכל לילה, והתחיל בעבודת הלילה בלימוד שיעוריו תמידין כסדרן, וכאילו לא התירו לו את נדרו. נגשו אליו ושאלוהו, הרי אמרתם שקשה לכם הדבר, ומדוע באתם לעת כזאת, ויען ויאמר להם: לא כוונתי להתיר נדרי בשביל לשנות ממנהגי מדי לילה ולילה, אלא מאחר שהדבר היתה עלי כנדר, לא הרגשתי בעצמי כאילו אני עושה הדבר מרצוני הטוב להכניע החומר, דהרי מושבע ועומד אני לקיים את נדרי מדין תורה ואין אני בן חורין להפטר ממנה, אבל מאחר שכבר התרתי את נדרי, וכבר איני חייב לקום בשעה מוקדמת

כ"כ, לכן אמשך בדרכי ומנהגי לבטל רצוני מפני רצון הבורא ברוך הוא ולהתגבר כארי לעבודת הבורא.

**וְלָפִי** דברינו אלה יש להסביר מה שפי' הקדושת ציון וי"ע שאברהם אבינו ע"ה רצה דייקא שיתנו לו מתנות ויסרב לקבלם, והוא מעשה אבות סימן לבנים, להדריך בניו ואת ביתו אחריו אנו ובנינו עד עולם להצטרף בנסיונות ולהתקדש ולהתעדן על ידה, וצריכין אנו לומר תמיד מתי יגיע מעשינו למעשה אבותינו הקדושים, ועכ"פ נגיעה במקצת, והקדושת ציון לשיטתיה אזיל, שפי' שביקש אברהם אבינו ע"ה על בני ישראל במשך כל הדורות וכל הגליות שיהי' להם נסיונות ויצטרפו בנסיונות כמותו, ויתקדשו ויתמיהו ויתעלו על ידם, וכפי' הצדיקים "נתתי ליראך גם להתנוס" נסיון להתעלות.

**וְאֵלֹהִים** הם דברי הקדושת ציון היקרים (פ' בא ד"ה דבר) עה"פ דבר נא באוני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו', פירש"י אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך הוזהרם על כך, שלא יאמר אותו צדיק אברהם, ועבדום ועינו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, ע"כ.

**כָּבֵד** האריכו המפורשים בביאור דברי חז"ל אלו, דהלא לפי פשוטן קשים הדברים להאמר על אברהם אבינו ע"ה שנתנסה בעשר נסיונות ולא הרבה אחר מדותיו של הקב"ה, שדוקא בזה יתרחק ויתרעם. ותו קשה וכי בלא 'אמירת אותו צדיק' לא הי' להקב"ה לקיים הבטחתו, ולמה תלה דוקא ב'אמירת אותו צדיק'. ועוד למה זה צריך לבקש אותם בלשון של בקשה ולהזהירם על כך, וכי בלא זה לא יתמצו בכסף וזהב וכל טוב מצרים.

**וְלָבִיא** אל הביאור נקדים מה שידוע מפי ספרים וסופרים כי עיקר ביאת באדם לעולם הוא לצרף נפשו וכמו שאמרו ז"ל (בר"ר פמ"ד) לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות. כי כל איש ואיש מן הגדול שבגדולים עד הקטן שבקטנים יש לו נסיונות כל ימי חלדו, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, וד' צדיק יבחן. ויש נסיון העוני וכן יש נסיון העושר, כמ"ש המלך החכם (משלי ל ח-ט) "רש ועושר אל תתן לי, פן אשבע וכחשתי, ואמרתי מי ד', ופן אורש וגנבתי וגו'".

**והדבר** מובן שעיקר הנסיון הוא רק בתחלתו, אבל אם עמד האדם בנסיונו וכבר הורגל בו, אינו מרגיש שוב בנסיונו ונקל לו לעמוד בו, אף שהדבר קשה מאוד לאיש שלא טעם הנסיון הזה מימיו, משל למה הדבר דומה, לאדם שנוולד במאסר, במקום חושך ואפלה ולא ראה מאורות מימיו, שאינו מרגיש בגודל הלחץ זו הדחק אשר הוא חי בו, רק זה אשר הורגל מימיו לחיות חיי נחת ופתאום שמו אותו בבור, הוא אשר לא יוכל לסבול העניים, ונפשו עליו תאבל ויבחר מות מחיים.

**וכך** הי' הענין באבותינו שיצאו ממצרים והורגלו כל ימי חייהם לעבוד את ד' מתוך העוני והדחקות ועבודת הפרך, הם כבר הורגלו בנסיון העוני וכבר עמדו בו מימים ימימה, עד שכבר לא נחשב בעיניהם לנסיון, לכן בצאתם מן גלותם לא רצו לקבל את העשירות ולהיכנס לנסיון חדש אשר לא הורגלו בו, פן תכבד עליהם עבודת הבורא מתוך

הנסיון הזה. וזה שאמרו 'ולואי שנצא בעצמנו' (ברכות ט ע"א) ומאסו בכל כלי חמדה למען לא יבואו לידי נסיון חדש שמא לא יוכלו לעמוד בו.

**לכך** אמר הקב"ה למשה, בבקשה ממך הזהירם על כך שיקבלו העושה, שלא יאמר אותו צדיק אברהם אשר נתנסה בעשר נסיונות ועמד בכולן ונצרך ככסף מזווק שבעתים, ורצונו שגם בניו יצורפו בכור המבחן ובאורחותיו ילכו גם הם לעבוד את ד' מתוך נסיונות שונים ורבים.

**וזהו** שאמר, 'בבקשה ממך הזהירם על כך', שהגם שתקל עליהם העבודה בלי נסיונות, אבל כדי 'שלא יאמר אותו צדיק ועבדו וענו אותם קיים בהם', היינו נסיון העוני, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם' כדי שיעבדו אותו ית"ש גם מתוך נסיון העושה, ועוד לא נצרכו כדבעי, לכן בבקשה ממך הזהירם על כך, עכרה"ק.

#### לסיכום הדברים:

הטעמים שאמרנו לפרש שאברהם אבינו ע"ה רצה דייקא לקבל מתנות ולסרב לקבלם בכמה פנים

**א.** מדת הבטחון נקנה ביותר כשיש לו המתנה בידו ודוחהו, שמסרב לקבלו, (וכן משום אדם נפעל לפי פעולותיו) [עי"ז משרה שכנית עוזו בלבו על כל פסיעה ופסיעה]. 1. אברהם אבינו ע"ה חשב שעדיין לא קנה שלימות מדות אלו כ'צדיק גמור' (שחושב כן), ולכן רצה לדרות דייקא מתנה להתחזק במדת הבטחון, 2. או בכדי להוכיח עצמו במעשה, ומחשבה גרידא אינה מועלת (כדברי הנועם אלימלך על אברהם אבינו במעשה העקידה, מתחת לקו), 3. או בכדי להורות לנו הדרך נלך בה דמעשה אבות סימן לבנים.

**ב.** צריך לשנוא המתנה להגיע למקור החיות, לכן צריך שיתנו לו ויסרב לקבלו שיווכח שנאתו באמת, בלי לרמות את עצמו.

**ג.** קל יותר להוכיח לאיש שדוחה מתנה ממנו, וע"כ קרוב יותר לחיים אם מוכיח למי שצריך.

**ד.** דרכי הצדיקים רוצים במלחמת היצר בכדי להתגבר בקדושתם, ולכן חפצים שיתנו להם מתנות ויסרבו לקבלם, ומעשה אבות לבנים, ואברהם אבינו ביקש שבניו יושפעו בשפע רב שיהי' להם נסיון העושה ויצטרפו ויתלבנו בה ויתעלו במדרגות רמות ונעלות.

**ובזה** אצא בשים שלום טובה וברכה חיים חן וחסד ורחמים למעלת קש"ת הרמה ולכל הנלוים אליכם, ולזכות יחשב לנו אם ישים עיניו הבדולחים על דברינו, ואקוה שלא יהי' עליו למשא ולמרחה יתירה, ואסיים בברכת הדיוט שזוכה להפיץ מעיינותיו בחכמת התורה וקדושתה לאישי ישראל בכל העולם כולו, ואך טוב וחסד וירדופכם כל ימי חייכם אמן סלה.



## הרב בן ציון גליק

שר"ע בכולל דחסידי באטוב - 45, מאנסי יצ"ו

## בענין לימוד התורה בשנה שחל ת"ב להיות בשבת במסורת רבותינו הקדושים לבית באבוב

שמעתי מכמה מגידי אמת כי כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל הורה, שבשנה שחל ת"ב להיות בשבת, שלא ללמוד בערב שבת מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בת"ב. וכן נהגו למעשה במתיבתא קעמפ על פי הוראת קדשו כל השנים.

**וראיתי** לבאר מאין מקור מוצא המנהג ועל פי איזה מן האחרונים מיוסד המנהג הזה. ובכדי לבוא אל המכון אציע לפניך סוגיא זו לפרטיה בסיעתא דשמיא. דהנה יש כאן חמשה זמנים ואשתדל לפרטם אחת לאחת ולבארם כיד ה' הטובה עלי. (א) ת"ב עצמו: (ב) ערב ת"ב: (ג) ערב ת"ב שחל בשבת: (ד) ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון: (ה) ערש"ק שחל ת"ב להיות בשבת ונדחה ליום ראשון. (ערב שב"ק שחל ת"ב להיות ביום ראשון אין בו שום נידון, דשב"ק הוא ערב ת"ב וערב שב"ק הוא ערב דערב, והכל מותר כמו כל ערב שבת, ופשוט הוא).

**(א) ת"ב עצמו:** האיסור לימוד בת"ב עצמו הוא דינא דגמ', כמבואר בברייתא במס' תענית דף ל. וז"ל, "תנו רבנן כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, אסור באכילה ובשתיה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה, ואסור לקרות בתורה נביאים וכתובים ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות וכו', אבל קורא הוא באיוב ובקניות ובדברים הרעים שבספר ירמיה, ותינוקות של בית רבן במלין בו משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב" ע"כ. וכן נפסק בטור ושו"ע ריש סימן תקנ"ד.

**(ב) ערב ת"ב:** האיסור ללמוד בכל ערב ת"ב מחצות ואילך אינו דינא דגמ', ומקורו בדרכי משה סימן תקנ"ד ס"ק א' בשם ספר המנהגים ומהרי"ל וז"ל, "כתבו מנהגים ומהרי"ל דאסור ללמוד בערב ת"ב אחר חצות" עכ"ל, וכן הוא ברמ"א סוף סימן תקנ"ג וז"ל "ונהגו שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בתשעה באב (מנהגים ומהרי"ל)" עכ"ל, [מדשינה הרמ"א מלשון אסור ללשון מנהג, משמע לכאורה דס"ל להורות בדרכי ספר המנהגים והמהרי"ל רק מכת מנהגא ולא מכת דינא].

**ואף** שכתב במ"ב שיש המפקפקים על דין הרמ"א וכמ"ש בס"ק ח' וז"ל "יש איזה אחרונים שפקפקו מאוד על המנהג הזה (שלא ללמוד בערב ת"ב מחצות ואילך), ראשון לכל הרש"ל כתבו עליו שלמד בעצמו אחר חצות והתיר גם לאחרים בזה, גם הגר"א בביאורו כתב דחומרא יתירה היא, וכן המאמר מרדכי בספרו מאריך בזה וכתב דהוא מביא הרבה לידי ביטול תורה להלומדים שמתרשלים ללמוד דברים המותרים בת"ב דאין אדם לומד אלא מה שלבו חפץ וע"כ דעתו להקל בזה וכתב שכן היה נוהג ע"ש, וכן

הח"א כתב שהוא חומרא בעלמא, ע"כ נראה דמי שרוצה להקל בזה אין מוחין בידו" עכ"ל. מ"מ נהגו רוב ישראל כמנהג הרמ"א שלא ללמוד בערב ת"ב מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בת"ב.

**ג) ערב ת"ב שחל בשבת:** (ד) ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון: כתב שם בדרכי משה בשם ספר המנהגים ומהרי"ל וז"ל, "כתב במנהגים ומהרי"ל) ואם חל ת"ב ביום ראשון אין אומרים פרקים במנחה. וכתב עוד בתשובות מהרי"ל סימן מ"ד דאפילו חל ערב ת"ב בשבת אפילו הכי אין ללמוד אחר חצות" עכ"ל, וכ"ה ברמ"א סוף סימן תקנ"ג וז"ל, "ולכן אם חל בשבת אין אומרים בו פרקי אבות", עכ"ל.

**ולכאורה,** דברי הדרכי משה צ"ע אחר שהביא בשם ספר המנהגים ומהרי"ל "אם חל ת"ב ביום ראשון אין אומרים פרקים במנחה", מה הוסיף עוד במש"כ בשם תשובות מהרי"ל "אפילו אם חל ת"ב בשבת אין ללמוד אחר חצות", הא שניהם דבר אחד הוא ממש ואין כאן שום הוספה. ותו מה כוונתו במה שמוסיף לשון "אפילו".

**ונראה,** ליישב ע"פ מש"כ המג"א בס"ק ו' (על מש"כ הרמ"א דאם חל ערב ת"ב בשבת אין אומרים פרקי אבות) וז"ל, "אם כן ק"ו אם חל ת"ב בשבת שאסור ללמוד כל היום דהא אסור ללמוד מדינא בתשעה באב. מיהו בתשובות מהרי"ל כתב וז"ל "ת"ב שחל בשבת אסור ללמוד אחר חצות כמו בחול" עכ"ל, משמע דקודם חצות מותר. ונ"ל המעם כיון שנדחה נדחה ואין לו דין ת"ב רק דין ערב ת"ב. אבל בדרכי משה הביא תשובות מהרי"ל ערב ת"ב שחל בשבת וכ"ה בסימני תשובות מהרי"ל וא"כ אין ראיה משם" עכ"ל. היינו דבתחילה מחדש המג"א שאם חל ת"ב בשבת אסור ללמוד כל היום כמו בת"ב גופא, ואח"כ כתב דבתשובות מהרי"ל לא משמע כן דהא כתב שם בפירוש "ת"ב שחל בשבת אין ללמוד אחר חצות" וש"מ דקודם חצות מותר, ומ"מ מסיק המג"א דכיון דהדרכי משה שינה גירסת תשובות מהרי"ל וגרס "ערב ת"ב שחל בשבת", משמע דרצה לומר דדוקא כפי האי גוונא אין ללמוד אחר חצות, אבל אם חל ת"ב להיות בשבת אה"נ דאסור ללמוד כל היום כמו ת"ב ממש.

**ובדגול** מרבבה כתב על דברי מג"א וז"ל, "ונראה לי דהרמ"א בד"מ הגיה ערב ת"ב לומר דאף בערב ת"ב אסור, אבל בת"ב מודה רמ"א שאינו אסור רק אחר חצות" עכ"ל, רצ"ל דלעולם גרס הדרכי משה בתשובות מהרי"ל "תשעה באב שחל בשבת", אלא שרצה להודיעניו חידוש לאידך גיסא, דלא תימא רק כשחל ת"ב בשבת אסור מחצות ואילך אבל כשחל ערב ת"ב בשבת אין שום איסור, קמ"ל דאפילו כשחל ערב ת"ב בשבת ג"כ אסור עכ"פ מחצות ואילך. אבל לאסור ללמוד כל היום כשחל בשבת מאן דכר שמיה.

**ודעת** המג"א י"ל בב' אנפין או דחולק על הדגול מרבבה וסובר דהדרכי משה גרס שפיר במהרי"ל "ערב ת"ב שחל בשבת", וממילא כשחל בשבת חמיר טפי ואסור כל היום וכנ"ל. או יש לומר דגם המג"א ס"ל כדברי הדגול מרבבה שהדרכי משה גרס במהרי"ל "ת"ב שחל בשבת", אלא שהוא חולק וסובר דהגירסא האמיתית הוא "ערב ת"ב שחל

בשבת", וכ"מ לכאורה ממה שמביא המג"א אח"כ ראה מהסימנים שבתשובות מהרי"ל שכתב שם וז"ל, "ח' אב שחל בשבת" ודו"ק.

**עכ"פ** לפי דברי הדרכי משה הנ"ל עולים יפה, דברישא כתב "אם חל ת"ב ביום ראשון אין אומרים בו פרקים בשבת", וכדי שלא תאמר דברי המג"א דאם חל ת"ב בשבת חמיר טפי ואסור ללמוד כל היום, לכן הביא אח"כ בשם תשובות מהרי"ל "אפילו אם חל ערב ת"ב בשבת אפילו הכי אין ללמוד מחצות ואילך", לומר דכשחל ת"ב בשבת פשיטא דאין ללמוד מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בת"ב אלא אפילו אם חל ערב ת"ב בשבת ג"כ דינא הכי. [במהרי"ל לא כתוב האי לישנא ד"אפילו", אלא כתב וז"ל "ת"ב שחל בשבת אין ללמוד אחר מחצות", אלא דכיון דהרמ"א ס"ל כן בפירוש דברי המהרי"ל הוי ליה כאילו כתב במהרי"ל לשון "אפילו", ועל כן שינה הרמ"א בלשון מהרי"ל וכתב בהאי לישנא "אפילו אם חל ערב ת"ב בשבת אפ"ה אין אומרים בו פרקי אבות"], ובוה שפיר הוסיף הדרכי משה הוספה חשובה על ריש דבריו ודו"ק.

**ולפי"ז** מש"כ הרמ"א הנ"ל (סוף סימן תקנ"ג) וז"ל "ונהגו שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בתשעה באב (מנהגים ומהרי"ל), ולכן אם חל בשבת אין אומרים בו פרקי אבות", עכ"ל. כוונתו בין אם חל ערב ת"ב בשבת ובין אם חל ת"ב בשבת ונדחה ליום ראשון, ובתרייהו אין ללמוד כי אם מחצות ואילך ולא כל היום.

**וסברת** הפלוגתא דהרמ"א והמג"א הוא, דהרמ"א סבירא ליה כיון דאידיחי יומא דת"ב ליום ראשון א"כ הוי ליה יום שבת ערב ת"ב, ודינו כמו כל ערב ת"ב שאסור ללמוד רק מחצות ואילך. והמג"א ס"ל כיון דחל ת"ב להיות ביום השבת יש לו דינא ת"ב ממש, ואף דדחינן ליה ליום הראשון היינו רק להענינים דלא שייך לעשות בשבת כגון תענית אכילה ושתיה ואמירת קינות וכדו', אבל איסור לימוד דשייך שפיר בשבת למה לן להתיר הא היום הוא ת"ב ושריפת בית קדשינו ביום הזה היה.

**ה)** ערש"ק שחל ת"ב להיות בשבת ונדחה ליום ראשון: מפשטות דברי הרמ"א משמע דמותר ללמוד כל היום כרגיל, דהא אף בשבת התיר ללמוד כרגיל עד חצות. וכ"כ בפירוש בספר ערך שי סימן תקנ"ג דמותר ללמוד כל היום כרגיל וא"צ ללמוד דברים המותרים בת"ב. אכן לפי המג"א הנ"ל דס"ל דדין שבת לענין זה כמו ת"ב ממש ואסור ללמוד כל היום, א"כ דין ערב שבת כמו כל ערב ת"ב ואסור ללמוד מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בת"ב, ולכאורה דעת המג"א הוא המקור למנהג רבותינו הקדושים.

**ומיש"כ** בספר מגן אבות (מנהגי באכוב לדורותם) מדור הכנה לשבת וז"ל, "כשחל ת"ב בשבת מחמירים בערב שבת אחר חצות ללמוד רק בעניני ת"ב" עכ"ל, ושם בס"ק י"ז מציין וז"ל, "כדמשמע ברמ"א סימן תקנ"ג סעיף ב' עכ"ל. הוא לכאורה טעות גלוי דברמ"א אין שום משמעות לזה אדרבה ברמ"א מוכח להיפך, אלא מקור לדברי רבותינו הוא דעת המג"א וכמ"ש לעיל, ושעות לעולם חוזר.

**אמנם** קצת יש להעיר דהנה בדגול מרבבה הנ"ל כתב הוכחה (לדעת הרמ"א דס"ל דאף כשחל ת"ב בשבת לא אסרו ללמוד אלא מחצות ואילך) וז"ל, "דאי לא תימא הכי א"כ למה לא כתב רמ"א בשום מקום שאם חל ת"ב בשבת שלא לומר כליל שבת פרק במה מדליקין. לומר שפרק במה מדליקין נחשב יותר סדר היום מפרקי אבות במנחה זה דוחק" עכ"ל.

**ובשערי** תשובה ס"ק ה' כתב (על דברי הדגול מרבבה) וז"ל, "וייש לדחות דבערב שבת נוהגין בהרבה מקומות להתפלל מבעוד יום כדאיתא בסימן ר"ס וסימן רס"ז" עכ"ל. הרי דסבירא ליה דאפילו למאן [מג"א] דאוסר ללמוד כל יום השבת כי אם בדברים המותרים בת"ב, מודה הוא דבערב שבת מותר ללמוד כרגיל ואינו בכלל האיסור. וע"כ צ"ל דרבתינו הקדושים לא סברו כדבריו אלא כפשטות המשמעות בדעת המג"א וכנ"ל ודו"ק.

**וידידי** עוז הרה"ג רבי נפתלי יצחק קערפל שליט"א ראש הכולל דכוללנו המעטירה, ציין לי לדברי הפרמ"ג בסימן תקנ"א במש"ז ס"ק ט"ז (לענין חפיפות הראש בערב שבת חזון) שכתוב וז"ל, "חפיפות הראש בחמין בשבת חזון והוא ערב ת"ב אחר חצות צ"ע בזה, די"ל כה"ג אסור חפיפות הראש, ולכתחילה כה"ג ודאי יעשה קודם חצות" עכ"ל. ומשמע שנוטה להחמיר דערב שבת קודש זו דינו כערב ת"ב לענין חפיפות הראש, וא"כ יש לומר דה"ה לענין לימוד התורה. והוא מקור נפלא למנהג רבותינו הקדושים.

**ובספרי** המלקטים של זמנינו אינו נזכר שום מנהג מהמקומות שנהגו שלא ללמוד בערב שבת מחצות ואילך, והדבר יחידי שמביאים הוא מה שמוכא בספר אורחות רבינו מבעל הקהילת יעקב זצ"ל ח"ב עמוד קל"ו, שהחזו"א זצ"ל אמר פעם להגאון הגדול שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שלא ללמוד בערב שבת מחצות ואילך כשחל ת"ב להיות בשבת. ועוד מוכא שם שכשחל ת"ב בשבת הורה החזו"א זצ"ל כדברי הרמ"א שלא ללמוד מחצות ואילך ולא הוי ס"ל להקל כדברי המ"ב הנ"ל.

**ולכאורה** שני ההוראות אלו הם סתירה מפורשת, דאי ס"ל לאסור ללמוד בערב שבת מחצות ואילך ע"כ דס"ל דשבת דינו כת"ב ממש [כהמג"א], ואיך התיר ללמוד בשבת עד חצות. והדברים ברורים דלדינא היה ס"ל להחזו"א זצ"ל כדעת הרמ"א הנ"ל, ולהגר"ח קנייבסקי שליט"א לחוד היה מורה להחמיר כהמג"א. עכ"פ היוצא לנו דגם החזו"א זצ"ל ס"ל דלפי המג"א אסור בערב שבת מחצות ואילך ודלא כדברי השערי תשובה הנ"ל. אלא כמנהג רבותינו הקדושים.

**אחרי** כתבי כל זאת בא לידי דף עם ליקוטי הלכות בעניני ת"ב מהרה"ח מו"ה שלמה לערנער שליט"א מב"פ, וראיתי שמביא שם בשם חכם אחד שיש הנהגין שלא ללמוד ערב שבת אחר חצות, וגם בשבת אין לומדים מחצות ואילך אבל עד חצות לומדים כרגיל. ועוד מביא שם דמטו משמיה דהגה"ק מסאטמאר זצ"ל שגם הוא הורה כן.

**ובתחילה**, לא הבנתיו כלל מנהג זה, דאחר שעשיתו לשבת קודש דין ת"ב האיך התירו ללמוד בו עד חצות, ואם תאמר דמשום קדושת שבת נגעו בה א"כ גם אחר



חצות הוי לן למישרי כדס"ל לכמה פוסקים וצ"ע. [ובגמ' מס' ר"ה מצינו דוגמא כעין זה  
 "אחר שעשיתו קודש תעשיתו חול" ע"ש].

**אמנם** אחרי שובי נחמתי ומצאתי מקום להסביר מנהג זה, דיש לומר דס"ל לבעלי המנהג  
 דבשלמא בשבת מסתבר דאין להחמיר כהמג"א כיון דלימוד בדברים המותרים  
 בת"ב הוא בניגוד לקדושת שבת, וכיון דמעיקר הדין נקטינן כדעת הרמ"א שאוסר רק  
 מחצות ואילך אין להחמיר על חשבון קדושת השבת, ובפרט דאית מאן דס"ל דאף אחר  
 חצות מותר ללמוד כרגיל משום קדושת שבת, על כן בשבת אין להחמיר כהמג"א ודי לן  
 לאסור מחצות ואילך כדעת הרמ"א דהכי נקטינן, אבל בערב שבת דחומרה דמג"א אינו  
 מנגד כלל לקדושת שבת שפיר שייך להחמיר כוותיה. אבל קשה קצת להאמין שכן הורה  
 הגה"ק מסאטמאר זצ"ל וצריך לזה מקור מוסמך. [ואם כנים דברינו א"כ א"צ לומר דשני  
 הוראות החזו"א זצ"ל הנ"ל סותרות דיש לפרשו באופן זה ודו"ק].

#### פירות הנושרים להלכה:

**א** ת"ב: פשוט ע"פ גמ' וטור ושו"ע שאסור ללמוד כל היום רק בדברים המותרים. ב)  
 ערב ת"ב: כתב מ"ב בס"ק ח' וז"ל "ונראה מי שרוצה להקל בזה אין מוחין בידו"  
 עכ"ל. אמנם מנהג רוב העולם להחמיר כפשטות הרמ"א. ג) ערב ת"ב שחל בשבת: תלוי  
 במנהגים יש הנוהגים כהרמ"א ואין לומדים מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בת"ב.  
 ויש שמקילין ללמוד כל היום כרגיל וכדברי המ"ב בס"ק י' שכתב וז"ל, "ונראה דיש לסמוך  
 על זה (על דברי הט"ז שכתב דהלומד בו לא הפסיד שכרו), אחרי דאפילו כשחל בחול כמה אחרונים  
 מקילין וכנזכר לעיל", עכ"ל. ד) ת"ב שחל בשבת: תלוי במנהגים יש שאין לומדים מחצות  
 ואילך כי אם בדברים המותרים בת"ב כפשטות הרמ"א. ויש שאין לומדים כל היום כדעת  
 המג"א. ויש שלומדים כל היום כרגיל וכדברי המ"ב הנ"ל. ה) ערב שבת שחל ת"ב להיות  
 בשבת: מנהג רוב רובו של כלל ישראל ללמוד כל היום כרגיל. ומנהג רבותינו הקדושים  
 לבית באבוב שלא ללמוד מחצות ואילך כי אם בדברי המותרים בת"ב. ומקור יפה ונכון  
 יש למנהג הזה כדכתבנו לעיל בס"ד.

**וידוי** רצון מלפני אדון כל שנוכח בקרוב להתגלות כבוד מלכות שמים בעולם ולנחמת ציון  
 וירושלים בבנין הבית המקדש השלישי ע"י ביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.



## הרב חיים שלמה לערנער

ביהמ"ד דחסידי באטב - 45, מאנשעסטרער יצ"ד

**בירור מנהג מרן רביה"ק מצאנו זי"ע [- ותלמידיו] בקידושא  
רבא על יי"ש - 'כסוי החלות' ביום [והמאכל קוג"ל]"**

דרכו בקודש של מרן רביה"ק מצאנו זי"ע לקדש על יין שרף בצפרא דשבתא, ובעת קידוש לא היו החלות מכוסות כלל (כן העיד משמשו בקודש בספרו דרכי חיים אות ס"ט), ורבים חתרו להבין טעמיו. ואף שאין אתנו יודע עד מה, ומי יאמר זכיתי לבי והשגתי אפס קצהו ממחשבותיו הק' של מלאך ד' צבאות, מ"מ תורה היא וללמוד אנו צריכין, ובס"ד נבאר את הדברים אליבא דהלכתא בפשטות.



**איתא** במור (סי' רע"ב) בשם אביו הרא"ש ז"ל שאפשר לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, ובבוקר עדיף לקדש על שכר ולא על הפת, 'שאם יברך על הפת תחלה, אין כאן שום שינוי' [היינו שלא יהא ניכר ש'קידש', לפיכך מברך תחלה על משקה – והיינו 'קידוש', ואח"כ מברך על הפת לסעודה].

**והב"ח** תמה על "מנהג כל ישראל" שבבוקר מקדשין על השכר אע"פ שיש לו יין, וכתב שכן נהגו גדולי הדורות מקדם [ומיישב מנהג הגדולים, ומסיק שכהיום יש לקדש על היין, עיי"ש באריכות].

**והנה** בתקופת גירוש ספרד נתפשט משקה "יין שרף"<sup>א</sup>, ודנו הפוסקים אי יאות לקדש עליו (עי' מג"א סי' רע"ב סק"ו, ובא"ר ובמחצה"ש שם, ובשע"ת סי' רפ"ט), ובדורות האחרונים הסיקו הפוסקים דהוי חמר מדינה<sup>ב</sup>, ואכמל"ב.

**א.** מקום אתי להזכיר לטובה נשמות ב' מטיבי לבת בעלי חסד בלו"נ שנפטרו בדמי ימיהם רח"ל במשך שנה האחרונה, ה"ה שלשהי"ח דודי הנה"ח מו"ה יוסף אלימלך בן חו"י הנה"ח מו"ה חיים זעליג פיליפ ע"ה מלונדון (שחל"ח ט' אדר דהאי שתא), ומשנהו ידידי הרה"ח מו"ה יצחק בן מו"ה שמואל זלמן בעניש ע"ה (יא"צ ג' ניסן), תנצב"ה.

**ב.** עיין בס' ברכה שלמה להרה"ק רבי שלמה ליב מטיטשין זצ"ל (נסע לצאנו, שינאווא, ואף הסתופף בצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש הראשון מבאבוב זצ"ל, דף ט"ו).

**ג.** ובמחצה"ש (ס' רע"ב) הביא משו"ת נחלת שבעה שאף אם אין יי"ש 'חמר מדינה', מ"מ מותר לקדש עליו בשחרית, כי קידושא רבא אינו אלא להכירא [לחשיבות סעודת היום], עיי"ש.

והרה"ק הרבי ר' מענדלי מרימאנוב זי"ע ותלמידו הגה"ק מראפשיץ זי"ע, ותלמיד תלמידו מרן רביה"ק מצאנו זי"ע, נקמו דשפיר אפשר לקדש בשחרית על יין שרף, וכן עשו בעצמם הלכה למעשה.



ה. היי"ש הי' נחשב בעיניהם ונהגו לברך עליו בכל יום בבוקר (עי' דרכי חיים החדש דף ס"ט אות לה - ב ובס"ק ע"ג), וע"ע מה שהארכתי בזה לקמן (ד"ה בטעם ב' ובהערה).  
ה. ראה באריכות מה שאספתי בס' דרכי חיים החדש (דף ק"ג - ק"ז) ומשם לס' מגן אבות (פרק קידושא רבה הערה שט"ו), עיי"ש.

והנה בס' נימוקי או"ח (סי' ע"ב) כתב שהעידו לפניו זקנים שכאשר שבת מרן הק' מצאנו זי"ע באונגארין קידשו לפניו על היין, ורק אח"כ בירך על כוס יי"ש וטעם מעט, ונטל ידיה לסעודה, ע"כ. ומבאר שם טעמו מחמת שבמדינת אונגארין - שהיין מצוי, אין יי"ש 'חמר מדינה' ואין לקדש עליו אלא על היין, עכת"ד. וכע"ז כתב בס' בית ישראל להגה"צ רבי ישראל טויסיג זצ"ל ממאטטערסדארף (ח"ח, סי' ע"ז סי"ג, דף פו) שכששבת רבינו מצאנו בעיר פעסט, הורה רבינו להבעה"ב להוציאו בקידוש על היין ואח"כ שתה יי"ש, אך כתב הטעם כי לא רצה לשנות ממנהג המקום לקדש על היין.

אמנם יצויין דמצינו לחד מגדולי הדור מחשובי תלמידי מרן הק' מצאנו זי"ע במדינת אונגארין, שלא סבירא להו לחלק בזה בין מקום למקום, ולפי הנראה סבר שאלכא דדעת קדשו של הק' מרן מצאנו, שפיר אפשר לקדש על יי"ש גם במדינת אונגארין שהיין מצוי. וכה העיד נכדו של הקול ארי' (במכתב ארוך שנדפס בתולדותיו אות קל"ז סעיף ט' בסופו - בין המון הליכות אותו צדיק וגאון זצ"ל שחקר ודרש הכותב מפי זקינו גאב"ד שאמאלויא זצ"ל נכד הקו"א, וכן משאר תלמידים), שבבוא צדיק אחד גדול וקדוש בעיר בערעגסאז, הכין הקול ארי' לכבודו קידושא רבא, ושאלו האם יקדש על יי"ש או על יין, והשיב אותו צדיק שהמקדש על יי"ש הוא עם הארץ. צווח הקול ארי', 'וואס זאגט איהר?! הלא הרב הקדוש מקדש על יי"ש! ואח"כ נטל אותו צדיק בטעות יי"ש וקידש עליו ובירך בופה"ג, אח"כ נודע לו שהיא יי"ש, ואמר ע"ז הקול ארי' שתיתכף קיבל מתן שכרו בצדו.....

ובס' קצה המטה (סי' תרכ"ה סקצ"ח) להגאון רח"צ עהרנרייך זצ"ל דומ"ץ 'מאדע' - נכד להגאון הצדיק בעל הקול ארי' זצ"ל (-מוותיקי תלמידי צאנו וראפשיץ), דן בארוכה לענין קידוש על יי"ש על כוס קטן או גדול וכו', ולפי הנראה עצם קידוש על יי"ש הי' מנהג נפוץ אצל חסידי צאנו גם במדינתם וכן משמע גם בנימוקי או"ח הנ"ל, שפתח בזה"ל: 'והנה הרבה חסידים ותלמידי חכמים רוצים לסמוך על מעשה רב רבנן רבינו הק' בעל דברי חיים זי"ע אשר קידש בבוקר על יין שרף וכו'.

גם הגה"צ בעל הפתחא זוטא זצ"ל (מלפנים דומ"ץ 'קאסוב') שהי' מחסידי צאנו הנלהבים דומ"ץ ב'גרויסווארדיין' (זכה לשרת בקודש אצל מרן הק' מצאנו זי"ע בבדיקת חמץ בשליחותו), הוזכר בספרו (הל' סוכה, סי' תרמ"ג) המנהג לקדש על יי"ש, ולפי הנראה לא חש להא דלעיל.

אכן מלתא חביבא שח בזה נכדו הגה"צ הישיש רבי מענדל שנעבאלג שליט"א לפרו"ש גאב"ד דפ"ק מאנשעסטער, שלאחר הסתלקות מרן הדברי חיים זי"ע, נעשה זקינו הפתח"ז חסיד נלהב להגה"ק מגארליץ, ומכל מקום אחת בשנה הי' דרכו לשבות בצל הגה"ק משינאווא. פעם אירע בשותו בשנינאווא, ובעת הקידושא רבא נענה הגה"ק משינאווא אודותיו אל הגבאי, הלא הוא נוסע לגארליץ והיינו שהוא מחסידי הגה"ק מגארליץ שנהג כאביהם הק' מרן מצאנו לקדש על יי"ש, 'על כן הבא יין שרף עבורי'. והפתח"ז בשמעו זאת אבריו דא לדא נקשן ('הענט און פיס האבן זיך אים געווארפן') כי נתיירא שהדבר נאמר בדרך קפידא, וגם הגבאי חשב כן ולפיכך

**בשורש** ענין פריסת מפה על הפת, כתב המור (סי' רע"א [ס"ט]) ג' מעמים לזה: א' - בשם התוספות שבימי הז"ל לא הביאו הפת עד לאחר קידוש, 'כדי שיהא ניכר שבא [הפת] לכבוד שבת', ובומנינו טירחא להביא השולחן לאחר קידוש, לפיכך עורך השולחן עם הפת מבקד יום, ופורס מפה על הפת עד לאחר קידוש. ב' - מעם נוסף לפרוס מפה על הפת, בשם הירושלמי, שלא יראה הפת בושטו [כי בעצם דין קדימה לברך על הפת ולא על היין]. ג' - זכר למן שהי' מכוסה בטל למעלה ולמטה.

**והנה** מעם א' [כדי שיהא ניכר שבא הלחם לכבוד שבת - "יתתי סעודה ליקרא דשבתא"], שייך רק בליל שבת, כמבואר להדיא במדרכי (בפרק ער"פ), וז"ל: "ומה שאנו משימין המפה על הלחם בליל שבת, זהו כדי לעשות הכיורא שלאחר קידוש מסלקין המפה כי היכי דלית סעודתא ביקרא דשבתא. מיהו מה שאנו משימין המפה על הלחם שחרית, לאו היינו מהאי טעמא, דהאי טעמא לא שייך רק בליל שבת דאז הויא הכנסת שבת. ויש ליתן מעם דהיינו שלא לבייש את הפת, דאם היה הפת גולה בלא מפה, יהיה בושט לפת, דבכל יום מברכין על הפת קודם ליין ועכשיו אנו מקדימין לברך על היין", ע"כ.

**הרי** דמשום יתתי סעודה ליקרא דשבתא, ליכא בשחרית, כי אם בהתחלת השבת, כדי להבריל בזה משאר אכילותיו בחול. משא"כ "ביום" השבת אי"צ להוכיח שסעודתו לכבוד השבת, כי נמצא כבר בעיצומו של שבת וכבר הוכיח תמול בסעודתו וכו' ואי"צ בכל שעה.

נשתהה ולא עשה ולא כלום. אמנם הרה"ק משינאווא חזר על דבריו ופקד עליו להביא יי"ש לקידוש עבור הפתח"ז, וקידש הפתח"ז על היי"ש. [אחש"ל: אף שהרה"ק משינאווא נהג לקדש על היין, מ"מ לא פקפק על קידוש על יי"ש כדחזינן במעשה רב הנ"ל, וראה עוד בדברי יחזקאל החדש שהגיד דבשלשה דברים נקטינן כהרה"ק מראפשיץ זי"ע בלא פקפוק, ואחד מהם שמותר לקדש בכוס קטן של יי"ש, ע"כ. והרה"ק משינאווא איהו לגרמ"י הוא דעביד לקדש על יין, באמרו שמכיון שנוהג לאכול דגים בקידושא רבא, וע"כ מזדמן לו לברך ברכת 'שהכל' על הדגים (משא"כ בתוך הסעודות שאין מברכים), ואם יקדש על היי"ש יפטר מלברך על הדגים (ס' אבותינו ורבותינו דף ק"פ).]

כמו כן תלמידו של רבינו הרה"ק האמרי יוסף זצ"ל מ'ספינקא' נהג לקדש על יי"ש כי כן חזה בקדוש אצל רבו הק' מצאנו (ס' ארחות חיים) לחתנו הגה"ק ר"נ מספינקא זצ"ל, סי' ער"ב).

והגה"צ מנאסויד זצ"ל מחסידי צאנז המובהקים באונגארין (נתקשר בהגה"ק משינאווא זצ"ל ונהג כמותו לקדש על היין), אמנם קידש על מי דבש (מעה"ד) אחת בשנה וכשמברכין חודש חשוך, משום צירוף שם של החודש, ור"ב"ש היום וכו' אף שהיה היין מצוי במדינת אונגארין.

[והלום ראיתי במנהגי בק"ז החת"ס זי"ע שכשהי' במרחצאות (דרכו הי' לילך למרחץ פישטיאן או לאחת העיירות הסמוכות לפרעשבורג' (חוט המשולש דף קכ"ב - קכ"ג)) שפיר קידש על יי"ש [אפשר הטעם שכשהיה מחוץ לביתו לא סמך על היין וחשש מראיתו או נגיעת עכו"ם]. גם הגר"ש גאנצפריעד זצ"ל דומ"ץ 'אונגוואר' פסק בספרו קיצור שו"ע (סי' ע"ז סי"ג) דאפשר לקדש על יי"ש. גם בארץ ישראל - שהיין מצוי - פסק להלכה הגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל גאב"ד ירושת"ו דאפשר לקדש על כוס קטן של יי"ש (הובא בהגהות הרה"ק ר' צבי מאשקאוויטץ ז"ל מירושלים עיה"ק בספר הדרת קודש מהגה"צ מנאסויד זצ"ל שיצא לאור על ידו).]

**מעם ב' -** שלא יראה פת בושתו - כי בכל יום מברך תחלה על הפת [- כשנוטל ידיו סעודה, ובאמצע הסעודה מברך על היין]. הנה דברי המרדכי הנ"ל ברור ימללון שמכיון שמקדש על היין, איכא ביוש לפת, כי בחול פותח בפת.

**אמנם** כאמור לעיל מנהג מרן הק' מצאנו זי"ע כרבותיו הק' לקדש קידושא רבה על יין שרף, וגם בימות החול נהג בשחרית לברך תחלה על יין שרף ולאחריו על מיני מזונות, כי סבר שמכיון שבבוקר היי"ש חביב עליו, עדיף טפי להקדים החביב! הרי דס"ל שבבוקר עדיף לברך על החביב ולא על המוקדם, וסבר דבהא ליכא דין קדימה לפת כלל, ואם כן לא יועיל ולא כלום בכסוי הפת, ולמעם זה אי"צ לכסות הפת כלל, וק"ל.

**מעם ג' -** זכר למן, עי' בפרמ"ג (משב"ז סי' רע"א סוס"ק י"ב) לענין קידוש בליל שבת דלמעם זכר למן סגי לעשות הזכר [בכסוי החלות] לשעה מועטת, וא"כ לפי"ז אפשר שכבר יצא ידי"ה בסעודת הלילה (אף שחייב לחם משנה ביום ג"כ הוי זכר למן, מ"מ שאני דלחמו"ז הוי מדאורייתא), ואכן מצינו ברמ"א (סי' רמ"ב) מנהג קצת מקומות לאכול פשטידא זכר למן ב"ליל שבת". הרי שמנהג המדקדקים לעשות זכר למן, דוקא בליל שבת. ויש מביאים ראי' שאין מדקדקין לעשות 'זכר למן' ב"יום" השבת, שהרי בס"ג מנהג העולם

ו. י"ג אורות דף שע"ה, וכן נהג ריעו וידידו הגה"ק מהר"ש מקאמינקא זצ"ל (אוהב שלו' - קאמינקא) וגם הרה"ק משינאווא זצ"ל (עי' דרכי חיים החדש דף ס"ט ס"ק ע"ג) מטעם אחר (עיי"ש), וע"ע בשולחן הטהור קאמארנא (סי' רי"ב ס"י). והערני הרה"ג מוה"ר מרדכי גרינפעלד שליט"א ר"מ פה מאנשעסטער לדברי השו"ע הרב (סי' רמ"ט קו"א סק"ד) שדין קדימה אינו מחייב לאכול דבר שלא הי' חפץ לאוכלו עכשיו, וכ"ש שאינו מחויב להמנע עכשיו ממה שחביב עליו וחפץ לאוכלו עכשיו.

וראה בפרמ"ג (סי' רפ"ט א"א סק"ג) ובליקוטי מהרי"ח סדר קידוש ביום השבת בשם הפרישה 'דבכל יום הדרך לשתות יי"ש קודם הסעודה', עיי"ש.

ולפי"ז העיר הרה"ג הנ"ל טעמא במלתא למנהג מרן הד"ח זי"ע שלא כיסה החלות בעת שקידש על היי"ש, דיתכן שנהג כהא דאיתא בשו"ע (סי' קע"ד סעיף ז') דאין לברך על משקין באמצע הסעודה וי"א דצריך לברך, ומסיק בשו"ע שהרוצה להחמיר יברך לפני הסעודה על דעת לשתות בסעודה, ע"כ. והנה בשו"ע הרב (בקו"א שם) מבואר שכשעומד לברך ב' ברכות שונות אזי תחלה יברך על המוקדם ואח"כ יברך ברכה השניה, אך אם ע"י קדימתו ברכה הראשונה תתבטל לגמרי ברכה השני, בכה"ג אי"צ להקדים הראשונה, ובגון בהברכות 'שהכל' ו'המוציא', שעי' ברכת המוציא יפטר מברכת שהכל, נמצא שאינו רק כ'מקדים' ברכה לפני חברתא אלא 'מבטל' ברכה מפני חברתא, ולא מקרי דין 'קדימה'. ובכן בנידון דידן שרוצה לברך שהכל לפני הסעודה כדי לפטור משקין שבתוך הסעודה, ואם יברך תחלה המוציא תתבטל ברכת שהכל, בזה לא שייך דין 'קדימה' וכאמור, וכיון שאין דין קדימה, אין בושת לפת אם מברך תחלה שהכל על יי"ש, ובכן אתי שפיר הטעם שבכה"ג אי"צ לכסות הפת משום בושת, עכ"ד ודפח"ח.

ואכן בחג הסוכות ובחנוכה המנהג לשתות "לחיים" וכו' לפני הסעודה, אך אין לי ידיעה ברורה האם המנהג לחוש לזה בכל ימות השנה (ומ"מ זכר לדבר איכא בשיר החרוזים לפורים 'ברודער ברודער' שחיבר כ"ק הקדושת ציון זצ"ל - ע"ד משל ליין שרף שרגילים לשתות בכל מיני הזדמנויות, ושם נאמר, "פאר דעם טיש" און נאך די פיש, ודוק!).

שלא לכסות את הפת [ומה שהעולם מכסים בעת קידושא רבא על היין, היא משום שלא יראה הפת בושחון]. נמצא שביום אי"צ לדקדק לכסות לזכר למן'.

**[ובנוסף]** לזה נציין דמתאמרא בשם צדיקים" שמהכל 'קוגל' הוא 'זכר למן', ולפי"ז מקיימים גם בסעודת צפרא דשבתא"א 'זכר למן' צ'.

ו. הגר"מ גרינפעלד שליט"א נתן טעם לדבר (עפי"ד הא"ר סי' רע"א סק"ז שנו"נ בדברי פרישה איך מקיימין הזכר למן בהכיסוי, עיי"ש ואכמל"ב), כי "זכר" לדבר המן איכא, עדה"כ ותעל שכבת הטל וגו' ופירש"י שבבוקר כשהחמה זורחת נסתלק טל שמעליו, עיי"ש. הרי שבבוקר מקיימים 'זכר למן' בגוף הלחם 'משנה', אך אין לכסותו מכיון שבבוקר כבר עלתה הטל מעליו, ודפח"ח.

ח. עיין ספר מגן אבות (מנהגי באבוב לשבת, דף תכ"ח סעיף כ"ב ובהערות) באריכות.

ט. ראוי להעיר שכל האמור כאן בנוגע "קוגל", הכוונה דוקא להעשוי מלאקש"ן, שזהו עיקר המנהג המסורה מדור דור (ומטו משמי' דהרה"ק ר"מ מפרעמישלאן זצ"ל שהתבטא על כך שזהו "מסיני", וראה בס' "צאנז" שקארטאפעל-קוגל אפו רק לפסח).

י. שגור בפומי' דאנשי דהא דאיתא ברמ"א לאכול "פשטידא" לבילי שבת (זכר למן), מקיימים באכילת קוגל, ולא הבינותי מה ענין אכילת מאכל של לאקש"ן או מאפה מקארטאפל וכדו' – לענין פשטידא שהיא "בשר מעוטף בבצק" (כמבואר בדרכי משה סי' רמ"ב), אתמהא. ובנימוקי או"ח סי' רע"א משמע מדבריו שהפשטידא שמכנה מולייתא נקרא 'קוגעל', אמנם המעיין שם יראה שאין כוונתו לקוגעל' שלנו, אלא מכנה 'קוגל' למאכל בשר (מעי' בהמה או צואר עוף) מעוטף, ודוק. אך לענין הזכר למן' שבקוגל, העיר הרה"ג מוה"ר מרדכי גרינפעלד שליט"א שבי'מק' מצינו הן הא כתיב 'את אשר תאפו אפו' והן 'את אשר תבשלו בשלו', וגם טעם מתוק כצפחית בדבש, ועגול כזרע גד לבן, וטעמו כטעם לשד השמן, וכל זה איתנהו בלאקש"ן קוג'ל, והיא הנותנת שמאכל זה הוא זכר למן, ושי"י.

יא. בשע"ת (סי' רע"א) כתב שמאכל החביב יאכל רק בסעודת שחרית של שבת משום דכבוד סעודת היום עדיף. ועיין בנימוקי או"ח (סי' רע"א) שכתב בפשיטות שמנהג העולם לאכול הפשטידא והמולייתא שקורין 'קוגעל' – רק בשחרית שב"ק (לגבי אכילתו בקידושא רבא – לפני הסעודה, יעויין בשו"ע הרב סי' רמ"ט סי' ובק"א שם סק"ד, ואכמל"ב). וכן נהגו חסידים צאנז לאכול קוגל אך ורק ב"סעודת יום השבת" ותו לא (ואף לא בימים טובים [וכן העיד החסיד הישיש מוה"ר אהרן ברוך ענגלענדער ע"ה משרידי חסידי שינאווא, שלא אכלו קוגל לפני הסעודה או בסעודת הלילה או ביו"ט וכיוצ"ב, אלא אך ורק בתוך הסעודה בשחרית של שבת], וכש"כ שנמנעו מאכילתו במסיבות רעים וחתונות וכיוצ"ב בימות החול). [אך יציין שלאחר ימות המלחמה כאשר דר כ"ק אדמו"ר רבי איציק'ל מפשעווארסק זצ"ל בעיר פאריז, ובאו אליו פליטי חרב מריחוק מקומות, ואחר התפלה בקידושא רבא חילק קוגל בעצמו להשיב את לבם ולקררם (קו' שערי זמרה, פשעווארסק, תשנ"א), וידוע שהי' לו עבודה גדולה בזה והעיד על עצמו שפועל גדולות ונצורות בזה]. וז"ל הרה"ק מקאמאנא זצ"ל בספרו שוחד"ט (סי' רמ"ב זר זהב סעיף ז') טוב לאכול מאכל בכל סעודה של שבת מה שאין רגילין לאכול בחול, לבילי שבת פשטידא כניש וכיוצא, ו"בבוקר קוגעל", עכ"ל (וכע"ז בספרו שם סעיף ט'). וקוגעל של שבת באמצע הסעודה, אי"צ ברכה כי מעיקר סעודה של שבת הוא וכו' הוא עיקר יופי הסעודה" (שם סו"ס קע"ו).

יב. וכאמור לעיל – 'זכר למן' סגי גם לשעה מועטת (ובלא"ה כבר קיימיה בעצם הלחם משנה"ה).

ומעתה יובן אליבא דהלכתא<sup>י</sup> טעם פשוט שלא דקדק מרן מצאנו לכסות החלות בעת קידושא רבא<sup>י</sup>.



יג. טעם נוסף הבאנו לעיל (בהערה) בשם הגרמ"ג שליט"א, עיי"ש.

יד. וראה בנימוקי אור"ח (סי' רע"א) דפליגי הצה"ק הרה"ק החוזה מלובלין זי"ע והרה"ק הרר"מ מרימאנוב זי"ע בענין כסוי החלות ביום שבת ובגוף מחלוקתם רבו הנוסחאות, ואכמל"ב, אך אין בכל זה טעם דווקא להמנע מלכסותם, ובכן בוודאי טובא גנוז בגווי', וסוד ד' ליראיו.







# זיזים ופרחים



ונתתי להם בבייתי ובחזמוזתי יד ושם טוב מבנים ובנות

מדור זה הוקדש

לזכרון ולע"נ

נפש יקרה וחביבה

הינדא שפירא ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח מו"ה יצחק שיח"י

יראת שמים ויעלת חן

מעוטרת במידות ובמעלות נדירות

נפטרה כ"ה מנחם אב תשע"ה לפ"ק

הונצח ע"י

משפחתה

תני לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה



## הרב אריאל אפרים אהרוניב

בני ברק יצ"ו

## פירות גוי בשמיטה - המנהג והפולמוס

**לקראת** שנת השמיטה הקרבה ובאה, נשתדל במאמר זה לברר את השתלשלות המחלוקת מבחינה כרונולוגית, שלב אחר שלב, עם תיארוך מדויק ככל הניתן, וכיצד נהגו בפועל במהלך הדורות. בדרך זו ננסה בעזרת ה' להאיר באור חדש כמה פרטים עמומים, ולהציע פתרון לכמה סתירות.

**מדובר** בפירות גוי שגדלו בקרקע שלו בארץ ישראל בשנת שמיטה, אך גמר מלאכתם נעשה ביד ישראל<sup>א</sup> (להלן: פירות אלו). בשאר שנים, יש להפריש מפירות אלו תרומות ומעשרות<sup>ב</sup>. לגבי שנת השמיטה ייתכנו שלוש אפשרויות:

**(א)** יש לפטור פירות אלו מתרומות ומעשרות, מאחר ויש בהם קדושת שביעית, ופירות הקדושים בקדושת שביעית פטורים מתרומות ומעשרות. זוהי קולא מצד אחד, לעניין תרומות ומעשרות; וחומרא מצד שני, לעניין דיני קדושת שביעית.

**(ב)** יש לחייב פירות אלו בתרומות ומעשרות, מאחר ואין בהם קדושת שביעית, ודינם כמו פירות בשאר שנים. זוהי חומרא מצד אחד, לעניין תרומות ומעשרות; וקולא מצד שני, לעניין דיני קדושת שביעית (הפוך מסעיף א).

**(ג)** יש לחייב פירות אלו הן בתרומות ומעשרות, והן בקדושת שביעית, כי שתי החומרות שלעיל שייכות בהם.

**אולם** לא ייתכן שעל פירות אלו יחולו שתי הקולות יחד, גם יהיו פטורים מתרומות ומעשרות, וגם לא תחול עליהם קדושת שביעית. כי אם אין בהם קדושת שביעית, מה יפטור אותם מתרומות ומעשרות? וכמה הם שונים מפירות של שאר שנים? מצב זה נקרא 'תרת' דסתרי לקולא'.

**ראשיתו** של הפולמוס בסוף שנות הרי"ש ובשנות השי"ן שלאחריהן. ראשי החולקים: מרן ר' יוסף קארו מחד, שדעתו כפי האמור לעיל סעיף ב; והמבי"ט – ר'

א. רש"י בכורות יא ע"ב ד"ה ממורחין: 'גמר מלאכה של תבואה כשמשוה את הכרי ומחליקן ברחת'. אבל יש עוד הרבה סוגי 'גמר מלאכה' לכל מין ומין, ראה ברמב"ם הל' מעשר פ"ג ה"ח ואילך.

ב. רמב"ם הל' תרומות פ"א ה"א: 'פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל, אם נגמרה מלאכתם ביד הגוי ומרחן הגוי פטורין מכלום, שנאמר דגנך ולא דגן הגוי. ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרון ישראל, חייבין מן התורה, ומפריש תרומה גדולה... ותרומת מעשר... ומעשר ראשון...'. וראה שם הלכה כו, שבזמן הזה החיוב הוא מדרבנן.

מושה בן יוסף מטראני מאידך, שדעתו כפי האמור לעיל סעיף א. חכמים אחרים סברו כפי האמור לעיל סעיף ג.

לפנינו רשימת מחזורי שנות השמיטה שחלו באותה תקופה:

רע"ב, רע"ג, רע"ד, רע"ה, רע"ו, רע"ז, רע"ח  
 רע"ט, ר"פ, רפ"א, רפ"ב, רפ"ג, רפ"ד, רפ"ה  
 רפ"ו, רפ"ז, רפ"ח, רפ"ט, ר"צ, רצ"א, רצ"ב  
 רצ"ג, רצ"ד, רצ"ה, רצ"ו, רצ"ז, רצ"ח, רצ"ט  
 ש', ש"א, ש"ב, ש"ג, ש"ד, ש"ה, ש"ו  
 ש"ז, ש"ח, ש"ט, ש"י, ש"יא, ש"יב, ש"יג  
 ש"יד, ש"טו, ש"ז, ש"ח, ש"י, ש"יא, ש"יב, ש"יג  
 שב"א, שב"ב, שב"ג, שב"ד, שב"ה, שב"ו, שב"ז  
 שב"ח, שב"ט, ש"ל, ש"א, ש"ב, ש"ג, ש"ד

א. צפת - המנהג והפולמוס

**מרחן** נולד בשנת רמ"ח, ככל הנראה בפורטוגל, לאחר מכן התגורר בכמה ארצות (מצרים, טורקיה, יוון ובלגריה). בשנת רצ"ז, והוא כבן חמישים, עלה ארצה לצפת, וישב בה עד לפטירתו בשנת של"ה.<sup>1</sup>

**המבי"ט** נולד בשלוניקי שביוון בשנת ר"ס, עבר בילדותו לאדריאנופול שבטורקיה, ובשנת רע"ח, והוא כבן תשע עשרה, עלה ארצה לצפת, וישב בה עד לפטירתו בשנת ש"מ.<sup>2</sup>

**מרכז** התורה הגדול בארץ ישראל של אותם ימים היה בצפת. אף על פי כן המנהג הראשון שם היה משובש: רוב העם לא היו מפרשים מפירות אלו תרומות ומעשרות, ואף אחד לא נהג בהם דיני שביעית, כלומר תרתי דסתרי לקולא<sup>3</sup>. כך שקשה להסתמך בעניין זה על המנהג הקדום.

ג. אי"ה כל הפרטים הללו יתבארו בהרחבה במקומם. אמנם במחקר כיום מקובל שמרן עלה ארצה בשנת רצ"ו, אך במקומו אברר שהנכון לקבוע זאת לשנת רצ"ז.

ד. כל הפרטים האלו התבררו ע"י ח"ז דימיטרובסקי, 'ויכוח שעבר בין מרחן רבי יוסף קארו והמבי"ט', ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' קטו-קצ"ו.

ה. כך עולה מדבריהם של מרחן והמבי"ט. לשון המבי"ט בשו"ת אבק"ר סי' כג, ובשו"ת המבי"ט ח"א סי' כא: 'כי המנהג לא היה פשוט בארץ ישראל, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ורובם לא היו מוציאים מעשרות'. לשון מרחן בשו"ת אבק"ר סוף סי' כד: 'אח"כ כתבו לי מירושלים תובב"א כי כן מנהגם מימי קדם, להפריש תרומה ומעשרות בשביעית מפירות שזרע הגוי בשדהו ונתמרחו ביד

**כאמור**, המבי"ט הגיע ארצה לצפת בשנת השמיטה - רע"ח. באותה עת, ואף בשמיטה שלאחריה, בשנת רפ"ה, הוא מרס נתן את דעתו לנושא. בשמיטה הבאה, בשנת רצ"ב, הוא נשאל מה דין פירות אלו לעניין הפרשת תרומות ומעשרות<sup>1</sup>. בתשובה מנומקת הוא הסיק שהם פטורים מתרומות ומעשרות כנהוג, אבל זהו מחמת שחלה עליהם קדושת שביעית, וממילא יש לנהוג בהם דיני שביעית.

**מדין** עלה ארצה לצפת לאחר מכן בשנת רצ"ז. בתקופה זו עלה ארצה גם ר' שלמה סיריליו, שהתיישב תחילה בצפת, ולאחר מכן עקר לירושלים<sup>2</sup>. בשמיטה הסמוכה, בשנת רצ"ט, ר' שלמה כתב תשובה ארוכה בה הסיק שיש לנהוג בפירות אלו קדושת שביעית, אך לנידון התרומות והמעשרות הוא לא נכנס<sup>3</sup>. התשובה הגיעה לידי של מדין סמוך לכתיבתה<sup>4</sup>, והוא מצידו כתב תשובה נגדית לדחות את ראיותיו ומסקנתו של ר'

ישראל, וכמו שכתבתי והנהגתי<sup>5</sup>. כלומר הנהיג כן גם בצפת, אבל לפני כן לא נהגו כזה שם. ולגבי קדושת שביעית, ראה לשון מדין בשו"ת אבק"ר תחילת סי' כד: 'ראיתי מה שטען בקונדריסו לנהוג דיני שביעית בפירות הגויים הגדלים בארץ, ולא נראה לי שיש בראיותיו כדי לבטל מנהג הקדמונים שלא נהגו כן'. ובסוף הסי' שם: 'מעולם לא נשמע על שום אדם בשום עיר מא"י שנהג ביעור בשביעית'. וכוונתו מאחר שכל פירותיהם היו מן הגויים. גם המבי"ט עצמו בסוף תשובתו בשו"ת אבק"ר סי' כה, כתב: 'ואפילו היינו מורין עתה להתנהג בדיני שביעית, היה נראה עתה כמו תקנה חדשה, מה שלא היה נוהגים עד עתה, והייתה תקנה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה מצד הגלות והשעבוד, שאנו צריכים לעולם לקנות מן הגויים, ואין מספר לדיני שביעית... ואם יש מי שיכול ליהדר ולשמור בו תבא עליו ברכת טוב'.

ו. בתשובת המבי"ט בשו"ת אבק"ר סי' כב: 'נשאל נשאל מעמדי על ענין גדולי שנת השמיטה בקרקע גוי ולקחם ישראל קודם מירוח ומירחם, אם חייבים במעשרות כשאר שנים...'. דברים אלו נכתבו על ידו בשנת רצ"ב, וכמו שהודיע בתשובתו השנייה שבאבק"ר סי' כג: 'ורתי בלבי בשנת הרצ"ב שנת השמיטה שעברה למשוך ידי בקולמוסי, לדעת בין שנתמרח ע"י ישראל וגדל בקרקע גוי בארץ ישראל, אם יהיה חייב במעשרות כשאר שנים...'. גם בתשובתו השלישית שבאבק"ר סי' כה, כתב, שהוא עוסק בעניינים אלו החל משנת רצ"ב (גם המצוין בשו"ת המבי"ט ח"א תחילת סי' כא: 'בסימן יא', מכון לדבר זה, אך נראה שציונים אלו אינם מעשה ידיו של המבי"ט, אלא של העורך המאוחר של ספרו, שהביאו לדפוס לראשונה בשנת שפ"ט, כתומשים שנה אחר פטירת המבי"ט).

ז. ראה: ר"ב דבליצקי (מהדיר), תלמוד מסכת עדויות למחר"ש סיריליא, ירושלים תשע"ד (אהב"ש), מבוא, עמ' 15.

ח. בתשובת המבי"ט בשו"ת אבק"ר סי' כג, כתב, שבשמיטה זו של שנת רצ"ט הוא התעורר שוב לעסוק בנושא, בעקבות קונטרסו של ר"ש סיריליו שהגיע לידי. מדין העתיק קטעים קטעים מדברי ר"ש סיריליו בתשובתו שם סי' כד, וכתב את הנראה לו להשיב. לימים ר"ש סיריליו צירף את תשובתו זו אל פירושו לירושלמי, מסכת שביעית, פרק ו, הלכה א, במהדור ר' חיים יוסף דינקלס, ירושלים תשל"ג, דף צו ע"ד: 'ולענין הניקח מן הגוי...', ואילך.

ט. המבי"ט בתשובתו בשו"ת אבק"ר סי' כה כתב שהוויכוח בינו לבין מדין התחיל בשמיטה של שנת ש"כ (ראה להלן הערה 26), ומדין כשהתחיל באותה שנה להשיב על דברי המבי"ט, בתשובתו שם שבסי' כד, כתב: 'כי זה לי עשרים שנה ראיתי מה שכתב הר' שלמה סיריליו וזה"ה לנהוג דין שביעית בפירות הגויים...'. עשרים שנה לפני שנת ש"כ, היא שנת רצ"ט.

שלמה', ולדעתו אין בפירות אלו קדושת שביעית. גם מרן לא נכנס בתשובה זו לנידון התרומות והמעשרות. אולם באותה שעה מרן עסק גם בכתיבת ספרו 'בית יוסף', ושם הוא הביע את דעתו ש'משמע דודאי נוהגים בהם [=בפירות אלו] תרומות ומעשרות' \* (אמנם לא הזכיר שאין בהם קדושת שביעית).

**המבי"ט** קיבל אף הוא באותה שנה את תשובתו של ר' שלמה<sup>2</sup>, והוא מצידו כתב תשובה שנייה<sup>3</sup> (בנוסף על תשובתו מהשמיטה הקודמת של שנת רצ"ב), בה הוא מחזק באופן עקרוני את מסקנתו של ר' שלמה, למרות שכתב להתווכח עם כמה מראיותיו, ואף הוסיף ראיות משלו. המבי"ט כן הדגיש בתשובתו את שני הנושאים, וכתב שלדעתו פירות אלו קדושים בקדושת שביעית וממילא הם פטורים מתרומות ומעשרות. נראה שבשלב זה, קרי בשמיטה של שנת רצ"ט, מרן והמבי"ט טרם ידעו האחד מדברי השני.

**גם** בשמיטה שלאחר מכן, בשנת ש"ו, נראה שמצב זה המשיך, ושניהם טרם ידעו האחד מדברי השני.

**בשנת ש"א**, מרן פרסם בדפוס את ספרו בית יוסף חלק יורה דעה<sup>4</sup>, שם כאמור לעיל הוא כתב ש'משמע דודאי נוהגים בהם [=בפירות אלו] תרומות ומעשרות'.

**בשמיטה** שלאחר מכן, בשנת ש"ג, עדיין נראה שמרן והמבי"ט טרם ידעו האחד מדברי השני, והם עדיין לא התווכחו זה עם זה, ולא השיבו זה על דברי זה. כנראה כל אחד מהם הורה לבני חוגו ולמקורבים אליו את דעתו, והעניין טרם התפתח לכדי פולמוס או אפילו לכדי ויכוח כלשהו.

**בשנה** זו, ש"ג, עסק ר' יוסף קורקוס בחיבור פירושו על הרמב"ם חלק זרעים<sup>5</sup>. ידוע שבשלב מסוים הוא עלה לארץ ישראל, ובסביבות שנת ש"כ הוא ישב בירושלים<sup>6</sup>. בחיבורו הנזכר הוא דן כיצד מקיימים מצוות ביעור פירות שביעית, ובתוך כך הוא כותב

י. כמופיע בשו"ת אבק"ר תחילת סי' כד.

יא. ב"י יו"ד סי' שלא עמ' קו: 'ואין בה [=בשמיטה] תרומות ומעשרות... ומיהו אם גוי מכר לישראל פירות בשביעית, וגמר מלאכתו ביד ישראל, משמע דודאי נוהגים בהם תרומות ומעשרות...'. ובהמשך העניין שם, עמ' קז: 'והשתא לפי סברא אחרונה שתפס הרמב"ם עיקר נמצא ששנת פ"ט היתה שמיטה, וכן המנהג היום בא"י כי שנה זו שהיא שנת הרצ"ט נהגו שמיטה'.

יב. ראה לעיל הערה 8.

יג. מופיעה בשו"ת אבק"ר סי' כג.

יד. כמופיע בשער הספר, יו"ד דפו"ר: 'שנת חמשת אלפים ושלש מאות ואחת עשרה לבריאת עולם... בויניציאה'.

טו. פי' מהר"י קורקוס לרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו: 'ולפי חשבון זה, שנה זו שהיא שנת השי"ג ליצירה היא שנת שמיטה, וכן אנו נוהגין ועל חשבון זה אנו סומכין'.

טז. ראה: י"ש שפיגל, 'קונטרס תשובות לר' יוסף קורקוס', מורידה, לא, ז-ח (אלול תשע"א), עמ' יח.

כדבר פשוט שקדושת שביעית חלה על פירות הגוי<sup>י</sup>, ומרן בכסף משנה<sup>י</sup> העתיק את דברי מהר"י קורקוס אלו מבלי שהעיר עליהם דבר. נראה שההסבר הוא: מרן העתיק זאת בתקופה המדוברת כאן, בה הוא טרם ידע משיטת המבי"ט (היינו עד שנת ש"כ כלדלהלן, או אפילו זמן מסוים לאחר מכן בטרם ידע שהמבי"ט יחזיק בדעתו), והוא טרם ידע כי נושא זה עתיד לעמוד בבסיסו של ויכוח גדול, ועל כן הוא הוצרך לדברי מהר"י קורקוס בעיקר בנוגע לאופן הביעור, ולא ראה צורך להעיר בנוגע לדין קדושת פירות הגוי (מרן עסק בכתיבת הכסף משנה עד סוף ימיו, ואז שלחו לדפוס, ונפטרו בעיצומה של מלאכת ההדפסה<sup>י</sup>).

**בשנת שט"ז**, מרן חיבר את ספרו 'שולחן ערוך' חלק יורה דעה<sup>י</sup>, בו כתב<sup>י</sup>: 'שנת השמיטה כולה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל... ושנת השמיטה האמיתית היתה שנת השי"ג [=ה' אלפים שי"ג]'. הספר נדפס בפועל רק בשנת שכ"ה<sup>י</sup>. על כל פנים מלשון זו היו שהבינו שלדעתו גם הפירות אלו אינם חייבים בתרומות ומעשרות, מכך שהוא לא חילק<sup>י</sup>. אולם לפי האמור, גם כאן ההסבר הוא שמרן טרם ידע משיטת המבי"ט ומהוויכוח שעתיד לפרוץ, ועל כן כדרכו הוא קיצר בספר שולחן ערוך, ונמשך אחר לשון הרמב"ם<sup>י</sup>, וכוונתו היתה לפירות ישראל בלבד. סביר להניח שאילו הספר היה נכתב בשעה שהמחלוקת כבר היתה בעיצומה, מרן היה שם ליבו להדגיש נקודה זו, שכל האמור הוא רק בפירות ישראל, אבל בפירות גוי שנמנרה מלאכתם ביד ישראל יש לנהוג בהם דיני תרומות ומעשרות, וכמו שכתב במקביל בבית יוסף<sup>י</sup>.

**בשמיטה** שלאחר מכן, בשנת ש"ב, הוויכוח פריך. המבי"ט ראה את מרן שהוא מורה להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו, ואף למרן נודעה דעתו של המבי"ט

---

יז. פי' מהר"י קורקוס לרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג: 'חזו תקנה גדולה ליושבי הארץ בזמן הזה, כי אעפ"י שמוותר לקנות פירות מן הגויים כאשר נתבאר בס"פ רביעי, מ"מ נראה שכיון שאין קנין לגוי חלה קדושת שביעית על הפירות וצריך לבערם בזמן הביעור...'.  
 יח. הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג: 'כתב הרב ר"י קורקוס ז"ל...'.  
 יט. ראה במאמרי שבקובץ 'עץ חיים' ידין, חוברת לד, אלול תש"פ, עמ' תצ-תקא.

כ. 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. א"כ חלק אר"ח התחבר בשנת שט"ו. בסוף שו"ע יו"ד דפ"ר (ונציה שכ"ה): 'תם ונשלם בליל ד' שנים לירח תמוז שנת השי"ו בצפת תוב"ב'. הכוונה לה' אלפים שט"ז, שאז אכן חל ב' בתמוז ביום רביעי.

כא. סי' שלא סוף סעיף יט.

כב. בשער חלק יו"ד דפ"ר: 'ותהי ראשית מלאכתו י"א ניסן שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הבריחה'.

כג. ראה להלן ליד הערה 64 דברי ספר חרדים, ולהלן ליד הערות 136-137 דברי ר' משה מזרחי, ובספר ציץ הקדש ח"א סי' טו אות ז.

כד. הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה.

כה. לעיל הערה 11.

שאין צריך להפריש, והוא ביקשו שישלח לו את תשובותיו בענייני<sup>21</sup>. מרן עיין בשתי תשובותיו של המבי"ט מהשנים רצ"ב, רצ"ט, וכתב מצידו תשובה לדחות את כל דבריו<sup>22</sup>. בתשובה זו מרן כבר מתייחס לשני הנידונים בהתאם לדבריו של המבי"ט, והוא מביע את דעתו שפירות אלו אינם קדושים בקדושת שביעית, וממילא הם חייבים בתרומות ומעשרות. המבי"ט קיבל לידיו את תשובתו של מרן, והוא מצידו כתב תשובה לקיים את דבריו הראשונים ולדחות את כל דברי מרן<sup>23</sup>, וחזר על דעתו שפירות אלו קדושים בקדושת שביעית וממילא פטורים מתרומות ומעשרות.

**מרן** בתשובתו הנ"ל, הרחיב קצת בביאור דברי הרמב"ם<sup>24</sup> ומה שהקשה עליו בספר כפתור ופרח, ומרן הולך ודוחה את דברי הכפתור ופרח ומבאר את הרמב"ם על פי דרכו - שאין בפירות אלו קדושת שביעית. מאוחר יותר, מרן נטל את אותם דברים, וערכם מחדש, בקצת שינויי סדר וקיצורים, בספרו 'כסף משנה' סביב דברי הרמב"ם שם<sup>25</sup>. ממילא גם בדברי הכסף משנה הללו מתבארת דעתו של מרן שאין קדושת שביעית בפירות אלו.

כו. המבי"ט בתשובתו שבשורת אבק"ר סי' כה, כותב: 'זה לי כ"ח שנים משנת הרצ"ב עד שנת השג"ח [=ה' אלפים ש"כ, עם הכולל], שנות ארבע שמיות [=כלומר ארבעה מחזורי שמיות], ובכל שמטה ושמטה לא מנעתי עצמי מלהתעסק ולעיין בענין דיני השמטה בפירות הגדלים בקרקע של גוי... ומאז עד עתה [=ש"כ] הייתי מורה לשואלים ממני בשנת השמטה על חיוב תרומה ומעשר, שלא היו חייבים. ועתה בשמטה זו [=ש"כ] ראיתי את הח' הר' יוסף נר"ו שהיה מורה להפריש תרומה ומעשר, ושלא לי שאשלח לו תופס מה שכתבתי על ענין זה, ושלחתי לו, וכתב דחיות על הראיות אשר כתבתי... ואצלי הם דחיות בקש, ואיני חושש להשיב על מה שטען עלי, אלא על מה שטען על דברי המפרשים ז"ל...'. ברור שכוונתו ב'עתה' בשמטה זו, היינו ש"כ, ולא ש"כ"ז, כשם שבתחילת דבריו הוא מזכיר שהוא מתעסק בזה עשרים ושמנה שנה עד שנת ש"כ, ומוסיף 'ומאז עד עתה הייתי מורה לשואלים...', והיינו כמובן ש"כ, א"כ גם האמור לאחר מכן 'ועתה בשמטה זו' היינו ש"כ.

כו. שו"ת אבק"ר סי' כד.

כה. תשובתו מופיעה בשו"ת אבק"ר סי' כה (ראה לעיל הערה 26).

כז. הל' שמ"ט ויובל פ"ד הכ"ט.

ל. החל מהאמור בתשובתו של מרן, אבק"ר סי' כד: 'ואם באנו לדון יותר טעם יש לאומר שיש לו קנין להפקיע בשביעית...', עד 'ועוד יש להביא ראיה (מדברי) [לדברי] הרמב"ם מדגריס' בירושלמי...', מופיע גושים וגושים בכס"מ שם, בשינוי סדר ובהתאמה לדברי הרמב"ם. ניכרים גם מעט קיצורים ושיפורי לשון בעריכה החדשה שבכס"מ. לדוגמה, בתשובה: 'שהדבר ברור (ממה) [שמה] שכתב הר"ם במז"ל ולא גזרו על הספיחים, לא לתת טעם להתר פירות שזרע הגוי בשדהו בא, כמו שנראה מדברי כפתור ופרח, אלא לתרץ קושיא, שפירוש דבריו כך הם, גוי שקנה... ומשום דאיכא לאקשויי אהא... לכך תירץ...'. בכס"מ במקביל המילים 'אלא לתרץ קושיא' הושמטו לשם קיצור. בתשובה: 'ויש לתמוה על בעל הספר [=כפתור ופרח] שהביא ההיא דפרק חלק, שהיא מפורשת כדברי רבינו שאכלו ישראל מה שזרעו הגויים בשביעית, והיאך תמה עליו'. בכס"מ במקביל: 'ויש לתמוה עליו שהביא ההוא מעשה דפרק חלק, שהיא מפורשת כדברי רבינו, וא"כ לא היה לו לתמוה עליו. וכן קשה שמביא אותו מעשה והוא מעשה לסתור דבריו'. אין ספק שיש כאן בכס"מ שני שלבים של עריכה, והניסוח האחרון, הקצר והמשופר ביותר, הוא המשפט האחרון: 'וכן קשה שמביא אותו מעשה והוא מעשה לסתור דבריו', וטעה הסופר וכתב שניהם,



**ככל** הנראה בשנת שכ"א הרדב"ז עלה ארצה ממצרים, תחילה הוא ישב בירושלים, ולאחר מכן השתקע בצפת עד יום פטירתו בשנת של"ג<sup>א</sup>. בחיבורו על הרמב"ם הוא מסיק שיש דין קדושת שביעית בפירות אלו<sup>ב</sup>, אולם לכאורה בתשובה הוא כתב ההפך<sup>ג</sup>; אך נראה שאין כאן כל סתירה ודעתו לחייבם בקדושת שביעית, ראה הערה<sup>ד</sup>. בתשובה זו

כמו שהעיר הרד"צ הילמן בכס"מ על אתר. אמנם, הקטע האחרון בתשובה (במקביל לכס"מ) נקטע, כך: 'ועוד יש להביא ראיה (מדברי) ולדברין הרמב"ם מדגרסי' בירושלמי פ"ט דשביעית ר' יהושע ו' לוי הוה מפקר לתלמידיה כו', ואילו בכס"מ במקביל העניין מבואר בהרחבה. מתקבל על הדעת שבמקרה זה התהליך היה הפוך, והקטע הלז נכתב לראשונה בכס"מ, ולאחר מכן מרן רשם את תחילתו בהעתקת התשובה שלפניו, וציין 'כו', להורות שיש להעתיק את ההמשך מהכס"מ.

לא. בנוגע לכל הפרטים הללו, ראה במאמרי שבקובץ 'עץ חיים' דידן, חוברת לג, ניסן תש"פ, עמ' תקיג-תקיד, הערה כו. אולם מה שכתבתי שם 'שבחודש כסליו שנת שכ"ב פנה ההסכמה', הוא טעות, כי תום חמש השנים היה בכסליו שכ"ג. ואם כן אין כ"ב טעם במה שכתבתי שם שלאחר שפנה ההסכמה הרדב"ז התפנה לעלות ארצה, מאחר והשנים שכ"א-שכ"ב הם בתוך חמש השנים. מדברי הרדב"ז בפירושו לרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו, מתקבל הרושם שבשנת שכ"א הוא כבר ישב בירושלים: 'אנו עומדים היום בשנת חמשת אלפים ושכ"א ליצירה... ועל חשבון זה סמכו כל בני א"י והשנה שעברה היתה שנת שמיטה... ואני לא כתבתי אלא דעת רבינו והוא הנכון והנהוג בכל הגלילות וכך מונין היום בירושלים'.

לב. הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט: 'ומיהו כיון שאין קנין לגוי להפקיע קדושת הארץ, נהי דפירותיהן וספיהיהם מותרין מ"מ צריך לאכלן בקדושת שביעית... הלכך יש להזהר לנהוג בפירות שביעית הנלקחים מן הגוים קדושת שביעית... ומה שנראה לי מכון להלכה לפי שטת רבינו כתבתי'.

לג. שו"ת הרדב"ז ח"ו סי' שני אלפים רכא: 'אבל עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין להחמיר, שהרי אין הדבר הפקר לפוטרו מן המעשר...'. החיד"א בברכ"י יו"ד סי' שלא סוף אות י, הביא את דברי הרדב"ז הללו והבין מהם שדעתו לחלוטין כמרו, שאין בפירות אלו קדושת שביעית וחייבים בתרומה. אולם החיד"א לא הזכיר כלל את דברי הרדב"ז על הרמב"ם, שם כתב באורך שיש בהם קדושת שביעית. מסתבר מאוד שאילו החיד"א ראה זאת, הוא היה חותר ליישב את הסתירה, והיה מתבונן בהשקפה שנייה מה כוונת הרדב"ז בתשובה. וראה הערה הבאה.

לד. תחילה יציין שבספר פאת השולחן, צפת תקצ"ו, דף קז ע"ב, העתיק ג"כ תשובת רדב"ז זו, וכתב על כך: 'ומי לנו גדול כמו הגאון הרדב"ז שהיה בימי מרן והמבי"ט והכריע כפסק מרן'. אבל מנגד, השיב על דבריו בספר בית רידב"ז, ירושלים תרע"ב, דף נו ע"א: 'זהנה הפאת השולחן ז"ל כתב שהרדב"ז ז"ל ס"ל כהבי"ז ז"ל דשביעית אינו נוהג בשל נכרים, ומביא דבריו שכתב... וסבר הפאת השולחן דכוונתו בין להקל בין להחמיר הוא דאין מחמירין בו לנהוג קדושת שביעית ואין מקלין בו לפוטרו מן המעשר, ולדעתנו אין הכרע כלל מדבריו, דהכי פירושו...'. והסביר על פי דרכו. וכל זה מבלי לדעת כלל מדברי הרדב"ז על הרמב"ם. כעת אכתוב את הנלע"ד בהסבר תשובת הרדב"ז. לא נראה שכוונת הרדב"ז שם 'ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל', היינו כל דיני שביעית, שהרי כאמור בחיבורו על הרמב"ם הוא כתב מפורש שנוהגים בהם דיני שביעית, והוכיח זאת מהרמב"ם. רק כוונתו לדין הספציפי שהעתיק בתשובה שם מהרמב"ם, שהרי כך לשון הרדב"ז: 'אבל עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין להחמיר', והנה תחילת המשפט הוא העתק לשון הרמב"ם הל' שמיטה פ"ד הכ"ט: 'גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגוים אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהן'. כלומר הרמב"ם כותב שפירות הגוי בשביעית מותרים ואין בהם איסור ספחים. וא"כ גם הרדב"ז שהעתיק את דברי הרמב"ם

הוא גם מסיק שיש בהם חיוב תרומות ומעשרות<sup>ל</sup>. מכל זה נראה ששיטת הדרב"ז היא שבפירות אלו קיימות שתי החומרות, גם יש לנהוג בהם קדושת שביעית, וגם יש להפריש מהם תרומות ומעשרות. מן הסתם הוא הורה כך לרבים גם בירושלים וגם בצפת.

**בשמיטה** הבאה, בשנת שב"ז, הוויכוח בין מרן למבי"ט נמשך: המבי"ט החזיק בדעתו והורה לאחרים שפירות אלו פטורים מתרומות ומעשרות וחייבים בדניי שביעית. בני חוגו של מרן התייצבו לנגדו, והחזיקו בדעתו של מרן שההפך הוא הנכון<sup>ל</sup>.

**בשמיטה** הבאה, בשנת של"ד, שוב החזיק המבי"ט בדעתו והורה כדבריו. בשלב זה אירעה גזירת נידוי על ידי חכמי העיר שהחזיקו בדעתו של מרן, שאין להקל כדברי המבי"ט שלא להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו. בנוגע למאורע זה יש לברר מספר דברים.

### ב. הנידוי בצפת בשנת של"ד

**מרן** מתאר את המאורע בספרו 'שו"ת אבקת רוכל' סימן כה"ל, ולאחר מכן מופיעה הכרתו של מהר"ם גאלנטי המקיימת את הדברים. ספר זה נדפס לראשונה בשלוניקי תקנ"א.

האלו עצמם לכך התכוון: 'ואין דין שביעית נוהג בהם, בין להקל' כלומר שאין דין ספחים נוהג בהם כמו שהזכיר הרמב"ם, 'בין להחמיר, שהרי אין הדבר הפקר לפטור מן המעשר', בהמשך לשון הדרב"ז. והכל מאותו יסוד, שמה שלא שייך בהם לא נוהג בפירותיהם, דין ספחים לא נוהג בפירותיהם כהסבר הרמב"ם שלא גזרו על הספחים אלא מפני עוברי עבירה וכו', ופטור מתרו"מ לא נוהג בפירותיהם מאחר וכל פטור זה הוא רק בפירות שהם הפקר, אבל פירות הגוי אינם הפקר וכו', כמו שהרחיב שם הדרב"ז בכלל דבריו. אדרבה, הרי מאותה הלכה עצמה ברמב"ם דייק הדרב"ז בחיבורו שם שפירות הגוי יש בהם קדושת שביעית: 'ומדיהיב רבינו טעמא שלא גזרו על הספחים, משמע דפסק כמ"ד אין קנין לגוי בא"י... ומיהו כיון שאין קנין לגוי להפקיע קדושת הארץ נהי דפירותיהן וספחיהן מותרים מ"מ צריך לאכלן בקדושת שביעית'. ואין כל צורך לעשות סתירה בדברי הדרב"ז, ולפי האמור הם משלימים זה את זה. ונמצא ששיטת הדרב"ז היא, כפי העולה משני המקומות הנ"ל: מצד אחד יש בפירות אלו קדושת שביעית, ומצד שני הם אינם פטורים מתרו"מ. כלומר הדרב"ז סבור שבפירות אלו נוהגות שתי החומרות.

לה. מבואר לעיל הערה לד.

לו. כך עולה מדברי מרן בשבש"ת אבק"ר סי' כה: 'אמר יוסף קארו, אחר שכתב החכם הר' משה מטראני אגרת זאת השנית [=בשנת רצ"ט], רצה לעשות מעשה כדבריו בשמטה שעברה [=בשנת שכ"ז], ומיחו בידו. ובשמטה זו שהיא שנת השל"ד, הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה...'

לי. חשוב מאוד שלא לבלבל מאורע זה עם המאורע המתואר בכס"מ הל' תרומות פ"א ה"א: 'ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו הפך המנהג ומעשר פירות שגדלו בקרקע הגוי... אח"כ נתפשטו הדברים, עד שהוצרכו חכמי העיר לתקן, ונתקבצו כולם, וגזרו גזירת נח"ש (=נידוי חרם שמתא) שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם לקוח מן הגוי...'. כאן מדובר על נושא אחר, ועל מאורע אחר לגמרי. הנושא כאן הוא פירות גוי שנתמרחו על ידו, האם חייבים בתרו"מ או פטורים, ללא קשר לשנת השמיטה, ובזה דעת מרן שפירות אלו פטורים מתרו"מ. הנושא שלנו הוא פירות גוי שנתמרחו על ידי ישראל, מה דינם בשמיטה, ובזה דעת מרן שהם חייבים בתרו"מ ופטורים מקדושת שביעית. בנושא הנ"ל שבכס"מ, דעתו של המבי"ט היתה דווקא כמרן, ואף הוא

לפנינו גם כתב יד של הספר<sup>לח</sup> (להלן: כתב יד ניו יורק), שכנראה ממנו הוא נדפס<sup>לז</sup>. להלן העתק הדברים מתוך הדפוס הראשון, אחר ההשוואה גם לכתב יד ניו יורק<sup>2</sup>:

אמר יוסף קארו, אחר שכתב החכם הר' משה מטראני אגרת זאת השנית<sup>מא</sup>, רצה לעשות מעשה בדבריו בשמטה שעברה<sup>מב</sup>, ומיחו בידו. ובשמטה זו שהיא שנת השל"ד, הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה בדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים<sup>מג</sup> והאחרונים<sup>מד</sup> וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בנזרת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי<sup>מה</sup> שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים. נאם הצעיר יוסף קארו.

הכרנו וידענו שנדפס מכתב ידו של מורינו הרב [ז"ל<sup>מז</sup>], והוא [היא<sup>מח</sup>] כתיבת ידו ממש, וכל הנזכר אות באות, חתמנו שמותינו משה גאלאנטי.

**בדבריו** של מהר"ם גאלנטי ישנם שני פרטים לא ברורים. (א) מה זאת אומרת 'הכרנו וידענו שנדפס מכתב ידו של מורינו הרב' (כך גם בכתב יד ניו יורק), הרי לא נדפס עדיין דבר, בשלב זה הכל הועתק בכתב יד, וכאמור נדפס לראשונה רק בשנת תקנ"א – למעלה ממאתיים שנה לאחר המאורע? (ב) ההכרזה כתובה בלשון רבים: 'הכרנו וידענו... חתמנו שמותינו', אך בפועל חתום רק מהר"ם גאלנטי לבדו? אמנם מיד לאחר מכן מופיעה תשובתו של ר' שם טוב עטייא, בה הוא נושא ונותן בסוגיה, ומקשה הן על דברי מרן והן על דברי המבי"ט, ולבסוף מסיק כמרון: 'ובהא סליקנא ובהא נחיתנא דפירות הגוי בקרקעו יש בהם חיוב תרומות ומעשרות כסברת מוהר"ק ז"ל, נאם הצעיר שם טוב עטייא'. אבל

הסכים לחרם, כמבואר בשו"ת המבי"ט ח"ב סי' קצו: 'אך לא כיוונו במה שהחמירו להפריש תרו"מ ממנה שמרח הגוי בא"י... אשר לא נתפשט מנהג זה בא"י בשום מקום...'. ובהמשך שם: 'אלא שיש חשש מהסכמת החרם שהסכמנו באלו הימים בסבת המחמירים הנז' שלא יוציאו תרו"מ... שכוונת החרם היה שלא לחדש שום דבר לחומרא... ואין להם רשות להחמיר מטעם החרם...'. סיכום כללי של פרשה זו על המיימנים והמשמאילים שבה, ראה: י"ז כהנא, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 57–62. וראה גם בספר חזון עובדיה, הל' תרומות ומעשרות, ירושלים תשע"ג, עמ' סח–סט, שהעיר על מי שעירבב בין הדברים.

לח. ספריית ביה"מ ללימודי יהדות, ניו יורק, ארצות הברית 7213 ש..

לז. כרשום בקטלוג הסה"ל: 'בדרך כלל הספר (=שבכתב היד) זוהה עם שו"ת אבקת רוכל הנדפס, לבד משינויים קטנים. יתכן שההוצאה נדפסה מכתב יד זה'.

מ. דף 47.

מא. במשיטה של שנת רצ"ט, ראה לעיל ליד הערות 13–7.

מב. של שנת שכ"ז.

מג. מהשמיטה של שנת רצ"ב, ראה לעיל ליד הערה 6.

מד. מהשמיטה של שנת רצ"ט.

מה. בכת"י ניו יורק: גי.

מו. נוסף ע"פ כת"י ניו יורק.

מז. נוסף ע"פ כת"י ניו יורק.

לא נראה שיש קשר כלשהו בין תשובה זו לבין הכרזתו של מהר"ם גאלנטי, שכן מלבד דיון ענייני בסוגיה, אין בדבריו של ר' שם טוב שום אוכור לנידוי או מה שקשור לזה. גם מדברי החיד"א שלהלן מוכח שאין קשר בין הדברים.

**ייתכן** להציע פתרונות למבוכות אלו על פי הדברים הבאים. החיד"א ראה את שו"ת אבקת רוכל בכתב יד מרם נרפס. כזכור, ספר זה נרפס לראשונה בשלונקי תקנ"א, ואילו החיד"א הדפיס את ספרו ברכי יוסף חלק ב כחמש עשרה שנה קודם לכן – בליוורנו תקל"ו, וכבר שם הוא מעתיק את העניין הנ"ל מ'תשובות מרן כ"י [=כתב יד]'. לפי העתקתו של החיד"א, נראה שלפניו עמד עד נוסח אחר של הספר; הקמץ הנ"ל מופיע שם בשינוי סדר ובשינויי נוסחאות, וייתכן שעל פי זה יימצאו פתרונות למבוכות הנ"ל. להלן העתק הקמץ הרלוונטי מספר ברכי יוסף דפוס ראשון<sup>מח</sup>:

וחזר מרן וכתב, וז"ל [=זה לשונו]: אמר יוסף קארו, אחר שכתב הר"ם מטראני אגרת הזאת השנית רצה לעשות מעשה בדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים ואחרונים, וראו שאין בהם ממש. ובשמיטה שעברה מיהו בידו. ובשמיטה הזו שהיא שנת השל"ד הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה בדבריו, והכריזו בבתי כנסיות בגורת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות עכו"ם שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר השנים, נאם יוסף קארו. הכרנו וידענו שנמפס מכתבת יד מורנו הרב ז"ל, והיא היא כתב ידו ממש, כל הנזכר אות באות, וחתמתי שמי משה גאלנטי. עד כאן לשון הכתוב בשו"ת מרן כ"י שראיתי והעתקתי... אות באות.

**בעד** נוסח זה מופיע בדברי מהר"ם גאלנטי: 'הכרנו וידענו שנמפס מכתבת יד מורנו הרב'. אם אין כאן שינויי מעתיקים, יש להבין שהכוונה 'הכרנו וידענו שטופס זה נעתק מכתבת יד מורנו הרב'. גם האמור מתחיל בלשון רבים 'הכרנו וידענו...', ומסתיים בלשון יחיד 'חתמתי שמי משה גאלנטי'. יש מקום לשער שהיתה תוכנית לצרף חכמים נוספים להכרזה זו, אך לבסוף לא יצא הדבר לפועל ומהר"ם גאלנטי נותר כמי שחתם בנפו.

**ובחזרה** לנידוי. מלשונו של מרן נראה באופן ברור, שהנידוי היה רק על הנהגים כסברת המבי"ט לקולא שלא להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו, ואילו למחמירים לנהוג בהם קדושת שביעית אין כל זכר בנידוי. מסתבר מאוד שאילו הנידוי היה גם על המחמירים, מרן היה צריך להזכיר זאת בראש ובראשונה לגדול החידוש, שאפילו המחמירים לנהוג בהם קדושת שביעית הם בכלל הנידוי, וכל שכן המקילים שלא להפריש מהם תרומות ומעשרות. אולם כאמור מלשונו של מרן נראה שהעיקר הוא שלא יקלו שלא להפריש, ורק על כך נידו, אולם אין כל מניעה למי שרוצה להחמיר ולנהוג בהם קדושת שביעית<sup>מט</sup>.

מח. ברכ"י ח"ב, ליוורנו תקל"ו, חלק יו"ד, סי' שלא, אות י, דף עא ע"ד.

מט. ותמוה שבספר חזון עובדיה, הלכות חנוכה, ירושלים תשס"ז, עמ' פה, מופיע כך: 'שהעיקר כמרן הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סי' כה), שאין דין שביעית נוהג בפירות של גוים, בין להקל בין להחמיר. ובפרט שכן הסכימו עם מרן כל חכמי צפת בדורו, כמו שסיים שם וז"ל: הנה בשנתנו

**והנה** בשו"ת מהרשד"ם<sup>1</sup>, דן המחבר מתי חלה שנת השמיטה, מאחר והיתה מחלוקת ומבוכה כיצד לנהוג בזה<sup>2</sup>, ובתוך העניין כתב:

עוד הכריע שם [=הרמב"ם] שאין שמטה בזמן הזה אלא מדרבנן, וכיון הוא העקר אצלנו, כי ספקא דרבנן לקולא, ודי לנו שנשמור שנה אחת, היא השנה היוצאת לדעת הרמב"ם... ע"כ מה שראיתי לכתוב בענין הדין כפי מה שהשיג ידי. אמנם לענין מה שעשו חכמי צפת תוב"ב שגדו והחרימו לשומרי שביעית, כבר כתבתי בפסק הא"ב<sup>3</sup> מה שגלע"ד. ואע"פ שהיה אפשר להביא קצת ראיה שיש לרבים להכריז ליחידים אפילו להקל... וא"כ נראה קצת מכאן שאין לתמוה טובא מחכמי צפת תוב"ב... אלא שמכל מקום אני אומר שודאי הפרו על המדה יותר מדאי... וא"כ איך אפשר לילך לקצה האחר לנדות ולהחרים למי שרוצה לנהוג מדת חסידות...

**בספר** ציץ הקדש<sup>4</sup> הבין משום מה שיש קשר לנידוי שהוכיז מרן באבקת רוכל, וכתב: 'דהא בשו"ת מהרשד"ם ז"ל (יו"ד סי' קצב) מובא מה שעשו חכמי צפת שגדו והחרימו לשומרי שביעית ע"ש, משמע דלא לבד זה שגדו לעשר כלשון מרן הב"י ז"ל בתשובותיו אבקת רוכל, אלא דגדור ג"כ שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות עכו"ם'.

**אולם** מכמה סיבות נראה שאין להבין כן. (א) הרי בשורות שלפני כן דן הרשד"ם מתי שנת השמיטה, והוכיז 'ודי לנו שנשמור שנה אחת', ואם כן מובן מההקשר שמיד

זו שנת השל"ד כתב ה"ר משה מטרנאני אגרת זאת השנית, שיש דין שביעית אף לפירות של גוים, והקשה את רוחו ואימץ את לבבו, לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר הזאת צפת יע"א, ועיינו היטב בדבריו, וראו שאין בהם ממש, והכריזו כולם בבתי כנסיות, בגזרת נידוי, שלא לנהוג דין שביעית בפירות של גוים, וכמו שכתבתי, ע"ש. אבל לא כך כתוב, ובמקור לא נזכר כלל עניין קדושת השביעית בפירות אלו רק הצורך בהפרשת תרומ'ם, ואילו בחזו"ע מופיע ההפך, לא נזכר כלל עניין תרומ'ם רק שלא לנהוג קדושת שביעית. לכל היותר היה לו לחזו"ע לומר, שאמנם הגזירה היתה על חיוב הפרשת תרומ'ם, אך נראה שהיא כוללת גם את המחמירים לנהוג קדושת שביעית, מאחר שנראה דהא בהא תליא. ולעומת זאת יד הרוחה נטויה לומר, שאם כן היה לו למרן להוכיז בעיקר את החידוש הגדול שהמחמיר ושומר קדושת שביעית הוא בנידוי, וכל שכן המקל ואינו מפריש תרומ'ם. כך או כך אי אפשר לשנות את הכתוב, וגם את מה שלא כתוב.

ג. חלק יו"ד סי' קצב, בחלק האחרון של התשובה.

נא. ראה טור וב"י חו"מ סי' סז עמ' שלו. ובב"י שם: 'זהיום חמישים שנה נפל מחלוקת גדולה בין חכמי א"י ומלכות מצרים בדבר זה...'. ובספר חרדים, ונציה שס"א (דפריד), דף נה ע"א: '...ונמצא בפסקי הרבנים הראשונים אשר לפנינו קרוב לצ' שנה היום, כי קם חכם אחד לערער על חשבון שנת השמיטה... ועמדו החכמים השלמים רבני ירושלים תוב"ב... ושלחו חכם אחד שליח לרבני צפת תוב"ב יוציאו לאור משפט... אחר העיין עלתה הסכמת כולם היות המנהג הפשוט מיוסד על אדני האמת... ואחרי כן כמו שלשים שנה... קם מי שרצה לחלוק על המנהג הקדום... ושלחו לכל תפוצות ישראל... וכלם הסכימו לדעת הרבנים הקדומים...'.<sup>5</sup>

נב. =בפסק הראשון (שלא הגיע לידינו).

נג. ירושלים תר"פ, ח"א סי' טו אות ז.

בהמשך הוא מדבר על נידוי וחרם שעשו למחמירים לשמור שתי שמיטות<sup>97</sup>. לא מסתבר שיש בדבריו סטייה חדה מעניין לעניין. (ב) אם זה חוזר על שומרי קדושת שביעית בפירות הנ"ל, לא מובנת הלשון 'שנדרו והחרימו לשומרי שביעית', הרי חכמי צפת לא נידו 'לשומרי שביעית', אלא לשומרי קדושת שביעית בפירות הגוי שנגמרה מלאכתם ביד ישראל. אבל לפי האמור שזה חוזר על המחמירים לשמור שתי שמיטות, אכן מובן שחכמי צפת נדרו והחרימו לשומרי שביעית פעם נוספת. (ג) בלשון מרן שלעיל מוזכר רק ש'הכריזו בבתי כנסיות בנזרת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות', אבל חרם לא מוזכר. ואילו בדברי הרשד"ם מוזכר 'שנדרו והחרימו... לנדות ולהחרים...'. ודיני הנידוי והחרם שונים זה מזה, והחרם חמור מן הנידוי, כמפורש בסוגיה במועד קטן דף טז ע"א, ומבואר בטור ובבית יוסף ובשולחן ערוך יורה דעה תחילת סימן שלד.

**מכ"ל** זה נראה אפוא שהאמת היא כפי הכתוב בספר ארץ חיים<sup>98</sup>, שהזכיר את הנידון מתי שנת השמיטה, וכתב שהסכימו הפוסקים לדעת הרמב"ם, והוסיף: 'זכ"ב הרשד"ם יו"ד סי' קצב (וכתב שם כי חכמי צפת ת"ו נידו והחרימו לשומרי שביעית יותר מחשבון הנז"ל מספק)'. גם החזון איש<sup>99</sup> השיב על דברי ציץ הקדש הנ"ל: 'ומה מאד יש להצטער על הדברים, שלא הוזכר בדברי רשד"ם כלל דין פירות נכרי בשביעית, רק הוא דן לענין להחמיר לנהוג ב' שנים שביעית, והעלה דאין צריך להחמיר, וסיים דהוה לענין דינא, אמנם לענין מה שנידו חכמי צפת את שומרי שביעית ר"ל בשנה השמינית<sup>100</sup>'.

נ. יש לשים לב, שאמנם בתשובה זו, בחלק הראשון שלה, מהרשד"ם פותח: 'על ההפרש שנפל בין חכמי א"י צפת תוב"ב מענין תרומ' מן התבואה שלוקחים מן הגוים...'. אבל גם כאן לא מדובר כלל בוויכוח של שנת השמיטה בנוגע לפירות גוי שנתמרחו על ידי ישראל, אלא בוויכוח שבכל השנים בנוגע לפירות גוי שנתמרחו על ידו, ראה לעיל הערה 37, וראה בדברי כהנא (המצוינים שם) עמ' 57 הערה 98.

נה. ירושלים תרס"ו, יו"ד סי' שלא סעיף יט.

נו. שביעית סוף סי' ב.

נז. אולם הרב י"י פישר, אבן ישראל, ח"ב, ירושלים תש"ס, עמ' קבג בהערה, כתב להעיר על החזון איש: 'המעניין בדברי מהרשד"ם בתשובה זו יראה שכתב וזה לשונו, ובענין שביעית בפירות נכרים כבר כתבתי בפסק המוקדם וכו'. וא"כ מהרשד"ם לא קאי על מה שכתב בפסק הזה אלא בפסק המוקדם, ובענין שני שנים הוא דן בפסק הזה, והפסק המוקדם הוא לפנינו שם בתשובה שלאחר זה, ושם מבואר להדיא דלא מיירי בנהיגת שני שנים שביעית, עיי"ש. ועוד בהערות הרב פישר לספר חזו"א, קובץ ישורון, כרך יג, ירושלים תשס"ג, עמ' תלה: 'החזון איש לא ראה אלא תשובה קצ"ב, וחשב דזה קאי על מה דדן בסי' קצ"ב. אבל התשובה בסי' קצ"ג נכתבה לפני סי' קצ"ב, כמבואר בתוך התשובה של סי' קצ"ב שכתב כדכתבתי (בפרק) [בפסק] הא'. ושם כתב מפורש שנידו את אלו שהלכו לחקור מה בן הם הירקות עיי"ש, ועל כרחק זה לא קאי על שנת השמיטה, כמבואר דכל השאלה של שנת השמיטה נתעוררה בסי' קצ"ב, עיין בדבריו היטב'. אולם הדברים אינם נכונים. ראשית, מה שציטט באבן ישראל בשם מהרשד"ם 'ובענין שביעית בפירות נכרים', מילים אלו כלל אינן מופיעות במהרשד"ם. ועוד, לעצם הרעיון שהמקור לנידוי גבי פירות הוא סי' קצג במהרשד"ם ולא סי' קצב, 'ושם כתב מפורש שנידו את אלו שהלכו לחקור מה בן הם הירקות', גם זה לא מיניח ולא מקצתיה. וזה לשון מהרשד"ם סי' קצג: על הפרש שנפל בין חכמי

**לסיכום:** בשמיטה של שנת של"ד המבי"ט המשיך להורות שיש בפירות אלו קדושת שביעית, והם פטורים מתרומות ומעשרות. החכמים החולקים עליו, בני חוגו של מרן, הכריזו בבתי כנסיות גזירת נידוי שכולם חייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות. אך המחמירים לשמור בהם קדושת שביעית לא נכללו בנידוי זה.

**מלשונו** של מרן 'וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות...'/ מתקבל הרושם שדעתו של המבי"ט נדחתה והתבטלה, וכל חכמי העיר הסכימו לדעתו של מרן. אולם מתברר שאין כן פני הדברים. לא די שדעת המבי"ט לא התבטלה, אלא גם דעתו של מרן לא התפרסמה, וגם דבר הנידוי לא התפרסם, עד שתקופה קצרה לאחר מכן המנהג הרווח בצפת היה דווקא כהמבי"ט.

**אחד** מחכמי אותו דור הוא ר' אלעזר אזכרי בעל ספר 'חרדים'. ביומנו הפרטי שנדפס מכתב יד<sup>123</sup>, נאמר: 'בשנת הרצ"ג נולדתי ביום ד' מ"ב לעומר'. הווי אומר, בשנת של"ד בעת התרחשות הנידוי הוא היה כבן ארבעים ואחת. כל ימיו הוא חי בצפת לצידו של מרן, והיה ממעריציו וממוקיריו, ובספרו הוא מוסר דברים שראה ממנו. לדוגמה, כשכתב כי קיים חשש שהעבירות יגרמו לעונשים של צרות וגירושים, הוא מוסר<sup>124</sup>: 'וראיתי גדול הדור מוהר"ר יוסף קארו זלה"ה מיצר ודואג על זאת בימיו'. במקום נוסף הוא מוסר<sup>125</sup>: 'ומעשה היה פה צפת שנת הש"ח ליצירה, שבמעמד הרבנים הגדולים מוהר"ר יוסף קארו ומוהר"ר יצחק מסעוד ומוהר"ר אברהם שלום ומורי הרב החסיד רבי יוסף שאגיס, וכמה רבנים אחרים, באה אשה ואמרה שבעלה... ונידוהו וחרפוהו...'. כמו כן הוא מוסר גם עובדות בשם מקורבים אחרים<sup>126</sup>: 'ושמעתי [מחכ]ם אחד שראה שהרב הגדול בדו[ר]נו מוהר"ר יוסף קארו זלה"ה, שפעם אחת שהיו בכפר, וראה יהודי אחד מושך ברסן הסוס,

---

צפת תוב"ב על ענין כלאי הכרם, כי המנהג שם לאכול הירקות הנמכרות בשוק, ואינם מוקדקים לדרוש ולחקור אם הם ממקום שנזרע תחת הכרם או בכרם עצמו, ויש חכמים אנשי מעשה עתה מחדש מחמירים על עצמם ואינם קונים ירק אלא אחר החקירה הנזכרת, וחכמי העיר היושבים שם ראשונה מוחים בידם באומנם שמוציאין לעז על הראשונים, ועוד שבאים לידי מחלוקת וכו'. ואחר שהאריך בסוגיית כלאי הכרם, כתב: 'גם על מה שעשו החכמים יצ"ו, שהכריזו בנידוי וחרם לאותם המחמירים על עצמם ואינם רוצים לאכול ירקות אלא אחר החקירה מאיזה מקום הם, לא ישרה נפשי בזה, ובודאי בעיני נראה שעשו שלא כהוגן והפריזו על המידה...'. הרי שכל דברי מהרשד"ם בס' קצנ, אין להם שום קשר לדיני שמיטה ופירו"ג, אלא נידוי למחמירים בענין כלאי הכרם.

נח. פורסם ע"י מ' פכטר, מצפונות צפת, ירושלים תשע"ד, עמ' 121–186. הציטוט המדובר הוא בעמ' 124.

נפ. ספר חרדים, ונציה שס"א (דפוד), דף ג ע"א.

ס. שם, דף סה ע"א.

סא. שם, דף לח ע"ב.

ואחורי הסוס חמור קשור בחבל במרדעת הסוס, וקרא וגער ונוף ביהודי עד שהתיר חבל החמור מעל הסוס...!

**והנה** את ספרו חרדים הוא כתב בתקופה שלאחר פטירתו של מרן (כלומר אחר שנת של"ה). בעוסקו בענייני שמיטה, כתב<sup>כ</sup>: 'שנה זו שהיא שנת השמ"ח לבריאת עולם, היא שנת השמיטה לדעת הרמב"ם...'. כלומר הוא עומד סך הכל שתי שמיטות לאחר הפולמוס והנידוי של שנת של"ד – כעבור ארבע עשרה שנה בלבד. בהמשך העניין שם<sup>כ</sup> הוא כותב בדבר פשוט, ללא שני צדדים, שקדושת שביעית חלה על פירות הגוי והם חייבים בביעור. לאחר מכן הוסיף<sup>כ</sup>:

ולענין הפרשת תרומות ומעשרות בשביעית, כתב רמב"ם פרק ששי מהלכות מתנות עניים, שנת השמיטה כלה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל... וגם בפירות שגדלו בקרקע גוי בשביעית, או מה שזרע, כשבאו ליד ישראל, מוכח בהדיא מכל מה שכתבנו למעלה דכגדלו בקרקע ישראל דמי, ופטורין מן התרומות ומן המעשרות. וכן היה נוהג ומנהיג מהר"ר גדול הדור משה מטריני ז"ל. גם מהר"ר גדול הדור כבוד ר' יוסף קארו זצ"ל, בסוף ימיו כשחבר שלחן ערוך, כתב סתם, שנת השמיטה אין בה לא תרומות ולא מעשרות, ולא חלק בין פירות הגוי לפירות ישראל, וכן עמא דבר.

**הדברים** מפתיעים מאוד. מלבד זה שהוא מקבל את מה שהנהיג המבי"ט, והוא גם מעיד ש'כן עמא דבר', הוא משוכנע גם שזוהי מסקנתו של מרן, והוא מדייק זאת מלשונו בשולחן ערוך – דברים שכזכור נכתבו בשנת שט"ז (ונדפסו בשנת שכ"ה). הוא כלל אינו מודע לוויכוח שפרץ בשמיטה של שנת ש"ב, ונמשך בשמיטה של שנת שכ"ז, והתגבר בשמיטה של שנת של"ד, עד שבני חוגו של מרן גזרו נידוי על מי שלא יפריש תרומות ומעשרות מפירות הגוי, ומרן עצמו הסכים עמם וקבע את הסכמתו בקובץ כתביו. אבל ר' אלעזר אוכרי, בן המקום ובן התקופה וממקורביו של מרן, אינו יודע מכל זה מאומה, והוא עוד אוזח בדברים שנכתבו על ידי מרן בשנת שט"ז, ומהם הוא מדייק כי גם מסקנתו של מרן היא שפירות אלו פטורים מתרומות ומעשרות.

**מכאן** זה מוכרח שמה שמתואר מזווית ראייתו של מרן ש'קמו כל חכמי העיר' וביטלו את דברי המבי"ט וגזרו נידוי בבתי כנסיות וכו', כל זה מדובר רק על חוג תלמידיו הקרובים ביותר של מרן, כמהר"ם גאלנטי וחבריו. אך במעגלים הרחבים יותר של מקורבי מרן, העניין לא היה מפורסם כלל. שם דווקא התקבלו כל דבריו של המבי"ט, ועוד סברו שכך היא גם דעתו של מרן עצמו, עד שכעבור ארבע עשרה שנה מהנידוי, 'כן עמא דבר' כדברי המבי"ט שלא מפרישים מהם תרומות ומעשרות, ונותנים בהם קדושת שביעית.

כב. שם, דף נה ע"א.

כג. דף נו ע"א.

כד. דף נז ע"ב.



## ג. דברי מהרי"ט, והמנהג בצפת בדורות הבאים

**עתה** ננסה להבין גם את דברי בנו של המבי"ט - ר' יוסף מטראני, מהרי"ט. כפי שרשם ביומנו הוא נולד בתשרי שכ"ט<sup>1</sup>, ואם כן בעת התרחשות הנידוי, בשנת של"ד, הוא היה ילד בשנה השישית לחייו. את המאורעות שקודם לכן הוא בוודאי לא חווה, וגם בשנת של"ד הוא היה קטן מאוד. את ידיעותיו בפרשה הוא קיבל מפי עדויות מחכמים מבוגרים ממנו, ובספרו הוא מוסר את הדברים הבאים<sup>2</sup>:

**ע"י** גדולי שביעית בקרקע הגוי, מזה כמה הורה אבא מארי הרב זל"ה משנת הרצ"ב שהם חייבים בכל דיני פירות שביעית ופטורים מן המעשרות, וכן היה מורה ובא בכל שנת שביעית הלכה למעשה. והעידו חכמים מוקני הדורות שאע"פ שהרב מהר"י קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה, אח"כ הכריחו אבא מארי ז"ל וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר, דחומרא דאתי לידי קולא היא שיש בדבר הפסד פירות שביעית, ולא היה מי שערער בדבר. ועתה הראו לי נסח פסק שכתב הרב מהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו, לחייבם במעשרות ולפוטם מדיני שביעית, וצריך אני לישא וליתן בדבר הואיל והלכה למעשה הוזקקנו.

