

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון כ"ח  
מרחשון - תשפ"ב

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח



# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833



לע"נ

האשה הצדקנית מרת

**שושנה רייזל שק ע"ה**

אשר מסרה נפשה לגידול ילדיה

מתוך יראת שמים טהורה

וזכתה להעמיד דורות ישרים ומבורכים

נלב"ע בערב יום כיפור תשפ"ב

כוס תנחומים נשגר בזה לבנה החשוב

למודינו ראש ישיבת "משכן התלמוד"

**הרה"ג ר' דוד שק שליט"א**

המקום ינחם אתכם

בתוך שאר אבלי ציון וירושלים



**קובץ מנורה בדרום יו"ל**

**לעילוי נשמת**

**האשה הצדקנית הצנועה**

**מרת מזל ירחי בת לולו ע"ה**

**נלב"ע כ"ט תשרי תשנ"ט**

**ת. נ. צ. ב. ה**

**קובץ מנורה בדרום יו"ל**

**לעילוי נשמת**

**מורינו ורבינו ועטרת ראשינו**

**אשר האיר את העולם בתורתו ורבים**

**השיב מעוון**

**מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זלה"ה**

**נלב"ע ג מרחשון תשע"ד**

**זכותו תגן עלינו אמן**



## דבר המערכת

בשמחה ובגיל, מגישים אנו לציבור בני התורה, את גליון **מרחשון תשפ"ב** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ח, אשר מלא וגדוש כתמיד בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני אופקים ותפרת, אשר אף ביומי דפגרא לא נחו מעמל התורה, והמשיכו לחדש בתורה הקדושה כיד ה' הטובה עליהם.

**בקשתנו שטוחה לפני כותבי וקוראי הקובץ** - כידוע, קובץ **מנורה בדרום** הינו יוזמה פרטית לגמרי, ויו"ל כמובן ללא מטרוות רווח, ובהתנדבות מלאה של חברי המערכת אשר לקחו על עצמם את עול הוצאת הקובץ, אשר עולה בטרחא רבה ובדמים מרובים בכל חודש - והכל לזיכוי הרבים ולהרבות כבוד שמים. ולא עומדים מאחורינו לא מוסדות ולא ארגונים, וכמעט ללא מקור מימון משמעותי קבוע.

וע"כ, לא בלבד שמערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש - אלא כבר היום **נמצאת המערכת בחובות של מאות שקלים** ויותר מהחודשים הקודמים. **אנא**, כל מי שנהנה מדי חודש מהקובץ, ובפרט הת"ח הכותבים **באופן קבוע בקובץ**, נבקשכם - אם ברצונכם שימשיך הקובץ להתקיים - קנו לכם סגור לקראת ימי הדין, בהפצת תורה וזיכוי הרבים - וסייעו בידינו סיוע ממוני **שיש בו ממש**. וכל המסייעים יתברכו בשפע ברכה והצלחה ברוחניות ובגשמיות בעז"ה.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים ותפרת**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון מכתבי תגובה **אף מבני שאר המקומות**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים לכולם בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה**



לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ כסלו, תתאפשר עד מוצ"ש חיי שרה כ"ד מרחשון. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.

♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת התורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.



## תוכן העניינים

הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א

בגדרי מעשה קדושין ובענין קידושי יצחק ורבקה ..... יג

הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל

הארה בענין מצות חינוך לקטן ..... כא

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

הערה בדינא דקדימות נתינת נבילה לגר תושב, לפני מכירה לנכרי ..... כג

הרב אהרן גבאי

בירור דעת הר"י מיוגאש בטועה בעשי"ת לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט" ..... כו

הרב גרשון גולד

בירור בדין הברכה על ענבים שהם קטנים ..... מא

הרב ישראל גולדברג

גזל אתרוג בערב החג אם יוצא ידי חובת השבה אחר החג ..... מז

הרב אברהם דבדה

חולה האוכל בת"ב שחל ביום א' מתי יבדיל ..... נב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באיסור שילוח כוס יין לאשתו נדה [סי' קצ"ה סעיף י"ג] ..... נט

הרב אהרן ויזר

בענין חילול לקוח בכסף מעשר שני [סי' ז] ..... סד



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין ספיקין - ביאור היתרו של מרן החזו"א.....עג

הרב יוסף יהודה ועקנין

ענין הביעור בפירות שביעית.....עז

הרב ינון זרגרי

המקור לקריאת שם לתינוק בברית המילה.....פה

הרב משה חליוה

בענין "בל תלין" בערב שבת והמסתעף.....פז

הרב אבינועם טאובנר

סעודה מפסקת בבית"ש.....צ

כמה נידונים בענין מצטער הפטור מהסוכה.....צב

הרב יצחק ירחי

בורר לצורך אורחים.....צו

הרב ערן כברה

בענין המוצא מעות בתוך הסידור בשבת.....צט

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת מבעיר.....קה

הרב יצחק צבי ליבוביץ

"לפני עור" - האם מותר למתיר להכשיל את האוסר.....קח



הרב יאיר מינקוס

בדין ברכות בברית מילה..... קטז

הרב נחום מנדלבוים

חיוב תפילה..... קכה

הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג הספרדים בהפטרות פרשת וירא..... קכח

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות מצות מילה..... קלח

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

השומע רעמים באמצע קריאת התורה אם יפסיק לברך..... קנז

שאלות בענייני דיומא..... קס

הרב חן ריחניאן

בדין שינתה ראיותיה..... קסב

הרב שלמה יהודה שטרן

מלאכת לש בהכנת אבקות נמסות ומטרנה בשבת..... קסה

הרב שרון שרפי

בגדרי הרחיצה לכבוד שבת..... קעב

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול..... קעט

ברכת שהחיינו על שנת השמיטה ♦ אכילה בסוכה בלילה הראשון



מכתב ב'

הרב חיים יוסף אברג'ל ..... קפב

בענין תפילין חרוצות

מכתב ג'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... קפט

מי יבנה את ביהמ"ק השלישי ♦ שיעור כתמים ♦ כתם על בשרה ♦ הפסק אדם באכילה  
 עם אשתו נדה ♦ כתמים על שאר דברים צבעונין ♦ בדין מעמיד דמעמיד בדבר המקבל  
 טומאה ♦ בענין הנץ החמה הנראה ♦ מיני אוכלים החייבים בסוכה, ובפירוש מיני תרגומא  
 ♦ בדין לולב עקום, ועוד הערות

מכתב ד'

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד ..... רא

כתיבה בקולמוס ברזל או נירוסטה ♦ תיוג בדיו גרפי ♦ כתיבה על עורות בהמות שחוטות  
 ♦ גילוח במכונה

מכתב ה'

הרב יצחק ירחי ..... רח

כתמים על שאר דברים צבעוניים

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... רי

פרגולה שעושה רוב צל ומחוברת במסמרים, האם פסולה מדין דירת קבע ♦ זמן תפלת  
 נעילה ♦ אכילה על שולחן אחד כשיש בני בית שאוכלים עמהם

מכתב ז'

הרב יוסף פריץ ..... ריח

אם ביהמ"ק השלישי ירד מן השמים ♦ ביאור 'דבש' המוזכר באור זרוע







# מאמרי הלכה









הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א  
ר"מ בישיבת אופקים

## בגדרי מעשה קדושין ובענין קידושי יצחק ורבקה

תורה. האם היה להם כבר "דין ישראל" או שהיו עדין "בדין בן נח". ולצד שהיו בן נח א"כ היה אליעזר שוה להם בדינו, ושפיר היה יכול להיות שליח לקדושין. ואפשר דיש מקום ליישב דיד עבד כיד רבו וכמו יד פועל כיד בעה"ב בסוגיא דהתופס לבע"ח (ב"מ, גיטין) שתירצו את שיטת רש"י דיד פועל שאני ועדיף מסתם שליח, ולכן יכול גם עבד לקדש בשם אדונו. דיש לדחות דלעולם לא יועיל, דדוקא שם שהיו ענין ממוני שייך שיהיה התופס כיד בעל הבית, אבל אם אינו ב"תורת קידושין" לא יועיל כלום. (ע' גיטין ע"ח וב"מ צ"ט).

### תמיהה על הרא"ש בענין ברכת אירוסין

(ב) בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ו) הביא דבתשובות הרי"ף (רצ"ג) כתב שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין. וכתב ע"ז הרא"ש "ודאי כן הוא כמו שכתבת, המבריך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירין אותו" וכבר תמהו מה כונתו ד"מחזירין אותו" וכי יערוך עוד פעם קידושין מחמת חסרון הברכה.

### שיטות הראשונים במקדש ע"י שליח דצריך לקדש שנית ודיון בזה ובברכה בשעת הקידושין השניים

(ג) והנה בשו"ת הריב"ש (סי' פ"ב) הביא בשם הראב"ד שהמקדש ע"י שליח צריך לחזור ולקדש בעצמו בשעת נישואין ותמה הריב"ש דזה סתם "פועל הבטלה אחרי שהיא מקודשת ע"י השליח."

קושיית המנחה בלולה איך יכול אליעזר שהיה עבד כנעני, לקדש את רבקה והלא אינו "בתורת קידושין"

(א) ה"מנחה בלולה" (הובא בספר "צפנת פענח" על התורה עמ' ק"ג) התקשה איך יכול היה אליעזר לקדש את רבקה, והלא הוא היה עבד כנעני שאינו נעשה שליח לקידושין את אליעזר לפני. השליחות. וזה צ"ע דהא אליעזר אמר: "עבד אברהם אנכי".

עוד צ"ע דהא אברהם מסר שטר מתנה ליצחק על כל נכסיו, ושוב אינו אדון על אליעזר לשחררו. וכנראה לא היה השטר אמור לחול מיד. (וע' גם בתורה שלימה חיי שרה פכ"ד ע' אות ע' ואות מ'). איברא דמצד זה היה אפ"ל דיצחק הוא ששחרר את אליעזר.

וכן קשה דבפרקי דר' אליעזר (פ' ט"ז) איתא דאברהם שחרר את אליעזר רק אחרי שחזר משליחותו. וא"כ הדק"ל איך יכול היה אליעזר לקדש את רבקה.

ויתכן דקודם מתן תורה היו גדרים אחרים לקידושין, וכדברי הרמב"ם (פ"א אישות): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו... ותהיה לו לאשה". וא"כ אפשר דגם עבד היה אז בגדרי "בתורת קידושין", דמהות הקידושין היתה רק "ייחוד לאשה", ובזה גם עבד היה שייך.

עוד יש לדון דהנה חקר ה"פרשת דרכים" מה היה דינם של זרע אברהם לפני מתן



**והביא** שם "דבולניסאה היו נוהגים לקדש שנית ולברך בלא שם, שאם לא יקדש עתה יחשבו שאינה מקודשת, שאין הכל יודעין בקידושי השליח, אבל הרב רבי פרץ הכהן היה מלעיג על זה, מה תועלת לברך אחרי שאי אפשר להזכיר שם שמים." ודוק שטענת הרב פרץ הכהן היתה רק על הברכה בשם, ולא טען על עצם הקדושין השניים, דאין להם מקום אחרי דהיא כבר מקודשת.

**אכן** בספר המנהיג (הל' אירוסין ונישואין ס' ק"ה) מובא שהיו מקדשין פעם שניה בשעת נישואין ומברכין, רק מפני שלא ברכו כלל בשעה ראשונה, והיו מקדשין כדי שיוכלו לברך.

**ותמה** השואל דאם עדיין יוכל לברך מפני שלא ברכו מקודם מה צריך לקדש שוב.

**וביאר** הריב"ש דדמי למי שלא ברך על המזון ועדיין לא נתעכל המזון שמברך בכל שעה. וכן כאן כל עוד שיש עליה שם ארוסה מברך. ומה שנהגו לקדש שוב הוא כדי שלא יהיה נראה כברכה לבטלה, אבל כשמקדש קודם הברכה אין נראה כברכה לבטלה.

**ובטעם** הדבר שיכול עדיין לברך אע"פ שכבר קידשה השליח מזמן, הר"ז מפני שברכת אירוסין היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, דאם היה לברכת אירוסין גדר של ברכת המצוות, היה צריך לברכה בדוקא קודם לאירוסין.

**גדר הברכה בקידושי רבקה אם היתה ברכת השבח או ברכת המצוות**

(ד) ובמחזור ויטרי למד מברכת רבקה "אחותנו את היי לאלפי רבבה" דמכאן

שמברכין ברכת אירוסין מן התורה. ולפי סדר הפסוקים נתן לה אליעזר את הקידושין או מיד על יד הבאר (ע' תורה שלימה) או אח"כ בביתם כאמור "ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה" (ע' תורה שלימה) וזה היה עוד קודם שברכו "אחותנו את היי לאלפי רבבה." נמצא דהברכה היתה בכל אופן אחרי הקידושין וזו ראייה דזו ברכת השבח.

**ומי** שסוברים דברכת אירוסין היא ברכת המצוות, יאמרו דעיקר חיובא הוא מדרבנן, ומה שלמדו מברכת רבקה הוי רק אסמכתא. ולא תיקשי מהא דבירכו אחר שכבר נתקדשה.

**ועוד** נפ"מ מהנ"ל דלדעות שהיא ברכת המצוות צריך המקדש או שלוחו לברך. ומהא דמשפחת רבקה ברכו ולא אליעזר, הויא עוד ראייה דהויא ברכת השבח ולכן יכולים גם אחרים לברכה ולא דוקא החתן (או הכלה) או השליח.

**ולפי** הדעות שצריך מניין עשרה לברכת אירוסין ביארו המפרשים דאליעזר לקח איתו עשרה אנשים. ואחרים פליגי דלברכת אירוסין לא בעינן י' אנשים. אכן אם משפחת רבקה ברכו משמע דלא בעינן דוקא "גרים" ושוב יכלו גם הם לאסוף "מנין" מאנשי חרץ. וצ"ע אם שייך מושג של "מנין" שלא בישראל.

**עיון בשיטת הריב"ש ובי"א שברמ"א דעשו קידושין שניים**

(ה) הדרן לעצם דברי הריב"ש, שביאר דהא דעשו קידושין שנית הוי רק כדי שלא תיחזי כברכה לבטלה, וחיוב הברכה הוא מפני שעדיין יש עליה שם ארוסה.

**איברא** דבשו"ע אה"ע ס' ל"ד ס"ג פליג



קנין ממון, והקנין איסור נמשך ובא בתולדה מהקנין ממון. ואם קידש בלשון "הרי את מקודשת" אז פתח בקנין איסור דאישות, וממנו נמשך הקנין ממון. ובקה"י (קדושין י"ג) כתב דהבעל פועל את שני הקנינים במעשה הקדושין. ובדומה כתב בשעורי הגרש"ש סי' י"א (עמ' 118).

**ובר"ן** ריש גיטין בענין טענין כתב דאין האשה ממון של בעל. ברם, בתוס' רא"ש (בריש כתובות בסוד"ה נסתחפה) ביאר דהאשה קנין כספו של האיש "כמו עבדו שורו וחמורו". וע' גם בתוס' רא"ש קדושין ה ע"א.

(ז) ובמדרש רבה תרומה (ל"ג סוף ח) הביא את הפסוק (משלי ו') "ומנין שהתורה כאשת איש לעכו"ם שנא' היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה, אם יהלך איש על הגחלים, ורגליו לא תכוונה- כן הבא אל אשת רעהו".

**ויש** ללמוד מהמדרש דהבא אל אשת רעהו יש בזה ב' בחינות: (א) פגיעה באישות וזה כ"אש בחיקו". (ב) פגיעה בקנין וזה כ"הולך על גחלים", דהיינו שפוגע ב"שלטון" של חברו.

(ח) וע"פ החידוש דבקדושין ישנם ב' גדרים, נראה להציע הבנה נפלאה, בשיטה הקשה של תוס' בקדושין (ג: ד"ה וכי תימא) בקושי הגמ', ד"נערה תקדוש איהי נפשא ותשקול כספא" וביארו תוס' דבנערה יכולים גם היא וגם אביה לקבל קדושה, כל אחד מכח עצמו, ובעל כרחו של השני. וכשהאב מקבל קדושה יזכה הוא בכסף, וכשהבת תקבל קדושה, תזכה היא בכסף. (וזה מתאים לשיטת ר"ל (מ"ג:) אבל הלכה שם כר' יוחנן דאביה ולא היא). ומשמע דכל הקודם

ופסק ד"אם לא ברך ברכת אירוסין בשעה שקידש לא יברך אותה בשעת נישואין" ואפשר דתפס דהיא ברכת המצוות ויכול לברך רק בשעת אירוסין, או דפליג על סברת הריב"ש דדמי ללא נתעכל המזון.

**והרמ"א** הביא שטת י"א "דמברכין אותה בשעת נישואין וכן נוהגין אפילו קידש אשה מזמן ארוך מברכין ברכת אירוסין תחת החופה", בשם מרדכי. והטעם לדעה זו דלא ברכו בכלל מקודם בשעת אירוסין.

**ועוד** הביא הרמ"א שיטת י"א "דחזור ומקדש אותה תחת החופה כדי שיהיו הקידושין סמוכין לברכה" ובסוגריים ציינו לשו"ת הריב"ש והמכוון מסתמא למה שהביא בשם ספר המנהיג וכדלעיל.

**אלא** דיש לטעון דהלשון של הרמ"א אינה מתאימה לביאור שהסביר הריב"ש, דהרמ"א הביא שטת הי"א דיקדש תחת החופה כדי שיהיו הקידושין סמוכין לברכה, ומשמע דהוה קידושין גמורין ואילו להסבר הריב"ש הוה קידושין רק כדי שלא יראה כברכה לבטלה. וצריך ביאור בכוונת שיטת הי"א שהביא הרמ"א.

### יישוב בקידושי יצחק ע"פ הקירת האחרונים דיש ב' דינים בקידושין: "קנין ממון", ו"קנין איסור"

(ו) ונראה ליישב ע"פ מה שחידשו האחרונים בגדר קידושי אשה דנחלקו בזה הפנ"י (גיטין מ"ג ע"ב ד"ה אמר רב חסדא) עם האב"מ (ס' מ"ד, ד') אם עיקר קידושי אשה הם בגדר "קנין ממון", או בגדר "קנין איסור". ובחידושי הגר"ר ר' איצלה מפונוביז' (על ריש קידושין) ביאר דשני הצדדים אמת אלא דתלוי באיזו לשון הוא קונה. דאם אמר "הרי את נקנית לי" הוי גדר



משמע שקידש אותה, כדאיתא בריש קידושין דקידושין "איכרי קיחה", וצ"ע דהלא אליעזר כבר קידש אותה. ומצאתי במדרש (בתורה שלימה) שפירש על פסוק זה, שיצחק אכן קידש אותה. ומעתה צ"ע מה מקום יש לשני מעשי קידושין. ולדברינו אתי שפיר דאליעזר קידש אותה קנין ממון, ויצחק קידש קנין איסור.

**ואל** תשיבני דגם לפי חידוש האחרונים תמיד ימשך החלק השני של הקנין בתולדה מן החלק הראשון, ולמה היה צריך יצחק לקדש שנית. דדוקא בגוונא שקידש מי שהוא בר קידושין אזי די לקדש קנין אחד, והקנין השני נולד מן הראשון, אבל אליעזר שהיה עבד אי אפשר לו כלל לקדש "קנין איסור" ולכן קידש רק קנין ממון.

**ובן** אין לדחות, דלא שמענו שיש רק קנין ממון לבדו, דבזה י"ל דאחרי שנתחדש שיש תרי גווני קנין, ויכול לפתוח באיזה מהם שירצה, נמצא דהם קניינים נפרדים, ואע"פ שבדרך כלל האחד נמשך מרעהו, לפי "חידושי הגרי"ר", הנה במקום שירצה להפריד הקנינים מסתבר שהדבר אפשרי. ועכ"פ בנידון דידן, שהעבד אינו יכול כלל לקדש קנין איסור, מסתבר שקנה רק קנין ממון באשה. וע' בחידושי הגרי"ר לריש קידושין, דליבם יש ביבמה רק קנין ממון ולכך אין קידושי אחר תופסין בה, וחזינן דאפשר שיהיה קיים קנין ממון לבד.

**ולפי** דרכיה דהקה"י בכל קידושין צריך הבעל לפעול שני הקנינים, ולא פירש דאחד מוליד את השני, א"כ אפשר לחדש, דאפשר לקנות רק קנין אחד מן השנים.

**ישוב הקושיות על ברכת האירוסין דקידושי יצחק ע"פ הנ"ל**

(י) וארווחא בזה דהדברים מתאימים לפרקי

משניהם לקבל את הקדושין- זכה. וצ"ב היאך שני מלכים שולטים בכתר אחד.

**ולאור** הנ"ל נבאר דכל אחד מהם שולט על חלק אחר מקנין הקדושין. והסברא נותנת, דהנערה שולטת בעיקר על "חלק האיסור" שבקדושין, והאב שולט בעיקר על "חלק הקנין שבקדושין".

**וכשם** שחידשו האחרונים (קוב"ש קדושין אות נ"ג) דהבעל קונה קדושין כפי מה שהוציא בלשונו. דאם אמר "הרי את מקודשת" קנה את קנין "האיסור", וקנין ה"ממון" נגרר אחריו. ואם אמר "הרי את קנויה"- קנה את קנין "הממון" והאיסור נגרר אחריו.

**ועל** דרך זה יש לצדד, דכשהנערה מתקדשת, הרי היא מקנה לבעלה את צד האיסור, וקנין הממון נגרר אחריו והיא זוכה בכסף. וכשהאב מקבל קדושי הנערה הריהו מוסר לבעל את קנין הממון, וזוכה בכסף, וחלק האיסור נגרר אחרי הממון. וזהו הביאור בשיטת התוס' הקשה.

**ט** וע"פ זה י"ל דאליעזר נשלח לקדש את רבקה בקנין ממון. ואע"ג דאין עבד נהיה שליח לקידושי אשה כיון שאינו בתורת קידושין, י"ל דזה דוקא כשבא לקדש אותה בקידושי איסור, אבל הלא בקניני ממון שייך גם עבד, ויכול להיות שליח לקנין, ולכן יכול היה לקדש את רבקה עכ"פ כלפי קידושי ממון. ואם היה גוי נשלח לא היה יכול לפעול אפילו קנין ממון דאישות הואיל ואין שליחות לגוי. אבל לעבד יש שליחות, ורק שאינו "בתורת קדושין".

**וראיה** נפלאה למהלך זה, דהנה בבוא רבקה אל יצחק נאמר "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה" והנה הלשון "ויקח את רבקה"



שליח כלום. וכעת צ"ע מה די שבנו על יצחק. אלא דבלא"ה סותר דין זה להא דאיתא בסוף ס' ל"ד וכדלעיל דהיו מקדשים שנית תחת החופה.

והיה קצת מקום לחלק דבס' ל"ד מדובר בחתן עצמו שעושה פעם שניה קידושין ובס' ל"ו מדובר שהחתן יעשה קידושין שניים אחרי השליח והאיסור נאמר דוקא כשעושה אחרי השליח, ולא כשעושה קידושין שניים אחרי מעשי עצמו וכן תירץ בב"ש ס' ל"ד ס"ק ה'. וצ"ע בתירוץ זה דהלשון בס' ל"ו משמע דלעולם אין לעשות קידושין שניים שלא להוציא לעז על הראשונים.

### בביאור השיטה דמקדש שנית בשעת

#### נישואין. ולפ"ז ביאור תשו' הרא"ש

י"ב) ואלחנן בונם בני נ"י אמר ליישב הא דאיתא בשו"ע דמקדש שנית בשעת נישואין דדמי זה להא דאיתא בתוס' רי"ד (גיטין ה:) דשליח שנתן גט מחול"ל ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם, יטלנו ויתן לה שנית ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם. וביארו בזה דאין זה כ"טקס" סתם אלא דנחשב שפיר למעשה גירושין. דאל"ה תיקשי דהא היא כבר מגורשת, ומה תועיל נתינתו השניה.

ועל דרך זה אפשר בדוחק ליישב את תשו' הרא"ש שהבאנו לעיל באות א', דמה שכתב שאם לא ברך מקודם דמחזירין אותו, דהוא על דרך התוס' רי"ד בגיטין, דכעת הוי שיור בקידושין ולכן "מחזירין אותו" ויקדש שוב בשביל הברכה כיון שהוי מין שיור בקידושין וצ"ע ג' אם מועיל לתשו' הרא"ש. אבל בשו"ע שמדובר שלא ברכו כלל בתחילה הוי פשט טוב דפועל כעת מין מעשה קידושין, ומברך עליו.

דר"א, דאברהם שחרר את אליעזר רק אחרי שחזר. וגם אפשר לחדש דיצחק ברך אח"כ ברכת אירוסין ושפיר היו אצלו עשרה אנשים. דהנה נתקשו המפרשים מהיכן היו לאליעזר י' אנשים והשיבו דלקח עמו י' גמלים-אנשים כשרים. ולדברינו לא היה צורך בזה.

ומה שמשפחת רבקה כן ברכו, יש לומר דהם היו בני נח ומצדם די היה בקנין ממון של אליעזר כדי להחשיבה לאשת איש, ולכך מצדם ברכו ברכת אירוסין. אבל יצחק דהיה צריך עדיין לקנין איסור ברך בביתו ושם היו שפיר י' אנשים. (וע' בחידושי הגרי"ר לקידושין ס' א' - דבעכו"ם אין קנין קידושין אבל יש דין "מיוחדת לעכו"ם" שהוי איסור עשה ד"ודבק באשתו" ולא ב"אשת חברו". אמנם כונתנו לחדש דיש להם דין קנין ממון).

### יישוב אחר לקידושי יצחק דהוצרך לקידושין שניים כדיעות שיש לקדש שנית אחרי קידושי שליח

י"א) ואם לא נעזו כחידושינו, עדיין נוכל לומר דהוצרך יצחק לקידושין נוספים, ע"פ מה שביאר בשו"ת הריב"ש, דכל שקידש ע"י שליח אמר הראב"ד, שיקדש הבעל שנית. והטעם נתבאר שם, שאין הכל יודעין בקידושי השליח ויחשבו, שאם לא קידש עתה, יטעו לומר שאינה מקודשת, ושכן המנהג בולניסאה.

### סתירה בפסקי השו"ע אם לקדש קידושין שניים

אלא דבשו"ע אה"ע ל"ו ס"ו, נפסק דמי שקדש ע"י שליח לא יקדש פעם אחרת בשעת חופה, שלא להוציא לעז על קידושין הראשונים, שיאמרו אין קידושין



## יישוב הסתירה בשו"ע ע"פ ב' הגדרים בקידושין

י"ג) אכן, לפי מה שחידשנו בענין יצחק נוכל לומר גם בשו"ע חידוש ליישב את לשון הרמ"א, שהתקשינו (בסוף סעיף א') שם דמשמע שיקדש כדי שיהיו הקידושין סמוכין לברכה דמדובר שקידש מקודם רק קנין ממון או רק קנין איסור וכעת מקדש את הקנין השני. ונפ"מ בזה דאם קידש קנין איסור תהיה אסורה בערוה של אשת איש, ואם הוי רק קנין ממון בפשטות אין פה דין ערוה וספק אם הוי לאו, וע' בחידושי הגרי"ר (ריש קידושין) דביאר דביבמה לשוק הוי רק לאו כי יש בה רק קנין ממון ליבם ולא קנין איסור. ונמצא דהקידושין סמוכין לברכה מצד האמת. וכיון שנהגו במקומם לעשות שתי פעמים קידושין, כווננו בזה דמקודם יעשו רק רק חלק של הקידושין וכעת חלק שני.

**ומתיישוב** שפיר בזה דאין בזה סתירה, להא דנפסק בס' ל"ו דלא יקדש הבעל שנית אחרי קידושי השליח וכדלעיל, דלא להוציא לעז על קידושין הראשונים. דבס' ל"ו מדובר בגוונא שהשליח מקדש קידושין גמורים, ולכן לא יקדש בכלל שנית. אכן בס' ל"ד מדובר על מנהג המקומות שמקדשים שתי פעמים וחילקו הקידושין לשני חלקים וממילא אין בזה לעז כלל על קידושין הראשונים, וגם מובן למה הויא הברכה סמוכה לקידושין.

**וארווחנא** עוד דאין אנו צריכים לחידושיה דהריב"ש דמברכין בשעת נישואין דדמי ללא נתעכל המזון. דלדברינו באמת לא נגמרו הקידושין עד לשעה זו, שפועל את השלמת הקנין השני. ושפיר מברך כעת קודם להשלמת הקידושין דהוי ממש שעת קידושין.

## בביאור ברכת האירוסין של בית בתואל דהו בני נח

י"ד) ובהא דהמחזור ויטרי למד דמברכין ברכת אירוסין מדאורייתא צ"ע דבכלל מאין לנו מקור לחייב ברכה מהתורה ובמיוחד בהא דחזינן דגויים ברכו.

והנה בשדי חמד הביא דבן נח חייב במילתא שהיא מסברא, ובמדרש נאמר דאליעזר לימד אותם להודות ולברך על בשורה טובה (ע' תורה שלימה אות קע"ב) "ואקוד ואשתחזה לה' ואברך את ד' אלוקי אדוני אברהם אשר הנחני בדרך אמת לקחת את בת אחי אדוני לבנו". ולכן ברכו.

ולפ"ז יש לנו תשובה לשאלה הגדולה על "לא שכחתי מלברך- על הפרשת תרומות ומעשרות (רש"י ריש כי תבוא)" דהלא חיוב ברכת המצוות הוא רק מדרבנן ומה שיך לדרוש חיוב ברכה מהתורה. וכעת אפשר לומר דאליעזר לימד שעל בשורה טובה מברכים ברכת השבח לכל הפחות. ומצד זה צריך לברך מי שזכה למצות הפרשת תרו"מ, דלא גרע מבשורה טובה.

**והא** דברכת לבן לא דמיא בכלל למטבע ברכות, וגם אין בה שם ומלכות. הנה הנפש החיים שער ב' ביאר דענין הברכה הוא להמשיך ברכה ממקור הברכות ושפיר ברכו "היי לאלפי רבבה" שהיא עיקר ענין הברכה כפי הנפש החיים, כלומר לשאוב ו"למשוך" את הברכה לעתיד. ומשם למדנו לברך כפי מטבע חכמים, אכן עיקר חיוב הברכה הוא מדאורייתא לפי המחזור ויטרי.

## עצת הרשע של בתואל ומהלכים איך יכול היה יצחק להנצל ממנה

ט"ו) האחרונים הביאו (בספר של הרב הורביץ "קנין תורה בשמעתתא" בפר'



קיחה, אע"ג דיש להן דין בעולת בעל ודייק הרי"ז (וע' קובץ הערות ס' ט' ז' במח' הרמב"ן והרשב"א בענין תמר) דיעקב נשא ב' אחיות כי אין בהם דין עריות, וכן יהודה אמר צדקה ממני ולא עברה תמר על איסור ערות כלה דאין ערוה לבן נח. ולפי הרמב"ן מיושבת קושיית הרא"ש דרך משניתנה תורה מתאים הלשון ואסר לנו את העריות דקודם מתן תורה לא היה "דין ערוה".

(והרשב"א דחה הראיה מתמר דאולי הייבום דחה את האיסור כלתו וכמו שדוחה יבום את אשת אח אחר מתן תורה).

ולפי דברי הגרי"ז נוכל לחדש דממילא לא חששו אברהם ויצחק לדין קרובת אשתו קודם מתן תורה. דאין עריות בבן נח לשטת הרמב"ן. וכן איתא "באגרות משה" אה"ע בפשטות על הא דנשא יעקב ב' אחיות דאז לא היה בכלל דין עריות. ואילו בתואל ולבן זממו לפי שיטת רש"י בסוטה דיש דין עריות בבן נח. (ואין זה מתאים עם מה שביארנו לעיל דמצדם היה קנין ממון וזה כל מה שיש בבן נח דאין שם אישות אלא רק עשה של ו"דבק באשתו" ולא באשת חברו).

### מיושב איך יצחק לא עבר על איסור שלא לקדש אשה לפני שיראנה

מ"ז) והנה יש להקשות הלא יש דין שאסור לאדם שיקדש את האשה לפני שיראנה ופירשה הגמרא קידושין (ריש פרק שני) דהטעם שמא תתגנה עליו. וא"כ תיקשי איך קידש יצחק את רבקה ע"י אליעזר קודם שיראנה. (וע' במפרשים אריכות בזה).

ולדברינו, דאליעזר רק פעל קנין ממון, יש לחדש דהדין שמא תתגנה, אינו חל על זה, כשם שאינו חל על כל קנין ממון

חיי שרה) בשם הקדושת לוי, דלבן ובתואל רצו להרוג את אליעזר, וע"י זה יהיה יצחק אסור בכל נשים שבעולם, שמא קידש השליח ויצחק לא ידע, ושמא כל אחת היא קרובת אשתו. ולפ"ז יש לפרש פירוש חדש ב"ארמי אובד אבי" שבהגדה, דבפשוטו מוסב על לבן, שרצה להרוג את יעקב. ברם, לפי הפירוש הזה אפ"ל "ארמי" היינו גם בתואל וגם לבן שרצו להאביד כבר את יצחק ע"י שלא יוכל להתחתן ולא יהיה לו זרע.

ויש להעיר דלעולם יוכל לשאת גיורת, ע"פ הירושלמי.

ובסוף מת בתואל ולא אליעזר, אמנם צ"ע דודאי חשב אברהם על סכנה כזו, וכעת צ"ע אילו צעדים נקט כדי שלא יקרה דבר נורא שכזה.

### ויש לישב בכמה אופנים:

(א) הלא אברהם שלח את אליעזר ובאמת צ"ע איך יועיל שליח זה ליצחק וצ"ל דהוי מדין "זכין לאדם", וממילא יש לומר דאם ימות אליעזר לא הוא זכיה ליצחק אלא חובה וכל כה"ג בטלה השליחות.

(ב) ולפי חידושנו דאליעזר רק פעל קנין ממון דאישות ולא קנין איסור. ממילא אין הקרובות נאסרות על יצחק גם אם ימות אליעזר, ולא יוודע מי נתקדשה, דקנין ממון אינו אוסר קרובות.

(ג) בחידוש הרי"ז (לפר' לך לך וכן בחידושי סוטה סטנסיל ח"ג אות מ"ט) הביא דמרש"י סוטה י' עולה דעריות דאישות שייך בבן נח.

אמנם ברמב"ן יבמות צ"ח כתב דגבי עריות קיחה כתוב בהם ואצל בן נח אין



שאדם קונה. ורק כשפועל קנין איסור לדברינו ראה יצחק את רבקה קודם שקידש דאישות חששו לשמא תתגנה עליו, והרי אותה קנין איסור דאישות ומיושב שפיר.





הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל

## הארה בענין מצות חינוך לקטן

שזה אסור, היינו שמבין שיהודי אסור לו לעשות דבר זה, ולא מפני שאין מניחין לו עכשיו לעשות דבר זה, או מפני שאביו אומר לו שזה אסור וכל שכן לא מפני שהוא מפחד מאביו או מעונש. עכ"ל החוט שני. (עיין שם שהוסיף בענין שיעור בר הבנה באיסור לה"ר ובענין חינוך למידות טובות יעו"ש).

**ולכאורה** צ"ב מה טעם החילוק בין מצוות עשה [שבהם סגי שהקטן מבין לעשות את מעשה המצוה אף שאינו מבין כלל את ענין המצוה] למצוות לא תעשה [שבהם בענין דוקא שיהא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור].

**וחשבתי** בס"ד בביאור דבריהם הק'.

**דהנה** גדר מצות חינוך הוא להרגיל את הקטן במעשה המצוות.

**והנה** במצוות עשה גדר וצורת המצוה הוא מעשה המצוה בפועל כגון בציצית מעשה העיטוף ובלולב מעשה הנענוע [ובמשך הזמן כשיגדל יבין גם את ענין המצוה].

**משא"כ** במצוות לא תעשה גדר וצורת המעשה - מצוה שבהם הוא ה"פרישה מעבירה" כלומר להימנע מלעשות דבר אסור, ולכן לא סגי במה שמרגילו "לא להדליק חשמל בשבת" ו"לא לאכול מאכל לא כשר" וכיו"ב, כי עצם ההימנעות מלהדליק חשמל אם עושה כן מחמת סיבות צדדיות [כגון פחד מאביו או מעונש] - אינו

**מבואר** במ"ב (סי' שמ"ג) דדין חינוך הקטנים במצוות עשה הוא בכל חינוך לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי עניינו כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית וכיו"ב.

**ולענין** מצוות ל"ת כתב שהחיוב הוא בכל חינוך שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול.

**ומו"ר** הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] בספר חוט שני הרחיב בהגדרת הדברים וז"ל "והיינו שיש ב' עניינים בשיעור החינוך א' הגיל שהקטן יודע כבר לעשות את מעשה המצוה כהלכתה אף שאינו מבין את ענינה כגון ליטול הלולב ולנענע בו ולהתעטף בציצית וכו'. ב' גדר ההבנה במצוות לא תעשה.

**במצוות** עשה סגי שהקטן מבין לעשות את מעשה המצוה אף שאינו מבין כלל את ענין המצוה ומשום הכי כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה "קטן שיודע לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה" ולא הזכיר תנאי שהקטן צריך גם להבין את ענין המצוה וכן מש"כ התוס' בסוכה וכו' מבואר דסגי שיודע לעשות את מעשה המצוה אפילו שאינו מבין כלל את משמעותה וכו'.

**אבל** גדר החינוך בלא תעשה הוא בגיל שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו



מבין שזה אסור הרי לא נתחנך כלל לפרוש מהעבירה, וכמשנ"ת.

**כך** היה לעניות דעתי בהבנת דברי המשנ"ב והחוט שני. ועיין.

**ובעין** קצת ראייה לזה אפ"ל ממה שהי' רגיל מו"ר הגר"ח הכהן קמיל זצוק"ל לבאר (ונדפס בשמו בספר אמרי חיים) בשם הגר"א מישקובסקי זצוק"ל בהא דהעושה תשובה מאהבה זדונותיו נעשין לו כזכויות וביאר בזה עפ"י הגמ' בקידושין (דף ל"ט ע"ב) "תנן כל העושה מצוה מטיבין לו, עשה אין, לא עשה לא ורמינהי ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה אמר לו התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה" עכ"ל הגמ', ומבואר דהפרישה מעבירה חשיב מעשה ממש, ולפ"ז ביאר דהעושה תשובה מאהבה הרי הוא פורש מחטאיו שהי' רגיל בהם ופרישה זו נחשבת לו למעשה מצוה ממש ולכך כל זדונותיו נעשין לו כזכויות.

[ומה שאמרו כן רק בתשובה מאהבה ולא בתשובה מיראה ביאר בזה מו"ר הגר"ח"ק זצוק"ל שהוא משום שהשב מיראה אינו פורש אלא מחמת יראתו מהעונש ואין כאן חרטה מעצם החטא וא"כ אין כאן עקירה אמיתית מהחטא ולכך לא חשיב מעשה פרישה זו להיחשב כזכויות, עיי"ש שמביא ראייה לזה מדברי הכוכבי אור].

מרגיל את הקטן כלל לקיום המצוה הזו של שמירת שבת, שצורת קיום המצוה של שמירת שבת הוא "לפרוש מחילול שבת", ובזה לא הרגילו כלל. וכיו"ב בכל מצוות ל"ת זהו גדר וצורת המצוה - "הפרישה מהמעשה", וכל זמן שאינו מבין שזה אסור לא התרגל כלל למעשה המצוה של ל"ת שענינו "הפרישה".

**וכבר** מצינו כעין זה גם במצוות עשה, שרק קטן היודע מענין שבת חייב לשמוע קידוש והבדלה וקטן שאינו יודע מענין שבת פטור מלשמוע, ולכאורה למה לא סגי במה שיודע לשמוע קידוש והבדלה, דמאי שנא מקטן היודע להתעטף והיודע לנענע, ובע"כ היינו משום ששם צורת המצוה הוא מעשה העיטוף [ואמנם הוא רק הצורה החיצונית של המצוה וכשיגדל יבין גם את ענין המצוה אבל בינתיים סגי בהכי בכדי לחנכו ולהרגילו בצורת המצוה].

**משא"כ** בקידוש - צורת המצוה הוא "לקדש את השבת בדברים" ובזה שהוא שומע קידוש [אם אינו יודע מענין שבת] הרי לא נתחנך כלל במעשה מצוה זו של לקדש את השבת בדברים. ורק היכא שיודע מענין שבת שייך לחנכו במעשה המצוה של לשמוע קידוש והבדלה.

**וה"ה** בעניינינו בכל מצוות ל"ת צורת המצוה הוא הפרישה מעבירה, וכל זמן שאינו





הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## הערה בדינא דקדימת נתינת נבילה לגר תושב, לפני מכירה לנכרי

א. הצעת הסוגיא ופשטות ההלכה.

ב. בירור דלפי"ז יש מקור מה"ת לדין הקרוב קודם בנתינת צדקה וכיו"ב.

ג. קושיא גדולה לפי"ז למעשה.

ד. כמה ביאורים ויישובים למעשה.

ה. ד' מו"ר הגר"מ וורמסר שליט"א בזה.

בשם ר' אלעזר היא כר"י, ומשמע דהכי נקיט, ועוד דבלישנא דקרא טפי משמע כר"י, ועוד דלר"מ הרי נכנס לאיסורא דנתינת מתנה לנכרי, שאסורה בעלמא משום לא תחנם, ואף דס"ל דבכה"ג שרי [אולי משום דגזה"כ היא כך, משום דבל תשחית חמיר טפין מ"מ לד' ר"י אי"צ להדחק בזה, וכן ראיתי שפסק הרמב"ם (בהל' עבודת כוכבים פ"י סוף ה"ד) א].

ב. והנה מבואר מד' הגמ' לכאור' דלר"י יש דין להקדים ואף לתת מתנה גמורה למי שאנו מצווים להחיותו, ולכאור' לא נתפרש בגמ' דהיינו דוקא בצריכין להחיותם, ובפשטות היינו בכל מצב, ואפילו הגר והנכרי עשירים כקורח ולא חסר להם כלום, עדיין טעמא דאנו מצווים להחיות את הגר יגרום להקדימו בנתינת מתנה גמורה אליו,

והיינו טעמא לכאור' דיש לנו איזה מחויבות ושייכות אליו, וממילא כל היכא דיש

א. גרסי' בחולין קיד: "אמר רב אשי מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין, כדר' אבהו דאמר ר"א אמר ר' אלעזר כל מקום שנא' לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה, לגר בנתינה ולנכרי במכירה וכו', ר"י אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה" ואמר' שם בגמ' דטעמא דר' יהודה דכתיב "או", ור"מ דפליג עליה ס"ל דבין לנכרי בין לגר בין במכירה בין בנתינה, והאי דכתיב "או" היינו להקדים את הגר לנכרי, ור' יהודה ס"ל דלא צריך קרא להקדים את הגר לנכרי משום דגר אנו מצווים להחיותו משא"כ הנכרי, וברור שהוא קודם לו,

ובפשוטו לענין דינא יש לנקוט לכאור' כד' ר' יהודה חדא דר"י ור"מ הלכה כר"מ, ועוד דסתימת הלשון של ר' אבהו

א. אגב נתעוררתי דבקרא מפורש "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי", דמבואר לשון אכילה גבי גר, ואילו גבי נכרי סתם קרא, ונראה דבא לרמז דכיון דצריך ליתנה לגר, עכ"פ הלא אין איסור הנבילה אלא בבשרה, אבל עורות נבילות כשרים לסת"ם דהו מן המותר בפיק, כמבואר בשבת קח., ומשו"ה פירש הכתוב לשון אכילה, שכל הנתינה היא רק לגבי אכילה אבל לגבי שאר הנאות הנבילה, כגון השימוש בעורות, אין שום דין נתינה.



קודמין, ואי"צ להפסיד, והמכירה היא כמו שימוש בחפץ, רק דלפי"ז צריך הכרעה כמה הוא הפסד מרובה לעניין זה, נזהר צריך להיות יותר משיעור עלות הנבילה שמבואר בקרא שהוא צריך להפסיד, ולהקדים את הגר בנתינה לפני הנכרי].

ה. שוב נדברתי בזה עם מו"ר הגר"מ וורמסר שליט"א שאמר לי שבאמת בסוגיין מבואר חידוש גדול לדינא, ויסוד העניין שאסור לנצל ו"לסחוט" את חברו, ולכן כל דבר שרוצה למכור כ"יד שניה", אסור למכור כי אם לנכרי, אבל לישראל ואפילו לגר תושב אסור למכור, כי אנו מצווים להחיות, אבל זה דוקא בהיכ"ת דומיא דנבילה, דהיינו שאם לא שהיה נותנו לאחר היה משליכו לאשפה, אבל בדבר שלא היה משליכו לאשפה שפיר יכול למכור כ"יד שניה", ואינו חייב לתתו לאף אחד, וכמו כל אחד שמוכר סחורה שאיננו חייב לתתה בחינם לחבירו,

ולענ"ד צ"ב מדוע שיאסר לנו לנצל את הגר תושב, ושלא יש ללמוד לישנא דקרא "וחי עמך", דמשמע "עמך" ממש, וכדדרשי' גבי עבד עברי "עמך" במאכל וכו'.

#### בענין קביעת השקיעה לד' הב"י.

**אגב** אעורר הערה ששמעתי כעת מגאון אחד שליט"א שמדקדוק הלשון בשולחן ערוך עולה שעד סימן תרסג היה דר בחו"ל כמו שמבאר בכל מקום בסתמא עד שם את דיני חו"ל ויו"ט שני וכיו"ב, ומשם ואילך כל מקום שבא לידי דיון זה הזכיר בסתמא את דיני ארץ ישראל, ואח"כ כתב דבחו"ל הדין שונה, והיא הערה נאה.

ולפי"ז רצה ליישב את סתירת השו"ע בענין השקיעה דבהלכות שבת הורה כר"ת, וביו"ד בהל' מילה הורה כגאונים, דלפי

לנו איזה דבר שאיננו מעוניינים בו, ואנו רוצים להתפטר ממנו, ומאידך להשליכו לאשפה אסור מדין בל תשחית, בכה"ג יש לנו להקדים את זה שאנו מצווים להחיותו לפני הנכרי,

**ולכאז' לפום** האי טעמא פשוט שיש להקדים את הישראל לפני הגר, ואת קרוביו לפני שאר ישראל, וא"כ יש לנו מקור ברור מן התורה לדינא דנתינת צדקה וכיו"ב לקרוביו לפני שאר ישראל, ולא ראיתי שעמדו בזה.

ג. והנה מדין זה יוצא לכאז' דין מחודש דהיכא דיש לאדם איזה חפץ יקר מאוד, ואינו רוצה בו כבר, ורוצה למכרו, ורק נכרי מסכים לקנותו ממנו בשויו, ואילו חבירו הישראל שמע על כך ואמר לו שרוצהו במתנה, א"נ במחיר מוזל מאוד,

**דלכאז' מצד** דינא יהיה מחויב הבעלים מדין "לגר בנתינה" - שאתה מצווה להחיותו" לתת את החפץ לישראל כדרישתו, אף שמפסיד בזה סכומים עצומים, וזה כמובן מילתא דתמיהא טובא.

ד. וביון דהדעת נותנת באמת שאי"צ לתת בכה"ג את החפץ לישראל, נלענ"ד לבאר באופן אחר, דהנה באמת אמרי' בגמ' דכיון דאנו מצווים להחיות את הגר יש להקדימו לנכרי בנתינת הנבילה, אלא דיש להעיר דעד כאן לא שמעי' דאפי' באינן צריכין להחיותם אמרי' הכי, אלא דוקא בנבילה דבלא"ה צריך לעזוב אותה, ואז מקדמי' את הגר קודם לנכרי, אע"ג דזה בנתינה וזה במכירה, אמנם מאידך בשאר מילי שאינו מוכרח להפטר מהם, אי"צ להפסיד כלל.

**א"נ יש ליישב** באופ"א דכשרוצה למכור ע"מ להרויח, אם זה סכום גדול יתכן להחשיבו עדיין כמו שימוש בו, ואז חייך



## מנורה קדימת נתינת נבילה לגר תושב בדרום כה

הנ"ל בחו"ל הורה כמנהג חו"ל שהוא כר"ת, חזר בו להורות כד' הגאונים, וישמע חכם ואילו משבא לא"י וראה שהמנהג כהגאונים ויוסף לקח.





הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

## בירור דעת הר"י מיגאש בטועה בעשי"ת לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט"

תוכן אותיות המאמר: א] רקע ותמצית הסוגיא | ב] לשון תשובת הר"י מיגאש, וביאורה הכללי | ג] סתירה בלשונות התשובה לגבי האומר בעשי"ת לשון "מלך אוהב צדקה ומשפט" | ד] מהלך ראשון בדברי הר"י מיגאש, לפי הנוסח המועתק בחיד"א | ה] בירור הנוסח המקורי בתשובה | ו] מהלך שני בדברי הר"י מיגאש, המסתדר יפה לפי שני הנוסחאות | ז] גם אילו היה סובר הר"י מיגאש כרבינו יונה, מ"מ להלכה אין לצרפו לשיטה זו | ח] סיכום היוצא לדינא מדברי תשובת הר"י מיגאש | ט] נספח - נוסח הגמ' בברכות לפי השואל בר"י מיגאש.

### א] רקע ותמצית הסוגיא:

**ידוע** הנידון ההלכתי, האם מי שטעה ואמר בעשי"ת "מלך אוהב צדקה ומשפט" במקום "המלך המשפט", האם יצא או לא יצא. שורש הנידון דקיי"ל בסוגיא בברכות יב שבעשי"ת יש לומר "המלך הקדוש" ו"המלך המשפט" ופסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים שדין זה הוא לעיכובא. אך יתכן שכל מה שהוא לעיכובא, הוא רק בגוונא שאמר לשון: "אוהב צדקה ומשפט" או לשון "האל המשפט" שבלשונות אלו אין כלל לשון "מלך". אך האומר "מלך אוהב צדקה ומשפט" בדיעבד אין מחזירין אותו, כי סוף סוף הזכיר לשון "מלך", וכך דעת רבינו יונה. אך כתב הב"י שמסתימת שאר הראשונים נראה שבכל גוונא לא יצא, וכך גם מפורש בהרבה ראשונים שנדפסו בדורות האחרונים. ולדינא בשו"ע בסימן תרפ"ב פסק לחזור, ואילו הרמ"א שם פסק שלא יחזור.

**בדורות** האחרונים נחלקו גדולי ספרד בזה: החיד"א ועוד פוסקים חשובים, נקטו למעשה כדעת מרן הב"י, וכן הכריע מרן הגרע"י ביביע אומר. ואילו הבן איש חי ועוד קצת פוסקים, פסקו למעשה כדעת הרמ"א. ועיקר מחלוקתם סובבת על הנידון, אם אמרינן סב"ל כשעומד באמצע העמידה, מאחר וממנ"פ יברך ברכות לבטלה.

**בשנים** האחרונות התעורר פולמוס חדש בנושא, לאחר גילוי שברמב"ם המדויקים, כגון מהדורת פרנקל ודומיה, בפרק י הנוסח הוא "אם אמר אוהב צדקה ומשפט חוזר" ללא תיבת "מלך", והתברר שזהו הנוסח בכל כתבי היד ויש על כך עדות קדומה מרבי יהושע הנגיד מצאצאי הרמב"ם המאשר שזהו הנוסח. ובעקבות זו יש כמה מחכמי דורינו שטענו, שמעתה התהפכה הקערה על פיה, שעד כה חשבו כל האחרונים שיש רמב"ם מפורש נגד רבינו יונה, ועתה



"אוהב צדקה ומשפט" או "האל המשפט", הוא נסתר ממנהג קהילות ישראל, ממזרח שמש ועד מבואו, מקדם קדמתה ועד עתה, לחתום בכל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט", וכן מפורש בתלמוד ברכות יב לפי נוסח הרי"ף ורוב הראשונים, וכן הוא גם הנוסח שנקבע בסידור רב סעדיה גאון, והוא ז"ל כתב בהקדמתו לסידורו עמ' יא "וראיתי לאסוף בספר הזה את השירות והתשבחות והברכות שיש להן עיקר בתכונתן הקדומה כפי שהיו צורותיהן קודם הגלות ואחרי כן" הרי שגם לדעת רס"ג הנוסח המקורי הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט" וזה סותר את השיטות שתובת "מלך" אינה מקורית אלא הוספה מאוחרת. ומאחר וכבר בנוסח המקורי היה כל השנה לשון "מלך", א"כ ודאי שאין עיקר תקנת חז"ל בברכות יב לומר לשון "מלך בעשיית" כי זה כבר אומרים כל השנה, אלא עיקר תקנת חז"ל היא לומר בעשיית דוקא "המלך המשפט" בלא תיבת "אוהב צדקה", וממילא פשוט שמי שאמר אוהב לא יצא כי ביטל את עיקר תקנת חז"ל.

**גם** אנוכי הקטן במאמר ארוך שנתפרסם במנורה בדרום אשתקד (גליון טז, חשון תשפ"א, עמ' לט-סז), הארכתי בזה לאמץ ולחזק דברי ידידי הרב סקלי, מכיוונים שונים. במאמרי שם עסקתי בעיקר בחלקים הקשורים לבירור נוסח התלמוד ונוסח התפלה, ורק בפרק יב שם נגעתי על קצה המזלג בענין בירור דעת הרמב"ם ושאר ראשונים.

**ועתה** התעוררתי בס"ד לברר וללבן דעת הר"י מיגאש והרשב"א, שמשניהם מוכיח הרב תורת הקדמונים שדעתם כדעת רבינו יונה, ואנוכי לא כן עמדי, ואמנם חלק מן הדברים נזכרו בקצרה במאמרו של הרב סקלי ובמאמרי הקודם, אך כעת אמרתי

מתברר שלא רק שאין רמב"ם מפורש נגד רבינו יונה אלא אדרבה יש דיוק ברמב"ם כמו רבינו יונה, ומלבד הרמב"ם נמצאו עוד דיוקים בכמה ראשונים המורים לכאורה שדעתם כרבינו יונה, ולכן לדעת אותם חכמי דורינו מסתבר שגם מרן הב"י אילו ראה כל זאת היה פוסק כרבינו יונה (זו דעת מו"ר הרב יצחק רצאבי בשו"ע המקוצר הלכות עשיית סימן קי; ובנו הרב משה רצאבי במילואים לספר בארות משה על פסקי מהרי"ץ הלכות ר"ה עמ' שעז-שפז; וידידי הרה"ג המפורסם רבי עמנואל מולקנדוב בספרו תורת הקדמונים סימן צא; ועורכי רמב"ם פרנקל בשנו"ס לפרק י מהלכות תפלה; ועוד חכמים).

**לעומתם** ידידי הרב און כהן סקלי במאמרו במנורה בדרום אשתקד (גליון טו, תשרי תשפ"א עמ' קיד-קלג ובמכתבו בחודש חשון עמ' רג-רטו), האריך להראות שבעוד שבזמן הב"י והרמ"א כמעט לא היה ראשונים מפורשים נגד רבינו יונה, הנה כיום יש בידנו יותר מעשרה ראשונים מפורשים להדיא דלא כרבינו יונה, ולמעשה אין כמעט שום ראשון שנמצאו בו דברים מפורשים כשיטת רבינו יונה, ויש רק דיוקים מלשונות כמה ראשונים שאינם מוכרחים, וכנגדם באותם ראשונים עצמם יש גם דיוקי לשון להיפך. וגם הראה במכתבו (גליון טז עמ' ריג-ריד) שכבר הב"י עצמו הכיר הנוסח המקורי ברמב"ם ולא נסמך כלל על הנוסח המשובש בדפוס, ולמרות זאת סובר הב"י בדעת הרמב"ם שחוזר בין ב"אוהב צדקה ומשפט" ובין ב"מלך אוהב צדקה ומשפט". עש"ב.

**עוד** הוסיף ידידי הנ"ל, שמה שכתבו קצת ראשונים, שהנוסח העיקרי בכל השנה אינו "מלך אוהב צדקה ומשפט" (אלא



ממנו הוא שהוא אוהב המשפט, כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו.<sup>1</sup>

לפני שנפלפל במה שנוגע לדינא מתוך דבריו, נבאר קודם כל את עיקר חידוש הר"י מיגאש בסוף דבריו, שמלך אוהב צדקה ומשפט מתאים לנוסח כל השנה, שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו וכו'. דלפום ריהטא היה ניתן להבין שדעת הר"י מיגאש, שנוסח זה לא הולך כלל על המשפט של השם אלא על משפט הדיינים שדנים בני האדם לפי דיני התורה (וכחילוק שביאר רבנו מנוח על הרמב"ם פרק ב ופרק י). אך המעיין היטב בלשונו יראה, שאין זו כוונת הר"י מיגאש, אלא כוונתו שנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" מתפרש שהקב"ה "אוהב המשפט, כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו", דהיינו שנוסח זה מורה על משפט שהשם עושה בעלמא בבחינת "המחדש טובו בכל יום" דהיינו שהשם בכל עת מחזיק את משפטו בעולם ומקיימו ואינו נוטה ממנו, אך לא משמע כלל שהקב"ה כעת דן את בריותיו, ולכן תיקנו חתימת "המלך המשפט" בעשרת ימי תשובה להראות שהקב"ה כעת דן את בריותיו, ואילו נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" שאינו מורה על דין כעת כשר בכל ימות השנה.<sup>2</sup>

לבאר הדברים בהרחבה, ולפרוש השמלה לעיני כל העם באר היטב ובתוספת נופך מרובה. ומה' אשאלה מענה לשון, בהודאה על לשעבר, ובצדקה לעתיד, שאזכה בס"ד לכתוב ולפרסם בשנה הבאה, מאמר נוסף בסוגיין על בירור דעת הרי"ף והרמב"ם והרשב"א ותלמידיו.

## ב] לשון תשובת הר"י מיגאש, וביאורה הכללי:

הר"י מיגאש בתש' (סי' קפב) כתב וז"ל: "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט."

תשובה: מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט.

או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה, האל המשפט או [האל]<sup>3</sup> אוהב צדקה ומשפט, לחיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו, וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט.

אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה, שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו, שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, אבל מה שנראה

א. ראה לקמן אותיות ד-ה שיש שאין גורסים תיבה זו.

ב. כך פירש ידידי הרב און כהן סקלי במנורה בדרום חשון תשפ"א עמ' רי, והסכים לזה הרב מולקנדוב בתורת הקדמונים עמ' תקעא, וע"ש שהאריך הרב מולקנדוב בראיות מפסוקים ומדרשים, שמשמע שאוהב צדקה ומשפט היינו שהקב"ה עושה כעת משפט, ואין בזה נפקותא כל כך לדינא, כי אין כאן ראיות חלוטות ועל כל סברא לצד זה יש סברא נגדית, וכמו שהעיר הרב סקלי שם עמ' ריא-ריב. והרי לפי גירסת הרבה ראשונים בסוגיין, להדיא חילקו ותיקנו חז"ל כל השנה לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט" ובעשיית לומר דווקא "המלך המשפט" הרי להדיא שחז"ל בתלמוד בבלי סברו שאין משמעותם דומה, וא"א להקשות עליהם ממדרשים (גם יש להעיר שהנוסח העיקרי בכל המדרשים שהביא שם הוא "כנגד אוהב המשפט" כנוסח א"י הקדמון, אלא שאולי אין חילוק בין "אוהב המשפט" ל"אוהב צדקה ומשפט". ועכ"פ כל המדרשים הללו הם מארץ ישראל ושם באמת לא קיבלו פסק הבבלי ורובם גם בעשיית חתמו "אוהב המשפט". ולכן א"א להוכיח ממדרשים אלו לדין שקיבלנו פסק הבבלי).



## ג] סתירה בלשונות התשובה לגבי האומר בעשיית לשון מלך אוהב צדקה ומשפט:

והנה בדברי הר"י מיגאש מפורש שהאומר בעשרת ימי תשובה "האל המשפט" או "האל אוהב צדקה ומשפט" לא יצא.

**אלא** שלענין המזכיר בעשרת ימי תשובה לשון "מלך אוהב צדקה ומשפט", לא מפורש להדיא בתשובת הר"י מיגאש מה דינו. ולכאורה ישנה סתירה בדיוקי לשונותיו, דמחד ממה שכתב ברישא שמנעו "לומר בעשרה ימים שבין ר"ה לר"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט" אפשר לכאורה לדייק שדוקא האל המשפט וכן האל אוהב צדקה ומשפט, אסרו לומר בעשיית כי אין בהם כלל הזכרת מלכות, אך מי שאמר 'מלך אצו"מ' יצא יד"ח שהרי הזכיר לשון 'מלך'.

**אך** מאידך ממה שכתב בסיפא שלשון 'מלך אצו"מ' "אין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו", משמע לכאורה שאם יאמר נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" בעשרת ימי תשובה לא יצא יד"ח, מחמת שלא משמע בלשון זה שהקב"ה יושב על כסא המשפט.

**וכבר** העיר בזה מרן הגרע"י (יבי"א חלק ב

כמו כן יש להבהיר שמשלשון השואל שכתב "אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט", מוכח בבירור שהיה פשוט לשואל דידן שאין שמץ חיוב לומר כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט" (וזאת למרות שהמנהג הפשוט בקהילות ישראל לומר כן), וכל הנידון של השואל הוא האם הנוסח הזה אין איסור לאומרו כל השנה, או שמא אסור לומר כך בכל השנה, וכמו שלכו"ע אסור לומר כל השנה "המלך הקדוש".

**במילים** אחרות פשוט לשואל, שמדינא דגמרא אין נוסח כזה "מלך אוהב צדקה ומשפט", ואין שום ענין לומר כך בכל השנה, אלא רק הוא מסופק שמא אף שאין זה הנוסח העיקרי והמדויק לדעת חז"ל, מ"מ למעשה אין תוספת זו מזיקה, ומותר לאומרה וכמו שנוהגים בתפלה להוסיף תיבות לחיזוק הענין וכמו שאין שום איסור לומר "המלך עושה השלום", והעידו הגאונים שכך מנהג המון העם בעשיית<sup>3</sup>.

**ואיך** שלא נפרש את דקות כוונת השואל, עכ"פ בתשובת הר"י מיגאש מבואר, דדעתו כדעת השואל, שעיקר התקנה היא לומר בכל השנה 'אוהב צדקה ומשפט' ללא מלכות, אלא שאם ירצה לומר כל השנה מלכות רשאי, ולא מנעו זאת חז"ל.

ג. הדברים אמורים לפי שיטת רוב הראשונים שמעיקר הדין אין מנין תיבות מסוים לתפלה, ולכן סברו שמותר לכתחילה להוסיף תיבות בשמונה עשרה. ואפילו בחיתומי ברכות שלא הפריזו בכך, עדיין מצאנו גם בהם הרחבות לשון: "המחזיר ברחמי שכינתו לציון" (כך בחלק ניכר מסידורי איטליה) "הטוב שמך תמיד ולך נאה להודות" (כך ברוב סידורי תימן כתבי יד) "המברך את עמו ישראל ועדתו בשלום" (כך בחלק ניכר מסידורי נוסח פרס ובוכרה). ולכן כל השאלה של השואל, האם מותר לומר מלך, היא מצד הסוגיא בברכות שאין לומר מלך אלא בעשיית בהאל הקדוש, וסבר השואל שה"ה בהמלך המשפט, אבל עצם הוספת תיבת מלך שאינה בנוסח המקורי, לא הפריעה לשואל דגן כלל וכלל.



בספרו תורת הקדמונים סימן צא עמ' תקסו-תקסז.

**אך** אחר העיון היטב בלשון הר"י מיגאש, קשה עד מאוד להעמיס כן בדבריו.

**חדא** שהרי כתב "שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו". ובודאי פשט הלשון של "אין בכלל לשון זה" היינו שלדעת הר"י מיגאש במילים "מלך אוהב צדקה ומשפט" באמת לא נכלל משמעות שהוא שופט ודן כעת. ולא כהבנת החכמים הנ"ל שלפי האמת זה כלול, ורק לא מפורש, והיינו שלא מוכרחים לפרש כן. דאם כדבריהם היה לר"י מיגאש רק לכתוב "שאין נראה מלשון זה".

**ועוד** מדכפל הר"י מיגאש לשונו "שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו" משמע שבא לומר שני דברים א' שבאמת אין זה מונח בתיבות אלו ועוד שלא רק שאין זה הפירוש האמיתי, אלא גם אין מקום לבני אדם לטעות ולפרש כך. וא"כ בודאי שלא ייצא ידי חובה בעשי"ת בנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט".

**ועוד** שלפי פירושם העיקר חסר מדברי הר"י מיגאש, ואיך לא ביאר ענין זה להדיא - שהוא הוא עיקר הנושא המוקשה - באר היטב, ואיך קיצר בדבר הכי חשוב.

**ועוד** קשה, דאם באמת נבאר בדברי הר"י מיגאש, כהבנת הרב מולקנדוב,

סימן ח סוף אות י': "ואף שיש מקום לדייק מתחלת דבריו שכ' שמנעו לומר בעשי"ת האל המשפט או האל אצו"מ, דבאומר מלך אצו"מ בעשי"ת שפיר דמי. וכן ראיתי בברכ"י (סי' תקפב סק"ב) שכ"כ. אלא שחילק כמ"ש בברכ"י (סי' קיח) הנ"ל, שכשאו' בכל השנה אוהב צדו"מ, די לומר בעשי"ת מלך אצו"מ. ע"ש. אך לפע"ד מסוף דברי מהר"י בן מיגאש נראה דלא נחית להכי. שהרי כ' שאין במשמעות מלך אצו"מ שהוא יושב על כסא משפט וכו'. ולכן מ"ש שראוי לומר בעשי"ת המלך המשפט, הוא בדוקא. ורישא י"ל דל"ד נקט. והבוחר יבחר. ועכ"פ גם מד' מהר"י בן מיגאש למדנו הפרש בין מלך אצו"מ להמלך המשפט. וע"ע בט"ז (סימן קיח). ודו"ק". ע"כ לשון היביע אומר.