**ה"ן** שהבינו כי מהרי"ט מוסר שבסופו של דבר מרן חזר בו והודה לסברת המבי"ט, והתקשו מדברי מרן באבקת רוכל שנכתבו בסוף ימיו בשנת של"ד, כשנה לפני פטירתו. אולם נראה שניתוח יסודי של דברי מהרי"ט יעלה דווקא את ההפך.

**תחילה** הוא מוסר שאביו המבי"ט הורה, החל מהשמיטה של שנת רצ"ב, וכך בכל שמיטה ושמיטה, שפירות אלו קדושים בקדושת שביעית ופטורים מן המעשרות. בנוגע למרן, הוא מוסר שלושה פרטים, שניים מפי עדותם של 'חכמים מוקני הדורות', ושלישית על פי מה שראה 'נסח פסק מנומק' של מרן. נראה ששלושת הפרטים הללו מוסרים שלושה שלבים שונים, בזה אחר זה, של הפרשה.

**(א)** 'והעידו חכמים מוקני הדורות שאע"פ שהרב מהר"י קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה'. מסתבר שעדות זו מכוונת על שלב מוקדם מאוד בדעתו של מרן, מהשמיטה של שנת רצ"ט. כזכור, בשנה זו מרן כתב להשיב על דבריו של ר' שלמה סיריליו בעניין קדושת השביעית בפירות אלו, מבלי שנכנסו כלל לנידון ההפרשה; ובספרו בית יוסף שהתחבר על ידו באותה שעה, הוא כתב דברים קצרים ביותר בעניין זה, ובתוכם: 'משמע דודאי נוהגים בהם תרומות ומעשרות...', אך הוא לא הרחיב

סה. בספר 'תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים', ירושלים תשל"ח, בתחילת הספר, הציג ר' חיים בנטוב ע"פ כתב יד 'רשימות היסטוריות של רבינו יוסף מטראני'. ושם בעמ' יט: 'מולדתי היה ליל יום א' שלהי תשרי השכ"ט פ' לך לך'.

סו. שו"ת מהרי"ט, ח"א, סי' מג.

בוה"י. ייתכן שבשלב מוקדם זה, מרן טרם גיבש את דעתו לגמרי בנוגע לדין ההפרשה מפירות אלו, והוא רק חקך להחמיר, על כן בפועל הפריש בלי ברכה.

**(ב)** 'אח"כ הכריחו אבא מארי ז"ל וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר, דחומרא דאתי לידי קולא היא שיש בדבר הפסד פירות שביעית, ולא היה מי שערער בדבר'. לא נראה שבדברים אלו התכוון מהרי"ט לומר שהמבי"ט הכריח את מרן להסכים לדעתו, ואין לקרוא 'הכריחו', אלא 'הכריחו'. נראה שעדות זו מוסרת על מעמד פומבי שערכו המבי"ט ובני חוגו, וכולם הכריחו לנוכחים שאין לעשר פירות אלו מחשש הפסד פירות שביעית. הדברים כלל לא נאמרו למרן שככל הנראה לא נכח שם. הן לא כתוב 'אח"כ הכריחו אבא מארי ז"ל וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשר [=מרן] כל עיקר', אלא 'שלא יעשרו [=הנוכחים] כל עיקר'.

**(ג)** 'ועתה הראו לי נסח פסק שכתב הרב מהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו, לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית'. כאן מוסר מהרי"ט את דעתו המגובשת והסופית של מרן, כפי שהיא עולה מנוסח הפסק המנומק שלו, שיש 'לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית'. לחייבם ממש, בברכה, בניגוד לתחילת הדרך בה רק 'היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה', אבל עם השנים כאשר הוא נכנס לעובי הקורה וכתב פסק מנומק, הוא כבר הסיק שיש 'לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית'. על מסקנותיו הסופיות האלו של מרן בא כעת מהרי"ט לחלוק ולהוכיח כדעת אביו.

**ואכן** בכל תשובתו הארוכה שם, הוא מוסיף לקבוע מסמרות כדעת אביו המבי"ט, בראיות ובטיעונים חדשים, והולך ורוחה לחלוטין את כל דברי מרן. אין ספק שהוא הנהיג זאת והורה כך לכל, והמשיך את מורשת אביו. כפי העולה ממה שרשם ביומנו<sup>7</sup>, הוא ישב לפרקים בצפת ככל הנראה עד שנת שס"ב. לנידוי שלעיל הוא לא חשש כלל, שכאמור לא התפרסם מעבר לחוג תלמידיו הקרובים ביותר של מרן.

**מן** העניין לציין<sup>8</sup>, כי ככל הנראה המנהג בצפת לשמור קדושת שביעית בפירות אלו נמשך עוד שנים רבות לאחר מכן. בשנת תצ"ח, הדפים החכם הצפתי ר' חיים יעקב את ספרו 'צדור החיים'<sup>9</sup>, ובו הוא מאריך לקיים את שיטת המבי"ט ומהרי"ט שיש בפירות אלו קדושת שביעית<sup>10</sup>. מקצת דבריו: 'דהרי הלוקח פירות שביעית מהגוי אסורים [=לנהוג בהם

סו. כל הפרטים הללו לעיל ליד הערות 11-7.

סח. לעיל הערה סה.

סט. למקור זה הפגני הרב עמנואל מולקנדוב.

ע. אמשטרדם תצ"ח. בשער הספר: 'חיבור נפלא... אשר פעל ועשה... כמוהר"ר חיים יעקב נר"ו שלוחא דרחמנא מגליל העליון צפת תוב"ב...'. ובהקדמת המחבר: 'ולא מנעתי את עצמי מבית המדרש בהיותי בעיר מולדתי... איזמיר יע"א... ברוב שרעפי בקרבי העירוני כליותי ולבי... קום צא מן הארץ הזאת ועלה בית אל... לכן קמתי ואתעודד ובעלותי ההרה... הדר"א ארעא קרית עוזינו צפת תוב"ב, ושם קניתי שביתתי לישב בתוך ארבע אמות של הלכה...'.  
 עא. דף קה ע"א-ע"ב.

מנהג חול, ויש לזה ראייה ממשנה וברייתא ותוספתא כאשר האריך למעניתו הרב המכ"ט ז"ל סי' כא... ושוב מצאתי למהרי"מ ח"א סי' מ"ג שהכריח הדבר על בוריו, והעמיד הדבר על מכוון שבתו, כדעת אביו המכ"ט זלה"ה, לאסור פירות שביעית שגדלו בקרקע גוי בראיות ברורות וחזקות הפך דעת מרן ז"ל. אמנם בכל דבריו שם הוא לא הזכיר מה המנהג באותה העת, אבל קרוב להניח שדברים נחרצים כאלו (ובאריכות) משקפים את הלך הרוח של התקופה. כאמור דבריו מתייחסים לדיני קדושת השביעית בפירות אלו, אך לנידון הפרשת התרומות והמעשרות מפירות אלו בשמיטה הוא לא נכנס.

**עוד** יצוין, כי זמן מה אחר שנת תצ"ח, התיישב בצפת ר' משה חאגיז, ואין ספק שהוא נהג והנהיג אז קדושת שביעית בפירות אלו. הוא נולד בירושלים בשנת תל"ב<sup>כ</sup>, ובשנת תנ"ד יצא לארצות הגולה<sup>כ</sup>, ושוב בשנת תצ"ג התעורר לחזור לירושלים<sup>כ</sup>, אולם בפועל הדבר התבצע רק אחר שנת תצ"ח<sup>כ</sup>. על חזרתו לארץ ישראל מצאנו רק את דברי החיד"א<sup>כ</sup>: 'ובשנת תצ"ח בא לצידן, ואחר איזה שנים היתה מנוחתו בעיה"ק צפת ת"ו, והאריך ימים קרוב לתשעים שנה'. מקורותיו של החיד"א לא התבררו, וככל הנראה הוא קיבל מסורת בעל פה. לפי האמור שר' משה נולד בשנת תל"ב, הרי שבשנת תצ"ח הוא היה בן שישים ושש, ולפי דברי החיד"א ש'האריך ימים קרוב לתשעים שנה', נמצא שהוא שהה שוב בארץ ישראל כעשרים שנה או יותר, ונפטר בערך בשנת תק"כ. לא ברור האם ר' משה הצליח למלא את משאלתו לשוב לירושלים. על כל פנים לפי האמור, בתקופה האחרונה לחייו הוא התיישב בצפת. בשהותו בחוץ לארץ חיבר ר' משה את ספרו 'לקט הקמח', אודותיו כתב בהקדמתו<sup>כ</sup>: 'ובהיות כי איזה ימים ושנים עונותי גרשוני מהסתפה בנחלת ה', ופרקתי בעול הגלות והמלמול עול לימוד התלמוד תנחומות אל, הם המה ספרי הקדש משאלות ותשובות שנתחדשו מקרוב... והנה כי כן זו היא דרך ישרה אשר ביררתי לעצמי, אחר שהייתי לומד ועומד על אמיתות מסקנת דעת הפוסק בשאלה ההיא, אזי הייתי רואה אם הדין וההלכה ההיא היתה מאותן שחייב המורה להשיב שואלו דבר על

עכ. ראה מה שבירר בזה ש"ז הבלין, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גנת ורדים ובני דורו, ע"ד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 318.

ענ. כמו שכתב בהקדמת ספרו 'פרשת אלה מסעי', אלטונא תצ"ג: 'אספרה כמו את כל התלאות צרות רבות ורעות שצפו ועברו על ראשי... ובפרט מיום למ"ד למב"י [=למנצח בני ישראל, ספירת העומר] משנת תנ"ד שיעונותי גרשוני מהסתפח בנחלת ה' עד היום...'

עד. שכן את ספרו פרשת אלה מסעי הנ"ל הוא הדפיס בשנת תצ"ג, ובהקדמתו שם כתב: 'אך טוב זה היום שקויתי מצאתי... והגעני לפרשת אלה מסעי ללכת ולשוב אל מקומי הראשון, ושמתי מבטחי בזה' הוא יגמור בעדי לטובה...'. ובחתימת הספר: 'המנצח' [=הרב משה נ' יעקב חאגיז] את ביתו והולך לקנות שביטה בעיר האלקים סלה'.

עה. ראה: א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים תשי"א, עמ' 370. בכל כתיבותיו והסכמותיו שבין השנים האלו תצ"ג-תצ"ח, המובאות אצל יערי שם, הוא מזכיר שפניו מועדות לירושלים.

עז. שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך ר' משה חאגיז.

עז. חלק א"ה, אמשטרדם תס"ז.

רגל אחד... אזי הייתי כותב ההלכה ההיא פסוקה כפי דעת המחבר ההוא... באופן שעלתה בידי מפתח נכון לעת הצורך, שכשהייתי צריך לאחד מהדינים דשכיחי אצל ההמון בשאלת החכם, כשהייתי פותח ספר הלקט הזה הייתי מוצא דעת האחרונים בו מבוארת'. והנה בהלכות תרומות ומעשרות<sup>ע</sup>, ציין לפסקים שונים משו"ת מהרי"מ, ובין היתר: 'סותר פסק מוהר"י קארו שחייב לנהוג בפירות הגוים הגדלים בארץ ישראל במעשרות ולפוטם מדיני שביעית, ומקיים ומאשר דברי המבי"ט אביו שפוטם כל עיקר משום דהוי חומרא דאתי לידי קולא, ע"ש'. לאור דבריו הנ"ל, אין ספק שהוא נהג והנהיג כך בצפת בתקופה זו שבין השנים תצ"ח-תק"ב.

**והנה** נמנעה מענה כי בתקופה זו המנהג בצפת היה שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות אלו. ר' מרדכי גאלנטי, שהיה רבה של דמשק בתקופה זו<sup>ע</sup>, ונפטר בשנת תקמ"א<sup>א</sup>, דן בנושא קדושת השביעית בפירות אלו, וכתב: 'ומשי"ח [=ומר שיחיה] הוה מצי למילף לה במה שנהגו הרבנים הא' הוקנים קמאי וקמאי דקמאי ולה"ה, להוציא אתרוגים מעה"ק צפת ת"ו לעירנו [=דמשק] ולא"ר"ן יע"א, ולא הוה מאן דחש לה... ואף דהתם למעבד מצווה... מכל מקום אי הוה אסיר אף במצוה לא הוו עבדי כדין'. כוונתו לפי שהאתרוגים היו גדלים אצל גוים, ופירות שביעית אסור להוציאם לחוץ לארץ. אולם יש לפקפק על הנחתו, לפי מה שכתבו התוספות בפסחים נב ע"ב ד"ה רב, ש"ש סחורה שמותרת' (להוציא על ידה פירות שביעית לחוץ לארץ). והנם שלא התפרש בתוספות מהו האופן המותר, מכל מקום קרוב להניח שחכמי צפת שבאותו זמן פירשו זאת איך שפירשו (נניח שלשם מצווה מותר), ועל פי זה נהגו באופן המותר למכור את האתרוגים לחוץ לארץ. וראה בספר 'ציץ הקדש'<sup>א</sup> שהעלה כמה אפשרויות להתיר הוצאת אתרוגי שביעית לחוץ לארץ, על פי דברי התוספות הללו ועוד.

**בשמיטות** של שנים תקפ"ו, תקצ"ג, פשט המנהג בצפת ובירושלים להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו. בירושלים נהגו גם קצת דיני שביעית השייכים בהם, וייתכן שגם בצפת. אמנם ר' ישראל משקלוב שישב בצפת בתקופה זו, ביקש לקבוע הלכה שאין צורך לשמור בהם קדושת שביעית<sup>א</sup>.

עה. חלק יו"ד, אמשטרדם תס"ז, דף קא ע"ד.

ע"א. ראה בספרו 'דברי מרדכי', ליורנו תר"כ, בהקדמת רבני דמשק. וראה עוד סוף הכרך שם, בספרו 'גדולת מרדכי', סי' יא, דף קכח ע"ג: 'שאלה, הנותן מעות לחברו בתורת עיסקא עפ"י ההכשר שנהגו פה העירה דמשק יע"א...'; שם סי' טו, דף קלו ע"ד: 'חש"מ [=חתמנו שמנו] פה דמשק יע"א בחדש אייר התקל"ז ליצירה... המג"ן [=הרב מרדכי גאלנטי]...'; שם סי' טז, דף קמז סוף ע"ד: 'פה דמשק יע"א... נאום זעירא והוא המג"ן'.

פ. כמו שכתב ר' ידידיה טאריקה. בספרו 'קידוש ידיד', שלוניקי תקע"ד, דף מה, טור ב, דרוש יז: 'דרוש שדרשתי ברוח יע"א שבת ויגש, על מיתת הרב המובהק כמה"ר מרדכי גאלנטי ז"ל ריש מתא דמשק יע"א שנת התקמ"א'.

פ"א. ירושלים תר"פ, ח"א סי' טו.

פ"ב. כל זה יתברר להלן ליד הערה קנג, ואילך.

**בתקופה** מאוחרת יותר, אנו מוצאים שהמנהג בצפת היה ככל דברי מרן, שפירות אלו פטורים מקדושת שביעית וחייבים בתרומות ומעשרות. ר' חיים סתהון גולד בצפת, יח שבט תרל"א, ובשנת תרס"ז הוא השלים את ספרו 'ארץ חיים'<sup>פ</sup>. שם<sup>פ</sup> הוא הזכיר בהרחבה את מחלוקתם של מרן והמב"ט וכל הסובב, וניכר מדבריו שלמעשה העיקר ככל דברי מרן לקולא ולחומרא. מן הסתם זה משקף את המנהג בצפת בשנים אלו תרל"א-תרס"ז.

**בשנת** תרס"ה עלה ארצה מליטא ר' יעקב דוד וילובסקי, הרידב"ז<sup>פ</sup>, והוא דר בה עד יום פטירתו א דראש השנה תרע"ד<sup>פ</sup>. הוא התיישב בצפת, הקים בה ישיבה, ובשנת תרס"ט, לקראת השמיטה של שנת תר"ע, הוא קבע בישיבתו לימוד מיוחד בעיון לברר סוגיה זו של מחלוקת מרן והמב"ט בנוגע לפירות אלו<sup>פ</sup>. לאחר מכן הוא פרסם את 'קונטרסי השמיטה', בו האריך מאוד בנידון זה, על פי לימודם בישיבה, וניכר שהוא מבקש למעון כי העיקר כדברי המב"ט ומהרי"ט שיש בפירות אלו קדושת שביעית<sup>פ</sup>. במקביל, בתקופה זו ממש, שלח לו ר' יחיאל מיכל טוקצינסקי מירושלים את קונטרס 'הלכות שביעית' שהיכרס<sup>פ</sup>, בו כתב כי אין חשש של הפסד פירות שביעית על ידי הפרשת תרומות ומעשרות מפירות אלו, מאחר שלא חלה עליהם קדושת שביעית. אולם הרידב"ז העיר על אתר<sup>פ</sup>, כי לדעתו יש לחשוש בזה להפסד פירות שביעית, ועל כן טוב להזהר ולקנותם מן הגוי לאחר גמר מלאכה, באופן שלא יתחייבו בתרומות ומעשרות. בשלב הבא הרידב"ז צירף את 'קונטרסי השמיטה' הנ"ל אל ספרו 'בית רידב"ז', אותו הדפיס בשנת תרע"ב<sup>פ</sup>. כאמור

פ. לשונו בחתימת הקדמתו לספרו 'ארץ חיים', ירושלים תרס"ח: 'דברי הכותב יום ח"י שבט תרס"ז לפ"ק (יום מלאת לי ל"ה שנים) פה ארץ מולדתי עיה"ק צפת תוב"ב'.

פד. יורה דעה, סי' שלא, סעיף יט, דף קז ע"ג ואילך.

פה. בספרו 'שור'ת בית רידב"ז', ירושלים תרס"ח, הקדמה (ללא מיספור עמודים), פסקה 'אחי ועמי בני מדינת': 'זוה לי קרוב לשתי שנים אשר זכיתי לעלות לאה"ק, נכנסתי בשנת תרס"ה יז בחדש אייר ל"ב בעומר למסב"י [=למספר בני ישראל]'.  
פז. כך מוסר נכדו (בן בתו), בספר 'דברי יוסף – דרשות על התורה' (מאת חתנו של הרידב"ז), ירושלים תשנ"ח, הקדמה 'זכרונות בנר', עמ' 7.

פז. בשער 'קונטרסי השמיטה' שלו, ירושלים תרס"ט: 'בישיבת תורת ארץ ישראל בעה"ק צפת תובב"א', ובהקדמתו שם: 'וכאשר השנה הזו שאנו עומדים בה, שנת תרס"ט, דהיא ערב שביעית, (שמני אל לבני) [שמתי אל לבני] לעיין בהלכה זו, ולמדנו בהישיבה הק' הלכה זו... במקצוה הזו היה מחלוקת בצפת עה"ק תובב"א בזמן מרן הב"ז ז"ל וסייעתו, והמב"ט ז"ל וסייעתו ז"ל, ואחריו קם בנו המהרי"ט ז"ל והולך בשיטת אביו ז"ל... ולמדנו בעיון בהישיבה כל הענין הזה עם כל ענפיו...'.  
פח. ראה להלן ליד הערות צא-צב, ובהערה צב.

פח. ירושלים תר"ע, פרק ח, סעיף ו, עמ' כה.  
צ. הערה ז.

צא. ספר 'בית רידב"ז' על הלכות שביעית (הדפיסו יחד עם פאת השולחן הלכות שביעית), ירושלים תרע"ב, דפים מז ע"א-נח ע"א.

בקונטרס זה ניכר שהוא מבקש למעון כי העיקר בדברי האומרים שיש בפירות אלו קדושת שביעית<sup>צ</sup>. אין ספק שהרדב"ז נהג והנהיג כך בצפת, בין בני ישיבתו, בשנים אלו.

**כמו** כן בין השנים תר"ע-תרפ"א התיישב בצפת ר' שלמה אליעזר אלפנדארי, וקרוב להניח שהוא נהג והנהיג אז דיני קדושת שביעית בפירות אלו<sup>צ</sup>.

#### ד. צפת - סיכום

**המנהג** הראשון בצפת היה תרתי דסתרי לקולא: הרוב לא הפרישו מפירות אלו תרומות ומעשרות, ואף אחד לא נהג בהם קדושת שביעית.

**המבי"ט**, החל משנת רצ"ב ואילך, הורה שהם אכן פטורים מההפרשה אך חייבים בקדושת שביעית.

ר' שלמה סיריליו, פרסם בשנת רצ"ט פסק שהם חייבים בקדושת שביעית.

**מזן**, החל משנת רצ"ט ואילך, הורה שהם חייבים בהפרשה אך פטורים מקדושת שביעית. כנראה בשלב מוקדם זה מזן רק חכך להחמיר להפריש בלי ברכה, אך עם השנים דעתו הלכה והתחזקה שהם מחוייבים בהפרשה זו בברכה כשאר שנים.

**עד** שנת ש"ב מרן והמבי"ט לא ידעו האחד מדברי השני. החל מהשמיטה של שנת ש"ב ואילך פריץ ביניהם הוויכוח. מרן ובני חוגו החזיקו בתוקף בדעתם, והמבי"ט ובני חוגו החזיקו בתוקף בדעתם. הוויכוח נמשך גם בשמיטה של שנת שכ"ז, והגיע לשיאו בשמיטה של שנת של"ד, בה בני חוגו של מרן גזרו נידוי על המקילים כדעת המבי"ט ואינם מפרישים תרומות ומעשרות. הנידוי היה אירוע פנימי בתוך בני החוג הנ"ל, אולם מחוץ לחוג זה הנידוי לא התפרסם, ואף שיטתו של מרן לא התפרסמה, עד שחכם מקורב למרן כר' אלעזר אזכרי, שהיה באותה שעה בן ארבעים ואחת, כלל לא ידע מהנידוי ומדעתו האמתית של מרן, וסבר שמסקנתו כהמבי"ט לגמרי אף להקל.

**במקביל** לתקופה זו, בשלהי שנות ה"ש"ב הרדב"ז התיישב בצפת, עד לפטירתו בשנת של"ג. דעתו היתה, כפי שפרסם בכתביו (ומן הסתם גם בעל פה), שפירות אלו חייבים גם בתרומות ומעשרות וגם בקדושת שביעית.

**צב.** להלן מקצת לשונותיו בקונטרס זה, לפי המהדורה של ספר 'בית רידב"ז' הנ"ל, כשדן האם חלה קדושת שביעית בפירות אלו. נב ע"א: 'וע"כ כל הראיות שהביא המהרי"ט ז"ל לנגד זה הן קושיות עצומות מאד, וגם לנו היה קשה לן מעצמנו רוב קושיותיו והמה קושיות עצומות... ובאמת אין להבין את שיטת מרן הב"י בזה...'; נג ע"א: 'סוף דבר דכל הקושיות דמקשה המבי"ט ז"ל והמהרי"ט ז"ל מהסוגיות והתוספות והירושלמי מענייני שביעית, הכל יכולים לתרץ בדברי מרן הב"י ז"ל, אך הקושיא מעיקר דעת הב"י בפירוש דאין קנין, היא קשה מאד...'; נה ע"א: 'ועוד נראה לפענ"ד שדברי המבי"ט ז"ל וסיעתו ז"ל מוכרחים, בשו"ת הרמב"ם ז"ל בפאר הדור סי' טו מוכרח בפירוש המהרי"ט ז"ל...'; נו ע"א: 'ולא אוכל להבין בשום אופן שיטת מרן הב"י ז"ל...'; נו ע"ב: 'וצע"ג להבין שיטת מרן ז"ל בזה הענין'.

**צג.** ראה להלן ליד הערות רכא-רכה.

**אחר** פטירתו של מרן, בשנת של"ד, דעתו של המבי"ט הלכה והתפשטה, עד שכעבור ארבע עשרה שנה – בשמיטה של שנת שמ"ח, המנהג בצפת היה ככל דברי המבי"ט.

**גם** מהרי"ט בן המבי"ט (שבשנת שמ"ח היה צעיר לימים, כבן עשרים שנה) הוסיף הלאה לחזק ולהורות כדברי אביו. ככל הנראה הוא ישב בצפת לפרקים עד שנת שס"ב.

**בתקופה** מאוחרת מאוד, בשנת תצ"ח, הוסיף חכם צפתי לחזק ולקבע את שיטת המבי"ט ומהרי"ט שיש בפירות אלו קדושת שביעית.

**בין** השנים תצ"ח-תק"ב, ר' משה חאגיז התיישב בצפת, והוא נהג והנהיג ככל דברי המבי"ט ומהרי"ט. ויש לפקפק על מענתו של ר' מרדכי גאלנטי, שבתקופה זו נהגו בצפת שלא לשמור קדושת שביעית בפירות אלו.

**בשמיטות** של שנים תקפ"ו, תקצ"ג, פשט המנהג בצפת (ובירושלים) להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו. בירושלים נהגו גם קצת דיני שביעית השייכים בהם, וייתכן שגם בצפת. אמנם ר' ישראל משקלוב שישב בצפת בתקופה זו, ביקש לקבוע הלכה שאין צורך לשמור בהם קדושת שביעית.

**בשנים** תרל"א-תרס"ו המנהג בצפת היה ככל דברי מרן, שפירות אלו פטורים מקדושת שביעית וחייבים בתרומות ומעשרות.

**בשמיטה** של שנת תר"ע, היריב"ז שהתיישב בצפת נהג והנהיג קדושת שביעית בפירות אלו (לאחר מכן נפטר בשנת תרע"ד). קרוב להניח שגם ר' שלמה אליעזר אלפנדארי שישב בצפת בשנים תר"ע-תרפ"א נהג והנהיג כן.

#### ה. ירושלים - המנהג והנהגת החכמים

**בעת** נברר גם את המנהג בירושלים בתקופה הראשונה, ואת הנהגת חכמי העיר.

**בנוגע** להפרשת תרומות ומעשרות, מרן כתב<sup>צד</sup> בשנת ש"כ (או זמן מה לאחר מכן): 'אחר כך כתבו לי מירושלים תובב"א כי כן מנהגם מימי קדם, להפריש תרומה ומעשרות בשביעית מפירות שזרע הגוי בשדהו ונתמרחו ביד ישראל, וכמו שכתבתי והנהגתי'. נמסר כאן 'כי כן מנהגם מימי קדם' בירושלים להפריש מפירות אלו. בנוגע לדין קדושת השביעית לא נאמר דבר. אבל כפי הידוע לנו, כל חכמי אותו דור שישבו בירושלים סברו שיש בפירות אלו קדושת שביעית, כמו שיפורט, ואין ספק שכך הורו והנהיגו אצל שומעי לקחם. **מגדולי** ירושלים בעת ההיא היה ר' לוי בן חביב, הרלב"ח. הוא נולד בספרד בערך בשנת ר"מ<sup>צה</sup>, ובילדותו הוא חווה את הגירוש של שנת רנ"ב<sup>צו</sup>. משם עבר לפורטוגל,

צד. אבק"ר סוף ס' כד. וראה לעיל הערה כו שתשובתו זו של מרן נכתבה בשנת ש"כ, והמבי"ט הגיב עליה באותה שנה.

צה. לפי המוכח להלן הערה 97, שבשנת רנ"ז הוא היה נער שטרם מלאו לו עשרים שנה.  
צו. כלשונו בשו"ת הרלב"ח, סוף סי' קכב: 'ומנהגנו בני גירוש ספרד לא ידעתי כי גורשתי בקטנותי בעונות'.

ובשנת רנ"ז הוא חווה את השמד הגדול שהתרחש סמוך לגירוש פורטוגל<sup>צ</sup>. מיד לאחר מכן הוא התיישב בשלוניקי משך כעשרים וחמש שנה<sup>צ</sup>. לאחר מכן הוא נדד כמה שנים בארצות טורקיה<sup>צ</sup> וסוריה<sup>צ</sup>, עלה לארץ ישראל, שהה תקופה מסוימת בצפת<sup>צ</sup>, ולבסוף קבע את מקומו החל משנת רפ"ד ואילך בירושלים<sup>צ</sup>, וישב בה כעשרים שנה עד לפטירתו בשנת ש"ד<sup>צ</sup>. והנה עוד בשבתו בשלוניקי, הוא כתב תשובה ארוכה בדיני שמיטה<sup>צ</sup>, ובתוך

צ. את מאורע השמד, תיאר ר' אברהם זכות, שחווה בעצמו את הדברים, ב'ספר יוחסין' שלו, מהדר' פיליפובסקי, לונדון תשי"ז, עמ' 227: 'עד שבא נז"ר לאחור [=שנת רנ"ז], והמלך השני שמלך צורר היהודים... יום ראשון בכ"ט לכסליו בחנוכה... גזר הגירוש בפורטוגאל... והיה שמד גדול בשנה ההיא שלא היה מעולם, וערב שבת הגדול גזר שיוציאו נערים ונערות מהכלל [=מכלל ישראל, כלומר יכירחום להשתמד] מאיבורא ובכל מלכות פורטוגאל... ובפסח באו ולקחו כל הילדים והילדות, ונתפשטה הגזירה כי אפילו לוקנים מוציאים מן הכלל על כרחם, והרכה מתו על קדושת השם שהיו ממיתין עצמן'. בשעה זו, גם הרלב"ח הוטבל לנצרות בעל כרחו, בהיותו נער לפני גיל עשרים, וכמו שכתב בספר 'סמיכת זקנים', ירושלים תשס"ה, עמ' קכב: 'שאף אם שינו שמי בעונותי בשעת השמד... הגם שעדיין לא הייתי בר עונשין בבית דינו כלל'.

צח. בדבריו הנ"ל, אודות גזירת השמד, הוסיף: 'ובכשם שזכיתי לצאת מן ההפכה, והבאתי אל העיר ההוללה בתוך השנה, להיות שונה שם בכל יום הלכה, עד היום שיש יותר מארבעים שנה', 'העיר ההוללה' היא שלוניקי. דברים אלו כתב הרלב"ח בשנת רצ"ט (בקונטרסו השלישי), וכמו שכתב שם עמ' קע: 'ומעשה הסמיכה לא יש כי אם כמו שנה' (מעשה הסמיכה אירע בשנת רצ"ח, וכמו שכתב ר"י בירב, שם עמ' מה: 'ובשנת חמשת אלפים ומאתים וצ"ח ליצירה העיר ה' את רוח חכמי ישראל... והסכימו וסמכו לי אני הצעיר באלפי יעקב בי רב...'), ואכן משנת רנ"ז עד רצ"ט ישנן ארבעים ושנים שנה, 'יותר מארבעים שנה', כדברי הרלב"ח הנ"ל. על שהותו בשלוניקי כעשרים וחמש שנה, אנו לומדים מדברי עמיתו ר"י טאיטאצאק (משלוניקי), בספר 'פסקי הגאון מהר"ט', ירושלים תשמ"ז, סי' נג: '...החכם שלם ונעלה הה"ר לוי אבן חביב נר"ו כי נתגדלנו יחד יותר מכ"ה שנים'.

צט. שו"ת הרלב"ח, תחילת סי' קכה: 'בהיותי לומד בברוסה... שם, סי' כה: 'והיום קרוב לתשעה שנים שבאתי לעיר הקודש הזאת ועברתי דרך ברוצא'.

ק. שו"ת הרלב"ח, תחילת סי' מה: 'בהיותי הולך לדרכי דרך הקודש התגוררתי פה חלב יע"א... שם, סי' כא: זה כתבתי בהיותי בדמשק...'

קא. שו"ת הרלב"ח, סי' כא: 'אחר כך באתי פה צפת תוב"ב'.

קב. לפי שמעשה הסמיכה התרחש בצפת בשנת רצ"ח (לעיל הערה צח) ובאותה שנה הרלב"ח השיב על דבריו (בקונטרסו השני), ובתוך כך כתב, סמיכת זקנים הנ"ל, עמ' פו: 'שבהיותי יושב... בעיר הגדולה לאלדים... שאלוניקי יע"א, נתן בלבי לצאת משם על מנת לבא פה ירושלם תוב"ב, וברחמי הרבים זכני לעלות אליה ולהסתופף בחצרותיה עם ביתי היום כמו ארבע עשרה שנה'. ארבע עשרה שנה קודם שנת רצ"ח, היא שנת רפ"ד.

קג. וכמו שכתב ר' יששכר בן סוסאן מערבי, בספרו 'תיקון יששכר', ונציה של"ט, דף עג ע"ב: 'ובירושלם עיר הקודש תוב"ב ראיתי נוהגים... ושאלתי לאחר מחזניהם על זאת, והשיב לי שכך הנהיג באן מימים מורינו החכם השלם מהר"ר לוי בן חביב ז"ל שהיה איש ירושלם ז"ל ודיין בה כעשרים שנה'. עשרים שנה אחר רפ"ד, היא שנת ש"ד.

קד. שו"ת הרלב"ח, סי' קמג: 'ואחר אשר העיר יי' את רוח קצת מחכמי דורנו ללכת לארץ הצבי, הוכרחו להשתדל בחוקת היד להשיג פירוש זאת המצוה [=שמיטה], וכפי מה ששמענו נפל ביניהם מחלוקת בשנת השמיטה אי זו היא, גם יש מהם מי ששאל תלמוד מפי החכמים השלמים יצ"ו חכמי העיר הזאת שאלוניקי יע"א...'



הדברים כתב: 'וכל שכן אם גם בפירות הגוי נהגא קדושת שביעית כנראה מהרמב"ם ז"ל בהלכותיו'. אין סיבה להניח שהוא לא הנהיג כך לאחר מכן בעת שבתו בירושלים, על פי הנראה לו מהרמב"ם (למרות שכתב 'אם גם בפירות...').

**כבר** הוזכר לעיל<sup>ק</sup>, שר' שלמה סיריליו פרסם בצפת, בשנת רצ"ט, תשובה מנומקת כי יש בפירות אלו קדושת שביעית, ולאחר מכן הוא עקר לירושלים. אין ספק שהוא המשיך להורות ולהנהיג כן גם בירושלים.

**עוד** הוזכר לעיל<sup>ק</sup>, שמהר"י קורקוס התיישב בירושלים בסביבות שנת ש"ב, וראינו שם שלדעתו פשוט שיש בפירות אלו קדושת שביעית, ואם כן בוודאי הוא הנהיג כך בירושלים.

**עוד** הוזכר לעיל<sup>ק</sup>, שככל הנראה הרדב"ז התיישב בירושלים בשנת שכ"א, למשך מספר שנים. והוזכר שם שבכתביו מבואר גם שיש בפירות אלו קדושת שביעית, וגם שיש להפריש מהם תרומות ומעשרות. אם הוא עדיין ישב בירושלים בשמיטה של שנת שכ"ז, אין ספק שהוא הורה והנהיג שם ככל דבריו הנ"ל. וזה מתאים גם עם הנהגת שאר חכמי העיר שם, בזה אחר זה, לענין קדושת שביעית, וגם עם המנהג שם 'מימי קדם' להפריש תרומות ומעשרות – כלשון מרן לעיל.

**ניתן** לסכם ולומר, שלפי כל המקורות שבידינו, בתקופה זו של שנים רפ"ד-שכ"ז, נהגו והנהיגו בירושלים את שתי החומרות: גם הפרישו מפירות אלו תרומות ומעשרות, וגם נהגו בהם קדושת שביעית.

**בשנת** השמיטה שנ"ה מהרי"ט התיישב בירושלים לכמה חודשים<sup>ק</sup>. אין ספק שהוא נהג והנהיג ברמה כשיטת אביו וכשיטתו, שיש בפירות אלו קדושת שביעית, והם פטורים מתרומות ומעשרות.

**ואכן** בתקופה מעט מאוחרת יותר, כנראה פשט המנהג בירושלים ככל דברי המבי"ט ומהרי"ט. בשנת שפ"ב עלה ארצה מפראג ר' ישעיה הורוביץ, השל"ה, והתיישב בירושלים<sup>ק</sup>. שנת שפ"ג שלאחריה היתה שנת השמיטה, ואז הוא כתב בספרו 'שני לוחות הברית' את הדברים הבאים<sup>ק</sup>:

קח. ליד הערות ז-ח.

קי. ליד הערות טו-יז.

קז. ליד הערות לא-לה.

קח. כפי שרשם ביומנו (לעיל הערה סה) עמ' כה: 'השנ"ה שנת השמיטה גלינו מאימת המגיפה בפורים לטבריא, ובפסח לירושלים עיר הקדש...'. וראה שם שבתחילת שנת שנו"א הוא עזב את ירושלים.

קט. בהקדמת בנו, ר' שבתי שפטיל, לספר 'שני לוחות הברית': 'ויציאת הצדיק היתה מק"ק פראג, כי שם היה אב"ד שבע שנים קודם הפרדו מחוץ לארץ לירושלים עיר הקדש טוב"ב, וזכה שם

לענין סדר הפרשת תרומות ומעשרות צריך לדעת אימת שנת השמיטה... והנה נפסקה הלכה כהסכמת הרמב"ם, וכתב הבית יוסף במור יורה דעה סימן של"א ששנת השמיטה היה שנת שי"ג... נמצא עתה שנת שפ"ג היא שנת שמיטה... ק"א.

עתה אתם בני יצ"ו ארשום איזה הנהגת שביעית... ק"ב ומאחר שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע, נמצא קדושת שביעית גם בשל גוי לאכול בקדושת שביעית... ק"ג והנראה בעיני שמה שכתב הרמב"ם פירוטה מותרין, היינו כשהגוי נותן לו בחינם... אבל לקנות ממנו בדמים אסור, מאחר ששביעית תופס דמיו ושניהם נשארים בקדושת שביעית... וכן שמעתי שאנשי מעשה פה בירושלים היו נוהגין כן שלא לקנות מגוי... ק"ד וידוע תדעו כי שנת השמיטה כולה הפקר, אין בה לא תרומות ולא מעשרות, לא ראשון ולא שני ולא מעשר עני. וכתב בספר חרדים, גם בפירות שגדלו בקרקע גוי בשביעית, או מה שזרע, כשבא ליד ישראל, כגדלו בקרקע ישראל דמו, ופטורים מן התרומות ומעשרות, וכן היה נוהג ומנהיג (מהר"ם) [מהר"ר] גדול הדור רבי משה מטריני ז"ל קכ"ו.

**בדברים** אלו השל"ה מורה באופן פשוט שיש בפירות הגוי קדושת שביעית, אך הם פטורים מתרומות ומעשרות כמו שהנהיג המבי"ט. מסתבר שאילו היה המנהג אחרת, הוא היה ער ומתייחס לכך. הוא גם מעיד 'וכן שמעתי שאנשי מעשה פה בירושלים היו נוהגין כן שלא לקנות מגוי', וזה מחמת שקדושת שביעית חלה בפירות אלו. ומה שייחס זאת לאנשי מעשה, הכוונה שהם נהגו חומרא יתירה, כפי שגם סבר השל"ה בדבריו הנ"ל לחדש מדעתו: 'והנראה בעיני שמה שכתב הרמב"ם פירוטה מותרין, היינו כשהגוי נותן לו בחינם... אבל לקנות ממנו בדמים אסור'. זאת בניגוד לעמדתם של חכמים אחרים, שאמנם קדושת שביעית חלה בפירות אלו, אך אין איסור לקנותם מן הגוי... קכ"ז, לכך סיים השל"ה שכן נהגו 'אנשי מעשה' כחומרא מחודשת זו.

להיות מרא דארעא ישראל'. ובהקדמת ר' ישעיה עצמו לסידורו 'שער השמים': 'ברוך יי'... אשר הנחני בדרך אמת והצלחי דרכי והביאני לירושלים עיר הקודש בשנת שפ"ב ביום הששי פרשת וזה שער השמים'.

ק'. כל הציונים לציטוטים שלהלן, הם לפי ספר שני לוחות הברית, מהדורת ר' מאיר כ"ץ (הוצאת יד רמ"ה), חיפה תש"ע, חלק א.

קיא. עמ' תיז, אות קטז.

קיב. עמ' תכג, אות קלו.

קיג. עמ' תכד, אות קלז.

קיד. עמ' תכד, אות קלח.

קיו. עמ' תכז, אות קמה.

קכז. כמצינו בספר של"ה (מהדורה הנ"ל הערה 110), עמ' תכד, הערה קצה: 'דעת רבינו דאין ליתן לגוי מעות עבור פירותיו... ואמנם דעת כמה אחרונים דאין לחוש כלל ליתן מעות לגוי, דס"ל דהדמים שמוסרים לגוי אינם נתפסים בקדושת שביעית, ראה מהר"ט ח"א סי' מג, שערי צדק מצות הארץ סוף סי' טז, ובחזו"א שביעית סי' י אות יד נראה שהוא מסופק בזה'.

**כעבור** מעט יותר מארבעים שנה, בשמיטה של שנת תכ"ה, המנהג בירושלים החל להשתבש. השתמר קטע משמיטה זו"י, מאת חכם מהעיר חברון<sup>ק"י</sup>, ובו הוא כותב על פי עדויות שקיבל, כי רוב העם בירושלים, כולל אנשים גדולים, כבר לא נהגו קדושת שביעית בפירות אלו (אמנם יחידי סגולה עדיין נהגו בהם קדושת שביעית), אבל גם לא כולם היו מפרישים מהם תרומות ומעשרות, וייתכן שאפילו הרוב לא הפרישו. במילים אחרות: בתקופה זו בירושלים רבים נהגו בפירות אלו תרתי דסתרי לקולא. ואלו דברי הכותב:

בשנה זאת שנת תכ"ה שהיא שנת השמיטה, נתתי אל לבי לחקור ולדרוש ולתור בדיני שמיטה... ועינינו הרואות שפירות שגדלו בקרקע גוי דינם כספחים ויש בהם קדושת שביעית אף על פי שאינם אסורים באכילה... וכבר נודע מה שכתב מרן ז"ל<sup>פ"ק</sup> פרק ז' שהביא דברי מוהר"י קורקוס ז"ל<sup>פ"ק</sup>, ועינינו הרואות כי אפילו תקנה זו להפקיר פירות שביעית לא ראינו מי שחשש לזה, וולתי שמעתי שקצת יחדי סגולה בירושלים מהזקנים לקדושים אשר בארץ המה אשר היו מדקדקין במצות והיו עושים כך, אך כמה גדולים אבירי לב אצילי בני ישראל מאריות גברו לא שמענו ולא ראינו מקפיד בכך. והנה ראינו דברי רבינו הגדול מוהר"י קארו ז"ל בחיבורו הגדול<sup>פ"ב</sup> כתב שצריך להפריש תרומות ומעשרות בשביעית בפירות הגוי... ומה אני ומה חיי להכניס ראשי בין ההרים הגדולים, כי כבר נתחבטו בזה גאוני עולם מרן והמבי"ט ז"ל... ושאלתי את פי אנשי מעשה מירושלים אם היו מפרישין תרומות ומעשרות מפירות הגוי בשביעית, ואמרו לי שיש בני אדם שמפרישים בלי ברכה... ושאלתי פה עיר הקודש חברון ת"ו לגדולי הדור ה"י אך נתנהג על זה ולא השיבו לי דבר...

**אם** כן, לגבי קדושת שביעית בפירות אלו וביעורם, רק יחידי סגולה המדקדקים במצוות נהגו כזה; ולגבי הפרשת תרומות ומעשרות מפירות אלו, 'יש בני אדם שמפרישים בלי ברכה', ומשמע שאחרים, וייתכן אף הרוב, אינם מפרישים כלל. כאמור, מצב זה הינו תרתי דסתרי לקולא. להלן נראה שעם השנים מציאות זו הלכה והשתרשה בירושלים.

#### ו. דברי מוהר"ם בן חביב

**שמונה** עשרה שנה לאחר הנ"ל, בשנת תמ"ג, התמנה מוהר"ם בן חביב לראש ישיבה בירושלים, ואז הוא כתב את ספרו 'יום תרועה' על חלק ממסכת ראש השנה

ק"י. בספר שדה הארץ, מאת ר' אברהם מיוחס, חלק ג, ליורנו תקמ"ח, יורה דעה, סי' כט, דף מח ע"א, העתיק ר' אברהם קטע ארוך מאת ר' משה מזרחי (ולדחות כי שאלה הנז"ל נשאלה להרב המובהק כמוהר"ר משה מזרחי יצ"ו. וזה תוכן דבריו...). ובתוך כך הוסיף ר' אברהם: 'ועוד הביא [=ר'] משה מזרחי] סעד ממנה שמצא בכתב יד לכמוהר"א בן חיים וז"ל, בשנה זאת שנת תפ"ה שהיא שנת השמיטה...'.  
ק"י. כאמור בסוף הקטע המצוטט: 'ושאלתי פה עיר הקודש חברון ת"ו לגדולי הדור...'.  
ק"י. כסף משנה הלכות שמיטה ויובל.

ק"י. שיש להקל ולבער את פירות הגוי על ידי הפקר ולא על ידי כילוי.

ק"י. בית יוסף יורה דעה סימן שלא.

שלמדו או בישיבה קב"ב. בשנת תמ"ד, הוא כתב את ספרו 'תוספת יום הכיפורים' על חלק ממסכת יומא שלמדו או בישיבה קב"ב. בשנת תמ"ה, הוא כתב את ספרו 'כפות תמרים' על חלק ממסכת סוכה שלמדו או בישיבה קב"ב. לימים נדפסו שלושת החיבורים הללו בספר 'שמות בארץ' קב"ה.

### וכך כתב בספרו תוספת יום הכיפורים קב"ב (בשנת תמ"ד):

ולענין הלכה בענין ביעור פירות שביעית, נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם, וכן כתב מרן בכסף משנה פרק ז' דהלכות שמיטה בשם מהר"י קורקוס. ומוכח מדבריו שם דבפירות שאנו קונים מגוים בשביעית נהגו בהם דיני קדושת שביעית, והיינו לעשות להם ביעור הנזכר ע"י הפקר. אך מתוך דברי מרן בכסף משנה סוף פרק ד' דהלכות שמיטה משמע דפירות שאנו קונים מהגוים אין בהם קדושת שביעית. וגם בתשובה חלק מרן עם המבי"ט, ומהר"ט ח"א ס' מב ומג הביא פלוגתא זו באריכות, והכריע כדעת אביו. ועיין בספר חרדים דף נו. ומחזורתא דפסקא לחוש לב' הסברות, להחמיר לעשרן כדברי מרן, ולעשות בהם ביעור דהיינו הפקר כדעת הסמ"ג ומהר"י קורקוס. ולענין אין עושין סחורה בפירות שביעית, ועכשיו נוהגים לעשות, יש ללמד זכות כיון דשביעית בזמן הזה דרבנן לא ראו להחמיר שלא לעשות בהם סחורה מכה דאתו מהגוי דלא מצית לאשתעויי דינא בהדי. ועיין בתשובת מהר"ט יו"ד סימן נב. ומה שמוכרח דמי שביעית לגוי, עיין במהר"ט ח"א ס"ס מג ודוק.

### ובספרו כפות תמרים כתב קב"ב (בשנת תמ"ה):

ולשטת רבותיו של רש"י והר"ה ור"ת דסבירא להו דפירות מן המשומר אסורין אפילו דגוי, אם כן אין תקנה לבני ארץ ישראל לאכול פירות בשביעית, דכל הפירות הם משומר דגוי. וכיון דראינו דפשט המנהג לאוכלם, משמע דסוגין דעלמא הוי דפירות שמורין מותרין כשיטת

---

קב"ב. ספר שמות בארץ, קושטא תפ"ז (דפ"ר), הקדמת המחבר לספר יום תרועה: 'טוב להודות לה'... ונתן בלב מבחר החכמים נגיד השלמים.. כמזה"ר משה נר"ו... שאהיה מרביץ תורה... בישיבתו המפוארה אשר יסודתה בהררי קדש עה"ק ירושלים ת"ו... שכשנכנסתי לשמש בישיבה הנז'ל מצאתי לחברי הישיבה... שהיו עוסקים כבר במסכת ראש השנה, וה' אינה לידי הויית וקושיות... נאם החותם פה ירושלים תובב"א שלהי שבט שנת בערך ישמ"ח מל"ך לפ"ג (=תמ"ג), הצעיר משה בכמהר"ר שלמה ה' חביב זלה"ה'.

קב"ב. ספר שמות בארץ, קושטא תפ"ז (דפ"ר), הקדמת המחבר לספר תוספת יום הכיפורים: 'אודה ה' מאד... ונתן בלב מבחר החכמים איש סודי... להרביץ תורה בישיבתו הרמאה... עיר קדשינו ירושלים תוב"ב... מאשר חידשתי בשנה הזאת בפרק יום הכיפורים... נאם החותם פה ירושלים עיר הקדש תוב"ב שלהי ניסן שנת מקד"ש ה' כוננו ידיך לפ"ק (=תמ"ד), הצעיר משה ה' חביב'.

קב"ב. ספר שמות בארץ, קושטא תפ"ז (דפ"ר), הקדמת המחבר לספר כפות תמרים: 'פיטירו שפתי לאל שיר תהלה, אשר נתן בלב מבחר החכמים... לעסוק בתמיד של שחר בישיבתו המפוארה אשר יסודתה בהררי קדש ירושלים תוב"ב... חדושין הללו אשר חידשתי בשנה הזאת בפ' לולב הגזול ופ' לולב וערבה... החותם פה עה"ק ירושלים תוב"ב שלהי ניסן, שנת ונחל ה' חלקו על אדמת' (=תמ"ה) הקדש ובחר עוד בירושלים, הצעיר משה ה' חביב'.

קב"ה. קושטא תפ"ז.

קב"ב. דף פג ע"א מדפי הגמ', דף כב ע"א מדפי הספר דפ"ר.

קב"ב. דף לט ע"ב מדפי הגמ', דף לו ע"ד מדפי הספר דפ"ר.

שאר הפוסקים. מיהו יש לומר דלא פשט המנהג אלא בשמור דגוי, אבל שמור דישאל אפשר דיש לחוש דהפירות נאסרו, וצ"ע לדינא.

**מדבריו** האחרונים מוכח שפשוט לו שקדושת שביעית נוהגת בפירות אלו. שהרי לא אמר שכוון שפשט המנהג לאוכלם משמע שאין קדושת שביעית נוהגת בהם, אלא אמר שמשמע מזה שלהלכה נקטו כשיטת הפוסקים שפירות שמורים מותרים.

**נתון** חשוב נוסף הוא מה שכתב באותו קטע: 'אין תקנה לבני ארץ ישראל לאכול פירות בשביעית, דכל הפירות הם משומר דגוי'. לפי זה ברור מאוד שמה שכתב בקטע הקודם (מספר תוספת יום הכיפורים) לעניין דין ביעור: 'נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקידם ולחזור ולזכות בהם', הרי שמדובר בפירות גוי ולא בפירות ישראל, שכן כאמור 'כל הפירות הם משומר דגוי', ואילו פירות ישראל לא היו בנמצא. עדות זו משנת תמ"ד, שחסידים ואנשי מעשה בירושלים נוהגים בפירות אלו קדושת שביעית, מצטרפת לעדותו של החכם הנ"ל משנת תכ"ה. אין ספק שמהר"ם בן חביב בכל דבריו מתכוון לקבוע הלכה זו ולפרסמה – שיש לנהוג בפירות אלו קדושת שביעית. גם לגבי הפרשת תרומות ומעשרות הוא כותב שיש להפריש, ובכך בעצם לחוש לשתי החומרות: 'ומחזורתא דפסקא לחוש לב' הסברות, להחמיר לעשרן כדברי מרן, ולעשות בהם ביעור דהיינו הפקר כדעת הסמ"ג ומהר"י קורקוס'. עוד הוסיף, שלעניין סחורה בפירות שביעית, המנהג לעשות בהם סחורה, וכתב ללמד זכות על פי סברה פרטית לפטור מדין זה ('מכח דאתו מהגוי דלא מצית לאשתעריי דינא בהדי'), וגם כאן לא הזכיר שאם כן מוכח כי המנהג הוא שאין בפירות אלו קדושת שביעית. וזה מצטרף לאמור לעיל, שלהלכה ברור לו שיש בפירות אלו קדושת שביעית.

**גם** בספרו 'פני משה' - פירוש על ירושלמי זרעים<sup>קכ</sup>, קבע באופן פשוט: 'ואפילו דשל גויים, דאין בו משום ספיחי שביעית, יש בו קדושת שביעית ובעי ביעור'.

**והנה**, בספר 'ברכי יוסף'<sup>קכ</sup> הביא את דברי מהר"ם בן חביב הנ"ל מספר תוספת יום הכיפורים, שחסידים ואנשי מעשה נהגו ביעור על ידי הפקר בפירות גוי. לאחר מכן הוסיף הברכי יוסף: 'שוב באו לידי תשובות גדול הדור מהר"ם ו' חביב כ"י, וראיתי להרב ז"ל עצמו בתשובותיו כ"י סימן לה שכתב, אנו סומכין על סברת מרן לענין ביעור, וכן יש לסמוך על זה בענין סחורה בפירות שביעית'. אולם הדברים אינם ברורים. תשובה זו של מהר"ם בן חביב נדפסה כיום בשלמותה<sup>קכ</sup>, ותחילה כתב: 'ולענין אם נוהג דין איסור שביעית בפירות שלקח מן הגוים לכל דיניהן, לאכול דבר שדרכו לאכול, וכן שלא לעשות בהן סחורה, וכן לענין ביעור ושאר דיני שביעית, נראה דגם בפירות אשר גדלו בשדה הגוי נהגו בהו כל דיני שביעית, דהא תנן בהניקין...!'. כאן מביא מהר"ם בן חביב שיש ראיות בו אחר זו מבבלי, ירושלמי, תוספתא ועוד, שיש קדושת שביעית בפירות אלו. ולפי זה

קכ. ירושלים תשנ"ד (מ"י), עמ' רלד.

קכב. יו"ד סי' שלא, לקראת סוף אות י.

קכ. שו"ת מהר"ם בן חביב, הוצאת מכון חכמת שלמה, ירושלים תש"ס, יו"ד, סי' קכח.

כתב לתמוה: 'ואם כן יש תימה, היאך מצאנו ידינו ורגלינו עתה בארץ ישראל, שהרי אנו ראים שקונים מן הגויים פירות שביעית ועושין בהם סחורה ואין פוצה פה ומצפצף על הדבר הזה'. לאחר דיון נוסף בדיני סחורה וקדושה בפירות שביעית, כתב:

אך מדברי הכסף משנה ז"ל פ"ד דשביעית החולק על סברא זו [=שיש קדושת שביעית בפירות גוי], וסבירא ליה דכל דהיא ביד גוי היא מופקעת מן המצות ולא נהגא בהו דין קדושת שביעית, ופירש לשון הרמב"ם... אם כן לפי סברא זו של כסף משנה וסברת רש"י שכתבתי לעיל יש לסמוך בשעת הדחק, וכמו שאנו סומכין בביעור על ידי הפקר, ואין אנו מאבדין אותו וסומכין אסברת המקילין. אבל ירא שמים יצא ידי חובה, ויזהר שיאמר לו לגוי שיתן לו במתנה הפירות והוא יתן לו המעות לא דרך מקח וממכר, או שיבליע דמי הפירות... או שישלח לקנות הפירות ע"י כותי...

**כזכור**, כבר כתב מהר"ם בן חביב שכל פירותיהם היו משל גוים, ואם כן ברור לחלוטין שמה שכתב כעת 'וכמו שאנו סומכין בביעור על ידי הפקר ואין אנו מאבדין אותו וסומכין אסברת המקילין' הרי שמדובר בפירות גוים. כלומר אכן נוהגים בהם קדושת שביעית ודין ביעור, אך מאחר וזו שעת הדחק נוהגים כשיטה המקילה להפקירם, ולא כשיטה המחמירה לאבדם. על פי זה הוסיף גם, שלעניין סחורה בפירות אלו, כיוון שזו שעת הדחק יש למקילים על מי לסמוך, כלומר על השיטה המקילה שאין בפירות אלו קדושת שביעית, אך תכף ומיד הוסיף ואמר שירא שמים ויזהר שלא לקנות מן הגוי, ונתן כמה עצות כיצד לנהוג.

**מעשה** לא מובנים דברי הברכי יוסף, שמהר"ם בן חביב כתב בתשובה זו ש'אנו סומכין על סברת מרן לענין ביעור וכן יש לסמוך על זה בענין סחורה בפירות שביעית', שהרי מהר"ם בן חביב לא כתב שסומכים על סברת מרן לענין ביעור, כי לסברת מרן אין בפירות אלו דין ביעור כלל, ואילו מהר"ם בן חביב כתב שנוהגים בהם דין ביעור כשיטה המקילה להפקירם ולא לאבדם. גם לענין סחורה, מהר"ם בן חביב לא כתב בהחלטיות ש'כן יש לסמוך על זה', אלא מיד אחר כך הוסיף ואמר שירא שמים לא יסמוך על זה ויבחר בכל דרך אפשרית על מנת שלא לקנות פירות מגוי.

**עוד** נראה שהתשובה הנ"ל נכתבה לפני ספרו תוספת יום הכיפורים. שהרי גם בספרו זה, וגם בתשובה, המרידה אותו אותה בעיה: היאך קונים פירות מגוי - מעשה שיש בו משום סחורה בפירות שביעית. והנה בתשובה הוא כתב שהמקילים יכולים לסמוך על סברת מרן שאין בפירות אלו קדושת שביעית, ושוב הוסיף ואמר שירא שמים לא יסמוך על זה, ונתן כמה עצות כיצד לנהוג באופן שלא יהיה בזה משום סחורה בפירות שביעית. ואילו בספרו תוספת יום הכיפורים הוא פתר עניין זה בקצרה, על ידי סברה חדשה (שלא נזכרה בתשובה): 'ולענין אין עושין סחורה בפירות שביעית, ועכשיו נוהגים לעשות, יש ללמד זכות כיון דשביעית בזמן הזה דרבנן לא ראו להחמיר שלא לעשות בהם סחורה מכה דאתו מהגוי דלא מצית לאשתעווי דינא בהדי'. ניכר אפוא שהתשובה קדמה, ושם מרס העלה בדעתו סברה זו, על כן חתר למצוא ישוב וסמך למנהג קניית הפירות. ושוב מאוחר יותר,

בשנת תמ"ד, בעת כתיבת ספרו תוספת יום הכיפורים, העלה בדעתו סברה זו, וכתבה כפתרון קצר לבעיה הנ"ל.

**לסיכום:** בכל המקומות בדברי מהר"ם בן חביב חוזר ונשנה באופן ברור כי מן הדין יש לנהוג בפירות אלו קדושת שביעית. כמו כן הוא גם מעיד כי חסידים ואנשי מעשה בירושלים נוהגים לקיים בפירות אלו מצוות ביעור, אם כי בדברי המקילים להפקירם ולזכות בהם, ולא בדברי המחמירים שיש לאבדם. אמנם הוא התקשה מכך שהמנהג לקנותם מהגוי, דבר הנוגד לדיני קדושת שביעית. בשלב מוקדם הוא כתב, שמאחר וזו שעת הדחק, הרי שלעניין זה המקל יכול לסמוך על שיטת מרן שאין בפירות אלו קדושת שביעית, אבל ירא שמים לא יעשה כן וינהג רק באופנים המותרים. בשלב מאוחר יותר הוא מצא לכך פתרון קצר על פי סברה מסוימת, שהגם שיש בהם קדושת שביעית מכל מקום מותר לקנותם מגוי. גם לעניין תרומות ומעשרות הוא קובע להלכה שיש להפריש, ומסכם שיש לחוש לשתי הסברות, גם להפריש, וגם לקיים בהם מצוות ביעור על ידי הפקר.

#### ז. המנהג בירושלים בדורות הבאים

**לעיל קלא** הובאה עדות של חכם משנת תכ"ה, שביירושלים התפשט אצל רבים לנהוג תרתי דסתרי לקולא: הרוב לא נהגו בפירות אלו קדושת שביעית, וזאת חסידים ואנשי מעשה; ולעניין תרומות ומעשרות כתב ש'יש בני אדם שמפרישים בלי ברכה', ומשמע שאחרים לא הפרישו כלל. בדברי מהר"ם בן חביב הנ"ל מהשנים תמ"ד-תמ"ה, אמנם לא ראינו אמירה מפורשת כזו, אך העניין משתמע מכלל דבריו קלא. אכן חכמי ירושלים מהתקופה שלאחר מכן, כתבו מפורש כי המנהג כעת הוא תרתי דסתרי לקולא.

**במחצית** השנייה של שנות ה'ת', שנים ת"נ-ת"ק, פעלו בירושלים ר' אברהם מיוחס קלי (בעל שו"ת שדה הארץ), ור' משה מזרחי קלי (בעל שו"ת אדמת קדש).

קלא. ליד הערות קיז-קכא.

קלב. שכן גם הוא העיד שחסידים ואנשי מעשה נוהגים בפירות אלו קדושת שביעית, וניכר שהוא משתדל לפרסם הלכה זו ולקובעה ברבים, וגם לעניין תרומות ומעשרות הוא כותב שיש לחוש ולהפריש.

קלג. זמן לידתו משוער לסביבות שנת ת"ס (ראה בספרו 'דגלי אהבה', ירושלים תשס"ג [אהב"ש], מבוא, עמ' 33). על היותו מבני ירושלים, ראה בהקדמתו לספרו 'פרי הארץ', חלק השו"ת: 'המאורני חיל הוא מורי ורבי... אשר מימיו היו נוחלים בבית מדרשו של שם הקבוע פעה"ק ירושלם ת"ו... קראתי שם ספרי זה בהורמנותא דמלכא עילאה שדה הארץ... להיותו מתורת ארץ ישראל ואיירא דארץ ישראל מחכים עיר האלדים סלה ירושלים דדהבא...'

קלד. שנת לידתו אינה ידועה, אבל את ספרו הראשון ('אדמת קדש' ח"א) הוא שלח לדפוס בשנת תק"ב, ובשער הספר הוא מתואר כ'זקן ויושב בישיבה' בירושלים: 'אשר הונף ואשר הורם מפרי האדמה, ארץ הצבי ירושלים תובב"א... מעשה ידי משה איש האלקים... תנא ירושלמאה, רב ועצום, זקן ויושב בישיבה... כמהר"ר משה מזרחי נר"ו... בשנת לישרים נאו"ה תהל"ה לפ"ק [תק"ב]'

## ר' אברהם מיוחס כתב קל"ה:

ואנו מנהגנו כסברת מרנא ורבנא מוהר"י קארו ז"ל וכמו שכתב זה לשונו, שהמנהג פשוט להתיר כי מעולם לא נשמע שום אדם מארץ ישראל וכו', וכשהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. ולכן הנהגה כסברת מרן שאין בפירות הנחקין מן הגוי אפילו שמרחן ישראל קדושת שביעית, צריך להוציא מהן תרומות ומעשרות ככל שנה. והנהגה תרי קולי, שלא לנהוג דיני שביעית, וגם שלא לעשר, נראה שח"ו לבו הלך חשכים לתפוס תרי קולי. באופן כי דברי אלה לא לקבוע הלכה באתי, רק להודיע כי המנהג של עתה פה עה"ק ירושלים תוב"ב הוא כסברת מרן ז"ל לענין שלא לנהוג דיני שביעית, אבל לענין מעשרות אינם מעשרים בשנת השביעית רק החרדים אל דבר ה'... אמנם לקמן יתבאר טעם המנהג הנ"ל לתפוס תרי קולי. והנהגה כסברת המבי"ט ז"ל, יאחז צדיק דרכו לנהוג דיני שביעית ככל תנאיו אם יוכל, כי הוא ז"ל ובנו מוהרי"ט וז"ל כפתור ופרח ומוהר"ש סיריליו ז"ל הרבו ראיותיהם יע"ש בספריהם... ולכן הנלע"ד נכון הוא כי יעמוד כל אחד במנהגו עיר עיר ומנהגיה, כי מי יבא אחרי המלכים הנ"ל.

**מדברים** אלו משמע שהמנהג העיקרי הרווח (גם או שמא בעיקר) בירושלים באותה עת, היה שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות אלו, ייתכן שאף לא חסידים ואנשי מעשה. אמנם בערים אחרות נראה שהיו מי שנהגו בזה, והוא לא נמנע מלעודד זאת. על כל פנים באותה מידה שלא נהגו בהם קדושת שביעית, רבים גם נהגו שלא להפריש מהם תרומות ומעשרות, רק החרדים אל דבר ה'. ואכן ר' אברהם מיוחס מתלונן על כך שנהגים בזה 'תרי קולי'. ומה שהוסיף 'אמנם לקמן יתבאר טעם המנהג הנ"ל לתפוס תרי קולי', כוונתו למה שמצא בכתביו של בן דורו ר' משה מזרחי<sup>1</sup>:

ולזהו כי שאלה הנ"ל נשאלה להרב המובהק כמוה"ר משה מזרחי יצ"ו... והרב יצ"ו תמה על מנהגנו שנהגו תרי קולות, שלא לנהוג דין שביעית כלל, וגם שלא להפריש תרומות ומעשרות כלל בשנת השמיטה, ובדאי דכיון דנהגו קדמונינו כסברת מרן דאין בפירות הגוי דין שביעית, א"כ ראוי להפריש תרומות ומעשרות, והמנהג שנהגו שלא להפריש הוא ח"ו שלא בהשגחה. ואחר כך כתב שמנהג זה הוא בהשגחה...

**וכאן** הולך ר' משה מזרחי ומרחיב לבאר שמרן לבסוף חזר בו, והסכים שפירות אלו פטורים מתרומות ומעשרות, וכמו שכתב בשולחן ערוך: 'שנת השמיטה כולה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל... קל"ה', ומשמע שאף פירות גוי בכלל זה, וכן כתבו החרדים קל"ה ומהרי"ט קל"ה שלבסוף חזר מרן והודה לסברת המבי"ט לעניין הפרשת תרומות ומעשרות. אם כן, כותב ר' משה מזרחי, שתי הקולות מבוססות אפוא על מסקנתו של

קל"ה. שדה הארץ – חלק השו"ת, ליוורנו תקמ"ז, י"ד, סי' בט, דף מז ע"ד.

קל"ה. נראה שהדברים לא נכללו בספרו של ר' משה – אדמת קדש. עב"פ אני לא מצאתי שם.

קל"ה. ראה לעיל ליד הערות כ-בג.

קל"ה. ראה לעיל ליד הערה סד.

קל"ה. ראה לעיל פרק ג 'דברי מהרי"ט'.



מֶרֶן, שֶׁגַם אֵין בִּפְרִירוֹת אֱלֹ קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית, וְגַם אֵינֶם מְחַוִּיבִים בַּהֲפִרְשָׁה. וְכֵךְ סִיכַם ר' אֲבֵרָהם מִיּוֹחַם אֵת דְּבָרָיו שֶׁל ר' מֹשֶׁה מִזֹּרְחִי:

וְהֵרֵב יִצְחָק מִזֶּה קִיִּים עֲנִין הִנֵּל, כִּי מֶרֶן מִזֶּה ר' קֶאֱרוּ בִסּוּף יִמְיוֹ כִּשְׁחִיבֵר הַשּׁו"ע חֹזֵר בּוֹ כִּנ"ל... וְכִיּוֹן שֶׁכֵּן מִצִּינוּ יְדִינוּ וְרִגְלֵינוּ לִמְנַחְגֵּינוּ שֶׁנֶּהְגוּ תְרֵי קוֹלוֹת, וְהוּא כִּסְבֵּרֶת מֶרֶן כִּי קִבְּלָנוּ הוֹרָאוֹתָיו... וְגַם אֲנַחְנוּ בְּעֵינֵן קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית לֹא נִשְׁמַע מֵעוֹלָם שִׁיחֲמִירוֹ בּוֹה, אֶךְ בְּתִרּוּמוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת אֶחָד מֵאֵלֶּף הַמִּתְחַסְּדִים הָיוּ מַעֲשִׂיִם בְּצִינְעָא, אֲמַנֶּם רְבוּתֵנוּ הַקְדְּמוֹנִים שֶׁקְדָּמוֹנוּ לֹא נִהְגוּ כֵן, וְכֵן עָמַד דְּבַר.

**כֵּאֵן** מִתְבָּרֵר שֶׁאֵף אֶחָד לֹא נִהְגָּה קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית בִּפְרִירוֹת אֱלֹ, וְכֵן הִרּוֹב הַגְדוֹל לֹא הִפְרִישׁ מֵהֶם תְּרִימוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת זֹלֶת 'אֶחָד מֵאֵלֶּף הַמִּתְחַסְּדִים'. אִלֶּם הִסְבִּירוּ שֶׁל ר' מֹשֶׁה מִזֹּרְחִי מוֹקֶשֶׁה מֵאֹדֶר. רִאשִׁית, הָאֲמִתּוּת הִיא שֶׁמִּבְחִינָה עוֹבְדֵתִית מֶרֶן מֵעוֹלָם לֹא שִׁינָה אֵת דַּעְתּוֹ, וְכֵל יִמְיוֹ הוּא הִיָּה עֶקְבִי בּוֹה שְׁפִירוֹת אֱלֹ פְטוּרִים מִקְדוּשַׁת שְׁבִיעִית וְחַיִּיבִים בְּתִרּוּמוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת<sup>קכ</sup>. שֵׁנִית, מִבְחִינָה הַלְכִיתִית אֵין שׁוּם הִבְנָה לֶכֶךְ שְׁפִירוֹת אֱלֹ יִהְיוּ פְטוּרִים גַּם מִקְדוּשַׁת שְׁבִיעִית וְגַם מִתְרִימוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת, כִּי אִם אֵין בֵּהֶם קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית הִרִי הֵם פְּרִירוֹת רִגְלִיִּים לְכָל דְּבַר, כִּפְרִירוֹת שֶׁאֵר שְׁנִים שֶׁהֵם חַיִּיבִים בְּתִרּוּמוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת, וְזֶה הַהֲצָדָקָה לִפְטוּר אֹתָם מִתְרִימוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת<sup>קכא</sup>

**גַּם** ר' יוֹנָה נִבּוֹן שָׁחַי בִּאוּתָה תְּקוּפָה בִּירוּשָׁלַיִם, וְהִדְפִּים אֵת סִפְרוֹ בִּשְׁנַת תַּק"ח<sup>קכב</sup>, מִחָה עַל מִנְהַג הַתְּרִית דְּסִתְרִי לְקוֹלָא. אֲמַנֶּם גַּם הוּא חֲשַׁב שֶׁמֶרֶן חֹזֵר בּוֹ, וְלִהְבִּנְתּוֹ מֶרֶן בִּסּוּפּוֹ שֶׁל דְּבַר הַסִּכּים לְכָל דְּבָרֵי הַמִּבְי"מ, גַּם לְעֵינֵין קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית שִׁישׁ לִנְהוּג בִּפְרִירוֹת אֱלֹ, וְגַם לְעֵינֵין תְּרִימוֹת וּמַעֲשֻׁרוֹת שֶׁאֵין חַיִּיב בִּפְרִירוֹת אֱלֹ, וְלִפִּי זֶה כֵךְ בִּיקֶשׁ ר' יוֹנָה נִבּוֹן לְקַבּוֹעַ לְהַלְכָה, כִּפִּי שִׁירָאָה הַמַּעֲיִין בְּדְבָרָיו<sup>קכג</sup>. עַל כָּל פְּנִים כֹּאמֹר גַּם הוּא מִחָה בִּמְנַהַג הַתְּרִית דְּסִתְרִי:

אֲכֵן לְעֵינֵין בִּיעוּר... נִרְאָה וְדָאִי דְּצִרְכִּין בִּיעוּר... וְאוּי לִי כִי רִאִיתִי כַּמָּה אֲנָשִׁים שֶׁאֵינֶם עוֹשִׂים זֶה, וְלֹא מַעֲשִׂר, וְהֵם תְּרִית דְּסִתְרִי, וְכִמוֹ שֶׁכָּתַב מֶרֶן בְּתִשְׁבּוּבָה בְּאוֹרֶךְ, וְה' יִכְפֹּר. אֲכֵן הִנֵּכּוֹן בְּעֵינֵי הוּא שֶׁלֹּא לַעֲשֹׂר, כִּמוֹ שֶׁנֶּהְגוּ מִזְמַן הָרִאשׁוֹנִים ז"ל. אֲכֵן צִרְכִּין אֲנִי לַעֲשׂוֹת זֶה, לְהַפְקִיד אֹתָם בְּפִנֵּי ג' וְלִחְזוֹר וְלִכּוֹת בֵּהֶם כִּשְׁאֵר עֲנֵי יִשְׂרָאֵל, וּבִדְאִי שֶׁהָרִאשׁוֹנִים ז"ל הָיוּ נִזְהָרִים בּוֹה.

**נִרְאָה**, כִּי מָה שֶׁכָּתַב 'כַּמָּה אֲנָשִׁים', כּוֹוֶנְתּוֹ 'כַּמָּה הִרְבָּה אֲנָשִׁים', וְזֹאת בְּהִתָּאֵם לְעִדּוּיוֹת שֶׁאֵר בְּנֵי דוֹרוֹ וְכִנ"ל. כֵךְ גַּם מוֹבֵן מִיִּנְיָהּ וּבִיָּה, שֶׁהִרִי כָּתַב שֶׁהִנֵּכּוֹן שֶׁלֹּא לַעֲשֹׂר כִּמוֹ שֶׁנֶּהְגוּ מִזְמַן הָרִאשׁוֹנִים, וּמִשְׁמַע שׁוֹהוּ הַמִּנְהַג הַרוּחוֹ כִּפִּי שֶׁהִתְקַבֵּל בִּידֵם מִהֲדוּר הַקּוֹדֶם,

קכ. כִּמְבֹאֵר בַּהֲרַחֲבָה לְעִיל פְּרָקִים א-ג.

קכא. רִאָה לְעִיל לִיד הָעֵרֻת א-ב.

קכב. נִחְפָה בִּכְסֶף, ח"א, קוּשְׁטָא, תַּק"ח. בְּשַׁעַר הַסֶּפֶר: 'וְהוּא שֶׁאֱלֹת וְתִשְׁבּוּבוֹת... חִיבְרוּ הַחֲכָמִים הַשְׁלֵם... כִּמְזִי"ר יוֹנָה נִבּוֹן נ"ר', בְּעִיר אֶלְקִינוּ הֵר קִדְּשׁוּ יִפָּה נוֹף מִשׁוֹשׁ כָּל הָאֶרֶץ יִירוּשָׁלַיִם תּוֹב"ב. אֶחָד מִרְבֵּנֵי יִירוּשָׁלַיִם הַחֲתוּמִים עַל הַהִסְכָּמָה לְסִפְרָה הוּא ר' מֹשֶׁה מִזֹּרְחִי הִנֵּל (בְּשִׁמּוֹ הַמְּלָא: נִסִּים חַיִּים מֹשֶׁה מִזֹּרְחִי).

קכג. נִחְפָה בִּכְסֶף ח"א, קוּשְׁטָא תַּק"ח, יו"ד, סוֹף סִי' ד', דָּף ל' ע"ג.

ואחר כך הוסיף שאכן צריכים לעשות ביעור, 'ובודאי שהראשונים ז"ל היו נוהרים בזה', ומשמע שעכשיו לא נוהרים בזה.

**בשלהי** שנת תק"ח עלה ארצה לירושלים מארצות הבלקן (יוון וסביבותיה) ר' יוסף מולכו<sup>קמ</sup>, והוא התעסק אז במשך כמה וכמה שנים בכתיבת ספרו 'שולחן גבוה'<sup>קמ</sup>, ככל הנראה עד שנת תקכ"ג<sup>קמ</sup>. לגבי הנידון האם יש בפירות אלו קדושת שביעית הוא לא התייחס, אך לגבי הנידון האם הם חייבים בתרומות ומעשרות, כתב<sup>קמ</sup>:

ולענין מעשה פה עה"ק ת"ו יש ויש, יש שמעשרין יין ושכר בשביעית מענבים שלוקחים מן הגוים בשאר שנים, ומעמם לפי שהיין ושכר שעושים בשביעית הוא מענבים שגדלו בשנת השש... ויש שאין מפרישין כלל שסומכין על רבינו [=השו"ע] דסתם וכתב דשנת השמיטה היא כולה הפקר, ושעיקר היא כסברא אחרונה שכתב רמב"ם בשם הגאונים כנ"ל... ואני הכותב מן המעשרים בשביעית, כיון דהאידנא מנהג אבותינו בדינו ואין אנו מברכין על תרומות ומעשרות כדי שנכשול בברכה לבטלה.

**ביאור** דבריו: יש שמעשרים פירות אלו מטעם שהם בוודאי גדלו כבר בשנה השישית, ואם כן הם לא נפטרו מן המעשרות. ויש שאין מעשרים, וכפי שהבינו מלשונו הסתומה של השולחן ערוך: 'שנת השמיטה כולה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל...'<sup>קמ</sup>, וסמכו להלכה שכיום אין ספק מתי שנת השמיטה, כמו שכתב הרמב"ם בשם

---

קמ. כמו שכתב בספרו 'שולחן גבוה', חלק ב מייורה דעה, שלוניקי תק"מ, סי' קעז (הל' ריבית), אות טו, דף קמט ע"ג: 'ואחרי בואי פה עיר הקדש ירושלים תובב"א אלול דשנת תק"ח, בא לידי ספר המביט, ושם ראיתי שכתב נוסח שטר עיסקא...'.<sup>קמ</sup>

קמ. להלן מספר פרטים מתוארכים (בסדר כרונולוגי) שנכתבו על ידו בירושלים, המופיעים בספרו שולחן גבוה. בחלק ב מייורה דעה (הנ"ל הערה 144), סי' קא (הל' תערובות), אות ח, דף ח ע"א: 'וכן אמר לי הרב הגדול מהר"ר יצחק הכהן נר"ו שמנהג פה העיר הקדוש ירושלים ת"ו... ועל פיו עשיתי מעשה פה עה"ק ירושלים ת"ו בהיותי ממונה על השוחטים בשנת התקי"ב'; בחלק א מייורה דעה, שלוניקי תק"מ, בראש הספר מופיעה צוואתו, בה נאמר: 'ראש חדש רחמים שנת התקי"ח, כתיב והחי יתן אל לבו... בתחילה אני מצוה לחברה קדושה של ביקור חולים שפה עה"ק ירושלים ת"ו...'; בחלק ג מייורה דעה, שלוניקי תקמ"ד, סי' רצב (הל' שילוח הקן), אות ח, דף צ ע"א: 'וכך עושים פה ירושלים עה"ק ת"ו חסידים ואנשי מעשה לרדוף בהרים וגבעות בכפרים באישון לילה ואפלה, ומסכנין בעצמם כדי לקיים מצות שילוח הקן, ובשנה הזאת שנת תקי"ט קיימו מצוה זו תוך העיר דהיינו בקירות הבית והחצר שיש שם חורים...'.<sup>קמ</sup>

קמ. בחלק ג מייורה דעה (הנ"ל הערה 145), סי' שלט (הל' ביקור חולים), אות יא, דף קסח ע"ג: 'וכן המנהג פה ירושלים ת"ו לחצוב קברים... וכן עשיתי אני בעצמי בבואי פה ירושלים ת"ו זה לי ט"ו שנים. חמש עשרה שנה לאחר אלול תק"ח (שאז הגיע לירושלים) היא שנת תקכ"ג, וזאת הוא כתב ברבע האחרון של החלק האחרון של ספרו האחרון (ידיד חג). בחתימת הקדמתו לחלק א מייורה דעה (הנ"ל הערה 145): 'נאום הצעיר יוסף... החותם פה עיר הקדש ירושלים תובב"א בחדש העשירי של שנתנו זאת התקכ"ג ליצירה'. נראה שבשנה זו הוא סיים את כתיבת השולחן גבוה על יורה דעה, ואז הוא התפנה לכתוב לו את ההקדמה.

קמ. חלק ג מייורה דעה (הנ"ל הערה 145), סי' שלא (הל' תרומות), אות עב, דף קלט ע"ד.

קמ. ראה לעיל ליד הערות כ-כג..

הגאונים<sup>קכ</sup>, והתקבל גם בפוסקים שלאחריו. ואני מעשר ממעם אחר, מאחר שמנהגנו כן לחשוש לספק ולמחלוקת מתי שנת השמיטה, ולכן איננו מברכים על הפרשת תרומות ומעשרות כל השנים מחשש ברכה לבטלה, כי בשמיטה אין הפרשה (אפילו מפירות הגוי שנגמרה מלאכתם ביד ישראל, כנידון דידיה), וכל שנה היא ספק שמיטה. ועל כן מאותה סיבה עצמה יש להפריש גם בשמיטה, מאותו ספק שמא אין זו שנת השמיטה האמיתית וחייבים להפריש (הסבר זה הוא על פי דברי החיד"א שלהלן). למדנו מזה שבין השנים תק"ח-תקכ"ג, המנהג בירושלים לא היה ברור, היו שעישרו פירות אלו והיו שלא עישרו, ומטעמים שונים ומשונים, ואף אחד לא אחז בסברת מרן האמיתית והמקורית שפירות אלו חייבים בתרומות ומעשרות<sup>קכ</sup>.

**גם** מדברי החיד"א שנכתבו תקופה קצרה לאחר הנ"ל, עולה שבזמנו נהגו תרתי דסתרי לקולא. הוא נולד בירושלים בשנת תפ"ד, וישב בה עד שנת תקי"ג. לאחר מכן הוא ישב שוב בירושלים בשנים תק"ח-תקכ"ד. בשנים תקכ"ט-תקל"ג הוא ישב בחברון, ואז הוא חיבר כנראה את רוב ספרו 'ברכי יוסף'<sup>קכא</sup>. סך הכל הוא ישב בארץ ישראל כשלושים ושמונה שנה; כשלושים וחמש שנה בירושלים, וכשלוש שנים בחברון.

**בספר** ברכי יוסף<sup>קכב</sup>, שכאמור התחבר כנראה בשנים תקכ"ט-תקל"ג, הוא כותב לגבי קדושת שביעית בפירות אלו: 'אף אנן בעניותין בדורנו לא ראינו ולא שמענו שום חסיד שיהא נוהג ביעור אפילו על ידי הפקר'. כוונתו שלא נוהגים בהם דיני שביעית.

**ולעניין** תרומות ומעשרות, כתב בספרו הנ"ל<sup>קכג</sup>:

המנהג בעיר קדשנו ירושלם ועיר עז לנו חברון תוב"ב, שכשמפרישין מן היין שעושין ישראל וכיוצא אין מברכין. וכד הוינא מליא, חיי"ם שאל שאלת תלמיד לרבנן קשישאי חכמי דורנו, טעם המנהג שאינן מברכין. ואמור רבנן במעמא, לפי דאיכא ספיקא בשנות השמיטה, ולא

קממ. הל' שמיטה ויובל פ"י הלכות ה-ו.

קנ. בתקופה זו ממש נדרש לנושא גם ר' מרדכי יוסף מיוחס, בספרו 'שער המים', שלוניקי תקכ"ח, שו"ת שבסוף הספר, סי' ד (בתחילת התשובה: 'שנת תקי"ד'). הוא דן בענבים של גוי שנגמרו והיו ראויים כבר בשישית, והישראל ליקטם בשביעית ועשה מהם יין. הוא דן באורך דבריו מרן, המבי"ט ומהרי"ט, ומקשה ומתריך לכל השיטות, אך נוטה לדברי המבי"ט ומהרי"ט ואף מקבל דבריהם. לקראת הסוף, כתב שמצא כי המבי"ט נדרש למקרה זה בדיוק, ופסק שדין יין זה כדין פירות שישית לכל דבריו, והוא חייב במעשרות ואין בו קדושת שביעית. על פיו פסק כך גם ר' מרדכי מיוחס, וחתם את תשובתו בעדות על מנהג ירושלים לעניין המעשרות וקדושת השביעית. נמנעתי מלהביא קטע זה, כי לצערי לא הצלחתי להבין את האמור שם, למרות ניסיונותיי הרבים, וייתכן שנפלו שם טעויות סופר (גם בקטע הקודם שם, כשציטט מתשובת המבי"ט, נשמטו כמה מילים במפורז מלשון המבי"ט, והקטע נהפך לחתום וסתום).

**קנא.** כל הפרטים האלו התבררו ע"י ר"ש ועקנין, אגרות והסכמות רבינו חיד"א, בני"ב בק תשס"ו, 'תולדות חיים', עמ' כח-מא.

**קנב.** יו"ד, סי' שלא, לקראת סוף אות י.

**קנג.** שם, אות כג.

אתנו יודע הא שתא הכא דמפקי מעשר אם היא שמיטה והוויא ברכה לבמלה, דבשמיטה ליכא מעשרות. ודנתי לפניהם בקרקע דשנת השמיטה האידנא לדין ליכא לספוקי בה... וגם מעם זקנים הרבנים הנוכחים לא שוה לי מצד אחר, לפי מה שכתבתי לעיל אות י, דפירות שביעית שגדלו בקרקע עכו"ם ונגמרה מלאכתן ביד ישראל צריך לעשרן כהוראת מרן וכל קדושים עמו, וכך יפה לנו לנהוג כיון דהביעור דוחק כמו שכתבתי לעיל. שוב ראיתי להרב המבי"ט ח"ב סימן קצו שכתב דלא נהגו לברך מטעם דלדעת הרמב"ם פטורים שהיא קרקע עכו"ם.

**היין** המדובר, הוא בעצם פירות גוי שנגמרה מלאכתם ביד ישראל (כמוכח בעיקר מסוף דבריו שמדובר בין מפירות גוי). ועל כך הוא התקשה, מה טעם המנהג שכאשר מפרישים מיין זה תרומות ומעשרות בשאר שנים (שאינן שמיטה) לא מברכים על הפרשה זו. על כך ענוהו החכמים, מאחר וכל שנה היא בספק שמא היא שנת השמיטה האמיתית, לכן לא מברכים, כיוון שאם כעת שנת שמיטה זוהי ברכה לבמלה 'דבשמיטה ליכא מעשרות'. הרי שבשמיטה לא מעשרים כלל, אפילו לא מפירות הגוי שנגמרה מלאכתם ביד ישראל. על כך טען החיד"א, שהרי פירות אלו 'צריך לעשרן [=אף בשמיטה] כהוראת מרן וכל קדושים עמו וכך יפה לנו לנהוג'. מכל דבריו מובן שהמנהג הרווח בירושלים ובחברון בפירות אלו היה תרתי דסתרי לקולא, גם לא נהגו בהם קדושת שביעית, וגם לא הפרישו מהם תרומות ומעשרות, והוא הראשון שטען כי יש לנהוג ולהפריש מהם על פי שיטתו האמיתית של מרן.

**בתקופה** שלאחר מכן, חי ופעל בירושלים המקובל הספרדי ר' שלמה הכהן<sup>ק"י</sup>. הוא הדפיס בחייו את ספריו בין השנים תקע"ב-תקע"ט<sup>ק"י</sup>, ונפטר בין השנים תקפ"ד-תקפ"ט<sup>ק"י</sup>. ניתן לקבוע את עיקר פעילותו הספרותית לשנים תק"ע-תקפ"ד. והנה בספרו הוא נדרש לדינים של פירות אלו<sup>ק"י</sup>, ואחר שנשא ונתן בזה הסיק: 'הנהגה אנן יד עניי, כיון היות הדבר במחלוקת גמור, דלהרב המבי"ט ודעמיה פירות הנלקחים מן הגוים ונגמרה מלאכתם ביד ישראל פטורין מתרומה ומעשר וחייבים בביעור, ולדעת מרן ודעמיה חייבים בתרומה ומעשר ופטורין מן הביעור, מאן דעביד חומרי דמר וחומרי דמר שפיר עביד...! אין ספק שהוא השתדל להנהיג כך בין בני חוגו, וניתן לומר כי אלו ניצנים ראשונים

---

קנה. בספרו 'שו"ת שעות דרבנן', קושטא תקפ"ט, דף ה ע"ב, סי' ב: 'היות שקהל עדתינו כולל עיר הקדש ירושלים תובב"א היו חייבין...'; שם, דף ו ע"ב-ג: 'זהשתא לדין יושבי ירושלים תוב"ב... וכן המנהג פה עיר הקדש ירושלים תובב"א...'; שם, דף ט ע"א, סי' ה: 'ומנהג פה ערה"ק ירושלים...'.  
קנה. ספר 'מזל שעה' שלוניקי תקע"ב; ספר 'יפה שעה' שלוניקי תקע"ג; ספר 'הוראת שעה' שלוניקי תקע"ח; ספר 'שעת הכושר' שלוניקי תקע"ט.

קנו. בספרו 'שו"ת שעות דרבנן' (הנ"ל הערה 154), דף פב ע"ג: 'תרתי אל לבי לענין הפרשת ת"מ, יען הוה עובדא שנת קפ"ד, הפרשתיו מן העגבים במשקל... ואחר כך הוגד לי שהרב שדה הארץ קרא תגר על זה...! ובשער הספר, שכאמור לעיל נדפס בשנת תקע"ט, נאמר: 'זה ספר תולדות האדם הגדול... כמוהר"ר שלמה הכהן צוק"ל ונבג"ס'.

קנו. שעות דרבנן, דף עט ע"ב-ע"ד.

של החזרת מנהג קדושת השביעית בפירות אלו בירושלים, ובכלל את מניעת התרתי דסתר לקולא.

**אחריו** נדרש לזה גם בנו – ר' שלמה הכהן, שהיה מחכמי ישיבת 'בית אל' ק"ה, מבלי להזכיר מאומה מדברי אביו. בשמיטה של שנת תקע"מ, הוא כתב מערכה ארוכה בה הוא מברר שעל פירות אלו חלה קדושת שביעית ק"ה, והסיק ק"ה: 'ומכאן היא ראייה מוכחת שפירות של קרקע גוי בארץ ישראל שיש לפירות כל דין שביעית'. לאחר מכן הוא דן בעניין חיוב ביעור פירות אלו, ובתוך כך כתב ק"ה: 'ולדין דיתבינן בעה"ק ירושלם ת"ו איך נוכל להחיות עצמינו בשנת שביעית, דמתחילה הוא שעת ביעור כי הכל משומר, ואין זמנו כמו הזמן דאמרינן בפסחים... אבל בזמן הזה שהכל משומר מתחילת השנה הוי זמן ביעורו'. לאחר מכן מצא לזה פתרון הלכתי, כפי שנימק שם. אין ספק שאף הוא כאביו נהג והנהיג בין בני חוגו בירושלים קדושת שביעית בפירות אלו בשמיטות שחלו בשנים תקע"מ, תקפ"ו, תקצ"ג. להלן נחזור לדברים שכתב מאוחר יותר בשמיטה של שנת ת"ר.

**בתקופה** זו, בשנת תק"ע, עלה ארצה מרוסיה ר' ישראל משקלוב ק"ה. הוא השתקע בצפת, אך מידי פעם נכח גם בירושלים – בעת מגפה וכדומה ק"ה. בשמיטות של שנת תקפ"ו, ושנת תקצ"ג, הוא נדרש בכתב באריכות לנידוניו ק"ה, וביקש לקבוע

---

ק"ה. וכמו שכתבו רבני ירושלים בהסכמתם לספרו 'אשמורת הבוקר', שלוניקי תרי"ב: 'תהלתו בקהל חסידים, ה'ן ישיבה בעזרה בית אל ימצאנו...'. חתומים: ר' יצחק קובו, ר' רפאל מאיר פאניזיל, ר' חיים נסים אבואלעפייא. בשער הספר שם: 'פעולת צדיק לחיים... כמזהר"ר יאודה זל"ה, מר בריה דרבינ"א, הרב המופלא, וכבוד ה' מלא, רב גובריה ורב חיליה, רבין חסידא כמזהר"ר שלמה הכהן זצוק"ל'.

קנ"ה. לימים הוא הדפיס את הדברים בספרו 'אהלי יהודה', ירושלים תר"ג, דף קלז ע"ג, ד"ה ולענין מה שזרע הגוי בשביעית, ואילך. וראה שם דף קלט ע"א ד"ה כלל העולה: 'זהנה אחר עבור כמו עשרים שנה ממה שכתבתי למעלה, בשנתנו זאת שנת הת"ר שנת השביעית חזרתי על לימודי...'. כעשרים שנה קודם לכן היא שנת השמיטה – תקע"ט.

ק"ה. דף קלח ע"ג ד"ה ומכאן.

קס"א. דף קלט ע"א ד"ה אך יצא.

קס"ב. כמו שכתב בפנקסו (המכונה 'התחלת ישוב האשכנזים הנקראים פרושים') שהעתיק ר' אריה ליב פורמקין בספרו 'תולדות חכמי ירושלים', חלק שלישי, ירושלים תרפ"ט, פרק רביעי, עמ' 138–149. תוכן הדברים נדפס גם בתחילת ספרו 'פאת השולחן', ירושלים תשכ"ח. בפנקסו זה, אות ב, כתב ר' ישראל: 'וגם אני נסעתי עם כל בני ביתי ועם אבי מורי ז"ל, ובאנו לפה בחדש תשרי תק"ע, צפ"ת לפ"ק'.

קס"ג. בפנקסו הנ"ל, אות ו, כתב: 'שנת תקע"ג... עלה מות בחלוננו דבר המות באפל יהלך, ותחל בעכו בשובי דרך שם, חזרתי ושלחתי מפה את הזקן וישר מו"ה יחיאל מקריטשוב שד"ר עם קבלות לחוץ לארץ, ואחר כך החל הנגף הכבד פה העירה... והרבה מהזקנים והתלמידים חכמים ברחו ירושלימה, וגם אני אחריהם נסעתי שמה עם כל בני ביתי... ואבי ואמי נפטרו בצפת... אחר כך שבתי לגליל הקדוש'.

קס"ד. בספרו פאת השולחן, דף קד ע"ב: 'אני מעת זיכני אלקי הארץ והביאני הלום בשנת צפ"ת [=תק"ע] נתתי אל לבי לעיין בהלכה זו באה"ק. ועזרני הרחמן ית"ש לכתבה על הספר בשנת

הלכה כשיטתו של מרן לגמרי: יש לפטור פירות אלו מקדושת שביעית, ויש להפריש מהם תרומות ומעשרות. לימים הוא הדפיס את הדברים בספרו 'פאת השולחן'. בתוך אריכות דבריו כתב<sup>קפ"ה</sup>:

ובבית יוסף כתב על זה וזה לשונו, ומיהו אם עכו"ם מכר לישראל פירות שביעית וגמון ישראל, משמע דודאי נוהג בהם תרומות ומעשרות, וכן כתב בספר כפתור ופרח, ויפריש מעשר עני... וודאי דעד עלותו למרום החזיק כפי פסקו, וכן המנהג גם עתה בכל ארץ ישראל.

**נראה** שעדות זו ש'כן המנהג גם עתה בכל ארץ ישראל' מכוונת בעיקר על כך שנוהגים להפריש מפירות אלו תרומות ומעשרות, וממילא, לדעתו, זה עצמו מוכיח שלא נוהגים בהם קדושת שביעית (על פי המשתמע מכלל דברי מרן והמבטיח שהדברים תלויים זה בזה). כלומר אין בכונתו להעיד שלא נהגו בפירות אלו את יתר דיני קדושת השביעית, מלבד עצם העובדה שנהגו להפריש מהם תרומות ומעשרות, וזה עצמו מספיק ללמד שהעיקר הוא שאין בפירות אלו קדושת שביעית. על פי הסבר זה תתיישב הסתירה שלהלן. על כל פנים מתברר אפוא שבתקופה זו כבר פשטה הוראה בארץ ישראל להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו.

**את** ספרו פאת השולחן הדפיס ר' ישראל שנים אחדות לאחר מכן – בצפת תקצ"ו<sup>קפ"ו</sup>. הספר עוסק בהרחבה במצוות התלויות בארץ, דברים שלא התבארו באופן מספק בשאר ספרים, וכעת, אחר שר' ישראל התיישב בארץ, היו אלו לגביו עניינים מעשיים<sup>קפ"ז</sup>.

**בתקופה** זו ממש, עלה ארצה מגרמניה ר' אליעזר ברנמן, שהתיישב בירושלים ביום שני יח מבת תקצ"ה<sup>קפ"ח</sup>. גם אותו העסיקו לא מעט ענייני מצוות התלויות בארץ מהסיבות הנ"ל. השמועה הגיעה לאוזניו עד ירושלים, כי בתקופה זו החכם ר' ישראל משקלוב היושב בצפת עומד לפרסם ספר שלם העוסק בעניינים אלו. כשהתעוררה לר' אליעזר שאלה

---

ירושל(י"ם) [=תקפ"ו] שהיתה שמטה. ועתה בשנת התקצ"ג, ג"כ שנת השמטה, חזרתי על הלכה העמוקה הזו...'

קפה. דף קו ע"א.

קפו. בשער הספר, דפו"ר: 'פה גליל העליון עה"ק צפת תובב"א, בשנת שאלו שלום ירושלים לפ"ק [=תקצ"ו]'

קפו. בשער הספר: 'ספר פאת השולחן, והוא סוף וסיום לארבע שולחן ערוך, אשר נחסר בסדרי השלחנות אלו הלכות מהלכות א"י, והם הלכות פאה והלכות לקט והלכות שכחה והלכות מעשר עני והלכות דמאי והלכות שביעית... אני זעירא דמן חברייא עפר ארץ ישראל...'. וראה עוד בהקדמתו שם.

קפה. באגרתו המובאת בתחילת ספרו 'בהר יראה', ירושלים תשל"ה, עמ' ז: 'מוצאי שבת קודש, בבוקר טו"ב לחודש טבת [תקצ"ה], הלכנו משם שכס ולנו קצת בדרך, עד שזכינו למחרת, ח"י לחודש, קודם התפילה, ליכנס לעיר הקודש, תיבה ותיכונן במהרה בימינו אמן'. מסעו מגרמניה לירושלים מתואר באריכות במכתביו שנקבצו בספר 'ישאו הרים שלום', ירושלים חש"ד.

בעניין הכשרת כלים שבלעו יין של תרומה, בחודש שבט תקצ"ו, הוא הריץ מכתב שאלה ארוך אל ר' ישראל לצפת, בלשונות כבוד מופלגות<sup>76</sup>. לאחר מכן ביקש<sup>77</sup>:

על כל פנים בקשתי שטוחה לפני אדוננו החכם, נטריה רחמנא וסייעה, שכאשר יוגמר למובה ספרו הנכבד פאת השולחן, תיקר נא נפשי לפניו, להפריש לשמי הקטן שלושה עותקים מהם, אחד אשר יובל לידי במחילת כבוד תורתו הרמה... ועל דא קסמיכנא, מבלי שאוכרח עוד להכפיל דברים אלו, בין שיהיה גמר טוב הספר הנכבד המוזכר למעלה ברחוק או בקרוב, אם ירצה ה'.

**עם** פרסום ספר פאת השולחן, הוא אכן הגיע לידי של ר' אליעזר שהגה בו רבות, ואף רשם עליו גיליונות והערות<sup>78</sup>, ובתשובותיו ההלכתיות הוא מזכירו פעמים רבות<sup>79</sup>.

**כאמור** ספר פאת השולחן נדפס בשנת תקצ"ו. השמיטה הבאה שלאחר מכן חלה בשנת ת"ה. בתקופה זו שבו השנים תקצ"ו-ת"ר נשאל ר' אליעזר, האם לקראת השמיטה הבאה ניתן לסמוך על הוראתו של הפאת השולחן שאין בפירות אלו קדושת שביעית. למרות הכבוד הרב שר' אליעזר רחש לר' ישראל וספרו, בעניין זה הוא יצא מגדרו והשיב בחריפות רבה<sup>80</sup>:

נשאלנו אם יש לסמוך לענין היתר פירות שביעית הנלקחים מגויים שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, אמה שכתב הרב בעל פאת השולחן בהלכות שביעית שלו סימן כ"ג סעיף י"ג בבית ישראל, להלכה ולמעשה, שהרי כמה וכמה דברים יש בספרי הדפוס שאין בהם כדי סמיכה להלכה, לא כל שכן למעשה. ועוד שעדיין לא חלה ההוראה ההיא, שהרי מומן שנדפס הספר עד כעת לא הגיעה שנת השמיטה, ושומעים אנחנו משאר יושבי ארץ הקודש תובכ"א שנהגו על כל פנים קצת קדושת שביעית בפירות שגדלו בשדות שביד הגויים בשנות השמיטה שעברו, עד כאן.

---

קספ. בספרו בהר יראה, סי' מה, עמ' 77: 'פה עיר הקודש תובכ"א, ערב שבת קודש בוא, ה' ירושלים לבריאת עולם וג' שבט תקצ"ו'. יברך ה' מציון ויראה בטוב ירושלים, את הרב הגדול מעוז ומיגדול, החכם המופלא ומופלג בעצה ותושיה, אלופי ורוזני, פארי ונזרי, (נרו יאיר) (נר ישראל), עמוד הימני, פטיש החזק, שר צבא ישראל, ראש למלכים למואל, כאוכל ואתיאל, בקש"ת הרמה, מורנו הרב ישראל ומשקלוב, נרו יאיר ויזרח, וכשושנה יפרח...'.<sup>76</sup>

קע. עמ' 78.

קעא. בהר יראה, עמ' 95: 'על פי הנימוקים וההגהות שכתבתי לעיל בסמוך בדברי ר"ש, כתבתי שוב על הגיליון בספר פאת השולחן סימן ה'... ועיין מה שכתבתי בזה על הגיליון לעיל...'. בהמשך שם: 'וכן כתבתי בגיליון ספר פאת השולחן שלנו, דף י"ג סוף ע"א, דיש למינקט הלכה למעשה כדבריהם'.

קעב. להלן דוגמאות אחדות מתוך ספר בהר יראה. עמ' 25: 'ועפ"ז נלע"ד שיש לחוש בענין זה למה שכתב הרב בעל שערי צדק... והרב בעל פאת השולחן...'. עמ' 41: 'וכן הרב בעל פאת השולחן סי' ב סעיף ז העתיק לשון רמב"ם לאסור אף בין...'. עמ' 85: 'הרב בעל פאת השולחן הגיה רבי עקיבא במקום רבי יהודה'; עמ' 93: 'חוצ' ממה שקשה עלי ג"כ אחר כל הנאמר קושיית הרב ישראל ז"ל בספר פאת השולחן מברירה...'; אמנם למסקנא אסיקנא דלענין הלכה למעשה מסתברא דיש לסמוך יותר אפירושא דהרב בעל שנות אליהו ז"ל והרב בעל פאת השולחן ז"ל...'.<sup>77</sup>

קעג. בהר יראה, סי' נ, עמ' 100.

יפה כיוונת, שלא לסמוך על כל הדברים הבאים בספרי הדפוס, וכן הורנו רז"ל מפי סופרים ולא מפי ספרים. יתברר לך מדברינו בזה, שההוראה הנזכרת שבספר פאת השולחן שבאה ברוב דברים והרגש רב להחביל העינים והעשתונות, מוטעית היא מכל וכל, ואין לסמוך עליה למעשה כלל, והאלוקים אשר הנחנו בדרך אמת יחוננו נא ויתקנו בעצה טובה מלפניו...!

**וישתי** נקודות למדנו מכאן. אחת, העיד השואל כי המנהג בארץ ישראל (בירושלים ודאי, וייתכן אף בצפת) בשמיטות האחרונות היה לשמור 'על כל פנים קצת קדושת שביעית' בפירות אלו<sup>קע</sup> (נראה שהכוונה היא: מה שיכלו לנהוג נהגו ומה שהיה קשה נאלצו להקל, ראה להלן, ובלאו הכי כבר האריכו המבי"ט ומהרי"ט ומהר"ם בן חביב שיש סברות נקודתיות לפטור מכמה פרטים). שנייה, ר' אליעזר שהכיר היטב את ספר פאת השולחן, ולרוב חיבבו, בדבר זה נחלק עליו בתוקף רב, וכתב שהוראתו 'מוטעית היא מכל וכל ואין לסמוך עליה למעשה כלל'. אין ספק שמלבד המנהג הנ"ל, גם עצם הנימוקים והטיעונים שהובאו בפאת השולחן לא מצאו חן בעיניו של ר' אליעזר, עד שהוא התבטא על כך בחרפות נדירה. ניכר בבירור שר' אליעזר ובני חוגו ביקשו לקבץ ולשמר מנהג זה שרווח באותה תקופה בירושלים, שיש בפירות אלו קצת דיני שביעית השייכים בהם. זאת בניגוד לעמדתו של ר' ישראל, שלמד ממה שהמנהג כעת להפריש מפירות אלו תרומות ומעשרות, אם כן ממילא מובן שאין קדושת שביעית חלה עליהם, ואין מעם להקפיד ביתר הדינים. כל זה לפי ההסבר שהצעתי לעיל לעדותו של ר' ישראל: 'וכן המנהג גם עתה בכל ארץ ישראל'. מעתה אין סתירה בין עדותו של ר' ישראל, לעדות השואל הנ"ל: 'ישומעים אנחנו משאר יושבי ארץ הקודש תובב"א שנהגו על כל פנים קצת קדושת שביעית בפירות שגדלו בשדות שביד הגויים בשנות השמיטה שעברו'.

**מכאן** האמור ניתן להסיק, שבתקופה זו של שמיטות תקפ"ו, תקצ"ג, נהגו בארץ ישראל, בירושלים (וייתכן אף בצפת), את שתי החומרות, גם הפרישו מפירות אלו תרומות ומעשרות כחומרת מרן, וגם נהגו בהם קצת דיני שביעית השייכים בהם, כחומרת המבי"ט ומהרי"ט ועוד. לקראת השמיטה של שנת ת"ר, התכוון ר' ישראל לקבוע הלכה שהעיקר הוא שמפרישים מהם תרומות ומעשרות, ומיותר לנהוג בהם שאר דיני שביעית. ואילו ר' אליעזר ובני חוגו ביקשו להמשיך הלאה את המנהג שנוהגים בפירות אלו קצת דיני שביעית השייכים בהם.

קעד. לא נראה שיש לחלק בזה בין הקהילות השונות, ולומר שעדות זו נאמרה רק לגבי האשכנזים. זאת על פי האמור בהקדמת המהדיר לספר בהר יראה, עמ' ו: 'רבינו זקנו עלה לארץ כאחד מראשוני העולים האשכנזים, וטעמו ונימוקו היה עימו להתקרב אל חכמי הארץ הספרדיים, אף השתדך עימם. בחברתם, ואולי בהשפעתם, הכיר גדולי תלמידי חכמים ספרדים, אותם וחיבוריהם... מתקבל הרושם שהוא התנגד נמרצות ליצירת "עדה אשכנזית" נפרדת, וחתר למיזוג מוחלט ולטמיעתם של העולים האשכנזים בתוך קהל בני עדות המזרח הקיים בארץ מדור דור'. ואכן כבר הובא לעיל כי החכמים הספרדים, ר' שלמה הכהן ובנו ר' יהודה, נהגו ונהגו בתקופה זו בירושלים קדושת שביעית בפירות אלו.



**כזכור**, כעשרים שנה קודם לכן (בשמיטה של שנת תקע"ט) האריך החכם הספרדי ר' יהודה הכהן לקבוע שיש בפירות אלו קדושת שביעית. אולם נראה שהיה בזה קושי גדול, מאחר ועיקרי הגידולים היו בידי גוים, ולא היה פשוט להתנהל מולם בקניית הפירות (מחשש איסור דמי שביעית ואיסור סחורה ועוד), על כן בשמיטה זו של שנת ת"ר ר' יהודה ניסה למצוא התר לפירות אלו, וכתב<sup>קע"ה</sup>: 'והנה אחר עבור כמו עשרים שנה ממה שכתבתי למעלה, בשנתנו זאת שנת הת"ר שנת השביעית, חזרתי על לימודי ולא מצאתי דברים המן[ת]ישיבים אל הלב להתיר בזמן הזה פירות הגדלים בקרקעות הגוים מדין שביעית... ומכל דבר ודבר שנראה משם קצת ראייה [=להתיר] יד הרוחה יכולה לרחות כאשר ספרין פתיו, ומצאתי קצת היתר, והוא...! כאן האריך ר' יהודה לחתור ולמצוא איזו סברה להתיר, אולם בסופו של דבר לא היה מרוצה מכן, והסיק<sup>קע"ו</sup>: 'ואם כן גם בקרקע עכו"ם כל שגדל בארץ ישראל חל עליה קדושת שביעית, ואין כח לגוי להפקיע מידי קדושת שביעית. סוף דבר הוא שדעתי נוטה כמעט להחמיר, אך אין ידי משנת מערב שביעית להזמין כל צרכי שביעית'. אין שום סיבה להניח שהוא לא המשיך לנהוג ולהנהיג קדושת שביעית בפירות אלו לפחות במה שאפשר.

**תקופה** קצרה לאחר מכן, בשנת תר"ב, רבני הספרדים שבירושלים קבעו את מנהג הפרשת התרומות והמעשרות מפירות אלו<sup>קע"ז</sup>. כך כתבו בספר 'התקנות' שפרסמו<sup>קע"ח</sup>:

לענין הפרשת תרומות ומעשרות מפירות שגדלו בקרקע גוי בשביעית ונמרה מלאכתן ביד ישראל, כתב מרן בתשובה כתב יד וזה לשונו, וכתבו לי מירושלים ת"ו כי כן מנהג מימי קדם להפריש תרומות ומעשרות בשביעית מפירות שזרע גוי בשדהו ונתמרהו ביד ישראל, וכמו שכתבתי והנהיגתי, גם אלו דברי יוסף קארו, ע"כ. וכינו לדעת מנהג ירושלים בזמן הגאון מהרל"ח שהיה בזמן מרן להפריש תרומות ומעשרות בשביעית.

**מעניין** שלגבי נידון קדושת השביעית בפירות אלו הם לא נכנסו כלל, למוב ולמוטב.

**בשנת** תר"ג עלה ארצה, מהעיר שאדיק שבפולין, ר' נחום לעווי, והתיישב בירושלים, עד יום פטירתו יב מרחשוון תרכ"ו<sup>קע"ט</sup>. הוא נכח בירושלים בשמיטות שחלו בשנים:

קע"ה. צוין לעיל הערה קנט.

קע"ו. דף קלט ע"ד ד"ה והנה.

קע"ז. ספר 'התקנות', ירושלים תרמ"א, בשער: 'ספר התקנות והסכמות ומנהגים הנהיגים פעה"ק ירושלם ת"ו... נדפס מתוך כ"י ע"י הרבנים הגאונים מאחינו הספרדים יצ"ו שנת תר"ב פעה"ק ת"ו...'. בהקדמה, מספר ר' חיים אברהם גאגין שהוא הגה את הרעיון, ואף אסף חלק מן החומר, ולבסוף מינה את ר' יעקב קאפילוטו ור' אברהם אשכנזי שישלימו את המלאכה. על ההסכמה לספר (משנת רבת תעשרה) חתומים שורה של חכמים ספרדים.

קע"ח. חלק המנהגים, דף סז ע"א, אות עג.

קע"ט. כך נכתב על ידי יוצאי חלציו, במבוא לספרו 'אבני קדש' – חידושי מסכת בבא מציעא, ירושלים תשל"א.

תר"ו, תרי"ד, תרכ"א. הוא המשיך בירושלים את מסורת שמירת קדושת השביעית בפירות אלו. כך מתאר בנו, ר' שלמה זלמן בהר"ן<sup>קפ</sup>, שלימים נהיה בעצמו לאחר מגדולי ירושלים:

וזכרני כי בילדותי הזהיר אבי מורי זצ"ל את אמי מורתי ז"ל, ואת כל בני ביתו שיחיו, כשניקה פירות מעכו"ם בשביעית, נזהר לבלתי ליתן לו המעות קודם רק אח"כ, ושנאמר בחשאי שהמעות אנו נותנים לו בתור מתנה, כדי שלא למסור דמי שביעית לעכו"ם...

**רבי** שלמה זלמן בהר"ן עצמו המשיך אף הוא מסורת זו, ובכתביו האריך לחזק את העמדה שיש בפירות אלו קדושת שביעית<sup>קפא</sup>.

**במקביל** לרבנים הנ"ל, חי ופעל ר' שמואל מסלאנט. הוא עלה ארצה מליטא בשנת תר"א<sup>קפב</sup>, והיה לרבה של ירושלים קרוב לשבעים שנה, עד יום פטירתו כט אב תרס"ט<sup>קפג</sup>. מעקב אחר שיטתו בעניין קדושת השביעית בפירות אלו, מעלה שדעתו הלכה והתגבשה עם השנים, והוא נטה מחומרא לקולא.

**מדבריו** הראשונים אנו לומדים כי בעיקרון יש להנהיג בפירות אלו קדושת שביעית, אך מחמת קשיים ואילוצים שונים פשט המנהג להקל בזה, אך יש לצמצם זאת רק למה שמוכרח.

**בשמיטה** של שנת תרכ"א, כתב ר' שמואל במכתב תשובה לחוץ לארץ את הדברים הבאים<sup>קפד</sup>:

כל האמור הוא רק בשאר שנים, אבל שנה זו תרכ"א שנת השמיטה, אין נכון לדעתי לשלוח גם יין, משום אין מוציאים פירות שביעית מארץ לחו"ל. והנם שאנו מקילים בארץ ישראל בשנת השביעית כדעת האומרים שאינו נוהג שביעית בפירות עכו"מ, אולם זה רק בשביל שקשה עלינו להחמיר בכל דיני שביעית, וסומכים אנחנו על המקילין בשביעית דרבנן בזמן הזה (כאשר יבואר להלן). אולם אנשי חו"ל, החובכים את ארצנו הקדושה, למה להם להקל בזה, אשר יש כמה מחמירים גם בפירות של עכו"ם, ולדעתם אחר הביעור צריכים להחזירם לארץ ישראל, ולקיים בהם מצות ביעור בארץ ישראל...

**כמו** כן מיד אחר מוצאי שנת השמיטה תרכ"א, וכן אחר מוצאי שנת השמיטה הבאה תרכ"ח, נשאל ר' שמואל על ידי בנו וגיסו, שהיו סוחרי אתרוגים, כיצד לנהוג עם

<sup>קפ</sup>. בספר 'אבני קדש', ירושלים תשל"ה, בחלק תשובותיו של ר' שלמה זלמן, סי' ב, עמ' קמח.

<sup>קפא</sup>. ראה בתשובתו הנ"ל הערה קפ. וראה תשובה נוספת ממנו, בספרו 'זר זהב', ירושלים תשס"ט, יו"ד, סי' מ, עמ' קמד ואילך. בסוף התשובה שם: 'אבל לענין שביעית אשר היא קדושת גופא דקרקע... וכן בכל דבר השייך לגוף, וזה לא נמכר כלל, ולא שייך על זה קנין, א"כ איך ובמה יפקע קדושת שביעית מהפירות אשר נתקדשו בקדושת גוף הקרקע...'.  
<sup>קפב</sup>. בספר 'תורת רבינו שמואל סלאנט זצ"ל', כרך א, ירושלים תשנ"ח, עמ' רצז: 'בעלותי ההרהר

הר ד' בשנת תר"א'.

<sup>קפג</sup>. א' ליאנוני, וולחין: ספרה של העיר ושל ישיבת 'עץ חיים', תל אביב תש"ל, עמ' 163.

<sup>קפד</sup>. ספר 'תורת רבינו שמואל סלאנט זצ"ל' (לעיל הערה קפב), עמ' רצז.

האתרוגים שגדלו בשנים הללו אצל גוי, והוא השיב להם שאין לשולחם לחוץ לארץ (שכן אסור לשלוח פירות שביעית לחוץ<sup>ל</sup>), וגם אין לסחור בהם (מדן איסור סחורה בפירות שביעית)<sup>פ</sup>.

**אולם** במוצאי שנת השמיטה שלאחר מכן, תרל"ה, הסוחרים הנ"ל אכן שיווקו אתרוגים לחוץ לארץ, והם הגיעו לוולוז'ין לידיו של ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין. תכף ומיד לאחר חג הסוכות תרל"ו, הריץ הנצי"ב מכתב לירושלים אל ר' שמואל סלאנט, ובו חמה כיצד סחרו באתרוגים אלו ושלחם לחוץ לארץ. ר' שמואל מצידו השיב: 'כמוהו כמוני לבי מהסס ומפקפק בזה'<sup>פ</sup>. לאחר מכן הוא תיאר לנצי"ב את ההשתלשלות הנ"ל מהשמיטות שעברו, והוסיף להסביר<sup>פ</sup>:

אולם בשמיטה זו [=תרל"ה], אשר רבו הידיעות מחו"ל, ורבים בקשו במכתבים לשלוח להם אתרוגים מארץ ישראל, ובהם היו כמה רבנים גדולי ישראל, והיה בעיני לפליאה גדלה, אך לא שמו על לבם ששנה הזאת היא שנת השביעית, וחשבתי אולי אחר העיון סמכו על דעת המקילין, או אולי חידוש גם ראיות נכוחות לזה, על כן לא רציתי לעמוד על דעתי בזה לחומרא. וכאשר באנו בני ודודו שיחיו לשאלני בשנה הזאת, אמרתי להם כי כעת איני אומר להם דבר בזה, לא לאיסור ולא להיתר, וכרצונם יעשו, יען איני רוצה להתנגד לדעת הרבנים גדולי הזמן. וגם בקשתם ממני לתת תעודה כי האתרוגים אינם מורכבים, כאשר אני נותן להם בכל שנה, אחרי החקירה והדרישה היטב, כי האתרוגים שנקנו מגינת עמאל פאחעם [=אום אל פאחם] הסמוכה לצפת והסביבה אשר בהם לא יש כל חשש מורכבים כידוע פה, לא נתתי להם בשנה זו, כי אמרתי להם כי בשנת השביעית איני רוצה להיות בזה מסייע ושוא"ת עדיף.

**לאחר** מכן הוסיף ר' שמואל לפלפל בדבריו תורה, והוסיף שיש לו 'איזה סמוכים לומר דאין שביעית נוהג בפירות של עכו"ם'<sup>פ</sup>, אך לאחר שפרט את דבריו חזר והסתייג: 'אבל מי אנכי להעמיד על דעתי בדבר שחדשתי מעצמי, ולכן לא רציתי להקל מאז כי אם בהמוכרה לנו יושבי עיה"ק, אבל שנה זאת עמדתי מנגד, לא להקל ולא להחמיר כנ"ל'. בהמשך חליפת המכתבים שבין הנצי"ב לר' שמואל מסלאנט, הנצי"ב הולך ודוחה את האפשרות שאין בפירות אלו קדושת שביעית, ואילו ר' שמואל חוזר ומצדד למצוא סמך להקל בזה.

**קפה.** שם, עמ' רצו: 'הנה זה כמה שנים אשר בני השנן ר' בנימין בינש סלאנטש נ"י עם דודו הנ"ל בן חותני הרה"ג מו"ה זונדיל סלאנט נ"י עוסקים במסחר יחד, וגם בעסק האתרוגים, ושולחים בכל שנה גם לחו"ל איזה אתרוגים, וזה שתי פעמים מלבד השנה הקודמת פגעו בשביעית, שנת תרכ"א ותרכ"ח, ואני אמרתי להם דעתי לבלתי שלוח אתרוגים לחו"ל בשביעית, וגם שלא לסחור פה בשנה ההיא, ושמעו אז לדבריי'. מדובר באתרוגים 'שנקנו מגינת עמאל פאחעם [=אום אל פאחם] הסמוכה לצפת והסביבה', כנאמר שם עמ' רצו.

**קפו.** שם, עמ' רצו.

**קפו.** שם, עמ' רצו.

**קפה.** שם, עמ' רחצ.

**לסיכום:** בשמיטות של תרכ"א, תרכ"ח, העיד ר' שמואל סלאנט מצד אחד 'שאנו מקילים בארץ ישראל בשנת השביעית כדעת האומרים שאינו נוהג שביעית בפירות עכו"מ', ומצד שני הוא כותב שזה רק כמה שמוכרח מחמת דחקים ואילוצים שונים, אבל כמה שלא מוכרח הוא השתדל לצמצם הנהגה זו ולהנהיג קדושת שביעית בפירות אלו. אולם בשמיטה של שנת תרל"ה, הוא כבר נטה להקל יותר, ואף צידד למצוא סמך למתירים. וראה להלן<sup>קכ</sup> את מסקנתו מהשמיטה של שנת תרמ"ט.

**ע"ל** כל פנים, כאמור לעיל, ר' שלמה זלמן בהר"ן, שחי בתקופה זו בירושלים לצידו של ר' שמואל סלאנט, האריך בכתביו לחזק את העמדה שיש בפירות אלו קדושת שביעית.

**גם** חכמים נוספים שהגיעו בתקופה זו לירושלים, לא נמנעו מלהנהיג קדושת שביעית בפירות אלו ככל האפשר. לא יאחר משנת תרכ"ח, עלה ארצה מליטא ר' משה נחמיה כהנוב, והתיישב בירושלים; הוא נכח שם בשמיטות שחלו בשנים תרכ"ח, תרל"ה<sup>קכ</sup>. בשנת תרמ"א, לקראת השמיטה של שנת תרמ"ב, הוא פרסם קונטרס בדיני שמיטה - 'שנת השבע'. שם<sup>קכא</sup> הוא נדרש לנידוניו, והסיק: 'פוק חזי מאי עמא דבר, ובודאי ראוי לכל בעל נפש להחמיר אם אפשר לו ותבוא עליו ברכת טוב, אך חלילה להקל בתרומות ומעשרות שגורו על זה ברוך מנין בשנת של"ד בימי מרן הבית יוסף בגזירה ונרז'.

**מלשוננו** 'פוק חזי מאי עמא דבר' עולה, כי אכן המנהג הרווח בירושלים בתקופה זו של שמיטות תרכ"ח-תרמ"ב, היה שלא לנהוג בפירות אלו קדושת שביעית, ולמרות זאת 'בודאי ראוי לכל בעל נפש להחמיר אם אפשר לו'<sup>קכב</sup>. לגבי תרומות ומעשרות מפירות אלו, הוא המשיך בתוקף את מה שכבר התקבל בירושלים זה כמה עשרות שנים, וכתב שחלילה להקל בזה.

**ואכן** לצד המנהג הרווח להקל, לא חסרו גם מחמירים. בשלהי שנת תרל"ז עלה ארצה מליטא לירושלים ר' משה יהושע יהודה ליב דיסקין, מהר"ל דיסקין, והוא ישב בה

<sup>קכ</sup> קצא. ליד הערה רה.

<sup>קכא</sup> קצ. את חיבורו 'שנת השבע' הוא הדפיס בירושלים תרמ"א. בהקדמתו, ב ע"א: '...זכני השי"ת לבוא לעזה"ק ולשבות שנת שבתון זה פעמיים, ופעם שלישי קרוב לבוא אי"ה בימי שבתי פעה"ק'. שמיטות אלו חלו בשנים: תרכ"ח, תרל"ה, תרמ"ב.

<sup>קכב</sup> קצא. דפים יח ע"א-כא ע"א.

<sup>קכג</sup> קצב. בנימוקיו שם, דף כא ע"א, הסביר: 'ומ"מ מאחר שרבינו המב"ט ז"ל רק גובריה, והביא עוד כמה ראיות, וכן דעת עוד פוסקים דסבירא להו דאסורים בקדושת שביעית, וכן דעת הרב הגדול בדורו בעל כפתור ופרח ז"ל, כמו שכתב להדיא בפרק מז יעו"ש, וחזק עוד דבריו המהר"ט ז"ל בתשובותיו סי' מג שהשיב על הב"י לחזק את דעת אביו המב"ט ז"ל בהרבה ראיות, ודאי ראוי לכל ירא שמים לנהוג כן, ובפרט מי שאפשר לו להכין הכל מפירות שנה שישית'.

עד לפטירתו בשנת תרנ"ח קצ'י. מהרי"ל דיסקין ובני חוגו, כולל הסוחרים שבהם, נהגו קדושת שביעית בפירות אלו. בספר 'ציץ הקדש' קצ'י, כתב את הדברים הבאים:

עתה נדבר קצת לפענ"ד בדבר השאלה ששאלו סוחריו האתרוגים, להורות להם כיצד יתנהגו בשנה זו [=שמיטה] בענין סחורה ובענין להוציאם לחו"ל. וראיתי בתשובת כ"ק מאור עינינו גאון ישראל וקדושו מוהר"ר משה יהושע יהודא ליב (שליט"א) [זצוק"ל] [דסקין] שהיה אב"ד בריסק קצ'י, שהורה להם את הדרך ילכו בה, כי בצירוף האתרוגים ישלחו גם בדי הדם ויבלעו דמי אתרוג בהדם... ועל דבר להוציאם מארץ לחוץ לארץ, אמר, כי "עשו תנאי מפורש" עם הנכרים בעלי הגנות המוכרים להם שאינם קונים האתרוגים מהם כי אם בבואם למריעסמ, דהיינו שיהיו הנכרים המוציאים מארץ לחו"ל...

**מדובר** אפוא באתרוגים שנקנו מגוים שגידלו אותם בנינותיהם, ומהרי"ל דיסקין הנחה את הסוחרים היהודים כיצד לנהוג בשיווק אתרוגים אלו מבלי להכשל בדיני שביעית.

**גם** בעל ציץ הקדש עצמו, הוא ר' יהושע צבי מיכל שפירא, שהיה מגדולי ירושלים באותה תקופה קצ'י, וכתב את הדברים הנ"ל עוד בחייו של מהרי"ל דיסקין קצ'י, סיים את תשובתו הנ"ל:

אבל בזמן הזה דבלאו הכי אינם נוהרים כל כך [ב]חומר שביעית בשל נכרים... נלע"ד דמי שרוצה לצאת גם ידי שיטת המב"ט ז"ל טפי עדיף להזמין הכל משנה שישית... אכן הזהירות בשביעית בזה יש לחוש. והגם דלכאורה עדיף טפי לאכול פירות שביעית בקדושה, דהוי מצוות עשה לדעת הרמב"ן ז"ל, מכל מקום מצד חומר שבו כנ"ל, וגם דבלאו הכי קשה להיות נוהר מרפואה והפסד, אפשר דיותר נכון לאכול משל שישית או של חו"ל.

**הווי** אומר, המנהג בירושלים בתקופה זו 'שלא נוהרים כל כך [ב]חומר שביעית בשל נכרים', והוא מפרסם שראוי להשתדל ולחוש לזה יותר.

**ביום** כב אייר תרל"ג, עלה ארצה מהונגריה ר' יוסף חיים זוננפלד, והתיישב בירושלים קצ'י, עד יום פטירתו יט אדר ב תרצ"ב קצ'י. מעת בואו של מהרי"ל דיסקין לירושלים

קצ'י. בשער ספר 'לקוט אמרים', מאת ר' יצחק שלמה בלוי, ירושלים תרפ"ב: 'אמרות טהורות באגדה ובהלכה שיצאו מפי אותו צדיק... מו"ה משה יהושע יהודא ליב דיסקין זצוק"ל... שאמר בדרך לימודו בהיותו פה אתנו בקודש, מיום ער"ח מנ"א שנת תרל"ז אשר בו עמדו רגליו בשערי ירושלים ת"ו, עד ער"ח שבט שנת תרנ"ח יום שנתבקש בישיבה של מעלה'.

קצ'י. ירושלים תר"פ, ח"א, סי' טו, אות א.

קצ'י. ככל הידוע, תשובת מהרי"ל דיסקין זו לא כונסה אל ספריו.

קצ'י. ככתוב בשער ספרו: 'יליד עיה"ק חברון תובב"א, ובימי עלומיו התאחז פעה"ק תובב"א....'.

קצ'י. כפי שרואים בנוסח המקורי שהוא ברכו בברכת 'שליט"א'.

קצ'י. כך מוסר נכדו של ר"ח זוננפלד – ר' אברהם דוב זוננפלד – ששימש את סבו בירושלים שנים רבות, בספרו 'האיש על החומה', כרך א, ירושלים תשס"ו, עמ' 133.

קצ'י. שם, כרך ג, עמ' 422–425.

בשנת תרל"ז, דבק בו ר' יוסף חיים זוננפלד, ונעשה לתלמידו המובהק. ר' יוסף חיים זוננפלד מסר עוד על הנהגת רבו מהרי"ל דיסקין לר' צבי פסח פראנק, שכתב<sup>160</sup>:

שמעתי מהרב הגרי"ח זוננפלד, שהגרי"ל דיסקין היה נוהג לקנות פירות בשביעית מהנכרי בבנקמין – שמרות רו"כ [=רובל כסף] של ממשלת רוסיא, באמרו כי על שמרי הממשלה אינו מתחלל קדושת שביעית...

**לא** ניתן להסיק מכאן בוודאות האם ר' יוסף חיים זוננפלד עצמו נהג קדושת שביעית בפירות אלו, אך קרוב להניח שהוא לא מש מהוראות רבו המובהק והנהגותיו.

**בתקופה** זו ישב בירושלים גם ר' עקיבה משה יוסף שלזינגר. הוא עלה ארצה מהונגריה בשנת תר"ל<sup>161</sup>, וישב בה עד יום פטירתו א אייר תרפ"ב<sup>162</sup>. הוא נכח שבע שמיטות בירושלים, בשנים: תרל"ה, תרמ"ב, תרמ"ט, תרנ"ו, תרס"ג, תר"ע, תרע"ז. גם הוא ובני חוגו השתדלו כמה שאפשר לנהוג קדושת שביעית בפירות אלו, וכמו שמסר בספרו<sup>163</sup>:

על דבר השמיטה בארץ ישראל, לאשר רוצה לשמור ככל חומרות השביעית אפילו בפירות של גויים... אמנם כל בעל נפש שמעתי מהם אשר אין אוכלין כי אם מפירות חוץ לארץ, ומחזיין ישן או של חוץ לארץ, והוא דבר קשה לעמוד, כל שכן שאין רוב הציבור יכול לעמוד בלא שום ירק... ושאלתי איך הגאון דבריסק [הוא הגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל] נוהג, ואמרו לי שהנכרי נותן לו במתנה מוחלטת כל אשר צריך, ושוב הוא נותן ממון במתנה... אמנם בכלליות כך עשיתי, קודם שנת השמיטה אמרתי לפני ג', כל אשר יקנו בשביעית אנשי ביתי הי"ו, אני מגלה דעת שאין אני רוצה בשום קנין, כי אם כל אשר לוקחין הוא כמו מן ההפקר, ורק נותנין שכר טרחה או מתנה למוכר...

**באמור**, ר' עקיבה יוסף ישב בירושלים בשמיטות שבשנים תרל"ה-תרע"ז. אולם נראה שבמהלך תקופה זו, דעתו של ר' שמואל סלאנט הלכה והתגבשה לקולא. כבר הובא לעיל<sup>164</sup>, שתחילה, בשמיטות תרכ"א, תרכ"ח, ר' שמואל העיד אמנם שהמנהג להקל בפירות אלו, אך יש לצמצם זאת רק למוכרה, ואילו בשמיטה של שנת תרל"ה הוא כבר

ר. שם, כרך א, עמ' 160.

רא. בספרו 'הדרת הארץ', ירושלים תשס"ז, עמ' קעו.

רב. בספרו 'שמרו משפט' (קמא), ירושלים תר"ס, פתיחה: 'זיהי בשנת תר"ל, פ' לך לך, אחרי דברי מו"ח וחלומות הבעתוני עד לקחתי את דרכי לא"י, ושכרתי לי אז מרכבה עם משמש וריקם יצאתי...'. בספרו 'תורת יחיאל', ספר דברים, ירושלים תש"ס, עמ' שמו, אות סו: 'בחלומי ה' בשבת פ' שמות, שנת תר"ל, כשהייתי בגולה להכנת נסיעת א"י...'. בספרו 'בית יוסף החדש', ירושלים תרל"ו, בהסכמת הראשון לציון ר' אברהם אשכנזי: 'זעתי בעלותו הר בית ה' לשכון כבוד בארצנו... הכ"ד אני ראשון לציון... ביום א' לשבת וירא תרל"ב לפ"ק פעיה"ק ירושלים ת"ו...'. ובהסכמת ר' מאיר אירבך: 'זוה קרוב לג' שנים ה' אמר לו עלה, ועלה הלום אל עיה"ק תובב"א ותקע אהלו אהל תורה...'.  
 רג. כך כתב נכדו (בן בנו) בהקדמת ספר 'תורת יחיאל', ספר בראשית, ירושלים תשל"א, עמ' סג.

רה. 'שורת רבי עקיבה יוסף', ירושלים תשס"ט, יו"ד, ח"א, סי' קס.

רה. ליד הערה 189.

צייד להקל. והנה בשנת תרמ"ח עלה ארצה מליטא ר' מרדכי גימפל, וישב בעיר יהוד, עד יום פטירתו כה מרחשוון תרנ"ב. בשמיטה של שנת תרמ"ט הוא ביקר בירושלים, ודן עם ר' שמואל סלאנט אודות מסחר האתרוגים. את פרטי השיחה הוא שיגר במכתב לעמיתו ר' שלמה אברהם רוכטה, אל העיר רוזקוב שבפולין, שהציג את הדברים בספרו<sup>1</sup>:

אחר זמן רב כשנסע הגאון הצדיק מו"ה מרדכי גימפל שליט"א לארץ הקדושה, כתב לי וז"ל: כשהייתי בקיץ העבר בירושלים עה"ק תוב"ב, ושאלתי לידו"נ הגאון ר"ש סלאנט נ"י מאתרוגים דשנה הזאת שנת השמיטה, והגיד לי שהזהיר לקנות ולמכור רק של גוים באמת, ובוה הכריעו רובם ככולם, ואחרון הגאונים בזמן וראשון במעלה הגר"א ז"ל, דיש קנין לגוי בזה"ז להפקיע מחיוב, ודעת השלה"ק שהחמיר בשל גוי לית מאן דחש לה. גם ר"ה המבי"ט וסיעתו דאין קנין, מכל מקום הורה דלענין בעיור לא נהגו בשל גוי, ורק שפטרם מתרומות ומעשרות, עכ"ל הורה.

**האמירה** 'שהזהיר לקנות ולמכור רק של גוים באמת', באה להפקיע מהתר המכירה. ולעומת שנים תרכ"א, תרכ"ח, בהן הורה ר' שמואל שלא לסחור באתרוגי הגוי, ולעומת שנת תרל"ה בה כבר הסתפק בזה ונטה קצת לקולא, כעת, בשנת תרמ"ט, כבר הסכים לסחור בהם, ולקבוע הלכה כדברי הגר"א שיש קנין לגוי להפקיע<sup>2</sup>. נראה שעמדתו הסופית של ר' שמואל השפיעה לא מעט על המנהג המאוחר שהתקבל בירושלים, שנהוגים קדושת שביעית בפירות אלו פחתו והלכו.

**ועדיין** נמצאו מחמירים גם לאחר מכן. בשנת תרכ"ד עלה ארצה מהונגריה ר' משה נחום ולנשטיין, אשר התיישב בירושלים עד יום פטירתו כג אדר תרפ"ב. בירושלים הוא התמנה לחבר הבר"ץ של קהילות הפרושים<sup>3</sup>, והיה חתום לצידו של ר' שמואל

רי. בספר 'זכרונות מרדכי', ורשה תרע"ג, אחר עמ' 62, הספדו של ר' יונתן אלישברג: 'הספד שנשאתי על מורי ורבי... ר' מרדכי גימפל, שהיה רב בעיר מולדתי רוזינא [=ליטא] שלשים ושלש שנה, ובשנת תרמ"ח עלה לארצנו הקדושה, ויקבע מושבו בהקולוניא "יהוד", ושם עלתה נשמתו בטהרה ביום ה' כ"ה מרחשוון תרנ"ב, ומנוחתו כבוד בהקולוניא הסמוכה "פתח תקוה".'

רי. 'בכורי שלמה', פיטרקוב תרנ"ד, סי' לו, דף סט ע"א.

רח. נראה שצ"ל: גם לדעת המבי"ט וסיעתו...

רג. הכוונה לביאור הגר"א יו"ד סי' שלא סוף ס"ק ו, שהביא את דברי בעל התרומה שבזמן הזה יש קנין לגוי להפקיע. וראה עוד בגר"א שם ס"ק כח. וראה להלן בסמוך, שעמיתו של ר' שמואל סלאנט דחה בתוקף הבנה זו בגר"א, ובכלל את שיטת בעל התרומה. גם החזו"א שביעית סי' ו אות ב, וסי' כ אות ז, הרבה להקשות על שיטה זו, וכתב שזוהי דעת יחיד נגד הרמב"ם ושאר הראשונים, ונגד המנהג המקובל מימי השו"ע ועד היום, וגם הגר"א עצמו במקום אחר לא פסק כך.

רי. כך כתב נינו בהקדמתו לספרו של ר' משה נחום 'בני משה', ירושלים תש"ן, עמ' שני.

ריא. לדוגמה, בתחילת ספר 'מסכת כלה רבתי והבריייתא עם פירוש לחם שערים', ירושלים תרע"ב: 'הסכמת הרבנים הגאונים הבר"ץ דקהילות אשכנזים פרושים שליט"א דפה קרתא קדישא ירושלים ת"ר. אחד החתומים: 'נאם משה נחום וואללענשטיין'.

סלאנטריי. והנה בשנת תרס"ב, לקראת שנת השמיטה של שנת תרס"ג, כתב ר' משה נחום ריי:

בעה"י, ערב שביעית בשנת תרס"ג... והנה אנחנו נוהגים ע"פ הכרעת מרן הכסף משנה, שלא לנהוג קדושת שביעית בשל גוי, ויען שמרן מהרימ"ט השיב על זה תשובות גדולות ועצומות, להעמיד הוראת מרן אביו המבי"ט ז"ל, ולא ראיתי עדיין מי שנתעורר להשיב על דברי קדשו, ולא יאות לן לנהוג היתר על פי כסף משנה במקום שדבריו מופרכין בקושיות גדולות ונוראות, לכן המרחתי את עצמי בס"ד להעמיד הדבר על כוורו, וזה החלי...

**ולאחר** שחתר להשיב על כל השנות מהרי"ט, כתב ריי:

והנה מהמבואר עין רואה ולב מבין שדברי רבותינו המורים ששביעית נוהגת בשל גוי, יש להם פנים גדולים בהלכה מהרבה סוגיות הש"ס, אף שח"ל עלתה בדינו להשיב על כל הראיות, אכן מידי ספקא עכ"פ לא נפקא... לכן היה נראה לפענ"ד הקלושה, אי לאו דמסתפינא מהנהו תרין אריותא, מרין דאורייתא, מרן הב"י ומרן הרדב"ז<sup>י</sup>, דתרויהו פסקו דאין שביעית נוהגת בשל גוי, ומי ירום ראש נגדם לאסור מה שהתירו הם, אבל כיון שעיקר סמיכתו של מרן הב"י הוא משום דהרמב"ם הו"י מרא דארעא, לכן אנו אשכנזים שקבלנו עלינו הכרעת רמ"א, ולנהוג כדעת רוב הפוסקים, וכיון דדעת רש"י ורבותיו ר"ת הרא"ש הראב"ד רבינו שמשון<sup>י</sup> כולח<sup>י</sup> סבירא להו דשביעית נוהגת בשל גוי, לכן יש לנהוג כל קדושת שביעית בפירות הגוי, וה' יזכנו ויאר עינינו בשנת תרס"ג הבע"ל לקיים כל דיני קדושת שביעית בפירות הגוי, ובזכות זה נזכה לגאולה שלמה במהרה.

**מצד** אחד הוא כותב שהמנהג להקל, ואף לא מזכיר שיש מחמירים, ומצד שני הוא עצמו מורה להחמיר.

**במקום** נוסף בספרו, הוא מאריך שאין לסמוך כלל על שיטת ר' ברוך בעל התרומה, שבזמן הזה יש קנין לגוי להפקיע, והוא טוען שבוודאי גם הגר"א לא התכוון לפסוק כר"י. ההפך מדברי ר' שמאל סלאנט שלעיל.

ריי. ראה לדוגמה בהסכמות לספרו של ר"ח ויטאל, עץ הדעת טוב, ירושלים תרס"ו.

ריי. בספרו 'בני משה', ירושלים תש"ן, סי' צז, עמ' קיח.

ריי. עמ' קכה.

רשו. אולם ראה לעיל ליד הערות לא-לה, שדעת הרדב"ז אדרבה שיש בפירות אלו קדושת שביעית.

רשו. קונטרס 'שבת לה' שבסוף ספרו הנ"ל, עמ' קצ-קצא. להלן מקצת לשונותיו. עמ' קצ: 'ואברר דברי בס"ד, שלא עלה על דעת מרן הגר"א ז"ל לפסוק כרבינו ברוך ז"ל...'; 'והנה מלבד הקושיא משמעתין (ודגישין מו) שהקשינו לעיל על רבינו ברוך ז"ל, עוד זאת לא מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש...'. עמ' קצא: 'וביותר יש להפליא על הגאון בעל פאת השלחן ז"ל שהחזיק בשיטת רבינו ברוך להלכה ולמעשה... ומה שכתב הרב בעל פאת השלחן דמרן הגר"א ז"ל בס"ק (נ"ח) [כ"ח] פסק כרבינו ברוך, בעניותין לא ירדנו לסוף דעתו דאי כן הוה ליה למרן הגר"א לכתוב... ולא בא הגר"א ז"ל לעקור הלכה קבועה בשו"ע... אלא ודאי דלא פסק כספר התרומה, דהספר התרומה גופיה ספוקי מספקא ליה, ובודאי נדחה ספיקתו של ספר התרומה מפני פשיטותו של הרמב"ם...'.<sup>1</sup>



**בשמיטה** הבאה של שנת תר"ע, פרסם ר' יחיאל מיכל טוקצ'נסקי מירושלים את ספרו 'הלכות שביעית', בו כתב<sup>1</sup>: 'ונהגו בכל ארץ ישראל כהבית יוסף לאכול פירות עכו"ם בלא קדושת שביעית'. אולם מיד לאחר מכן, הוסיף<sup>2</sup>: 'מי שמחמיר על עצמו לנהוג שביעית בפירות של עכו"ם ינהוג בהם כל דיני שביעית האמורים לעיל...! על מנת שהדברים לא יסתרו זה את זה, יש להבין כי המנהג הרווח והעיקרי היה שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, אך עדיין נמצאו מחמירים בזה. כנראה מאמציו של ר' משה נחום ולנשטיין נשאו פירות. יש להזכיר גם את המובא לעיל<sup>3</sup>, שבאותה שעה ר' יחיאל מיכל שלח את קונטרסו הלו אל הרידב"ז לצפת, וניכר שהרידב"ז ניסה לבלום במידה מסוימת את הנהגת הקולא בעניין זה.

**עוד** בשנת תר"ע, ר' יעקב חיים סופר מירושלים פרסם את ספרו 'כף החיים', בו כתב<sup>4</sup>: 'ובענין קרקעות של עכו"ם בארץ ישראל נוהגין שאין מפרשין מהם תרומות ומעשרות כל שנגמרה מלאכתן ביד עכו"ם... וגם לא יש בהם דין איסור שמיטה... וכן כתב מרן ז"ל בשו"ת אבקת רוכל סימן כד, והשיג על המבי"ט חלק א סימן כא שכתב להחמיר יעו"ש'.

**אמנם** בשנה זו, תר"ע, עלה ארצה (אחר שחי בטורקיה ובסוריה) ר' שלמה אליעזר אלפנדארי, והתיישב בצפת. לאחר מכן בשנים תרפ"א-תרפ"ה הוא התגורר בטבריה, ירושלים ושוב בצפת. בשנת תרפ"ה הוא עקר לירושלים, וישב בה עד יום פטירתו - כב אייר תר"ץ<sup>5</sup>. בפנקסיו הוא אסף זכרון דינים ופסקי הלכה שנראו בעיניו, ולימים הם נרפסו בספר 'יקהל שלמה'י"ב. והנה מופיע שם<sup>6</sup>: 'כתב הרלנ"ח דף רמט, וכ"ש אם נאמר דגם אי בפירות הגוי נהגה קדושת שביעית כנראה מהרמב"ם בהלכותיו'. במקום נוסף שם התייחס ר' שלמה אליעזר לנושא זה<sup>7</sup>, ועיון מדוקדק בכל ציוניו שם מעלה כי המסקנה

ריז. פרק ח, סעיף ה, עמ' כד.

ריח. שם, סעיף ז, עמ' כה.

ריט. ליד הערות פה-צב.

רכ. או"ח, סי' תרל"ז, אות כג.

רכא. כל הפרטים האלו נכתבו ע"י ר' משה גולדשטיין, מסעות ירושלים, מונקאטש תרצ"א, 'מאמר חיות אש', עמ' רצג-רצז. בהקדמה שם, עמ' רסח, הוא כותב שכל הפרטים התבררו לו ע"י 'מקורות נאמנים וברורים', והוא מונה רשימה של תלמידי חכמים שהכירו את רש"א אלפנדארי בשעותיו בארץ ישראל ובאו עמו במגע, מהם שאב ר' משה את המידע. ר' משה עצמו ביקר אצל רש"א אלפנדארי, יחד עם רבו ר' חיים אלעזר שפירא האדמו"ר ממונקאטש, והם נכחו אצלו בשעת פטירתו, ביום שלישי כב אייר תר"צ, כפי שהוא מתאר בספרו 'הג"ל עמ' רלז. בנוגע לפרטי חייו של רש"א אלפנדארי, גם אם לא כל הפרטים שאסף ר' משה מדויקים בתכלית, הם בוודאי קרובים מאוד לאמת ההיסטורית.

רכב. הוצאת אהבת שלום, סניף מודיעין עילית, תשע"ב.

רכג. מערכת ק, עמ' רא.

רכד. מערכת ש, עמ' רכא.

היא שיש קדושת שביעית בפירות אלו<sup>ה</sup>. אין סיבה להניח שהוא לא נהג והנהיג כך בין שומעי לקחו בשבתו בארץ ישראל, בצפת ובירושלים, בשנים תר"ע-תר"ן.

**בשנת** השמיטה תרצ"ח, פרסם ר' חנוך זונדל גרוסברג מירושלים את ספרו 'תורת השמיטה', בו כתב<sup>י</sup>: 'אין דין שביעית נוהג אלא בשדות ופירות של ישראל, אבל בפירות של עכו"ם אין נוהג בהם שום קדושת שביעית... ודעת הרבה פוסקים דיש לנהוג גם בפירות העכו"ם כל דיני קדושת שביעית, והמנהג בארץ ישראל כדעה הראשונה, ואף מי שרוצה להחמיר על עצמו מכל מקום אינו רשאי להקל בתרומות ומעשרות שלהן...'. גם מכאן משמע שמנהג הרווח היה להקל, אך נמצאו גם מחמירים.

**בשנת** השמיטה תשי"מ, כתב ר' עובדיה הדאיה<sup>י</sup>: 'על כל פנים לעצם השאלה להלכה ולמעשה אם לנהוג כסברת המבי"ט או כסברת מרן ז"ל, כבר פשטה ההוראה בדברי מרן ז"ל, שאין לנהוג בפירות גוי בשביעית קדושת שביעית...!'. בעיקר דבריו שם הוא עסק שאין להקל ולא להפריש מפירות אלו תרומות ומעשרות (כסברת המבי"ט), קולא שככל הנראה נעלמה מהאופק כבר למעלה ממאה שנה קודם לכן. על כל פנים לעניין קדושת שביעית בפירות אלו, ככל הנראה בתקופה זו כבר לא נמצאו עוד מחמירים, לפחות בין הספרדים.

#### ח. ירושלים – סיכום

**בשנת** ש"ב (או זמן מה לאחר מכן), מרן כתב שכתבו לו מירושלים כי מנהגם מימי קדם להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו.

רבה. בספר 'ארעא דישראל' אליו ציין רש"א אלפנדארי, הביא את דברי הכס"מ שאין שביעית נוהגת בשל גוי, וכתב על כך: 'ולי הדיוט קשיא לי... הרי דשביעית נוהגת בשל גוי...!'. ופלפל בזה וכמעט לא מצא ישוב, ולבסוף נדחק ליישב בלשון 'אפשר'. הציונים הבאים בדברי רש"א אלפנדארי, מעלים את הטענה הבאה: המבי"ט סיגר על כך שהמנהג הקדום היה שנמנעו מלשמור קדושת שביעית בפירות אלו, מחמת שנפלה מחלוקת מתי שנת השמיטה, ומאחר ששמיטה בזה"ז מדרבנן, הוויא ספקא דרבנן לקולא, אך קשה על זה, שהרי לא אומרים סד"ר לקולא במקום שתקנת חכמים תעקר לגמרי, כדין הסיבה בארבע כוסות וכדין קריאת המגילה בעיירות המסופקות, כל שכן שספק זה הוא בעצם התקנה, ואפילו אם ישמרו שמיטה אחת אפשר שאיננה השמיטה האמיתית ונעקרה תקנת חכמים לגמרי, ואם כן אדרבה במקרה זה יש להחמיר ולנהוג שביעית בשתי האלא המסופקות, כשם שלגבי ארבע כוסות מסיבים בכולם. ובאמת גם המבי"ט לא כתב זאת אלא בדרך לימוד זכות, ובלשון 'רפו ידיהם מלנהוג איסור בפירות שביעית של גויים', וכתב בעצמו שכן יש להנהיג בהם קדושת שביעית. לבסוף חזר רש"א אלפנדארי וציין לרלב"ח, שזכור כותב שעל פי הרמב"ם יש קדושת שביעית בפירות גוי.

רבו. עמ' כה, אות פו.

רבו. בספרו ישביל עבדי, חלק ו, ירושלים תשמ"ב, השמטות, סי' ז, עמ' שט. בראש התשובה: 'ב"ה, ו' חשון תשי"ט'.

**נוסף** לזה, כל חכמי ירושלים שחיו בה בין השנים רפ"ד-שב"ו, הרלב"ח, ר' שלמה סיריליו, מהר"י קורקוס, הרדב"ו, סברו שיש בפירות אלו קדושת שביעית, ואין ספק שהם נהגו והנהיגו כך.

**בשנת** השמיטה שנ"ה, מהרי"ט התיישב בירושלים לכמה חודשים, ואין ספק שהוא נהג והנהיג כשיטת אביו המבי"ט ושיטתו, לחייב פירות אלו בקדושת שביעית, ולפוטם מתרומות ומעשרות.

**בשנת** השמיטה שפ"ג, פשט המנהג בירושלים ככל דברי המבי"ט ומהרי"ט, וכך הורה השל"ה.

**בשנים** תכ"ה-תקל"ג, המנהג בירושלים היה משובש, מאחר והרוב נהגו תרתי דסתרי לקולא: גם לא הפרישו מפירות אלו תרומות ומעשרות, וגם לא נהגו בהם קדושת שביעית. בתוך תקופה זו, בשנים תמ"ג-תמ"ה, מהר"ם בן חביב השתדל להנהיג את שתי החומרות.

**בין** השנים תק"ע-תקפ"ד, החכם הספרדי ר' שלמה הכהן השתדל להנהיג את שתי החומרות.

**לאחר** מכן, בנו, ר' יהודה הכהן, בשמיטות תקע"ט, תקפ"ו, תקצ"ג, נהג והנהיג קדושת שביעית בפירות אלו.

**במקביל**, בשמיטות תקפ"ו, תקצ"ג, ר' ישראל משקלוב (שדר בצפת, אך מצודתו היתה פרושה בירושלים), ביקש לקבוע הלכה שאין בפירות אלו קדושת שביעית, ויש להפריש מהם תרומות ומעשרות. הוא גם העיד שכך המנהג כעת בכל ארץ ישראל – להפריש.

**בין** השנים תקצ"ו-ת"ר, ר' אליעזר ברגמן ובני חוגו שבירושלים, העידו שהמנהג בארץ ישראל לשמור קצת קדושת שביעית בפירות אלו. ולקראת שנת השמיטה ת"ר, הם ביקשו לקבוע זאת להלכה, ושלא תתקבל הוראתו של ר' ישראל משקלוב להקל.

**בשנת** השמיטה ת"ר, ר' יהודה הכהן הנ"ל חתר למצוא היתר לפירות אלו, שלא יהיו חייבים בקדושת שביעית, מחמת הקשיים הכרוכים בזה. לבסוף הוא לא מצא דבר ברור וכתב שהוא נוטה להחמיר, אך אין ידו משגת להזמין הכל מערב שביעית. אין סיבה להניח שהוא לא המשיך לנהוג ולהנהיג קדושת שביעית בפירות אלו לפחות כמה שאפשר.

**בשנת** תר"ב, רבני הספרדים שבירושלים קבעו את מנהג הפרשת התרומות והמעשרות מפירות אלו.

**בשמיטות** תר"ו, תרי"ד, תרכ"א, ישב בירושלים ר' נחום לעווי משאדיק, והוא נהג קדושת שביעית בפירות אלו. בשמיטות שלאחר מכן, המשיך בנו ר' שלמה זלמן בהר"ן לנהוג כך, ואף להנהיג אחרים.

**בשנים** תרכ"א-תרס"ג המנהג הרווח בירושלים היה להקל בזה, מחמת קשיים ואילוצים. אולם לצד זה, גדולי ירושלים שבאותה תקופה, ר' שלמה זלמן בהר"ן הנ"ל, ר'

נחמיה כהנוב, מהרי"ל דיסקין, ר' יהושע צבי מיכל שפירא (בעל 'ציץ הקדש'), כנראה גם ר' יוסף חיים זוננפלד, ר' עקיבה משה יוסף שלזינגר ור' משה נחום ולנשטיין, כולם נהגו והנהיגו בין בני חוגם קדושת שביעית בפירות אלו. במקביל, ר' שמואל סלאנט, בשמיטות תרכ"א, תרכ"ח, השתדל לצמצמם את המנהג להקל רק למה שמוכרח. בשנת השמיטה תרל"ה, הוא כבר הסתפק בזה ונמח יותר להקל. בשנת השמיטה תרמ"ט, הוא כבר הסכים להקל כנראה לגמרי.

**בין** השנים תר"ע-תר"ן, המנהג להקל פשט עוד יותר, ועדיין נמצאו מחמירים בין האשכנזים. גם בין הספרדים, כנראה ר' שלמה אליעזר אלפנדארי החמיר. גם הרידב"ז (שדר בצפת, אך מצודתו היתה פרושה בירושלים), השתדל, בשנת תר"ע, לבלום במידה מסוימת את התפשטות הקולא בעניין זה.

**בתקופה** שלאחר מכן, תרצ"ח-תשי"ט, כנראה נותרו עוד מעט מחמירים בין האשכנזים. אבל בין הספרדים המנהג להקל התקבל לגמרי.



## הרב אהרן גבאי

בעמח"ס דינת אהרן על הש"ס

אופקים יצ"ו

## לשון 'המורה' בפירושי רש"י על הש"ס

## א. פתיחה

**במקומות** לא מעטים נתקל הלומד בפירוש רש"י לתלמוד, בציון על פירוש מסוים שמקורו ב"המורה", כגון הביטוי "מפי המורה" או לשונות קרובים לזה, ובפשטות זה לשונות שרש"י עצמו כתב, ובוה רש"י מציין שפירוש מסוים הוא מפי רבו, וכדרך חכמי אשכנז דאז לקרוא לרבה בתואר "המורה", וכמצוי הרבה בפירושי מגנצא המיוחסים לרנמ"ה.

**אמנם** כמה חוקרים בזמננו יצאו לפקפק במקורות לשונות אלו, ומענו שרש"י עצמו לא השתמש בביטוי זה, וכל המקומות שנמצא בדפוסים ביטויים אלו, אינם חלקים מקוריים מפירוש רש"י לתלמוד, אלא הם הוספות מאוחרות, ועל חלקם הם אף משערים שאלו הן הוספות של תלמידי רש"י, ו'המורה' היינו רש"י גופיה. במאמר זה יבואו דבריהם בשלימות וגדון בהוכחותיהם אחת לאחת, ונראה היעמדו דבריהם אם לאו.

## ב. מענות המערערים

כתב החכם אברהם גרוסמן<sup>א</sup>:

הלשון 'מפי המורה' מצויה בפירושו לבבא קמא ולמסכתות נוספות, אך קרוב לוודאי שאיננה לשונו של רש"י והיא הוספה מאוחרת.

**פיתוח** וביסוס של השערה זו נמצאים אצל החוקר שלמי אפרתי<sup>ב</sup>:

הלשון "מפי המורה" אינה מצויה על לשון רש"י, אך נקרית לפחות שש פעמים במסכת ב"ק. לא רק מספר ההיקריות יוצא דופן, אלא גם העובדה שלצד הלשון "מפי המורה" שכיחים למדי הביטויים "לשון מורי" או "מפי מורי חזקן". רק במסכת בכורות יש תופעה דומה. חשוב להדגיש שבמסכתות אלו יש הבחנה ברורה וחותכת בין הביטויים "מפי המורה" / לשון מורי", שככל הנראה אינם מתחלפים ביניהם. אם כן, קשה להניח ששני הביטויים הללו היו שגורים על לשונו של רש"י. ואכן, במסכת בכורות נקרית הלשון "מפי המורה" בסמוך לביטויים אחרים שאינם מצויים בפירושי רש"י, ונראה שהפסקאות המיוחסות אל "המורה" הן הוספות משניות בפרש"י לבכורות.

אני סבור שגם במסכת ב"ק יש להסביר את היקרויותיה של הלשון "מפי המורה" בצורה דומה, כלומר, כסימן להתערבות ותוספת בפרש"י. הביטוי "מפי המורה" מציע פירושים ארוכים

א. אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 226 הע' 305 (להלן: גרוסמן).

ב. שלמי אפרתי, 'נוסח פירוש רש"י לפרק ביצד הרגל', ע"ס, ירושלים, תשע"ג, עמ' 37.

יחסית, ובר"כ הם נדחים על ידי הפרשן. יתר על כן, לעתים מובאים "מפי המורה" פירושים שאינם נוגעים ישירות לפירוש הסוגיא, ומבחינה זו הם חריגים במקצת ביחס לדרבו הרגילה של רש"י לפרש בצמוד ללשון הסוגיא והילוכה. לעומת זאת, הביטוי "לשון מורי" (במסכת ב"ק) מציע כמעט תמיד פירושי מילים קצרים, ורק פעם אחת הוא מפרש את הסוגיא עצמה. לבסוף, בפרק השני של ב"ק יש פירושים המוצעים בלשון "מפי המורה" שאינם מתאימים לעיקר הפירוש.

מכל האמור לעיל מסתבר שפרשן כלשהו הוסיף בפרש"י יחידות פרשניות שלמות. שימוש בלשון "מפי המורה" מלמד, ככל הנראה, שמקורם של פירושים אלה בחוג "פירושי מגנצא". לענייננו כאן חשוב לציין שמקצת הפסקאות המובאות "מפי המורה" מתועדות בכל עדי הנוסח שבידינו. אם אכן אלו הוספות משניות, הן מלמדות שכל עדי הנוסח הידועים לנו תלויים בטופס יחיד שכבר הכיל נוסח מעובד של פרש"י לב"ק.

**א"ל** הן דברי אפרתי.

ג. לשונות "המורה" ברחבי פירוש רש"י לתלמוד

**למעשה** לשון 'המורה' נמצאת פעמים מועטות ברחבי פירוש רש"י לתלמוד גם מחוץ לב"ק ובכורות, אלא שאפרתי יצא לפקפק במקצתן:

**ע"ל** "מפי המורה" ביבמות נו ע"א, ד"ה או דלמא, כתב אפרתי:

תמורת "מפי המורה" שבדפוס וילנא נמצא בדפוס ראשון [=שונצינו]: "י"מ ה"מ".

**ויש** להעיר על דבריו שהנוסח "מפי המורה" מתועד גם בדפוס ונציה, וגם בכת"י הספרדי גינצבורג 594 עמ' 92, וגם בכת"י האשכנזי פריס 323 דף 57ב, וכלפינו בדפוס וילנא. ומה שהביא אפרתי מנוסח דפוס שונצינו: "י"מ ה"מ", מאחר והיא גירסה שאין לה פשר, נראה פשוט שבמקור של שונצינו, היה: וי' המ' (שפייענחתו הוא 'וימ'פי המורה'), וזה נשתבש בשונצינו: "י"מ ה"מ". נמצא שאין ברש"י במקום זה עד נוסח שלא גרס "ומפי המורה".

**ע"ל** לשון: "מפי המורה ... אשר שמע מפי רבו" בפסחים ק"א ע"א ד"ה חיק קבל, כתב אפרתי:

אורבך, בעלי התוספות, עמ' 49, העיר על אופיו החריג של הפירוש המיוחס לרש"י לפרק ערבי פסחים. בשלושת כתבי היד השלמים של פרש"י לפסחים (מיינכן 216, מוסקבה-גינצבורג 1452 ולייפציג 1105.2) הובא פירוש הרשב"ם לפרק זה ... אם כן, יש מקום להמיל ספק בבעלותו של רש"י על פירוש זה.

**אולם** דברי אורבך כבר נדחו, מחמת שהרשב"ם מצטט הרבה דברים בשם רש"י, ורובם ככולם נמצאים בפירוש המיוחס לרש"י לערבי פסחים<sup>9</sup>, ויש להוסיף שגם במרדכי

ג. ראה: עמיתי כינרתי (מהדיר), פירושי רש"י ורשב"ם לפרק ערבי פסחים, מכון שלמה אומן, תשע"ז, הקדמה, עמ' 9.

המקורי לפרק ערבי פסחים שנדפס לאחרונה יש ציטוטים בפרק זה לעתים פירש"י ולעתים פרש"ם ולעתים אף "פירש"י ורשב"ם" והכל תואם ללפנינו.<sup>1</sup>

**מלכד** זאת, פירוש זה לפרק ערבי פסחים ישנו בכת"י גינצבורג 1324 (ס' 48410), ואיזכור "המורה" מקויים שם.<sup>2</sup> גם ברשב"ם משמע שהיה המשפט הזה ברש"י שלפניו, שכתב "כך שמע רבינו [=רש"י] מרבו, ורבו מפי רבינו גרשם מאור הגולה ז"ל" והוא תרגום המשפט הנ"ל הכתוב ברש"י שלפניו: "מפי המורה ... אשר שמע מפי רבו".

**גם** אפרתי עצמו מודה שבמנחות, הלשון "מפי המורה" מתועדת ארבע פעמים לפני פרק ז'<sup>3</sup> (מב ע"א ד"ה כל מצוה; מח ע"ב ד"ה כי אתא רב יצחק; נא ע"ב ד"ה שתהא כולה בהקטרה: "מפי המורה"; שם ד"ה כהנים הדייטות: "ולא מפי המורה"), ובכל אלה נוסח הדפוסים מקויים גם בכת"י רוסייה פטרבורג 25 (בדף מח ע"ב הנ"ל בכתב יד "ומפי המורה שתיקן" ולא "ומפי המורה שמעתיהו"), ושתי ההיקריות בדף נא ע"ב מתועדות גם בכ"י ושיקן 487<sup>4</sup>, וגם בשיטמ"ק לא מחקם בכל מקומות אלו.

**וכן** מתועדת לשון "המורה" בערכין ה ע"ב, אבל קדשי גויים, ונוסח הדפוסים שם מקויים גם ברש"י לסדר קדשים כתב יד רוסייה פטרבורג 25 דף קע.

#### ד. לשונות המורה בפירוש רש"י למסכת בכורות

**מלכד** כל אלו – כפי שכבר ציין אפרתי – בבכורות מצויה שמונה פעמים לשון "המורה"<sup>5</sup>. ואמנם בשו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן נג כתב: "פירוש המפרש למס' בכורות [לא נודע לי אם הוא מרש"י מאחר שכמה פעמים כתב 'מפי המורה' ולפעמים 'שלא מפי המורה' ואין זה דרכו של רש"י]". אך כאמור הלשון מתועדת לא מעט גם במנחות וב"ק, מסכתות שלא ערער עליהן אדם מעולם, וכן מוסכם אצל כל החוקרים שרש"י בכורות נכתב ע"י רש"י.<sup>6</sup>

ד. ראה: א"א אהרונב, חיבורו האמיתי של ר' מרדכי בן הלל על פרק ערבי פסחים, חצי גיבורים כרך יא, בחידושי המרדכי לדף כא ע"ב ד"ה איתסר ודף כב ע"א ד"ה נטל ידיו ועוד.

ה. במהדורת כינרתי הנ"ל עמ' צב.

ו. יש עוד היקריות (עד ע"ב ד"ה לאפוקי ו'לא מ"ה"; עה ע"ב ד"ה וכולן שצריכין פתיה ו'לא מ"ה"; עה ע"ב ד"ה חוץ לחומת: צב ע"ב ד"ה והכי קאמי ליה רש"י ו'לא מ"ה"), אך הינן נמצאות רק בפירוש הנדפס לפרקים ז-י, שכבר רב"א אשכנזי הודיע שאיננו לרש"י, ואין להן מקבילה בנוסח שנדפס בשם "רש"י כ"י".

ז. כתב יד מכיל את רש"י מנחות לדפים מט-צג, ולכן לא יתכן למצוא בו תיעוד ל"מפי המורה" בשני המקומות הראשונים במנחות שהם לפני דף מט.

ח. נפרטו ע"י הרב בצלאל דבליצקי, מסכת הוריות ... ועמם יחדיו ... פירוש רש"י להוריות – ע"פ כת"י פארמא, ירושלים: אהבת שלום, תשס"ה עמ' 10 הע' 45. שמונת המקומות הם למעשה שש מקומות בלבד, וזאת מאחר ששלושת האחרונים הם בדפים שהם כנראה לא מרש"י, עיין בסמוך. ומאידך יש להוסיף דף נ ע"א ד"ה דאינון, לפי נוסח השיטמ"ק ו'וכפי שציין ש"י פרידמן, 'פירושי רש"י לתלמוד הגהות ומהדורות', בתוך: רש"י עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 171 הע' 124.

ט. ראה לדוגמה: אהרן ארנד, פירוש רש"י למסכת מגילה – נוסחו ותכונתו, בצירוף מהדורה

**אפרתי** לא הרחיק לכת לפקפק על כל פירוש רש"י לברכות, אך כתב על לשונות 'המורה' בברכות:

במסכת בברכות נקרי' הלשון "מפי המורה" בסמוך לביטויים אחרים שאינם מצויים בפירוש רש"י: "ומפי המורה איתמר לך" (מ ע"א ד"ה לא תימא [בכ"י ירושלים 4: 13: איתמר לך]); "המורה גרים" (מ ע"ב ד"ה אם מחמת הריח; נז ע"א ד"ה הכא במאי עסקינן); "ענין אחר" (נט ע"א ד"ה ודילמא עשירי; נט ע"ב ד"ה אבל ספק); ור' גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 220 והע' 49. ונראה שהפסקאות המיוחסות אל "המורה" הן הוספות משניות בפרש"י לברכות.

**ויש** לי להעיר על דבריו, ראשית הדפים שמהם הביא את הביטוי "ענין אחר", הם בסוף המסכת, וכבר כתב ר"ב אשכנזי שיש בידו בדפים אלו נוסח אחר לגמרי, ונדפסו בש"ס וילנא כ'רש"י כת"י; ואכן דעת הרבה חוקרים שדפים אלו אינם מרש"י.<sup>7</sup>

**ואילו** שאר הביטויים שציין אפרתי, אינם כלתי מצויים כלל ברש"י: הביטוי "המורה גרים" יש כע"ז בכמה מקומות<sup>8</sup>, ובלאו הכי איני רואה כאן ביטוי ייחודי במילה "גרים", שאין זה ביטוי מיוחד, אלא רק מילה קצת נדירה, מפני העובדה הפשוטה שמילה זו מורה על מקרה בו רש"י מביא גירסה של חכם כל שהוא, ואין הרבה מקרים כאלו בפירוש רש"י לתלמוד, אבל במקרים המעטים בהם רש"י אכן רוצה להביא גירסת חכם כל שהוא, הביטוי הפשוט ביותר הוא "גרים". והסכים לזה כעת אפרתי.<sup>9</sup> ולא נותר אלא הביטוי "ומפי המורה איתמר לך", שהוא אכן קצת ייחודי אך מ"מ קשה לקבוע מסמרות על פי ביטוי אחד.

מדגמית, ע"ד, רמת-גן תשנ"ה, עמ' 16, בסקירתו המורחבת "בעלות רש"י על הפירושים המיוחסים לו למסכות שונות" שהביא דיון החוקרים רק על הפירוש לסוף בברכות, מדף נז ע"ב, ולא הזכיר כלל דיון על כללות מסכת בברכות.

י. שאכן נדיר מאוד ברש"י. "ענין אחר" נמצא רק ברש"י מסכת שבת קח ע"א ד"ה לאקבולי אפיה; ובמסכת ראש השנה יט ע"ב ד"ה וחכמים מטהרין, ובמהדורת ארנד שם, ירושלים תשע"ד, עמ' 198, מבואר שכן הוא גם בכתבי יד א ב כ וורק במקור ג שונה ל"ס"א", ובמקור ז חסר לגמרי הביטוי, אבל זה ודאי ט"ס כי בכך התחברו שתי הלשונות, וע"ש בהערת ארנד: "הפירוש השני היה כבר בפירוש רש"י המקורי, שכן הוא מובא בתוספות לעיל ע"א ד"ה יהודה בשם רש"י". פרידמן [הנ"ל הע' 8] עמ' 172, כתב שיש תופעות מיוחדות ברש"י מנחות מלבד ריבוי הלישנא אחרינא [מעל שישים פעם], ואחת מהן שיש בו כשלושים פעם הביטוי "ענין אחר" [והוא מקור הרב דבליצקי עמ' 19], אך באמת אין בו ביטוי זה, אלא בדף ע ע"ב ד"ה יבשות, והשיטמ"ק מחקה, וכל שאר המקומות הם בפרקים ז-י, שהנדפס בהם אינו רש"י כמו שכבר העיר השיטמ"ק, וכבר נדפס בש"ס וילנא פירוש רש"י האמיתי ואינו שם ונדפס אלו אין כלל "ל"א". ועוד אחד בקטע הארוך שאינו רש"י, בדף יג ע"א ע"ש.

יא. ראה בהערה 8.

יב. רש"י מסכת שבת דף עד עמוד ב ד"ה מסרח "ורבינו הלוי גריס"; שבת דף קיט עמוד א ד"ה ומושיף נורא "ורבינו לוי גרס"; שבת קיט ע"א ד"ה סייניה "ורבינו הלוי גרס"; חגיגה דף יט ע"א ד"ה חרדלית "ורבינו האי גריס"; ובמקבילתו בחולין לא ע"ב ד"ה חרדלית "ורב האי גאון גריס".

יג. וז"ל במכתב אלי: "לענין 'המורה גריס': אני מסכים שמה שיוצא דופן (או חשוד) בביטוי הזה איננו התיבה 'גריס', שהיא נדירה אבל יש לכך הסבר (כדברך), אלא הכינוי 'המורה'. אלא שזו בדיוק השאלה, האם רש"י משתמש (מעט) בלשון זו או לא; ומסמיכותה לתיבת 'גריס' אכן אין



ה. לשונות המורה בפירוש רש"י לב"ק

**נחזור** לקטעי "המורה" בפירוש רש"י לב"ק, כפי שציין אפרתי עצמו, קטעים אלו נמצאים בכל עדי הנוסח הנוסח של פירוש רש"י לב"ק (כתשעה עדי נוסח שונים!), אלא שלדעתו כל עדי הנוסח שבידינו מפירוש רש"י לב"ק, אף שהם מתחלקים לשלושה ענפי נוסח שונים זה מזה באלפי פרטים, מ"מ עדיין לדעתו בראשיתם הם משתלשלים כולם מעותק אחד, ולכן ניתן למעון שחדר כולם אותם הוספות".

**אולם** אנוכי הקטן חקרתי היטב במשך כמה שנים את עדי הנוסח לרש"י ב"ק, והוכחתי ששלושת הענפים אחד מהם הוא מהדורא קמא של רש"י עצמו ואחד מהם הוא מהדורא בתרא של רש"י עצמו והשלישי הוא פירוש עצמאי של תלמיד רש"י המבוסס על מהדור"ק של רש"י עם הוספות רבות ושינויים. ואף החילותי בהכנת מהדורה מדעית לדפים הראשונים של המסכת, אלא שלעת עתה נגזרה התכנית להדפסתם מסיבות שונות ואכמ"ל<sup>132</sup>, ועכ"פ לדעתו, טרם נמצאה הוכחה, ששלושת ענפי הנוסח של רש"י ב"ק משתלשלים מטופס כתוב אחד<sup>133</sup>. ואכן עדיין לא נתקלתי בטעות סופר המשותפת לכל עדי הנוסח של מהדור"ק ומהדור"ב<sup>134</sup>, ונראה שאינם תלויים זה בזה, אלא כפי שכתבתי במחקרי שעותקי מהדור"ק שבידינו, משתלשלים מכמה העתקות שונות, שנעשו ישירות מטופס רש"י בשלב המוקדם, ואילו כתבי היד של מהדור"ב, הועתקו כולם מטופס רש"י בשלב המאוחר יותר, שכבר הכיל הרבה תיקונים והוספות מרש"י.

**עוד** טען אפרתי לאיחור קטעי "המורה" המצויים ברש"י ב"ק:

לעתים מובאים "מפי המורה" פרושים שאינם נוגעים ישירות לפירוש הסוגיא [א] יח ע"ב ד"ה דדחיק לה: "ואי קשיא דר' אלעזר... מפי המורה. ובעיני נראה..."; (ב) כג ע"א ד"ה לחייבו:

ללמוד דבר ברור. עכ"ל.

יד. אפרתי בהתכתבות אישית כתב לי על זה: "אני מזכיר לך שהבעתי את דברי בנידון זה בלשון 'נראה', והדברים אינם חתוכים".

טו. וראה לעת עתה, מאמרי: 'מבוא כללי למפרשי רש"י רי"ף' ישרון, מא (תשע"ט), עמ' תתקכב בהערה.

טז. שלמי אפרתי מצא מקום אחד שניתן לכאורה להוכיח ממנו שכל עדי הנוסח משתלשלים במקום אחד, והוא מהציוור המופיע בשיבוש בדף כא לגבי מחזרת, אולם במחקרי הנוכח הבאתי את ראיתי זו ודנתי בה באורך ודחיתיה, ואפרתי עצמו לאחר שראה כל דבריי כתב לי: "עלי לומר שהשתכנעתי מהשגותיך ואני מסכים שאין כאן ראיה לטעות משותפת של כל העדים". ובמק"א אפרסם הדברים הנ"ל בשלימות.

יז. הערת אפרתי: "כמובן אי אפשר להתעלם מההעדר הזה. אבל לא צריך להפריז בחשיבותו. מאחר ששניים משלושת ענפי הנוסח בוודאי עברו עיבוד (בידי רש"י, לשיטתך, או ביד אחר; אין לכך חשיבות כאן) סביר להניח שהמעבד היה מתקן טעויות גלויות". ונב אבל עיננו רואות בכת"י וטיקן 132 ס' 8609, שלמרות שהוא עבר עיבוד מסיבי, מ"מ נשארו בו הרבה מן הטעויות שהיו במקור שלו, כמו שהראתי בפירוט במחקרי השלם שטרם פורסם, הרי שלא היה בכח המעבד לגלות כל הטעויות ולתקנם, ולכן הוכחתי קמה וגם ניצבה א.ג.

"והוא הדין דאיכא בינייהו כל הנך דלעיל... ומפי המורה אבל לשון ראשון נראה ל'"; (ג) סב ע"א ד"ה מאי הוה לך: "ולא דמי למשאל... מפי המורה", ומבחינה זו הם חריגים במקצת ביחס לדרכו הרגילה של רש"י לפרש בצמוד ללשון הסוגיא והילוכה.

**אולם** בכל הדוגמאות שציין אפרתי כאן, מקשה המורה קושיה חזקה מתחילת אותה סוגיה עצמה לסופה, וכמדומה שדרכו של רש"י להתייחס לקושיות מעין אלו.

**ומה** שמען עוד: "בפרק השני של ב"ק יש פירושים המוצעים בלשון 'מפי המורה' שאינם מתאימים לעיקר הפירוש", והפנה למה שכתב בעמ' 46 על קטע המורה בדף יח ע"ב:

היחידה" הוה כולה אינה מתאימה לפירוש רש"י. גם שיטת המורה וגם שיטת החולק עליו מפורשות באריכות, תוך הבהרת שלבי הדיון והצעת פתרונות שונים: בשיטת המורה "ואי קשיא... בעל כורחך מוקמינן... דחויי הוא דקא מרחי", ובהשגת התלמיד "ובעיני נראה... ולא תקשי... ונראין הדברים... ועוד..." אריכות סגנון כזו אינה מצויה אצל רש"י. אף הביטוי "מפי המורה" אינו רגיל על לשונו.

**אך** מאריכות לשון וסגנון גרידא, כמובן לא שייך להוכיח דבר ברור בזה. ועוד כמדומני שכאשר רש"י מעלה פירוש חדש וגם משנה את גירסת הגמ', כמו כאן, מצוי שיאריך ויבסס את דעתו והגחתו, כמו לדוגמה ברש"י שבועות כד ע"א-ע"ב: "ה"ג אלא כדרכא - ולא גרם משכחת לה כדרכא והכי פירושה ... לא שמעתיה כן אכן הוא עיקר בעיני, וסוגיא דעלמא גרם משכחת לה כדרכא ומפרשי לה בנבלה מוסרחת ואי אפשרי בה מכמה קושיות חדא ... ועוד ... ועוד ...".

**עוד** הפנה שם אפרתי למה שכתב בעמ' 80, על הקטע בדף כג "והוא הדין נמי דאיכא בינייהו כל הנך" החתום "מפי המורה", וז"ל בעמ' 80:

ראשית, לא מובן מדוע חזר הפרשן והסביר את הקושיא "מאי בינייהו" אחרי שכבר התייחס אליה בפירוט יחסי לעיל, בפסקה [א\*3]. שנית, ההסבר שניתן בפסקה [א\*5] אינו עולה בקנה אחד עם ההסבר שניתן לעיל בפסקה [א\*3]. מכל אלה נראה שפסקה [א\*5] היא תוספת לגרסא א, המציעה מסורת פרשנית שונה במקצת לעומת זו שבלשון האחר<sup>12</sup>.

**אולם** כוונת רש"י כך: בתחילה כתב רש"י שלא שייך לגרוס בקושיית הגמ' "וכי מאחר דמאן דאית ליה וכו' מאי בינייהו", שלשון זה משמעו שעד עכשיו היה מובן לגמ' "

יח. אגב, בקטע הקודם שם כתב אפרתי:

פירושו (הראשון) של "המורה" כאן, כמו לשון ב (גרסת פר) בדיבור "אלא כגון דשני", מבחין בבירור בין העמדת מחלוקת ר"א וחכמים במסקנת הסוגיא (בשינוי בצורות) לבין העמדתה בתחילת הסוגיא בשינוי סתם, ובין שריפת מקום הגחלת לשריפת שאר הגדיש. נראה שגם מי שהשיב על המורה קיבל הבחנה זו, וחלק רק על הטענה שמסקנת הסוגיא היא דחייה בעלמא.

אך דבר זה אינו נכון, דלפי המשיב שלא מקבל טענת "דחויי קא מדחי", ממילא גם מפרשים "דשני בגחלת" לגבי כל הגדיש, דתליא הא בהא, שאל"כ צ"ע למה ר"א מוכרח לסבור כסומכוס.

יב. להבנה מלאה של דברי אפרתי מומלץ לעיין בטבלת הנוסחאות שצירף שם, וקשה להעתיקה כאן מסיבות טכניות.

מאי ביניהו, ועכשיו השתנה משהו הגורם לנו להקשות "מאי ביניהו". ולזה כתב רש"י: "ולחאי לישנא לא גרסי" וכי מאחר, דהשתא נמי הווי ביניהו כל הנך דלעיל גמל וכלב, הואיל ור' יוחנן בחיצו בלא ממונו מחייב, והכי גרסינן, מאי ביניהו, כלומ' עיקר פלוגתייהו במאי. והוא הדין דמצי למבעי נמי אדקא סלקא אדעתין מעיקרא". והיינו שבאמת קושיה זו לא התחדשה עכשיו, אלא הגמ' כאילו חוזרת לתחילת הסוגיה ומבררת עיקר פלוגתייהו במה הוא, ובאמת יכולנו לשאול זאת כבר בתחילת הסוגיה. אלא שעדיין קשה לרש"י למה בתירוץ הגמ' מתרצת רק איכא ביניהו ארבעה דברים, ולא הוסיפה דאיכא ביניהו גם בגמל וכלב וכו' ועל זה כתב רש"י: "והוא הדין כנמ' דאיכא ביניהו כל הנך דלעיל, כלב וגמל, דלמאן דאמ' משום חיצו, חייב, דהא ממונו אע"ג דלא חיצו וחיצו אע"ג דלאו ממונו אית ליה. ולמאן דלית ליה חיצו, פטור אלא אם כן מסכסכת, כדאוקי לעיל. והאי דנקט ד' דברים, משום דאפילו היכא דהגחלת שלו משמע דיש חילוק בדבריהם, ועוד דמילתא דשכיחא היא". והיינו שהגמ' מחפשת נפק"מ במקרה שהגחלת שלו, ואין כאן לא סתירה ולא כפילות.

**והדבר** מוכח גם מנוסח פירושו של תלמיד רש"י שעיבר את כל העניין, אך גם שם התוכן זהה ויש בו "כפילות" זו, הרי שלא ראה בכך שום כפילות.

**כאן** המקום לציין הבחנה מעניינת ונכונה, בפירוש רש"י לב"ק, שגילה אפרתי הנ"ל בעמ' 37:

לשון מור/ מפי המורה: במסכת ב"ק יש הבחנה ברורה בין הלשונות, דהיינו אין "מפי מורי"<sup>22</sup> ואין "לשון המורה", הביטוי "לשון מורי" (במסכת ב"ק) מציע כמעט תמיד פירושי מילים קצרים, ורק פעם אחת הוא מפרש את הסוגיא עצמה<sup>23</sup>, לעומת "מפי המורה" שמאריך ומקשה ומתריך.

ב. כוונתי לפירוש המשתקף בכתב יד פרמה ומקורות נוספים, שכבר הובח שאינו מפירוש רש"י גופיה אלא עיבוד עמוק של פירוש רש"י, ובמחקר מקיף שכתבתי על עדי הנוסח של פירוש רש"י לב"ק, וטרם הגיעה השעה לפרסמו, הוכחתי שפירוש זה הוא פירוש נפרד של תלמיד רש"י המבוסס על רש"י בשינויים רבים, וכן שמעתי גם מהרה"ג ר' אהרן יהושע צוקער שליט"א.

כא. ח"ל ע"פ כת"י פרמה: "ולחאי לישנא לא גרסי" וכי מאחר דהשתא נמי הווי ביניהו כל הנך דלעיל גמל וכלב. הואיל ור' יוחנן בחיצו דלעיל מחייב. וה"ג מאי ביניהו לחייבו בארבעה דברים כול' למאן דאמ' משום ממונו פטור. והוא הדין נמי דאיכא ביניהו כל הני דלעיל גמל וכלב דלמאן דאמ' משום חיצו חייב דהא ממונו אע"ג דלאו חיצו וחיצו אע"ג דלאו ממונו אית ליה. ולמאן דלית ליה משו' פטור אלא אם כן מסכסכת דאוקי לעיל. והאי דנקט ארבעה דברים משו' דאפילו היכא דגחלת משלו יש חילוק בדבריהן. ועוד מילתא דשכיחא היא. וראשו"ן עיקר".

כב. ובדף יח ע"ב ד"ה דחיק, בכתבי היד וטיקן 157 ס' 8619, וטיקן 132 ס' 8609 ובדפוס שונצינו גורסים "מפי המורה", ורק בכתבי יד קיימברידג' Add. 478.8 ס' 15946. לונדון BM 413 ס' 5863, וכן בדפוס ונציה ואילך, גורסים "מפי מורי".

כג. ביאורי מילים וביטויים: (א-ב) לו ע"ב = צ ע"א, התוקע לחבירו (וראה בברכות נ ע"ב, התוקע); (ג) סא ע"א, נכפפת; (ד) צב ע"ב, גלילי; (ה) קד ע"א, לקיטו; (ו) קטו ע"ב, דורמסקנין (ראה ברכות לט ע"א, דורמסקין; גרסמן, חכמי אשכנז, עמ' 317. מהשוואת המקורות עולה ממצא שלילי בלבד: "מורי" בב"ק אינו מצוין לר' יצחק בן יהודה). פירוש של ממש נמצא בדף נב ע"א, בכדי שיודעוהו, אך זהו פירוש קצר למדי.

ראוי לציין שבכל ההיקריות של "לשון מורי" מובא תחילה לשון המורה ואחריו "לשון אחר". לעומת זאת, פסקאות המובאות "מפי המורה" באות בדרך כלל כפירוש שני.

ו. סיבת ריבוי לשונות המורה במסכתות ב"ק מנחות ובכורות

**וכאן** הבן שואל למה דוקא במסכתות ב"ק מנחות ובכורות מצוי ריבוי לשונות "המורה" (6 בב"ק, 4 במנחות, 6 בבכורות) בפירוש רש"י ואילו בשאר כל המסכתות אין בכלל ביטוי זה מלבד ג' מסכתות שבכל אחת מהם יש רק פעם אחת ביטוי זה.

**ואחר** העיון נראה שבשלושת מסכתות אלו יש גם תופעה של ריבוי לישנא אחרינא. במסכת בבא קמא יש כשבעים פעם 'לישנא אחרינא' ב', לעומת (לדוגמה) שש בלבד בכל מסכת בבא מציעא. וגם במנחות יש מעל שבעים 'לישנא אחרינא', ואילו בובחים רק שניים בלבד, וכן בבכורות יש לפחות 25 'לישנא אחרינא', ובחולין שהיא פי שלושה רק 37 פעמים, ומכיון שלשונות "מפי המורה" באים בדרך כלל כהכרעה בין שתי לשונות שונים, ממילא מובן מאד למה דווקא באותם המסכתות, שיש הרבה לישנא אחרינא ממילא יש גם יותר איזכורי 'המורה' ב'.

**ואמנם** יש להתבונן למה דוקא במסכתות יש ריבוי לישנא אחרינא. וניתן לשער, לפי מה שהוכח בי שפירוש רש"י לב"ק נכתב בצעירותו של רש"י, ולפיכך מובן שאו פחות הכריע בין שני פירושים שרווחו בדורו. עוד יתכן שלב"ק היה לרש"י יותר מרב אחד [א, 'מורי'; ב, 'המורה' <sup>12</sup>], או יותר פירושים שקדמו לו ושהשתמש בהם ב'. ולפי"ז יש לומר שגם מסכת מנחות ובכורות כתב רש"י בצעירותו.

כד. יש קצת הבדלים בין כתה"י לנדפס בזה, כגון בדף סא ע"א ד"ה שוללין, שבדפוס "דבר אחר" ובכל כתה"י (6 כולל קטע 6) "ל"א". ובדף ט ע"א ליד ד"ה חיתא דקטרי במהדו"ב יש עוד שני "ל"א". ובדף מה ע"ב ד"ה אליבא בכת"י הגירסה "ל"א" במקום "לא" שבנדפס, ובדף לו ע"א אמצע ד"ה ראוי נוסף בכל כתה"י תיבות "ל"א". וע"ע כאן בנספח בהרחבה

כה. יצויין שישנה ייחודיות לרש"י ב"ק בציון "לא שמעתי" על אחת מן שתי הלשונות, וכן כשמציין "שמעתי" מציין זאת אחר הלשון השנייה "וראשון שמעתי", ואילו בשאר מסכתות מציין עובדה זו בצמוד ללשון שאותה שמע. ראה על כך פרידמן [הנ"ל הע' 18 עמ' 168-170].

כו. כפי ששמעתי מידידי רש"י פיק שליט"א שהוכיח כן מהשוואת רש"י ב"ק קב ע"א ד"ה תנאי היא, שפירש שם כשיטה שהזכיר רש"י בסוכה דף מ בשם רבותיו שטרח ליישבה בנעוריו ע"ש, והוא בסוף הנספח כאן.

כז. שהם שני אנשים שונים, ראה מה שהבאתי בזה לעיל בסוף פרק ה' מדברי שלמי אפרתי.

כח. אגב, שאלת היחס של פירוש רש"י לפירושי מגנצא שקדמוהו, עדיין לא נתבררה כל צרכה (וראה גרוסמן עמ' 220-222). אולם לענ"ד ברור שרוב הסגנון והצורה של רש"י מקוריים הם, ולמרות כל שרידי הפירושים האשכנזים שנתגלו הדורות האחרונים, לא נתגלה עד כה פירוש קדום לרש"י שדומה לו בסגנונו; וגם רוב הדיבורים הקטנים ברש"י הם מקוריים, ובא לשלול כל מיני טעויות אשר ראה בגודלו שהלומד עלול לטעות בהן. וראה מה שכתב הרב מיימון, עמ' תנצו, שהגזים מעט, ותיאר כאילו עיקר פעילות רש"י היא סיכום וליטוש פירושי קודמיו, אך כאמור רוב פירושו של רש"י נוסח ונכתב באופן עצמאי. והדבר ברור לכל מעיין בסגנון ותוכן פירוש רש"י בכל

**סוף דבר:** לשון 'המורה' נמצאת ברש"י במסכת ב"ק (כ-6 פמ"ט), וגם במנחות (4) וגם בכורות (6), ופעמים בודדות גם בפסחים (1), יבמות (1) וערכין (1), וכל אלו מתועדים בכל המקורות הללו, בכל עדי הנוסח, ואין הוכחה לאיחור קטעים אלו לא מסגנונם ולא מתוכנם, ולכן נראה שאלו הן לשונות של רש"י עצמו שהביא את דברי רבותיו בלשון זו.

**ואגב** אורחין נדחו כל הראיות שהובאו בעבר, ע"מ להוכיח שכל עדי הנוסח של רש"י ב"ק, משתלשלים מעותק אחד שהיו בו הוספות, ומעתה כל קטע שנמצא בכל עדי הנוסח של רש"י ב"ק אין מקום להטיל ספק במקוריותו. ובנספח כאן הארכתי להוכיח שגם כל הפירושים בתור "לישנא אחרינא" ברש"י ב"ק אין לפקפק במקוריותם.

**נספח:** על 'לישנא אחרינא' בפירוש רש"י ב"ק

**בגוף** המאמר, פרק ה, הזכרתי את עובדת ריבוי "לישנא אחרינא" בפירוש רש"י לב"ק, ויישבתי בכך את ריבוי לשונות "המורה" במסכת זו. וידעתי גם ידעתי, שגם על זה יצאו חכמים וחוקרים שונים למעון שכרוב מקומות אלו ה"לישנא אחרינא" אינו מקורי, ולכן בנספח זה אביא את כל דבריהם עם תשובתם בצידי.

**הרב** שלמה זלמן שמעיה<sup>כ</sup> כתב בזה השערה כזאת:

ויש לברר לפי<sup>ז</sup>, הדנה במסכתין ישנו הרבה לישנא אחרינא בפירוש<sup>י</sup> יותר מאשר בשאר מסכתות, וביותר יש לתמוה שאף על דברים שאין נוגעים להבנת הסוגיא או להלכה מובא ברש"י ב' לשונות בפירושם. ואציין כמה דוגמאות. ברף ב מובא ברש"י ד"ה כתיב כי יגה, ב' פירושים על אדם אית ליה מולא [ואין מובן מה מוסיף לשון ב' על לשון א' יעו"ש]<sup>ל</sup>. ברף ג ד"ה הגלל ב' פירושים למה גלל פירושו שן. ברף ט ב' פירושים על המלה צבתא. ברף י ד"ה סמך, לישנא אחרינא מוגא זגא גרסינן יעו"ש [מלבד שהלשון מזור, דהולל ואית ספרים דגרסי וכדו], ולא לישנא אחרינא גרסינן<sup>לא</sup>. ועוד כיו"ב רבות כאשר יווכח למעיין, והדבר צריך תלמוד.

וברצוני לומר שאין אלו ב' לשונות ברש"י, שכתב רש"י ב' פירושים לענין, אלא אלו הם ב' פירושים משתי מהדורות, והמדפיסים הדפיסו את ב' הפירושים והציגו את המהדורא אחרת כלישנא אחרינא.

התלמוד, ומשווהו לפירושי קודמיו.

**כפ.** ש"ז שמעיה, על לישנא אחרינא בפירוש<sup>י</sup> במסכת בבא קמא, קובץ בית אהרן וישראל, ל (שנה ה גליון ו), ירושלים תש"ג, עמ' קכא.

**ל.** המוסגר במקור. אך כבר ציין הרעק"א בגליון הש"ס שרש"י בשבת נג ע"ב ד"ה מזליה פירש "מלאך שלו ומליץ עליו", וזה לכאורה ה'לישנא אחרינא' ברש"י כאן. ועי' מה שכתבו נפק"מ בשני ביאורים אלו בנחלת משה, באר יעקב, קרני ראם, ביאור ראובן, וע"ע למו"ר הגר"מ מאזוז בספר יזרע יצחק (כח) עמ' צח.

**לא.** המוסגר במקור. ובמחילה מכבודו סגנון זה מצוי הרבה מאוד ברש"י, כמו ברש"י מסכת שבת דף קנא ע"א ד"ה רוחץ בה; עירובין דף פא ע"א ד"ה לאפוקי מדר; עירובין דף צב ע"א ד"ה שלא יהא; פסחים דף סח ע"א ד"ה אמר ליה. ועוד הרבה.

ואזכיר זאת מתוס' דף לא תוד"ה אמר רבא, שכתבו התוס' לשון שני פירש הקונטרס, ובהמשך דבריהם שם מובא ולשון ראשון פירש הקונטרס, ולפנינו ברש"י מובא רק מה שהביאו התוס' מפרש"י בלשון שני, אלא ודאי כי מה שכתבו התוס' לשון שני ולשון ראשון הכוונה לב' מהדורות ברש"י, ולכן לפנינו כאן הציגו המדפיסים רק אחת מההדורות. וכן עיין בדף כג, רש"י ד"ה לחייבו, מסיים רש"י "אבל לשון ראשון נראה לי עיקר", ולפנינו ברש"י אין שם כלל לשון ראשון, וכתב שם מהרש"ל שבספרים אחרים בפירש"י היה פירוש אחר ברש"י, עיי"ש. הרי לשון ראשון הכוונה למהדורא אחרת שהיתה בספרים אחרים, וכאן בחר והעדיף רש"י מהדורא אחרת, ולכן לפנינו אין מובא מהדורא ההיא. ולפ"ז מובן למה מובא כ"כ [הרכבת] לישנא אחרינא ברש"י [ב"ק], כי אינם אלא מב' מהדורות, ולכן בדף ב' אף שאין מובן מה מוסיף על ל"ק הובאו כלישנא אחרינא.

**עד** כאן לשון הרב שמעיה הנ"ל (עם כמה הערות ותגובות שצירפתי לדבריו בשולי העמוד).

**וכעין** דבריו מצאתי בנגזר הרד"צ הילמן זצ"ל, בדף הערות על המבוא לרש"י הוריות של ידידי ר' בצלאל דבליצקי<sup>1</sup>, ששם כתב הרב דבליצקי שמוצאים לפעמים תופעות מיוחדות למסכתות מסוימות ברש"י, ובהע' 40 ציין דבליצקי את השימוש הרב בלישנא אחרינא ברש"י ב"ק, וכתגובה לזה כתב הרב הילמן בזה"ל:<sup>2</sup>

שם ציין 40: השימוש ב"לישנא אחרינא" בב"ק. – משערים (השערה נכונה לע"ד) שרש"י כ' שני פירושים, והנדפס בגמ' הוא צירוף שצירף אותם אדם אחר (לא רש"י עצמו) וכ' ל"א.

**ומסתבר** מאוד, שהרב הילמן כתב כן ע"פ דברי הרב שמעיה הנ"ל.

**אולם** עיון בכתבי היד של רש"י ב"ק אינו מאשר כלל השערה זו, שכן בדרך כלל שתי הלשונות נמצאות בכל כחה"י מאוורים שונים, ומשלושת ענפי הנוסח של רש"י ב"ק [=מהדור"ק, מהדור"ב, תלמיד רש"י]. וגם במקומות שהל"א חסרה בחלק מכתה"י, עדיין – למיטב ידיעתי – אין שום מקום שבכתבי יד מסוימים יש רק את הלשון הראשונה, ובאחרים רק את השנייה, ובדפוסים (או במקורות אחרים) את שתיהן, אלא שיש מקומות שבמהדורה אחת כתב רש"י שתי לשונות, ובמהדורה אחרת הביא רק את אחת מהן, או לשון שלישית<sup>3</sup>.

**ועוד** שבהרבה מן המקומות שיש ברש"י שתי לשונות נוסף בסופן מילות הכרעה כמו "מפי המורה" "ולא שמעתי" וכדומה, ואם נאמר שבכל מהדורה כתב רש"י רק לשון אחת למה הוצרך לכתוב את תיבות ההכרעה שהן מתאימות בעיקר כשמביא שתי לשונות.

לב. נכתבו בדף בתוך עותק הספר הנ"ל שבבית הרד"צ, אך לא נשלחו לרב דבליצקי. ואפרסמו בל"נ במקום אחר.

לג. כולל ההדגשות והמוסגר.

לד. ובמקרים אלו יש כתבי יד שמביאים את שלושת הלשונות, ובכגון זה אכן צודקת הגדרתו של הרב שמעיה.

**ומה** שהוכיח הרב שמעיה מדף לא, אינה ראייה כלל, ראשית כי גם לו היה צודק, הרי זה רק היה מוכיח שהתוספות קראו למהדורה האחרת 'לישנא אחרינא', אבל עדיין אין זה מוכיח את טענתו המחודשת שלישנא אחרינא ברש"י הנדפס עצמו היינו מהדורה אחרת. אבל מלבד זאת, המעיין שם בכתבי היד (שהובאו גם בספר שינויי נוסחאות שבסוף ספר רזא דשכתי – ב"ק, לשעבר 'ספר המפתח – ב"ק', הוצאת שבתי פרנקל) יראה שבכולם הובאו שם שתי לשונות, אלא שבמהדו"ק האריך יותר בלישנא השנייה (שהיא הלשון המובאת בדפוס) והכריע כמותה, ואילו במהדו"ב קיצר בה מאוד ודחאה, ועכ"פ בשתי המהדורות הביא רש"י שתי לשונות ובשתיים האריך רש"י מאוד לכאור כל הסוגיה לפי לישנא קמא, וכמו שהביאו התוספות, ולא ברור מה גרם למדפיסים להשמיט לגמרי לשון זו (המשתרעת על פני גודל של עמוד ממוצע ברש"י!) שנמצאת בשווה בכל המקורות.

**גם** מה שהביא מדף כג, לפי שיחזורו של אפרתיה יש שם שתי נוסחאות (=לדעתי מהדו"ק ומהדו"ב), במהדו"ק כתב רש"י שתי לשונות והכריע כראשונה, ובמהדו"ב כתב רק לשון שלישית. והדפוסים שם בעיקרם במהדו"ב, אך השאירו משפט ההכרעה "מפי המורה שמעתי אבל לשון ראשון נראה לי" במהדו"ק. ואין מכאן כלל אסמכתא לדעת הרב שמעיה, ואדרבה ברור שלפחות באחת המהדורות הביא רש"י עצמו את הלשונות והכריע כאחת מהן במה שכתב "מפי המורה שמעתי אבל לשון ראשון נראה לי", שאם לא הביא רש"י את שתיהן למה מתייחס משפט ההכרעה שלו.

**קרוי** לדברי הרב שמעיה, טוען הרה"ג משה מיימון שליט"א<sup>1</sup>, ש'לישנא אחרינא' ברש"י ב"ק, הוא עירוב כמה פירושים שונים ולא מרש"י עצמו<sup>2</sup>.

**ראייתו** הראשונה של הרב מיימון בעמ' תתקח-תתקט:

דף ו: ד"ה שור רעהו – פ' "והוא הדין לכל שאר נזקין שאם מוסיף את ההקדש פטור, לישנא אחרינא להכי נקט שור הקדש ולא מוקי לה באכילת בהמתו שדה הקדש משום דלא משכחת לה וכו'". היינו שמתחילה פירש דלא דוקא שור וה"ה כל המזיקים פטורים כשמוזקים נכסי הקדש, ושוב הובא לישנא אחרינא המבאר מדוע נקט דוקא שור ולא מוזיקים אחרים. וכבר נתקשו האחרונים למצוא מה נפ"מ יש בין הני תרי לישני דלכאורה תרוייהו איתנהו, ראה מש"כ בזה מהרש"ל ומהר"ם. אך אם נניח שלא רש"י הוא זה שכתב דברים אלו אלא תלמידים הכניסו לישנא אחרינא ממה שנמצא לפניהם ממקור אחר, הכל עולה כמין חומר.

לה. עמ' 74–81, ולא בדקתי אחריו.

לו. הרב מיימון, 'לטיב פירוש רש"י ב"ק', ישרון, לג, עמ' תתצד–תתקטז.

לו. בניגוד לרב שמעיה, הרב מיימון לא טוען שזה עירובי שתי מהדורות שכתב רש"י עצמו, אלא עירוב תוספות אחרות שאינן מרש"י, והולך כשיטת כמה חוקרים שמתעקשים לכפור בתורת המהדורות' וטוענים שענין מהדורות רש"י הוא דבר שולי ורוב חילופי הנוסח בין עדי הנוסח השונים בפירוש רש"י לתלמוד אינו מחמת זה אלא מהתערבויות הסופרים השונים, ובמק"א סתרת דבריהם באורך.

**ואיני** רואה כאן התחלת קושיה, שהרי הפרש ברור יש בין הלשונות. הלשון הראשונה אומרת שמה שכתוב בנ"מ היוק שור הוא לא דווקא וה"ה שאר נזיקין, אבל הלישנא אחרינא אומרת שבדווקא נקט שור כי לא משכחת לה באכלה בהמתו שדה הקדש, עיין ברש"י מה שביאר בהרחבה. ומהרש"ל לא דן אלא מה שורש מחלוקת שתי הלשונות. ומהר"ם רק שואל על הלשון השנייה למה לא משכחת לה שאכלה חמי הקדש, ומתרץ שלא היה קשה לה אלא משרה ע"ש.

**ראייתו** השנייה בעמ' תתקט:

דוגמא נכונה לדעתי יש לראות ברף פז: ד"ה סחר שפי' "סבב ואכול חזור על הפתחים לישנא אחרינא סחר סבב לפתחי העיר". הרי לפנינו שתי לשונות זהות כמעט, והיאך ניתן לעלות על הדעת שרש"י הוא שכתב את שתיהן? ראה ברש"ש שמרח ליישב את הלשון שלפנינו, שלפירוש ראשון סבב הוא מלשון הסיבה, לעומת זאת ללשון שני הוא מלשון סיבוב. אולם הדוחק מבואר לכל מעיין בדבריו, שהרי מלת 'חזור' בלשון הראשון אינו תרגום מגוף הפירוש אלא היכי תימצי מנין לו לאכול. זאת ועוד יש להקשות מדוע הוכפל מילת 'סבב' בלשון שני אם לא שנצטרך לומר שמעיקרא היו שונים בנקודותיהם.

**הנ"ל** כדרכו בכל מאמרו מתבסס רק על הנדפס, ולא מרח כלל לעיין בכתבי היד<sup>1</sup>, אך באמת בכתב יד א' אין שם כלל תיבת "ל"א" אלא גורם כך (כולל הפיסוק והניקוד): "סַחַר ואיכול. חזר על הפתחים. סחר. סבב על פתחי העיר". ואין כאן כלל שתי לשונות, אלא מתחילה פירש רש"י ביאור העניין ש"סחר ואיכול" היינו כמו המושג "חזר על הפתחים", ושוב ביאר רש"י ביאור מילולי ש"סחר" היינו "סבב על פתחי העיר". וזו דרכו של רש"י בעשרות מקומות, לבאר קודם העניין ושוב מעתיק התיבה הצריכה ביאור ומבארה<sup>2</sup>.

**וכן** מבואר להדיא מנוסח כתב יד מ' שם, הגורם: "סחר ואיכול. חזר" על הפתחים. סחר לשון סבב". וכע"ז בכת"י ב' "לשון סחר סבב". ורק בכת"י ב' וכן בכת"י א' 2<sup>3</sup> הנוסח הוא "ל"א" כמו בדפוסים, אך שניהם לא גורסים בחלק הראשון תיבות "סבב ואכול" (שישנה רק בדפוסים!) ולפי זה הוא ממש אותו ביאור ולא שייך בזה כלל הסבר הרש"ש, וע"כ שט"ס נפלה במקורות אלו, וצ"ל כמו כתה"י מ' וב' וכן<sup>4</sup> ל"ב.

לה. לביאור סימני כתבי היד דלהלן עיין במאמרי המצויין לעיל הע' 15.

לז. וכגון ברש"י כתובות צד ע"א: "שודא דדייני - לפי ראות עיני הדיינין יטילו הזכות והחובה. שודא - לשון השלכה כמו ירה בים דמתרגם שדי בימא (שמות טו)".

מ. כ"ה גם בדפו"י ושאר כתבי יד, לפנינו "חזור".

מא. ושם "ל"א שמ'עתי" ונראה שסומנה תיבת "שמעתי" למחיקה.

מב. וכנראה איזה מגיה קדמון הוסיף תיבת "ל"א" כי לא הבין כפל המשפט, וחשב ששני פירושים הם. אולם כאמור אין כאן שום כפל, אלא בהתחלה ביאר רש"י העניין בכללותו ושוב ביאר הביאור המילולי. ועוד יתכן שתיבת "ל"א" במקורה הייתה רק "לשון", והיינו שבמהדור"ב (ב' 22 וא' 2) כתב רש"י "לשון סחר. סבב על פתחי העיר", וכעין שבפרמה הנ"ל ותיבת "לשון" השתבשה ע"י המעתיקים ל"ל"א".



## עוד שם:

במקו"א מצאנו שכבר הרגיש המהרש"ל שלישינא אחרינא המובא ע"פ פירוש הערוך לא מדי רש"י יצאו הדברים, שהרי כאמור רש"י לא ראה את פירוש הערוך. ראה בדף קא. שם כותב המהרש"ל על לשון אחר ברש"י 'שא"י' מפירש"י אלא מפירוש הערוך. ברור שדעתו הוא שלא יתכן שרש"י כתב כן ע"פ הערוך רק שהבאים אחריו הוסיפו זאת.

**אך** לא דק, ואין שם "לישינא אחרינא", אלא הפירוש השני ברש"י הובא כ"ואמרי לה", וביטוי זה באופן כללי אינו רגיל ברש"י<sup>22</sup>, ובפירוש רש"י לב"ק אינו נמצא כלל! ואכן צדק מהרש"ל שאינו מרש"י, וכבר כתבו בספר שנו"ס שתיבות "ואמרי לה קופה של נצרים" ישנן רק בכת"י א2 ובדפוסים, ואינן בכל שאר כתבי היד (= 1א 1ב 2ב פ). אולם השערת מהרש"ל שהוא ע"פ הערוך ערך קפ (יג)<sup>23</sup> נראית דחוקה, כי שם הוא בלשון אחרת לגמרי עיי"ש, ונראה יותר שהוא ע"פ פירושי מגנצא שהיו גם לעיני הערוך, וכנראה גם לפני מעתיקי כת"י א2 ומקורותיו<sup>24</sup>, ושינוי הלשון הוא מפני שבפירושי מגנצא עצמם, היו עריכות שונות הוזהות בתוכן ושונות בלשון.

## מענתו האחרונה של הרב מיימון:

בדף קמז ע"ב – מביא רש"י ב' פירושים החלוקים בביאור מלת 'דורמסקין', הראשון, שרש"י מביאו בשם 'לשון מורי', מפרש שהוא פרי העץ, הפירוש השני והוא 'לישינא אחרינא' סובר שהוא מגידולי קרקע. אך הדבר פלא שהרי בברכות (לט.) מאריך רש"י בענין זה ושם הביא שבפירושי רבו ר' יצחק ב"ר יהודה לב"ק מצא כתוב שהוא מפרי האדמה אע"ג שהוא שמע (כפה"נ מרבו שלימדו מס' ב"ק) שהוא מפרי העץ. א"כ תמוה הדבר שכאן, לעומת הפירוש הראשון שהביא בשם רבו שהוא מפרי העץ, הביא בשתיקה את הלישינא אחרינא שסוברת שהוא מפרי האדמה ולא זכר שפירוש זה הוא מרבו השני כדרכו במקומות אחרים.

והוסיף בהערה: 'בעניין זה התלבטו החוקרים, וראה מה שכתב בס' רש"י הפירוש לתלמוד, לר"י מלחי, עמ' קמח-ו'.

**הנה** מלחי [וכן החוקרים שהביא מלחי בספרו] לא התלבטו כלל בזה, אלא בשאלות אחרות: מיהו 'מורי' הנזכר ברש"י ב"ק. וכן מה הכוונה ברש"י ברכות "אבל כאן

מנ. נמצא רק בשישה מקומות בכל פירוש רש"י לתלמוד: שבת קלה ע"ב ד"ה שתי עורות; פסחים קיג ע"א ד"ה שראשה; יומא יא ע"א ד"ה בארטיבין; כתובות קיא ע"א ד"ה ושלא יגלו; חולין מז ע"א ד"ה ברייתא; תמורה כה ע"ב ד"ה בתוך.

מד. ואגב מה שכתב הרב מיימון בעמ' תתקא הע' 22, שהיה ברור למהרש"ל שרש"י לא ראה ספר הערוך ע"ש. ונראה מדבריו שמהרש"ל הכריח שפירוש זה אינו מרש"י כי הוא מופיע בערוך ורש"י לא ראהו. אך באמת אין כאן שום הקבלה מילולית כמו שהעיתי למעלה, והשוואות כאלו יש הרבה בין רש"י לערוך, אלא שמהרש"ל ראה שקטע זה אינו מופיע בכתבי היד (וכמו שגם אינו מופיע ברוב מוחלט של כתבי היד שבידינו) ולכן קבע שאינו מרש"י, ורק לאחר מכן הוסיף לשער שמקור הוספה זו היא בערוך.

מה. ראה פרק טז.

פירש פרוש<sup>1</sup>, האם הכוונה בעל פה או בכתב. וכן מהו "וכן שמעתי אני כאן" ממי שמע כן בברכות. ראה באורך שם. אולם שאלת הרב מיימון למה רש"י בב"ק סתם הדברים כ'לישנא אחרינא' ולא ציין שמקור פירוש זה הוא בפירוש ר' יצחק ברבי יהודה – שאלה חדשה היא ולא נתחבט בה אדם מעולם, כי לא התחייב רש"י לגלות בכל מקום את כל מקורותיו. ועוד שיתכן שכאשר כתב את פירושו לב"ק מרס ראה או שמע את פירוש רבי יצחק ברבי יהודה לב"ק, ואת הפירוש הספציפי לסוגיה כאן ראה באוזה קונטרס מגנצא אנונימי, ולכן הביאו רק כ'לישנא אחרינא', ואילו כאשר פירש רש"י את ברכות כבר הגיע לידו – בכתב או בעל פה – פירושו של רבי יצחק ברבי יהודה לב"ק, ולכן בברכות הביא פירוש זה בשמו.

**לאור** האמור פטור אני מלהתייחס לכל המשך הקמץ שם, הבנוי על הנחותיו המוטעות לדעתי. אך לא אמנע מלהעיר על מה שכתב שם, שמן התוספות לברכות שהקשו מעצמם קושיית רש"י, מוכח שלא עמד בפניהם הקמץ "ואי אפשר להעמידה" שברש"י שלפניו, וזה לשון הרב מיימון (עמ' תתק):

ניתן לפתור זאת בכך שנאמר שהרי תוס' בברכות כשהביאו את פירוש רש"י ציטטו רק את הפירוש שהוא מפרי העין ומקשים את אותה קושיא שרש"י עצמו הקשה כאן, ומפרשים מדעתם שהוא מין שלקות מפרי האדמה. מעתה ניתן להסיק מזה שלפני בעלי תוס' היה רק פירוש א' בדברי רש"י שלא בדברי ר' יצחק ברבי יהודה.

**אולם** באמת המעיין יראה שקושיית רש"י וקושיית התוספות שתי קושיות שונות הן, וכמו שביאר היטב הרב ניסן זק"ש בהערות לתוספות רבינו יהודה שירליאון – ברכות, במהדורתו ירושלים תשל"ב, עמ' תכח, הע' 616.

**בעקבות** דברי הרב מיימון, יש מי שכתב<sup>2</sup> שיש 'לישנא אחרינא' ברש"י ב"ק שנוספו בתקופה מאוחרת ע"פ שיטת תוספות. והוכיח כן מהדיבור בדף פ ע"א: "מכי אתא רב לבבל – רבו מתיישבין שם מפני ישיבתו, לישנא אחרינא הוא בא ולמדנו להזהר בכך שראה שם רוב ישראל וישוב קבוע". ואילו בתוספות שם:

"מכי אתא רב לבבל – פ' בקונטרס והיו מתיישבין שם מפני ישיבתו והיו רוב שדותיהן מישראל, וכענין זה פ' בפרק קמא דגיטין (ו ע"א) עשינו עצמנו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל ונעשינו בקיאיין לשמה מתוך שהרבה ישיבות. וקשה לר"ת דא"כ מאי פריך התם ממתני' דעכו כארץ ישראל לגיטין אבל בבל לא, והלא המשניות נשנו קודם דאתא רב לבבל. ומפר"ת התם מכי אתא רב לבבל והורה לנו שמימות יבניה והחרש והמסגר שגלו לבבל

מו. כך כתב חכם אחד המכונה 'השש בדברי תורה' בפורום אוצר החכמה באשכול "לטיב פירוש רש"י על מסכת בב"ק" ותודתי נתונה לרב משה דוד צ'צ'יק ששלח לי אשכול זהו. גם מה שכתב בהמשך שם על הסוגיה בדף נו, והראה מחלוקת נסותרת בסוגיה שם בין רש"י לתוספות, ומזה רצה לשער שלפני תוספות לא היה דיבור זה ברש"י; לדעתי אין בכך כלום, שהרגיל בש"ס רואה שמאות פעמים חולקים תוספות על רש"י בלי להזכיר דעתו (ראה בסדרת הספרים הנפלאים 'מראה עוזר', אם כי כחצי מהמקרים שם הם דיוקים קלושים או מפולפלים ואכמ"ל), ובפרט כאן שתוספות ר"פ הביא להדיא את פירוש רש"י ודחאהו.

דינה להיות כארץ ישראל לגיטין שבקאין לשמה, וכן כאן לענין בהמה דקה שיש שם רוב ישראל, וכן יש בריש בכל מערבין (עירובין כח ע"א).

**ובעין** זה גם ברשב"א ובר"ן גיטין ו ע"א.

**ועל** פי זה כתב הנ"ל להוכיח: "הרי שלפני התוספות לא היו כי אם דברי רש"י הראשונים ש'רבו מתיישבין מפני ישיבתו', ואילו ה'לישנא אחרינא' ייחסו תוספות לר"ת ולא לסבו".

**אולם** לענ"ד יש חילוק בין פירוש ר"ת לפירוש הלישנא אחרינא ברש"י. הלישנא אחרינא גם מסכימה לעיקרון של לישנא קמא שהמצב נשתנה "מכי אתא רב לבבל", אלא שבניגוד ללישנא קמא שמפרשת שהמצב נשתנה בזכות ישיבת רב, לפי הלישנא אחרינא רב ראה שהמצב בדורו שיש שם "רוב ישראל וישוב קבוע". אבל ר"ת הסיק מכח הקושיה שמשמע שכבר בזמן התנאים היה המצב כן בבבל, ולכך נדחק לפרש שרב הורה שבבבל כבר מזמן יכניה המצב הוא שיש רוב ישראל ולא השתנה כלום בתקופת רב, אלא שעד אז טעו בני בבלי בדיון זה, ורב חידש להם הדין הנכון.

**והראייה** מרש"י גופיה, שכן בתחילת הסוגיה נאמר רק "עשינו עצמנו בכל כארץ ישראל" בלא ההוספה "מכי אתא רב לבבל", ושם כתב רש"י להדיא כר"ת כאן: "שמיים גלות יכניה רבו בה תלמידים ונתיישבו ביישוב קבוע", וכאן בלישנא אחרינא שנקט לשון אחרת לגמרי, וגם לא הזכיר כלל יכניה, נראה שנתכווין שהשינוי במצב נעשה בזמן רב"י. ולכן לא האריכו התוספות להביא הלישנא אחרינא של רש"י, מאחר שהיא הולכת באותו העיקרון של מהדו"ק, וגם עליה קשה את קושית ר"ת.

**וראייה** גמורה למשנת כאן יש מדברי ר' אשתורי [יצחק בן משה] הפרחי – שנולד בפרובנס בערך בשנת ה"א מ' – בספרו 'כפתור ופרח' פרק י, שהעתיק להדיא שני פירושי רש"י בשמו וכלפניו, ושוב הביא עליהם קושית ופירוש ר"ת, וע"כ שהבין שדברי ר"ת אינם כלישנא בתרא של רש"י וגם עליה קשה קושית ר"ת, וכמו שנתבאר בדברינו. וז"ל הכפתור ופרח:

דאמרינן [אמר] רב הונא אמר רב עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לבהמה דקה. ופרש"י ז"ל, שמיים גלות יכניה רבו בה תלמידים ונתיישבו ביישוב קבוע. א"ד עשינו עצמינו וכו' מדאיתא רב לבבל, שריבם מתישבין שם מפני ישיבתו. ל"א, שבא ולמדנו להזהר בכך שראה שם רוב ישראל וישוב קבוע ... ועל מאי דפרש"י ז"ל הכא, כתב עוד (=בעל התוס'), כענין זה פ' מסכת גיטין פרק קמא (ו. א) עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל, ונעשו בקאין לשמה שהרבה ישיבות. וקשה לר"ת דא"כ מאי פריך התם מתני' דעכו כארץ ישראל לגיטין, אבל בבלי לא, המשניות נשנו קודם שבא רב לבבל. ורת"ם פ' מכי אתא רב לבבל והורה, שמימות נביאים הראשונים דינה להיות כארץ ישראל לגיטין ולבהמה דקה, שיש

מו. אך יתכן גם שסמך על מה שכתב לעיל, שהרי בשני המקומות נקט בלשון "יישוב קבוע", לעיל האריך וכאן קיצר.

שם רוב ישראל ובעלי תורה מימות יכוניה, שגלה שם והחרש והמסגר עמו כדכתיב (ירמיה כד, א)."

**עוד** כתב הרב שהזכרתי לעיל הע' 44:

בדף קב ע"א כתב רש"י ד"ה תנאי היא: "תנאי היא – איכא למאן דאמר סתם עציים להסקה ניתנו ולא חיילא שביעית אפילו אעציים דמשחן ואיכא למאן דלית ליה ואעציים דמשחן מיהא חיילא", עכ"ל. הרי מפורש בדברי רש"י שהמחלוקת התנאים היא אודות "סתם עציים" אם חל עליהם קדושת שביעית או לו, ואילו בתוספות (שם ד"ה ה"ג) הביאו ממרחק לחמם זו"ל: ה"ג – בקונטרס במס' סוכה (דף מ ע"א) אמר רב כהנא ועציים דהסקה תנאי היא כו' וכן עיקר, פ' כל עציים בשביעית הוויא פלוגתא דתנאי אי אית בהו קדושת שביעית, עכ"ל. הרי שלפני התוספות לא היו דברי רש"י בבבא קמא אלא שהיא הוספה מאוחרת ע"פ דברי התוספות.

**וישוב** אני נאלץ לבקש מחילתו, וניכר שלא עיין כלל בסוגיה. רש"י בסוכה כותב בפירוש:

**"הכי** גרסינן: עציים דהסקה תנאי היא – ועציים דהסקה גופייהו, שהנאתן אחר ביעורן – תנאי היא אי נהגא בהו שביעית אי לא, דאיכא תנא דדריש לכם דומיא דלאכילה, למעוטי כל שהנאתו אחר ביעורו, כדדרשינן לעיל, ומההיא דרשה אימעוט עציים, ואיכא דלא ממעט מיניה אלא דבר שאין הנאתו שוה בכל אדם, כגון מלוגמא וזילוף ואפיקטיוון, ואני שמעתי מרבתי שהיו גורסים: וסתם עציים להסקה ניהו תנאי היא, וכן כתוב בכל הספרים, וטרחתי מנעורי בכל צידי שיטת התלמוד לישבה כפי דבריהם, ואיני יכול, ומצאתי גירסא זו בספר כתב ידו של רבינו גרשום בן יהודה מנוחתו כבוד, ובסדר ישועות של רבינו יצחק בר מנחם כתוב ואינו מוגה, וכן נראה בעיני.

**הרי** ששתי הגירסאות נחלקו האם גורסים "וסתם עציים להסקה ניהו" או 'ניתנו' תנאי היא", והיא גירסת רבותיו של רש"י, וכן גרס רש"י בב"ק, אבל בסוכה הכריע רש"י לגרום "ועציים להסקה תנאי היא", ודעת התוספות כאן כגירסת רש"י בסוכה ולא כרש"י בב"ק, והכל אתי שפיר. ואגב מכאן יש ללמוד<sup>1</sup> שפירוש רש"י ב"ק נכתב בצעירותו כשעדיין פירש הסוגיה רק כגירסת רבותיו, ואילו בזיקנותו הכריע שלא כגירסתם. וזו אולי הסיבה שיש בב"ק הרבה יותר שינויים בין מהדו"ק למהדו"ב, כי נכתב בצעירותו והיה לו הרבה יותר שנים לתקנו ולשכללו. וכמו כן אולי מסיבה זו יש ריבוי 'לישנא אחרנא', כי בצעירותו הכריע פחות בין שני פירושים שרווחו בזמנו.

**וגם** בלי דברי רש"י בסוכה – רש"י כאן לא אומר את מה שהרב הנוכר מייחס לו, אלא ברש"י כאן כתוב שלא נחלקו אם חלה שביעית על כל עציים – אלא רק בעציים דמשחן נחלקו, אבל על עציים רגילים לשתי הדיעות כאן לא חלה (ותלוי אם נאמר הדין "סתם עציים להסקה" – דאל"כ אעציים דמשחן מיהא חיילא). ובתוספות מדובר על כל עציים – שיש מ"ד שאין היתר בשום עציים – וזה אינו מוזכר כאן.



## הרב יוסף פרץ

מח"ס פדיו יתן

רב ועדיין בק"ק פאנאטא יע"ו

**בירור זהותו של מחבר ספר מקדש מלך על הזוהר\***  
**הקדמות להספר לקט שושנים (כת"י) - על הזוהר"ק**

**בשער** הספר "מקדש מלך" כתוב שחובר על ידי המקובל האלקי המפורסם בכל העולם כמוהר"ר שלם בוזאגלו זלה"ה<sup>2</sup>. ויש מסורת על ארבעה חכמים שחיברוהו. וכאן נזכרים שהמחברים הם רבני מראכש רבי ישעיה הכהן ורבי יעקב פינטו זלה"ה בלבד. ואילו רבי שלום הוא המביא לכית הדפוס, ואולי הוסיף בו קצת ביאורים.

**ואכתוב** השתלשלות חיבור הספר והדפסתו מראש ועד סוף לפי הסדר.

## ראשית הקבלה במאדאקא

**במרוקן** היה לימוד הקבלה נפוץ מזמנים קדומים, ויש אומרים שספר הזוהר היה מצוי במרוקן ומשם הגיע לידי רבי משה די ליאון והפיצו בישראל. וכן ידועים מקובלי תאודאגאט מו"ה מימון בן אלבאז מח"ס היכל הקודש, ותלמידיו מו"ה יהודה בן חנין מח"ס עץ החיים על המצוות ושאר ספרים, ובן אחותו מו"ה יעקב איפרגאן מח"ס מנחה חדשה ופרח שושן ועוד<sup>3</sup>. וגם במראכש היו מקובלים ידועים כמו רבי יצחק קוריאט זלה"ה [זכיתי והגיע לידי קונטרס ממנו חידושים בפשט ובקבלה, ורואים שקונטרס זה היה בידיו של עורך ספר שרשי השמות של הרמ"ז. ובעזרת ה' אפרסמו] ועוד.

**והם** למדו בקבלה הקדומה שהיתה נהוגה עד זמן האריז"ל. וכמו שלמד ג"כ הקדוש הרמ"ק זלה"ה. בשנות הת' כשהתחילה קבלת האר"י להתפרסם בעולם התחילו להגיע כתביו גם למרוקן. ואחד המיוחד שהתמחה בקבלה זו הוא כמוהר"ר יעקב מראג'י זלה"ה הנקרא מהרי"מ, שהיה מתושבי טיטואן, והעמיק הרבה בחכמה זו, וחיבר פירוש מקיף על הזוהר על פי קבלת האר"י, וכנראה הוא הפירוש הראשון שהתחבר על דרך האר"י. הפירוש מצוי בכתב יד המחבר ובכמה העתקות, ונדפס ממנו פירוש על האדרות בשם "אמת ליעקב". ושמעתי שעומדים לפרסם את חיבורו הגדול. והוא הגבר הוקם על והעמיד תלמידים גדולים בקבלה שהפכו לראשי ישיבות בחכמה זו בארצות המערב,

א. התודה לאחי הרב ג' יואל נר"ו שעבר על המאמר והוסיף הוספות חשובות.