והיה אפשר ליישב דבאמת העיקר כהדיוק מן הרישא, שמי שהזכיר 'מלך' יצא יד"ח בדיעבד. ומ"ש בסיפא "אין בכלל לשון זה וכו'", אין כוונתו לומר שהמילים מלך אוהב צדקה ומשפט, לא מורים כלל על שהוא שופט, אלא שאין זה עיקר מובן מילים אלו, ולכן אין הכרח דווקא לפרש כך את לשונו, וניתן לפרש לשון זאת כמתפרש על כללות המשפט ולא על שדן כעת, ולכן לא אסרו לאמרו בשאר ימות השנה, כי אין לשון זו מוחלטת להבנה שלילית, ומפרשים לשון המתפלל לקולא, שמסתמא התכוון לפירוש המתאים לזמן שאנו עומדים בו, אבל לגבי עשי"ת באמת בדיעבד יוצא בנוסח זה כי סוף סוף מונח במילים אלו שהוא שופט.

**ובך** באמת מפרש ידידי הרב מולקנדוב

ד. וגם אם נאמר שלא התכוון הר"י מיגאש לשני דברים שונים, אלא רק בבחינת "כפל הענין במלות שונות לחזק הענין", הנה עכ"פ מכפילות לשונו, מוכח בבירור שלשון מלך אוהב צדקה ומשפט אין מונח בה כלל משמעות שהשם שופט כעת, וא"כ ברור שהוא מטבע הפסול בעשי"ת.



צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט. תשובה: מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו. אין ספק שהכל היו מודים שיש כאן ר"י מיגאש כמעט מפורש דלא כשיטת רבינו יונה.

וכן להיפך אילו היה בתשובת הר"י מיגאש רק את החלק הראשון כך: "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט. תשובה: מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה לז"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט". גם אז אין ספק שהכל היו מודים שיש כאן ר"י מיגאש כמעט מפורש כשיטת רבינו יונה. והבעיה היא שאת שני חלקי התשובה כתב הר"י מיגאש, וכעת צריך להבין דברי קדשו, ולמעשה כל ההסברים כולם כאחד יש בהם דוחק גדול.

ונחליט שעיקר הענין הזכרת המלכות, הרי א"כ יהיה משמע מדברי הר"י מיגאש, דאף לכתחלה יכול לומר בעשי"ת "מלך אוהב צדקה ומשפט". דהרי צריך להיות דומיא דמ"ש בסיפא "לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה", דמשמע בפשיטות שיכול לומר כן בשאר ימות השנה אף לכתחלה (שהרי בפשטות זה מה שבא לענות עליו, שהרי כתב בריש דבריו - "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה", היינו אף לכתחלה משמע), וא"כ יצא שמה שמנעו בעשי"ת רק לומר האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט, והיינו ש'מלך אצו"מ' לא מנעו - ואפשר לאמרו לכתחלה וכו'ל, וזה ודאי א"א לאמרו, דמקרא מלא דיבר בנו אדוננו הר"י מיגאש "שאינ בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת וכו'".

וא"כ הסתירה מיניה וביה בר"י מיגאש קמה וגם ניצבה, וכבר החיד"א (שהבאתי בהערה למטה) העיר על כללות סתירה דברי הר"י מיגאש ונדחק ליישבה, ולפי תירוצו יוצא שלמעשה לא יוצאים ידי חובה בנוסח זה בעשי"ת ע"ש.

ולבההרת הענין, יש להוסיף ולחדד, שהסתירה כאן היא כל כך חזקה, שאילו תשובת הר"י מיגאש היתה כולל רק את החלק השני כך: "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב

ה. קושיה זו הקשה ידידי הרב סקלי במאמרו עמ' קל ד"ה ועוד קשה, וכבר קדמו מרן החיד"א בברכי יוסף שם בטענה זו בקצרה, וזה לשון החיד"א: ולכאורה יש לדקדק מתשובה הנזכרת דלא מנעו בעשרת ימי תשובה לומר מלך אוהב שהרי כתב דמנעו בעשרת ימי תשובה האל המשפט או אוהב וכו' משמע דלא מנעו מלך אוהב ולא עוד אלא דאף לכתחילה יתכן לאמרו בעשרת ימי תשובה כאשר יראה המעיין מדקדוק לשונו ויקשה על זה דהא גמר אומר המלך אוהב אין בכלל זה יושב על כסא משפט וא"כ איך יצא אם יאמר אוהב בימי תשובה וכ"ש דמשמע שיכול לאומרה אף לכתחילה".



## ד' מהלך ראשון בדברי הר"י מיגאש, לפי הנוסח המועתק בחיד"א:

ואחר שהצטערתי בזה טובא להבין דברי חכמים וחידותם, האיר הקב"ה את עיני, ומצאתי שהרב חיד"א בברכ"י (סי' תקפב) העתיק את תשובת הר"י מיגאש מכתב יד (תשובות הר"י מיגאש נדפסו לאחר זמן החיד"א ומתוך כתב יד אחר), ושם הנוסח: "מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט או לומר בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט" עכ"ל, ולא גרס 'או האל אוהב צדקה ומשפט' כבנדפס, ונוסח זה הוא נוסח מאיר עינים, וכל הסתירה נופלת.

דלנוסח זה שפיר יש לפרש, דעיקר מה שבא להשמיענו הר"י מיגאש הוא, דהקפידא הוא אם הוסיף בעשי"ת תיבות "אוהב", ולכן אם אמר 'אוהב צדקה ומשפט' לא יצא, שכיון שהוציא מפיו תיבת 'אוהב' קילקל, וכמו שביאר בסיפא שהוספת 'אוהב' גורמת לכך שמשמעות הנוסח תהא, שלא דן כעת אלא רק משפט כללי, ולכן אינו מתאים לעשי"ת, ומה שכתב הר"י מיגאש ברישא "אוהב צדקה ומשפט" ולא כתב "מלך אוהב צדקה ומשפט", לא בא הר"י מיגאש לאפוקי "מלך אוהב צדקה ומשפט", אלא אדרבה נקט הר"י מיגאש, לשון שכוללת את כל האפשרויות, שכל מי שאמר בעשי"ת את המילים אוהב צדקה ומשפט לא יצא, בין אם אמר רק תיבות אלו (כנוסח הר"י מיגאש

והרמב"ם כל השנה), ובין אם אמר תיבות אלו אך הוסיף לפנייהם תוספת מילה כגון "מלך אוהב צדקה ומשפט" או "המלך אוהב צדקה ומשפט" או "אל אוהב צדקה ומשפט" או "האל המלך אוהב צדקה ומשפט", או בכל תוספת אחר. וסמך בזה הר"י מיגאש על מה שכתב בסוף דבריו שכשאומר אוהב משמע שלא דן כעת, ולכן כל שאמר לשון "אוהב" קילקל, ובכל גוונא לא יצא.

ואדרבה אילו היה כותב הר"י מיגאש שמנעו לומר בעשי"ת נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט", לא היה מספיק ברור לשואל, מה הדין האומר בעשי"ת "האל אוהב צדקה ומשפט" או "אוהב המשפט", ואף היה מקום לטעות שדווקא בגלל שלא אמר "המלך" בה' הידיעה, וכדעת כמה פוסקים ש"המלך" בה' הידיעה הוא לעיכובא<sup>1</sup>, אבל אילו טעה ואמר בעשי"ת "המלך אוהב צדקה ומשפט" כן יצא, ולכן בשביל שלא יצטרך הר"י מיגאש להאריך בכל הדוגמאות של הלשונות הפסולות, כתב הר"י מיגאש לשון אחת "אוהב צדקה ומשפט" הכוללת את כל הלשונות הנ"ל שבכל חתימה שיש בה לשונות "אוהב צדקה ומשפט" לא יצא.

ויש לצרף ולהוסיף שלדעת הר"י מיגאש בתשובה זו, עיקר הנוסח כל השנה הוא "אוהב צדקה ומשפט", וכך באמת גרס תלמידו הרמב"ם בסדר תפילתו ובתשובתו. וא"כ לפי שיטתם הדוגמא הכי פשוטה

ו. דאף שאפשר להבין זאת מסברא מתוך חשבון הענין, מ"מ עדיף טפי לכתוב להדיא ההלכה, ולא לסמוך על החכם שיבין מדעתו שאין פרצופיהם שווים, ובפרט בנידון דידן שיש כמה סברות הפכיות לכאן או לכאן.

ז. ואין זה רק חידוש של הראב"ד, אלא כבר בסוגיא בברכות לפי הנוסח בספרי ספרד ועוד ארצות יש מחלוקת להדיא בין רבה ורב יוסף אם יש לומר "המלך המשפט" או "מלך המשפט" כנזכר במאמרינו הקודם ובמאמר הרב סקלי, ולכן בהחלט יש מקום לטעות ולומר שזה לעיכובא.



## מנורה דעת הר"י מיגאש בהמלך המשפט בדרום לג

פסול בעשיית והר"י מיגאש סמך בזה על סוף דבריו<sup>ה</sup>, הרי שבביאורו השני והעיקרי של הרב משה רצאבי, נקט ממש כעיקר ביאור דידן, ובאמת הרב משה רצאבי בהעתקת תשובת הר"י מיגאש לא העתיק תיבת 'האל' (כי העתיק הנוסח התשובה של הר"י מיגאש מתוך החיד"א ולא מגוף הספר) ולכן הוא פירש כך בפשיטות, וכפירושי בס"ד<sup>ט</sup>.

### ה) בירור הנוסח המקורי בתשובה:

**ואמנם** הרב עמנואל מולקנדוב בעמ' תקסז הע' ג, נפק דק ואשכח, שלא רק בדפוס יש תיבת "האל", אלא כבר בכת"י גינזבורג 1009 סרט 48902 משנת שפ"ה, איתא כלפנינו עם תיבת "האל".

**אך** עכ"פ מאחר ובכתב יד של תשובות הר"י מיגאש שהיה בידי החיד"א לא היתה תיבת "האל". וכתב היד שהיה לפני החיד"א, הרי שונה לגמרי מכתב היד

ורגילה של טעות בעשרת ימי תשובה, הינה לטעות לומר "אוהב צדקה ומשפט", ולכן שפיר נקט הר"י מיגאש דווקא דוגמא זו, ובפרט שכאמור זוהי דוגמא שלמעשה כוללת בתוכה את כל שאר האפשרויות, ולכן אין להוכיח מהלשון ברישא, שלדעת הר"י מיגאש דווקא את "אוהב צדקה ומשפט" מנעו, אבל את "מלך אוהב צדקה ומשפט" לא מנעו, שהרי אדרבה הר"י מיגאש נקט הדוגמא של "אוהב צדקה ומשפט" שהיא לפי נוסח תפילתו הדוגמא השכיחה והמצויה ביותר.

**ואחר** כותבי זאת, ראיתי שרבי משה רצאבי (פסקי מהרי"ץ הלכות יום כיפור עמ' שמד), צידד מתחילה לפרש תשובת הר"י מיגאש כפירוש הרב מולקנדוב המובא לעיל אות ג ד"ה והיה, אך העלה ביאור נוסף לבאר בדעת הר"י מיגאש דלא כרבינו יונה, שהר"י מיגאש כתב ברישא אוהב צדקה ומשפט אך ה"ה מלך אוהב צדקה ומשפט

ח. וז"ל הרב משה רצאבי בעמ' שפד: "ולענ"ד י"ל דס"ל דלכתחלה צ"ל בעשיית דוקא המלך המשפט, אבל בדיעבד אם אמר מלך אוהב וכו' נמי יצא. א"נ אף באמר מלך אוהב וכו' לא יצא. ומה שכתב בתחילת דבריו שבעשיית מנעו לומר האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט, ולא כתב ג"כ מלך אוהב וכו', משום דברישא נקט הפשוט יותר, אותם לשונות שאינם מורים כלל שיושב אז על כסא דין וכו', וסמך על מה שכתב דהראוי לומר המלך המשפט נוסח זה ולא אחר, וכן על מה שיבאר אח"כ בסמוך דמלך אוהב וכו' ג"כ לא משמע שיושב על כסא משפט וכו' ע"ש ודוק". עכ"ל.

ט. ואילו היביע אומר שם, העתיק התשובה מגוף תשובות הר"י מיגאש, ולהדיא העתיק שם תיבת "האל", ולכן לא יכל לפרש כן. ואמנם החיד"א כן היה לו הנוסח הנכון בתשובה, ואעפ"כ הסתפק שמא מהרישא משמע כדעת רבינו יונה, אך גם הוא לא הכריע בדבר מחמת הסתירה מהסיפא ע"ש.

י. ולא יתכן לטעון שמילה זו נשמטה בדברי החיד"א מהשמטה ושגגה (בטעות או במתכוון). חדא שהרי רבינו החיד"א דספרא דווקא הוא, ואין השמיט כאן פרט כזה שהוא מעיקר הסוגיא, ועליו סובב כל המשך דברי החיד"א שדן האם מהר"י מיגאש יש ראייה לרבינו יונה או סתירה. ועוד והוא העיקר שהרי החיד"א אחר שהעתיק כל התשובה בשלימות, חזר וכתב שממה שכתב הר"י מיגאש שלא מנעו מלומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט משמע קצת שמלך אוהב צדקה לא מנעו ע"ש, הרי שהעתיק שוב משפט זה ודייק ממנו דיוק הלכתי.

ועוד שענינו רואות שהתשובה בהעתקת החיד"א זהה לנדפס מילה במילה, ויש בה רק שני הבדלים: א' השמטת מלך. ב' השמטת תיבת "מה שמנעו אותו הוא לומר". ולגבי ההשמטה השניה, כ"ה לא רק בהעתקת החיד"א, אלא כ"ה גם בכתב היד גינזבורג הנ"ל, וכנראה תיבת "הוא" היא הוספת המדפיס מסברא. הרי שהעתקת החיד"א נאמנת להפליא. ואין בה שום שינוי מכתבי היד שבידינו, אלא תיבה אחת שעליה אנו



סופר פרובנסלי, שזה היה הנוסח התפלה השגור בפיו ולכן טעה בהעתקתו וכדרך הסופרים בכל מקום לטעות להעתיק קטעי תפלה לפי הנוסח השגור בפייהם.

**סוף** דבר יש לפנינו בזה שתי נוסחאות בכתבי היד, ועל פי הכללים הרגילים של דרכי "חקר הנוסח" קשה לקבוע מסמרות לכאן או לכאן, ולא נותר לנו אלא להכריע לפי גוף הענין. ומכיון שלפי הנוסח שכן גורס "האל" יש סתירה גדולה בדברים שאין לה פתרון טוב בלי דוחק גדול, ואילו לפי הנוסח שלא גורס "האל" יש יישוב נפלא לסתירה שאין בו דוחק גדול, לכן ראוי להכריע שזהו הנוסח הנכון.

**ועוד** יש להוסיף שנוסח "אוהב צדקה ומשפט" בלאו הכי מצד הענין יותר מקורי, כי לפיו הר"י מיגאש נקט בדיוק את אותם דוגמאות שהזכיר השואל. ואילו נוסח "האל אוהב צדקה ומשפט" הוא קצת קשה מה ראה רבינו הר"י מיגאש להזכיר אפשרות חדשה שלא הזכיר כלל השואל, והרי לפי הבנת האחרונים עיקר תכלית הר"י מיגאש כאן למצוא דוגמא של חתימה בלי תיבת מלך, וא"כ היה לו לכתוב בפשיטות "או לומר אוהב צדקה ומשפט בלא להזכיר תיבת מלך". ולמה הביא ממרחק לחמו נוסח משונה ומוזר של "האל אוהב צדקה ומשפט", שאין לו תיעוד כלל בנוסחאות התלמוד השונות וסידורי התפלה השונים (מלבד סידורי ארץ פרובנס הרחוקה מאד מן

שלפנינו, וכן מכתב היד שממנו הודפס הספר, בין השאר בסימני התשובות וסידורם. וא"כ אף שכתה"י גינצבורג הנ"ל כפי הנראה אינו ממש אותו כתה"י שממנו נדפס הספר, מ"מ אין זה נחשב שיש כאן שני כתבי יד שונים נגד כתב היד של החיד"א, שהרי כתב יד גינצבורג זהה לדפוס בכל סדר הסימנים והנוסח, וע"כ שהוא נעתק מאותו כתב יד, או ששני כתבי היד הועתקו מכתב יד שלישי, ועכ"פ כחדא חשיבי.

**יוצא** שיש כאן שני כתבי יד, בכתב יד אחד כתוב "האל" (כוונתי לכתב היד שממנו משתלשל גם הדפוס וגם כתב יד גינצבורג) ובכתב יד השני (שהיה לפני החיד"א) חסר תיבת "האל".

**וקשה** להכריע מה הנוסח היותר עיקרי, דמחד ניתן לומר שיותר מסתבר שסופר ישמיט תיבה בטעות, מאשר שיוסיף תיבה בטעות<sup>א</sup>. אך אין זה מוכרח, שיתכן גם שסופר יוסיף בטעות תיבה זו, מאחר והסופר ראה בשורה הקודמת בלשון השאלה נוסח דומה של "האל המשפט" טעה והעתיק תיבת "האל" שוב כאן, וטעויות מסוג כזה מצויות בכתבי יד שטועה הסופר לכתוב נוסח שהובא כמה שורות קודם גם בהמשך שהמשפט קצת שונה. ועוד שיתכן שהיה טשטוש בכתב יד המקורי בשורה זו ונאלץ המעתיק לשער הנוסח מתוך הענין ולכן היה נראה לו לגרוס האל אוהב צדקה ודוק. ועוד יתכן שה'אב' של כתבי היד הזה נשתבש אולי ע"י איזה

דנים, וא"כ ודאי שכך היה כתוב בכתב היד של החיד"א, ולא יתכן כלל שהחיד"א טעה בהעתקתו רק בתיבה אחת בלבד, ובדיוק זה המילה הכי קריטית (וגם 'במקרה' השיבוש הזה פותר באופן נפלא את הסתירה הגדולה בר"י מיגאש). ולכן ברור שכך היה בכתב היד שלפני החיד"א, ולא חלה שום טעות בהעתקת החיד"א. **יא.** ובפרט שיתכן, שכיון שבלשון השואל כתוב לשון כזאת "האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט", לכן טעה הסופר להעתיק כך בלשון המשיב, ולא שת ליבו ששם נוסף "האל" (אבל לא שייך כאן "טעות הדומות" ודוק).



פסולה בעשי"ת. והוצרכנו להשיב במהלך הראשון, שכיון שנקודת הפסול הוא הוספת "אוהב", לכן כשהר"י מיגאש אמר ש"אוהב צדקה ומשפט" פסול, כוונתו בזה לומר שכל מי שהזכיר בחתימת ברכה זו את התיבות "אוהב צדקה ומשפט" לא יצא, ונכלל בזה בממילא שגם "מלך אוהב צדקה ומשפט" פסול, שהרי גם מי שאמר "מלך אוהב צדקה ומשפט", סוף סוף הוא אמר את המילים "אוהב צדקה ומשפט".

**אולם** כעת נציע בס"ד מהלך חדש בהבנת כללות התשובה. שמעיקרא לא בא הר"י מיגאש בתשובתו זו לציין ולפסוק ההלכה על כל הנוסחאות האפשריים, וגם לא על חלקם. אלא יש בתשובה זו שני חלקים, בחלק הראשון הביא רבינו הר"י מיגאש את הלשונות שמצאנו עליהם להדיא בסוגיא בברכות שמנעו חז"ל לאומרם בכל השנה או בעשרת ימי תשובה, וביאר סיבתם (ועיין בנספח למאמר זה, שבלאו הכי כל הלשונות המשוניים, המובאים בלשון השואל והר"י מיגאש כאן, ניכר ומוכרח שהם לקוחים מסוגיית הגמ' בברכות). ובחלק השני דן הר"י מיגאש על נוסח נוסף שכלל לא נזכר בגמ' בברכות, והוא נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט", והוא מבאר שלשון זה לא משמע שהקב"ה שופט כעת, ולכן לא מצאנו בגמ' בברכות שיש מניעה מלאומרו כל השנה. ובממילא יוצא בחשבון שבעשי"ת לשון זו פסולה.

**ומעתה** בטל מעיקרו כל הדיוק מהרישא, שמה ששאלו האחרונים, למה לא נזכר ברישא הלשון "מלך אוהב צדקה ומשפט", לק"מ שהרי מוסכם שלפי הר"י מיגאש, נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" לא נזכר להדיא בגמ' (עיין להלן בנספח שבאות ט'), ולכן הוא לא שייך כלל לחלק הראשון

אנדלוסיה שבספרד מקומו של הר"י מיגאש).

## ו] מהלך שני בדברי הר"י מיגאש, המסתדר יפה לפי שני הנוסחאות:

**אמנם** מאחר ובמהלך הראשון שהצעת באות הקודמת, יש שני דוחקים: א' שאין הוא מתיישב לפי הנוסח "האל אוהב צדקה ומשפט", שהוא נוסח הקיים במקורות טובים, ואין לנו ראיה גמורה שהוא נוסח טעות. ב' למרות כל ההסברים, עדיין קצת מוזר שכתב הר"י מיגאש לשון "או לומר אוהב צדקה ומשפט", וכוונתו לכלול בזה גם "מלך אוהב צדקה ומשפט", והרי בשאלה של השואל נזכרו שני לשונות אלו כלשונות סותרים ונפרדים, ואף שיש לומר שסמך הר"י מיגאש על הסברא שביאר בהמשך שעיקר הקפידא לא להזכיר לשון אוהב, וממילא שני לשונות אלו בעשי"ת שויים בדרגתם, עדיין יש כאן דוחק דלכאורה לא היה ראוי לסתום בזה.

**ולכן** הנני להציע דרך נוספת שכבר כתב מעין זה ידיד נפשי הרב סקלי במאמרו (עמ' קל ד"ה רק, ובתוספת שהוסיף בסוף המאמר עמ' קלג), וכאן יובא בס"ד בתוספת נופך מרובה.

**דהנה** כל מה שכתבנו במהלך הראשון, שיש דיוק מהרישא של הר"י מיגאש כדעת רבינו יונה, הוא מבוסס על ההבנה שבתשובה זו בא הר"י מיגאש לבאר לשואל את כל הלשונות הכשרים והפסולים בעשי"ת ובכל השנה, ומחמת הבנה זו דייקו החיד"א ושאר אחרונים, ממה שכתב הר"י מיגאש: "או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה, האל המשפט או [האל] אוהב צדקה ומשפט" שמשמע שזהו כל הדוגמאות הפסולות בעשי"ת ואין זולתם, ולכן יש כאן דיוק שלשון "מלך אוהב צדקה ומשפט" לא



בסוגיא "אמר רב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, אוהב צדקה ומשפט". (ולפי הנוסח השני "או האל אוהב צדקה ומשפט" נראה שגרס בסוגיא "אמר רב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, אוהב צדקה ומשפט". ובזה ניחא שאף שאין כזה נוסח כזה בתפלה כמעט בשום עדה מוכרת מ"מ הביא דוגמא מוזרה זו, ולכאורה הדבר תמוה, דאם בא ללמדנו דוגמא בלי מלך לכאורה היה לו לומר "אוהב צדקה ומשפט", ואף אילו רצה להדגיש להדיא שכונתו רק אוהב בלי תוספת מלך, עדיין יותר פשוט לכתוב את זה להדיא "או שאמר אוהב המשפט ולא הזכיר לשון מלך", ולכן היותר נראה שלפי נוסח זה, כך גרס הר"י מיגאש בגמ'. ואף שלא מצאנו נוסח ממש כזה בתלמוד, אבל יש נוסחאות דומות ברב וברבי אלעזר, ומעירובם והגהתם יכול בהחלט להיוולד נוסח כזה).

להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו, וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט. כאן מבאר רבינו טעמי הדינים הנזכרים בגמ'.

{חלק ב דיון בלשון "מלך אוהב צדקה ומשפט" שלא נזכר בסוגית הגמ' להדיא}

אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה, כלומר אין על זה נידון בגמ' להדיא, ואדרבה גאוני בבבלי גורסים כך לכתחילה, כגון בסידור רב עמרם גאון וסידור רב סעדיה גאון, וכן המנהג הפשוט ברוב העדות, וע"כ שלא מנעו מלאומרו.

שאיין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו, שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא

של התשובה, ששם הזכיר רק לשונות חתימה המוזכרים בגמ', ואדרבה אילו היה כותב דוגמא זאת שם היה מתבלבל כל הסדר והמבנה של התשובה.

ונבאר הדברים יותר בהרחבה, ונעתיק כל שורה מהתשובה (=כל הכתוב להלן במודגש) עם תוספת הסבר.

"וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט". כלומר ודאי אין דין שחייב לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט" שהרי בסוגיית הגמ' לא נזכר לשון כזאת כלל, ואדרבה שם בדברי רב מובא "אוהב צדקה ומשפט" ובדברי רבי אלעזר מובא "האל המשפט", וא"כ לכאורה אין לומר אלא אחד משתי אפשרויות אלו המובאות בגמ'.

### תשובה:

{חלק א' ביאור הדברים שהוזכרו להדיא בסוגיא בברכות}

מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט. וככתוב בסוגיא "אמר רב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט". הרי להדיא שרק בעשיית מותר לומר "המלך המשפט" ולא כל השנה.

או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה, האל המשפט וככתוב בסוגיא "ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא" הרי שלגבי כל השנה שאומרים האל הקדוש לבד"ע רשאי אז לומר האל המשפט

או אוהב צדקה ומשפט, וככתוב להדיא



אולי יש לצרף את דעתו עכ"פ כסניף לשיטת רבינו יונה).

**ועוד** יש להוסיף שאין להתעלם מן הסברה שכתב החיד"א, שיש חילוק בין הרגיל כל השנה לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט", ואמר כן גם בעשי"ת, שאז לא יצא. לבין הרגיל כל השנה לומר "אוהב צדקה ומשפט". שאדם זה אם בעשי"ת שינה ממנהגו. ואמר "מלך אוהב צדקה ומשפט" יצא. ולכן גם אם יש ראייה שהר"י מיגאש פוסק שמי שאמר בעשי"ת "מלך אוהב צדקה ומשפט" אינו חוזר, עדיין יתכן שכל זה לפי מנהג הר"י מיגאש לומר כל השנה "אוהב צדקה ומשפט" ואין ראייה שיפסוק כן הר"י מיגאש, גם למי שרגיל כל השנה לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט".

**ואף** שבברכי יוסף סימן קי"ח, מבואר שעיקר היסוד שהביאו לחדש חילוק זה, הוא הסתירה שיש בין הרמב"ם בתשובה לבין הרמב"ם בחיבור, וכיום התברר שהנוסח הנכון ברמב"ם פרק י הוא ללא תיבת "מלך", וא"כ אין סתירה. מ"מ לא שייך לומר "בנפול היסוד נפל הבנין" דמ"מ עצם הסברא הלזו יש בה ממש, וראוי לחוש לה<sup>י</sup>.

**ודע** שגוף סברת החיד"א יש לתלות בחקירה, האם יסוד דינא דתלמודא לומר "המלך המשפט" הינו לעשות חילוק

אוהב המשפט, כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו". כאן מבאר למה באמת לא מנעו את זה מלאומרו, ומבאר שלשון זו לא משמע כלל שהוא שופט כעת [וממילא פשוט שגם בעשי"ת לא יצא בלשון זו].

**[ז] גם אילו היה סובר הר"י מיגאש כרבינו יונה, מ"מ להלכה אין לצרפו לשיטה זו:**

**יש** להוסיף שגם אם ננקוט כהתורת הקדמונים, שלפי נוסח "האל" יש משמעות שהר"י מיגאש סובר כרבינו יונה, עדיין להלכה לא ברור שיש להתחשב בדעת הר"י מיגאש, שהרי הר"י מיגאש שיטתו שחז"ל לא תיקנו כלל לומר מלך אוהב צדקה כל השנה, ורק אין איסור לומר כן, וא"כ לדעת הר"י מיגאש עיקר הנוסח שיש לגרוס כל השנה הוא: "אוהב צדקה ומשפט", והרי את הפסק הזה לא קיבלנו ק"ק הספרדים<sup>י</sup> ועד היום אנו אומרים "מלך אוהב צדקה ומשפט", וברור שאנו בסידור התפלה עושים את הנוסח ה"לכתחילה" של חז"ל, ולא איזה נוסח שרק "לא מנעו" חז"ל מלאומרו. הרי שלפי מסורת סידורי התפלה של הספרדים ורוב ישראל, חז"ל תיקנו לומר בדוקא "מלך אוהב צדקה ומשפט", ומאחר ולא קיי"ל את עיקר יסוד הר"י מיגאש, ממילא גם הדינים היוצאים לשיטתו, לא שייכים לדידן (רק

<sup>יב</sup>. ולאמיתו של דבר, גם כל שאר קהילות ישראל – אשכנזים ספרדים ותימנים וכו' לא קיבלו פסק זה, ונוהגים כולם לומר כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט", וכמו שכבר האריך בזה הרב סקלי במאמרו עמ' קיז-קיח, ואנוכי הקטן במאמרי הקודם פרק ד.

<sup>יג</sup>. ובפרט שבסימן תקפ"ב כתב החיד"א סברא זו רק כדי לתרץ סתירת הר"י מיגאש (ולגבי סתירה זו לא נשתנו הנתונים מזמן החיד"א לזמנינו, ואדרבה לפי הנוסח החדש בר"י מיגאש הסתירה רק התחזקה), ורק אח"כ הוסיף שהוא עשה לזה סומכות מדברי הרמב"ם וכו'. ועוד שלמעשה גם לפי הנוסח החדש ברמב"ם עדיין נותרה הסתירה בין פרק ב לפרק י שבפ"ב כתב "מלך אוהב צדקה ומשפט" ואילו בפרק י כתב "אוהב צדקה ומשפט", ולגבי זה עדיין ניתן להשתמש בסברת החיד"א, ולכן אין נכון לקבוע שכל סברת החיד"א הלזו תלויה כולה בנוסח המשובש בפרק י ושאלו היה לפניו הנוסח הנכון לא היה החיד"א אומר סברא זו.



עליו. וכן יוצא לפי המהלך השני שכתבנו וכן נוקט ידידי הרב סקלי למעשה בביאור דעת הר"י מיגאש.

**ונותר** כאן הרב מולקנדוב לבדו, הטוען שהנוסח העיקרי בר"י מיגאש הוא הנוסח שלפנינו ולא הנוסח שהעתיק החיד"א (אף שאין לזה שום הכרח לענ"ד), ועוד הוא טוען שבר"י מיגאש לפי הנוסח הרגיל מוכח כרבינו יונה, אך איהו גופיה סיים (מנורה בדרום, חשון תשפ"א, עמ' רו): "זהו הנראה לי בביאור דבריו, ואין אני יכול לומר קבלו דעתי וכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות". ויחיד ורבים הלכה כרבים.

**סוף** דבר לעניות דעתי, לא רק שאין ראייה בר"י מיגאש שדעתו כרבינו יונה, אלא אדרבה לענ"ד דברי הר"י מיגאש נחשבים כברורים דלא כרבינו יונה, ויש בהחלט מקום לצרף את דעת הר"י מיגאש לסיעת רוב הראשונים החולקים להדיא על רבינו יונה.

**וגם** לדעת הרב מולקנדוב, עכ"פ יש כאן מעין "ספק ספיקא". א' לפי נוסח שלא גורסים "האל" יש משמעות חזקה מאוד בר"י מיגאש, דלא כרבינו יונה. ב. גם לפי הנוסח שגורס "האל" אין מפורש כרבינו יונה, אלא יש סתירה מיניה וביה, ויש אפשרות לדחוק לשונו באופן שיוצא כרבינו יונה, ויש אפשרות לדחוק לשונו באופן שיוצא דלא כרבינו יונה ואין הכרע גמור לשום צד, ובפרט לפי המהלך השני דלעיל אות ו' יש דרך ליישב כל הלשונות שלא בדוחק, אך רק בהנחה שהר"י מיגאש סובר דלא כרבינו יונה. ג. גם אם אכן יש לדייק מלשון הר"י מיגאש, שהוא סבור שהאומר בעשי"ת "מלך אוהב צדקה ומשפט" אינו חוזר, עדיין יתכן שלא אמר כן אלא לפי מנהגו, שאומרים כל השנה "אוהב צדקה ומשפט", ואם כן יש כאן חילוק בלשון, ויתכן שהוא מודה, שהאומר

לשון בין כל השנה לעשי"ת בכדי להדגיש את השינוי שיש בימים אלו, או שיסוד הדין הוא להזכיר מעין המאורע ולכן בעשי"ת צריכים להזכיר את משפט השם וכעין שיש חיוב בר"ח לומר יעלה ויבא. ואם יסוד הדין הוא להזכיר מעין המאורע לא יתכן שלשון "מלך אוהב צדקה ומשפט" תהיה כשרה למשהו אחד ופסולה לחבירו, דהרי ממנ"פ אם זה מבטא את משפט השם אז כשר לכולם, ואם לא אז פסול לכולם. אבל לפי הצד שיש כאן רק דין לעשות חילוק בלשון, שפיר מסתבר לומר שתלוי איזה נוסח הוא אומר כל השנה.

**ולגבי** חקירה זו, מצאתי גילוי קצת בלשון רבנו מנוח פרק ב מהלכות תפלה: "ומפני שהימים האלה הם ימי סליחה וכפרה צריך כל איש להתעורר בברכותיו להכיר קונו ומפני זה מי שמטה ולא אמר כך לא יצא". ונראה קצת מלשונו שנוקט שיסוד הדין הוא "לעשות שינוי לשון".

## ה) סיכום היוצא לדינא מדברי תשובת הר"י מיגאש:

**ניתן** לסכם, שלפי הנוסח בתשובה שלא גורסים תיבת "האל", מכיון שיש לנו בסיפא דר"י מיגאש משמעות חזקה דלא כרבינו יונה, ואילו מהרישא אין דיוק חזק הסותר לדבריו בסיפא, א"כ יוצא מהר"י מיגאש דלא כרבינו יונה. וכן נקט בדעתו הרב משה רצאבי בביאורו השני והעיקרי לדעתו.

**ואפילו** לפי הנוסח הגורס את תיבת "האל", אף שיש דיוק חזק מהרישא, עדיין מהסיפא יש דיוק הפוך, וביביע אומר נקט שמשמע בר"י מיגאש דלא כרבינו יונה, והוא כתב כן אפילו לפי הנוסח הרגיל. וכן עולה למעשה לפי ביאור החיד"א בר"י מיגאש עיין



יד "אוהב המשפט", ונוסח רבנו חננאל לפי העתקת האור זורע כתב יד הוא "אוהב צדקה ומשפט".

**ולגבי** ההמשך בסוגיא בדברי רבי אלעזר התבאר שם פרק ח, שהגירסה הרווחת גורסת ברבי אלעזר רק "האל הקדוש" ולא נזכר כלל מה הדין לפי רבי אלעזר בברכת המשפט, ונוסח אור זורע שם הוא: "האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט" ונוסח הר"ף וחכמי פרובנס ברבי אלעזר הוא: "האל הקדוש והאל המשפט".

**והנה** השואל בתשובות הר"י מיגאש, בודאי לא גרס בגמ' בברכות "כל השנה אומר אדם מלך אוהב צדקה ומשפט", כי אם כך מה השאלה בכלל, וכי יש צד בעולם שאסור לומר את הנוסח שנצטוונו במילים מפורשות בגמ' לאומרים, ומה יש לשאול את הר"י מיגאש על דבר המפורש באר היטב בסוגיא ערוכה וברורה, שאינה משתמעת לשני פנים. וע"כ שהוא גרס בגמ' שם כנוסח רבנו חננאל "כל השנה אומר אדם אוהב צדקה ומשפט" י.

כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט" לא יצא, וכן נקט בדעתו החיד"א. ד. גם אם באמת דעת הר"י מיגאש עצמו ממש כרבינו יונה, שגם מי שאומר כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט" מ"מ יצא בעשיית כי הזכיר לשון מלך. מ"מ מאחר וכל דברי הר"י מיגאש מיוסדים על שיטתו שלכתחילה יש לומר כל השנה "אוהב צדקה ומשפט", ושיטה זו היא שיטה החולקת על מנהגנו, שהרי לא קיי"ל כדברי הר"י מיגאש, ואנו חותמים כל השנה לכתחילה "מלך אוהב צדקה ומשפט", לכן לדידן דברי הר"י מיגאש הוו כשיטה דחויה, וא"כ אין דעתו מצטרפת לדעת רבינו יונה.

### ט] נספח - נוסח הגמ' בברכות לפי השואל בר"י מיגאש

**במאמרי** הקודם פרקים ג, התבאר שבסוגיא בברכות דף יב ע"ב, יש כמה נוסחאות, בקטע הראשון של רב הנוסח הרווח וכן נוסח הר"ף הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט", אך נוסח חכמי פרובנס הוא "האל המשפט" ונוסח הרשב"א וכמה כתבי

יד. אבל לא מסתבר שגרס השואל כחכמי פרובנס: "כל השנה אומר אדם האל המשפט", חדא דאם כן למה הסתפק השואל אם לומר "האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט" הרי בסוגיית הגמ' לנוסח זה, לא נזכר רק "האל המשפט" ולא נזכר כלל בסוגיית נוסח כזה של "אוהב צדקה ומשפט". ולכן יותר מסתבר שבדברי רב גרס השואל כגירסת הר"ח, ולכן מפורש בתלמוד שיש לומר "אוהב צדקה ומשפט", ובדברי רבי אלעזר גרס השואל כגירסת הר"ף "האל המשפט", ולכן הזכיר שני לשונות אלו. ועוד שכבר הארכתי במאמרי בחודש חשון, להראות שגירסת "האל המשפט" בדברי רב היא גירסה נדירה ביותר, והורתה ומחצבתה בשיבוש קדום בספרי פרובנס, וכמעט לא התפשטה מחוץ לפרובנס, ולכן לא מסתבר כלל שהשואל של הר"י מיגאש, שחי בתקופה קדומה באנלוסיה שבספרד, כבר הושפע מנוסח זה, והגיע לידיעתו, ואף הכריע כמותו נגד כל נוסחי ספרי התלמוד בספרד.

אך מה שכתבתי שהשואל גרס כרבנו חננאל, אינו מוכרח לגמרי, דכמו כן ניתן לדחוק שהוא גרס כגירסת הרשב"א הגורס בגמ' "כל השנה אומר אדם אוהב המשפט", ונצטרך לדחוק ולומר שהיה פשוט לשואל, שאין נפק"מ בין "אוהב המשפט" ל"אוהב צדקה ומשפט", ולכן אף שלנוסח הרשב"א בגמ' כתוב "אוהב המשפט", מ"מ לדינא סבור השואל שודאי מותר לומר "אוהב צדקה ומשפט", ולכן בזה לא שאל כלום. אך מהלך זה קצת דחוק כי היינו מצפים מהשואל, שיוסיף לשאול מה ראו קהילות ישראל לנטות מפסק הבבלי, ולהוסיף תיבת "צדקה" שלא כתובה בבבלי. ולכן הכי נוח לומר שהוא גרס כרבנו חננאל.



שום חיוב בדבר, כלומר שגם הוא נוקט לעיקר כנוסח שלא כתוב בו בגמ' "מלך", ואילו גרס כן בגמ', היה לו לכתוב ששאלתו אינה שאלה שהרי גמרא היא להדיא. וברור מכל מהלך דברי הר"י מיגאש, שאין זה אלא נוסח שלא מנעו חז"ל להדיא מלאומרו.

**כמו** כן הר"י מיגאש בלשונו כתב דוגמאות "האל המשפט או [האל] אוהב צדקה ומשפט", ומאחר ושני לשונות אלו לא היו קיימים בסידורי התפלה בימיו בכל ספרד וצפ"א, מסתבר שהביאם הר"י מיגאש מסוגיית הגמ'. ולכן לפי הנוסח הגורס בדברי הר"י מיגאש "האל אוהב צדקה ומשפט", יוצא שכך הוא גרס בגמ'. וגם לפי הנוסח הגורס בדברי הר"י מיגאש "אוהב צדקה ומשפט", יוצא שכך הוא גרס בגמ'.<sup>ט</sup>

ובמזו כן מלשונו שכתב "או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט", וזה צ"ב מהיכא תיתי לומר נוסח משונה כזה "האל המשפט", ונראה מזה שבדברי רבי אלעזר גרס השואל כמו גירסת הר"ף וחכמי פרובנס "רבי אלעזר אמר אפילו האל הקדוש והאל המשפט יצא"<sup>ט</sup> ולכן א"ש לשונו שבסוגיה נזכרו שתי לשונות האפשריים כל השנה הוא "אוהב צדקה ומשפט" או "האל המשפט" ולא נזכר כלל בתלמוד לשון "מלך אוהב צדקה ומשפט" ולכן לא ברור אם יש לאומרה.

וכל האמור נכון לא רק בדעת השואל, אלא גם בדעת הר"י מיגאש, שענה לשואל שמותר לומר מלך אוהב צדקה ומשפט כל השנה. וניכר שהוא מסכים עם השואל שאין



טו. ואף שלא פסקינו להלכה כרבי אלעזר אלא כרב, מ"מ רבי אלעזר קאי על עשייתו ושם באמת להלכה אסור לומר "האל המשפט", אבל עכ"פ בחשבון הסוגיא יוצא שכל לשון שרבי אלעזר שמכשיר בעשיית ממילא רב מכשיר כל השנה, ויוצא שמוזכר בסוגיא להדיא אפשרות להלכה למעשה לומר כל השנה "האל המשפט". טז. תגובת הרב עמנואל מולקנדוב: ראיתי את דברי ידידי הרב אהרן גבאי בדעת הר"י מיגאש בענין חתימת ברכת השיבה. ולענין הפירוש בתשובתו אין להאריך בזה ברצוא ושוב. לאחר ראות דבריו עדיין, לפי דעתי, הביאור הנכון בדברי הר"י מיגאש הוא כמו שכתבתי בספרי תורת הקדמונים, ולא כמו שביאר הוא, והבוחר יבחר.

**אולם** על מה שכתב בפרק ז' שגם אם נפרש כדברי מ"מ אין לצרפו וכו' - אישיב בקצרה. מה שכתב שאנו הספרדים [ושאר עדות ישראל] לא קיבלנו את דבריו ואת שיטתו משום שאנו אומרים 'מלך' כל השנה, וממילא גם הדינים היוצאים לשיטתו לא קי"ל הכי - אינו מוכרח, דאנו עושים כדעת שאר הראשונים והגאונים משום שאין בזה שום בעיה גם לדעת הר"י מיגאש [והרמב"ם], אולם זהו 'לחומרא' בכל השנה, אבל כשביאים לדון את הנפ"מ בזה לענין סב"ל - אין ראיה ממנהגנו נגד סברא זו. ומה שכתב עפ"י סברת החיד"א לחלק בין האומרים כל השנה 'מלך' לבין מי שלא אומר כן - הנה בדברי שה"ל שהבאתי בספרי מפורש לא כך, שהרי כתב ושם לדין שאנו אומרים מלך אוהב צדקה ומשפט אף לכתחלה כן, ומ"מ בדיעבד יצא ע"כ, הרי שכתב להדיא סברא הפוכה מדברי החיד"א שאף לכתחלה אנו יכולים לומר מלך וכו' בעשייתו, ועכ"פ בדיעבד יצא, ואין שום הכרח לומר בדברי הר"י מיגאש לא כך. ועל כן שפיר יש לצרף את דברי הר"י מיגאש לדברי שאר הראשונים שמבואר מדבריהם שאם אמר 'מלך' בעשייתו יצא, וכפי שהארכתי בזה.



הרב גרשון גולד

## בירור בדין הברכה על ענבים שהם קטנים

בפה"ע, שו"ר שכ"כ בספר ברכה אחרונה עפ"י החזו"א מעשרות סי' א' סק"ה. עכ"ל.

**ומבואר** דס"ל דמש"כ השו"ע שענבים שעדיין לא גדולים ביותר מברכים עליהם בפה"א זה דוקא בשכל האשכול או עכ"פ רובם ענביו קטנים, אבל אם רוב האשכול ענביו גדולים ורק מעט קטנים מברכים עליהם בפה"ע אף כשהם קטנים וחמוצים עדיין. ויש להעיר על דבריו וכמו שיובא לקמן בעז"ה.

**ב** הנה, כבר הובא מהשו"ע שעל ענבים כשהם גדולים ביותר מברכין עליהם בפה"ע אולם יעוין בב"ח דמשמע דפליג, דכתב וז"ל, נראה דהאידינא אין לברך על הענבים בפה"ע אלא בפה"א דאין אנו בקיאים בשיעורא דפול הלבן וגם אין אנו בקיאים בשיעורא דענבים דגדלו עד גמר בישולן ובשו"ע כתב לעולם מברך בפה"א עד שיחיה גדול ביותר ע"כ. עכ"ל.

**ומשמעות** דברי הב"ח דפליג על השו"ע, דלשו"ע כשהם גדולים ביותר עכ"פ מברכים עליהם בפה"ע ולב"ח לעולם אין מברכים עליהם בפה"ע. ויעוין באבן העזר שנראה מלשונו שהבין שגם לשו"ע לעולם אין מברכים בפה"ע וכשיטת הב"ח הנ"ל, שכתב וז"ל, פסק השו"ע בענבים מתוך שלא נודע לנו שיעורו לעולם צריך לברך על הענבים בפה"א וכן פסק הב"ח. עכ"ל. וזה תמוה דודאי מלשון השו"ע משמע דעל גדולת ביותר יברך בפה"ע.

**א** כתב השו"ע (סי' ר"ב ס"ב), הבוסר כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן מברך עליו בורא פרי האדמה, ומשהוא כפול הלבן ואילך מברך עליו בורא פרי העץ. ומתוך שלא נודע לנו שיעור פול הלבן (דבימהם היו הענבים גדולים, אבל עכשיו פול גדול מענבה, ואפשר דה"ה פול הלבן - מג"א) לעולם מברך בורא פרי האדמה עד שיחיה גדול ביותר. ע"כ.

**והנה** כמו שיובא לקמן, בפוסקים מבואר דלאו כלל הוא דרק כשהוא גדול ביותר מברכין עליו בפה"ע, אלא דהכל תלוי האם הגיע לכלל בישול או לא. ויש בזה כמה אופנים שעל ידם אנו יודעים שהגיעו לכלל בישול בקוטנם וכמו שיובא לקמן בעז"ה.

**והיות** שראיתי בפסקי תשובות (עמוד תרפ"ד) שכתב בזה דברים שלענ"ד אינם נכונים, רציתי להביא דבריו ואח"כ להציע דברי הפוסקים בסוגיא זו כדי לברר את ההלכה בזה.

**וז"ל**, מה שמצוי באשכול ענבים אשר ענביו הגיעו לכלל הבשלה וראוים לאכילה היטב אך מצוי בו גם מעט ענבים אשר המה קטנים וחמוצים מעט, מ"מ הרי הם כשאר ענבים ומברכים עליהם בפה"ע ומעין שלש. עכ"ל. ובהערה 38 ביאר דבריו, וז"ל, דהאשכול כבר הגיע לכלל הבשלה ואלא הענבים שהוסתרו מהשמש וכדו' עדיין בחמיצותם, אך לידי בישול כבר הגיע, ולכן הוא בכלל האמור דכל פרי שנגמר בישולו וראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק ברכתו



שום שיעור לדבר. וכן הוא בכל ענבים שאוכלים עתה שנתגדלו כל צרכן ונטעי להו אנשי אדעתא דהכי לאוכלם כך אין שום ספק שמברך עליהם בפה"ע. עכ"ל.

**ובן** פסק המ"ב (סי' ר"ב סקט"ו) וז"ל, ואם לפי מראית עין כבר נגמר בשולו אין נ"מ כלל בגודלו ובכ"א מברך עליו בפה"ע. עכ"ל. ובשעה"צ כתב וז"ל, מאמר מרדכי ודלא כמשמעות הב"ח וכ"כ בס' עוללות אפרים להגאון ר"ז מרגליות ע"ש. עכ"ל.

**וגם** הב"ח עצמו לא ברירא אם פסק דבריו להלכה, דיעוין בפתח הדביר שכתב שמש"כ הב"ח בסו"ד ובשו"ע כתב וכו', כוונתו בזה שלכן להלכה כשגדולים ביותר שפיר יש לברך עליהם בפה"ע. אכן גם אם הב"ח עצמו דעתו שלעולם יברך בפה"א כבר נתבאר להלכה דעת האחרונים שכשגדולים ביותר או שניכר בישולם מברך בפה"ע.

**ג]** ובאמת דעת הב"ח תמוהה, מדוע כשניכר להדיא שהענבים גדולים וגמרו להתבשל לא יברכו עליהם בפה"ע, ואף אם נאמר כפתח הדביר שלהלכה הב"ח לא סמך ע"ד ופסק כשו"ע, מ"מ עצם סברתו מה שצידד בתחילה צ"ע לכאורה.

**ועי'** במאמר מרדכי שכתב לחומר הקושיא יישוב בדעת הב"ח וז"ל, ואפשר לי ליישב דברי הרב ב"ח ז"ל דמאחר שיש מקום לטעות יש לחוש שאם יברך בפה"ע שמא יזמנו לו שנים או שלשה גרגרים שלא נגמרו ואוכל אותם בכלל השאר ונמצא שאינו יוצא בברכת בפה"ע וזה מצוי לכן יברך לעולם בפה"א כנ"ל לדחוק. עכ"ל.

**ד]** והנה אע"פ שהובא מהשו"ע שאין מברכים על ענבים בפה"ע עד שיהיו גדולים ביותר. מצינו בפוסקים שהרבה פעמים מברכים עליהם בפה"ע אף בקוטנם וכדלהלן:

**ובן** תמה הפתח הדביר וז"ל, ולע"ד אחהמ"ר אגב שיטפיה כתב כן דמרון לא כתב כן וכו' אבל על הענבים שהם בשולות פשיטא דמברך בפה"ע דלדבר זה אי"צ בקיאות כי כל אדם מכיר ומבחין בין ענבים קהות שמראיתן ירוק ובין בשולות שמראיתן לבן או כחלמון ביצה וכו', וכ"ע בקיאי בזה ופשיטא דסובר מרן ז"ל דברכתן בפה"ע, וכן עמא דבר. וכ"כ רבינו הטור ז"ל וז"ל אבל על הענבים מברכין בפה"ע וכו' ובעודן בוסר בפה"א וכו' ע"ש, הרי דכתב בפשיטות דבענבים בפה"ע ולא מצינו למרון ז"ל בב"י שחלק עליו וכו'. עכ"ל.

**הרי** נתבאר, דאע"פ דמשמעות הב"ח שלעולם אין מברכים על ענבים בפה"ע, מ"מ דעת השו"ע דכשהם גדולות ביותר שפיר מברכים עליהם בפה"ע, דבכה"ג ל"ש לומר שאין אנו בקיאים.

**ובאמת** יעוין גם במאמר מרדכי שתמה על הב"ח, והוסיף לתמוה, דאף בענבים קטנות כל שניכר שנתבשל מברכים עליו בפה"ע. וז"ל, ואין שיעור לדבר, דאפילו הוא קטן ביותר כל שניכר שנגמר בישולו פרי גמור הוא ול"ש למימר בכי הא שאין אנו בקיאים הלא דבר הוא וכל אדם יש לו חיק לטעום אם הוא מתוק וגם נראה וניכר לעין וגם במשמוש היד כנ"ל. וחזיתיה להרב ב"ח ז"ל וכו', ואחר הס"ר וההשתטח לפני הדום רגליו אין הדברים מחוורים וכו' אין לגזור ולבדות גזירות מדעתנו שאין להם טעם והא ל"ש בקיאות בזה כמ"ש וכו'. עכ"ל.

**ובן** יעוין בעוללות אפרים (סי' ז') שכתב וז"ל, ונראה לפענ"ד דבגמר בישולם אפילו ודאי לא הגיע לכפול הלבן מברך עליו בפה"ע. עכ"ל. וכן יעוין בתחילה לדוד שכתב וז"ל, נראה ברור דכ"ז בלא נתגדל עדיין כל צרכו. אבל בענבים שנתגדלו כל צרכן אין



הגדול. והעירוני דלא דמי לכל תערוכת דכל חד לחודיה קאי וצ"ע. עכ"ל. הרי שדן בסברה זו ונשאר בצ"ע אי חשיב תערוכת.

**אמנם** במאמר מרדכי שהובא לעיל אות ג' מוכח דהענבים הקטנים לא נפטרים בברכת הענבים הגדולים, דיעוין לעיל שהובא מהמאמר מרדכי ליישב דעת הב"ח, שס"ל לב"ח, שהיות ומצוי שאוכל ענבים שנגמר בישראל ומזדמן לו שנים או שלשה גרגרים שלא נגמרו ואוכל אותם בכלל השאר בלא לברך בפה"א, לכן סובר הב"ח דגורין שלכן יברך תמיד בפה"א גם על הגדולים שיוצא בזה יד"ח בדיעבד גם על הגדולים יעוין לעיל. ובפשטות כוונתו לאופן שמאותו אשכול של ענבים גדולים נזדמנו לו קצת גרגרים קטנים, ובכ"ז כתב שברכתם בפה"א. ואף שהמאמר מרדכי כתב כן בדעת הב"ח שלכן ס"ל לגזור לברך תמיד בפה"א, מ"מ גם לדידן הדין כן רק דסבירא לן דלא גוזרים משום כך לברך תמיד בפה"א.

**ועי'** גם בשבט הלוי (ח"י סי' מ"ז אות ב') שכתב וז"ל, ואשר שאל בענין אשכול של ענבים שיש בו ענבים גדולים וגם ענבים קטנים באופן שברכתן בפה"א היאך מברך עליהם, הנה פשוט דל"ש בזה סברת רוב ומיעוט כיון דטעם קטנים פה"א משום דחוששים לבוסר. ע"כ (אמנם יל"ע בכוונתו האם דווקא שאוכל הקטנים בפנ"ע או אפילו כשבירך על הגדולים).

**ועי'** גם בבר אלמוגים עצמו סי' ק"י שכתב בהדיא דבאשכול שיש בו רוב ענבים גדולים ומיעוט קטנים, יברך על הגדולים בפה"ע ועל הקטנים בפה"א. ונראה ששם היא משנתו האחרונה שציין שם למאמר מרדכי הנ"ל שמוכח ממנו שלא נפטרים הקטנים בברכת הגדולים,

**א.** כמו שהובא לעיל מכמה אחרונים שאם ניכר שגדלו כל צרכן אין שיעור בדבר ואף בקוטנם מברך עליהם בפה"ע, וכ"פ המ"ב. וזה מצוי הרבה פעמים כמ"ש בשו"ת שבט הלוי ח"י סי' מ"ז אות ב'.

**ב.** כמו שכתב המ"ב וז"ל, וכן אם החרצנים שלהם נראה מבחוץ בודאי הוא קרוב להתבשל ומברך עליהם בפה"ע לכו"ע. עכ"ל.

**ג.** באופן שכתב החזו"א (מעשרות סי' א' סק"ה) וז"ל, ונראה דענבים שרובן הבאישו (א. ה. פ"י נתבשל) אף שנמצא ביניהן שאין הגריענין נראין כשרין ליין קידוש אף שאפשר שלא הגיעו לכפול הלבן כיון שכולן שוין בגודלן חזינן שמתבשלים בקטנן וכדאמרין עירובין כ"ח ב' בדניסוני. עכ"ל.

**ה.** והנה, כבר הובא לעיל לדון באשכול שרובו ענבים גדולים ויש בו מעט ענבים קטנים וחמוצים, האם מברך על הענבים קטנים וחמוצים בפה"א או לא.

**והנה** לכאורה יש מקום לומר, דאם אוכל רק את הקטנים או עכ"פ מתחיל לאוכלם קודם, פשוט דיברך בפה"א. אבל אם בירך קודם על הגדולים בפה"ע שוב לא יברך על הקטנים דאזלינן בתר הרוב.

**וכן** דן בסברה זו בספר בר אלמוגים (לר"א גניחובסקי זצ"ל) סי' צ"ח אות ב' וז"ל, ויל"ע באשכול ענבים שיש בו ג"כ ענבים פחות מכפול הלבן איך יאכלם כאשר בירך על כל האשכול בפה"ע, וי"ל דאזלינן בתר הרוב דכללא הוא דאם יש מיעוט ורוב הרוב נחשב לעיקר ומברך על העיקר ופוסט את הטפילה, אך כ"ז כשכבר חלה הברכה על העיקר אך אם יאכל קודם הענב הקטן מאי איכא למימר, וי"ל דאה"נ אבל בלא"ה צריך להתחיל בגדול, דבידני קדימה מקדמינן



ונראה שמש"כ בסי' צ"ח היה קודם שראה את המאמר מרדכי.

**ולכן** נראה ברור של"ש לפטור את הענבים הקטנים ע"י שבירך על הענבים הגדולים וכ"ש שוודאי שאם אוכל את הקטנים קודם הגדולים שיש לברך בפה"א (אמנם אם בירך על הקטנים עצמם בפה"ע נחלקו המג"א סי' ר"ו סק"א והאבן העוזר שם אם יצא בדיעבד אך לכו"ע לכתחילה יברך בפה"א).

[ו] והנה כבר הובא שבפסקי תשובות כתב שבאופן שרוב האשכול ענביו גדולים ומקצת קטנים וחמוצים, יש לברך על הקטנים בפה"ע שוודאי נגמר בישולם כמו הרוב אלא שהוסתרו מהשמש, יעוין לעיל שהובאו דבריו.

**אכן** מאמר מרדכי הנ"ל מוכח שלא כדבריו, שהרי כתב בהדיא דברכת הקטנים בפה"א וכנ"ל.

**ומה** שהביא שכ"כ החזו"א, דבריו תמוהים, דאדרבא בחזו"א מבואר היפך דבריו. דיעוין לעיל שהובאו דברי החזו"א שכתב דבריו דווקא באופן שכולם שוין בגודלם, אז אמרינן שמכיון שרוב הענבים בגודל הזה התבשלו א"כ חזינן שענבים אלו מתבשלו גם בקוטנם. אבל באופן שהרוב שהתבשלו הם גדולים ומתוקים והמיעוט קטנים וחמוצים, משמע להדיא בחזו"א דבזה אדרבא לא נאמר שהקטנים ג"כ גמרו בישולם, ופשוט. שו"ר שהשיג עליו בספר נתיבות הברכה.

**ומלבד** שבמאמר מרדכי ובחזו"א מבואר דלא כפס"ת, גם בשבט הלוי ובבר אלמוגים (סי' ק"י, אמנם עי' סי' צ"ח אות ב') שהובאו לעיל מבואר דלא ס"ל כפס"ת ודעתם שיברך בפה"א.

[ז] אמנם לכאורה יש מקום לצדד דברכת הענבים הקטנים ג"כ בפה"ע. דהנה, שיטת הגר"א (סי' ר"ב ס"ב) דדיני ברכות תלויים בעונת המעשרות, ויעוין ברמב"ם (פ"ב מהל' מעשר ה"ה) שכתב וז"ל, אשכול שהגיע בו אפילו גרגר יחידי כולו חיבור למעשרות וכאילו הגיע כולו ולא אותו האשכול בלבד אלא כל הרוח שיש בה אותה הגפן שיש בה האשכול וכו'. ע"כ.

**ולפי"ז** נראה לכאורה, שכמו שאם הגיע אפילו גרגר אחד לבישולו חשיב כל אותו אשכול וכל אותה הרוח שבכרם שהגיעה לעונת המעשרות, כמו"כ לענין ברכה ששיעור פרי שלה תלוי בעוה"מ לדעת הגר"א יהיה חשיב פרי ותהיה ברכתו בפה"ע.

**וביותר**, שלא רק לשיטת הגר"א דברכה נלמדת מעוה"מ יוצא כך, אלא לכאורה כ"ש לשיטת השו"ע שברכה נלמדת משיעור ערלה, יש לנו לנקוט שבכה"ג ברכתו בפה"ע, שהרי שיעור ערלה הוא שיעור תחילת פרי ושיעור עוה"מ הוא גמר פרי, ואם לשו"ע סגי בשיעור ערלה דהוא שיעור תחילת פרי כ"ש דיהני שיעור עוה"מ דגמר פרי.

**וטענה** הנ"ל כתב השדי חמד (ח"ה פאת השדה מע' ברכות סו"ס כ"ג) מהרב ואב"ד ראונא, וז"ל הרב הנ"ל במכתב ששלח לשדי חמד, אך מה שיש להסתפק להגר"א ז"ל דמחמיר לענין ברכה וס"ל דתליא בהגיע לעוה"מ א"כ אפשר דאפילו קולא נפקא לן מהתם וכהך דפסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהל' מעשר ה"ה) אשכול שהגיע בו (כלומר לעונת המעשר שהחרצן נראה בו מבחוץ) אפילו גרגר יחידי כולו חיבור למעשרות וכאלו הגיע כולו ולא אותו אשכול בלבד אלא כל הרוח שיש בה אותה הגפן שיש בה האשכול וכו' כולו חיבור עכ"ל (והוא מהירושלמי



והיינו שטענת הרב הנ"ל היא דאע"פ שבהגיע גרגיר אחד לעוה"מ חשיב כל אותו אשכול וכל אותה הרוח דהגיעו לעוה"מ, מ"מ אין ללמוד מזה לברכה דזהו דין מיוחד רק כלפי מעשר וכדמוכח מהא דהוצרך ריבוי מיוחד לנזיר.

**אמנם** אין הדברים כ"כ מובנים, דהא מה שענין הברכה תלוי בעוה"מ (לשיטת הגר"א) לכאורה היינו משום דזה סימן למר הפרי, וא"כ מאיזה טעם יש לנו לומר דדוקא לענין מעשר אמרינן שמספיק שגרגיר אחד יגיע לעוה"מ ולא לענין ברכה, הא סו"ס ע"י שחייב במעשר מוכח דהוא גמר פרי וראוי לאכילה.

**ואין** לומר דבאמת גבי מעשר הוי ג"ה שגרגיר אחד סגי אע"פ שלא הגיעו שאר הענבים לשיעור גמר פרי, דהא מה שגרגיר אחד סגי אי"ז נלמד מאיזה דרשה אלא כך קים להו לרבנן שבכה"ג סגי למעשר ומוכח דכך קים להו לרבנן שבכה"ג כבר הוי גמר פרי. ועיין ברדב"ז (מעשר פ"ב ה"ה) שכתב וז"ל, וטעמא דמסתבר הוא כיון שהגיע גרגיר אחד קרוב השאר לבוא. עכ"ל.

**ובך** מבואר יותר בחזו"א (שביעית ז', כ"ב) שכתב וז"ל, ונראה דהא דבישל גרגיר א' כולו חיבור למעשר אינו דין כולל כל הפירות וכו' והטעם נראה דקים להו לחכמים דגפן ורמון מטבעו להיות אוכל בזמן שכבר ביכר אחד מהן אף שאין סימן הביכור נראה בכולן וכו'. ע"כ. וכן ע"י בדרך אמונה (הל' מעשר פ"ב ה"ה) דקים להו לרבנן דזה ראייה דכל הפירות ראיות קצת לאכילה. וא"כ צ"ב טובא מה שייך לחלק בין מעשר לברכה.

**ועוד** דבעיקר טענת הרב הנ"ל דמדאיצריך ריבוי בנזיר מכלל דבשא"ד לאו פרי

פ"א דמעשרות ה"ב) ואם היינו אומרים כן היה מכאן לימוד זכות גדול על מה שנהגו העולם לברך בפה"ע על כל מיני ענבים גדולים וקטנים וזה מפני שתופסין לדבר נמנע לומר שלא הגיע אפילו פרידא אחד של ענב לעוה"מ מאלו הענבים וא"כ נתחייבו כל הענבים שבאותו הרוח וכיון דכולהו מקרי פרי לענין מעשר הוו נמי בכלל פרי לענין ברכה. ע"כ.

**[ומש"כ** הרב הנ"ל כן דווקא לשיטת הגר"א, כבר נתבאר דלכאורה כ"ש לשיטת השו"ע צריך להיות בפה"ע וכו"ל].

**אלא** ששוב דחה הרב הנ"ל את דבריו וז"ל, אך מהש"ס דנזיר (ל"ד ע"ב) וכו' דאמרינן דועד זג אתי לבין הבניים ופר"ת דהיינו ענבים קטנים הנמצאים בין הגדולים שאינם רואים פני החמה ואינם מתבשלין כ"כ ולא יהיו גדולים לעולם משמע דהאי דינא דאשכול שהגיע בו אפילו גרגר יחידי וכו' לא נאמר רק לגבי מעשר (ואפשר דה"ט דעוה"מ זהו הבאת שליש של כאו"א כמו שכתבתי לעיל אות ב' ויליף לה בירושלמי פ"ק דמעשרות ה"ב מקרא דאת כל תבואת זרעך דבר שהוא נזרע ומצמיח וכל ריבוי הוא) דאי ס"ד דבכל דוכתא דינא הכי א"כ ועד לבין הבינים ל"ל כיון דכל הענבים הגדולים שבאותו אשכול אסורין בנזיר ממילא הני דבין הבנים הווין חיבור מק"ו דמעשר וברכה דהשתא מעשר וברכה דאפילו בוסר גדול כפול הלבן ל"ה בהו בכלל פרי עד שתהא חרצנא שבהן נראית מחוץ לקליפתן אפ"ה אם בישלה בהם גרגר אחד כולו חבור כ"ש נזיר דאסור אפילו בבוסר דודאי הני דבין הבינים הווין חבור להגדולים ע"כ נראה דהאי קולא דמעשר לא ילפינן מיניה למקו"א דשאני התם דאתא מרבוויא דקרא וכמ"ש. עכ"ל.