ב. ראה תולדותיו בארכיון ובאופן נכון בריש ספרו חידושי "רבי שלום בוזאגלו" על מסכת ע"ז, שזכיתי להדפיסו בתוך ספר תורת מראכש על מסכת ע"ז.

ג. ראה באריכות במבוא לספר מנחה חדשה, לוד תשס"ב.

והידועים שבהם הם חכמי מראכש כמוהר"ר שלמה עמאר<sup>ד</sup> וכמוהר"ר אברהם אזולאי<sup>ה</sup> זל"ה, שלמדו אצלו בטיטואן זמן מה, ושוב חזרו למראכש והעמידו תלמידים הרבה בחכמה זו. וכן ידוע כמוהר"ר אברהם אבן מוסא זל"ה שהיה תלמיד חבר למהרי"מ הנז', אשר גלה לתונס והעמיד שם תלמידים הרבה<sup>י</sup>.

### הישיבה במראכש

**במראכש** ראש הישיבה בקבלה היה כמוהר"ר אברהם אזולאי, ורבי שלמה עמאר היה פוסק העיר, והיו מפלפלים ביניהם בדינים ובפשטי הוזהר<sup>י</sup>.

**בישיבת** רבי אברהם אזולאי למדו כל המקובלים של מראכש שהיו באותו הדור, שהיו רבים ועצומים, אמנם שנים מהם התפרסמו יותר מכולם, והם אותו הזוג כמוהר"ר ישעיה הכהן<sup>י</sup> וכמוהר"ר יעקב פינטו<sup>ז</sup> זל"ה, שלמדו וחיברו ביחד. והם העמידו התלמידים בקבלה בדור שאחריהם.

**וכך** מונה שבחן ב"קורא הדורות" ממראכש<sup>י</sup>:

"הרב הגדול והקדוש תורה וכהונה וגדולה במקום אחד החסיד העניו איש אלים קדוש הוא כמוהר"ר ישעיה הכהן ז"ל, ונגלה אליו אליהו כמה פעמים. ואריה דבי עלאי אתו עמו חבר הרב הקדוש המובהק בפרד"ס חסידא קדישא ופרישא התנא האלדי מרנא ורבנא נור ישראל והדרו כמוהר"ר יעקב פינטו זל"ה".

**יש** לנו עדות שהיתה לרבי יעקב פינטו ישיבה ללימוד הקבלה, כמו שכתב מו"ה כליפא בן מלכא בספרו כף נקי (עמ' כא): "שאלתי להחכם הריי"ף נר"ו הקובע מדרש לקבלה"<sup>א</sup>.

### ביאורי חכמי מראכש לזוהר

**רבי** אברהם אזולאי כתב ביאורים על הזוהר, במקומות מוקשים. אבל לא על כל הזוהר, וכמו שכתבו תלמידיו בהקדמתם לספר לקט שושנים:

"והנה החכם השלם חסידא קדישא מרנא ורבנא המקובל האלקי כמוהר"ר אברהם אזולאי נר"ו, אשר שמו נודע בשערים בתורה ובענוה ובחסידות, התחיל לפרש ספר הזוהר, ופירש בהקדמת

ד. כתבתי תולדותיו באריכות בספרי "תולדות חכמי מראכש", שבשלבי עריכה.

ה. ראה תולדותיו בריש ספרו "כתבי רבי אברהם אזולאי", שהדפסתי בתוך ספר "תורת מראכש" על התורה.

ו. ראה תולדותיו בארוכה בריש ספרו "מנחת סוטה".

ז. כמו שכתב החיד"א בשם הגדולים בערך מו"ה אברהם אזולאי.

ח. נלב"ע בשנת תק"ד.

ט. נלב"ע בשנת תקכ"ה.

י. נדפס כמה פעמים, לאחרונה נדפס בספר "מצבות מראכש".

יא. וכן רבי אהרן אזולאי בספרו מטה אהרן כת"י מכנהו: רב ור"מ מתא מראכש. ראה אליבא דהלכתא (גליון מא עמ' ה).

הוזהר של פרשת בראשית מרף א' עד דף שביעי על הסדר, ואח"כ התחיל מרף ט"ו עד דף י"ח על הסדר ג"כ, ומשם ואילך לא פירש על הסדר אלא קצת ממאמרי הוזהר א' הנה וא' הנה". והאריך הרב הגו' בפירושו בהקדמות האר"ה זלה"ה ובפפולים ובדקדוקים בדברי הרב זלה"ה אהרדי, וכל זה בתוך פירוש הוזהר".

**תלמידיו** מהרי"ך ומהרי"ף הנוכחים, ראו לנכון לחבר פירוש על כל הוזהר על פי קבלת האר"ה, ולקחו את חיבור רבם רבי אברהם אזולאי והכניסו כל פירושי דבר דבור על אופניו על שמו, וכמו שכתבו:

"וכדי שלא נאריך על המעיין קצרנו מפירושו, ולא כתבנו אלא דבר הצריך לפירוש הוזהר. ואם יראה לענ"ד שום פירוש אחר נוסף על דברי מורינו גר"ו, כתבנו אותו בתוך פ"י מורינו גר"ו בלשון נלע"ד, והפירושים שפירש מורינו גר"ו כתבנו אותם בשמו, כדי לומר דבר בשם אומרו, וכמ"ש רז"ל כל האומר דבר בשם אומרו וכו'. וכן כל מאמר ומאמר אשר פירשו מורינו גר"ו בשאר מקומות [נ"א הפרשיות] של הוזהר, כתבנו אותו בשמו".

**וכן** ליקטו קצת מפירושי רבי יעקב מראג' - מהרי"מ<sup>2</sup>, והביאו שני ביאורים מרבם מו"ה שלמה עמאר זלה"ה<sup>3</sup>. ומספר אור ישראל.

**והוסיפו** מעצמם פירוש על כל שאר מקומות בוזהר שלא פירש רבם. וקראו לספר "לקט שושנים".

**וכן** הדפיסו בתוכו הגהות מהרח"ו שהגיעו לידם בטופס של זוהר בכתובה אשכנזית. ראה בתחילת מקדש מלך ספר שמות, ובהקדמת המחברים לספר לקט שושנים.

**ספר** "לקט שושנים" מצוי בכמה כתבי יד, בספריות ציבוריות ופרטיות.

**בתחילתו** יש הסכמה לא חתומה, ומלשונה נראה שנכתבה על ידי רבי אברהם אזולאי, וכנראה לא הספיק לחתום עד שנפטר, שהרי נפטר באמצע כתיבת החיבור, בפרשת פקודי (דף רסא).

**באותה** הסכמה כתב שהגורם לכתיבת החיבור הוא כמוהר"ר שלם בוזאנגלו, שרצה ללכת לערי אדום, לונדון ואמסטרדם, ורצה להדפיס חיבור על הוזהר, ולכן השתדלו בזה רבני מראש מהרי"ך ומהרי"ף וחיברו הספר כדי שיוציאו לאור. ונתקיים בו גדול המעשה יותר מן העושה בעולם הזה. שנקרא הספר על שמו. וזו לשון ההסכמה:

"ואפרינו נמטייה לירידינו החכם השלם המקובל כמוהר"ר שלם אבזאנגלו גר"ו אשר נודרו במצוה הזאת, ודאי קרינו עליה מגלגלין זכות על ידי זכאי, ובודאי כל העוסקים ומשתדלים

יב. ביאורו בפרשת שלח נדפס בקובץ מן הגנוזים (ספר עשירי עמ' טט).

יג. מה שמצאתי: מקדש מלך בראשית דף ד ע"ב, ודף ה ע"ב. תצוה דף קפב ע"א, אמור דף צג ע"ב, צד ע"א, שלח קעז ע"ב, בלק קפה ע"ב. וצריך עיון למה לא לקחו ממנו עוד פירושים, ואולי לא הגיע לידם חיבורו בשלימות.

יד. מקדש מלך חיי שרה קבא ע"א, ויחי ריח ע"א. וכנראה אינו מביאור שלו על הוזהר, שמצאתי אחד הביאורים, בתוך דרשה של רבי שלמה עמאר, וממנה לקחו הפירוש.

במלאכת הדפוס של הספר הנחמד הם מכני עלייה ושכרם כפול ומכופל לעולם הבא.. כה דברי החו"פ [החותם פה] סדר וזאת הברכה אשר בך משה איש האלהים שנת יצא"ת לישע עמד וגו' [תק"א].

### וכן כתבו המחברים בהקדמתם:

"הנה מקדם ומאז היה עם לבבנו לעשות פירוש לספר הזוהר הקדוש ע"פ הקדמות הרב האר"י זלה"ה ולא אסתיעא [מילתא להוציא] מחשבותינו לפועל, עד שנתגלגל זכות על יד ידידנו ידיד ה' החכם השלם המקובל כהה"ר שלם אבואגלו נר"ו, שע"י מחשבותינו יצתה לפועל ועשתה פירות ש"ל, ובודאי שפיר קרינא ביה מגלגלין זכות ע"י זכאי".

### עריכת מקדש מלך

**בשנת** תק"א כבר נגמר החיבור ורבי שלום נסע ללונדון, ושם מצא את פירוש הרמ"ז על הזוהר, והחליט לצרפו לפירוש לקט שושנים. וכיון שאותו פירוש נקרא מקדש ה', לכן קרא לפירוש בכללותו מקדש מלך, וכולל ב' החיבורים. והדפים כל חיבור בפני עצמו אחד אחר השני.

**המופס** כתב יד של "לקט שושנים" שהיה למו"ה שלם נמצא בכתב יד<sup>10</sup>, וכתוב בסופו בספרדית:

Este libro de kabala de R. Shalom Buzaglo que lo esta copiando para  
.estamparlo en amsterdam.

**תרגום:** ספר זה של קבלה של רבי שלם בוזאגלו שהוא מעתיק אותו כדי להדפיסו באמסטרדם.

### רמזים במקדש מלך

**והנה** בספרי מקדש מלך כל זה נרמז ונכתב, ולא עמדו על זה, ואעתיק הלשונות שבהם ניכר בעליל כל הנזכר.

**בחלק** א' כתוב בשער: ספר מקדש מלך חלק ראשון על ספר בראשית. והוא פי' על ספר הזוהר הקדוש שחיבר החכם השלם הדיין המצויין המקובל האלדי כמוהר"ר שלום בוזאגלו נר"ו ממה שלמד מרבותיו חכמי המערב זלה"ה כנוכר בהקדמתו, וממה שאסף וליקט מספר מקדש ה' להרב הגדול הרמ"ז זלה"ה ... ובתוספת מרובה ממה שחידש במאמרים יקרים ... הועתק על ידי בחור מורם מעם יניק וחכים כהה"ר משה בוזאגלו ... ואפריון נמטייה למעלת ... כמוהר"ר דוד מילדולה נר"ו בן ... כמוהר"ר רפאל זלה"ה אשר טרח ויגע להוציא לאור הספר הקדוש הזה בגופו ובממונו ולסדרו כפי יכולתו ....

**ובהקדמתו:** "תורה מחזרת על אכסנייא שלה ובעיר מארויקוס מצאה בית וקן לה אשר שם שתה אפרוחיה הלומדים, מתוך דוחק ועול המס בנס הם עומדים.



ובראשם הרב הגדול המפורסם חסידא קדישא המקובל האלדי כמוהר"ר אברהם אוולאי זלה"ה לרב לי עשיתי וממנו זאת החכמה למדתי, ובספר הזה בשם מוריני לו הזכרתי וכו'. ותלמידיו הרבנים לחברים לי קניתי וגם מהם סתרי תורה למדתי, מהם אשר הם חיים עדנה, עד מלך ביפוי עיניו תחזינה, ובהדר כבודו לנוכח יביטו ה"ה החכם השלם המקובל האלודי כמוהר"ר יעקב פינמו יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב כל קהל עדתו. ומהם נוחי נפש בעדן גן אלוקים לכהן ה"ה מעלת החכם השלם כמוהר"ר ישעיה הכהן. ואריא דבי עילאי דיתבי בתוונאי לבאי, הנמנה תמיד לכל דבר מצוה ויחדיו נמתיק סוד תורה באהבה ואחזה הוא אחד המיוחד מבני עליה. מעלת החכם השלם הדיין המצויין כמוהר"ר יעקב גדליה זלה"ה.

**ובהקדמת** המסדר והמניה כתב בתוך דבריו: "הפירוש מליקוטי שושנים של הרב המחבר נר"ו".

**בחלק** שני השער כמו בחלק א' מילה במילה.

**ובסוף** הכרך כתב המסדר: "עם ליקוטי שושנים של מעלת הרב המחבר נר"ו".

**חלק** שלישי של מקדש מלך, כבר כתוב בשער במפורש שמות המחברים, וזו לשונו:

"ספר מקדש מלך. חלק שלישי. והוא פירוש על ספר הוהר שחיבר ... כמוהר"ר שלום בוזאנלו נר"ו, ממה שלמד מרבתי חכמי המערב הרב הגדול המפורסם חסידא קדישא המקובל האלודי כמוהר"ר אברהם אוולאי זלה"ה, ותלמידיו הרבנים ה"ה החכם השלם כמוהר"ר יעקב פינמו נר"ו והחכם השלם כמוהר"ר ישעיה הכהן זלה"ה. וממה שאסף וליקט מספר מקדש ה' להרב הגדול הרימ"ז זלה"ה, ובתוספת מרובה משלו מה שחידש".

**מיד** אחר השער נדפס הסכמת מחבר הספר כמוהר"ר יעקב פינמו זלה"ה, וכתב שבחים רמים על רבי שלום, ובתוך הסכמתו כתב: "סדרם בלשון צח, ומעשה ידינו כוננה". נראה שרמז בזה שספר זה הוא מעשה ידיו.

**אחר** זה נדפס שיר לכבוד הספר מהפייטן כמוהר"ר הכהן בלינפנטי, וכתב בתוך שירו:

"וגם לכבוד החכם המלקט המקובל ... העניו כמוהר"ר שלום בוזאנלו יצ"ו, אשר קבץ ליקוטי שושנים מפרד"ם החכמים המקובלים אשר נקבו בשמות שרי וטפסרי יקרי ומכירי ונכבדי היכל ומקדש מלך, אשר מי יביע תהלותם ומי יספר גודל תבונתם וחכמתם, ומי יגיע אל שולי כנפותם, במקום גדולתם שם תמצא ענותנותם, כי באורות וניצוצות ווהר תלמודם ודתם תעודתם ותורתם, האירוהו והעירוהו והרהיבוהו לחכם המלקט פניני אמרותם וחדיותם, לעמוד על כל הדברים ברים על בורים ועל מתכונתם, כאשר יעשה החפץ לעבוד עבודתם וסר אל משמעתם".

**הרי** שקרא למהר"ש בוזאנלו "הרב המלקט". ואפשר קרא לו כן כיון ששם הספר "לקט שושנים" לכן הכותב הוא המלקט השושנים.

**וכן** בסוף ספר הדרת מלך ח"ב נדפס השממות ותיקונים לספר מקדש מלך, בסוף ההשממות לספר בראשית (דף קנח ע"ב) כתב: "ובגין דא צריך לאודעי, שהאותיות

מרבועות מורות על פירוש הרמ"ז, ואותיות כזה (א) מורות על פ' מקדש מלך מרבועות. עכ"ל. הרי מפורש שפירוש מקדש מלך הוא מרבועות.

**אפשר** שכך סיכם עם המחברים במראכש, ששכר מורחו ועמלו בהדפסת החיבור הוא שיכתב עליו שמו.

**אמנם** יש לציין שלא הדפיסוהו ממש בלשון המחברים אלא שינו את לשונו קצת, לפעמים קיצר לפעמים האריך, ואין מובן כל כך המעם, כיון שבדרך כלל הלשון המקורית עדיפה על הלשון המחודשת, ואולי מי שערך הדברים הוא רבי דוד מילדולה המגיה והמסדר, או המעתיק רבי משה בוזאגלו בן רבי שלם, וצ"ע.

**בכמה** מקומות בספר מקדש מלך יש חידושים בשם "אמר המסדר"י, ויש להסתפק אם הוא מו"ה שלום או מו"ה דוד מילדולה שהגיה הספר, וגראה שהוא רבי דוד כיון שהגהות אלו הם בתוך דברי הרמ"ז, ובהקדמתו כתב שהגיה את פירושו.

לשונות חכמי הדורות

**בעת** נפנה למה שכתבו חכמים וחוקרים על מחבר הספר.

**א.** החיד"א בספרו שם הגדולים ערך מקדש מלך, לא הזכיר כלל את רבי שלום בוזאגלו, וכבר תמחו על כך, אבל לפי כל הנוכח מובן היטב, שהרי אינו מחברו רק המביא לבית הדפוס, ולכן לא הזכירו, וזו לשון החיד"א:

"מקדש מלך, פירוש על הזוהר הקדוש מלוקט מהרב רבינו מהר"ר חיים ויטאל ז"ל ומהרב עיר וקדיש מהר"א אזולאי ז"ל מעיר מארוויקום ותלמידיו הרב מהר"ר יעקב פינמו והרב מהר"ר ישעיה הכהן, ומהרב הרמ"ז זכר כולם לחיי עד. והם ד' חלקים".

**וראה** בהקדמת המביא לבית הדפוס של מקדש מלך בהוצאת מכון בני יששכר (ירושלים תשנ"ז, ח"ד עמ' 22) שכתב שהחיד"א לא הזכיר את מהר"ש בוזאגלו כמחבר מקדש מלך כיון שהוא דבר ידוע ואין צורך להזכירו. וכמה מן הדוחק יש בזה, והפשוט יותר שרצה להדגיש כל מה שהוכחנו במאמר זה, שמהר"ש בוזאגלו הוא המביא לבית הדפוס ולא המחבר.

**ומה** שהביא שם עוד שהחיד"א הזכיר את מהרש"ב בהגהותיו לזוהר, המעיין היטב יראה שאותן הגהות לא החיד"א הוסיף, אלא מגיהי הזוהר באותה מהדורה, והחיד"א רק הוסיף ההערות שחתם בסופם מא"י. ובהקדמתו – הסכמתו לאותו זוהר, החיד"א הסביר שהגהות מהרש"ב לזוהר הן בעיקר נוסח דפוס מנוכח, שהעדיפו הרש"ב על דפוס קושטא, והחיד"א לא הסכים עמו, ורק יש לדון על כל הגהה בפני עצמה. ובכל אופן אין לזה קשר לספר מקדש מלך, ששם מדברים על הזוהר שהדפיס מהר"ש בוזאגלו עם הגהותיו, וזה דבר בפני עצמו ואינו קשור לספר מקדש מלך.

פו. מה שמצאתי בעת: פ' בשלח דף נה ע"א. תצוה דף קפד ע"ב. עקב דף רעג. כי תצא דף רעו ע"ב. האזינו דף רפו ע"ב.

ב. בכתב יד משנת תרכ"ב, של מר זקני כמותר"ר שלום הכהן בן חניניה זלה"ה שהיה דיין במראכש, כתב ענין מספר מקדש מלך, והקדים שמות מחבריו:

"והחכם השלם חסידא קדישא ופרישא המקובל האלהי כמותר"ר אברהם אזולאי זיע"א והרב המובהק המקובל כמותר"ר יעקב פינמו זיע"א והח' הש' החסיד העניו המקובל כהה"ר ישעיה כהן זיע"א והח' הש' כמותר"ר שלום אבוזגלו זיע"א כתבו בספר מקדש מלך".

ג. וכן בכתובות ובתעודות שכתבו חכמי מראכש לצאצאי רבי יעקב פינמו, כתבו עליו:

"הרה"ג מעוז ומגדול הנשר הגדול בעל כנפים חסידא קדישא ופרישא סבא דמשפטים שחיבר ספר מקדש מלך אשר יצק מים על ידי אליהו הנביא זכור לטוב".

הרי שהיתה ידיעה ברורה לחכמי מראכש שרבי יעקב פינמו הוא מחבר הספר.

ד. רבי יוסף בן נאים זלה"ה בספרו מלכי רבנן (ז א) כתב:

"מו"ה אברהם ן' מוסא. מו"ץ במראקס יע"א והוא אחד מארבעה רבנים שחברו פירוש מקדש מלך על הוזהר".

מי הם הארבעה. אעתיק לשונות מלכי רבנן:

מו"ה אברהם אזולאי (יא א) - וחיבר פירוש על הוזהר ונרפסו קצת ביאוריו בס' מקדש מלך.

מו"ה ישעיה הכהן (עט ב) - "תלמיד מהר"א אזולאי זצ"ל והיה מקובל, וראה בהקדמת מקדש מלך מר"ש אבוזגלו זצ"ל".

מו"ה יעקב פינמו (סט ד) - "והוא חיבר ספר מקדש מלך על הוזהר הוא ומו"ה שלם בוזגלו זצ"ל ועוד חברים אחרים".

מו"ה יעקב גדליה (ע ד) - "הוא א' מד' שהיו בחברת מוזהר"ר שלם בוזגלו מחבר מקדש מלך".

מו"ה שלם בוזגלו (קיב א) - "חיבר ספר מקדש מלך בלויית חבריו".

והמעייץ יראה שקשה לכוון מספר "ארבעה רבנים". ואפשר שכוונתו ארבעה רבנים חוץ מרש"ב, וכן לא מונה את מהרא"א שהוא הרב. אמנם בספר מק"מ לא מצאנו שום מובאה בשם מו"ה אברהם אבן מוסא.

ה. בשו"ת פרי עץ חיים ועפריה דאברהם שחיבר רבי אברהם בלעיש מתונם, כתב פסק דין בשנת תקצ"ח בהיותו שד"ר במראכש, וכתב בתוך דבריו: "כמותר"ר אברהם פינמו בעל מקדש מלך". וזה ודאי אי דיוק, ובאותה תשובה יש כמה אי דיוקים היסטוריים, וחלקם יש בהם נפקא מינה לדינא, וכבר הערתי כל זה בשו"ת רבי דוד צבאח (חלק אה"ע סי' יג).

יז. כמובא במלכי רבנן בערכו. וראיתי כן בעשרות תעודות.

**וזה** דלא כמו שכתב במבוא למנחת סוטה (עמוד 34 – 35) שלא עמד בכל זה. וכן אישתמיט כל זה מהרב יעקב משה מולידאנו בס' נר המערב (עמ' רכז) ע"ש. ועיין כתר קדושה (עמ' 88) שעמד על חלק מהדברים. ועיין מערכי לב (ב"ב מבוא עמ' 43).

### מסקנא

**ספר** מקדש מלך חיברוהו רבי ישעיה הכהן ורבי יעקב פינמו, וצירפו בתוכו את פירושי רבם המקובל האלקי רבי אברהם אזולאי, ורבי שלום בוזאגלו לקחו לבית הדפוס והוסיף בו.

**נראה** שכדאי להדפיס מחדש את המקדש מלך, בשני טורים, בטור אחד ספר לקט שושנים המקורי, ואם רוצים אפשר לכתוב נוסחאות מקדש מלך בהערה. ובטור שני ספר מקדש ה' של הרמ"ז בשלימות<sup>2</sup>, כך יהיה יותר מסודר, ויותר מקורי.

### הקדמות לקט שושנים

**להשלימות** המלאכה העתקתי<sup>1</sup> כאן הקדמות המחברים לספר לקט שושנים<sup>2</sup>, והסכמת רבם, ודברי סיום שכתבו בסוף הספר<sup>3</sup>, וכן דברי המעתיק להגהות מהרח"ו על הוזהר, וכתבתי עליהם הערות והארות:

### הקדמה לפירוש הוזהר

**הקדמה.** ידוע הוא ומפורסם הדבר כי עיקר יקר תפארת גדולת האדם לעסוק בפשטי התורה וגם בס' הוזהר הקדוש או בדברי האר"י זלה"ה, וכ"ש אם יחדיו יהיו תמים אל ראשו תפוחי זהב במשכיות כסף אזי הם דבר דבור על אופניו לפי ששלימות האדם תלוי בזה.

וז"ל הרב זלה"ה בס' הסידור, אליכם אישים אקרא הממאנים לעסוק בדברי הרשב"י ע"ה וחושבים בדעתם שנותנים כבוד לשי"ת וכו', הלא תראה אתה החכם כי האדם שאינו מושכל לא יפול מידו ספר הוזהר, הלך ילך ובכה והוא לא ידע, והאדם הנלבב המעיין בורה ממנו, אין זה רק כמעשה ראב"י דתנא ליה ההוא סבא כל הגדול מחבירו וכו', ולכן עושה לדרחות אותו, לפי שעיקר שלימות האדם תלוי בזה, ועוד לפי שהוא עתיד ליתן דין וחשבון על זה כמ"ש בברייתא עסקת במעשה מרכבה, צפית לשעור קומה. ועוד ידחה היצחק"ר לאדם מזה לפי כי בזה תלוי ענין הנאולה כדאיתא בתיקונים, עכ"ל.

יה. וכבר נדפס בפני עצמו באופן נכון על פי כתבי יד על ידי מכון "קול בטחה".

יג. התודה והברכה ליד"ן המקובל רבי מרדכי למקייס נר"ו על העתקתו המדויקת.

כ. העתקתי על פי שני כתבי יד. א, כתיבת רבי רבי יצחק אצנדרושי. ב, כתיבת מו"ה יעקב בן יעקב חיונה. הכתב יד השני חסר ההתחלה וההקדמה מתחילה מ"לפי שראה ראינו". שילבתי הנוסחאות בסוגריים.

כא. מתוך כתב יד שהיה ברשותו של מו"ה שלם בוזאגלו.

והנה מקדם ומאז היה עם לבבנו לעשות פירוש לספר הזוהר הקדוש ע"פ הקדמות הרב האר"י זלה"ה ולא אסתייעא [מילתא להוציא] מחשבתנו לפועל, עד שנתגלגל זכות על יד ידידנו ידיד ה' החכם השלם המקובל כהה"ר שלם אבזאגלו נר"ו, שע"י מחשבתנו יצתה לפועל ועשתה פירות ש"ל, ובודאי שפיר קרינא ביה מגלגלין זכות ע"י זכאי. וכאשר גמרנו בדעתנו להוציא כלי למעשיהו אזי כל א' ממנו מפחד עונו סמר ולבו אומר לו בקול חומרמר, מי שמך לאיש תולעת ולא איש, כי שמת לבך לפרש בים הגדול והנורא...<sup>22</sup> רזין עילאין קדישין דלא אתגליין אפי' למלאכין עילאין, ודעתך קצרה, איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא, את האלהים ירא. ושים כה נגד עניך כי תעבור במים האדירים אלו מושברי ים יבעתוך וכל חכמתך תתבלע, תפתח בכד ותסיים בחבית, ותשוטט לחתור היבשה ולא תמצאנה, ומי אתה נחשב לפני חכמים מחוכמים דכל רז לא אנים להו, הלא ידעת אם לא שמעת שהתורה אש אוכלת, ומי הוא זה שילך כמו אש ולא יכוה, באתר דיוקוקן דנור וביעורין ראשא מאן עייל בר נפחא לתמן, ומי [נדצ"ל ומה] גם אתה כי לא למדת חכמה ולא חלק לך בבינה, הלא תכלם, אמנם אלו היית מתעלם חכם תחשב מעשה חושב ומלה בסלע משתוקא בתרין. וכל א' ממנו השיב אל לבו, ידעתי לבי ידעתי כי בער אנכי מאיש ולא ביתא אדם לי, אמנם הנה בשמים עירי וסהרי במרומים כי לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני, וכל א' ממנו ידע ערכו אלא שארבה מקולקלת השורה, וכדי לזכות את הרבים עת לעשות לה' וכו', לפי שראה ראינו הרבה מבני עליה משתוקקים להבין דברי הזוהר על פי הקדמות האר"י זלה"ה, לכן חגרנו בעונו מתנינו, ובדקנו עד מקום שידינו יד כהה מונעת כפי חולשת שכלנו, וכל לשון הזוהר שפירש אותו הרב האר"י זלה"ה בעצמו בספריו הקדושים, והם אוצרות חיים וס' הוונות וס' הליקושים וס' קהלת יעקב וסידור הרב זלה"ה וספר הגלגולים, וכן בשאר כתבי האר"י זלה"ה, כתבנו אותם בשמו. וכל לשון הזוהר שנלע"ד לפרשו על פי הקדמות הרב זלה"ה פירשנוהו על ההקדמה הראויה לאותו מאמר, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

והנה החכם השלם חסידא קדישא מרנא ורבנא המקובל האלקי כמדה"ר אברהם אזולאי נר"ו, אשר שמו נודע בשערים בתורה ובעונה ובחסידות, התחיל לפרש ספר הזוהר, ופירש בהקדמת הזוהר של פרשת בראשית מדרג א' עד דף שבעין על הסדר, ואח"כ התחיל מדרג ט"ו עד דף י"ח על הסדר ג"כ, ומשם ואילך לא פירש על הסדר אלא קצת ממאמרי הזוהר א' הנה וא' הנה<sup>23</sup>. והאריך הרב הנו' בפירושו בהקדמות האר"י זלה"ה ובפלאולים ובדקדוקים בדברי הרב זלה"ה אהרדי, וכל זה בתוך פירוש הזוהר, וכדי שלא נאריך על המעיין קצרנו מפירושו, ולא כתבנו אלא דבר הצריך לפירוש הזוהר. ואם יראה לענ"ד שום פירוש אחר נוסף על דברי מוריננו נר"ו, כתבנו אותו בתוך פי' מוריננו נר"ו בלשון נלע"ד, והפירושים שפירש מוריננו נר"ו כתבנו אותם בשמו, כדי לומר דבר בשם אומרו, וכמ"ש רי"ל כל האומר דבר בשם אומרו וכו'. וכן כל מאמר ומאמר אשר פירשו מוריננו נר"ו בשאר מקומות [נ"א הפרשיות] של הזוהר, כתבנו אותו בשמו. גם מה שפירש החכם השלם הרב

כב. יש חתך בכת"י וחסר מלה אחת או שתיים.

כג. ביאורו בפרשת שלח נדפס בקובץ מן הגנוזים (ספר עשרי עמ' טו).

כמוהר"ר יעקב מארגי ז"ל<sup>1</sup> כתבנו אותו בשמו. גם מה שפירש הרב הגדול בעל ספר אור ישראל כתבנו בשמו.

ובגן דא צריך לאודועי, שהובא מעיר אשכנז וזה אחד, ובס' שמות וספר ויקרא בשני חלקים הגו', יש בהם הגהות הרב האלקי הרח"ו זלה"ה, ובספר בראשית אין בו רק תיקון לשון מה שהשמיט דרך אמת. והכל כתבנו בחיבור הזה בשם הרב האלהי הגו' זי' וכשבאו למתנינו זה חכמי א"י טוב"ב, העתיקו אותם ההגהות שהיו כתובים בכתב אשכנזי, ומפני שלא היו המעתיקים בקניזאים בכתב אשכנזי היטב, נפל טעות באותם ההגהות כאשר ידענו נאמנה. ולכן אנו מחלים פני המדפיסים, שאם יבואו לידם לא ידפיסו אותם, מפני הטעות שבהם.

וקרינו שם החיבור הזה לקט שושנים לפי שהוא מלוקט מושגני הרב זלה"ה.

ויהי רצון מלפניו יתברך שיוכנו לראות בנחמת ציון, שנאמרה ע"י ישעיה הנביא ע"ה, כדכתיב כי כה אמר ה' רנו ליעקב שמחה וצהלו בראש הגוים וכו', אכ"ר. ויקייים בנו מקרא שכתוב, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים אכ"ר. בנל"ך.

#### [הסכמת כמוהר"ר אברהם אוולאי זלה"ה]

שושן אישש בה' תגל נפשי באלהי, ואקוד ואשתחוה ואברך את ה' אלהי ישראל אשר זיכני לראות עטרת תפארת הילדים אשר נתן לי ה', ילדים אשר אין בהם כל מום, משכילים בכל חכמה, ויודעי דעת ומכירי ונ"א ומביניו מדע, ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך מלכו של עולם ברוך הוא ונ"א ית'. הלא הם החכמים השלמים המקובלים כהה"ר ישעיה הכהן נר"ו וכהה"ר יעקב פינטו יאירו ויהירו כוהר הרקיע אכ"ר.

בר. נדפס פירושו לאדרות בשם אמת ליעקב, ופירושו הגדול לזוהר מצוי בכת"י.

בה. ראה בלקט שושנים – מקדש מלך בתחילת ספר שמות, שכתבו זה. וז"ל מקדש מלך: "הובא לידינו ספר מוגה מכתובת יד הקודש על העליונה מהרח"ו זלה"ה, והמכתב עצמו כתב ידו ממש שכתב והגיה ד' ספרים אלו מספר שמות ואילך. ולהודיע למעיין איזו הם דבריו זלה"ה ואיזהו מה שנולע"ד, בכל מקום שימצא "נכתב בצדו" הוא דברי הרח"ו ז"ל. ואם הדברים סתומים הם דברינו. ולפעמים כשדברי הרח"ו ז"ל סתומים אנו מבארים אותם בקיצור". וצריך עיון שבכת"י ההגהות כתב מו"ה יעקב אבן חיונה כתב: "הגהות ופי' מועתקים מהעתק שהועתק מכתובת ידי מהרח"ו זלה"ה, שכך נמצא כתוב בו". אמנם בלקט שושנים הנוסח אחרת, וז"ל: "נקדים הקדמה אחת דע שארבעה ספרים אלו מוגהים מכתובת ידי הרח"ו זלה"ה בעצמו ולכן להודיע" וכו'. הרי שלא כתוב שהוא מכתובת ידו ממש. וזה מראה עבודת העריכה שבספר מקדש מלך.

בז. נמצא בכת"י סי' 22862. המעתיק הוא מו"ה יעקב בן יעקב אבן חיונה, ונעתק בשנת נהל"ת – תפ"ה, בשביל השד"ר מו"ה דוד יקותיאל הכהן. ועזר לו בהעתקה רבו מו"ה אברהם אוולאי, וז"ל: "והודגו ע"י מוריניו ורבינו נ"י כמוהר"ר אברהם אוולאי נר"ו, ועם שתי צנטרות הזהב ה"ה החכמים השלמים המקובלים כמה"ר ישעיה הכהן נר"ו וכמה"ר יעקב פינטו הטיבה ה' להם וחפץ ה' בידם יצלח אכ"ר". כנראה אעפ"כ אח"כ ראו שהיה טעויות ולכן כתבו שלא יסמכו על זה. ויש לציין שיש עוד כת"י של הגהות אלו, סי' 3618, ויש לבדוק אם הם מתוקנים. וראה אהל רא"ם (מס' 6 עמ' 135). וראה להלן דברי הסיום שכתב המעתיק.

**ואין** לספר בשבח הספר הנחמד [נ"א הנכבד] הזה, כי המפורסמות אינם צריכות ראיה, ודרך יעם לאכול [נ"א אוכל יעם] ויבחין בין מתוק למר, וכל אמירותיו מהירות וצרופות, אמרות ה' אמרות מהירות כסף צרוף וגו', והם בניינים על הקדמות הרב הגדול האלהי האר"י זלה"ה שלמד מפי אלהיו ז"ל.

**ואפריון** נמטייה לידידינו החכם השלם המקובל כמוהר"ר שלם אבוחאנלו נר"ו, אשר (בעת) [נ"א נזדרז במצות] הזאת, וראי קריינן עליה מגלגלין זכות ע"י זכאי, ובוודאי כל העוסקים ומשתדלים במלאכת הדפוס של הספר הנחמד הם מבני עלייה, ושכרם כפול ומכופל לעוה"ב.

**ויחי** רצון מלפניו ית' שיוכנו לראות בביאת הגואל, כמ"ש אלהיו זלה"ה לרשב"י ע"ה, בגין האי חבורא דילך ייתי מלכא משיחא. ויקיים בנו מקרא שכתוב, "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

**בה** דברי החו"פ סדר וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים, שנת יצא"ת לישע עמך וגו'.

#### [דברי סיום לפירוש הזהר]

**במה** נקדם ה' נפק לאלהי מרום דסייען וזכנו להשלים הספר הנכבד הזה אשר כשמו כן הוא שכולו מלא משושני הרב האר"י זלה"ה. ולא רצינו להאריך בהקדמות הרב זלה"ה על כל קוין וקוין של הזהר, מפני שלא יהיה טורח על המעיין, ושמא ח"ו תכבד העבודה על האנשים ובל ישעו בה מפני האריכות, לכן קיצרנו ולא כתבנו רק דבר הצריך להבנת הזהר בדיוק, ואזי מיד ימצא המעיין מבוקשו, ותן לחכם ויחכם עוד, שמיד יתעורר המעיין הרגיל בדברי הרב זלה"ה וידע שורש הדברים על אמתתן, ומי שלא הורגל לפחות ידע פשט הדברים. ומוקנים אתבונן מהנהגות הרב הרח"ו ז"ל, שהם בקיצור גדול מעט הכמות ורבי האיות, וכן אמרו רז"ל לעולם ילמד אדם לתלמידיו דרך קצרה.

**ואנו** ליה עיינו בשפל קול התחנה והתפלה, לסייענו ג"כ שנפרש פי' רעייא מהימנא ושני האדרות וספרא דצניעותא ואדרא דמשפטים בדרך בפני עצמם<sup>21</sup>, וגם קצת מאמרי רז"ל וקצת מומורים על הקדמות הרב זלה"ה<sup>22</sup>. וגם מה שחידש מורינו חסידא קדישא הרב רבי אברהם אזולאי זצוק"ל בקצת מאמרי רז"ל ובקצת מומורים<sup>23</sup>. שכבר כתבנו בסוף פרשת פקודי, שבהגיענו להיכל קדש קדשים אשר שם נתבקש מורינו ז"ל בישיבה של מעלה<sup>24</sup>, ולכן נעלה חידושינו על הדפוס משום דובב שפתי ישנים.

כו. כפי הנראה לא חיברום, וצ"ע.

כח. נראה שהוא הקונטרס של מורנו הרי"ף זלה"ה שהעתיקו בנו מו"ה יוסף, והוא מועתק אצלנו וכמעט מוכן לדפוס, ה' יזכנו להשלים רצון הצדיקים.

כט. זכיתי להדפיס מה שהגיע לידי מהם, בספר "כתבי רבי אברהם אזולאי". ה' יזכני שיגיעו לידינו כולם בע"ה.

ל. זה לשון מקדש מלך פ' פקודי דף רסא: "אמר המסדר כאן נתבקש בישיבה של מעלה מורינו ורבינו כמוהר"ר אברהם אזולאי זצוק"ל ונגנו ונשבה ארון הקדש ערב שבת קודש ח' לאב רחמן שנת רא"ש המדברים לפ"ק. זכותו יגן עלינו ומגן אברהם יהיה בעזרונו אכ"ר".

**וצריך** להודיע למעיין, שהגהות דרך אמת נפל בהם קצת טיעות, ולפעמים אינו מניח שום דבר, ובהגהות הרה"ו ז"ל הוסיף כמה הגהות הצריכים אל תיקון הלשון מלבד ההגהות שהם לפריש דברי הוהר, ולכן ההגהות של דרך אמת שאין בהם שום טיעות לא כתבנו אותם, לפי שכבר נתפשט דרך אמת בדפוס בגליון זוהר החדש, וההגהות של דרך אמת שיש בהם קצת טיעות, כתבנו אותם להסיר המכשילה. וההגהות של הרה"ו ז"ל כתבנו אותם כולם.

**ואנו** מחלים למי שיש לו חשק להבין דברי הוהר, שישלח לנו זוהר אחד דפוס מנמובה שיש בו גליון הרבה, כדי להגיהו מזוהר האשכנזי הג' שהוא מונה מכתבת הרה"ו ז"ל, שאין בהם שום טעות ובנקל יבין האדם דברי הוהר על נכון, ואח"כ יעלינו על הדפוס כדי לזכות את הרבים, וזכות הרבים תלוי בו.

ויהי רצון מלפניו יתברך, בזכות ג' עמודים דכל רז לא אניס להו, שהם בוצינא קדישא הרשב"י ע"ה, והרב האלהי האר"י זלה"ה, והרב רבי חיים ויטל ז"ל, שזיכנו לראות בנחמת ציון עם כל ישראל בקרוב, ויקיים בנו מקרא שכתוב לא ימוש מפיק ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם אמן כן יהי רצון.

**בגל"ד [=כרוך נותן ליעף כח]**

**[דברי המעתיק הגהות מהרה"ו על הוהר]**

**אצילי** בני ישראל, ראשי גולת אריאל, רבנן סמיכי, מניהו מלכי, מניהו אפרכי. באלפי ישראל אודיע נאמנה שכאן היה כאן נמצא מהד' דפוס מנמובה ישן נשן, זור וזהב לו סביב הגהות ופי' מועתקים מהעתק שהועתק מכתבת ידי מהרה"ו זלה"ה, שכך נמצא כתוב בו, וההגהות היו כתובים בכתובה אשכנזית. וזה הוהר הוא ביד מורינו ורבינו ג"י המקובל האלהי החסיד כמזהר"ר אברהם אזולאי נר"ו זי"א, ואגב דחביבא ליה ואשר ה'ן לו כס' בדברי הרב האר"י זצוק"ל, יחב דעתיה עילוייהו וסליק בידיה מרגליות נאות בריאות וטובות. ובהיותי אני תלמידו חד דעמיה עולת תמיד, למדתי ג"כ בכתובה ההיא. וכאשר האיר אל עבר פנינו הצניף המהור זרע אנשים בנן של קדושים, אראלים ותרשישים, אחד מן השרפים, שלחא דרחמנא, שלחא קדישא, התכם השלם והכולל כמזהר"ר דוד יקותיאל הכהן נר"ו, ונתתי טעם לשבח בהגהות הגו', וכשומעו ביה שעתא ויורני ויאמר לי קח קסת הסופר במתניך וקריינא דאגרתא להו פרנוקא. וב"ה אלדי ישראל בו בטח לבי ונעזרתי, קמתי והתעוררתי, ונתעסקתי במלאכה המפוארה ההיא, את עניי ואת יגיע כפי ראה אלדים בענין זה, כי לפי רוב השנים כמעט כולם נימוחו ונמשטשו, ועשינו חיפוש מחיפוש וחיפוש מנר, עד שהוצאתי יקר מזולל, ולולי יד אדוני מורי הגו"ל שהיתה עמי לא השיגה ידי. ואני טרם אכלה אני מפיל תחנה לפני הקורא שידיני לקח זכות כי שניאות מי יבין, בפרט לרגל בענין הכתיבה יודע בודאי דבעיא צילתא כיומא דאסתנא, והא ליתא בעה"ר מכמה הרפתקי דעדי עלן, ברוחק על המחיה ועל הכלכלה, ולבנון אי די בער לספר, עכ"ז לא מנעתי את עצמי מלהפיק



רצון אדם גדול כמותו, ואין מסרבין לגדול. ובכן אני תפלה לפני נורא עלילה ינחהו במעגלי צדק למען, וארמון על משפטו ישוב כבראשונה, ויעלה ויגיע ויראה במקום הקדש ירושלים הבנויה אכ"ר.

בה מעתיר איש צעיר החותם בסדר ועשו לי מקדש, ותשלם המלאכה ביום ר"ח אדר המ' משנת נהל"ת בעוון אל נוח. יעקב א"א יעקב ז"ל אבן חזקא סיל"ט.

והוהו ע"י מוריני ורבינו נ"י כמוהר"ר אברהם אוולאי נר"ו, ועם שתי צנתרות הורב ה"ה החכמים השלמים המקובלים כמוה"ר ישעיה הכהן נר"ו וכמה"ר יעקב פינטו. הטיבה ה' להם כ"ר, וחפץ ה' בידם יצא אכ"ר.



## הרב ישכר בעריש ווייס

מאנטי ג.י. יצ"ו

## בשביילי די"ם

הגאון רבי משה יהושע העשיל אורנשטיין זצוק"ל בעל "הים התלמוד"  
רבו של רבינו מרן הדברי חיים מצאנז זי"ע

**מעט** מאוד ידוע אודות "האדם הגדול בענקים, מפתח ומשדד בעמקים... אדם"ו הרב הגאון המובהק, חריף ומפולפל, סיני ועוקר הרים, חסידא ופרישא, בוצינא קדישא, המפורסם בדורו"א רבי משה יהושע העשיל אורנשטיין זי"ע אב"ד ראדוויל, מארניגראד וראהטין, ויפה הומלץ עליו המאמר "הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל", מאחר שבדורו היה מפורסם, ונחשב כאביר החכמים וגאון הגאונים, כנראה לרוב בהסכמותיהם של גדולי גאוני דורו שמעטורות את ספרו 'הים התלמוד' על מסכת בבא קמא, ביניהם אדירי התורה ארזי הלבנון רבי יעקב מליסא, רבי מרדכי בנעט, רבי עקיבא איגר, ה'חתם סופר', זכ"ע.

**במשך** הדורות נשכחו פרטי תולדותיו ופעולותיו בקודש עלי אדמות, ולולא ספרו הגדול היו מזכירים אותו רק כאחיו של הגה"ק רבי יעקב משולם אורנשטיין זי"ע אב"ד לבוב - בעל הישועות יעקב, וכרבו של הרה"ק ה'דברי חיים' מצאנז זי"ע.

## תחלה למשה

**הגה"ק** רבי משה יהושע העשיל נולד בשנת תקל"ד, לאביו הגה"ק המקובל רבי מרדכי זאב אורנשטיין<sup>2</sup> זי"ע, שכיהן באותה תקופה כאב"ד סאטנוב שבגליל פודוליה ואח"כ רבה של לבוב והגליל, היא לעמבערג המעטירה. אמו הרבנית הצדיקת היתה בתו של הנגיד רבי אליקים געציל מלוברמוב ז"ל<sup>3</sup>.

א. משער ספרו 'הים התלמוד'.

ב. נקרא "הראשון" או "הגדול", שלא להחליפו עם נכדו הגרמ"ז אורנשטיין זצ"ל - בנו יחידו של הישועות יעקב.

ג. צאצאיו מזיווג זה המה: רבינו משה יהושע העשיל - בעל 'הים התלמוד'; החרף רבי ארי' אליקים (שבגללו סערה פרשת "הגט מבראד", ראה שו"ת נוב"י השלם, אה"ע ח"ב עמ' שעג-שצב); אשת הג"ר יהודה ברודא מגיד במקיליניץ - בעל 'זכרון יהודה'; מרת מרים אשת הצדיק רבי דוב בעריש היילפרין מברעזאן (וקנו של הגר"ש נאטנזאן - בעל השואל ומשיב).

בזיוו"ש נשא אביו את הרבנית מרת פריידא ע"ה בת הנגיד הג"ר שאול חריף מאלעסק (כן הג"ר יעקב חריף אב"ד לעשנוב, בהג"ר משה פנחס חריף אב"ד לבוב, וחתן רבי מרדכי באב"ד מבראד - מבני בניו של הרבי ר' העשיל מקראקא). ממנה נולדו לו: הגה"ק רבי יעקב משולם אב"ד לבוב - בעל הישועות יעקב; מרת חנה אשת הגה"ק רבי ארי' ליב קאצינלבוין אב"ד בריסק דליטא; מרת אסתר אשת

**אביו** הגאון היה מפורסם בימיו כאחד מגדולי הדור ונודע בחדר גאונו בנגלות התורה ובחכמת הנסתר, וכן ביוחסו הרם למשפחת רבנים גדולים עד להרבי ר' העשיל מקראקא ובעל ה'חכם צבי' ולמעלה בקודש. בני קהלתו העריצוהו עד למאור, וכפי שחרתו על מצבתו: "איש האלקים, חביון עוז תפארת של אדונינו מורנו ורבינו, דגל כלילת יפינו ותפארתנו".<sup>7</sup>

**בבית** מלא תורה ואורה נתגדל רבינו על ברכי אביו הגדול ומתורתו למד בשקיקה בימי ילדותו, וכלשוננו בפתיחה לספרו 'הים התלמוד' בהביאו משמו ביאור נחמד:

"וכשהייתי יושב בית אבי הגאון החסיד וצוק"ל לשמוע מפיו תורה כלמודי, שמעתי מפיו הקדוש לפרש מאמר הוה, אשר לכאורה כמו זר נחשב: האך נכלל בפסוק זה ד'ואהבת לרעך כמוך' כל התורה כולה? ואף אם רוב מצות עשה שבין אדם להבירו נכלל בזה, מכל מקום איך נכלל בתוכו הלא תעשה שעמנו וכלאים וכדומה. ואמר כבודו ז"ל, בהקדם הקדמה קטנה הנודע לכל, דכל ישראל ערבים זה לזה, ואם אחד עובר על דברי תורה גורם רעה לחברו ג"כ שנענש על ידו. וזה יכול להיות אם אין אהבה בישראל, או איש הבליעל הרוצה לילך בשרירות לבו ולעבור על מצות התורה, לא יניח את מעשיו הרעים שעושה להנאת גופו, אחרי שגבר עליו יצרו הרע, אף שעל ידי זה יגרום רעה לחברו. אבל אם יאהב את חברו כגופו, אם כן לא יעשה שום עבירה, כי יאמר: איך אעשה הרעה הגדולה הזאת, לסיבות אשר אנכי נתפתה בתאוות היצר, לגרום לענוש את חברי בשבילי, ואליו לא יגיע שום הנאה מזה, וכמו שאני אני רוצה שיעשה חברי עבירה כדי לענוש אותי, מפני שלא היה לי שום הנאה מעבירה הזאת. ואם כן, שפיר נכלל בפסוק זה ד'ואהבת לרעך כמוך' כל התורה כולה, דעל ידי זה שיאהב את חברו, ינצל מכל עבירות שבעולם. ע"כ דבריו דפח"ח".

**בשנת** תקמ"ז, כשהיה בגיל בר מצוה, נתייתם מאביו הגדול, ובאחת אבר את אביו ורבו, משענתו ומורה דרכו. או אז הלך יחד עם אחיו הצעיר, בעל ה'ישועות יעקב', לעיר בראד, שם נתגדלו ונתחנכו על ברכי המרא דאתרא הגה"ק רבי צבי חירש מזאמושטש זצ"ל - בעל שו"ת 'תפארת צבי'.

**לאחר** נישואיו, עם זוגתו הצדיקת בת הגאון הנגיד רבי יוסף הלוי מבראד זצ"ל אב"ד גלוגא, שימש תקופה מסויימת כר"מ בבראד, והתרוועע עם גיסו, חתן חותנו, הגאון רבי משה מיניץ זצ"ל, ביניהם שררה אהבת איתן שנמשכה גם אחרי שעבר רבי משה לכהן ברבנות אויבן-ישן שבארץ הגר, וכעדות גיסו זה בהסכמתו לספרו שנדפס אחרי פטירתו:

"הא לכם זרע אמונים, פרחי שושנים, אשר נמעה ימינו, ידו של אדם חשוב יקר מפנינים, אשר היה אח לנבונים, ואב לחכמים, ותם בין התמימים, צדיק יסוד עולם, ה"ה כבוד

---

הגה"ק רבי יצחק אהרן סג"ל איטינגא; מרת מלכה אשת רבי אברהם אביש אשכנזי מבראד; אשת רבי יצחק נירענשטיין מיערוסלב; ואשת רבי דוד שלמה ב"ר בירך מבריסק - במ"ס 'דרך טוב', זכר צדיקים כולם לברכה.

ד. 'אנשי שם' (קראקא תרנ"ה, עמ' 151-150).

ה. אות ה.

ניס, חביבי, בר פחתי וברייבי, חכם עדיף מנביא, הגאון הגדול המפורסם בתורה ובצדקות, נ"י עה"י פה"ח המנוח מוהר"ר משה יהושע העשיל זצ"ל... דין רפיש מדבית אבי' שושילתא דיחוסא הנך דחשוכי קרי ל' אבות מהררי קדם, ובחצי ימיו יגע ומצא כדי מדתו, והלך לאתרא דשמי' קושטא, עודנו כאבו נקמף והניח אחריו ברכה, קונטרסים שונים בפלפול נאה לו ונאה לעולם, והכל למטרת האמת. והנה אנכי מכיר את כבוד ניסי הגאון ז"ל גודל חריפתו, עודנו כאבו בימי חורפו, שהיה משכן כבודו בבראד היה רגיל אצלי לפלפל מפה לאוזן, ואף גם לבשנתעלה להיות רב ואב"ד בכמה קהילות ספונות היה מריץ אנרגיותי אלי, ראיתי שלכו כלב הארי, ידיו רב לו בחריפות ובבקיאות והרי הוא כאביר באבירים...".

**בבראד** מצא את שאהבה נפשו, צורבים ואנשי חיל במלחמתה של תורה, אשר נעודו עליו לרדת אתם בעמק ברכה, בעומקה של הלכה לבאר כל חומר ומקשה להלכה פסוקה. שם היה לו פתחון פה עם שארו הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל שהשיב לו כמה תשובות, וכפי שמזכירים בהסכמתו לספרו 'ם התלמוד', ובתוך דבריו:

"בר"ז<sup>1</sup> הרב הגאון המובהק החריף והבקי, קדוש עליון המפורסם מוהר"ר משה יהושע העשיל ז"ל... אשר בימי עלומיו גדלו שעשועיו פה ק"ק בראד, ומשה עלה ונתעלה כי בתורהו ועמרוהו לאב"ד ור"מ בכמה קהילות קדושות, ובסקירתו העצומה, בתורת ד' תמימה, נעשה כמע"ן המתגבר, וידו לא ניח ונרצה לו לחבר, חיבורים יקרים, גם אלי שלח אמרים במועצות ודעת נאמרים, ואפס קצתו יראו בספרי שו"ת 'בית אפרים', חלק או"ח ס' מ' ובחלק חו"מ ס' כ"ט ועוד משולש בכתובים, בספרי חלק שני...".

**בין** הדיונים שהיו ביניהם, היו בנידון כשרות החיטים למצות שנמצאו בהן זרעונים<sup>2</sup>, וראוי להעתיק כאן דברי רבינו בסיום תשובתו להגרא"ז מרגליות<sup>3</sup>:

"... והנלע"ד כתבתי ולו משפט הבחירה, ובקשתי שיקח פנאי לעיין בזה ולכתוב לי תיכף ע"י מוקדם תשובה כי הוא דבר נחוץ הלכה למעשה, ובוראי כי יבוא דבריו אלי כתיב אענהו ואעשהו עמרה לראשי כי בודאי לא המרחתי לאותו צדיק מחמת שידעתי כי הוא מרוד בלימודו כי קאי רבי בהאי מסכת וכו' רק בעונינו הרבים שמתפרץ הדור וכל אחד בונה כמה לעצמו ומוצאו אסורים בכושרו"ת, אשר אינם יודעים לא לזרות ולא לבו"ד בסברו"ת ישרות והפרושים מהתורה התירו הדבר בניקל, ע"כ תיקר נפשי בעיניי, למען אדע כי העבדות החיבה שבינינו לא נרתקו ממורשי לבבו המהור ויקח לו מועד תיכף ומיד להושיט לי השרביט הזהב אשר לו בקסת הסופר לכתוב לי תשובה נכונה כדת עפ"י תורתנו הקדושה, ואקוה לד' שדבריו הקדושים יעשה רושם, ויהי' קמה וגם נצבה כחומה נשגבה, ובטחתי בו ובענותנותו ובאהבה רבה אשר אהב אותי מנעורי והגם שגופות רחוקות הנפשות קרובות וימלא חפצי בזה ע"י מוקדם".

1. בן דוד זוגתי.

2. ראה קובץ 'מורידה' (שנה 1, גל' ח-ט, עמ' יד-כ, ב' תשובות מרבינו להגרא"ז מרגליות בזה).

3. שם בקובץ 'מורידה' הנ"ל (עמ' יח).

## חילופי השו"ת ביניהם נזכר גם בשו"ת 'דברי חיים' וז"ל<sup>ק</sup>:

"הנה זכרתי בעת ילדותי בהיותי רך בשנים נשאלה שאלה זו מלפני הגאון מו"ר בעל המחבר 'ים התלמוד' והוא אסר על פי ראייה ממשנה אחת והאריך הרבה, ואזיה גדול הדור התירו, ושלח מורי הרב הנ"ל השאלה זו להגאון 'בית אפרים' ועתה נדפסה תשובה זו ב'בית אפרים' סימן מ"ם, וזכרתי כמעט בבירור שגם בעל 'חוות דעת' ו"ל אסר וכן נתפשט המנהג לאסרם, אולם הגדולים אשר היו אז בק' ואמושטש התירו וצחקו על האוסרים והמה היו גדולים מאוד ולא השניחו על האוסרים..."

### ויהושע הוא העובר לפניכם

**בשנת** תקנ"ד לערך, בהיותו אך ורק כבן עשרים, נתקבל לאב"ד ראדוויל שבמדינת וואהלין, הסמוכה לעיר בראד, על מקום גיסו הגר"מ מינץ זצ"ל שעבר לאויבן-ישן.

**משם** הציע שאלותיו וספקותיו בהלכה לפני רבו הגאון רבי צבי הירש מזאמושטש זצ"ל, שבהיותו "אהוב וחביב אצלו כבן יקר נטע שעשועים" השיב לו ביותרת הכבוד והערכה יתירה, כפי שאנו רואים באחת מתשובותיו, שכותב לו<sup>א</sup>:

"משה שפיר קאמר, דורש כמין חומר, דעותיו מיושרים להבין כל חומר, ה"ה כבוד אהובי ש"ב ותלמיד, ידידי וחביבי כבן אהוב, הרב הגדול המופלא ומופלג, חרוץ ושנון, זית רענן, נוע ישישים בן של קדושים, נ"י פ"ה כש"ת מוה' משה יהושע העשיל נ"י יצילחו וישמרוהו השומר, אשר דרך בים כמו חומר, ונחמו עמי יאמר. הגיעני מכתבו והי' לרצון אמרי פיו בראותי מעת פרידתו מאתי ת"ל לא פנה אל רהבים כי אם בתורת ה' חפצו ובמסלה יעלה במעלות בית חורין, למלאות מקום אבותיו הקדושים ה' יהי בעזרו, לעד תהי' נרו..."

**כן** היה לו אז חילופי שו"ת עם הגאונים רבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל אב"ד סאמנוב<sup>ב</sup>, ורבי ארי' יהודה לייב תאומים זצ"ל אב"ד בראד - שהשיבו בכבוד גדול<sup>ג</sup>:

"לדיו ל' כבר בתי' זה משה" לא פסק טעמי' ונימוקו עמו שרי נהורא מנהיר עיני חכמים וחלכה כמותו בכל מקום ה"ה אהו' א"ג הנצמד בקירות לבי ה"ה הרב המופלא החרף מ' משה נ"י האב"ד דק"ק ראדוויל".

**בשנת** תקס"ח לערך, עזב את גאליציע, ונתמנה לשבת על כס הרבנות בעיר טארניגראד שבפולין קטן, כסא רם ונשא בימים ההם, וכפי שכותב הגאון רבי חיים אלעזר

מ. ח"ב (אור"ח סימן לח).

י. 'כתבי הגאונים' (פיעטקוב תרפ"ח, עמ' כח).

יא. שו"ת 'תפארת צבי' (אה"ע, תקנות עגונות, סי' י).

יב. עי' שו"ת הרא"ם (סי' כח, מד).

יג. שו"ת 'גור אריה יהודה' (תרי"ם סי' כט. ועער"ש יר"ד סי' מה אה"ע סי' ג, לח).

יד. עי' רש"י (סנהדרין לא): "לדיו ליה כבר בתייה. כמשה שהוא בן בתייה, למי שמקריין עור פניו כמשה רבינו שגידלתו בתייה בת פרעה. לשון אחר, כבר בתייה, כמשה שהוא בן בית דכתיב בכל ביתי נאמן הוא, לדיו ליה, על שם שהיה חכם וכתוב חכמת אדם תאיר פניו".

וואקס זצ"ל, שכיחן בה אחריו, בהקדמת ספרו שו"ת 'נפש חיה': "... אשר בין עיירות גדולות תתחשב, ושם היו רבנים גאונים וגדולים מעולם, בעל 'תבנית אות יוסף', בעל 'נועם מגדים', ובעל 'ים התלמוד' אשר 'מפרשי הים' עשו זר וזהב למסגרתו, ועוד שאר גאונים רבים ואדירים אשר לא הניחו אחריהם חיבורים".

**הערצתו** של בעל ה'נפש חיה' כלפי קודמו ברכנות טארניגראד, ניכרת גם מתוך תשובתו בענין מקוואות<sup>ז</sup>:

"כבר נמצאים הרבה מקוואות כאילו בכל מדינת פאלען, וגם בעיר טארניגראד אשר שמה ישבו כסאות למשפט הגדולים אשר בארץ המה כמו הגאון הצדיק בעל 'נועם מגדים' והגאון האדיר בעל 'ים התלמוד' על כבא קמא...".

**בן** מזכירו ה'נפש חיה' במכתבו אודות אתרוגי קורפו<sup>ח</sup>:

"... ומה שכתב כבוד גאונו כי השמועה אומרת שהרב הקדוש מלובלין התחיל ליקח אתרוג קארפו, ומאז התחילו ליקח אתרוג קארפו... נודע שבימי הרב הקדוש מלובלין היו אז מלחמות הצרפתים אשר היה קשה להשיג אתרוג יענעוי (-יאנאווא), וכפי אשר שמעתי נעקרו אז הגנים הללו, וזאת נודע לי בבירור כי בעיר טארניגראד שהיתה גם אז עיר גדולה, והרב הגאון 'הים התלמוד' היה אז רב שם, לא היה להם שום אתרוג על חג הסוכות, והביא אתרוג מהשר [משארמאריסקע] מורכב, וכן היה כמעט בכל ערי גובערניע (-מחוז) מלובלין, ואז התחילו להביא אתרוגי קארפו...".

**מטארניגראד** הפציע אורו ביותר, ורבים פנו להכרעתו בכל דבר קשה. הגאון רבי שלמה קלוגער מבראד זצ"ל מציין בסיום איזו תשובה<sup>ט</sup>:

"... כן נלפענ"ד באופן שיסכימו עמי גדולי הזמן אז אני טפל להם... וכן הסכים לדברי הרב הגאון החריף מו"ה משה העשיל זללה"ה אב"ד דק"ק טארני גראד".

**בן** היה נודע ברב חילו בדרוש, ורבים השיב מעון בנועם מוסרו, כמובא בפתיחה לספרו<sup>י</sup>: "והנה בדרושי מוסר אשר שם ה' כפי עלות לנהל על מבועי היראה וההכמה אמרתי...".

**ויבואו אל יהושע**

**עם** בואו לטארניגראד יסד בה ישיבה להני צורכי מדרבנן, ואכן "מבית מדרשו יצאו גאוני רוסיה ופולען"<sup>יב</sup>, אשר מביניהם נודע ביותר הרה"ק בעל ה'דברי חיים' מצאנז זי"ע, יליד טארניגראד, שלמד בצעירותו בישיבה רמה זו בצוותא עם הרה"ק בעל ה'חידושי הרי"מ' מגור זי"ע<sup>יג</sup>.

זו. שו"ת 'נפש חיה' (י"ד סי' סה, הנקרא קונטרס 'גולת עליות', סעיף ד).

זו. המכתב נדפס בספר 'חדושי מהרא"ך' (ח"א, הל' לולב, סי' תרמח).

יו. 'ספר החיים' (זאלקווא תקפ"ה, סי' לו סי"א).

יה. אות כד.

יב. 'מליצי אש' (י"א אדר).

יג. 'נחלת צבי' (גל' יד, עמ' רסז), בשם הרה"ק רבי איציק'ל מפשעווארסק זצ"ל.

**הרה"ק** מצאנו זכה, שרבינו הסמיכו להוראה כבר בגיל שלש עשרה והעניק לו הורמא של "יורה יורה ידן ידן" בא.

**כל** ימיו השתבח הרה"ק מצאנו ברבו זה, באמרו שממנו קיבל עומק דרכי הלימוד, ובתשובותיו מביא הוא כמה פעמים הוראות שראה אצלן, כמו: "זכרתי בעת ילדותי בהיותי רך בשנים, שנאלה שאלה זו מלפני הגאון מו"ר בעהמ"ח י"ם התלמוד, והוא אסר עפ"י ראי' ממשנה אחת והאריך הרבה..."<sup>כז</sup>; "שמעתי בשם מורי הגאון ממ"ח ו"ל בעהמ"ח י"ם התלמוד שחורה לאיסור בכח"ג בשתי"ל..."<sup>כח</sup>; "וגם זכרתי שאלה כיוצא בזה בא לפני מורי מהר"מ העשיל בעהמ"ח י"ם התלמוד והתירו למוכרו לעכו"ם..."<sup>כט</sup>; "וזכרתי בהיותי רך בשנים נער קמן שהי' בעיר מולדתי בעה"ב אחד... ונתן גמ' לאשתו עפ"י הוראת אדמו"ר הגאון בעהמ"ח י"ם התלמוד..."<sup>ל</sup>; "וכאשר ראיתי ממורי הגאון בעהמ"ח י"ם התלמוד שהיקל לסדר גמ' לאיש בזה ונסדר הגמ' עפ"י צוויו..."<sup>לא</sup>; "והנה זכרתי כד הוינא מליא ויצקתי מים ע"י אמו"ר מחבר י"ם התלמוד בא תשובה בכתב..."<sup>לב</sup>.

**ביתר** שאת התפאר בכך, כשלבש עוז במלחמת דת השערה, ובלשון קדושה:

"... והרב הנ"ל רצוני לתת תורה חדשה מה שלא ידעם אדם וחולק על האמת התורה שניתנה מפי הגבורה כאשר קבלנו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, וכן אני, אם כי אני זעירא דחברייא קבלתי ממנו"ח (-בעל ה'ברוך טעם') זלח"ה שהי' גאון עולם, ומהגאון בעל מחבר י"ם התלמוד, והם סמכוני להורות ולדון כאשר הי' אתי בכתובים, אשר ידוע שהם קבלו איש מפי איש עד רש"י ז"ל בידוע לבל, ורש"י ידוע שקיבל איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה כמבואר ביוחסין ושאר ספרי היחוס<sup>כ</sup>, משא"כ הרב הנ"ל שלא למד ולא שימש לשום גאון או גדול מפורסם, ולזה נפל בשיבוש ודמויות כוזבות רח"ל, ולכן אל תשמעו ולא תאבו לו..."

**וביותר** על כך בתשובה אחרת<sup>ל</sup>:

**בא.** הקדמת שו"ת 'מוצל מהאש' (ניו יארק תשט"ו, עמ' דא); 'דרכי חיים' (ירושלים תשכ"ב, עמ' קסא). וראה בקובץ 'המעין' (כרך יד, גל' ה, עמ' 43, באיזה שנה קיבל הרה"ק מצאנו ההורמא).

**בב.** שו"ת 'דברי חיים' (ח"ב, אר"ח סי' לח).

**בג.** שם (אר"ח סי' מז).

**בד.** שם (אר"ח סי' מה).

**כה.** שם (אה"ע סי' עד).

**כו.** שם (אה"ע סי' עה).

**כז.** שם (תשובות נוספות, סי' יט).

**כח.** שם (ח"א, חו"מ סי' בג).

**כט.** ראה דבריו הק' ב'דברי חיים' עה"ת (סר"פ פנחס): "דהתורה ניתנה רק ע"פ דעת חכמי הדור ההוא הנסמכים עד משה רבע"ה".

**ל.** שם (ח"ב, יו"ד קיז).

"ולדינא אמרתי דעתי ולא אשוב מפני כל, ותחלה לא-ל יש לי הורמנא מגדולי עולם נוחי נפש ז"ל, גאונים מפורסמים שסמכו אותי, מה שלפי דעתי אין אחד מגדולי דורינו שיהי' להם הורמנא כזה, ולכן לא איחת מקול אדם, הורני ה' בדרך האמת"<sup>א</sup>.

### בשובו לגאליציע

**עם** התפשטות דרך החסידות במאריגראד, "לא מצא את המנוחה שלימה שהי' רוצה בה, כי מטבעו הי' שונא חדשות"<sup>ב</sup>, ולכן חזר אל ארצו ערש מולדתו, מדינת גאליציע, שמה נתקבל שוב, בשנת תקע"ה בערך, לאב"ד ראהמינ' <sup>ג</sup>.

**בהיותו** בראהמינ', יצא מגדרו להסכים על הדפסת ספר 'תולדות אברהם' שחיבר הגה"ק רבי אברהם מאוליינוב זי"ע<sup>ד</sup>, והפליג בשבחו "כי ביודעי ומכירי עסקינן אשר בהיותי בק"ק מאריגראד לא רחוקה היא ממקום מושבו וב"ה שמה שמעתי שמו הטוב כשמן תורק שמו".

**כן** מוצאים אנו חתימתו מתנוססת על כרוז משנת תקע"ו, לחזק התקנה שלא יעמוד הקצב נוכח השו"ב בעת בדיקת הראיה, כדי שיוכל השו"ב לבדוק בשוב הדעת הראוי<sup>ה</sup>.

**הרה"ק** רבי אורי מראהמינ' זי"ע היה רגיל לספר את מה "שקיבל מפי הזקנים מפק"ק רוהאמינ' יע"א שראו את גאון עירנו צי"ע מהו' משה העשיל אורינשמיין וצלה"ה בעמח"ס י"ם התלמוד, שהי' מקפיד תמיד להתפלל מתוך הסידור דייקא, וכן נהג כך בשעת אמירת הקידוש של שבת ויו"ט, ואמר הטעם מלבד שיש קדושה באותיות, שלפעמים נמצא שם איזה עם הארץ שאינו יודע לומר בע"פ על נכון, וגם יתבייש לומר מתוך הסידור, ע"כ עושה הוא בעצמו כן, כדי שיעשה כן הע"ה ולא יתבייש, וכן לפעמים הי' אומר לו עשה כמוני לומר מתוך הסידור. ומנהג ותיקין הוא"<sup>ו</sup>.

**לא.** השוה למ"ש בספר 'אוצר י"ד החיים' (לכוב תרצ"ד, אות קפא) כתב: "מצינו לצדיקים שמתפארים בעצמם שגדולי ישראל הסמיכו אותם בסמיכה גדולה בעודם רכים בשנים. עיין בב"ק צ"ו ע"ב ששם מקורו".

**לב.** 'כתבי הגאונים' (פיעטרקוב תרפ"ח, עמ' כח).

**לג.** עיי' שו"ת 'שואל ומשיב' (חמישה, סי' פא): "כבר כתבתי במק"א בשם דו"ז הגאון בעל י"ם התלמוד 'שהקש' כשנעשה אבד"ק ראהמינ' ובאתי מברואן לקבל פניו ועודני ילד קטן...".

**לד.** נדפס בפרעמישלא תרמ"א.

**לה.** כרוז זה נדפס בכמה וכמה ספרים (צילום מקורי ממנו נדפס ב'אהל רחל', ח"ג עמ' 674), ולאחרונה נדפס שוב בספר 'אגרות אוהב ישראל' (עמ' נח-סב), וראה בקובץ 'עץ חיים' (גל' ט, עמ' רמ).

**לו.** הובא בקונטרס 'מראש צורים' (ברוקלין נה, תשנ"ז, עמ' י). וראה מש"כ הגה"ק בעל ה'סמיכת חכמים' זי"ע ב'שער ההכנה' (אות לד) שכן היה מנהגו של בעל ה'טורי זהב' זי"ע בשעת הקידוש.

**לי.** בספר 'אלף כתב' (אות תתכ) מסופר: "הה"צ מרהמינ' ז"ל, כל כחו בישועות היה ע"י התמדת גמ' תוס'. כן שמעתי מהר"א ליפשיץ נ"י". אך לא כתוב למי כוונתו, אי לרבינו שהיה רב ברהאטין או לצדיק אחר שגר שם.



**לא** זכה דורו ליהנות הרבה מאורו, "ובעו"ה גברו עליונים ונשבה ארון אלקים" - כפי שמבכה בעל ה'חתם סופר' זי"ע בהסכמתו - ביום י"א אדר שני<sup>ל</sup> שנת תקפ"ד, בשנת החמישים לימי חייו, וברהאמין חלקת מחוקק ספון.

**הניח** אחריו בן יחיד, הג"ר שמואל יעקב אורנשטיין זצ"ל<sup>ל</sup>, ובת אחת - אמו של הג"ר אברהם ראטנבערג זצ"ל אב"ד זאוויחוואסט ויוזעפאף<sup>פ</sup>.

#### וזאת התורה אשר שם משה

**חיבורים** רבים, בכל מקצועות התורה, נשארו ממנו בכתובים, כמבואר בהקדמה לספרו, מהם ביאורים על התורה, חידושים על הש"ס, חיבור על הרמב"ם, חידושי טור ושו"ע אה"ע חו"מ, וחיבור גדול על הלכות פסח.

**לפני** פטירתו קרא לבנו יחידו וביקשו להדפיסם, אבל לדאבון הלב גם הבן נפטר בימי עלומיו, ובעוה"ר שלטו ידי זרים בחלק מחידושו, שהדפיסום על שמם, ורק חלק קטן עבר לידי אחיו הישועות יעקב<sup>ב</sup>, שעקב היותו עסוק בהדפסת חיבוריו שלו, מסר את הכתבים לבני אחותו, הגיסים הגאונים רבי מרדכי זאב הלוי אימינא זצ"ל ורבי יוסף שאול הלוי נאמנאהן זצ"ל, שיסדרום לדפוס. ואכן בשנת תקפ"ח הוציאו לאור את ספרו היחיד 'הים התלמוד' על מסכת בבא קמא, בצירוף הגהות וביאורים משלהם בשם 'מפרשי הים'. על שם חיבורם זה הם נזכרים תדיר בצוואת כ"הגאונים בעלי מפרשי הים".

**לסיבת** שם הספר 'הים התלמוד' כותבים המה בהקדמתם: "והנה קריאת שם המחברת, ראה קרא אותו כבוד דודנו הגאון רשכב"ה נ"י בשם 'הים התלמוד' יען כי הפועל והפעולה בו היה לאחדים ויצדק לו מצד הפועל כי שמו בקרב ותיבת 'הים' - הוא משה יהושע העשיל, למען הקים שם המת על נחלתו, וכן מפאת הפעולה, כי הוא משוטט בלב ים התלמוד..."<sup>א</sup>.

**בהקדמתם** מרגישים המה את הדרך הלימוד שהורה לתלמידיו, לעיין היישר בעומק הסוגיא ורק אח"כ בסברות הראשונים:

"כי זה משה האיש, כן דרכו בקודש, על אדני האמת שם יסודותיו, ובכל עמקי מוימותיו, לא הרחיק ללכת ואין נלוות במעגלותיו, לא לבו הלך לבנות בית כאבני בהו, ואדני תהו, להרבות

לח. עי' שו"ת 'שואל ומשיב' (מהדורה רביעאה, ח"ג סי' ז): "והנה אחר זמן רב שנת תר"ט י"א אדר ביום לשנה יא"צ של דו"ז הרב הגאון הצדיק בעל 'ים התלמוד' למדתי משניות במסכת שביעית פ"ה משנה ג'..."

לט. נפטר בדמי ימיו בלבוב קיץ תקפ"ד, מבלי להשאיר אחריו דורות, ונדפס ממנו קצת חידושים ופולפולים בראש ספר אביו, 'הים התלמוד', בפתיחה שם.

מ. נזכר כמ"פ בשו"ת 'שואל ומשיב' בשם: "ש"ב החרף מוה' אברהם לבוב נ"י נד"ז הגאון בעל 'ים התלמוד' זצ"ל".

מא. שומה לציין: אם כי ספרו נקרא במקור 'הים התלמוד' - עם אות ה' בתחילתו, הרי במשך השנים נתקצר שם הספר ל'ים התלמוד' בלבד, והאות ה' נעשה כטפל לשם הספר (כאילו זהו כמו שרגילים אנו לכתוב איזה דבר בה"א הידועה), וכן הוא בספרי השו"ת ובכללם שו"ת 'דברי חיים'.

בפלפולים ודרושים, אשר יעלו לשמים שיאם לשם ולתפארת, ותחת' תעמוד הבהרת. גם התלמידים וחברים המקשיבים לקול דודנו, עטרת תפארתנו, הרב הגאון המובהק מופת הדור, ולכל בני ישראל היה אור, מוהר"ר משה יהושע העשיל זצוקללה"ה, ספרו לנו מדי דברו אתנו מעוצם תוקף גדולתו, וממעלת חסידתו ופרישתו, כי זאת היתה שימה בפיו לאמר: אתם מיודעיי ואהוביי תלמודיי וחבריי, ראו כי ה' נתן לנו כלי חמדה, התורה והתעודה, כקמן בגדול ימצא לאחר היגיעה, אור יקרות וקפאון אליו הופיעה, ע"ב במלחמתה של תורה אל תבקשו תחבולה, למצוא יושר המסילה, בפירושים שונים, מגדולי הראשונים, אשר הניחו אחריהם ברכה, שמורה בכל וערובה, עדי תדרשו ותחקרו אחרי סוגיית הלכה ושורשה, היטב היטב לדורשה, להתחקות על עמקי קצבותיה, על מה הוטבע אדני יסודותיה, ואחרי כן תחפשו באמתחות הקדמונים, למען ראות אם קו הסוגיא בידכם נכונים, או אם חלילה במסלול דרכיכם עלה קמשונים, ואל תהרסו לעלות ההרה, וכל פרי מגמתכם תהיה להרבות בפלפול וסברא, לבדות סברות מלכות באות, שדופות צנומות דקות ורעות, לו שמעוני זאת עשו, תשקלו בפלם שכליכם כל דמיונות והקשים, למישור ולא למעקשים, והיה אם כה תעשו, נכון לבי בטוח כי תעלו מעלה מעלה, ותהיו לשם ולתהלה. כה היו דבריו הקדושים, המשמחים אלקים ואנשים. וכאשר שמענו אלה הדברים היוצאים מפי טהור מעולפת ספרים, כן ראינו מתוך חבריו, אשר הניח אחריו, ודבריו דברי אלקים חיים, נאה דורש ונאה מקיים"ב.

**בהתחלה** צרפו כמה מחידושי בן המהבר, כאמצע את חידושיהם בשם בו נודעו בעולם 'מפרשי הים', ובסופו קצת שו"ת שהיתה להם עם גאוני דורם.

**ספר** זה נתקבל בהתלהבות רבה על ידי גדולי הדור, כנראה מהסכמותיהם המנוסות לתפארה בראש הספר, ובראשם אחיו בעל ה'ישועות יעקב' זי"ע.

**וכך** כתוב בהסכמת הגה"ק רבי מרדכי בנעט זצ"ל רבה של ניקלשבורג והמדינה:

"הגאון המובהק מוהר"ר משה יהושע העשיל זצלה"ה... הן בעודנו חי עמנו הרביץ תורה והרבה ישיבה, ואף כי אחרי מותו דבריהם הם וזכרונם אשר זכה, להשאיר אחריו ברכה, כתבי קודש חידושי הלכה, משה כתב ספרו, וספרו אהוב ונחמד להשכיל... ומזאת התורה אשר שם משה שלחו אלי איזה קונטרסים ואבא היום אל העיון אפס קצחו, ראיתי דבריו מוכים ונכוחים, בחכמה פותח שערים, מותיב ומפרק הרים, וערבים עלי דברי דודם, לשעשע בו יונק בחור עם איש ישיבה".

**בהסכמת** שארו הגה"ק רבי יעקב מליסא זצ"ל - בעל 'החוות דעת' נאמר:

"בן דודתי הרב הגאון הגדול החרף והבקי כבוד קדושת ש"ת מוהר"ר משה יהושע העשיל זצ"ל השאיר אחריו ברכה, פעל ועשה מחברת הקודש חיבור על מס' ב"ק... והאומנם כי ספר הנ"ל לא היה למראה עיני אכן אוקי גברא אחוקת', כי זה האיש משה גדול מאד... ואף אמנם ליתן הסכמה על מעלת יקרת תורת הרב המחבר הגאון ז"ל אך למותר לאשר נודע ברבים תפארת גדולתו..."

מב. דברי רבינו אלה הובא גם בהקדמת ספר 'יד הלוי' להגר"ר ישכר דובעריש הלוי פאטישמאן זצ"ל אב"ד פלאוונא (פיעטרקוב תרס"ז). ובהתחלה: "כמו שהי' רגיל על לשונו של הגאון החסיד בעהמ"ח ספר 'ים התלמוד' מובא בהקדמה שם כי זאת היתה שימה בפיו לאמר..."

**ואילן** גאון ישראל רבי עקיבא איגר זצ"ל כותב בהסכמתו:

"שש אנכי על אמרוטיכם כי העיד ד' רוחכם לזכות את הרבים להעלות בדפוס מחברת הקודש אשר איזן ותקן כבוד דודכם הוא הרב הגאון הגדול המפורסם מוהר"ר משה יהושע העשיל זצ"ל, אשר מלבד ששמו הטוב נודע בשערים המצויינים בהלכה שהיה אדון בלבנון ובין עבדתיים צמרתו... וראיתי מעשה תקפו ונבורתו וידו החזקה, וקצתו יעיד על כלו שמסתמא כלם מתאימות ושכולה אין בהם, ואשר מבוקשכם ממני ליתן הסכמה על הדפסת הספר הנ"ל, ידידי, אחרי שלדעתי דברי בזה אך למותר הלא כל חיד אוכל יעם וכל עין הרואה יראה כי מדברותם נאוו קודש...".

**גם** חתנו בעל ה'חתם סופר' זצ"ל בא בהסכמה לספר זה:

"הרב החרף המופלא הגאון המובהק מוהר"ר משה יהושע העשיל זצלה"ה, אם לא זכינו לשיחתו, שמענו שמו כשמן הטוב בחיים חיותו, הרבין תורה בחריפות ובקיאות וידי הרב שלח בעמקי שיטות ים התלמוד... חיבור יקר ונפלא על מס' ב"ק...".

**אגב**, כדאי לציין כאן הערכתם העמוקה של בעלי 'מפרשי הים' כלפי דודם המהביר, וכותבים במקום אחת<sup>21</sup>: "קושיית דודנו הגאון החסיד ז"ל החזקה והנוראה ראוייה אליו ואין לדחוק ולומר...", ולאחר פלפול קצר מסיים: "וממילא קושיית דודנו הגאון ז"ל קמה וגם נצבה כמו נד".

#### מהדורות הבאות

**כעבור** שלש ושלישים שנה, בשנת תרכ"ב, כאשר אזלה ותמה ספר זה מן השוק ומתדפקים צמאים לדלות - ואין, רחש לבם של מדפיסי האלברשטאט להוציאו לאור שוב שנית לקרשו שיוכלו להעמיק בתורתו ולהנות מנועם זיו חידושו, וקיבלו רשות מהגאונים בעלי 'מפרשי הים', והסכמותיהם נדפסו במהדורה זו.

**וכה** דברי הגאון רבי מרדכי זאב הלוי איטינגא זצ"ל:

"זה כשלש ושלישים שנה אשר יצא לאור על ידי וגסי הרב הגאון נ"י מחברת יקרה, מכתב יד בקדש דודינו הגאון אור התורה החרף ובקי הצדיק האמתי מו"ה משה העשיל זצוקלה"ה... מצא חן בעיני כל רואיה, ושמחו בה כל הוגי', ותלוננו בצל צמרת האדון ישכנו בענפי שריגי'. לאור חצי חריפותו לנגה ברק חניתו ותהלתו יעשו ציצים ופרחים נפשות משמחים, רבים יבואו לרוות נפשות הצמאות והשוקקות על שדי ים התלמוד להתחקות ולהוציאו שנית לאור עולם, ובכן הגיעני מכתב הרבני הנגיד מו"ה ירוחם פישל הלוי נ"י בק"ק האלברשטאט, נפשו חשקה להדפיס שנית בדפוס המפוארה להגדיל תורה ולהאדירה...".<sup>22</sup>

**וזה** לשון הגאון רבי יוסף שאול הלוי נאמנואהן זצ"ל:

"הנה יד שלוחה אלי מק"ק האלברשטאט... לחזור ולהדפיס ספר ים התלמוד' מכבוד דודי הרב הגאון החרף בחריפות עמוק עמוק, צדיק תמים מו"ה משה יהושע העשיל ז"ל אב"ד

מג. פרק תשיעי (אות מ).

מדי. וראה עוד בדברי הגרמ"ז איטינגא בהקדמת ספרו שו"ת 'מאמר מרדכי' (לבוש תר"ב).

דק"ק מארנינגראד וראהמין, וחי' ארוך בדורו גדול ליהודים צדקתו ותורתו עליו מעידים... והנה זה רבות בשנים אשר נדפס, ורבים ישוטטו לבקש דבר השם ולא נמצאו, וכעת בקש הנ"ל להרשותו להחזירו לדפוס, ע"כ אמרתי כי מצדי לא יבצר, והנני מצפה ועומד לראות ויו תפארת ספר הזה למען כבוד דודי הגאון הצדיק ז"ל אשר יגידו בשערים שער הלבנה תהלתו ותפארתו...".

**ואמנם** "הספר הזה עשה רושם גדול אצל חכמי הדור, ומני אז לא זו משלחנם של לומדי למד, ומתוך חשיבתו וחביבתו מדפיסים אותו מחדש בכל דור ודור" <sup>כה</sup>.

**והרי** לשון הגאון בעל ה'שדי חמד' זצ"ל <sup>כו</sup>: "הנה הגאון הגדול רבן של ישראל משה יהושע העשיל בעל המחבר 'ים התלמוד' הקשה...".

**שאר** כתבי רבינו אבדו כנראה, ורק העתק מחיבורו על סדר נשים להרמב"ם שנעתק ע"י הגאון רבי חיים יהודה ליב הלוי זילבערמין זצ"ל אב"ד קאזמיר, הגיע לאוסף יח"ל בלובלין ושרד לאחר השואה, וחלקים מהם נתפרסמו בקובצים תורניים.

**ונסיים** בדברי הגאון ה'חזון איש' זצ"ל באגרת לצורב אחד: "ואם יקבעו עמו (-עם האדם שעליו נשאל החזון"א) בקדשים, נכון שיקבעו לומר דבר חידוש אחד בכל יום מספר 'ים התלמוד' כבא קמא, וזה יפתחו לו מסלות בלימודו כבא קמא" <sup>כז</sup>.

זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל, אמן



מה. 'כתבי הגאונים', שם. ואמנם הספר חזר ונדפס שוב בווארשא תרע"ב, בפיעטרקוב תרע"ד, ירושלים תש"ך, ות"א תשכ"ט.

מו. 'שדי חמד' (ח"ה, כללים, מע' הה"א, סי' לד).

מו. 'קובץ אגרות החזון"א' (ח"ב, אגרת ה, עמ' כג-כד).

**הרב פנחס אליעזר הלוי דונר**  
רב דבעזערלי היילס, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

### "המבדהל מלונדון"

#### סיפור המלחמה ביוזמת הפתרון גורפת לחיתר העגונות

**בשנת** תרע"ג נבחר הרב יוסף הרמן הרץ לכהן כרבה הראשי של האימפריא הבריטית. בכדי לחזק את מוסד הרבנות הוא ביקש דיין מוכשר שיעמוד לצידו, בקי בהלכות גיטין וקידושין, ומומחה בהלכות גיור. ביחד עם ראשי הקהילה, הוא החליט להציע את משרה זו להגאון הרב שמואל יצחק הילמן ז"ל, שהיה בעל שיעור קומה תורני ואישיותו היתה מקובלת גם על הקהילה האורתודוקסית המקומית, שרובם מהגרים שהגיעו ממזרח אירופא, וגם על רבני הקהילות באירופא, שיוכלו לסמוך על פסקי הדין שיוצאים מבית הדין בלונדון. ההצעה גרסה שבאופן רשמי, הכול יישאר תחת שמו של הרב הראשי, אלא שבפועל יהיה זה הרב הילמן אשר בענייני הלכה יישק כל דבר.

**הרב** הילמן שמע את ההצעה וענה שהוא יסכים לקבלה בשני תנאים: שהקהילה תשלם לו את משכורתו ישירות, כך שפסיקת ההלכה תהיה נקייה מכל השפעה חיצונית, ללא תלות פיננסית ברב הרץ. והתנאי השני היה, שרק הוא ייהשב הפוסק של הקהילה, ולא יבואו אחרים בגבולו.

**מנהיגי** הקהילה והרב הרץ הסכימו לתנאים שהציב, ואכן הרב הילמן התמנה לראש בית-הדין של ק"ק כנסת ישראל בלונדון, ובכך קיבל את מעמדו כאחד הדמויות הרבניות הבולטות בכל מרחבי האימפריה הבריטית במשך העשרים שנה הבאות.

**הרב** הילמן לא בזבז את זמנו על ענייני שררה וכבוד. הוא בנה וביסס את מערכת הכשרות ובית הדין. אישיותו העוצמתית ובקיאתו במקורות ההלכתיים, גרמו לכך שהוא התקבל על הקהל ועל עמיתיו הרבנים, כרב שניתן לסמוך עליו שיעשה את הישר והטוב בעיני ה'.

#### אלה תולדות יוסף

**באותם** ימים קפצה עליו רוגזו של אדם בשם "יוסף שאפוצ'ניק", מעין דמות רבנית יוצאת-דופן. שאפוצ'ניק נולד בקשינב, שם, כפי עדותו, אביו כיהן כה'אדמו"ר מבליזע".\* אביו נפטר עליו בהיותו בן 14 בלבד, ואימו נאלצה לעזוב את העיר ולעבור לאודסה, שם גרו אצל פסח שאפוצ'ניק, אחיו למחצה מנישואיו הראשונים של אביו. הוא היה בעל אמצעים, וכלכל את המשפחה כולה.

א. אדמו"ר זה לא ידוע ממקורות אחרים.

**יוסף** הצעיר למד אצל הגאון רבי אברהם יואל אבלסון, הדיין הראשי של אודסה, והיה חביב עליו ביותר, ואף העניק לו 'היתר הוראה'<sup>2</sup>. ככל הידוע הוא התמיד בלימודיו, וצבר הישגים מרשימים.

**שאפוצ'ניק** היגר ללונדון בשנת תרע"ג, ושם העביר את שארית חייו. אין ספק כי האיש היה אדם מוכשר וכריזמטי מאוד, אבל הוא גם בזבז הרבה מזמנו ומהונו על פרויקטים ויזמים שלעולם לא הושלמו. הוא פרסם אינספור ספרים, כתבי עת, עיתונים, חוברות, וקונטרסים, לעתים קרובות בשיתוף עם רבנים וסופרים אחרים. היצירה המפורסמת ביותר שלו, היתה ה"ש"ם הגדול שבגדולים<sup>3</sup>, שנדפס בשנת תרע"ט, והוא נחשב לפרסום התורני הגדול ביותר, מבחינה פיזית, שפורסם אי פעם. מדובר במהדורה משוכללת של ה"ש"ם ובה נמצאים דבריהם של למעלה מאלף מפרשים, כולל פירושים מפרי עטו. מהדורה זו נועדה להקל על לימוד הגמרא גם למי שלא בילה את מרבית שנותיו בין כותלי בית-המדרש. לזמנו, אין ספק שהיה זה רעיון פורץ דרך.

**כמו** רוב תוכניותיו, הרעיון היה גדול ויזמני - אך, הביצוע - קצת פחות. על אף הבטחותיו להדפיס את ה"ש"ם כולו במתכונת זו (לדבריו, סדר גודל של שלושה מיליון עמודים!) רק הכרך הראשון על מסכת ברכות יצא לאור.

**בחלק** מתחבולותיו להגדיל את שמו הוא 'ייסד' ארגון רבנים בינלאומית תחת השם "חברה הכללית מפצי תורה". כל מי שאי פעם התכתב איתו הוכר באופן אוטומטי כחבר בארגון. שמוותיהם של עשרות רבנים הופיעו על דפי הנייר הרשמיים של ה"ארגון", ככל הנראה ללא ידיעתם. שאפוצ'ניק גם מינה את עצמו לתפקיד 'נשיא הארגון'. ברצונו שיכירו בו ויחשיבו אותו כדמות מרכזית בעולם התורה, העומד בראש ארגון רבני חשוב.

**הזיותיו** לא פסקו, ובשלב מסוים הוא החל להחשיב את עצמו כמעין "רב ראשי", לפחות עבור קהילת המהגרים בבריטניה. ואכן, עבור רבים מהמהגרים ממזרח אירופא, דמותו הרבנית של שאפוצ'ניק היתה יותר אותנטית מזו של הרב הרץ.

**בד** בבר, הוא דאג גם לעניי קהילתו, וארגן מספר יוזמות גמ"ח מוצלחות. הוא היה גם אדם לבבי אשר ידע לעמוד מול קהל, והיה דרשן מוכשר.

**אם** הוא היה נשאר כך - רב חסידי גומל חסד שמוציא לאור שלל חומרים, ולא היה מנסה להיכנס לעולמה של דיני משפחה, הוא היה נשאר בגדר דמות חינוכית בלבד. אלא שבאמצע שנות העשרים, שאפוצ'ניק התחיל להאמין לסיפורים שסיפר לאחרים. יום

ג. יוסף הצעיר הוסמך גם בידי "המהרש"ם מברעזאן". המהרש"ם כתב עליו: "רב מופלג בתורה, באר מלא ... ברכת ה' לתורה... נאה דורש ונאה מקיים... כאשר העיד בפני הגאון ומאודוסא, הרב אבלסון על יראת חטאו ושקידת על דלתי [ה]תורה הקדושה, ואשרי למי שיאחז בידו". גם הרב אבלסון שיבח אותו כי "הוא אהוב בליבי, הן מצד שקידתו... הן מצד עבודת הקודש... והוא מעיין בשכל וך וישר". ראו את מכתבי ההסכמה לספרו הראשון, "ברכת יוסף", אותו פרסם באודסה בשנת 1902, בהיותו בן 20 בלבד.

אחר, הוא הכריז, כי מכיוון שהרבנים הרץ והילמן מעניקים תעודות כשרות לאמליוזים שמוכרים בשר לא כשר<sup>(1)</sup>, על-כן, הוא החליט להקים מערכת כשרות חילופית.

**גם** על יוזמה הבליג הרב הילמן, אלא שאז החליט שאפוצ'ניק לעלות רמה, ולהיכנס לסוגיות המסובכות של דיני משפחה. אז הבין הרב הילמן שלא ניתן להחריש יותר, ומיהר להשיב מלחמה שעררה.

### פולמוס החליצה

**בשנת** תרפ"ז פרסם שאפוצ'ניק חוברת בשם "לקרא לאסורים דרור". הוא תיאר שלושה מקרים של נשים נשואות אשר בעליהם מתו ללא כל צאצאים חיים בעת מותם. לפי ההלכה, האישה חייבת לעבור חליצה לפני שתהיה מותרת להינשא לאדם אחר. אך, מסיבות שונות, במקרים הללו לא היתה אפשרות לעשות זאת, והן נשארו "זקוקה ליבם", ונחשבו כעגונות. או אז שאפוצ'ניק מצא דרך להתיר להן להינשא מחדש, מבלי לבצע את החליצה. שאפוצ'ניק הבין כי בשאלות כבדות גורל, פוסק רציני חייב לצרף אחים לדעה, והוא אכן צירף את שמותיהם של מספר רבנים בעלי-קומה אשר למענתו הסכימו עם היתרו הגורף.

### סיוע מאת החפ"ץ חיים והאחיעזר

**אחרי** קוראו את החוברת "לקרא לאסורים דרור", הבין הרב הילמן שהפעם שאפוצ'ניק הלך רחוק מדי. לבטל מצוות חליצה - זה כבר צועד נועז שחייבים לצאת ולמחות נגדו. כרב ותיק ורציני הבין הרב הילמן שהוא זקוק לגנרלים מוכשרים שיעמדו לצידו ויעזרו לו לנהל ולנצח בקרב.

**רבה** של ווילנא מרן הגאון רבי חיים עוזר גרודונסקי בעל האחיעזר, היה מגדולי התורה המפורסמים באותה תקופה, נשיאה של מועצת גדולי התורה, והמנהיג הרבני של קהילות ישראל ברחבי העולם. רבי חיים עוזר הכיר וכיבד את הרב הילמן, והם אף התכתבו בענייני הלכה ובענייני הכלל.

**שלח** הרב הילמן לרבי חיים עוזר את החוברת של שאפוצ'ניק עם בקשת עצה על הדרך הנכונה למגר את השפעתו. הוא צירף גם את דעתו האישית, כי שאפוצ'ניק אינו באמת איש הלכה שמודאג ממצבן של הנשים העגונות; הוא בסך הכל מחפש פרסום ופרנסה, והוא חשב שדרך פסק הלכה מסוג כזה הוא ישיג את שניהם.

**הג"ר** חיים עוזר הודעזע ממה שקרא, וחיבר מכתב חריף נגד שאפוצ'ניק, אותו שלח לכל חברי מועצת גדולי התורה ולעוד רבנים חשובים. בנוסף, הוא גם כתב אגרת תמיכה עבור הרב הילמן, אותה נתן לו רשות לפרסם. רבי חיים עוזר גם העביר הודעה לרב הילמן שהוא מחפש ברחיפות רבנים נוספים שיסכימו לגנות בפומבי את מעשיו של שאפוצ'ניק, ולדרוש ממנו שיפסיק לאלתר את התעסקותו בענייני עגונות.

**ביום** ט"ז בכסלו תרפ"ח במהדורה המורחבת של העיתון האידישאי שיצא לאור בלונדון "די צייט", הוכרז בכותרת הראשית כי: "הרב הראשי ובית דינו פוסלים את שיטת

ר' שאפו'צ'ניק ביחס לחליצה". ובכותרת המשנית: "גדולי הרבנים בעולם, החפץ חיים, ורבי חיים עוזר גרודנסקי, מסכימים עם הרב הראשי".

**שתי** הכותרות הללו ירו את יריית הפתיחה במלחמת חורמה שהכריז עולם ההלכה נגד שאפו'צ'ניק, מלחמה שלא נראתה כדוגמתה בבריטניה, והיא נוהלה ותוכננה מאחורי הקלעים ע"י איש אחד: הרב הילמן. הוא עמד על הסכנה שיש כאן לקדושת העם היהודי וניהל נגדה מערכה כוללת.

**רבי** חיים עוזר והחפץ חיים העניקו גיבוי מוחלט לרב הילמן. הם התייחסו אליו בכבוד רב, והושיטו לו סיוע בקנה מידה שכמעט לא מצאנו כיוצא בו לאורך כל שנותיהם. מכתביהם נוסחו בצורה חדה וחריפה ולא בסגנון הרגיל של השניים.

**להלן** מכתבו של רבי חיים עוזר שפורסם בהכוונתו בעיתון "די צייט":

"הנה הגיעני מהרב"צ בלאנדאן מחברת "לקרא לאסורים דרור", חתום עליו, "יוסף שאפאמשינק החופ"ק לאנדאן" ועוד איזה רבנים. ובקראי בו, נבהלתי והשתוממתי על הקרא לאסורים דרור, ומתיר אסורים חמורים, לאו דיבמה לשוק, להתיר את היבמה להנשא בלי חליצה, בלי שום יסוד ושרש בהלכה, רק גבוי דברים שאין להם טעם ושבששים. הן בעצם העובדות שאין מתאימות עם המציאות, והן במקורי הדינים, בחר קטעי דברים מתשובות הרבנים שנאמרו בדרך הזה אמינא לסניף בעלמא ולפלפולא. וכל זה להטעות את הקוראים מקופיא. וכל יודע ומבין לעמוד על שרשי הדברים ועיקרי ההלכות, מכיר ומבין את השבששים ודברי בורות ושגוון שנאמרו שם, ושזהו נגד התלמוד, ודברי רבותינו הראשונים והאחרונים. ואין מקום כלל לפלפל בדברי תורה, בדברים המובנים לכל המעמיק בתלמוד ופסקי הלכות. ולא אאמין כלל בעדותו בשם רבנים אחרים, כאשר כן כתב אלי אחד הרבנים הנכבדים שהוא מזכיר בשמו להיתירא, ששקר הדבר ולא התיר למעשה. ואוי לדורנו שעלתה בימינו כך, שהמתכנה בשם רב ומורה, טועה ומטעה בדבר הלכה, בעניני איסורי תורה וערוה החמורים.

לא הייתי מתפלל אם היה המתיר מכת הרעפארמער [=הרפורמים], שאינם מאמינים בקדושת התורה, ומכחישים בתורה שבכתב ושבעל פה, ויורו ככל העולה על רוחם, שזה דרכם כסל למו, וגם העם, מאמינים בני מאמינים, הנאמנים עם המסורה, לא ישמעו להם. אבל מה נורא הדבר אם בא המתכנה ל"רב" ו"מורה" לעשות אחיזת עינים, שעושה כן ע"פ יסודות התורה, ותולה את עצמו בגדולי המורים, ובאמת עושה כוונים להפוך ולסרס דבריהם, ולעקור איסור לאו מן התורה, הלא ראוי לקרוע על שמועות רעות מהוראות כהנה.

והנה מגים לבו בהוראה, להודות גלוי ומפורש במחברתו, כי הכין בית חרושת בלאנדאן להתיר ענוות וזקוקות ליכוס, כקורא בהודעה להענוות, 'באו הנה ואחיר לכם מכבלי העינוי'. וכן בדה שם מלכו, כי הוא ראש לאגודת הרבנים היחיד בעולם, אשר על זה כבר אמרו במשנתנו, 'הגם לבו בהוראה, הרי זה שוטה, רשע, וגם רוח'. אלא שאין זו הוראה, אלא טעות, ובורות, קלות ראש בעניני ערוה החמורים. ועל גדולי ישראל בתפוצות הגולה לגעור בנויפה ולמחות על זה, ושאין לסמוך על הוראותיו כלל. צר לי מאד לפגוע בכבוד איש, אבל למען הסיר מכשול, הנני מוציא את עצמי מחויב בדבר, לפרסם גלוי דעת זה בשמי, ובשם ידידי הרבנים הנאונים, מורי צדק דקהלתנו. ומי יתן, ויתבונן לשוב לדרך האמת, ולא יוסיף להטעות, ויודיע גלוי: 'ברם, דברים שאמרתי - טעות הן ביד'.



כה דברי הכותב בצער עמוק על שפלות ושכחת התורה וירידת הדת בימינו, מצפה לישועה, הכותב והחותם, ביום א', כ"ה מ"ח [מרחשון], תרפ"ח ווילנא.

חיים עוזר גראדענסקי<sup>6</sup>

**גם** החפץ חיים נענה לבקשת הרב הילמן, כי גם הוא הבין את גדול הסכנה הממון במעשיו של שאפוצ'ניק. על אף שמכתבו קצר יותר, יש לייחס לו חשיבות רבה כי הוא יצא ממי שכל חייו נוהר והוהיר אחרים על קדושת הדיבור.

"קבלתי מכתבו עם הקונטרס, "לקרא לאסורים דרור". באמת יש לי צער גדול מאוד שכך עלתה בימינו, שימצאו אנשים צעירים שרוצים לעלות בראש ההר, ולהכניס עצמם בפרסום בענייני עריות החמורות, ולהתיר בקל איסורי לאוין ו[חייבי כריתות], אבל לדאבוני, קשה עלי מאוד לעת זקנתי וחולשת כחי לצאת במחאה גלויה לכל, ולהיות ממשיכי מלחמה שערה, רק גליתי צערי וצעריו לאנשים גדולים במקומותינו, ובודאי ישיבו, ויכתבו כדת מה לעשות עם המחברת הזאת. וד' הטוב ירא בעניינו ויגדור פרצת עמו.

ישראל מאיר הכהן מראדין<sup>7</sup>

**הגאון** רבי חיים עוזר גם פנה להגאון רבי אברהם יעקב הלוי הורוויץ, רבה של העיר פרובינא מחסידי בעלזא, אשר נחשב לסמכות חשובה בתחום התרת עונות, וביקש ממנו שיעיין בכתבי שאפוצ'ניק ויחווה את דעתו. גם הרב הורוויץ השיב לו בבהירות:

"אודות הקונטרס שנשלח לי ... הנדפס בלונדון וצקו עליו מרורות שבא להתיר... ונבהלתי לראות איך זקן שכמותו יעסוק בדברים בטלים כאילו להתיר ... היתר איסור דאורייתא בפטפטי דברים... ואוי לדור שכך עלתה בימיו שרב המחזיק עצמו לגדול הדור יעסוק בדברים בטלים כאלו להכשיל רבים ... ולא אדע מה היה לו להתיר איסורין חמורין בדברי שוא והבל. השם יתברך ירחם עלינו להרים קרן התורה כל יבואו פריצים ויחללוה, ואין לדבריו שום מקום בשערי התורה, ולכן לבבו הטהור [= של הג"ר חיים עוזר] אל ידך, כי ניכר לכל שדבריו בטלים ומבוטלים".<sup>8</sup>

**בעיתון** "די צייט" פורסם גם הצהרה רשמית קצרה שיצא מלשכתו של הרב הראשי הרץ ובית דינו, ומחברת היה הרב הילמן בעצמו:

"כדי ליידע את כולכם שרב יוסף שאפוצ'ניק, שאינו קשור בשום דרך לקהילה הרשמית, ומי שמקדם את עצמו כ"רב הראשי" [...] לאחרונה הצהיר שהוא יכול לשחרר אלמנות חסרות ילדים מהחוק הדתי, המכונה 'חליצה'. אנו יכולים לחשוף רשמית, כי הרב הראשי ובית הדין, פוסלים ומפרכים הצהרה זו, החלטה זו, מדר זה, של רב יוסף שאפוצ'ניק, אותו פרסם לאחרונה באמצעות הכרזות בעיתונות ובחוברות ... כיוון שהוא מבוסס על עובדות לקויות ומנוגד לגמרי להלכה היהודית."

**להצהרה** זו הצטרפו גם מספר רבנים חשובים מכל רחבי בריטניה: הרב יעקב רבינוביץ מודלסטון; הרבנים ישראל חיים דייכס, צבי הורוויץ, ויהודה לייב אסטרנינסקי

ג. "די צייט", מהדורת י"ז בכסלו תרפ"ח.

ד. שו"ת צור יעקב, בילגוריי תרצ"ב, ח"א סימן קכב.

מלידם; הרבנים ישראל יעקב יופי, וצבי הירש לוי'ן ממנצ'סטר; הרב איסר יהודה אונטרמן מליברפול; והרב יצחק אייזיק הרצוג מדרבלין, אירלנד (חתנו של הרב הילמן).

**שאפוצ'ניק** ידע את אשר נרקם מסביבו, ודאג מבחינתו להקדים רפואה למכה. חודשיים טרם הפרסום בעיתון "די צייט" הוא כבר שלח מכתב לרב הרץ עם האזהרה: "וחם ושלום מללכת בדרכי הדין הידוע אשר איננו שווה שאזכיר את שמו, והשעה משחקת לו שנולד במאה העשרים, ולולא היה בימי הסנהדרין אזי היה נדון ברין 'זקן ממרא', הגם שהנני בטוח כי גם הדיין הזה יישאר [בבית הדין] כל ימי חייו, אבל על-כל-פנים אקווה כי חכם גדול [כמוך] לא ישים לבו על הכלי הבליוה".

**"הדיין הידוע"** הוא כמובן הרב הילמן, שפעל בכל כוחו להרים את הדת ולהפיל את מזיפי התורה.

**ביום** י"ז בכסלו תרפ"ח הופיע מאמר מערכת בעיתון "די צייט", תחת הכותרת "מהי חליצה?". כשהמחבר הרשום הוא עורך העיתון. מסה זו היתה הראשונה מתוך סדרה בת שלושה חלקים של מסות רציניות, מדויקות, הנכנסות לפרטי פרטים של הסוגיות ההלכתיות של חליצה ועיון.

**מאמרים** אלו בוודאי כוננו זמן רב מראש. סגנונם שונה מאוד ממאמר עיתונאי רגיל. הם נכתבו בדיוק רב בידי אדם שידיו רב לו בדיעת והסברת ההלכה, מן המקורות ועד להלכה למעשה. לכן, דומה שיש לשלול את זיהוי של עורך העיתון בתור המחבר, ויש להניח כי מאמרים אלו הוכנו על ידי הרב הילמן בעצמו. יש כאן אפוא הוכחה נוספת לתכנון ולמחשבה המרובה שהרב הילמן השקיע בניהול הפולמוס נגד שאפוצ'ניק.

**מחבר** המסה אף מציין כי המחשבה שעמד מאחורי הדפסתם של שלושת המאמרים היתה כדי שלקוראים יהיה הבנת רקע רחבה יותר למאבק שהתנהל אז בין שאפוצ'ניק לבין רבני אנגליא. קוראי העיתון לא היו אנשים תורניים מובהקים, ולכן הוא ביקש להכיר להם את מושגי היסוד הקשורים לעניין. עורך העיתון הדגיש שהעיתון אינו לוקח שום צד במחלוקת, ולכן זכות התגובה למאמרים אלו תינתן גם לשאפוצ'ניק.

**חלק** השני של המאמר התפרסם למחרת, ביחד עם מאמר תגובה של שאפוצ'ניק; תגובתו הציבורית הראשונה מאז שהפרשה התפוצצה. טענתו העיקרית של שאפוצ'ניק היתה כי ההתקפות נגדו לא נובעות עקב חילוקי דעות בקשר לעגונות שהוא היתר; אלא, הוא מותקף אך ורק מפני שקרא תיגר על נוהלי הכשרות של הרב הראשי בהענקת תעודות כשרות לאטלזים.

**הוא** מסיים בהצהרה - מזורה ופזוזה, כפי שמיד נראה - כי אין לתוקפיו יותר מכתבי מחאה נגדו.

ה. המכתב המלא נמצא בארכיון של מחבר המאמר.

**אלא** שאז פורסם בעיתון "די צייט" מכתבים נוספים של רבנים בעל-שם נגד שאפוצ'ניק. בין המכתבים המודפסים, בולט במיוחד המכתב של הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין, ראש ישיבת כנסת ישראל - סלבודקה, ששכנה אז בעיר חברון. הרב אפשטיין הביע באופן חד את דעתו נגד ההתרחסר הבסס, והודיע ששלושת הגשים ששאפוצ'ניק "התיר" חייבות לקבל חליצה בטרם יבקשו להינשא שוב.

**הגרמ"מ** אפשטיין גם שיער שאין לשאפוצ'ניק תמיכה מגורמים תורניים מוסמכים. מרגע שייודע לרבנים התומכים בו את הנכתב בשמם, הם מיד ייצאו בהצהרות פומביות להתנער מכך. לימים יתברר שזו היתה אמירה על גבול הנבואה.

**ביום** כ"ו כסלו תרפ"ח הופיע בעיתון "די צייט" מכתב מאת וועד הרבנים של העיר ווארשא, ארגון מכובד בעל וותק של עשרות שנים. וועד רבנים זה היו מוכר כמי שמאחד בתוכו את גדולי המומחים בנושאים של גיטין ועגונות. ולכן התנגדותם לפסיקותיו של שאפוצ'ניק היא משמעותית ביותר.

**במכתבם**, הצהירו רבני הוועד כי שאפוצ'ניק הוא חצוף המתעטף במלית שאינו שלו, וכל דבריו אינם כלום: "לפיכך, אנו מוחים בכל הכוח נגד הפסקים הכלולות בקונטרס שלו, ואין רשות לאף יהודי אחד ... להסתמך על פסקי דין כאלו לצרכים מעשיים. יתר על כן, כל מי שיש לו יראת שמים בלבו מחויב להפגין נגדו".

**על** המכתב התומים גדולי רבני פולין: הרב אברהם צבי פרלמוטר - רבה הראשי של העיר ווארשא, הרב חיים יהושע גוטשכטר, הרב שלמה דב כהנא-שפירא, הרב צבי יחזקאל מיכלסון, הרב יצחק מאיר קנאל, הרב חיים פוזנר, הרב יעקב זילברשטיין, הרב חיים לייב יודקובסקי, הרב אהרון שינגרוס, והרב מנחם שכנא ריטשוול.

**לכאורה**, אם מספר כה רב של רבנים מנוסים, היו מוכנים לגלות ברכים את התנערותם מ"היתריו" של שאפוצ'ניק, הפרשה היתה צריכה להיגמר עם ניצחון של הרב הילמן ללא עוררין. אלא, שגם נוכח זה שאפוצ'ניק לא היה מוכח להתקפל. תגובת שאפוצ'ניק הגיעה במהירות העיתון "די צייט" שפורסם כבר למחרת בבוקר; ובעיתון הפרטי שלו בימים הבאים.

**ביום** למחרת פרסם העיתון "די צייט", מכתב לבבי המשבח ומפאר את פעולותיו של שאפוצ'ניק לחיזוק הדת, ותומך בו נגד יריביו ("כמה גדולה שמחת ליבי ונפשי, שעם ישראל אינם בלי גדולי תורה בכל מקום שהם, שבתוכם בוערת להבת התורה והם עובדים להביא אותו לכל"). המחבר היה לא אחר מאשר האדמו"ר רבי מאיר יחיאל הלוי הלשטוק, הרבי מאוסטרובצה, זקן האדמו"רים בפולין. הרבי פונה אליו כאיש צדיק, שכל כוונותיו לשם שמים, ומביע תמיכה מוחלטת בידיו הנאמן, "הרב הגאון יוסף שאפוצ'ניק".

**הרבי** מסיים את המכתב עם דברי קירבה ("חברך, המבקש אותך בברכה"), ומברכו בהצלחה בכל מעשי ידיו אשר, "בוודאי מקרבים את הגאולה".

**השאלה** המתבקשת היא - כיצד הצליח שאפוצ'ניק להשיג את המכתב?

**התשובה** לכך מגלה את הצורה הערמומית בה פעל. חודשים לפני שהתפרסם המאמר הראשון בעיתון "די צייט", שאפוצ'ניק כבר צפה את ההתקפות שיהיו נגדו והכין תשובה לעת הצורך. הוא שלח מכתב לאדמו"ר מאוסטרווצא וסיפר לו על המצב העגום של חיי הדת בלונדון, ועל כך שהוא יצא ללחום מלחמת קודש ולעמוד בפרץ נגד מפירי הדת.<sup>1</sup> כמובן, שהוא לא טרח לספר לו דבר אודות סוגיית החליצה והפולמוס סביבו. האדמו"ר לא חשד בכלום וכתב את מכתב התמיכה שלו לפני שכל הפרשה התפוצצה.

**זאת** ועוד, שאפוצ'ניק המשיך ופרסם בביטאון הפרטי "לאנדאנער פאלקס צייטונג" התקפה חזקה נגד גדולי הרבנים, וגם הוסיף והביא רשימה ארוכה של רבנים אשר, למענתו, תומכים בו.

**מספר** ימים לאחר מכן, פנה הרב הילמן להג"ר חיים עוזר ושפך את ליבו על הסכנה האיומה הקיימת להלכה ולרבני בריטניה מפועליו של שאפוצ'ניק:

"כבוד [ידיד נפשי] הרב הגאון [הגדול] כ' כו' [מורנו הרב] חיים עוזר נרדנסקי שליט"א  
שלו[ם] רב...

אכפול עוד בקשתי לשלוח את המחאה הפומבית מאגודת הרבנים בפולין, ואם באפשרי גם מהאדמו"ר<sup>2</sup>, וביותר מאדמו"ר מעיר אוסטראווצי המתפאר פה בעתונים, כי הסכים אליו, ומתאר אותו [שאפוצ'ניק] בשם גאון וצדיק. או לנו שכך עלתה בימנו. ואני הגבר הנני רואה את העתון אשר יוסף שידא זה הוציא בעצמו, בעש"ק [ערב-שבת-קודש] העבר, לחזק היתרו בהבלים ומכה בסגורים את ההמון, בהזכירו בדבריו ראשונים ואחרונים עד למכביר, ובפה מלא קורא לכל העגונות והחלוצות גם מערים אחרות, והוא יתן להם היתר ברור, ומכזה את כל חכמי הדור האמתיים ומשימם כעפר לדוש. ועתון זה מחלק חנם, ומשליכם בחוצות לונדון. ומפני השפלות אשר ישפיל ר"ל את גאוני וצדיקי הדור עם ספריהם - שלא הי' זקן ממרא כמחזקת דת ישראל לגוי, לא יתנני לבי לשלוח לכ"ג [לכבוד גאון] ידידי עתונו זה. אכן לפרצות הדת ושפלות חכמי ישראל ע"י דבריו אין קץ, עפרא לפומי".

יאמין לי ידי'נ [ידיד-נפשי], שכירותי יותן לי מהקהלה היתר עשירה בתבל ושום אבק לא יפול עלי בעיניהם של המנהיגים אם יאמר עלי כך או כך. הם אנגלים עשירים ולא יוכלו אף לדבר ולקרוא זשרגאן [=ידיש], ועתון כזה לא יבא לעיניהם. ואם ישמעו שאינני אדוק וחרדי נאמן כ"כ [כל כך], שבח הוא לי לפי הבנתם הגסה.

וכל דאגותי הוא על הפרצה - שאם רק עשירה אחת מהמנהיגות תאמר לחלוצה אומללה שהיבם רחוק מפה שתשמע אל דברי המתיר - או אלף רבנים וגאוני הדור לא יוכלו לעצור עוד. וקשה הוא רק ההיתר הראשון. הענין נוגע לכל רבני התבל כמו אלי ולא יותר.

ידידו מלונ"ח [מלב ונפש חפצה] היודע ערכו ... ומברכו בכטו"ם [בכל טוב סלה],

שמואל יצחק הילמן<sup>3</sup>

1. הרבי גם הכירו, לפי שכמה שנים לפני זה, חברת הפרסום של שאפוצ'ניק "מפיצי תורה", הדפיסה את תורתו של הרבי.

2. המכתב המלא נמצא בארכיון של מחבר המאמר.

**יש** לציין את כנותו של הרב הילמן. ברור לו כי דיון ציבורי בפרשה עלול רק להזיק לו אישית. אם מעסיקו - לרוב יהודים שאינם שומרי שבת כהלכתה - היו מודעים לעומק המחלוקת בינו לבין שאפוצ'ניק, ייתכן והם היו תומכים דווקא בשאפוצ'ניק בעל ההתרים והקולות.

**הרב** הילמן ניסה בשלב זה לייצור מודעות ציבורית מספיק חזקה ורחבה, שאף עגונה לא תעלה בדעתה להשכים לפתחו של שאפוצ'ניק, וכפי שכתב: "אם רק עשירה אחת מהמנהיגות תאמר לחליצה אומללה שהיבם רחוק מפה, שתשמע אל דברי המתיר - אז אלף רבנים וגאוני הדור לא יוכלו לעצור עוד, וקשה הוא רק ההיתר הראשון".

**ואז**, בר"ח מכת תרפ"ח שאפוצ'ניק פרסם בביטאון הפרטי את גרסתו לפרשה.

**לדבריו** הכל החל כאשר אישה הזקוקה לחליצה, השכימה לפתחו של בית הדין בכדי לבקש את עזרתם של הדיינים, והרב הילמן בראשם. הדיינים התעניינו במצבה, והודיעה לה כי לצערם לא ניתן להתיר את כבלי עיגונה. האישה לא היתה מוכנה לקבל את פסק-הדין, אז היא ניגשה לשאפוצ'ניק, והוא לאחר עיון מעמיק מצא "שבע-עשרה סיבות" להתיר לה להינשא, מבלי לעבור את החליצה.

**עם** פסק-הדין של שאפוצ'ניק, חזרה האישה לבית הדין. אליבא דשאפוצ'ניק, הדיינים התרשמו מאוד מפסק-הדין שלו, וביקשו להשאיר את המסמך בבית הדין לכמה ימים כדי שיוכלו לעיין בו.

**כעבור** שלושה ימים, הדיינים קראו למר פרומקין והודיע לו, כי הם אכן מסכימים עם פסק הדין של שאפוצ'ניק. הם התירו אותה להינשא, בלי חליצה, והיא נכנסה לחופה כדת משה וישראל. שאפוצ'ניק ציין כי ישנו עד ראיה על כל השתלשלות הדברים, אדם בשם פרומקין, סוחר יין, והוא נכון להעיד על כך בפני כל דורש.

**שאפוצ'ניק** סיים את מאמרו עם מתקפה שלוחת רסן נגד הרב הילמן. הוא האשים אותו בסילוף ההלכה ושכל מעשיו אינם נובעים מתוך מניעים הלכתיים טהורים, אלא מתוך רגשי שנאה וקנאה.

**כתגובה**, לכך, כתב אותו פרומקין תגובה נחרצת ששאפוצ'ניק פשוט לא דיבר אמת. התגובה התפרסמה בעיתון "ידישא פאסט" תחת הכותרת 'למען האמת': "לאחר שר' שאפוצ'ניק הזכיר אותי [בעיתונו] כעד שהב"ד דלונדון שימש בפסק הלכה שלו כדי לפטור אישה דורשת חליצה [להתחתן בשנית בלי לקבל חליצה], אני רוצה להציע שכאשר באתי עם פסיקתו להב"ד, הם היו מאוד נסערים [על שהוא הוציא] פסק דין כזה. אחר כך, גילה [הבית-דין] עוד טעמים אחרים [להקל], ועל סמך הטעמים החדשים הללו הוציאו את פסק דינם".

**פרומקין** מחדד שהאישא אכן התחתנה שוב, אך לא בזכות שאפוצ'ניק, אלא בזכות העבודה הקשה של הדיינים בבית-הדין של הרב הילמן, וההיתרים שהם הצליחו למצוא בתיק שלה.

### שאפוצ'ניק מכה שנית

**כתביו** הפולמוסיים של שאפוצ'ניק המלאים בהשמצות מזעזעות כלפי גדולי הרבנים וצדיקי הדור, מצאו את דרכם ברחבי העולם היהודי.

**לדוגמה**, ספריו של החפץ חיים התקבלו בכל קהילות ישראל ודמותו הציבורית היתה ללא רבב. אך, שאפוצ'ניק יצא למתקפה שלוחת רסן נגדו. ואילו הצורה שהוא תקף את רבי חיים עוזר היתה גרועה בהרבה. שאפוצ'ניק זלזל גם בכבודם של הרב דייכס, תלמיד חכם ידוע, ועמיתיו בעיר לידס, הרבנים הורוויץ ואסמרינסקי.

**לאחר** שסיים לזלזל במתנגדיו, ניסה שאפוצ'ניק להפריך את הטענה כי הרבנים התומכים בו אינם אלא דמויות שוליות בהחברה היהודית של אז: "אחד הרבנים המתירים הוא גדול פי עשרה מהחפץ חיים. [האיש הזה] הוא תלמיד חכם שלא מוכר היטב ל...לכתבים דוחים, אלא רק לאנשי רוח נאותים, רבנים, צדיקים, אנשים וגאוני דורנו. [מדובר על] ... רבי אליעזר סג"ל מישל, רבה הראשי של מורקו."

**שאפוצ'ניק** ניסה להוכיח את טענתו המעוררת גיחוך, בזה שהוא ציטט דברי הערכה שנכתבו במכתבי ההסכמה לספר "משנת אלעזר" של הרב מישל, אך למותר להסביר עד כמה אין מזה ולא שמץ של ראיה או משמעות.

**תגובתו** בכתב של רבי חיים עוזר למכתבו של הרב הילמן אינה קיימת. אך תגובתו המעשית, לכאורה, ידועה לנו. כעבור שבוע, הופיע בעיתון "די צייט" דיווח על "סערה אדירה" שפקדה את העיר ווארשא בקשר לפועליו של שאפוצ'ניק.

**המאמר** ממשיך ומצטט מתוך כתבה שהופיע בעיתון בשפת-יודיש בעיר ווארשא, כי וועד הרבנים של פולין התכנס למפגש חרום לדון בפסיקותיו הבלתי-ראויות של שאפוצ'ניק ואף פרסמו הודעת-מחאה לציבור. יתרה מזו, דווח גם על גלי ההלם שהדהדו בקרב יהודי פולין כאשר הגיעה הידיעה על מכתב התמיכה ששלח האדמו"ר מאוסטרובצא לשאפוצ'ניק.

**על** פי הדיווח, מנהיגי הקהילה נפגשו עם האדמו"ר כדי לברר אצלו האם הוא אכן תומך בשאפוצ'ניק. הם יצאו מהפגישה עם הצהרה חד-משמעית:

רב שאפוצ'ניק... פנה לאחרונה לאדמו"ר מאוסטרובצא לשאול כיצד הוא יכול לשפר את חיי הדת היהודי בלונדון. האדמו"ר מאוסטרובצא השיב במכתב [שבהמשך פורסם על ידי שאפוצ'ניק]. הרב הזה מלונדון [= שאפוצ'ניק] השתמש במכתבו של אדמו"ר מאוסטרובצא, שנכתב על נושא אחר לחלוטין, בכדי לחזק את המערכה שהוא מנהל כרגע באנגליה אדירה ביחס לשאלת עגונות.

**אחרי** הצהרה זו, פנה האדמו"ר ישירות להג"ר חיים עוזר גרודונסקי, כדי להבהיר את מִיב הקשר בינו לבין שאפוצ'ניק. עותק ממכתב זה הגיע גם לרב הילמן. הוא העביר אותו לעורך העיתון "די צייט", כדי שיתפרסם ברבים:

הנה תוכן מכתבי להרב [ב] מהר"י שאפאמשניק בלונדון היה על כה שהודיעני במכתבו, שהוא, ועוד איזה רבנים, התחברו לעשות תיקונים לחזוק הדת. ע"ז [על-זה] השיבותי לחוק ידו וידי המסייעים ע"י [על ידו], כי בעתים הללו, כן החוב מוטל לאמץ ידי כל הרוצה לעמוד בפרץ בפני עושה עוולה. ומענין היתריו בדבר העגונות הזקוקות לחליצה, וגם מה שזולז בכבוד גדולי התורה וצדיקים, ל"ה [לא היו] לי שום ידיעה כלל. ובגוף הדבר, צויתי תיכף לפרסם מודעה בשמי, בהעתון היוד ["דער ייד"] שחלילה להתיר עגונה ויבמה לשוק בהיתרים כאלו ושח"ו [ושחם ושלום] לסמוך על דברי המתירין בזה.

**האדמו"ר** שכבר לא היה בקו הבריאות, נפטר כעבור כמה שבועות, עוגמת הנפש שנהיה לו מהשימוש בשמו כנראה גבה את המחיר הכבד.

#### חוזר ונייעור

**חשוב** להזכיר גם כי הצעותיו והתריו של שאפוצ'ניק אינם זמירות חדשות בעולם התורה. הצעות של תנאי בקידושין והתניית תנאים בשטר הכתובה הועלו – וגשלו תיכף – כבר לפני שנות דור. כפי שמיד נראה, פרסומיו של שאפוצ'ניק גרמו לכך כי חומרים נשכחים מגדולי הרבנים הוצאו לאור, רק על-מנת לשלול את טענותיו.

**בשל** חוקי האומות בדיני גירושין אזרחיים, חששו רבני צרפת ממצב בו יהיו כאלה שיתחתנו כדת משה וישראל, ויתגרשו בגירושין אזרחיים בלבד, ללא גט.

**כדי** למנוע את מכשול זה, שיש בו גם חשש ממזרים, היו שביקשו לתקן כי כל חתן יחתום ביום חתונתו שאם בני-הזוג יתגרשו בגירושין אזרחיים, הוא מייפה את כוחו לבית הדין הרבני להעניק גט לאשתו. הצעה נוספת היתה להוסיף משפט לשטר הכתובה, שאם הבעל יסרב לתת את הגט לאשתו, אזי הכוח בידי הרבנים להפקיע את הקידושין מעיקרא.

**פוסק** הדור, הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור, דחה מכל וכל את כל הצעות אלו של התנאים תנאים במעשי הקידושין או הנישואין, ולכן, ההצעות לא התקבלו.

**אולם**, ברבות הימים חזרו ועלו הצעות נוספות של תנאי בנישואין, ומהם שאף אושרו בעצרת הכללית של חברי אגודת רבני צרפת.

**רבה** של קהילת המהגרים ממזרח-אירופא בפאריז ("הרב לבני רוסיה ופולין ורומניא בפאריז") באותה תקופה, הרב יהודה לובצקי, פעל בכל המרץ נגד הצעות אלה. הוא פנה להג"ר חיים עוזר בבקשת עזרה, ובאמצעות מעורבותו, והשתדלותו הבלתי פוסקת של הרב לובצקי בין שועי הקהילה הצרפתית, הם הצליחו לבטלם.<sup>1</sup>

ה. ראה במאמרים "אין תנאי בנישואין, המאבק על קדושת היחוס בישראל", ישרון, כרך ח, עמ'

**הרב** לובצקי הצליח לקבל לדעתו את תמיכתם של מאות רבנים מרחבי אירופא. כאשר הפרשה הסתיימה, הוא ישב וחיבר מסה ("אין תנאי בנשואין") המתארת בפירוט מדוע כל הצעה שמטרתה להציב תנאי בנשואין, בטעות יסודה, ולכך צירף את שמותם של כל הרבנים ששלחו לו מכתבים, ביחד עם מכתבי המחאה שהם חברו נגד ההצעה הצרפתית. הוא העביר את כתב-היד של החיבור להג"ר חיים עוזר לאישורו לפני הפרסום, אך, רבי חיים עוזר היה בדעה כי פרסום חוברת זו עשוי רק לעורר את הפרשה שוב, ועדיף שהיא תשכח ולא תיזכר עוד. הרב לובצקי נפטר בשנת תש"ע, וכתב-היד נותר ברשותו של הג"ר חיים עוזר. ואז:

[כתב היד] היה מונח עד עכשיו באוצר הספרים של מרן הגאון רבי חיים עוזר [גרודזנסקי] שליט"א, ראש וועד הרבנים בוילנא, שלא מצא לצורך הפרסום, באשר כבר נשתקע הדבר. אולם אחרי שנתעוררה שוב לפני שנתים ימים שאלת קלקלה כללית כזאת, על ידי אותו מפורסם הידוע בלאנדאן כו', ואחרי שנשמע עוד מצדדים שונים דברים שלא שערום אבותינו ורבותינו בעניני קדושתן על תנאי והיתר עגונות וחליצות כו', העירו כמה מגדולי הרבנים, שנחנך כעת להוציא לאור ולפרסם כדבר בעתו את המחברת, "אין תנאי בנשואין", הכרעת דעת זקני הדור שעבר.<sup>6</sup>

### "קונטרס עתונאי"

**אגודת** הרבנים בפולין, שאיגדה כאלף מרבני פולין בין מלחמות העולם, הוציאה לאור בווארשא ביטאון בשם "קונטרס עתונאי", שסקר את פעילות האגודה, וידעיות שונות שחשבו שהיו נחוצים לחבריהם. בכסלו תרפ"ט האגודה הדפיסה בביטאון זה "מחאה גלויה נגד ה' שאפאטשניק מלונדון, עם מכתבים מגדולי הדור והתימות ממש מאות רבנים". מדובר בליקוט של עשרות מכתבים מגדולי הרבנים, הן מקהילת החסידים, והן מהקהילה הלא-חסידית, המוחים נגד מעשיו וכתביו של שאפאטשניק.

**הגאון** הרוגוצ'ובי, רבי יוסף רוזין, כתב אלפי תשובות בהלכה, ולשונו תמיד קצרה מאוד וקשה ביותר להבנה. אלא שכאן הוא יצא מגדרו וחיבר את כתב המחאה הארוך כדלהלן:

"ערב שבת-קודש, כ"ז טבת, תרפ"ח. דווינסק.

678 – 705; ישרון, כרך ט, עמ' 669 – 710; ישרון, כרך י, עמ' 711 – 750.

ט. אין תנאי בנשואין, וילנא, 1930, "הקדמת המביא לבית הדפוס", עמ' 6. הג"ר חיים עוזר העביר את החומר לאהרן וואראנאווסקי, והוא סידר אותו לדפוס.

י. המכתב המלא הודפס ב"קונטרס עתונאי", עמ' 18 – 19. ד"ר מלך שפירא מסר לי כי לדעתו, "מכתב זה לא נכתב ע"י הרב רוזין, אלא מישהו אחר כתבו, והרב רק חתם את שמו. מכתב זה כה שונה משאר מכתביו, עד שאין כמעט אפשרות אמיתית שהוא אכן מפרי עטו". טעמו של שפירא מובן לי, אך אינו סבור כמודו. ייתכן כי נסיבות חומרת הזמן גרמו לרב רוזין לצאת מגדרו. ייתכן והוא חפץ כי מכתבו יהיה ברור גם להמון העם, ועל כן הוא התאמץ לכתוב בסגנון מובן יותר. יש בידי עוד מכתבים של הרב רוזין בענייני השעה הכתובים בכתיבה עממית.



קבלתי כתבי פלסתר ("לקרא לאסורים דרור") הנדפס מאת שועלים קמנים הרוצים לחבל כרם ישראל, קשר בוגדים ... וקוראים עצמם בשם "ועד", כמו שכתב רש"י חולין קכ"ז ע"א, 'מקום רשעים ומרביעי כלאים', הרוצים לעקור לאו ועשה המפורשים בתורה בדברי בורות ועם-ארצות, בגדר מעשה כותים ... וגדר 'ממרא' לא שייך בהם, דהם לא הגיעו כלל להוראה, ואף תואר תלמיד אין עליהם, רק מורים, בגדר בן סורר ומורה שומים ... ואין שומים מורים ... לכן לדעתי אין ליכנס עמהם בהלכה רק להודיע לרבים שחם ושלום לסמוך עליהם בשום דבר השייך לתורתנו הקדושה, ודי בזה, ויבא בעל הכרם ויכלה קוציו ... ואנו וכל בני ישראל נקיים ...

כה דברי הכותב בידים רותתות,

יוסף ראזין, רב דפה"

**אף** האדמו"ר מגור, רבי אברהם מרדכי אלטר, הידוע גם הוא בכתיבתו התמציתית, כתב<sup>17</sup>:

"הנני להצטרף ... ולהודיע לכל כי חלילה וחלילה לסמוך על אותו האיש המבוהל בעניני היתרים..."

#### מכתב תמיכה?

**שאפוצ'ניק** לא נרתע גם כשדרכי הפעולה המפקפקים שלו התגלו. הוא המשיך למעון מעל כל פְּמָה אפשרית כי יש לו תומכים רבים. למענתו, שלושים ושבעה

מחברי אגודת הרבנים שלו תומכים בו ואף חתמו על מכתב תמיכה, אותו פרסם בבמאוונו.<sup>18</sup> אך, שאלות על מידת האמת של המכתב מיד התעוררו.

**אין** ספק שאכן היו לו מתי מספר תומכים מוצהרים. הרב הלל פוסק<sup>19</sup> הוא דוגמה מובהקת לאחד שלעולם לא הפסיק לתמוך בו. אולם ברור שמרבית החתומים במכתב התמיכה שהוא פרסם, לא הסכימו עמו. חלקם אף יצאו בהצהרה נגדית, והביעו את זעזועם מכל ניסיון לקשור אותם לפעולותיו. דוגמה אחת לכך הוא הרב משה אהרן הלוי לעווין, אשר כתב לו:

"א"א שבמ, תרפ"ח.

יא. שם, עמ' 17.

יב. "לאנדאנער פאלקס צייטונג", בתאריך ה-20 בינואר, 1928, עמ' 5.

יג. הרב פוסק היה חבר ותיק של שאפוצ'ניק, והשניים נשארו בקשרי ידידות, והתייחסו אחד לשני בהוקרה רבה, על אף כל תלאתיהם. בחוברת פולמוסית שחיבר הרב הלל, הוא פרסם בעמוד הראשון את מכתב ההסכמה של שאפוצ'ניק, אפילו לפני מכתבו של אביו, הרב אליהו פוסק (אותו הבן העריך גם כאביו, וגם כרבו). הוא אף דאג להעיר על מכתב ההסכמה כי, "הרה"ג פאר דורנו מהרי"ש ביקש ממני שלא לכתוב עליו שום תואר כבוד [...] במקום גדולתו של הרה"ג שליט"א שם ענוותנותו". ראו: דברי הילל, סעאיני, 1926, עמ' 3. גם בשנת 1932, לאחר שמותגו דער, פרסם ר' הלל את דבר ההספד שנשא שאפוצ'ניק על אביו, בספר הזיכרון שפרסם הבן. שוב, דברי שאפוצ'ניק נדפסו ראשונים, והוא אף העיר כי, "הרה"ג מהרי"ש בקש ודרש ממני לבלי לכתוב עליו שום תואר-כבוד [...] וענן שדבריו נכתבו בקיצור לאנשים כערכו, לכן אבאר אותם [...]". ראו: אלון בכות, סעאיני, 1932, עמ' 12.

לכבוד יוסף שאפאטשניק בלונדון.

ראיתי ... [בעיתון] "לאנדאנער פאלקס צייטונג" מן ראש חודש שבט, שמזכיר את שמי בין אלה שחתמו על הפראטעסט [=מחאה] שלו במספר 37 רבנים. ותמה אני, מי הרשה לו לחתום את שמי על דבר שלא פקדתי ולא צויתי אותו, נוסח הפראטעסט לא הגיע לידי ואפילו היה מגיע לידי, לא הייתי חותם עליו. וגם קונטרסו, 'לקרא לאסורים דרור', לא ראיתי מעולם, ואיך הרהיב עוז בנפשו לחתום את שמי על דבר שלא צויתי, ולא פקדתי, ובשגם כי יודע הוא אשר מחיתי בכל עוז נגד הצעתו בענין תנאי בקדושין במענות מכריות, עוד בסוף קיץ תרפ"ד, והתירתי בו שישב מהצעתו זאת, כי לא תהיה תפארתו על הדרך הזה שימצא לו הרבה מעוררים שיעמדו כנגדו ויחסמו את הדרך בפניו.

משה אהרן הלוי לעווין"י

### סיכום – סופם של הרב הילמן ושאפוצ'ניק

**הרפתקאותיו של שאפוצ'ניק** עלו לו ביוקר. קלונו התגלה בריבים. פניו האמיתיות נחשפו. הוא אינו רב פוסק בעל שם עולמי, אלא להיפך. חירופיו וגידופיו כלפי הרב הילמן וסיעתו גם התגלו כעורבא פרח.

**ככל** שחלף הזמן, רעיונותיו והתקפותיו של שאפוצ'ניק נהיו קיצוניים יותר. כעסו גרם לו להמשיך ולכתוב דברי גידופים נגד גדולי התורה וענקי הרוח. לאחר עוד כמה ניסיונות כושלים לפתור את בעיות העגונות, הוא ירד מהכתורות ומהחיים הציבוריים.<sup>12</sup> הוא איבד את מקורות הפרנסה שלו, והתרושש.

**בעשור** האחרון של חייו הוא נהיה לאדם חסר חשיבות מבחינה ציבורית.<sup>13</sup> אנו יודעים שהוא ניסה להסתבך בפרויקטים מעוררי-מחלוקת אחרים, כמו הקמת עירוב בעיר לונדון, אך ללא הצלחה.<sup>14</sup>

יד. המכתב בשלמותו נדפס ב'די צייט', בתאריך ה-4 למרץ, 1928.

זו. זעיר כאן וזעיר שם, יש מספר אזכורים בספרות ההלכה לכתביו של שאפוצ'ניק, לרוב ביד אנשים שלא הכירוהו. לדוגמה, הרב בצלאל שטרן בשו"ת בצל החכמה, עמ' 158, מוסר, כי אביו, הרב אברהם שטרן, מחבר הספר "גפי אש", היה בקשר עם "הגר"י שאפאטשניק זצ"ל מלונדון". סביר להניח כי הרב שטרן הבן, שנולד ב-1911, לא הכיר את האיש ובטח לא את הפרשיות מסביבו.

זו. הוא אף ניסה להראות פנים אחרות ולהתחרט על חלק מדבריו הקשים שפרסם, אשר לטענתו, נכתבו בעידנא דריתחא. ראו את ההקדמה לספרו, 'שלחן ערוך למודי השם', לונדון, תרצ"ב, עמ' 8 ואילך, תחת הכותרת, "שלום לכל העולם הרבנים, חוץ מן הפושעים דעיר לונדון".

יו. גם הפעם פנה הרב הילמן להג'ר חיים עוזר גרודזנסקי שיברר למענו אם אכן יש לשאפוצ'ניק רבנים התומכים בפרויקט, ולעזור לו לצאת שוב למערכה כוללת נגדו. אך, הפעם, החליט רבי חיים עוזר שעדיף לנהל מערכה שקטה. ובה דבריו לרב הילמן מט' בכסלו, שנת תרצ"ג: "יקרת מכתבו הגיעני במועדו... על דבר תיקון שהוציא שאפאטשניק ושלח אלי וביקש... ודעתי שאין לצאת בעתונים ובענין זה, ולא להתוכח עם המטורף, רק יתועדו הרבנים היראים, ויפרסמו שאסור לשאת בשבת בלונדון, ולא להכניס בענין זה את הרבנים מחוץ למדינה. ועוד אבוא

**יוסף** שאפוצ'ניק נפטר במר-חשון תרצ"ח בעיר לונדון, והלווייתו התעכבה כמה ימים, בשל המוניטין השלילי שקיבל בימי חייו.<sup>1</sup> למרות הגשם השוטף, חמשת אלפים איש השתתפו בהלווייתו.

**בעל** דבביה, הרב הילמן, פרש לגמלאות, עלה לארץ ישראל, והתיישב בירושלים. שם התמסר ללימוד, לכתיבה, וייסד את ישיבת 'אוהל תורה', בית היוצר לנשמת האומה, במלוא מובן המליצה. שם טיפח וגידל דור חדש של תלמידי חכמים, ביניהם, הגאונים רבי שלמה זלמן אוירבאך, רבי יוסף שלום אלישיב, ורבי שמואל הלוי וואזנר.

**הגאון** רבי יחזקאל אברמסקי החליף אותו בתפקיד 'ראש בית הדין' בלונדון. הוא פעל במסירות רבה לשמור על מורשתו של הרב הילמן: מערכת פסיקה טהורה ובלתי תלויה באף גורם, ועמידה איתנה בנושאים הלכתיים.

**לזכותו** - ולזכות עמיתיו לדורות - ייאמר, כי מצב זו נשמר עד היום. הקהילה הרשמית באנגליה נשארה חרדית ולא השאירה שום מקום לדריסת רגל לאף קהילה זרה לפלוש לתחומה.<sup>2</sup>



בכתובים אתו אודות זה אם יצטרך". (המכתב המלא נמצא בארכיון של מחבר המאמר).

יה. ראו: פרקים בתולדות יהודי בבל, ירושלים תשמ"ט, כ"ב, עמ' 699, מתוך יומנו של ר' דוד סאלימאן ששון: "כפי שנשמע קהילות (כנסת ישראל) ומחזיקי הדת לא אבו לקוברו בבית החיים שלהם מפני החילוקי דיעות והקטטות הגדולות שנתלקחו תמיד בינו ובין הבית דין בדבר השחיטה, והכשרות, ובענייני גיטין וקידושין וכו', דבעזונות גרמו חילול ה', וכפר אדמתו עמו."

יג. ראו את מאמרו החשוב של הרב איתם הנקין הי"ד, "כי הכין בית חרושת להתיר עגונות; סיפורו של ר' יוסף שפוצ'ניק מלונדון והמחאה כנגדו", אסיף, כרך ב, תשע"ה, עמ' 356 – 382. הרב הנקין מציין במיוחד את הצד הארצישראלי של הפולמוס. במהלך שני העשורים האחרונים אגרתי את הארכיון הגדול ביותר של חומרים הקשורים לחייו ולכתביו של יוסף שאפוצ'ניק. הייתי בקשר עם הרב הנקין לאורך מהלך הכתיבה, והוא אכן התכוון לעדכן את מאמרו מחומרים שיכולתי לספק לו מארכיוני. לדאבוני, ולדאבון לב כל בית ישראל, הוא נרצח טרם הצליח למלא את רצונו. מאמר זה מוקדש לזכרו הטהור, כאות הוקרה והודאה על פעילותו המחקרית והתורנית הענפיים אשר ביצע במהלך שנות חייו הצערים.

## הרב יחיאל פראנד

רב דקלה חסידי קארלין, לונדון יצ"ו

## גינת מגדים

ליקוט מכל ספרי רבינו בעל הפרי מגדים זצ"ל  
על שבת ערב פסח

(א) קיצור דיני ערב פסח שחל בשבת (א"א)

אמר ההדיוט הכותב, כספר המגיד שלי כתבתי דיני ערב פסח שחל בשבת באיזהו מקומן, ארשום כאן בעזה"י.

[א] ערב פסח שחל בשבת אין לסדר המיטות להסיבה וכלים ליום טוב עד הלילה, דאין יום טוב מכין לחצירו וכל שכן שבת (שו"ע סימן תק"ג ס"א).

[ב] יראה דמנחה מנחה אסור לטלטל בשבת ערב פסח, דאסור באכילה מדרבנן בערב פסח, הוה מוקצה, ושאר מנה יכול ליתן לעופות או לעכו"ם, מה שאין כן זו אין רוחה ליתן, כבסימן תמ"ו זמ"א אות ג' דכל דבר האסור באכילה אפילו מדרבנן אסור לטלטל בשבת, יע"ש.

[ג] ולגרור המנה ברי"צ איי"ן בשבת, על ידי ישראל ודאי אסור, ועל ידי עכו"ם ז"ע, דאם נאמר כמו שכתב המנהיג למלך פירק א' מחמץ ומנח (הלכה ג) כשמתחזיר לסולת י"ל כו"ע מודים דיש טומן אחר טומן, אם כן אמירה לעכו"ם שבות, ודיעבד אסור בעשה מלאכה בשביל ישראל, ובתוספות שבת קי"ד ז' ד"ה אלא, ז"ע, ועיין מה שכתבתי בפריי שם (משבצות זהב שכ"א אות י' ד"ה עיין), ומיהו ברי"צ איי"ן בלאו הכי אסור כיון שהכלי מיוחד לכך הוי כשחיקת תבלין במכתשת דאסור (מ"א סימן שכ"א סק"ב), ויש לעיין בדיעבד, וז"ע בזה.

[ד] ולגרור פתיים גדולים מקמח מנה בשבת, עיין סימן שי"ט (ט"ז סק"ב) דאסור, וסימן תק"ו (ס"ב) ותק"י (ס"ב) ואפשר אף ביום טוב, אבל בשבת לכולי עלמא אסור.

[ה] גם לסנן יין משמרים, צריך לשייר מעט מיין דלא ליהוי כזורר, עיין סימן שי"ט (סי"ד), והיינו אם רוצה לשמות ממנו בשבת.

[ו] אם לא הטביל כלים חדשים מערב שבת, לא יטבילם בשבת, אף אם הכלים ראויים למלאות מים, אם אין משתמש בהם בשבת כבסימן שכ"ג (ס"ו).

[ז] אם נתערב יבש ביבש ורוצה ליקח אחד מהתערובת להשליך כדי להתיר את כולו, דבשבת שרי, כבסימן שכ"ג זמ"א י"ד, בשבת ערב פסח יש לומר הוה טרחא שלא לזרוך,

דאסור לאכול מנה בערב פסח, ומיהו י"ל ישליך אחד לעופות והשאר מותר בפסח, וכי תימא דחזור וניער כבסימן תמ"ז סעיף ד', י"ל כהאי גוונא להשליך אחד י"ל דכולי האי לא מחמר, ואי"ה יבואר שם (אשל אברהם אות י"א).

[ח] מנה שאסורה לאכול בערב פסח לעיל אות [ב], אם יש לו עופות שרי בטלמול אם רוצה ליתן לעופות, ז"ע אם הוא כאוכלין דמותר לצורך עצמן עיין סימן ש"ח סעיף ד' או (דר"ל) [די"ל] הואיל כעת אין ראוי כי אם לעופות לאו אוכל אדם הוא ואסור לטלטל שלא לצורך. ומלח י"ל אין דינו כאוכלין וזה שייך בכל שבת, עיין מה שכתבתי בפריי שם (אשל אברהם אות י') ועיין ר"ן פרק כל הכלים (מ"ח. ד"ה ומיהו).

[ט] ויבש ביבש שכתבנו לעיל אות [ז] בענין דלא הוה ככר שלם. ושאר דינים השייכים כאן יבואר אי"ה צט"ז (משבצות זהב אות ב') וצמקומות אחרים וכאן אין להאריך.

[פמ"ג אר"ה - אשל אברהם תמד, א]

מעין הגן: טוחן אחר טוחן, עי' פרי מגדים סימן תק"ד מ"ז אות א' סימן תצ"ה אות ב'

(ב) קיצור דיני ערב פסח שחל בשבת (מ"ז)

בספר המגיד שלי כתבתי דיני פסח שחל ערב פסח בשבת ורשמתי צמגן אברהם (אשל אברהם אות א') וגם כאן אזכיר:

[א] חרוסת ושאר דברים צריכין להכין מערב שבת, דציוס טוב דיכה כדרכה אסור קלת, ודיעזב עיין סימן תק"ד (ס"א).

[ב] בערב פסח נוהגין ללנות צמר וצינה זכר לחגיגה ופסח ומניחין גם לליל ד', בשבת ערב פסח ילנה בערב שבת דציוס טוב צליל א' אסור מיום טוב לצדור, ומחוץ שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך (ביצה י"ב:). צצישול י"א לא אמרין מתוך (פמ"ג פתיחה להלק יו"ט ח"א פ"א אות ח'), ולמלאות קדירה לצשל צינים הרבה לא שייך, דוקא צמר מותר להרבות שמושצ צכך (שו"ע סימן תק"ג ס"א), עיין ט"ז תע"ג ד' שכתב, ונוהגין לבשל ביצים הרבה בלילה ההיא, יע"ש.

[ג] אם מותר ליתן המרור צמים בשבת שלא יכמוש עיין אליה רבה (סימן תמ"ד) ג' ותע"ג י"ד דמותר, וז"ע דטלטול והשקאה כיון שאין לצורך השבת ליחסר עיין סימן שכ"א צמ"א י"ג ותרי"ד (ס"א), וז"ע. אם תחז המרור צקרקע שלא יכמוש ולא השריש עיין מהרי"ו הלכות פסח (סימן קצ"ג), ואי"ה יבואר צתע"ג (אשל אברהם אות ט"ו) ע"פ שבת מותר להשרות המרור במים.

ב. עי' דע"ת למהרש"ם סי' תמ"ד מש"ב בזה והעלה דיש לעשותו ע"י נכרי, אבל בקובץ תל תלפיות קובץ ד' סדר המהרש"ם כמה הלכות לע"פ שחל בשבת בעמ' 73 אות ד' התיר לטלטל כיון שאין איסור אכילת מרור בער"פ אלא מנהג (תע"א ס"ב) ויש מקילין בו לכן שרי בטלטול. ועי' מש"כ רבינו בפרי מגדים יו"ד סימן צ"ט שפתי דעת אות י"א ד"ה כתב.

[ד] ועיין מ"א שם אות ח' אם שכתה ללכות הצינה ונשר לעיל אות [ב] איך יעשה כליל י"ט, יע"ש.

[ה] מים שלנו ישאז כליל ה' כשחל פסח ציוס א', ועיין סימן תנ"ה (ס"א) לדינא. ואי"ה שם (אשל אברהם אות ד') יצואר.

[ו] אם שכתה לסנן היין מצימוקים צערצ שצת טוב להניח לליל יוס טוב, כי צשצת יש כמה חששות צצריה וכדומה, עיין סימן שי"ט (ס"י) וסימן תק"י (ס"ד). ועיין סימן תס"ו צמ"א ח' וחומרא צעלמא מה שאין אוכלין הראזינקי"ס צפסח ומסננין קודס, וכאן אי אפשר לסנן בשבת טוב להניחו לסנן כליל יוס טוב על פי הדרכים שנתצארו צתק"י ואי"ה שם יצואר.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תמד, ב]

(ג) דרשת שבה"ג ואמירת פיומים בשבת ע"פ

אומרים פיומים של שצת הגדול וגס עצדים היינו אף כשחל ערב פסח שצת, והדרשה אם חל ערב פסח שצת מקדימין שצת שעצר, כי צערצ פסח שצת אי אפשר להזהיר ולתקן מה שצריך קודס פסח עיין חק יעקב (ספ"ג) ואליה רצה (אות ב')<sup>2</sup>.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תל, א]

(ד) תענית בכורים לאיסמנים המתענה בכל עש"ק

איסמנים שלם (בע"פ) [צערצ שצת] וערב פסח שצת, והצכורים מתענים צחמישי (סימן ת"ע ס"ב), ויהיה קשה התענית צ' ימים רלופיס, עיין סימן רמ"ט צמ"א זיין דרבי אצין צייס כל ערב שצת דהוי איסמניס<sup>3</sup>, אם כן לא יתענה ציוס ה' רק ציוס ו', וצ"ע דאפשר איסמניס צימי ניסן אין מתענה צערצ שצת ויתענה רק ציוס ה', אזל אם קבל צפירוש שיתענה ערבי שצתות אף צניסן פשיטא דאין צריך להתענות ציוס ה' \*.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תע, ג]

(ה) שאיבת מים שלנו

בשו"ע ס"א כתב, כשחל פסח באחד בשבת יש לשאוב מים שלנו אור לי"ג ניסן דהיינו בליל ה'. עיין מ"א, פירוש לאותן שאופין במו"ש ואין יכולין לשאוב במו"ש, דאי לאופין

ג. בערה"ש ס"ה כתב וז"ל, וזהו לדידהו שהי' אומרים דיני פסח בדרשה הי' צריכים להודיע להם קודם הפסח מה יעשו אבל לדידן שכל מי שיש לו שאלה שואל מהרב ודרשתינו הוי בענינים אחרים אנו דורשין בשבת ער"פ עכ"ל, ועי' בסידור היעב"ץ טוב לדרוש בשעת המנחה או להקדים הדרשה בשבת שלפניו.

ד. בשו"ע שם ס"ג כתוב דרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת ובפמ"ג שם כתב דמדברי המ"א מוכח דאסור להתענות בער"ש רק איסמנים מותר.

מצות מצוה צערב שבת אחר חלות כצסימן תנ"ח, קשה, פשיטא שצרך לשאוב בליל חמישי, ומה קמ"ל, אלא לאופין צמוצי שבת ליל יו"ט, קמ"ל דאין לשאוב ערב שבת צין השמשות דאין שבת מכין ליום טוב, כצסימן תרס"ז (מג"א) אות ג' בשם מהרי"ל דאסור לחפש הס"ת משבת ליו"ט משום הכנה.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תנה, ד]

#### (ו) איסור מלאכה בע"ש י"ג ניסן

עיינ חק יעקב א' צסס מהרי"ל (הלכות שבת הגדול וערב פסח אות יג)<sup>ה</sup> ערב פסח צשבת, צערב שבת הרוצה שלא לעשות מלאכה יחמייר, ואין איסור, דלא שייך הטעם משום הקרבת הפסח, יע"ש. ועיין אליה רצה צ' לרש"י (פסחים נ. ד"ה שלא לעשות) י"ל אסור דטרוד צציעור חמץ ותיקון ומנה יע"ש.

מה שכתב חק יעקב על העטרת צבי (אות א')<sup>י</sup>, עיין ירושלמי פרק מקום שנהגו (פ"ד ה"א) הקשה למה אין איסור מלאכה כל יום משום הקרבת התמיד ותיירץ קרבן תמיד הוציא קרא מהכלל (דברים יא, יד) ואספת דגנך אם יהיו כל ישראל יושבין ובטילין מי אוסף להן את הדגן, ומוספי ראש חודש יליף מקרבן תמיד דכל קרבן ציצור לא אסרה התורה רק יחיד המציא קרבן כמו קרבן פסח שכל יחיד מקריב י', ועיין לבוש (ס"א), ועיין משנה למלך פרק ו' הלכות כלי המקדש הלכה ט'.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תסח, א]

#### (ז) מאכלי שבת יבשל בכלים של פסח

בשו"ע סימן תמ"ד ס"ג כתוב אין מבשלין לשבת זה דייסא וכיוצא בה, כי המאכל נדבק בכלי ויצטרך להדיח הכלים מחמץ, משמע דמותר לבשל שאר מאכלים בכלי חמץ. עיין מ"א בשבת ערב פסח טוב לבשל בכלים חדשים, ועיין אליה רצה אות ג' יבשל צכלי פסח והיינו שלא יצטרך הדחה כלל.

עוד כתב בא"ר שם ויערה מכלי ראשון לכלי של פסח ומשם לחמץ, ואם אין יד קולדת צו שרי מכלי ראשון, והפרי חדש אות ג' צכך חדש (פסח) מוציאין מקדירה של פסח לקערה חמץ, והיינו כצסימן ק"ה סעיף ג' צהג"ה ציורה דעה, עיין ט"ז שם ו' דתתאה

ה. עי' שערי תשובה סימן תמ"ד ס"ב, ועי' באה"ל סי' תס"ח ס"א ד"ה מחצות דרוב הפוסקים נקטו דטעם איסור מלאכה הוא משום הקרבת קר"פ וא"כ אפשר דאין להחמיר.

ו. בעטרת צבי הביא דברי הירושלמי למה לא אסרו כל יום במלאכה משום קרבן תמיד ותיירץ קרבן תמיד הוציא קרא מהכלל ואספת דגנך, וכתב בחק יעקב דלא בעטרת צבי ותיירץ דשאני בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, וע"ז כותב רבינו ועי' ירושלמי פרק וכו' שהם דברי הע"צ וכונתו להקשות על החק יעקב.

ז. עי' צל"ח פסחים שם.

גבר ומחברו בנצוק, ואפשר להש"ך שם (סקי"א) שייך כאן, ודיעבד אין איסור אם היה מערה מכלי פסח לחמץ, ויצואר אי"ה צתמ"ז (משבצות זהב אות י"ג) מזה.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תמד, ד]

(ח) להבשיר ביו"ט תנור שהשתמש בו חמץ שבת ער"פ

עוד בהכשר התנור לאפיית המצות, לכתחלה יש להכשירו קודם יום טוב טעם דראוי להסיק צ' פעמים (סימן תס"א ס"א ברמ"א), ודיעבד או שבת ערב פסח ואין לו בנקל לאפות חלה ואל"כ צ"ל צמקוס אחר, כדיעבד דמי ומכשירו צ"ל טוב צהיסק א' כמו שכתב צחק יעקב (אות ד') הביאותיו צמ"א (אשל אברהם אות ג').

ודע (דבק"ט) [דבסימן תק"ט] סעיף ה' דאין מלכנין שפור הבלוע מנבילה ומגעילין שום כלי צ"ל טוב דנראה כמתקן כלי ותנור אין נראה כמכשיר כמו שכתבתי צמ"א (אשל אברהם שם) ויכול להכשיר התנור ביו"ט. ואף נותן טעם לפגם דרצנן אין מגעילין ומכשירין צ"ל טוב דנראה כמתקן כלי, ושאלו שפור שצלאו בו בשר דמדינא א"צ ללבנו דכבולעו כך פולטו או נורא מישב שייב דהוי רק מנהגא ע"ש (סימן תק"ט) צמ"א י"ב, ולא דמי לולד הטומאה דראוי צימי טומאתו עיין סימן (שכ"ב) [שכ"ג] (מג"א סקי"א).

ואמנם כלי הנאסר מריחא, או שהיה צו תבשיל הנאסר מריחא ואינו צן יומו ומשהו חמץ, או כלי שני ואינו צן יומו ומשהו, עיין מ"א תמ"ז מ"א דאפילו צמקוס שנהגו לאסור אינו צן יומו בהנצוק עוד קולות הבו ללא להוסיף ושרי יע"ש, ולפי זה אשכנחא פתרי להגעיל כלי צ"ל טוב פסח ענמו, עיין סימן תנ"צ סעיף א' בהג"ה דאין להגעיל בפסח דחמץ אינו בטל אבל בצידור הג"ל שרי, ואף צ"ל טוב מותר להגעיל ללאו תיקון מעליא דנותן טעם לפגם רק מנהגא וכן ריחא יש מקילין, ודמיא לשפור צתק"ט (ס"ה), ונותן טעם לפגם שמותר להגעיל ביו"ט היינו מקדירה זו קיבל טעם פגוס מכלי חמץ אינו צן יומו בכלי שני או כדומה, והצן \*.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תסא, ד ד"ה עוד בהכשר]

(ט) צלית הזרוע

וערב פסח צשנת יללה הזרוע צערצ שבת, אם אין דעמו לצשל" צלילה או לאכול למחר, ועיין סימן תק"ג (ס"א).

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תעג, ח]

ה. יש להבין הדמיון מש"ך וט"ז ביו"ד, דהתם שופך לתוך חם אבל כאן שופך מכלי פסח חם לכלי חמץ קר.

ז. פי' שיניח בשר מבושל לזרוע, ועי' פמ"ג ס"י תע"ג מ"ז אות ד' דאף אם הבשר מבושל כל שזכר לפסח אין אוכלין בליל א'.



(י) יוהר להפריש חלה בער"ש י"ג ניסן

בתבו ז"ל (פרי חדש אות ב') שלא יאריך הש"ץ בתפלת שמירת. הרב דורש נשנת שלפניו. נש"ת כנסת יחזקאל סוף חלק או"ח (סימן כ"ג ד"ה עוד בשרתי) נשנת ערצ פסח יזהיר לבני ביתו ערצ שנת הפרשת חלה, כי טעם שאין מוזכרין עמה דחלת חוזה לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש (ביצה ט.) וזה לא שייך נשנת ערצ פסח יע"ש, עיין ר"ס (ס"ב) וסימן תק"ו זמ"א ח'.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תמד,ז]

(יא) הפרשת חלה מחמין בער"פ שחל בשבת

והראה (מג"א) למק"ו אות ז' וח', וחלת חוץ לארץ למה נמיר להפריש נשנת, הרי אוכל ואחר כך מפריש, וחלת ארץ ישראל נמי אסור להפריש נשנת ויוס טוב, כשילווה מערצ יוס טוב והוא הדין שנת (שו"ע סימן תק"ו ס"ג), וחלת ארץ ישראל צאין לו מה יאכל נשנת שרי להפריש צין השמשות, דשנות דמנה לא גזרו צין השמשות (שו"ע סימן רס"א ס"א), וחלת חוץ לארץ למה נמיר אוכל ואחר כך מפריש, עיין אליה רצה אות ב' נשם עולת שנת (אות א'), וא"כ שנת ערצ פסח דאי אפשר להשאיר כדי להיות אוכל ואחר כך מפריש מותר להפריש חלת חו"ל צין השמשות כהאי גונא, ואי"ה צסימן תק"ו (אשל אברהם אות ח') יזואר עוד.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם רס"א, ב בא"ד והראה]

מעין הגן: הפרשת חלה בשבת בהשמ"ש ע"י ראש יוסף שבת דף ל"ד. ד"ה עשרתם, וע"י פמ"ג סי' תמ"ד א"א אות ז'

(יב) באיזה אופן יבער הנשאר מהפרשת חלת חמין בער"פ שחל בשבת

אם שנת להפריש חלה מלחם חמין מערצ שנת עיין מ"א תק"ו אות ס' דאין ליתן המשויר לעכ"ם במתנה והעכ"ם יחזור ויתנו לו אחר הפסח ויפריש חלה, דהא אסור ליתן על תנאי, א"נ שמא יאכלנה העכ"ם ונמצא אוכל טבלים יע"ש, ועיין צאר היטב (סימן תמ"ד סק"א).

י. וב"כ במג"א סק"ח דאם שבת לצלותה עד הלילה יצלנו ויאכלנו בשחרית ביו"ט הראשון, אבל להניחו ליו"ט שני אסור דאין יו"ט מכין לחבירו. ומבואר מדברי רבנו שאם דעתו לאכול ביום מותר לכתחלה לצלות בלילה, אבל שע"ת סי' תע"ג סק"ב כתב בשם כנ"י סי' כ"ג שבשנת תפ"ז חל ע"פ בשבת ודרש בשבת הגדול שלפניו שהזרוע יהי צלוי בע"ש כי במוצ"ש אסור לצלות שאין אוכלין צלי בלילי פסחים, ומבאר דמשה"ה לא אמר שאפשר לצלות בלילה ולאכול ביום דס"ל דלכתחלה אין לצלות בלילה על סמך שיאכל ביום המחרת, וכן מדייק במש"כ המג"א "אם שכח" יעשה כן, אבל לא לכתחלה ולכן מסיק דכשחל ע"פ בשבת יש להזכיר לצלות בע"ש ובדיעבד יכול לצלות במ"ש ע"ד לאכול למחר.

ולהפקירו גם כן אי אפשר שאינו שלו. ולמ"ד חצי שיעור לית ציה איסור להשהותה, חלת האור אין לה שיעור (שו"ע י"ד סימן שכ"ב ס"ד) והיה יכול להשהותה עד אחר פסח, אלא דקי"ל דאסור חצי שיעור עיין סימן תמ"ז במ"א (סקמ"ב).

**ואם** הפריש חלה מערב שבת ושכח לשרוף והגיע שבת שעה ד', לעכו"ם אסור ליתן, אלא יתן לקטן כהן אצל לגדול ולבטל ברוב אין מבטלין בשבת, עיין מ"א שכ"ג י"ד ויורה דעה ז"ט ובפריי שם (שפתי דעת אות י"א) (ושכ"ד) [ושכ"ב] (ס"ה). ומיהו י"ל מפקירו", או חלה דלאו ידידה אין עובר עליו עיין פסחים (מ"ו). כיצד מפרישין חלה בטומאה, וליתן לכלבו י"ל שרי, אבל י"ל דאין ליתן לכלבו ועיין צינה כ"ז ב' די"ל אין מצערין קדשים ציוס טוב ושבת, וחלה צדיל מיניה ולא יבא לאכלו, עיין ר"מ פרק י"א (הלכה ט"ז) מתרומות ישראל אסור בהנאה של כילוי, והוא הדין טבל אסור בהנאה של כילוי עיין תוספות פסחים ט' א' (ד"ה כדי שתהא [ב]) ליתן לכלבו הוה הנאה של כילוי וצ"ע, אם כן צריך להשליך הכל לים ולא לעכו"ם, ואפשר חלת חוץ לארץ לא גזרו כל כך ושרי בהנאה.

**ואם** הפריש חלה במזיד לא יאכל ובשוגג יאכל עיין ר"מ ז"ל הלכות שבת (פרק כ"ג הל' ט"ו) ועיין מה שכתבו בשכ"ג במ"א י"א ובט"ז ה' סיים שם טבילת כלים חדשים שהוא דרבנן שרי שאינו מתקן הכלי כ"כ אם כן שאני חלת ארץ ישראל דהוי דבר תורה ע"כ במזיד לא יאכל משא"כ חלת האור בחו"ל דרבנן י"ל דלא הוי תיקון כל כך, אף דאי אפשר לאכול כך בלי הפרשת חלה כמו שכתב (המ"מ) [המגן אברהם<sup>2</sup>] (סימן תק"ו סק"ח), ולדינא צאין לו פת אחר כי אם זה ששכח לטול חלה אפשר לצדד להיתר לפי מה שכתב הט"ז שם (סימן שכ"ג), ואי"ה בתק"ו (אשל אברהם אות ח') יוצא \* עוד.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תמד,ב בא"ד אם שכח]

מעין הגן: חצי שיעור באיסור חמץ ע"י פתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ח', פמ"ג ס"י תמ"ב א"א אות י'

### (יג) עשרתם ערבתם הדליקו

**עיין** ט"ז שצ"ל הדליקו צפת"ח ה"א, לשון צווי דאין שייך לומר לשון שאלה אם הדליקו את הנר כמו בעשרתם ערבתם, שרואה שלא הודלק ומה שאלה יש בדבר, הדליקו צפת"ח משמש גם לשאלה ולציווי גם כן, מה שאין כן הדליקו צחירק משמש רק לשאלה, ומש"כ הט"ז ויראה דאם הוא בחדר מיוחד והולך משם לבית הכנסת ואינו יודע אם הודלק בבית דירה שפיר יאמר לשון הדליקו היינו הדלקתם צחיר"ק תחת ה"א דהוא לשון שאלה, עיין פירוש רש"י שבת דף ל"ד ע"א במשנה (ד"ה ערבתם).

יא. עי' יד יהודה הל' שחיטה בהשמטות להל' תערובות דף קמ"ד, וי"א שהבהן מפקירו שהישראל אינו יכול להפקיר שאינו שלו.

יב. תוקן ע"פ קצות השולחן ח"ח לגרא"ח נאה ס"י קמ"ו ס"ב הע' מ'.

**ועשרתם,** פירש רש"י (שבת לד. ד"ה עשרתם) דסעודת שבת קובעת למעשר אף עראי דענג כל שהוא הוה ענג, ולפי זה הוא הדין יום טוב קובעת, דגם כן עונג צעין כמו בשבת כצסימן תקכ"ט (ס"א) ורמז"ס פרק ו' מהלכות יום טוב הלכה י"ו, וברמז"ס פרק ג' הלכה ג' מהלכות מעשר השבת קובעת למעשר, יראה הוא הדין יום טוב, ואין מעשרין ביום טוב גם כן בינה דף ל"ו ע"כ רמז"ס הלכות שבת פרק כ"ג הלכה ט"ו, ועיין דרישה (סימן ר"ס אות א') דמשום הכי בשבת שואל שאי אפשר לעשר בשבת והוא הדין ביום טוב".

וגם עירובי תחומין צריך שישאל ערב שבת עם חשיכה כדאיתא בגמרא דף ל"ד (ע"א), דרישא לעירובי תחומין אחיא וכו', ועיין ב"ח כאן (ס"ב) וצסימן רס"א סעיף ג', והאידנא דדריס בין עכו"ם לא שייך שיערב עירובי חצירות, והוא הדין עירובי חצירות בערב פסח וכו', וצפרישה (אות ו') כתב דעירובי תחומין לא הזקיקו חז"ל, ז"ע קצת.

ולפי הגמרא (שם) דמיירי בעירובי תחומין, ואם כן הוא הדין ערב יום טוב צריך לשאול על זה כמו ערב שבת, חוץ הדליקין הנר דלא שייך ביום טוב, ומיהו למ"ד הדלקת הנר ביום טוב הוה חובה וכמו שכתוב צסימן רס"ג סעיף ה', אם כן ביום טוב נמי יאמר עם חשיכה הדליקין הנר, דוודאי מזה שיהא דלוק לכבוד יום טוב קודם בין השמשות, ואם כן מאי שנא ערב שבת דנקיט, דכהאי גוונא פריך בכמה מקומות, וז"ע קצת.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב רס,ג]

מעין הגן: כבוד וענג בשבת ויו"ט עי' פמ"ג סי' רמ"ט מ"ז סוסק"א

(יד) סינון היין מן הצמוקים בשבת ע"פ

והנהגין לסנן היין מן הצמוקים משום חשש חימוץ, שמה יש חמץ צעין נדבק על הצמוקים ונותן טעם בפסח, רשאים לסנן אף בערב פסח עד הלילה דבטל בששים, וכשחל ערב פסח בשבת יזהר משום צורר ויניח מעט יין צימוקים, עיין סימן שי"ט (סי"ד), ומיהו הפרש יש בין מסנן בצוקר שבת י"ל דשרי כי רשאי לשמות יין בערב פסח ולא מיחזי כמכין ליום טוב, משא"כ קודם הלילה מעט אסור לשמות רק טובא (שו"ע סימן תע"א ס"א), וכל שכן כשאין לו רק צמאוס לד' כוסות ומעט יותר מיחזי כמכין ליום טוב ואסור לסנן בשבת ובהכרח יניח עד הלילה, ודיעבד אין אסור כמו שכתב הר"ב, מיהו אין אסורין תערובתו ועיין מה שאכתוב אי"ה (אשל אברהם) באות י'.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תסז,ח ד"ה והנהגין]

(מו) מלמול מצת מצוה בשבת ע"פ

**בשחל** ערב פסח בשבת אין לטלטל מנת מזה בשבת, דאסור דרבנן לאכול מצה בע"פ, וגם אין ראוי ליתן לקטן או לעכו"ם, כי רוצה להיות שלימים ללילה, הוי טילטול

יג. עי' פתחי תשובה יו"ד סי' של"א ס"ק י"א שיש חולקין וס"ל דיו"ט אינה קובעת למעשר.

שלא לזרוק, אע"ג דאוכלין מותר לטלטל עיין סימן ש"י (ס"ב) מכל מקום זה אסור באכילה עיין סימן תמ"ו צמ"א ג' דכל דבר האסור באכילה אפילו מדרבנן אסור לטלטל בשבת ויו"ט כמו שאסור לטלטל חלצים וטבל יע"ש. ועיין סימן תמ"ד (אשל אברהם אות א'), אצל שאר מנזות דראוי לתרגומים וכדומה שרי לטלטל אם דעתו לכך.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תעא,ח]

#### (טז) שבת למכור חמצו לנכרי לפני שבת

ובמה שכתבו החק יעקב ח' ואליה רצה ה' אם שכן למכור חמצו לפני שבת יכול למכור בשבת על ידי משיכה, וראה מתוספות עירובין ס"ו א' ד"ה יפה דהלכתא כר"י שאמר יפה עשיתם ששכרתם בשבת, ול"ע קצת דיש לחלק, דשכירות דעירובין הוה היכרא בעלמא להחיר טילטול משא"כ כאן, ומקח הנעשה באיסור יש אומרים דלא הוי מקח וי"א דהוה מקח עיין חושן משפט ר"ח (ס"א) ויורה דעה (סימן קע"ה ס"ח), ועיין סימן שפ"ג דיכול לשכור רשות העכו"ם בשבת, ול"ע ד'.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תמד,ה]

#### (יז) שבת ער"פ אם יכול למכור חמצו לעכו"ם

אם שכן למכור חמצו בערב שבת י"ג ניסן, ימכור בשבת, דאין עושה כי אם להנצל מאיסור חמץ, ואם אפשר ליתנו לגוי במתנה טוב יותר אליה רצה ה'. ואם ירא שמא העכו"ם יחזיק בחמץ ולא ישלם ולרין לכתוב שטר על הדמים עיין סימן ש"ו סעיף י"א בכתב שלהם<sup>טז</sup> שאינו אלא דרבנן במקום מצוה לא גזור, י"ל כנסיון ש"ז סעיף ה' דבר האסור משום שבות בהפסד מרובה מותר לומר לא"י לעשותו בשבת<sup>טז</sup>, יע"ש.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תמד,ח ד"ה אם]

#### (יח) שבת ער"פ בשעה ה' מותר לטלטל החמץ

בתב החק יעקב צסימן תמ"ו אות ד' ראוי לכל מורה ליתד לו חדר בשבת ויום טוב שאם יאסור החמץ ישליך שם דמוקצה הוא, והעולם נהגו היתר דעל פי הרוב חומרות הם, ועל כל פנים שרי בהנאה לדעת קצת פוסקים יע"ש. והנה צער צחלב ושאר איסורי הנאה וודאי אין לטלטלו דלא ראוי לכלום, אלא אפילו איסורי אכילה קשה להחיר לטלטל להמעין צתמ"ו צמ"א אות ג', דעד כאן שרי לטלטל החמץ אלא בשבת ערב פסח בשעה ה' דדעתיה מאתמול עליו ליתן לכלב כו', הא נאסר בשבת באכילה הוה ליה נולד

יד. עי' חק יעקב תמ"ג סק"ח, שו"ע הרב תמ"ח סט"ז, דע"ת למהרש"ם סימן תמ"ד ס"א.

טז. עי"ש ביאור הלכה ד"ה בכתב שלהם.

טז. ועי' מ"א שם סק"ו בדמקום הפסד גדול יש להחיר שבות ע"י עכו"ם אפילו כדרכו ושבות ע"י ישראל שלא כדרכו.

ולמאן דאסור נולד (שו"ע סימן תצ"ה ס"ד) אסור זה, ולפי זה ציוס טוב דקיי"ל לאסור בתצ"ה, הוא הדין היתר שנאסר ציוס טוב באכילה דאסור לטלטלו, ואף בשבת למאן דאית ליה נולד אסור כמו שכתב המ"א, ולפיכך מיד כשאומר המורה שאסור אין לטלטלו.

[פמ"ג יו"ד - שפתי דעת צט, יא ד"ה כתב]

מעין הגן: ליחד חדר חהשליך המוקצה עי' סדר הנהגת השואל עם הנשאל באו"ה א' אות ג'

### (יג) לקיים ס"ג בפירות משבעת המינים

ומה שכתב הר"צ שיש לקיים ס"ג בפת חוץ בערב פסח כצומן מע"א סעיף א' ותמ"ד (ס"א) דאין נוהגין לקיים ס"ג במצה עשירה, אם לא חלקו לשנים בעבודת הצוקר (עי' מג"א סימן תמ"ד סק"א), יאכל פירות ויהדר אחר פירות מו' מינים, עיין מה שכתבתי אות ב' מזה, יעו"ש.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב רצא, ה]

### (ב) שיעור לאוכל פירות מו' מינים לס"ג

ולפ"ז דלכתחלה יאכל כביצה פת לסעודה לצאת מידי ספק ברכת המזון, באוכל פירות בעבודה שלישית אם אין לו פת, אם הם מו' מינים וכמו שכתב הב"י (ד"ה וי"א שיכול) דה"ר יהודה היה מקפיד צו' מינים (דסעדי), א"כ י"ל לכתחלה נמי יאכל פירות מו' מינים כצ"ה, דיש אומרים ברכת מעין שלש דבר תורה נלמד מן הפסוק (דברים ח'), ואכלת ושבעת, ושאר פירות בכזית סגי לסעודה שלישית, אבל הפרישה (אות ד') כתב הטעם דהכא לשיעור סעודה כביצה והכא לברכת המזון לחומרא בכזית, לכאורה קשה דהוה ספק צרכה לקולא, אם לא דינמא דמסופק שמא כזית נמי דבר תורה שנאמר ואכלת ושבעת זו שמה, עיין סימן קפ"ד צמג"א אות י"א, אם כן אף בפירות ראוי כצ"ה דליהוי קצת שציעה, ועיין מג"א אות א' דבעינן קצת יותר מכביצה.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב רצא, ב]

מעין הגן: ברכת מעין ג' אי הוה מה"ת, עי' פרי מגדים סי' ר"ח מב"ז אות א' וראש יוסף ברכות ל"ה: ד"ה גופא ודף מ"ח. ד"ה והך, שער התערובות ח"ג פ"ו ד"ה אכתוב כאן.

יו. יל"ע אם כונתו שלכתחלה יאכלו דוקא פירות והוא עדיף מלאכול בשר ודגים, דרמ"א סי' תמ"ד ס"א יקיים סעודה ג' במיני פירות או בשר ודגים, וכתב המג"א סק"ב דבשר ודגים עדיף מפירות במש"כ בסי' רצ"א סעי' ה' אולם עי' חק"י דמש"ה נקט הרמ"א פירות קודם ולא במש"כ לעיל בסי' רצ"א, כי משום מצה לתיאבון יותר טוב לקיים במיני פירות שאינו משביע כולי האי, ועוד כיון שדרך בבשר ודגים ללפת בו את הפת חיישין דלמא אתי למטעי לאכול בו מצה.

(בא) מצה מקטניות לה"ג

ומצת פתומה ואפאה אחר כך אסור מדינא בערב פסח, יע"ש (אשל אברהם סימן תע"א אות ב'), ומנה ממני קטניות טערכי וכדומה מותר לאכול בערב פסח"י, ומכל מקום לסעודה שלישית פת משאר מינים הוה כפירות ודגים.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תמד, ב]

(כב) אליהו בא בשבת ערב יו"ט

כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח, רש"י ד"ה לא בערבי שבתות פירש והיום ערב שבת ולמחר ערב יום טוב, מדכתב שאין אליהו בא למחר בשבת כי הוא גם ערב יו"ט משמע ששבת שאינו ערב יו"ט יכול לזאת, ועיין עירובין מ"ג (ע"ב) מספקא ליה אם יכול לבא בשבת תלוי אם יש תחומין למעלה מעשרה.

ובגמ' כאן איתא שאין אליהו בא בערבי שבת ויו"ט מפני הטורח, קשה וגם כשחל שבת ערב פסח מה (טומאה) [טורח"] יש, הא כבר הכין הכל מאתמול.

[ראש יוסף פסחים דף י"ג.]

(כג) מזמור יחנונו ויברכנו ופסוקי אליהו במוצ"ש יו"ט

ואגב אבאר הא דאומרים במוצאי שבת מזמור אלהים יחנונו וכו' (תהלים ס"ז) ומוזכרין פסוקי אליהו ז"ל כמבואר בסימן רל"ה שם, ועיין סימן תקנ"ט (ס"ב) כשחל תשעה באב מוצאי שבת אין אומרים אלקים יחנונו ולא ויתן לך שאין עתה חנינה וסימן זכרה הלבוש שם. ואם חל מוצאי שבת יום טוב גם כן אין אומרים אלקים יחנונו ולא ויתן לך, והנה ויתן לך אין אומרים שהוא סימן זכרה על עסק משא ומתן וציוס טוב אין משא ומתן, משא"כ אלקים יחנונו איני יודע למה אין אומרים, ויבאר לקמן.

[נועם מגדים סימן ז' ד"ה ואגב]

מעין הגן: מוצ"ש יום טוב א"א מזמור אלקים יחנונו, פמ"ג מ"ז סי' תצ"א

(כד) ויתן לך במוצ"ש יו"ט וחוח"מ

במוצאי שבת אומרים מזמור אלהים יחנונו תהלים ס"ז, ויש מקומות אומרים גם כן מזמור קמ"ד לדוד זרוך ה' צורי, וכשחל מוצאי שבת יום טוב אין מנגנים

יח. שו"ת מהרש"ם ח"א סימן קפ"ג. חק יעקב סי' תע"א סק"ב, שו"ת שבט הלוי ח"ג ל"ו הקדמת שו"ת טוב טעם ודעת מהדור"ק.

יז. תוקן ע"פ מהדורת עוז והדר.

אותם צצית הכנסת, משום הטעם דמזמרים אלו המזמורים שהם פסוקי ברכה ולהיות מכליחים צמעשה ידינו ועסקינו תחילת ימי השבוע, וציוס טוב צמוצאי שצת לא שייך זה.

**ובמוצאי** שצת חול המועד, מצואר צמנהגים (הגהות מנהגים) צמנהג של פסח אות כ"ח דאומרים צמוצאי שצת מזמור אלקים יחנו ויתן לך ועיין צאו"ח סימן ת"ז צאליה זוטא אות ה', ואליה רצה אות ח' כתב דכלצו סימן נ"ז כתב דאין אומרים ויתן לך צמוצאי שצת לחול המועד, ועיינתי שם וכחצ שאין מעשה ידינו יע"ש, וירצה, דחול המועד אסור צעשיית מלאכה אם לא דבר האצוד (שו"ע סימן תקל"ז), ואם כן אותן שאומרים ויתן לך צמוצאי שצת לחול המועד ואין מזמרים אלקים יחנו עצדי תרתי דסתרי, וז"ע ליישצ המנהג, ועיין מה שכתב הכלצו סימן מ"א דאומרים ויתן לך אף צומן שאין אומרים ויהי נועם, דויתן לך אינס אלא פסוקי ברכה, ואפ"ה אין סתירה למה שכתב הכלבו צנ"ז<sup>2</sup>.

[נועם מגדים סימן ט"ז]

#### (בה) הברלה בתפלה ועל הכוס

**קשיא** לי אמאי צהצלה טעה צתפלה אין חוזר לראש מפני שיכול לאומרה על הכוס (סימן רצ"ד ס"א), וצקידוש אמאי חוזר התפלה אם לא זכר של שבת הלא יכול לומר קידוש על הכוס, עיין סימן רס"ח (ס"ד), ואי היינו אומרים הצלה דרצון יש לחלק בין הברלה לקידוש, מה שאין כן להרמצ"ס וז"ל צפרק כ"ט מהלכות שצת (ה"א) וצמגיד משנה שם הצלה דבר תורה כמו קידוש היום, קשה, ואי"ה יצואר צפריי צסימן רס"ח צזה. וניחא לי דהצלה צ' תקנות הוה, א' רק תפלה אחר כך העשירו רק הצלה (ברכות ל"ג), ואח"כ ראו שאפשר להענות אמרו צתפלה וכוס, ומשום הכי אי טעה צתפלה די צכוס, משא"כ קידוש היום תחלה עשו תקנה צתפלה וכוס דווקא, והא דאמר (שם) השתא תפלה דעיקר תקנה, היינו לאחר שהענו, עיין חידושי הרשצ"א צזה (ד"ה ומה), ועיין טור סימן רע"א זכרהו על היין, וצתחלה תקנו קידוש היום צתפלה וכוס.

[ראש יוסף ברכות ל"ג. ד"ה קשיא]

מעין הגן: עי' פרי מגדים סי' רצ"ד מ"ז סק"ב וסי' רצ"ו סק"ז

ב. בהגהות בית הלוי על נועם מגדים אות קמ"ז כתב: הרב מביא מקודם מזמור יחנו פסוקי ברכה והצלחה ואח"ז הביא דברי הכלבו סי' נ"ז דא"א ויתן לך מו"ש חוה"מ, דחול המועד אסור במלאכה וע"כ הניח הרב בצ"ע המנהג דאומרים ויתן לך דמסתמא טעמם דהוי פסוקי ברכה ומדוע אין מזמרים יחנו והביא דברי הכלבו בסי' מ"א ויתן לך אומרים אף צומן שא"א ויהי נועם דהוי פסוקי ברכה לבד ולא שיהי מצליחים במעשה ידיהם במלאכה רק מטל השמים וכו' ומ"ש הרב דאין סתירה למ"ש בכלבו בסי' נ"ז לא הבינותי דהרי בסי' מ"א לא כתב כן.

## (בו) טעה ולא הבדיל

דע, טעה צו שלא הבדיל בתפלה וזו טעה בהבדלה על הכוס כתב צמידושי הרשב"א (ברכות ל"ג). היינו טעם או עשה מלאכה לפני שהבדיל על הכוס. והנה ציוס טוץ מולאי שבת אומר יקנה"ו על הכוס וצתפלה ותודיענו, ואס שכת צתפלה וטעם קודם קידוש והצדלה על הכוס, חוזר לראש התפלה, דאטו משום דטעם גם קודם קידוש איתגורי איתגר.

ואם טעה ועשה מלאכה האסורה ציוס טוץ י"ל ללאו טעה צו וזו מקרי, דהא עדיין אסור צמלאכה זו אף לאחר הצדלה, ואין חוזר לראש התפלה דטעות זו לא שייך להצדלה, כן כתבנו צמידושינו (ראש יוסף שם ד"ה טעה) ועדיין ל"ע \* בזה, ועיין מה שכתבתי צט"ו (משבצות זהב אות ב') מזה.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם רצד,ג]

(בו) שבח להבדיל ביקנה"ו מבדיל בבום שני

ואם שכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה, ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואחר כך יבדיל (שו"ע סי' תע"ג ס"א) עיין חק יעקב (סק"ה) הטעם שמבדיל אחר הגדה שלא יפסיק צאמנע הגדה, דאס כן יטרך לשמות הכוס של הצדלה וכוס אחר כו', הוי כמוסיף על הכוסות, ומשמע ממגן אברהם (סק"ב) צאמנע הסעודה דרך לשמות יין לא הוי כמוסיף על הכוסות משא"כ אחר כך.

ובתבו ז"ל (מטה משה סי' תרי"ח) צפסקת הקידוש והצדלה הכל מיושצ על היסצה"א.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תעג,ב]

## (בח) אבוקה להבדלה

ומה שכתב המ"א צריכים ב' נרות להיות מדובקים יחד שיהיה להם הרצה מאורות כלשון הברכה מאורי אש, צלאו הכי יש צנר יחידי הרבה מאורות, אש אדומה אש לצנה אש ירקרקת כמו שכתב רש"י צרכות דף נ"צ ע"צ ד"ה הרצה, אלא מנזה מן המוצמר שיהיה אצוקה שלהצת מגיע זו אל זו, יש עוד נהורי טובא. וצסימן תל"ג סעיף צ' מגן אברהם אות ו' דאס דבק ב' נרות יחד פשיטא דהוי כאבוקה ופסול לבדיקת חמץ, אבל קלועים וכו' סד"א דהוי כנר אחד וכשר לבדיקת חמץ קמ"ל, ולהצדלה קלועים יותר מנזה שגיעו המאורות זה אלל זה ומדוצקין נמי שפיר דמי. וצ' פתילות יחד "צקנדילא" שאין חלצ ושעוה מפריד ציניהם, לא הוה אלא נר יחידי, עיין מה שכתבתי צט"ו (משבצות זהב) אות צ'.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם רחצ,ד]

מעין הגן: ב' פתילות בנר אחד לבדיקת חמץ, עי' פרי מגדים סי' תל"ג א"א אות ו'



(כט) אין מברכין על נר של עובדי בוכבים

**אין** מברכין במוצ"ש על נר של עכו"ם (ברכות נ"א:), והוי יודע מסיבה שעכו"ם וישראל יושבין שם, והדליקו נר, אם הוא של ישראל אף רוב עכו"ם מצד, דאין אדם אסור שאינו שלו (פסחים צ.), ומיהו כשהדליק עכו"ם י"ל דהוה עשה מעשה (חולין מ.). ואין מברכין, ואם הגר של עכו"ם אף דרוב ישראל אסור, ומחלה נמי אסור, ועוד דספק תורה לחומרא, אבל רוב ישראל ונר של ישראל והדליקו עכו"ם יש לעיין ביה.

[פמ"ג אר"ח - משבצות זהב רצח, ד"ה והוין]

מעין הגן: נר של עכו"ם עי' פמ"ג יו"ד סי' ק"ח מ"ז אות י'

**מחצה** על מחלה עי' שושנת העמקים כלל ט"ו ד"ה ודע

(ל) להסתבל בצפרנים לפני הברכה

**ורואה** צפרניים ומצד צורה מאורי האש, שכל צרכת השבח מצד הברכה ח"כ, עיין פרישה (אות ו') ועיין סימן רל"ח (משבצות זהב אות ב'), ואי"ה שם יצואר.

[פמ"ג אר"ח - משבצות זהב רצו, בא"ד ורואה]

מעין הגן: להתכין ברכת השבח, עי' פרי מגדים סי' ז' א"א אות א'

(לא) אין מברכין על הבשמים במוצאי שבת ליו"ט

**עיין** צ"ח (ד"ה ומברך) בשם תוספות צ"ה דף ל"ג ע"ב ד"ה כי הוין דצמולאי שבת מברכים על בשמים משום נפש יתירה המסתלקת, ומוצאי יום טוב ליכא נפש יתירה לכן אין מברכים על הבשמים, ומוצאי שבת ליום טוב מתענג צמאכלים ועולה במקום בשמים, ולפ"ז מי שמתענה תענית חלום בשבת ערב יו"ט מחזי יום וחזי לילה כצמימן רפ"ח (ס"ד) יש לומר דאומר בשמים צמולאי שבת ליום טוב, עיין מג"א שם אות ד' ה', ויש לומר צמולאי שבת ליום טוב לא יתענה עד חזי לילה ולא יברך על הבשמים, או דלא פלוג ואינו מריח בשמים אע"פ שמתענה, ובראש השנה שחל שבת ויום א' למאן דנוהג להתענות הפסקה צאפשר עיין סימן תקצ"ז (אשל אברהם אות ג') נמי יש לומר לא פלוג ולא יברך על הבשמים. והצ"ח (ס"א) אכתב תרתי צעינן כדי לברך על בשמים אור גיהנם שמתחיל לשרוף שמסריה, ונפש יתירה להשיב, יעו"ש.

[פמ"ג אר"ח - משבצות זהב רצו, א]

(לב) אין מברכין על הבשמים במוצ"ש ליו"ט שמא ימלול ויוליד ריחא

**ואפשר** מנהגם היה לצדק על הדם דווקא צמולאי שבת, וזיום טוב פסח ושזעוות אין מריח שיצב ומריח רק כשמוללין ואסור ביו"ט (מג"א סי' תקי" סק"א), וצנכות ממילא אסור ההדס משום מוקצה (שו"ע סימן תרג" ס"א), אם כן מוצאי שבת יום טוב מהאי טעמא

כב. כך מפרש בספר פמ"ג המבואר.

כג. ועי' מאמר מרדכי סימן רח"צ אות ג'.

אין מריחים בשמים דמוליד ריחא וכמו שכתבתי לעיל (אות ה'), ולא פלוג נהגו אף שמיני עזרת<sup>ב</sup> בשבת ואין להאריך, עיין תוספות ב"ה ל"ג ז' ד"ה כי.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב רצו, ז]

#### (לג) בורא מאורי האש

ועיין אורח חיים סימן רנ"ז ורנ"ח ברכת בשמים צמנאלי שבת ונר אין מחזירין עליו, וצביאור אמרו ברכות דף ג"ן ע"ב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המנורה, ולא אמר כדרך שמחזירין על שאר מנורות דהיה משמע גם בשמים ונר מצות הנה אלא שאין מחזירין עליהם, אלמא בשמים ונר לאו מנורה דרצנן הוא, אלא מברכין על הנר לזכר שנצרה האור צמנאלי שבת, ומהאי טעמא י"א ציום הכיפורים שהטעם מפני נר ששבת י"א מחזירין עיין מה שכתבתי בפריי שם (סימן רח"צ משבצות זהב אות א'), ובשמים תקנו רק להשיב הנפש ואין בהם לא חסור, וברכה דבשמים נהנין הוא, ונר י"ל כל שאין אומר ולונו שפיר דמי לברך אע"פ שאינה מצוה אלא מנהגא (תוס' סוכה מ"ד: ד"ה כאן).

[פתיחה כוללת ח"א אות מג]

מעין הגן: ברכה על הבשמים והנר במוצ"ש עי' פמ"ג סימן קצ"ז מ"ז אות א'

#### (לד) המבריל בין קודש לחול

עוללות אפרים מאמר ק"ד, שינוי הלשון בדברות ראשונות בפרשת יתרו (שמות כח) כתיב זכור את יום השבת ואחרונות בפרשת ואתחנן (דברים ה, יב) כתיב שמור, כתב בעל עקידה טעם לזה, יע"ש. עוד י"ל זכור בכניסה שמור צינאליה, שמור פירושו המתן, לכתחלה ודאי מנחה להמתין בהצדלה אלא אם כן מדוחק יכול למהר, משא"כ קידוש היום מנחה למהר כדי להוסיף מחול על הקודש, עיין סימן רנ"ג (ס"א) מאחרין תפלת ערבית במוצ"ש כדי להוסיף מחול על הקודש, שמור המתן, רמז כרמז"ס פרק כ"ט (ה"א) הצדלה גם כן דבר תורה, א"כ קידוש היום זכר למעשה צראשית כדכתיב בדברות ראשונות (שמות כ,יא) כי ששת ימים וגו', והצדלה זכר לעצד בדברות אחרונות כתיב (דברים ה,טו) וזכרת כי עבד היית וגו', ויצל ה', כי צמנרים לשר שלה עצדו עצודה וזה, המצדיל צין קודש לחול וצין ישראל לעמים, אשר קדש"נו לישראל צמנאלי, כמ"ש עוללות אפרים קידושין גמורים, וע"י קידושין דאסור אכולי עלמא כהקדש, כמו מקודשת לי להקב"ה, שאסור לנו לעצוד לצד השמים, כאילו צריך צמנאלי, כי אם לה' לצדו, כמו שכתב הצ"ח ז"ל בהלכות בית הכנסת (סימן צ'), עזרה לפני הצית הכנסת, דרך מלך צשר ודס מצקס צחצר על ידי צמנאלי, ואנו נכנסין לפנים לדבר לפני ה', משא"כ אומות העולם.

[ספר המגיד פר' צו תקמ"א ד"ה ע"א]

בד. ולא שייך חשש מלילה כי בשמע"צ אין ההדס יבש. ועי' שו"ע סי' תרס"ה ס"ב י"א שאם חל שמח"ת בא' בשבת אסור להשתמש בד' מינים.

(לה) בין קדושת שבת לקדשת יו"ט הברלה

**אשכחנא** פתרי, המחלל שבת במלאכה דבר תורה לא יהא פסול מן המורה לעדות, וציוס טוב פסול לעדות מן המורה, כמו שאגיד, כי איסי בן יהודה בשבת דף ו' ע"ב ובתוספות ד"ה הא דמסופק איסי על איזה מלאכת שבת פטור מן סקילה, ואע"ג דחייב כרת על כולם לא מקרי רשע בחייבי כריתות, ומלקא לא לקי על מלאכה זו דהוה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין שאין לוקין (שבועות ד'), אף בעצירה שאין בה רק לאו, ואלו ציוס טוב לוקה על כולו, ומפסל מן המורה צהויד בלאו אף בזמן הזה, עיין חושן משפט סימן ל"ד (ס"ב), וזולת הנך מלאכות שבת דלא מספקן שם, והצעה בשבת גס כן נפסל לעדות ממנה נפשך, אי סקילה ואי לאו הלא מצויר הלאו בפני עצמו ואינו ניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ועיין תוספות שם ובדף קנ"ד (ע"א ד"ה בלאו) ודף נ"ז וצ"ח מצ"ח הלכות סנהדרין (פרק ט"ו ה"א), ונ"ע אם הלכה כאיסי, ואי"ה במקום אחר (תיבת גמא פר' יתרו אות ב') יצויר עוד, ואין להאריך.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם ריש סי' שמ]

מעין הגן: עי' פתיחה כוללת ח"ג אות י"ז, פמ"ג פתיחה להל' שבת ד"ה ויש לשאול, פתיחה לשושנת העמקים

(לו) ברוך המבדיל בין קדש לקדש

**ובמוצאי** שבת ליום טוב<sup>ב</sup>, עיין אליה רבה אות י"ט הציא שם פסקי תוספות די"ל ברוך המבדיל הבדלת וקדשת כולו ברוך המבדיל בין קודש לקודש בלא שם ומלכות, ואין די שיאמר רק המבדיל בין קודש לקודש, יע"ש<sup>ב</sup>.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם רצט, יג]

(לו) בין קדש לקדש

**בשיטת** מקוצנת צינה דף ד' עמוד צ' (ד"ה רב) רב אסי מבדיל ליל יו"ט שני של גלויות באמצע התפלה ומצרך וחוחם בברכת יום טוב, פלא דהבדלת יום טוב דבר תורה, וכל שכן קידוש יום טוב דבר תורה, דלא כמגיד משנה פרק כ"ט הלכה י"ח מהלכות שבת. עיין מג"א סימן רע"א אות א' ומשמע שם דשם ומלכות לאמרו בברכה הוה דבר תורה ואינו יוצא בתפלה, ודוק שם היטב צדציו ותראה פלאות.

[פתיחה להלכות ברכות אות י"ט]

נ"ב, עיין בתשובות מהרי"ל סימן ל"ג מוכח שם ג"כ דקידוש ביום טוב דאורייתא, והבאתי בשו"ת שלי בהלכות ר"ה סימן תקפ"א, יע"ש. [הגהות מהרש"ק]

בה. ועי' פמ"ג סי' רצ"ט סק"ט שכתב דה"ז היקל קצת בזה (ודוקא במלאכת אומן צריך לומר ברוך המבדיל ולא על הדלה"ג) והמ"א אות י"ז החמיר.

כו. ועי' מ"ב שם סקל"ה ושער הציון אות מ"ז שאין להחמיר לומר כל הנוסח וסגי לומר ברוך המבדיל בקל"ק.

## (לח) מי מלח

וערב פסח בשנת אסור להכין משנת ליום טוב, כי אם יעשה מי מלח כליל יום טוב. ולענין טילטול מזה וכדומה צערב פסח בשנת עיין סימן תמ"ד (אשל אברהם אות א') מה שכתבתי בזה.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם תעג,ה]

מעין הגן: מצות מצוה בשבת ער"פ מוקצה עי' פמ"ג סימן ש"ח א"א אות י'.

## (לט) שני תבשילין

יקח זרוע של טלה זכר לזרוע נטויה וזכר לפסח צאם אפשר, ויהיה ללי, ומצטיל ב' לחגיגה, אף כשחל צמוצאי שנת ואין מקריבין חגיגה (פסחים ס"ט:) לוקח ב' תבשילין, רק יש משנים שאומר מפסחים וצחים כשחל צמוצאי שנת.

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תפן]

## (מ) מן הזבחים ומן הפסחים

עיין שו"ת כנסת יחזקאל סוף חלק אורח חיים (סימן כ"ג), כשחל יום א' צמוצאי שנת דיאמר מן הזבחים ופסחים ולא ישנה לומר מן הפסחים ומן הזבחים דקאי לשנה הבאה מתפללים שנוצה לשנה הבאה לאכול מן הזבחים וכו' ואז לא יחול ליל הסדר במוצ"ש, ומהרי"ו הלכות פסח (שו"ת מהרי"ל סימן קצ"ג וסדר ההגדה אות ל') פירשו כשיצא פסח צמוצאי שנת היינו לשנה הבאה יע"ש בכנסת יחזקאל.

ועיין סימן תע"ג צט"ז ומ"א, אות ט' בט"ז ומ"א אות ל' כשחל פסח במו"ש יאמר מן הפסחים ומן הזבחים שלא הקריבו חגיגה עם הפסח שאין חגיגה דוחה שבת, והמעין צמהרי"ו הלכות פסח יראה שכתב כשיצא פסח בשנת אל יקרא הגדה יחידי וכשיצא צמוצאי שנת יאמר מן הפסחים ומן כו' משמע דהאי שתא קאי, ואי"ה יצואר שם (באשל אברהם).

[פמ"ג או"ח - משבצות זהב תמד,ג בא"ד עיין שו"ת]

מעין הגן: מן הזבחים ומן הפסחים עי' פמ"ג סי' ר"ס א"א אות ב'

## (מא) דשיל"מ בשבת אם מוקצה ביו"ט הסמוך לו משום הכנה

המבשל בשנת או שעשה אחת משאר מלאכות צמוד לאחרים מותר למוצאי שנת מיד (שו"ע סי' ש"ח ס"א), ומה שכתב מ"א, דאם מוצאי שנת יום טוב אסור משום הכנה כל יום טוב עיין סימן תק"ו (ס"ב) עצים שנשרו מן הדקל לתנור בשבת ערב יו"ט אסור להסיקן ביו"ט אפילו ע"י ביטול ברוב, עי"ש מגן אברהם אות ד' וט"ז אות ג' אם היה הכנה כהאי גונא מן התורה מגן אברהם משמע דלא הוי הכנה דאורייתא ובט"ז כתב דאסור מה"ת דאין שבת מכין ליו"ט, ועיין תוספות ריש צ"ה דף ב' ע"ז ד"ה והיה דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תקון בעלמא דמעיקרא הוה חזי ליה, הכנה שייך רק ביצה שנולדה שהוא דבר חדש שלא היתה בעולם, ונפקא מינה טובא לענין להוסיף לבטל

איסור דרצנן, עיין יור"ד סימן ז"ט (ס"ו) צוה. ובסימן תקי"ג (ס"ה) שבת ויום טוב הסמוכים ונולדה ביצה בשבת וכו' מותר הביצה ביום טוב שני של גליות, הוא הדין כאן במבשל בשבת. ואף צישל לחולה בשבת אסור לבריא או לחולה שאין בו סכנה דחיישין שמא ירבה בשבילו ומותר במוצ"ש מיד (שו"ע סי' שי"ח ס"ב) ומוצאי שבת יום טוב אסור לצריר יום טוב ראשון להכנה הו"ב<sup>1</sup> כיון דלבריא היה אסור מדרבנן גזרה שמא ירבה בשבילו א"כ לא היה ראוי לאכילה בשבת אם כן שפיר שייך הכנה, וכעין זה עיין מג"א סימן תקי"ג אות ח', ודווקא דבר שאין נאכל כמות שהוא חי שייך הכנה, וצישל תפוחים ונאכלין גם חייך ז"ע אם יש לאסור משום הכנה. ומים חמין הוחמו בשבת אם נטענו, למוצאי שבת יום טוב ודאי לא שייך הכנה עיין מ"ש בסמוך אי"ה<sup>2</sup>.

ומה שכתב המ"א ועי' ציור"ד וכו' דאם נתערב אותו דבר באחרים בטל ולא הוי דבר שיש לו מתירין, כן כתב הש"ך שם (סימן ק"ב) אות ט"ו דיחיייר במבשל בשבת צמזיד דאסור לו לעולם ולאחרים מותר במוצ"ש ולא ציאר באיזה אופן לא מקרי דשיל"מ, כי יש לפרש צג' אנפי, א' נתערב בשבת האם י"ל שמוחר צו ציום למצשל, על זה אמר דמיא לציכוריס אע"פ שעדיין ציד ישראל ואסור לו לעולם חשיב דבר שיש לו מתירין ואינו בטל הואיל לכהן דבר שיש לו מתירין, הפך הצ' נתערב בשבת אי שרי למוצאי שבת לצעלים<sup>3</sup>, הג' שנתערב דווקא למוצאי שבת דלא חל כלל שם דבר שיש לו מתירין מעולם עיין מה שכתבתי צפריי ליור"ד שם (משבצות זהב אות ד').

והנה אם נתערב צמוצאי שבת יום טוב ואם ימתין עד מוצאי יום טוב יתקלקל המאכל, י"ל אף בישל צשוגג ונתערב צו ציום שבת מותר צציעול, וכי תימא דימתין עד מוצאי שבת יום טוב, דצצבת יש צ' איסוריס, נהנה ממלאכת שבת, וקנסא, ולמוצאי שבת איל איסור נהנה צכדי שיעשו, ונשאר רק קנסא, כעין מה שכתב הלכח נדק (סימן ס"ט) הציאותיו צפריי ליור"ד (משבצות זהב שם), ציצת טריפה שנולדה ציום טוב ונתערבה באחרות לא בטל דמכל מקום חשיב דבר שיש לו מתירין, דחד איסורא נולד איל במוצ"ט, הא צורכא לא מיציעיל למ"ד הכנה כזו דבר תורה א"כ אדרבה אם ימתין יהיה יותר איסור הכנה חמור, ואף אם דרצנן מכל מקום אין מרויח כלום ועדיין ז"ע \*.

[פמ"ג או"ח - אשל אברהם שיחב, ד"ה ומש"כ]

### (מב) מוקצה מיום שעבר

**בפתיחה** להלק יו"ט, בחקירה ו' חוקר אם דבר שהוא מוקצה מחמת איסור ומגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא האם יש לחלק בין אסור מה"ת לאסור מדרבנן,

בו. עי' משנה ברורה שם סקי"ח.

כה. לענ"ד צ"ל כמו שכתבתי בסמוך וכונתו עמ"ש שם לעיל ומיהו אם בישל עכו"ם מים בשבת ונצטנן דלא נהנה כלל ממלאכת שבת וכו'.

כז. עי' פמ"ג יו"ד סי' ק"ב שפתי דעת אות ט"ו, ועי' הגהות רעק"א או"ח סי' שי"ח ס"א ושעה"צ שם אות י"ג.

ובחקירה ז' חוקר מוקצה לשעבר כגון אתרוג בשמיני שאסור בבהש"מ מחמת ספק יום שביעי ספק ליל שמיני ואע"פ דאיתקצאי בין השמשות וכו' מ"מ לא איתקצאי כל יום שמיני שמוקצה ביהש"מ ה' מחמת יום השביעי, **זאופן שיט לספק זמוקצה לשעבר מחמת אסור תורה**, דמתוס' ביצה דף ד' ע"א ד"ה נימא וברך ל' ע"ב ד"ה עד דבמוקצה מחמת אסור לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר ובמוקצה מחמת מצוה אמרינן, **על דרך משל, פסח יום א' ז' ונולדה ביצה זיום א' דמן התורה אסורה כל יום א', אי אמרינן לשעבר מיגו דאיתקצי בין השמשות של יום א' איתקצי ליום שני כאמור.**

**וקצת כדמות רחיה** דאמרינן מוקצה לשעבר מחמת אסור ממנה שכתב מהרש"א ז"ל **צינה וי"ו א' בתוס' ד"ה וכי מה בין** אפרוח שנולד ביו"ט רב אסר לבין עגל שנולד מן הטריפה ביו"ט דמותר ולא מצי למימר מוכן אגב אמו דהא אמו טריפה כו' והקשו בתוס' עגל שנולד מטריפה מוכן הוא דבן פקועה נותר גם בשחיטת עצמו והיה יכול להושיט ידו במעי אמו ולשחטו בעודו במעי אמו והוה מוכן ובתירוץ הג' כתבו דמיירי דלא כלו לו חדשיו עד יו"ט וא"כ לא הוי מוכן היום הואיל ובין השמשות לא הוה חזי, ומהרש"א **הקשה** דבלאו הכי אסור משום מוקצה בלי טעם שנולד מן הטריפה **דאם נולד עגל קודם יום טוב ולא ידעין אי כלו חדשיו** וצריך להמתין שמונה ימים מלידתו (שבת קל"ה:): **ויום השמיני חל זיום טוב דאסור הואיל וצין השמשות היה אסור יע"ש** משמע דס"ל אמרינן מוקצה לשעבר אפילו במוקצה מחמת אסור.

**והנה** האיך יצויר שכלו חדשיו ביום השמיני ביו"ט, כי זיי"ן ימים אין צעין מעט לעת, **וכן כתב הלבוש** (עטרת זהב - יו"ד סימן ט"ו ס"ב) **ועיין תצואת שור ציו"ד ט"ו** (בפריי שם משבצות זהב סימן ט"ו אות ג') כתבנו מזה, ויש קצת תיבות חסרים בדפוס ותקנונו בספר שושנת העמקים בכתב בריש הספר יע"ש). **ואם כן איך יצויר בהמה מוקצה שכלה יום ח' זיום טוב ולא בין השמשות, דאם כלה יום הזיי"ן בין השמשות לא הוי מוקצה ביום ח' כי מוקצה לשעבר מחמת אסור לא אמרינן, ושזר ראיתי בספר חמד משה סימן תצ"ח אות ה' עמד בזה יע"ש, והנה אם נאמר דכלא כלו חדשיו אסור מן התורה עד ליל שמיני יש ליישב זה** דדבר האסור מן התורה אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, **והוא הדין אותו ואת בנו שחט א' מהם ערב יום טוב כהאי גוונא יש לאסור השני כל יום טוב דמוקצה לשעבר דדאורייתא אמרינן.**

**ובהבי** דאמרינן מוקצה לשעבר בדאורייתא, נחל מש"כ לעיל מתוס' ביצה מוקצה מחמת מצוה אמרינן לשעבר, **דינמא דמוקצה מחמת מצוה מן התורה אסור להנות בו מדין נדר, ואי"ה יצויר במקום אחר** (עיין שבת פרק במה מדליקין כ"ב. תוד"ה סוכה מזה) ולענין אי הוה גמרו צדיי אדם יצויר לקמן (בפתיחה אות כ"ה) **אי"ה וצפריי וכאן אין להאריך.**

**[פתיחה להלכות יום טוב ח"ב פ"א אות י"ז, ד"ה באופן שיש]**

מעין הגן: מוקצה לשעבר מחמת אסור, עי' פמ"ג סימן תצ"ח מ"ז אות ב', תיבת גמא פרשת במדבר אות א', סדר הנהגת השואל עם הנשאל באו"ה א' אות כ"א



## הרב אריה עבי ברים

הלל תלפיות דחסידי באיאן, בית יצ"ו

## שביתה בשבת מלימוד בעיון

השבתי ניתנה לעונג ולמנוחה, האם צריך לנוח גם מלימוד קשה ומייגע, או שכלימוד אין דין של שביתה ומנוחה. דברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ומשא ומתן בדבריהם הק'.

## חכם אחד עובר אורח

**א.** בספר שו"ת תורה לשמה (סימן קי) למרן ה'בן איש חי', הביא ויכוח הלכתי מעניין שהיה בינו לבין 'חכם אחד עובר אורח' בנוגע ללימוד עיון בשבת, וזה לשונו:

**"חכם** אחד עובר אורח בא אצלנו, ומצא חברים לומדים ביום שבת קודש סוגיות עמוקות בש"ס בדרך שקלא וטריא, ופקפק בזה, באומרו מאחר שיש טרחה גדולה בלימוד זה דשקלא וטריא, שצריך לעיין בו הרבה, אין נכון ללמוד בו ביום שבת משום עונג שבת, כי בשבת קודש נכון ללמוד לימוד פשוט, הן פסקי הלכות בסדר השו"ע, הן לימוד הגמרא בדרך בקיאות בלא שקלא וטריא, הן במדרשות.

**וע"פ** השערת השכל לא מצאנו דבריו נכונים בזה, כי הנראה לנו הוא שאין לחלק בענין לימוד ועסק התורה בין חול לשבת, ומותר ללמוד בכל מיני לימוד בשבת".

**הבן** איש חי דחה מכל וכל את דברי החכם, וכתב שאין נראה לחלק בין חול לשבת לגבי לימוד ועסק התורה. אלא שלכאורה מצאנו גמרא מפורשת בדברי החכם, דבמסכת נדרים (דף לז:): מביאה הגמרא ברייתא שאין לומדים עם התינוקות לימוד חדש בשבת, ורק חוזרים עמהם על תלמודם, ובטעם הדבר מסיקה הגמרא "משום דיפנו אבהתהון דינוקי למצוותא דשבתא", וביאר שם המפרש "שאם היו עסוקין להקרותן בתחילה בדבר חדש היו מרודין בהן, ולא היו פנויין למצוות שבת להתענג בו, אבל שונין הואיל וכבר למדוהו לא מיטרדי בהו", הרי להדיא דאין לומדין בשבת לימוד שיש בו ביטול מצוות עונג שבת.

**וצ"ל** דהתם שאני משום דקטנים נינהו, ואינם מחוייבים במצוות לימוד התורה, ולכן מבטלים תלמודם כדי שיוכלו אבותיהם להתענג על השבת, דאבותיהם מחוייבים במצוות עונג שבת, ואילו הם אינם מחוייבים במצוות לימוד התורה, משא"כ בגדולים שמחוייבים גם במצוות לימוד התורה, אין מבטלים תלמודם משום עונג שבת.

**אמנם** לולא דברי התורה לשמה היה ניתן לומר, דמה שנקטה הגמרא קטנים דייקא אין זה לאפקי גדולים, ולעולם אף גדולים עליהם לבטל תלמודם משום עונג שבת, והטעם שנקטו קטנים הוא לרבותא, שאף שכאן אין מתקיים עונג השבת בקטנים אלא

בגברא אחרינא, דהיינו באביהם, ובדרך כלל אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך, הכא היות והם קטנים שפיר מתירים ביטול הלימוד שלהם משום עונג השבת של האב.

**ונראה** שלזה נתכוון ה'רד"ע' (ספר הליקוטים על הרמב"ם), שעל דברי הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"ב ה"ב) שהביא הלכה זו דקטנים, כתב בזה"ל: "ונראה שאפילו בגדולי החכמה הוא הדין, בדבר שצריך עיון גדול", לשונו אינה ברורה כ"כ, אך נראה דלזה כוונתו, דגם גדול צריך לבטל תלמודו למצוות עונג שבת.

### במטותא מינייכו לא תחללוניה

**(ב).** ראייה נוספת ניתן להביא לצדקת שיטתו של החכם, מהגמרא במסכת שבת (דף ק"ט:): המספרת על ר' זירא, שהיה מחזר אחר זוגות של תלמידי חכמים שעסקו בתורה בשבת, והיה אומר להם במטותא מינייכו לא תחללוניה, ופירש רש"י "כשהיה רואה אותן זוגות זוגות ומדברין בתורה, מחזר אחריהן ואומר להם במטותא מנכון לכו והתעסקו בעונג שבת, ולא תחללוניה לבטל תענוגים", הרי להדיא דיש לבטל הלימוד בשביל עונג השבת, דאין לדחות שעל סעודות השבת הדברים אמורים, שירזם לאכול סעודות השבת ולא להתבטל מהם, ולא חשש על עצם הלימוד, דלא חשידי רבנן שהיו מבטלים דין מפורש של שלוש סעודות בשבת, וגם משמע מלשון הגמרא, שמשך כל השבת כשראה תלמידי חכמים היה אומר להם כן, ולא דווקא קודם סעודות השבת, ועל כרחך משום דעצם הלימוד וההעמקה בדברי תורה יש בו הפרעה לעונג שבת.

**ובזה** מובן מדוע היה ר' זירא מהדר אחר זוגות תלמידי חכמים דווקא, ולא היה חושש ללימודם של תלמידי חכמים יחידים, ומשום דיחיד הלומד יתכן שאינו מעמיק בתלמודו, אלא לומד בבקיות ודרך העברה בעלמא, אבל שניים המתנצחים בלימוד, בדרך כלל מעמיקים הם להכנס לעומקו של עניין, ועונג שבתם מופרע ומתבטל ע"ז.

**ולפי"ז** יש להזהר שלא לקבוע לימוד בחבורה ביום השבת בבתי מקדש מעט, וכדברי ר' זירא שהתחנן "במטותא מינייכו לא תחללוניה", ובתי המדרשות בשבת יעודם רק ללימוד קל ומענג.

### לא יסריח עצמו בעיון עמוק

**(ג).** ואכן חזיתי ראיתי לה'יעב"ץ' בסידורו (יום השבת קביעת מדרש), שהוכיח מגמרא זו שאסור לטרוח בשבת בלימוד עיוני, וז"ל:

**"ותלמיד** חכם שמילא כרסו בבשר ויין התורה, יכנס לפרדס חכמת האמת ויטייל בו שעונג הוא לו ודאי, אך לא יסריח עצמו בעיון עמוק, ואין צריך לומר שלא יסריד עצמו בלימוד הגמרא בעומק (דלא כשל"ה), שגם זה נחשב חילול שבת, וגמרא ערוכה היא, רבי זירא מהדר אווגי דרבנן ואמר להו במטותא מינייכו לא תחללוניה, ופירש"י כשהיה רואה זוגות תלמידי חכמים מדברים בתורה היה אומר להם כך. ודבר ה' בפיו אמת, טעמו ונימוקו עמו, כי תלמידי חכמים ודאי אינן עסוקין בדברים בטלים אפילו בימי החול, ואין צריך להפרישם שמוזהרים ועומדים הם.



**וכן** שנו חכמים אין קורין עם התינוקות בתחילה, מיהא שמעינן בהדיא דחשו לטורח האבות והבנים יחדיו גם בלימוד תורה החמור, שלא יעסקו בו בשבת ביגיעה כדרך שעוסקין בחול, אלא צריך להבדיל יום השבת בכל דבר, שאפילו הלימוד הקדוש צריך להיות תענוג ולא יהיה כמשא כבד ועבודה קשה, וכן הדבר שהקפיד רבי זירא אוגיי דרבנן בהדי הני דלא קפדי וסברי מצוה קעבדי, אעפ"כ מיחה בידן והעלה עליהן כמחללי שבת, כי סתם שני ת"ח העוסקין בתורה גילין להעמיק ולפלפל בחריפות, נמצא כבוד שבת נשכה מאחר שנוהגים בו מנהג חול, זה אמת וברור".

### הערות בדברי היעב"ץ

**ד).** אמנם אם כי זכינו לכון לדבריו הק', הרי שבניסוח דבריו ותוכנם יש להעיר כמה הערות:

**א.** היעב"ץ כתב דטעמו של רש"י שפירש שביטלם מלימודם ולא מסתם דברים בטלים, הוא משום דתלמידי חכמים אף בימות החול אין שחים דברים בטלים, ולכאורה אין צריך לזה, וטעמו של רש"י פשוט כביעתא בכותחא, דאם ביטלם מדברים בטלים מדוע הידר אחר תלמידי חכמים דייקא, הלא בדברים בטלים שווים המה תלמידי חכמים לעמי הארצות, וע"כ דמה שחזיר אחר תלמידי חכמים להורות שאף מהלימוד צריכים המה להתבטל.

**ב.** היעב"ץ הביא את דברי הגמרא מנדרים שהבאנו בריש דברינו, וכתב שמשם מוכח שחשו לטורח האבות והבנים, ואין דבריו הק' מובנים לכאורה, דגמרא הרי חזינן רק שחשו לטורח האבות, ולא חזינן שחשו גם לטורח הבנים.

**וצריך** לומר שנתכוון היעב"ץ למעם הנוסף שהובא בגמרא, "משום דבשבתא אכלין ושתין ויקיר עליהון עלמא", והבין היעב"ץ דהכוונה היא שמשום כך יופרע עונג השבת של התינוקות כשנחייבם ללמוד, אך בפשטות לא זוהי הכוונה, אלא דמחמת שיקיר עליהון עלמא לא יוכלו להשיג היטב את הלימוד, ונמצאים מעוותים את הפשט האמיתי, וכן משמע בר"ן ובתוס' יעויין בדבריהם.

**ג.** היעב"ץ מבאר שהטעם שהידר ר' זירא אחר התלמידי חכמים הוא משום דלמא ממשכא שמעתייהו, והוא פלא, דא"כ איך מוכיח היעב"ץ מכאן שאסור בשבת ללמוד בעיון, הא הטעם שהידר ר' זירא אחר תלמידי החכמים הוא משום שחשש שלא יאכלו סעודות השבת, ומניין לן דגם אחר שכבר אכלו סעודת שבת יש לזהר שלא ללמוד בעיון.

**ואכן** החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סימן ר"צ סק"ו) הביא את הראיה מהא דר' זירא, ודחה דלמא חשש ר' זירא לביטול סעודות השבת ולא ללימוד העיוני, ולכאורה אם היעב"ץ כן מוכיח מגמרא זו, על כרחך לומר דסבר שלא יתכן שהידר אחריהם מחמת סעודת השבת, אם משום שלא נחשדו תלמידי חכמים לבטל סעודות שבת, ואם משום שמשמע שבכל השבת הידר אחריהם וכפי שכתבנו למעלה (עלה ב'), אך הוא עצמו מכחיש זאת בכותבו שההידור היה דלמא מימשכא שמעתייהו, ומצוה ליישב.

## לימוד תורה ביגיעה נקרא חילול

(ה). גם הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זיע"א כתב בהעב"ץ, שאסור בשבת למרוח בלימוד עמוק ומייגע, וזה לשונו בספרו פרי צדיק (קדושת שבת מאמר א):

**"וכן** עסק התורה לעמילי תורה, איתא שבת קיט ע"א ר"ש בקייטא כו' כי היכי דליקומו הייא, ושם רע"ב במטותא מינייכו לא תחללוניה, קרי לזה חילול שבת אם יטרידו בעסק התורה, והיינו לפי שזהו עמלם ויגיעם כל ימות השבת, וצריכים לנוח מזה בשבת שהוא שביתת עמלם של ימי החול, ולא חלילה שישבו במל לגמרי או שימשכו בבשר ויין ותענוגי גוף לבד, דוודאי טוב מזה לעסוק בתורה, רק מי שהוא שקוע כל ימי החול כל מחשבות מוחו ולבו בדברי תורה והרי הוא אחיד בקוב"ה ע"י התורה, בשבת שהוא זמן עליית העולמות הוא במדרגה גבוהה מעסק התורה בעמל פה, כי יוכל להתדבק אז באור פני מלך חיים ממש, ולהתאחד במקור חיותו ונשמתו שהוא חלק אלהי ממעל, אז בכחם להשיג מדרגות גבוהות והתגלות סודות התורה בקרב לבנם וכו'" עיי"ש שהאריך בזה.

**ושנה** את דבריו בקצרה בספרו צדקת הצדיק (אות רטז):

**"ובכ"י** ימי המעשה הוא זמן העבודה בעיון ויגיעה בדברי תורה ועיון תפילה, ובא שבת בא מנוחה, כמו שאמרו במסכת שבת קיט במטותא מינייכו לא תחללוניה, גם ע"י לימוד תורה ביגיעה נקרא חילול, כי אז הוא מנוחה ומעין עה"ב, שנהנין מזיו מה שהשי"ת בעצמו משפיע להם".

## נושא ונותן בעומקה של הלכה

(ו). אמנם יעויין בסידור השל"ה (סדר תיקוני שבת) שכתב בזה"ל:

**"וזהחכם** עיניו בראשו כשיושב לאכול בבוקר, אף על גב שיאכל וישתה כראוי אין הכוונה למלאות בטנו, כי לא מנוחה ועונג יקרא לזאת אלא איבוד המאכל והנוף, גם הפסד הנפש שלא יוכל לעמוד על עמדו מרוב שביעתו כדי לעסוק בתורה ובמצוות, אבל הענין הוא שיאכל וישתה בשמחה ובטוב לבב מאכל טוב ויפה מומעם ומתוקן קל העיכול, מעט הכמות ורב האיכות, ובלבד שלא ימלא כריסו וישתה שתים שלש כוסות של יין לשמח את לבו, הכל לפי מה שהוא אדם, ויקום מתוך שמחת אכילתו לקבוע לימודו, או יישן מעט לנוח ראשו ואבריו, ואחר כך ישב ללמוד, נושא ונותן בעומקה של הלכה כפי השגתו והבנתו שכלו עד שיגיע זמן המנוחה".