במצב גרוע וכנ"ל, ונפלה ראיית הרב הנ"ל. עכ"פ א"א להביא ראיה מנזיר וכנ"ל].

**וגם** שעיקר הדבר אם יש ללמוד מנזיר או לא נראה שהוא פלוגתא באחרונים, דיעוין בתוי"ט פ"ה ממעשר שני שהוכיח מנזיר דבוטר הוי פרי מדנזיר אסור בו, והקר"א בנזיר לד: כתב עליו דאי"ז מוכרח דאדרבא מדאיצטריך לרבות בנזיר ש"מ דלאו פרי הוא עיי"ש.

**כך** שמצד אחד נראה לכאורה, דבכה"ג שהבשיל אפילו גרגיר אחד, יש לברך אף על הקטנים בפה"ע. אך מצד שני הרי במאמר מרדכי והחזו"א והשבט הלוי והבר אלמוגים שהובאו לעיל מבואר דלא כן, וכן סתימת השו"ע והפוסקים נראה שגרגיר אחד לא יציל דלא אישתמיט בכל אחד מהפוסקים שכתבו כמה אופנים לברך אף על קטנים בפה"ע, ולא כתבו האופן הנ"ל, וצ"ע טובא בזה ואשמח מאוד למי שיאיר עיני בזה.

**העולה** מדברים: הובא מש"כ השו"ע דענבים קטנים ברכתן בפה"א, ונתבאר מהפוסקים דלאו כללא הוא והיכא דניכר שנתבשלו בקטנותם ברכתם בפה"ע, והובאו כמה אופנים בזה.

**עוד** הובא לדון באשכול של ענבים גדולים שיש בו גם ענבים קטנים וחמוצים האם ברכתן בפה"ע או בפה"א, ונכתב לדון בזה באורך, וצ"ע.

הוא יש לפקפק, דהנה, ה"נ מצינו שיש ריבוי בנזיר לד: לרבות ענבים דיכרין לנזיר, ופירשו רש"י ותוס' דהיינו ענבים שהתליעו, ולגבי ברכה וודאי שהם פרי וברכתן בפה"ע הואיל וראוין לאכילה קצת, וכבר הקשה כן הקר"א שם. וכן הקשה הקר"א למה צריך קרא לאסור שתיית יין לנזיר תיפול"ל דיוצא מן האסור. וא"כ חזוין ששייך שבנזיר צריך ריבוי אף לדברים שהם פרי גמור וברכתן בפה"ע, ואף שוודאי צריך לבאר הגדר בנזיר מ"מ כבר א"א להביא ראיה מנזיר.

**[ועי' בספר נתיב בינה סי' ל"ב שביאר מה שצריך קרא על יין, משום שהגדר בנזיר הוא, לא שהענבים אסורים לו, אלא שצריך לנהוג ניהוג של פרישות מענבים, ועל כן לולא שהיה קרא על יין הו"א שאף שהוא יוצא מן הענבים לא יאסר לנזיר, כיון שאינו בצורה של ענבים ואי"ז סתירה לניהוג נזירות שלו מענבים, עיי"ש. ואולי י"ל לפי"ז חידוש יותר, דהיות וגדר הדין בנזיר הוא ניהוג פרישות מענבים, א"כ היה מקום לומר דניהוג פרישות תלוי בענבים גמורים וטובים, אבל כל עוד שהם במצב גרוע שלהם אף שיש עליהם שם פרי אין בזה סתירה לניהוג פרישות, דעצם מה שאוכל במצב גרוע זה מוגדר אכילה שאינה חשובה מספיק שנחשב בזה קשור לאכילת ענבים. וצ"ע. ואם נאמר כן יובן מה שצריך ריבוי לבין הביניים אף שהם נחשבים פרי למעשר וברכה, דסו"ס הם**





הרב ישראל גולדברג

## גזל אתרוג בערב החג אם יוצא ידי חובת השבה אחר החג

א. שאלה.

ב. דברי הפמ"ג שנוטה לחייב מטעם דינא דגרמי.

ג. תליית ניד"ד בפלוגתא דר"ה ור"י במטבע שפסלתו מלכות אם חשיב היזק שאינו ניכר.

ד. דברי הפת"ת דתליא במח' השו"ע והרמ"א אם פוסקים כר"ה או כר"י.

ה. דחיית הקבא דקשייתא דמטבע שפסלתו מלכות ניכר ע"י שאר המטבעות היוצאות.

ו. דברי השואל ומשיב דחייב כדמעיקרא מב' טעמים.

ז. דברי המשיב דבר דניד"ד חשיב היזק ניכר ולכן מזיק חייב וגזלן פטור.

ח. מסקנת הדברים.

ט. הגזול כוס חד פעמי והשתמש בה אם יכול לנקותה ולומר לו הרש"ל.

שמיה היזק כמבואר שם בגמ', אבל לצאת ידי שמים מיהא בעי.

וכן נקט בתחילת דבריו בפמ"ג (במשבצות תרנו-א) וז"ל "ואם גזל אתרוג שוה הרבה והשיבו לו אחר החג, י"ל דמצי פטר נפשיה כחמץ בפסח (ב"ק צו:) דאומרים באיסורי הנאה הרש"ל כיון דהשיב הגזילה עצמה, כ"ש כה"ג שהשיב אתרוג עצמו לאחר החג, אע"פ שלעת עתה שוה רק מעט" וכו' עכ"ל.

אלא שלדינא נטה לחייב מטעם דינא דגרמי, וז"ל "וצ"ע, דיש לומר חמץ בפסח וכדומה בחו"מ (שסג-א) ובש"ך (שם ס"ק ז) לא שכיח ולא עשו בו תקנה, מה שאין כן זה יש לומר דלא גרע מגרמי דחייב, והגזול סחורה מחבירו ביומא דשוקא שוה אלף ולאחר השוק אין שוה אלא מעט, האם נאמר דמחזיר לו סחורתו, וצ"ע כעת" עכ"ל.

א). שאלה: הגזול אתרוג מחבירו בערב החג ועבר החג, מה דינו, האם יכול לומר לו הרי שלך לפניך כיון דעדיין האתרוג עומד בעינו קרינן ביה (ב"ק סז.) "אשר גזל" אם כעין שגזל יחזיר, או דילמא אינו נפטר מחיוב "והשיב" כיון שירד מחירו פלאים ואינו שווה כדמעיקרא.

ב). תשובה: הנה בהשקפה ראשונה היה נראה דדמי לגזל חמץ ועבר עליו הפסח דיוצא בהשבה, שכן שנינו (ב"ק צו:) "גזל מטבע ונסדק פירות והרקיבו יין והחמיץ, משלם כשעת הגזלה. מטבע ונפסל תרומה ונטמאת חמץ ועבר עליו הפסח בהמה ונתעבדה בה עבירה או שנפסלה מעל גבי המזבח או שהיתה יוצאה ליסקל, אומר לו הרש"ל" עכ"ל. וכל זה בדיני אדם אבל אם בא לצאת ידי שמים פשיטא דצריך לשלם, דהא כל הך בבא דתרומה ונטמאת וכיו"ב אומר לו הרש"ל הוא משום דהיזק שאינו ניכר לאו

א. 76 נראה דלמד הפמ"ג כשיטת הראשונים (עיין בתוס' ב"ק נד. ד"ה חמור, עא: ד"ה וסבר, וב"ב כב: ד"ה זאת) דחייבא דדינא דגרמי הוא מדרבנן, ולכן חילק בין היכא דשכיח דעשו לו תקנה להיכא דלא שכיח.



ג). אמנם יש מקום לדון מתוך דברי הגמ' (שם צז.), דהנה שנינו לעיל דגזל מטבע ונסדק הרי זה שינוי ולכן צריך לשלם לו כשעת הגזילה, אמנם מטבע ונפסל אומר לו הרש"ל, ונח' בגמ' בפירוש דברי המשנה "אמר רב הונא נסדק נסדק ממש, נפסל פסלתו מלכות. ורב יהודה אמר פסלתו מלכות נמי היינו נסדק אלא ה"ד נפסל שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת. א"ל רב חסדא לר"ה לדידך דאמרת נפסל פסלתו מלכות, הרי פירות והרקיבו יין והחמיץ דכי פסלתו מלכות דמי וקתני משלם כשעת הגזילה, א"ל התם נשתנה טעמו וריחו, הכא לא נשתנה. א"ל רבא לרב יהודה לדידך דאמרת פסלתו מלכות נמי היינו נסדק, הרי תרומה ונטמאת דכי פסלתו מלכות דמי וקתני אומר לו הרש"ל, א"ל התם לא מינכר היזיקה, הכא מינכר היזיקה" עכ"ל.

**ומבואר** דפליגי אם בעינן היזק מציאותי הניכר בעצם החפצא, וכן שיטת רב הונא דפסלתו מלכות חשיב היזק שאינו ניכר כי אינו ניכר בחפצא, ולכן מטבע ונפסל עדיין מקרי כעין שגזל. או דילמא לא צריך שיהא ניכר בעצם החפצא רק שהכל יכירו בו שהוא נזק, וכן דעת רב יהודה, כגון מטבע שנפסל הכל יודעין שאינו יוצא יותר, אבל חמץ ועבר עליו הפסח חשיב היזק שאינו ניכר לכ"ע כיון שלעין כל אינו ניכר שהוא אסור, דשמא שהה אצל גוי בפסח ומותר בהנאה או שנעשה אחר הפסח ולכן לא חשיב היזק הניכר לכלל.

**ובניד"ד** נראה בפשטות דאתרוג אחר החג

דמי למטבע שפסלתו מלכות כיון דהכל יודעין בו דאינו שווה כמו בזמן החג, וא"כ נמצאנו למדין דניד"ד מתלא תליא במח' אמוראים, דלר"י דלא בעי היזק ניכר בחפצא וסגי במה שהוא ניכר לעין כל שאינו שווה כבתחילה גם אתרוג חשיב היזק ניכר וא"כ אינו יוצא בהשבתו אחר החג. אמנם לדעת ר"ה דבעי שינוי בעצם החפצא כמו במטבע ונסדק ולא סגי במה שהכל יודעין בו שאינו שווה לכולם, יוצא בהשבת אתרוג אחר החג דעדיין מקרי כעין שגזל.

ד). והנה בפתחי תשובה (שסג-א) אחר שהביא דברי הפמ"ג הנ"ל הביא שהאחרונים חלקו עליו במה שדימה ניד"ד למשנה בהגוזל, וז"ל "ועיין בתשובת בית שמואל (אח' חלק חו"מ בסופו סי' ה), נדפסה תשובת הגאון מו"ה משה שלמה זלמן אב"ד דק"ק קראקא שחקר ג"כ בדין זה, ופשיט לנפשיה דאינו יכול לומר באתרוג הרי שלך לפניך, כיון דכו"ע יודעין ומכירין ההיזק דאחר סוכות אינו שווה כלל רק לאכילה, וזה דמי לגזל מטבע ונפסל בכל המדינות דלא יכול לומר הרי שלך לפניך. והסברא בזה, דבשלמא חמץ שעבר עליו הפסח מי שלא ידע מזה לא נראה וניכר בגוף החמץ שום ריעותא, אבל במטבע הריעותא והפחת ניכר ונראה לעין כל, וה"נ באתרוג.

**ונדפסה** ג"כ תשובת אחיו הגאון מו"ה צבי הירש ז"ל מהמבורג שהסכים עמו לדינא, וכתב וז"ל ובגוף הדין אני מסכים עמו שגזל אתרוג חייב לשלם לו אף אחר סוכות כפי שהיה שווה בחג ואינו יכול לומר

ב. 76 וגם אם יש מי שיודע ששהה בבית ישראל ונאסר אחר הפסח עדיין לא מקרי 'היזק ניכר' כיון שהיא ידיעה פרטית ואינו היזק הניכר בעצם מצד עצמו, משא"כ מטבע שפסלתו מלכות סובר רב הונא דכיון שניכר לעין כל שעתה אין בו שום תועלת ואינו עובר לסוחר כלל שפיר חשיב היזק ניכר אע"פ שלא השתנה גופו ממש, דהשתא כל אחד יודע שאין מטבע זה מתקבל בשוק.



דאחר החג מחיר כל האתרוגים שבעולם יורד וכדי שיחשב להיזק ניכר צריך שיהא ניכר עליו השינוי ביחס לאחרים כמו במטבע שפסלתו מלכות שניכר המטבע ביחס לשאר המטבעות בשוק.

**שוב** הראוני שבקבא דקשייטא (לבעל החלקת יואב, סי' פב) הביא דברי הפמ"ג והפת"ת הנ"ל, וכתב לדחות מכח סברא זו דברי האחר' שהביא שם הפת"ת וקיים פסקו של הפמ"ג דחשיב היזק שאינו ניכר כגזל חמץ ועבר עליו הפסח ע"ש.

**ואמר** לי הג"ר אברהם גרינפלד שליט"א דיש מקום לחלק בין ניד"ד לבין מטבע שפסלתו מלכות באופן נוסף, דשאני התם דכל שוויותו של המטבע פחתה ולכן חשיב היזק ניכר, משא"כ באתרוג גם אחר הסוכות יש לו שוויות כל שהיא לדמי אכילה, וחשיב כיוקרא וזולא שבזה ודאי מצי הגזולן לומר לו הרש"ל.

**ולענ"ד** נראה כיון דאין עומד עתה לעיקר תשמישו שהיה עומד לו בחג הסוכות וירד מחירו פלאים לא חשיב כמצב של יוקרא וזולא, אלא כחפצא אחר (דפעמים בתחילת החג שווה מאה או מאתיים ש"ח ואילו לאחר החג אינו שווה כי שקל או שתיים).

ו). **אח"כ** מצאתי בחשוקי חמד (ב"ק צו:): שדן בענין זה, והביא דברי השואל ומשיב (תליתאה ח"ג סימן לג) שכתב לחלק בתרי טעמי דלא דמי לגזל חמץ ועבר עליו הפסח, ולפיכך חייב הגזולן בתשלום מלא, וז"ל:

**א.** הנה לפענ"ד נראה דלא דמי, דמלבד דשם אין ההיזק ניכר, דמי יודע אם שהה החמץ בפסח באיסור, דלמא נעשה אחר הפסח או ששהה בהיתר באופן שלא עבר על כל יראה דאז מותר, משא"כ באתרוג דהכל יודעין

הרי שלך לפניך, דהרי היזק ניכר דכו"ע ידעי דאינו שווה כמו שהיה שוה בחג, אף דאין הכל יודעין שגזל ממנו בחג, עכ"פ ידוע שאינו שווה למצוה, וזה ברור ונכון" עכ"ל.

**והפתחי תשובה** הסכים עמהם בסברא אך התקשה בדבריהם מנין פשיטא להם דהלכה כר"י, דנחי דהשו"ע (שסג-א) פסק כר"י דפסלתו מלכות חשיב היזק ניכר כדעת הרמב"ם אבל הרמ"א (שם) הביא דברי הטור בשם אביו הרא"ש דחשיב היזק שאינו ניכר והיינו כדעת ר"ה, ויש עוד כמה פוסקים שהביא בש"ד (ס"ק ה) שתפסו כן להלכה כר"ה ולא כר"י.

ה). ובגוף מש"כ בפשיטות דשיטת ר"י דפסלתו מלכות חשיב היזק ניכר וה"ה אתרוג אחר החג שכולם יודעים שעתה אינו שווה כי אם דמי אכילתו (ופעמים שבתחילת החג שווה מאה או מאתיים ש"ח ואילו לאחר החג אינו שווה כי אם כמה שקל או שתיים), שמעתי דיש לדחות, שהרי על דברי ר"י דפסלתו מלכות חשיב היזק ניכר פירש"י (שם) וז"ל "הכא מינכרא הזיקה - שאין צורה זו דומה לצורה של כל היוצאים עכשיו, וכשגולה הימנו היו כל צורות המדינות שוות לה" עכ"ל.

**וממש"כ** שניכר המטבע הנפסל כנגד שאר המטבעות, נראה דרצה לומר שגם לדעת ר"י צריך שיהא ההיזק ניכר בגוף החפצא אלא שלדבריו סגי במה שהוא שונה משאר המטבעות היוצאות, ורק באופן הדומה לזה סובר ר"י דחשיב היזק ניכר כיון שאינו עובר לסוחר מצד עצם החפצא דנעשה מטבע ישנה. משא"כ באתרוג אחר החג אע"פ שכל מי שנשאל לו יאמר שמחירו ירד פלאים משום שכבר אינו ראוי לקיים בו את המצווה, מ"מ אינו נזק בעצם גוף האתרוג,



שלאחר הסוכות אין לו שיווי מצוה כלל וא"כ ניכר ההיזק.

**ב.** אמנם בלא"ה נראה לחלק, דבשלמא בחמץ הטעם דאותו החמץ לא נשתנה הצורה של הלחם מכמות שהיה וכמו תרומה ונטמאת וכדו' וכמ"ש הסמ"ע סי' שס"ג בהדיא, וזה דוקא שם דהשווי של החמץ או התרומה הוא בעצמותו שהוא לחם או תרומה שקונין לאכילה, וא"כ התואר של הלחם לא נשתנה אף שנפסל אבל בעצמותו נשאר כמו שהיה. אבל כאן באתרוג דשווי האתרוג אינו בעצמותו, דבעצמותו אין שוה לו וכו'. וא"כ כל שעבר זמן הרי ניכר בפסידא שאותו יום אינו סוכות וז"ב כשמש, עכ"ל.

**ז.** והפמ"ג בספרו נחלת צבי (רצא-כא) ג"כ דן בשאלה כעין זו (גם זה מובא שם בחשוקי חמד). ותוכן שאלתו באחד שציווה לשכירו להעביר חבילת אתרוגים לאשתו קודם החג כדי שתמכרם שם, ועבר החג ולא הגיעו האתרוגים אל יעדם. ועתה תובע בעל האתרוגים משכירו שהפסידו שכר האתרוגים, ואילו שכירו טוען שציווה לבעל העגלה להביא את האתרוגים ואינו אשם כלל, ובעל העגלה מכחיש שלא אמר לו כלל, והשיב הנחלת צבי ע"פ הסברה הנ"ל שכבר כתב בפמ"ג דדמי לגזל חמץ ועבר עליו הפסח דאומר לו הרש"ל (ופטור מצד הל' מזיק, אך כתב דיש לחייבו שבועה מצד שהיה שכירו ולא קיים את המוטל עליו, ע"ש). אמנם לא הזכיר שם כמו שצייד בספרו פמ"ג דמסתבר דיש לחייבו מטעם דינא דגרמי.

**ובשו"ת משיב דבר** (ח"ג סי' טז) דחה דבריו

דלכ"ע חשיב היזק ניכר וחייב, ומה שפטר רב הונא הוא דוקא בגזלן משום דחשיב כעין שגזל אבל בנידון הנחלת צבי דמיירי במזיק חייב, וז"ל "לא כן ידידי, היזק ניכר הוא דתמול היה שוה הסחורה כך והיום שוה כך, ומי אינו יודע שומת הסחורה. ולא דמי לחמץ שעבר עליו הפסח שאין ניכר דזה החמץ של ישראל היה בפסח או טהרות ונטמא, שאינו ניכר אם נטמא, אבל כאן ניכר שהסחורה בזול, והרי זה כמו פסלתו מלכות דאיתא בב"ק דמיקרי הויקא דמינכר. ולא פטר רב הונא בגזלן אלא משום דס"ל דלעולם מיקרי כעין שגזל כ"ז שלא נשתנה, אבל לכ"ע הוי הויקא דמינכר" וכו' עכ"ל.

**ח.** מסקנת הדברים: בתחילה כתב הפמ"ג (במשבצות תרנו-א) לדמות ניד"ד לגזל חמץ ועבר עליו הפסח שאומר לו הרש"ל ופטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים (וכ"כ בחיבורו נחלת צבי (רצא כא) שדומה לגזל חמץ ועשה"פ דפטור), אמנם נטה לחייב תשלום מלא מטעם דינא דגרמי, ולדינא הניח בצ"ע. והפ"ת (שסג-א) הביא פוסקים שמחייבים משום שמדמים למטבע שפסלתו מלכות דדעת ר"י דחשיב היזק ניכר וחייב. ולפת"ת עצמו אם אכן דמי למטבע שפסלתו מלכות הדבר תלוי במח', דדעת השו"ע (שסג-א) שנקט כדעת הרמב"ם שפסק כרב יהודה חייב לשלם כדמעיקרא, אמנם לדעת הרמ"א והש"ך (שם) דפסקו כרב הונא א"כ יוצא בהשבה גם אחר החג. ולמעשה הניח בצ"ע.

**ובקבא דקשייתא** (סי' פב) כתב דפשוט שבניד"ד אף רב יהודה מודה דדמי

ג. 76 ויל"ע מדברי התוס' (ב"ק מה. ד"ה השתא) שדין הרש"ל תלוי אם הוי היזק ניכר או לא ניכר, ואילו לפי דבריו אע"פ דחשיב היזק ניכר מצי למימר ליה הרש"ל.



לגזל חמץ ועצה"פ דמצי א"ל הרש"ל.<sup>76</sup> ולדעת השו"מ (תליתאה ח"ג סימן לג) צריך להשיב דמי מעליא וטעמו משום דחשיב ליה כהיזק ניכר, ונימוקו משום דהכל יודעין דאינו שווה אחר החג כבזמן החג, ועוד דזיל בתר טעמיה, דדוקא בחמץ חשיב היזק שאינו ניכר כיון דשוויותו מחמת התואר לחם ועדיין תוארו עליו, משא"כ אתרוג עיקר שוויותו הוא בגלל המצוה וכשעבר זמן המצוה כבר אינו חשוב כלל רק שווה קצת מצד שראוי לאכילה.

**ומאחר** ונח' הפוסקים נראה דא"א לחייבו לשלם דמי מעליא והממע"ה, ולא מיבעיא לשיטת הרמ"א דגם אם דמי לפסלתו מלכות פטור דפסקינן כר"ה אלא אפי' לשיטת השו"ע דפסקי' כר"י אפשר דדוקא התם שניכר ע"י שאר המטבעות וכחילוק הקבא דקשייתא או כחילוק השו"מ (וכן נראה דעת הפמ"ג מדלא הזכיר גמ' זו דפסלתו מלכות כלל, אלמא ס"ל דלא דמי).

**ט.** שאלה: ומענין לענין באותו ענין שמעתי שאלה מעניינת, במי שנשתמש בכוס חד פעמי של חבירו בשוגג<sup>77</sup> כי חשב שהיא מהכוסות המיועדות לציבור, ותבעו הלה להחזיר לו דמי אותה כוס, מה עשה הגזולן, הלך ושטף את הכוס והשיבה לבעלים.

ויל"ע באופן זה אם יוצא ידי חובת השבה או לא (כמובן מיירי שעדיין הכוס חזקה וראויה לשימוש ככתחילה דאל"ה הוי ליה היזק ניכר).

**ועיקר** השאלה אם דמי לניד"ד, דהשימוש בכוס חד פעמי הוא שימוש בפעם אחת וכשמו כן הוא, לכן זה שהשתמש בכוס לקח את כל השימוש שהיה בה ודמי לגזל אתרוג ועבר עליו החג, ולדעת המחייבין באתרוג יצטרך לשלם גם כאן את דמי הכוס, או דילמא כיון דעתה הכוס בשלמותה מצי א"ל הרש"ל לכ"ע.

**תשובה:** לענ"ד אינו דומה לניד"ד ממ"ג, דאם הכוס עדיין בעין ואינו ניכר כלל שנשתמש בה וכל מה שלא משתמשין בה עתה הוא רק מחמת הידיעה שכבר שתו מכוס זאת, הרי הוי היזק שאינו ניכר ולכ"ע פטור ודמי ממש לגזל חמץ ועבר עליו הפסח (משא"כ באתרוג יש כמה סברות דחשיב ניכר כמשנ"ת לעיל). ואם יש רושם בכוס שנשתמש בה הוי היזק ניכר, ויצטרך לשלם דמי הכוס (ובדרך כלל המציאות היא שבכוסות ששתו בהם שתיה חמה הוי היזק ניכר ואילו שתיה קרה לא תמיד הוי ניכר, אמנם בלאו הכי בדרך כלל אין שווי הכוס עומד על פרוטה, ופטור).



ד. 76 דלדידיה גם לר"י צריך היזק הניכר בחפצא, כגון מטבע שאינו יוצא שניכר גריעותו לעומת שאר מטבעות היוצאים משא"כ בניד"ד ירד מחיר כל האתרוגים ולכן אינה ניכרת גריעותו אלא מחמת הידיעה בלבד.  
ה. 76 בכה"ג שהיא יותר משו"פ, כגון כוס חד פעמי גדולה של שתיה חמה, דאל"ה פטור מהשבה.



## הרב אברהם דבדה

## חולה האוכל בת"ב שחל ביום א' מתי יבדיל

**שאלה:** תשעה באב שחל במוצאי שבת, חולה הנצרך לאכול בו מתי יבדיל האם מיד במוצאי שבת או ימתין עד שירצה לאכול וקודם שיאכל יבדיל?

**תשובה:** החיד"א בברכי יוסף הביא בשם תשובת כנסת הגדולה (שו"ת בעי חיי סי' עא) דחולה שאוכל בת"ב יבדיל תיכף במוצא"ש וכתב ברכ"י שהחולה יכול להוציא בהבדלה זו גם את בני ביתו הבריאם אע"פ שאינם יכולים לטעום עכשיו. והובאו דברי החיד"א בשערי תשובה (סי' תקנ"ו ס"ק א)

(א) ובס' ארחות רבינו (ח"ב עמ' קמה) כתב בשם הסטייפלער, שממה שלא הביא המשנ"ב את דברי השערי תשובה משמע שסובר שאין דינו ברור ע"כ. (והובא במשנ"ב 'דרשו')

ולא ברירא לי על מה נתכוין, על דין שכתב הכנה"ג שיבדיל "תיכף" במוצא"ש או על שיכול להוציא בהבדלה זו את בני ביתו הבריאם. או על שניהם. אבל לענין זה שהאוכל בת"ב צריך שיבדיל קודם שאוכל, מבואר במשנ"ב בס' תקנט (ס"ק לז) בשם 'דגול מרובבה' דבעל ברית בת"ב דחוי אינו משלים תעניתו "וצריך שיבדיל על הכוס קודם שיאכל" ועדיין יש לחלק דבעלי הברית יו"ט שלהם הוא, מבדילים ואוכלים. אבל חולה שצריך לאכול בת"ב אפשר דלא צריך להבדיל כלל אם לאכול הותר לו להבדיל מבעיא. וא"כ יתכן דדעת המשנ"ב שהשמיט דין זה דס"ל דהחולה א"צ שיבדיל קודם שיאכל.

**וראיתי** בכף החיים (תקנו, ט) שכתב ע"ד הכנה"ג וז"ל: "זוה החולה שמבדיל במוצא"ש היינו אם צריך לאכול במוצא"ש אבל אם אינו נצרך בעת ההיא לא יבדיל עד שנצרך לאכול וגם לא יבדיל על היין אם אינו נצרך לו רק על שאר משקין או יתן לתינוק" עכ"ל. הרי שהבין בדברי הכנה"ג דמה שכתב "תיכף" היינו אם נצרך תיכף אבל אם אינו נצרך תיכף שיש באפשרותו לצום איזה שעות או עד חצי היום וכיו"ב יבדיל קודם שיאכל ולא תיכף במוצא"ש.

**וראיתי** בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' מ' עמ' קכב בהגהה) שחזק את הבנת הכף החיים בדברי הכנה"ג וכתב שם, שכן הבינו והעלו להלכה ולמעשה בשו"ת קנין תורה (א, קיח ב), וישכיל עבדי (ז, לו), ושאלת משה וסרמן (אור"ח מג) ע"כ. וכן ראיתי בספר שערי נחמה להגר"י טשזנר שליט"א (עמ' עד"ר) דהחולה מבדיל קודם שיאכל ולא תיכף במוצא"ש [וטוב שיבדיל על חמר מדינה בירה וכדומה ע"ש. ואם א"א יבדיל על מיץ ענבים ואפי' יין ואם יש ילד קטן יוציאו בהבדלה ויתן לו לשתות ואם לא ישתה בעצמו. שם] וכ"כ בקונטרס "שבת ומועד" להגרמ"ד מייזלס דההוראה המקובלת לרוה"פ דחולה יבדיל בשעה שרוצה לאכול ולא קודם ועיי"ש אם צריך להבדיל לקטן או לא. [ועיין חזון עובדיה עמ' שנב דס"ל דיש לקטן האוכל בת"ב להבדיל לעצמו מדין חינוך וציין שכן דעת שבט הלוי (ח"ז סי' עז אות ו) ועיין שבט



לאכול וכן מדוקדק מלשון הכנה"ג וכו' עי"ש

ומבואר שם בלשונו דדעת השמש ומגן כיון

דיכול לצום ע"פ כוחו ועצת הרופא

בליל ת"ב או חצי היום או איזה שעות

מהיום אין לו לאכול באותו הזמן ומיניה

דאין לו להבדיל באותו הזמן ולשתות כוס

של הבדלה אלא יחכה לשעה שאינו צריך

לצום עוד ואז יבדיל. ורק חולה שצריך

לאכול מיד במוצא"ש דאז הותר לו לאכול

כדרכו יבדיל מיד במוצא"ש [עוד נתבאר שם

באותה תשובה דברית מילה שחל בת"ב דחוי

דבעל ברית מתפלל מנחה גדולה ורוחץ ואינו

משלים, 'אינו משלים' היינו אחר שמלו, דאז

הותר באכילה אבל לא הותר באכילה אחר

מנחה גדולה אלא אחר שעת המילה ואם

מלין התינוק בשעה שש, ב' שעות קודם

הלילה אין לו לאכול אחר המנחה אלא אחר

המילה. ובסיכום התשובה שכתב דחולה

שרשאי לאכול בת"ב דחוי יברך ההבדלה

תיכף וכו' נראה דהוא ט"ס כיון שעסק

בסמוך בת"ב דחוי, ולעולם דין זה של

הכנה"ג שדן והרחיב בו הרב המחבר שמש

ומגן, שייך גם בת"ב שחל במוצא"ש ודו"ק].

ג) וגם המנחת יצחק (ח"י סי' לא) שהביא

החזו"ע דהבין בכנה"ג דמבדיל תיכף

כתב להלכה בחלק ח' (סי' ל) דאם הוא צם

חצי יום וכיו"ב ימתין בהבדלה עד שירצה

לאכול. וראיתי בספר אור ההלכה להרה"ג

רבי דוד כהן שכתב דחולה האוכל בת"ב

יבדיל קודם שיאכל וכו' ואח"כ כתב ואם

רוצה רשאי להבדיל תיכף במוצא"ש וכן

ראיתי בילקו"י החדש (עמ' תצד) שבסוף

ההלכה כתב ויכול החולה להבדיל מיד

בלילה ע"כ. ונראה דתלו הדבר ברצונו.

ולכאורה למה יעשה כן כיון שבאפשרותו

לצום חצי יום יתענה עם הציבור מה שיוכל

וכשירצה לאכול יבדיל שהרי קיי"ל בסי'

הלוי ח"י סי' קעז אות ד שכתב דמה שכתב

בחלק ז' לא כתב כן להלכה.]

ב) מיהו באור לציון (ח"ג עמ' רסג) כתב

דמתוך תשובת הכנה"ג הנ"ל מבואר

דדעתו דבכל אופן החולה יבדיל מיד

במוצא"ש ואפילו אינו נצרך לאכול אלא

למחר, דכיון דבכל עת יכול לאכול אם ירצה

למה יתעכב בהבדלתו.

וכן בחזון עובדיה (ד' תעניות, עמ' שנ

בהערות) כתב דשוב עיין בתשובת

הכנה"ג ונראה שדבריו כפשוטם דיש לחולה

להבדיל תיכף במוצא"ש אע"פ שאינו נצרך

לאכול אלא למחר ושכן מצא שהבינו בדברי

הכנה"ג בשו"ת שמש ומגן (ב, סח) משנה

הלכות (יא, תנה) שרגא המאיר (ז, עא) מנחת

יצחק (י, לא, ט וראה להלן בדעת המנח"י)

והנה בהלכה למעלה בעמ' שמח כתב הרב

דיש לחולה להבדיל קודם אכילתו ולא כתב

דבכל אופן יבדיל מיד במוצא"ש ונראה שלא

רצה להכריע בפרט זה ולכן לא כתב בהלכה

לשון ברור דחולה יבדיל תיכף במוצא"ש

ואפילו אינו נצרך לאכול אלא למחר אלא

כתב דיש לו להבדיל קודם שיאכל. ועיין

הליכות עולם (תשס"ג ב, קסג) וז"ל: אם חל

ת"ב במוצאי שבת צריך החולה להבדיל על

הכוס קודם שיאכל ביום ראשון, שאסור לו

לאדם לאכול ולשתות קודם שיבדיל על

הכוס. עכ"ל.

ועיין בשמש ומגן (שם) שאחר שהאריך

לבאר דברי הכנה"ג דכוונתו דחולה

יבדיל תיכף, והעיר ע"ד כף החיים והישכיל

עבדי ומרן הגר"ע יוסף ביחור"ד (שם) אחר

זאת כתב: אמת שאם הרופא גילה דעתו

שהחולה יוכל להתענות עד הבקר, וגם

החולה מסכים לזה. דאז ודאי דחזר להיות לו

כמו המילה שאמרנו שלא יבדיל עד אחר

המילה. גם כאן לא יבדיל עד הבוקר שיוכל



החלק הזה של להצטער עצמו עם הציבור הוא שייך ובוזה שיתענה איזה שעות ע"פ הרופאים, ירוויח ענין זה. וכן מבואר בתשובות והנהגות (ה, קסח, ט) דאף דאין על החולה דין צום, מ"מ חייב להצטער עם הציבור, ולכן ראוי לו להבדיל רק למחר לפני שאוכל שאם ישנה מיד בתחילת הצום זהו זלזול בצום שאינו משתתף עם הציבור. ורק בחולה במחלה מסוכנת אין עליו דין צום כלל ואוכל מבערב מפני שפטור לגמרי ממצות צום. ע"כ. ודבר זה כבר מבואר בחיי אדם (קלה, ב) שחולה שא"צ להתענות אם יכול יתענה איזה שעות [כשלא יזיק לן] וכ"כ בשם הגר"נ קרליץ [קרא עלי מועד, עה] דרק בחולה גמור מותר לו לאכול מיד בתחילת התענית אך בחולה קצת שההיתר שלו כדי שלא יגבר עליו החולי, בתחילת התענית אין לו עדיין כל היתר לאכול וחייב לצום שלא חל עליו עדיין דין חולה ועי' שער הציון תקנ"ד, יט ודו"ק. וכ"ד הגרי"ש אלישיב שחולה בלילה עדיין א"צ לאכול ויכול להתענות אז בקלות בודאי שאסור לאכול בתחילת התענית כיון שעדיין אינו נחשב חולה. הלכות ומנהגי בין המצרים עמ' קכו, דרשו תקנ"ד הע' 26.

(ה) והנה האחרונים דנו בת"ב דחוי האם הוא מדין תשלומין דא"א לצום בשבת ומשלימין ביום א', או דבשנה כזאת חכמים קבעו מעיקרא דהתענית תהא ביום א', ונעקר משבת ועובר ליום א'. עיין מנחת חינוך מצוה שיי"ג וכן בשו"ת דברי מלכאל, אבני נזר, התעוררות תשובה ועוד רבים.

והנה לצד דהוי רק תשלומין הוי קיל טפי ובכל זאת ראינו לראשונים דס"ל דבעל ברית מתענה עד חצות. א"כ כ"ש בת"ב שחל מעיקרו ביום א' דמי שיכול עכ"פ לצום חצי היום יעשה כן (אלא דיש לומר

תקס"ח שאם שכח או הזיד בתענית ציבור ואכל דמחוייב להשלים וביאר בשו"ת ארץ צבי (ח"א סימן ע"ט) דיש ב' דינים בתענית א. מצות תענית ב. להתענות עם הציבור ונהי דהפסיד מצות תענית מ"מ מחוייב להתענות עם הציבור וא"כ ה"ה כאן דאף שבסוף יפסיד מצות תענית מ"מ לפחות יתענה עם הציבור מה שיכול ולמה יבדיל מיד ואם תאמר זריזין מקדימין למצוות לקיים מצות הבדלה, אדרבה זריזין מקדימין לקיים מצותו להתענות עם הציבור מה שיכול.

(ד) וכיו"ב מצינו בטור (סי' תקנ"ט) מעשה שחל ת"ב בשבת ונדחה עד למחרתו, והיה רבינו יעב"ץ בעל ברית, והתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורחץ ולא השלים תעניתו, ולפי שיום טוב שלו היה. וראה מהא דתניא (ערובין מא) א"ר אלעזר ב"ר צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין, וחל ת"ב בשבת ודחינהו עד לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיו"ט שלנו היה. ע"כ.

הרי שאע"פ שהיה ת"ב דחוי והיה בעל ברית שיו"ט שלו הוא מ"מ התענה עם הציבור עכ"פ עד חצות והתפלל מנחה ואח"כ רחץ ופתח צומו. ודין זה של בעל ברית בת"ב דחוי שמתענה עד חצות ורק אז פותח צומו וכו' כתב ב"י שכן הוא בהג' מימוניות ומרדכי והתשב"ץ ע"כ. וכ"ה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' רכז) והגהות אשרי במוע"ק (דף כא) וכן כתבו בתוס' בעירובין (דף מ:)

וא"כ ק"ו חולה זה שיש באפשרותו ע"פ הרפואה לצום ולהתענות עם הציבור איזה שעות או עכ"פ עד חצות דיש לו לעשות כן.

ואע"פ די"ל דעל החולה מעיקרא לא גזרו חז"ל מצות תענית בת"ב מ"מ על



(ח) כתב הטור סי' תק"ן פריך בגמרא קרי להו צום וקרי להו ששון, ומשני רבא בזמן דאיכא שלום וליכא שמד כגון שביהמ"ק קיים 'ששון'. בזמן שאיכא שמד וליכא שלום 'צום'. והאידנא דליכא שלום וליכא שמד רצו מתענין רצו אין מתענין וכו' והאידנא רצו ונהגו להתענות לפיכך אין לפרוץ גדר. כ"ש בדורות הללו שבעוונותינו יש שמד ואין שלום והחויב הוא מדברי קבלה ומתקנת נביאים ע"כ.

ודברי הטור קאי על ג' צומות י"ז בתמוז וג' תשרי וי' בטבת וכמו שכתב הטור בכותרת הסימן וכמבואר בגמ' שהביא הב"י. ובסי' שאחרי זה (תקנ"א) מדבר הטור על ט' באב וכתב: "ת"ב אין ב"ד יכולין לבטלו כיון שהוכפלו בו הצרות". דהיינו אינו תלוי ברצו או לא רצו. וכבר הקשו תוס' בר"ה (יח:) הרי גם י"ז בתמוז הוכפלו בו הצרות ותרצו בב' אופנים והובא בב"י בב"ח וכן בפרישה.

ועיין בב"ח (ד"ה ומ"ש והאידנא) שהקשה הניחא בזמן שתלוי ברצו או לא רצו (דהיינו אין שמד ואין שלום) לכן הני צומות מותרין ברחיצה דכיון דתלוי ברצו, מעיקרא רצו רק לגבי התענית ולא לגבי רחיצה, אבל לפי מה שסיים הטור שבדורות הללו יש שמד ואין שלום והכל חייבים להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים א"כ לאו ברצון תליא מילתא והיאך מותרין ברחיצה באלו התעניות ואיך כתב הטור מיד בסמוך "ומיהו כולם מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל וכו'" (וכיון שהוא מדברי קבלה הרי דברי קבלה כדברי תורה וכיו"כ שאסור בחמשה עינויים) ותירץ הב"ח דמה שסיים הטור ומיהו כולם מותרים ברחיצה וכו', לאו אדסמיק ליה קאי אלא על מ"ש לעיל מיניה דתלוי ברצו דבזמן שהוא תלוי ברצון אז מותרים ברחיצה וסיכה וכו'.

דהני ראשונים סבירא להו דת"ב שחל בשבת ונדחה הוי עיקר התקנה לשנה כזאת לצום ביום א' ולכן החמירו בו דגם בעל ברית יתענה עכ"פ עד חצות ויש לעיין)

(ו) והגאון בעל שו"ת דבר יהושע (ב, עה, (ב) מעיד דבמדינת פולין מעולם לא היו החולים האוכלים בת"ב (שחל ביום א') מבדילין על הכוס קודם אכילתם. ובאמת הפוסקים הביאו דין זה דחולה מבדיל בשם כנה"ג וכן מהרי"ל דיסקין בתשובה נסתפק בזה וכתב דנראה שצריך להבדיל ולא מצינו איזה פוסק שקדם להכנה"ג שיכתוב דיש כאן דין על חולה האוכל בת"ב להבדיל קודם שיאכל

לבן נראה למעשה דהחולה שבא להבדיל קודם אכילתו אם צריך לאכול מיד במוצא"ש יבדיל תיכף אבל אם מתענה עם הציבור איזה שעות כגון עד אחר הקינות בביהכ"נ בלילה או עד אחר הקינות בבוקר או עד חצות וכיו"ב כשבא לאכול יבדיל ולא קודם.

(ז) ושוב מצאתי במאירי בתענית [יב]. שאמרו שם א"ר חסדא כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית, מיתבי אנשי משמר מתענין ולא משלימין, התם לצעורי נפשיה בעלמא הוא. ת"ש דא"ר אליעזר ברבי צדוק אני מבני בניו של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל ת"ב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו הוא, התם נמי לצעורי נפשיה בעלמא הוא. וכתב רש"י "לצעורי נפשיהו עם הציבור". וכתב שם המאירי וז"ל: "ומכל מקום למדנו מדברים אלו דמי שא"א לו להתענות שראוי לו לצער את עצמו לשעות כמה שאפשר לו, וכן הדבר נאה" עכ"ל.



**אבל** בחידושי מהרל"ח תירץ קושיית הב"ח באופן אחר, דמ"ש הטור בדורות הללו יש שמד וחייבין מדברי קבלה וכו' לאו שמד ממש הוא אלא כיון שיש קצת שמד ראוי לנהוג כחומרא שנהגו הדורות שלפנינו וכיון שהם לא נהגו בשאר החומרות גם אנו אין לנו לנהוג איסור בשאר החומרות ע"כ.

**א"כ** סוף דבר ג' תעניות י"ז בתמוז ג' תשרי וי' טבת, ברצו תליא מילתא, והאידנא רצו ונהגו אם כן לגבי הני צומות י"ל מעיקרא כשרצו רצו שיהיו הבריאם מתענים ולא החולים בכללם, וכמ"ש ב"י וב"ח דכיון דתלויין ברצון, להתענות רצו אבל לא לאוסרם ברחיצה ובסיכה ונעילת הסנדל והוא הדין שלא רצו שיהיה דין תענית על החולים רק על הבריאם בלבד. אבל ת"ב דמבואר דאינו תלוי ברצו או לא רצו כיון שהוכפלו בו הצרות ולכן אין ב"ד יכולין לבטלו וכו', ולכן יש בו כל ה' עינויים דאי אפשר לומר רצו לענין צום ולא לענין שאר עינויים דלאו ברצון תליא מילתא, א"כ ה"ה שהתענית חלה על כולם על הבריאם והחולים כאחד רק שהחולים צריכים לאכול מה שנוגע לבריאותם וכמו ביוה"כ, דהתורה אמרה "וחי בהם" ולא שימות בהם ח"ו. אבל מי שיכול להתענות חצי יום וכיו"ב ע"פ הרפואה יש לו לעשות כן דגם הוא בכלל הגזירה לצער עצמו עם הציבור מה שיכול<sup>א</sup>

**[ולפי** הבנת הב"ח בדברי הטור שבדורות הללו כל אלה הצומות הם מדברי קבלה ולא ברצון תלויים א"כ בכולם יהיה

הדין דהחולה מתענה עכ"פ מה שאפשר לו ע"פ הרפואה ואינו מופקע מהם לגמרי רק מה שנצרך לו בלבד. אבל למהרל"ח בהבנת הטור גם עתה שאר צומות הם מדין רצו ונהגו, ואסור לפרוץ גדר. ורק ת"ב חמור כשל תורה ואסור בה' עינויים ומיניה דהחולים בכלל הגזירה אלא שצריכים לאכול מה שצריכים לרפואתם].

**ט**) ובעיקר חיוב הבדלה במוצא"ש זו הנה בטור (סי' תקנו) הביא מחלוקת הבה"ג והרמב"ן אם חל ת"ב באחד בשבת אם צריך להבדיל במוצאי ת"ב או די במה שהבדיל בתפילה במוצא"ש דהבה"ג סבירא ליה דבמוצאי ת"ב מבדיל על הכוס והרמב"ן כתב שאין לו להבדיל על הכוס (דדי במה שהוא מבדיל בתפילה. ב"ח<sup>ב</sup>) וכתב הטור דהרא"ש הסכים לדברי בה"ג וכ"כ רב נטרונאי.

**וכתב** ב"י דכן פסק הסמ"ק (כבה"ג) והכי נקטינן. וכן העלה בשו"ע (ס"א). דמבדיל על הכוס במוצאי ת"ב, והיינו בליל ב'.

**והב"ח** כתב בשם רבינו ירוחם כיון דנחלקו הבה"ג והרמב"ן, אם צריך להבדיל על הכוס, לכן לא יכניס אדם עצמו לספק ברכה לבטלה וסיים וכן עיקר (ועי' מה שהעירו ע"ד, בטור המאור). וכן בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרמ"ב) כתב שלא לברך ולהבדיל על הכוס במוצאי ת"ב משום דהו"ל ספק ברכות. אמנם כתב דיש שכתבו דכל היכא דאיכא פלוגתא בעשיית המצוה ליכא חשש ברכה לבטלה עי"ש.

א. ושור'ר בילקו"י דיני תעניות החדש (עמ' תכח) שהביא בשם מהרי"ל דיסקין (קונט"א, עה) שבכל התעניות תלוי ברצו אין דין תענית כלל בחולה אבל ת"ב חל גם על חולה ולא הותר לו רק כדי הצורך ע"כ וששתי. ב. וכ"כ הרשב"א (שו"ת ח"א, קיז) והריטב"א (תענית ל. סוכה נד:) בשם הרא"ה והרמב"ן. וכ"כ הר"ן (ער"פ קז. וסוף תענית) וכן פסק הרב המגיד (שבת כט, ד)



כמובן) אא"כ באפשרותו להבדיל וליתן לקטן לשותת הכוס (ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך בגדלותו עי' יחו"ד ח"ג ס"ס מ וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה חי' שו"ע סי' תקנ"ו ועוד) ודו"ק.

(י) וגם חולה שיש באפשרותו לצום ליל ת"ב בלבד לא ימנע עצמו מכך שהרי אמרו בירושלמי (והובא בטור סי' תקנ"ח) אמר ר' יוחנן שאלמלא הייתי התם קבעתיו בעשירי שרובו של היכל בו נשרף רבי אבין ציים תשיעי ועשירי, ר' לוי ציים תשיעי וליל עשירי מפני שלא היה בו כח לצום כל עשירי צם ליל עשירי ע"כ הרי דר' לוי סבר דצריך לצום גם יום עשירי ולא יכל ועכ"פ צם בלילו בלבד.

(א) והנה בדין חולה הנצרך לאכול ביום הכיפורים שחל בשבת אם צריך לקדש קודם שיאכל או אינו צריך לקדש. מצינו בספר שיבולי הלקט (סי' שיב) שכתב "הסברא והדעת נותנת כי לא תיקנו חכמים לחולה ביוה"כ לא קידוש על הכוס ולא הזכרת יוה"כ בברכת המזון" ע"כ. וע"ע בס' המכריע (סי' עא) שכתב: דכל היכא דליכא סעודה לא תיקנו קידוש כלל עי"ש. ועיין משנ"ב ה' יוה"כ (תריח, כט) שכתב דאין לחולה לקדש ביוה"כ שחל בשבת דיש חשש ברכה לבטלה ושכן פסקו מג"א, חיי אדם, מטה אפרים, ושו"ע הגר"ז. וכ"כ כף החיים (שם, ס"ק ס) וכן הוא דעת האור שמח (עבודת יוה"כ ד, א) וכ"פ בשו"ת הר צבי (סי' קנה) וישכיל עבדי (ח"ח סי' כ) וכ"כ ערוך השולחן (סי' תריח) ואגרות משה (חומ"א, א, לט) וכן פסק באור לציון (ד, קטז) ובחזון עובדיה (ימים נוראים, ש"ז) [אמנם עי' בחידושי רעק"א בשו"ע סי' תריח. וכן בספר מקור ברוך לבעל תורה תמימה ח"ב פי"א שמעיד שהגר"י סלנטר בשעת המגיפה

וביאר בחידושי מהרל"ח (בטור המאור) דעת הרמב"ן דאין להבדיל על הכוס במוצאי ת"ב, משום דס"ל כיון דאסיר למיכל באפוקי שבתא ולא חזי לאבדולי בחד בשבתא לכן לא מבדיל בתרי בשבתא דהא לא חזי בשעתיה לאבדולי. מיהו הבה"ג ס"ל דמ"ש מבדיל והולך כל היום כולו טפי לא, הני מילי היכא דהוי שרי למיכל אבל הכא דלא שרי למיכל חד בשבתא מבדיל לאורתא דתריין בשבתא ע"כ.

ולפי"ד אפ"ל דהרי חולה הוי שרי ליה למיכל בחד בשבתא א"כ הרמב"ן יודה שיכול להבדיל בו ביום וא"כ כשלא עשה כן לא יוכל להבדיל בלילה וגם בה"ג כך יסבור כיון דשרי ליה למיכל איך יבדיל בלילה הרי היה שייך בהבדלה ביום וכיון דנפק יום א' חזר הדין "כל היום כולו אין, טפי לא". ואולי אין זה תלוי בכאו"א בפני עצמו אלא בכל ישראל וס"ל להרמב"ן כיון דאסירי למיכל בטל דין הבדלה והיחיד שהוא חולה נגרר אחריהם ואוכל בת"ב בלי שיבדיל וצ"ע.

ומ"מ זה הסברו של המהרל"ח. אבל הפוסקים לא חילקו והב"ח והרדב"ז פסקו דאין להבדיל בשנה כזאת וכ"כ אחרונים רבים גינת ורדים מהריק"ש, זכור לאברהם (ע' הבדלה). (אבל רוב האחרונים העלו דמבדיל במוצאי ת"ב על הכוס). ומובן דה"ה לחולה הנצרך לאכול בת"ב. אבל לדעת שו"ע צריך כל אדם שיבדיל במוצאי ת"ב ולא פקע דין הבדלה בשנה שחל ת"ב במוצא"ש וכדעת בה"ג והרא"ש ורב נטרונאי והסמ"ק. ומ"מ זה החולה הבא לאכול בת"ב מידי מחלוקת הפוסקים ראשונים ואחרונים לא פלט, א"כ דיו שיבדיל כשבא לאכול ולא יבדיל מיד במוצא"ש ויפסיד מה שהוא יכול לצער עצמו עם הציבור (ע"פ עצת רופא



עלה לבימה 'וקידש' ואכל וכ"כ כתב בנו של הגרי"ס בס' תנועת המוסר עמ' 160 וראה שם הע' 6] וא"כ לפי הסכמת הפוסקים דלא תיקנו קידוש על הכוס ביוה"כ שחל בשבת וחולה האוכל בו אוכל מבלי שיקדש. יש לומר דהוא הדין לחולה הנצרך לאכול בת"ב שחל במוצא"ש דלא תיקנו לו הבדלה על הכוס. ושור"ר בקונטרס "דיני תשעה באב שנדחה" להגרי"מ פאק (עמ' לו הע' 114) שהביא סברא זו בשם שו"ת זכר שמחה (סי' סט) וששתי. וז"ל: וכ"כ בשו"ת זכר שמחה מצד הסברא שלא תקנו הבדלה בכה"ג כמו שלא תקנו קידוש ביוה"כ למי שהוצרך לאכול. ושכ"כ הגר"ח"ק במכתב הנדפס בקובץ תשובות ח"א, נ"ז א) בשם זכר שמחה וצפנת פענח שאין להבדיל ושוא"ת עדיף עי"ש.

**יב)** ובאשה חולה הנצרכת לאכול בת"ב

שחל במוצאי שבת יש לצרף עוד את דעת ה'ארחות חיים' שהביא מרן בשו"ע (רצו, ח) דפוטר הנשים מהבדלה דסבירא ליה דהבדלה כיון שהיא בחול אינה תלויה בדיני שבת, והיא בכלל שאר מצות שהזמן גרמא דנשים פטורות (משנ"ב שם בשם פמ"ג). ואף דקי"ל סתם ויש הלכה כסתם. ובסתם כתב מרן נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש וכן פסקו הברכ"י, פר"ח, היעב"ץ (לשון לימודים סי' קנג), הגר"ז, ערוה"ש, בן איש חי, ועוד. מ"מ ראוי לצרף דעה זו בנידון דידן דעכ"פ תבדיל ביום ראשון קודם שתאכל.

**מסקנא** דמילתא חולה שאפשר לו ע"פ הרופא לצום על כל פנים מקצת הצום כגון בליל ת"ב וכיו"ב, לא יבדיל מיד, אלא כשיבא לאכול יבדיל.





הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מח"ס 'חסד לאברהם' ושא"ס

## באיסור שילוח כוס יין לאשתו נדה [סי' קצ"ה סעיף י"ג]

שבכל יום שילך ויראה (ישאל את אביו או רבו) היאך נוהגים בשתיית האשה מן היין של קידוש בזמנים שאסורה, האם יש שינוי בהושטה מהשבתות שהיא מותרת או לא,<sup>א</sup> ושתיקת הפוסקים בזה מפליאה טובא, והיה נראה להוכיח ממה שלא הזהירו על דין זה המצוי טובא, שסוברים שטעימת האשה מהיין של קידוש אינו בכלל האיסור של שיגור כוס יין לאשתו, אבל טעמא בעי מה ההיתר בזה, וצע"ג.

### תוכן התשובה:

**[א]** האם כששילח לה באיסור נאסר עליה בשתייה.

**[ב]** באור ל' השו"ע ואם הם שותים ושותה האשה אחריהם מותר.

**[ג]** באיזה אופן נאסר שילוח הכוס.

**[ד]** לדעת המאירי והפרישה מותר לאשה לשותות אחרי שהבעל שתה.

**[ה]** האם טעימה מכוס של ברכה שהיא מצוה כלולה באיסור שילוח הכוס.

**תשובה:** ראשית נקדים לברר גדר האיסור כדי לידע אם באמת יש לאסור עליה את הכוס בשתייה אם שילח לה

**שאלה:** הנה נתעוררתי לדון בדין שתיית האשה מכוס של ברכה, כגון בעל הבית עושה קידוש וכל בני ביתו יוצאים ידי חובה וטועמים אח"כ מהכוס של הקידוש, וכמו שכתב השו"ע בסי' רע"א סעיף י"ד -מצוה מן המובחר שיטעמו כולם- וא"כ יש לעיין מה הדין בזמנים שהאשה נדה, היאך ישגר הבעל את הכוס של קידוש לאשתו לטעום, הרי אסור לו לשגר לה כוס של יין? ואמנם אם אחרים שותים ביניהם זה מותר, אבל הרי הרגילות היא שהאמא שותה ראשונה, וא"כ היאך ינהגו בימי נדתה? ויש להתפלא שזו שאלה כ"כ שכיחה ומצויה ולא מצאנו בפוסקים (הקדומים) התייחסות לדין זה, ולא זו בלבד אלא שכשהראב"ד דיבר על דין זה וכתב שהוא דין מחודש, וחיפש ציור מתי יש לאסור, ולכאורה מה האריך הראב"ד לדון אם יש איסור כזה או לא, וכי לא ראה מעשים בכל יום איך נוהגים בשתיית האשה את הכוס של קידוש, וכמו כן יש להוסיף להקשות גם בכוס של ברכה<sup>מ"ז</sup> שנאמר עליה שמשגרה לאשתו, א"כ היה צריך הראב"ד לומר דבימי איסורה אינו משגר לה את הכוס, וחזינן שהראב"ד חיפש אוקימתא לאיסור זה של שיגור הכוס, ומשמע שאין זה מילתא דשכיחא. ולכאורה שאלה כזו מצויה היו הפוסקים צריכים לפשוט ממעשים

א. וכמו שהעידו הפוסקים שרש"י היה נוהר להושיט לאשתו נדה חפצים, ובעוד מקומות שהעידו הפוסקים על מנהג רבותיהם. וגם היו הפוסקים כשמביאים הלכה זו לכתוב מיד ולפי"ז יש ליזהר בכוס של קידוש שלא לקרב הכוס לאשה שתשתה, ודו"ק.



לשתות, ואח"כ נבוא לדון בדין האיסור בזה בכוס של קידוש.

**דהנה** ראיתי מי שכתב שאם שיגר לה הכוס אסור לאשה לשתות את הכוס, (ולפי זה אם שלח לה את הכוס לטעום מהקידוש אסור לה לטעום). ורצו לדייק מל' השאלות (שהביאו הראב"ד בתחילת דבריו) שאומר שאסור לאשה לשתות מכוסו של הבעל, ומשמע שאם שיגר לה הכוס אסורה לשתות. אבל באמת המדייק לשון הראב"ד ולשון השו"ע יראה שכתבו איסור רק על המעשה שילוח, וכדיתבאר להלן:

**דהנה** הראב"ד בתחילת דבריו מביא את הדין של אשה שאמרה טמאה אני ואח"כ חוזרת בה ואומרת שהיא טהורה שהדין שנאמנת אם נותנת אמתלא לדבריה, והגמ' בכתובות [דף כב.] מביאה שהיה מעשה כזה אצל שמואל שאשתו אמרה לו שהיא טמאה ואח"כ חזרה בה ואמרה שהיא טהורה, ובתוס' שם הביאו בשם הירושלמי שאשתו אמרה לו שלא היה לה כת, עיי"ש. והראב"ד מביא את העובדא בנוסח אחר בזה"ל "ורב אחא בשאלות הכי איתא דאמרי שדר לה שמואל כסא דברכתא ולא קבילא,<sup>2</sup> וכי הוה יתבא נדה הוה מודעא ליה בכסא דברכתא דלא שתית כסא דברכתא, דאמר מר ומשדרו במתנה לאנשי ביתו כי היכי דניהוי ליה שלמא, וכי שתיא אתי לידי

הרגל עבירה, וכו'... ושמענין מינה דנדה אסורה למשתי מכסא דגברא, ולא ידענא מאי טעמא, דהתם לאו אפתורא דגברא הוות ושללא בפניו הוות,<sup>3</sup> והרי הצעת המיטה שהוא דבר המביא לידי הרגל ואפ"ה שלא בפניו מותר, ונ"ל דאם איתא להא מילתא בכי האי גוונא בלחוד הוא דאיתא: דקא מייחד לה כסא, וקא משדר ליה ניהלה, כי התם משום דקאי דעתיה עלויה, והכין תניא במסכת כלה המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה חייב מיתה מפני שדעתו סומך עליה, ד"א מפני שיצרו רבה עליו. ונדה לבעלה נמי להא דמאי, ומסתברא דלא שנא כוס של ברכה לא שנא כוס אחר היכא דמייחד לה ומשדר ניהלה אסור דהא קא מעייל דעתיה עלויה, והאי דנקט כוס של ברכה רבותא קאמר, מיהו היכא דקא שתו כולהו מההוא כסא ושתיא איהי נמי בתרייהו לית לן בה" עכ"ל הראב"ד.

**ומדברי** הראב"ד הללו יש קצת משמעות שאם שלח לה בעלה כוס של יין אסורה היא לשתות, שכך משמע מל' רב אחא שהאיסור הוא בשתיית האשה, אבל באמת נראה דהראב"ד בא לפרש את הגדר של האיסור באופן אחר לגמרי מההגדרה של השאלות, שלפי השאלות זה דין מיוחד בכוס של ברכה שיש בו סגולה שאם משגרו לאשתו זה מביא שלמא, ולכן אם שותה

ב. ומבואר בהמשך דבריו דאע"ג שלא היתה בפניו מ"מ שלחה לו את הכוס בחזרה וכך הוא ידע שהיא לא שתתה, שהראב"ד כותב בהמשך שאשתו של שמואל הסבירה לו למה היא לא שתתה [עיי"ש] "אמינא אשדריה ניהלך דתשתייה את"

ג. ומוכח מהב"י שלמד שהרשב"א דיבר על ייחוד הכוס בלא שהבעל שותה ממנו, שהרי הב"י כתב בפשיטות שמשמע מהראשונים שמותר לאשה לשתות שיירי כוס שלו, וראיתי שואלים על הב"י שהרי הראב"ד כתב 'דלאו בפניו הוא' ומשמע שאם היתה בפניו היה אסור לה לשתות, ואיך כתב הב"י לדייק מהראשונים [והב"י מציין גם את הראב"ד!] שמותר לאשה לשתות משיירי כוסו? אבל לפי דברינו כוונת הראב"ד שאם היתה לפניו היה אסור לה לשתות מכוס שלימה שהוא מייחד לה. ולכן כתב הב"י שלאשה אין איסור לשתות משיירי כוסו.



שיגיש לה, וא"כ הרי זה כאילו כבר הכוס מיוחדת לה שהרי ידעיןן שהיא תשתה את הכוס ואין הבעל עושה איזה מעשה חיבה של ייחוד הכוס אליה, אלא רק מונע ממנה הטירחא לקום וליטול את הכוס. [ודומה לאשה שמזגה לעצמה כוס ויצאה מן החדר וחזרה ועומדת בריחוק מקום מהכוס, האם לבעלה יהיה אסור לשלוח לה את הכוס שמזגה לעצמה, ויל"ע]. וראיתי שמצינים בשם שו"ת 'דברי יציב' שמצודד להקל בטעימת כוס של קידוש דהואיל ורגילים כולם לטעום מחמת המצוה אין זה שילוח הכוס של חיבה, אלא רק שילוח הכוס לכל בני ביתו כדי לקיים המצוה לטעום מן הכוס, ואין כאן שום שייכות לאיסור של ייחב דעתיה עליה, ודו"ק.

**ובציור** שהמקדש מניח את הכוס על השולחן אחרי הקידוש, נראה לי שיכול לומר לבניו ברמיזה 'אמא שותה ראשונה' דזה לא מיקרי שילוח הכוס דרך חיבה אלא זה חינוך לכיבוד הורים ולדרך ארץ, ובזה הרבה יותר פשוט להתיר, כנלענ"ד.

**והנה** בדברי הפרישה על הטור בסוף סי' קצ"ה מצינו שדעתו להתיר לשתות מהכוס ששתה הבעל, דהפרישה כותב שאפילו אם רק הבעל עצמו שותה מן הכוס ואח"כ שולח את הכוס לאשתו לשתות ממנה הרי זה מותר, מפני שכבר אין זה נחשב שהכוס מיוחד לה, ולפי"ז יוצא דבמקרה רגיל של כוס של ברכה שהמקדש שותה

האשה ממנו זה מביא לידי הרגל דבר, שהרי זה עניין הסגולה שיתברך פרי בטנה של האשה, אבל הראב"ד חיפש הגדרה אחרת לאיסור, ומצא אופן של חיבה בשיגור הכוס המיוחד לה, וזה איסור במעשה שהוא עושה שנותן דעתו על האשה ודואג לה, וממילא ליכא הכרח לומר שזה יהיה תלוי בשתייתה דוקא, ויש להוכיח מהמקום שלמד ממנו הראב"ד את דינו, במי שמשגר כוס לאשה שלא מדעת בעלה, וכי לא עובר איסור בעצם השילוח שזה עצמו מרבה דעתו עליה וגם אם לא שתתה את הכוס לבסוף מסתבר שעבר איסור (אא"כ עשתה זאת בצורה של ביטול חיבה) שהרי לא נאמר האיסור בלשון -המשגר כוס לאשה ושתתה שללא מדעת בעלה<sup>1</sup> אלא עצם השילוח נאסר.<sup>2</sup>

**ומעתה** נראה לדייק מל' הראב"ד שכתב את האופן שבו הוא מסכים לשאלות שיש איסור לשלח לה כוס יין -הני מילי דמייחד לה ומשגר לה משום דיהיב דעתו עליה, עכ"ל. ומשמע מל' הראב"ד דהאיסור הוא כשיש כאן עשייה מיוחדת של ייחוד כוס עבורה שבזה מרגיל דעתו עליה, אבל בקידוש שהרגילות היא שכל בני הבית שותים מהכוס אין זה כוס המיוחדת דווקא לאישה, ואין כאן עשייה מיוחדת לצורך האשה, שהרי רק שולח אליה הכוס שתשתה כאחד משאר בני הבית, ולכן יש להתיר לשלוח לה הכוס, ועוד הרי אם לא ישלח לה הכוס היא תבוא ממקומה אל הכוס לשתות, או שתבקש מאחד מבני הבית

ד. ובאמת הכי מסתברא דעצם שילוח הכוס הוא מעשה קירוב, והרי הרבה פעמים אנשים מסרבים לשתות או לאכול ממה שהוגש להם, ואין זה מוריד את הקירוב והכיבוד שבעצם השילוח, ודו"ק.

ה. וכן מה הדין אם היא לא בפניו (וכמו שצייר הראב"ד את הצירוף) והוא לא יודע שהיא לא שתתה, נראה פשוט שעבר איסור, וא"כ על כרחך לא היתה כוונת הראב"ד לומר שהאיסור הוא דוקא בשתיית האשה. (ויש להסתפק בסוף דבריו, האם כוונתו שאם הרבה אנשים שותים מן הכוס מותר לו אח"כ לשלוח לה את מה שנשאר משום שזה כבר לא כוס המיוחד לה, ודו"ק.)



האשה שאסורה למזוג לבעלה, ודן הרשב"א האם גם הבעל אסור ליתן כוס יין לאשתו, ומביא שם (בשם הראב"ד) שכתב שיש איסור לשלוח לה כוס יין ומסיים בזה"ל - והכין תניא במסכת כלה המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה חייב מיתה מפני שדעתו סומך עליה, ד"א מפני שיצרו רבה עליו. ונדה לבעלה נמי להא דמיא- (ואח"כ כותב) - מיהו היכא דקא שתו מההוא כסא ושתיא איהי נמי בתרייהו לית לן בה- עכ"ל. ונראה שכוונתו בסוף דבריו היא לבאר את שני הדינים שהביא דהיינו איסור שיגור כוס של ברכה לאשת איש וכן האיסור הנוסף שחידש שגם בעל לאשתו נדה אסור לשלוח כוס של ברכה, ועל זה מסיים הראב"ד שאם הם כלומר אותו אדם זר ששולח כוס לאשת איש, וכן הבעל ששולח לאשתו נדה, קא שתו שתו מן הכוס ואח"כ שילחום לאשה לשותת, בכה"ג לא מיקרי כוס המיוחד לה ולא נאסר כלל. ולפי"ז זה גם כוונת השו"ע שידוע שהוא מעתיק לשון הפוסקים גם אם זה לא מדוקדק בעצם ההלכה, ולכן גם כאן העתיק לשונו של הרשב"א שכתב ואם הם שותים שזה דברי הרשב"א ממש שדיבר על המשגר כוס לאשת איש וגם לאשתו נדה, ובאמת הרי לשון השו"ע כאן שהעתיק את לשון הרשב"א בארמית ולא בלשונו הרגילה של השו"ע בכל מקום, שפיר אפשר לדחוק בדבריו שזה ציטוט של מקור הדין גם אם הפירוש אינו כ"כ פשוט.

**ולכאורה** היה נראה עוד שהאיסור לשלוח יין לאשתו הוא דוקא כשהיא לא לפניו כגון שאוכלת בחדר אחר, והוא ממלא כוס כאן (היכן שהוא אוכל) ומשגר לה לחדר שהיא נמצאת, שבזה הוא מראה שהוא חושב עליה ומקדיש לה זמן וטירחא

כמלוא לוגמיו ושאר בני הבית טועמים מן הכוס אין זה נקרא כוס המיוחד לה, ואין איסור אלא לייחד לה כוס שיהיה שלה בלבד ולשלוח לה לשותתו שזהו מעשה חיבה מובהק. אמנם יש בזה חידוש שאפילו שהבעל לבדו שותה מהכוס ומוסר לה את מה שנשאר בכוס לשותתו אחריו זה כבר מוריד את החשיבות של שיגור הכוס, אבל באמת נראה להוסיף בזה שגם אם לא נקיל כ"כ כהפרישה שמותר לאשה לשותת מיד אחרי בעלה, אבל באופן שיש עוד בני בית וכל אחד ואחד מבני הבית טועם טעימה קטנה מן הכוס [אחרי שהאמא שתתה] בזה ודאי מסתבר מאוד שאין זה מוגדר כוס המיוחד לה, אפילו אם הם שותים אחרי שהיא שותה, ולכן לפי דברי הפרישה מובן למה לא העירו בפוסקים על זה היאך צריך לנהוג בטעימת האשה מן הקידוש בזמן איסורה. [שו"ר שמצינינים שהמאירי במסכת נדה כתב כדברי הפרישה.]

**ובאמת** בתחילת עיוני בסוגיא היה נראה לי לדייק מלשונו של השו"ע בסי' קצ"ה סעיף י"ג שכתב - אבל אם שותים הם מאותו הכוס ושתיא איהי אבתרייהו לית לן בה- עכ"ל השו"ע. משמע דלא סגי במה שהבעל שותה מדנקט בל' רבים שהם שותים, משמע שמדבר על אנשים אחרים, אבל אחרי העיון נראה להיפך דהנה באמת לשון השו"ע סתומה, מה כוונתו במה שכתב אם שותים הם, על מי מדובר הרי לא הזכיר לפני כן שיש עוד אנשים ששותים מן הכוס שיכול לומר עליהם הם, הו"ל להשו"ע לכתוב ואם אחרים שותים מן הכוס מותר, וכדי לבאר דקדוק זה נקדים את לשון הרשב"א בתורה"ב [שהוא מקור הדין], דהנה הרשב"א [בתורת הבית הארוך בית שביעי - שער שני] הביא את האיסור מזיגת הכוס שנאמר בגמ' על



ממנה טירחא לגשת אל הכוס, ואין כאן מעשה חיבה של שיגור הכוס, כך היה נראה להקל, [שו"ר שכתבו כסברא זו בשם שו"ת דברי יואל סי' ס"ד].

**העולה מדברינו:** שיש צדדים רבים להקל ליתן לאשתו לשתות מכוסו, ואין בזה איסור של שיגור הכוס לאשתו בימי איסורה.

להתעסק במילוי כוס עבורה ולדאוג שיהיו שלוחים שיעבירו לה, זה נקרא שהוא יהיב דעתו עליה, שיש כאן עניין של חיבה שאדם זוכר לשלוח יין למי שלא נמצא לידו, אבל כשהאשה יושבת אתו ליד השולחן, והוא עושה קידוש וגומר לשתות ואח"כ משגר לה את הכוס ע"י אחד הילדים אין כאן יהיב דעתו עליה, אלא סתם מונע




---

ו. ואע"ג דהרשב"א יליף מינה לאסור מזיגת הכוס לאשתו כשהיא לידו, זה לא קושיא, משום שבודאי מזיגה ממש של מילוי כוס יין לצורך שתיית מי שנמצא לידי זה ודאי דרך חיבה גמורה, אבל כאן הכוס כבר נמזג לצורך האיש וכל הנידון הוא האם שיגורו אל האשה זה מעשה חיבה, בזה י"ל דכשהיא לידו אין כאן מעשה חיבה של שילוח הכוס, ודו"ק.



הרב אהרן וייזר

## בענין חילול לקוח בכסף מעשר שני [סי' ז]

נפדה קל וחומר לקוח טהור, ואם כן מבואר לשיטתו שאין פודין לקוח בכסף מעשר שני בכל גווי - בין בירושלים בין חוץ לירושלים בין טמא בין טהור.

**ואכתי** יש לעיין לדעת תנא קמא, אם רק בלקוח **טמא** הקל דנפדה, אבל לקוח טהור לכולי עלמא אי אפשר לפדותו בכל גווי, או דפליג תנא קמא גם בלקוח טהור, וסבר דדין לקוח כדין מעשר שני עצמו, ונפדה גם כשהוא טהור מחוץ לירושלים, [והיינו בשלקח פירות מחוץ לירושלים,<sup>1</sup> או אפילו בשלקח פירות בירושלים ויצאו מדאורייתא, למאי דאיתא ב"מ נ"ג ב' ועוד מקומות דדין קליטת מחיצות שאי אפשר לפדות פירות שיצאו - הוא רק מדרבנן<sup>2</sup>].

### כמה ראיות שאי אפשר לפדות לקוח בכסף מעשר שני

**[א]** ולכאורה אשכחן כמה ראיות דלקוח בכסף מעשר שני טהור אי אפשר לפדותו לכולי עלמא.

### אם אפשר לחלל לקוח בכסף מעשר שני

**[א]** מעשר שני פרק ג' משנה י' 'הלכות בכסף מעשר שני שננטמא יפדה, ר' יהודה אומר יקבר'.

**ומבואר** דנחלקו בשקנה פירות מכסף מעשר שני<sup>3</sup> אם יכול לחזור ולפדותן כשננטמאו או לא.

**והיינו** בין כשהפירות שקנה בירושלים ובין כשהם חוץ לירושלים, דאף שאין מעשר שני נפדה בירושלים מדאורייתא דכתיב 'כי ירחק ממך המקום וכו' ונתתה בכסף', מכל מקום כשננטמא אפילו בירושלים אפשר לפדותו משום שאינו ראוי לאכילה, כמבואר בב"מ נ"ג ועוד מקומות,<sup>4</sup> והיינו בפירות מעשר שני עצמם,<sup>5</sup> ונחלקו ר' יהודה ורבנן אם גם לקוח בכסף מעשר שני דינו כמעשר שני ואפשר לפדותו כשננטמא או לא.

**ולשיטת** ר' יהודה דאפילו לקוח טמא אינו

א. ולשיטת הרמב"ם ודעימיה שאפשר לחלל פירות מעשר שני עצמם על פירות - וכמו שנתבאר סימן ה', פשוט דדין פירות השניים כדין לקוח במעות, וכן נראה להדיא לשון הרמב"ם פרק ד' הלכה ב'.

ב. ועיין משנה ט' פרטים בדין זה.

ג. ולכאורה לאו דווקא בשננטמאו דכל שאין הפירות ראויין לאכילה וכגון שיבשו וכדומה נמי הוי בכלל זה, דהא דין פדית מעשר שני שננטמא ילפינן בב"מ נ"ג מ'לא תוכל שאתו' - ואין שאת אלא אכילה, וכל שאינו ראוי לאכילה הוי בכלל זה, ועיין סימן ה' סק"ז מה שנתבאר בדין לקח פירות ואחר כך חרב המקדש - לשיטת הירושלמי דפירות בזמן הזה כטמאים דמו.

ד. דבדיעבד וודאי חייל לקחת פירות חוץ לירושלים בכסף מעשר שני, ויש אומרים דגם לכתחילה שרי לקנות פירות חוץ לירושלים, וכמו שנתבאר כל זה בסימן ד' בארוכה.

ה. אמנם עיין תוס' פסחים דף ל"ב ב' ד"ה דאמר ודף ל"ח א' ד"ה אבל ובשאר ראשונים שם, שנקטו דאיכא למאן דאמר דמחיצה לקלוט דאורייתא.



להעלות הפירות והבהמה לירושלים, ואם אין מקדש ירקבו הפירות ותמות הבהמה, ועל כרחך היינו משום שאי אפשר לפדות לקוח בכסף מעשר שני טהור.

(ד) בפרק ג' משנה ד' תנן 'מעות בירושלים ופירות במדינה, אומר הרי המעות האלו מחוללין על פירות ההם, ובלבד שיעלו הפירות ויאכלו בירושלים'.

**ומבואר** דלוקח פירות מחוץ לירושלים ואינו יכול לפדותן, אלא מעלה הפירות עצמם לאכלן בירושלים.

(ה) בזבחים מ"ח ב' מקשינן (לגירסתינו) על מאן דאמר שם דלא מצינו טפל חמור מן העיקר, 'והרי מעשר דהוא נפדה ואילו לקוח בכסף מעשר אינו נפדה, דתנן הלוקח בכסף מעשר שני שנטמא יפדה ר' יהודה אומר יקבר, נטמא אין לא נטמא לא'.

**ומבואר** להדיא בלשון הגמ' נטמא אין לא נטמא לא', דדייקינן דלא הקל תנא קמא לפדות לקוח אלא בשנטמא, אבל לקוח טהור גם לתנא קמא אינו נפדה, ולהכי מקשה דנמצא לכולי עלמא דלוקח בכסף מעשר שני חמור ממעשר שני עצמו, ואיך חמור טפל מן העיקר.

### הטעם שאי אפשר לפדות לקוח בכסף מעשר שני

[ג] ומכל זה נראה דלוקח בכסף מעשר שני טהור לכולי עלמא אינו נפדה, ופלוגתא

(א) מלישנא דמתני' שנחלקו ב'לקוח בכסף מעשר שני שנטמא', ואם נחלקו גם בטהור הוה להו למיפלג בכל לקוח, ולמיתני 'הלוקח בכסף מעשר שני חוץ לירושלים או שנטמא', ולכאורה משמע דלוקח טהור לכולי עלמא אי אפשר לפדותו.

(ב) בסיפא דמתני' איתא דרבנן מקשו לר' יהודה 'ומה אם מעשר שני עצמו שנטמא הרי הוא נפדה, הלוקח בכסף מעשר שני שנטמא אינו דין שיפדה, [ומשמע דקל וחומר קאמרי דמסתבר דלוקח קיל ממעשר שני גופיה<sup>1</sup>], והשיב להם ר' יהודה 'לא אם אמרתם במעשר שני עצמו שכן הוא נפדה בטהור בריחוק מקום, תאמרו בלוקח בכסף מעשר שאינו נפדה בטהור בריחוק מקום'.

**ומשמע** דפשיטא ליה לר' יהודה דלוקח טהור אינו נפדה לכולי עלמא, דאי רבנן נחלקו עליו גם בלוקח טהור גם זה בכלל קושייתם ולא השיב להם כלום.<sup>2</sup>

(ג) בפרק קמא משנה ה' תנן 'הלוקח פירות שוגג יחזרו דמים למקומן, מזיד יעלו ויאכלו במקום, ואם אין מקדש ירקבו'.

**ושם במשנה ו'** תנן 'הלוקח בהמה שוגג יחזרו דמיה למקומן, מזיד תעלה ותאכל במקום, ואם אין מקדש תקבר ע"י עורה'.

**ונראה** להדיא דהלוקח פירות חוץ לירושלים, אם אינו מקח טעות וחייל המקח, אי אפשר לבטלו כלל, וחייב

1. ובאופן אחר יש לומר דמקשו ליה דלא יהא טפל חמור מן העיקר, וכן הקשו ליה רבנן להדיא בתוספתא פרק ב' הלכה י"ט, אמנם שם השיב להם תשובה אחרת דמצאנו טפל חמור מן העיקר, ולישנא דמתני' אינו דין שיפדה לכאורה גם כן משמע דמדין קל וחומר קאמרי.

2. ועיין שבת צ"ב ב' דהוא אמינא דלישנא ד'אי אתם מודים' משמע דהשני פליג, וכנראה הך לישנא משמע טפי דבאמת אין השני מודה, אמנם לישנא ד'לא אם אמרת' רגיל תמיד אצל סברא פשוטה שהכל מודים בה, וגם בשבת שם מסיק דלא פליגי בהא דהתם.

3. ועיין סימן ד' סק"ה מה שנתבאר אמאי התירו שם ליקח לכתחילה חוץ לירושלים לכולי עלמא.



דר' יהודה ורבנן אינו אלא בלקוח בכסף מעשר שני שנטמא.

**ויש** לעיין מאי טעמא החמירו בפירות הלוקחין בכסף מעשר שני טפי מפירות מעשר שני עצמם, דלר' יהודה לקוח בכסף מעשר שני אינו נפדה כלל, ולרבנן עכ"פ לקוח טהור אינו נפדה בריחוק מקום, ולרבנן יש לעיין גם כן אמאי החמירו בלקוח טהור טפי מלקוח טמא דנפדה.

**ובירושלמי** בפרק ג' הלכה ו' איתא דר' יהודה דריש מקרא 'הכסף' כסף ראשון ולא כסף שני, דאין פודין לקוח בכסף מעשר שני, וכן הוא להדיא בספרי פרשת ראה,<sup>ט</sup> [ועיין לשון הר"ש דנקיט בשם דברים רבה תרי מיעוטי לר' יהודה חדא ללקוח טהור וחדא ללקוח טמא, וכן גרס רבינו הלל בספרי שם]

**ואף** שבמתני' נראה דר' יהודה פשיטא ליה דין זה משום שיש לו פירכא על קל וחומר דרבנן, כבר יישב בזה הירושלמי להדיא דלפי שרבנן הקשו לו מהקל וחומר השיב להם, ומכל מקום עיקר טעמו מקרא.

**וכבר** כתבו תוס' ותוס' הרא"ש בב"מ נ"ג ב', והר"ש והרא"ש במתני', דאף

דבב"מ נ"ג א' מסקינן דכסף כסף ריבה אפילו כסף שני, היינו רק לענין שמחללין מטבעות על מטבעות,<sup>י</sup> אבל כאן שכבר חילל המטבעות על הפירות ענין אחר הוא, ובהא דריש ר' יהודה דפודים פירות על כסף רק פירות ראשונות, ואין פודין פירות שניות על כסף.

**ועיין** עוד בזבחים מ"ט א' לשיטת רש"י ותוס' שם, דמקשינן עליה דר' יהודה היכי נקיט דלקוח אינו נפדה דנמצא טפל חמור מן העיקר, ומתריצין דלא אלים למיתפס פדיונו,<sup>יא</sup> ופשוט דיש לומר דכל הנידון איך דרשינן מקרא דאין לקוח נפדה, והוא אמינא דדרשינן דטפל חמור, ודחינן דגדר המיעוט הוא דלא אלים למיתפס פדיונו, וכן נקטו תוס' שם.<sup>יב</sup>

### הטעם שאי אפשר לפדות לקוח

#### טהור לרבנן, והשיטות שהוא מדרבנן

[ד] ואכתי יש לעיין לרבנן דפליגו על הך מיעוטא, וסברי דלקוח טמא נפדה, מהיכא תיתי דלקוח טהור אינו נפדה.

**ואולי** מדאורייתא לרבנן גם לקוח טהור נפדה, ורק מדרבנן החמירו בו, דלא

ט. ועיין עוד בסוף דברי הספרי שם, דאיתא 'שלשה כספים נאמרו בענין, אחד למעשר טהור, ואחד למעשר טמא, ואחד ללקוח בכסף מעשר', [והר"ש גריס בשם דברים רבה בשלישי 'לקוח בכסף מעשר טמא'], ולכאורה נראה דסיפא אתאן לת"ק דמתני' דמרבין גם לקוח טמא לפדיון, אמנם עיין בתוס' הרשב"א משאנן הארוכות לפסחים [נדפס גם בקש"ק] דף ל"ח א', דפשיטא ליה דגם הך אתי כר' יהודה, ומה דנקט דשלישי ללקוח היינו למעט לקוח ואף שנטמא, עיין שם שהאריך בזה, [והרש"ס כאן העתיק א' למעשר טהור, וא' ללקוח, וא' ללקוח טמא, וכנראה גם כן פירש דאתי לר' יהודה וממעט גם לקוח טמא וגם טהור], ועיין עוד בפירוש רבינו הלל לספרי שפירש דאחד ללקוח בכסף מעשר היינו לעיקר הדין דלוקחים פירות במעות מעשר שני, [ונראה שם להדיא דגריס לה קודם דברי ר' יהודה, וכן הגיה הגר"א].

י. ועיין סימן ו' בארוכה בדין זה.

יא. ואחר כך נראה שם דאפשר דיש צד דטפל חמור, ולצד זה אין צריך לסברא דלא אלים למיתפס פדיונו, ורש"י בכל מקום פירש טעמיה דר' יהודה משום דלא אלים למיתפס פדיונו.

יב. וכעין זה כתב הר"ש במתני' דתירוצ' הגמ' דמהתם לא גמרינן.



דנקטינן ב"מ נ"ג ב' דמחיצה לקלוט דרבנן, ואולי כוונתו שיטעו דנאכל בלא פדיון].

### השיטות שמדאורייתא אי אפשר לפדות לקוח טהור לרבנן

ה] אמנם בתוס' שלפנינו בזבחים שם נראה להדיא דנקטי דהא דלקוח טהור אינו נפדה לרבנן<sup>י</sup> היינו מדאורייתא, דהאריכו שם לדון אמאי לרבנן לא חשיב טפל חמור מן העיקר, [לשיטתם דנקטו דהקושיא שם רק לר' יהודה], וכתבו דסברא הוא דכיון דלקח פירות כדי לאכלם בירושלים, לא יפדה כמו שלא היה פודה מה שהיה לוקח בירושלים, והיינו כמו שאין פודין בתוך ירושלים.

ומקור סברא זו בתוס' שאנץ ב"מ נ"ה ב', הובא בשיטה מקובצת שם.

ובעין זה כתב הר"ש במתני' דלרבנן לא חשיב טפל חמור מן העיקר דהרי זה כאילו קנאם בירושלים דלא חזו לפדיה. טו

ובתוס' ר"פ הובא בשיטה מקובצת בזבחים שם, כתב בנוסח אחר קצת, דלא הקלה תורה לפדות מעשר שני חוץ לירושלים, אלא משום 'טורח הדרך שחם רחמנא על טרחו', וזה שלקח פירות בריחוק מקום 'גלה דעתו דאינו חס על טרחו'.

וחזינן להדיא בלשון הראשונים הנ"ל דהא דלקוח טהור אינו נפדה היינו מדאורייתא, דאי הוי מדרבנן, לא קשיא כלל איך הקשו רבנן לר' יהודה דטפל חמור מן העיקר, דלדידה גרע טפי דמדאורייתא טפל חמור מן העיקר.

ליתי לזלזולי במעשר שני שילקחו פירות ויפדום כמה פעמים, ולכאורה כן פשטות מתני', שהקשו רבנן לר' יהודה דנילף לקוח בקל וחומר ממעשר שני, ואי גם לרבנן מדאורייתא חלוק לקוח טהור ממעשר שני, מה הקשו לו הרי גם הם עצמם לא ילפי מהך קל וחומר.

ובתוספתא פרק ב' הלכה י"ט מקשו רבנן לר' יהודה דנמצא טפל חמור מן העיקר, ואם גם לרבנן לקוח טהור חמור ממעשר שני טהור, מאי מקשים.

וכן כתבו להדיא תוס' פסחים ל"ח א' ד"ה ר' יהודה, דלרבנן הא דלקוח טהור אינו נפדה חוץ לירושלים היינו מדרבנן, ומקורם בתוס' הרשב"א שם בשם הר"י.

ושם הוכיחו דלקוח טהור אינו נפדה לרבנן מהך דזבחים מ"ט א' - וכגירסתינו שם דמקשה על דברי רבנן דלקוח טהור אינו נפדה, דנמצא טפל חמור מן העיקר, י ומבואר דנקטי דשייך הקושיא אף אי הוי מדרבנן, דאי בעלמא לא אשכחן דטפל חמור מן העיקר, גם מדרבנן לא היו מתקנים כך, [ודחו שם דלא אלים למיתפס פדיונו, והיינו דזה גדר התקנה מדרבנן, דלקוח לא אלים לגמרי למיתפס הפדיון, ורק בנטמא הקלו בזה שלא יופסדו הפירות לגמרי].

ועיין עוד בדברי הראב"ד ב"מ נ"ה ב' [בשיטה מקובצת] בדרך הראשונה, דנקיט גם כן דלקוח טהור אינו נפדה מדרבנן, וכתב שם הטעם שמא יאמרו שנקלט בירושלים, [ולפי זה הוי גזירה לגזירה למאי

יג. ראייה ה'.

יד. והוכיחו כן מלישנא דמתני' לא אם אמרת וכו', וכראיה ב'.

טז. והמלאכת שלמה סיים שם בשם הר"ש דקנסוהו דיעלהו דהוי לזלזולי של מעשר שני, וצריך עיון אי כוונתו מדרבנן, או דהוי קנסא מדאורייתא.



השניה דטעמיייהו דרבנן דדרשי 'ונתת בכסף אמר רחמנא, פעם אחת הוא נפדה ואינו נפדה שני פעמים'.

**ולפי** זה לכאורה צריך לומר דמה שכתבו תוס' ותור"פ בזבחים והר"ש במתני' סברא לדעת רבנן, היינו רק לבאר אמאי אחר מיעוטא דקרא לא חשיב טפל חמור מן העיקר.

**וכן** חזינו להדיא בתוס' הרשב"א הארוכות פסחים ל"ח א' בדרך הא', שכתב דרבנן ממעטי לקוח טהור מכסף שני, ובסוף דבריו שם כתב כעין סברת תוס' בזבחים בדעת רבנן.

**ועיין** עוד תוס' ב"מ נ"ג ב' ד"ה כרבי יהודה, שהביאו דרשא דכסף ראשון ולא כסף שני אליבא דר' יהודה, והקשו על זה דבמתני' פריך ר' יהודה קל וחומר ואמאי בעי קרא, ותירצו 'דאסמכתא בעלמא הוא, אי נמי טרח וכתב לה קרא'.

**ומבואר** דנקטי דאפילו לר' יהודה שייך למעט לקוח טמא מפדיה בלא קרא, ועל כרחך דנקטי דהא דלקוח טהור אינו נפדה סברא בעלמא הוא, דלא אשכחן שהקלה תורה לפדות בריחוק מקום, אלא מעשר שני עצמו ולא לקוח בכסף מעשר שני, ואי אפשר לרבותו בלא קרא.

**וכבר** נתבאר סק"ג בשם הירושלמי ושאר ראשונים, דנקטי דלא כתוס' בב"מ, אלא סברי דלר' יהודה וודאי ממעטינן לקוח מקרא דהכסף, ומאי דפריך ר' יהודה קל וחומר במתני' לדבריהם דרבנן קאמר.

**ועיין** עוד בדברי הרמב"ם פרק ד' הלכה א' וב' שכתב דלקוח בכסף מעשר שני אינו נפדה אלא אם כן נטמא באב הטומאה, 'ואם נטמא בולד הטומאה יפדה ויאכל בירושלים', והועתק בסמ"ג עשין קל"ו.

**ואי** נימא דסברי הרמב"ם והסמ"ג דלקוח טהור אינו נפדה מדרבנן, צריך עיון אמאי החמירו בו כל כך דנטמא בוולד הטומאה אינו נפדה, וגם בדיעבד לא חייל הפדיון ואוכלו בירושלים, ולכאורה נראה דסברי גם כן דאינו נפדה מדאורייתא, וכשנטמא בוולד הטומאה אכתי דייגינן ליה כטהור מדאורייתא, ולהכי אינו נפדה, וכן כתבו המהר"י קורקוס והכסף משנה שם.

### מקור האיסור להשיטות שהוא מדאורייתא

[ו] אמנם כל זה צריך עיון איך אפשר לומר דמדאורייתא אינו נפדה לקוח חוץ לירושלים, דהא אפילו מעשר שני עצמו שנכנס לירושלים ויצא מבואר בב"מ נ"ג ב' ומכות כ' א' וסנהדרין קי"ג א' דמחיצה לקלוט דרבנן, ומדאורייתא אפשר לפדותו, וי' עדיף לקוח חוץ לירושלים, ממעשר שני עצמו שכבר היה בירושלים.

**ולכאורה** אפשר לומר דגם לרבנן ממעטינן מקרא דהכסף, דעכ"פ לקוח טהור אינו נפדה חוץ לירושלים, וכדדריש ר' יהודה וכמו שנתבאר סק"ג, ולא פליגו עליה אלא בלקוח טמא.

**וכעין** זה כתב הראב"ד ב"מ נ"ה ב' בדרך

טז. אמנם עיין בתוס' ועוד ראשונים פסחים ל"ו ל"ח א' דנקטי דאיכא למ"ד דמחיצה לקלוט דאורייתא, וצריך עיון.



כלל אין קונים פירות בכסף מעשר שני חוץ לירושלים, ובירושלים עצמה אי אפשר לפדות רק בשנטמא.

(ב) והא דבסיפא דמתני' אמר ר' יהודה לת"ק 'לא אם אמרת בלקוח שכן אינו נפדה טהור בריחוק מקום', דלכאורה משמע דגם רבנן מודו לזה,<sup>2</sup> כתב בתוס' הרשב"א דיש לומר דטעמיה דנפשיה קאמר ולרבנן לא סבירא להו.

(ד) והא דתנן דמעות בירושלים ופירות במדינה, לוקח פירות וחייב להעלותם לירושלים, כבר כתב הריטב"א ב"מ נ"ה ב' דכיון שהמעות בירושלים, וחיללן על פירות במדינה מחזי כחוכא וכאפוכי מטרתא, ולכך אי אפשר לפדותן, אבל כשהמעות והפירות במדינה ולקח פירות חוץ בירושלים, אפשר לפדות הפירות משום משאוי הדרך.

(ה) והא דאיתא בזבחים מ"ט א' נטמא אין לא נטמא לא, ומשמע דייק דלרבנן אי אפשר לפדות טהור, כבר נתבאר דרש"י ותוס' והרשב"א משאנן גופיה לא גרסי להנך תיבות כלל, והראיה שם מר' יהודה.

(ג) ועדיין צ"ע מתני' דפ"ק משנה ה' ור' דהלוקח פירות ובהמה חוץ לירושלים במזיד צריך להעלותן, ואם אין מקדש ירקבו, וכן הוא בברייתא דקידושין נ"ו א', ומשמע דאי אפשר לפדותו כלל, ולכאורה צריך לומר דמוקמי להנך משניות כר' יהודה, [ועיין תוס']

## שיטת תוס' הרשב"א שאפשר לפדות לקוח טהור לרבנן

[ז] והנה בתוס' הרשב"א בפסחים ל"ח העתיק בשם הר"י כדברי תוס' שם, דמהא דזבחים מ"ט"ו מוכח דלרבנן לקוח טהור אינו נפדה, ונקיט שם בשם הר"י דהיינו מדרבנן.

ודחה הרשב"א דברי רבו הר"י דלא גרסינן בזבחים נטמא אין לא נטמא לא, וכשיטת הראשונים בזבחים שם, ודייק לה מתירון הגמ' שם דלא אלים למיתפס פדיונו, דמשמע דמדאורייתא קאמר.<sup>3</sup>

ומשמע דמסקנת תוס' הרשב"א דלרבנן לקוח טהור נפדה אפילו מדרבנן,<sup>4</sup> וכן כתב להדיא בתוס' הרשב"א הארוכות שם בדרך הב', [ועיין שם שדייק כן מהירושלמי].

ולפי זה צריך ליישב הראיות לאיסור שהבאנו סק"ב.

(א) והא דנקטה מתני' פלוגתא דר' יהודה ורבנן דווקא בלקוח שנטמא, דלכאורה משמע דלקוח טהור לכולי עלמא אי אפשר לפדותו, כבר כתבו בתוס' ר"פ בזבחים שם לדחות - דלרבותיה דר' יהודה נקטו כן לאשמועינן דאף בנטמא אי אפשר לפדות לקוח לשיטתו, עוד יש לומר דאורחא דמילתא נקטו דלקוח טהור לא שכיח כל כך שאפשר לפדותו, דבדרך

י.א. ראה ה'.

יח. וכעין זה הקשה בש"מ בשם תוס' ר"פ שם, דאי לרבנן לא אלים איך טמא נפדה, ותוס' שם הוכיחו דלא כגירסא זו מהתוספתא דרבנן מקשו לר"י דטפל חמור מן העיקר, ומבואר דלרבנן ליכא טפל חמור מן העיקר, וכבר נתבאר סק"ד מה שיש ליישב קושיות אלו לדעת הר"י.

יט. וכעין זה פשיטא ליה למהרש"א שם דלהני דלא גרסי בזבחים שם, נטמא אין לא נטמא לא, יש לומר דלקוח נפדה לכתחילה.

כ. וכבר עמד הגרעק"א בזה בדעת תוס' שם.



סוכה מ' ב' שכתבו דהך דקידושין כולה כר' יהודה, אמנם מטעם אחר כתבו שם כן].

**עוד** יש לומר דהתם מיירי שלקח על מנת לאכול חוץ לירושלים, ואולי כהאי גוונא קנסוהו שלא לפדותו, [ועיין סימן ד' סק"א שנתבאר כעין זה בשם רבינו תם].

### **בדין פדיון לקוח בכסף מעשר שני של דמאי, והעולה לדעת רש"י בלקוח של וודאי**

**ח**] והנה בדמאי פרק א' משנה ב' תנן קולי דמאי ואיתא שם דמחליין מעות מעשר שני של דמאי על פירות חוץ לירושלים, 'ובלבד שיחזור ויפדה את הפירות דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים יעלו הפירות ויאכלו בירושלים'.

**והובאה** הך מתני' בב"מ נ"ה ב'כ"א ופירש רש"י שם דלר' מאיר חייב לחזור ולפדות הפירות על מעות, ולרבנן אם ירצה יכול להעלות פירות עצמן לירושלים, וכבר הקשו בתוס' ותוס' הרא"ש ותוס' שאנץ<sup>כב</sup> שם, והר"ש והרא"ש במתני' דדמאי שם, דאיך אפשר לומר דלר"מ חייבין לפדות לקוח בכסף מעשר שני של דמאי, ורבנן מקילין דאין חייבין לפדותו, הא בכל דוכתא חזינן איפכא שאי אפשר לפדות לקוח, ואם לקחו פירות חוץ לירושלים צריך להעלות פירות עצמן.

**ולחבי** נקטו הראשונים הנ"ל שלא כדברי

רש"י, אלא דרבנן דמתני' מחמרי שגם לקוח בכסף מעשר שני של דמאי אי אפשר לפדות, ור"מ מקל בדמאי שאם ירצה יכול לפדות לקוח בכסף מעשר שני של דמאי, וכן פירשו הראב"ד בש"מ ותוס' רבינו פרץ שם,<sup>כג</sup> וכן מבואר בדברי הרמב"ם בחיבורו.

**ולפירוש** זה לא גרסינן בדברי ר' מאיר 'ובלבד שיחזור ויפדה', אלא ויחזור ויפדה, והיינו דמקל ר' מאיר שאם ירצה יכול לפדות, [ותוס' ותוס' שאנץ ותוס' הרא"ש בב"מ יישבו גם גירסת ובלבד, שגם ר"מ לא הקל לפדות לקוח אלא כשנתכוון מתחילה לפדותו, ואם כוון להעלותו אינו יכול לפדותו].

**ובדעת** רש"י לכאורה צריך לומר דסבר דלקוח טהור נפדה עכ"פ מדאורייתא גם בוודאי, ורק מדרבנן אינו נפדה, וכשיטת הר"י שנתבאר סק"ד, ואזיל רש"י לשיטתו דאסור לקנות מדרבנן פירות חוץ לירושלים וכמו שנתבאר סימן ד', וסבר ר' מאיר דאף שהקלו בדמאי לקנות פירות חוץ לירושלים, החמירו לפדותו כשיוכל שלא יפסד מע"ש כל כך, ולרבנן הקלו טפי בדמאי דיכול גם להעלות הפירות או לפדותן אם ירצה.<sup>כד</sup>

**ועיין** עוד לשון הריטב"א שם מה שכתב ליישב דעת רש"י, ולשונו שם נראה דנקיט בדעת רש"י דלכתחילה מחליין לקוח,

**כא.** ולפנינו שם איתא ויחזור, וליכא תורת ובלבד.

**כב.** בשיטה מקובצת.

**כג.** ולשיטת הראשונים דלקוח אינו נפדה מדאורייתא, מבואר דמקל ר"מ אף במה דבוודאי לא מהני בדיעבד, וכן כתב החזו"א דמאי סימן ג' סק"ד, עוד אפשר דר"מ סבר דרק מדרבנן אינו נפדה לקוח בוודאי, ולפי זה אפשר דרבנן דר"מ בדמאי שאסרו לפדות לקוח גם בדמאי היינו ר' יהודה דאסר לקוח מדאורייתא.

**כד.** ואפשר דסבר דבוודאי קנסו שלא לפדות לקוח משום שקנאם חוץ לירושלים, ובדמאי לא שייך הקנס כלל, [ועיין כעין סברא זו בראב"ד שם בתחילת דבריו].



## מנורה חילול לקוח בכסף מעשר שני בדרום עא

המהרש"א בקידושין נ"ו בשם תוס' ישנים, דיש כח ביד חכמים לבטל המכר, [אמנם שם נקיט דדרך חילול חייל חילולו ואי אפשר לבטלו, וצע"ג דבסוכה הוא דרך חילול].

### דינים העולים

י] העולה ממה שנתבאר:

**ולדעת** ר' יהודה לקוח בכסף מעשר שני אינו נפדה כלל, ולרבנן לקוח שנטמא נפדה, ובדין לקוח טהור לרבנן נחלקו הראשונים.

**ולדעת** תוס' ותוס' ר"פ בזבחים, ור"ש ורא"ש במתני', לקוח טהור אינו נפדה מדאו', וכן נראה דעת הרמב"ם והסמ"ג. י" (סק"ה).

**ולדעת** תוס' פסחים ל"ח א' ומקורו בתוס' הרשב"א בשם ר"י שם, לקוח טהור אינו נפדה מדרבנן. (סק"ד). והראב"ד כתב ב' דרכים אי אינו נפדה מדאו' או מדרבנן. (סק"ד סק"ו).

**ולדעת** תוס' הרשב"א בפסחים שם לקוח טהור נפדה לכתחילה. (סק"ז). אמנם בתוס' הרשב"א הארוכות שם כתב ב' דרכים אי אינו נפדה מדאורייתא או דנפדה לכתחילה. (סק"ו סק"ז).

**ובדעת** רש"י בב"מ ותוס' בקידושין ובסוכה נתבאר דסברי דעכ"פ מדאורייתא פודין לקוח. (סק"ח סק"ט).

[ולפי זה צריך ליישב לדעת רש"י גם כן כמו שנתבאר סק"ז].

### בדברי הראשונים שאפשר לבטל חילול מדרבנן

ט] בסוכה מ' ב' מבואר דהלוקח בעלי חיים בכסף מעשר שני, מדרבנן לא חייל החילול אפילו בדיעבד, כ"י וכבר הקשו תוס' בסוכה שם ובקידושין נ"ה ב' איך תיקנו רבנן שיתבטל המקח, ותירצו שתיקנו שיחזרו דמים למקומן, ובפשוטו היינו שחוזר ומחללן על המעות.

**וצריך** עיון דהנך בעלי חיים לקוח בכסף מעשר שני הם ואיך אפשר לפדותן, ומבואר דנקטי דאפשר לפדות לקוח עכ"פ מדאורייתא, וכן נראה להדיא בלשון תוס' בקידושין שם בדף נ"ו א' דרק לר' יהודה אין לקוח נפדה.

**אמנם** צריך עיון לדעות הראשונים שנתבארו סק"ה וסק"ו דמדאורייתא אינו נפדה לקוח איך יפרשו הך דסוכה, וביותר צריך עיון דרש"י בקידושין נ"ו שם פירש לדעת ר' יהודה דהיכי דכוון לאוכלה בחוץ מדרבנן יחזרו דמים למקומן, והא לר' יהודה וודאי מדאורייתא אין פודין לקוח.

**ועל** כרחק צריך לומר דרבנן הפקיעו החילול לגמרי, ואולי הפקירו המעות או דבר הניקח ואינו יכול להקנותו, וכעין זה כתב

---

כה. כן נתבאר סימן ד' סק"ח ואילך לדעת רוב הראשונים, עיין שם.  
כו. והחזו"א דמאי סימן ג' סק"ו, כתב דלקוח חוץ לירושלים לכולי עלמא נפדה מדאורייתא, והא דאינו נפדה מדאורייתא היינו רק בקלטהו מחיצות, והוכיח כן מדברי ר"מ דפודין דמאי לקוח, וצע"ש שכבר כתב סק"ד דר"מ לית ליה הך כללא, עוד הוכיח מד' הראב"ד בהשגות פרק ד' הלכה ב', שכתב דפרי ראשון אינו נפדה פירות על פירות, ופרי שני נפדה פירות על פירות, אמנם כבר נתבאר סימן ה' דהיינו מעות מעשר שני וכפירוש הכסף משנה שם, והחזו"א נקט שם בדעת הראב"ד דפרי שני היינו לקוח, וצע"ג היכי אשכחן דלקוח קיל ממע"ש גופיה, וכבר תמה כן החזו"א שם סק"ט, עוד צע"ג דלמה שכתב הראב"ד גופיה בב"מ נ"ה לקוח אינו נפדה כלל ואפשר דאף מדאורייתא וגם בראשונים לא מצאנו חילוק זה כלל.



ולהשיטות דהוי דאורייתא ברור דגם בדיעבד  
לא חייל הפדיון, ולהשיטות דהוי  
דרבנן לכאורה בדיעבד חייל. כ

ולקוח טמא וודאי קיימא לן דנפדה וכת"ק  
דמתני', וכן פסק הרמב"ם פרק ז'  
ממעשר שני הלכה א' והועתק בסמ"ג  
עשין קל"ו.

ולדינא וודאי אית לן להחמיר כדעת רוב  
הראשונים דאסור לפדות לקוח  
טהור, אמנם בדיעבד יש לעיין איך קיימא  
לן בזה.

ובדמאי לדעת רש"י לכולי עלמא פודין  
לקוח, ולדעת שאר ראשונים לרבנן  
גם בדמאי אי אפשר לפדות לקוח. (סק"ח).





הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## בענין ספיחין - ביאור היתרו של מרן החזו"א

זצ"ל, במנחת שלמה סי' מ"ט וסי' נ'. אכן בעניותנו הוראת מרן החזו"א זללה"ה ברורה ונכונה לדינא, וראינו לפרש את הדברים.

זה לשון הר"ש פ"ט דשביעית מ"א, ויש לתמוה דהשתא ספיחי שביעית לר"ע אסורין מדאורייתא אפי' באכילה ואפי' רבנן מודו דמד"ס מיהא אסירי (וכו'), ובכמה משניות אשכחן דשרי באכילה (וכו'), וצ"ל דכולהו בשל ערב שביעית, ומה שיש בהן תורת שביעית, לפי שנלקטים בשביעית, דבירק אזלינן בתר לקיטה, אבל לענין איסור ספיחין, דנפקא לן מדכתיב מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף, משמע דתחילת גידול בעינן בשביעית. אבל ירק שגדל קצת בששית והוסיף בשביעית, הני ספיחי ששית מיקרו ולא ספיחי שביעית, אע"ג דבתבואה ודאי דינה בתר שליש. עכ"ל הר"ש (בקצרה).

**המבואר** מדבריו שהוא מחלק בין ירקות לתבואה, דבירקות אם היה תחילת גידולו בשביעית מותר, ובתבואה אזלינן בתר הבאת שליש. והגרש"ז זצ"ל דעתו דמ"ש הר"ש תחילת גידול, פירושו שבא לעונת המעשרות, והא דתלי בתחילת גידול, מיירי בירקות עלים כמו בצלים ושומין וכרוב וכיוצא, שתיכף בתחילת גידולם, הרי העלים שיצאו כבר ראויים לאכילה, אבל פירות האדמה [כגון קישואין], אם יצאו מעט עלין מן הקרקע קודם שביעית, והפרי עצמו תחילת גידולו בשביעית, יש בו איסור ספיחין.

נחלקו הראשונים בדין ירקות שגדלו בששית ונלקטו בשביעית. להר"ש אין בהם איסור ספיחין ולהרמב"ם אסורין. והאחרונים הכריעו להקל כדעת הר"ש, מפני שכן דעת רוב הראשונים (הרמב"ן והרא"ש ועוד), וכיון שעיקר איסור ספיחין דרבנן, ודאי יש לסמוך על רוב הראשונים, ואין ראוי להחמיר בזה, כי חובתנו לעזור לשומרי שביעית בכל האפשר, וכיון שלהלכה מותר, ומורין לשומרי שביעית לגדל ירקות לצורך אוצר בי"ד בשביעית, ע"כ צריך להורות לציבור לאוכלם לכתחילה ולא להחמיר, דאלת"ה מה הועילו חכמים בתקנתן, ועל כן ההוראה לציבור היא להקל בזה בדווקא ולא להחמיר, [אכן נראה שיש מקום להחמיר שלא לאסוף מן המופקר, אשר בזה אין שום תועלת לשומרי שביעית, ושפיר יכול מי שירצה להחמיר בזה ולחוש לדעת הרמב"ם, אבל ח"ו להחמיר שלא ליקח מאוצר בי"ד, כי היא חומרא דאתי לידי קולא, להרפות ידי שומרי שביעית].

**והנה** מרן החזו"א זללה"ה היה מורה ובא להקל בזה בכל מיני הירקות, שאם הותחל הצמיחה קודם שביעית (ר"ל שיצאו הצמחים מעל הקרקע קודם שביעית), הותרו כל הגדולים אע"פ שרוב גידולן בשביעית, ויש מרבני הזמן שערערו על הוראת מרן זצ"ל. ואמנם לענין הלכה למעשה לא חלקו עליו, ונתקבלה הלכה רווחת בישראל כדברי מרן זצ"ל, וראש וראשון להמערערים ע"ד מרן זללה"ה הוא מרן הגרש"ז אויערבאך



ויסודו של המנחת שלמה מפני שלש טענות, א. לא נזכר בשום מקום שיעור כזה של תחילת יציאה מן הקרקע. ואם היה החזו"א תולה בהשרשה, אפשר היה לזה מקום, כי מצינו כמה דינים התלויים בהשרשה, אבל מניין לנו שיעור חדש כזה, לתלות ביציאה מן הקרקע? ב. מאי שנא מתבואה שנאסרת משום ספיחין בהבאת שלישי, אפי' אם היה תחילת גידולה בששית. ג. הלא מה שהולכין בירקות בתר לקיטה זה רק לענין סדר השנים, אם לחייבן במעשר שני או מעשר עני, וכן לענין קדושת שביעית. אבל לענין כל שאר דינים אזלינן בתר עונת המעשרות, כגון אם היה הבעלים נכרי בשעת עונת המעשרות, או שהיו בעצין שאינו נקוב וכיוצא, שבשעת חובתן היו פטורים, כ"ז נקבע ע"פ עונת המעשרות, וכמו שמפורש בר"ש פ"ה דמעשרות מ"ה, וברמב"ם פ"ב ממעשר ה"ח. וא"כ גם לענין ספיחין ראוי לומר דאזלינן בתר עונת המעשרות. אלו הם עיקרי טענותיו של המנחת שלמה בקצרה.

**ותחילה** אי"ה נבוא להשיב על טענותיו, ואח"ז נחזק אי"ה הדברים בראיות.

**מה** שטען דלא מצינו שיעור זה בשום מקום, הנראה פשוט שמצינו זאת בדין ספיחין עצמן, שהרי פירות האילן לא נאסרו משום ספיחין, ומה בין פירות לירקות? (ויש מקום להשיב דרק בירקות איכא לחשש עוברי עבירה, שהוא טעם גזירת ספיחין, אך מה נענה לר"ע דס"ל ספיחין דאורייתא, מקרא דלא נזרע ולא נאסוף, וגם לרבנן דפליגי אדר"ע יש אסמכתא מהאי קרא). והנראה ברור, שמפרש החזו"א שההיתר מפני שהאילן כבר היה קיים קודם שביעית, ומעתה הוא הדין והוא הטעם בירקות, שאם כבר הותחל גידול הגבעול והעלין קודם שביעית, הרי אין שום חילוק בינו לאילן.

**ולא** מעצמי אני אומר, אלא סברא זו מפורשת בחזו"א שביעית סי' כ"ב סק"ה. וזה לשונו, אבל לענין ספיחין, כיון דלא גזרו על זה שצמח בששית הכל מותר דהעלין החדשים, אף אם נדון אותם בפ"ע, הלא גידולן כאופי של פירות אילן, ואין ראוי לאוסרן משום ספיחין. עכ"ל. והנה נקט החזו"א דבריו לענין ירקות עלים. אכן פשוט שסברת החזו"א שייכא גם לענין פירות האדמה, כגון קישואין ודילועין.

**ובזה** נתיישבה גם טענתו השלישית של המנחת שלמה, שראוי לומר שהזמן הקובע איסור ספיחין הוא עונת המעשרות. ולהאמור אין לזה מקום, ופשוט.

**ועתה** נבוא לענין הטענה השניה, מאי שנא ירקות מתבואה. ונראה פשוט שטענה זו אין לה מקום, שהרי זה הוא כל עיקר דברי הר"ש לחלק בין ירקות לתבואה, שבירקות אזלינן בתר תחילת גידול, ובתבואה בתר הבאת שלישי. וכן הוא גם בלשונות הראשונים הבאים אחריו, וכמו שיראה כל הקורא דבריהם. ואם יבוא אדם לתמוה מה הוא החילוק בין תבואה לירקות, הלא הקושיא היא על הר"ש עצמו ולא על החזו"א, (אלא שהמנחת שלמה יש לו פירוש אחר בדברי הר"ש, ויבואר אי"ה לקמן).

**והנראה** בעה"י בביאור חילוקו של הר"ש, שכך הוא דינה של תבואה, שבכל דינה (כלי יוצא מן הכלל) אזלינן בתר הבאת שלישי, וילפינן לה בר"ה דף יג בקרא דועשת את התבואה לשלש אל תיקרי לשלש אלא לשלישי. והענין מבואר בארוכה בדברי מרן הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל במשנת ר' אהרן זרעים סי' כ"א, והוא הגדיר את הדברים, שהבאת שלישי גוררת אחריה את כל דיני התבואה, וכן גם דין ספיחין נקבע ע"י הבאת שלישי. ויש מקום להוסיף בפירושו הדברים,



הנזכר בכל מקום, ולמה בחרו להם לשון אחר להטעות את המעיין.

ג. והמנחת שלמה עצמו בסי' נ' מודה שלשון הרא"ש "ספיחים שיצאו בששית אלו דכל גידולם היה בשביעית", משמע להדיא שלא כדבריו, אלא שכתב שצריך לדחוק בלשון הרא"ש. ולהאמור אין לדחוק, ולמה הביא רק מלשון הרא"ש, הלא קרוב לזה לשון הר"ש בסוף דבריו "משכח"ל בשהתחילו לצאת בששית ונגמר רוב גידולן בשביעית".

**ובאמת** כל מהלך דברי המנחת שלמה בזה אינו מובן לי, הרי ודאי לשון הר"ש ושאר ראשונים הוא דאזלינן בתר תחילת הצמיחה, ומשמע דסגי במה שיצא מעט עשב, אלא שמעמיד המנחת שלמה דמיירי דווקא בירקות שהעלין נאכלין, ולא באלה המוציאים פירות. ומעתה אי נחא ליה להעמיד את דברי הר"ש באוקימתא זו, ואין נראה לו דוחק, מפני מה כתב (בתשובתו להר"ק כהנא הנדפסת בסי' נ' במנח"ש), שאע"פ שפשטות לשון הרא"ש משמע שלא כדבריו, צריך לדחוק בלשון הרא"ש, ולמה הוא דוחק להעמיד את דברי הרא"ש בירקות עלים יותר מדברי הר"ש, ואולי כוונתו מפני שהרא"ש מעמיד את דבריו על לשון המשנה כל הספיחין, משמע דאיירי בכל מיני ספיחין, ובכולם נתן כלל שוה.

ד. עוד יש לתמוה בדברי המנח"ש, דא"כ מה הוצרכו הר"ש והראשונים שאחריו להאריך בהוכחה שבתבואה הולכים אחר הבאת שליש, וכאילו יש בזה איזה חידוש, הלא רק לענין ירקות יש חידוש, דאע"ג דבעלמא אזלינן בתר לקיטה הכא אזלינן אחר עונת המעשרות, אבל תבואה דבעלמא נמי אזלינן בתר שליש, הלא פשיטא ופשיטא שגם לענין ספיחין הולכין אחרי שליש, ומה צורך להאריך להביא ראיה מירושלמי לדין

שתבואה מפני חשיבותה, נחשב שתחילת גידולה הוא רק כשנעשה תבואה, ומה שהיה עשבים קודם שנעשה תבואה, זה כמאן דליתא לגבי חשיבות התבואה, ודין התוה"ק להחשיב כאילו כל יצירתו היה רק בשעה שהביא שליש, ויעו"ש במשנת ר' אהרן אות ג' ואות י"ד שחזיק יסוד זה בכמה ראיות, ומפרש בזה את דברי הר"ש שמחלק בין ירקות לתבואה. ומעתה אודא לה טענת המנחת שלמה.

**ועתה** נחזק אי"ה את הדברים בראיות. א. כבר הזכרנו שהר"ש מחלק בין ירקות לתבואה, דבירקות אזלינן בתר תחילת גידול, ובתבואה בתר הבאת שליש. ולדברי המנחת שלמה, דתחילת גידול שהזכיר הר"ש פירושו שהגיעו לעונת המעשרות, תמוה מאוד, דא"כ הלא שוה היא לתבואה ואינו חלוק ממנה, שבשניהם תלוי בהגיע לעונת המעשרות, דהא בתבואה הבאת שליש היא עונת המעשרות, וכמו שמבאר ברמב"ם פ"ב ממעשר. ומדברי המנחת שלמה נראה שהרגיש בזה, ומפרש שכוונת הר"ש דאע"ג דבעלמא אזלינן בירקות בתר לקיטה, מיהו לענין ספיחין שאני, ולא אזלינן בתר לקיטה אלא בתר עונת המעשרות, אבל תבואה דינה לענין ספיחין שוה לדינה לענין שאר מילי עכ"ד. והרואה יראה שפירוש זה דחוק בלשון הר"ש, ולשונו מורה להדיא שדין ירקות חלוק למעשה מדין תבואה.

ב. ועוד, שאם כוונת הר"ש וכל הראשונים שאחריו לשיעור עונת המעשרות, איך הכחידו זאת תחת לשונם, וכתבו בלעגי שפה ובלשון אחרת "תחילת גידולם" "התחילו לצאת בששית" "יצאו בששית" וכיוצא בלשונות אלו שנכפל בדבריהם כמה וכמה פעמים, ומי סני לשון הגיעו לעונת המעשרות שהוא לשון מבורר ומפורש, והוא הלשון



פשוט שכזה. והדברים מוכיחין שהאמת בפירושו של החזו"א, דבירקות אזלינן לענין ספיחין אחר תחילת הגידול, ולכן יש חידוש שבתבואה אינו כן.

ה. ועוד ראייה עצומה לסתור את פירוש המנח"ש, כי הנה ע"פ דרכו הוצרך לחדש, שבירקות עלים, עונת המעשרות שלהם הוא תיכף כשיצא משהו מעל פני

הקרקע, אבל הלא מבואר בירושלמי פ"א דמעשרות ה"ג, ששיעור עונת המעשרות בשדה ירק הוא משיביא שלש פתילות, וכנראה פירושו שיש לו שלשה עלים נפרדים אחד מהשני, ולא כמו בתחילת גידולו שהעלים מחוברים, ומעתה הלא נתבאר שאין עונת המעשרות בתחילת יציאתו, ונסתר יסוד דעת המנחת שלמה.





הרב יוסף יהודה ועקנין

## ענין הביעור בפירות שביעית

הביעור, הרמב"ם כתב דצריך לבער הכל מן העולם, וכמו שהועתק לעיל, ולשיטת הרמב"ם<sup>א</sup> ועוד ראשונים<sup>ב</sup> - בזמן הביעור אין צריך לבער את הפירות מן העולם, אלא רק מוציא מביתו את כל הפירות ומפקירם, ויכול מיד אח"כ לחזור ולזכות בהם ולהשהותם כמה שירצה.

**הפרט השני:** שיטת הר"ש והרא"ש שאחר שמקיימים דין הביעור - פקעה קדושת שביעית מן הפירות.

**הפרט השלישי:** לדעת ר' שמעון בן אלעזר בברייתא<sup>ג</sup>, פירות שביעית שיצאו מארץ ישראל לחו"ל אינן מתבערין בחו"ל אלא יחזרו למקומן ויתבערו.

**הפרט הרביעי:** מבואר מדברי התוספות<sup>ד</sup> שפשוט להם שבדין ביעור פירות שביעית לא שייך דינא טעם כעיקר, דהיינו: אם ירק של שביעית נתן טעם בתבשיל - לא אמרינן דצריך לבער את התבשיל בזמן הביעור של הירק מדין טעם כעיקר.

**והפרט החמישי:** פסק הרמב"ם<sup>ה</sup> שאם היתה

א. דיני הביעור נתפרשו בכמה מקומות בדברי רז"ל, במשנה במסכת שביעית בפרק ז' ובפרק ט', ובבבלי במסכת פסחים בפרק מקום שנהגו (נב. - ג.), ועוד. וזה לשון הרמב"ם בפרק ז' מהלכות שמיטה ויובל: [הלכה א] פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כל זמן שאותו המין מצוי בשדה, שנאמר 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תחיה כל תבואתה לאכול', כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה - אתה אוכל ממה שבבית, פְּלָה לחיה מן השדה - חייב לבער אותו המין מן הבית. וזהו ביעור של פירות שביעית. [הלכה ג] היו לו פירות מרובין, מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור, בין לעניים בין לעשירים. ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור - שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שהוא מאבד. עד כאן.

והנה מצאנו בהלכות הביעור כמה פרטי דינים מחודשים, שצריכים הסבר ונתינת טעם.

**הפרט הראשון:** נחלקו הראשונים מהו

א. ויקרא כה ז.

ב. בפירוש התורה בריש פרשת בהר.

ג. עיין להר"ש ז"ל בפירוש המשניות במס' שביעית פ"ט מ"ח, ובתוספות בפסחים נב: בסוד"ה מתבערין, ובסמ"ג מ"ע קמ"ח.

ד. במס' שביעית פ"ט מ"ז, וכפי שמבואר בחזון איש שביעית סי' י"א אות ו', [ועיי"ש עוד בס' י"ג אות ה' ובסוף סדר השביעית בד"ה אם], ועיין בדרך אמונה בפרק ה' מהל' שמיטה ויובל אות קע"א ובבה"ל שם, ובחוט שני בפרק ה' מהל' שמיטה ויובל הלכה כ"ג.

ה. בפסחים נב:.

ו. בפסחים נב. ד"ה הכובש, וכפי שמבואר בספר קהילות יעקב שביעית סי' כ"ג.

ז. בפרק ז' מהל' שמיטה ויובל הלכה ו', ועיי"ש בדרך אמונה שיש אומרים שהוא הדין בתבשיל של פירות



לו חבית [של ירקות כבושים] שהתחיל כבר לאכול ממנה, והגיע זמן הביעור - אינו חייב לבער.

**והנה הכל אומר דרשני ונראה כמעט כהלכתא בלא טעמא.**

**ב.** והנה, הילפותא הפשוטה והעיקרית של דין הביעור היא<sup>ח</sup> מקרא ד'ולבהמתך ולחיה'<sup>ט</sup>, שכאשר כלה לחיה שבשדה חייבים לבער מן הבית, ונמצא דרש זה בתורת כהנים ובגמרא<sup>י</sup>.

**אמנם,** מצאנו שענין הביעור נדרש גם מפסוקים אחרים, ואלו הן:

**(א)** על הפסוק 'מן השדה תאכלו את תבואתה'<sup>יב</sup> דרשו בתורת כהנים את ענין הביעור, שכאשר כלה מן השדה צריך לכלות מן הבית<sup>יג</sup>.

**(ב)** עוד מצאנו בתורת כהנים<sup>יד</sup> ובירושלמי<sup>טו</sup> שדורשים מן הפסוק 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אבינו עמך ויתרם תאכל חית השדה'<sup>טז</sup> - על פרטי הביעור, לכל חד כדאית ליה, מר דריש ליה דעניים אוכלין אחר

הביעור ולא עשירים, ומר דריש ליה דאפילו עשירים, יעו"ש<sup>טז</sup>.

**(ג)** זאת ועוד אחרת, מבואר בפסחים [נא:]: דלרבי עקיבא הספיחין אסורים מדאורייתא, ויליף לה מדכתיב 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו'<sup>יז</sup>, דלא זו בלבד שלא נזרע - אלא אף הגדל בלי זריעה לא נאסוף, ולפירוש רש"י שם<sup>יח</sup> - הכוונה שאסור לאחר הביעור, יעו"ש<sup>יט</sup>, ובתורת כהנים איתא על דרשת ר' עקיבא הנז' - 'וחכמים אומרים אין ספיחין אסורין מדברי תורה אלא מדברי סופרים' ומפרשים הפסוק ד'הן לא נזרע וגו'' מצד דין הביעור, שגם מה שאנו אוספים 'אין אנו מכניסין לקיום, אמרת לנו בערוהו, מה אנו אוכלין מן הביעור ואילך'.

**ג.** ואציע בס"ד אפשרות בביאור כל זה, ונפרש ברישא במאי דפתחנו, דהיינו: ענין מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מהו הביעור [פרט א].

**נראה שהרמב"ם** תפס לעיקר את דרשת מן השדה וגו'<sup>ט</sup>, שתוכנה הוא כך: הפסוק

שביעית שאין צריך לבערו, שהרי אי אפשר להשהותו, יעו"ש.

ח. כמו שהביא הרמב"ם.

ט. ויקרא כה ז.

י. בפסחים נב: ושם נסמן.

יא. ויקרא כה יב.

יב. ועיין בתוספות בפסחים [נב. ד"ה הכובש] שביארו למאי איצטריך.

יג. בפרשת בהר.

יד. במסכת שביעית פ"ט ה"ו.

טו. שמות כג יא.

טז. ומשמע קצת בתורת כהנים [לקמיה בפסוק 'ולבהמתך'] שזוהי הילפותא העיקרית לדין ביעור, ומקרא ד'ולבהמתך' ילפינן דיש דין ביעור גם במאכל בהמה, יעו"ש.

יז. ויקרא כה כ.

יח. בד"ה שאין כיוצא בהן.

יט. ויקרא כה יב.



שואל 'מה' אנו אוכלין מן הביעור ואילך'.  
 ד. אבל הרמב"ן מסתייע מדרשת ולבהמתך ולחיה וגו', שכך נאמר שם: 'זהיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול'.<sup>כד</sup> והיינו: שכל תוצרת האדמה של השנה השביעית - הועידה ה' מתחילה - שתהיה לאכלה לאלה: לך ולעבדך וכו' וכו'.  
 וכן משמע ממה שדרשו את ענין הביעור מקרא דפרשת משפטים - 'השביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה'.<sup>כה</sup>

**ונבאר את הדברים:** התורה מצווה עלינו להשוות את העניים עם העשירים בעלי השדות בשנה השביעית, וגם במאכל הבהמות - צריך להשוות את החיה שבשדה עם הבהמה שבבית, וכן בצמחים המשמשים רק לצביעה וכיוצ"ב - צריך להשוות את החיה לאדם.

**וקיום הענין הזה הוא בשני זמנים. ראשית** כאשר הפירות מחוברים באילן, שאז - צריך להניח לכל אדם לבוא ולקטוף מהם, וגם כלפי החיה והבהמה - אע"פ שמותר לשמור את הפרדס מהבהמות והחיות ולנועלו בפניהם [ובפרי שתלשוהו כבר - אסור שבהמה תאכל מאכל אדם], למרות זאת - אם הלכה בהמה אל תחת התאנה ואוכלת מהפירות אין מחזירין אותה, משום שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך וגו'.

הזה נמצא בפרשה דיובל, שכתוב בה הפסוק 'קודש תהיה לכם'<sup>כז</sup> דמיניה ילפינן<sup>כא</sup> דפירות שביעית תופסין את דמיהן כהקדש, וכתוב בה ג"כ 'כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי'.<sup>כב</sup> ואמרין בסנהדרין [לט]. 'מאי טעמא דשביעתא וכו' אמר הקב"ה לישראל זרעו שש והשמיטו שבע כדי שתדעו שהארץ שלי היא, ופירש רש"י 'ולא ירום לבבכם בשבח ארצכם ותשכחו עול מלכותו', על דרך זה אמרה תורה עוד - 'מן השדה תאכלו את תבואתה', שלא יאצור האדם את האוכל ברשותו כבעלים, אלא מן השדה יאכל, בכל פעם הולך לשדה ולוקט ואוכל, כי לה' הארץ ויבולה והוא מניח לנו לבוא ולאכול מארצו.

**ואולם,** כל זמן שיש אפשרות ללקט בשדה - אין קפידא אם שמוקים פירות בביתו מכמה ימים, כי מה לי פירות אלו מה לי פירות אלו, והרי זה כאוכל מן השדה, אבל כאשר כלה הפרי בשדה - מעתה אסור לשמור ולאצור ולאכול מן האצור, כי אין הפירות שלנו אלא קודש לה' כדי שתדעו כי לי הארץ.

**ולכן,** בהגיע זמן הביעור צריך לאכול את הכל מיד, והנותר - ישרף באש, ואין שום טעם להתיר על ידי שיפקיר את הפירות בשוק. [וכמשמעות הדרשות שהבאתי לעיל מפסוק 'הן לא זרע ולא נאסוף'.<sup>כג</sup> שגם מה שמותר לאכול בשביעית, כשמגיע זמן הביעור - הכל מתבער מן העולם וההמון

כ. שם.

כא. במסכת סוכה (מ:).

כב. ויקרא כה כג.

כג. ויקרא כה כ.

כד. ויקרא כה וז.

כה. שמות כג יא.



**ושנית** בזמן הביעור, שאז - אסור לשמור בבית גם את הפירות שנלקטו, וצריך להניחם בחוץ לכל העולם, כדי להשוות את העניים עם העשירים, וכן במאכל הבהמה - כדי שיהיה מצוי לחיה שבשדה כמו לבהמה שבבית, וכן במיני הצובעין - כדי להשוות את החיה לאדם. [כל זה - עפ"י התוספתא דמס' שביעית פ"ה ה"ג וחזו"א שביעית סי' י"ד אות ד' וסי' י"ג אות ט']<sup>כז</sup>.