**הרי** דלא חש לביטול עונג השבת, ולכאורה לדברי של"ה אלו נתכוון היעב"ץ כשכתב במוסגר "דלא כשל"ה".

**גם** החדיד"א (שם) אחר שנחלק על היעב"ץ כתב:

**"ובעיר** גדולה לאלוקים קושטנדינה רבתי בזמן גדולי הדור, היו באיזה מקומות קובעים ישיבה בש"ס, ומתפללים ביום שבת קודש קודם חצות כמה ת"ח שבכפר ההוא, ושמענו כי הן עוד היום כה יעשו, וכן בעיה"ק ירושלים ת"ו לימים ראשונים בישיבת

הרב פרי חדש, אבותינו ספרו לנו שהיו מפלפלים בעומקא דדינא בערב, וכן ראיתי שנהגו אחריו ראשי ישיבה הנזכרים הרבנים ז"ל וסיעתם שהיו מפלפלים בספקא דדינא, וכבר כתב הר"ן בפרק אע"פ, דטעם שלא הזכיר התנא עונת ת"ח, כי לפעמים יתחדש אליהם בתלמודם, וצריכים לגדר שינה מעיניהם ולטרוח בתלמודם עיי"ש, ובש"ס מפורש דעונת ת"ח מער"ש לער"ש".

**ואכן** מנהג העולם הוא להתיר לימוד עיוני בשבת, ולייעד את בתי המדרשות לכל מיני הלימודים, אם קשים אם קלים, ולא ראינו מי שחש לדברי האוסרים.

### בשבת ישעשע עצמו באגדות וטעמים

ז). אלא שהדבר צריך ביאור, בדברי הראשונים מוכח לכאורה כשיטת האוסרים, שאין לפלפל בשבת ולהעמיק בדבר עיוני, וכפי שכתב הרוקח (סדר תפילת שחרית של שבת

אות נז):

**"יש** שקורין מדרשים בין מנחה למעריב, ויש שדורשים אגדות או מפרשין, דאמרין בנדרים בפ' אין בין המודר (דף לז), תינוקות אין קורין בתחלה בשבת משום דבשבתא אוכלין ושותין ויקיר עליהון עלמא, ואמר שמואל שינוי ווסת תחלת חולי מעיים, ע"כ נהגו לפרש מקרא בשבתות ואגדות, כהתחלת אלו תיבות בשב"ת ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי, לומר בשבת ישעשע עצמו באגדות וטעמים".

**הרי** להדיא דהוכיח מהגמרא דנדרים שאין להטריח שבת בלימוד.

**וכן** כתב גם המאירי במסכת שבת (דף קיח:):

**"מצות** עונג שבת גדולה עד מאד וכו', ובידושלמי אמרו כמה מענגו, מר אמר בשינה ומר אמר בתלמוד תורה, ולא פליגי כאן בתלמיד כאן בבעל הבית, ופירשו בה רבותי שהתלמיד מענגו בתלמוד תורה ובעל הבית בשינה, ואני אומר הפך הדברים, שהתלמיד ששונה כל ימי השבוע מקיים בשבת עונג בשינה שלא יהא שכלו לואה יותר מדאי, אבל בעל הבית שמתעסק כל ימות החול בעסקיו, ראוי לו להתעסק מעט בשבת בתלמוד תורה דרך עונג, והוא שראיתי שם לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לעסוק בהם בדברי תורה, על ידי שהוא טריח בחול ואין לו פנאי, ניתנו לו ימים טובים ושבתות לעסוק בהם בדברי תורה.

**ואף** במדרש מתן תורה ראיתי בסוף פרשתא תליתאה, ר' יוחנן בשם ר' יוסה לא ניתנה שבת אלא לתענוג, ר' חגאי בשם ר' שמואל לא ניתנה שבת אלא לתלמוד תורה, ולא פליגינן מאן דאמר לתענוג אלו תלמידי חכמים שיועילם בתורה כל ימי השבוע ובשבת מתענגים, מאן דאמר לתלמוד תורה אלו הפועלים שעוסקים במלאכתן כל ימות השבוע ובשבת באים ומתענגים בתלמוד תורה".

**הרי** דתלמידי חכמים יש להם בשבת להתענג ולמעט בלימוד, ואף בעלי הבתים שיש להם ללמוד הדגיש המאירי ש"יתעסק מעט בתלמוד תורה דרך עונג".

**ובהיות** שהראשונים כמלאכים הסכימו כהשיטה האוסרת, איך נבא אנן ונסמוך על השיטה המתרת נגד רבותינו הראשונים.

**הן** אמת שנוכל לומר שהסתמכו על דברי הר"ן שהוכיח מהם החיד"א שאין איסור בלימוד עיוני, אך עדיין צריך עיון מה ראו להעדיף את דברי הר"ן על פני דברי הרוקח והמאירי.

### אל תרגזו בדרך

**ה).** ושמו נוכל לומר שהסתמכו על דברי הר"ן מחמת הוכחה ברורה שישינה לדבריו, דהנה בחומש בראשית מסופר על השבטים הק' שבאו לשבר בר אצל יוסף, וציווה יוסף למבוכ מבה והכן, ואיתא במדרש (רבה צב ב) שהדבר היה בערב שבת, והכן הכוונה להכין לכבוד השבת, ולפי"ז הא דכתיב הבוקר אור והאנשים שולחו המה וחמוריהם היה בשבת.

**והנה** אחר ששולחו אירע כל המעשה עם הגביע שנמצא באמתחת בנימין, עד שנתגלה עליהם יוסף ואמר להם אני יוסף, ובאותו מעמד אמר להם אל תרגזו בדרך, ופירשו חז"ל (תענית דף י:) אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגזו עליכם הדרך, הרי להדיא שבשבת מותר להעמיק בדברי תורה והלכה, דאל"כ מיותר היה להזהירם על כך, דאין לומר שהזהירם על לאחר השבת, דדבר זה אסור מצד ודבר דבר וק"ל.

**ואין** לדחות דהתם בלא"ה חיללו את השבת, דהרי נסעו עם חמוריהם אל אביהם, דכבר כתב בספר חנוכת התורה (פרשת מקץ אות מב) דהיה כאן פיקוח נפש, דבית יעקב היו עטופים ברעב, משא"כ ההתעסקות בעיון לא היה קשור להצלת הנפשות, ומדעשו כן הרי דאין בזה איסור.

**ויתכן** שהרוקח והמאירי סוברים שאין להוכיח מכאן, משום דפיקוח נפש הותרה אצל שבת, ובהיות שכן כל שעוסקים בפיקוח נפש אין עליהם שום איסור מאיסורי שבת (יל"ע בזה), אך עכ"פ אנו שפוסקים דפיקוח נפש דחוייה אצל שבת (רמב"ם שבת פ"ב ה"א), יש לנו שפיר הוכחה מכאן, דאם היה אסור ללמוד שבת בעיון לא היה צריך להזהירם ע"ז. ועל זה סומכים המוני בני ישראל לייעד בית המדרש ללימוד עיוני גם בשבת.

### סתירה בכתבי החת"ס

**ט).** ובעניין זה מצאנו סתירה בכתבי החת"ס, דבספרו על התורה פרשת ויקהל כתב בזה"ל:

**"ויעוד** רמזו תבערו אש בכל מושבותיכם אשר כתבנו שסופי תיבות "שלום", עוד ראשי תיבות אלו "באמת" לרמז שאפי' בתורה הנקראת אמת יהיה שלום בשבת, שלא יעמיקו בפלפול כאויבים בשער בשבת, וכדאמר ר' זורא לתלמידיו שם במטותא מנייכו לא תחללינה", הרי דסבר כיעב"ץ דגם בדברי תורה אסור להטריח בשבת.

ומאידך בפרשת האזינו כתב וז"ל:

"הלכה אדם מישראל החושש באזנו מהו שיהיה מותר לרפאותו בשבת, כך שנו חכמים כל שהוא ספק פיקוח נפש דוחה שבת, אולי רמזו שמותר להוכיח בשבת להשיבו אל ה', לא מבעיא להשמחים לשוב אל ה', ישישו כי ימצאו מורה לצדקה כי לנחת יחשב להם, כמ"ש של"ה שבעל תשובה מותר לבכות על עוונותיו בשבת, כי לנחת ועונג יחשב לו, אלא אפילו החושש באזנו, שאינו שומע תוכחה בנחת וצר לו על זה, וזהו חושש באזנו וכו', ומסיק ג"כ דשרי".

הרי דסבירא ליה דבענייני רוחניות לא חיישין לביטול עונג השבת, ויש לחלק.

#### את והב בסופה

(י). ונסיים ברמז יפה שמצא זקני הגה"ח רבי ראובן ברים זצ"ל, בספרו הגיוני רב (עדיין כת"י), לעניין זה של לימוד התורה בשבת, ולדברינו האמורים יתגלה רובד נוסף ברמז זה.

וזו, לשונו: "אחת ממטרותיה הנשגבות של השבת היא, שעל ידי השלוח והמנוחה יעסקו בני ישראל בתורת ה', וכדאיתא בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג): "לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא כדי שיעסקו בתורה", והובא הדבר בטור (אור"ח סימן ר"צ): "ואחר הישגה קובעין מדרש, כדאיתא במדרש, אמרה תורה לפני הקב"ה רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי, אמר לה יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו, שהם בטלים ממלאכתם ויכולין לעסוק בך, על כן צריך שיקבעו מדרש להודיע לעם את חוקי האלוקים ואת תורותיו".

ועניין זה נרמז בכתוב 'וישבתו העם ביום השביעי' (שמות טז ל), וישבתו העם ביום ר"ת והב, והוא רמז על לימוד התורה, וכדדרשו חז"ל (קידושין דף ל:): את הפסוק 'את והב בסופה' על ת"ח המתנצחים בהלכה שאינם זזים עד שנעשו אוהבים זה לזה, והיינו שביום השביעי צריכים בני ישראל לעסוק בתורה וללמוד הלכותיה".

ולדברינו האמורים יובן היטב מדוע נרמז בפסוק ענין לימוד התורה בשבת בתיבת 'והב' דייקא, משום דתיבה זו מרמזת על לימוד בעיון, וכדדרשוהו חז"ל על תלמידי חכמים שנעשים כאוהבים זה לזה, ובא הכתוב ללמדנו דבשבת אף לימוד העיון מותר.



## הרב זכרי' האלצער

סלל בית משה חיים, מיאמי יצי"

## אף חכמתי עמדה לי

השקע שמתחת אף האדם - מקור להא דאמרי אינשי בא מלאך וספרו ושובח  
תלמודו - אם גם גויים לומדים תורה בבטן אמם

**בספר דרך שיחה** (דברים שנאמר מגאון דורנו רבי חיים קניבסקי שליט"א דרך משא ומתן. ח"ב, עמ' שנה) כתב:

**שאלה:** אם יש מקור לזה שמה שיש שקע תחת האף הוא ממה שהמלאך סוטר לעובר  
ביציאתו שישכח תלמודו (גדה כ"ט, ב'א). כיום הרופאים רואים כבר בצילומים מהחדשים  
הראשונים של יצירת הוולד שנמצא כבר אז כך.

**תשובה:** הנשים אומרות כך<sup>2</sup>, שזהו השקע. ומה שהיום רואים הרופאים - אין ראי' שלא  
כן הוא, כי היום כולם גלגולים וכבר נקבע כבריאה שכך צורתו. אכן אצל נשים  
גם יש כן, ואפשר זה ראי' שגם עמם לומד המלאך תורה שלהם, או שזה סותר למה  
שהנשים אומרות שזה מסמירת המלאך. ואמנם גם אצל הגויים כן הוא, אך י"ל שמעתה  
כבר כך היא צורת הבריאה לכולם. ומה שילד בוכה בחודשיו הראשונים, אומרים שזהו  
משום ששכח תורתו.

**לא** באתי לדון בדברי הגאון ר"ח קניבסקי שליט"א, אבל באתי להעיר מעוד מקורות,  
מדברי הראשונים, ובפרט מאותם ראשונים שנדפסו לאחרונה.

**נתחיל** בספר רמזי רבנו יואל (עמ' עד) אצל לידת יוסף (בראשית ל כג):

**"ותהר"** אותיות תורה, לומר לך שכל העוברין מלמדין אותם תורה כשהן במעי  
אמן, וכשיצאו המלאך הממונה על ההריון משכח אותן, חוץ מאליהו שלא  
שיכחו המלאך".

**והנה** יש ג' ענינים אשר נעיר על דבריו. א'. כתוב "ותהר" המון פעמים קודם לכן, למה  
כתב בסגנון זה רק כאן. ב'. מה אנו למדים (מה הנפקא מינה) בזה שאליהו לא שכח.  
ג' להלן נראה שלכאף יש סתירה בינו לבין מה שמצינו בספר חצי מנשה אודות מי הוא  
שנולד בלי שכחה.

א. נדצ"ל: ל, ב'.

ב. אודות דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א על מה שאומרות הנשים ראה עוד בקובץ עץ חיים כרך  
כד (עמ' קכא-ב).

**אודות** הקושי הראשון, הנה מצאנו הלשון "ותהר" המון פעמים בספר בראשית<sup>1</sup> ושמות<sup>2</sup>, לעומת זה, ראיתי רק בקצת מקומות שרבנו יואל כתב רמו זה:

**בפרשת** בראשית (אצל קין, עמ' ה): "ותהר אותיות תורה, רמו שמלמדין את הולד תורה כשהוא במעי אמו". ובפרשת לך (אצל הגר, עמ' לז): "ותהר אותיות תורה, רמו שמלמדין את העובר שבמעי אמו תורה". בפרשת ויצא (עמ' ע, בכלה שהרה את דן): "ותהר אותיות תורה, רמו שמלמדין את העובר כשהוא במעי אמו תורה". ולהלן עמ' עד: "ותהר אותיות תורה, לומר לך שכל העוברין מלמדין אותם תורה כשהן במעי אמן...", ולהלן עמ' קכד: "ותהר לו - ותהר אותיות תורה".

**רבינו** יואל הדגיש שאלו הם רק רמו, אבל עדיין הדברים צריכים באור, למה הוצרך רבינו יואל לכפול הרמו כל כך פעמים. ואם רצה לכתבו בכל מקום, למה כתב כן רק אצל מקצת הפעמים שכתוב ותהר, ולא עוד אלא שבמקומות אחרים כתב רבנו יואל פירושים אחרים על התיבה<sup>3</sup>.

**ולענ"ד** התירוץ הוא שהרמו הראשון כתוב אצל קין, והוא לרמו שדבר זה היה נוהג קודם החטא של אדה"ר<sup>4</sup>. [אי נמי, אם קין נולד אחר החטא, אז מלמד שדבר זה היה נוהג קודם המבול<sup>5</sup>]. ויש ב' דרכים להבין מקין. א'. מלמד שדבר זה שייך אצל גוים. ב'. דבר זה שייך אצל גוים, אבל מלמדינו רק על אותו תקופה (קודם החטא, או קודם המבול).

**וישוב** כתב הרמו אצל הגר, אבל כדי להבין זה אנו צריכים למה שכתבנו למעלה אודות קין. שאם - כפי הדרך השני שכתבנו למעלה - קין מלמדינו רק על התקופה של קודם החטא (או המבול), אז בא ישמעאל ולימד על בני נח אף לאחר המבול. אבל אם מקין

ג. בראשית ד א, ד יז, טז ד, כא ב, כה כא, כט לב, כט לג, כט לד, כט לה, ל ה, ל ז, ל יז, ל יט, ל כג, לח ג, לח ד, לח יח.

ה. שמות ב ב.

ה. אחד מהסופרים המאוחרים הוסיף אחר כך "שמלמדין העובר במעי אמו תורה" אבל אין זה כוונת רבנו יואל, כמו שיבואר להלן.

ו. כמו בפירושו לשמות (עמ' רב): "ופעמים אומר ותלד בלבד כגון בזלפה (ויצא ל י) שלא אמר אלא ותלד בלבד, פירוש אם הוכר העובר הוא אומר ותהר ותלד, ואם לא הוכר העובר הוא אומר ותלד בלבד"

ז. אולם בפרשת ויצא שם (עמ' עא) לא הביא דרשה זו שם, אלא הביאה על הלשון "בא גד" שכתוב בגד ע"ש.

ח. וגם יש חידוש כיון שנולד מיד לדעת חז"ל (סנהדרין לח ע"ב, ועוד), הרי שהלימוד אצלו נעשה מיד, כמו גידול העובר. ויש לעיין אם אז היו לומדים כל התורה או רק ז' מצוות.

ט. היינו כיון שיש כמה מקורות שלאחר המבול העולם נחשב לעולם חדש, ראה מזה בפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף על התורה - ספר בראשית (מכון על הראשונים, תשע"ב) פרשת נח (הערה יב). ובא להגיד לנו שאף קודם המבול כך היה המנהג.

כבר למדנו על כל בני נח לדורי דורות [ולכא' הם לומדים רק השבעה מצוות לא תעשה, והמצוות עשה השייכים להם], אז בא הרמז אצל ישמעאל ללמד שאפילו העבדים לומדים תורה (לכא' רק המצוות השייכים לאשה) במעי השפחות, שהרי ישמעאל היה עבד (ויש סוברים שגם זרעו עדיין עבדים). [ולכא' אף אם להאבות היה דין של בני ישראל, לא אמרינן זה על ישמעאל, ואין אנו יכולים ללמוד מישמעאל לבני ישראל].

**ואחר** כך כתב רבינו יואל הרמז אצל לידת דן מבלהה, לרמזו שאף ה"פחותים" מבני ישראל לומדים כל התורה במעי אמם<sup>יא</sup>.

**ואחר** כך כתבו אצל יוסף, והיינו כפי שביאר רבינו יואל למעלה שם, שמתחלה נתעברה רחל עם דינה ושוב נתחלפו דינה ויוסף, וזה מלמדנו שאף הנקבות לומדים תורה במעי אמן, ולכך בדוקא שינה רבינו יואל בלשונו שם מכל שאר המקומות, וכתב: "לומר לך שכל העוברין מלמדין אותם תורה כשהן במעי אמן" (מצאנו כאן הלשון "כל" וגם סיומים של נו"ן סופית, שהוא הסימן לנקבות, אף שלא כל הדקדוק של הקטע מדויק). ומה שיש עדיין לעיין לפ"ז הוא אם הנקבות לומדות כל התורה או רק התורה והמצוות השייכים לנשים. ומפשטות לשונו נלע"ד שסובר שאף הנשים לומדות כל התורה כולה, וכן מסתבר מזה שנתחלף יוסף עם דינה ולמדנו משם שכל העוברין לומדים תורה.

**וזה** האחרון אצל יהודה, יש לעיין, שהרי לא כתב שמכאן יש שום רמז להענין, רק כתב שהוא אותיות תורה, ונראה שאם כן אין רצונו לומר שיש משם שום רמז לענין הנ"ל, אלא הוא המשך פירושו: "ומשך, זה המלך המשיח שנ' מטה עוז ישלח ה' מציון", והיינו, שרמזו על התורה של ימות המשיח, או שתורה יצא מזרעו, אבל אין לה קשר עם שאר הדברים שהם רמזים לענין זה<sup>יב</sup>.

**ומה** שהקשינו, מהו הענין של זכירת אליהו. נראה שהענין הוא על פי מה שמבואר בספרים<sup>יג</sup> שאמירת שמו של אליהו מועיל לזכרון, ואפשר לפרש שלדעת הרבנו יואל הטעם הוא כנ"ל, כיון שאלהו מעולם לא שכח דבר.

**עוד** סעד שאף הגויים לומדים תורה ברחם

**ואביא** עוד סעד לדעה זו שאף הגויים לומדים תורה במעי אמן, והוא מספר הנקרא "טעמי מסורת המקרא לרבינו יהודה החסיד" (עמ' 15, אצל לידת קין) שכתב:

י. ראה ברמב"ן, רוקח, ספורנו, אור החיים הקדוש, (וכן משמע מהזהר ועוד) בפרשת לך לך.

יא. שכן אמרו (שמו"ר מ' ד, ועוד) אודות שבט דן שהוא נחשב כפחותה שבשבטים. ויש להזכיר שגם אמו היה אחד מן ה"שפחות".

יב. ואף אם נאמר שהוא ענין רמז כנ"ל, אז נאמר שבא לרמזו שאף מי שנולד מביאה שדומה לזנות, אף עובר כמו זה מלמדים. (א"נ היה אפשר לחשוב להיפך, שאין מלמדים עובר כזה, ורק העובר של יהודה שאני).

יג. ראה מה שהארכנו בזה לאחרונה בקובץ חצי גבורים (אלול תשע"ה, עמ' תרלא-תרסו) בפרט עמ' תרנד ואילך.



"ותהר ותלד - ותהר, תורה מלמדִין<sup>ד</sup> שמלמדין לנער תורה בבמן אמו שנ' בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך. אין נרו ואורו אלא תורה שנ' כי נר מצוה ותורה אור. בהלו נרו, ר"ת בן. נרו עלי ראשי, ר"ת נער, שמלמדים לנער תורה<sup>י</sup>. עלי ראשי לאורו, ר"ת ערל, אפי' לערל".

**ואודות** מש"כ: "נרו עלי ראשי, ר"ת נער, שמלמדים לנער תורה", לענ"ד פשוט, אע"פ שקראו "נער", שהכוונה על התינוק במעי אמו. וכמו שכתב למעלה "שמלמדין לנער תורה בבמן אמו", וכמו שנביא בסמוך מפ' הרוקח בריש בראשית, וכמו שדרשו אותו פסוק בנדה (ל ע"ב) על עובר במעי אמו. וקרא אותו נער לכא' כמו שמצינו (שופטים יג ח): מה נעשה לנער היוולד. ופרש"י: העתיד להוולד<sup>י</sup>.

**ואכן** ראיתי בספר גימטריאות מהר"ש מלובלין על התורה (רבינו שלמה ר' לייבוש'ס, המכונה: מהרש"ל השני. מכון הררי קדם, תשנ"ו, עמ' יג): "ותהר רבקה - תורה, מלמדִין הנער תורה". וציין הרב המגיה: סוכה מב ע"א. דהיינו, שהבין שהכוונה על זמן קמן היודע לדבר. אמנם לא פשוט לענ"ד, ולא ידעתי מנין מצאנו רמז לזה בפסוק.

**[וכמובן,** גם בספר גימטריאות מהר"ש צ"ב כנ"ל, למה אך ורק שם, אצל הריון יעקב ועשיו, הדגיש רמז זה. ובפשטות נראה לומר שרוצה לחדש שאף רשע (א"נ: אפילו גוי) לומד תורה במעי אמו. ובהמשך מאמר זה נביא מעור כמה מקורות שגם בן הביאו דרשה זו רק אצל 'ותהר רבקה אשתו'. אבל לדעתם נראה לפרש שהוא לפי שהם סוברים שהרמו של ותהר-תורה רומז שכל מ' חדשי העיבור התינוק לומד וכן יש לאדם ללמוד יומם ולילה לט' חדשים, ומשום כך לא רצו להביא הרמז מ'ותהר' הכתוב אצל שרה אמנו כיון שלדעת חז"ל היא ילדה את יצחק למקוטעים, וחסר אם בן הרמז ללימוד לט' חדשים.]

---

יד. על פי המקורות שהבאנו במאמר זה, אפשר שצ"ל: ותהר - [אותיות] תורה, מלמדִין) שמלמדין...

זו. ולהלן נביא מפירוש הרוקח על התורה עמ' כט שביאר באופן אחר קצת, ע"ש. (והמגיה לטעמי מסורת המקרא ציין לדברי הרוקח עמ' מא, ולא ידעתי כעת למה כיון).

זו. ע' גם (בראשית ח כא): כי יצר לב האדם רע מנעוריו (ורש"י ורמב"ן שם). ואצל משה רבינו (שמות ב ו): "דנה נער בוכה" ורשב"ם (שמות שם) ורמב"ן שם.

יו. אמנם ראיתי ביאור אחר ברזא דמאיר (פירוש על הספר פענח רזא). שבפענח רזא פרשת תולדות כתב חתנו של המהר"ל (בהוספותיו לספר פענח רזא) הרמז הזה: "ותהר" אותיות תור"ה אמרו בעלי הסוד כמנין לילות שלומדים תורה בשנה דן ימי הריון, מן ט"ו באב עד ט"ו באייר". וכתב ברזא דמאיר: "הכוונה שיצחק די' מקדש עצמו בשעת תשמיש שיהי' לו בנים בעלי תורה ואפ"ה הי"ל א' צדיק וא' רשע משום דתפלה עושה מחצה כבש"ס סנהדרין ל"ז ושמ"ר פ"י ע"כ פעל עכ"פ שיעקב יהי' צדיק".

**ועוד** לענין "נער" נעיר מההקדמה לפירוש הרוקח על התורה<sup>ה</sup>: "לפי שאורה נברא ביום א' מזה היה אדם הראשון צופה מסוף העולם ועד סופו, ונהפך ונגנז לצדיקים לעתיד לבא ... והיא אורה הקשורה בולד במעי אמו שנ' בהלו נרו עלי ראשי ר"ת בנער, וכשנולד אז מכבין לו הנר ובוכה, ולמה נותנים לו, אלא להראות לו מה שיזכה לימות המשיח". אלא ששם פירש כל הענין אודות האור, ולא אודות התורה<sup>ה</sup>.

**ונבא** עכשיו להמשך הלשון של טעמי מסורת המקרא הנ"ל: "עלי ראשי לאורו, ר"ת ערל, אפי' לערל".

**אף** שגם כאן אפשר לדחוק שהכוונה שמלמדים תורה לבן ישראל (שכבר נולד, או במעי אמו) אף שאינו נימול, לענ"ד פשוט כנ"ל שהפשטות הוא שמלמדים תורה לעובר במעי אמו, אף שהוא ערל. אכן, אם המדובר בעובר במעי אמו, הלא כל העוברים הם ערלים (ואף אותם שנולדים מהול פסק השלחן ערוך יו"ד רסג שצריך להטיף מהם דם ברית), ומהו הרבותא "אפילו לערל". אלא הכוונה על אומות העולם שהם ערלים. וכדאיתא במשנה בנדרים (לא ע"ב) שערלי ישראל נקראים מהולים, ומהולי עכו"ם נקראים ערלים.

**אמנם**, יש להקשות על זה, הלא אסור ללמד דברי תורה לעכו"ם. ויש לתרץ שלשמותו אין איסור<sup>ה</sup>. א"נ מותר משום שאולי יתגייר (או משיח יבא בימיו, אם אנו זוכים, ואז יתגייר). א"נ שמלמדים אותו רק ז' מצוות.

---

יח. עמ' כט. אכן, העירו על הקדמה זו שיש בו הוספות וכו' שנעשו על ידי הסופר ששמו היה עזריאל (ראה שם עמ' ל ועמ' מט), אמנם לא נראה לפסול כל הדברים שם משום זה, ואי"ה במק"א יתברר יותר.

יט. בגמ' נדה (ד ב): "ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, שנאמר בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך" ולהלן שם איתא: "ומלמדין אותו כל התורה כולה", ומשמע שהם ב' ענינים שונים, האור שרואה והתורה שלומד. אמנם אולי יש לתרץ שאין סתירה, אף שהם ב' דברים שונים, וע' להרוקח עצמו בדבריו להלן (שם): "זש"ה כי נר מצוה ותורה אור, נר במילוי נר"ן רי"ש גימ' התורה, זש"ה כי נר מצוה ותורה אור", וע"ש עוד. וכמוהו ברבינו אפרים (פרשת כי תשא עמ' שי): "נו"ן רי"ש גימט' התורה, כי נר מצוה ותורה אור (מנשלי ו כג)". ולכאן צ"ב כוונתו, שהלא מפורש באותו פסוק כי "נר" הוא רק מצוה, והתורה נקרא "אור", אבל אכמ"ל בזה, ובקיצור נאמר ביאור אחד, שהכוונה על תשבע"פ שנמשל לנר (משא"כ תשבי"כ נמשל באור), וע' רוקח לבראשית עמ' מג, ואכמ"ל. וראה להלן שבתוך "סדר יצירת הולד" מוזכר אור ולא מוזכר תורה.

כ. כמובן יש מדרגות שונות של נשמות, ואביא לשון ר"י אבן שועיב פרשת תזריע (עמ' רנח): "כל הנשמות שנבראו תחת כל דבר ואינן דומות זו לזו, וזן מדרגות ואינן ממקום אחד, כי נשמתן של ישראל הן קדושות יותר מן האומות ומן העבדים הכנעניים הפחותים, ואפילו מן הנשים, ואם הם שייכי במצות וזן מזרע ישראל, אין נשמתן כנשמת הזכר השייך בתורה ובכל המצות עשה ולא תעשה".

## ספר חצי מנשה - מקור למה שאומרים העולם

**המקור** היותר קרוב (שידוע לי) שמשמע שהשקע מתחת לאף בא מכה המלאך, הוא מש"כ בספר חצי מנשה<sup>כא</sup>, ולדבריו יצחק לא שכח תורת מעי אמו (דלא כפי שהבאנו למעלה מרבנו יואל אודות אליהו)<sup>כב</sup>:

"את יצחק<sup>כג</sup> שמעתי 'את' לרבות תורה שלמד במעי אמו שיצא עם כולה ולא הוצרך ללמוד עם שום רב. ולמה לא הכהו המלאך בצאתו על פיו כמו לשאר בני אדם, לפי שעתיד להיות עולה תמימה, מחכם ספרדי מצאתי בכ"י אקספרד<sup>כד</sup>."

**כנראה**, סובר חכם זה שהמכה של המלאך עושה רושם על הוולד, ואינו רק נגיעה קלה. ויש לעיין מה כוונתו, ואיזה מכה מצינו אצל הפה מחמת הכאת המלאך. ומסתבר לומר שלדעתו השקע שתחת האף בא מכה ספירת המלאך, ובזמנו פתגם זה היה שגור בפי העולם. אמנם לא ידענו מי הוא חכם ספרדי זה, ובאיזה תקופה היה חי (ולא ראיתי הפירוש הנ"ל בספר "תוספות השלם"). ואולי הספר חצי מנשה (או הכתב יד שציטט ממנה) היה אחד המקורות להתפשטות הפתגם.

**אכן** יש לעמוד על כמה ענינים בתוך דברי חכם ספרדי זה. כמובן, מחשיב את אברהם כישראל ולא כבן נח (שמותרים להקריב בעלי מומים), או שאברהם רצה לקיים כל התורה כישראל, ולכך צריך להקריב "קרבן" כשר לישראל<sup>כה</sup>. אבל צ"ב הטעם שיהיה זה נחשב כמום, שהרי שקע זה נמצא גם בבקר ובצאן ובעזים (מינים שהם כשרים לקרבן), ואם כן למה צריך יצחק להיות יותר "שלם" מהם. ואולי יש לחלק בין השקע של בני אדם והשקע של

**כא.** "פירושים על התורה מחכמי ספרד צרפת ואשכנז נעתקו מכתבי יד לונדון אקספרד ליידען ומנכען עם הערות מאת מנשה גראסבערג מטרעסטינא. מחבר ספרי אלפי מנשה דגל מנשה מטה מנשה שר"ת שבט מנשה ושר"ת ראש מנשה גבול מנשה ושר"ת לבני מנשה" (לשון שער הספר). לונדון תרס"א (עמ' 19).

**כב.** הערנו סתירה זו בהערותינו לפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף (חבר הרשב"א) – ספר בראשית עמ' רט (מכון על הראשונים, ירושלים, תשע"ב).

**כג.** התיבות "את יצחק" מופיעים כמה פעמים בתורה. ונראה שכוונתו לבראשית (כא ה'): "בהולד לו את יצחק בנו", ולא להפסוק הקודם לה (כא ד'): "וימלך אברהם את יצחק בנו", שהחידוש שכתב שייך לתיבת "את" אצל לידה, לא לתיבת "את" אצל מילה.

**כד.** פיסוק זה יש בנדפס (ונראה שהדברים של מעלה הם מה שמצא בכתב יד מחכם ספרדי, לא מה שהביא אחר כך מרב נחשון גאון). אכן, מחבר הספר הוסיף עוד חידושים מעצמו, וכל עוד שלא מצאנו הכתב יד הזה, יש עדיין קצת אפשרות שיש טעות בנדפס והדברים הם מה ששמע מבני זמנו.

**כה.** ויש להעיר שעיקר ענין זה (ההקפדה שלא יהיה מום ביצחק) אפשר למצא בב"ר (נו ה'): "ויבן שם אברהם את המזבח, ויצחק היכן היה. אמר רבי לוי נטלו והצניעו, אמר דלא יזרוק ההוא דיגער ביה אבן ויפסלנו מן הקרבן" ועל פי פשטות משמע כוונת המדרש שחשש שהשטן לא יפסול את יצחק במום. אף שיש לדרוש שהמדרש דבר בלשון נקייה, והכוונה באמת שחשש שהשטן לא יגרום שאבן יפול על יצחק וימות. ויש סיוע לפרש כוונת המדרש על שום מום מלשון ההדר זקנים (בראשית כב ט) שכנראה מביא את המדרש הנ"ל: "ויעקב את יצחק בנו. יש במדרש שהכניסו בתיבה עד שעה שרצה לשוחטו שהיה ירא מן השטן פן יפיל בו מום".

הבהמות, אבל איני יודע החילוק. עוד צ"ב, הרי מכה זה נמצא לכל בני אדם, ואם כן אין זה "מום" במין האדם.

**והנראה** שסובר: שמשום שמכה זה בא בעת יציאת התינוק מהרחם, וכלשון הגמרא: "וכיון שבא לאויר העולם, בא מלאך וסמרו על פיו", משום כך הוא נחשב למום, שהרי זה דבר נפרד שנעשה לו, חוץ לבריאתו.

**אמנם**, לפי המדענים של זמנינו, שקע זה כבר נעשה בתחילת יצירת העובר, וזמן רב קודם יציאת העובר לאויר העולם. ונצטרך לומר לדעתו שעדיין זה נחשב למום לפי שאין זה דבר שבא מחמת עצם בריאת הוולד לבד, אלא בא לכל עובר מטעם אחר, שהמלאך סמר את העובר.

**ולפי הנ"ל** ביאור הגמ' בנדה (ל ע"ב) הוא כך, שמכבר המלאך סמר את העובר, אבל סמירה זו גורם לשכחת התורה אך ורק בשעה שהעובר יוצא מהרחם ונכנס לאויר העולם. (אוסף תיבה בהגמרא בסוגריים כדי לבארה): "ומלמדו אותו כל התורה כולה... וכיון שבא (יש כותבים<sup>1</sup>: שיצא) לאויר העולם [כבר]<sup>2</sup> בא מלאך וסמרו על פיו<sup>3</sup> ומשכחו כל התורה כולה שנאמר לפתח חטאת רובץ. ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו...". ואף לפי הקריאה הפשוט אין הגמרא מגיד לנו סדר הדברים, שאם כן היה צריך להיות הקמץ אודות יציאתו לאויר העולם אחר "אינו יוצא משם עד שמשביעין אותו", שהרי כבר קודם ליציאתו לאויר העולם משביעים אותו. אלא הגמ' בא לפרש תחילה הטעם שהעובר אינו זוכר כל התורה שלמד, והוא לפי שקודם שבא לאויר העולם כבר סמרו מלאך על פיו<sup>4</sup>.

#### חידוש בעיקר זמן הלימוד

**ועכשיו** נבא לבאר הדברים לפי דעה זו. הגע בעצמך, תינוק הנולד למקוטעים, האם יש מי שיאמר שלא למד כל כך במעי אמו כמו תינוק של ט' חדשים. וכן תינוק הנשאר יותר מתשעה חדשים, האם נאמר שהוא יותר חכם, והרי משה רבינו נולד אחר ו' חדשים, וכי נאמר שחסר לו כלום בלימוד התורה שבמעי אמו.

**ולענ"ד** מסתבר שלדעה זו במ' יום של יצירת הוולד, אז הזמן שהמלאך לימד אותו כל תורתו. והיינו, שאותו הזמן של יצירה הוא ניהו הזמן של לימוד גם כן, ומ' יום

בו. במדרש הבאור (תוריע, עמ' סו): "וכיון שיצא לעולם בא מלאך וסמרו". ובמדרש הגדול (תוריע עמ' שח) הענין בשינוי, אבל גרס כאן: "וכיון שיצא לאויר העולם בא מלאך וסמרו על פניו משכח ממנו כל התורה כולה שנאמר לפתח חטאת רבץ".

בו. אני מוסיף תיבה זו בהגמרא כדי לבאר אותה.

כה. כמובן זה משמע קצת לאנשים שהכוונה על השקע שעל הפה, ואעיר גרסא אחרת שראיתי במדרש הגדול פרשת תוריע (עמ' שח, וראה חילופי נוסחאות שם) ובמדרש החפץ פרשת תוריע (עמ' עג), ובמדרש הבאור פרשת תוריע (עמ' סו): פניו.

כז. ויש כמה פירושים על הגמ' הנ"ל בנדה, וכמובן לא באתי לומר שהפירוש שכתבתי עולה כפי שאר הפירושים.

הם כנגד זה שנתנה התורה למ' יום. והסברא לזה הוא לפי שהתורה הוא קשור עם עצם מהותו של האיש, ולכך הוא חלק מיצירתו.

**ולפי** הנ"ל נוכל לתרץ הקושיא למה יעקב אבינו רצה לילך ממעי אמו ללמוד בבית המדרש, והלא היה לומד עם המלאך בתוך מעי אמו. ולפי הנ"ל נתרץ שלימודו היה רק בתוך מ' יום.

**בעז"ה** בהמשך מאמר זה נביא המון מקורות שהעובר לומד תורה כל מ' חדשים של ימי העיבור, אבל כעת אביא רמזים להנ"ל ראה פירוש הרוקח על התורה פרשת תזריע (עמ' רלח) ששם מובא דרוש כז על אותיות ותהר - תורה: "ז' ימי טומאה לזכר ול"ג של טהרה מ', כנגד מ' יום של יצירת הוולד וכו', וכנגדם ניתנה תורה למ' יום, והו זאת תורת היולדת. והנקבה פ' ימים כנגד יצירתה. ותהר הם אותיות תורה, כמו ג' ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט) כן ג' ימים לקליטת הזרע... למה הזכר למ' יום נוצר כנגד מ' יום שהיה משה בחר, ולכך ולמדתם אתם לבניכם ולא לבנותיכם". ודומה לאותו רעיון בספר חכמת הנפש להרוקח<sup>א</sup>, ופירוש הרוקח ורבינו אפרים לפרשת משפטים<sup>ב</sup>. והרעיון הזה של ארבעים יום של מתן תורה כנגד יצירת הולד נמצא בעוד המון מקורות, וקשור גם להענין של יצירת העולם (כמו שנבאר במאמר הבא המשך בעז"ה).

### מקור נוסף להפתגם

**שוב** הקרה הקב"ה לפני "סדר יצירת הולד" (בתוך: בית המדרש, ח"א, עמ' 153-5), ושם מצאתי עוד אפשרות למקור הפתגם.

**הבאנו** למעלה מלשון הגמרא, אבל ב"סדר יצירת הולד" (עמ' 154) איתא: "וביציאתו מכה אותו תחת חוטמו ומכבה הנר אשר על ראשו ומוציאו על כרחו ושוכח כל אשר

ל. על פי פשטות הכוונה לרמז שהזכרים שיצירתם מ' יום אנו מלמדים אותם התורה שנתנה במ' יום, משא"כ הנקבות שיצירתם בפ' יום. אבל יש אפשרות לומר שכוונתו לומר שרק הזכרים לומדים תורה במעי אמם ארבעים יום, ולא הנקבות שהם לשמונים יום. אמנם בפשטות נראה שאין טעם לחלק בין זכרים לנקבות, וגם הנקבות משיביעים לקיים התורה במעי אמן. וע' פירושים ופשטים לרבינו אביגדור צרפתי (תוריע, עמ' קכו) שנראה שגרס ענין זה של השבעת התינוק וכו' בתוך המדרש נתחומא (מהד"ב אות ב), ובדומה נראה מלשון רבינו בחי' בסוף הקדמתו לפרשת תזריע. וכן יש להעיר שיש מחלוקת בין חכמים לר' ישמעאל אודות זמן יצירת הנקבה, ראה בר' בחי' (פרשת תזריע) שדעת חז"ל שגם הנקבה נוצר במ' יום, דלא כהאב"ע (וכנראה הוא רק קיצר דברי הרמב"ן, אבל מלשון רבינו בחי' למדנו שהבין שהרמב"ן סבר שנדחה דעת ר' ישמעאל). וברמב"ן (תוריע יג ו) הזכיר שהאב"ע הלך כדעת ר' ישמעאל, והרמב"ן הביא דעת החכמים.

לא. ספרי ר"א מגרמייזא, ח"ב (עמ' עט): "ולפי שבתוך הבטן מודיעים לו כל התורה יצירת הולד כעין התורה, מה התורה במ' יום אף יצירת הולד אחר מ' יום".

לב. ברוקח (עמ' קלג): "מ' יום ומ' לילה כנגד יצירת ולד מ' יום, והתורה מטהרת, מקוה מ' סאים, מ' פעמים ארון סתם... וברבינו אפרים עמ' רעב: "ארבעים יום וארבעים לילה - כנגד יצירת הולד. והתורה מטהרת כמקוה מ' סאה, מ' פעמים ארון סתם בחומש... וע' גם בדבריהם ריש פרשת תרומה (ובעל הטורים שם).

ראה". ומסתבר שמאותו דרש נשתרלב הפתגם, אף שיש להעיר ש"סדר יצירת הולד" שונה בכמה דברים מהגמרא, ולא מפורש שם שהעובר אף למד תורה (אמנם עיין בהערה)<sup>לג</sup>, ואכן לבסוף איתא "ושוכה כל אשר ראה" מה שאין כן בגמרא איתא: "ומשכחו כל התורה כולה" (גם זה יש לתרץ כנ"ל). עוד יש להעיר שבאותו דרש יש התיבות "ומכבה הנר אשר על ראשו ומוציאו על כרחו" בין המכה תחת החוטם לשכחת מה שראה.

**אכן**, כאמור, כפי המציאות של זמנינו (וראה דברי הגר"ק בתחילת מאמר זה), אי אפשר לומר שהמכה בעת היציאה הוא הגורם של השקע. אכן אולי ניתן לומר שהעובר במעי אמו דומה לזמן אדם הראשון קודם החטא, או הזמן של לעתיד לבא. וכמו שמצאנו בזמן אדם הראשון (ויק"ר יא ז, ועוד): "אור שברא הקב"ה ביום הראשון אדם צופה ומביט בה מסוף העולם ועד סופו", וכן כאן יש להעובר "נר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו", ועוד<sup>לד</sup>. ואמרו (בנדה שס): "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים שנאמר מי יתנני כירחי קדם כימי אלוה ישמרני... ומלמדן אותו כל התורה כולה". וב"סדר יצירת הולד" (עמ' קנד) איתא שהרוח אינה רוצה לצאת מאותו עולם וכו', ואחר כל זה, כשמונע זמנו לצאת לעולם הזה, מוכה "תחת חוטמו", ואפשר שגדול אחד הבין מזה שהשקע שתחת החוטם הוא דבר השייך דווקא לעולם הזה. דהיינו, שבלי החטא של אדה"ר, לא היה לנו שקע זו תחת האף. אבל לא שבזמן הזה בא לכל אחד השקע בעת יציאתו מהרחם.

**כמוכן**, זהו רק דרך אחד לפרש. וכמו שמוכן לנו שמה שאמרו חז"ל (בנדה, ובסדר יצירת הולד) שיש נר דלוק על ראש העובר במעי אמו, שאין הכוונה על נר גשמי, כך אפשר להבין כל הענין הזה בענין רוחני.



לג. אכן איתא שם (עמ' קנג): "ומזמן שם שני מלאכים ושומרים אותו שלא יפול ומניחים לו נר דלוק על ראשו שנ' בהלו נרו עלי ראשי, ומביט ורואה מתחלת העולם ועד סופו..." ואף שבגמ' נדה משמע שאין זה לימוד התורה (ועמש"כ לעיל בזה), אבל מכיון שאין מוזכר במדרש לימוד התורה, אפשר לפרש שבאין הכוונה על לימוד התורה.

לד. לשון הגמ' בנדה, ודומה לו בסדר יצירת הולד שהבאנו למעלה. ונוכל להוסיף עוד דוגמאות: שאצל העובר ה"עולם" כולו מים, דומה לתחילת העולם (ורוח אלקים מרחפת על פני המים) וגם לעת"ל (שטים על פני המים), וע' רוקח סוף פר' משפטים שהתורה כמו מקוה. וכן לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן (מכילתא בשלח), והמן לא נשתנה להטעמים שהם קשים לאשה מעוברת ועיין לשון הספרי בבהעלותך (פיסקא פט) ורש"י ליומא (עה). ורבנו בחיי (במדבר יא ה), ועוד מקורות בפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף – ספר שמות (בתוך: מקראות גדולות חוט המשולש) פרק טז פסוק לא, הערה צה. והמן היה נבלע ברמ"ח איברים (יומא עה), וכן העובר אינו מוציא ריעי (נדה ל).

## הרב משה קוטקס

חבר מערכת לוח ההלכות והמנהגים

רמת שלמה, עירי"ק ירושלים ת"ו

**הקבורה ב"כוכי-קירות מנהרות הר-המנוחות" לא כיסוי עפר  
המת בכוכים שבקירות המנהרות, לא מכוסה בעפר, והכוכ נסגר עם  
פלטת קלקר [פוליסטירן מוקצה - Expanded Polystyrene]**

תיאור המנהרות החדשות של הר המנוחות / 4 סוגי קבורה / בכוכים המת  
לא מכוסה בעפר/ הכוכ נסגר עם פלטת קלקר / אם מכסים מת בקבורה רגילה  
רק עם 'אבנים' בלא כסוי עפר - לא נחשב לקבורה כהלכה

דברי הרמב"ם והפוסקים שהמת היה מכוסה בכוכים בזמן המשנה / טענת  
המשכיל החכם מנדלסון שהמת לא היה מכוסה בכוכים בזמן המשנה - וסתירת  
דבריו / הראיות שהיה אפשר להביא שהמת לא היה מכוסה, ודחייתן / אופן  
הטמנת המת / אופן סתימת הכוכ/ סיכום המאמר

## הקדמה

הן מודעת בכל הארץ, התנגדות גדולי הדורות האחרונים, לקבורה בקומות וכוכי מע"ג.  
הקרקע, כשחלקם כתבו שאינה קבורה, וחלקם כתבו שאין את הכפרה של משפילין  
לתחתיות, ועוד חסרונות גדולים\*.

**בשנה** האחרונה, החלו לקבור במנהרות החדשות שנחפרו תחת הר המנוחות, ע"י ח"ק  
קהילת ירושלים. ראה תמונה הבאה:

א. וכמפורט בתחילת מאמרי 'הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות', בית אהרן וישראל שבת  
תשעה. מאמר זה, וכן יתר מאמרי שאצין בהמשך המאמר, ניתן לקבל אצלי בדוא"ל:  
mk345345@mail.com

יש להוסיף על האמור שם, מציאה גדולה בס"ד, שבשו"ת שערי ציון ולגר"צ שטרנפלד  
אב"ד בילסק, מהרבנים ה"מסכימים" לספר משנ"ב, והחזו"א הקדיש סימן שלם בספרו (אור"ח עירובין  
ס" מד) לדון באחת מתשובותיו כתב (ח"א סס" לא) שקבורה בבית אינה קבורה כלל. ויש עוד להוסיף  
על הרשימה שם, ובמקו"א הארכתי.



בתמונה: המנהרות החדשות של הר המנוחות

**כשהצבור** חושב, שבוה כל הקבורה ל"מהדריין", כי הרי מדובר על קבורה תחת האדמה, והיות שהדברים לא כן, התחייבנו לפרש הדברים.

**מדובר** על 3 מנהרות באורך כולל של כ-1.3 ק"מ, עם קיבולת של כ-24 אלף קברים. אין בהם קבורת שדה רגילה כלל, אלא רק קברים שיש בהם בעיות גדולות. במאמרים אחרים דנתי על סוגי הקברות הללו, ובמאמר שלפנינו נדון על אחת מסוגי הקבורה ועל הבעיה המרכזית בה. נקדים את כל הסוגים, ואח"כ את נושא מאמרינו.

**יודגש** שמה שהתפרסם שגדולי הרבנים נתנו אישור לקבורה במנהרות, לא מדובר על מנהרות אלו, אלא על מנהרות שעדיין לא נחפרו (נכון לכתיבת שורות אלו), וע"י ח"ק אחרות, ושם יקברו רק קבורה רגילה בקרקעית האדמה, כמו קבורת שדה רגילה. [לא מכפלות ולא קלקר].

**התודה** והברכה לת"ח שעמם ליבנתי ענין זה.

[א] כוכין מבטון

**קיימים** במנהרה מבני כוכים מבטון המוצמדים לקיר, ואינם חצובים בקיר עצמו. בדיוק כמו הכוכים מבטון שע"ג האדמה, דהיינו כוכין מבטון העשויים כאמבטיות, המונחים זה לצד זה וזה ע"ג זה, כמו ארון עם מדפים ותאים, אלא שכאן הם מונחים בתוך המנהרות צמודים לקיר.

בתהליך בנייתו, ראה תמונה הבאה:

ב. ראה מאמרי "הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות", בית אהרן וישראל, שבט-אדר תשע"ח, ומאמרי "הקבורה החדשנית במתקני קלקר", בית אהרן וישראל ניסן תש"פ. ועוד מאמרים בכת"י.  
ג. כבוד הגר"י אפרתי ראש ביהמ"ד אמונת אי"ש וונאמנו של הגר"ש אלישיב, שפעל נגד הקבורה בקומות, הג"ר מרדכי ברנט רב ח"ק נתניה, שנעזרתי רבות במו"מ עמו, הג"ר נתנאל חכם ר"ב





בתמונה: כוכים ממזון בכניסה למנהרות

**ואחר** בנייתן [ניתן לחשוב שהם כוכים שנחצבו בקיר עצמו אבל כשמתבוננים היטב רואים שהכוכים הם מבנה בפני עצמו] ראה תמונה הבאה:



[ב] כוכים מקלקר על מדפי בטון

**כמו"כ** קיימים במנהרה כוכים מקלקר, [פוליסטירן מוקצף - Expanded Polystyrene], הוא החומר שמכסים עמו מכשירי חשמל חדשים. וכאן המקום להקדים שלפני 3-4 שנים החלו בירושלים ועוד ערים להשתמש בתבניות של 'קלקר' דחוס ועבה, באופנים שונים. ובכוכים השימוש הוא בשילוב עם בטון, באופן הבא: יוצקים מבנה עם מדפי בטון, שמעליו מניחים 'כוכין' מקלקר זה ליד זה. כל כוך מורכב מתקרה וקירות בלא תחתית

---

ומו"צ באשדוד ומח"ס שאלת חכם. ולידידי הרה"ג רבי יצחק ב"ר מיכאל לוי, שעזרני רבות בבירור המציאות וההלכה. ולהרה"ג רבי יששכר אליעזר טאוב, שבחסות קו הטלפון ההלכתי שבראשותו 'נתיבים לכשרות', בו אני מוסר בס"ד שיעורים בהלכות קבורה, נדון כל המאמר.

[מלבד פתח הכוך, שבו יש מסגרת מקלקר גם מלמטה], כשהמת מוכנס מהצד ומושכב על שכבת עפר שע"ג הבטון, וכבתמונה הבאה:



בתמונה: כוכים מקלקר [מעל מדפים מבטון]

**אודות** השימוש בקלקר באופן זה, ראה מאמרי "הקבורה החדשנית במתקני קלקר", בית אהרן וישראל ניסן תש"פ.

[ג] קבורה בקרקע המנהרה ע"י מכפלות מקלקר

ח"ק קהילת ירושלים בעשרות שנים האחרונות מכשירות לבני אר"י רק קבורה רוויה, ולא קבורת שדה רגילה, ולכן גם באדמה הם חופרים רק קבורת 'מכפלה-זוגית', עבור 2 נפטרים זה עג"ז, ובמנהרות מתבצעת סוג המכפלות של מכפלות מקלקר. וכבר הרחבתי על השימוש בקלקר במאמרי הנ"ל.

**וכ"ז** הקברים שרואים בתמונה הראשונה, הם בעצם מכפלות, מקלקר מחופות עם יציקת בטון דקה.

**וגם** בחלקה מסוימת שאינם קוברים 2 נפטרים זעג"ז, אלא רק נפטר אחד, מ"מ היא ג"כ מקלקר. להבנת המציאות אציג בזה רק תמונה אחת [התמונה היא מבניית מכפלות מקלקר, בחלקה אחרת של אותה ח"ק, אמנם לא במנהרות, אבל היא באותה צורה בדיוק]:



[ד] כוכים שנחצבו בקירות המנהרה עצמה

**הסוג** הרביעי שעליו נסוב מאמרינו, הוא, חציבת כוכין עגולים לשם קברים בקירות המנהרה עצמה [המעם שהם עגולים, כיון שהמכונה שחוצבת ויוצרת חור עגול, בדומה לחור שנוצר בקיר ע"י מברגה חשמלית, וכן צורת המנהרה עצמה בצורה מעוגלת].

בתהליך בנייתו:



ואחר בנייתו:



**בסוג** זה, רבים חושבים שאין כל בעיה כי הרי זה בדיוק כמו הכוכים של זמן הגמ' והמשנה. והיות שאין הדברים כן מכמה וכמה טעמים, יש לפרשם. במאמר שלפנינו נדון על הבעיה המרכזית, וישנם בעיות נוספות שהתבארו במאמר אחר.

**לפנינו** נבאר בס"ד כמה נקודות יסודיות: [א] המציאות – והשלכותיה ההלכתיות – שהמת בכוכים אלו לא מכוסה כלל בעפר, ואופן סתימת הכוך.

**[ב]** בכל קבורה רגילה, המת מכוסה בעפר, והגם שהעפר מעל הבלטות, ולא עליו ישירות, מ"מ זה נחשב שהוא מכוסה. ובלא העפר, מבואר בפוסקים שהמת לא נחשב כקבור, ועכ"פ אינה קבורה כראוי.

**[ג]** גם המתים בכוכים שהיו בזמן המשנה, שהיו במערות תחת הקרקע, המתים היו מכוסה בעפר.

#### בירור מציאות כוכי קירות מנהרות הר המנוחות

**יש** לידע שבכל הכוכים הללו, גם הכוכים שבקירות המנהרה עצמה, המת לא מכוסה בעפר. אלא המת מוכנס, והכוכ נסגר עם פלמת קלקר, ורק לפני הסגירה מכניסים 2 שקיות חול קטנות ואטומות.<sup>4</sup>

**ונפרט**, בכל הכוכים שנבנו בשנים האחרונות, הן אלו החצובים בקירות המנהרה, והן בכוכים מבטון או מקלקר שמעל האדמה, המת לא מכוסה בעפר. הן בח"ק של אשכנזים והן של ספרדים. הכוכ נסגר עם פלמה של שיש או גבס או קלקר ולא נסתם בעפר כלל. ורק בד"כ מכניסים לכוכ אחר שמכניסים את המת שק אחד או שנים קטנים – בגודל של שקית סוכר - עם עפר. בתקופה שבמשך הזמן השקים יתפוררו. רק הבעיה היא שמלבד שלא תמיד מכניסים [וכבר קבלתי עדות על יהודי אחד מחוסר בית ומשפחה, שקברוהו בלא שקים כלל, כי מי כבר יתלונן על זה...]. הרי שגם כשמכניסים התברר לאחרונה [תוך כדי העברת נפטר מכוכ לקבורת שדה], שזרקו רק שק אחד עם אבני נחל או חצץ, והשק היה סגור כ-2 שקיות בצורה אטומה, כך שהוא לא התבלה גם לא אחרי 4 חרשים. וצולם בתמונה הבאה.

בתמונה שק עם אבנים שמצאו לצד מת בכוכ כשבאו להוציאו לקבורת שדה



ה. על עיקר הבעיה כבר עוררתי במאמרי "הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות" בית אהרן וישראל, שבט תשע"ח, עוד לפני השלמת בניית המנהרות, כעת אחר השלמת בנייתן, נוספו עוד ידיעות חשובות, הן מצד המציאות, והן מצד בירור ההלכה, עד שפנים חדשות באו לכאן.

**וגם** בכוכים שנחצבו בקירות המנהרה הסתימה היא ע"י פלמת קלקר ומכניסים רק 2 שקי עפר קטנים.

**רק** בחיפה הנוהל [וכך היא ההוראה בת"א], להניח 12-15 שקים סגורים כדי לסתום את כל פתח הכוך. ויצויין שהוראות מועצת הרבנות הראשית משנת תשמז [כמובא בחוברת מנוחה לא נכונה] היתה להניח שקי עפר בעומק של ו' טפחים והיינו כמו שסותמים בפתח קבר רגיל עפר בגובה של ו"ט. וזה ודאי שלא נעשה כיום בשום ח"ק.

### כסוי חמת בקבורה רגילה

**נקדים**, שבכל קבורה רגילה המת מכוסה, ואף שלא זורקים עפר על המת עצמו, כיון שזה בזיון לזרוק עפר ישר על פני המת כמבואר בלבוש (י"ד סי' שסב) ע"פ רב נטרונאי גאון שהביא המור שם [ונעתיק לשונו להלן], אלא מכסים את העפר מעל הבלטות שנשענות [מהצדדים] על בלוקים מבטון, מ"מ זה נחשב שהמת מכוסה. וגם, שמבחינה מציאותית נשפך מעט עפר בין הסדקים של הבלטות שעליו, כיון שהם לא דבוקים זל"ז ולא ישרים בצורה סימטרית. [וראה עוד בחכמ"א (כלל קנה סימן ב): 'ומ"מ מי שיש לו עפר ארה"ק מפזרין על גופו והעיקר על ברית הקדש ואין בזה משום בזיון', וכ"כ בערוה"ש (י"ד סי' שסב סעי' ג). ועד הדורות האחרונים יש יהודים ששמרו אצלם שק עפר חו"ל לאחר אריכות ימים שלהם. אמנם למעשה לא נהגו כן בארה"ק, גם לא בקבורה רגילה, מלבד מה שנשפך בין סדקי הבלטות וכנ"ל].

**וביותר** מזה, מפורש בפוסקים דלהלן, שאם המת מכוסה רק בדרך שעל גביו, בלא עפר, אינו נחשב כקבור לגבי כמה הלכות, וגם אם נחשב כקבור, מ"מ גמר הקבורה הוא רק אחרי כסוי בעפר.

**כן** מבואר בחכמ"א (כלל קנה סי' יא) שמה שאסור לפתוח קבר שנסתם כבר, הוא רק כשכבר נתנו עפר על הארון, עיי"ש. מבואר דכ"ז שלא נתנו עפר אינו בכלל קבורה, אף שהוא מכוסה ע"י דף הארון. וציין שמקורו מהט"ז (י"ד סי' שעה סק"א) ויובאו דבריו להלן.

### הראיה שכסוי בעפר היא גמר הקבורה

**עוד** יש להביא ראיה נוספת, שהמת צריך להיות מכוסה בעפר, מלבד הנסרים שמכסים אותו, וכסוי זה הוא "גמר קבורתו".

**דהנה** נחלקו השו"ע והרמ"א (או"ח סי' תקכו סעי' ד) האם בקבורת מת ביו"ט שני, מלאכות גמורות נעשות ע"י ישראל או ע"י גוי, והרמ"א מחמיר שמלאכות גמורות מדאו' לא יעשו ע"י ישראל אלא ע"י גוי, ואח"כ כתב הרמ"א שכסוי המת בעפר יעשה כדרכו ודלא כמי שמחמיר בזה, וכתב המ"ב (סקכ"ח) דמשמעות הרמ"א דמותר ע"י ישראל, ואף דמלאכות גמורות מדאו' הרמ"א מחמיר שייעשו רק ע"י גוי וכאן כסוי הבור ע"י עפר, מלאכת חורש הוא כמבואר בנמ' שבת (עג:) [ובשעה"צ ציין למג"א שחקר אם הוא דאו']

(ע"ש שתלה בזה מחלוקת ראשונים), ולמור וקציעה שהשיג עליו שהוא דאו', וביאר הב"י משום ד'גמר קבורה' הוא, והביאו המ"ב שם. [ע"ש בב"י שהביא שמהר"י אבוהב סבר לא כן, אבל הב"י דחאו].

**וביותר** יש לציין שהגרעק"א (בשור"ת סי' מה) הוכיח מהלכה זו שהתירו ביו"ט לכסות בעפר עד למעלה, ששיעור העפר שאסור בהנאה לשיטת רבנו ישעיה במור יו"ד סי' שסד הוא כל העפר עד למעלה, ולא רק כסוי דק או ג"מ, וביאר שכל העפר הוא צורך המת. וז"ל הגרעק"א: "לולי דמסתפינא הי' ג"ל בלשון הטור בשם רבינו ישעיה שהעפר שמכסין בו את המת בתוך הקבר אסור בהנאה י"ל דוקא כשיעור כסוי פני המת שזהו לכבוד המת, אבל מה שהוא למעלה מזה י"ל דעושים רק שיהיה הקרקע שזה שלא יפול הנופל או לעשות מקום פנוי לקבורת מתים, י"ל דהך עפר מותר בהנאה וא"כ מה שחופרים עתה לפינוי המתים מתערב זה עם זה והוי רוב, אולם מדברי המ"ז (א"ח סי' תקכ"ו ס"ב ובמג"א שם סק"י) לא משמע כן אלא דהכל הוי צורך המת. עכ"ל. והביאו בפ"ת (יו"ד סי' שסד סק"א). ואת דחייתו מהמ"ז ומהמג"א ביאר בשור"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' רלג ד"ה והנה בתשובת) וז"ל: "וכוונתו דאיתא שם דאף ביום טוב שני מותר לכסותו בעפר כדרכו בחול שפירשו שהוא למלאות כל הקבר אף שהוא עמוק וגם לעשות עליו כמו הר ואם לא היה זה צורך המת היה אסור לעשות ביום טוב וא"כ אסור כל העפר בהנאה עיין שם". עכ"ל.

**ולכאן** צ"ב, למה התירו לכסות בעפר, למה לא מספיק מה שהקבר מכוסה בנסרים, כפי שהיה נהוג כבר אז, ואחר יו"ט יכסוהו בעפר. כי זה מאות שנים שמכסים את המת בנסרים, כמבואר בלבוש תלמיד הרמ"א (יו"ד סי' שסב) עפ"י הטור שם בשם רב נטרונאי גאון, וכן מבואר במהר"ל מפראג (גור אריה במדבר פ"ט פט"ז), ועוד קדמונים.

**ואם** מצד שרצו שיהיה היכר שיש שם קבר, אפשר להניח על הנסר איזה תלוית עפר, ומ"מ מלאכה דאו' לא יהיה, ומבואר בזה שהכיסוי בעפר הוא חלק בלתי נפרד מהקבורה, ולכן כשהתירו את הקבורה ביו"ט, התירו ג"ז.

**שו"ר** בשור"ת תפארת צבי (להג"מ צבי אב"ד אה"ו, או"ח סי' כז, בתשובה לג"מ ישעיה פיק) שעמד על ראיה זו, ודחה שאין ראיה שבלא הכסוי אינו קבורה כלל, אלא הוא רק מכבוד המת. אכן גם לדבריו ודאי שצריך לכסות, וכל השאלה מהו המעם. וגם שיש להעיר על דבריו וכדלהלן.

**דבריו** נסבו על מחלוקת הפוסקים האם 'נפל' חייב בקבורה והאם מותר לקברו ביו"ט, דהרמ"א (או"ח סי' תקכו סעי' י) פסק כהגה"מ שאסור לקברו, וההגה"מ הוכיח מגמ'

---

ה. וחכ"א דחה לי, דלכסות בנסר הוא גם דאו' של בונה (בבית) או חורש (בשדה), ודחייתו דכ"ז אם מבטלו שם לעולם, וא"כ יניחו עם מטרה להסירו אחר יו"ט, ולמלאות במקומו עפר אינו דאו', מאידך א"א להסיר הדף בין דבזה פותח קברו ואסור לעשות כן כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שסג סעי' ו) משום חרדת הדין, אלא דמ"מ משכחת לה שיכסה עם עפר, וישמוט את הדף ותוך כדי יישפך חול על המת.

פסחים (ט). שפחה שהטילה נפל לבור וכן מהמשנה (אהלות פט"ז מ"ה) בור שמטילין בו נפלים, והמג"א ראה זה בכמה אופנים, והדחיה הראשונה היא זו"ל: "דהא מ"מ קבורה היא כדכתב הר"ש". והקשה לו רבי ישעיה פיק דקבורה היא סתימת עפר. [ושם לא היה כן, אלא הבור היה מגולה כדמוכח בנמ' פסחים שם]. והשיבו, שבדאי שהכסוי בעפר "מצרכי המת" ולכן דחינו יו"ט בשביל זה [– וכוונתו לראיה הנ"ל] – וגם כהן לא מיטמא עד שיסתם הגולל, [– וגם אבלות מתחיל רק מתחילת הכיסוי של העפר], אבל הקבורה נגמרת בסתימת הגולל, ורק "מכבוד המת" לכסות אח"כ בעפר, ואפשר שהבור היה מכוסה בנסרים. עכ"ד. [ומשמע מפשטות הלשון שאת הנסרים לא היו צריכים לחבר בקרקע רק שהיה מונח שם לסתום, ויש לדחות שהכוונה שהיו מחברים הנסרים לקרקע וממילא היו בכלל חיברו אבל עכ"פ אין הכרח לזה, הערת הגר"מ ברנט].

**ול"י** הקמן צ"ע, על דבריו, דמה שתירץ שהבור היה מכוסה בנסרים, שם בפסחים מוכח שלא היה מכוסה בהמשך הברייתא היא שבא כהן והציץ לראות אם הנפל זכר או נקבה והיתה שאלה אם הוא טמא, ואם הבור היה מכוסה בנסרים מה השאלה, ואולי הכוונה שהרים את הנסר והציץ, ונטמא ע"י, וצ"ע.

**ומש"כ** שהכסוי בעפר שהותר ביו"ט כיון שהוא מצרכי וכבוד המת, צ"ע דבב"י הנ"ל כתוב שהוא מטעם שזה 'גמר הקבורה'. [אמנם יש לדחות דאף שהוא גמר קבורה מ"מ אינו מעכב את מצות קבורה, כיון שיתכן שדינו כמו ציצין שאין מעכבין את המילה שהותר בשבת לחותכן, כן ראיתי לומר בספר לעת מצוא (להגר"י אדלר)].

#### ראיות נוספות

**עוד** ראה שמעתי מהגר"י אפרתי שליט"א מפירש"י ברכות (ח). "עוד זיכולא בברייתא", ופירש"י ד"ה זיכולא: "ואף כיום קבורתו, עד השלכת עפר האחרונה שבכסוי קבורתו", עכ"ל. רואים שגמר הקבורה היא ע"י השלכת העפר, ולא נקט כסוי הגולל.

**כמו"כ** יש להוסיף שע"פ סוד צריך לכסות את המת בעפר, ראה מעבר יבק (שפת אמת פכ"ז), וכ"ה בהגהות חסד לאברהם (למהר"א אזולאי על הלבוש יו"ד סי' שסב אות ב), וע"ש שכתב שיש ענין בכמה השלכות עפר ג' או ה' השלכות עפר.

**וי"ש** להוסיף, שבמקומות שתיארנו שלא סוגרים את הכוך בעפר אלא רק בפלטה כלשהי, הרי שמלבד שהמת לא מכוסה בעפר הרי שהכוך גם לא נסגר בעפר.

#### בזמן המשנה המת היה מכוסה בעפר

**עוד** יש לידע שגם בזמן המשנה והגמ' שהיו קוברים בכוכין בתוך האדמה, מבואר ברמב"ם שהמת היה מכוסה לגמרי עם עפר, ואלו דבריו (פ"ד מהל' אבל ה"ד): "וחופרים בעפר

ו. במג"א ציין: "ר"ש פ"ד מ"ג" ובשו"ת בנין ציון סי' קיג, והחזו"א יו"ד סי' רח ט תיקנו: "ר"ש פט"ז מ"ה", והתפא"צ שם גרס "רא"ש", והר"פ כתב לו שלא מצאו. ובעיקר הדבר, הבנין ציון שם העיר שבר"ש שם כתוב להיפוך.

מערות, ועושין כוך בצד המערה, וקוברים אותו בו, ופניו למעלה, ומחזירים העפר והאבנים עליו, ויש להן לקבור בארון של עץ. עכ"ל. והעתיקו בב"י (י"ד ס' שם ס"ב).

**והביאודו** כמה אחרונים כדבר פשוט וברור. כפי שנביא בהמשך, הריעב"ן, והסכימו על ידו החת"ס, ובעל השואל ומשיב בספרו יוסף דעת, וכ"כ בפשיטות בשלחן גבוה.

**ולפ"ז** גם כיום, אם רוצים לקבור בכוכים בקירות המנהרה, צריך לכסות את המת בעפר, וכדי שלא ישפך עליו ישירות כיון שהוא בזיון וכנ"ל בדברי רב נמרואי גאון, צריך לעשות כוך רחב וגבוה כדי שיוכלו להניח עליו בלמות ורק עליהם לשפוך עפר. שיעור העפר הדרוש לכסוי במחלוקת שנויה, עם כיסוי משהו או ג"ט או ו"ט, והתבאר בס"ד במאמר אחר. [עוד יתכן, דסגי בזה שפניו מכוסים בבגדים, כדי לשפוך עפר עליהם, בדברי רנ"ג מבואר שגם בזה סגי שלא יהיה בזיון בשפיכת העפר על פניו].

**והעירני** הג"ר שריאל רוזנברג גאב"ד ב"ד דהגר"נ קרליץ בב"ב, למה הרמב"ם הצריך לכסות את המת בכוכים שנחפרו במנהרות שתחת האדמה, הרי בעצם שמכניסים את המת לכוך, הרי ממילא הוא מכוסה בקירות הכוך שהם אדמה ממש, וכל מה שצריך הוא רק לסתום את הכוך באבנים.

**והשבת** לו: שיש להציע מעם הדבר, שלקבור מת לא סגי באיזה כיסוי בעלמא, אלא צריך שהוא יהיה מוטמן ושומר, ולכן צריך לכסותו בעפר, וציינתי ללשון החזו"א (י"ד ס' דה סק"ט): מ"מ ודאי לא יצא ידי חובת קבורה שהרי אינו משומר וכדתינא בתוספתא שחולדה וברדלם מצוין שם וכו', ודאי בעי קבורה גמורה בסתימת הקבר להיות משומר. עכ"ל. ולכן צריך לכסותו בעפר, מלבד הכיסוי, ולא מספיק לסגור את פתח הכוך, כי פתח סתום הוא דבר שיכול להיפתח ואז המת יתגלה, אבל אם יכסו את המת בעפר הרי שהוא יישאר טמון, גם אם הכיסוי יתגלה, כך יש לבאר. אכן גם אם לא צדקו דברי, ולא נדע מעם הדבר, מ"מ ודאי דלהלכה עצם הדין מפורש ברמב"ם וכל הפוסקים הנ"ל, שגם בכוך צריך כסוי גמור בעפר. והג"ר שריאל שמע את הדברים.

המשכיל החכם מנדלסון טען שהמת לא היה מכוסה בזמן המשנה

**ראשון** המשכילים החכם משה מנדלסון, טען, שבזמן המשנה לא היה מכוסה בעפר, כן כתב במכתבו משנת תקל"ב שהתפרסם במאסף 'בכורי העיתים' (שנת תקפ"ד עמ' 221), ע"ש 'משה מדסוי'. ורצה להוכיח זאת מהמקורות דלהלן.

**בירור** הענין מתחיל עם המבואר במס' שמחות (פרק ח א) שהיו מבקרים את המת אחר ג' ימים, ופ"א בקרוהו וראו שהיה חי. ומשמע מזה שהמת לא היה מכוסה. והנה מס' שמחות זאת הובאה בטושו"ע (י"ד ס' שצד), וביאר הפרישה (סק"ג) דמיירי בזמנם שקברו

ז. ראה מאמרי "איסור הנאה מעפר המת בקבורת מת ע"ג מת", מורידה, אלול תשפ.



בכוכין משא"כ בזמננו שקוברים באדמה זה ל"ש. והביאו הש"ך (סק"ב). והוציא מזה החכם מנדלסון שלא היו מכסים בעפר כלל והיה שוכב מגולה כאדם חי.

**ונקדים** את רקע הדברים, הממשלה באירופה גזרה בשנים ההם, לפני כ-260 שנה שאין לקבור מת רק אחר ג' ימים מכיון שהיה מקרה של אדם שחשבו שהוא מת לפי בדיקת הרופאים או, ואח"כ התברר שלא מת, והיתה בעיה עם דין קבורה ותחילת האבלות, ולזה הציע החכם הנ"ל, שיחפרו מערה ושם יניחו המתים וכך יחשב כקבורה, למרות שלא יכסו אותו בעפר כלל, והוא טען שזה בדיוק כמו הקבורה בזמן המושנה, ואחר ג' ימים יעבירוהו לקבורה באדמה.

**והריעב"ץ** במכתבו הנדפס שם (מכתב ג עמ' 237) - אף שנראה שלא הכיר כ"כ בקלקולו (כיון שלא היה מפורסם אז, ורק הוא רומז על זה באחד המכתבים לפי מה ששמע עליו) - מ"מ רחה את עצם דבריו בחריפות גדולה.

**וז"ל:** "ומעות בידך לחשוב שבכוכין היה המת גלוי לעין לפקרו ולמשש בו כמו חי אין זה אף לדר"ך [-לדרך כבודו] שלא נתנו עפר מ"מ היו טומנין אותו בעפר וסותמין הכוכין באבנים". עכ"ל. וכונתו שהיה טמון מארבעת צדדיו, וגם הכוך נסתם סתימה גמורה עם אבנים.

**ועוד** כתב וז"ל: "ותו הא הרמב"ם נפק לאפך שכתב בפי' (בהל' אבל פ"ד) בענין קבורת הכוכין שחוזרים ומשליכין עפר חפירת הכוכים והאבנים על המת הרי שאין בין קבורת כוכין לקבורת חפירה כלו בענין הלז (לא הוצרכו לכוכין אלא מפני ההכרח שלא מצאו ארץ ישרה) מ"מ דבר הפקידה אחת היא לשתייהן לכוכין ולקבורות". עכ"ל.

**והחת"ס** (י"ד סי' שלח בסד"ה הנה, ובד"ה אך, ובד"ה וע"ד) מביא את הריעב"ץ והסכים עמו. **ואת** מסכת שמחות - כתב הריעב"ץ במכתב ב' (שם עמ' 231-230) שיישבו בתשובה אחרת, ע"ש עוד.

**והחת"ס** כתב (שם בד"ה וע"ד) שוראי שהיה מכוסה בעפר, ומה שאפ"ה נשאר חי, זה מקרה רחוק מאוד, אחד לאלף, כי בלא"ה עכצ"ל כן, בזה שקברוהו ועדיין היה חי, ומה שהזכירו זאת לומר שאין בזה משום דרכי האמורי, ע"ש.

**וביוסף דעת** (לבעל השו"מ, י"ד שם) יישב את הקושיא על הפרישה מהרמב"ם, דכוונתו דבכוכין הגם שמכסים עם עפר, אפשר עוד לגלות את העפר, משא"כ בקבורה רגילה.

**וכן** הבין בשלחן גבוה (שם, סק"ז), עד כדי שכך העתיק לפרישה, שהיה מכוסה בעפר, ורק לא הרבה עפר באופן שאפשר לגלותו.

**אמנם** בגשה"ח (ח"א פ"ז אות א' סק"ט ד"ה וכן אם נתנהו) כתב: וכן אם נתנהו בכוך שבתוך הסלע הר"ז בקבורה בקרקע. גם אם נתנהו על אצטבה שבתוך מערת הסלע, כדרך שהי' רגילים לפניו להניחו במערה כדי לפקד עליו בג' ימים הראשונים. (שמחות רפ"ו,

וראה טור שס"ב, וכאשר מראה תכונת המעלות החצובות שנמצאו במקומות שונים) אין עוברין עליו בלא תלין. עכ"ל. כנראה שלא הכיר את המו"מ הנ"ל ולא את דברי הרמב"ם, והוכיח מעצמו ממסכת שמחות הנ"ל, כדברי המשכיל הנ"ל. ומה שהוסיף להוכיח מהמעלות קבורה שנמצאו בדורות האחרונים, אין מזה ראיה, כי יתכן שהיו מכוסים בעפר, ובמשך השנים העפר נסחף ע"י הגשמים וכדומה.

**במאמר** המוסגר יש לציין שיש כמה גרסאות ברמב"ם, והתברר בהערה"ה.

**הראיות שהיה אפשר להביא שהמת לא היה מכוסה בעפר**

**היד,** מקום להביא ראיה, מכמה ראשונים שהמת לא היה מכוסה בעפר, אמנם יש לדחות הראיות כדלהלן, ובר מהכי להלכה ודאי יש לנקוט בדברי הב"י בשם הרמב"ם, ושאר פוסקים.

**א** [בטור יו"ד (ס"י שסב) כתב וז"ל: "שאלה לרב נטרונאי איזו דרך ישרה לקבורה אם להטילו בכוך ולהניח לוח למעלה מן הכוך שלא יגע בפניו עפר וטיט או כשם שאנו עושין שנותנין עפר על כולו והשיב להטיל עפר על פניו יש בזיון בדבר ולא נכון לעשות כן ולא כל הארצות שוות יש מקום שיש ברד גדול כמו בא"י מכניסים אותו לכוך ואין נותנין עליו עפר כל עיקר שסומכין שיש שם ברד ויבש המת ואינו מתליע אבל בבבל שאין שם ברד קוברין אותו בארון ונותנין עפר על פניו ועל עיניו ואם יש גשמים מביאים עפר יבש ונותנין עפר על פניו ומכסין פניו בבגדיו ונותנין עפר על בגדיו (שהוא) ועל כולו וכיון שנותנין בגובה מפתח נותנין לוח שהוא כיסוי של ארון על העפר וחוזרין ונותנין עפר הרבה עד שנעשה גל גבוה כמו אמה או יותר, ומה שנותנין עפר שרפואתו עפר הוא שכן כתיב כי עפר אתה וגו' ". עכ"ל. וביאור דבריו ראה בב"ח.

**ומבואר** שיש חילוק בין אר"י לחו"ל. והוא דלא כרמב"ם הנ"ל, וצ"ע על הב"י שהביא את הרמב"ם כאותו סימן, קודם לכן, ולא העיר שדבריו דלא כרמב"ם.

**ובשו"ת** עין יצחק (יד"ד ס"י לג) תירץ דהרמב"ם איירי בחו"ל ולכן הצריך עפר על גביו. ולענ"ד צע"ג, כיון שמנהג הכוכין היה בעיקר באר"י ולא במצרים או שאר ארצות, וא"כ איך יבאר מנהג הכוכין שהיו באר"י ע"פ מציאות האקלים במקומות אחרים, וזאת מלבד דהרמב"ם סתם בזה, ולא חילק בין הארצות, וודאי שחיבר ספרו לכל הארצות.

ה. כ"ז הנוסח שברמב"ם שהיה לפני הב"י והאחרונים הנ"ל, אמנם ברמב"ם פרנקל הגרסא במקום 'עליו' – 'למעלה', דהיינו כך דבריו: חופרים בעפר מערות ועושין כוך בצד המערה וקוברים אותו בו ופניו למעלה ומחזירים העפר והאבנים 'למעלה' ויש להן לקבור בארון של עץ. עכ"ל. [ומקורם כתבו בשנויי נוסחאות שבסוף הספר: כ"ה בעץ חיים, מגדל עז, ובכתה"ן]. ולפי"ז העירוני דמשמע שסותמים פתח הכוך בעפר ואבנים, ולא שמכסים את המת. אמנם הרה"ג רבי ישראל מאיר שטרנבוך דחה שגם לגירסא זו, הכוונה למעלה על המת כפי שכתב קודם לכן שפניו של המת למעלה [וסבר דלא כרנט"ג בטור (יד"ד ס"י שסב) דלהלן, שבזיון לכסות את פני המת, א"נ איירי בבסוי המת מעל בגדיו שזה גם לרנט"ג לא בזיון], ובלא"ה יתכן שהיות והב"י והפוסקים הביאו מהרמב"ם שמכסים את המת, הגם שכתבו כן לפי גירסתם ברמב"ם, מ"מ יש לזה משקל חשוב.

**ועוד** היה קשה לי על האחרונים הנ"ל, הריעב"ץ והחת"ס שהביאו רק את הרמב"ם ולא הזכירו את הטור הזה. ואחר שהשגתי בס"ד את מכתבי הריעב"ץ הנ"ל, ראיתי שבמכתבו השני (שם עמ' 230) הזכירו בקיצור וכתב: ועי' ט"ד לשון הגאון רנ"ט, והוא אמנם קשה להולמו, ובחיבורי מו"ק ביארתי בס"ד. עכ"ל. אלא שכת"י מור וקציעה על יו"ד עדיין לא נמצא, לידע מה התקשה בו ומה ביארו<sup>2</sup>. וא"כ אכתי צ"ב מדוע לא הביאו הריעב"ץ במכתב הג' כשהביאו את הרמב"ם. וצ"ע.

**אמנם** בלא"ה העירני הרה"ג רבי יצחק לוי, דלדין גם באר"י, אין הדברים נוגעים כיום, כיון שגם במקומות אלו [הכוכין במנהרות הללו וכדומה] שולטת רימה, והמת לא מתייבש, ודברי רנ"ט כנראה נסבו במערות שהיו עמוק מתחת האדמה והמערות או הכוכין היו סגורות היטב במקום שהיה קר מאוד, וגם שידוע שכדור הארץ מתחמם כל הזמן במשך השנים, וא"כ ודאי שחלו שינויים מזמן רנ"ט עד היום, שהוא למעלה מאלף שנים.

**ב]** עוד יש להזכיר מתוס', דהמת לא היה מכוסה, עי' בדבריהם בב"ב (ק:) בשם ריב"ם שה'כוכים' היו פתוחים מהצד כדי שלא למאמ מעליו'. ומשמע שהמת ג"כ לא היה מכוסה בעפר. ועוד העירני ש"ב הגר"י יחיאל פישוהוף (בעל הטעם ודעת על רמב"ם ספר טהרה) שמכל המשך דברי התוס' מוכח כן, כיון דמבואר בדבריהם שיש טפח בין המת לגג הכוך.

**שו"ר** בשו"ת שערי ציון (ח"א סי' לא) שהביא ראה זו, ושוב דחאה, שיתכן שהמת היה מכוסה, ורק היות שיש טפח בין העפר עד גג הכוך, והכוך היה פתוח, יש לטומאה מקום לצאת. ומסרתי הדברים להגר"י פישוהוף.

**אמנם** העירני הגר"י פישוהוף שאין כוונתן של תוס' שהכוך היה פתוח ממש, דהרי קבר שחולדה יכולה להיכנס אינו קבורה כמפורש בתוספתא שהביא החזו"א (יו"ד סי' רח סק"ט ד"ה מג"א): "מ"מ ודאי לא יצא ידי חובת קבורה שהרי אינו משומר וכדנניא בתוספתא שחולדה וברדלם מצוין שם וכו' [וכו'] דכשמינתו עד שחיה גוררתו ודאי ביטל מצות קבורה], ודאי בעי קבורה גמורה בסתימת הקבר להיות משומר" וכו'. עכ"ל. אלא כוונתם שגם אם יסתום באבן גולל יחשב כפתוח, כ"ז שלא סתמו בגדר של פרץ את פצימיו כמבואר בנמ' ב"ב (יב.), וכ"כ בקיצור בספרו טעם ודעת (פ"ר מטו"מ שעה"צ אות צח).

**[ועי' רמב"ם (פ"ב מטו"מ ה"ו), ולדבריו אי"צ להעמיד שהיו פתוחים וכמ"ש התו"ט שם, ולשיטתו הנ"ל שהמת היה מכוסה, א"ש].**

ט. וראיתי בגיליונותיו על הטור שנדפסו לאחרונה בטור מהדורות מכון המאור (בילקוט מפרשים שבסוף הטור). ושם רק דן על הגהת הב"י 'ברד' ואת החילוק המציאותי בין אר"י לחו"ל, ולא בעצם דבריו על אר"י.

י. ובמסוה"ש בשם התו"ט (פ"ו מ"ה) הגיה ה'ארונות'. וטעם הגהתו עי' בבית דוד ובשושנים לדוד, והועתק בליקוטים שבמשניות (במהדורת זכר חנוך על הגליון). אמנם בחי' הרמב"ן ובחי' הר"ן גם כתוב כוך או כוכים, וקשה להגיה בכולם. שו"ר בתוס' ברכות (ט:): שכתבו ארונות.

**ג** שיטת רבנו ישעיה שעפר תלוש ולבסוף חברו נאסר בהנאה, והקשה הטור (יו"ד סי' סד) א"כ מ"ט הגמ' סנהדרין (זז:): מעמידה את האופן שנאסר קבר בנין ולא קאמר על קבר שהחזירו את העפר, ותיריך בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שלה) דס"ל דלא כרמב"ם הנ"ל אלא שהמת לא היה מכוסה בעפר. [יודגש, שנראה בחת"ס שלא דן זאת כמחלוקת ראשונים כי הרי בתשובה הנ"ל סי' שלה, לא היה לו צד דלא כרמב"ם והיעב"ק, וסי' שלה היא תשובה משנת תקצ"ז, והיא מאוחרת ב- ג' שנים מהתשובה בסי' שלה שהיא משנת תקצ"ד, ועכצ"ל שרק בדרך יישוב לר"י קאמר הכי, אבל למעשה במציאות הכוכים נקט כהרמב"ם].

**וזאת** כוונת המאירי (סנהדרין מז: ד"ה קרקע עולם) דאזיל בשיטת הר"י, ובתו"ד כתב וז"ל: "מעתה קבר שהוא מחובר מעיקרו ואין בתוכו החזרת עפר כגון שחיטתו כוכין בכתלי המערות והכניסו ארון המת בחלל הכוך" וכו'. עכ"ל. וכוונתו דדי בכיסוי העין של הארון וא"צ כיסוי קרקע.

**ד** החת"ס הביא שכן מבואר ברשב"ם ב"ב ס"פ המוכר פירות. וכוונתו לרשב"ם בסוגיא הנ"ל (ק: בסוה"ע"מ). אמנם יש להעיר שהמהר"ם שם פי' שיש טפח תחת ארון המת בינו לבין הקרקע, לפי"ז אין הכרח שהמת עצמו לא מכוסה, וע"ע בתו"ט שם.

**ה** בנוגע לדין התחלת אבלות שהוא מסתימת הגולל, נחלקו הראשונים בפירוש 'גולל', לרש"י פירושו כסוי ארון של מת, ולר"ת אבן שמניחים ע"ג הארון, הטור (יו"ד סי' שעה) מביא את הרמב"ן דפי' בדת רש"י דסגי בסגירת דף הארון כדי להתחיל את האבלות, ובדעת ר"ת דצריך לסתום הקבר עם עפר. השו"ע (שם) סעי' א פוסק שצריך סתימת עפר, והב"ח הקשה דבשו"ע סעי' ד' נראה דפוסק כרש"י, ולכן הב"ח פוסק כרש"י. אמנם הש"ך שם (סק"ה) דחה הראיה. וע"ע בש"ך (סי' שעג סקי"א). ולדינא רוב האחרונים פסקו שצריך גם כסוי עפר [כ"כ החכמ"א כלל קנח סי' כמ, ועוד אחרונים שהביא בדברי סופרים שם]. ועוד יצוין שבאו"ז (ח"ב אבלות סי' תכד) מבואר דגם לרש"י צריך סתימת עפר מעל דף הארון.

**והנה** מהשיטות שצריך כסוי עפר, לכאן מוכח שהעפר הוא חלק מהקבורה. וכן למד החכמ"א (שם סי' יא), דלכן פסק לענין האסור לפתוח קבר שהוא רק אחר סתימת העפר, אבל קודם לכן מותר לפתוח את הקבר אף שהמת כבר כוסה בדף הארון. מאידך, מהשיטות שגני בכסוי הארון אין ראייה שכסוי העפר לא מעכב, כיון דשם הנדון ממתי מתחילה האבלות שהוא דין דרבנן (עי' ברמ"א יו"ד סי' שצט סי"ג), ולא לגבי מצות קבורה שהוא דא'. כ"כ הג"ר יעקב מאיר שטרן דומ"צ בבי"ד דהגר"ש וואזנר. ויש להטעים הדברים לפמש"כ בדברי סופרים על השו"ע (שם עמ"ד אות ב) דנחלקו הראשונים האם התחלת האבלות תלוי בתחילת הקבורה או בגמר הקבורה. והיינו דכסוי דף הארון הוא רק תחילת הקבורה, ואפ"ה לענין דין דרבנן דהתחלת האבלות סגי בזה.

**ויש** להוסיף את אשר כבר הבאנו, שרש"י גופיה פירש את הגמ' (ברכות ח). "עד זיבולא בתרייתא" וז"ל: "ואף ביום קבורתו, עד השלכת עפר האחרונה שבכסוי קבורתו". עכ"ל. רואים שגמר הקבורה היא ע"י השלכת העפר, ולא נקט כסוי הגולל.

**ומ"ב** יש לדייק ממה שהביא הטור שם בתוך דבריו: "וכן פירשו הגאונים כל זמן שהארון מגולה אין מונין לו עד שיתנן בכוכ או בקבר ויסתום פיהם באבנים או בנסרים לפי מה שדרכן בקבורה". עכ"ל. ומשמע שהדרך הרגילה היתה לסתום עם נסרים בלא עפר. ויש לדחות בהקדם ביאורי לעיל, דהטעם הצריך כסוי עפר מלבד סתימת הכוכ, הוא כדי שהמת יהיה שמור וכלשון החזו"א שהבאתי, לפי"ז היות דמפורש בדבריהם דהמת היה בארון, יוצא שיש כאן ב' כסויים, גם דף הארון וגם נסרים נוספים, ואולי בזה ס"ל דחשיב כשמור. ואין ראייה לכסוי של דף אחד בעלמא.

**ו** בשערי ציון (שם) רצה להוכיח ממדרש חז"ל שלא היו מכוסים, ממדרש איכה שהביא רשב"ם ב"ב (קכא). שכל שנה במ"ב היו דור המדבר חופרים קברים ונכנסים לקברים ואחר מ"ב מי שנשאר בחיים היה יוצא. ואם היו מכוסים בעפר אך היו נשארים בחיים ויוצאים. וכ"ת שאין למדים מדברי אגדה הרי מצינו בגמ' ב"ב (עז). שרבה בב"ח ראה את מתי מדבר שוכבים מגולים, והרמב"ן למד מזה שהמת שוכב וראשו כלפי מעלה משמע שאפשר ללמוד מזה הלכה, ה"ה לגב"ז שלא היו מכוסים. עכ"ד. ולענ"ד קשה ללמוד מדברי אגדה ומה שהראשונים למדו במפורש הם יכלו למדו, ומה שלא למדו, קשה ללמוד מעצמנו. ובלא"ה, גם הוא הביא לדברי הרמב"ם שכך צריך לנהוג כך למעשה, וכל גדונו הוא רק אם הוא מעכב בקבורה.

גם אם המת לא היה מכוסה היה טמון בעפר מצדדיו

**אמנם** גם לשיטות אלו שהמת לא היה מכוסה, מ"מ עכ"ז שייכים דברי היעב"ץ הנ"ל במענתו הראשונה ונעתיקו שוב, וז"ל: "ומעות בידך לחשוב שבכוכין היה המת גלוי לעין לפקדו ולמשש בו כמו חי אין זה אף לדר"ך [-לדרך כבודו] שלא נתנו עפר מ"מ היו טומנין אותו בעפר וסותמין הכוכין באבנים". עכ"ל. וכוונתו שעכ"פ היה המת טמון בעפר מארבעת צדדיו.

גם אם המת לא צריך להיות מכוסה בעפר - הכוכ צריך להסתם באבנים

**עוד** מבואר ביעב"ץ הנ"ל שגם אם המת לא היה מכוסה בעפר מ"מ ודאי שהכוכ נסתם סתימה גמורה עם אבנים. וכאמור שבכוכים דהיום לא רק שהמת לא מכוסה בעפר אלא הכוכ גם לא סתום באבנים, אלא בירושלים נסתם עם פלמת קלקר או גבס, ורק בעבר השתמשו בפלמת שיש. [ובשאר ערים צריך בירור]. ונברר נקודה זאת מלשונות הראשונים.

**כתב** באו"ז (אבלות סוסי' תכד) בפירוש 'גולל' שהקברות שלהם היו במערות, והיו גוללים אבן ע"פ או נסר וכו'. עכ"ל. והנה אבן דינו כעפר, אבל בדבריו מבואר שגם נסר מעץ מועיל. ונראה שגם זה מועיל היות שעץ הוא מין אדמה היות שהוא צומח, אבל עדיין אין ראייה לסוגים שאינם צומחים כגון פלסטיק או קלקר. וכמו שמצינו באחרונים שהתייחסו לארון שהיו קוברים בו בחז"ל ונהגו בארון עץ והסבירו מהטעמים הללו: בשו"ת אבנ"ז (ס"ו תעב אות ה) כתב וז"ל: והא דכתב הרמב"ן ופסק בטוש"ע (סימן שס"ב) דאם נתנו בארון וקברו קיים מצות קבורה י"ל סתם ארון של עץ ואיתא בפרק כסוי הדם בנסורת של עץ קיים

מצות כיסוי דמין עפר הוא. עכ"ל. וכע"ז ביאר בשו"ת תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך (ח"ד סי' רעד, הל' אבולת ג' הע' ח) דכיון שצומח מהאדמה דינו כאדמה.

**ובמאירי** ב"ב (ק:), ובסוטה (מד.) כתב שהכרך היה סתום באבנים וסיד או במה שירצו. והנה לעיל הבאנו שבמאירי נראה שהמת לא היה מכוסה בעפר, וכאן הצריך שעכ"פ הכרך עכ"פ יסתם באבנים וסיד. ויתכן שמש"כ 'במה שירצו' הכוונה בדומה לאבנים שדינן כעפר, אבל לא בדבר שאין דינו כעפר, אלא כמו עץ וכנ"ל.

**[אמנם** פלטה העשויה מ'גבס' דינה כשיש או אבן, ואם הם מועילים, גם גבס צריך להועיל, כיון שלפי מה שביררתי, כל החומרים הקשורים בגבס לבנייה, כולם מינרלים טבעיים, והגבס עשוי מ'מינרל' מאוד המורכב מ'סידן' ו'סולפט', כלומר מקורם באדמה, בדומה לאבן גיר].

**ואדגיש** ששניהם לא התייחסו לכיסוי המת עצמו אם היה בעפר, ורק לסתימת הכרך. **ובלא"ה** צריך להדגיש שצריך סתימה גמורה, ואילו הפלטות שעמם סותמים היום מורבקים באיזה הדבקה לא חזקה, והעידו על זה עדים, שהוציאו נפטר מקבורת כוך מבטון, שהיה סתום עם פלטה 'גבס' שנתנו מכה קלה וההדבקה ירדה.

**ולמעשה** הסכים עמי הג"ר שריאל רוזנברג שזה לא כהלכה שהכרך נסגר עם פלטה קלקר, ולא סתום באבנים.

אם סתימה של שקי עפר מועילה

**ובמקומות** שהכרך לא נסתם עם שקי עפר, ודאי שלא מוסיף דבר מה שמכניסים עמו שק אחד או שנים, אמנם יש לברר בנוגע למקומות שסותמין את כל פתח הכרך עם שקי עפר כגון בחיפה, מצד אחד המת לא מכוסה, מצד שני היה מקום לדון את הכרך כמו קבר, דהיינו כמו קבר שמכסים אותו בעפר מלמעלה, כאן זה מהצד, וכמו שנתאר לעצמנו שמטים את הקבר על צדו, וצ"ע. רק שבעצם הדבר אין כאן עפר בפנ"ע אלא שקי עפר, ומה שטוענים שהם מתבלים מהר, כאמור המציאות היא לא כך, לפחות בחלק מהח"ק. ובבאה"ט (ס"א) כתב בסוגריים: "לפי מנהגינו שמניחים כיס עפר תחת ראשו הוי כקבור בעפר אע"פ שהכים מפסיק כיון שהוא מפשטן דק כנהוג אי"ז הפסק". עכ"ל. וגם להביריו נראה, דדוקא באופן שהוא דק ומתבלה, ולא כהיום שמניחים בשקים עבים שאינם מתבלים.

**גם** הזכרנו את הוראת מועצת הרבנות הראשית להניח שקי עפר בעומק של ו"ט, ולמיטב ידיעתי זה לא נעשה כלל.

סיכום המאמר:

**בהקדמת** המאמר הובא תיאור של המנהגות החדשות של הר המנוחות, על ארבעת סוגיהם בליווי תמונות. לרבות הכוכים מבטון, ומקלקר שהוצמדו לקירות, אבל אינם חציבה בקירות עצמן.

**במאמר** שלפנינו התמקדנו בכוכים שנחצבו בקירות המנהרה עצמה, שבהם המת לא מכוסה בעפר כלל, וכמובן שזאת המציאות גם בכוכים האחרים.

**והתבאר** בשם הב"י בשם הרמב"ם שגם בכוכי המשנה המת היה מכוסה בעפר, וכך הסכימו להלכה האחרונים. לפי"ז גם כיום אם רוצים לקבור בכוכים צריך לכסות המת בעפר, וכדי שלא יהיה ביוון בשפיכת העפר על פניו של המת, יש לחפור כוכים רחבים וגבוהים, ולכסותו בבלטות כנהוג, וע"ז לשפוך העפר. [שיעור העפר הדרוש לכסוי במחלוקת שנויה, עם כיסוי משהו או ג"ט או ו"ט].

**וגם** בקבורה רגילה כיום המת מכוסה בעפר, ומה שהעפר לא נמצא עליו ישירות אלא ע"ג בלטות, הוא כדי שלא יהיה ביוון בשפיכת העפר על פניו, אבל הוא נקרא מכוסה בעפר, ובלא העפר הוא לא נקרא קבור, כן מבואר בחכמת אדם לגבי כמה הלכות, כי כסוי המת בעפר הוא 'גמר הקבורה' (כלשון הב"י).

**ואילו** בכל הכוכים - כולל אלו שנחצבו בקירות המנהרה של הר המנוחות - המת לא מכוסה בעפר, ורק נסתם עם פלטת קלקר. וגם אם ננקוט שאינו מעכב את הקבורה מ"מ הוא דין גמור שחייבים להקפיד עליו.

**והבואו** הראיות שיש להביא לא כן, ודחינו אותם, ובלא"ה צריך לנקוט להלכה כהב"י והאחרונים.

**עוד** כתב הרעב"ץ שגם אם המת לא היה מכוסה מ"מ הוא צריך להיות טמון בקרקע מכל צדדיו. מה שלא נעשה כיום. עוד כתב שעכ"פ הכוך צריך להיסתם באבנים. וכיום סותמים עם קלקר. [ויש ח"ק שמשתמשים עם 'גבס', ובוה יש לדון שאולי דינו כאבן].

**[יש** מקומות, לא בירושלים, שסותמים את פה הכוך עם שקי עפר לגמרי, ולא מכסים את המת, ויש לברר אם זה מספיק. מצד אחד המת לא מכוסה, מצד שני היה מקום לדון את הכוך כמו קבר, דהיינו כמו קבר שמכסים אותו בעפר מלמעלה, כאן זה מהצד, וכמו שנתאר לעצמנו שממים את הקבר על צדו, וצ"ע. רק שבעצם הדבר אין כאן עפר בפנ"ע אלא שקי עפר, ומה שמוענים שהם מתבלים מהר, כאמור המציאות היא לא כך, לפחות בחלק מהח"ק, וצ"ע. גם הוכרנו את הוראת מועצת הרבנות הראשית להניח שקי עפר בעומק של ו"ט, ולמיטב ידיעתי זה לא נעשה כלל.

**יצויין**, שמכח הבעיה הזאת שהמת לא מכוסה בעפר, ישנם בעיות נוספות גדולות, וכן בעיות נוספות [שלא קשורות לעובדה שהמת לא מכוסה בעפר], והתבארו בס"ד במאמר אחר.

**ואציין** בקיצור. הבעיות שנובעות ממה שהמת לא מכוסה: א] 'חיסרון כפרה, היות שהמת נרקב באיטיות. ב] המת לא נחשב 'קבור' בשעות הראשונות, עד שמדביקים את הפלטת 'קלקר'. ג] יש מקומות שיש ריה רע - ביוון המתים. ד] ולכן יש בעיה להתפלל ליד הקברים. הבעיות הנוספות בכוכים: ה] ע"פ הארז"ל אין להניח מצבה תוך שבעה. ו] 'אמרו התירו פרושים את הדבר', בפרט שבקלות אפשר לשעות בין הכוכים

שבקירות, לבין הכוכים שמבטון או שמקלקר. ז] אסור לקבור לכתחילה מת ע"ג מת, בגלל שינוי מנהג, וממילא יש בזה בזיון למתים. ח] בח"ק הנ"ל לא מקפידים בד"כ על קבורת צדיק אצל רשע. ט] בח"ק הנ"ל לא מקפידים בד"כ על קבורת נשים ליד אנשים.





## הרב פנחס שווארץ

עיה"ק ירושלים תשכ"א

## השדים והמצוות

**האם השדים מקיימים מצוות או חייבים בהם** (ועל מהותם של "שדין יהודאין")

האם השדים חייבים לקיים את מצוות התורה | על "שדים יהודאין" וענינם | חיובים ומנהגים של השדים שאינם מחיובי התורה והמצוות | האם יש לשדים שכר ועונש, ושארית לעולם הבא

**מעשה** מופלא - שכפי הנראה גם אירע במציאות - מספר הגאון רבי אברהם פינסו (רב ודיין בסרייבו בשנות הת"ק) בספרו שו"ת עזרת מצר סימן ח': "שאלה, שנים שהיו הולכים בדרך ונתלווה עמם אדם אחד ואמר שהוא יהודי, ולעת האוכל אמר להם שהוא רוצה לברך להם כל הברכות על נטילת ידים והמוציא וברכת המזון, וכן היה שבידך על נטילת ידים והמוציא וזימן להם ובידך ברכת המזון הכל בקול רם להוציאם י"ה, והם ג"כ כיוונו לצאת י"ה. אחר זה כרגע נעשה אותו אדם סוס, ומן אנשא מריר ועשבא בתורין יאכול, נסתפקו דילמא אחר שגמר ברכת המזון איתרע ביה מילתא ונעשה סוס, אבל בשעה שבידך להם היה ככל אדם וא"כ כבר יצאו י"ה, או דילמא מעיקרא היה שד ולא יצאו ידי חובה". ע"ש עוד.

**המעשה** המופלא הזה מעורר אותנו למחשבה, האם אכן השדים אינם חייבים במצוות? לדברי בעל "עזרת מצר", אם אותו יצור פלאי אכן היה שד לא יכול היה להוציאם ידי חובה בברכת המזון. נבוא לעיין בדברים כפי מיסת ידינו.

א. האם השדים חייבים לקיים את מצוות התורה? והאם אכן הם מקיימים את המצוות?

**לכאורה** היה נראה כדבר פשוט שמכיון שאינם בני אדם - בני ישראל, אם כן אין עליהם חיוב שמירת תורה ומצוות. ואמנם היו שהבינו שהם מקיימים, ואולי אף חייבים.

א. שדים יהודאין: האף אמנם שמצינו בזוהר (חלק ג' רנ"ג, א ועוד מקומות) שישנם "שדין יהודאין, דאיתכפיין באורייתא ובשמחון דאורייתא" והלשון 'דאיתכפיין באורייתא' משמעותו "שכפופים לתורה" אך אין הכוונה שהם כפופים לחיובי התורה אלא לכח התורה, והפירוש הוא שאפשר לכפותם ולשלוט עליהם בכח התורה, וכמו שביארו כמה מפרשי הזוהר (ראה בהגהות מהרצ"א מדינוב על הזוהר שם).

ובקונטרס 'שחת שדים' לרבי צדוק הכהן כתב "...ונראה דזה ענין שידין נוכראין ויהודאין הנזכרים שמהטיפין של בני ישראל... נברא שידין יהודאין ושל גוים נוכראין, שיש באותו כח גם בהיותו מכונה רוחין שידין ולילין איזה כח יהדות וניצוץ קדוש..." הרי שאלו השדים יצירתם

דעות שהשדים מקיימים מצוות. ודעות שהם פטורים.

**המקום** הראשון בו מצינו דיון על שדים ביחס לקיום מצוות, הוא בגמרא בעירובין (מג, א) הדנה אם יש תחומין למעלה מעשרה. ומביאה ראייה שאין תחומין למעלה מעשרה: "תא שמע, הני שב שמעתא דאיתאמרן בצפרא בשבתא קמיה דרב חסדא בסורא, בהדי פניא בשבתא קמיה דרבא בפומבדיתא. מאן אמרינהו? לאו אליהו אמרינהו? אלמא: אין תחומין למעלה מעשרה! - לא, דלמא יוסף שידא אמרינהו". ופירש רש"י: "יוסף שידא - דלא מינמר שבתא". הרי שיש שד שאינו שומר שבת. ויש לדון, האם כל השדים אינם שומרים את השבת או שמא רק יוסף שידא לא שמר את השבת, וכן יש לדון האם את שאר המצוות כן שומרים השדים.

**והנה**, בדבר זה כבר עמד חר מן קמאי הלא הוא רבינו האור זרוע, (הלכות עירובין סימן קמ"ז)

**הדין** בדברי הגמרא הנ"ל וכתב: "דילמא יוסף שידא אמרינהו, פירש"י דלא מינמר שבתא מורי ה"ר יהודה חסיד זצ"ל היה אומר שהשדים מאמינים בתורה ועושים כל מה שאמרו חכמים. ושאלו ממנו א"כ למה הוא בא על אשת איש והשיב לפי שפעמים פלוגתא תעשה לו שלא כהוגן ואפי' בלא ידיעתה כדאמרינן פ' כל הבשר (חולין קה, ב) "הנהו שקולאי דהוו קא דרו חביאת דחמרא בעו לאתפוחי אותביה תותי מרובא פקעה אתי לקמיה דמר בר רב אשי שמתיה אתא לקמיה א"ל אמאי תיעבד הכי א"ל היכי אעביד כי אותבוה באזניה א"ל אפ"ה באתרא דשכיחי רבים לית לך רשותא למיתב, את שנית זיל שלים" שעל מנת כן קבלו התורה? שאם יזיק לו אדם אפילו בלא ידיעתו שגם הוא יזיקנו. ושוב הקשו משמעתין דאסקינן דיוסף שידא אמרינהו אלמא לא מינמר שבתא? והשיב: דיוסף שידא אמרינהו כגון שהיה שד אחד בסוריא ויוסף שידא בפומבדיתא ואמר לו אותו שידא דבסורא דרך לוח חלול וארוך ואמרם יוסף שידא קמיה דרבא בפומבדיתא, ולעולם שדים

נגרמה מכחם של ישראל, עכ"פ ודאי שאין להם דין ישראל. (גם ביוסף שידא שהוזכר כאן היה משדים יהודאין כמו שכתב היעב"ץ בהגה"ה לספר יוחסין (מאמר שני, ערך רב יוסף), ועם זאת, מבואר שלא שמר את השבת) וראה גם בחדש לאברהם (אוולאי, מעין ז נדר כ') "...שברעיא מהדימנא נראה שיש מהם יהודים... ר"ל מאמינים באמונת ישראל...". נראה שבמבין שאינם יהודים לכל דבר. ואם כן אין ב'יהדותם' של השדים יהודאין? שייכות לקיום התורה. ואמנם, בבן יהודיע על גיטין (סו, ב) כתב: "...ואם לא ישמור הלכות יהודאין למה נקרא יהודי... ע"ש ומבואר שהבין ששדין יהודאין שייכים לשמירת המצוות מכח 'יהדותם'. ויל"ע. (ואגב, לשימוש נוסף שעשו בספרי חסידות ובקדמונים במושג 'שדין יהודאין', ראה בקובץ המעיין (תשרי תשס"ז גליון מז עמודים 41-52) במאמרו של הרב אריה הנדלר. וראה גם במטפחת ספרים' להיעב"ץ פרק כח (על ספר אמונת חכמים) מש"כ על כת ש"צ. והבן).

ב.

ג. הלשון 'על מנת כן קבלו התורה' טעון בירור, וכי הם קבלו את התורה כבני ישראל. אולי הכוונה שכך מקובל אצלם במנהגם ביחס אל התורה, אבל אין הכוונה שהם קבלו התורה ומקיימים אותה כבני אדם. וראה באות ב' על מנהגים והנהגות שיש לשדים, ואולי על דרך זה יש לפרש גם כאן. ויש לעיין עוד.

מנמרי אפי' תורה שבעל פה. מיהו קשה דא"כ לוקמה דאליהו אמרן, וכה"ג שאמר כך לתלמידו ואמר הוא לרב. ותו דרבינו שלמה פ' להדיא דלא מנמרי שבתא.. הרי שלדעת רבי יהודה החסיד כל השדים מקיימים מצוות, והאור זרוע הבין מדברי רש"י שכל השדים אינם שומרים את השבת.<sup>7</sup>

**[כאות חיים ושלום - מונקאמש, (סימן רס"ו אות יג) כתב שמכאן נראה שאין השדים שומרים את השבת כלל: "כי אם תמצי לומר דמצוין ועומדים רק יוסף שידא היה עבריין ומחלל שבת, אם כן למה שמעו ממנו החכמים השמעתתא שהביא בהלכותו בשבת? ולמה לא הרחיקוהו לגמרי כדן מחלל שבת בפרהסיא. אלא ודאי דאין מצווים כנוכר". ואמנם, יתכן לדחות הראיה, לפי דברי הגה"ק רבי צדוק הכהן (פרי צדיק, מקץ יד) שכתב: "בודאי לא ראו האומר דא לא היו מסתפקים רק הופיעו ההלכות בלב אחד מבית המדרש ולא ידעו אם היה מצד הקדושה על ידי אליהו בבחינת רוח הקודש או מצד יוסף שידא", אם כן לפי זה לא היה את מי להרחיק... (ולגופה של טענה שאם היה מחלל שבת לא היו שומעים חכמים לדבריו, יש להעיר, שהלא המאירי מפרש שיוסף שידא היה אדם שלא שמר שבת, ואם כן רואים שעם זאת לא חששו חכמים לשמוע ממנו, ולכאורה ודאי בשד היו שומעים ממנו. (וראה בפירושו הרמ"ז לזוה"ק (ח"ג דף רצז) שיוסף שידא היה צד הרע של ר' יוסף ע"ש, ואם כן אין מניעה לחכמים לקבל ממנו תורה. (והבן).]**

**ונראה**, להביא ראיה פשוטה שאינם מקיימים מצוות התורה, מדברי הגמרא במגילה ג, א) שם מקשה הגמרא איך נתן יהושע שלום למלאך ה' בלא שהכירו, שמא שד הוא, ומתרתת הגמרא שהוא אמר שהוא שר צבא ה', ומקשה שמא שד הוא ומשקר שהוא שר צבא ה', ומתרתת הגמרא: "גמירי דלא מפקי שם שמים לבטלה" הרי לכאורה שאינם מקיימים התורה. שאם לא כן מה רבותא בשקר יותר משאר מצוות.

**ובגמרא** גיטין (סח, ב) מסופר על אשמדאי מלך השדים שבא על נשי שלמה בנידון, וכתב מהרא"ל צינץ (בספרו גרש ירחים שם): "וקא תבע להו בנידוטייהו. קשה כיון דגמור מתיבתא, אמאי אינו מחזיק דין נדה ואשת איש, וצריך לומר דאינם מצווין על איסורים, ועיין בתשובת מהר"ם לובלין (סימן קטז) באשה הנבעלת משד שאינה אסורה משום זונה".

ד. בשו"ת באר משה (חלק ג' סימן קיג) הביא את לשון המאירי (נמצא במאירי שבהוצאת מוסד הרב קוק): "דלמא יוסף שידא אמרינהו פירש רבינו שלמה ז"ל שלא היה משמר שבת – כלומר ובעבירה הלך ואינו קורא אותו יוסף מוקיר שבי" ועי"ש, שנראה שבא להביא ראיה שיש לזה שם עבירה, ולענ"ד נראה לכאורה שאין להוכיח מכאן לענין קיום מצוות של שדים, כי כידוע היה המאירי נוטה אחר דעת הרמב"ם שלא האמין בשדים כפשוטם, ומפרש את המושג שד על אדם פחות ורע שלא הגיע לשלימות האנושי שאינו ראוי לתואר אדם (ראה מורה נבוכים חלק א' פרק ז') וממילא אין ראיה מדברי המאירי. (וראה גם בהערת המגיה שם – הג"ר שמחה זיסל ברידא: "דאין הכוונה לשידא ממש, רק לאדם שאינו הגון ועובר עבירות..." ע"ש עוד) ובדפוסים המצויים של המאירי: "ותירץ לו דרך צחות דלמא יוסף שידא פרשו בו גדולי הרבנים שאינו משמר שבת". משמע כהנ"ל.