**וביאור הדבר:** שכל זמן שהפירות עדיין מצויים בשדות - לאביונים ולחיות, אינם מפסידים מכוח מה שִׁכְנַס האדם בבית, אבל כשנגמרים הפירות בטבע - אז מתבטא הענין לכאן או לכאן, ויש איסור לתפוס פירות ברשותו ולמנעם ולעכבם מהאביונים ומהחיות, אבל 'אם מפקירו ומוציאו מרשותו שיאכל כל מי שירצה הן אדם והן חיה - מותר להכניסו ולאוכלו אחר הביעור' [לשון התוספות בפסחים<sup>כ"ח</sup>], כי קיים והעמיד במעשיו את ההשתוות הנ"ל, וכיון שקיים את המצוה - שוב יכול לחזור ולזכות בפירות, ולהשהותם בלי הגבלה. שאין הקפדת התורה שלא יאכל בזמן שאי אפשר ללקט בשדה<sup>כ"ח</sup>, אלא - שלא ימנע מהשאר לאכול עמו בשווה מן היבול, ודוק.

\*

**ואולי** על פי דרך זו - יתבאר לנו גם הפרט השני דהיינו דעת הר"ש והרא"ש דאחר קיום דין הביעור פקעה קדושת שביעית מן הפירות. דאינהו ז"ל סברי - שדיני הקדושה של הפירות אינם מצד שהם כהקדש לה', אלא שהם מופרשים ומקודשים לעמוד למטרה זו שיהיו לְאֻכְלָה לְכָל בשווה, ולכן אסור להפסידם וכו' כי הם מוקצים ומיוחדים לעמוד כל העת ולשמור את ההשתוות ולהעמיד כמות מספקת לְכָל, ואחר שהגיע יום הביעור והוציאם לרה"ר ועמדו לרשות כל העולם, כיון שנעשית מצוותו - פקעה קדושתו<sup>כ"ט</sup>. ועדיין צריך ביאור.

\*

**ולענין הפרט השלישי:** עיין בחידושי הר"ן בפסחים [נב:] שכתב כדברי הרמב"ן שהביעור אינו לבער מן העולם אלא להוציא ולהפקיר, וכתב בתוך הדברים וזה לשונו: 'אלמא אין ביעור פירות שביעית אלא הפקר, ואפשר דהיינו טעמא דקרא לר' שמעון בן אלעזר דאמר 'יחזרו למקומן ויתבערו', דכיון שהביעור אינו אלא הפקר רצתה תורה שיזכו - באותן פירות - בני העיר'. עכ"ל. וזה מתפרש היטב לפי דברינו אלה.

\*

כו. וזה לשון החזו"א בסי' י"א אות ו': ומבואר בלשון הירושלמי שחייב להוציא מרשותו ולהניחו ברשות הרבים, ודעת רש"י - וכן משמע בלשון התוס' (פסחים נב: ד"ה מתבערין) - דצריך ליתנו למקום שחיה יכולה ליקח, אבל הרמב"ן כתב על רש"י ז"ל שהפליג [א"ה], זה לשון הרמב"ן בפירוש התורה בריש פ' בהר (ויקרא כה ז): שהוא צריך לבער מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם... ומצאתי לשון רש"י שכתב במסכת פסחים (נב: ד"ה משום שנאמר) 'וזהו ביעורם שמפקירם במקום דריסת רגלי אדם (לפנינו: חיה) ובהמה', אולי חשב הרב שצריך שיהא מפקירם גם לחיה ולבהמה לקיים בהם 'ואכלו אביוני עמך' ולבהמתך ולחיה אשר בארצך', והפליג. עכ"ל הרמב"ן, ואין צריך רק להפקיר לאדם ולהניח ברשות הרבים. עכ"ד החזו"א.

כז. נב: בסוף ד"ה מתבערין, יעוי"ש.

כח. כמו לשיטת הרמב"ם.

כט. עפ"י יומא נט:.



או מכל 'גליל', שאז - נאסר בהנאה וצריך לשורפו או לאבדו.

וכתוב על זה בחזון איש<sup>ל</sup>: דעתו ז"ל דהא דנאמר בפ' משפטים 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך<sup>ל</sup>, ושנאמר בפ' בחר 'ולבהמתך ולחיה<sup>ל</sup>, הן שתי מצוות.... ואחרי שכלו הפירות יש מצוה 'ואכלו אביוני עמך', וצריכים לבער - היינו להוציאם מביתם ולהפקירם, ורשאי בעה"ב לחזור ולזכות בהן.... אבל ביעור האחרון נלמד מקרא דלבהמה ולחיה, והיינו 'פלה מן הבית' שנאסר בהנאה. עכ"ל.

יתכן שכוונת החזו"א כך: דהפסוק 'ואכלו אביוני עמך' אנו מבינים שזוהי מצוה, כצדקה ומתנות עניים, ובזה"ל כיון שקיים המצוה המוטלת עליו - יצא ידי חובתו ושוב יכול לחזור ולזכות בפירות ולהשהותם בביתו, אבל הפסוק 'ולבהמתך ולחיה' דדרשינן ליה שלא יהא לבהמה כשאין לחיית השדה - סובר הראב"ד דלא יתכן שזוהי מצוה לתת לחיה, ולכן מוכרח דהיינו להגביל ולאסור את הפירות<sup>ל</sup>. ועיין.

ו. ועדיין חובה עלינו לבאר את הפרט החמישי, דהיינו: שאם התחיל לאכול מן החבית לפני זמן הביעור - מותר להשהותה. ואע"פ ואומר: דין זה יתבאר על פי צד

ולענין הפרט הרביעי: פירשו כבר בחזון איש<sup>ל</sup> ובקהילות יעקב<sup>ל</sup> - שאם ענין הביעור אינו איסור שחל בפרי, אלא דין המוטל על האדם לנהוג כך וכך, אין שייך בזה את הדין של 'טעם כעיקר', יעוי"ש.

\*

ולפי הדרך הזו ניתא טפי ההלכה שדמי פירות שביעית נוהגים בהם דיני הביעור כפי הפרי הראשון שממנו באה קדושתם<sup>ל</sup>, כי על כן, חובת הביעור אינה באה מצד שאסור להחזיק את הפרי כאשר אין דוגמתו בשדה<sup>ל</sup>, אלא הביעור הוא דין שניתן מתחילת צמיחת הפרי - שהוא מיועד להאכל עד יום פלוני, ולכן כשמחליפו בדבר אחר - הדינים עוברים לחליפיו.

ה. והנה דעת הראב"ד<sup>ל</sup> שיש שני מיני ביעור, הביעור הראשון הוא כאשר כלו הפירות מהעיר ותחומיה, שאז - מוציאים הכל את כל הפירות שבבתיהם ומביאים אותם לאוצר בית הדין, ובית דין מחלקים לכל אדם מזון שלש סעודות עד שיכלה הכל, ואם אין בית דין - מוציאים לחוץ ומפקירם, ועל זה אמרו בירושלמי שיכול להפקיר בפני שלשה מאוהביו שבטוח בהם שלא יזכו, ויכול אח"כ לחזור ולהכניסם לביתו ולאכול מהם, עד זמן הביעור השני, שהוא כאשר פלה מכל 'יהודה'

ל. שביעית סי' י"א אות ח'.

לא. שביעית סי' כ"ג.

לב. כמו שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' שמיטה ויובל ה"ז, וכן פירש רש"י במס' ע"ז (נד: בד"ה מתבערין), ועי' בתוס' בנדה ח. בד"ה יש להן.

לג. כמו שהוא כן לשיטת הרמב"ם וכמו שנתבאר.

לד. בהשגותיו על הרמב"ם בפ"ז מהל' שביעית ה"ג.

לה. שביעית סי' י"א אות ח'.

לו. שמות כג יא.

לז. ויקרא כה ז.

לח. כמשנ"ת אות ד'.

לט. וכמשנ"ת באות ג'.



שלישי ומחודש בהסברת ענין הביעור, שנמצא כתוב בספר דרך אמונה [בפ"ז מהל' שמיטה ויובל הי"ד בבה"ל], עיין שם מה שהקשה ומכוח זה כתב 'וצריך לומר דקים להו לחז"ל דענין ביעור הוא כדי שיגמרו לאכול הכל בקדושה טרם שיכלה לחיה כדי שלא ישכחו ויכירו הכל שאוכלין אותו בקדושת שביעית', יעוי"ש.

**ואפשר** שלזה נתכוון גם הג"ר נסים קרליץ זצוק"ל בדבריו שהובאו בספר חוט שני<sup>מ</sup>, יעוי"ש באריכות, ושם הביא ראיה לזה מהדין הנז' של 'התחיל בחבית', שמתבאר יפה לפי זה, שהרי כיון שהתחיל לאכול מהחבית, מה שנשאר - מתקלקל ונפסד במהירות ואין לו קיום אלא זמן מועט, ובודאי יאכלנו בסמוך, והרי הוא כמבוער, כי אינו יכול להתקיים כך ימים רבים.

**ועוד** כתוב שם 'ומהאי טעמא התיירה תורה ליקח בזמן הביעור שלש סעודות לכל אחד ואחד, שעל ידי זה מתבערים הפירות ולא ישמור עליהם לאורך זמן. וכמו שכתב רש"י בסוכה [מ: ד"ה שמה יגדל מהם] וז"ל, וגבי שביעית נהנה מהן להתעשר והתורה אמרה 'לאכלה'<sup>מא</sup> ולא לסחורה אלא להפקיר ולבער בשביעית עד שלא תכלה לחיה מן השדה וכו' עכ"ל. עוד כתב רש"י [שם לט. ד"ה אין מוסרין] וז"ל, שכל פירות שביעית חייבין להתבער בשביעית הן ודמיהן ולא שיעשה בהם סחורתו להצניע לאחר שביעית ולהעשיר, עכ"ל. עד כאן מספר חוט שני.

**ולכאורה** הכוונה כך: כתוב בתורה 'קודש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה'<sup>מב</sup>, והיינו - שפירות שביעית שיש בהם קדושה - נתנה התורה הגבלה באכילתם, כדי שלא יתערבו ולא יתחלפו בפירות חולין ותתחלל קדושתם, ואמרה התורה שכאשר אין יותר פירות הבאים מהטבע, זהו הזמן לכל המין הזה - גבול סופי וסוף זמן האכילה, שלא יראה ולא ימצא עוד - שוהה באוצרות ובביתים, מפני קדושת הפירות<sup>מג</sup>.

ז. וכעת נסכם בקיצור אשר עלה בידינו בס"ד - ממשמעות דברי רז"ל ודברי הראשונים - הסברת ענין הביעור בשלש דרכים:

**(א)** לפי הדרך הראשונה - ענין הביעור הוא: הגבלה בהיתר הפירות, שאסור להחזיק את הפירות כשאין דוגמתם בשדה, כי לה' הארץ ויכולה קודש לה' - והוא יתברך נותן לנו רשות לאכול מן השדה, ולא להצניע ולצבור לתקופה שבה לא יהיו פירות בשדה. וזהו שנאמר: 'קודש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה'<sup>מד</sup>.

וזוהי ההסבר בדעת הרמב"ם [פרט א'] שלא מועיל להוציא את הפירות מביתו ולהפקירם, אלא חייבים לבער את הכל מן העולם, ואין שום דרך לבטל את איסור האכילה מן הפירות.

**ולפי** זה יבוארו בפשיטות דרשות חז"ל על הפסוק 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה

מ. שם הלכה ב' והל' ו'.

מא. ויקרא כה ו'.

מב. ויקרא כה יב.

מג. וזכר לדבר - אכילת בשר קדשים ושיירי מנחות, שנתנה תורה זמן מוגבל לאכילתם, ליום ולילה וכו', וכאן אמרה תורה זמן קבוע לכל מין ומין כפי הזמן האחרון שנמצאהו בשדה.

מד. ויקרא כה יב.



ז"ל בחידושי - דעת ר"ש בן אלעזר<sup>מט</sup> שבזמן הביעור צריך להחזיר את כל הפירות שיצאו לחו"ל - לארץ ישראל ולבערם שם, [ומשמע מדבריו שצריך להפקירם ולהניחם באותה העיר שגדלו בה].

ולפי זה אולי נבין יותר את יהודה הסוברת שאחרי קיום דין הביעור פוקעת הקדושה מהפירות, ככתוב ומפורש לעיל<sup>יא</sup>.

ועוד מצאנו שביארו רבותינו לפי זה הא דאין דין 'טעם כעיקר' גבי ביעור פירות שביעית<sup>כ</sup>, כמצוין לעיל.

כל זה יתיר על כן - מבואר לעיל באות ד' בהרחבה בס"ד, ועוד הובא לעיל [באות ה'] מדברי החזו"א שלדעת הראב"ד שיש שני מיני ביעור בשני זמנים, הביעור הראשון הוא כפי הדרך השניה, והביעור השני - כפי הראשונה, ונתבאר בס"ד באורך.

ג) ולפי הדרך השלישית - ענין הביעור הוא: מסגרת זמן, שבתוכה צריך לאכול בקדושה את פירות השנה השביעית, וכשמגיע סוף הזמן - אסור שתהיה אצל אדם אחד כמות גדולה של פירות שעלולה לשהות ולהתעכב אצלו, אלא [אצל כל אדם יהיה] רק כשיעור שלושת הסעודות הקרובות. וזהו שנאמר: 'קודש תהיה לכם וגו'<sup>כג</sup>.

השביעית הן לא נורע ולא נאסוף את תבואתינו<sup>מה</sup> - שכיון שאמרה תורה לבער את הכל 'מה אנו אוכלין מן הביעור ואילך', כי אכן בזמן הביעור נכחד הכל מן העולם<sup>מז</sup>. כל זה נתבאר בס"ד באות ג'.

ב) לפי הדרך השניה - ענין הביעור הוא: הגדרת ייעוד הפרי מתחילת גדילתו, שבשנה השביעית - כל היכול מיועד לפל בשוויון מוחלט ולא ניכר שוע לפני דל וכו', וצריך גם להשוות את החיה לאדם. וזהו שנאמר: 'היתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך, ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול'<sup>מז</sup>.

ולכן, בזמן שנגמרים הפירות בטבע - מוטלת מצוה על כל אחד - לפתוח את אוצרותיו ולעזוב ולהניח לפני כל אדם ולפני החיות את כל מה שהיה שמור אצלו. וזהו שנאמר: 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וגו'<sup>מח</sup>.

ועל פי זה מתבאר דעת שאר הראשונים [החולקים על הרמב"ם הנ"ל], דכיון שהוציא את הפירות מביתו והפקירם והניחם לפל - שוב יכול כל אדם [וגם הוא בעצמו] לזכות בהם ולהכניסם לבית ולהשהותם כמה שירצה.

וגם יבואר לפי זה - כמו שכתב בהדיא הר"ן

מה. ויקרא כה כ.

מו. ואין אפשרות של תפיסה ממה שהכל מפקירים בשוק.

מז. ויקרא כה ו-ז.

מח. שמות כג יא.

מט. פרט ג'.

נ. פרט ב'.

נא. באות ד'.

נב. פרט ד'.

נג. ויקרא כה יב.



ועל פי זה נבין את ידעת האומרים שיכול להשאיר בביתו בזמן הביעור תבשיל של שביעית או חבית של כִּבְשִׁים שהתחיל להסתפק ממנה, שכל אלה אי אפשר להשהותם, ובודאי יאכלם בזמן הקרוב. וכל זה נתבאר בס"ד באות ו'.

בריך רחמנא דסייען, מריש ועד כען





הרב ינון זרגרי

## המקור לקריאת שם לתינוק בברית המילה

נשתנה שמו מאברם לאברהם אחר שנימול,<sup>א</sup> כך נהגו לקרא לתינוק שם ביום הברית.<sup>ב</sup>

**אך** בספר זכרון ברית לראשונים לרבי יעקב הגוזר (כללי המילה. עמ' 248) כתב שאינה ראייה, כיון שלאברהם היה כבר שם קודם לכן, ורק שמו נשתנה בעת המילה.

**אלא** יש לומר:

**א.** המנהג הוא על פי מה שקראו שם למרע"ה ביום מילתו, וקראו שמו יקותיאל (פדר"א פכ"ט).

**ב.** כיון ועד עתה היה לו שם ערלה וחרפה, עכשיו שנטהר יש להחיל עליו שם טהור.

**ג.** מפני שהוא עוסק בברכת הקטן (או"א קיים הילד וכו') צריך לקרותו בשמו (שם עמ' 94).

**בחסד לאברהם** (אזולאי. מעין השני נהר נג) כתב שכל עוד והאדם לא נימול אין בו נשמה (נשמה שבנפש), וכשם שלאומות העולם אין נשמה, ומטעם זה אינם קרויים אדם, הוא הדין ישראלי שלא נימול, רק אחר שנימול הרי הוא נקרא אדם כיון שזוכה

מעשה בראובן שרצה לקרא לבנו 'מעתיק' כשם אביו, אלא שמנהגם היה שלא לקרא על שם החיים, אלא שאביו היה חולה מסוכן, אמר אותו האב יקרבו ימי אבל אבי, ואקרא לבני בשמו, והייתה אשתו צווחת עליו ולא אשגח בה. ויש לדון אי שפיר עבד אי לא.

**וכן** ארע מעשה באלמנה אחת שנולד לה בן, ולא ידעה האיך לקרא לבנה, אם כשם בעלה או כיון דריע מזליה דבעלה תקרא לו בשם אחר, והייתה דוחה קריאת שם בנה מעת לעת, עד שהכל דחקו בה שדוקא עצם אי קריאת השם היא מרעה מזליה טפי, ויש לדון אי שרי לה להתעכב בקריאת השם או שהיה לה לקרא לו שם מיד בעת המילה.

**והנה** כבר מצינו שכשציפורה מלה את אליעזר לא קראה לו שם מיד, אלא רק אחר שניצול מפרעה קרא משה לבנו אליעזר.<sup>א</sup> מכאן מוכח שאין חייבים לקרא שם דוקא בעת המילה.

**אמנם** מנהג ישראל לקרא שם לבן ביום הברית וכתב בהגהות מנהגים שמקור המנהג הוא מאאע"ה, שכשם שאברהם אבינו

**א.** כמבואר ברמב"ן (שמות ד כ) 'וטעם ויקח משה את אשתו ואת בניו - כמו ובני פלוא אליאב (במדבר כו ח), כי לא היה לו רק גרשום, כאשר הזכיר הכתוב (לעיל ב כב), ואליעזר נתעברה ממנו בדרך או במצרים אם הלכה שם. ויתכן כי קודם הדבור הנדבר לו בהר האלהים לא נולד לו רק גרשום, אבל היתה צפורה הרה, וכאשר שב אל יתר חותנו ילדה, ובעבור כי היה דבר המלך נחוץ לא מל אותו ולא קרא לו שם. ובדרך כאשר מלה אותו אמו לא קראה לו שם, כי משה היה נפגש מן המלאך. ואחרי לכתו למצרים וראה שנצל מכל המבקשים את נפשו אז קרא לו אליעזר, כי אלהי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה. וכך הזכירו רבותינו כי הנמול הזה הוא אליעזר (שמו"ר ה ח).

**ב.** איברא שבפסוקים לא כ"כ משמע הכי, אלא שבשעה שנצטווה על המילה נשתנה שמו.



מקום אם התינוק חולה ורוצים לקרא לו שם קודם מילתו, עדיף שיקראו לו שם לפני שיהיה בן שמונה ימים. אך בספר כורת הברית כתב שמי שמתו אחיו מחמת מילה, יקראו לו שם אחר שמונה ימים.

**אך** מ"מ כתב רבי יעקב הגוזר שאין לקרא שם לבן טרם נולד, ואף כי מצינו שניתן שם ליצחק שלמה ויאשיהו, ישמעאל, משה ומשיח, מ"מ שאני התם דהיה מפי ה'.

**ולגבי** בת י"א שמיד ביום עלותו לתורה קורא לה שם, וי"א שימתין חמשה ימים אא"כ היום השלישי חל בשבת, וי"א שיקרא לה שם בשבת דווקא. ויש ממתינים כמעט שלשים יום שתצא מכלל נפל).

לקבל את הנשמה ואז יכול לקרותו בשמו (שהוא מהותו)<sup>3</sup>.

**ומעתה** יש לדון במי שרוצה לקרא שם לבנו קודם המילה אי שפיר עבד, וכגון שהוא חולה ומתעכב זמן מילתו.

**והנה** מצינו שאברהם קרא ליצחק בשם ואחר כך מל אותו<sup>4</sup>, אלא שיש לומר דשאני התם דנצטוה כן<sup>5</sup>.

**וכתב** בספר חמודי דניאל (הו"ד שם) שהמנהג שלא לקרא לו שם עד המילה, ואפילו אם הוא חולה ואין מלין אותו עד כמה שבועות. אמנם למעשה אין קפידא בדבר שכן אברהם קרא שם ליצחק קודם מילתו<sup>6</sup>. ומכל



ג. וכ"ה בזוהר (ח"ב דף פו). 'תאני רבי שמעון, זכאין אינון ישראל דקודשא בריך הוא קרא לון אדם, דכתיב (יחזקאל לד ל) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, (ויקרא א ב) אדם כי יקריב מכם, מאי טעמא קרא לון אדם, משום דכתיב (דברים ד ד) ואתם הרבקים ביי אלהיכם, אתם ולא שאר עמין, ובגין כך אדם אתם, אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם. דתניא אמר רבי שמעון, כיון דבר נש ישראל אתגזר, עאל בבית גזר קודשא בריך הוא באברהם, דכתיב (בראשית כד א) ויי ברך את אברהם בכל, וכתיב (מיכה ז כ) חסד לאברהם, ושאר לביעאל בהאי אתר (נ"א אדם), כיון דזכה לקיימא פקודי אורייתא, עאל ביה בהאי אדם (נ"א אתר), ואתרבק בגופא דמלכא, וכדין אקרי אדם, וזרעא דישאל אקרין אדם. תא חזי, כתיב ביה בישמעאל (בראשית טז יב) והוא יהיה פרא אדם, פרא אדם, ולא אדם, פרא אדם משום דאתגזר, ושירותא דאדם הוה ביה, דכתיב (שם יז כה) וישמעאל בנו בן שלש עשרה שנה בהמולו את בשר ערלתו, כיון דאתגזר עאל בהאי שירותא דאקרי כל, הדא הוא דכתיב (שם טז יב) והוא יהיה פרא אדם, ולא אדם, ידו בכל, ידו בכל ודאי ולא יתיר, משום דלא קביל פקודי אורייתא, שירותא הוה ביה בגין דאתגזר, ולא אשתלים בפקודי אורייתא, אבל זרעא דישאל דאשתלימו בכלא, אקרין אדם ממש, וכתיב (דברים לב ט) כי חלק יי עמו יעקב חבל נחלתו.

ד. דכתיב (בראשית כא ג-ד) 'ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק: וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אתו אלהים'.

ה. דכתיב (בראשית יז יט) 'ויאמר אלהים אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריי'. שו"ר שבביאור הדבר מוטו משמיה דהשפת אמת שכיון וכבר נצטווה אברהם לקרא לו שם, מיד בעת לידת יצחק חל עליו החיוב לקרא לו בשם, ואילו חיוב המילה לא חל אלא רק אחר שמונה ימים, ולכן הקדים לקרא לו בשם.

ו. וכתב שאין לומר בזה שאין מוקדם ומאוחר בתורה.



הרב משה חליוה  
מז"ס 'ענפי משה' וש"ס

## בענין "בל תלין" בערב שבת והמסתעף

דייקא, והרי א"א ליתן לו המעות בליל ש"ק, אינו עובר כלל בבל תלין. ואין לדמות זה למ"ש הרא"ש (כלל ח' סימן ט"ז, וכלל מ"ג סימן י"ג) דמי שנשבע לחבירו מנה עד א' בניסן, וחל א' בניסן בש"ק דשבועתו מחייבתו ליתן קודם השבת, דבשבת א"א, דדייקא התם שייך לומר דהשבועה מחייבתו ליתן בזמן הראוי קודם שיגיע סוף הזמן, משא"כ הכא גבי בל תלין דל"ש דיעבור איסורא מקודם שיתחיל זמן חיובו.

**מיהו** הביא שם מהאור שמח (הלכות שכירות פרק י"א) דהעלה לדינא דבכה"ג חייב ליתן להפועל המעות קודם השבת בכדי שלא יעבור בבל תלין, וראיתו מהא דאיתא בירושלמי ר"ה (פ"א ה"א) גבי לאו דלא ילין חלב חגי עד בוקר, דכיון שאין אימורי חול קרבין ביו"ט, א"כ בע"כ אמרה תורה הקריבהו מבעו"י שלא יבוא לידי בל תלין, והכא נמי כוונת התורה דיפרענו מבעו"י לבל יעבור אבל תלין.

**מיהו** מרן הגריש"א זלה"ה כתב אדברי האו"ש דאין לדמות זה להא דהירוש', ולפי דכל אזהרת לאו דבל תלין היא בתוצאה דמשפטי הממון, והיינו דבשעה שמוטל עליו "חיוב" לפרוע שייך אזהרת בל תלין, אך קודם שהשלים שכירותו ל"ש אזהרה דנא. ולהכי כשגומר שכירותו בסוף יום שישי ל"ש לחייבו לשלומי קודם שיגיע זמן כילוי שכירותו, ודייקא גבי לא ילין חלב חגי ובל תאחר שייך לחייבו קודם זמנו שלא יגיע לאיסורים אלו, "כיון שגם קודם יום

**למע"כ** הרה"ג החר"ף ובקי עטו עט סופר מהיר כש"ת רבי איתן שושן שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים,

### אחדשה"ט וש"ת,

**יומא** כי האי נתמלא הבית אורה זו תורה בספריו החדשים דמע"כ נ"י "ויוסף איש" שני חלקים על מצות תוספת שבת ויו"ט ויוה"כ, אשר קבלתים מיד ידידנו עוז הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס.

**עיינתי** כמיסת הפנאי בין גליוני ספריו היקרים ורב עונג שבעה נפשי וקחזינא לי' דכמעט פינה וזוית לא שביק ומקום הניחו לו מן שמיא להתגדר בו, ולהיות דראיתי למע"כ נ"י דבספרו היקר (ח"א סימן ד', סעיף כ"ד הערה ה') דן גבי מי שקיבל שבת וכבר התפלל ערבית של שבת מבעו"י ונזכר שלא שילם שכר שכיר אם מותר לשלם לשכיר, ודן בזה ממ"ש תורה לשמה (סימן קי"ז) ושארי הפוסקים בהאי ענינא, על כן הנני מצרף למע"כ נ"י מאי דכתיבנא משכבר הימים בענינא דבל תלין בערב שבת והמסתעף ויבואו הדברים להגדיל תורה ולהאדירה.

**בספר** קובץ הערות למרן רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זלה"ה (עה"ת והמועדים, עמוד ק"ע) כתב לדון בפועל דנגמרת שכירותו בערב שבת בסוף היום ממש, דדינא הוי דגובה כל הלילה, והיינו ליל שבת, דנראה פשוט דאם אינו מתרצה אלא במעות



האחרון הוא כבר בתוך זמן חיובו לקיים מצוותו, אבל אין שייך לחייב אותו להקדים לפרוע קודם תחילת חיובו כדי שלא יגיע לידי בל תלין, ודוק היטב.

**ויש לעיין** אם בנד"ד יש ענין עכ"פ לשיטתיה דמרן הגריש"א זלה"ה דיקדים וישלם, או דכיון דקי"ל בב"מ (דף ס"ה ע"א) דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ישלם לו דייקא במוצ"ש. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תתצ"ט) דכתב דשמע דמרן הח"ח ז"ל היה נוהג לשלם לבעל העגלה רק לבסוף, עפמש"כ בב"מ (שם), ובזה מקיים מצות ביומו תתן שכרו. אך באם יקדים לשלם לא קיים המ"ע. ודן בתשובות והנהגות אי היה כן דעתו מדינא או רק להידור, דמסתברא מילתא דעיקר כונת התורה דלא יאחר השכר, אך שלא לאקדומי לשלומי מהיכ"ת, ע"ש היטב. ולפי דבריו נראה דיש ענין בגוונא דשכירות הפועל נגמרת בסוף יום שישי, אף דלדעתו דמרן הגריש"א זלה"ה אין חיוב לשלומי, מ"מ אפשר יש ענין להקדים לשלומי.

**אחר** זמן מצאתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ז' סימן רל"א) דעמד בהאי שאילתא, ומייתי לדברי החינוך (פרשת כי תצא) דכתב: והשוכר פועלים בער"ש, ונדחה מלפרוע השכר בשביל השבת, יש לדון בזה שאינו עובר עוד בשל תורה הואיל ואדחי אדחי, אבל חייב מדבריהם משום אל תאמר לרעך לך ושוב וכו', ע"כ. וע"ש מאי דהרחיב בשיטתו דהחינוך ז"ל, וקמייתי לדברי האו"ש דזכרנו לעיל, והעיר אדבריו וז"ל: ובעניותי דאין ראיה מירושלמי לנדון דידן, דלא מבעיא שומרהו שלא ילין להלנת איברים דנדון אחר הוא, דהתם גם אם אינו עובר האברים באמת נפסלים בלינה, וא"כ שוב עובר דגורם לפסול לינה, משא"כ בדידן

מנ"ל שעובר כלל כיון דנדחה כמ"ש החינוך, אלא גם מדמיון דבל תאחר אין ראיה, דהא בבל תאחר אינו מתחיל העבירה ביום האחרון, אלא כבר מרגל ראשון עובר בעשה, ועבירת איחורו עליו, ובכל השנה מצווה שלא לאחרו, ושפיר שייך הקריבהו מבעו"י שלא יבוא לבל תאחר שכן מצוה כבר מבעו"י, משא"כ בנ"ד דמבעו"י בע"ש לא חל כלל חיוב תשלומין לדעת החינוך, וכשכבר חל מעוכב הוא מחמת שבת, שפיר שייך סברת החינוך כיון דאדחי אדחי, וזה נכון בעזה"י, עכ"ל ע"ש.

**והלום** חזי הוית בעזה"י לרבינו הגר"ח מדניי זלה"ה בספרו שדי חמד (כרך א' דף קצ"ה ב' מדה"ס) דעמד באורך בהאי ענינא, ומייתי מספר זבח השלמים להגה"ק רבי משה גאלאנטי זלה"ה (פרשת כי תצא סי' קכ"ב) דהביא מהאר"י הק' דכתב עה"פ ביומו תתן שכרו דהוא ר"ת שבת, ופירש פירושין רבים בזה על דרך הסוד, והוסיף וכתב וז"ל: ולע"ד אם אזכה לחזות בנועם אור עקבו לעולם שכולו טוב, אומר לע"ד כי נודע הוא כי שכיר יום זמנו כל הלילה, והנה מי ששכר את עצמו בערב שבת נסתפקנו אם מחוייב לתת לו ביום שישי, כיון שליל שבת אינו יכול לפרוע, או אפשר שלא יעבור כיון שאינו יכול, ואפילו מליל ראשון ואילך לא יעבור כיון שהלילה הראשונה שהיה מחוייב התורה פטרתו, לזה הזהיר הכתוב ביומו תתן שכרו, כשבא יום שבת לקראתך הקדם ופרע לו כדי שיתענג ביום שבת קודש ויברכך, והגם שנאמר שלא יעבור על לאו דלא תלין, על עשה דביומו תתן שכרו עובר, עכ"ל (א"ה, לקושטא דמילתא במש"כ השד"ח דיתן לו ביום ו' כדי שיתענג בש"ק, עיין בחינוך פרשת כי תצא מ"ש בשרשי דינא דבל תלין, ודוק היטב) וע"ש בשד"ח מאי



לעשות כן, וע"ש באריכות ד"ק, ובהציונים הנפלאים הנדפסים שם, ותורה נחת, עכ"פ מכל המבואר בהני פוסקים מטין הדברים לאיסורא, ועל כן י"ל דלזה לא נקטו הפוסקים להעצה דמייתנין.

**שוב** הראני האברך המופלג רי"י פרידמן שליט"א דבחי אדם הלכות זהירות מצוה (כלל ס"ח ס"ק י"ט) ובנשמת אדם (שם ס"ק ג') כתב לדון אי מחוייב לעקור מביתו לילך לעיר אחרת בכדי לקיים מצוה עוברת קודם שהגיע זמן קיום המצוה, ע"ש הדק היטב, ויל"ד להכא.

[ועייין בספר הלנת שכר להג"ר אברהם זאב רוזנר שליט"א (סימן ו' ענף ב', עמוד קע"ט) דדן באופן דשכר פועל בער"ש, וקיבל בעה"ב שכר מבעו"י דלדעת התורה לשמה ישאל על הקבלת שבת בכדי לקיים מ"ע דביומו תתן שכרו, ואפשר דיכול לינצל מהלאו אף בלא לישאל על הקבלת שבת ע"י שיזכה המעות לפועל בקנין חצר או אגב או באודיתא, או דיתן משכון להפועל, ובפרט היכא דהתפלל ערבית שלא יהיה ברכה לבטלה, ע"ש בדבריו. ומיהו בנד"ד דגמר עבודתו בכניסת השבת ממש אפשר דשאני, ובהא הוא דפליגי אי מחוייב לשלם מקודם כניסת שבת, הגם דלא גמר עבודתו לבל יעבור אבל תלין].

דהביא לדון בזה באורך, ומאי דמייתי שם דמצא בשו"ת משכנות הרועים (סימן י"ט) דעמד בזה, ואכמ"ל, ע"ש. ועייין נמי בספר אהבת חסד הנדמ"ח עם הערות ארחות חסד להג"ר יהודה דוב רוטנר שליט"א (עמוד קמ"ח) מ"ש בזה, ע"ש.

**אלא** דנתעוררתי דיל"ד אם אפשר דיקנה לו הכסף מע"ש ע"מ דיחול הקנין בשבת, ובוזה נפיק מכל הנך ספיקי, ויקיים בהא מצות ביומו תתן שכרו, ולא יעבור אבל תלין, ושאלתי מקמיה מו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל הגאב"ד דרמת השרון אי מהני להתנות על קנין דיחול בשבת, ואמר לן דהגרעק"א ז"ל בתשובותיו דן בזה. ועייין בשו"ת הגרעק"א (ח"א סי' קנ"ט), ובמאי דציינו בזה בספר ארחות שבת חלק ב' (פרק כ"ב עמוד שמ"ה הערה מ"ד) לשו"ת כתב סופר (סימן מ"ו) ושו"ת מהרם שיק (סימן ר"ה), וע"ש עוד. וע"ע במש"כ מרן הגרי"ח ז"ל בהנדפס בקובץ צהר (חלק ט"ז עמוד כ"ג), ע"ש.

**ועתה** נדפס בעזה"י שו"ת תורה לשמה למרן הגרי"ח ז"ל ברוב פאר והדר ע"י ישיבת חברת אהבת שלום, ומצאתי התם (סימן ע"ז) דנשאל באדם שמכר חפץ או קרקע לחבירו, ומתנה שלא יחול הקנין אלא עד שלושים יום, ויום ל' הוא בשבת, אי שרי ליעביד כן לכתחילה, והעלה למסקנא דאסור





## הרב אבינועם טאובנר

## סעודה מפסקת בביה"ש

שם: הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו, וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום ואין צריך לומר ראש חדש. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו, הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים, הרי הן צריכין חזוק, וידחה נדרו מפני גזירת חכמים עכ"ל. ומדהשווה את ערוה"כ לשבת ויור"ט, ע"כ דגם הוא דאור. וח"א טען דלכאור' ספיקו דהשב"ס אף אם אכל לפני ביה"ש ע"כ. ונראה דלק"מ דלפמש"כ הפוסקים דגדר המצוה שיכול לעמוד בתענית (ע' משך חכמה ועוד לקמן) אין כאן מ"ע שתדחה ל"ת, שהרי כבר אכל ויכול לעמוד בתענית.

## מה עם כרת מספיקא

הנה כתב בשבט סופר דאע"ג דאיסור אכילה ביום הכיפורים הוא לא תעשה שיש בו כרת, ואין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, אמנם הרי בבין השמשות הוי רק ספק יום הכיפורים, ואמנם יש כאן איסור לא תעשה, מ"מ דוקא לענין לא תעשה אמרינן דספיקו לחומרא, משא"כ לענין כרת ספיקו לקולא. הנה לכאורה כוונתו (וכמו שהביא בהמשך בשם הפמ"ג) דלא חיישינן כלל שמא איכא כרת. דהנה הא דאמרינן דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, היינו מהא דחזינן בקידושין ע"ג, א דבעינן ילפותא להחזיר ספק ממזר, משמע דשאר הספיקות אסורים מדאורייתא, מעתה הרי מהתם יש למילף רק לענין הלאו אבל לענין כרת שפיר

יומא פא: דתני חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשתיכם בתשעה. וכי בתשעה מתענין והלא בעשור מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי ע"כ. הנה כתב בתשובות שבט סופר (סי' כ"ב) נשאל במי שיצא לדרך בערב יום הכיפורים מוקדם בבוקר, ועל ידי טרדות המסחר ושאר ענינים וגם שהיה באמצע הדרך, לא אכל כל היום. ובבואו לביתו כבר היה ספק בין השמשות, האם עדיין מותר לו לאכול. ודן דיכול לאכול בבין השמשות, דעשה דאכילה בערב יום הכיפורים ידחה לא תעשה דאכילה ביום הכיפורים.

## מי הסובר דהיא מצות עשה

ומען הרב אי"ש קשש שליט"א דתלוי אם זו מ"ע מה"ת ע"כ. ואכן השב"ס הביא שכן ס"ל לטור. דהנה הטור בסימן תרד, ס"א: תני רב חייא בר רב מדיפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה מתענין והלא בי' מתענין, ללמדך שכל האוכל ושותה בט' מעלה עליו הכתוב כאילו התענה ט' וי'. וה"ק קרא הכינו עצמכם בתשיעי לעינוי של מחר. ומדאפקיה רחמנא לאכילה בלשון עינוי א"כ חשיב כמו עינוי, כאילו התענה ט' וי', פירוש כאילו נצטוה להתענות בשניהם עכ"ל. משמע מלשונו דהוי דרשא גמורה דאור' ולא אסמכתא מדרבנן. וכן ברמב"ם אמנם לא הביא דרשה זו [בפ"א משביתת עשור ה"ו], מ"מ דייק בשו"ת הג"ל דהוי דאור'. שבריש פ"ג דנדרים כתב הרמב"ם דנדרים חלים על דבר מצוה. ולכן כ' בה"ט



הוא מסברא. מעתה אם הוא מסברא, אם כן יש לחוש גם כן שמא יש כאן כרת. [א. ה כלומר קושית הגר"א גניחובסקי זצ"ל, דלרשב"א ודעימיה, דספד"א מה"ת לחומרא הוא מסברא. כלומר מדהתירה התורה ספק ממזר, ע"כ שאר הספיקות אסורות. ומסברא זו, גם הכרת יהא אסור ונשאר בצ"ע.

### לכאורה סותר למש"כ בראש יוסף

**אמנם** בפרי מגדים בספרו ראש יוסף (שבת ע"ב, ב) מבואר איפכא. דהרי דן במי שאונסין אותו לעשות אחד מהשנים, או לאכול נבילה או לחלל שבת, דעדיף דיעבור על מלאכת שבת, כיון דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואע"ג דלהרמב"ם (פ"א מהל' שבת ה"ז) מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אמנם להרמב"ם לשיטתו הספיקות לקולא. ומתבאר מזה דלולא הא דהרמב"ם לשיטתו דהספיקות לקולא, עדיף שיאכל נבילה מכיון דשבת חמירא דהוה ספק מלאכה שיש בה כרת, דספק שבת חמירא מודאי נבילה, חזינן דספק כרת יש בו חומרת כרת, ומחלפא שיטתיה ממה שכתב בפרי מגדים.

### גם העשה הוא ספק

ודחה הרב אי"ש קשש שליט"א דהרי גם העשה הוא ספק, וא"כ לא יוכל לדחות הל"ת. וכן אסיק בשבט סופר דאין להתיר, דלגיסא דבין השמשות לילה, אין עשה כלל, ואם כן לא שייך לומר דעשה דוחה ספק איסור, דהוי ספק עשה דאינו יכול לדחות לא תעשה. ואפילו ספק לא תעשה.

### לאכול בסעודה מפסקת ספק חלב

וחידוש הגר"א זצ"ל דהנה נמצא לדברי השבט סופר, דמי שנמצא בערב יום הכיפורים ואין לו מה לאכול אלא רק ספק

יש לומר דליכא כרת בספיקות. כלומר לא מיבעי למ"ד ספד"א מה"ת לקולא, דיכול לאכול ביה"ש, אלא אפילו למ"ד ספד"א מה"ת לחומרא, מ"מ רק בספק איסור אמרינן, אבל בספק כרת לא.

### הראיה מהפרי מגדים

**כתב** בשבט סופר שכן מבואר בפרי מגדים (או"ח א"א סי' שד"מ אות ג'). שהביא הא דמקשינן בירושלמי בשבת פ"ז הלכה א' במי ששלח שליח לקדש לו אשה ומת, דאסור בכל הנשים שבעולם, שמא היא קרובת אשתו, ומקשינן בירושלמי דמכל מקום יוכל ליקח אשה, ופירש בפרי מגדים קושיית הירושלמי, דעשה דפריה ורביה ידחה לא תעשה של קרובת אשתו, ולא הוה לא תעשה שיש בו כרת כיון דהוה רק ספק כרת, ובזה לא מרבינן לחומרא, כיון דילפינן מספק ממזר, דבספק הוה רק איסור ולא כרת.

### קושית הגר"א גניחובסקי זצ"ל מודברי המהרי"ט

**אמנם** הרי הקשה במהרי"ט (יו"ד ח"ב סי' א' ד"ה ועל, (מובא בשבט שמעתתא ש"א פ"א) לשיטת הרמב"ם פ"ט הל' טומאת מת הי"ב, פ"י הל' כלאים הל' כ"ז (דספק דאורייתא מן התורה לקולא, למה לן קרא להתיר ספק ממזר, ותירץ המהרי"ט דמקרא דממזר ליכא למילף, דהתם הרי שרינן אף היכא דהוי ממה נפשך לאיסורא, דהרי כי שריא רחמנא ספק ממזר, לגמרי שריא שיהיה בתורת ודאי ולא בתורת ספק, ונפקא מינה שיהיה מותר בבתישראל ובממזרת בבת אחת, אף על גב דהוי תרתי דסתרי. מעתה תיקשי דלכאורה הא דאמרינן להרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א, קידושין ע"ג א') ודעימיה, דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, אינו מקרא דממזר דאיכא למידחי כהנ"ל, אלא



היא). אלא בפשטות עד כמה שצריך כדי לעמוד בתפילה.

### אם יחלש ויצטרך לאכול באמצע יוה"כ

ואולי יש לקיים חקירת השב"ס בגוונא כזו: כגון שלא אכל מבוקרו של עריוה"כ או לפניו, ולא הספיק לאכול עד ביה"ש, ויוכרח לאכול ביוה"כ. דהנה בבה"ל בסימן שד"מ, ד"ה מצומצת, כ' דאם חייב איש הצבא לעשות למלך הגוי מלאכה, עדיף שיעשנה בביה"ש של כניסת השבת, ולא בשבת עצמו, דאפשר שינצל ע"ז מחילול שבת ע"ש. ולכאור' ה"ה כאן. אך דחה זאת הרב אי"ש קשש שליט"א דהתם החילול שבת מוכרח בכל אופן, ועדיף שיעשה בביה"ש שהוא ספק. אך כאן אם יצטרך לאכול ביוה"כ עצמו, א"כ הפקו"נ יתיר לו לאכול. וזו לא סיבה לאכול בביה"ש של כניסת יוה"כ, כ"ז שאינו מוכרח משום פקו"נ. והשי"ת יאיר עינינו.

חלב ספק שומן, דיוכל לאוכלו מפאת דהכא איכא ודאי עשה וידחה האיסור דספק חלב, וספק כרת כמאן דליתא (לדבריו) עכ"ד מו"ר הגרא"ג זצ"ל. ולפמש"כ לעיל דיש אחרונים האומרים שגדר סעודה מפסקת היא כדי שיוכל לעמוד בתענית ועי' שכך דעת השע"ת, שע"ד, אות י': והשלישית (והסיבה השלישית לאכול בעריוה"כ) למען נחזק להרבות תפילה ותחנונים ביוה"כ, ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקרה עכ"ל. ואם כנים אנו, א"כ ע"ד שכ' התוס' בקידושין שעמ"י אכלו חרש בליל פסח מדין עדל"ת ע"פ הירושלמי. מ"מ כ' התוס' שיש לגזור כזית ראשון אטו שני ע"כ התוס'. לפ"ז גם כאן וכי כל אכילה בעריוה"כ חשיבה למצות עשה שתדחה ל"ת, לכאור' רק עד כמה שהוא צריך לאכול לעמוד בתענית. דלא מסתבר, דאם ח"ו אדם נמצא בין הגויים בעריוה"כ, ולפניו טריפה ונבילה, שקצים ורמשים, כל מה שיאכל נימא ביה עדל"ת (כמו אכילת היתר בעריוה"כ די"א דכל מה שיאכל, מצוה

## כמה נידונים בענין מצטער הפטור מהסוכה

וכשיגיע לסוכה, הוא ישב בה ולא השני. ואמר כגון שיש גשמים בדרך לסוכה, ופטור כדמצינו כשהלך לישון בבית מחמת הגשמים, אין חייב לחזור לסוכה אף אם פסקו הגשמים ע"כ. וכוונתו, דבסוכה למעשה אין גשם. [ודוחק לומר שכוונתו לסוכה שיכול לעשות עצה הלכתית שלא יכנסו גשמים, דדרך הרב זצ"ל לנקוט ככו"ע, או לציין שזה לדעה מסוימת בלבד. ובשיעור נקט דוגמא, כגון שיש בסוכה מכשיר ליבוש הגשם.] וצ"ל דמירי שעד שיגיע לסוכה, יפסקו הגשמים. ובנתיים בנו רעב ורוצה לאכול, וחייב בסוכה מדין חינוך. ומצטער פטור מן הסוכה, אך מצטער אינו פטור מן

סוכה כו. רב שרא לרב אחא ברדלא למגנא בכילתא בסוכה משום בקי. רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סרחא דגרגישתא. רבא לטעמיה, דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, והא אנן תנן חולין ומשמשיהם פטורים מן הסוכה, חולה אין מצטער לא, אמרי, חולה הוא ומשמשי פטורים, מצטער הוא פטור משמשיו לא ע"כ.

### חינוך לסוכה כשגשמים בדרך

בשם הגר"א גניחובסקי זצ"ל הביאו חידה (פנינים סוכות תשפ"ב): איך יתכן אדם שפטור מלהגיע לסוכה מחמת עצמו, אך חייב להגיע לסוכה מחמת חיובו של השני.



סוכה כשאין לו מקום בחצר. אלא צריך למצוא בכל זאת מקום לבנות הסוכה ע"ש. וכן רמז לדבר הבכורי (תר"מ, ס"ג יג) דמצטער דווקא בתוך הסוכה, אך ל"א מצטער לבנות סוכה, או לילך אל סוכת חבירו אפילו ז"י.

### אביו קרא לו לשמשו בסוכה

ואולי אפה"ל בחלק הראשון של החידה אופן זה. כשהאב נמצא בסוכה עם גגון המגין מגשם, וקורא לבנו לשמשו, ועד שיגיע יפסק הגשם, ויאכלו שניהם יחדיו בסוכה. דאין לו פטור מצטער לילך לסוכה בכח"ג. ושמא רמז רבינו זצ"ל אופן זה שם בפנינים תשפ"ב, כשהאב אורח אצל הבן, ואביו ישן שם, ורוצה להעירו כדי שיאכל שם, והוא הרי קודם. והסתפק רבינו שמא פטור הבן דמצטער שלא להעיר את אביו עכ"ד. [וגם כאן אולי יש להעיר, דבעינן מצטער "מן הסוכה" ולא מדברים צדדיים הקשורים לסוכה. ושמא כוונת הרב, דלא תערב עליו האכילה והשמחה בסוכה, אם יצטרך להוציא את אביו ממנה וצ"ע. והגר"י מנת שליט"א א"ל דא"צ להגיע לזה. אלא כמו שאם יש בסוכה זבובים או יתושים ומצטער לאכול שם. ה"ה (להבדיל) אם אביו שם ואינו יכול להעירו כדי לאכול שם. והוסיף לי שכן הדין אם יש הרבה אנשים בסוכה, חשיב מצטער ויכול לאכול בבית. רק הגריש"א זצ"ל אמר חוץ מבעה"ב ע"כ. אך הוא שליט"א סובר אף בעה"ב ע"כ.

### עוסק במצוה

ועוררני הרב נחום נבנצאל שליט"א למחלוקת ראשונים, שבפסקי הרי"ד ב"מ ל"ב כ' דהעוסק במצות כיבוד או"א פטור מן המצוה. ודווקא אם א"ל אביו אל תשיב אבידה, לא ישמע לו. (והא דאמרו

החינוך לסוכה. כך אמר הרב זצ"ל ובמוסגר כתוב שם שכליבו סובר שאינו ע"כ. [א. ה דבפשטות כשם שהוא פטור מן הסוכה מחמת גשמים, אף ממצוות חינוך לסוכה בנו המצטער פטור מחמת הגשמים.] וכן ידוע המעשה עם הגר"ח עוזר זצ"ל שאמר שמצטער פטור מן הסוכה, אך אינו פטור מהכנסת אורחים לסוכה ע"כ.

הוא קודם לבנו. ומיירי כשיגיע לסוכה ויש מקום רק אחד, הוא קודם לבנו עכ"ד מו"ר זצ"ל. סוף מעשה במחשבה תחילה. לכאורה צ"ע, הרי אם ידוע מתחילה, שיש רק מקום עבורו בסוכה ולא לבנו, א"כ איך מתחיל החיוב לחינוך לסוכה. וקשה לשמוע, דברגע היציאה שאינו חייב בעצמו בסוכה, רק מדין חינוך, א"כ חייב לצאת לקראת הסוכה ולבסוף שיגיע, יפטר מחמת חינוך, ואדרבא יסתער עליו חיוב הסוכה לעצמו. וכן הסכים עמי הגר"י מנת שליט"א, וע"כ צ"ל כשאנו ידוע מתחילה שאין בסוכה מקום לשנים.

### שמו נכנס לבית לישון שאני

כך טען הרי"א שליט"א, דיתכן שאם נכנס לישון ופסקו גשמים א"צ לחזור לסוכה עד שיעור ויעלה עה"ש, כדברי המשנ"ב, משא"כ לילך לסוכה בגשמים (באופן שעד שיגיע לסוכה יפסקו הגשמים וכנ"ל) כן יש חיוב. דצ"ל מצטער הפטור מן הסוכה, ולא מלהגיע לסוכה.

### זקן שקשה לו לעלות לסוכתו שבג

בדמות ראה לסברתו, מצאתי באור לציון ח"ד פ"ל, ו שכתב שהזקן שסוכתו על הגג ומצטער לעלות אליה אינו פטור, דצ"ל פטור מן הסוכה ולא מלהגיע לסוכה. והביא שם את דברי המשנ"ב תר"מ, כ"ד דצ"ל מצטער מן הסוכה ולא מצטער מלבנות



וחולי שלא תלוי בו. ועוד, לא כל אחד מצטער בזה, דיש ההולכין לבית חבריהם לכתחילה ע"כ. ולפ"ז במסקנת המשנ"ב בסימן תרל"ט ס"ק ל"ה, דמצטער בליל א' כגון בגשמים, ישב בסוכה ולא יברך. כאן ל"ש לומר לו שיעבור על מידת השמחה, וישמח בישיבה ויברך. דהא כו"ע מצטערים בזה, ועכבו אותו ואת אחרים מן השמים. ואינו תלוי בו ע"כ. [ולפ"ז אף באסטנים מן הזבוכים, בגוונא שלאחרים אינו מפריע, כגון שזה בטבע, ל"ש לומר "שיעבור על עצמו" שלא יפריע לו. וכדמות ראייה מעירובין מא. בשלושה שאינם רואים פני גיהנם, חזינן דלת"ק אשה רעה אינו בכלל, דבידו לגרשה ואפ"ה מודה בדקדודי עניות ל"ש לומר דבידו לא לדקדק, ולכאור' ה"ט כיון שהוא בטבע אצלו.

### בן חו"ל ביו"ט שני האחרון אצל בני א"י

וקשה לו להטריח את המארחים שלו להביא לו אוכל בנפרד, או שקשה לו לישב בצד כשהמארחים יושבים בבית, פסק באור לציון ח"ד פ"ל שרשאי לאכול בבית עם המארחים, וכדין מצטער הפטור מן הסוכה עכ"ל. ולענין כזית או כביצה הראשונים בלילה השני של סוכות, לבן חו"ל הנמצא בארץ, ומארחיו אינם בסוכה. לכא' יודה האורל"צ דאין לו פטור של מצטער. דזה דרך העולם שלא כולם אוכלים ביחד כל ימות הסוכה.

### מצטער בסוכה בלי מזוג

הנה בימים של "כחום היום", קשה לאנשים לישב בסוכה בצהריים. והסתפק ידידי הרב יוסף לוי שליט"א, דילמא ל"ח סוכה אף בבוקר, כיוון דבצהריים א"א לישב בה, דומיא

בקידושין לב. אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה ע"כ. צ"ל שזה קודם שהתחיל בכיבוד אב. אבל אם התחיל, צ"ל דס"ל לפסקי הרי"ד דפטור, דה"ל עוסק במצוה. ובפסקי הרי"א שם, כ' כיון דהאב עצמו היה חייב באותו מצוה אם היה בו כח, אין הבן יכול להפטור, שחייב (האב) לבטל כבודו מפני המצוה שהוא כבוד שמים וכו' עכ"ל.

### הערת הגר"י מנת שליט"א

א"ל דהנה מצינו במשנ"ב בכמה מקומות פטור של מצטער על קיום הסוכה: א. אם לאחר שנכנס לביתו מחמת הגשמים וסגר הגג, וצער גדול לפותחו שוב, פטור. ב. אם צער גדול להביא ספרים לסוכה. ג. אם טרחא וצער גדול לו לעבור הנהר, כדי לקיים מצות סוכה. אך הוסיף לי ששאל זאת את א' הגדולים אשר בארץ, שהרי בשעה"צ הנ"ל שהובא, לא פטרינן זה מלחפש סוכה. וסיים שהגדרים לא ברורים די הצורך, וכל מקרה לגופו.

### מצטער בסוכת חבירו

חידה: כיצד יתכן שאחת מהלכות סוכה, תחייב את האדם לעבוד על מידת השמחה. הנה כ' הרמ"א בסימן תר"מ ס"ד שאם כבו הנרות ומצטער בזה, א"צ לילך לסוכת חבירו אם יש טורח גדול בדבר. וביאר המשנ"ב דאין ערב לו שם. וכ' המשנ"ב דה"מ בשאר לילות. אבל בליל א' חייב לילך לסוכת חבירו מ"מ לא יברך שם, דסו"ס מצטער הוא. אך הוסיף המשנ"ב בשם החי"א דמצטער כזה יכול לחייב א"ע לעשות בשמחה ולברך עכ"ד. וביאר הדברים בשעה"צ, דמצטער מלילך לסוכת חבירו, גרע בתרתי. חדא דתלוי בו, ולא דמי לגשמים



## מנורה בענין מצטער הפטור מהסוכה בדרום צה

מזגן, מחוייב לקנות כדי שלא יהא בגדר פטור מן הסוכה. ויתכן שאף רב יוסף ורבי אחא היו מחוייבים למצוא טעדיקי להתחייב, רק שמא לא היה בנמצא עצה לדבר זה וצ"ע. שו"ר בספר שערי חג הסוכות למורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשם בעל חוט השני זצ"ל, דאם כל שעות היום מפריע לו קור או חום, צריך להוציא הוצאות לבנות סוכה במקומה הראוי (א. ה וממילא לקנות מזגן או תנור). אך אם רק בחלק משעות היום, א"כ יקיים המצוה בשעות שאינו מצטער (א. ה וחזינן דל"א דל"ח סוכה בשעות הראויות).

למש"כ הרמ"א דאם אינו יכול לישון בסוכה, גם לאכילה ל"ח סוכה, דל"ח ביתו לכל תשמישיו. עוד הסתפק אם מחוייב לקנות מזגן כדי שלא יפטר מהסוכה. ויש בזה דיון בפוסקים. ולענ"ד להוסיף עוד נדבך, דבפשוט זה חסרון "בגברא" ולא "בחפצא". "דהעולם" נעשה אסטניס מחמת חסרון מזגן, ואה"נ אם אינו מסוגל מחמת החום לאכול בסוכה, יפטר מלאכול בה, דלא גרע "מבקי וגרגישתא". ולפ"ז בבוקר שיכול לאכול חייב ומקום מצוה "והחפצא" ראוי. ומסתמא באשר הוא שם, שאינו מוסגל בלי





הרב יצחק ירחי

## בורר לצורך אורחים

שהוא מביא הקערה מלאה מפני הכבוד דוקא, מה בכך הנה גם זה צורך כמו אכילה.

**והגרע"י** בספרו הבהיר חזון עובדיה (שבת ח"ד בורר ס"ז) האריך למעניתו להשיב על דבריו, חדא מדברי תרומת הדשן (סי' נז) שכתב: 'אמנם נראה דמאד היה כנגד סברת הלב, דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד, דיהא ברירה שייכא בהו וכו', אפס הואיל וכ' בסמ"ג, דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפי' בורר לאלתר חייב חטאת, אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה' ע"כ, ובנידון דידן נמי אין לנו ראייה ברורה להקל בזה, דהרי מסבירא כתב הרב כן. ועוד שהלבוש כתב (שיט ס"ב) 'ולא יברור אלא מה שצריכין לאותה סעודה שלא ישיירו, ואם ישיירו הרי עשה אב מלאכה', וכתב הרב 'טל אורות' דמוכח מדברי הלבוש, שאע"פ שהוא אוכל לאלתר ממה שבירר, מ"מ כשבירר יותר ממה שצריך לאותה סעודה, הו"ל כבורר מתחלת ברירתו לסעודה אחרת וחייב, ובתה"ד (סי' עב) כתב שאין להקל אפי' בשבות דרבנן לצורך אורחים.

**ושוב** הביא מספר 'שמירת שבת כהלכתה' בשם הגרש"ז שנמשך אחר דברי הבא"ח, והוסיף שאולי יהיה מותר לקלוף הפרי ע"מ ליתן לאורח צידה לדרך, והעיר עליו בספר 'מגילת ספר' שמסבירא נראה שאין להקל בכך, שהואיל ולאורח עצמו אסור לקלוף בעצמו ולהניח לאחר זמן, לא מסתבר שלמארח יהא מותר ע"כ, וטעם זה שייך גם לגבי מילוי צלחת לאורחים שלא

**א** איתא בשו"ע הלכות שבת (או"ח סי' שיט) הבורר אוכל מתוך פסולת, או שהיו לפניו שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחר וכו', ואם ביררם בידו כדי לאכול לאלתר מותר. ובהגהת רמ"א: וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר, ואפילו אחרים אוכלים עמו שרי.

**וכתב** ברכי יוסף (סק"א) נראה דלאו דוקא נקט מור"ם האי לישנא ד'אחרים אוכלין עמו', דמשמע דהא מיהא בעינן שיאכל הוא עמהם, ואשמועינן דאם אוכלים עמו ומרבה בשבילם שרי, אבל אם הוא אינו אוכל כלל עמהם, ומה שמברר הכל הוא לצורך אחרים אסיר. אלא האמת הוא, דאף מברר הכל לצורך אחרים שרי, ולא דוקא האי לישנא דמור"ם. תדע דהא שרש הגהה זו מדברי התוס' [דף ע"ד ע"א] דפירשו בורר ומניח לצורך אחרים, ומשמע לצורך אחרים אף שאינו אוכל עמהם ע"כ. והעתיקו המ"ב (סק"ו) בקצרה להלכה, וכתב שכן משמע בד"מ הארוך ע"ש.

**ב** והנה הגאון רי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"א סס"י יב) כתב וז"ל, ודע כי נסתפקתי בבורר שיעור למלאת הקערה כדי להניחה לפני האורחין לאלתר, ויודע הוא שאין האורחים אוכלים כל מה שמניח בקערה ובודאי ישאר, אך הוא בורר שיעור למלא הקערה מפני הכבוד, דגנאי להביא לפני האורחין קערות חסרים שאין זה שורת דרך ארץ, אי שרי בכזה"ג או לא. וברור אצלי מסבירא כל כהא לית לן בה, דגם זה נחשב צורך אותה סעודה דלאלתר, ואף על פי



טעמו של הרב דכה"ג חשיב לאלתר, ולא מיקרי ל'בו ביום' אלא שמתכוין לכך.

ע"מ לאכול הנברר לאלתר, זהו תורף דברי הגאון רבינו עובדיה יוסף ע"ש.

**ומעתה** גם דברי תה"ד לא סתרי להיתר שכתב הרב מסברא, דהתה"ד לא כתב אלא לדין שרצה לחדש, דהיכא דניכרים לא מיקרי מעורב ואין בו דין בורר, והוא נגד משמעות הלשון שכתבו הפוסקים, בזה שפיר קאמר דאין לנו לחדש קולא ללא ראייה ברורה. משא"כ בנידון דהר"פ הנ"ל, דלא חידש דבר בעיקר הדין, אלא ביאר מסברא מהו צורך סעודה ודו"ק.

#### ד] המורם לדינא מהאמור:

**דהמיקל** לבורר לכבוד אורחים, אפי' יודע שלא יאכלו הכל, אלא מפני הכבוד שאין ראוי לתת לפני אורחים קערה חסירה, יש לו אילן גדול לסמוך עליו דמיקרי כה"ג לצורך סעודה לאלתר, ומ"מ היכא שאין צורך כ"כ ראוי לימנע לפי שיש מחמירים בזה.

**וכל** זה דוקא לצורך עכשיו שאין כוונתו לאחר זמן כלל, וטעם ההיתר דדרך אכילה היא ולא מלאכה. ואין ללמוד מכאן

ג] ואענה עתה חלקי הנלע"ד, ואשיב על אחרון תחילה דלא דמי נידון דידן להא ד'מגילת ספר' כלל, דשאני התם דהוי בורר גמור לאחר זמן דחייב, ופשוט שאין להתיר איסור תורה לכבוד אורח, דאטו אורח לא מחוייב במצוות. משא"כ בנידון דידן דעיקר הטעם שכתב הגאון להתיר, משום דזה נמי חשיב לאלתר, ולא בא לחדש דין אלא לבורר מסברא דלא תלי הטעם באכילה דוקא, אלא הואיל וכן הוא הדרך להניח לפני האורחים הוי ג"כ צורך סעודה<sup>א</sup>. ושפיר העיר בספר 'מגילת ספר' שאין ללמוד מכאן היתר לקלף פרי ע"מ ליתן לאורח צידה לדרך, דלא דמי כלל אלא כאוכלא לדנא, ומיהו קושטא קאי וצדיק רבינו הבא"ח בדינו.

**ומכאן** סרה מהר נמי הפירכא מדברי הלבוש הנז"ל, דהתם במתכוין לבורר הרבה כדי שישתייר ממנו לסעודה אחריתי, בזה שפיר אמרינן דהוי כבורר מתחילה, משא"כ נידון דידן שאין לו צורך בזה לאחר זמן כלל, וכל פעולתו לצורך סעודה זו, וזהו עיקר

א. דהיתר לבורר סמוך לסעודה, אין הכוונה שהותרה המלאכה לצורך השבת, אלא דבכה"ג שבורר אוכל מתוך פסולת ביד ולא לאלתר, מוכח דלאכילה בעי לה, ולא אסרו על האדם לאכול מאכלו כדרכו, ולא חשיב מלאכה רק כדרך שבורר לאוצר, דהיינו בכלי או להניח או שבורר הפסולת מתוך האוכל, שאין דרך האוכל אלא לבורר האוכל ביד ולאכול. ועל זו הדרך כתב הרשב"א בתשובה לעניין טוחן [הובא בב"י סי' שכ"א] דהא דפריס סילקא, דוקא במתחך כדי לאכול למחר או אף לבו ביום ולאחר שעה, לפי שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו, וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה חייב, הא לאכלו מיד שרינן, שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו תחיתות גדולות או קטנות, וכדאמרינן בפרק כלל גדול (עד). היו לפניו שני מינין, בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת, דאלמא כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלין, אף על פי שיש באותו צד בעצמו חוב חטאת כשמניח לאחר זמן ואף לבו ביום, מותר עכ"ל. וכן הוא לשון ביה"ל בסי' שי"ט (ס"ג ד"ה היו לפניו) ולענ"ד נראה פשוט מלשון הרמב"ם דס"ל, דהברירה מה שבורר מין אחד מחבירו ועי"ז הוא כל מין בפ"ע זהו עצם המלאכה, אלא דאם דעתו לאכול תיכף והוא בידו הוי דרך מאכל ע"ש. ומעתה מ"ש הגאון רי"ח בשו"ת ר"פ הנ"ל, ר"ל דכה"ג הוי נמי דרך אכילה, שכן דרך העולם ליתן לפני האורחים, משא"כ ליתן לאורח צידה לדרך, לא התירו מלאכה לצורך אורחים.



צח

מנורה

הרב יצחק ירחי

בדרום

להתיר לקלף פרי כדי ליתן לאורח לדרך, אכילה ובורר גמור הוא, ולא הותרה מלאכה  
דכוונתו שיאכל לאחר זמן ולא הוי דרך בשבת לצורך אורחים.





הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין המוצא מעות בתוך הסידור בשבת

משום איסור טלטול מוקצה, כיון דהו"ל טלטול כלאחר יד דמותר במוקצה לצורך דבר המותר, מכל מקום אכתי לכאורה יש לדון בההוא עובדא מצד בורר פסולת מתוך אוכל בשבת, שהרי בורר את שטרות הכסף דחשיב כפסולת מתוך הסידור דהוי חשיב כאוכל דאסור בשבת משום איסור בורר.