**ודבר** ידוע הוא מקדמונינו ובכתבי האר"י ועוד, שהשדים מחמיאים את בני האדם, והרי שאינם מצווים על לפני עיור. אמנם, לכאורה אין זה ראייה, כיון שעל דברים אלו נתנה להם רשות משמים כי זה הוא תפקידם. אבל ממה שמצאנו<sup>ה</sup> שהשדים מסייעים למכשפים בכשפיהם, ומכאן ראייה שאין עליהם חיוב לפני עיור.

#### אם יש הסוכרים שהשדים חייבים במצוות

**ואמנם**, גם הבן יהוידע בנשין (שם) תמה: "איך היה אשמדאי בא על אשת איש, דכתבנו לעיל בשם רבינו האר"י ז"ל, שהיה יהודי, ואם לא ישמור הלכות יהודאין למה נקרא יהודי, ומצינו דחש תחלה שלא ישתה יין, משום דכתיב לך היין וכו', וכתיב זנות ויין ותירוש יקח לב, ואיך במרד ומעל יבא על אשת איש, אלא ודאי ביאת שר באדם אינה כלום, ואם האדם בא על השירה יש בזה איסור השחתת זרע, כמשחית זרעו על עצים ואבנים, אבל אם השד בא על אשה, אין כאן איסור..." משמעות דבריו (שקורא לזה 'מרד ומעל'), נראה קצת שהבין שהשדים חייבים במצוות, אלא שלא היה זה מעשה איסור.

**גם** בשו"ת באר משה (לרבי משה שטרן חלק ג' סימן קי"ד) דן בענין זה וכותב בסוף דבריו: "והנה בודאי אסורין להזיק ממונם של ישראל ואם מוזיקן מחוייבים לשלם, ואסורים לגנוב ורק מהפקידא רשאים ליטול ולשלם, כמבואר בנמרא חולין (קה, ב) ואנן דנין אי חייבין במצוות. והבן". ולעניות דעתי הדלה, הדברים צריכים ביאור, הלא לכאורה במעשה שם אם לא היה תובען לכי"ד לא היו השדים משלמים, וכן מצינו במקומות רבים שהם מוזיקים בממון ואף בגוף ובנפש, ובחו"ל (מדרש רבה נשא ועוד) מבואר שחלק מברכת כהנים היא על הגנה ושמירה מהמזיקין, ואף תפילות ובקשות רבות יש בשביל להנצל מהם. וצ"ע.

#### דעה שרק שבת אינם שומרים אבל שאר המצוות שומרים

**בספר עונג שבת** (לבעל ילקוט ראובני, אות לט) מביא בשם 'ספר הקולות' (המיוחס לרבי אליעזר מגרמייזא בעל ספר 'הרוקח', כפי הנראה איננו מצוי בדינו) וז"ל: "השדים הם ג' כמלאכים ג' כבני אדם, וכיון שבג' שוים למלאכים הרי הם יראי שמים ואין בהם גניבה ולא הכחשה ולא ניאוף וכו' אבל לענין שבת אמרו בענין אם יש תחומין למעלה מ' טפחים דלמא יוסף שידא אמר לו ולא אליהו הרי תחומי שבת אינם שומרים אבל השאר דברים שומרים".

**לפי** דבריו נראה שהשדים שומרים את המצוות או עכ"פ את חלקם, רק שבת אינם שומרים. ויתכן כי הביאור בזה פשוט, כי השבת היא אות ברית בין הקב"ה לישראל, וגוי ששבת חייב מיתה, ועל כן אין השדים שייכים למצוות השבת.

ה. ראה סנהדרין סז, ב, על מכת כינים. ובנשמת חיים לרבי מנשה בן ישראל, מאמר ג' פרק כ"ג. שלפעמים פועלים השדים כשפים בעצמם, ולפעמים מסייעים ביד המכשפים.

ו. וראה בספר צבי קודש (לרבי צבי הירש מסאקלב, זלצבאך תק"ח) בעירובין שם המבאר טעם למה השדים פטורים ממצות השבת, ומשמע מלשונו שהבין שבשאר המצוות חייבים. ועייין.

**ובחסד** לאברהם (מעין ד' נהר כ) מביא: "אמנם העידו קצת בני אדם שהשדים מתפללין... ואין תימה שכן פירשו בוזהר ביושבי ז' ארצות שיש מהן מצלין צלותא..." וראה שם עוד. הרי שיש מצוות אחרות שמקיימים, ובוזהר (הובא לעיל בהערה 1) מבואר שיש מהם חכמים בתורה<sup>1</sup>.

### חלוקות בין מיני השדים בקיום המצוות

**ידוע** שיש מיני שדים רבים, וחילוקים שונים בין המינים, בחסד לאברהם (מעין ד' נהר כ"ד) כותב "שהמינים (של שדים) הם רבים...", נציין כמה חלוקות שהוזכרו, רש"י בסנהדרין קט, א מחלק בין שדים, רוחין, ולילין.

**ורבינו** בחיי פרשת יתרו (כ, ד) מחלק את השדים לג' חלקים, וז"ל: "ומן הידוע כי השדים לג' חלקים נחלקים, יש מהם שוכנים באויר בגלגלי היסודות והם המחלימים את האדם בלילה, ויש מהם שוכנים בקרבנו והם המחטיאים האדם, ויש מהם שוכנים בתהומות ים, ואלמלא נתנה להם רשות לעלות היו מחריבים את העולם...". חלוקה מעט דומה לזו יש בעין חיים (היכל ד' היכל אבי"ע שער נ' פרק ח') וז"ל "...אח"כ בר' יסודות יש להם ג"כ צורה ונפש שלהם והם מורכבים מטוב ורע, ומטוב נבראו בני אדם בחומר וצורה שהם מנפש הד' יסודות הנ"ל, ומהרע שלהם נבראו שדים בנפש וצורה, וגופם הוא מב' יסודות אש ואויר ושוכנים ביסוד הרוח כי יש להם נפש חי, ויש שדים שנפשם נפש דומם ושוכנים בארץ במחילות עפר, יש מהם גם בנפש הצומחת ושוכנים בימים ובנהרות ובבורות ואלו הב' נקראין תתאין והם רעים מאד הראשונים הם בינונים ויש בהם מין שלישי שיש בהם גם נפש המדברת ושוכנים ביסוד אש ואלו עליונים מכולם..." הרי כי יש מיני שדים שונים, ומהם עליונים במעלתם אלו מאלו, ומהם רעים יותר.

**לא** מצאתי בפירוש מי שמחלק כלפי קיום המצוות בין מיני השדים, אם יש כאלו שמקיימים וכאלו שלא, ויתכן אמנם שגם כלפי קיום המצוות יש חילוק ביניהם, וצ"ע, וראה מה שנביא לקמן בסוף אות ב' מדברי הרמח"ל.

**לפיכום:** ישנם שיטות שהשדים מאמינים בתורה ושומרים את המצוות, ויתכן כי אף מחוייבים, ויש אומרים ששבת אינם שומרים אבל לא את שאר המצוות, ויש אומרים, שאינם שומרים כלל. ויתכן אולי, כי יש חילוק בין מיני השדים, ויתכן כי יש מהם ששומרים ויש שאין. ויש לעיין.

### נפקא מינה מנידון זה

**נפקא** מינה הלכתית היוצאת מנידון זה, אם השדים יכולים להוציא את בני האדם ידי חובתם, וכמו במעשה שהביא בשו"ת עזרת מצר הנ"ל, שאם נאמר שהשדים

1. וובקונטרס תועפות ראם (בתוך ספר מלכות יוסף, כהן, ירושלים תשע"ז) דן איך הותר להם לעסוק בתורה הלא בנכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, ודן שם לחלק בין שדין יהודאין לשדין אחרים, ראה שם אריכות דברים ויתכן שאין כאן קושיא, כי אינם בני אדם, ואין דינם כנכרים, ועיין.

חייבים במצוות, אם כן יכולים להוציא בני אדם ידי חובה. אמנם, יש להעיר כי אף אם נאמר שחייבים במצוות, מכל מקום יש לדון שאינם יכולים להוציא ידי חובה, כי אין חיובם שווה לחיובם של בני האדם, ואין כאן "שומע כעונה" כי אין כאן שמיעה המחוייבת, וודאי ש"ערכות" אין כאן".

**נפ"מ** נוספת, הנולד מן השדים אם מותר למולו בשבת. ב'אות חיים ושלום' להנה"ק ממונקאטש (סימן רס"ו אות יג) דן בענין דאם הנולד לישראלית מן השדים אם מותר למולו בשבת כשהול יום המילה בשבת, וכתב שאסור 'דלאו בני מצוה נינהו כלל'.

ב. חיובים ומנהגים של השדים שאינם מחויבי התורה והמצוות

**והנה**, מלבד מצוות התורה מצינו שיש לשדים מעין "תורה" משלהם, מערכת חיובים ומנהגים הנהוגה אצלם, (ואולי לזה כוונת האור זרוע שהבאנו לעיל אות א', שכתב : "שעל מנת כן קבלו התורה שאם זיק לו אדם אפילו בלא ידיעתו שגם הוא זיקנו". שהלא וודאי שהשדים לא קבלו את התורה, יתכן שהכוונה לתורה זו, מערכת החוקים והמנהגים בהם מתנהגים השדים).

**וכמו** שמצינו שאין להם רשות לגעת בדבר המנוי והשקול (חולין קה, א). ואינם רשאים להזיק מי שעוסק בתורה או קורא קר"ש. (על פי ברכות ה, א. וראה אור זרוע ח"א קל"ז) אינם רשאים להזיק שני בני אדם, ולא להראות לשלשה בני אדם (ברכות מג, ב).

**ואינם** מזכירים שם שמים לבטלה, וי"א שאינם מזכירים שם שמים כלל. <sup>א</sup> (זוהר ויגש דף ריא).

**גם** בספרי קדמונים מצינו כמה ענינים שאין לשדים רשות, כמו, שלכתחילה אין להם רשות לעבור אלא בדרך מסוימת שנגזר להם, (ספר חסידים סימן אלף קמו, מעבר יבוק (חלק שפת אמת מאמר ב' פרק יג)

**וכן**, שאין להם רשות להוציא אדם מרשותו, או להזיקו ברשותו, (ספר החיים לרבי חיים מפרידבורג, חלק חיים טובים פרק ח, ספר ציוני ויחי כב, ב) ועל ידי סימון של עיגול וכדומה נעשה רשות של אדם ואין להם רשות לשלוט שם. וראה במנהגים דק"ק וורמיישא לר"י שמש (ח"ב עמ' קנו עיי"ש) ובספר תשבי לר"א בחור ערך לילית).

**והנה** חוקים וגבולות אלו משתנים לפי מיני ומדרגות השדים, וכמוש"כ הרמח"ל ב'מאמר העיקרים', וז"ל : "...עוד מין אחר של נבראים נמצא, שהוא מין אמצעי בין גשמי ורוחני, והיינו, שיש בו קצת מגבולי הגשם ועניניו ומשולל מקצתם, ושם המין הזה נקרא

ה. הערת ידידי הר"ר עמוס שולם שליט"א.

ז. לשון זוהר: "דהא סטרא דמסאבא לא אדכר שמא דקוב"ה" ומהרצ"א מדינוב באגרא דפרקא (על זוהר שם) העיר ממגילה ג, א שגמירי דלא מזכירים שם שמים לבטלה, משמע שמזכירים אבל לא לבטלה, וכתב שאולי כיון שהם מסטרא אחרא כל הזכרתם היא לבטלה והשאר בצ"ע. עכ"פ מבואר מדבריו שמה שאין מזכירים הוא מצד איסור הזכרת השם לבטלה.

- שדים. ויש בהם קצת גופניות, אך לא כגופניות שלנו, ויש בהם קצת עניני רוחניות, אך לא כרוחנים ממש. וגם בהם יש מדרגות מדרגות ומינים שונים, וכפי מדרגותיהם כך הם החוקים והגבולים שלהם".

ג. האם יש לשדים שכר ועונש, ושארית לעולם הבא?

**אחר** שנגענו מעט בקיום המצוות של שדים, נבוא לדון אם יש להם שכר ועונש, זאת הרי למדנו מדברי חז"ל (חגיגה טו, ב) שהשדים מתים כבני אדם, אך האם הם כבני אדם שיש להם נצחיות לעולם הגמול? והאם הם עתידים לחיות לעתיד לבוא?

**וב'חמד'** (מעיי' ד' נהר כ') חקר בזה, חז"ל: "אומנם אומרים ז"ל ומתים כבני אדם... יש לדקדק מהי מציאותם אחר מיתתם אם הם כבהמות שאין להם השארות או שיש להם השארות, מפני שברעיא מהימנא נראה שיש מהם יהודים, וכן מעידים אותם העוסקים בחכמת השדים, שיש בהם מכל דעות העמים ואמונתם, ויש בהם יהודים, ר"ל, מאמינים באמונת ישראל, וחז"ל פירשו שאין מזכירים שם שמים לבטלה ואפשר שהוא מצד עונש שיתענשו מיד ואין ראייה גמורה...

**והנה** מצינו (חולין קה, ב) שעמדו לדון לפני ר' פפא וקיימו גזירת דינו, ואפשר שכל זה מפני פחד עונש גופם וממיתתם וכליונם מכל וכל. אמנם נראה לי שיהיה להם השארותם במקום הקליפה בבחינה ידועה שיהיה מרגוע לכשרים כעין חסידי אומות העולם..." מדבריו נראה שישנה איזה מציאות של שכר לעולם הבא לשדים.

**וכן** נראה מדברי המהרש"א בחגיגה (טז, א) כתב: "ומתים כבני אדם היינו נמי דאפשר שהשד יזכה במיתתו כשומרי מצות בעולם הזה שרוחו עולה למעלה כבני אדם ולא כבהמה שרוחה הולכת למטה ותו לא מדי". הנה בדברי המהרש"א מבואר כהנ"ל, ולכאורה, מה שעולה רוחו למעלה, הוא לשכר או לדין, ואם כן לכאורה יש לו שכר ועונש ואולי גם בחירה, וצ"ע. ובגיטין (סח, א) אמר אשמדאי על סומא אחד ש"מאן דעבד ליה ניהא נפשיה זכי לעלמא דאתי", ועיין.

**והנה** אפשר להוכיח שיש עונש לשדים ממה שמצינו (ראה בראשית רבה לא, יג) שהשדים מתו במבול, ואמנם יש דעות שלא היה זה בתורת עונש. (ראה במאמר 'מכל החי –

השדים בדור המבול' ב'ירחון האוצר' חשון ה'תשע"ט פרק ג' ובהערה 8 שם).

י. ובספר עונג שבת (לבעל ילקוט ראובני, אות מ') הביא מ'ספר הקולות': "...ור' הונא ור' חסדא אומרים כי השדים גדולים הם, ותחום שבת של בני אדם ד' אלפים אמה על ד' אלפים אמה הוא כ"ד אמות על כ"ד אמות לשדים, והרי שומרים תחום שלהם שהרי הם באים אצל האדם כשלומדים כדי לקבל שכר". משמע, שיש להם שכר. אך אולי כוונתו לדברי הגמרא בברכות (ו, ב) 'אגרא דכלה דוחקא' ושם נאמר עוד, (ו, א) "האי דוחקא דהוי בכלה מנייהו הוי, הני ברכי דשלהי מנייהו, הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו...". ואם כן אולי אין הכוונה שהשדים מקבלים שכר, אלא שהם באים בשביל שבני האדם יקבלו שכר מחמת הדוחק. ואין ראייה מכאן שהשדים יש להם שכר. ועיין.

**והנה**, שיטת הספורנו במהות השדים (במאמר כוונות התורה פרק יג): "ונראה שהשדים הם נשמות רשעיות ארץ נבדלות זו מזו לרוע, כפי מה שהיה רוב רשעים בעולם הזה... וזה לזמן קצוב להם מגזירת האל יתברך כפי מדרגת רשעם, למען ישאו את עונם ברעב ובצמא וכאבים ושבר רוח..." מבואר שהשדים (לפי הבנה זו במהות השדים) גם נענשים, אך יתכן שזה מחמת היותם בני אדם בעברם. ויל"ע עוד.

### תחיית המתים או נצחיותם לעתיד לבוא

**כתב** בפירוש התפילות והברכות לרבי יהודה בר יקר (ח"א עמוד סה) "...ויש גורסין פרק קמא דבבא קמא, שדרו של אדם לאחר שבעים שנה נעשה שד, והני מילי דלא כרע במודים. וכך הוא הפירוש: שההשתחואה של מודים, היא על בית המקדש שיבנה בימות המשיח, וכשאני משתחוה כראוי, עד שיתפקקו כל חוליות השדרה, נראה ככופר בימות המשיח ובתחיית המתים, הנרמזות בסוף הודאה, והוי מין ולא יזכה לחיות עם שאר המתים, כיון שהוא נותן פגם בדבר לא יראה באותה טובה, ולכן בעצמותיו החייבות להשתחוות, וגם הצלעות התלויות בשדרה אינם כצלעות האדם המצפים לחיות לאחר מותו. אלא כצלעות שד הם, ששדים מתים כבני אדם, ואינם עתידים לחיות וכו'..."

**ובנזר** הקודש על בראשית רבה (יא, י) הביא מחלוקת המקובלים אם יש תיקון לשדים לעתיד לבוא, וז"ל: "דיש אומרים שהמוזקים יתבטלו לעתיד לבוא לגמרי, ויש אומרים שלא יתבטלו לגמרי אלא שיהיה להם תיקון להיות נמתקים במוב...". ולעת עתה עדיין לא זכיתי לדעת מי אלו המקובלים החולקים בזה.





## הרב חייב זאב הערשקאדיטש

בעמ"ס ישמח לבי ועד, מאנטריאל יצ"ו

## עיונים בעניני 'פרנסה' - במשנת חז"ל

## הקדמה

בהתקרב ימי חג הפסח אשר סיומן הוא שביעי ואחרון של חג שבהן זוכרין ומודין ומשבחין על הנסים הגדולים של קריעת ים סוף, לכן הזמן גרמא כעת לעסוק במה שאמרו עליו חז"ל הקדושים (פסחים קיח, א) "קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף", ובאשר שכמעט רוב ימי האדם עוברים עליו בטרדות על המחיה ועל הכלכלה, הלא ודאי כדאי לדעת ממשנת חז"ל והראשונים על מה ולמה הוא טורח, וכיצד ישים מגמתו ומטרתו וצורת עבודתו ומלאכתו, ויתבאר דעת חז"ל והראשונים בענינים הבאים:

גדרי תורה עם דרך ארץ | איזה אומנות ועסק יבחר לו והעצות להצליח בזה | הדרכות חז"ל בענין תקצוב וחיסכון Budgeting & Savings.



## העיסוק בפרנסתו - בכמה

**איתא** במס' ברכות (ח, א), 'ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא, גדול הנהגה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב (תהלים קיב, א) אשרי איש ירא את ה', ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב (שם קכח, ב) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הוה וטוב לך לעולם הבא, ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב'.

## סיבת צורך הטירדא והיגיעה על הפרנסה

**הנה** ידוע לכל דענין זה שהאדם צריך לטרוח על פרנסתו בא בשורשו מגזירת הקב"ה על אדם הראשון (בראשית ג, יט) 'בזיעת אפך תאכל לחם', ומבאר הרמח"ל במסילת ישרים (פרק כ"א) שהוא ממש בגדר 'קנס' ו'מס' שכל בני אדם מחוייבין לפרעו<sup>2</sup>, אמנם

א. אמנם בחזקוני ובדעת זקנים עה"פ בועת אפך תאכל לחם כתבו דקללה זו לא נאמרה על 'כל' בני אדם (ודלא כמו קללה 'בעצב תלדי בנים' (בראשית ג, טז) שנאמרה על כל הנשים), עיי"ש.

ב. זה לשונו: וכבר היה אדם יכול להיות יושב ובטל והגזירה (גזירת קיצבת המזונות שנקצבת לו בראש השנה) היתה מתקיימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני אדם בזיעת אפך תאכל לחם, אשר על כן חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו, שכן גזר המלך העליון, והרי זה כמס שפירע כל המין האנושי אשר אין להמלט ממנו, על כן אמרו (בספרי) יכול אפילו יושב ובטל (יראה סימן ברכה וידיה לו פרנסה), תלמוד לומר 'בכל משלח ירך אשר תעשה' (שצריכין להשתדל ולעשות), אך לא שההשתדלות הוא המועיל, אלא שההשתדלות מוכרה, וכיון שהשתדל הרי יצא ידי חובתו וכבר

בעל חובות הלבבות (שער הבטחון פ"ג) לא ס"ל כן לחלוטין - שהוא ממש כגזירת הכתוב וכו' חוק' - אלא האריך לבאר שיש תכלית ומטרה למה שעשה כן הקב"ה שיהי' האדם צריך לדרוך אחר פרנסתו כל כך ובפרט בימיו ושנותיו היותר מוכחרים, וכ' שהוא לשתי סיבות, הא', לבחון את האדם בכל פעולותיו ודרכיו אם יבטח בה' ויעשה רק רצונו יתברך ויעסוק בפרנסתו רק בדרך היתר, ולא יסור מזה אפי' כשנראה לו שיוכל להרוויח יותר בדרך אחרת, והסיבה הב', מפני שבלתי עול הפרנסה האדם יבוא לבעט ולדרוך אחר הבלי עוה"ז ואחר עבירות, ועוד הוסיף שהוא להטרידו שלא יתעמק בדברי פילוסופיא שאין ביכולת האדם להבינו ולהשיגו.

**ובארחות צדיקים** (השער התשיעי - שער השמחה) הוסיף עוד שהוא כדי להרבות לו זכותים ומצות.

יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו, ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות.

ג. וכדאי להעתיק לשונו הנפלא (וב"שמוח לבי' על בטחון הבאנו בזה כמה דקדוקים ועיונים): והעילה אשר בעבורה חייב הבורא את האדם לחזור ולסבב על סיבות הטרף ושאר מה שהוא צריך אליו, לשני פנים, אחד מהם, מפני שחייבה החכמה (העליונה) בחינת הנפש בעבודת האלקים ובהמרותו, בחן אותה במה שמראה זה ממנה, והוא הצורך והחסרון אל מה שהוא חוץ לה ממאכל ומשתה ומלבוש ומעון ומשגל, וצוה אותם לחזור עליהם להביאם בסיבות המוכנות להם על פנים מיוחדים ועתים ידועות. ומה שגור הבורא שיוגמר לאדם מהם, יוגמר ויושלם בהשלמת הזדמנות הסיבות, ואשר לא גזר לו להיגמר בהן, לא יוגמר וימנעו ממנו הסיבות. ונתבררו ממנו העבודה והעבירה בכוונה ובבחירה לאחת מהנה מבלתי האחרת, ויתחייב אחר זה הגמול והעונש, ואפילו לא גמר בהם המעשה. והשני, כי אילו לא הוצרך האדם לטרוח ולחזור ולסבב להבאת טרפו, היה בועט ורודף אחר העבירות, ולא היה משגיח על מה שהוא חייב בו על טובת האלקים עליו, כמו שנאמר (ישעי' ה', יב) והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו, ואומר (דברים לב, טו) וישמן יסורון ויבעט שמנת עבית כשית ויטוש אלו-ה עשהו, ואמרו זכרונם לברכה (אבות ב, ב) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, וכל שכן מי שאין לו חלק באחד מהם (לא תורה ולא מלאכה) ולא שם לבו על אחד מהם. והיה מחמתל הבורא יתעלה על האדם שהטרידו בעניני עולמו ואחריתו להתעסק כל ימי חייו בזה, ולא יבקש מה שאינו צריך לו ולא יוכל להשיגו בשכלו, כמו עניני ההתחלה והתכלה, כמו שאמר החכם (קהלת ג, יא) גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלקים מראש ועד סוף.

ד. ודאי כולם מסכימים שנגזר כן אודות חטא אדה"ר כמפורש בפסוק, אלא אפשר שפירשו הענין דאחר החטא שירד ממדריגתו הרמה ונתהווה בו יצה"ר, נתחדשו כל הענינים האלה, ואכמ"ל (שמעתי מחכם אחד).

ה. זה לשונו: 'וברא לו מזונו על ידי טורח גדול ועבודה, ואם היו כל הענינים והמזונות והבגדים מוכנים לאדם בלא טורח, אז לא היו כמה מצות, כגון, הצדקה, הגזילה הגניבה והחמדה (שתרחק מהן), ורבות מצות כאלה, פי' דאם היה לאדם כל צרכו בלי טורח, מדוע ירצה לגנוב וכדומה (ואח"כ הביא הטעם הב' הנ"ל של החזקה).

**והנה** לאור כל זה חוין שהשתדלות הפרנסה הוא אך ורק ענין של 'דיעבד', כדי לבוחנו או כדי למלטלו ולהטרידו שלא יהיה לו זמן פנוי וכדו', וגורא ואיום איך שאנו - רובנו ככולנו - אוחזים בזה כמעט כמו שהוא העיקר וה'לכתחילה' שלמענו נבראנו.

### מהו ה'עיקר'?

**ובאמת** בענין זה - דעבודתו לפרנסתו הוא רק ענין של די'עבד' ו'טפל', ראוי לעיין בתוס' שנים במס' יומא דף פ"ה ע"ב, וכ"ה בהגהות מיימוניות הל' תלמוד תורה פ"ג אות ב', שהביאו בשם ר"ת שהוכיח מהא דתנן (אבות ב, ב) 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', דדרך ארץ עיקר, כפשטות פירוש לשון 'עם', ורבינו אלחנן (מובא שם בתו"י ובהגה"מ) חולק על זה, ומוכיח מגמ' ברכות (לה, ב) - וכן פסק המחבר בשו"ע (או"ח סי' קנ"ו) - לעולם יעשה אדם תורתו קבע ומלאכתו עראי, הרי דלימוד תורה הוא העיקר, עיי"ש.

**ובאמת** אינה מחלוקת, אלא תלוי במהות בני אדם ובתכונת הנפש של כאו"א, יש שת"ת צריך להיות אצלו העיקר, ויש שאצלו דרך ארץ עיקר, וכמובן שאיני אומר זאת מעצמי אלא כבר כתב כן הב"ח (בסי' קנ"ו שם), וכ"כ בחידושי חתם סופר למס' חולין (ו, ב), ובערוך השלחן (סי' קנ"ו ס"ב) פסק כחילוק זה למעשה, וכ"כ בשו"ע הרב הל' תלמוד תורה (פ"ג הל' ב-ג-ד) באריכות עיי"ש (ולהלן יבואר עוד בזה).

**והרואה** יראה בספר התניא (אגה"ק פי"ג) דחילוק זה מגיע עד שורש נפש האדם, כלומר דכל הפוסקים הנ"ל ביארו החילוק במה שנוגע ל'למעשה' ובמה שידוע להאדם, דהיינו שכ"א צריך ללמוד כפי מסת שכלו ודעתו וידיעתו שחונן אותו השי"ת, ומי שמרגיש שלפי תכונתו אינו בר הכי ללמוד יומם ולילה אכן לא עליו נאמרו הדברים ולדידיה סגי בלימוד מעט בכל יום וכמו שיבואר כ"ז להלן, אך בתניא שם הוסיף לבאר דדבר זה -

ו. זולת לדברי האחרות צדיקים הנ"ל.

ז. ואכן מטעם זה יש מפרשים (ראה מדרש שמואל ותפארת ישראל ובפי' החסיד יעב"ץ על אבות שם) ד'דרך ארץ' מיירי במדות טובות ולא בפרנסה.

ח. לפי שורש נשמתו ולא סתם חינוכו או מצבו.

ט. האומנות והמלאכה מצוה: איתא בקובץ שיעורים (ח"ב סי' מ"ז) דהלימוד של אומנות נקראת 'חפצי שמים', ובמדרכי' (שבת אות רנ"ח) כ' בשם ר"ת דהפלגה לצורך סחורה נקראת 'דבר מצוה' ומותר לצאת למענה אפילו בע"ש, והרמב"ם - אעפ"י שלא הביא עצם הדין (קידושין כט, א) ד'חייב אדם ללמד את בנו אומנות', מ"מ הביאו לענין גלות (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ה ה"ה. והוא מגמ' מכות ה, ב), דאם אדם ייסר את בנו לצורך לימוד אומנות ומת תחת ידו פטור, כי היה 'עוסק במצוה' (רש"י שם), וכ"פ הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ד ה"ה) דללמדו אומנות מיקרי דבר מצוה ומותר להשתדל בה בשבת (ומקורו מגמ' שבת קנ, א ועיי"ש ברש"י ד"ה ללמוד) - ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' ק"א) כ' דס"ל להרמב"ם דהכל תלוי לפי טבע הילד החזק הוא הרפה, לכן לא הביאו הרמב"ם לחיובא בסתמא כי אינו חיוב מוחלט, רק הביאו באופנים דלפעמים איבא בזה דבר מצוה, (וע"ע להלן הערה 11 מה שכתבנו בדברי רבי נהוראי בסוף מס' קידושין).

כלומר מה שגורם התכונה האמורה בכל או"א - תליא כפי שורש נפש האדם, עיי"ש, ואין לנו עסק בנסתרות ולא באנו אלא לעורר.

### תורה עם דרך ארץ

**יהיה** איך שיהיה עכ"פ בודאי צריכין לעבוד בעד הפרנסה, וכמבואר בנמ' ברכות (לה, ב) 'הרבה עשו כרשב"י - [דאמר "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישא וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים"] - ולא עלתה בידן, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה' (אבות ב, ב), אך עי' בביאור הלכה סי' קנ"ו דאין זה יסוד מוסד לכל אחד ממש רק ל'רוב' בנ"א, וכלשון חז"ל כנ"ל דדוקא 'הרבה' עשו כרשב"י ולא עלתה בידן, אבל בודאי יש יחידים שעשו כרשב"י ועלתה בידן, וכמו שאמר רבי נהוראי בקידושין (פב, א-ב) 'מניה אני כל אומנות שבועולם ואיני מלמד את בני אלא תורה' (ב), וכן מבואר במס' שבת (יא, א) דישנן בנ"א כאלו ש'תורתן אומנתן' (ב) (ועיין עוד לעיל הערה 8).

י. ז"ל התניא: בכלל עובדי ה' יש ב' בחינות ומדריגות חלוקות מצד שורש נשמתם למעלה, מבחי' ימין ושמאל, דהיינו שבחי' שמאל היא מדת הצמצום וההסתר בעבודת ה' ... והנה ממדה זו נמשכה ג"כ בחי' הצמצום והגבול בעבודת ה', כמו בצדקה להיות נידון בהשג יד (ערכי ה, ב) והמבזבז אל יבזבז יותר מחומש (כתובות נ, א), וכד"ג בת"ת ושאר מצות די לו שיוצא י"ח מחיוב מפורש שחיבתו התורה בפירוש לקבוע עתים כו'. אך בחי' ימין היא מדת החסד וההתפשטות בעבודת ה' בהתרחבות בלי צמצום והסתר כלל ... וגם בלי צמצום וגבול כלל ואין מעצור לרוח נדבתו בין בצדקה ובין בת"ת ושאר מצות ולא די לו לצאת י"ח בלבד אלא עד בלי די כו'.

יא. וראה דבר נפלא ברש"י במס' שבת (לא, א ד"ה קבעת עתים) - 'לפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ, שאם אין דרך ארץ אין תורה, הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב, שלא ימשך כל היום לדרך ארץ'.

יב. אמנם עי' במהרש"א שם שפי' דרבי נהוראי מייירי באומנות בבדה וקבועה - שזה לא לימד לבנו, אבל בודאי לימדו אומנות קלה, כמבואר לעיל שם (קידושין כט, א) ד'חייב אדם ללמד את בנו אומנות', עיי"ש. ובפני יהושע ב' דרבי נהוראי ראה גדלות מיוחדת בבן זה לפיכך לא לימדו אלא תורה (וזה כעין דבריו שישנם יחידים אשר זהו דרך ההנהגה הנכונה להן). ובעיני יעקב על העין יעקב פי' שלמדו תורה באופן שהתורה תהיה לו לאומנות - כגון שלימדו ללמד לאחרים, עיי"ש. וראה בחידושי הגר"ז על התורה (פר' חיי שרה) שהקשה קושיא נפלאה, דהא אמרו חז"ל (עירובין יג, ב) רבי נהוראי היינו רבי מאיר, ורבי מאיר עצמו אמר בקידושין שם ד'צריך אדם ללמד את בנו אומנות נקיה וקלה' (ועיי"ש מה שתייר) - וגם זה יתיישב עפ"י התיורצים שהבאנו (וע"ע בחי' חת"ס ב"ב כא, א ד"ה בתינוקות). ובס' ויואל משה מאמר לשון הקודש אות ב' (עמ' ת"ד) כ' חידוש נפלא, שמדייק מסדר הברייתא בקידושין דף כ"ט ע"א דלפני הנישואין חייב ללמד את בנו רק תורה, ואחר הנישואין ילמדו אומנות, וע"ע בדרשות חת"ס [ליקוטי אמרים] ח"ב דף ת"ה טור א'.

יג. חידוש זה דישנן יחידים שאינן צריכין לעבוד כלל ותורתם ופרנסתם מתקיימת בידם, כבר מבואר בס' נפש החיים (שער א' פרק ח') באריכות, ועיין שם דברים נפלאים מש"כ לבאר בזה בפסוקי דק"ש.

## ביטול תורה ולימוד תורה

**ולאור** האמור יוצא מכבאר דאין איסור ביטול תורה במלאכה ועבודה [לרוב רובו של העם כנ"ל], וכמבאר מפשטות הגמ' הנ"ל בברכות (לה, ב) לרבי ישמעאל שלמד כן מהפסוק ואספת דגנך - 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ', וכן אמר רבא לתלמידיו (שם) 'במטותא מינך לא תתחזו קמאי ביומי ניסן וביומי תשרי'.

**אמנם** כבר הערנו לעיל דר"ז אינו 'שוה לכל נפש', אלא תליא כפי תכונת הנפש של כאו"א, עיי"ש, ויש להוכיח כיסוד זה מהגמ' בברכות שם, דהנה אף רשב"י שם שבפשטות חולק על רבי ישמעאל (כנ"ל), ורשב"י בעצמו הוא ה'דוגמא' של 'תורתו אומנותו' - כדאיתא במס' שבת (יא, א) דא"צ להפסיק מלימודו אפילו לתפלה, מ"מ הוא עצמו אמר במס' מנחות (צט, ב) ד'הקורא ק"ש שחרית וערבית קיים חובת והגית בו יומם ולילה' - ורבא אמר שם דמצוה לפרסם דבר זה<sup>1</sup>.

**וכן** לאידך גיסא, דרבי ישמעאל דאמר שם בברכות הנהג בהן מנהג דרך ארץ, הנה במס' מנחות שם אמר מה שנראה להיפך מזה, ד'והגית בו יומם ולילה' הוא כפשוטו, ואסור לעסוק בדברים אחרים אלא בזמן שהוא 'לא יום ולא לילה', עיי"ש.

**ולפי** דברינו לעיל אין כאן סתירות ולא קשה מידי, כי חיוב קביעות הלימוד לכל או"א תלוי כפי תכונת נפשו [וזולת החיוב בבוקר ובערב שאין מי שיכול לפטור עצמו מזה לגמרי] (וגם זולת איסור החמור לבטל מתורה כמבאר בהערות), ורשב"י לעצמו כפי תכונת נפשו הקדושה והטהורה נהג בדרגת 'תורתו אומנותו', וכן ס"ל לרשב"י שיהנה כל אדם שתכונת נפשו מושכתו לכך, אבל מי שאינו בתכונה זו כלל סגי לו שילמוד בבוקר ובערב כאמור<sup>2</sup>, וכעין חילוק זה י"ל בדעת רבי ישמעאל<sup>3</sup>.

יד. ז"ל הגמ': תנו רבנן ואספת דגנך מזה תלמוד לומר לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן תלמוד לומר ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל.

טו. ועיין בש"ך יו"ד ריש סי' רמ"ו דהסמ"ג (עשין י"ב) פסק כדעה ראשונה בגמ' שם דאסור לפרסמו, אולם הש"ך מביא דההגהות מיימוני והרמ"א שם סברי כרבא דמצוה לפרסם, עיי"ש.

טז. הן שני הקצוות, ומדה האמצעית היא העושה 'תורתו קבע ומלאכתו עראי' כנ"ל.

יז. ולהרחבת הענין אם יש 'חיוב' ללמוד בכל רגע (וזולת כשעוסק במלאכתו ההכרחי), או שיש רק איסור לבלות זמנו לריק - משום 'דוברת בם ולא בדברים בטלים' (ועיין בתר"י ברכות דף ט' ע"ב (מדפי הרי"ף, ד"ה ודברת) דשיחה של פרנסה לא מיקרי דברים בטלים), הנה עיין בנדרים דף ח' ע"א אחא ד'אשכים ואשנה וכו' נדר גדול נדר וכו' כיון דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית וכו', דפירשו רוב הראשונים כפשוטו דאין חיוב של 'והגית בו יומם ולילה' אם הוא עסוק בדברים אחרים (והריטב"א שם כתב דדוקא ב'דלא אפשר ליה' פטור, ולענ"ד כ"ע מודים בזה אם לא משום האי איסורא הוא משום החיוב של 'ידיעת התורה' המבואר באריכות בשו"ע הרב הל' ת"ת, וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו ס"א דבשעת הדחק יצא בק"ש שחרית וערבית, אבל הר"ן בנדרים שם פ"י דחל הנדר משום דלא כתיב 'מפרש בפסוק' שחיבין ללמוד בכל רגע ואינו אלא מדרשא, אבל בודאי יש חיוב לימוד בכל רגע (ומביא ע"ז הגמ' בקידושין ל, א) 'ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפך שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד', והוא כעין חיוב 'ידיעת התורה' הנ"ל משו"ע הרב, וע"ע בשו"ת אגרות משה אור"ח ח"ב סי' קי"א.

## היסח הדעת והפסק

**וכן** מצינו מה שנראה כפלוגתא בענין מי שהפסיק מלימודו כדי לעסוק במלאכתו, והוא דהנה בשו"ע (או"ח סי' מ"ז ס"י) נפסק דמי שבירך בבוקר ברכה"ת ואח"כ יצא לעסקיו, כיון שדעתו לחזור ללימודו לא הוי הפסק וא"צ לחזור ולברך כשחוזר, וכ' המג"א (סק"ט) דזה דוקא למי שרגיל ללמוד, אבל בלא"ה צריך לחזור ולברך, אולם המ"ז (סק"ח) כתב דלא תליא בזה, אלא כיון שהוא מחוייב ללמוד תמיד רק הטיירא פוטרותו, ממילא כל שעה שאינו טרוד במלאכתו חל עליו החיוב ללמוד ולכן א"צ לחזור ולברך"י"י.

## נ' הפרנסה - ובמה יעסוק

האם פרנסת האדם הוא ענין נסיי

**איתא** במס' סוטה (ב, א) ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני וכו' שדה פלוני לפלוני, והנה הגמ' שם מקשה על 'בת פלוני לפלוני' דהוא לכאורה סתירה למאמר חז"ל אחרת ד'קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף' - והיינו דתלוי לפי זכותו, ומתרג' הגמ' "לא קשיא הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני", ומעתה יש לעיין דבפרנסה ג"כ אמרו חז"ל (פסחים ק"ח, א) 'קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף', וא"כ יש בענין זה אותה סתירה שהק' הגמ' על זיווגים, דהאין יתכן שכבר נגזרה קודם יצירת הוולד 'שדה פלוני לפלוני' שהוא ענין של פרנסה, והרי תליא כפי מעשיו (ותירוג' הגמ' בפשטות לא שייך בזה). עוד יש לדקדק מהידוע מחז"ל (ר"ה דף ח' ודף ט"ז וביצה דף ט"ז) דפוסקין מזונות מן השמים בכל שנה בר"ה ובפסח (עיי"ש), וא"כ הרי לא נגזרה הפרנסה קודם יצירת הוולד'.

ית. ולפי האמור אפשר לומר בעוהשי"ת שאין כאן מחלוקת, אלא המג"א מיירי באדם שאינו רגיל ללמוד תמיד מפאת תכונת נפשו וממילא באמת אינו מחוייב בזה רק לקבוע עתים בבוקר ובערב, וכמו שביארנו שיש שיוצאים חובת 'דהגית' בקביעת עתים לבד, לכן אם נמלך ללמוד בזמן שאינו רגיל בה צריך לחזור ולברך, והט"ז מיירי במי שרגיל בלימוד תורה תמיד כפי תכונת נפשו. לכן לעולם אינו חוזר ומברך דמעולם לא נפסק חיובו (וכן מדוייק בלשונם עיי"ש).

יג. עיין בספר המקנה בקידושין דף ל' ע"א ד"ה שם אמר חזקיה, שכ' לבאר הלכה זו ושל הרא"ש שהוא מקור דברי השו"ע והט"ז וזה לשונו: 'דהא דאין מברכין בתורה בכל פעם שמפסיק במלאכתו ובמזמ"מ, משום דאינו מסיח דעתו, דאפילו אם הוא עוסק במלאכתו מחשבת לבו ותשוקתו לשוב לתורתו, ... דהא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה לא מיירי דוקא במי שתורתו אומנתו, דהא כתיב בתרי' וכל אשר יעשה יצליח אלמא באדם העושה מיירי, אלא דאפילו בשעת מלאכתו הוא מחשב ומשתוקק בתורתו' (וע"ע בס' ברכת שמואל להגאון רבי ברוך בער זצ"ל, קידושין סימן כ"ז).

כ. עיין באריכות ב"שמשח לבי' במאמרנו בענין זיווגים, מש"כ בענין זה.

כא. עיין רש"י שם ד"ה לזווגם.

כב. אמנם יש מפרשים (ע"י מהרש"א) ד'שדה פלוני' היינו הדנוניא וא"כ שפיר שייך 'לזיווגו של אדם'.

**והנה** ב'ספר החיים' לאחי המהר"ל (חלק פרנסה וכלכלה פ"א ופ"ד) מבאר הא ד'קשין' מוונותיו של אדם כקריעת ים סוף, דהיינו שענין הפרנסה 'הוא נס' כמו שקריעת ים סוף הוא נס, וב' דלפיכך לא יהנה האדם מעוה"ז אלא 'מה שהוא הברכה גדול' ב', דהא 'אין ליהנות ממעשה ניסים' ב'.

**ולאידך** גיסא, בס' 'אך פרי תבואה' בפ' בהעלותך (ד"ה ויאמר משה שש - בא"ד ובוה אמרתי) כ' לבאר מה שאמרו חז"ל (ביצה טו, ב) דהקב"ה אומר למי שאין לו על צרכי שבת ויו"ט "לוי עלי ואני פורע", וקשה דלמה אין הקב"ה נותן לו את המוונות מלכתחילה לפני השבת ולא יצטרך ללוות ואח"כ לפרוע, ומתירן "דהנה מי שאין לו והשי"ת מזמינו הוא בדרך ניסיי ואי אפשר ליהנות ממנו, לכן נתן לו עצה שילווה לעצמו ואח"כ כשהשי"ת יזמין לו יוכל לפרוע חובו מזה ... משום שהוא רק במבריה אר"י ב', הרי מבואר מדבריו דלא כל פרנסת האדם הוא ענין של נס', אלא דוקא מה שאין מגיע לו לפי מזלו וכיוצא או לפעמים הקב"ה מזמין לו בדרך של נס (לצורך מצוה).

**ואפשר** לראות הפשר בכל זה במה שהובא בגמ' מס' שבת דף נ"ג ע"ב, וז"ל הגמ': 'מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונתתו לו דין כשני דרי אשה והניק את בנו, אמר רב יוסף בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה, א"ל אביי אדרכה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית, אמר רב יהודה בא וראה כמה קשים מוונותיו של אדם שנשתנו עליו סדרי בראשית, אמר רב נחמן תדע דמתרחיש גיסא ולא אברו מונו' (עיי"ש ברש"י).

**ויש** לראות מגמרא זו דפרנסה 'שלא כסדרי בראשית' - וזה כולל כל מה שלא נגזר על האדם לפי מזלו וכיוצא, ע"ז נאמר 'קשין מוונותיו של אדם' - כי לא נגזר עליו לא קודם יצירת הולד ולא בראש השנה או בפסח, וזה מיקרי 'פרנסה בדרך נס' שאין ליהנות ממנו יותר מההכרח, משא"כ פרנסה בדרך הרגיל לא מיקרי נס ומותר ליהנות ממנו בדרך הרגיל (ומ"מ צריך לצמצם כאשר יבואר להלן).

### איזה מין אומנות יכרוך אדם לעצמו

**אומנות** אבותיו - איתא במס' קידושין (פב, ב) אשרי מי שרואה את הוריו באומנות מעולה, אוי לו למי שרואה את הוריו באומנות פגומה, והוסיף שם רש"י "ולדיו ואת ילדיו", ופלאי, ואפשר שמקורו מהא דערכין (טז, ב) אמר רבי יוחנן מנין

כנ. כ"ב בפ"א, ובפ"ד כ' דיו שיהנה ממנו האדם בכדי צורך פקוח נפשו, והוא מבהיל על הרעיון. בר. ראה תענית כד, ב וברש"י ד"ה אמר להו.

כה. ראה דברי רש"י בביצה (טו, א ד"ה חוץ) דלא משמע כדבריו, ח"ל: 'חוץ מהוצאת שבתות - אותה לא פסקו לו מה ישתכר לצרכה ומהיכן תבואה, אלא לפי מה שרגיל ממציאים לו, לשעה או לאחר שעה, הרי כ' להדיא דלפעמים אכן ממציא לו הקב"ה מיד, ולפי דברי האך פרי תבואה לא כן הוא דהא אסור ליהנות מזה.

כו. וכבר העיר בזה הרש"ש.

שלא ישנה אדם מאומנותו ומאומנות אבותיו וכו'כ, נמצא שהוא ויולדיו וילדיו, כולן הן באותה אומנות, ועדיין צ"ע.

**עבודה קלה** - איתא בקידושין שם לעולם ילמד אדם לבנו אומנות נקיה וקלה, וכן מבואר בחובות הלכות פ"ג משער הבטחון שאדם רשאי לסמוך שיתפרנס מהש"ת ע"י עבודה קלהכ. [וגם מעבודה במקומו], ואינו צריך לחזור אחר עבודה קשה יותר [ובמקום רחוק יותר] אעפ"י שיוכל להרויח ממנה יותר, כל שיש 'אפשרות' להתפרנס מהעבודה הקלה [והקרובה], ואפי' אינו רואה בה ברכה - כל שאינו 'מתעצל', והוסיף החוה"ל שייבחר בעסק כפי תכונת נפשוכ, [ויל"ע קצת מהא דב"ב (ק, א) 'פשוט נבילה בשוק ואל תצטרך לבריות', דמשמע קצת שיש לאדם ליקח כל עבודה שתהיה ואעפ"י שאינה כפי מזגו, אך המעיין ברשב"ם שם יראה שנשמר מזה שכ' דהחידוש הוא 'שאינה לפי כבודו' (ומדמהו לת"ח שיש לו רכב על בגדו עיי"ש), אך עדיין אפשר שהוא 'כפי תכונת נפשו'].

**ועיין** לקמן (סוף חלק ד) 'שהבאנו דברים נפלאים מהרמב"ם במו"נ, שזה שבנ"א מוטרדים להשיג פרנסה נובע מאי הסתפקות ומאי בחירת העבודה הקלה.

### 'אומנות' או 'עסק'

**איתא** במס' קידושין (ל, ב) רבי יהודה אומר, כל שאינו מלמדו אומנות מלמדו ליסמות, ליסמות ס"ד, אלא כאילו מלמדו ליסמות, מאי בנייהו איכא בנייהו דאגמריה עיסקא, ופי' רש"י אם למדו סחורה, לת"ק חרי למדו חיים, לרבי יהודה דאתי לטעמא, אומנות דוקא, דכמה פעמים שאין לו במה לעשות סחורה, ועומד ומלסמס, וכע"ז איתא בסוף המסכתא (פב, ב) תניא רבי אומר אין לך אומנות שעוברת מן העולם, משמע דוקא 'אומנות', הא 'עסק' לפעמים שעוברת מן העולם ולא יהיה לו במה להתעסק.

כו. ומסיימת שם הגמ' 'שנאמר (מלכים א' יג-יד) וישלח המלך שלמה ויקח את חירם מצור בן אשה אלמנה הוא ממטה נפתלי ואביו איש צרי חרש נחושת, ואמר מר אימיה מבית דן וכתוב (שמות לח, כג) ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן, ע"כ, ומבואר מזה דבר חידוש דהאדם יורש אומנותו בין מצד אביו ובין מצד אמו.

כח. זה לשונו: ומי שהוא חלש בגופו והכרתו חזקה, אל יבקש מסיבות הטרף מה שמייגע גופו, אך יטה אל מה שיהיה קל על גופו ויוכל להתמיד עליו.

כט. זה לשונו: ולכל אדם יש חפץ במלאכה או סחורה מבילתי זולתה, כבר הטביע האל לה בטבעו אהבה וחיבה. וכן בשאר החיים כמו שהטביע בטבע החתול צידת העכברים, ובטבע הנץ צידת מה שראוי לו מן העוף וכו' ... ועל הדמיון הזה תמצא מידות בני אדם וגופותם מוכנות לסחורות ולמלאכות, ומי שמוצא במידותיו וטבעו כוסף אל מלאכה מהמלאכות, ויהיה גופו ראוי לה ויוכל לסבול את טרחה, יחזר עליה וישים אותה סיבה להבאת מזונו, ויסבול מתיקותה ומרירותה, ואל יקוץ כשיימנע ממנו הטרף בקצת העתים, אך יבטח באלקים שיספיק לו טרפו כל ימי חייו.



**ובמאירי** במס' יבמות (סג, ב) כתב 'דגם מזה וגם מזה אל יניח ידו', דאומנות סני ל'פרנסה' אבל 'הרווחה ועשירות' באות מן העסק דוקא<sup>ל</sup>, וראה עוד להלן (חלק ד בפסקא 'ירבה בסחורה').

## ההכרח והמותרות

### החויב לצמצם בהוצאות

**איתא** במס' ביצה (טז, א) כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש חשנה וכו' חוץ וכו', ופירש"י, 'כל מה שעתיד להשתכר בשנה שיהא גזון משם, קצוב לו כך וכך ישתכר בשנה זו, ויש לו ליוהר מלעשות יציאה מרובה, שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו'.

**וכעי"ז** איתא במס' פסחים (קיד, א), אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משמיה דרבי יהודה ברבי אילעי, אכול בצל ושכ בצל [אכול בצל או ירקות ותשב בצל ביתך ואל תצטרך למכור ביתך. רשב"ם], ולא תיכול אווזין ותרגולין ויהא לבך רודף עליך [מתאוה לאכול כל שעה שהורגלת. רש"י], פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך, כי אתא עולא אמר מתלא מתלין במערבא, דאכיל אליתא [אליה, כלומר בשר שמן תמיד] משי בעליתא [כשבאין לתובעו הקפותיו הוא נסתר שאין בידו מה לפרוע], דאכיל קקולי [ירקות] אקיקלי דמתא שכיב [על אשפות העיר מקום ששאר בני העיר יושבין הואיל ואין תובעין לו כלום].

**וכעי"ז** איתא במס' חולין (פד, א), דאעפ"י דכ' (דברים יב, כ) כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך - והרי יש לו, מ"מ למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון לא לב'.

**והא** דאיתא שם בהמשך הדברים 'אמר רבי אלעזר בן עזריה מי שיש לו מנה יקח לפסו ליטרא ירק, עשרה מנה יקח לפסו ליטרא דגים, חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר, מאה מנה ישפתו לו קדרה בכל יום', דמבואר מזה שככל שיתרבה פרנסתו א"צ לצמצם כ"כ, מ"מ היינו רק שהוא נכנס לתוך 'הגדרה אחרת' (Higher Income Bracket), שעולה

ל. זה לשונו: אע"פ שהאומנות משובחת הרבה, מ"מ צריך שישתדל להיות עמו פרקמטיא מועטת להרויח ממנה, שהאומנות דיו שיתפרנס בו ואי אפשר להתעשר ממנו.

לא. ועי' רש"י שם על המימרא הקודמת שכ' הטעם 'כדי שלא יעני' ולכאורה ח"ה בזה.

לב. עוד יש להביא ממס' פסחים דף מ"ט ע"א תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו וכו', ופי' רש"י ומאלמן את אשתו, שמבקש לימודו ואי אפשר לו וגולה למזונות והרי אשתו באלמנות חיות.

מירק לדגים ומדגים לבשר וכו', אבל עדיין בתוך ההגדרה שלו מחויב לצמצם ולא לבזבז, שלא יקנה מיני בשר ודגים יקרים מאוד או במדה ובמנין שהוא יותר מכדי צרכו, וכו' וכו', תן לחכם ויחכם עוד<sup>ל</sup>.

**ועוד** למדו שם לימוד מיוחד לגבי חינוך הבנים **דאעפ"י** שיש לו יצמצם לילדיו, וז"ל הגמ': **אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן, תן חיים לנערותיך** (עפ"י משלי כז, כז), מיכן למדה תורה דרך ארץ, שלא ילמד אדם את בנו בשר ויין<sup>ל</sup>, [אמנם איתא שם לעיל מיניה דבומנינו שאין בריאים כ"כ לא יצמצמו יותר מדאי, עיי"ש].

#### מהו שיעור ה'הכרח'

**ולדעת** מהו השיעור להצמצום המחויבת, עיין בשער הציון סי' קנ"ו אות ג' שכ' בזה דברים נפלאים, וז"ל: וכדי שלא ירמה אותו היצר, יתבונן אילו הוא היה מתחייב לזון את חבריו ולהלבישו לפי ערכו, מה היה אומר אז איזה דבר הוא הכרח<sup>ל</sup>.

**ולפי** האמור יוצא בשאלה הנשאלת מכמה בני אדם בענין אם יש מקור ל-Savings מדברי חז"ל, ורוצים לדעת אם הוא 'היתר' או 'איסור' או 'חיוב' או 'מצוה', והנה להנ"ל השאלה היא מעות דמעיקרא, דהא פשוט שיש איסור לבזבז בכלל, אלא כל אדם יכלכל דבריו במשפט אפי' מי שהוא בעל יכולת מאוד, וא"כ הנותר שנשאר לו אחר כלכל הוצאותיו הוא הוא ממילא ה-Savings שלו.

#### פרנסת אשתו ובניו

**אמנם** כל זה שאמרנו שחייב לצמצם איירי בצרכי עצמו (ובצרכי בניו, ראה לעיל בפנים ובהערה בסמוך), אבל לצרכי אשתו מבואר שם במס' חולין (פד, ב) **דיוציא 'יותר' לי ממה שיש לו<sup>ל</sup>, ועוד הוסיפו חז"ל על זה דהא גופא מה שנותן לאשתו יגרום לו הרווחה, וכלשונם ז"ל (ב"מ נט, א) אוקירו לנשיבכו כי היכי דתתעורר<sup>ל</sup>.**

לג. ועיין בספר המספיק לר"א בן הרמב"ם (פ"ח - הבטחון) שמאריך בזה, וכן פסק להלכה הטור בהלכות יו"ט (א"ח סי' תקכ"ט).

לד. ואעפ"י שאין למדים מן האגדות (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד), היינו דוקא 'דברי הלכה' אין למדין מהן, אבל עניני מוסר ודרך ארץ בודאי למדין, (וראה בשו"ת נוב"י תנינא ח"מ סי' י"ד משי"ב על סוגיא זו, וראה עוד שם ביר"ד סי' קס"א באריכות בענין אין למדין מן האגדות, ובשו"י חמד כללים מערכת האל"ף אות צ"ה מה שמאריך בזה מאוד).

לה. 35. ועיין במאמרינו על בטחון באריכות מכמה ראשונים איך שהטירדות שנמצאים לאדם על לפרנסתו בא משאיפתו ליותר מחוקו והכרחו.

לו. פי' המהרש"א שילוח בשביל זה, ועע"ש בבן יהוידע מש"כ בזה, ועיי"ש מעשה נורא בענין זה. לי. ז"ל הגמ': טוב איש חונן ומלוח יכלכל דבריו במשפט, לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויתכסה במה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו, שהן תלוין בו, והוא תלוי במי שאמר והיה העולם, ועיי"ש ברש"י דלא גרס 'ובניו', ונראה דהוא עפ"י המובא לעיל מהגמ' לעיל שם דאדרבה לבניו ראוי לצמצם.

לז. ראה עוד מעין ענין זה בפסחים דף מ"ט ע"א, אמר רבי יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן וכו', ומסיים אמר רב פפא 'אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי' (וראה מה שכתבתי להלן (סוף חלק ד) על עשירותיה דרב פפא).

**ובאמת** כן הוא בכל דבר שהוא נותן לאחרים, שבוכות זה תתרבה ההשפעה גם לעצמו, ואמינא לה מדברי השער הציון הנ"ל.<sup>ל</sup>

**[ומענין]** לענין מצינו דבר נפלא בענין זה בקטלנית, דהיינו אשה שמתו ב' בעליה אסורה לינשא לשלישי, ואיתא בגמ' (יבמות סב, ב) הטעם או משום ד'מענה גורם' או משום ד'מזלה גורם', ודקדק הרא"ש בתשובה (כלל נ"ג ס"ח) דלחטעם דמזלה גורם מ"ט לא אמרינן כן גם באיש שמתו ב' נשיו דהוא 'קטלן'<sup>כ</sup>, ומתוך דמזלה גורם היינו שמוזה היא שתהיה עניה, ואם יהיה לה בעל ויפרנסה הלא יהיה לה מה שלא נגזר עליה, לכן צריך הבעל למות<sup>כא</sup>, עיי"ש, ורואין מזה דבר נפלא ונורא שמוזל הפרנסה שלה מניע עד כדי מיתת הבעל (ובאמת צריך להבין דבריו הקדושים של הראש"ן ז"ל, דהנה אין אדם יכול ליגע בממון חבירו כמלא נימא (ראה יומא לח, ב), וחיייו הוא כן יכול ליקח ונדחה גברא מפני מזלו של אחר, וה' יאיר עינינו)<sup>כב</sup>.

### חזין מהוצאות שבת ויו"ט

**איתא** במס' ביצה (טז, א) כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה וכו' חזין מהוצאות שבת ויו"ט [וחול המועד<sup>כג</sup>] והוצאות בניו לתלמוד תורה, ובמדרש (ויק"ר ל, א) מוסיף וראשי חדשים<sup>כד</sup>, ובתוס' בביצה שם כ' וז"ל: פרי"י הכל נפקי מקראי

ויש להעיר על כל זה דמ"מ על האשה עצמה רמיא חיובא לצמצם, וכהא דכ' (עמוס ד, א) שמעו הדבר הזה פרות הבשן אשר בחר שמרון העשקות דלים הרצוצות אביונים האמרת לאדניכם הביאה ונשתתה, ופי' המצודת דוד, פרות הבשן – הם נשי השרים, ועל כי היו מתענגות ושמות מרוב כל, המשילים אל הפרות הרועות בבשן במרעה שמן שהן שמנות ובריות בשר. העושקות דלים וגו' – חוזר ומפרש שאינם עושקות בידיהן, רק הן אומרות לבעליהן הביאה יין ונשתה, ולפי שאין להם ממנה להביא עושקים הדלים תשושי הכח, ואם יעמדו נגדם רוצצים אותם ברידוי ומלקות, א"כ העושק והרציצה באה ע"י הנשים וכאלו יעשוהו הן, ע"כ. ועי' מש"כ המשנ"ב בסי' תקכ"ט בבה"ל (ד"ה ואל יצמצם) בגודל חיוב הבעל והאשה לצמצם, וציין לחיבורו שפת תמים (פ"ה) עיי"ש שהאריך בזה מאוד.

לג. ובישמח לבי' על התורה ביארנו בזה בעזהשי"ת הפסוק בפר' ראה (דברים טו, י) נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך יי' אלקיך בכל מעשך ובכל משלך ידך, דהפסוק מדבר כשהיה מקום לומר דא"צ ליתן לו כי 'קרבה שנת השבע שנת השמיטה' (שם פסוק ט) ובזמן קצר כבר יהי' לו ממנה לפרנס עצמו – היינו מפירות שביעית שהן הפקר, ועל זה אמר הכתוב דמ"מ כדאי לך עדיין מאוד ליתן לו – לא בשביל טובתו אלא בשביל טובתך, כי בגלל הנתינה תבוא עליך ברכה שיהיה לך שפע יותר ויותר ממנה שנקצב לך בראש השנה.

מ. וכי הרא"ש דלא יתכן שחז"ל ישתקו מלהשמיע ד"ז אם היה איסור זה גם באיש, ואכן כן נפסק בשו"ע אה"ע סו"ס ט' דבאיש לא שייך זה.

מא. משא"כ אצל הבעל שמפרנס עצמו לא שייך זה, עיי"ש.

מב. ועי' מש"כ בכעין זה במאמרנו על תפלה (בפיסקא 'כוחה של תפלה').

מג. כ"כ בטור או"ח סי' תי"ט בשם פסיקתא, ולפי הגי' בגמ' אפשר שהוא בכלל יו"ט (וראה הערה הבאה).

מד. וכי הבי' (או"ח שם) דלהגמרא הוא בכלל יו"ט. [ועיין בב"ח ומג"א דמש"כ הטור 'מה שהתינוקות מוליכין לבית רבן, היינו מזה ששולחים להמלמדים מעות בכל ר"ח (חוץ משכר לימוד), ובפרישה כ']

דלעיל, מוונותיו דשבת כדאמר לזו עלי ואני פורע, תורה דכתיב חדות, וחדות היא תורה דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, ומבואר מדבריהם דדוקא הני, אבל ההוצאות על מצות אחרות יוצא מקצבתו, וכן משמע מהא ד'כבד את ה' מהונך' (משלי ג, ט), וכן משמע ברש"י בב"ק דף ט' ע"ב (ד"ה עד שליש) כו', אולם בריטב"א בביצה שם מצינו חידוש דכתב דהני לאו דוקא, וה"ה לכל המצות.

**כשאין** לו - בהוצאות שבת ויו"ט איתא בביצה דף ט"ו ע"ב לזו עלי ואני פורע, והקשו ע"ז בתום' מגמ' פסחים (ק, א) עשה שבתך חול ואל תצמרך לבריות, ותירצו דהיינו כשאין לו לפרוע, והגר"א גורס כשאין לו ממי ללוות, משמע דס"ל דאף כשאין לו לפרוע מותר ללוות, וכן נראה לפי מה שפי' הר"ח שם וז"ל: 'אומין לכם ברכה במעשי ידיכם כדי שתפרעו מה שלקחתם בחלואה' כו', וא"כ למה יהיה אסור ללוות כשאין לו לפרוע - והלא ודאי יהיה לו, ואפשר שההוכחה של הר"ח והגר"א הוא מהמבואר במס' חולין (פר, ב) א"ר נחמן כגון אנו לוויין ואוכלין, דהיינו שאפילו בחול מותר ללוות בשביל ההכרח לאכול, וא"כ מהו החידוש בשבת, אלא עכ"ח צ"ל דבחול מותר דוקא כשיש לו ממה לפרוע ובשבת מותר אפי' כשאין לו.

## הצלחת הפרנסה

מה יעשה אדם ויתעשר

**בגמ'** גדה (ע, א) מונה שלשה דברים שיעשה האדם להתעשר, א, ירבה בסחורה. ב, ישא ויתן באמונה, ג, יבקש רחמים. ומסיים שם הגמ' דהא בלא הא לא סגי כו' - פי' שצריכין לכולן, וזה ביאורן בס"ד.

דבר נפלא דלא איירי בסתם 'שכר' לימוד אלא שכר 'מזון' דייקא, וז"ל: 'ולכאורה נראה דרצ"ל מה ששולח מתנות ומזונות ע"י בנו לבית רבו, משום דכל מה שהביא רבינו בשם פסיקתא מיירי במזונות והוי הכל ענין אחד'.

מה. ראה קידושין לב, א: נאמר כבד את אביך ואת אמך ונאמר כבד את ה' מהונך, מה להלן בחסרון כס אף כאן בחסרון כס.

מו. ז"ל רש"י: עד שליש משלו - דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה משלו הוא, שאינו נפרע לו בחייו, כדאמרין היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם.

מו. רואין בהר"ח יותר מבלשון הגמ' "לזו עלי ואני פורע", דבגמ' היה אפשר לפרש דהקב"ה יפרע ישירות להמלוה ע"י שירבה כספו (והש"ת יכניס בלב המלוה שיכיר את זה וימחול להלוה), ומ"מ מאחר ש'לדינא' אין זה פוטר את הלוה מחיובו לפרוע כמובן, אפשר דאין להתיר ללוות על סמך זה לחוד - כשאין לו תוכנית ודרך האיק לפרוע, משא"כ להר"ח הלא הקב"ה מבטיח להלוה שיתן לו ממנה לפרוע, וא"כ למה לא ילוה על סמך זה.

מה. ז"ל הגמ': מה יעשה אדם ויתעשר, אמר להן ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה, אמרו לו הרבה עשו כן ולא הועילו, אלא יבקש רחמים ממי שהעושר שלו, שנאמר (חגי ב, ח) לי הכסף ולי הזהב, מאי קמ"ל, דהא בלא הא לא סגי.

## ירבה בסחורה

**הנה** מפשטות דברי חז"ל אלו משמע דהשתדלות יתירה מועילה להרבות כספו, אך באמת אי אפשר לומר כן, כי הוא דלא כמבואר בחוה"ל ובכל ספרי הבטחון, ואיך יעלימו עין מחז"ל מפורש - ואכן יתכן דבשביל זה מחק הגר"א לשתי תיבות אלו, אמנם נראה דאפשר לקיימו ולפרש דלכן אמרו 'סחורה' ולא אומנות, עפ"י המבואר במאירי (כבר הובאו דבריו למעלה) 'שהרווחה' ו'עשירות' באות דוקא מ'עסק', וז"ל: **אע"פ** שהאומנות משוכחת הרבה, מ"מ צריך שישתדל להיות עמו פרקמטיא מועטת להרויח ממנה, שהאומנות דיו שיתפרנס בו, ואי אפשר להתעשר ממנו, וזהו מה שחידשו חז"ל כאן דמי שאכן מולו לעשירות, מ"מ אם יעסוק רק באומנות (אפילו הרבה) לא יגיע לעשירות כי הוא כנגד הטבע, אלא ירבה דוקא ב'סחורה' (והמאירי שם) פרקמטיא 'מועטת' איירי במי שאינו רוצה להתעשר דוקא רק שרוצה מעט יותר הרווחה ממה שיש לו עכשיו ע"י אומנות).

## ישא ויתן באמונה

**וכן** דרשו חז"ל במקו"א (ב"ב פט, א) דההצלחה בעניני ממון בא ע"י הנאמנות בה, וזה לשונם: אמר רב יהודה מסורא, לא יהיה לך בביתך (דברים כה, יד), מה טעם, משום איפה ואיפה וכו', אבל אבן שלמה וצדק - יהיה לך פ"ס, וצריכין לחלק מהא דרואין שהרבה בנ"א מצליחין מאוד ע"י ערמה ומרמה, ואף מקרא מלא הוא (ירמיה ה, כז) כְּכֹלֹב מֵלֵא עוֹף בֶּן בְּתִיקָהּ מֵלֵאִים מְרַמֶּה עַל בֶּן נָדָלוֹ וַיַּעֲשִׂירוּ, (ועיין מה שהבאנו בתחילת המאמר בשם חוה"ל שכל סיבת חובת עסקינו במלאכה הוא לנסות אותנו אם יהי' באמונה ובישור).

## יבקש רחמים

**אי** אפשר להצליח בפרנסה בלי תפלה, כמבואר בקרא (בראשית ב, ה) כִּי לֹא הִקְמִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אִין לְעִבְדָּהּ אֶת הָאֲדָמָה, ופירשו רז"ל (חולין ס, ב) שלא היה מי להתפלל שירדו גשמים לכן לא ירדו, ובמס' קידושין (פב, ב) איתא ויבקש רחמים למי שהעושר והנכסים שלו, שאין עניות מן האומנות ואין עשירות מן האומנות, אלא למי שהעושר שלו, שנאמר (חגי ב, ח) לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נָאם ה', ובמס' ב"ב (קטז, א) איתא ד'קשה עניות', וכ' הרשב"ם דלכן צריכין להקדים ולהרבות ברחמים. וביותר הוא כן אצל נקבות, כדאיתא במס' גרה (ל"א ע"ב) 'ואמר רבי יצחק דבי רבי אמי, בא זכר בעולם בא ככרו בידו, זכר - זה כר, דכתיב (מלכים ב ו, כג) ויכרה להם כירה גדולה, נקבה אין עמה כלום, נקבה - נקיייה באה, עד דאמרה מזוני לא יחביי לה, דכתיב (בראשית ל, כח)

מט. פי' הרשב"ם, לא יהיה בביתך, ממון. מה טעם, משום איפה ואיפה, שלוקח בגדולה ומוכר בקטנה. אבל אבן שלמה, ואם בביתך אבן שלמה וצדק, יהיה לך ממון, כדאמרינן בעלמא מה יעשה אדם ויתעשר, ישא ויתן באמונה.

ג. אמנם באמת אין הכרח משם, כי הגמ' מסיימת "ללמדך שהקב"ה מתאזהר לתפלתן של צדיקים", ובכן אולי דוקא על צדיק נאמר שיתפלל על הפרנסה, כי הוא בכוחו להוריד השפעות ע"י תפלתו.

נקבה שכרך עלי ואתנה"א [ובררך אגב יל"ע במ"ש 'זכר בא ככרו בידו' דהיינו שנולד פרנסתו עמו אפילו בלא תפלה (דלא כנקבה דבעיא תפלה), והלא ממה שהבאנו לעיל משמע ד'כל' פרנסה אפי' מועטת צריכה לתפלה, וצריך לומר, דעל מה שיהי' לו לאכול ולהחיות נפשו, בזה נולד שפיר, אבל לפרנסת ביתו ויותר, לזה צריך לבקש רחמים, ודו"ק].

### עשירות

**מגמ'** הנ"ל משמע, וכן האריך בספר מעלות המדות (מעלת העושר עיי"ש שהפליג נוראות), שיש ענין להתפלל על עשירות (וראה גם בגיטין דף ע' ע"א שהעשירות מיעוטה יפה), אמנם מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פ"ב) אפשר לדייק להיפך - עיי"ש שהאריך מאוד בהחויב לבקש רק ההכרחי, וז"ל בתוך אריכות הדברים: לחם לאכול ובגד ללבוש מבלתי מותר - וזה דבר קל ויגיע אליו כל אדם במעט מורה כשיספיק לחם ההכרחי. וכל מה שתראהו מקושי זה הענין וכבודו עלינו הוא מפני המותרות - בבקשת מה שאינו הכרחי תקשה אפילו מציאת ההכרחי, כי כל אשר יתאוה האדם יותר מותרות, יהיה הענין יותר כבד, ויכלו הכוחות והקנינים כמה שאינו הכרחי, ולא ימצא ההכרחי.

**ובגמ'** בספר המספיק (פ"ח - הבטחון) הוסיף וז"ל: ו'לא ישאל' ו'לא ישא' עיניו' לשום דבר שאינו בגדר ההכרח או בקרבתו וכו', ועיין שם מה שמקשה ומתיר ע"ז מכמה מקומות. [ואח"כ הוסיף וז"ל: לכן אומר אני שאין צורך וגם אין רשות' לאדם השומר את התורה בראוי להפליג ללב ים שמימי מלוחים וכו' ולהשליך נפשו מנגד כדי להרבות ממון ולצבור חון].

### תמצית היוצא

ג' סיבות לגזירת טירדת הפרנסה.

ל'תורתו אומנותו' תלוי בב' סוגי בנ"א (ובזה תלוי גם מחלוקת ט"ז ומג"א בברכה"ת), וחידוש בענין מאמרי רשב"י ורבי נהוראי בענין תורתן אומנתן.

מה שמעיינים העולם אם יש מקור ל- Savings מדברי חז"ל, הוא טעות דמיקרא, דהא פשוט שיש איסור לבזבז בכלל, אלא כל אדם יכלכל דבריו במשפט אפי' מי שהוא בעל יכולת מאוד.

האיך לדעת שיעור ההכרחי.

להוצאת שבת ויו"ט מותר ללוות אפי' כשאנו יודע האיך יפרע, ובחול מותר רק אם יש לו חשבון האיך יפרע.

בעד צרכי אשתו צריך להוציא יותר ממה שביכלתו ויותר ממה שמוציא בשביל עצמו.

מצינו בגמ' ענין להתפלל על עשירות, אבל בראשונים מבואר דלא יתפלל על יותר מההכרח, ועדיין צ"ע ואכ"מ.

נא. פירש רש"י 'עד דאמרה מזוני - שידועת להתפלל. נקבה - כשתנקוב ותפרש שכרך ואתנה, ונקבה נמי הכי דרשינן'.

נספח: ליקוט מעלות וחסרונות אומנויות שונות

**עסק בקרקע:** כל אדם ראוי שיהיה לו מעט קרקע לפרנסתו<sup>1</sup>, אבל העסק בה לא ניתנה אלא לבעלי זרוע<sup>2</sup>, והאומנות בה פחותה<sup>3</sup>, ובדעת זקנים כ"ה שהקללה של 'בזיעת אפך' נאמר דייקא על זה.

**עסק בבנין:** גורם להעני רח"ל (יבמות סג, א. סוטה יא, א), ועי' בפלא יועץ ערך בנין שכ' הטעם לזה כי ההוצאות הן לעולם כפול מן המשווער.

**עסק בבהמה דקה:** הוא סגולה לעשירות (חולין פד, ב), ודוקא עסק וסחורה אבל לא אומנות וגידולי<sup>4</sup>.

**כל שעסקו עם נשים:** אומנות זילא הוא (קידושין פב, א).

**רפואה ועניניה:** מלבד מה שאמרו 'טוב שברופאים לגיהנם' (קידושין שם), [ועשרה דברים נאמרו על המקוץ דם (שם)], עיין עוד בשו"ת אנ"מ [ח"ח] יו"ד ח"ד סימן ל"ו (אות י"ב) באריכות נפלאה דלא נקרא בכלל אומנות, ועסקו אינו בעצם תכונת הנפש של שום אדם!!!

- Brewing, Distilling סוד נאה - עצה טובה, שהרי מתעשרין הימנה (פסחים קיג, א וברש"י ורשב"ם).

**תפירה וריקמה:** אומנות קלה ונקיה (ברכות סג, א. קידושין פב, א-ב).



נב. יבמות דף סג ע"א "ואמר רבי אלעזר כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם", ובתוס' שם (ד"ה שאין) דהיינו "קרקע לבנות עליו שידור בו וגם לצורך מזונותיו", ובמאירי שם "לצורך אכילתו ראוי לו להתעסק בעבודת קרקע שלא יצטרך ליקח תבואה למחיתו", ובגמ' הוריות דף י' ע"ב "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אתו לקמיה דרבא אמר להו אוקימתון מסכתא פלן ומסכתא פלן אמרו ליה אין איעתריתו פורתא אמרו ליה אין דובנן קטינא דארעא קרי עליהו אשריהם לצדיקים וכו'", וברש"י שם (ד"ה אמרו) "דובנן קטינא דארעא ומתזנינן מינה ברווחא", ואגב צריך עיון בענין עשירותיה דרב פפא, דהא במקו"א אמר רב פפא שנתעשר מעסק השכר (פסחים קיג, א), או בזכות אשתו (שם מט, א), או שאביו ואמו היו מפרנסין אותו (יבמות ק, א וברש"י ד"ה אבוך היכא), ולמה תלה כאן בארעא.

נב. סנהדרין דף נ"ח ע"ב, וברש"י שם "אין ראוי לקנות קרקע אלא לבני זרוע, מפני שהתגר רבה על ידי קרקע שבאות בהמות ומפסידות, וגנבים באין וגונבין, ועוררין עליו, וצריך שיהא חזק לעמוד כנגדן".

נד. פי' מי שעיקר אומנותו בה (תוס' הנ"ל ביבמות ועי' במאירי הנ"ל שם).

נה. בשם רבי יהודה החסיד.

נו. התוס' בחולין שם הק' האין קאמר הרוצה להתעשר יעסוק בבהמה דקה, והא אמרו בפסחים (ג, ב) העוסק בבהמה דקה אינו רואה סימן ברכה (ועיי"ש מה שתירצו), אמנם המעיין בפסחים שם יראה דאינו מדבר בעסק אלא במגדל, והמגדל ובארץ ישראל אף פסול לעדות (סנהדרין כה, ב), אבל העסק בה י"ל דמעשרת, ודו"ק. (וכנראה דהתוס' היה להם גירסא אחרת).

## הרב איתי בן-דוד

בעמח"ס שיחת חולין

ראש בית מדרש בסורי יוסף, עידי"ק ירושלים ת"ו

## בירור בדין מכונת שחיטה

**שמעתי על שלש מכונות אוטומטיות-דיגיטליות לשחיטה שהוצעו בשנים האחרונות:**

**א)** מכונה לבדיקת סכין השחיטה: מעבירים את הסכין בסורק, הסריקה נכנסת למחשב המזין מראש בכל הפרטים ההלכתיים הדרושים לסכין שחיטה: שתהיה 'חד וחלק' בלי פגמים אוגרת ומסוכסכת ואפילו הרגשה כמגע ראש השבולת, המחשב מבדיל בין הרגשים הנרגשים ושאינם נרגשים ע"י אדם (הנתונים הוכנסו תוך השוואה עם הרגשות ידניות של שוחטים), וכן מתריע המחשב על מצב של עולה ויורד בסכין, סכין עקומה, סדוקה, מראה לבנונית בלהב וכדומה.

**ב)** מכונה לשחיטת עופות: העופות נתלים בחיים כשרגליהם למעלה וראשם למטה ונוסעים כשמושמעת ברקע מוסיקה קלאסית מרגיעה עד שנופלת עליהם תרדמה (מחמת הנדודים ובפרט שהדם של גופם יורד אל הראש), המסוע נעצר לפני השחיטה, ואז נתפס ראש העוף ונמתח צווארו, וגשחט ע"י סכין שחיטה בדוקה [ע"י אדם או מחשב כדלעיל אות א'], עין אלקטרונית בודקת את הסימנים לראות שנשחטו ברובם כראוי, ואז ממשיך המסוע לנסוע לטפוח הדם על עפר לשם כיסוי [בידי אדם או מכונה], ומשם עוברים העופות למריטה ופירוק ומליחה ללא מגע יד אדם.

**ג)** מכונה לשחיטת בהמות: הבהמה מוכנסת לתא ה'בוקס' הדיגיטלי שבו הופכים את הבהמה ומותחים את צווארה (חיישנים ומצלמות מכוננים את המתחה בהתאם לגודל גופה שתהיה ישרה ולא מוגזמת), ואז המכונה מעבירה סכין בדוקה [ע"י אדם או מחשב כדלעיל] באופן מותאם למצב צווארה והעור והמפרקת, בהולכה והבאה בלי לחץ של דרסה. בדיקת הסימנים נעשית לאחר השחיטה בעין אלקטרונית ומדידה מדויקת של רוב הסימנים. הפשטת העור והוצאת בני המעיים נעשים ע"י רובוט ללא מגע יד אדם, ובית הכוסות עובר תחת שיקוף לגלות חפצים חדים או כיבים. לעת עתה בדיקת הפנים של הריאה נעשית ע"י אדם, אך בתכנית הממציאים לפתח גם תוכנה לבדיקת הריאה ע"י צינתור (מחידדים דרך טרפס הכבד צינורית ארוכה שבראשה מצלמה הסובבת מסביב לכל הריאה ומעבירה הסרטה למסך שלפניו יושב בודק ריאות ורואה את כל הריאה לפרטיה).

**מכונה א'** שעיקרה תוכנת מחשב לבדיקת סכיני השחיטה, תוכנה בערך בשעת תשמ"ג ע"י בחור ישיבה חשוב ונבון נ"י שלמד מסכת חולין והגה רעיון לבדיקת הסכין, בדרך של סריקת הסכין והכנסת הנתונים למחשב לשם השוואה לתוצאות של בדיקות ידניות בידי אדם, שוחט בודק סכינים מומחה שמזין אותו בפרטים של פגמים והרגשים שאסף ממאות סכינים שבדק (מעין התוכנה של בדיקת ס"ת שפותחה ע"י משמרת סת"ם). הוגה



התכנית הציגה אותה בפני גדול הדור הנרש"ז אויערבך זצ"ל, והרב אמר לו שיגנוז אותה, וכלשונו: כשם שקבלת שכר על הדרישה כך תקבל שכר על הפרישה. ושאל את הרב מה ההבדל בין זה לבדיקת הסת"ם הממוחשבת שהנהיגו משמרת סת"ם אך ורק בתור תוספת לבדיקה בידי אדם, והשיב הרב: ספר התורה נשאר בידינו כמו שהיה בשעת הבדיקה ואם מישהו יסמוך רק על בדיקת המחשב, תמיד יוכל הבעל-קריאה לגלות את המעוות בשעת הקריאה בתורה, אבל הסכין נבדקת לאחר השחיטה ומיד לאחר שמכשירים אותה – שוחטים בהמה חדשה ואז הסכין משתנית, ולעולם לא נוכל לדעת מה היה מצבה לאחר השחיטה הקודמת. אם מישהו יסמוך על בדיקת הסכין ע"י מחשב בלי בדיקת אדם – ייכשלו באכילת נבלות. לשבחיו של מפתח התוכנה ייאמר ששמע בקול הרב וגנו אותה לחלוטין, ופנה לתחומים אחרים והתפרסם שראה בהם ברכה.

### מקורות הפסק לענ"ד:

- גמ' חולין דף ז' ע"ב: ג' מידות בסכין, אוגרת לא ישחוט וכו' מסוכסכת לא ישחט בה לכתחלה, עולה ויורד בסכין שוחט בה לכתחלה וכו', דמיא לסאסא מאי, א"ל מאן יהיב לן מבשריה ואכלינן. להלכה נפסק ברמ"א יו"ד סי' יח סעיף ד לאסור כל פגימה מסוכסכת, ובסעיף ו' פסק לאסור סכין שהרגשתה כמגע ראש השבולת (דמיא לסאסא), וכן פסקו כל הפוסקים האחרונים גם הספרדים (כנה"ג הגב"ה סק"ג, פר"ת סק"ה וסק"י, זב"צ סק"ד וסק"ז, כה"ח סק"ד וסק"ח).

- גמ' שם: במערבא בדקי לה בשימשא... במיא... בריש לישניה... בחוט השערה... אבישרא ואמורא ואתלת רוחתא. ולהלכה נפסק בשו"ע שם סעיף ט' לבדוק הסכין כבשר האצבע ובצפורן, ובסעיף ב' נפסק ששיעור הפגימה כל שהוא ובלבד שתאגור בה כל שהוא אפילו חוט השערה. וכתבו האחרונים (פר"ת סק"ג ועוד) שהבודק הבקי מרגיש בצפורן פחות מחוט השערה ואפילו פגימה דקה מן הדקה הכל נקרא חגירת הצפורן. א"כ צריך לדבר זה 'בודק בקי' כלומר שצבר ידע ונסיון עד שאצבעותיו וחושיו ושכלו שופטים ודנים כל הרגש קל להיתר או לאיסור. האם אפשר ע"י הזנת המחשב באלפי סוגי פגומות והרגשים בבדיקות שונות, להגיע לרמה של דיוק מוחלט להרגשות כל כך דקות הנתונות אך רק לשיקוליו של בודק בקי ומרגיש היטב?

- וכתב השו"ע (סעיף ט וסעיף יז ע"פ רבנו יונה בשע"ת): "ויבדוק לאט ובכוונת הלב שלא יפנה לבו לדברים אחרים וכו' והרבה צריך ישוב הדעת ויראת שמים לבדיקת הסכין, הלא תראה כי יבדוק אדם פעמיים שלש ולא ירגיש בפגימה דקה, ואח"כ ימצאנה כי הכין לבו באחרונה, ובחינת חוש המישוש כפי כוונת הלב". וא"כ נפל לבירא כל מסירת ענין הבדיקות ביד מכונה חסרת לב, שהרי בכוונת הלב ויראת שמים תלוי הדבר, ואי אפשר להזין מחשב בכוונת הלב כמו בדוגמא שמביא רבנו יונה שמתרכז רק בפעם השלישית לתפוס פגימה שלא תפס אותה בפעמיים ושלוש הראשונות?

**מכונה** ב' היא נסיון התאמה לכשרות עבור משחטת עופות אוטומטית בהונגריה שהוצע לרבנים בעלי כשרות מקומית לפני כשש שנים (סופר לי מפי היבואן שבמקור מכונה זו

משמשת את הגויים באופן שראשי העופות נעפרים בסכין גליוטינה). בסופו של דבר לא יצא פיתוחה לפועל עקב סירוב הרבנים נותני ההכשר שליט"א לעמוד בקצב העבודה שנדרש מהם ע"י המשקיע הגוי: לא פחות משלשים שחיות לדקה בקו אחד (לשם ההשוואה, בשחיטה ידנית היום עובד שוחט ברמת מהדרין בקצב של כעשרה עופות לדקה, ובשחיטה זריזה של רמת כשר לא מהדרין בקצב של עד כחמשה עשר עופות בדקה). התאמת המכונה נעצרה בשלב הזה והרבנים דחתם לא נכנסו לנושא האוטומציה ולא הגישוהו לפני פוסקי ההלכה הגדולים.

**התכנית** של מכונה ג' הוצעה לי לפני כשנתיים ע"י מהגרם שומר מצוות מצרפת שפיתח אותה, וביקש שאעבור על התכניות לראות שאין בהן תקלות הלכתיות. כשסירבתי לשתף פעולה, שאלני: מה בין זו לבין הגמ' של 'השוחט במוכני שחיתו כשרה' שציירת בספרך שיחת חולין? המכונה הדיגיטלית שלי הרבה יותר מדויקת ועדינה מהמכונה שציירת שם.

**מקורות** ההימנעות שלי (לענ"ד):

**לפני** שנדבר על תרדמה או היפנוזה לפני השחיטה כפי שנגרם לעופות ההפוכים במכונה ב', נזכיר שהימנעו חשמלי לפני השחיטה נאסר ע"י הגאון בעל אחיעזר (ח"ד י"ד יב-טז) וגדולי פולין וליטא, משום חשש מריפות שמכת חשמל עושה שמפי דם באיברים פנימיים, וכן מחשש מסוכנת ונפולה (וראה בשו"ת שרידי אש סוף ח"ב). והיהודים היראים והשלמים בגרמניה תרצ"ד ובפולין וליטא תרצ"ו ובהונגריה תרצ"ח, מסרו נפשם על איסור זה ונמנעו מאכילת בשר כל ימי הגזירה.

**והתרדמה** לפני השחיטה ע"י חומר הרדמה, אסור בשו"ת חלקת יעקב (י"ד א) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב כז) מחשש שירבה הסם ויעשה את הבהמה למסוכנת או חמור מכך, דבר שלא נראה ששייך בשינה מחמת היפנוזה. אך שם גם אסר החלק"י מחשש שלא להודות למקטרגים על השחיטה שכאלו יש בה צד של צער בע"ה. חשש זה קיים גם בהיפנוזה או בתרדמה מחמת הפיכת העוף על ראשו, שאם יראו שהיהודים שוחטים במצב שינה - ידרשו להחל זאת ע"י החוק, ויש לחשוש שאח"כ ידרשו חיוב התרדמה בסמים או בהימנעו. ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' ד) ומנחת יצחק (ח"ב כז) הביאו ראיה לאסור שחיטה בהרדמה, מהגמ' בסנהדרין (מג ע"א) על היוצאים להיסקל שהיו משקים אותם קורט לבונה בכוס יין המשכר למשמש אותם, ומדוע לא אמרו חכמים לעשות כן גם בבהמה ועוף לפני שחיתם? אלא על כרחך לא רצו בכך אלא שתהיה השחיטה מתוך הכרה מלאה של הנשחט. והעברתי שאלה זו להגר"ש וואזנר זצ"ל דרך יבלחט"א הגר"א יאקאב שליט"א וענה לו שאין לעשות היפנוזה או תרדמה לעופות במשחמט, כדי לא ליתן פתחון פה למשמינינו שכאלו יש איזשהו צער בשחיטה.

**בעניין** עצם ההיפנוזה לבני אדם, האם היא מותרת, כבר דן בעל הערוך לנר בשו"ת בנין ציון סי' סז. ובשו"ת אג"מ (י"ד ח"ג מד) התיר מחמת שהיא פעולה טבעית של הפלת שינה. ולבני היפנוזה לבע"ה, צ"ע האם אין בה משום לאו של 'חומר חב' לפי ההגדרות בגמ' סנהדרין (סה ע"א) וברמב"ם (הלכות ע"ז פי"א ה"י) משמע שעושים מעשה כמו

מנגני החליל בהודו המהפנטים נחשים. אבל אופן זה של הרדמה ע"י תליית הראש למטה נלע"ד שאין זו היפנוזה אמיתית כלל, שבה משתלט המהפנט גם על רצונותיו של המהופנט, אלא זו סתם הרדמה כמו שמרדימה אמא את תינוקה ע"י נדנוד העגלה, ונראה שאין לאוסרה לאדם פרטי כשעשוע, אך לא כדרך קבועה בתעשייה. (דרך אגב, מקור המלה 'היפנוזה' הוא בע"ז של שמו של אליל השינה היווני, ובשו"ת של הדרות הקודמים לא השתמשו בשם זה אלא קראו לה מאגניטיזירען).

**בענין שחיטה אוטומטית**, בראש ובראשונה יש לדון בנושא כח גברא בשחיטה לאור סוגיית הגמ' בחולין דף טז ע"א: השוחט במוכני שחיטתו כשרה. והתניא שחיטתו פסולה. ל"ק הא בסרנא דפחרא הא בסרנא דמיא. ואיבעית אימא, הא והא בסרנא דמיא ול"ק הא בכח ראשון הא בכח שני. ופירש"י: במוכני - גלגל שקורין טו"ר והשכיב בו הסכין חודו למעלה וגלגל ושחט. סרנא דפחרא. שחיטתו כשרה שאדם מגלגלו. דמיא. שחיטתו פסולה שהמים מגלגלין אותו ואין שחיטה זו מכח אדם, ותנן לקמן (לא ע"א) נפלה סכין ושחטה - שחיטתו פסולה דכתיב 'וזבחת ואכלת' מה שאתה זוכה אתה אוכל: בכח ראשון. מיד כשנטל הדף המעכב את המים והתחיל לגלגל ובתחלת גלגולו שחט מכח אדם שנטל הדף: בכח שני. לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה: עכ"ל. רש"י בחולין פירש שמוכני הוא גלגל, וכן פירש"י (תמיד כ"ח ע"ב) גבי מוכני שעשה בן קטין בכיחמ"ק. וביאר בחכמת מנוח שמוכני בלשון הקודש הוא מכונה - שפירושה גלגל או בסיס. ובמוסף הערוך (ערך מכן א') פירש: בלשון יוני ורומי, מעשה ערמנות עוזר לעשות דבר-מה בקלות, ובפרט להניע כובד גדול. תרגום שני בפסוק 'בימים ההם כשבת' - 'כורסא במוכנא אזל'. (ועפ"ז הביא בשו"ת שואל ומשיב [שביעאה קונטרס ביטול מודעה] בשם אגרת מרדכי, שחיבת מוכני פירושה מכונה שהיא בלע"ז מאשינ"א שכשרה שחיטה ע"י מכונה). לפי התירוץ הראשון בגמ' אין אפשרות להכשיר מוכני הפועל בכח המים, אלא רק אם הופעל בכח האדם. ולפי התירוץ השני כשר אפילו אם פועל בכח המים, אך ורק השחיטה הראשונה המופעלת מכח פתיחת האדם. ופסק בשו"ע סי' ה': יכול אדם לקבוע סכין בגלגל של אבן או של עץ ומסבב הגלגל בידו או ברגלו ומשים שם צואר הבהמה או העוף עד שישחט בסביבת הגלגל. ואם המים הם המסבבים את הגלגל ושם הצואר כנגדו בשעה שסבב ושחט ה"ז פסולה. ואם פטר אדם את המים עד שבאו וסבבו את הגלגל ושחט בסביבתו ה"ז כשרה בדיעבד שהרי מכח אדם בא, במה דברים אמורים בסביבה ראשונה שהיא מכח האדם, אבל מסביבה שניה ולאחריה פסולה שהרי אינה מכח האדם אלא מכח המים בהילוכן.

**והלכה למעשה**, כבר סתם עלינו את הדרך אביר הרועים השמלה חדשה (ס"ז אבות ב): ואפילו בסביבה ראשונה דוקא דיעבד, אבל לכתחילה לא, דגורין אמו סביבה שניה. וביאר וחתך בסכינא חריפא בתבואות שור (ספ"ב): דמסתבר להגמרא דכל שאינו שוחט כדרך השוחטים - אסורים לכתחילה, שמא ישהה - שיהיה איזה עיכובא בגלגל, או שהאוחז הגלגל מחמת כבדו ישהה בו, או ידרוס, כגון שיכביד הגלגל על הצואר, או שהאוחז הצואר יירא שמא לא יגיע להגלגל באופן שישחט כדינא, וידחוק להגלגל, והוי

ל"ה דרסה וכו'. מ"מ בשוחמי זמנינו דלא אימון בם כראוי, פשיטא דאיתא לסברות הנ"ל, ויש לאסור האידנא לכל אדם לכתחילה. עכ"ל המהורה.

**ופוסקי הדורות** נחלקו למה לדמות את המכונות האוטומטיות הפועלות בכח קיטור או בכח אלקטרוני (הקרוי בעברית של היום 'חשמל'). ותחילת המחלוקת יסודה נעוץ באחד מטעמי המחלוקת על כשרות מצות המכונה למצת מצוה בליל הסדר. שהאוסרים (שו"ת דב"ח ח"ב או"ח א, רש"ק בשו"ת האלף לך שלמה השמטות לב) אסרו מטעם שפעולת המכונה היא כח כוחו שממשיך לפעול לאחר שנגמר כח הפעלתה בידי אדם, והמתירים (שו"ת שו"א ומשיב מהדורא שביעאה קונטרס ביטול מודעה נד"ה ומ"ש דהלישה צריכין להיות לשמה, וד"ה עתה נחזור לענינון, שו"ת מהרש"ם ח"ד קכט) אמרו שכיון שהתחיל להפעיל בכוח האדם, הוי כל המשך הפעולה ככוחו ומחמתו. (ראה שו"ת מערכת חמץ ומצה סי' ג). וגם בכח האלקטרי (חשמל) התיר בשו"ת ארץ צבי (סי' ד) מטעם דהוי כל מה שבא מחמת לחיצת הכפתור – ככוחו. ומו"ר האול"צ (ח"ג פי"א ו) חידש שבחשמל המיוצר בתחנת הכח הפועלת ומייצרתו מחדש כל הזמן, אין החשמל הנוצר אחרי לחיצת הכפתור של מפעיל המכשיר החשמלי, מתייחס אל הלוחץ אלא א"כ ילחץ על הכפתור באופן רצוף ותמידי. אמנם לגבי שחיטה, כמה פוסקים (ראה שו"ת צי"א ח"ו טו בשם שו"ת תפארת יוסף סי' א') כתבו לחלק בין אפיית מצות לשחיטה שנאמר בה 'וזבחת' וצריך כח גברא, ואפילו כחו גמור מתיר השו"ע רק בדיעבד, והתב"ש החמיר בשוחמי זמנינו.

**בענין פסול דרסה בשחיטה אוטומטית,** יש דקויות הלכתיות גדולות בסימן כד ובפוסקים (ראה דר"ח), וקשה לי לתאר איך יכניסו את הפרטים העדינים והמדויקים הללו לתוכנת המחשב, כגון הדיונים בפוסקים על מוליך ומביא יחד עם הפעלת כח, הנחת אצבע על הלהב, שימוש בסכין של בהמות עבור שחיטת עופות וכדומה. ובכל אלה יש לחוש כחשש התב"ש דלעיל שבמכונה עשויים בקלות להגיע לידי דרסה.

**במכונה** שהוצעה נעשה מעשה שחיטה לכל עוף ובהמה לחוד, ולא רצו לעשות באופן שנשחטים שנים או שלשה ראשים בבית אחת, שאז צריך לעשות לפי הנפסק בשו"ע סי' כד סעיף ג', שכתבו הפוסקים שאפשר לעשות אפילו לכתחילה. אלא שבוה העיר הערוך השלחן (שם ג) שלדעת הרמב"ם אין לעשות כן לכתחילה כיון שיש לבדוק הסכין בין כל שחיטה ושחיטה דשמא תימצא הסכין פגומה ויצטרכו להטריף אף את הראשונה, ואע"פ שהרמ"א (יח יא) התיר לשחוט כמה וכמה בלי בדיקת סכין בינתיים אם רצו להכניס את עצמו בספק זה, מ"מ היינו דוקא בעופות, אבל בבהמות אסור לכתחילה לעשות כן כדי שלא לעבור על כל תשחית או גזל.

**בענין בדיקת הסימנים** לאחר השחיטה ע"י עין אלקטרונית, שנינו בגמ' (חולין ט ע"א): א"ר יהודה אמר שמואל: המבט צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה. לא בדק מאי, רבי אלעזר בן אנמינונים משום רבי אלעזר בר' ינאי אמר: טרפה ואסורה באכילה. במתניתא תנא: נבלה ומטמאה במשא. במאי קמיפלגי בדרכ הונא, דאמר: בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה - הרי היא בחזקת היתר עד

שיועד לך כמה נמרפה. ונפסק ברמב"ם (ה"ש פ"א ה"ב): כל השוחט צריך לבדוק הסימנן לאחר השחיטה, וכתב הכס"מ: ומדנקט הטבח סתם, משמע שאפילו היה השוחט זריז ומהיר. עכ"ל. אנו רואים שיש הקפדה מיוחדת על הטבח שהוא השוחט שיבדוק בעצמו ולא יסמוך על זריזותו וחזקתו, שהרי הוא בא להוציא מחזקת איסור וצריך שתהיה ידיעה ודאית כדי להוציא מחזקה. ואע"פ שהמוש"ע כתבו שאין צריך לבדוק ממש במדידה אלא די שרואה בעיניו שנשחט רוב, אבל כל עוד אין ראייה ברורה – אין העוף והבהמה יוצאים מחזקת איסור שאינו זכוח או אבר מן החי. וצע"ג אין תוכל תוצאת בדיקה אלקטרונית שנרשמת במחשב – להוציא מיד חזקת איסור.

**כיסוי** דם העופות ע"י מכונה, נראה שלא גרע משחיטה שאם נחשב בה כח גברא ודאי ייחשב כח גברא לכיסוי. ואפשר לומר שכיסוי קל יותר משחיטה, שהרי נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד כח יא): כיסהו הרוח פטור מלכסות. והביא בדר"ת (ס"ק עז) בשם הישועות יעקב דהיינו דוקא אם כיסה הרוח את כל דם השחיטה – אז נדחתה מצות הכיסוי, אבל אם נשאר דם על הסכין וכדומה, אותו הדם חייב בכיסוי. ועוד הביא הדר"ת (ס"ק סב) שכיסהו חש"ו או גוי – דינו ככיסהו הרוח. וכ"כ בקובץ שיעורים (ביצה אות כה): כיסוי הדם המצוה היא מעשה הכיסוי ולכן אי אפשר לקיימה ע"י גוי. אמנם לפי הש"ך (ס"ק יב) שכתב שבדיעבד אין צריך שהאדם יתן העפר מלמעלה, שהרי כסהו הרוח פטור מלכסות. והקשה עליו שם רעק"א שיש לחלק שבכיסהו הרוח נפטר מהמצוה אך לא נתקיימה המצוה, אבל כאן שהדם מגולה לפניו חייב לכסות כדינו (וכ"מ בראים ס"י תלה). וראיתי שביאר בשו"ת בנין אב (ח"ג לא ז, ומעין זה מצאתי בקובץ תל תלפיות יח יט קא בביאור החת"ס), שלסברת הש"ך מצות כיסוי היא שיהיה הדם מכוסה מחמת האדם ולא מחמת הרוח לבדה, ולכן יכול אדם לבוא למקום שיש רוח ולשחוט שם בכדי שיתכסה ע"י הרוח ויקיים המצוה, ולכן יהיה כשר במכסה ע"י גוי בשליחותו או ע"י מכונה המופעלת מחמתו.

**בענין נפיחת הריאה** ע"י מכונה (מפוח), דעת האבני נור (יו"ד מב) לאסור משום 'חדש אסור מן התורה' וכתב שרק נפיחה בפה עם הלחות היוצאת מגופו של הנופח, דומה לניפוח הריאה בחיי הבהמה, משא"כ נפיחת המכונה היא באוויר יבש. ובשו"ת ויען יוסף (מפאפא, יו"ד טז) אסר מוחשש שמא ינפחו יותר ממה שהבהמה מנפחת בחייה ויכשירו בטעות ריאות שצריכות בדיקה איך היתה הריעותא בחייה כגון צמקה או בועא בשיפולי. אך כבר כתב בשו"ת מהר"ש ענגל (ח"י מב) שלפי מה ששמע מבודקי הריאות אין זוה חשש ויכולים לשער כמה נפיחתה בחייה. וכך נוהגים בימינו בכל בתי המטבחיים ואין פוצה פה ומצפצף.

**בענין בדיקת הריאה** ע"י צינור-מצלמה (צנתור), לפי רש"י (חולין יב ע"א, נ ע"ב) חיוב בדיקת הריאה הוא משום שסירכות שכיחות במיעוט המצוי, אבל לדעת הרשב"א (תה"א ב"ב ש"ג) הוא תקנת חכמים מיוחדת לריאה, המוזכרת כבר בירושלמי ביצה: אדם מישראל לוקח בהמה או עז או כבש או שור ושוחט ומפשיט ורוחץ ובודק בריאה וכו' ומסיים הרשב"א: וכן המנהג בכל ישראל לבדוק בסירכות שבריאה, וכל הפורץ ואוכל – פורץ גדר

וישכנו נחש של דבריהם. ודרך הבדיקה היא בהכנסת יד המבחן הכודק, כמו שכתבו הגאונים (הלכות קצובות הלכות טריפות): אלו סרכי הריאה: כשמכניס המבחן את ידו, יבדוק בריאה בשתי האומות משני צדדין בכל מקום שהן אחוזות בין בצלעות בין בבשר בין בלב בין בחצר הכבד בין בשומן הלב בין בגבי האומות בין באפי האומות בין בשוליהן בין בנגיהן אפילו כחוט השערה מרפה ואין לה בדיקה לא בנפחה ולא בעניין אחר. וכן הוא ברא"ש חולין פ"ג ס' יד: כשהמבחן מכניס ידו בנחת לבדוק את הריאה. וכ"כ הב"י ושו"ע בס' לט סעיף יג: הבדוק צריך שיכניס ידו בבהמה בזריזות בלא רפיון ידים וימשיך בבהמה בכל צדדיה בין לגבי דפנות בין לגבי שומן. ולכן י"ל שכיון שזו תקנת חכמים קדומה, אין לשנות מהדרך שקבעו וקיבלו עליהם כל ישראל מדור לדור, שהיא בהכנסת יד המבחן.

**ועוד** נלע"ד לומר ע"פ פסק שו"ת מלמד להועיל (טו) לאסור עישון בביהכ"ג כיון שהגויים אוסרים בכנסיות שלהם, ולא תהא כהנת כפונדקית. כששאלתי את מציע מכונת השחיטה: מה עם הפיקוח הווטרנרי? ענה לי: הווטרנר ישב ליד המכונה ויבדוק כל לב וכבד. שאלתי: למה לא תתכנת את המחשב לכל המחלות המצויות בעופות ובבהמה, והמחשב יבדוק במקום הווטרנרי? ענה לי: לא, זה דבר רפואי ומי שאין לו תואר והסמכה – לא יכול להכריע בזה. השבתי לו מיניה וביה: גם הפרטים הדקים והרכים של בדיקת הריאה הן הלכות המסורות לת"ח מוסמך ואי אפשר למוסרן למחשב...

**בענין** מליחה ע"י מכונה, לא מצינו שום חיוב שישראל ימלח, העיקר שתימלח החתיכה ויציא דמה ממנה, ומצינו שהיו עושים הדחה ע"י גויים (טוש"ע סט סעיף י) ומאי שנא זה ממליחה, ואפשר לעשות כן גם ע"י מכונה שתפזר ותכניס את המלח בכל מקום בחתיכה, ובלבד שיעמוד ישראל ויבדוק שהגיע המלח לכל מקום. (וראה בחזו"א קדשים כה סק"ח שחידש שלגבי מליחת הקרבנות אם נמלחו ע"י קוף או מכונה – פסולים כי בהם הקפיד הפסוק על מעשה 'במלח תמלח', ומשמע שגבי מליחת הבשר מדמו – כשרים).

**ובענין** הוצאת הדם ע"י חומרים כימיים (במקום צליה או מליחה) אסרו בשו"ת אג"מ (ח"ב יד"ד כג) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד צט). ובעניין מיוחד וייבוש המלח שמלחו בו בשביל שימוש למליחה נוספת, כבר כתב הש"ך (סט ס"ק מא) לאסור לכתחילה (וראה שו"ת אור לציון ח"ה פי"ב יז).

**ולגבי** ניקור גיד הנשה וחלבים האסורים, יש לחלק בין שני חלקים בניקור: יש פעולות הכנה לניקור כגון קילוף וגירור חתיכות הבשר משכבת הלב, שיכולות להיעשות ע"י מכונה ואין חיוב שיקלף אדם, העיקר שיוסר החלק האסור, ובלבד שיעמוד ישראל מנקר בקי ויבדוק שהוסר כל האיסור, כדרך שתיקנו להעמיד ראש מנקרים שיבדוק אפילו ניקור של ישראל שמא נשמטו מתחת ידו גידים או חלבים. ויש החלק של חיטוט אחר גידים וקנקנות וחלבים הבלועים בבשר, שלפעמים נוטים לכאן ולפעמים לכיוון אחר. פעולה זו נראה שצריכה להיעשות ע"י אדם בדקדוק ובכוונה למצוא ולשרש את האיסור ולא מהני מכונה לכך. וכן מפורש בבית הילל ס' סד סק"ה שאין לנקר ע"י גוי או קטן או גדול שאינו ירא השם, ואפילו אם ישראל מוגיה אחריו את ניקורו, חיישינו שמא לא יעיין היטב

ולא ימצא את מה שהשמיט המנקר הראשון, ויש למחות בעד הקצבים העושים ניקור ע"י משרתים עכו"ם. אמנם מדברי רבנו יהודה החסיד בספר חסידים (תתלו) משמע שאפשר לאכול מניקור נכרי היודע לנקר. וכן מצאתי בשו"ת דור רביעי סי' כב אות ב' שכתב שאין שום מצוה במעשה הניקור ואם גוי או קוף מסירים את האסור - הבשר מותר (ואולי גם הם כוונתם לקילופים ודברים פשוטים שקל לבדוק אח"כ).



## הרב זעליג לייב קליין

בעמח"ס קן אשר

ביתר יצ"ו

## בזמן הקידוש בליל פסח, ובשאר הכוסות

**הנה** במג"א בהל' ישיבת סוכה בס' תרל"ט ס"ק י"א כתב, עמש"כ שם בהגהת שו"ע 'ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה', משמע דאין רשאי לאכול עד שתחשך, וכ"כ בהגהות מנהגים (טירנא) דקידוש יכול לעשות מבע"י קצת על היין וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בליל דהא אפי' בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות כמ"ש רס"י תע"ב, ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה, ע"כ. הנה אמנם כ"כ המג"א שם רס"י תע"ב בס"ק א', דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה.

**אכן** בט"ז שם בס"ק א' כתב, דמצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו והפסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך שיהיה בשעת [בשעה] ראויה למצה, ע"כ, הנראה דר' הט"ז מצד לתא דדין קידוש, ומדין קידוש במקום סעודה, כאשר לפי דבריו בעי' שיהא בתוך זמן הראוי לסעודה, דבכלל 'מקום סעודה' נכלל גם ענין הומן. ואשר גם מה שסיים בדבריו שם הטעם דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש, כוונתו לעיקר ענין קידוש במקום סעודה, [ויתבאר היטב לפמ"ש בדעתו ביסוד ענין קידוש במ"ס, דהוא זה משום דהקידוש משמש חלק פותח בעיקר הסעודה, ולכן בא כאחד במקום ובזמן, ולזה נתכוין בס' רצ"ו ס"ק ב' דכיון דאין קידוש אלא במקום סעודה פת מענין הסעודה הוא וכו', (ואי"צ להגהת הלכו"ש בזה), ואכמ"ל].

**ואמנם** המג"א נראה חלוק על כך להדיא, כאשר לפנינו היה מסכים דאי מצד לתא דקידוש לעולם היה בידו לקדש גם מבעוד יום, גם כאשר תחילת הסעודה אינה אלא בלילה, דחשיב ליה במקום סעודה כיון דסמך לה, באופן דאי"צ שיהא בתוך עצם הומן. אבל אכן המג"א בא מצד אחר, ומצד לתא דקיום דין ד' כוסות, כאשר לעולם אה"נ דמצד לתא דקידוש שפיר ביכולתו להקדים במעט, והיינו טעמא דפתח להתיר את הקידוש בסוכות מבעוד יום, ומשום דבזה אין הקידוש בדין ד' כוסות, רק גבי פסח מנוע הוא, ומפאת דין ד"כ, אשר הוי דין בקיום דין ד"כ. והיינו דכבריו בזה משום דכולן צריכים להיות בלילה. והיינו דדין ד"כ כשאר מצות הלילה, וככולהו דדינם בלילה, ומיסוד א' דהוקשו לפסח.

**ובשינוי** הזהב של הגר"ז שם בס' תע"ב, לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה אף על פי שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש לקדש ולאכול מבעוד יום מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה לכן גם כל הארבע



כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקידוש, ע"כ. ולזה נתכוין המג"א. (והמחה"ש נתן בזה מקום למעות, כאשר הביא את ד' הט"ז ע"ד המג"א, ובאמת תרתי ניהו וכמש"כ. כנראה דגם כוונתו לא היתה רק כלפי מה שמבואר במג"א דכולהו דינם בלילה, הגם דבקרא לא כתיב לילה רק גבי פסח, אך לזה נסתייע בד' הט"ז כמראה מקום בעלמא, אבל לא משום דנתכוין בזה גם על עצם דין ד"כ בד' הט"ז, דלעולם ד' הט"ז לחוד וד' המג"א לחוד).

**ואמנם** במשנ"ב ס"ק ד' חילקם לתרתי, שכך כתב, שהקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה ועוד דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולהו בתר הגדה ומצה ומרור גרידי. דמתחילה העתיק טעמו של הט"ז ומצד לתא דבמקום סעודה, כאשר גם הזמן כלול בזה, ושוב בטעם הב' היינו ד' המג"א.

**אכן** מה שהעתיק בזה גם ד' הט"ז, דנראה מדבריו דמסכים לדבריו ואשר תרוייהו אמת, כאשר לצד ד' המג"א מביא גם ד' הט"ז, נראה דנקט לעיקר הדין להלכה דבכלל דין במקום סעודה נכלל גם ענין הזמן, וא"א לו להקדים בכלום, אף בסמיכות, כי אם שיהא תוך הזמן, ואמנם כי לא משום דס"ל כטעמו של המג"א בזה ג"כ ממילא נדחין ד' הט"ז, אלא כי טעמו אמת עכ"פ, וזה וזה נכון. והנה בזה סתר משנתו במ"ש בס' תרל"ט בבבא"ל ד"ה ולא וכו', שהעתיק ד' המג"א שם שיכול להקדים הקידוש מבעוד יום במעמ, אלמלא הא דמסיק דמצד סדר הברכות מנוע הוא, והוסיף ע"ז מד' הפרמ"ג דא"כ בליל ב' (דלית ביה משום שינוי סדר הברכות) שפיר דמי, ומסכים לדבריו, יעו"ש. והרי אילו בד' הט"ז כ"ז ליתא, דהא לעולם בעי' קידוש בזמן סעודה מצד עצמו, בלא ענין לסדר הברכות. והנה לן דגבי סוכות הסכים לד' המג"א בה בשעה דכאן בהל' פסח מבואר דתפס לדינא בזה כהט"ז, והרי נפ"מ בזה בדין ליל ב' דסוכות, וזהו סתירה וכמש"כ, וצ"ע.