(ב) ולכאורה צריך ביאור הרי כיון שמרן הגרי"ז זצ"ל נהג הלכה למעשה היתר בניפוח השטרות מאי שייכא לומר דאין במעשה משום קביעה הילכתית דאן בהפרחת השטרות מהסידור משום בורר פסולת מתוך אוכל.

(ג) ונראה לבאר בפשיטות בהקדם דלעולם הא לאו מילתא פסיקא היא דניפוח שטרות כסף מתוך הסידור הוי חשיב כבורר פסולת מתוך אוכל הוא, והוא בהקדם הא דראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק ל"א הלכה י') דכתב לאתויי הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן שי"ט סעיף י"ד) דפסק דמותר לערות בנחת מכלי לחבירו, ובלבד שיזהר שכשיפסוק הקילוח ומתחילים ליירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת, יפסיק ויניחם עם השמרים, שאם לא יעשה כן, הני ניצוצות מוכחי שהוא בורר, עכ"ל. ומצינו דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל האם כוונת השו"ע לומר דהוי חשיב כבורר אוכל מתוך פסולת, ולפיכך כל הקפידא הוי רק באדם דרוצה לשתות לאחר זמן, אבל ברוצה לשתות לאלתר מותר, או שמא לעולם כוונת השו"ע דהוי חשיב כבורר פסולת מתוך אוכל

ענף א' - דעת הגרי"ז זצ"ל דאין בהפרחת השטרות בפיו משום טלטול מוקצה

(א) הנה ראיתי בספר "הרב מבריסק" (חלק ב' - עמ' שצ"ג) דסח הגאון רבי דוד הלר זצ"ל דבזמן שהותו של מרן הגרי"ז זצ"ל בשוויץ, פנה אליו בערב שבת עם דמדומי החמה מאן דהו ששכח שטרות כסף בין דפי סידורו, בשאלה כדת מה לעשות. מרן זצ"ל השיב לאיש כי מותר לו לנשוף בפיו כדי לסלק בכך את השטרות מן הסידור. כשהבחין מרן זצ"ל כי ליבו של הלה נוקפו, והוא מחזר אחר ילד קטן שיעשה זאת עבורו, הלך הוא בעצמו והרחיק ברוח פיו את המעות מסידורו של היהודי, באומרו: אם זה מותר - אז מותר, ואין להחמיר סתם ללא סיבה, עכ"ד. והרי מבואר בדעת מרן הגרי"ז דאין איסור טלטול מוקצה בהפרחת השטרות בפיו.

ענף ב' - הערת 'המגיה' דלכאורה יש בהפרחת השטרות מהסידור משום ברירת פסולת מאוכל

(א) ואולם מצינו בדברי ה'מגיה' דכתב להעיר דאין בהבאת הסיפור משום קביעה הלכתית דאין בכך כל חשש כמו של ברירת השטרות, דאפשר שחשובים כפסולת מתוך דפי הספר שהם כאוכל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהא איברא דמותר להעפף ברוח פיו את שטרות הכסף מתוך הסידור, ואין בו



הוא, ולפיכך הקפידא הוי אף באדם דרוצה לשתות לאלתר.

היא במה שנשאר בידו, ולאפוקי מדעת המג"א דסבר דמלאכת הברירה היא במה שיוצא מידו.

(ו) ועפ"י נראה לבאר דברי המג"ה דכתב דאין במעשה משום קביעה הילכתית דאין בהפרכת השטרות מהסידור משום בורר פסולת מתוך אוכל, היינו דרצונו לומר דאף דדעת הגר"ז זצ"ל דאין בהפרכת השטרות משום בורר של פסולת מתוך אוכל, מכל מקום לאו מילתא פסיקא היא, אלא לעולם הוי תלי בפלוגתא רבותינו האחרונים ז"ל האם מלאכת הברירה הוי נעשית במה שנשאר בידו או במה שיצא מידו, ולפי"ז לדעת המג"א דסבר דמלאכת הברירה היא במה שיוצא מידו, א"כ נמצא דבשטרות הכסף דמנפחן בפיו מתוך הסידור שבידו הוי חשיב בורר פסולת מתוך אוכל הוא, מה שאי"כ לדעת המ"חיי אדם והגר"ז ז"ל דסברי דמלאכת הברירה היא במה שנשאר בידו, א"כ נמצא דבשטרות הכסף דמנפחן בפיו מתוך הסידור שבידו הוי חשיב בורר אוכל מתוך פסולת דהוי מותר כל שעושה כן לאלתר.

**ענף ג' - בביאור דעת מרן הגר"ז זצ"ל  
דלא חייש להחמיר כדעת רבותינו  
האחרונים ז"ל דסברי דמלאכת ברירה  
היא במה שיוצא מידו**

(א) ואולם יש לתמוה קצת בהוראתו מהא דמצינו בדברי המ"שנה ברורה" (שם ס"ק נ"ה) דנקיט כדעת המג"א לדינא דמלאכת הברירה היא במה שיוצא מידו, דכתב לבאר דברי השו"ע דמירי שרוצה לשתות לאחר זמן, דאם בדעתו לשתות לאלתר, הלא קיי"ל דאוכל מתוך פסולת כשבוררם שלא ע"י כלי מותר אם בדעתו לאכול מיד, והוסיף ב"שער הציון" (אות

ד) וכתב מרן המ"אור לציון" זצ"ל לבאר דיסוד מחלוקתן הוי תלי בנידון האם מלאכת הברירה נעשית במה שנשאר בידו או במה שיצא מידו, שדעת המג"א (שם ס"ק ט"ו) דמלאכת הברירה היא במה שיוצא מידו, ולכן הוי חשיב בורר אוכל מתוך פסולת, וכל שעושה כן לאלתר - מותר, מה שאי"כ דעת המ"חיי אדם" (כלל ט"ז סעיף ט') והגר"ז ("סידור הרב" - הלכתא רבתא לשבתא) דמלאכת הברירה היא במה שנשאר בידו, והרי בידו נשאר פסולת, ואף שעושה כן לאלתר - אסור, [ואולם ראה ב"שלחן ערוך הרב" (שם סעיף י"ח) דכתב להתיר כל שעושה כן לאלתר, ומסיק המ"אור לציון" דנראה דהעיקר לדינא כמו שכתב בסידורו לאסור אף בעושה כן לאלתר, ועוד ראה בספר "פסקי תשובות" (שם - הנדמ"ח) בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

(ה) והשתא לפי"ז נראה בדין ניפוח שטרות כסף מתוך הסידור, דהוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו האחרונים ז"ל האם הוי חשיב כבורר אוכל מתוך פסולת דמותר, או דלמא הוי חשיב כבורר פסולת מתוך אוכל דאסור, והיינו דלדעת המג"א דסבר דמלאכת הברירה היא במה שיוצא מידו, א"כ נמצא דבשטרות הכסף דמנפחן בפיו מתוך הסידור שבידו הוי חשיב בורר פסולת מתוך אוכל הוא, מה שאי"כ לדעת המ"חיי אדם והגר"ז ז"ל דסברי דמלאכת הברירה היא במה שנשאר בידו, א"כ נמצא דבשטרות הכסף דמנפחן בפיו מתוך הסידור שבידו הוי חשיב בורר אוכל מתוך פסולת דהוי מותר כל שעושה כן לאלתר, ומשמע לפי"ז בפשיטות בדעת מרן הגר"ז זצ"ל דסבר לדינא כדעת המ"חיי אדם והגר"ז דסברי דמלאכת הברירה



מ"ד) דמצינו ב"חיי אדם" (כלל ט"ז סעיף ט') דמחמיר אפילו כשרוצה לשתות לאלתר, ובמג"א לפי מסקנתו ו"אליה רבה" ו"תוספת שבת" ושאר אחרונים לא משמע כן, עיי"ש. ועפ"י לכאורה תיקשי היאך לא חייש מרן הגרי"ז זצ"ל להחמיר כדעת רבותינו האחרונים ז"ל דסביר דמלאכת ברירה היא במה שיוצא מידו, וא"כ נמצא דבשטרות הכסף דמנפחן בפיו מתוך הסידור שבידו הוי חשיב בורר פסולת מתוך אוכל הוא.

ב) ושוב הראני חכ"א שיחי' דמצינו ב"ביאור הלכה" (סימן שי"ט סעיף ג') בד"ה לאכול מיד, דכתב לאתויי דבספר "ישועות יעקב" הקשה בעיקר מלאכת בורר אפילו בורר פסולת מתוך אוכל אמאי חייב, הרי הוא מלאכה שאין צריך לגופה, דהא אינו צריך לפסולת אלא שבורר רק כדי לדחות הנזק מעליו, והו"ל כמוציא את המת לקבורו.

ג) ויש לומר, דענין מלאכת בורר הוא שהפסולת אינו ראוי לאכילה, וגם האוכל אין ראוי כל כך לאכילה עם הפסולת שבתוכו, גלל כן הוא מפריד הפסולת מן האוכל, וא"כ המלאכה אינה נקראת על ברירת הפסולת רק דמתקן האוכל שיהא ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל דמשווי ליה אוכל גמור, ולפי"ז דוקא פסולת מתוך אוכל דאין ראוי לאכילה מתחילה ומשוי ליה אוכל ע"י הברירה הזאת, אבל בשני מיני אוכלין כשמפריד האוכל השני מחמת שאינו רוצה לאוכלו, חשוב מלאכה שאין צריכה לגופה, כיון דאוכל זה שרוצה לאכול כעת ראוי לאכילה אף אם לא נפרד האוכל השני, ופרידתו הוא רק מחמת שכעת אין נפשו חשקה בו, הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, עכ"ד.

ד) ומסיים ה"ביאור הלכה" (שם) דלפי דבריו יהיו דברי הרמב"ם הנזכר בשו"ע

(סעיף א') לשיטתו דמלאכה שאין צריכה לגופה חייב, אבל לדידן דפסקינן דמלאכה שאין צריכה לגופה פטור, א"כ לפי"ז לא יהא חייב בבורר אותו שאין חפץ לאכול אפילו בכלי, ורק אם בורר אותו שחפץ לאכול לאלתר ובכלי או בידו ולאחר זמן, וקשה דלפי דבריו אמאי העתיק הרא"ש ויותר הפוסקים] דסבירא להו דמלאכה שאין צריכה לגופה פטור את הדין דאותו שאינו חפץ לאכול מיקרי פסולת, ועל כרחך צריך לומר דסבירא להו דאף בשני מיני אוכלים המעורבים מתייפה כל מין ע"י ברירת חבירו ממנו, ועל כן מיקרי מלאכה הצריכה לגופה.

ה) אלא דכ"ז לא שייך רק כשהמיני מעורבין יחד כל מין בחבירו ונתקן המין ע"י ברירת חבירו ממנו, מה שא"כ כשמונח בקערה מין אחד על מין שלמטה ממנו, ומסלק להמין שלמעלה כדי להגיע למין שלמטה ממנו, לא שייך בזה תיקון שיהא נקרא מלאכה שצריכה לגופה, ויותר נראה דאפילו איסור דרבנן לא שייך בזה, ואפילו למאן דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב גם כן יהא מותר בזה, וכדמשמע לשון הרמב"ם והשו"ע דקאמר היו לפניו וכו', מעורבים משמע, אבל אינן מעורבים לא שייך שם בורר במה שמסלק מין אחד מחבירו, ואפילו אם תרצה לדחוק ולומר דבמה שאינו מסודר כל מין בפני עצמו הוי בכלל מעורבין, ושייך בזה שם ברירה, מכל מקום נראה דאין להחמיר רק כשמסלקו מלמעלה, ודעתו בברירתו כדי להניחו לאחר זמן, דאז אם הוא בכלל ברירה נוכל לומר דמיקרי מלאכה וגם מלאכה הצריכה לגופה, כיון דבהסרתו מכינו לאחר כך, לא שנא אם מכינו על יום זה או על יום אחר, אבל אם אינו חושב אודותו כלל רק שרוצה להסירו כדי להגיע למין שלמטה ממנו, זה לא הוי



בכלל בורר כלל ועיקר, ודומיא דהא דפסק השו"ע לעיל (סימן שט"ז סעיף ז') לענין צידת נחש דאם מתעסק שלא ישכנו מותר, והוא אפילו לדעת הרמב"ם דסבירא ליה דמלאכה שאין צריכה לגופה חייב, וכמו שכתבו המפרשים הטעם דכיון שאינו רוצה בעצם הצידה רק כדי להפרידו מעליו, לא הוי בכלל מלאכה דאורייתא, והוא הדין בנידון דידן שרוצה לסלקו רק כדי להגיע למין שלמטה ממנו, ולענין פסולת מתוך אוכל שאני שמתייפה האוכל ע"י ברירתו, מה שאי"כ בזה שאינו מתייפה המין שלמטה ע"י זה, ורק משום עצם הברירה שבורר כל מין מחבירו, וזה לא שייך בזה, וכמו שכתבנו ראה מצידת נחש, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר מדבריו בגדר איסור ברירה דהוי רק בב' דברים המעורבין אחד בחבירו, ולאפוקי דבב' דברים המונחין אחד על חבירו דאין בו משום ברירה, ואפילו אם תימצי לומר דכל שאינו מסודר כל מין בפני עצמו הוי חשיב ברירה, מכל מקום נראה דאין להחמיר רק כשמסלקו מלמעלה, ודעתו בברירתו כדי להניחו לאחר זמן, אבל אם אינו חושב אודותו, רק שרוצה להסירו כדי להגיע למין שלמטה ממנו, אי"ז בכלל בורר.

(ז) והשתא לפי"ז יוצא בנידון דידן במנפח שטרות כסף מהסידור, דכיון דהשטרות כסף מונחין על הסידור, ואינן מעורבין אחד בחבירו, אין בו משום מלאכת ברירה, ועוד דאין דעתו בברירת השטרות להניחן לאחר זמן, ונמצא דהו"ל מלאכה שאין צריכה לגופה, ואף אין הסידור מתייפה בכך, ולפיכך אין במלאכה זו משום מלאכת ברירה כלל ועיקר.

(ח) ונראה דעל כרחין לומר, דלעולם אין משום איסור בורר במסלק חפץ המונח

על חבירו, והוא למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן ש"ט סעיף ד') דבשכח אבן עפ"י חבית או מעות על הכר, מטה חבית על צידה והאבן נופלת, ומנער הכר והמעות נופלים, ואם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטות אותה במקומה, יכול להגביה כמו שהיא עם האבן למקום אחר להטותה שם כדי שיפול מעליה, עכ"ל. ומקורו מהא דאיתא בגמ' בשבת (קמב:) דאמרין דהאבן שעל פי החבית, מטה על צידה, והיא נופלת מאליה, מעות שעל הכר, נוער את הכר, והם נופלין מאליהם, ומוקמינן לה בשוכח, עיי"ש. ולכאורה תיקשי היאך הוי מצי לסלק את המוקצה מעל החפץ שמונח עליו כלל ועיקר, הרי לדעת רבותינו האחרונים ז"ל דסברי דמלאכת ברירה היא במה שיוצא מידו, א"כ נמצא דהאבן או המעות שמסלקן מעל החפץ שמונחין עליו הוי חשיב בורר פסולת מתוך אוכל הוא, אלא ודאי דמלאכת ברירה הוי רק בב' דברים המעורבין אחד בחבירו, ולאפוקי דבב' דברים המונחין אחד על חבירו דאין בו משום ברירה כלל ועיקר, וזה ברור.

### ענף ד' - האם הסידור הוי חשיב בכלל בסיס לדבר האסור

(א) ואלא דאכתי לכאורה יש לדון האם מותר לנפוח בשטרות הכסף להוציאן מתוך הסידור דוקא בגוונא דשכח את השטרות כסף בתוך הסידור, אבל בנתנן מדעת על מנת שיהיו מונחין כל השבת הו"ל הסידור בכלל בסיס לדבר האסור, ולא מהני נפחת שטרות הכסף כדי להתיר את טלטול הסידור כלל ועיקר, או דלמא לעולם אימא לך דאף בנתן את שטרות הכסף מדעת על מנת שיהיו מונחין כל השבת, הוי מהני נפחת שטרות הכסף כדי להתיר את טלטול הסידור, וטעמא דמילתא משום דאין היתר להניח דברי חולין



מדעתו, שלכן לעשות דבר שהוא נגד הקדושה הוי כעושה על דבר שאינו שלו שאין לו רשות לענין מה שנוגע לקדושה.

(ד) ולכן צריך להזהר שלא ליתן ניירות המיוחדות לכתיבה בין דפי הספרים קודם השבת אף באופן דליכא איסור על הנחתן שם משום דהכינן לכתוב עליהן ביאורים בספר, דשפיר מקרי אותן הניירות מוקצה מחמת חסרון כס, ואפילו בזמן הזה, דלא מצינו בר דעת שמאבד ניירות שיכול לכתוב עליהם, וכיון שנותנים ניירות בספר שיהא מוכנין לכתוב עליהם, הוה הנחתן שם בספר באופן שיתיישבו שם בטוב, ונעשה הספר בסיס לדבר אסור, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל המניח מוקצה על דבר שבקדושה דהוי בזיון גדול, לא חשיב בכלל בסיס לדבר האסור, ולמעוטי בגוונא דהוי הנחת המוקצה רק חסרון כבוד, שפיר חשיב בכלל בסיס לדבר האסור, ולפיכך דוקא במניח מוקצה על ספר תורה דהוי בזיון גדול, א"כ אין הספר תורה חשיב בכלל בסיס לדבר האסור, אבל במניח מוקצה על ספר קודש דהוי רק חסרון כבוד, א"כ הוי הספר קודש חשיב בכלל בסיס לדבר האסור.

(ה) ואולם לעולם נראה לעניות דעתי לצדד בדעתו דמודה דאי משכחת לה דאף בספרי קודש הוי בזיון גדול, א"כ נמי לא הוי הספר קודש בכלל בסיס לדבר האסור כלל ועיקר, למימרא דדוקא בגוונא דהוי מניח ניירות בספר לצורך כתיבה, הוי חשיב בסיס לדבר האסור, כיון דאי"ז בזיון גדול כל כך, שהרי הניירות משמשין לצורך כתיבת חידושי תורה מהספר עצמו, ונמצא דהוי רק חוסר כבוד בלבד, אבל בגוונא דמניח מעות בספר לצורך שמירתן, דאין שום שייכות בין הספר למעות, א"כ אין לך בזיון גדול מזה, ודו"ק.

בתוך סידור, נראה בספר "גנזי הקודש" (פרק ג' סעיף ט"ז) באורך בזה, ואכמ"ל, א"כ נמצא דכל דמניח שטרות כסף בתוך הסידור על מנת שיהיו מונחין כל השבת, הו"ל כאדם אחר המניח דבר מוקצה על חפץ של חברו, דאינו נעשה בסיס לדבר האסור, מטעם דאין אדם אוסר דבר של חברו שלא מדעתו, וכמבואר בהגהת הרמ"א (או"ח סימן ש"ט סעיף ד') כן, עיי"ש.

(ב) ושוב ראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד' סימן ע"ב) דכתב לדון בדבר אדם שהניח דבר מוקצה על גבי ספר קודם השבת, ולא ידע שאסור להניחו שם דאינו נוהג כבוד לדברי תורה, א"כ מסתבר דאף דאיכא קדושה לספרים שלנו הנדפסים, ואסור להניח עליהם דבר חולין, מאחר שהוא לא ידע והניח עליו דבר מוקצה, נעשה בסיס ואסור לטלטלו בשבת, וכמו בהניח על דבר חול שנעשה בסיס לדבר האסור, ואסור לטלטלו אפילו אם אחר כך ניטל משם, וכדאיתא בשו"ע (או"ח סימן ש"ט סעיף ד') בזה.

(ג) ואולם אם הניח מוקצה על ספר תורה, וכהא דנמצא דאיכא לפעמים ספר תורה בבית אחד ממושב הקיץ, ואין שם ארון מיוחד לספר תורה אלא בארון שמניחין שם חפצים אחרים, ונזדמן שהניחו על הספר תורה דבר מוקצה, א"כ מסתבר שלא נעשה הספר תורה בסיס לדבר האסור, דאין בידו לאסור הספר תורה בדין בסיס, כיון דהוי בזיון גדול לספר תורה - לא רק ההנחה עליו שאסור אף בדברים קדושים כחומשים בגלילה ונביאים בקלף, אלא היא גופא שהספר תורה יהא בסיס לדבר חולין, הוא בזיון גדול דהוי נגד הקדושה של הספר תורה, דלפיכך דומה להא דאם הניח מוקצה על גבי דבר של חברו דלא נעשה בסיס, מטעם דאין אדם אוסר של חברו שלא



ו) ועפי"ז נראה לומר באדם המניח שטרות כסף בתוך הסידור על מנת לשומרן, אי הכי מסתבר בפשטות דהוי בזיון גדול מאד, ואי"ז הסידור נחשב בכלל בסיס לדבר האסור, שהרי העושה מעשה נגד הקדושה הוי כמניח מוקצה על דבר שאינו שלו שאין לו רשות לכך, ושפיר מותר לנפוח את השטרות כדי שיהא בידו להשתמש בסידור, ויש לפלפל.





הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת מבעיר

סממנין שהרבה מלאכות שבת נלמדות מהכנת הסממנין לצבוע את המשכן.

**ולכא' צ"ב למ"ד** שהבערה ללאו יצאת מאי שנא מלאכת הבערה שאינה חמורה כשאר המלאכות שיש בהם חיוב מיתה ובהבערה הוי לאו ללא חיוב מיתה.

**ונראה** לבאר שמלאכת הבערה יש בה חידוש שאינה מעשה האדם ממש אלא כשהאדם משפשף שתי אבנים זו בזו נוצרה אש חדשה שזה מפלאי הבריאה ולכן במלאכה זו שאינה מעשה האדם ממש אלא שנוצרת ממעשה האדם לכן אינה חמורה כשאר המלאכות שחיובם במיתה אלא חיובה בלאו.

**ונראה** עוד לבאר שמלאכת הבערה יסודה היא קלקול שהאש מכלה היא אלא שיש תועלת ביוצא מן הקלקול שצריך לבשל או להאיר ולהכי חיובה הוא בלאו ולא בסקילה.

**ונראה** עוד לבאר שמלאכת הבערה היינו שמבעיר ניצוץ וממנו יוצא האש והוי כעין כח כוחו ולהכי חיובו הוא בלאו ולא בסקילה.

**ולכא' צ"ב למ"ד** לחלק יצאת מה נשתנה מלאכת הבערה שממנה לומדים לחלק ולא משאר מלאכות.

**ונראה** לבאר דאגב אורחיה אשמעינן נמי שלא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת היינו נמי שלא להרוג בשריפה

תנן בשבת (עג.) שהמבעיר הוא ממלאכות שבת וקרא כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת (שמות לה, ג).

**ופירש"י** שמלאכת מבעיר היתה במשכן באש שתחת הדוד של סממנין.

**ולכא' צ"ב מה נפק"מ** בזה שמלאכת מבעיר היתה במשכן אחר שכתובא בתורה בהדיא.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא בשבת (ע.) דתניא הבערה ללאו יצאת דברי ר' יוסי ר' נתן אומר לחלק יצאת ופירש"י ללאו שאין חייבין עליה כרת וסקילה כשאר מלאכות אלא מה שאמור בה.

**ולחלק** היינו כדתני התם בבביתא שלא נאמר שהחיוב בשבת הוא רק שעושה את כל המלאכות שבת קמ"ל דילפינן מהבערה שחייב אף בהבערה בלבד וה"ה בשאר מלאכות.

**ובזה** יש לבאר שאלמלא שמלאכת מבעיר היתה במשכן לא היתה שאלה אמאי כתיב בתורה מלאכת מבעיר ולא היינו יכולים ללמוד שהבערה ללאו יצאת או לחלק ומשא"כ אחר שהיתה במשכן וא"כ קשה אמאי כתיבא בהדיא ובא ללמדנו שללאו יצאת או לחלק.

**ובמש"כ** רש"י שמלאכת מבעיר היתה במשכן באש שתחת הדוד של סממנין היה יכול נמי לבאר שהיתה באש שהיו מצרפים בה את האדנים למשכן אלא שעדיף ליה להביא האש שתחת הדוד של



העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב.

**ולכא' צ"ב** במש"כ הרמב"ם המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך לאפר ומשמע שהפטור הוא מפני שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופא, והרי שיטת הרמב"ם א' ז' שמלאכה שאינה צריכה לגופא חייב עליה כר' יהודה וא"כ הכא נמי נימא שאף שאינו צריך לאפר יהיה חייב.

**ונראה** ליישב ע"פ שיטת המגיד משנה ברמב"ם בה' שבת (ט, יג. וכן יא, טו) דהא דתנן בשבת (קב:) זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב היינו שצריך שתהיה המלאכה בת קיימא ודלא כפירש"י.

**ובזה יש לבאר** דברי הרמב"ם דאע"ג דס"ל שמלאכה שאינה צריכה לגופא חייב עליה, אפ"ה בהבערה שהיא מלאכה שאינה מתקיימת בזה כל שאינו מתקן בה ומתקיים התיקון פטור אע"פ שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופא.

**ונראה** עוד ליישב דשאני מלאכת הבערה שהיא מלאכת קלקול כל שאין בה מעשה לתקן פטור עליה.

**ועל דברי הרמב"ם** שהמבעיר גדישו של חבריו או השורף דירתו חייב אע"ג שהוא משחית שכל אלו מתקנין אצל יצרן הרע כתב הראב"ד כל זה הבל ורעות רוח והיינו שלהראב"ד מה שמתקן הוא אצל יצה"ר אינו נחשב לתיקון אלא לקלקול.

**והרמב"ם** והראב"ד לשיטתם בה' שבת (ח, ח) שכתב הרמב"ם שהחובל בחבריו אע"פ שנתכווין להזיק חייב מפני נחת רוח שהרי נתקרה דעתו ושככה חמתו

בב"ד ביום השבת וה"ה לשאר מיתות ב"ד וכדאיתא ביבמות (ו:).

**ויש** לחקור במלאכת מבעיר אם עיקר המלאכה היא הוצאת הניצוץ או שעיקר המלאכה היא הוצאת האש ובניצוץ של אש בלבד ליכא חיובא.

**ונפק"מ** לשיטת ר' יהודה שמלאכה שאינה צריכה חייב עליה אם מוציא ניצוץ בלבד ללא אש אף שאינו צריך לו שאם עיקר מלאכת מבעיר היא הוצאת הניצוץ חייב אולם אם עיקר המלאכה היא הוצאת אש בניצוץ בלבד אכתי אינו חשיב למלאכת מבעיר.

**ויש** עוד לחקור לצד זה שעיקר מלאכת מבעיר היא הוצאת אש ולא ניצוץ אם הוצאת ניצוץ יחשב חצי שיעור למלאכת מבעיר ויהיה אסור מן התורה לשיטת רש"י בשבת (עד. ד"ה וכי מותר) שחצי מלאכה בשבת הוא כחצי שיעור שאסור מן התורה, או די"ל שניצוץ אינו חשוב להיקרא חצי שיעור שאינו אש ממש.

**ויעו'** בפרמ"ג במשב"ז (או"ח תקב, א) שכתב ומלאכה גמורה ליכא דמקיש ברזל על אבן וכדומה ויוצאין ניצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוה רק נראה יעו"ש.

**וברמב"ם** בה' שבת (יב, א) כתב המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך לאפר אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל והמבעיר גדישו של חבריו או השורף דירתו חייב אע"פ שהוא משחית מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקרה דעתו ושככה חמתו ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב וכחובל בחבריו בשעת מריבה שכל אלו מתקנין הן אצל יצרן הרע וכן המדליק את הנר או את



ניכר התיקון ואם בחפצא הוי קלקול לא חשיב מתקן מה שמתקן בגברא.

**ונראה** עוד לבאר די"ל שאף להראב"ד די בתיקון בגברא אף לא דהוי תיקון בחפצא, אלא שנחלקו בזה אם מתקן אצל יצרו הרע חשיב תיקון בנחת רוח ליצרו להתחייב בזה או דכיון שהוא מעשה רע ואסור אי אפשר להחשיבו כמתקן אלא כמקלקל.

**ואיתא** בביצה (כב.) הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר.

**ויש** להסתפק אם היינו אב מלאכה או תולדה.

**וביראים** (רע"ד) כתב שהוא תולדת מבעיר. וכן בכלכלת השבת כתב שהוא תולדה.

**ואיתא** בכריתות (כ.) ת"ר החותה בגחלים בשבת חייב חטאת ר' שמעון בן

אלעזר אומר משום ר' אליעזר ברבי צדוק חייב שתיים מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות וביראים כתב שזה נמי תולדת מבעיר.

והרי הוא כמתקן ואע"פ שאינו צריך לדם שהוציא ממנו חייב.

**וכתב** על דבריו הראב"ד כמה נפלאים דבריו ומתמיהין אסופותיו שהרי אפ' קריעת בגדיו אם לא להטיל אימה על אנשי ביתו קראהו עובד ע"ז בשבת (קה:) וכל שכן חובל בחבירו לנקימה.

**ובמגיד** משנה ביאר שם שנחלקו בביאור הגמ' בשבת (קה:) יעו"ש וברמב"ם בה' שבת (י, י) כתב נמי הקורע בחמתו או על מת שחייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב, ושם לא השיג הראב"ד על דבריו.

**ובפשטות** היינו שסמך על מש"כ בפ"ח ח'.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי.

**ונראה** לבאר שהרמב"ם ס"ל שאף שיש קלקול בחפצא כל שיש תיקון בגברא די בזה שיקרא מתקן ולא מקלקל וחייב, והראב"ד ס"ל שצריך שבחפצא יהיה





## הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

## "לפני עור" - האם מותר למתיר להכשיל את האוסר

האכילה אבל מי שלא אכל צריך לברך על השינה), ושפיר כתב הריטב"א דמוכח דליכא לפני עור אם המכשיל ס"ל להתירא, דאי איכא איסורא הרי מכשילם בברכה לבטלה לשיטתם. ושו"ר שכ"כ השדי חמד (שם) בשם הגר"ח פאלאגי בספרו נשמת כל חי (ח"א סימן ל"ו).

**והמעניין** הוא שבריתב"א גופיה כתב בלשונו שהחשש הוא מצד הברכה, וז"ל "ואע"ג דאכתי לא ידע רב נחמן דהדרו משמעתיהו או דהוו שלוחי מצוה אגניניהו לפום דעתיה ולא חש דהוי חתיכה דאיסורא לדידהו דיתבי בסוכה פסולה ומברכי התם שלא כראוי והוי כנותן מכשול לפני חבירו". ונראה שלא היה בידי הזכר יצחק את ספר חידושי הריטב"א, וגם עיקר דבריו מביאם בשם הרשב"א, אף שלפנינו אין מחידושו למסכת סוכה.

**[אכן]** בחידושים וביאורים (להגר"ח גריינימן זצ"ל) הקשה למה סבר רב נחמן שחזרו בהם, והרי היה לו לראות שלא בירכו לישב בסוכה, כי הסוכה פסולה לשיטתם. וכתב דאם נאמר שאין מברכים על שהיה גרידא אתי שפיר, דכיון שלא אכלו לא היו טעונים ברכה. מבואר לדבריו שלא בירכו לישב בסוכה, וא"כ מבואר דאיכא לפני עור על מצות עשה מצד עצמה].

**ושוב** כתב דיש לפלפל ולדחות תירוץ זה, דכיון שלא ידעו שהסוכה פסולה לשיטתם הרי לא התכוונו לברך לבטלה,

**א.** איתא במסכת סוכה (י, ב) איתמר נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה רב נחמן אמר כשירה רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה. רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא אגניניהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים אישתיקו ולא אמרו ליה ולא מידי. אמר להו הדור בהו רבנן משמעתיהו אמרו ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה.

**וכתב** הריטב"א שמשמע מכאן, שמותר להאכיל אדם בדבר שהמאכיל מתיר, אף שהאוכל סבור לאיסור. וכמו שראינו שרב נחמן השכיבם בסוכה שפסולה לפי דעתם, כיון שלדעתו היא כשירה, דאת"ל שאסור משום לפני עור, הרי הכשילם. והובאו דבריו בשו"ת מהרלב"ח (סימן קכ"א) ובעוד רבים מן האחרונים וכמבואר להלן.

**והנה** בזכר יצחק (סימן ס"ה אות ב') הביא שמדברי הריטב"א הללו, הקשו לו על מה שחידש שאין איסור לפני עור במצות עשה אלא במצות לא תעשה (וראה בשד"ח מערכת הוי"ו כלל כ"ו אות כ"ו). דהא הכא במצות סוכה ליכא לא תעשה אלא עשה דבסוכות תשב, ואפ"ה מבואר בריטב"א ששייך בזה לפני עור.

**ותירץ** הזכר יצחק, דהנה בגמרא לא נזכר שרב נחמן נתן להם לאכול, אלא רק שהשכיבם לישן [ועיין להלן משכב"ז בשם הערוך לגר]. וא"כ היו צריכים לברך לישב בסוכה על שנתם (דאף שהישן בסוכה אינו מברך, ה"ט משום שכבר בירך בשעת



אבל דבר האסור משום נדר וכיוצא בזה דלא שייך האי טעמא, אסור אף כשהאיסור ניכר.

**והוכיח** כן מדברי הגמרא בחולין (קיא, ב) איתמר דגים שעלו בקערה, רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח. רב אמר אסור לאכלן בכותח נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר נ"ט בר נ"ט הוא כו' רבי אלעזר הוה קאים קמיה [משמש לפניו בסעודה. רש"י] דמר שמואל איתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח. אמר ליה לרבך יהיבי ליה ואכל ואת לא אכלת. אתא לקמיה דרב אמר ליה הדר ביה מר משמעתי, אמר ליה חס ליה לזרעא דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא סבירא לי [ולא היו דברים מעולם. רש"י].

**והנה** בסוגיא זו תמהו בכך הראשונים והאחרונים איך שמואל האכיל את רב במה דלא סבירא ליה, ובפרט שרב טען בפשיטות שלא יתכן ששמואל יאכילנו כן. ועוד דקדקו בסוגיא זו, ואין כאן המקום להאריך בזה (יעיין בשו"ת מהרלב"ח סימן קכ"א, ובאר שבע חולין קיא, ב שהאריכו בזה). ונביא בס"ד הרבה ביאורים שנאמרו בסוגיא זו.

**א.** הריטב"א כתב די"ל כי מגזם היה דבריו, ור"ל אילו הייתי נותן לרב היה אוכל. וכוונתו היתה לומר שהיה מקפחו בדברים עד שהיה מודה לו ואוכל. ורב אהדר ליה, שהוא מוחזק בשיטתו ואינו חוזר בו. ובאמת לא האכילו שמואל מה שסבר לאסור, וגם לא נחלקו במציאות האם האכילו או לא.

**ב.** ביאור מחודש כתב בבאר שבע שם, ששמואל נתן לרב לאכול בלי ידיעתו על סמך הא דקיימא לן שאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים, ורצה לערוך בכך נסיון האם הלכה כרב או כשמואל [ויעיין בספר

ובכה"ג לא הוי איסור ברכה לבטלה כלל. והדרא קושיא לדוכתא, דמשמע דאיכא לפני עור במצות סוכה לכשעצמה, אף שאינה אלא עשה.

**ומסיק**, דבפוסקים לא משמע הכי, אלא שאף שלא התכוונו לברך לבטלה, מ"מ הוי ברכה לבטלה. וא"כ התירוץ שריר וקיים, דכיון דלשיטתם הויא ברכת לישב בסוכה לבטלה, מדלא חש לה רב נחמן ש"מ דכיון דאיהו ס"ל דכשירה, אין בו לפני עור להכשיל אחרים הסבורים שפסולה.

**אמנם** יש לדון ולפלפל בדבריו, דהלא נודעו בשערים דברי הריטב"א גופיה בחולין (קו, א) שהנוטל ידיו על דעת לאכול ובירך ענט"י, ונמלך בו מלאכול, לא הוי ברכה לבטלה כיון שכשבירך שפיר בירך. ולכאורה לפי זה ה"ה דהמברך על סוכה שחשב שהיא כשירה, ונתברר שפסולה, לא הויא ברכתו לבטלה.

**אמנם** החילוק ברור, דהתם בשעה שבירך, שפיר בירך. ומה שנמלך אח"כ הוא ענין צדדי ואינו מבטל למפרע את מה שבירך. אבל כאן נהי דלא ידע שמברך לבטלה, אבל כלפי שמיא גליא דמברך לבטלה אף אם הוא איננו יודע מזה, מ"מ מתחילה יצאה ברכתו לבטלה.

**ולקמן** אי"ה יתבאר עוד בענין לפני עור בהך עובדא דרב נחמן.

**ב.** עוד כתב הריטב"א בסוכה, דכל ההיתר הוא דוקא כשהאיסור ניכר, דאי בעי יחזור בו משיטתו ויאכל. אבל אם האיסור אינו ניכר, אסור להכשיל למאן דאסר [ועיין בהלכות קטנות (ח"א סימן ק"ג) שכתב, דכיון שכל טעם ההיתר להכשיל כשהאיסור ניכר, הוא משום שיכול לחזור בו משיטתו ולאכול, כל זה ניחא בדבר התלוי בסברא,



בכוונה דבר נגד דעתו, אלא שאירע טעות ונתנו לרב דגים שעלו בקערה, ואח"כ נתגלה הטעות. ועל כן הביא שמואל הוכחה מכך שבא מעשה כזה לפני רב, דהלכה דמותר, כיון שאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים. ולפי זה, יש לפרש כוונת דברי רב, שהבין מלשונו של רבי אלעזר ששמואל האכילו כן בידים, ועל זה אמר חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי כו'. ולעולם לא הכחיש רב את האפשרות שהאכילוהו מבלי שידע אלא שמן השמים לא הכשילוהו כיון שלהלכה הדגים מותרים.

ד. ביאור נוסף כתב באהבת איתן (עדיות שם), דאדרבה רב עמד בכל תוקף בשיטתו שדגים שעלו בקערה אסורים בכותח, וכיון שאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים, לא יתכן ששמואל האכילני בזה, ובודאי אמר שמואל בדדמי, שהיה סבור שבאותה שעה אכלתי אצלו, אבל זה היה בפעם אחרת.

ה. ביאור נוסף כתב באהבת איתן (שם), דכוונת רב דבודאי שמואל לא ידע שאני אוסר ולכן האכילני, כי אם היה יודע שאני אוסר לא היה מאכילני כן. ומה שבאמת אכלתי אצלו, משום שהוא אתריה דשמואל וצריך לנהוג כמותו. והוא חידוש גדול לדינא, ויעויין במשנ"ב (ק"ע ס"ק ט"ז) שכתב "ואם האורח נוהג איזה פרישות בדבר שעושה משום איזה סרך איסור אינו מחוייב לשמוע לבעל הבית לעבור, אבל דבר שהוא פרישות בעלמא טוב לגבר שיסתיר מעשיו", והכא דס"ל לרב דאסור מדינא לא היה לו להתיר לעצמו משום אתריה דשמואל. וצ"ע.

ו. בהגהות היעב"ץ פירש ששמואל שיקר לרבי אלעזר משום דרכי שלום, ועיקר טעמו משום דאית ליה ריחא וקיוהא ואי לא יחבי ליה למיטעמיה מסתכן, כמבואר

פלאות עדותיך להגרי"א לורינץ שליט"א (פרק א' אות צ'-צ"א) היאך ניתן לפסוק דין על פי הך כללא, והא לא בשמים היא]. וכיון שבפועל רב אכל, הסיק שמואל שאכן מותר לאכול אותם דגים. אך רב בענוותנותו לא החזיק עצמו כצדיק, וא"כ סבר שלא יתכן ששמואל יכשילנו בזה.

**ובעי"ז** כתב גם הערוך לנר בסוכה (י, ב), והוסיף שגם רב נחמן עשה כן עם רב חסדא ורבה בר רב הונא [ואף דהא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים אינו אלא במידי דאכילה שהוא גנאי גדול (כמו שכתבו התוס' בכמה מקומות), מ"מ הכא נמי שיאמרו שחזרו בהם ויבואו ללמוד מהם הלכה שלא כפי דעתם האמיתית, הוא גנאי גדול ואין הקב"ה מביא תקלה כזו על ידם].

**והוסיף** הערוך לנר פרפרת נאה, שעל כן לא הושיבם רב נחמן בסוכה ביום, כי אז היו רואים את נויי הסוכה המופלגים ד"ט, והיו נמנעים מלישב בסוכה זו שפסולה לדעתם. אלא אגננינהו התם כלילה שאז לא יראו את הנוי, ויוכל לערוך את הנסיון שרצה [אמנם לכאורה לפי דברי הריטב"א צ"ל שהנוי סוכה היה ניכר, שהרי לדבריו כל ההיתר להכשיל את האוסר הוא דוקא כשהאיסור ניכר ויוכל לפרוש. אמנם לדברי הערול"ג לכאורה נמצא, שלא היה בהך עובדא שום איסור לפני עור, משום שגם אם יגרם להם שיברכו ברכה, מ"מ לא תהא ברכה לבטלה אלא אמרינן דאגלאי מילתא מן שמיא דהלכה כרב נחמן להכשיר, דאל"כ הא אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים].

**וכתב** הערוך לנר דלמעשה בדורותינו אין לסמוך בזה על אכילת צדיק, דאין ידועים בדורינו אנשים גדולים כל כך.

ג. ביאור דומה כתב בתפארת ישראל (עדיות פרק ד' בועז ב') ששמואל לא נתן לרב



בכתובות (סא, א) ונפסק בשו"ע (או"ח קס"ט). ולעולם לא האכיל שמואל את רב בדבר שסבר לאיסור.

**ודבר** נפלא השייך לזה כתב בדבר אברהם (ח"ג סימן כ"ג). דהקשה לו השואל בדקדוק לשון רש"י דרבי אלעזר הוה קאים קמיה דשמואל, ופרש"י משמש לפניו בסעודה. וכתב לו "הנה האמת אגיד לידידי, דלידידי לא אכפת לי דקדוק כזה. והיינו הך 'קאי לקמיה לשמש' או 'משמש בסעודה', והכא עובדא הוי הכי דבשעת סעודה הוה כדקאמר בתר הכי... אבל ידעתי שלא תנחו דעתו בזה..." ועל כן ביאר בזה ששמואל רצה שרבי אלעזר יאכל, משום שהיה שמש בסעודה, ויש ליתן לשמש מן האוכל שלא יסתכן. אבל כיון שרבי אלעזר היה השמש בסעודה זו, וראה במטבח שהמאכל מורכב מדגים שעלו בקערה, מנע עצמו מלאכול, ועל כן כתב רש"י שהיה משמש לפני בסעודה.

ז. בשו"ת מהרשד"ם (סימן רכ"ז) ביאר דליכא לפני עור אם מטעה בדרך כלשהי לאוסר שיחזור בו ויתיר, ועל כן רצה שמואל לנסות להטעות את רבי אלעזר שיתיר כמותו. וכע"ז מבואר גם בבאר שבע הנ"ל ששמואל הטעה את רבי אלעזר משום שלא היה מוכרע אצלו אם מחמיר כן מסברת עצמו, או רק בגלל שרב אמר כן, וא"כ עליו לנהוג באתריה דשמואל כוותיה.

**ויש** לציין בענין זה למבואר בקידושין (מד, ב) אפכוה ושדרוה לקמיה דרב, ופירש"י שהפכו לו דברי שמואל ודברי קרנא כדי שיאמר כדעת שמואל שאוהבו היה. והעיר הרש"ש איך הטעוהו בכך, ועוד דכע"ז איתא נמי בגיטין (נט, א) אפכוה ושדרוה קמיה דרב מרדכי, ושם פירש"י דאפכוה על ידי

טעות שטעו, וכתב הרש"ש דה"נ יש לפרש הכא דאפכוה על ידי טעות.

**אכן** הגרעק"א בגליון הש"ס (גיטין נט, א) ג"כ התעורר בקושיא זו, וציין לשו"ת באר שבע (סימן י) שכתב על דברי רש"י בגיטין, שיש לפרש התם כפירש"י בקידושין. **ומבואר** בדברי הבאר שבע שלא חש לקושיית הרש"ש איך הטעו לרב, וה"ט דלא חיישינן בזה משום לפני עור כנ"ל, ונמצאו דברי הבאר שבע בתשובתו משלימים דברי עצמו בחולין.

**עוד** ראיתי דעמד בזה בתפארת ישראל (אבות פרק ה' בועז ב') והוכיח מכמה מקומות שאם הדבר ברור, אלא שרוצה שיתקבל הדבר באזני השומעים יכול לשנותו ולאומרו בשם אדם גדול שלא אמרו, ע"ש שמציין מקורות בש"ס [וראה עוד ברב פעלים (חו"מ ח"ג סימן א')].

**והוסיף** עוד, שיתכן שהיה בדעתם לומר לו תיכף מי באמת בעל השמועה, ורק בתחילה אפכוה לראות מה יאמר.

ג. הנה דעת רבי יהודה (יבמות קיד, ב) שאין אשה נאמנת לומר מת בעלי אלא א"כ באה בוכה ובגדיה קרועים. ואיתא שם בגמרא (קטז, ב) ההיא דאתיא לבי דינא דר' יהודה, אמרו לה ספדי בעלך, קרעי מאניך, סתרי מזיך. כדי שיתירנה רבי יהודה. ומקשי, אלפוח שיקרא [אם כר"י ס"ל דאינה נאמנת אא"כ בוכה, למה הורוה לבכות. רש"י]. ומשני, אינהו כרבנן סבירא להו, אמרי תעביד הכי כי היכי דלישרייה.

**וכתב** שם הערוך לנר, דלכאורה משמע מזה שמותר להטעות לחכם האוסר, ולגרום לו לפסוק להיתר. ומצינו בכך כמה ביאורים. **א.** באופן הראשון כתב הערוך"נ לבאר,



מנפשייהו בהא ודאי ששמואל לא היה מעבירו על דעתו שהרי רב היה גדול בחכמה יותר משמואל. וזה פשוט".

**ויש** לציין לעובדא דרבן גמליאל ורבי יהושע (ר"ה כה, א) שהכריחו לבא אצלו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו משום שעליו להיות כפוף לבית דין הגדול שבימיו.

**ג.** ביביע אומר (ח"א או"ח סימן כ"ט אות י"ב) ראיתי שכתב עוד בזה, שאין איסור לפני עור במכשילו בהוראה, אלא במכשילו לעשות מעשה. ולא הבנתי דבריו לפום ריהטא, מה טעם יש לחלק בזה, דסו"ס מכשילים אותו נגד דעתו. והעירוני לבאר, שהרי לא הכשילוהו שיעשה בעצמו דבר האסור לשיטתו, דלשיטתו כך היה צריך לפסוק בכה"ג שבאה לפני בוכה, ואף שלא בכתה באמת ואילו היה יודע מכך לא היה מתירה, מכל מקום לא נכשל בשגגת הוראה.

**ד.** עוד אפשר לבאר בדרך נוספת, על דרך מה שכתב הערוך לנר בסוכה (י, ב) והבאר שבע בחולין (קיא, ב) והובאו לעיל, דהכא נמי רבנן סברו שאין זה נתינת מכשול לרבי יהודה. כי אם הלכה כמותו מן השמים יוכיחו, ויזמינו לו טעמים אחרים למה לא להתיר אשה זו על אף בכיותיה. ואם יתירנה, א"כ מן השמים מוכח שהלכה כרבנן, ואף רבי יהודה צריך לפסוק כמותם.

**ד.** איתא ביבמות (יד, ב) לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי ללמדך שחיבה ורעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו. ר"ש אומר נמנעו הם מן הודאי ולא נמנעו מן הספק כו' לא תימא מן הספק אלא אימא מן הסתם, דמודעי להו ופרשי, ומאי קמ"ל דאהבה וריעות נוהגים זה בזה, היינו רישא. הא קמ"ל דכולה ר"ש היא.

דדוקא במידי דאכילה הוי גנאי לצדיק כשנכשל בדבר איסור, משא"כ הכא [ולכאורה יש לעיין בתירוצו, נהי דאין הקב"ה מציל הצדיקים מתקלה שאינה של אכילה, אך מ"מ איך לדידן שרי להכשילו והא איכא לפני עור. ועוד יל"ע לפמ"ש"כ הערול"ג גופיה בסוכה (י, ב) והובא לעיל, שאם ילמדו ממנו שחזר בו משיטתו ויבואו להקל, גם בזה אין הקב"ה מביא תקלה לצדיק. ובפרט ששגגת הוראה היא גנאי ופרסום גדול יותר מאכילה שאוכל ע"פ רוב בצנעא. וצ"ע].

**ב.** עוד תירץ הערול"ג, מכיון דרבנן פליגי על רבי יהודה והלכה כמותם, סברו שגם רבי יהודה צריך להורות בזה לרבים כרבנן, וכמו שמצינו בעידות (פ"ה מ"ו) שהורה עקביא בן מהללאל לבנו. ועל כן מותר להכשילו.

**אמנם** בחזו"א (אהע"ז סימן כ"ז סק"ט) משמע דאם היה אתריה דר"י אפשר דהלכה כמותו. וז"ל "יש לעיין, אי אתריה דרבי יהודה הוי הלא מוזהרין להתנהג כהוראתו, ואי היו ראויים לחלוק על ר"י, למה להו לגנובי. ואפשר דמפני המחלוקת עשו וזה הוי הותרה במאי דאלפיה" עכ"ל.

**ובהקשר** לזה יש לציין לדברי הפרי חדש (או"ח תצ"ו מנהגי איסור אות ק"ג) "וא"ת דהכא אמרינן חס ליה לזרעיה כו' אלמא שלא היה מזיקו שמואל לרב להעבירו על דעתו, ואילו בירושלמי דפרק אין מעמידין הזיקו שמואל לרב שיאכל שמן של עכו"ם ואמר ליה אי לא כתבינא עליך זקן ממרא. לאו קושיא היא דשאני התם דר"י ובית דינו התיירו את השמן ואם לא היה רוצה לאכול הרי היה חולק על בית דין הגדול ולפיכך אמר ליה ואי לא כתבינא עליך זקן ממרא, אבל בפלוגתא דפליגי רב ושמואל



**והקשה** על דבריו בתפארת יעקב שיש לגמגם והובא בבאר שבע חולין קיא, ב) דמבואר הכא שצריך להודיע למאן דאסר כדי שלא להכשילו, ודלא כמו שכתב המהרלב"ח (סימן קכ"א) שהמתיר אין צריך להודיע לאוסר שהוא דבר האסור לשיטתו.

**ותירץ** המהרשד"ם, שמצד הדין יש על האוסר לשאול את המתיר הנותן לו האם הדבר אסור לשיטתו, ואם לא שאלו אינו מחוייב עדיין להודיעו כיון שלשיטתו הוא מותר, אלא שמשום אהבה וריעות שהיתה ביניהם היו מודיעים להם ללא ששאלום, כיון שידעו בקפידתם.

**ובתפארת ישראל** (עדיות פרק ד' בועז ב') כתב ליישב, דמעיקר הדין אין חיוב להודיע, רק משום מדת חסידות. וב"ש וב"ה נהגו בזה לפנים משות הדין, וכמשמעות דקדוק לשון הגמרא שעשו כן משום אהבה וריעות שביניהם, דמשמע שמעיקר הדין לא הוצרכו לכך.

**אמנם** בתורה תמימה (פרשת קדושים פרק י"ט ס"ק פ"ב) נקט איפכא, דפשיטא ליה מסברא שצריך להודיע לאוסר שדבר זה אסור לשיטתו [ודלא כהריטב"א. ויעויין להלן דלאו כו"ע סבירא להו כהריטב"א]. וקשיא ליה מלשון הגמרא ביבמות דלא הודיעום אלא משום אהבה וריעות שביניהם. ותירץ דמה שהודיעונו שאהבה וריעות נוהגים זה בזה, הוא על עצם זה שהיו נושאים נשים זה מזה, אבל לא לענין דמודעי לאהדדי, דבזה חייבים מעיקר הדין.

**וסיים** התפא"י לפי דבריו, דמזה נלמד מכל שכן לאשה שלא ידעה שהיא אבילה, שבעלה מותר לשמש עמה ואינו צריך להודיעה, כיון שרק ממידת חסידות הודיעו ב"ש וב"ה זה לזה.

**והנה** עיקר דבריו, ציין לספר חסידים [ואם כי נדפס בתפא"י לעיין בספר חסידים סימן תק"נ, מ"מ אינו שם אלא בסימן תת"ג] וז"ל "אחד שמע שמת קרוב של אשתו שאם היתה יודעת היתה מתאבלת ולא היה רוצה לשמש מיטתו אמרו לו לא היית צריך כי אין אבילות נוהגת קודם שמועה". ולכאורה תמוה גמגומו של התפי"ע, דאדרבה כיון דאף כשיש איסור ממש לדעת האוסר, אין צריך להודיעו. כל שכן כשאין עדיין שום איסור, כי לא התחילה האבילות. [ואולי חשב שכוונת התפא"י ללמוד מאבילה להכא, ועל זה שפיר מקשה].

**ומענין** לענין יש לציין לחידוש מעניין שמצינו באחרונים.

**דהנה** בירושלמי בגיטין (פ"ט הי"א. הובא בתוס' גיטין ז, א ד"ה מה) מקשה למה אצטריך קרא למגרש אשתו משום ערות דבר, שלא יוכל לשוב לקחתה אחר שנישאת לאחר, תיפוק ליה שהיא סוטה. ומשני לעבור עליו בשני לארין.

**והקשה** הגרעק"א (גליון הש"ס גיטין ז, א) "קשה לי היאך חל איסור מחזיר גרושתו על איסור סוטה בלא כולל ומוסיף כו' וצריך לי עיון גדול" עכ"ל.

**ומהר"ם** חביב בחיבורו גט פשוט (סימן קי"ט סוף סק"ז) תירץ דהא איסור סוטה הוא איסור לבעל משום ספק שמא זינתה בהך סתירה. אבל האשה עצמה אם יודעת שלא זינתה אין לה איסור זה, וממילא כלפיה חל איסור מחזיר גרושתו. וכיון שכן הו"ל איסור מוסיף ושפיר חל אף על הבעל לעבור בשני לארין.

**וכתב** הגאון רבי שמואל לנדא (בן הנוב"י,



א ד"ה מה ת"ל) "ואפילו אם היא טהורה נענש בב"ד של מעלה אם בא עליה כמו על חייבי עשה, ולא כשאר ספיקות".

### ולענין דינא:

**הנה** בהלכות קטנות (ח"א סימן ק"ג) כתב על פי דברי הריטב"א (סוכה י, ב), שכל הטעם להתיר להכשיל בדבר הניכר הוא משום שאם ירצה יוכל לחזור בו ולהורות להיתר, אבל בדבר שאסור עליו בנדר או מחמת מנהג, דלא שייך האי טעמא, אסור ליתן לו אפילו דבר הניכר, דחיישינן שמא יאכלנו.

**אמנם** בהגהות מרדכי (פ"ק דיבמות, אות צ"ו) כתב "אדם שאסר עצמו בדבר המותר לאחרים ואחרים יודעים שמחמיר על עצמו כו' פשיטא לי שסומך על אחרים ואין לחוש שמא יאכילוהו כמו נזיר שאוכל בבית ישראל ולא חיישינן שמא שם יין במאכל, דלא עבר אלאו דלפני עור, וכן ישראל בבית כהן. אלא זה ספק לי, ראובן שפירש ממאכל לפי שנראה לו שאסור, ושמעון נוהג בו היתר, ונראה לו שראובן טועה בדבר וגם ראובן אם היה סבור שמותר היה אוכל, אם יש לחוש לראובן שמא יאכילנו שמעון, דתנן פרק עד כמה החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו, או דלמא לא ספי איניש לחבריה מידי דלא כשירה ליה. ויש לדקדק מהא דאסיקנא דעשו בית שמאי כדבריהם ומודעי להו ופרשי, ופרש"י ומשום הכי לא נמנעו, אלמא שיכול לסמוך עליו ולא חייש דלמא ספי ליה".

**וכתב** בפרי חדש (או"ח תצ"ו מנהגי איסור אות ק"ג) "ואם תאמר, שאני צרת הבת דאית ליה קלא והוי מילתא דעבידא לאגלווי ולפיכך נאמנים, אבל במידי אחרנא לא. ליתא, דהא מתני' נמי תנן לא נמנעו

שיבת ציון סימן פ"ח. ונדפס בסוף שו"ת חת"ס אהע"ז, בהוספות לסימן קנ"ב) "הנה דברים אלה הם חריפים ונכונים וראויים למי שאמרן, אעפ"כ יש לפקפק עליהם דנהי דלא שייך לגבי האשה איסור ספק סוטה למיקם עלה באיסור עשה, מ"מ שייך לגבי איסור לפני עור לא תתן מכשול, דכיון שלגבי הבעל עשה הכתוב ספק כודאי ואסור לבא עליה באיסור עשה משום ספק סוטה, שוב איכא נמי איסור לגבי האשה.

**ואין** לדחות ולומר כיון שהאשה יודעת שהיא טהורה ממילא יודעת שבעלה מותר בה וליכא לפני עור, זה אינו, דאף שהמאכיל לחבירו דבר שהוא מותר לו לפי דעתו אין בו משום לפני עור כמ"ש הריטב"א במס' סוכה (י, ב) ועיין בפרי חדש (או"ח סימן תצ"ו בדיני מנהגי איסור אות ק"ג בשם הרלב"ח), שאני התם דהן מחולקין בדין, זה אוסר וזה מתיר. ואם היה זה האוסר חוזר בו, והיה מודה לסברת זה המתיר, היה אוכל ממנו. השתא נמי דלא קא מודה ליה והוא עומד בדעתו לאסור, עכ"פ ליכא משום לפני עור כיון שהמאכיל יודע לפי דעתו שהוא מותר. משא"כ בספק סוטה דגזירת הכתוב היא לאסרה מספק כו' אף שהיא בעצמה יודעת שהיא טהורה, אעפ"כ לגבי הבעל איסור סוטה מחמת שנסתרה לא פקע ממנה". עכ"ל הנצרך לענייננו.

**לפי** דבריו נמצא, שאם אדם מסופק באיזה איסור דאורייתא ודינו להחמיר, מותר לאחר היודע שהדבר מותר ליתן לו גם בלי להודיע לו שהדבר מותר, ולא חשיב שמכשילו היות ועליו להחמיר מספיקא דאורייתא, כיון שלנותן מוכרע אותו ספק. ודוקא בסוטה לא מהני מה שלאשה הספק מוכרע, כיון שהוא גזה"כ, וכמו שהעתיק שם בהמשך דבריו את דברי התוס' בסוטה (כח,



דאיכא לפני עור כו' דאפ"ה אסור ממדת חסידות דלא להאכיל לחברו דבר האסור לו לפי דעתו. וזה כונת הרמ"א דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור, היינו מפני מדת חסידות או מפני דלאו כו"ע דינא גמירי שידעו דבזה ליכא לפני עור, ובפשטות יסברו דאיכא לפני עור כיון דלחברו אסור כו".

**אכן** ראיתי בשערי שמיטה (להגאון רבי יהודה טשנזר שליט"א, שער ג' פרק א' אות ט"ו) בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל, שהורה למקילים בפירות נכרים שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, שאם מארחים לכאלו שמקפידים גם בפירות נכרים, עליהם להודיעם משום לפני עור וכמ"ש בש"ך. משמע דנקט לדינא שאסור מעיקר הדין.

**ושוב** מצאתי בס"ד דברים מפורשים בענין זה בב"י (או"ח סימן תרכ"ד) בשם מהר"ם מרוטנבורג, אודות המחמירים להתענות ב' ימים ביום כיפור, שאם חל יום שני שלהם בערב שבת, אסור לאחרים להכין להם צרכי שבת, כיון דלשיטתם אסורים בעשיית מלאכה בערב שבת. ורק אם אחרים בישלו לצורך עצמם ולא נתכוונו להרבות בשבילם שרי להו. והוסיף בזה"ל "אמנם במכירו, צריך עיון אם מותר לאכול מבישולו, או לא דחיישינן ששמא ירגילנו ביוה"כ אחר בערב שבת. מיהו נראה דלא אסרינן במכירו אלא בגוי דלא קפיד על לפני עור. אבל בישראל המבשל ליכא למיחש שמא ירבה בשבילו ויאכילנו דאלפני עור לא עבר" עכ"ל. מבואר מלשונו שנקט להלכה, דמעיקר הדין איכא למתיר לאו גמור דלפני עור להכשיל את האוסר.

מלהיות עושין טהרות אלו על גבי אלו, אלמא דאף בכלים דהוי מילתא דלא מצינן להתברר הווי מהימני להו"

**ועל פי זה** כתב בשו"ת הרמ"א (סימן קכ"ד) "אך אמנם בנתינת קצת טעם להם, אז אינם נקראים חשודים רק שסבורים שמותרים הם, ומותר לסמוך עליהם, כי אינם חשודים להכשיל אחרים הנוהגים איסור. וכמו שאמרנו לענין צרת הבת שנחלקו בו בית שמאי ובית הלל שלא היו נמנעים לישא זה מזה רק שהיו מודיעים אותם כדאיתא בפ"ק דיבמות, וכתב בהגהות מרדכי דה"ה בכל שאר איסור והיתר. ולהכי גם בנידון זה, אם יש למצוא קצת טעם היתר למדינות מעהרין וכיוצא, אע"פ שאינו כדת וכהלכה, מ"מ מאחר שהם סבורים שמותר הוא ואינם חשודים, יש לסמוך עליהם ונאמנים הם לאחרים הנוהגים בו איסור. ואע"פ שאין כל אדם יודע טעם ההיתר, מ"מ אם אינם נביאים, בני בניהם של נביאים (או נביאי שקר) הם וראו מה שעשו אבותיהם."

**ולדינא** כתב הרמ"א (יו"ד קי"ט ז') "מי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומר שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגים בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור."

**ובש"ך** (ס"ק כ) מבואר הטעם שיכול לסמוך על אחרים, משום דלא חשידי לעבוד על לפני עור.

**וכתב** בשו"ת ביכורי שלמה (ח"א או"ח סימן ל"ה ס"ק מ' ומ"א) "אולם באמת מדברי הרמ"א אינו מוכרח דס"ל





## הרב יאיר מינקוס

## בדין ברכות מילה

דמשו"ה אינה בגדר מצוה שהזמן גרמא.

והנה ברמב"ם (פ"ג מהלכות מילה ה"ג) כ' בהדיא "דאבי הבן מברך שהחיינו". וכ' עוד (פי"א מהל' ברכות ה"ט) וז"ל "כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה וכו', וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו, ופדיון בנו, מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו" עכ"ל.

**מבואר** מדבריו דעל מצוה מילה מברכין שהחיינו, ואף שאינה באה מזמן לזמן, בכא"פ מאחר ויש שמחה מיוחדת, שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת דומה למצוה הבאה מזמן לזמן, ולכן מברכין שהחיינו.

**אולם** התוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה) חלקו על הרמב"ם, וכ' וז"ל "דאמילה לא מברך שהחיינו, מדלא חשיב בפ' התכלת (מנחות דף מ"ב ע"א) ובסוף ר"א דמילה (שבת דף קל"ז ע"ב) בהדי ברכות של מילה, וכו' דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן, עכ"ל.

**מבואר** דס"ל דאין מברכין שהחיינו על מצות מילה, אף דהיא מצוה מיוחדת, כיון דאינה באה מזמן לזמן.

**ויצא** דנחלקו הרמב"ם ותוס' בנידון דידן, דהרמב"ם ס"ל דמברכין שהחיינו על מצות מילה, והתוס' פליגי וס"ל דאין מברכין שהחיינו.

**איתא** בגמ' (שבת דף קל"ז ע"ב) "ת"ר המל אומר אקב"ו על המילה, אבי הבן אומר אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, העומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים, והמברך אומר אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארית משחת למען בריתו אשר שם בבשרינו, בא"י כורת הברית". וכך פסקו בטור ובשו"ע (יו"ד סי' רס"ה סעיף א').

**מבואר** דמברכין בברית מילה ג' ברכות, המוהל מברך בא"ה אמ"ה אקב"ו על המילה, אבי הבן מברך בא"ה אמ"ה אקב"ו להכניסו, ואחד מהקהל מברך בא"ה אמ"ה אשר קידש ידיד מבטן.

**יש** לחקור אי צריך לברך שהחיינו בקיום מצוה זו, מאחר והיא מצוה מיוחדת, וא"כ יש בה שמחה גדולה, או דילמא ברכת שהחיינו שייכא רק במצוות הבאות מזמן לזמן, כגון שופר לולב וכו', וא"כ אף דמצות מילה היא מצוה מיוחדת, בכא"פ מאחר ואינה באה מזמן לזמן אין לברך עליה שהחיינו.

**[ואף** דעושין המצוה ביום השמיני ללידה, בכא"פ משום זה לא מקרי מצוה הבאה מזמן לזמן, כיון דמיום השמיני והלאה, רובץ עליו חיוב לקיימה בכל הזמן, ולכן אינה קרויה מצוה התלויה בזמן, כמש"כ בתוס' (קידושין דף כ"ט ע"א ד"ה אותו)



ותי' בשם ההגהות ר' שמעלקא טוביש לחלק בין מילה לפדיון הבן, ע"פ הרמ"א (יו"ד סי' רס"ב סעיף א') דכ' "דאם מלו תוך ח' יצא", משא"כ בפדיון הבן אינו כן, דאם פדה תוך ל' יום אינו כלום, כמו שכ' בשו"ע [וברמ"א] (שם סי' ש"ה סעיף י"ג), לפי"ז יוצא דמילה אינה תלויה בזמן, שהרי אף שלא ביום השמיני יוצא, משא"כ בפדיון הבן תלוי בזמן, שהרי קודם ל' לא יצא ידי חובה. וב' דזה דוחק כיון דכ"ז הוא רק לרמ"א, כיון שהט"ז (שם סק"ב) פליג עליה וס"ל, דאי מלו תוך ח' לא יצא.

וצ"ב דאי נימא דמצוה התלויה בזמן מסוים כגון ל' דתינוק, חשיבא למצוה דבאה מזמן, וצריך לברך שהחיינו, א"כ אמאי אין מברכין על הטמא שנטהר לסוף שבעה, או מצורע המגלח לסוף שבעה, או נזיר המגלח במלאת ימי נזרו, וכד' [דדינים האלו חשיבי מצות, כמו שמנה הרמב"ם דינים אלו במנין המצות (מצוה ק"ט, קי"א, צ"ג)], דהרי מצוות האלו תלויות בזמן מסוים, ואין יוצא ידי חובה קודם הזמן כמילה, וא"כ דומים לפדיון הבן, ולפי"ד יצטרך לברך עליהם שהחיינו?

ולכן ע"כ צ"ל דאין כוונת הר"ן דמברכין שהחיינו על פדיון הבן מצד ה' יום גרידא, אלא הוא עי"ז שבל' יום יוצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות, ומשום שמחה זו מברך שהחיינו.

והוסיף הרב שרון שרפי שליט"א לבאר, דעיקרו של ברכת שהחיינו הוא להודות לקב"ה כל יום עי"ז שהחיינו וקיימנו כל יום מחדש, אלא שתקנו חז"ל לברך ברכה זו רק כשיש שמחה מיוחדת, והוא בדרך כלל עי"ז בגד חדש וכו', או יו"ט וכו', וא"כ הכא שהבן היה בסכנת נפל ועכשיו יצא מכלל נפל ונכנס לבר קיימא, ודאי שיש

## קושיא על שיטת התוס' מ"ש מילה פדיון הבן

ובעיקר דברי התוס' דאין מברכין שהחיינו על המילה, משום דאינה מצוה הבאה מזמן לזמן, קשה מ"ש מצות מילה ממצות פדיון הבן, דאמרי' בגמ' גבי פדיון הבן (פסחים דף קכ"א ע"ב) "אבי הבן מברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, והרי פדיון הבן אינה מצוה הבאה מזמן לזמן, וא"כ אמאי לדבריהם מברכין עליה שהחיינו? וכך הקשו התוס' בעצמם (סוכה דף מו ע"א ד"ה האשה) והניחו בקושיא.

## חילוק הר"ן בין מילה לפדיון הבן

והנה הר"ן (סוכה דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) כ' ליישב וז"ל "ולי נראה דשהחיינו דמצות בזמן תלי, דכיון דמזמן לזמן קאתי אומר עלייהו זמן, הלכך סוכה ולולב ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתו, ופדיון הבן אע"ג דלאו מזמן לזמן קאתי אפ"ה כיון שהיא תלויה בזמן ל' של תינוק שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות, שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו, [אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן]", עכ"ל.

מבואר מדבריו דס"ל כתוס', דאין מברכין שהחיינו אלא על מצות התלויות בזמן, ולכן אין מברכין על מילה וכד', ומה שמברכין על פדיון הבן, הוא משום דהוא תלוי בל' יום דתינוק דיצא מכלל נפל.

## ביאור דברי הר"ן

והקשה הצל חמדה (סי' ו' סעיף ז') אדברי הר"ן, דאי חשיבא פדיון הבן מצוה הבאה בזמן משום ל' דתינוק, כך גם נימא גבי מילה שתחשב מצוה הבאה בזמן, שהרי מצותה ביום השמיני ללידה, וא"כ מ"ש מילה מפדיון הבן?



נפל לכלל קיימא וחיות, אמאי לא מברכין שהחיינו על כל בן ובת שהגיעו לל' יום?

**ולכן** ודאי דצריך להוסיף דאין מברכין שהחיינו על השמחה גרידא, או על הל' יום גרידא, אלא דוקא במצוה שיש עימה שמחה, כגון פדיון הבן שמצותו לאחר ל' יום, שיש עמה שמחה שיצא הבן מכלל נפל.

### קושיא על ביאור הר"ן

**ובעיקר** ביאור הר"ן דמה שמברך שהחיינו בפדיון הבן, הוא אינו על עצם המצוה, אלא הוא מחמת שיצא מכלל נפל, קשה דהא אמרי' בגמ' (פסחים שם) "רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן באו מיניה וכו' ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך, כהן מברך דקמטי הנאה לידיה, או אבי הבן מברך דהא קעביד מצוה, ולא הוה בידיה, אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה אבי הבן מברך שתיים, והילכתא אבי הבן מברך שתיים".

**מבואר** מהגמ' דאי אבי הבן מברך, הוא משום דקעביד מצוה, וא"כ קשיא לדברי הר"ן דס"ל דאין השחיינו על עצם המצוה, [והוא סיעתא לרמב"ם, דס"ל דמברך אפדיון הבן מצד המצוה]?

**ועוד** יש להקשות לדברי הר"ן דמברך ע"ז שיצא מכלל נפל, דא"כ מה מסתפקת הגמ' אי אבי הבן מברך או הכהן מברך, פשיטא דאבי הבן מברך, דהרי הוא שמחה עבורו שיצא בנו מכלל נפל, ולא שייך כלל לכהן?

**ונראה** לענ"ד ליישב דאין כוונת הגמ' לומר דסיבת ברכת שהחיינו דאב בפדיון הבן, הוא כיון שעושה מצוה, אלא דכוונת הגמ' דמאחר ויש מצוה שמברך עימה שהחיינו, ואף דאינה מצד המצוה עצמה,

לו שמחה על זה שחי, ולכן יוכל לברך שפיר שהחיינו וקיימנו.

**ובעין** זה מצאתי דכ' הפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סימן כ"ב אות א') "והכלל בזה שהחיינו אין מברך אלא או שיש לו שמחה, אעפ"י שאין מזמן לזמן, מברך על שמחת הלב שהחיה ה' אותו".

**ובצל** חמדה (שם) ביאר באופן שונה קצת, דמאחר ואין פודין פחות מל' יום, משום שאכתי לא יצא מכלל נפל, נמצא שהזמן הגורם למצוה, הוא גם מה שגורם לו השמחה שיצא מכלל נפל, וא"כ אין לומר דהמצוה לחוד, והשמחה לחוד, אלא דהזמן גופא גורם למצוה ולשמחה כאחד, ולכן הוא כמצוה הבאה ע"י הזמן.

**ולפי"ז** יישב דיש לחלק בין מילה לפדיון הבן, דבמילה אין בזמן דיום השמיני דבר המשמחו, אלא גה"כ למול ביום השמיני, משא"כ בפדיון הבן הזמן של שלושים יום שהוציאו מכלל נפל, מחייבו בפדיון, והוא ג"כ משמחו, ולכן בפדיון הבן אפ"ל דהוא מצוה הבאה מזמן.

**הרוקח** (סי' שס"א) כ' וז"ל "הזמן שהוא פחות מל' אינו חשוב, לכך אינו מברך זמן על המילה, כי אם על הפדיון, (ובפ' הרוואה) הרוואה את חבירו לשלושים יום מברך שהחיינו, לכך בפדיון הבן היו נוהגין שמחות, ועל שמחות תיקנו שהחיינו", עכ"ל.

**דמבואר** מדבריו דמה שמברכין שהחיינו על פדיון הבן, הוא משום השמחה שיצא מכלל נפל, וזהו כמו שביארנו בר"ן דעל השמחה מברך, ולא רק על הזמן בל' יום.

**אלא** דאכתי צ"ב מאחר דביארנו דמברכין שהחיינו הוא על עצם זה שיצא מכלל



שכיחא, ולכן מברך על מצות פדיון הבן, ולא על שאר מצוות שלא באות מזמן לזמן, כגון מילה וכד'.

### קושיות על תוס' וישובם

**וצ"ב** בדבריהם מה שייך השכיחות לענין ברכת שהחיינו, דאי ס"ל דמצוה הוא דבר המשמחו [אף שלא באה מזמן לזמן], א"כ שאר מצות יברך ג"כ, ואי ס"ל דמצוה גרידא, אינו משמחו כ"כ, ולכן לא מברך שהחיינו על שאר מצות, א"כ אמאי במצוה נדירה מברך?

**ועוד** צ"ב דאי ס"ל דהגדר בפדיון הבן הוא שאינה מצוה שכיחא, א"כ במקום ששכיחא פדיון הבן, כגון בשכונה צעירה שיש שם הרבה זוגות צעירים וילדים לידה ראשונה, האם נימא שישתנה הדין ולא יברך, מחמת שבמקום זה שכיחא?

**וכן** מה יסברו במקום שכולם מבוגרים, ומילה היא ג"כ מצוה דלא שכיחא, האם יסברו דבמקום זה יברכו, כיון דבמקום זה המילה לא שכיחא?

**ולכן** נראה לבאר דגדר השהחיינו דאדם מברך, הוא כשיש לאדם שמחה מיוחדת, וע"ז הוא מודה לקב"ה שהחייו וקיימאו לשמחה הזאת, כגון כשקנה כלים חדשים או בנה בית חדש.

**ותקנו** חז"ל דגם יו"ט דהם זמן שמחה, מברך עליהם ועל מצוותיהן שהחיינו, ודוקא על מצות החג מברך, כגון סוכה לולב שופר ומצה וכדו', אבל על מצות שאינם באות מזמן לזמן כגון תפילין וכו', אינו מברך שהחיינו, והוא כיון שרק במצוות הבאות מזמן לזמן יש שמחה גדולה, שמחה ומצפה לה, משא"כ בשאר מצוות אף אי שמח, אינו כ"כ מחמת שאין לו את הצפייה

אלא משום שיצא מכלל נפל, וכמו שמברך שהחיינו ביו"ט בקידוש, אף דאין הכוס עצמו גורם לברכת שהחיינו, וא"כ אפ"ל דאין השהחיינו משום המצוה, ורק דהסמיכוהו אמצוה.

**ואף** דממה ששאלו את רבי שמלאי, משמע דלצד אבי הבן מברך הוא מצד המצוה עצמה, אולם אפ"ל בדוחק קצת, דבמסקנת הגמ' אמרו לו שהשהחיינו דאבי הבן מברך אינו מצד המצוה עצמה, [אלא כיון שיצא מכלל נפל], ולכן לא פשטו ליה דאבי הבן מברך, משום דקעביד מצוה כמו שהסתפק, אלא אמרו לו את הדין דאבי הבן מברך בלי להתייחס לצדדי הספק, ולמסקנה לא שייכא כלל למצוה.

### ביאור שיטת התוס' באופן אחר

**הבאנו** לעיל את שיטת התוס' דאין מברכין שהחיינו על מצוה שאינה באה מזמן לזמן, ולכן לא מברכין שהחיינו במילה, ומה שמברכין שהחיינו אמצות פדיון הבן, כדאמרי' בגמ' (בפסחים דף קכ"א ע"ב) אף דאינו מצוה הבאה מזמן לזמן, ביאר הר"ן שאין השהחיינו על עצם המצוה, אלא ע"ז שיצא מכלל נפל.

**אולם** מצאתי תוס' (בבכורות דף מ"ט ע"א ד"ה לאחר) שיישבו קושיא זו באופן אחר, וז"ל "אין לתמוה אהא דלא מברכין שהחיינו על כל מילה ומילה כמו על כל פדיון הבן, דשאני מצות פדיון הבן דלא שכיחא", עכ"ל.

**דמבואר** מדבריהם, דהשהחיינו שמברך בפדיון הבן, הוא על עצם המצוה ודלא כהר"ן, ואף דס"ל דאין מברכין שהחיינו על מצוה שלא באה מזמן לזמן, שאני מצות פדיון הבן, דהיא מצוה שאינה



הבן, ולא על המילה, כיון שרק פדיון הבן היא מצוה לא שכיחא, משא"כ מילה, אבל הרמב"ם כ' דגם על מילה מברך שהחיינו.

**וא"כ** יוצא דלא מודו להדדי, וצ"ל דתוס' סברו דרק מצוה דלא שכיחא, דהיינו פדיון הבן מברך, אבל מצוות אחרות כגון מילה, אף שאינם תדירים ואינם מצויים בכל עת, אינם כפדיון הבן דלא שכיחא, אבל הרמב"ם ס"ל דגם מצוות שאינם תדירים ואינם מצויים בכל עת ג"כ מברך, ולא רק במצוה דלא שכיחא, ומדיוק שפיר בדבריהם דתוס' כתבו "דפדיון הבן דלא שכיחא", ולא הזכיר מצוה, כדבר כללי דהיינו כל מצוה דלא שכיחא, מברך שהחיינו, משא"כ הרמב"ם כ' "מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת", ומזה זהזכיר מצוה דלא תדירה זה כולל מצוה דלא שכיחא.

### ראיה לשיטת התוס' באופן זה

**והשתא** לדברי התוס' האלו דמברך על עצם מצות פדיון הבן, משום דהוא מצוה דלא שכיחא, אין להקשות כמו שהקשינו על הר"ן מהגמ' (בפסחים דף קכ"א ע"ב) "כהן מברך או אבי הבן מברך, כהן מברך דקא מטי הנאה לידיה, או אבי הבן מברך דהא קעביד מצוה", דהרי משמע מהגמ' דהשהחיינו דאב מברך על פדיון הבן הוא משום שעשה מצוה, וא"כ הוא סיעתא לדברי התוס' האלו דעל המצוה עצמה מברך שהחיינו.

### סיבות נוספות שלא לברך שהחיינו במילה

**הבאנו** לעיל את שיטת הרמב"ם דמברכין שהחיינו על מילה, ושיטת התוס' דאין מברכין שהחיינו על מילה, כיון דאינה מצוה הבאה מזמן לזמן.

למצוה [ובמצוה שמקיים לראשונה בחייו יש צד שיכול לברך שהחיינו כיון שמחכה ומצפה לו, [ובעז"ה בל"נ בזמן אחר נאריך בזה], ולכן דוקא במצוה הבאה מזמן לזמן מברך, שהחיינו.

**ולפי"ז** אפשר לבאר את דברי התוס', דכיון דפדיון הבן הוא מצוה דלא שכיחא, וא"כ מחכה ומצפה לו, ולכן מברך עליו שהחיינו, ובגדר איזה מצוה שכיחא ואיזה מצוה לא, אינו תלוי במציאות כמה פעמים מזמן מצוה זו, ולא מצד גוף המצוה, דהיינו דפדיון הבן מזדמן רק פעם אחת בהרבה משפחות ישראליות [שהרי משפחות כהנים ולויים אינם נפדין], משא"כ מילה עושים אצל כל אחד ואחד, ואף אם נמצא במקום שרובם עכו"ם, או בקבוצה שמשום אונס אינם נימולים, המילה עצמה אינה נהפכת למצוה דלא שכיחא, אלא דהאנשים האלו נמצאים במציאות חלקית, ולכן גבי פדיון הבן אף אם נמצא במקום שיש הרבה פדיונים, אכתי המצוה עצמה היא מצוה דלא שכיחא, וכמש"כ הרמ"א (סי' ש"ה סעיף י') "שנהגו לעשות סעודה כדי לפרסומי מילתא" דהיינו שפדיון הבן הוא דבר גדול, ולכן מברכין שהחיינו על פדיון הבן.

### אי ס"ל לתוס' כהרמב"ם

**הרמב"ם** (פי"א מהל' ברכות ה"ט) כ' וצ"ל "מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו, ופדיון בנו, מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו", עכ"ל.

**וחשבת** בתחילה, דזהו ממש כדברי התוס', דעל מצוה דלא שכיחא מברכין שהחיינו, ולכן מברכין על פדיון הבן.

**אלא** דלאחר העיון נראה דאי"ז נכון דהרי תוס' כ' דמברך שהחיינו על פדיון



### ישוב שיטה זו

**ונראה** לענ"ד ליישב דיש לחלק בין מילה למיתת האב, דרק גבי מיתת האב יכול לברך שהחיינו על הירושה, אף שיש לו ג"כ צער, כיון דהצער והשמחה אינם מוכרחים לבוא ביחד, שהרי יכול האב לתת לבנו בחייו את כל נכסיו במתנה, ואז פשיטא שהיה צריך לברך שהחיינו, וא"כ אף באופן שהבן קיבל את נכסיו האב בשעת מיתתו ע"י שיורשו, בכא"פ אינו אלא מקרה בעלמא, ומה שקיבל נכסים הוא דבר נפרד מעצם המיתה, ואף שנזדמן לו שני הדברים יחד, אינם קשורים זה בזה בדוקא, ומה שמצטער על מיתת אביו הוא לחודיה, ומה ששמח בנכסים שקיבל הוא לחודיה, ולכן שפיר מברך הוא באותו זמן דיין האמת על המיתה, ושהחיינו על הירושה, משא"כ גבי מילה ל"ש להפריד את הצער בדבר מהשמחה במצוה, דהרי צערא דינוקא הוא בעצם המצוה, והם באים כאחד בכל אופן, ולכן א"ש דאין לברך שהחיינו במילה, דהרי יש בה צער בקיומה, ורק גבי ירושה אפשר לברך שהחיינו, דאינו מוכרח שיבוא ביחד עם הצער דמיתת האב. ושוב מצאתי שתי' כן הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל, במשמרת חיים (ח"ג עניני מילה סי' ד').

**ועוד** נראה לענ"ד ליישב דיש לחלק בין מילה למיתת האב בעוד אופן, דגבי ירושה אף דמצטער במיתת אביו, בכא"פ יש לו ג"כ שמחה שמקבל ירושה, ויכול להפריד רגשותיו מהדדי, להתעצב במיתת האב, ולשמוח בירושה, ואפשר לדמות קצת למי שילדה אשתו בן ומתה בלידה, דמברך שהחיינו על השמחה בלידת בנו, אף שמצטער במיתת אשתו, כמו שמשמע בגמ' (ברכות דף נט ע"ב), וכמש"כ בהדיא ברמ"א (או"ח סי' רכ"ג סעיף א'), וכעין זה ולסבר

**אבל** גם אי נימא דמילה חשיבא מצוה הבאה מזמן לזמן, יש הסוברים שאין לברך שהחיינו במצוה זו, מטעמים אחרים.

**תוס'** (עירובין דף מ' ע"ב ד"ה דילמא) הביא תוס' שאנן דכ' "דהאי דלא מברכין שהחיינו במילה, משום צערא דינוקא".

**וב"ב** המאירי (שבת דף קל"ז ע"ב ד"ה אבי) הביא דהרמב"ם כ' דאבי הבן מברך שהחיינו, וכ' "אבל לא נהגו כן, ולא עוד אלא שאין ראוי כן, משום צערא דינוקא".

**וב"ב** הרבי"ה (סי' רפ"ט), דאין מברכין שהחיינו במילה, משום צערא דינוקא, והוסיף דהרי אמרינן בגמ' (כתובות דף ח' ע"א) דלא מברכין שהשמחה במעונו במילה משום צערא דינוקא, וא"כ כך גבי שהחיינו, לא יברך משום צערא דינוקא. וכ"כ כ' הרוקח (ס' ק"ח) והאור זרוע (ס' ק"ז אות י').

**בהגהות** מיימוניות (פ"ג מהלכות מילה אות ד') ג"כ כ' דאין מנהגינו לברך שהחיינו, וי"מ דהטעם משום דאית ליה צערא לינוקא.

### דחית הרבינו שמחה

**אולם** הביא מהרבינו שמחה שדחה טעם זה, דרק "שהשמחה במעונו" לא מברכין משום צערא, אבל שהחיינו שפיר שייך לברך, שהרי אמרינן בגמ' (בברכות דף נ"ט ע"ב) גבי מת אביו וירשתו, דמברך שהחיינו על הירושה, אף דיש לו צער, וא"כ לפי"ז אף במילה יוכל לברך.

**וא"כ** קשיא לראשונים האלו דס"ל דאין מברכין שהחיינו אמילה, משום צערא דינוקא, דהא חזינן בגמ' גבי מת אביו דאף במקום צער, כגון שמת אביו מברך שהחיינו על הירושה, וא"כ אמאי משום צערא דינוקא לא יברך שהחיינו?



ז"ל (ח"ב שער שלישי הל' מילה ח"ד) לפי שהיא מצוה שמוטלת על בית דין, ואינה כפדיון שמוטל על האב".

**מבואר** דפליגי על הראשונים דלעיל, דסברו דאין לומר שהחיינו אמילה משום צערא דינוקא, וס"ל דהוי כמו מי שמת אביו, דמברך שהחיינו אירושא, אף שיש לו צער במיתתו, כך גם במילה היה מברך שהחיינו על השמחה, אף שיש בו צער, וס"ל דאין חילוק בין מיתת אביו למילה, דבתרווייהו איכא צער ושמחה, וכמו שמברך שהחיינו גבי מיתת האב, כך אין לומר שאין לברך שהחיינו במילה מחמת הצער דינוקא, ומה שאין מברכין שהחיינו במילה הוא משום שהיא מצוה המוטלת על ב"ד.

### ביאור דברי הרשב"א והעיטור

**וקשה** על דבריהם, דאף דמילה היא מצוה המוטלת אב"ד, בכא"פ הוא מוטל ג"כ על האב, כדאמרי' בגמ' (קידושין דף כ"ט ע"א) "ת"ר האב חייב בבנו למולו לפדותו" וכו', א"כ חזינן דגם האב מחויב במילת בנו, כמו שחייב בפדיון בנו הבכור, ואף דאמרי' בגמ' (שם) דהיכא דלא מהליה אבוא מיחייבי בי דינא למימהליה, וגבי פדיון הבן אין ב"ד מחויבין לפדותו אם האב לא פדהו, דבכא"פ האב קודם לב"ד במצות מילה, ורק היכא דלא מלו האב ב"ד מלין, וא"כ אמאי כ' העיטור דהוא מצוה דרמיא אב"ד?

**ולכא"ו** צ"ל דודאי דמודו דגם האב חייב למול בנו, ואין כוונתם דרק ב"ד מחויבים למול והאב פטור, אלא דכוונתם לומר דמאחר ובמילה גם ב"ד מחויבים למולו, משא"כ בפדיון הבן דהוא מצוה המוטלת על האב בלבד.

את האוזן, אפ"ל ג"כ גבי מיתת אביו, דיכול להפריד רגשותיו, ולהתעצב במיתתו, ולשמוח בירושתו.

**משא"כ** במילה אי"ז צער ידידה, אלא צער דתינוק, ואף דהוא שמח, בכא"פ איכא צער לתינוק באותו זמן, ול"ש להפריד את זה מזה, ורק כשמיירי באותו אדם יכול להפריד רגשותיו מהדדי.

### נפק"מ בין התירוצים

**והשתא** יוצא נפק"מ בין התירוצים האלו, היכא שלא מלו אותו כשהיה תינוק, ובא לימול כשהוא גדול, אי יברך שהחיינו או לא, דלתי' בתרא דכל מה שלא מברך שהחיינו במילת בנו, הוא משום שלא שייך להפריד את הצער מהשמחה, משום שהן שני בני אדם, הכא שהוא בעצמו הנימול, יתכן שיוכל להפריד רגשותיו, ויפריד צערו משמחתו, משא"כ לתי' קמא דאין מברכין אמילה משום דהצער והשמחה באין כאחד, ל"ש אי מל בנו או מל עצמו, דמאחר ובאין כאחד אין לברך שהחיינו בכל גוונא.

### שיטת הרשב"א

**הרשב"א** (סו"ת ח"א סי' רמ"ה) כ' דאין מברכין שהחיינו אמילה, "ומיהו אין הטעם מחמת דאית ליה צערא לינוקא, כמו שאמרת שלא נאמר טעם זה אלא בברכת שהשמחה במעונו, דבמקום דאיכא צערא לינוקא גם האב מצטער ולא שייך לברוכי שהשמחה במעונו, אבל בברכת שהחיינו, אינה תלויה בשמחה, אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת, ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה, שהרי אפילו מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו.

**אלא** טעמא דמילתא כתב הרב בעל העיטור



## מנורה      בד"ן ברכות במילה      בדרום      קכג

"ומי שמברך [שהחיינו], אין לחוש לשמא לא כלו חדשיו, דכל שגמרו סימניו ושערו וציפורניו, אין חוששין וסמוכין על סימנים אלו למולו בשבת החמורה, כ"ש לענין ברכה, עכ"ל.

**מבואר** מדבריהם דאין לחשוש לשמא נפל הוא, דרוב העולם אינם נפלים, וכן דמאחר ומלים בשבת ולא חוששין לשמא נפל הוא, פשיטא דלא נחשוש לזה גבי ברכת שהחיינו.

**ולענ"ד** נראה דשמא אפשר ליישב את שיטת הרוקח ודעימיה, דפשיטא דמי שעשה ברית לבנו, ואח"כ רח"ל מת בנו, דקיים המצוה, וכן פשיטא דאין לחוש לזה, וכמו שכ' הרשב"א שמחללין שבת כדי לעשות ברית מילה, וכוונת הרוקח ודעימיה, הוא דאין לברך ברכת שהחיינו דהוא ברכה על דבר שמח, וא"כ מאחר ויש חשש כל שהוא שהבן נפל, לכן אין לברך שהחיינו בזמן זה.

**ובמו** שכ' הר"ן (סוכה דף כ"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו, הובא לעיל) דרק אפדין הבן יש לברך שהחיינו, מאחר ויצא מכלל נפל לכלל קיימא וחיות.

**[ובעין]** זה ביארנו במק"א דאף בכור שלא נפדה שמת לאחר ל', צריכין לפדותו ולברך עליה, ורק גבי ברכת שהחיינו אין לברך משום דאינו שמח בזה, וא"כ חזינן דשהחיינו אינו תלוי בעצם הדבר אי מקיים מצוה או לא, אלא אי שמח בזה או לא].

### הלכה למעשה

**ולמעשה** כ' הטור (יו"ד סי' רס"ה) וז"ל כ' הרמב"ם שאבי הבן מברך

**אולם** אכתי צ"ב דאף אי נימא דמילה גם ביי"ד מחוייבין, אמאי גרע מצות האב במילת בנו, ואמאי לא יוכל לברך שהחיינו כשמקיים המצוה?

**ולכן** נראה לבאר כוונת העיטור, דכיון דגם ביי"ד יכולים לקיים את מצות המילה, א"כ אף דהאב קודם לביי"ד, בכאו"פ שמחתו פחותה ממצוה ששייכת לו לבד, ולכן ס"ל דאין לברך שהחיינו במצות מילה, משא"כ בפדיון הבן, שאין ביי"ד יכולים לפדותו, אלא רק הוא עצמו, ולפי"ז א"ש אמאי ס"ל דבפדיון הבן מברך שהחיינו, ובמילה לא.

### שיטת הרוקח

**הרוקח** (ס' ק"ח) כ' דהטעם שאין מברכין על המילה, לפי שעדיין לא יצא התינוק מתורת נפל, כל זמן שלא שהה שלושים יום. והביאו בהגהות מיימוניות (פ"ג מהלכ' מגילה אות ד').

**ובכ"כ** באור זרוע (סי' ק"ז אות י') בשם רבו, הר' שמחה בן שמואל דאין מברכין שהחיינו במילה, שמא נפל הוא, ונמצא למפרע דלא זכה לברית מילה, ואפילו היכא דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו לא פלוג רבנן.

### קושיית הרבינו ירוחם

**אולם** הרבינו ירוחם (נתיב א' ח"ב) הביא פירוש זה, וכ' דלא נראה טעם זה דאזלינן בתר רובא, ורוב העולם אינם נפלים, ועוד דמצוה קעביד.

**ואף** אי מתברר שנפל הוא, איך שייך לומר דלמפרע מתבטל המצוה, וא"כ אמאי אין לברך על מצוה זו שהחיינו.

**וכך** דחה הרשב"א (ח"א תשובה ק"א) וז"ל



מברכין שהחיינו כלל, אפי' ישראל שמל  
בנו הבכור".

**ובשו"ע** (סי' רס"ה סעיף ז') "כשהאב עצמו  
מוהל את בנו הוא מברך שהחיינו,  
ואם המוהל הוא אחר, י"א שאין שם ברכת  
שהחיינו, ולהרמב"ם לעולם האב מברך  
שהחיינו על כל מילה ומילה, וכן נהגו בכל  
מלכות ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה  
ומלכות מצרים".

**והוסף** בב"י (שם ד"ה שדר) "ובכל ארץ  
ישראל וסוריא וסביבותיה נוהגין  
לומר שהחיינו, לפי שהם סומכים  
בהוראותיהם על פי הרמב"ם ז"ל".

שהחיינו על כל מילה ומילה, ובעל העיטור  
כ' שאין לו לברך, וכן דעת ר"י.

**וב"ב** בהגהות מיימוניות (פ"ג מהלכ'  
מילה אות ב') "דאין מנהגינו  
לברך שהחיינו".

**[וברמ"א** (שם סעיף ז') כ' "ובמדינות אלו  
נוהגין שלא לברך שהחיינו, אף  
כשהאב עצמו מל אם לא שמל בנו הבכור  
שחייב לפדותו, מברך שהחיינו בשעת  
המילה, ואינו מברך בשעת פדיון, אבל  
כשפטור מפדיון אינו מברך שהחיינו".

**ובש"ך** (שם ס"ק י"ז) חלק עליו וכ'  
"ואין נוהגין כן מעולם, אלא אין





הרב נחום מנדלבוים

## חיוב תפילה

אכתוב דבר קצר שזכיתי לחדש בימי חורפי, וכעת הוספת מעט דברים, בשביל ליזכות לעלותו על שולחן מלכים, בגדר בפטור של 'תורתן אומנותן' שאינם מפסיקים מתורה לתפילה, ומה הנפק"מ שבזה, ונרחיב ביסוד דין תפילה ומהותה.

### מדין חיוב השתדלות

**בגמ'** שבת [דף י"א ע"א] איתא דרשב"י וחבריו אין מפסיקים מתורה לתפילה, לפי ש'תורתן אומנותן', המושג 'תורתן אומנותן' ידוע לומר שזה חידוש של התנא רשב"י במסכת ברכות [דף ל"ה ע"ב] דאיתא שם, אמר רשב"י, בזמן שישראל עושים רצונו של מקום - מלאכתן נעשית ע"י אחרים, לפי שאין עליהם את הגזרה של 'חובת ההשתדלות'.

**ונראה** שמבואר מזה, דהתפילה היא גם חלק מדין חיוב ההשתדלות שמוטל על כל אחד, ולכך רשב"י וחבריו שתורתן אומנותן ואינם מחוייבים בגזרת ההשתדלות, לכך אינם מפסיקים לתפילה. וכן אולי אפשר לדקדק זאת בלשון הרמח"ל בדרך ה' [ח"ד פ"ה] שכתב דהתפילה תהיה 'ראשית כללי ועיקרי לכל השתדלותו' [עיינ במה שכתב בספר שערים בתפילה, עמ' צ"א - צ"ג], ועיין בכל זה.

**והנה** בגמ' בברכות שם אומר רשב"י, דבפרשת 'והיה אם שמוע' מדובר 'באין עושים רצונו של מקום' שהרי נאמר בפרשה זו 'ואספת דגנך' [חיוב השתדלות], ולשיטתו נפלא שדווקא פה נאמר הפס' 'ולעבדו בכל לבבכם' ודרשו חז"ל עבודה שהיא בלב - זו היא תפילה, ודו"ק [אמנם

ברמב"ם בהלכות תפילה כתב דחיוב תפילה נלמד מהפס' 'ועבדתם את ה' אלקיכם', ובכסף משנה תמה מדוע לא לומדים מהפס' ב'והיה אם שמוע', וע"ש מה שתי', וע"ע בספר המצוות שהרמב"ם הביא גם את הפס' הנ"ל, ועיין בכל זה וע"ע במה שהרחיב הגר"נ סגל שליט"א במנורה בדרום גליון כ"ה, וע"ש מה שכתב להסתפק].

### מזון לנפש האדם והעולם

**נראה** לבאר את השייכות שיש בתפילה לחיוב ההשתדלות, לפי מה שכתוב בנפש החיים [בשער ד' פרק כ"ו] דהתפילה נקראת 'חיי שעה' [בגמ' שבת דף י'] לפי שעניינה 'הוא הוספת תיקון בעולמות בתוספת קדושה וברכה, באותו עת הקבוע להם', ועיין עוד בדבריו בשער ב' [פרקים ו', ט'] שהאריך בזה ודימה את התפילה ל'מאכלם' של העולמות, וכתב שהיא עיקר מזונותם [ועיין שערים בתפילה, בפרקי פתיחה, עמוד י"ז, ד"ה 'היסוד בזה', שביאר מדוע הקיום והמזון של העולם דוקא מתפילה - הגם שתורה חשובה מתפילה, ע"ש] ונראה דלכך חיוב התפילה הוא מדין ההשתדלות שנגזר.

**יסוד** הדברים מצינו בדברי הכוזרי שכתב [במאמר ג', אות ה'], דהתפילה לנפש כמזון לגוף, והוסיף שמתמדת עליו ברכת



התפילה עד שעת התפילה שאחריה- כשם שכוח הסעודה שסעד מתקיים בו עד שיסעד סעודת לילה, אלא שבדבריו מבואר שהתפילה 'מטהרת' את האדם מדברי העוה"ז, ולפי הנפה"ח כל השפע שיורד לקיום האדם והעולם הוא בעיקר ע"י התפילה [ועיין בספר עלי שור ח"ב ש"ג פ"ד מה שכתב בזה].

**אמנם** עדיין הדבר לא מיושב, דהרי יש לתמוה [שמעתי שאלה זו לפני הרבה שנים, וזה תמיהה גדולה], דלפי הדברים שהבאנו יוצא לכאורה שמי שתורתו אומנותו היה צריך להפטר לגמרי מחיוב תפילה, וא"כ מדוע אין רשב"י וחבריו פטורים לגמרי מתפילה, דהרי מדויק שרק אינם 'מפסיקים' מלימוד התורה, משמע שבעיקר חיוב התפילה גם הם שייכים ומחוייבים?

**ואתי** שפיר לפ"ז, דלכך דווקא איתא שם שרק אינם 'מפסיקים' דהרי יסוד הדין של תפילה בזמנה הוא מחובת ההשתדלות, וכמו שהבאנו מהנפש החיים הנ"ל [וכלשונו בשער ד' פרק כ"ו 'הוספת תיקון בעולמות באותו עת הקבוע להם' וכן בשער ב', פ"ט, כתב 'בשעת המיוחדת לזה', וע"ש שדימה זה לקרבן הקרב בשעתו].

**אמנם** עדיין הדבר לא מיושב, דהרי יש לתמוה [שמעתי שאלה זו לפני הרבה שנים, וזה תמיהה גדולה], דלפי הדברים שהבאנו יוצא לכאורה שמי שתורתו אומנותו היה צריך להפטר לגמרי מחיוב תפילה, וא"כ מדוע אין רשב"י וחבריו פטורים לגמרי מתפילה, דהרי מדויק שרק אינם 'מפסיקים' מלימוד התורה, משמע שבעיקר חיוב התפילה גם הם שייכים ומחוייבים?

### הנפק"מ

**הגמ'** בברכות [דף כ"ג ע"א] כותבת שיש בתפילה ב' דברים, תפילה היא 'רחמים', ותפילה כנגד 'הקרבות', ולכאורה זה ב' הדברים שכתבנו, דרחמים -זהו החיבור והקשר עם הקב"ה, ותפילה כנגד ה'קרבות' -זהו חיוב ההשתדלות [וכמו שהארכנו לעיל].

### עמידה לפני ה'

**בחייושי** הגר"ח הלוי [הלכות תפילה, פ"ד ח"א] מדייק מדברי הרמב"ם דכוונת העמידה לפני ה'- מעכבת בכל התפילה, וביאר שכוונת העמידה לפני ה' אינו מדין 'כוונה' בתפילה, אלא מעצם מעשה התפילה, והביאור בדבריו לכאור' דמהות התפילה הוא קשר, חיבור ושיח עם בורא העולם.

**ובתוס'** שם כתב דהנפק"מ בזה הוא בתפילת המוספין, לפי שתפילה זו היא רק כנגד הקרבנות [מוספין], ולכך אם עבר הזמן ולא התפלל- אין דין תשלומים, בשונה משאר התפילות שיש דין תשלומים.

**ועפ"ז** אפשר אולי לחדש ולומר דיש ב' דינים בדין התפילה, האחד- עמידה לפני ה', שזה קשר ושיח עם בור' [עיין בראשית פרק ל' פס' ח', בתרגום ופירוש רש"י על הפס' 'נפתולי אלוקים נפתלתי'], והשני- מדין חיוב ההשתדלות.

**והנה** דייקנו שגם מי שתורתו אומנותו מחויב בתפילה, ורק שאינם מפסיקים מתורה לתפילה, אבל לכאור' יצטרכו להשלים לאחמ"כ את התפילה שהחסירו, וא"כ הנפק"מ במה שאינם מפסיקים- הוא בזה שאין להם חיוב תפילה 'בזמנה', שזה נצרך

**ובזה** מיושב מה שהקשנו, דודאי שגם רשב"י וחבריו חייבים בתפילה ואפי' ש'תורתן אומנותן', דהרי תפילה היא עמידה לפני ה' -קשר לבורא עולם [והגם שלימוד



מדין 'תפילה כנגד הקרבנות', וכל חיוכם בתפילה הוא לרחמים ושיח עם ב'ו"ע.

**אמנם** לאור דברי התוס' נראה להוסיף ולומר, שהנפק"מ במי שתורתו אומנותו שאינו מפסיק לתפילה - הוא תפילת מוסף, שזה רק כנגד המוספים [קרבנות], שבזה אינם מחוייבים ולכן אינם מפסיקים [ואפי' שיפסידו את התפילה הזאת - לא הפסיקו מלימודם] ופשוט.

### "בחרבי ובקשתי"

**בפרשת ויחי** [פרק מ"ח פס' כ"ב] נאמר "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" עיין בתרגום אונקלוס שפירש זאת על תפילה - "בצלותי ובבעותי", וכבר ביארו רבותינו את דברי התרגום [עיין במשך חכמה, ובגרי"ז הלוי - סטנסיל עה"ת] דיש ב' סוגי תפילה, "צלותי" - שזה 'מטבע התפילה' שקבעו חז"ל בנוסח הברכה, ו'בעותי' - היא הבקשה האישית שמוסיפים לאחר התפילה.

**ולפי** דברינו אולי אפשר להוסיף ולחדש, דגם בגוף התפילה יש את ב' הבחינות הנ"ל, ד"צלותי" זה מטבע התפילה שתיקנו חז"ל שהיא פועלת את התיקון בעולמות, ו'בעותי' היא העמידה לפני ה' - שזה חיבור וקשר עם ב'ו"ע.

### תפילה חלק מהשליחות

**בפרשת חיי שרה** [פס' ד פס' מ"ד] בתוך דבריו של אליעזר כשדיבר עם ללבן ובתואל, סיפר להם על תפילתו למציאת השידוך, ושמעתי ממורנו המרא דאתרא שליט"א שמוכח מזה, דהתפילה הייתה חלק מגוף 'השליחות', והדברים טעונים ביאור.

**ואולי** הביאור בזה ע"פ דברינו, דהתפילה היא חלק מחיוב 'ההשתדלות' למציאת השידוך, ולכך שפיר הכניס אליעזר בדבריו כשסיפר על השליחות - גם את תפילתו, ודו"ק בזה.





הרב און אברהם הכהן סקלי

## מנהג הספרדים בהפטרות פרשת וירא

בהפטרות פ' וירא - המתחלת 'ואשה אחת מנשי בני הנביאים', ועוסקת בעיקר באלישע והאשה השונמית, שבזכות ברכתו נולד לה בן [וקשורה לפ' השבוע, דומיא דהבטחת המלאכים לאאע"ה שיוולד יצחק], מצוין בחומשים שהספרדים מסיימים ההפטרות אחר פסוק 'ויאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת ותאמר שלום', ואילו האשכנזים מסיימים עד סוף הענין, עד 'ותשא את בנה ותצא'. ונבאר במאמרנו זה בעז"ה, ממקורות נאמנים, שהמנהג הנ"ל אינו המנהג הספרדי המקורי, אלא שהמנהג המקורי היה לסיים ההפטרות עד הסוף.

שהמנהג המקורי היה בדיוק להפך - הספרדים היו מסיימים ההפטרות עד הסוף, בעוד האשכנזים היו מפסיקים אחר 'ותאמר שלום'. וכמו שנבאר בעז"ה שי"ת ממקורות נאמנים - מדברי רבותינו הראשונים, ומכתבי יד קדומים.

### מקורות מהראשונים

**נעתיק** בעז"ה כמה מקורות מדברי רבותינו הראשונים במנהג הפטרות זו:

**כתב הרמב"ם** [סו"ס התפלה, במנהגי ההפטרות] "וירא אליו - ואשה אחת מנשי וכו' עד ותשא את בנה ותצא במלכים".

**וב"כ רשב"ץ** בסידורו [פכ"ט] "אפטרות וירא אליו במלכים ואשה אחת מנשי בני עד ותשא את בנה ותצא".

**וב"כ האבודרהם** [בסדר ההפטרות] "וירא אליו - ואשה אחת מנשי בני הנביאים עד ותשא את בנה ותצא והיא במלכים". ולא

**נפתח** במעשה ידוע [ולא מצאתיו כעת כתוב, ע"כ אני כותב מהמונח בזכרוננו, ואין הפרטים מדויקים], שאשתו של ר' אריה לוין זצ"ל, היתה רגילה בכל שבוע לקרוא מהחומש את פ' השבוע וההפטרות. והנה בהגיעה לפ' וירא, ראתה שמצוין שהספרדים מסיימים אחר הפס' 'ותאמר שלום', ושאלה את פי הרב מה הפשט במנהג זה, דהרי מפסיקים ממש באמצע הסיפור [באמצע המתח!], שהשונמית מתכוונת ללכת לאלישע הנביא עם בנה המת, ואין יודעים כלל אם באמת החיה אותו אלישע או לאו. ואחר ההתבוננות, ענה לה הרב במליצה, דידוע שאצל הספרדים מושרשת יותר 'אמנות חכמים', וא"כ מאחר וקראנו שמתכוונת האשה ללכת לאלישע הנביא, פשיטא שהכל יסתדר בסוף על הצד הטוב ביותר, ויחיה אלישע הנביא את בנה, ואין צורך כבר לקרוא הסיפור עד הסוף. עד כאן תורף המעשה.

**ובודאי** שהיא הברקה נאה ביותר, אך האמת



## מנורה מנהג הספרדים בהפטרות וירא בדרום קכט

נמצא בכת"מ בלבד סדר הפטרות, ואיתא שם בזה"ל "וירא - במלכים ואשה אחת עד ותאמר שלום".<sup>ג</sup>

הרי נוכחנו לדעת, כי רבותינו הראשונים הספרדים והמזרחים [רמב"ם, רשב"ן, השלחן, אבודרהם] - הביאו בפשטות [ללא כל דעה אחרת - משמע שלא הכירו בזה מנהג משמעותי אחר] דהמנהג לקרוא ההפטרה עד סופה, ומנהג רבותינו מצרפת ומאנגליה [עץ חיים], הביאו המנהג עד ותאמר שלום.

### כתבי היד הספרדיים

הנה חיפשתי בס"ד בחפ"ש מחופ"ש, בעשרות כתבי יד של תנ"כים, חומשים, ספרי הפטרות וסידורים ספרדיים, להוכיח מהו המנהג הספרדי המקורי, וכדלהלן:<sup>ד</sup>

ב-17 כת"י ספרדיים שבדקתי, בכולם נמשכת ההפטרה עד סופה, דהיינו עד 'ותשא את בנה ותצא', ואין שום הפסקה אחר פסוק 'ותאמר שלום', מלבד כת"י אחד, שאף שגם בו נמשכת ההפטרה עד הסוף, מ"מ יש הפסקה אחר פסוק ותאמר שלום, אך לא כתוב שם דבר. ואולי זהו חומש מאזור צפון קטלוניה או פרובנס, שהיה מצוי שם

הביא בזה מנהג אחר, אף שדרכו שם להביא בסדר ההפטרות את כל חילוקי המנהגים בהפטרות שהכיר, כאשר יראה המעיין שם.

וב"כ בס' השלחן [עמ' שא] "וירא אליו - במלכים, ואשה אחת מנשי בני הנביאים עד ותשא את בנה ותצא". וע"ש שהרבה פעמים מביא בהפטרות מנהגים שונים, אך כאן לא הזכיר מנהג אחר כלל.

וכן בס' עיבור שנים - תיקון יששכר לר' יששכר בן סוסאן [שהגיע ממרוקו לצפת, והיה שם בתקופת מרן הב"י] העתיק את סדר הפטרות כל השנה מהאבודרהם, והביא שהפטרות פ' וירא נגמרת בפס' 'ותשא את בנה ותצא', כאמור, ולא העיר על כך דבר [אף שבהפטרות אחרות העיר על שינויים מהאבודרהם]. והנה החכם הנזכר הכיר את מנהג התושבים במרוקו, את מנהג הספרדים [בצפת, ואולי גם המגורשים במרוקו], ואת מנהג המוסתערבים בא"י.

ובס' עץ חיים מלונדרש [סדר הפטרות כל השנה] - בתחלת סדר ההפטרות כתב "והמיימון לא כתב מנהגנו, וזה המנהג וכו'", ובפ' וירא - "וירא ואשה אחת עד ותאמר שלום".

וכן במחז"ו [גולדשמידט, עמ' תקעח], שם

ב. תלמיד הרשב"א, כפי הנראה מאזור קטלוניה אשר בספרד.  
ג. מאחר שנמצא כן רק בכת"י אחד של מחז"ו, מסתבר שאינו מקורי ממחז"ו, וא"כ לכאורה הנכון שלא להתייחס אל מקור זה כמחז"ו, רק כעוד עדות של סידור צרפתי.  
ד. אפתח בגילוי נאות, דיש לדעת שצורת הכתב שהיתה נהוגה בספרד, בקטלוניה ובפרובנס היא אותה צורת כתב [ואולי רק מומחה בתחום יכול להבדיל ביניהם], בניגוד למשל לכת"י אשכנזי [שזוהה לצרפתי] או כת"י איטלקי שנקל להבדיל ביניהם. וע"כ, אף שכתה"י שהבאתי כולם כתובים בכתביה 'ספרדית' [וע"כ מזהים בפשטות בקטלוג הספרייה הלאומית ככת"י ספרדיים], מ"מ מלבד חלק מהם שנמצא בהם בהדיא קולופון [היינו חתימת הסופר בסוף כה"י] המציין את מקום כתיבתם בספרד או בקטלוניה, בהרבה מהם אין פרט מזהה ודאי. ומ"מ, בודאי שבכמות גדולה כזו של כת"י, הרבה מהם עכ"פ ספרדיים.  
ה. אלו סימניהם: פרמה 13, 2054, 2668, 2948, 677, 2018, 2674, 2825. סה"ל 8,2251, 2,4411, 2,7153.  
רוסיה גינצ' 1505, 1551. לונדון 27126, 14054. ציריך 18.



הפטרות מהדפוסים, נלענ"ד דמצאתי המקור לשינוי זה, וכדלהלן [ובכלל חומשי הדפוס שאזכיר, בדקתי בשאר הפטרות ומצויינים שם חילוקי המנהגים בין העדות השונות]:

**בחומש** דפוס קדום משנת שי"ז מסביונטה, מובאת ההפטרה במלואה בסתם, ואין כל הפסקה אחר פס' ותאמר שלום' [וכ"ה באמ"ד תק"ט, דיהרנפורט תקנ"ג].

**וברוב** החומשים שראיתי מכאן ואילך נדפס בשינוי, דאחר פס' ותאמר שלום' יש הפסקה, וכתוב: 'כאן מסיימין ההפטרה קצת קהילות' - כ"ה בחומש דפוס אמ"ד משנת ת"מ, הפטרות אמ"ד תמ"ב, דיהרנפורט תנ"ג, הפטרות פפד"א תפ"ח, חומש אמ"ד תקמ"ד.

**אמנם** בס' הפטרות דפוס אמ"ד תקי"א [דפוס 'פרופס'], במקום ההערה הנדפסת בחומשים הקודמים 'כאן מסיימים ההפטרה מקצת קהילות', בדפוס זה כתבו שם 'כאן מסיימים הספרדים'. וכ"ה בחומש אמ"ד תקי"ז.

**ובדרך** פלא, בכל החומשים מדפוס ליורנו, שהודפסו ע"י בתי דפוס ספרדים, כתוב בדיוק ההפך, דאחר 'ותאמר שלום' יש הפסקה, ומצויין שם 'והספרדים והאיטאליאני מוסיפין (!)' [היינו דמשמע שכאן עוצרים האשכנזים, ואילו הספרדים ואיטאליאנים ממשיכים עד סוף ההפטרה] - כ"ה בחומשים: 'תורה אור' תקנ" [דפוס א' סעדון], תקנ"ט, תקע"ד [ד' יעקב ארובאס], תקע"ז [ד' ש' סעדון], תר"ט [ד' האחים

מנהג צרפת ואשכנז לקרוא רק עד 'ותאמר שלום', ורצה לציין זאת הסופר.

**ועכ"פ** נוכחנו לדעת דהמנהג הפשוט בספרד וקטלוניה בזמן הראשונים [עפ"י כתה"י ועפ"י האבודרהם וס' השלחן] היה לקרוא ההפטרה עד סופה - 'ותשא את בנה ותצא', ולא עד 'ותאמר שלום' כהמנהג הרווח היום.

### כתבי היד האשכנזיים

**וכמו** כן בדקתי בכת"י אשכנזיים של תנ"כים, חומשים, ספרי הפטרות וסידורים, ומצאתי ב-11 כת"י שההפטרה נגמרת בפס' 'ותאמר שלום'! [וזה מלבד כת"י של מחז"ו המובא לעיל]. ורק בשני כת"י ההפטרה נמשכת עד פס' 'ותשא את בנה ותצא'! [ויתכן ששני כת"י אלו הם כת"י מאזור פולין ומזרח אשכנז, וזה תואם את עדות האחרונים ממזרח אשכנז, שמסיימים ההפטרה עד סופה].

**ואכן** זה תואם את הנמצא בדינו מס' עץ חיים, שהביא בפשטות המנהג לסיים ב'ותאמר שלום'.

**נמצא** דהמנהג הפשוט הקדום באשכנז וצרפת, היה לסיים ההפטרה בפס' 'ותאמר שלום', אמנם היה עוד מנהג מצומצם יותר, לקרוא ההפטרה עד סופה.

### השתנות המנהג

**הנה** יש לעיין כיצד השתנה מנהג הספרדים בזה.

**ואחר** חיפוש בעשרות חומשים וספרי

ו. כאמור לעיל, זה כולל את אשכנז, פולין, צרפת, ואנגליה.

ז. פרמה 2168, 2680, 3081, 3111, 3191, 3289, 1803. טורניג Q651-652V. לונדון 3, 1861. RSL 1504.

ח. פרמה 1884, 3078.

ט. לצורך מי שינוי בקי - אמ"ד הוא קיצור לאמשרדם.



## מנורה מנהג הספרדים בהפטרות וירא בדרום קלא

שמא משום שראו בחומשים שיש מפסיקים שם, ומחמת הרצון לקצר אימצו המנהג, או מאיזה טעם שיהיה, ואז המדפיסים האשכנזים שמסתמא לא הכירו את מנהג שאר קהילות הספרדים [שהיו מרוחקות מאוד מאמ"ד], והכירו רק את מנהג ספרדי אמ"ד, הניחו שמנהגם הוא מנהג כל הספרדים, וקבעו כך בסתמא בחומשיהם.<sup>1</sup>

**איך** שיהיה, בודאי הוראה זו אינה מייצגת כלל את המנהג הספרדי הרווח, ובפרט - שנאמנים עלינו כל מדפיסי ליורנו הספרדים<sup>2</sup> - בהכרת מנהג הספרדים, בין משום שהיו ספרדים בעצמם, ובין משום שבליורנו כידוע היתה קהילה ספרדית חשובה [ומה גם שניכר שהיו בקיאים במנהג הספרדים, ממ"ש בהפטרות פ' ויצא, שא"ה אכתוב עליה מאמר לגליון בסוף - דבר בעתו מה טוב].

**וצ"ל**, שמדפיסי ליורנו שהכירו את דפוסי אמ"ד<sup>3</sup> שכתוב בהם שמקצת קהילות מפסיקים אחר 'ותאמר שלום', מאחר שידעו שאין זה מנהג הספרדים ולא האיטליאנים, בלית ברירה 'הפילו' מנהג זה על האשכנזים, או עכ"פ מחמת שלא ידעו בודאות מה מנהג אשכנזים בזה, כתבו את הודאי להם - שהספרדים והאיטליאנים לא מפסיקים שם.

**וכפי** הנראה, במרוצת הדורות, החומשים שהודפסו בדורות האחרונים [מסתמא בעיקר בפולין, וינה וכיו"ב], העתיקו ההוראות למנהג הספרדים

פאלאג'י וש' בילפורטי], 'שפת אמת' תרי"ד [ד' ר"א בן אמוזג], 'אור הנערב' תרי"ד [ד' ר"א בן אמוזג], 'תורת ה" תרכ"ב [ד' ר"א בן אמוזג, עם פי' ממנו גופיה].

**והביאור** הנראה בכל זה, דכפי הנראה מה שציינו בחומשי אמ"ד הראשונים [ועוד מערים אחרות], שב'ותאמר שלום' מפסיקין מקצת קהילות, כוונתם על מנהג אשכנזי, היינו בגרמניה ובנותיה - כפפד"מ, ורמיזא [ועוד], וכנראה שמדפיסי או מסדרי חומשים אלו היה מקורם בקהילות מזרח אשכנז [היינו פולין, ליטא, פראג וכיו"ב], ומשם הכירו המנהג הפשוט לקרוא עד סוף ההפטרה. ובודאי שלא היתה כוונתם ב'מקצת קהילות' לספרדים, דא"כ היו כותבים 'כאן מסיימים הספרדים', כמו שכתבו במפורש בכל שאר המקומות שיש חילוקים בין הספרדים לאשכנזים.

**ואולם** בשלב מסוים, החלו להדפיס באמ"ד בחומשים במקום 'מקצת קהילות' - 'ספרדים'. ויתכן שהיא בסך הכל טעות, שחשבו שהכוונה בדפוסים שקדמום למנהג הספרדים [דשמא מדפיסי אמ"ד עצמם, שהיו אשכנזים, לא הכירו מנהג כזה אצל האשכנזים, ובלית ברירה 'הפילו' את המנהג על הספרדים].

**וגם** אין לשלול לגמרי את האפשרות שמא בקהילת הספרדים באמ"ד, בשונה משאר קהילות הספרדים, השתנה המנהג הקדום, ועברו להפסיק אחר 'ותאמר שלום' -

1. האפשרות השניה יש בה צד יתרון וצד חסרון, היתרון - שמאחר שהיתה קהילה ספרדית מפוארת באמ"ד כידוע, לא היתה זו פעולה קשה בשביל המדפיסים האשכנזים לברר את המנהג הספרדי, וע"כ הגיינו שראו המנהג כן אצלם. והחסרון - דהוא חידוש גדול לומר שפשוט שינו המנהג ביום בהיר אחד.

יא. לפחות 4 בתי דפוס שונים!

יב. שכידוע כל דפוס התבסס על קודמיו.



מחומשים אמ"ד, ומשם השתרשה ונקבעה הטעות עד ימינו אנו.

### מנהג הספרדים בדורות האחרונים

**והנה**, אף בדורות רבותינו האחרונים, מצאנו כמה עדויות על שימור המנהג הספרדי הקדום.

**ראשון** בקודש, מהר"ר כליפא אבן מלכא [ממרוקו, מהמחצית השנייה של שנות הת'], בספרו המופלא כף נקי (עמ' 77), התייחס בפרטות לנושא זה, בהערותיו על ההפטרות הנדפסות בחומש בדפוס 'פרופס' מאמ"ד, וכתב שם: "גם מ"ש המדפיס בהפטרות וירא אליו, שהספרדים מסיימין פסוק לא חדש ולא שבת וכו', הוא טעות, שצריך לסיים עד ותשא את בנה ותצא, וכן הוא בהרמב"ם שם, וכן הוא מנהגינו".

**הרי** דהמנהג במרוקו בזמנו היה כמנהג הספרדי הקדום<sup>י</sup>, לקרוא ההפטרה עד סופה. ומהדורות הבאים כמעט שלא מצאתי

עוד עדויות על מנהג מרוקו בזה, ורק מצאתי בס' מגן אבות [לרמ"ע לבהר, עמ' תעה] שהביא שמנהג העיר טאנכיר במרוקו בדור האחרון היה כמו"כ לקרוא ההפטרה עד סופה.

**אולם** שאלתי אודות המנהג בהפטרה זו את פי ר' אליהו כהן שליט"א [שהיה מפקח במוסדות חב"ד במרוקו, ומתוקף תפקידו הסתובב בהרבה מערי וכפרי מרוקו, ובקי מאוד במנהגים השונים], ואמר לי שממה שזוכר, במקומות שהיה בהם<sup>י</sup>, נהגו להפסיק ב'ותאמר שלום'. וכן אמר לי שזוכר ממרוקו רבי שמעון ביטון שליט"א - רבה של בית שמש.

**ולצערי** לעת עתה לא מצאתי בזה עוד עדויות על מנהג מרוקו בדורות האחרונים, ומי שיש לו פרטים ע"ז אשמח מאוד אם יודיעני.

**ובן** מצאנו המנהג הקדום בס' זה השלחן - מנהגי אלג'יר [דיני ההפטרה, סי' קב]

יג. והבאתי לעיל דכ"ה באמת בחומש דפוס פרופס [תקי"א], אלא דבחומש שהבאתי ממנו מצויין שהמדפיס שלמה פרופס כבר נפטר, ואילו בכף נקי שם מצויין ששלח כמה מהערותיו ישירות למדפיס שלמה פרופס ונענה לו ותיקן כמה תיקונים, ומה שמלמדנו שהרב כף נקי מתייחס לחומש מוקדם יותר.

יד. ועוד הערה בזה, דבסידור 'אהבת הקדמונים' כמנהג התושבים בפאס - מצויינים שם כל השינויים במנהגי ההפטרות שלהם משאר קהילות מרוקו [שנגררו ברובם אחר מנהגי הספרדים], שברובם המכריע נגררו אחר סדר ההפטרות לרמב"ם [עם שינויים קלים], ובפ' וירא לא מצויין דבר, וא"כ ע"כ דמנהגם בהפטרה זו היה כמנהג הרווח בשאר מרוקו. וא"ת שמנהג שאר ערי מרוקו היה לסיים ב'ותאמר שלום', תמוה, מה ראו תושבי פאס לנטות בהפטרה זו מהרמב"ם, וע"כ דמנהג שאר מרוקו היה לקרוא ההפטרה עד סופה, וכן היה מנהג פאס, ודוק.

ועוד יש להעיר, דאת"ל דמנהג מרוקו היה לסיים ב'ותאמר שלום', א"כ תמוה, מנין בא להם מנהג זה, הרי בודאי אינו מנהג ספרדי כמו שהוכחנו לעיל מהראשונים ומכתה"י, וכן אינו לפי הרמב"ם [שרוב מנהגי התושבים בהפטרות היו כמוהו], וא"כ מהיכן הגיע להם מנהג זה, אם לא מהספרדים ולא מהרמב"ם? וכן תמוה לומר דמנהג התושבים במרוקו היה לסיים ב'ותאמר שלום', והספרדים התבטלו אליהם, דהרי המנהגים [הלכתיים] שהתבטלו בהם הספרדים לתושבים - נער יכתבם, ומה ראו כאן להתבטל? וכל זה ברור ומוכרח מאוד לענ"ד.

טו. מסתברא דאין כוונתו לכל מרוקו, דברור שבדיוק בפ' וירא שנקראת פעם אחת בשנה, לא יצא לו להיות בעשרות ערים וכפרים שונים במרוקו, אלא מסתמא כוונתו לאולי עד חמשה מקומות שונים.



## מנורה מנהג הספרדים בהפטרות וירא בדרום קלג

השונמית". הרי שהזכיר מנהג זה כמנהג אשכנז. אולם אין לתמוה ע"ז, דאף שבקהילות לונדון ואמ"ד שמרו בד"כ על המנהגים המקוריים, מ"מ הרי כאן הראשונים שהשתבשו בזה הם חומשי אמ"ד, וא"כ הגיוני שבקהילת לונדון [שקשורה לקהילת אמ"ד] שמסתבר שהשתמשו שם בחומשי אמ"ד, יהיו מן הראשונים להשתבש במנהג זה.

**ומעדות המזרח**, מצאתי בשני כת"י של ספרי הפטרות מביכרה [המייצגים את מנהגי פרס ובוכרה הקדומים, קודם ששינו לנהוג כמנהגי הספרדים], שכתובה ההפטרה עד 'ותשא את בנה ותצא', ואין שום סימן לעצירה אחר 'ותאמר שלום'.

**ומנהג ק"ק תימן** לקרוא ההפטרה עד סופה, כנדפס עד ימינו בחומשים ותיג'אן כמנהגם.

**וגם מנהג איטליה** היה לקרוא ההפטרה עד סופה, כנכתב במפורש בסידור רומא [דפוס פאנו רס"ה] בסדר ההפטרות.

### כיצד יתכן השתנה מנהג הספרדים באופן גורף?

**אין** לתמוה כיצד השתנה מנהג זה בצורה יחסית גורפת אצל הספרדים, עד שכמעט בשום מקום לא שמרו על המנהג המקורי. דהרי עניינו הרואות דגם כיום - רוב הספרדים שעלו לארץ מצפ"א ותורכיה וכיו"ב שאר תפוצות הספרדים, שינו את נוסח התפלה אשר היה מורגל בפייהם

שכתב "נהגו בפ' וירא מפטירין ואשה אחת ועוד מוסיפין הפטרת ותחבוש עה"ס".<sup>טז</sup>

**אמנם בס' ברית כהונה - מנהגי ג'רבא (עמ' לב, ערך 'הפטרות' אות ו)** העתיק מס' 'בינה לעתים' לזקנו מהרש"כ זצ"ל, את כל ההפטרות הנהוגות בג'רבא, אלא דשם כתב רק את התחלת ההפטרות, וכתב שם מהרמ"כ המחבר זצ"ל, וז"ל "אמר המחבר המ"ך ס"ט, מז"ק מהרש"ך ז"ל לא זכר רק ההתחלות, והבאתי דבריו כמות שהם, וראיתי לנכון להזכיר ג"כ סיום הפטרת כל פרשה כפי הנהוג פה", ובפ' וירא כתב 'ומסיים ותאמר שלום'.

**אכן ברור שישנה כאן** רק עדות על מנהג ג'רבא בדורו של מהרמ"כ, דבאמת יתכן דבזמן זקנו מהרש"כ, באמת נהגו לקרוא ההפטרה עד סופה, ופשוט. ומנהג זה אפשר לתלות בקל בחומשים המשובשים וכנ"ל [דכידוע, כמעט כל השינויים בהפטרות למנהג ג'רבא הם כהרמב"ם, וא"כ מניין הגיע להם מנהג זה אם לא מהספרדים ולא מהרמב"ם?].

**ובספר כתר שם טוב**, בטעמי ההפטרות (ח"א עמ' תו), אף שלא כתב בהדיא שיש חילוק בין הספרדים לאשכנזים בהפטרה זו, בניגוד לשאר הפטרות שכתב החליוקים, מ"מ בהערה שם (תלה), כתב הטעמים להפטרה זו בפ' וירא, וסיים: "שם מוזכר עקידת יצחק, שכמעט כבר היה נשחט לולא המלאך, ושם בהפטרה (לפי מנהג אשכנז) מוזכר כי אלישע החיה בן

טז. וכן יש להעיר, שמצאתי בס' 'משחא דרבותא' עה"ת, לרה"ק ר' מסעוד אלפסי זלה"ה, הנדמ"ח מכת"ק, דבהפטרות פ' וירא המשיך לדרוש הפסוקים אף אחר 'ותאמר שלום', ואף שאינה ראייה גמורה, מ"מ זכר לדבר איכא.

יז. בר אילן 1001, 1002.



לגרום לקהל לזכור שיש משהו שונה בהפטרה זו.

**ועוד** יש להסביר בשינוי המנהג, דיתכן שבחלק מתפוצות הספרדים ידעו וזכרו שמנהגם שונה מהנדפס בחומשים, אלא שחשבו שהם יחידים במנהגם זה, והעדיפו להשוות מנהגם למנהג 'הפשוט' של כל הספרדים, כנדפס בחומשים". ובפרט הקהילות שאינן ספרדיות במקור, כקהילות עדות המזרח וחלק מקהילות צפ"א, שכלל לא ידעו מהו המנהג הספרדי המקורי, וחשבו שהנדפס בחומשים הוא מנהג כל הספרדים, וע"כ מאחר שבכל שאר העניינים נהפכו לספרדים, אף כאן חשבו שתפסו את מנהג ספרד.

### מנהג אשכנז בדורות האחרונים

**כתב הלבוש** (סי' תרסט) "לפרשת וירא וכו' מפטירין ואשה אחת מנשי בני הנביאים וגו'". וכתב שם הא"ר "עד ותשא את בנה ותצא". הרי משמע דמנהג פראג - עירו של הא"ר, היה לקרוא ההפטרה עד סופה.