**ואמנם** לשון זה בו ביאר את ד' המג"א, 'דכולהו [ר"ל ד"כ] בתר הגדה ומצה ומרור גרידי', משמע דלאו מצד עצמן משום דגם בהו כבר נאמר דין לילה ומדרכבנ דומיא דשאר הנך הוא, אלא מסברא דגרידי, משמע דלעולם לאו דין לילה נאמר בהו, אלא משום גרידי. ואולי נתכוין לד' הח"י בס"ק ג', דעיקר הטעם שמתחילין בלילה משום טיבול ראשון ושאר סדר הגדה שצריך להיות בלילה, ואולי לא יוכל למשוך עם הקידוש עד הלילה, לכן מתחילין דוקא בלילה. דזהו דנחשב גרידי. אבל לא משמע כן, כאשר לא ציין בשעה"צ אלא סתם ד' המג"א, ולא הזכיר ח"י, בפרט כאשר להדיא אתי (הח"י) להשיג ע"ד המג"א, ומשמע דלאו דחק בעלמא מכח חשש שמא לא יוכל למשוך כ"כ עם הקידוש, אלא משמע דמשום גרידי מיקבע גדר זמן לד"כ להיות יחדיו. ובפשוטו הכוונה מצד לתא דדין על הסדר, כאשר הוקבעו הכוסות על סדר ההגדה והאכילה, ממילא הושווה זמנם כשל כל אלו. עכ"פ סתימת ד' המג"א לא משמע הכי, אלא כי הוי זמן עצמי בעיקר דינם, ומשום דכולן צריכים להיות בלילה, דמשמע דהזמן לזה כמו לזה. והיותו משמע כפ"ד הגר"ז דמשום דכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש. והמע"י בפנים ד' התרוה"ד שהוא מקור ד"ז יתברר

להדיא המצד דעצם זמנו דמי למצה ומרור, כאשר כל דיני הלילה, ואשר גם מה שתיקנו חכמים משום השינוי, ג"כ זמנם כן, ואשר דכוותה ד"כ שהוקבעו דרך חירות, יעו"ש היטב, והיינו דכ"ז סמך דקבעו זמנם כשל מצה ומרור, אבל לאו ענין גרידא כלל, וכל שכן לא חשש בעלמא של שלא יוכל להספיק. וכך גם לא נחית למעמו של המ"ז, (ואולי דמך גופא כבר נוכל לראות סתירה להט"ז כאשר לא נחית לכך. אא"כ נימא דניחא ליה בלא"ה ולא הווקע לכך - גם אילו לעולם אמת הוא. אבל אינו במשמע כלל).

**והרי** נראה גפ"מ בזה, כלפי כללות זמן הד"כ, עד כמה זמנם. דאמנם אילו כפ"ד המ"ז, דלעולם אך מצד לתא דקידוש הוא, כאשר אילו מצד לתא דדין ד"כ שפיר היה בידו להקדים, מבואר דלית גבי ד"כ כדין המצה ופסח בזמנם, ממילא נוכל לומר דכך גם סוף זמנם, ויוכל לשתות אותם גם אחר זמן המצה, ולפיכך גם כי חוששין למצה עד חצות, אבל ד"כ אינו מוגבל בזה, ושפיר מאריך עוד גם אח"כ. כך גם לפ"ד הח"י במעמו, דכל עיקרו אך משום שמא לא יוכל למשוך עד זמן ההגדה, הנה זה הוי ענין לכוס א', אבל גמר זמן האחרות, אין גבול בזה דוקא כדי מצה, כמו דגם קודם הזמן לא היה מוגבל כן וכפי שהשיג בזה ע"ד המג"א, ולכן גם לפ"ז יוכל למשוך גם אחר חצות בשופי. משא"כ לפ"ד המג"א דד"כ כשאר מצות הלילה, כמצה ומרור, ואשר זהו יסוד הזמן בתחילתו רק בלילה, הנה כך הדין נותן בגבול סופו, וא"כ יתחייב בכך דיש לגמור שתיית כל הד"כ בזמן המצה, והיינו עד חצות. ואמנם כ"כ הגר"א בס' תע"ז ע"ד הרמ"א שם דכתב לגמור ההלל קודם חצות, דאסברא לן הגר"א משום כוס הרביעי שיהא קודם חצות, (ואם כי ממקור הדברים, מד' הראשונים, נראין דבריהם בזה מצד עצם דין ההלל, עי' תשו' הרשב"א ח"א סי' תמ"ה בסופו ובד' הר"ן בפ' ע"פ כ"ז ב' מדפרי"ך, והוא זה כפשטות ל' הרמ"א, דהזכיר את ההלל.

**[ובערוה"ש בזה סעי' ד' תמה על הרמ"א דלא ידע טעם לההלל קודם חצות. ותמוה דאי"ז המצאת הרמ"א, ואלא מדברי הראשונים, ומשום דדנוהו כמו שאר דיני הלילה כמבואר בדבריהם. וי"ל דהיינו בהיות ההלל מכלל דינא דהמצה וסיפור יצי"מ וקיום המצה דאפשר אוכלים וכו' ואין אומרים הלל, (וז"ל הלבוש בזה סימן תע"ז סעי' א' שגם ההלל שאומרים אותו לשבח ותהלה על אותו הנס צריך להקדים לאומרו ג"כ קודם חצות, אולי כוונתו כמ"ש). אם לאו כי דרבנן הוי וכמ"ש התוס' בסופ"ב דמגילה כ"א א' בד"ה לאתויי, יעו"ש, ועכ"פ אין לנו כח לדחות דברי הראשונים מצד חוסר הבנתנו סתם].**

**אבל** הגר"א אתי עלה משום כוס הד', ולדברינו אמת הוא, וזה מוסיף, דלא תסגי בהלל גרידא, כאשר ישתהה בשתיית הכוס גם אח"כ - כאשר אילו אך מצד ההלל גרידא אתיא. ואמנם הראשונים לא הזכירו זאת, ואולי דעתם בזה מצד אחר, הנה כך יתחייב גם מד' המג"א - וזה נראה כוונת הגר"א במה שבא בזה משום שהיה דס' תע"ב, יעו"ש, וממילא כך לד' המשנ"ב שהעתיק דבריו כאן, (אם לא דכוונתו אומרו בגררי מצד אחר הוא בא - ואשר כל עניינו רק לכוס שעמהם ממש, קידוש ושל הגדה, ולא בכוסות אחרונים, ועכ"פ אחרונה. ואנחנו לא נדע כוונתו אם כן. ואכן אינו משמע כלל, אלא דכבר איקבע כל זמנם כמצה ומרור, וממילא כתחילתו כך סופו, וממילא רק עד חצות).

**אכן** לא כך משמעות הפוסקים שם, ויעו"ש בשעה"צ סי' תע"ז ס"ק ו' בשם הח"י שאינו אלא לכתחילה, ואיך לא חש בדבריו של הח"י לשיטתיה ידידה אתיין היטב, כאשר גם כאן דחה ד' המג"א ולא בא בזה משום עצם הזמן בד"כ, אלא בטעם השיך לכוס א' דוקא, ולכן באחרונה שוב אין לו מה לחוש באמת, ולפיכך לא חש מלהעתיק ד' התוס' דמגילה סוף"ב דמגילה שנמו מד' התוס' שהו"ד ברשב"א ור"ן וכדלעיל. לא כן לפ"ד המג"א וכמש"כ, ובפרט כאשר הגר"א שם מסייעו, דבפשוטו זהירות מעלייתא היא, ולא רק לכתחילה בעלמא, אלא אדרבה לאחמורי מילתא, לעורר על הזהירות הנדרשת, ולהדיא נטה מד' תוס' דמגילה הנ"ל, יעו"ש, איך לא חש המשנ"ב לדבריו כלל. ובאמת אין בדבריו אלא משום הלל, אבל משום עצם כוס הד', לא הזכיר מאומה, ואף לא דרך לכתחילה שהסכים מיהא גבי הלל, כי אין זכר למו בדבריו, וכל כך למה לאור שיטתו בס' תע"ב ובאשר העיר הגר"א בזה. ואם כי היסוד רבנה עליו הח"י, מד' התוס' דמגילה, אשר דבריהם דבמילי דרבנן אין לחוש על חצות, ושכ"ה דין ההלל, אשר כך נימא גם לענין הד"כ, ולכן אף לו כשזמנן של ד"כ כמו המצה, אבל מ"מ מתחלקין לענין חצות, דאי"צ להקפיד כ"כ. אבל אכתי אין בזה די להשיט לגמרי ד' הגר"א, מה גם כי מיהא אף לפי דבריהם מיהא לכתחילה בעי עד חצות, כבהלל גופא, ואילו איהו סתם לגמרי לגבי כוס הד' וכמש"כ, וזה צ"ע, כי אמנם הח"י לא הזכיר מזה מאומה, היינו כי לדידה אין כל התחלה בזה כלפי הד"כ, כאשר כל זמן הד"כ בתחילתו, לא שייך באחרונות, ולכן כאן גם לכתחילה ליכא, משא"כ לפ"ד המג"א והמשנ"ב, כאשר באמת זמנם כמזה, ואם לענין בדעבד אין להקפיד כ"כ, הא מיהא לכתחילה מיהא בעי, לא פחות מהלכתחילה דהלל, וצ"ע. ואמנם לא על המשנ"ב בלבד תלונתינו, אלא כבר גם על הגר"י, דג"כ צעד בעקבות המג"א בס' תע"ב לענין הד"כ, דמבואר דזמנם כמזה, וא"כ היאך הניח מכך גבי כוס הד', שלא הזכיר בזה כלום, וכעת צע"ג.

**ואמנם** ז"ל הלבוש סי' תע"ב סעי' א', וכיון שאין אכילת מצה אלא בלילה, אין עושין כל מה ששייך לסעודה זו אלא בלילה, הילכך לא יתחיל אפילו את הקידוש אלא בלילה, אף על גב דקודם שייסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מ"מ הכוס של קידוש הוא אחד מן הד' כוסות המחוייבים בלילה הזה, וצריך גם כן לשתותו בלילה בשעה שראויים לאכול מצה ומרור, עכ"ל. ואם נדייק לשונו, הנה כתב דאין עושין כל מה ששייך לסעודה זו אלא בלילה הילכך לא יתחיל אפילו את הקידוש אלא בלילה וכו', הנה דקבע דכל מה ששייך להסעודה - הסעודה שבו אוכל המצה, הנה דכל עיקר גרירת כוס הקידוש מצד שייכותו להסעודה, הנה לפ"ז נוכל לחלק בין הכוסות לומר דאמנם כוס קידוש שייך להסעודה, ולפיכך אכן אינו אלא בזמנו, לא כן כוס ד' דלא שייך להסעודה, אלא להלל, זה אינו בגבול שיעור זמן הסעודה.

**איברא** הבאמת קשה לומר כך, כאשר משמעות הפוסקים דהד"כ מצד עצמן קיבלו דין הזמן כמו הזמן של המצה, דכעין דאורייתא תקון, ולא מצד גרירת הסעודה כממילא משום המצה הקבועה בזה הזמן, אלא כי הד"כ עצמם קיבלו דין זה הזמן. וא"כ מה לי כוס א' או ד' ולמה דוקא בהיותו שייך להסעודה, כי לאו תורת סעודה גרים, אלא

עצמם. גם הלבוש עצמו מסיים 'מ"מ הכוס של קידוש הוא אחד מן הד' כוסות המחוייבים בלילה הזה וצריך גם כן לשותותו בלילה בשעה שראוים לאכול מצה ומרור, למה הוצרך לזה דהקידוש א' מד"כ, כיון דבאמת לא הוי דין בכללות עצם דין הד"כ, רק מצד לתא דהסעודה ובמה ששייך לה, והאם כי רק בכך נמצא מקושר להסעודה, כשנאמר דלא די במה שהוא קידוש בעלמא גם כשזה קשור להסעודה, אלא דוקא בהיותו מדיני מצות הפסח, וזה משיג בזה דמכלל הד"כ הוי - הגם דד"כ עצמן לאו סיבה לזה הזמן, אבל כ"ז דחוק מאד. ואם נרצה להחזיק בדיוק לשונו בששייך להסעודה נימא, דלעולם כל ד"כ שייכים לענין הסעודה, בלאו שיהיו בתחום הסעודה ומקושרים, אלא כי מצד עצמו משוייך לה, כי מעניינא דאכילה וחירות הוו מעניינא דהסעודה, ולעולם אכן כל הד"כ בכלל זה. וא"כ חזרת וגיעורה הערתינו מדין כוס ד' בזמן המצה - קודם חצות.



## הרב שמואל שווייד

סלל להוראה ישיבת מיר, עירי"ק ירושלים ת"ו

## בענין אם מותר לבשל בכלי חלב ע"מ להניח בכלי בשר

**א** הנה בב"י (יו"ד סי' צ"ה סעי' א') מביא בשם הרבינו ירוחם, וכפי מה שהבין הש"ך בהארוך בדבריו, דאסור לבשל ירקות או קטניות בקדירה דאית בה בליעות של חלב ע"מ להניח בקערה של בשר, והב"י חולק וס"ל דמותר לכתחילה לבשל ע"מ להניח על קערה, והש"ך שם בהארוך לא מבין בכלל למה פליג הב"י על הרבינו ירוחם, ומבואר דרוצה לנקוט כדעת הרבינו ירוחם.

**והנה** המחבר (יו"ד שם סעי' ג') פוסק כלפי פלוגתת ספר התרומה והרמב"ן אם מותר להדיח כלים של בשו"ח ביחד, דאם הדיח אמר"ה דהוה נ"ט בר נ"ט דשניהם הן הבשר הן החלב נותנים טעם ב' במים וכשמצאו זה את זה נעשה טעם ג' ולכן הוא מותר, ומבואר מדבריו דאע"פ שמעיקר הדין הוא מותר אבל מ"מ אסור הוא לכתחילה, ועי' בש"ך שם סק"ט דמדויק בן מהמחבר, ועי' בפרמ"ג שם שמפרש דכוונת הש"ך בזה הוא, דהסיבה שאסור להדיח כלים זה בזה לכתחילה היינו משום דאסור לעשות לכתחילה נ"ט בר נ"ט דהיינו לבשל המים כדי להניח מיד על הכלי, דזה שהוא מבשל ב' כלים נראה כאילו שהוא מבשל המים ומניחו ע"ג הכלי.

**ולכאורה** נמצא מדברי הפרמ"ג דהש"ך מפרש דברי המחבר שהוא חושש לדברי הרבינו ירוחם דאסור לבשל כדי להניח על הכלי, וצ"ע דהא המחבר בדרך הבית פליג להדיא על הרבינו ירוחם וס"ל דמותר. וביותר, דהנה הפרמ"ג מביא שם בשם המחבר בה"ל פסח סי' תנ"ב שכתב יש להזהיר שלא להגעיל כלי בשר וכלי חלב ביחד (ולכאורה שם כתב גם המחבר דאסור לכתחילה לבשל כלים של בשר וחלב ביחד, וכמו שמדייק הש"ך כאן מלשון המחבר), אבל מ"מ מבואר דרך ביחד אסור להגעיל לכתחילה, אבל בזה אחר זה כתב דהוא מותר. ומדייק הפרמ"ג מזה, דהסיבה שאינו אסור בזה אחר זה כיון דס"ל דאינו אסור לבשל מים בכלי בשר ולהניחו בכלי חלב כיון דהב"י הולך לפי השיטה דפליג על הרבינו ירוחם וס"ל דאינו אסור לבשל בכלי חלב להניחו בכלי בשר, ולכאורה מזה שפוסק המחבר דאסור לכתחילה לבשל כלי חלב בכלי בשר ביחד, מבואר מזה דאכן חיישינן לדברי הרבינו ירוחם דאסור לבשל משהו בכלי בשר ולהניחו בכלי חלב כפי מה שביאר הפרמ"ג.

**וצ"ל** דהפרמ"ג רצה לפרש דאפי' שהמחבר פליג על הרבינו ירוחם דאינו אסור לבשל בכלי בשר להניחו בכלי חלב, וכמו שמדויק מתוך דבריו דבזה אחר זה הוה מותר, אבל מ"מ ס"ל להמחבר דבמקום שמים שנעשה נ"ט בר נ"ט היא כבר מונח על הכלי, בזה אמרינן שאסור לבשלו כך לכתחילה דבזה אכן מחמירינן לכתחילה כיון דמיד שנעשה נ"ט בר נ"ט כבר היא מונח על הכלי, ודו"ק.

**ב)** והנה הפרמ"ג רצה לדייק מדברי המחבר בהל' פסח תנ"ב דזה שם"ל דאסור להגעיל כלי בשר בכלי חלב אינו אלא ביחד אבל בזה אחר זה מותר וכן"ל. והנה הפרמ"ג לעיל בסעי' א' מסתפק בדין זה האם אסור לבשל משהו בכלי בשר להניחו בכלי חלב, ומביא שם דעת הרבינו ירוחם ודעת הספר התרומה, וכ' דמלשון הרמ"א שכתב בדבר שכבר נתבשל בכלי חלב מותר להניח על הכלי בשר לכתחילה, מבואר דמ"מ אסור לבשל ע"מ להניח על כלי חלב לכתחילה, וכ' שהב"ח כתב דמדברי הרמ"א ז"ל נראה דהוא מותר, וכ' עליו דאינו יודע מהיכן נמלו.

**ולכאן'** לפי מה שמדייק הפרמ"ג מדברי המחבר בהל' פסח דמותר לבשל כלי בשר וכלי חלב בזה אחר זה, מבואר דמותר לבשל בכלי בשר ע"מ להניחו בכלי חלב וללא כהרבינו ירוחם, וע"כ למד הב"ח דכוונת הרמ"א בסעי' ג' בשם האו"ה הארוך דבמקום שהוא מדיח כלי בשר וכלי חלב בזה אחר זה הוי מותר לכתחילה, ושפיר מובן מאיפוא למד הב"ח מדברי הרמ"א דמותר לבשל משהו בכלי בשר להניחו בכלי חלב.

**אבל'** למעשה כשתדייק בדברי הרמ"א תראה דהרמ"א איירי לאחר שכבר נעשה המעשה שכבר הורחו הכלים בזה אחר זה, אבל בודאי דלהרמ"א אסור לבשל משהו בכלי בשר להניח בכלי חלב, וכמו שמדייק הפרמ"ג ודווקא לאחר שכבר נעשה נ"מ בר נ"מ אמר' שלא נאסר.

**ג)** והנה הפרמ"ג מביא שי' הרא"ש (פסחים פרק כ"ש סי' ז') המובא בש"ך (סי' צ"ד), דמבואר מדבריו דס"ל דבמקום דאיירינן בב' טעמים שהם בב' כלים אמרינן דמותר, ואפי' דהרא"ש ס"ל כדעת ספר התרומה דצ"ל נחשב כנ"מ ראשון, דהיינו שסתם נותן טעם בר נותן טעם הוה מותר מדינא דגמרא, אבל צ"ל כיון שנותן טעם באיכות אמרינן דהוא נחשב כטעם ראשון, ואעפ"כ אמרינן דבב' כלים מקילים ואמרינן דאינו אסור אפי' לכתחילה, דמכיון שהטעם עובר מכלי א' לכלי שניה אמרינן דהטעם נכחד ואינו אסור.

**והנה'** לכאורה נמצא מפ' של הפרמ"ג כאן על הש"ך דהמחבר ס"ל דאסור להדיר כלי בשר עם כלי חלב משום דאסור לעשות נ"מ בר נ"מ לכתחילה, ונמצא דאכן חושש לאיסור שהוא לכתחילה דהיינו שאסור לעשות נ"מ בר נ"מ לכתחילה אפילו בב' טעמים שהם בכלים, ואעפ"כ דלדעת הרא"ש לא גזרינן שום גזירה בב' כלים כיון דטעמים בכלים הם כחושין, אעפ"כ למד הש"ך מדברי המחבר דהוא אסור אפי' בדבר שאינו אסור אלא לכתחילה.

**והנה'** עי' בטו"ז (ט"ק) שכתב לפרש דזה שכתב הרמ"א ז"ל דבב' כלים שאחד מהן אינו בני יומו אמרינן דאם הדיחן ביחד הם מותרין, מיירי אפילו במקום שהב' כלים נוגעים זה בזה. והפרמ"ג הקשה על זה, דלכאורה למה אמרינן דהוא מותר, הא לכאורה יש דין דכלי שהוא אינו בן יומו הוה אסור לכתחילה ובעי הגעלה, וא"כ למה אמרינן דאם הדיחן ביחד הוה מותר. ותירץ, דבמקום שאינו אסור מעיקר הדין סמכין על דברי הרא"ש דב' טעמים בב' כלים אמרינן דהוה מותר, כיון דהוה טעם כחוש, ולכן אמרינן דבמקום שאחד מהם נותן טעם לפגם אמרינן דלא מחמירין דלבעי הגעלה. ולכאורה בפשטות זה

נראה דלא כמו שפי' הפרמ"ג בדעת הש"ך דאין עושין נ"ט בר נ"ט לכתחילה אפי' בבלי, דשם כתב הפרמ"ג דאע"פ דאינו אסור אלא לכתחילה חיישין לנ"ט בר נ"ט אפילו בב' כלים, ולכאורה זהו דלא כמו שמבאר הט"ז כאן דבב' כלים לא חיישין לנ"ט בר נ"ט.

**והתי'** הוא לכאורה פשוט, דכדי לאסור משהו בדיעבד בזה אמרינן דאין מחמירין בנ"ט בר נ"ט בב' כלים וכדעת הרא"ש ז"ל, וכלי שהוא אינו בן יומו אע"פ דאינו אסור בדיעבד אלא דבעינן הגעלה לכתחילה, אבל מ"מ נמצא דאפי' אחר שהוא כבר נ"ט בר נ"ט יש צד לאסרו שלא להשתמש אתו עד שיועיל, וע"ז כתב הפרמ"ג דלא גוזרין בב' כלים בנ"ט בר נ"ט, אבל כאן שמדיחין כלי בשר וכלי חלב שכל האיסור אינו אסור אלא לכתחילה לדעת המחבר כיון שהוא גורם לעשיית נ"ט בר נ"ט אבל אחר שהוא כבר נ"ט בר נ"ט בודאי הוא מותר וכדכתב המחבר, בכהאי גוונא שפיר יכולין להחמיר לכתחילה אפילו בב' כלים כיון שאינו אלא חומרא לכתחילה, ודו"ק.



## הרב אברהם יהושע העשיל אונגער

ביהמ"ד דחסידי באטב - 45, מאנסי יצ"ו

### ישוב דברי רש"י בדיני מוקצה

**במס'** שבת (דף פא.) איתא (לגבי קינוח בבהכ"ס בשבת) 'מדוכה קטנה של בשמים, רב ששת אמר אם יש עליה עד מותר', ופירש רש"י מדוכה קטנה מלאכתה לאיסור אסור למלטל (אלא אם כן יש עליה עד).

**והקשה** בחידושי רעק"א הרי כלי שמלאכתו לאיסור מותר למלטלו לצורך גופו ומקומו, ולמה ייאסר כאן לקנה בו אם הוא רק כלי שמלאכתו לאיסור.

**עוד** ציין הגרעק"א בגליון הש"ס, לדברי רש"י להלן דף קכ"ג ע"א ד"ה הני נמי, ומסיים 'וצריך עיון'. כונתו להקשות דבגמ' שם תירצו על 'עלי' (הוא כלי העשוי לכתוש עליו תבלינים וכדומה) שהוא דבר שמקפידים עליו והוא מוקצה מחמת חסרון כים, ופירש רש"י דתירוצו זה של הגמרא קאי לא רק על 'עלי', אלא גם על 'מדוכה' שדיברו ממנה לפני זה. הרי מבואר כי מדוכה היא מוקצה מחמת חסרון כים, ולמה כאן כתב רש"י שהוא רק כלי שמלאכתו לאיסור.

**ואמינא** ליישב בעזה"י דברי רש"י בשני אופנים.

**אופן א'** נקדים להביא סוגית הגמ' בדף קכ"ג. בדף קכ"ג ע"א הקשה אביי מרבה (דסובר דמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו) איך יפרש את המשנה האוסרת למלטל מדוכה, ואת המשנה האוסרת למלטל 'עלי', ותירץ רבה שדרך בגמ' להקפיד על כלים אלו, והו"ל מוקצה מחמת חסרון כים.

**שוב** בדף קכ"ג ע"ב הקשה אביי קושיא זו עצמה מרבא, ואביי עצמו רצה לתרץ דמיירי במלטל לצורך מקומו, אבל לרבא א"א לתרץ כן. ותירץ רבא דמיירי במלטל מחמה לצל. ור' אלעזר תירץ דאותה משנה נשנית בשעה שהיה אסור למלטל כלי שמלאכתו לאיסור, לפני שחזרו להתירו. ורבה תירץ דמשנה זו אתיא בר' נחמיה שאוסר למלטל כל כלי שלא לצורך תשמישו המיוחד לו.

**והנה** בכל התירוצים אין אחד שהוכיר את התירוצו שתירץ רבה לעיל בעמוד א', דכלים אלו הם מוקצה מחמת חסרון כים.

**וכתב** בעל המאור (שבת ריש פרק י"ז, דף מז. בדפי הרי"ף) דהנך אמוראים לית להו תירוצו הראשון של רבה, והם סוברים דכלים אלו אין הדרך להקפיד עליהם. וכן דעת הרי"ף בביצה (דף ה' ריש ע"ב בדפי הרי"ף, כפי מה שפירש הבית יוסף [או"ח ס"ס תצ"ט] ככוונתו).

**ויש** להוסיף, דלא רק שיש אמוראים שחולקים על תירוצו של רבה, אלא משמע כי רבה עצמו לא היה ברורא ליה תירוצו זה, שהרי רבה עצמו בסוף הסוגיא מתירץ



דאתיא כר' נחמיה, ולא הזכיר את התירוץ הראשון שאמר מתחלה, שהם מוקצים מחמת חסרון כים.

**ומעתה** יש לומר, דלפיכך נמנע רש"י בדף פ"א מלומר דהמדוכה היא מוקצה מחמת חסרון כים, מאחר שרוב אמוראים נחלקו על זה ואף רבה עצמו לא ברירא ליה לומר כן. ובזה נתיישב קושיא ראשונה של הגרעק"א, מדף קכ"ג.

**ומה** שהקשה הגרעק"א עוד, דאם המדוכה היא רק כלי שמלאכתו לאיסור, א"כ יש לו להתיר לקנח בו, דהא מותר לטלטל כשמל"א לצורך גופו; יש לומר דרש"י יפרש דרב ששת בדף פ"א סבירא ליה כשיטת רב יהודה בדף קכ"ב ע"ב, דסובר דכשמל"א אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו.

**[והנה** כמה ראשונים (רשב"א וריטב"א בדף קכ"ב סוף ע"ב, וכעין זה בבעל המאור) כתבו דרב יהודה איתותב מהמשנה, ורב יהודה עצמו חזר בו משיטתו. ולפי זה קשה לפרש דברי רב ששת אליבא דרב יהודה, מכיון דרב יהודה איתותב מתוך המשנה וכבר חזר בו משיטתו. אולם התוס' (דף קכב: ד"ה רחת, וכן בתוס' הרא"ש) כתבו דרב יהודה לא חזר בו, והוא מפרש המשנה באופן שלא יסתור שיטתו, ויש לומר דרש"י פירש כתוס', ושפיר י"ל דאף רב ששת היה סבור כמותו].

**אופן** ב] נקדים להביא קושיית הגרעק"א להלן בדף קי"ג ע"א, על לשון רש"י שם. בגמ' שם אמרו כלים של אורג מותר לטלטל, ופירש רש"י 'ואשמעינן דאין גרדי מקפיד עליהם ולא הוי דבר שמלאכתו לאיסור' עכ"ל. והקשה הגרעק"א דזה שאינו מקפיד עליו מועיל רק שלא יהיה מוקצה מחמת חסרון כים, אבל מ"מ הוי מלאכתו לאיסור (אלא דמי"מ מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ככל כלי שמלאכתו לאיסור), ולמה כתב רש"י 'לא הוי דבר שמלאכתו לאיסור'. [וכעין זה הקשה בשפת אמת].

**וכעין** זה יש להקשות בלשון רש"י בדף ל"ה סוף ע"ב, לגבי חצוצרת, שכתב רש"י 'חצוצרת פשוטה (ר"ל איננה כפופה אלא פשוטה) ואינה ראויה אלא לתקוע והוי דבר שמלאכתו לאיסור ואסור משום מוקצה', ור"ל משא"כ שופר דראוי גם לשתייה. וקשה הרי אף אם היה ראוי לשתייה, מ"מ הרי בודאי עיקר השתמשותו הוא לתקיעה ולא לשתייה, והוי ליה כלי שמלאכתו לאיסור, ואיזה יתרון חומרא נוסף בחצוצרת מחמת הטעם שאינו ראוי לשתייה, אשר לפיכך נעשה 'דבר שמלאכתו לאיסור'.

**עוד** הקשה בשפת אמת בדף קי"ג, במה שכתב רש"י דכלי האורג אינו כלי שמלאכתו לאיסור, מדברי רש"י עצמו להלן (דף ק"מ ריש ע"ב ד"ה ואם כלי קיואי) דמשמע מדברי רש"י שהוא כלי שמלאכתו לאיסור.

**והנראה** לענ"ד לחדש מכל קושיות אלו; כי כך היא דרכו של רש"י ז"ל, דדבר שהוא מוקצה מחמת חסרון כים הרי הוא קורא לו בשם 'דבר שמלאכתו לאיסור', ואין כוונתו על הגדר הידוע של כלי שמלאכתו לאיסור, אלא כוונתו על הגדר החמור מזה, הידוע אצלנו בשם מוקצה מחמת חסרון כים. ונעמנו יתבאר להלן בעזרה"ת.

**ובזה** יתיישבו כל הקושיות; מה שכתב רש"י בדף פ"א לגבי מדוכה, שמלאכתה לאיסור, ר"ל שהוא מוקצה מחמת חסרון כים, כמו שכתב רש"י בדף קכ"ג, ולכן אסור לקנח בו, כדין מוקצה מחמת חסרון כים דאסור להשתמש בו לצורך גופו.

**וכן** מה שכתב רש"י בדף קי"ג על כלי אורג, שאינו מקפיד עליו ואינו דבר שמלאכתו לאיסור, אין כונתו שאין לו הדין הידוע של 'כלי שמלאכתו לאיסור', אלא ר"ל שאין לו החומרא של 'מוקצה מחמת חסרון כים', ויש לו רק הדין של 'כלי שמלאכתו לאיסור', ולכן מותר למלטלו לצורך גופו ומקומו. ואינו סותר למשמעות דבריו בדף ק"מ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור.

**וכן** בדף ל"ה, כונתו לומר דכיון שאינו ראוי לשתייה ואין לו שום השתמשות של היתר, נעשה דינו כמוקצה מחמת חסרון כים. (וידוע שדיברו הפוסקים בזה, כדין כלי שמלאכתו לאיסור שאין לו תשמיש של היתר, אי דינו כמוקצה מחמת חסרון כים. יעניין תשור' אבני נזר אר"ח סי' ג"ה).

**ומעם** הדבר למה רש"י קורא לו בשם 'מלאכתו לאיסור', הוא, כי באמת כל מוקצה מחמת חסרון כים הוא דבר שמלאכתו לאיסור, אלא שיש לו חומרא אחת יותר מכל כלי שמלאכתו לאיסור, כי סתם כלי שמלאכתו לאיסור אין מקפידים בו מלהשתמש בו תשמיש אחר, משא"כ דבר שהוא מוקצה מחמת חסרון כים, מקפידים עליו מלהשתמש בו תשמיש אחר. נמצא דכלי שמלאכתו לאיסור עדיין יש אפשרות שישתמשו בו תשמיש של היתר, משא"כ מוקצה מחמת חסרון כים אין לו שום אפשרות כזו, והרי הוא כלי שמלאכתו 'רק' לאיסור, בלא שום השתמשות של היתר. על כן יוצדק בו השם 'דבר שמלאכתו לאיסור', כי כל מלאכתו הוא רק לאיסור גרידא.

ישוב דברי הנו"ב בדיון ההולך ממקום שנהגו היתר למקום שנהגו איסור **בין"ד** סי' קמ"ו סעיף ג' מבואר כי חמאה של גוים יש מקומות שנהגו להקל לאוכלה, ויש מקומות שנהגים לאסור.

**וכתב** הרמ"א דמי שהלך ממקום שנהגין איסור למקום שנהגין היתר, מותר לו לאכול עמהם, וכשהוא חוזר למקומו ומביא עמו חמאה, אסור לאוכלה במקום שנהגים איסור (משום מראית עין), אא"כ יש בה היכר שהיא באה ממקום ההיתר (וזהו שיטת איסור והיתר), וי"א דאם הובאה ממקום היתר למקום איסור, אסור אפילו עם היכר (וזהו שיטת המהרי"ל), והכי נהוג, עכת"ד.

**ובפתחי** תשובה (סק"ט) הביא מתשור' נו"ב (מהדו"ת יו"ד סי' ס"ד), באחד שהיה דירתו במקום שנהגו היתר, ואחר כך קבע דירתו במקום שנהגו איסור, והיה עמו חמאה שהביא ממקומו הראשון, והורה מורה אחד שמותר לו לאכול אותה חמאה, והביא ראיה מנמ' חולין (דף יז.), והנו"ב חלק עליו מכמה טעמים ואסר. ובפתחי תשובה תמה למה לא הזכיר הנו"ב מדברי הרמ"א כאן שהביא מחלוקת או"ה ומהרי"ל בענין זה. (וכן העיר בתשור' שואל ומשיב מהדורא ג' ח"ב סי' קס"ט סוף ד"ה אמנם).

**ונלע"ד** ליישב. והנה מה שכתב הרמ"א דאם אין היכר אסור לכו"ע, י"ל דאין מזה קושיא על הנו"ב שלא הזכיר מזה, כי י"ל דבנידון של הנו"ב היה בו היכר (או היה שם סבה אחרת למה אין לחוש בו משום מראית עין), ולכן לא הביא הנו"ב מזה. על כן, עיקר הקושיא היא רק למה לא הביא המחלוקת שהביא הרמ"א כשיש היכר.

**והנה** טעם המתירים מבואר באו"ה ובתורת חטאת (כלל ע"ח סעיף ב') דהוא משום דמסתמא אמרינן דהטעם של הנהגים היתר אינו מחמת שקיבלו עליהם להחמיר בכל חמאה של גוים, אלא משום דידעו באנשי מקומם שהדרך שהם עושים את החמאה הוא באופן האסור, והנהגים היתר ידעו באנשי מקומם שעושים באופן המותר. על כן אף הנהגים איסור, מותרים לאכול החמאה של המקום שנהגו היתר, כי בודאי עושים שם באופן המותר. (והמהרי"ל שאוסר בזה, חולק וסובר שיש לחוש דטעם הנהגים איסור הוא מחמת שקיבלו עליהם לאסור כל חמאה של גוים, אפילו אם נעשה בהיתר, לכן אסור אפילו החמאה של מקום שנהגים היתר.)

**והנה** הנו"ב עצמו כתב בס' ס"ה על המנהג בזמנו, כי המנהג שנהגו להחמיר בחמאה של גוים, שהוא מנהג של כל המדינה, שקיבלו עליהם משום גדר וסיוג או מחמת שחששו לדעת האוסרים כל חמאה של גוים. הרי מבואר שאינו מחמת שידעו באנשי מקומם שהם עושים באופן של איסור. א"כ לא שייך כלל לדון מחמת טעם המתירים שהביא הרמ"א. על כן יפה עשה רבנו הנו"ב שלא הזכיר את המתירים שברמ"א.

**ועדיין** צריך טעם למה לא הזכיר את האוסרים ברמ"א (והוא המהרי"ל), ובפרט לפי מה שבארנו שאף המתירים יורו בנידון של הנו"ב.

**והנראה**, דהנה המורה שרצה להתיר בנידון של הנו"ב, התיר ע"פ גמ' חולין (דף יז.) גבי אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמם לארץ, שיש לומר שאותו בשר שהיה כבר מותר להם לא יצא מהיתרו, והשוה המורה דה"ה בהך חמאה י"ל הך סברא דלא תצא מהיתרה.

**והנה** הרמ"א מיירי באדם הדר במקום שנהגו איסור, ולא שינה מקום דירתו בקביעות, אלא נשאר במנהגו הראשון לנהוג איסור בחמאה של גוים, רק שהביא חמאה ממקום שנהגו היתר למקום שנהגו איסור. ובוה לא שייך להתיר מטעם הראיה של אברי נחירה, ולומר שלא תצא מהיתרה הראשון, כי חמאה זו לא היתה מותרת מעולם לאלו הנהגים איסור. אבל בנידון של הנו"ב שהאיש יצא ממקום שנהגו היתר וקבע דירתו במקום שנהגו איסור, וגשתנה דינו של האיש, לנהוג איסור במאכל זה, בזה יש מקום לומר הך סברא דהחמאה שהיה בידו בשעת ההיתר תישאר בהיתרה. נמצא דהך סברא שייכא רק בעובדא של הנו"ב ולא בעובדא של הרמ"א, לכן לא הביא הנו"ב ראיה מהרמ"א בנידון דידה.



## הרב יצחק ריידלר

עיה"ק ירושלים ת"י

## בענין האומר לחבירו אכול עמי

**(א)** מביא דברי הרמ"א דהאומר לחבירו אכול עמי צריך לשלם לו, ומתמה ע"ז דאינו מובן כלל, דהרי זה מצוות הכנסת אורחים. (ב) מביא דברי הלבוש והערוה"ש שהרגישו בזה, ומעורר על דבריהם. (ג) מחדש מחומר הקושיא לפרש דבריו באופן תיאורטי, וכעין דברי הגר"ח מברסק. (ד) מביא מעשה שאחד הזמין את חבירו לליל הסדר, ואח"כ תבע שישלם לו. מסיים לענ"ד דוודאי פטור מכה אומדנא דמוכח ואנן סהדי.

**(א)** כ' הרמ"א [בחו"מ סי' רמ"ו סעי' י"ז], "האומר לחבירו אכול עמי צריך לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יחייב ליה. ולכן מי שמאכיל לחתנו עם בתו יותר מזמן שקצב לו מזונות, צריך החתן לשלם לו מזונותיו כשיתבע ממנו, אבל לא מזונות אשתו. ודוקא דליכא הוכחה דנתן לו לשם מתנה, אבל היכא דמוכח דנתן לו לשם מתנה רק אח"כ נפלה קטמה ביניהם ולכן תבע ממנו, פטור". ומקורו מהתרומת הדשן [סי' שי"ז], וגם הביאו בדרכ"מ שלו על הטור שם, ע"ש.

**הנה** דין זה על פניו אינו מובן כלל. דלכאורה מש"כ בסיום דבריו, שאם "מוכח דנתן לו לשם מתנה ... פטור", הוא נכון לא רק על המקרה של החתן, אלא גם על מש"כ בריש דבריו "האומר לחבירו אכול עמי", ולכאורה אין לך "מוכח שנתן לשם מתנה" יותר ממי שמזמין את חבירו לאכול עמו, ומעשים בכל יום בכל העולם שאנשים מזמינים את חבריהם לסעודה ולא שמענו אחד שתובע את חבירו לשלם, דהרי זה סתם הכנסת אורחים כפשוטו, ואטו כל מכנים אורח דעתו לחייב את ארחו לשלם, אתמהה. ולכאורה הוא פלא.

**(ב)** וע"ש בבאה"ג [אות ד'] שהוסיף תנאי על דברי הרמ"א בשם הלבוש, "והוא שאינו מכניסו בדרך שמכניסין את האורחין", [והלשון בלבוש הוא, "ואינו מכניסו בדרך שמכניסין לאורחים אלא מאכילו סתם"], וכנראה שהלבוש הרגיש בקושי הנ"ל, וחילק בין מזמינו - מכניסו סתם, לבין מכניסו בדרך אורחים. והדוחק מובן מאליו, דמה הגרעיותא בסתם, אטו מי שמזמין את חבירו לאכול עמו "סתם", דרך חבירות, בשמחה ובמאור פנים כמו שנהוג, אין זה דרך הכנסת אורחים.

**וראיתי** בערוך השלחן [שם ס"ק י"ט] שג"כ הרגיש בזה, וכ' "וכל זה הוא כשנראה שזה שקראו לאכול לא היתה כוונתו להאכילו בחנם, כמו מי שמוכר בביתו לפעמים דבר[ין] מאכל או בעל אכסניא וכיוצא בזה, אבל אם הדבר ניכר שקראו לאכול בחנם כמו בעה"ב הקורא לאוהבו וכיוצא בזה ... דפטור מלשלם". ונראה שהיה קשה לו על דברי הלבוש דכריניו, דוודאי "בעה"ב הקורא לאוהבו" לאכול עמו "סתם", כוונתו הוא בחנם כמו כל מכניסי אורחים, ולכן הסביר דין זה באופן אחר, דרק אם יש לו פרנסה מזה שהוא מוכר דברי מאכל, רק אז אפשר לומר שהזמנתו לחבירו לא היתה בדרך הכנסת אורחים.

**ואע"פ** שזה קצת יותר מסתבר מדברי הלבוש, אבל כמובן שזה דוחק גדול להעמיד דברי התרוה"ד והרמ"א דוקא באופן כזה [שזה פרנסתו], שאין רמז בדבריהם שהתכוונו דוקא לאופן כזה. ולענ"ד גם על עצם סברתו יש לדון, דאפילו אם יש לו פרנסה מזה, אבל אם הזמין את חבירו לאכול עמו בסתם, י"ל דכוונתו להזמין בחנם, דמעצם ההזמנה מוכח שכוונתו לשם מתנה, דאין דרך המוכר "להזמין" את הלוקח. וגם הלשון "אכול עמי" אינו לשון מכירה כלל, כי המוכר דברי מאכל אינו אוכל "עם" הלוקח אלא הלוקח יושב ואוכל לבדו [כמו בכל מסעדה בזמננו], ואם אמר "עמי", בוודאי כוונתו היתה לאכילה בצוותא דרך חברות ושמחה, כמו כל מכנים אורח, בחנם ולא בתשלום. ולכן דין זה צ"ע להבינו.

**ג)** ולולי דמסתפינא, מחומר הקושיא נלע"ד לומר, דהדברים נאמרו רק באופן של משל ולו יצויר (תיאורטי), היינו שאם אדם מזמין ונותן רשות לשני לאכול עמו - במצב תיאורטי, לו יצויר שלא היה שייך בזה הכנסת אורחים - אז נפסק הדין שהוא חייב לשלם, דאין בנתינת רשות כוונה לפוטרו, כל זמן שאין ראיה אחרת מוכרחת שהתכוון למתנה ולפטור אותו. ולכן דנו בזה כל הפוסקים [עי' בנו"כ בשו"ע שם] בראיות לכאן ולכאן מסוגיות הגמ', כמו קרע כסותי וכדומה, שדנו בזה אם יש לפוטרו מצד נתינת הרשות, אבל אין שם את הענין של הכנסת אורחים כלל.

**וממילא** בדין של הרמ"א הנ"ל בחתן, שזה ענין הסכמי של קצבת מזונות (קסט) ולא שייך לענין של הכנסת אורחים, פסק שיש חיוב לשלם. אבל בפועל ולמעשה, באדם שסתם הזמין את חבירו לאכול עמו, במצב ששייך מצוות הכנסת אורחים, ודאי הוא פטור, בלי שום ראיה אחרת, כמו שהרגישו והבינו בזה הלבוש והערוה"ש הנ"ל, וכמוש"כ.

**וזוה** בדומה קצת למש"כ הגר"ח הלוי על הרמב"ם בריש ספרו, שביאר שם את דברי התוס' [בסנהדרין עד/ב ד"ה והא] באופן כזה. שהם כתבו שם, "ורוצח גופיה ... היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמקך (ומת) מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק(י) טפי, דילמא דמא ידידי סומק טפי", וע"ז הקשה הגר"ח [בר"ה וי"ל], "דהתם איהו לא הוי רוצח כלל ... דהא לא הוי רק כאבן ועין ביד הרוצח שמשליך אותו, דמי שמשליך אותו הוא הרוצח". וביאר הגר"ח הפשט בתוס', דכוונתם 'גם' אם הוה משכחינן דיהא בזה דין רוצח" ורק דלא ליעבד מעשה ג"כ לא היה חייב למסור עצמו, היינו באופן של "לו יצויר" דיהא בזה דין רוצח, אע"פ שבאמת אינו כן. וכן י"ל לענ"ד בכונת הרמ"א והתרוה"ד, וכמוש"כ.

**ד)** וראיתי בס' ודרשת וחקרת שישאה, [גרסמן, תשע"ב, פ' אחרי מות, סי' ט"ז, או' ז'], באחד שהזמין חבירו לסעודת ליל הסדר, ולאחר החג שלח לו חשבונת ע"ס 250 שקלים, האורח טוען שחשב שמארחו הזמין בחנם, והמארח טוען שנתכוין שישלם לו אחר החג, הדין עם מי. ופלפל שם בדברי התרוה"ד, וכ' [בר"ה ועוד מרמזים], "ומי שבאמת מעיז לתבוע שכר, מסתמא אמר הא לחמא עניא בלי להבין וכו' ", ומסיים שהאורח חייב לשלם ועדיין צ"ע להלכה למעשה, ע"ש.

ולפי דברינו, לא רק בפסח שאומרים הא לחמא עניא ... כל דכפין ייתי ויכול, וגם לא רק בסוכות שיש ענין של אושפיזין, אלא גם בשבתות ואפילו בכל ימות השנה, פשיטא כביעתא בכותחא דפטור, דאם לא אמר לו בהתחלה שמזמינו ע"מ לשלם, יש אומדנא דמוכח ואנן סהדי שכוונתו היתה לשם מצות הכנסת אורחים כפשוטו, דכיון שידוע המנהג של ישראל קדושים [חולין ז/ב] שהם מכניסי אורחים [עי' יבמות עט/א, ג' סימנים יש באומה זו .. גומלי חסדים ... כל שיש בו וכו'. ועי' כתובות ח/ב, אחינו גומלי חסדים בני גומל"ח וכו'. ועי' ברמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ח, "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים וכו'". וכן בהל' מגילה פ"ב הי"ז, "שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה וכו'". ובהל' אבל פ"ד ה"ב, "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה וכו'". ועי' גם ב"מ פג/א במשנה, אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת יד"ח עמהן שהן בני אברהם יצחק ויעקב], בודאי "מוכח שנתן לשם מתנה" גם לדעת התירוה"ד והרמ"א, כמו שהבינו בזה הלבוש והערודה"ש הנ"ל. ומה שדנו כל הפוסקים מדובר רק במצב שאין לנו אומדנא כזה, וכמוש"כ, ולית דין צריך בשש. הנלע"ד כתבתי, בדרך הלימוד והפלפול, ולא להלכה למעשה.



## תמיהות וישובים

## הערות בספה"ק צמח דוד

**(א)** הנה בספה"ק צמח דוד (להרה"ק מדינוב זצ"ל, פ' עקב ד"ה במקראי קודש) וז"ל, במקראי קודש בפרשה זו, ארץ חטה ושעורה כו' ואכלת ושבעת וברכת וכו', ויש לרמוז ג"כ במקרא הקודם כי ד' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים, בשלשה תיבות הללו מרומזים הלכות נטילה בסעודה, מה שאמרו חז"ל מים ראשונים מצוה, מים אמצעים רשות, מים אחרונים חובה, היינו שני אותיות א' ר' מאר"ץ ואות ח' מנחלי, ותיבת מים בשלימות, באותיות הללו, דוק ותמצא הר"ת של הלכות הנטילה כנ"ל, ויהי' מרומז במקראי קודש הלזו [א"ה]: היינו בארץ חטה ושעורה, ואכלת ושבעת] כל הלכות סעודה עם הנטילה בשלימות ודוק, עכ"ל שם.

ודקדקתי כמצווה מפיו ודו"ק, ומצאתי רק שתיים, אמצעים רשות, ומרומזים באותיות א' ר' של ארץ, ר"ת א'מצעים ר'שות, וגם מצאתי אחרונים חובה, ומרומזים באות א' של ארץ [פעמים באהבה] ובח' של תיבת נחלי, שר"ת א'חרונים ח'ובה, אבל לא נרמז ראשונים מצוה, וצ"ע.

**ואולי** י"ל בג' אופנים, אופן א', דר' של ארץ רומז לראשונים, ומ' במים רומז למצוה'. ובאופן ב' י"ל, דל"י מנחלי בגימ' מ', וא"כ הרמז א' ר' ח' ס'.

**או** י"ל כך, דא' מארץ רומז גם לראשונים, דא' הוא האות הראשון, וצ' מארץ רומז למצוה, שהשורש של מצוה הוא צוה, והסימן על זה הוא אר"ץ בנקיין כפי, א"צ הראשונים מרמז לראשונים מצוה, א"ר רומז לאמצעים ר'שות, וא"ח רומז לאחרונים ח'ובה.

**ואפשר** עוד להוסיף עפ"י דרך הא' והג', דלכאורה מיותר ג' אותיות מנחלי, אותיות ג' ל' י', ויש לרמוז בהם הר"ת לענין נטילת ידים, או להלכות נטילת ידים.



**(ב)** בספה"ק צמח דוד (ליקוטי אמרים לפסח) כתב וז"ל, סימן של משך תורא וכו', יש לומר עפ"י גמ' קידושין (דף ה' ע"א) ותהא אשה מתגרשת בכסף [א"ה: ע"י ההיקש ויצאה והיתה], יאמרו כסף מכנים כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור [כך הוא לשון הש"ס, אבל בצמח דוד כתב 'אין קטיגור נעשה סניגור'], אי הכי שטר נמי, מילי דהאי שטרא לחוד וכו'. והנה משרבע"ה שיבר הלוחות כדי שידוני כפנוי, ואיך הי' יכול הוא "בעצמו" לתקן לוחות השניות [פ' הא אין קטיגור נעשה סניגור], אך כיון שכתובים היו כשטר, ומילי דהאי שטרא לחוד וכו', עכ"ל ועיי"ש שמפרש בזה כל הסימן הנ"ל ודפח"ח.

**ואין** להקשות דלכאורה הא תרומתו הן אותן הי' דברות, כיון שיש כמה שינויים ביניהם, ומהם שבראשונים לא כתיב טוב ובשניים כתיב טוב.

**אבל** קשה לי מה שמקשה ומדייק ואיך יכול הוא "בעצמו", והא בקידושין ובנירושין ג"כ הוא בעצמו שקידש הוא המגרש ולא אמרין בזה אין קטיגור נעשה סניגור. ורק על החפצא פי' במה שמקדש ומגרש צריך שלא יהי' שוה מטעם אין קטיגור נעשה סניגור. ואם כן אפילו אם אהרן או אחר הי' עושה ונותן לוחות שניות הי' ג"כ קשה כנ"ל, ולמה נקט הוא בעצמו, וצ"ע.

**והנה** לי שראיתי שם בתוס' (תוספות ד"ה סניגור יעשה קטיגור) שכתב וז"ל, וא"ת א"כ היכי קאמר לעיל מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף ודין הוא שתהא נקנית בכסף, אדרבה גרועותא דאין קטיגור נעשה סניגור, וי"ל דבאמה העבריה ליכא למימר הכי, לפי שמתחלה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן האדון, א"כ כשהוא רוצה לפדותה דין הוא שיקבל האדון הכסף, אבל איש שמקדש אשה הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין והתם שייך למיפרך יאמרו כסף מכנים וכו', עכ"ל. ועפ"י נהא מה שמדייק הוא בעצמו ודוק, ויש לחלק ודוק.

**ולא** דבריו הק' הייתי אומר דאין כאן קטיגור יעשה סניגור, ואפילו בלי מילי דהאי שטרא לחוד, דלא נעשה הקטיגור והסניגור באותו אופן, דאיה"נ שהי' באותן לוחות, דהקטיגור דהיינו הגירושין נעשה על ידי שבירה וסתירה ומחיקת האותיות ומניעה מהם, והסניגור נעשה על ידי תיקון וכתובת האותיות ומסירה ונתינת לישראל. [וכעין דברי המדרש על זכור את יום השבת וזכור את אשר עשה לך עמלק וכו'], ודו"ק.

**וארוחנא** בזה דאם לא כן קשה ההיפוך, איך הי' יכול בעצמו לשבר הלוחות שידונו עי"ז כפנוי, הא הוא בעצמו קיבל עבורם לוחות הראשונות שקידשם בזה אשר קדשנו במצוותיו, ושוב הוא בעצמו שיכרם לאותן לוחות ממש הראשונות, נמצא הסניגור נעשה קטיגור. ועל זה לא שייך לתרץ דהוי כשטר ומילי דהאי לחוד וכו', שוה הי' הראשונות ממש שניהם הסניגור וקטיגור, ואיך עשה כן ועוד בעצמו כנ"ל, וצ"ע. משא"כ לפי מה שתירצנו נהא, דמילי וענין הסניגור לחוד ע"י שלימות הלוחות והכתב, משא"כ הקטיגור הוא ע"י שבירה וסתירה ומחיקה, ומכ"ש מלוחות הראשונות לשניות, ודו"ק.

**אבל** באמת עדיין קשה לי בהנ"ל אפילו אם נתרץ הוא בעצמו לפי התוס' הנ"ל, דמ"מ זה שייך רק בבעל עצמו שהוא המקדש והוא המגרש, אבל השליח הכי יש אפילו הוה אמינא שאין לשליח קידושין להעשות שליח לגירושין לאותו אשה, או להרב המסדר הקידושין שלא יהי' המסדר גירושין לאותו זוג מטעם אין קטיגור נעשה סניגור, וא"כ משה רבע"ה שהי' רק סרסור ושושבין ושליח מה שייך כאן אין קטיגור נעשה סניגור.

**וידוע** מהאחרונים (עי' בספר לקח טוב להר"י ענגיל זצ"ל ועוד) שיש חקירה מהו גדר שליח של אדם כמותו, אי נעשה השליח כהמשלח ממש, או שרק המעשה של השליח מתייחס להמשלח ולא נעשה כמותו ממש, או שגם אין אפילו המעשה מתייחס ממש לו רק שוה גויה"כ שהשליחות מועיל. ומסתברא במרבע"ה עם הקב"ה בוודאי לא שייך לומר רק באופן ודרך השלישי לכל היותר [אע"ג דהשכינה מדברת מתוך גרונו], וא"כ לא שייך כל הנ"ל ולא אמרין בזה אין קטיגור נעשה סניגור, וצ"ע.



**וכעת** ראיתי בקהלות יעקב (אלגאזי, תוס' דרבנן אות אל"ף, י"ט, בערך אין קטיגור נעשה סניגור) שמביא מוקינו ז"ל שאם נתבטל הדבר לא שייך לומר אין קטיגור נעשה סניגור ע"ש, ואולי י"ל דה"ה איפכא באין סניגור נעשה קטיגור בלוחות ראשונות, ודו"ק.

### הערות בספה"ק אך פרי תבואה

**ג)** בספה"ק אך פרי תבואה (פ' דברים על ההפטורה ידע שור קונהו וכו') כתב, ביעקב אבינו ע"ה שלא עשה לו הקב"ה שום נס ע"ש. וז"ע דהא ה' לו נסים גלויים ונסתרים כל ימי חייו מעשו ומאליפו בנו ומאנשי שכב, ומקרא מלא (בפ' וישלח) קטנתי מכל החסדים ומכל האמת וגו', וה' צריך לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שנעשה לו נס וכו' (מד"ר פ' וישב), וז"ע.

**ד)** בספה"ק אך פרי תבואה (פ' עקב) עה"פ די מחסורו אשר יחסר לו, ופירש"י ואין אתה צריך להעשירו. ולכאורה מנא לי' לרש"י זאת. וי"ל דידוע דטעמי התורה מורין על הפירוש, והנה על מלת ד"י נקוד יתיב, שהוא לשון גערה וצעקה, דהיינו שלא יתן יותר מכדי מחסורו, עכ"ד.

**וקשה** לי הכי אסור ליתן לעני יותר מכדי מחסורו שצריך גערה וצעקה עליו כעושה איסור, אדרבא תבא עליו ברכה וכל המרבה הרי זה משובח, וכלשון הרמב"ם בה' פורים במתנות לאביונים, שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים וכו' ע"ש.

**ואולי** י"ל ע"ד הש"ס (סוטה דף כ' ע"ב) איזה רשע ערום הנותן דינר לעני להשלים לו מאתים זוז, ועושה כן כדי שלא יוכל לקבל מן הצדקה, דמי שיש לו ר' אינו יכול לקבל מן הצדקה, ואי לא ה' נותן לו ה' יכול לקבל אפי' אלף בבת אחת, והרי דאע"ג דהנותן עושה צדקה עם העני ומזכה לו בדינר אבל מכיון שע"י זה לא יוכל לקבל עוד מתנות עניים הנותן ה"ז נקרא רשע ערום. ובאופן כזה יפה גערה עליו שמחסר לו לעני בנתינתו לו עד כדי השלמה למאתים.

### הערה בפירש"י פ' אמור

**ו)** בפ' אמור פירש"י עה"פ בני אהרן יכול אף חללים ת"ל בני אהרן ע"ש, ויש להעיר דמס' יבמות (ע"ד ע"ב) משמע שחללים אינם זרע אהרן ע"ש.

הרב אשר זעליג גאלדמאן  
מגי"ש בשיבת באבוב, ברוקלין יצ"ו



### הערה בדברי הראב"ד ז"ל בבעלי נפש

**בספר** בעלי הנפש להראב"ד ז"ל שער תיקון הוסתות. תניא (גדה כא.) קשתה שנים ולשלשי הפילה ואינה יודעת מה הפילה הרי זה ספק לידה ספק זיבה מביאה קרבן ואינה

נאכל ר' יהושע אומר מביאה קרבן ונאכל וכו', והכא ודאי קולא הוא דקא שרינן ל' [לכאורה צ"ל לה] תרי איסורי, נבילה וחולין לעזרה. עכ"ל.

וק"ץ הרי גם לת"ק המחמיר על ר' יהושע וס"ל שאינו נאכל, אין אנו חוששין לנבילה, וע"כ צ"ל כמש"כ המהרש"ל נדה כ"א ע"ב בפרש"י שכן מצינו בשאר דוכתא שמכיון שאין למזבח אלא דמה לכן אין חוששין בחמאת העוף לחשש חולין בעזרה, עכ"ד, ולכאורה לפי זה אין כאן תרי קולי לר' יהושע, דהא גם ת"ק המחמיר ס"ל הכי ומטעם הנ"ל. וצ"ע.

הרב יחיאל צבי שענדארף

ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, לונדון יצ"ו



### הערה בענין אכילת בן נבר בק"פ

**זאת** חקת הפסח כל בן נבר לא יאכל בו (יב מג) בכס"מ (קר"פ פ"ט ה"ז) כ' דהלואו על הישראל המאכילו דלגוי לא הוהירה התורה, דעכו"ם לא חיישי למאי דמוהיר קרא, אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום וקרי ביה לא יאכיל, וכמבואר בר"ם שם, אבל בצ"ח פסחים (עג) פלוג על הר"ם וס"ל דגם בעכו"ם קאי האיסור על האוכל ע"ש, ועי' מנ"ח מה שהארי' בזה ובשו"ת בית יצחק (יו"ד לו אות ח) שהק' על הר"ם מגמ' דפסחים (ג:) בארמאה דקטלוה ומה שתי', ובס' החינוך להרא"ה (מצוה יג יד) כ' דאין לוקין ע"ז דהוי לאו שאין בן מעשה, והק' עליו הגרע"א (גליון רע"א על הר"ם) מדברי הרמב"ם (הל' נדרים פ"י ה"ב) דכ' שמי שהדיר את אשתו ואמר לה שאין את נהנית לי, אם הוא מהנה אותה לוקה ועי' כס"מ שם, הא מ"מ הוי לאו שאין בן מעשה כהכא דהמאכיל לא מקרי עשה מעשה.

**ולכאן'** לולי דמסתפינא יתכן לומר דהבדל בולט והחילוק מבואר, דהמדיר אשתו מליהנות הימנו כוונתו שלא תהנה ממנו כלל וכ"ש שהוא לא ינהג לה, וכשמאכילה נמצא דקעבר על נדרו במעשה דספינא לה בידים, והרי שפיר קעבד מעשה, דהרי הוא המדיר והוא דקעבר על כל יחל דברו, (ועי' כס"מ נדרים שם, שכ' כן מילי במילי ליישב דברי הרמב"ם), אבל בקר"פ דכל בן נבר לא יאכל בו, בודאי עיקר הקפידא הוא עצם מעשה האכילה, ועל האדם שאוכלו, ואפי' כשישראל מאכילו, מ"מ עיקר הקפידא הוא במה שנתאכל ע"י בן נבר, ובמה שמאכילו לא נחשב כמעשה וילע"ב ודו"ק, מ"מ ילה"ק דאמאי לא יחייב משום מאבד קדשים ע"י שמאכילו לאינו ראוי, ומצאתי דיון בזה בס' מקראי קודש (ח"א ס"ט) אם יש במאכיל פסח שלא למנויו משום מאבד קדשים ע"ש.

הרב יעקב יוסף בראנסדארפער

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



### ישוב להקין' האיך אבל רשכ"י העץ שנברא לו מטעם ערלה

**הקישו** האחרונים (עיין דרך אמונה פ"י מהל' מע"ש ה"ו בה"ל ד"ה העולה) על הא דמסופר בגמ' שבת לג: דלרשכ"י נברא עץ חרוכים בעת ששהה במערה וממנו ניזון, וקשה הא

הוי ערלה [ומה שתירץ בדרך אמונה שם דעין שנברא בנס אין בו כלל ערלה, יש להעיר דבר זה תלוי במחלו' רש"י ותוס' במנחות סט: גבי חמין שבאו כעבים, ועיין היטב בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"א ס' פד שדן באריכות אם דבר שנברא בנס נחשב לדבר ממשי].

**ונלע"ד** ליישב הקושיא, דהנה ברש"י סוטה מג: חידש דלמ"ד בברכות לה. כרם רבעי אז אין ערלה נוהגת בנומיעה אחת אלא בכרם שלם, ולפי"ז יש ליישב דהכא במעשה דרשב"י היה זה עין יחיד ולכן לא היה חשש ערלה. ונראה להוסיף פרפרת נאה דרש"י אזיל לשיטתו' במקום אחר, דהנה כבר הקשה בשו"ת רע"א (מהר"ק סי' קצו) דמה ענין ערלה לרבעי דהפלוגתא בברכות לה. אם אמרינן כרם רבעי אי נטע רבעי היא רק לענין רבעי אבל בערלה כו"ע מודו דהכל חייב בערלה, ותירץ חתנו בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רפה) דבכלל דיני ערלה היא רבעי, ולכן מסתברא שכמו שנחלקו בגמ' גבי רבעי ה"ה דנחלקו גם בערלה וצדקו דברי הרש"י בסוטה.

**ונראה** לבאר דברי החת"ס, דהנה בספר דרך אמונה (פ"ט מהל' מע"ש ה"א בה"ל ד"ה נטע רבעי) וכן בספר דבר שמואל פסחים מג: חקרו אם נטע רבעי היא חלק ממצות ערלה דהיינו שהתורה אמרה שאיסור ערלה נמשך ד' שנים אלא שבשנה הרביעית הקילה התורה באיסורו שאפשר לאוכלו בירושלים או לפדותו, או שננטע רבעי הוא איסור בפנ"ע ואין שייך כלל לערלה. וכתבו האחרונים הנ"ל דהנפק"מ היא אם רבעי אסור בהנאה, דאם נוקטים שהיא המשך לאיסור ערלה א"כ גם רבעי אסור בהנאה, אך אם זה איסור חדש אין שום מקור לאיסור רבעי בהנאה. ויוצא מדברי החת"ס שפי' רש"י בסוטה שרבעי היא המשך לערלה, לפי"ז צ"ל דרבעי אסור בהנאה. והנה שיטת רשב"י במס' קידושין לה. (כפי שפירש ר"ת בתוס' שם) דרבעי אסור בהנאה, וע"כ צ"ל דרשב"י סבר דרבעי הוא המשך לאיסור ערלה, ולכן שפיר לא חשש משום ערלה בעין חרובים משום דהיה עין יחיד ולמ"ד כרם רבעי ה"ה גם בערלה דוקא כרם שלם אסור.

### דין קרבן פסח שנשחט שלא בבעלים כשר או פסול

**בגמ'** קידושין דף מא: מבואר דבשחיטת קרבן פסח יש דין שהבעלים צריכין לשחוט וילפינן מפסוקים דאפשר גם בשליח, ושאלני הגאון רבי יונה רעכניצער שליט"א ר"י טשארגוביל האם הא דהבעלים צריכין לשחוט היא דין או מצוה, והיינו אם אדם בא ושחט קר"פ של חבירו שלא מדעתו האם הקרבן כשר או פסול. ולא ידעתי התשובה. אך אח"כ מצאתי שהוא רש"י מפורש במס' פסחים דף עא: (בד"ה תאמר בפסח שאין לו קצבה) וז"ל 'ואפילו שחט הוא פסחו כבר ומצא זבה זה עומד בעזרה וכסבור שהוא פסח ושחטו לשם מי שהוא', ומבואר להדיא משם דהפסח כשר, ועיין עוד מה שכתב הגאון רבי יוסף ענגיל בספרו לקח טוב סוף כלל א', ושם גם חקר בענין זה והביא ראיות דהקר"פ כשר גם אם נשחט שלא בבעלים, וצ"ע שלא הזכיר דברי רש"י המפורשים הנ"ל דכשר.

שלום סופר

בני ברק יצ"ו

## גדלותו של רב

**במס'** גיטין דף נ"ט: ברש"י בר"ה ומינאי ידי מנו ברישא, כתב רש"י לפרש דרב הי' בינוני לא מן הגדולים ולא מן הקטנים, ואני אומר שקטן שבהם הי'. ולפירוש הא' לכאורה קשה דא"כ למה ישב רב מן הצד והלא הי' בינוני, דהלא הקטנים היו יושבים מן הצד כדאיתא בגמ' דלכן בדיני נפשות מתחילין מן הצד, דקודם רוצים לשמוע מהקטנים ואח"כ ילמדו הגדולים זכות, עיי"ש בגמ'. ומזה לכא' הכריח רש"י כפירוש הב' דרב קטן הי'. אמנם הראני אבי מורי שליט"א דהמהרש"א ז"ל בסנהדרין ל"ו. ס"ל דהעיקר הוא לא להתחיל מן הגדולים, אבל אין קפידא להתחיל מן הקטנים, ולכן יתכן דרב מן הבינונים הי'.

**אולם** הקשה דהרי מצינו בגמ' חולין קל"ו. דאיתא שם בגמ' דרבי יוחנן מספר שהי' יושב י"ז שורות אחר רב, ורב בעצמו ישב לפני רבי והי' נפקין זיקוקין דנורא מפומי' ומפי רבינו הקדוש, ונראה מזה שישב ממש לפני רבי ולא עם הקטנים, ונראה דצ"ל דישב בשורה הראשונה אבל רק מן הצד, דהגדולים ישבו באמצע ורב ישב מן הצד, ולפי פירוש הב' צ"ל דגם בשורה הראשונה היו גדולים בינונים וקטנים, ועדיין צ"ע. ומו"ז שליט"א תירץ לי דאולי סוגיין מיירי בשנים קדמוניות שאז הי' רב מן הקטנים או מהבינונים, אמנם אח"כ נתעלה והי' מהגדולים עד שהגיע להדרגא של רב תנא הוא ופליג ועל זמן ההוא קאי הגמ' בחולין. ומורי הראש ישיבה שליט"א תירץ דסוגיין מיירי בשעת דיון בבית דין ועסק פסקי הוראה ואז ישב בין הקטנים או הבינונים, אבל הגמ' בחולין איירי בשעת לימוד השיעור שלימד רבינו הקדוש ואז ישב רב קמי' דרבי.

יצחק אייזיק אלימלך מייזליש

ישיבה קטנה ד'באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו



## מכתבים למערכת

**ובכלל** הוא מפסיק זמן ארוך, ואיך יהא אפילו הו"א שברכה של רש"י חל על תפלין דרבינו תם.

**רק** כוונתו כנ"ל שאינו מברך על של ר"ת מכיון שכבר בירך על של רש"י, והשאלה הוא להפסיק בין תפלין של יד דרבינו תם לתפלין של ראש. ודו"ק.

**נפתלי צבי הורוויץ**  
**בן לאאמור"ר הרב יהודה אלישע שליט"א**  
**פה קרית יואל יצ"ו**



## תגובת הכותב

**מש"כ** בכוונת הפנים מאירות (ח"א סו"ס נ"ח); דבריו נכונים מאד, שכוונת הפנים מאירות היא להפסיק בשעת הנחת תפלין דר"ת 'בין תש"י לתש"ר', ולא כמו שהבנתי דמיירי להפסיק בין הנחת תפלין דרש"י להנחת תפלין דר"ת. והוא ממש מבואר בדבריו, ופשוט טעיתי בזה טעות גלויה. ב"ה שזכה מע"כ לפרש את דברי רבינו הפנים מאירות על אמיתתם, וליישבם שלא יהיו תמוהים. וייש"כ שהעירני על זה.

**אברהם יהושע העשיל אונגער**



**לכבוד** מערכת קובץ עץ חיים,

**שלום** רב לאוהבי תורתך.

**הנני** להעיר בזה ב' הערות. בעמוד ר"ב מהלך ג' ציין ליעב"ץ כמקור שיש ענין להדר אחרי מים חיים. הנה זה אינו, דהיעב"ץ קאי בגברא שיש חשש זב שלכו"ע זב זכר צריך מים חיים מה"י, והנושא הוא באשה. גם, בסוף המאמר יש ט"ס 'שאיין הזבה צריכה מים כלל, צ"ל מים חיים'.

**בעמוד** רנ"ז אם אפשר לקדש על עוגות מקמח תפוז"א. יש לציין שלדעת

**לכבוד** המערכת הנפלא קובץ עץ חיים הי"ו. **אחר** דרישת שלום כבוד תורתכם הרמה בשלום רב.

**להפסיק בין תפלה של יד לתפלה של ראש דר"ת**

**הנה** בא לידי קובץ המופלא 'עץ חיים', ועיינתי בו, וכאשר דפדפתי בו ראיתי דבריו היקרים, של הג"ר אברהם יהושע העשיל אונגער שליט"א ועיינתי בהם פעם אחר פעם והיה להנאה בעיני. רק באמצע ראיתי דבר ותמהתי, כי הרבה להקשות ולתמוה על הפנים מאירות זי"ע.

**והנה** גברא קא חזינא ותיובתא לא קא חזינא. דאחר שנעיין בדברי הפנים מאירות נראה בפירוש שבמחכמת"ה, מע"כ טעה בדבר משנה, כי הפנים מאירות שואל שם בענין להפסיק בין תפלה של יד לתפלה של ראש דרבינו תם. וגוף השאלה הוא דכיון שאינו מברך על תפלין דרבינו תם, שהרי סומך עצמו - פירוש - כבר יצא בברכתו על תפלין דרש"י, ולכן שוב אפשר שמותר לו להפסיק בין תפלין של יד לתפלין של ראש דרבינו תם, ועל זה אוסר הפנים מאירות. ושפיר הביא ראיה כפתור ופרח מדברי מהרא"י [בתרומת הדשן כתבים סי' ק"ז].

**והמעניין** יראה כי כך הוא הדק היטב, ולא כמו שכתב הרב הכותב [כי הפנים מאירות מדבר במפסיק בין תפלין של רש"י לתפלין של ר"ת].

**ואי** אפשר לבעל דין לחלוק ולומר אפשר שהמכוון הוא להפסיק בין תפלין של רש"י לשל ר"ת, ראשית כי הפנים מאירות שם דן אם מותר להפסיק לקדיש ולקדושה, ואם תמצ' לומר שכוונתו בין תפלין של רש"י לשל ר"ת איך סד"א שאסור לענות קדיש וקדושה כל עוד התפלין עליו כיון שבכוונתו להניח גם תפלין דרבינו תם. תמוה!

**ועוד** הרי הוא מתפלל כל סדר התפלה, ובודאי הוי הפסק אפילו להסוברים שקדיש וקדושה לא הוי הפסק.

**גם** אין בזה להקהות שאר הקושיות והתמיהות שהעלו שם, וכמו כן אם המקצר הוא מהר"א שבע עצמו, מה לו להעתיק מספרו הרי יכול לחזור על רעיונותיו וסברותיו בנוסח חדש וקצר, אבל עכ"פ ודאי ישנה זיקה ברורה בין ב' הספרים. ואולי המדפיס והמו"ל של 'צור המור' הוא גם המו"ל של 'קיצור סמ"ג', פרט שהבקאים במעתיקים ומדפיסים יוכלו לעמוד עליו.

**ומשבאנו** לנידון זה, כדאי לדעת כי יש חיבור 'קיצור סמ"ג' ללא פקפוקים, לרבינו אברהם ב"ר אפרים תלמיד רבינו טוביה, שחי סמוך לתקופת הסמ"ג, ונמצא ב'אוצר החכמה' תחת השם 'קיצור ספר מצוות גדול' (ולא 'קיצור סמ"ג' כספר הנ"ל). ובמבוא שם מציין שחלק כבר פורסם בס' הזכרון על הגר"י פרנקל, ובס' הזכרון הנ"ל (עמ' רפג) ציין המקומות שהביאו ממנו בפסקי ריקאנטי (סימנים לג מ ז נ צג צד קטז שמב תקנה תקסד תקסו), מלבד שאר ראשונים ואחרונים שכנראה שמכו עליו, א"כ הוא ודאי ממקור קדוש יהלך וראוי לזכרו לטובה ולברכה.

**איתמר טעם**  
**קריית ספר יצ"ו**



**אל** כבוד חברי מערכת החשובים העומדים בראש הקובץ הנפלא עץ חיים, ולה יאות להיקרא כן, כי כשמו כן הוא עץ חיים למחזיקים בה. הנני בזה בכמה הערות על החוברת ל"ג.

**מ"מ לתשובת ר"י מילר**

**במדור** שפתי ישנים נדפס תשובת רבי יהודה מילר זצ"ל, וצויין לבאר היטב, ויש להדגיש שהכוונה לבאר היטב הראשון, והובא בש"ע מכוון ירושלים סימן תכ"ו סוף סק"ה.

**הערות במאמר שאלות שנשאל הגר"ח קניבסקי שליט"א**

**בשו"ת** גאון דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א שהביא הרב מרדכי יצחק וויינבערג

השבת הלוי היה פשוט דמהני, כידוע לתלמידיו, וגם אני זכיתי לשמוע כן ממנו פעם בביקור חג.

**בברכת התורה,**  
**הלל גרינוולד**  
**בני ברק יצ"ו**



**לכבוד** מערכת 'עץ חיים' הנכבדה, פינת יקרת לכבודה של תורה.

**אודות המחבר ספר קיצור סמ"ג**

**לפני** כמה שנים (גליגות כד עמ' שעו, כה עמ' שנב) התפרסם כאן דין ודברים על מחבר 'קיצור סמ"ג', אם הוא הסמ"ג עצמו או להבדיל אין סוף הבדלות - נכרי!

**אחת** התמיהות המודגשות היא עדות המחבר על גלות פורטוגל, שהיתה כמאתיים שנה אחרי הסמ"ג!?

**הגר"י** דנדרוביץ שליט"א גילה במאמרו (גליון כד שס) כי עדות הנ"ל נמצאת בס' 'צור המור' לרבי אברהם שבע זצ"ל ממגורשי ספרד, ועל פיה ר"ל כי הוא מחבר הספר ולא נכרי חלילה, וממילא מותר הוא לבא בקהל.

**ועל** של עתה באתי, כי הנה תיכף במצוה הראשונה ה'מקצר' מאריך ומוסיף בה כמה שורות שאינם בסמ"ג, חיפשתי ב'צור המור' ואכן נמצאו הדברים בפר' יתרו בפסוקים העוסקים בדיברה ד"אנכיי" (באוצר החכמה, עד גירסא 17, יש רק מהדר' ישנות ביותר של הספר ללא חלוקה ברורה בין הפסוקים).

**וכן** במצוה כ"ט תמהו מאד, שבמקום להסביר מהי מצות קידוש בחר להביא ענין שאינו נוגע למצוה - שבשבת בורחים הרוחות והמזיקים להרי החושך, וגם דברים אלו נמצאים בצור המור ביתר אריכות בס' בראשית עה"פ "ואת הימים במדבר", ואמנם אין בכך להסביר מה ענין בריחת המזיקים למצות קידוש, אבל ודאי שיש זיקה ושייכות בין 'קיצור סמ"ג' ל'צור המור'.

**ויתכן** שימצאו עוד כמה הוספות מצור המור שהובאו בקיצור הנזכר.

חוץ מכוס רביעי כדי שיוכל לברך אחריו. ויש לציין דבקונטרס אזמרה לשמך כתב דגם בכוס הראשון יש להדר כזאת כדי שיהא נחשב כקידוש במקום סעודה, אלא שהרב הנ"ל אזיל לשיטתו שביאר בקובץ האוצר, שאין מקור נסמך לצאת ידי קידוש רק ע"י כוס יין.

### הערות בענין כותרות השו"ע

**לגבי** כותרות הש"ע כתב הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א. והנני מוסיף כדרכי, אם אנו הולכים לברר מאיזה יד יצא המפתחות הללו אם מן הכותב אן המדפיס, יש לחקור כמה דברים, האם דרכו של המחבר היתה לערוך מפתחות, וכן האם המדפיס עשה כדבר זה בעוד ספרים שחיבר באותה תקופה, ועכ"פ זה ברור שהבית יוסף הוסיף מפתחות בטור על מה שחיבר בעל הטורים, וכן ערך כותרות על חידושי שהוסיף, ואם רוצים לפקפק בכותרות של הש"ע מפני טעויותיו, א"כ יש נגד זה לבדוק גם כותרות הטור אם כל אחד מסכם כל סימן בשלימותו, והאם אין בו טעויות בדפוה"ר.

**ועתה** נעבור לדברי המוכיח שרוצה שמפתחות הש"ע יהא דומים ממש למפתחות הש"ע שיהיו לפני הש"ע ולא אחריו וכו'. וכל זה אינו מברר, כי כמו שחיבור הש"ע שונה מחיבור בית יוסף שזה מפרש וזה מסכם, כן מפתחותיהם לא צריכים להיות דומים, וכן בש"ע לא כתוב תיבות "סימן" רק אותיות א' וכו', ואם המפתחות היו רק בסוף הספר, היה צד לומר שיצא מפני המסדר, אבל הרי הם נמצאים גם בתוך הספר ממש, ואכן במקומות שיש שינויי לשון בין המפתחות הפנימיים לחיצוניים אז יש לומר שיד המדפיס שלח כאן.

**ולפי** דבריו י"ל שגם חילוק הסימנים לסעיפים לא עשהו המחבר, דהרי בב"י לא עשה כן, וכן בהסעיפים יש מקומות לפקפק למה נפסקו כך, עיין או"ח סוף סימן שפ"ו וכו'.

שליט"א, נשאל אם במקום ספק אפשר לברך בלשון ארמי בריך רחמנא. ובאמת צ"ע גדול איך מותר לעשות כזה, הרי אפשר לברך בכל לשון ויוצאים בזה, וא"כ למה יהא מותר לומר בריך רחמנא, ובאמת הט"ז בסימן רי"ט גבי ברכת הגומל על חבירו כתב, שאם אינו שמח בו לא יברך רק יאמר בריך רחמנא דיהבך לך. הרי שהתיר לאומרו רק בלשון זה בלי הוספת מלכא דעלמא שלא יהא כדין ברכה, ואפילו התם תמה הפרמ"ג - והביאו בשער הציון, איך מותר לומר רחמנא. והשיב על זה שמצינו שהתירו לשאול בשלום חבירו בשם, ואינו ראייה כל כך, שהרי לפי זה יהא מותר לומר גם שם אדני, ואין נוהגים כן. ועכ"פ יוצא מפורש מדברי פוסקים אלו שאין לומר לשון ברכה שלמה בארמי במקום ספק.

**עוד** שאל בענין שמיעת שיעור לפני ברכות התורה, והכוונה כי מפי מדבר הוי כעונה, עיין שעי"ת סימן מ"ז.

**ובמי** שנזכר בשכחת משיב הרוח אחרי שהתחיל סיום הברכה באמרו בא"י שיסיים למדני חוקיק ויחזור למשיב הרוח, י"ל כיון שיוצא בזה שאמר פסוק סתמא באמצע הברכה הוי כהפסק, ולכן נכון לומר כסדר ממשיב הרוח.

**ובדברי** המ"ב בסימן קט"ו, לכאורה לא ראה המ"ב את דברי הסדר היום, רק העתיקו מא"ז ורבה כלשונו, וכיון שקיצרו לכן הגיה "מעל".

**הוא** יעשה שלום עלינו, אין הכוונה שלום מפני המחלוקת, אלא כמו שאילת שלום שהכל יהא כשורה.

**אם** יכול לברך מתיר אסורים אחרי התפילה, חידש הערוך השלחן בסימן נ"ב שאינו יכול, אולם נראה שאפילו הפרי חדש שחושש שמא יצא בברכת מחיה המתים במקום אלקי נשמה, מודה בזה, כי זה רק חלק מן ברכה, ועיקר מחיה המתים אינו על זה, ועוד שזה קאי על אסורים ממש.

### כוס הראשון אי סגי ברוב כוס

**הרב** עמנואל מולקנדוב שליט"א חידש שעדיף לשתות הדי כוסות רק רובן -

**ולגבי** הקושיא איך מותר לסוך ביוה"כ משום רפואה, עיין שם במ"ב ריש סימן תרי"ד.

**המוקיר ומעריך מעשי ידיכם, דוד אריה שלזינגר**  
**מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב**  
**עיה"ק ירושלים ת"ו**



**בסייעתא** דשמיא. אל כבוד מערכת קובץ עץ חיים, המפורסם לשבח ולתהילה.

**באתי** בשורות אלו להעיר על מה שכתב הרה"ג רבי שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א בחוברת ל"ג בענין למה אין מברכין ברכת שהחיינו על שחיטת קרבן פסח, והנה מה שעלה בידי מידי עברו בו.

**א.** באמצע דברי השבט הלוי שמביא מע"פ כתב השבה"ל דאפשר שעל אכילת קרבן פסח לא ברכו שהחיינו שסמכו על הברכת שהחיינו שעל השחיטה, או על הברכה שמברכין על הרגל עפ"ד שבה"ל, ואני בער ולא אדע האיד יכול לצאת ע"י הברכה על השחיטה, הא השבה"ל בעצמו כתב שהאכילה והשחיטה הם ב' מצוות נפרדות ושניהם הם מצוות שבאים מזמן לזמן, ואם האכילה אינו הכשר מצוה, משום איזה סיבה שבעולם יכול לצאת מברכה שמברך על מצוה אחרת או ע"ייה ברכה שמברך על הרגל, והא השבה"ל בתחילת דבריו כתב בכל התוקף שלא מועיל ברכת הרגל אלא על הכשר מצוה, ומה שמביא השבה"ל רא"י לדבריו מתוס' במס' סוכה דף מו אין אני רואה מה שמצא שם, והאיך הובן מע"כ דבריו.

**ב.** ושם מה שכתב השבה"ל דהסיבה שאין אנו מברכין על עשיית הסוכה ובדיקת חמץ הלא משום דלא הוה אלא הכשר מצוה, וגם הביא מע"כ שכן אמר לו כ"ק אדמו"ר שליט"א, לעני"ד צ"ב מהיכי תיתי לחלק בזה ולא מצאתי כן בשום מקום אלא ברמז בדברי הרא"ש שם במס' סוכה, וביותר אני תמה לפי דבריהם מאי שנא בשעת חז"ל שברכו על עשיית הסוכה כמבואר בסוכה דף מו, אבל לפי טעם המרדכי שהביא הנה"ב חיים דאין מברכין על עשיית הסוכה שלא כל

**הערות בדברי הרא"ז גאלדמאן שליט"א**

**בהערות** וחיידושים העיר הג"ר אשר זעליג גאלדמאן שליט"א בפרשת פינחס למה כתיב משפחת הארדי ולא "לארדי" כמו אצל נעמן. ובאמת אינו קשה כל כך, כי דברה תורה כלשון בני אדם, וכיון שיש לו שתי משפחות מתחיל הראשון בלי ל' והשני שממשיך בו ל', ובאמת כדרך זה יש להתחיל הפרשה ולמצוא הרבה דקדוקים, בני ראובן חנוך משפחת החנוכי לפלוא וכו', הרי כנ"ל דבראשון כתב ללא ל', אלא יש לתמוה למה אצל שמעון אינו כך וכו'.

**ומה** ששאל ברע"ב עירובין י"ל כיון שנעצה מערב שבת הרי הכינו בזה ולא יבוא לטעות, ובסוף דבריו י"ל דהמשנה מדבר ממה שמעכב אבל י"ל דמצותה בסגן.

**בקובץ** ל"ד בהערות וחיידושים שאל הרב הנ"ל שליט"א, למה לא מנו הפסוק אם בחוקתי תלכו בין ה-אם שהוא מחייב, וי"ל דלכן פירש שם רש"י דהיינו שתהיו עמלים בתורה, וזה לא חיוב.

**עוד** שאל על רש"י בפרשת צו בפירוש תיבת ויחבש, ולמה לא פירש כן בפרשת וירא על ויחבש את חמורו, וי"ל כי שם פירשו התרגום כמו על קשירה, משא"כ כאן כיון שתירגם על ויחגור לשון קשירה, לכן לא תרגם כן על ויחבש, ולכן בא רש"י לומר בזה שגם זה לשון קשירה, אלא יש לשאול למה לא פירשו רש"י בפרשת תצוה.



**הערות בדברי הג"ר ירוחם ישראל הערשקוויטש זצ"ל**

**בקובץ** ל"ד דן הגאון רבי ירוחם ישראל הכהן הירשקאוויטש זצ"ל בנוסח קדושה דמוסף, יש להעיר דכמו כן יש גם בשמע ישראל שאומר הש"ץ בהוצאת ס"ת, דבנוסח ספרד אומרים עוד הפעם אחד הוא אלקינו.

**עוד** דן בנוסח קדושה של יוה"כ שחרית, ויש לשאול מה יאמרו בנעילה דאז אפילו בסידור חב"ד שאין אומרים כתר בשחרית אומרים אותו בנעילה.



במס' ברכות דאיזה איסור עבר כשמת אביו, אלא מוכח מדברי הגה"מ שהוא ג"כ הובן כמ"ש לעיל דפטור הוא משום שאינו דבר שמחה, ודוק.

**ובזה** בקשתי שטוחה לפני הקוראים הנכבדים לעיין בהנ"ל כדי להגדיל תורה ולהאדירה, ולהאיר לי הדרך אשר נלך בה.

**כה דברי הצעיר,  
אליהו עזרי' גאלד  
ברוקלין יצ"ו**



**בס"ד.** אל כבוד מערכת קובץ עץ חיים, הנודע לשם ולתהלה בכל קצויו תבל. בתודה על העבר על פירסום מאמרנו לפני שנתיים, הננו להציע בזה מענה דברים, לתגובה שנדפס אשתקד בקובצכם החשוב.

### בענין הגדה של פסח ע"פ מדרש הגדה ויחוסה להמלבי"ם

**אפריון** נמטיה למע"כ הרב ישע"י אשר זעליג מיללער שליט"א המפורסם ברוב ידיעותיו ובטיב מחקריו, אשר שם עין על מאמרנו בענין הגדה של פסח ע"פ מדרש הגדה. וגם נהג בטובת עין והוסיף להעיר בה כענין, ולהעלות הדברים על הכתב. אך מכיון שאחר כל הערותיו לא שינה את טעמו של המאמר, ועדיין בתוקפו עומד שההגדה של פסח ע"פ מדרש הגדה אכן יצא מתחת ידי המלבי"ם זצ"ל, הננו בתשובה על דבריו כדי שלא יהא שתיקתנו כהודאה.

**טרם** ניגש לגוף הערותיו, נשנה בקיצור מה שהעלנו במאמר הארוך, לקיים דברי חז"ל לעולם ישנה אדם בדרך קצרה. והיינו להנחה שההגדה אכן יצא מתחת ידי המלבי"ם נבנית בעיקר משני טעמים:

**א.** תוכנו העשירה של פירוש הגדה (שהאיר דרך הפשט באופן נפלא אשר לא הי' לפניו), ורוב לומדיה והוגיה אשר ראו בו אור גדול, הם ההוכחה הכי גדולה שרבינו המלבי"ם כתבו.

**בנוסף** לכך שאחר שעברו עליו אלפי ואלפים גדולי תורה ועומקי הפשטנים, לא ראו שום דופי שיאמר כי זה אינו

אחד עושה בעצמו סוכתו, אי"ש מ"ש בשעת חז"ל שאז עשו כל אחד בעצמו סוכתו, ומדברי מע"כ נראה שהובן לחלק בין הכשר מצוה למצוה גופא, אבל לי צ"ע כל זה.

**ג.** ולפי טעם המרדכי הנ"ל נרויח להסתלק מאתנו השגת השבה"ל על הקרבן נתנאל, דתמה השבה"ל למה בשחיתת קרב"פ לא יברך הא הוא מצוה בעצמו, ואינו הכשר מצוה כמו עשיית סוכה, וכל תמי' זו אינו אלא לפי החילוק דין הכשר מצוה למצוה גופא, אבל הקרבן נתנאל מיוסד על אדני פז והוא טעם המרדכי שאין מברכין על עשיית סוכה משום שלא כל אחד עושה סוכתו, ה"ה בשחיטה לא כל אחד שוחט בעצמו [אלא העיר לי אאמו"ר שליט"א שיש להעיר על דברי הקרב"י מטעם אחרת דבשחיטה הוא מטעם שליחות כמו שמבואר במס' קדושין, ואינו דומה לעשיית סוכה, אבל לטענת השבה"ל לא מצאתי מקום].

**ד.** ומה שיצא מע"כ לדון דעיקר איסורו של צעב"ח נאמר בבהמה ולכן לא יברך שהחיינו כמו במילה, לא ידעתי מה ענין איסור צעב"ח לזה במחילת כבוד תורתו, דמקור ההיתר דבמילה אין אנו מברכין שהחיינו הוא במרדכי במס' שבת (אות תכ"א) ושם מבואר דלא מברכין שהחיינו אלא בדבר שמחה ובמילה שאיכא צערא דינוקא חסר בהשמחה, היוצא מדבריו שאינו תלוי בכלל בזה שעובר על איסור, וגם מסביר לא נראה לומר שתלוי בזה שעובר על איסור, דמה נפק"מ במקום שהצתירו לעבור על איסור אז רצונו של מקום הוא לעבור על האיסור ולמה לא יברך שהחיינו, אלא הטעם לפטור מברכת שהחיינו הוא משום שאינו דבר שמחה וחסר בהשמחה, ולפי' שפיר יש לחלק בין צערא דינוקא לצערא דבהמה דבעצרא דבהמה אינו חסר בהשמחה כלום, ודוק.

**והלא** ראיתי בהגהות מיימניות בפ"ג מהל' מילה שהקשה על טעם זה שלא מברכין שהחיינו על מילה שיש בזה צערא דינוקא, מ"ש מה שמבואר במס' ברכות (בפ' הוואה דף לט:) דכשמת אביו ויורשו מברך שהחיינו הא גם בזה יש צער ואעפ"כ מברכין שהחיינו, עכ"ד הגה"מ. ולפי מה שהובן מע"כ הטעם שאין מברכין כשיש צער הוא משום שעובר על איסור, לא קשה מידי מגמ'

שהפיי' 'מדרש הגדה' לא יצא מת"י המלבי"ם, אחרי אשר עברו בעיון על מאמריו הודו ואמרו שזו שום ספק שאכן הוא פרי עטו של הגאון המלבי"ם זצ"ל.

### ועכשיו נפנה להערותיו.

**א.** מתחלה בא עלינו בטענה, ע"מ שכתבו דבמהדורת שנת תרמ"ג לא נטל המשכיל לאיתן העטרה לעצמו אלא יוחסו לעצמו, אלא במהדורת תרנ"ד השיב על ראשו לעטרה.

**והביא** שכבר בשנת תרמ"ט כתב בספר הזכרון (כשמפרט ספריו אשר חיבר) בזה"ל: וביותר באורי 'מדרש הגדה' 'להגדה של פסח דפוס ווארשא תרמ"ג, אשר מבקשי הפשט האמתי יראו שם חדשות ונצורות בעז"ה, ולא היה עוד כבשם הזה, עכ"ל. לא ידענו מה מציאה מצא בזה, דכי מאי נפק"מ באיזה שנה שינה את טעמו, אם בשנת תרמ"ט או תרנ"ד, העיקר דחזר ממה שאמר שהוא של המלבי"ם.

**אולם** באמת גם אנו הביאנו דבריו אלו בהערה י"ח, וכתבנו שמאחר ששינה את טעמו בשער הספר, ע"כ הוא ראה ברורה, ששם בכליו, מה שלא היה מצוי אצלו מקודם.

מהמלבי"ם. ומה גם שאפילו חובבי המלבי"ם יחסו הדברים אליו. וידוע שתוכנו וסגנונו של המלבי"ם אי"א להזדיף, ע"כ זאת אומרת, דאכן הוא פרי עטו של המלבי"ם.

**ב.** ועוד, שהרב משכיל לאיתן, מוציא לאור ההגדה של פסח, שאח"כ נתנו עטרה לעצמו, לומר, שהוא הוא מחבר פירוש מדרש הגדה, לא היה ביכולת לחברו. וזאת יוכיח מכמה וכמה מקומות: (א) שבכל ספריו לא נטה לדרך הפשט כעין שפעל המלבי"ם, וברובו הרחיק לילך בדרכי עקלתון בדרושים רחוקים, ואין בו שום שווין ודמיון לפירוש הלזה. (ב) אפילו בהערות 'עשרה מאמרות' אשר הוסיף על מדרש הגדה, לא הלך כלל בדרך היושר או בדרושים הקרובים לפשט. (ג) גם לשונו אין בו כלל מצחות הלשון של לשונו הזהב של המלבי"ם בכל מקום, וגם לרבות במדרש הגדה. (ד) ועוד והוא העיקר, 'שבתיקוני' במהדורא השני' הראה הרב משכיל לאיתן שלא היה מסוגל אף להבין פירש מדרש הגדה, כאשר הארכנו באות י"א. (ה) כמו"כ ההוספות שהוסיף והשינויים ששינה במהדורא השניה, הם בלשון עולגים בלי שום דמיון לשאר מדרש הגדה, כאשר הוכחנו שם בסוף אות י'.

**ועל** דבר זה אין מקום להתוכח, וב"ה שכמה חכמים אשר מתחלה נקטו

**א.** ונעתיק רק אחת מהם (אות ג): במהדורא השניה הוסיף: אינו אומר 'אילו' לא הוציא, במאמר נפרד, כי אם 'ואלו' בוי"ו המחבר, כי אין זה חוליות חוליות של ספורים רק הוא המשך אחד להוציא מזה ההוכחה האחרונה שאפילו כלנו חכמים בו, עכ"ל.

ובראות דברים אלו ישתומם הקורא, מי עלה על דעת שום בר דעת דמאמר 'ואילו לא הוציא' הוא מאמר נפרד, שצריכים להדגיש שהוא המשך ממה שנאמר מקודם.

אך במאמר יסוד מוסד כתב המלבי"ם: ולכך בא מאמר ואפילו [כלנו חכמים וכו', המעתיק] בוי"ו החבור המקשר אל הקודם, מפני שאיננו ענין בפני עצמו, רק הוא תוצאת הענין הקודם, והוא תכלית המאמר הנמשך מתחלתו ומחובר אל מה שלמעלה. דלולי ה' שהיה לנו היינו משובעדים לפרעה במצרים גם אנחנו גם בנינו ובני בנינו, על כן כיון שגם הדורות הבאים הם בכלל ההצלחה גם עליהם להודות לשם ה', עכ"ל.

הרי לך, דהמלבי"ם כתב ביסוד מוסד, להמשיך ענין 'ואפילו כלנו חכמים' לריש המאמר עבדים היינו, דבפשטות אין לו שום שייכות לה. והמשכיל לאיתן לא ירד לפשוטן של דברים, וסבר שבא להסביר המשך 'ואילו לא הוציא'. והוכחה זו כדאי לעצמו להוכיח מי הוא המחבר, שהמו"ל לא רק שלא היה ראוי לחברו, אלא אפילו להבינו לא היה מסוגל. וכמו"כ זה גם מכריח דמאמר 'יסוד מוסד' לא יצא מידי המשכיל לאיתן (שלא היה מסוגל אפילו להבינו) אלא מרבינו המלבי"ם.

לראות ולהבחין, כי כיתרון וגוי' [האור על החושך] וכו', עכ"ל. הרי דאכן רפרף אדם מתוך הפירוש גופא, ולא עוד אלא שכתב דפ"י זה מול פירושי המלבי"ם הם כיתרון האור על החושך, עכ"ד.

**לא** אמרנו שמעולם לא אמר אדם שהפירוש אינו מהמלבי"ם, אלא שלא עלה לשום אדם מתוך לימודו בהפירוש, לומר פירוש זה אינו מתאים להמלבי"ם. וזה הוא מציאות שאי אפשר להכחיש שעשרות בשנים שהוגו בו לרוב, והכל שבחוהו כפירוש נפלא, עד שאחרים אמרו שזה הטוב שבפירושי המלבי"ם. וגם מלקטי דברי המלבי"ם [כגון בעל הכרמל] לא מצאו בו שינוי בינו לשאר ספרי המלבי"ם. ומה שקבע הרח"נ אייזנשטאט בכאן שהפירוש הוא כיתרון..., כמובן לא בא מתוך עיון עמוק בהפירוש, אלא מתוך סיבות צדדיות, שלדעתו לא השאיר לנו הגאון המלבי"ם שום פירוש על ההגדה. ושפיר יכולים לקבוע שמתוך תוכן הפירוש לא רפרף אדם שאינו מהמלבי"ם.

**והגע** בעצמך, אם הרח"נ אייזנשטאט הבין, שאם לא יצא מתחת יד המלבי"ם, אין זה אומר אלא שהפירוש אינו מתאים לו כלל, והוא בערכו כחושך לפני אור. תדון מיניה דאם אכן הוגי ההגדה ראו בו נפלאות, וחובבי תורת המלבי"ם התענגו מרוב דושנה, האם אין זה הוכחה ברורה שאכן המלבי"ם חיבור...?

**ה.** עוד מתמיה על מה שכתבנו (בסימן ט), שאם אכן הוא הוא המחבר, מדוע כתב שמו באותיות קטנות ושם המלבי"ם באותיות גדולות. ועי' כתב דלהשביח מקחו כתב כן. הנה כתבנו טענה זו, על דברי המוציאים לאור הגדת הלזו בשפת ענגליש, שהם טענו ואמרו, שגם בשער הראשון לא אמר שחיברו המלבי"ם, אלא הוא עי' המלבי"ם. ועי' כתבנו, דאם אכן היתה כוונתו רצויה בשער הראשון, ולא היתה כי אם לומר שהוא עי' המלבי"ם, למה שם שם מלבי"ם באותיות גדולות ושמו באותיות קטנות. אין זה אומר אלא שכוונתו שייבנו מתוך דבריו שהוא של המלבי"ם.

**ובאמת** מדבריו אלו נמצינו למידין, שגם המשכיל לאיתן ידע בעצמו, שפירוש מדרש הגדה [שיצא מידי המלבי"ם] עולה במעלה פי כמה וכמה על ספריו שלו. וזה לך האות, שהוכחנו שמצד הפירוש בעצמו ניתן ללמוד שלא יצא מידי המשכיל לאיתן.

**ב.** שוב הביא ממ"ש הר"ר יצחק ידלוב באוצר ההגדות: דהנוסח המלא של השער משתמע לשתי פנים ואינו אומר בבירור אם המלבי"ם הוא מחבר הביאור או שהביאור בדרכו של המלבי"ם, אולם בדפוסת הרוסית אשר בשולי השער נאמר במפורש, עם ביאור חדש מדרש הגדה עשוי לפי שיטת המלבים על ידי נ. משכיל לאיתן, עכ"ל. גם בזה לא ידענו שום ראייה, שהרי כמה דברים אינו נכונים בכתובות הלועזית אשר נכתבו לצורך המלכות, שהצריכו לשנות מפני סיבות שונות. אולם גם מה שכתב שם לא נאמר שהמשכיל לאיתן הוא המחבר, רק שהוא המו"ל.

**ג.** ושוב מה שהביא שבספר רוח חכמים שחיבר הר"ר משכיל לאיתן ציין כמה פעמים למדרש הגדה. הרי גם המעורר כתב שאינו יודע מתי כותבו, אך זה ודאי שכתבו אחרי שכבר הדפיס ההגדה כמו שמוכח שם מלשונו בפ' כי תבוא, שכי' שים עינך בבאורי הנ"ל ותברכני נפשך, עכ"ל. ובודאי לא צוה להשים עין על דבריו שעודנו בכתובים. וא"כ מה יועיל שהוחזק בו המשכיל לאיתן עוד הפעם בדבר שאינו שלו.

**ד.** על מה שקבענו שמתוך הפירוש לא רפרף אדם מעולם לומר שאינו מהמלבי"ם. ועי' הביא שבעל הזכות הבעלדית של כמה כתבי המלבי"ם הי"ה מו"ה חיים נח אייזנשטאט פרסם מיד בצאת ההגדה לאור עולם בכתבי עת דאז, בזה"ל: יצא לאור 'הגדה של פסח' לע"ם באור חדש 'מדרש הגדה' וכו' לכל יטעה הרואה שאך העשרה מאמרות המה לר' נפתלי הנ"ל, באמת לא השאיר לנו הגאון מלבי"ם זצ"ל שום פירוש על ההגדה, אך ר"נ הנ"ל נסה את כחו לעשות כמתכונתו וללכת במסלת הגאון זצ"ל ואם באמת השכיל לעשות ובא עד המסלה, על זאת אין חפצי להעיר כעת, כי כל מבין עינים לו

ומכיון שלא באנו במאמר זה להשפיל כבודו של הר"נ משכיל לאיתן, אלא להרים כבוד המלבי"ם ופירושי אשר כתב.

**ע"כ** אף שיש לנו מה להשיב בזה, מ"מ לא רצינו להכניס ולפלפל בענין הלזו, כמה תיקן וכמה הורע. העיקר בזה, שאחרי אשר השקיע בו מיטב כוחותיו, לא הצליח לעשות אפילו קרוב לעבודה שלימה. כ"ש בהגדה זו שלא עמל בו ולא יגע בו כמוהו, ועכ"ז כל הרואה אומר ברקאי, שהפירוש הוא הצלא ופלא לא הי' כמוהו [כמו שכתב הוא עצמו, כאשר הביא הכותב מספר הזכרון ומספר רוח חכמים], אין זה אומר אלא שמי שעשה עוד פירושים אחרים כמותו, הוא אשר חיבר אותו. ותו לא מידי.

**ביקרא דאורייתא,**

**יעקב שלמה ביק**

**מאיר יוסף קליגהויפט**



#### לעורר לב - מכירת שאור לעכו"ם

כזה, או משום שלא התירו מכירת הערמה אלא במקום הפסד או במקום שאי אפשר להוציא, וע"ע בשו"ת מחנה חיים ח"ב או"ח סי' כ"ה בסופו, ובשו"ת ר' משולם אגרא או"ח סי' ל"ט, ובשו"ת תורת ש"י או"ח ח"א סי' כ"ו, וכן הזהיר הגה"ק בעל ה"יטב לב בספרו יטב פנים דורש טוב לשבח"ג ובעוד ספרים.

**והגם** שיש לדייק מדברי מרן הד"ח ז"ל בשו"ת או"ח סי' מ"ג שדן באיסור רוצה בקיומו כשהנהגה בתוך ימי הפסח - ואירכות יש בזה בספרי האחרונים, מ"מ לא הקיל רק בהפסד מרובה, עי"ש. ואדרבה ממה דמטו משמ"י ומקובל ממרן הדברי חיים ז"ע שהורה לחרוך ולשרוף י"ב חלה מצדיקים הניתן לסגולה, ולא התיר למכור לעכו"ם, מוכח להדיא כי הגם שהקיל מרן ז"ל למכור חמץ גמור, מ"מ בדאיכא חששא של רוצה בקיומו, לא הקיל.

**ומעתה** בנדון דידן בשאור שבעיסה, שומחיות רבה שייך בזה שיהי' השאור באופן טוב ומועיל להחמץ, ותכל להפסיד שאור זה דוקא, וגם הכוונה שיהי' השאור מוכן תיכף ומיד למוצאי יום טוב, אין לך רוצה בקיומו גדול מזה, ואין להקל ולמכור לעכו"ם, ולא ליכנס לקולות ודחוקים [חוץ במקום הפסד מרובה, ולזה צריך שאלת חכם. (ועי' שו"ת נטע שורק סי' או"ח סי' ל"ב, שהגם שחולק על המחנה חיים, מ"מ כתב דהמהדרין ראוי להם לחוש)], ובה יקיים מצות ביעור חמץ למהדרין. וכמה טרחות ויגיעות טורחין בני ישראל קדושים על מצות ביעור חמץ, גם בדברים שמעיקר הדין לא צריך ורק מהדרין ומחמירין, ועל עיקר השבתת שאור, שבו פירט הקרא וילא יראה שאור בכל גבולך, בזה דוקא יקולו, אתמהא.

**אהרן מאיר מייזליש**

**העורר**

**ותמוה** לנו שכבוד הכותב בא לכסות עלבונו של הר"נ משכיל לאיתן, וכאן מגנהו במה שלא עלה על דעתו לגנותו, שבא בתחלה במרמה להטעות עיני הבריות, ולהגותם במקח טעות. ומצדינו אמרנו, שמתחלה בא בתמימות וצדקות לומר דברים בשם אומרם, רק אח"כ מסיבות צדדיות [אולי מפני חזקת הכתב יד וכדומה], שינה את טעמו בקראו שמו עליו.

**ו.** בסוף בא להעיר על מה שכתבנו, שהר"נ משכיל לאיתן הוא מיועד לקלקל, שבסדר הדורות שהוציא לאור אחר יגיעה של ט"ו שנים, הוסיף שגיאות ממה שלא הי' לפניו. וע"ז בא הרב הכותב להיות לו לסניגור, והאריך בזה. על זה יש לנו להמליץ במדה שאדם מודד בו הוא נמדוד, ומכיון שהכותב אינו מתגדר במה שאינו מלאכתו, כן אנו לא נבוא בתחומו אשר הוחזק בו בשם טוב.

**היות** שלאחרונה נתרבה בבתי החרדים לדבר ה' אפיית חלות לכבוד שב"ק עשויין מעיסת שאור הנקרא סאוע"ר דא"ו בלע"ז, ומומחיות רבה אית בזה שיהי' המקור והיינו השאור שממנו מחמיצין העיסה הנקרא סטארטע"ר בלע"ז באופן שיהי' ביכלתו לחמץ עיסות אחרות באופן מעולה ובטעם נאות. ובדעת כמה אנשים להשאיר את השאור ולא לבעור אלא למכור לעכו"ם עם שאר החמץ. והנה הגם שנהגו העולם למכור חמץ גמור לעכו"ם [וכן הוא מנהג צאנו ובאבוב שאין נמנעין מלמכור חמץ גמור לעכו"ם, וכמבואר הגדה של פסח דברי חיים, ק"י עקבי חיים אות ל"ד. וכן בהגדה של פסח בית צדיקים באבוב חלק המנהגים אות ל"ב].

**מ"מ** יש לעורר בזה, דעד כאן לא נהגו בזה בהיתר מכירה לעכו"ם, רק באופן שאינו רוצה בקיומו, והיינו כי באמת אין לו צורך בחמץ זה דוקא. דמה שאינו מבערו הוא משום שאינו רוצה להפסיד ממנו, אמנם אם ישלם לו העכו"ם מחיר החמץ במלוא שווי, ודאי שאינו רוצה בקיומו של החמץ הנמכר, אמנם באופן שחפץ דוקא בחמץ מסוים ואפילו תמורת תשלום שווי של החמץ לא יסכים למכור, הרי זה רוצה בקיומו של החמץ, ואף ע"י מכירה לעכו"ם קודם הפסח אין להתיר בכגון דא כמבואר בשו"ת הפוסקים הקדמונים, ובראשם בישועות יעקב סי' תמ"ח ס"ק ה', שכתב לענין אופה שאינו נכון למכור השאור לעכו"ם [כדי שיהי' מוכן למוצאי יו"ט], ע"כ. ואם לגבי אופה לא הקיל ששם שייך ענין הפסד מרובה, וכמה קולות סמכו להקל במוכר לציבור, ומ"מ לא התיר ברוצה בקיומו, כ"ש בעה"ב שאין להתיר. [והטעם מבואר בספרי הפוסקים, משום שעיקר המכירה הוא שמגלה בזה דעתו שאינו חפץ בחמץ ומבטלו וברוצה בקיומו אין גילוי דעת

# לזכרון עולם בהיכל ה'

אאמו"ר הרבני הנגיד הנכבד משדידי דוד הישן

בר אוריין ובר אבהן דגרים באורייתא תדירא

רב פעלים לתורה ולתעודה

מו"ה משה יהודה ז"ל

בן מו"ה צבי ז"ל הי"ד

נלב"ע זקן ושבע ימים

בדר"ה אלול תשע"ח לפ"ק

ואמי מודתי בעלת מעשים

מדת גינענדל ע"ה

בת מו"ה שלמה ע"ה

נלב"ע ז' מנחם אב תש"ע לפ"ק

## הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדים

עברו תלאות המלחמה ונשארו איתן באמונת צוד עולמים

נתקיים בהם מאמר הכתוב ובנו ממך חורבות עולם

העמידו בית נאמן בישראל לתפארת אבותם

והשאירו דורות ישרים חולכים בנתיבותם וממשיכים במורשתם

זכותם יעמוד לזרעם אחריהם להתברך בכל מילי דמיטב

בגם הכותב בדמיע ובגעגועים

אברהם פינחס בערקאזויטש

# לזכרון בהיכל ה'

נשמת הרב הגאון המובהק רודף צדקה וחסד

מוה"ר יהודה קעלעמער זצ"ל

בן מוה"ר דוב זצ"ל

מרא דאתרא דק"ק וועסט העמפסטעד יצ"ו

תמך וסעד בני עניים ונצרכים

והחזיק במוסדות התורה ותלמידי חכמים

קירב בני ישראל לאביהם שבשמים

וזכה להרנין לב אלמנות ויתומים

נלב"ע כ"ד טבת תשפ"א

הונצח ע"י מוקיר זכרו

אהרן מאיר מייזליש



לז"נ אבינו היקר איש תם וישר

הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו

מו"ה בנימין זאב ע"ה

בן מו"ה צבי הלוי ע"ה

אייזיקאוויטש

נלב"ע י"ז אייר תשע"ד לפ"ק

ואמנו היקרה והחשובה

מרת עטיא רבקה ע"ה

בת מו"ה אליהו צבי ע"ה

נלב"ע כ"ח שבט תשפ"א לפ"ק

אודים מוצלים מאש משנות המלחמה

תחת ממשלת זדון שמרו את השבת תורה ומצותיה

ולא שכח את אחיו בגולה כשיצא מאפילה לאורה

תנצב"ה

הונצח ע"י בנם

משה אייזיקאוויטש ומשפחתו

## 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"ח תמוז תשע"ז לפ"ק

זכות לימוד התורה תקום לזכות לנשמתה הטהורה בגן עדן העליון



ידידינו היקר רחום ומוקיר רבנן 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"ז



**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



בזכות חלקם בהרבצת התורה יברכם ה' בכל משאלות לבכם לטובה

כעתירת וברכת

**מערכת קובץ עץ חיים**

# 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 זכרנו 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**



לזכר ולעילוי נשמת הגאון האדיר רבי **חיים מאיר זצ"ל** בעל מחשבת הלוי

בן הגאון האדיר רבי שמואל הלוי זצ"ל **וואזנער** בעל שבט הלוי

אב"ד זכרון מאיר בני ברק יצ"ו, וראש ישיבת חכמי לובלין

נלב"ע כ"ה שבט תשפ"א לפ"ק



ולעילוי 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 נכדם האברך החשוב והיקר חו"ב טובא

הרב **יוסף ליבוש גאלדבערג** שליט"א

מחור"ר כוללנו המפואר בעיר בני ברק יצ"ו