**וכן** משמע שהיה מנהג האשכנזים באמ"ד, דהרי בכל החומשים שהדפיס מובאת הפטרה זו עד סופה בסתם [מלבד מקצת קהילות]. ואכן, בס' מנהגי אמשטרדם [לר"י ברילמן, פ"ו סע"ג אות ג, מייצג את מנהג אמ"ד בזמננו], הביא שמנהגם לקרוא ההפטרה עד סופה.

**ומנגד**, על מנהג ורמייזא, העידו בספר 'מנהגי ורמייזא' [לר"ל קירכום, מהמחצית השנייה של שנות הש' וכן בספר

מסידורי ליורנו [כתפלת החודש ודומיהם], ועברו להתפלל בסידורי הבבליים [כהוצאת מנצור ודומיהם - הבלולים משינויים עפ"י הקבלה, ועירוביאי של עוד כל מיני שינויים עפ"י איזה פוסקים ועוד המצאות], עד שכיום אפילו רוב המבוגרים כבר שגור נוסח זה בפיהם.

**וב"ש במנהג זה** - דיחסית למנהגים אחרים, יכול להשתנות בקלות רבה, כיון שהפטרה זו נאמרת בסה"כ פעם אחת בשנה - דהיינו מאז שקראו בפעם שעברה את ההפטרה עברה כבר שנה שלימה, ואם אין בבהכנ"ס אדם מאוד בקי, הרי כמעט רחוק שמשישו יזכור מה נהגו בשנה שעברה. ובפרט שבזמנם היו עמי הארצות רבים, עד שבד"כ רוב הקהל בכלל לא הבינו את ההפטרה ובקושי נתנו דעתם לקורא.

**ואף** שמצינו כמה הפטרות שונות שנשתמרו בקהילות מסוימות לא כמו שכתוב בחומשים, הנה בד"כ מדובר כשההפטרה הנהוגה שונה לגמרי מזו שכתובה בחומש, ואז קל לאנשים לזכור ש'בהפטרות פרשה פלונית לא עושים כמו שכתוב בחומש', ואז נקל לשמר המנהג הקדום, אך בנידון דידן, שההפטרה היא באמת אותה הפטרה שכתובה בחומש, רק שההוראה ש'הספרדים מפסיקים כאן' [היינו ב'ותאמר שלום'] היא בלבד אינה נכונה, קשה יותר לזכור המנהג הישן. ובפרט, שגם מי שכבר זכר את המנהג הישן, לא היה צריך ללכת להביא ספר אחר כדי להמשיך ההפטרה, אלא פשוט המשיך לקרוא בחומש [שהרי תמיד הדפיסו המשך ההפטרה בחומש למנהג האשכנזים], וא"כ לא היתה גם שום פעולה שונה בקריאת ההפטרה הזאת, שתוכל



## מנורה מנהג הספרדים בהפטרות וירא בדרום קלה

ב'ותאמר שלום' [והשתמר המנהג בכמה מערי אשכנז].

### לסיכום

. מנהג ספרד המקורי, וכן הוא מנהג רוב רבותינו הראשונים ורוב העולם, לקרוא הפטרת פ' וירא - 'ואשה אחת מנשי בני הנביאים', עד סופה, דהיינו עד אחר פס' 'ותשא את בנה ותצא'.

. מנהג אשכנז הקדום הרווח, היה לסיים ההפטרה אחר פס' 'ותאמר שלום', ולא מצינו לו חבר בשאר קהילות העולם, וכנראה שכבר באשכנז הקדומה היה מנהג מעט מקומות לקרוא ההפטרה עד סופה.

. בתקופת האחרונים התהפכו המנהגים בזה - האשכנזים כולם נוהגים לקרוא ההפטרה עד סופה, כמנהג שנהג בחלק מאשכנז הקדומה. ואילו הספרדים, תפסו את מנהג אשכנז - לסיים ההפטרה אחר פס' 'ותאמר שלום', והסיבה לשינוי המנהג הספרדי, היא כפי הנראה משום טעות המדפיסים.

'מנהגי ורמייזא' [לר"י שמש, ח"ב עמ' קצד], ושניהם כתבו שנוהגים לקרוא ההפטרה עד 'ותאמר שלום'.

**בספר** 'דברי קהילות' מנהגי פפד"מ [גייגר, עמ' 383] העיד על מנהגם לקרוא עד 'ותאמר שלום', וע"ש שהאריך לתת טעם למנהגם [והובא גם בספר 'מנהגי פפד"מ' - חודש חשון סע"א].

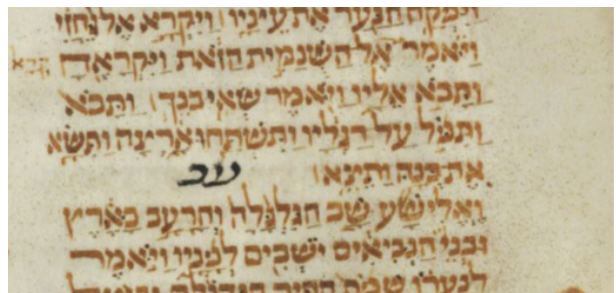
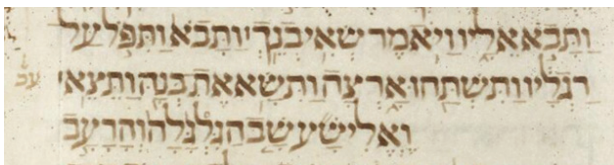
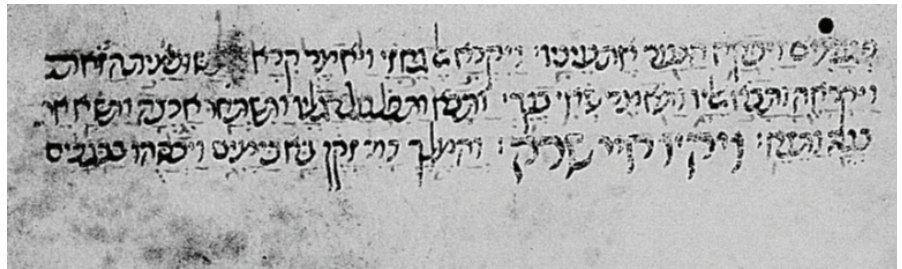
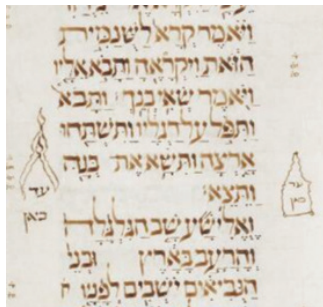
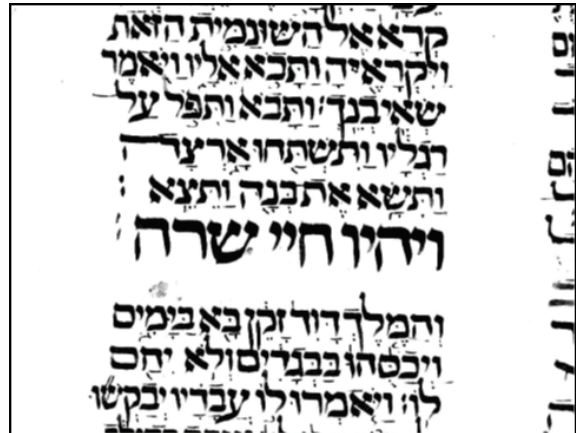
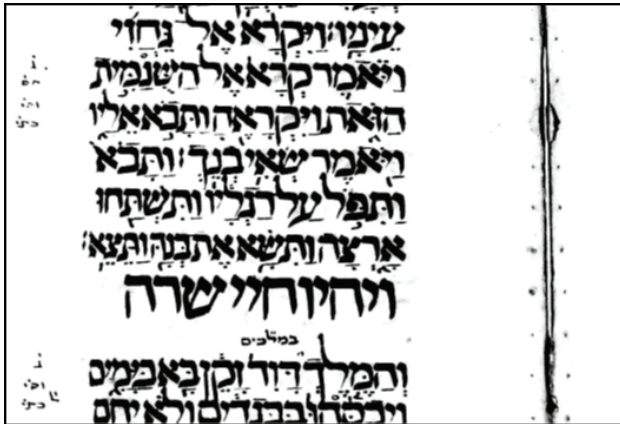
ובן מצאתי עוד באינצ' התלמודית, שם מובא סדר הפטרות כל השנה למנהגים השונים, והביאו גם, כאמור, שמנהג פפד"מ לקרוא עד 'ותאמר שלום', ושכן מנהג ליסא, ופוזן [ע"ש המקורות].

**ובאמור** לעיל, אף שברוב המוחלט של כתה"י האשכנזיים מובאת ההפטרה עד ותאמר שלום, מ"מ מצינו מיעוט כת"י שמובאת בהם ההפטרה עד סופה, ושמא באמת הוא חילוק קדום בין מנהג מזרח אשכנז שנהגו לקרוא עד הסוף, לבין מערב אשכנז וצרפת שהיו פוסקים





## כתבי יד ספרדיים









הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

יסודות מצות מילה\*

ב. לאות קבוע ולזכרון שאנו עבדי ה'.

טעמי ועניני המצוה

ג. לאות קבוע על אמונת יחוד ה'.

מצינו בדברי חז"ל ורבותינו הראשונים  
והאחרונים כמה טעמים וענינים

ד. להבדיל ישראל מאומות העולם.

במצות ברית מילה<sup>2</sup>:

ה. שלימות הגוף.

א. כריתת ברית בין ה' לישראל<sup>3</sup>.

- א. ערך 'מילה' מתוך הספר 'קובץ מיסודות הש"ס' -מהדורה חדשה היוצא לאור בס"ד בימים אלו!
- ב. מתוך ס' אוצר הברית (פ"ו, וראה עוד ספר זכרו לעולם בריתו ומילי דמילה), וע"ש עוד הרבה ציטוטים, וכאן העתקנו רק מקצת מהלשונות שנוגעות לעיקר הענין.
- ג. כמפורש בפסוקים. ולשון המהר"ם חאגיז (ס' אלה המצות -מצות מילה) "לפי הפשט הנגלה הרי זה כמשל ב' אוהבים חשוקים, שלרוב אהבתם עושים רושם קיים באש, למזכרת חשק הכרתת ברית אהבה הנכרת ביניהם, כך להבדיל הוא ענין המילה, דרצה הקב"ה לזכות בה את ישראל". ולשון המהר"ל (גור אריה בראשית, יח,א) שמצות המילה "היא הברית והחיבור בין ישראל לאביהם שבשמים". ובגדר הברית ביאר המלבי"ם (בראשית יז) "אבל הברית הזו תהיה ביני וביןך בענין שיחול החיוב על שני צדדים הכורתיים ברית, כי גם אברהם התחייב את עצמו להיות שותף לה' במעשה בראשית להשלים את הבריאה ולתקנה, וראשית התיקון יתחיל בעולמו הקטן שהוא גופו".
- ד. כדאשכחן (מנחות מג): אצל דוד שכשהיה במרחק נצטער על כך שהוא ערום מכל המצוות דכיון שנזכר במילה נתיישב דעתו, ובחרדים (פ"ט אות מג) כ' שיעלה אדם בכל יום אל לבו שהוא עבד חתום למלכו של עולם בחתום המילה, ולא ימרוד בו ויחזיק עצמו לבן חורין, וכן מנהג העולם שהאדון חותם את עבדו כדי שתהא אימתו עליו כדאי' במסכת שבת (מח.), ולכך שם האות באבר זה לפי שהוא יתברך קדוש ושונא זימה הוא, יפחד וימנע אדם עצמו מעבירה.
- ו. בס' יוסף אומץ (לר' יוסף יוזפא האן נירלינגו מק"ק פרנקפורט) עפ"ז שסידר לעצמו לומר' אני עבד חתום למלכו של עולם בברית קודש אשר שם בבשרי'. וכ"כ בס' דרך פקודיך (מצות מילה) שהמילה היא רושם שהניח עלינו ממ"ה למען נזכור שאנחנו עבדיו מיוחדים לעבודתו, וא"כ בכלל המצוה הזאת "השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך".
- ח. כ"כ הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ג בטעם הגי') הרבינו בחיי (בראשית יז,ג) ובכד הקמח (ערך מילה) כ' וז"ל "ע"ד הפשט טעם המילה להיותה אות קבוע בבשר על אמונת השי"ת ויחודו, לא ישתנה ולא יסור ממנו בין מחיים בין לאחר מיתתו, והנה הוא נכנס באמונת היחוד, כענין שכתוב "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך", וזה לשון הכתוב "ונמלתם את בשר ערלתכם והיתה לאות ברית", לימדך כי המצוה הזו היא אות קבוע בבשר והיה הבשר לאות ברית, וזהו שאנו אומרים בברכה וצאצאיו חתם באות ברית קודש, ועל אות זה נקרא אדם תמים...
- ו. במדרש (שכל טוב בראשית יז) אי' "והיה לאות ברית שיכירו אתכם כל הגויים כי אתם זרע ברך ה'". וכ"כ הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ג בטעם הב) החינוך (מ' ב) והמהר"ם חאגיז (בהמשך דבריו הנ"ל) כ' שענין המילה הוא דרצה הקב"ה שיהיו בני ישראל מובדלים משאר האומות בדיעותיהם ובנפשותיהם ומוצאם ומבואם, גם בגופם ציוה לעשות בהם סימן שינוי זה, וכ"כ האברבנאל והשל"ה (פר' תצוה תורה אור אות טז).
- ז. כדכתיב (בראשית יז,א) "התהלך לפני והיה תמים", ופירש"י (ע"פ פדר"א פכ"ט) התהלך לפני במצות מילה



מסירות נפש<sup>א</sup>.ו. הסרת הערלה המאוסה<sup>ה</sup>.

## גדר המצוה

ז. להחליש כח התאוה<sup>ט</sup>.

י. לחקור אם גדר המצוה במילה הוא מעשה המילה<sup>י</sup> וּלְפִיכָּךְ כְּשֶׁהָאֵב מֵל אֶת בְּנוֹ

ח. נחשב כאילו עקד וזבח עצמו<sup>י</sup>.

נמצא שהבן לא מקיים המצוה כלל, או"ד

ט. כדי להרגיל הולד לעבוד את ה' מתוך

ובדבר זה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה כך אתה בעל מום לפני. וכן אי' בנדרים (לא:): גדולה מילה שכל מצוות שעשה אברהם לא נקרא שלם עד שמל". וכ"כ החינוך (מ' ב) שיש בו תשלום צורת הגוף, כי ידוע למבינים שתשלום צורת האדם בהסיר ממנו אותה ערלה שהיא תוספת בו. ויל"פ בזה דענין השלימות בגוף היינו לזכור לרוחניות, ובאלישך (שמות יב, מד) כ' דמי שאיננו מהול 'איננו יהודי' ולכן זה קודם לכל המצוות, וכן המהרש"א (נדרים לב). ביאר מש"א דהמילה שקולה כנגד כל המצוות - שכל מצוות התורה תלויה במילה, וכיון שעדיין לא נימול אינו בכלל מצוות התורה, ואדרבה אסור ללמוד תורה ולשמור שבת [וע"פ ש"ך (יו"ד שה"ב) דאלמלא קבלת הברית אין חיוב למצות פדיון כלל].

ח. כדתנן בנדרים (לא.) וע"פ בפרד"א (פכ"ט).

ט. כן אי' במדרש תנחומא (שופטים רמז מב) כ"כ הרמב"ם במו"נ (ח"ג פמ"ט בטעם הא') כי בהסרת הערלה תחליש האבר ויתמעט ע"ז התאוה היתירה על הצורך להיות מסתפקים רק בהכרחי מבלי מותרות, ועד"ז כ' הרמב"ן (בראשית יז, ט) הכוזרי (מאמר א' קטו) אברבנאל (בראשית יז, ט) חרדים (מ"ע פ"א אות מד) רד"ק (בראשית יז, א) אלה המצוות (שם) מנורת המאור (נר ג' כלל ראשון) ודרך פיקודין (מצות מילה חלק המחשבה אות ג).

י. ע"פ זוהר (בראשית יז), ופרד"א (שם), וברבינו בחיי כ' "גדול כחה יותר מן הקרבן שהקרבן בממונו והמילה בגופו, באבר שכל גידי האברים נקשרים בו, אשר מטעם זה נקראה ראש הגוייה, כלומר ראש כל הגוף, ועל כן נחשב לו לעקדה וזבח כאילו עקד את עצמו, וכדכתיב (תהילים נה) "כורתי בריתי עלי זבח".

יא. ס' עוללות אפרים (ח"ג) וקול מנחם.

יב. א. כן מבו' בתוס' (שבת קלא.) שכ' לחלק בין מילה דחשיבא מצוה שאינה עוברת, דאם עבר ולא מל ביום השמיני יכול למול בתשיעי, לבין סוכה ציצית ומזוזה דחשיבי מצוה עוברת דבכל יום חייב בהם, ואפי' אם קיימם היום חייב לקיימם למחר, הלכך כשעבר היום ולא עשאו מצות היום לא יקיים עוד לעולם. ומבואר דס"ל לתוס' דקיום המצוה במילה הוא רק בשעת מעשה המילה.

ב. וכ"מ מהתו"י (שבת כה.) שכ' דהטעם שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, היינו משום דאפשר לקיימה למחר, והרי את קיום המצוה במה שהוא יהיה מהול היום אינו יכול לקיים מחר, ומוכח שהמצוה היא רק במעשה. ג. הנה תוס' בקידושין (כט.) הק' אמאי איצטריך קרא למעט אשה דפטורה למול את בנה, הא תיפו"ל דהוי מ"ע שהז"ג דהא אין מלים בלילה. ובחי' מהרי"ט תי' דכיון שקיום המצוה נמשך כל זמן שהוא מהול ל"ח מ"ע שהז"ג כיון שמקיימה ביום ובלילה. אך מתוס' שהקשו ולא תירצו כן יל"ב דאולי לשיטתם כנ"ל דס"ל שהמצוה היא במעשה המילה ולא בתוצאה שהוא מהול אך יש לדחות דהתם הנידון הוא מצד מצות האב, והאב ודאי דאינו מצוה בתוצאה אלא רק במעשה, אך לעולם י"ל דכלפי הבן יש מצוה גם בתוצאה. ויל"ד בזה ע"פ החקירה אם מצות האב היא מצוה נפרדת ממצות הבן, או דהאב מקיים את מצות הבן, ודו"ק].

ד. כן ביאר הבית הלוי (ח"ב סי' מז אות ב) בדעת הרמב"ם (פ"ב ה"ד) שפסק דאף בחול א"צ לחזור על ציצית שאין מעכבין את המילה לאחר שפירש, וביאר הביה"ל דהידור מצוה לא שייך אלא בשעת מעשה המצוה, אך אחרי שיצא יד"ח המצוה לא שייך להוסיף ההידור בלא קיום המצוה, וממילא אחרי שפירש מהמילה לא שייך לקיים ההידור בציצית שאין מעכבין את המילה כיון שכבר גמר את המצוה.

ובדעת הטור (יו"ד סי' רסד) דפליג על הרמב"ם וס"ל שבחול חוזרין ע"ז, ביאר הביה"ל דפליג ע"ז גופא שעדיין לא נגמרה המצוה כיון שבכל רגע ורגע שהוא מהול מקיים מצות מילה ולפיכך עדיין שייך הענין להדר במצוה.



כמה שיטות מהו המקור לזה מה"ת.

ויש לחקור אם זה בגדר הותרה"י או בגדר דחוייה"י.<sup>1</sup>

המצוה היא בתוצאה שהוא מהול"י, ועי"ל תירויהו איתנייהו"י.

## מילה בשבת

מצות האב למול את בנו

יש לחקור בגדר המצוה שיש על האב למול

קיי"ל (שבת פ' רבי אליעזר דמילה) דמילה

דוחה את השבת, ובגמ' (קלב.) יש

יג. א. כ"כ המהר"ח או"י (סי' יא) שעיקר מצות מילה אינה מעשה המילה עצמה, אלא עיקר המצוה היא שתהא המילה חתומה בבשרו, והיא מצוה בכל עת כתפילין המונחים בראשו וציצית בבגדו, והוכיח כן מהא דאי' במנחות (מג): שדוד כשנכנס למרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה נתייבשה דעתו, ומוכח דהמצוה קיימת כל הזמן.

אך לכאור' יש לדחות ההוכחה ממנחות דלא היתה כוונת דוד שהוא מקיים מצות מילה בכל רגע ורגע כתפילין וציצית, אלא שמח במה שיש עליו חתימת אות ברית שמעידה על גופו לעולם. [ועי' במג"א (או"ח כא, ב) שהביא מהאר"ז"ל שכ' דיש לשכב בלילה עם ט"ק, והביא ראייה מדוד המלך שרק בבית המרחץ היה ערום מהמצוות ולא בלילה, ובהג' הרעק"א הק' דלפי שי' הרמב"ם דאף כסות יום פטור מציצית בלילה אף אם ילביש ט"ק יהיה ערום מן המצוות. ונראה דהרעק"א למד כהמהר"ם או"י דדוד שמח בקיום המצוה, אך האר"ז"ל למד כמו שדחינו ששמח במציאות האות שעל גופו].

והנה מצינו בגמ' בשבועות (לח): שמה שאמר אברהם לאליעזר כשהשביעו "שים נא ירך תחת ירכי" דמכאן שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, וע"ש ברש"י שביאר דה"ל המילה הוי חפצא דמצוה, אך גם מכאן אין ראייה דיש קיום מצוה בכל רגע, אלא זה חפצא שקיים בו המצוה בשעת מעשה המילה.

ב. וכ"מ ברמב"ן (ס' אמונה ובטחון פכ"א) שכ' דמילה דוחה שבת מפני שהיא קבועה בגופו של אדם "ואין הפסק לקיומה", אבל השבת יש לה הפסק במוצאי שבת.

ג. וכן ביארו הצ"ח (פסחים עב) והבית הלוי (ח"ב סי' מז אות ב) מה שפסק הרמ"א (יו"ד רסב, א) שאם מל בלילה צריך לחזור ולהטד"ב, אך אם מל קודם היום הח' יצא וא"צ הטד"ב, וביארו טעם החילוק, דבמל בתוך ח' יש קיום מצוה במציאות שהוא מהול, משא"כ במל בלילה הוי מילה פסולה דנתמעט מ"ביום", ולכן גם אח"כ אינו מקיים מצוה דלית ליה שם מהול.

ד. כן מבואר במהרי"ט (קידושין כט. שהו' בהערה לעיל) שכ' דמילה ל"ה מ"ע שהז"ג משום שאין מלים בלילה, כיון שקיום המצוה במה שהוא מהול מתקיים גם בלילה.

ה. כן ביאר הבית הלוי בדעת הטור (כמשנ"ת בהערה לעיל).

יד. הנה לפמשנ"ת בביאור הצד הא' מבואר שהמצוה היא רק במעשה ולא בתוצאה, אך לפי הצד הב' שהמצוה

היא בתוצאה שפיר י"ל דיש גם מצוה מיוחדת במעשה, ודו"ק. וכן מבואר באחרונים (בית הלוי ועוד).

והנה אי' בגמ' שבת (קלז): שיש במילה ב' ברכות, א' המל מברך' על המילה. ב' האב מברך' להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ובראב"ן (סי' לה) כ' וז"ל "ומה שמברך אבי הכן אחר המילה להכניסו בבריתו ולא לפני המילה, משום דברכה זו אינה על עשיית המצוה אלא על קיום המצוה, על שקיים מה שאמר הקב"ה לאברהם ואתה את בריתי תשמור, ועל המילה היא ברכה של עשיית המצוה", ומבו' לכאור' מדבריו דב' הברכות נתקנו כנגד ב' הגדרים שבמצוה.

טו. הטעם להך גיסא דהוי הותרה, ביארו האחרונים (עי' מרומי שדה ועוד) דכיון שאין אפשרות לעשות המילה בלא חילול שבת, שהרי לפעמים היום השמיני חל בשבת, בע"כ שהתורה מעיקרא לא אסרה למול בשבת, דאין סברא לומר שהתורה אוסרת דבר שמחייבת לעשותו, משא"כ שאר דחיות שאין הכרח לעשותן בשבת אלא רק מזדמנים במקרה י"ל דהוי דחוייה.

טז. א. הנה תוס' (קל.) הק' על שי' ר"א שיכול להביא מכשירי המילה דרך רה"ר, דמ"ט לא יביא את התינוק אצל האיזמל דהחי נושא את עצמו. ותירצו: א' דכיון שהקטן צריך לאמו מיד לאחר המילה ואז הוא כבר כפות נמצא שממנ"פ יצטרך לחלל שבת, וא"כ אין הבדל אם יחלל השבת קודם המילה או אח"כ. ב' דכיון דיותר



בקל יביא הכלי משיביא התינוק שרי ר"א כדי למהר המצוה. והנה בפשטות כל נידון התוס' הוא מ"ט מותר לחלל שבת היכא דאפשר לעשות זאת בדרך היתר. אך ק' ע"ז שהרי תוס' בע"ב מקשה כע"ז מכח דברי ר"ל (קלג.) דכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת ואפשר לקיים שניהם אין לעבור על הלאו, וק' שהרי תוס' בע"א כבר תירצו ע"ז [בת' ה'ב'] דהיכא שע"י האיסור ימהר המצוה שרי, וביאר המהרש"א דקו' התוס' (בע"א) היא רק על הלשון דנקט גוונא דעובר איסור ולא מכח דינא דר"ל. אמנם באמת התורא"ש (בע"ב) תי' על קו' התוס' מר"ל כמו שתירצו תוס' בע"א, דמשום חיבוב המצוה שרי ר"א להביא דרך הקצר כדי למהר המילה. ולכאור' צ"ב היאך סברא זו מתירה איסור דאורייתא.

ומוכח מזה דלמד התורא"ש דהוא מגדר הותרה. והא דבעינן שיהיה בזה צורך למהר המילה, צ"ל דגם כדי להשתמש בהותרה צריך שיהיה צורך, אך לכתחילה אין לסמוך ע"ז. ומתוס' שלא תירצו כן מוכח לכאור' דס"ל דהוי דחויא.

וכן הראשונים (רמב"ן רשב"א ושיטה להר"ן) תירצו על קו' תוס' דכיון שהתורה התירה מכשירין לא טרחינן ולא משנינן, ומבואר ג"כ שלמדו שהוא מגדר הותרה [וכן הוא להדיא בלשון השיטה להר"ן ע"ש]. אמנם גם הראשונים חזרו והקשו מר"ל דהיכא דאפשר לקיים שניהם לא אומרים שיבא עשה וידחה הל"ת. ויל"ב דאע"ג דס"ל דהוי הותרה מ"מ שייך דינא דר"ל, והיינו דלא משתמשים בהותרה אלא כשיש צורך (וכמש"כ לעיל בביאור ד התורא"ש, וכן מב' בשאג"א סי' נט. ודלא כאחרונים דלהלן שלמדו דר"ל קאי רק על דחויא ולא על הותרה). ותירצו הראשונים דכיון דלגבי המילה עצמה א"א לדחות ממילה קאי ההיתר גם על המכשירין דהו' כמילה אריכתא [ויש לדמות זאת לציצין שאין מעכבין את המילה דכל זמן שלא פירש מותר לחזור ולתולשן, משום דהוי כחלק ממעשה המילה].

ולפי ש' התוס' דהוי בגדר דחויא, צ"ע מה יענו על קו' הראשונים מ"ט א"צ להביא האיזמל בשינוי וכגון בשערד, וכעין המבואר לעיל (קכח:) לענין יולדת ונשמא יש לחלק בין הדחויא דמילה דקיל טפי מהדחויא של יולדת כיון שיש פחות פיקו"נ].

וע"ע באחרונים (חת"ס קר"א ושפ"א) שתירצו על קו' תוס' דכל מה דאמר ר"ל דכל מקום שאפשר לקיים שניהם לא הותר לעבור על האיסור, היינו דוקא אליבא דר"ע דמכשירי מילה אין דוחין את השבת אלא רק המילה עצמה, וביארו דס"ל דהוי בגדר דחויא, אך אליבא דר"א דאף מכשירי מילה דוחין ע"כ דההיתר הוא מגדר הותרה ולכן מותר לחלל את השבת אפי' היכא דאפשר נזוה דלא כהבנה שנת"ל דגם בהותרה אין לסמוך ע"ז היכא דאפשר, כן מבואר בשאג"א (סי' טו.) [[וע"ע בשו"ת באר יצחק או"ח סי' יד].

ב. הנה השו"ע (יו"ד סוף הל' מילה- רסו"ד) כ' "יש לזוהר שלא ימולו ב' כהנים מילה א' שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע", והרמ"א כ' עלה "ולא מצאתי ראייה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי, דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר, וכן מצאתי בס' התרומה ישן כתוב בקלף שכתב בסוף הל' שבת בהדיא דשרי, אמנם מצאתי בקובץ מה שיש לאסור, ועל כן טוב להחמיר לכתחילה ואע"פ שמדינא נ"ל מה שכתבתי", עכ"ל (והרמ"א האריך בענין זה בשו"ת סי' עה), ובביאור הגר"א (ס"ק נה) כ' לדחות ראיית הרמ"א מעבודת המקדש דהתם הוי הותרה כדאי' ביומא (מו:), משא"כ מילה דמשמע דחויא היא מהא דאי' (שם פה:) שהגמ' מדמה מילה בשבת לדחיית פיקו"נ את השבת, ופיקו"נ ודאי דחויא היא כמש"כ הרמב"ם (רפ"ב משבת) ע"ש, אמנם הרמ"א (בשו"ת שם) הביא ראייה לשיטתם מפיקו"נ דהוכיח שפיקו"נ הוי הגדר הותרה.

והנה בדעת השו"ע בפשטות נראה דס"ל כביאור הגר"א דמילה בשבת הוי דחויא, אך עי' בשאג"א (סי' נט) שדן לבאר דאפי' אי הוי הותרה מ"מ שייכא סברת ר"ל דהיכא דאפשר לקיים שניהם אין משתמשים בהיתר ולכן אסור שעור א' יעבור על האיסור, ואמנם יל"ד בזה דהכא ממנ"פ משתמשים בהיתר ומאי נפק"מ אם זה אדם א' או ב', וי"ל שריבוי האנשים המחללים נחשב שצריך להתיר ב' פעמים, ויל"ע בזה וע"ש בשאג"א.

ג. הנה כ' הטור (יו"ד רסו.) "וכתב ה"ר אליעזר הלוי אם האב יודע למול אין לו למול בשבת אם יש אחר שיודע למול, דהא מילה הוא פס"ר גבי ידידה דהוא מכיון לתקן את בנו, אבל לגבי אחר לא מיקרי תיקון ושרי, ומיהו אם אין אחר שיודע למול ימול כנ"ל הוא", אך הב"י הביא שבתרוה"ד (סי' רסה) כ' דנהגו העולם שלא לזוהר בהא, דה"ר אליעזר הלוי מל את בנו אפי' היכא דאיכא אחר, וכן פסק בשו"ע.

ולפ"ו"ר היה נראה לבאר שזה תלוי אי הוי הותרה או דחויא, ולפ"ז קשה על השו"ע שמיקל דנמצא שסותר



את בנו<sup>י</sup>, האם עיקר חיוב המצוה מוטלת על או"ד יש על האב מצוה מיוחדת שהוא הבן אלא שהאב מצווה לקיים את חיוב בנו<sup>י</sup>, ימולו<sup>ט</sup>.

שיטתו שנת"ל דס"ל דהוי דחוייה. אך עיינתי בתורה"ד בפנים ושם מתבאר לכאור' שנידון זה אינו קשור לחקירתינו, אלא הוא נידון בפנ"ע אם כלפי האחר ג"כ חשיב פסי"ר דניח"ל או לא ע"ש.  
יז. הכלי חמדה (פר' לך לך) דן בזוה, וכ' דנפק"מ אם הבן סומא או שוטה שגם כשיגדל יהיה פטור מכל המצוות, דאם הוא מצות הבן אלא שהאב צריך לדאוג שהיא תתקיים א"כ בכה"ג פטור, משא"כ אם הוא מצות האב חייב למולו.

יח. א. כן נראה מפשטות לשון המשנה בקידושין (כט.) "כל מצוות הבן על האב" שמבואר בגמ' דהיינו למולו לפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה ללמדו אומנות, דמשמע דהמצוה היא של הבן אלא שהאב צריך לדאוג ולעזור לו לקיימן.

ובן נראה מהתירוי"ט (שם) שכ' "ונ"ל דתנא דעקים לישנא וקתני מצוות הבן אע"ג דהו"ל למתני כל מצוות האב, לאשמועי' דאלו המצוות שחייב האב לבנו הם ג"כ מצוות הבן עצמו, שכולם אם לא עשאו לו אביו חייב הוא בעצמו לעשותן כדילפי' בגמ'".

ב. ובריטב"א (שם) תי' על ק' התוס' דאיצטריך קרא למעוטי אשה שאינה מצווה על מילת בנה, ואינה פטורה כדין מ"ע שהז"ג, כיון דהכא הוא "מצוה דבנה", ולכן הו"א דחייבת דלא גרעה מב"ד דחייבים למולו, וכ"מ מלש' הרמב"ן ע"ש.

ג. האבנ"ז (יו"ד סו"ס שלט) הביא ראייה להך גיסא דאי' במדרש חזית בפס' "ישקני מנשיקות פיהו" משל למלך שהיה לו מרתף של יין כו' כך אדם נצטווה על ז' מצוות, אברהם על המילה "ויצחק חנכה לשמונה" יעקב נצטווה על גיד הנשה, ע"כ, הרי דנחשב מצוה של יצחק ואפי' שאברהם מלו.

ד. וכ"מ מהאו"ז (ריש הלי' פסחים) שכ' "ברית עולה בגי' תרי"ב וזהו תרי"ג מצוות שמוטלות עליו עדיין לעשות, והמילה שנימול כבר תרי"ג מצוות", עכ"ל, ומשמע דהמילה היא מצוה של הבן ולא של האב.

יט. א. כן משמע משו"ת הר"ן (סי' נב) שכ' לדחות דברי השואל שר"ל דברכת אשר קידש כו' נתקן בשביל התינוק עצמו, וכ' "הדבר ברור שאין החיוב מצד התינוק אלא אביו ובי דינא הוא דמחייבי למימליה".

ב. וכ"מ מהרמב"ם (פי"א מברכות ה"א-יב) שכ' "כל העושה מצוה כו' אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות", עשה אותה לאחרים מברך 'על' העשייה כיצד כו' מל את בנו מברך 'למול' את הבן", עכ"ל, ומבר' דגדר מצות האב היא שעושה המצוה לעצמו.

והריב"ש (סי' קלא) נשאל מאי שנא פודה את בנו שפסק הרמב"ם (פי"א מבכורים ה"ה) שהפודה את בנו מברך 'על פדיון הבן', ולמה לא מברך 'לפדות' כמו במילה דחשיב כעושה מצוה לעצמו. והשיב הריב"ש דפדיה"ב הוי מצוה של הבן שהרי אפשר להעשות מצוה זו ע"י הבן כשיגדל, וכשיגדל אז א"א לעשותה אלא ע"י עצמו. ובברכ"ש (קידושין סי' יח) כ' ששאל את הגר"ח דאינו מוכן דהא ברמב"ם מבואר דמילה היא מצות האב ואעפ"כ הדין שכשהגדיל הבן פוקע חובת האב מלמולו, וא"כ מה הביא הריב"ש ראייה לפדיה"ב דהוי מצות הבן מהא דכשהגדיל הבן נפטר האב מלפדותו. ולכאור' אפ"ל דהריב"ש למד שבמילה גם אחרי שהבן הגדיל עדיין נשאר על האב המצוה למול את בנו ולא שנוסף ע"ז עוד מצוה על הבן. אך הגר"ח השיב באופ"א, דמה שהאב אינו מצווה למול את בנו אחרי שהגדיל היינו משום שכך נאמרה המצוה דהאב מצווה למול רק את בנו הקטנים ולא את בניו הגדולים, אך בפדיה"ב הרי יש שעבוד נכסים, ומזה שאעפ"כ כשהגדיל הבן פטור מלפדותו מוכח דאף בעודו קטן לא הוי מצות האב אלא מצות הבן.

ה. וכן מבואר בערוך השולחן (יו"ד סי' רסה) דהנה הקדמונים שאלו מהו ענין ב' הברכות שנתקנו על מצות מילה, וביאר הערוה"ש וזהו תו"ד: דיש לשאול על ציווי התורה למול ב' ח' ימים נהי דהחיוב הוא על האב, אבל מ"מ עיקר המצוה הוא בגוף התינוק, והרי התורה פטרה קטן מכל המצוות ולא הטילה מצוה זו על זמן שיתחייב הוא בעצמו במצוות מן י"ג שנה ואילך, אמנם הטעם הוא כו' דעיקר מצוה זו דעל ידה נכנס לקדושת כלל ישראל ונכנס תחת כנפי השכינה, וזה גזרה תורה דמיד כשנולד איש ישראל יכנס בברית הקדושה כו', ונמצא דמצוה זו מוטלת על התינוק אלא שאין בו דעת לכך נצטווה האב וכל ישראל. ולפי"ז אני אומר דברכת להכניסו היא ברכה אחרת לגמרי וזהו כאילו התינוק היה מברכה, והיינו שמקודם מברך על המילה כמו על כל המצוות,



ועוד יל"ד עד מתי האב מצווה למול את בנו<sup>כ</sup>, או"ד<sup>כ</sup> דמצווה עד שהבן יגדיל ואז פוקעת האם מצווה רק במילה בזמנה ואח"כ דינו ככל ישראל<sup>כ</sup> ויש שכ"כ גדר מחודש שאח"כ מצווה מדין 'תשלומין' דיום שמיני<sup>כ</sup>,

ואח"כ מברכין ע"מ שציוה הקב"ה להכניס ילד ישראל מיום שנולד תחת כנפי השכינה, ולא ככל המצוות שלא נצטווה האדם בה עד שנעשה גדול, ולא על עצם המילה מברכים ברכה זו, אלא שע"י מצוה זו נכנס נפש זה תחת כנפי השכינה כו', ולכן משיבים העולם כשם שנכנס לברית כו'.

כ. הנה לכאור' אפ"ל שנידון זה מיתלא תליא בחקירה הקודמת, דאם שורש המצוה היא של הבן אלא שכיון שהוא קטן מצוותו מוטלת על האב, א"כ פשוט שכשהוא גדל ויכול לקיים את מצותו בעצמו פוקעת כל סיבת החיוב מהאב, משא"כ אם המצוה היא של האב שפיר י"ל דמצותו ממשיכה לעולם ולא נפקת [אלא שאי"ז מוכרח ויתכן שהיא כן נפקת כשרמיא על הבן].

כא. כן חידש הצפנת פנעח (ריש הל' מילה) דמוכח מהרמב"ם בפיה"מ (שבת פ"ט) שכ' וז"ל "ממה שאני חייב להזכירך בכאן שהאדם כשעבר ולא מל את בנו או יליד בית וחס עליו ביום השמיני, עבר על מ"ע גדולה וחמורה, כי אין בכל המצוות כמוה ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה, אבל זה העניין קשה יותר ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה, לפי שזה אחר שעבר יום השמיני לא נפטר מזו המצוה, אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד", עכ"ל. וכנראה הוכחת הצ"פ היא מתחיל"ד הרמב"ם שכ' שאין לו לעולם לשלם זאת המצוה, ולפי"ז צ"ל פ"ד דמש"כ הרמב"ם בסו"ד דמצווה ומוכרח למולו תמיד היינו מדין המצוה דכל ישראל. אך לכאור' מפשטות לשון הרמב"ם נראה להיפך דהמצוה נשאת על האב תמיד, ומש"כ דא"א להשלימה היינו את עיקר המצוה שצריך למולו בזמנו.

והצ"פ הביא ראיה החיוב פוקע מהאב מהיום הא', מהא דאי' בירושלמי (פ"א דר"ה) דלא שייך בל תאחר במילה ואם יש חיוב על האב למה אין ב"ת, אמנם האחרונים ביארו בכמה אופנים אחרים למה אין ב"ת שלפי"ז אין ראיהנע"ש בפני משה שא"א להשלים המצוה של זמנה, וברירב"ז דאין במילה נתינה ותשלומין, ובחזו"א (יו"ד קנגג) שזה מצוה שהתורה הטילה עליו ולא האדם קיבל ע"ע.

ובכידוש זה של הצ"פ דאחר היום השמיני פוקע החיוב מהאב, כן מצינו בקרית ספר (הל' מילה) וכ"כ המחצית השקל (או"ח תמד.יא).

כב. עי' אבנ"ז (יו"ד סי' שמ ס"ק כב) שהביא כן מס' הרוקח (לר"א מגרמייזא) ע"ש.

כג. הפשטות היא דלא כצד הראשון אלא ודאי האב מצווה גם אחרי היום הח', אלא שיל"ד בב' הצדדים דלהלן אם מצווה רק עד שגדל או לעולם, וכ"כ המנח"ח (ב,ב), וכן מפורש בלשון רש"י בשבת (קלב: ד"ה בינוני) "כגון שלא בזמנה ולאו בר עונשין ואביו מצווה עליו דנפקא לו מהמול לכם כל זכר", וכן בתשב"ץ (ח"ג סי' ח).

והמנח"ח מעמיד כמה נפק"מ אם האב מצווה רק עד שהבן יגדיל או לעולם: א. אם כשהגדיל יכול האב לברך להכניסו בבריתו של א"א. ב. אם צריך האב ליתן שכר המוהל. ג. כשהבן רוצה למול עצמו והאב מל האם צריך האב ליתן לבן י' זהובים. ד. לשי' הש"ך (שפבד) דכשהאב יודע למול אסור לו למנות שליח האם זה שייך גם כשהגדיל.

כד. כן דייק המנח"ח מלש' החינוך (מ' ב) והרמב"ם (פ"ה מקרבן פסח ה"ה), וכ"מ מהרמב"ם (שבת סופי"ט) שכ' "וכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוות נפטר כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול עצמו מיד"ן אך אפשר לדחוק דכוונת הרמב"ם לכל ישראל שנפטר ממילתו אך האב לא נפטר. וכ"מ מהירושלמי (יבמות פ"ח ה"א) דאי' בנך איש אין אתה מצווה למולו בעל כרחו.

כה. כ"כ המנח"ח דמשמע מלש' הגמ' (קידושין כט.) דכיללא החיוב למולו ביחד עם החיוב להשיאו אשה [וע"ש במה שהביא מהחינוך שנסתפק בד"ז לענין פדיה"ב].

ועוד כ' המנח"ח דיש להוכיח כן מתוס' בקידושין (שם) שהק' אמאי אצטריך קרא למעט אשה ממילה הא תיפו"ל דהוי מ"ע שהז"ג שהרי נימול רק ביום הח', ותירצו דכיון דמיום הח' ואילך אין לה הפסק הוי מצוה שאין הז"ג. ואי נימא שהמצוה פוקעת מהאב כשהגדיל הדק"ל דחשיב מ"ע שהז"ג, דמה חילוק יש בין זמן של ז' ימים לזמן



**ומצינו** שנחלקו הראשונים והפוסקים אם האב צריך לקיים המצוה בעצמו או דמקיים המצוה אף ע"י אחר ויל"ד בזה ע"פ הצדדים הנ"ל:כז

**שי' האו"ז** וסייעתו:כח דאם האב יודע למול אסור ליתן למוהל אחר למולו דמפסיד בכך את מצותו, ולא מהני שליחות, וביאר הקצוה"ח (שפב, ב) דל"מ שליחות על מצוות שבגופו.

**שי' הדרכ"מ** הפלתי וסייעתם:כח דהאב יכול לקיים מצוותו ע"י שליח.

**שי' המהר"ח** או"ז וסייעתו:כט דא"צ אפי' שליחות, שכל גדר מצות האב הוא רק לדאוג לתוצאה שהבן יהיה מהול ואינו מצווה על מעשה המילה.

**מצות ב"ד למול**

**אי' בקידושין** (כט). "והיכא דלא מהליה

ארוך של י"ג שנים. אך לכאור' יש לדחות דזה אינו מגדיר למ"ע שהו"ג דאי"ז תלוי בזמן של י"ג שנים אלא במצב שהבן קטן ונמצא ברשותו, וכשגדל ועתה המצוה מוטלת על הבן ממילא נפקע חיוב האב. ועי' לעיל מה שהבאנו מתשו' הריב"ש (סי' קלא) שלכאור' משמע שחילק בין פדיה"ב למילה, דבפדיה"ב המצוה נפקעת מהאב כשמגדיל, משא"כ במילה המצוה לא פוקעת מהאב. אך כבר נת' מהברכ"ש בשם הגר"ח שביאר בדבריו באופ"א.

**כו.** דלפי הצד ששורש המצוה היא של האב צ"ל כב' השיטות הראשונות שצריך למול בעצמו או שצריך לעשות שליח, אך אם שורש המצוה היא של הבן ומצות האב היא לדאוג לקיום מצותו, י"ל דאין ענין שהאב ימול בעצמו אלא מספיק שידאג למוהל שימול את בנו.

**כז.** ז"ל האו"ז (הל' מילה סי' קז סק"ה) "והיכא שהאב יודע למול אסור לו להניח לאחר שימול לפניו", והביאו הדרישה (יו"ד רסא, א) והדרכ"מ (רסד, א) וכן הביא הכנה"ג (סי' רסד) מהמהר"ם ריקנטי. והק' ע"ז הדרכ"מ דמאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו. וכשי' האו"ז הוכיח הש"ך (חו"מ שפב, ד) מהרא"ש (חולין פ"ז סי' ח) שכ' דמי שהיה לו בן למול ובא אחר וקדם ומלו חייב לשלם לאב י' זהובים, אבל אם נתנו לאחר למול ובא אחר ומלו פטור, וכ' הש"ך דמוכח מזה שהמצוה מוטלת על האב (וכ' דכ"מ מהרמב"ם ריש הל' מילה ופשטא דהש"ס בקידושין כט). ואב המכבד אחר למול אף שהם בעצמם יכולים למול הרי הם מבטלים מ"ע ומצוה גדולה של מילה, ויש לב"ד לבטל הדבר הזה, עכ"ד.

**וצ"ע** לפי שי' האו"ז והש"ך מ"ט אין חיוב על כל אב ללמוד איך מלים כדי שיקים את מצותו ולא יבטלנה, וכה"ק באולם המשפט.

**עוד** הק' התבו"ש (סי' כח) מהא דפרכ"י בגמ' (שבת קלג) לענין קציצת בהרת במקום המילה אי איכא אחר ליעבד אחר, ואם האב מבטל בזה את מצותו מ"ט יתן לאחר. ובבית הלוי (ח"א סי' י) ביאר דגם לפי הש"ך עיקר מצות המילה כוללת את כל ישראל שמצווים למול הקטן, אלא שעל האב יש תוספת מצוה מיוחדת שלכתחילה הוא ימול, וע"ז ל"מ שליחות, אך הכח הדוחה של העשה והל"ת בקציצת בהרת הוא רק בעיקר המצוה.

**כח.** כן מבר' מהרמ"א בדרכ"מ הנ"ל שהק' על הש"ך דשלוחו של אדם כמותו. והפלתי (כחג, והחת"ס או"ח סי' קנט) כ' לדחות את הוכחת הש"ך מד' הרא"ש, דהרא"ש מיירי בשלא עשאו שליח ממש אלא שרק מכבדו למול, ולכן אם קדם אחר ומל א"צ לשלם י' זהובים, אך באמת אם האב היה ממנהגו לשלוח מהני. ויש מהאחרונים שרצו לומר שזוהי ג"כ כוונת הש"ך (עי' מקנה קידושין כט. חיד"א בברכ"י שוירי ברכה סי' רסא וחת"ס שם) אך אי"ז משמע בדבריו.

**ובשי' זו** דמהני שליחות במילה מבואר גם בגר"א (רסה, לה).

**כט.** כ"כ המהר"ם או"ז (סי' יא) [ונחלק בזה על אביו האו"ז, והקוב"ש (פסחים אות כט) העיר על כך שלא הזכיר כלל את שיטת אביו], וכן מבואר לכאור' בלשונות הראשונים בפסחים (ז: -ע') רמב"ן ריטב"א ומאירי). וכן מבר' בפשטות בתורי"ד (קידושין כט). שגדר מצות האב היא רק לדאוג שהבן יהיה מהול ולא עצם מעשה המילה, ובזה ביאר דלא חשיב מ"ע שהו"ג ע"ש.



אב אין מברכין להכניסו בבריתו של א"א, וכ' שיש מי שהורה שיברכו אותה ב"ד או א' מן העם ואין ראוי לעשות כן. והראב"ד הסכים עם אותה שיטה וכ' שנהגו שהסנדק יברך, וצ"ב מהו שורש המחלוקת.

ויל"ב<sup>ל</sup> בדעת הרמב"ם דגדר המצוה של ב"ד היא רק לדאוג שלא יהיה ערל אך אינם מצווים לדאוג שיהיה מהול, ל' ולכן סובר הרמב"ם דבכה"ג לא שייך לברך על המצוה

אבוא מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב המול לכם כל זכר".

ויל"ד אם הוא חיוב על הב"ד שמוטל עליהם האחריות לדאוג לכלל ישראל<sup>ל</sup>, או"ד הוא חיוב על כל ישראל<sup>ל</sup>, ועי"ל דתרווייהו איתנייהו<sup>ל</sup>.

וגם אם הוא חיוב על כל ישראל יל"ד אם הוא מדין ערבות, או"ד הוא מצוה מחודשת. ל'

והנה הרמב"ם (פ"ג ה"א) כ' דאם אין שם

ל. וכעין מה שמצינו בלשון הגמ' (ב"ק לז.) "רבן גמליאל ובית דינו אביהן של יתומין".  
ל. כן לכאור' משמע פשוט לש' הגמ' (והרמב"ם ריש הל' מילה אך עי' להלן ממש"כ ברפ"ג ובפיה"מ), וכ"כ הפנ"י (קידושין כט.) וכן נקט הרעק"א (ח"א סי' מב) בפשיטות, וע"ש שדן ביתוס מי יברך האם הסבא או הסנדק, ומעלה דהסנדק הוא נחשב לשליח ב"ד כיון שהוא בכלל העוסקים בהכנסת הברית. ואם המרא דאתרא נמצא שם הוא קודם כיון שעליו מוטל החיוב למול, ויכול למנות שליח אחר כל מי שירצה, אלא דבסתמא הסנדק הוא השליח. ומב' עוד מהרעק"א שלמד ש'בית דין' אין הכוונה למושב ב"ד שדנים דינים וכי' אלא מי שעליו מוטל האחריות לדאוג לתינוק, ולכן לענין זה המרא דאתרא נחשב ב"ד.

לב. כ"כ המקנה (קידושין כט.) דב"ד לאו דוקא אלא כל ישראל, והביא ש"מ בלשון הרא"ש (חולין פז.), וכ"מ בלשון הרמב"ם (רפ"ז ממילה) שכ' "דמצוה על האב שימול בנו יותר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהם", ומשמע שהמצוה מוטלת על כל ישראל. וכן מפורש בלש' הרמ"ם בפיה"מ (שבת סופי"ט) דכ' שאם האב לא מל את בנו "כל מי שיראה זה האדם ר"ל הערל ולא ימול אותו עובר על מצוה עשה עד שימול אותו כאילו היה בנו, וכשיגדל הילד יוגיע לזמן חיוב המצוות נפטר כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול את עצמו מיד.

לג. כן עי' בערוך השולחן (יו"ד רסא,ב) שכ' דכשיש ב"ד יש יותר מצוה על ב"ד, וכשאין ב"ד מצווין כל ישראל, ומב' דאיכא ב' דינים [וצ"ב] (וע"ע בהרחבה בהערה הבאה מהחזו"א).

לד. הנה החזו"א (אהע"ז סי' קמח קידושין כט.) נסתפק אם דין זה נהג קודם מתן תורה, די"ל דזה נהג לדורות כאשר הוזהרו על מינוי שופטים ונכנסו בברית וערבות כ"א לכל ישראל, ואף שנאמר לאברהם אבינו מ"מ אפשר שנאמר לדורות שהרי כתיב "דורות" בקרא [ומה שכ' החזו"א גם שופטים וגם ערבות לכאור' זה תלוי בב' הצדדים דלעיל אם זה דין על ב"ד או על כל ישראל. ואולי החזו"א נקט שניהם דס"ל דתרווייהו איתנהו וכמו שה' מהערה"ש]. והצד שנהג גם קודם מתן תורה הוא לכאור' כצד הב' דהויא מצוה מחודשת שהוטלה על הכלל [וראיתי בס' מנחת אשר (ויקרא סי' כ) שביאר בכוונת החזו"א דגם אי נימא דאחרי מ"ת המצוה היא על כל כלל ישראל, מ"מ קודם מ"ת המצוה שייכת רק לב"ד, דהמושג של' כללי' לא היה שייך קודם מ"ת אלא כולם היו כהרבה יחידים, ורק הב"ד היו אחראיים על כל היחידים].

ובשו"ע הרב (קו"א להל' פסח תלב,ב) כ' שהחיוב הוא על כל ישראל "ולא מדין ערבות" אלא מדכתיב "המול לכם כל זכר".

ויל"ד עפ"ז דנפק"מ במי שאינו בכלל ערבות.

לה. כ"כ בס' מנחת אשר (ויקרא סי' כ), אך דחה זאת דלא מסתבר לחלק בין הסרת הערלה למילה, אלא נראה ששניהם ירדו כרוכים מן השמים. אך שו"ר שכן ביאר הצפנת פנענ (רפ"ג ממילה) בפלו' הרמב"ם והראב"ד. לו. וכן מדויק בלש' הרמב"ם (ריש הל' מילה) שכ' "ובית דין מצווין למול אותו הבן או העבד ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן". וכן מדויק מלש' הרמב"ם (ברפ"ג) שכ' "מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן", והיינו שעל כל ישראל גדר המצוה הוא רק שלא יהיה ערל ביניהם, ועל האב יש מצוה יתירה מזה והיינו שימולו באופן חיובי.



השיג דבכל יום עובר באיסור כרת, וכ"כ הטור (סי' רסא) "ואיני יודע למה אינו באיסור כרת בכל יום שיעבור"מב.

**והנה** בפשטות נראה שיש כאן מחלוקת מתי חל החיוב כרת, דלרמב"ם חל רק כשמת, ולראב"ד החיוב חל כבר מתחילה<sup>מג</sup>, וכן למד המנח"ח (מ' ב אות כו), וכ' דנפק"מ אם היה שוגג קודם שמת כגון שחלה ואין יכולין למולו מחמת חליו, דלפי הרמב"ם פטור מכרת<sup>מד</sup> ולראב"ד חייב.

**אך** החזו"א (אהע"ז סי' קמח קידושין כט. ד"ה מיחייב) נקט שגם לרמב"ם אם נאנס אחר שהזיד כגון שנעשה חולה חייב כרת<sup>מה</sup>, ונמצא לפי"ז דבין לרמב"ם ובין לראב"ד מתחייב בכרת מתחילה, וכן כששל מפקיע את החיוב כרת, אלא שנחלקו בהא- דלראב"ד נחשב שהחטא נגמר כבר בתחילה, ולרמב"ם

'להכניסו בבריתו של א"א, ולפי"ז לכאור' הראב"ד חולק ע"ז גופא דגדר המצוה דב"ד הוא לדאוג שיהיה מהול [ואפ"ל דשורש הנידון תלוי<sup>לז</sup> במה שיש לחקור עוד אם גדר המצוה של ב"ד הוא שהם עומדים במקום האב, או דהויא מצוה בפנ"ע].

**ובאופ"א** יל"ב<sup>לח</sup> דהרמב"ם סובר שגדר המצוה של ב"ד היא רק לדאוג לתוצאה שיהיה מהול ואין להם מצוה בעצם מעשה המילה, ולכן ס"ל דלא שייך ע"ז ברכה, והראב"ד חולק שגדר המצוה של ב"ד הוא עצם המעשה<sup>לט</sup>.

### חיוב כרת

**כ'** הרמב"ם (פ"א ממילה ה"ב) "וכל יום ויום<sup>מ</sup> שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות<sup>מא</sup> והוא ערל במזיד, "והראב"ד

לז. והיינו שאם ב"ד עומדים במקום אב ה"ה מצווין למול, משא"כ אם זה מצוה בפנ"ע י"ל דגדרה שונה שלא יניחו ערל ביניהם, (ויל"ע ברשב"א קלז ד"ה המל וראב"ה שבת סי' רעט אם יש לדייק מדבריהם לצדדי חקירה זו).

לח. כ"כ המנחת אשר (שם).

**לט.** והנה מפשטות ד' התורי"ד (קידושין כט.) משמע דס"ל שגם במצות האב למול את בנו גדרה של מצוה אינה מעשה מילה אלא התוצאה, ואעפ"כ שייך ברכה, ולפי"ז י"ל שהראב"ד לא חולק על הרמב"ם בגדר המצוה, אלא חולק אם שייך ברכה על מצוה שמקיימה רק בתוצאה ולא במעשה. והיינו שהראב"ד סובר כתורי"ד והרמב"ם חולק ע"ז, אמנם הדברי יחזקאל (סי' מה) מבאר כוונת התורי"ד באופ"א.

**מ.** עי' דבר אברהם (ח"א סי' לג) שנקט בפשיטות דאין כוונת הרמב"ם ליום כפשוטו, דמה ענין יום למצות מילה, אלא הכוונה לכל רגע ורגע, אך המרחשת (ח"א מג.ד) נקט דכוונת הרמב"ם כפשטות לשונו שזה תלוי בימים.

**מא.** וצ"ל לפי הרמב"ם שכרת אינו קיצור ימים ושנים אלא כרת הנפש בעוה"ב.

**מב.** ובתוס' במכות (יד. ד"ה לאפוקי) מבואר שבקושייתם למדו כדעת הרמב"ם דאינו חייב כרת עד שימות, ובתירוצם למדו כראב"ד, וכן ביארו האחרונים (עי' ערול"ג שם, או"ש ומנח"ח).

**מג.** ולכאור' אפ"ל שזה תלוי בגדר המצוה, דלרמב"ם המצוה היא מעשה המילה ולכן כל שיכול לקיימה במשך חייו עדיין אינו מתחייב. אך לפי הראב"ד יש מצוה בתוצאה בכל רגע ורגע שהוא מהול ולכן כבר בתחילה חייב כרת. אך באמת נראה דזה אינו תלוי, ואדרבה גם בדעת הרמב"ם נראה שיש ב' חלקים במצוה, ולכן הביטול מצות עשה עובר בכל יום ויום, והיינו על מה שאינו מקיים התוצאה להיות מהול, אלא דהחיוב כרת אינו על ביטול התוצאה אלא על ביטול מעשה המילה.

**מד.** ודן שם אם זה תליא בנידון אם אונס ביום אחרון שמיא אונס, אך כ' דיל"ג דגם אי ל"ה אונס כאן לא יתחייב כיון שכל החיוב הוא רק במזיד של שעת המיתה.

**מה.** והוכיח זאת החזו"א דאל"כ לא משכח"ל כמעט כרת לעולם שהרי בשעה שהוא גוסס הוא אנוס. ולכן ביאר דמש"כ הרמב"ם שמתחייב בכרת רק משימות היינו שהזיד כבר ונגמר בזה חטאו. וע"ש עוד במה שהוכיח מהשיטמ"ק ריש כריתות.



# מנורה יסודות מצות מילה בדרום קמז

נחשב דעומד בעוון כרת אע"פ שעדין לא נגמר חטאו<sup>מ</sup>.

המובחר אך אי"ז לעיכובא, אך השאג"א (סי' נב) האריך לדחות הבנה זו.

## מילה קודם זמנה

נחלקו הפוסקים אם המל בתוך ח' ימים צריך הטפת דם ברית<sup>מ</sup>, שי' הרמ"א (רסב, א עפ"ד הרא"ש שבת פ"ט סי' ה) דא"צ, ושי' הט"ז והש"ך דצריך הטד"ב [מעיקר הדין<sup>מ</sup>], ודלא כהב"ח שכ' זאת רק משום שיש לתפוס לחומרא].

ובשי' הרמ"א למד הש"ך דשייך לקיים המצות מילה גם תוך ח', והיינו דמילה בזמנה היא רק מעלה של מצוה מן

והשאג"א ביאר בכוונת הרמ"א דבאמת לא קיים המצוה כלל בתוך ח', ואמנם מעיקר הדין היה צריך הטד"ב, אלא שלא יהני הטד"ב והוי כמעוות לא יוכל לתקון.

והצל"ח (פסחים עב:) והבית הלוי (ח"ב מז, ב) ביארו בכוונת הרמ"א דאמנם המצוה שבמעשה המילה לא קיים, מ"מ המצוה שיש בתוצאה שהוא מהול מתקיימת מיום הח' ואילך<sup>מ</sup>.

והגר"ח (הו"ד בחזון יחזקאל שבת קלה.)

מו. וכן משמע מהמאירי (קידושין כט.) שכ' "וכל יום ויום עומד באיסור עוון שיש בו כרת, עד שימול או ימות בעוון כרת, וגדולי המחברים כתבו שאינו בכרת עד שימות, והכל אחד שכל שהוא חי אפשר לו למול ולהפקע מן הכרת", עכ"ל. ומשמע שאין נפק"מ להלכה בין הרמב"ם לראב"ד אלא נחלקו רק בהגדרה. מז. והנה שורש הנידון תלוי האם יש שם ערלה בתוך ח'. והנה לכאור' זהו ממש ספק הגמ' ביבמות (עא.) האם מותר להאכיל ולסוך תינוק ערל בתוך ח' ימים, והיינו אם יש לו שם ערל, ולא איפשטא. אמנם תוס' (שם ע.) הביאו מהירושלמי (שבת פ"ט ה"ה) דאינו נחשב ערל, וכן פסק הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ז) ע"פ הירושלמי (כס"מ והרעק"א).

ויל"ד מה הגדר בהך דינא, והנה ידועה הקושיא למה אברהם אבינו לא מל עצמו כמו שקיים כל מצוות התורה, ומפורסם לתרץ בשם הגר"י דכל השם ערלה מתיילד רק לאחר שיש מצוה למול. ולפי"ז מבואר דתוך ח' אינו ערל כיון שאין מצוה למול.

והנה תנן ביבמות (ע.) שערל אסור לאכול בתרומה, ורש"י פי' דהיינו ערל שמתו אחיו מחמת מילה, אך ר"ת הק' על רש"י דא"כ נפשוט מזה ספק הגמ' דאסור לערל בתוך ח' ימים לאכול בתרומה, דתרווייהו אינם מלים מחמת אונס שאינם יכולים למול, ולכן פי' ר"ת שערל שמתו אחיו מחמת מילה באמת מותר לאכול בתרומה, והא דתנן שאסור לאכול בתרומה איירי במי שלא מל מחמת פחד.

ועולה דנחלקו רש"י ור"ת אם יש לדמות ערל שמתו אחיו מחמת מילה לערל תוך ח'. ולכאור' אפשר לבאר דזה תליא למה אין שם ערלה קודם זמנו. דלר"ת הוא כמשנ"ת דשם הערלה מתיילד מהמצוה, וה"נ מי שמתו אחיו מחמת מילה שפטור ממצות מילה ממילא אין לו שם ערלה, אך רש"י לכאור' למד שעצם המציאות של הערלה שייכת רק מיום הח', ולכן מי שמתו אחיו מחמת מילה נחשב ערל.

אך יש לדחות דנראה שגם רש"י מודה לגדר שנת' בד' תוס' דשם הערלה תלויה במצוה, אלא דס"ל שהאונס לא מהני להגדירו כמי שאינו מצווה כלל, אלא ודאי רמיא עליה מצות מילה וממילא יש עליו שם ערל, אלא דכיון שיש לו סכנה למול ממילא הוא אנוס לקיים את מצותו, וכן עי' באתון דאורייתא (כלל יג) שלמד כן.

מח. וכי' האור"ש (פ"א ממילה ה"ז) דאף לפי הש"ך אין ההטפה דוחה שבת, דהילפו' שדוחה קאי רק על 'בשר ערלתו' ולא על הטד"ב שהוא בכלל הציווי של "המול ימול". וכי' עוד דאפשר שאף אין ע"ז חיוב כרת מה"ט דהחיוב כרת קאי רק על "בשר ערלתו".

ממ. והנה הש"ך והט"ז הקשו מאי שנא ממילה בלילה שפסק הרמ"א שם שצריך הטד"ב, ותי' הביה"ל לפי דבריו דמילה בלילה נחשבת למילה בפסול' ולכן אינו מקיים המצוה בתוצאה שהוא מהול, משא"כ מילה בתוך ח' אי"ז מילה עם פסול חיובי, אלא רק בלא החיוב ולכן שפיר מקיים המצוה בתוצאה מיום הח'.



ביאר דאע"ג דמצות מילה זמנה ביום הח' דוקא, מ"מ מצות הטד"ב זמנה מיום שנולד.

**בליל ח' -** השאג"א (סי' נג) נסתפק אם בליל ח' חשיב כמחוסר זמן שלא קיים המצוה [כפי שנקט השאג"א הנ"ל] או"ד דזמן המצוה מתחיל מליל ח' אלא שיש חסרון של מילה בלילה אך את עצם המצוה מקיים בדיעבד, וכן נקט המנח"ח (רפכ, ט).

**האם יש איסור למול קודם היום הח' -** המל"מ (פ"י ממלכים ה"ז) נקט שיש איסור למול קודם הזמן, דכתיב "ובן שמונת ימים ימול" [ועפ"ז נסתפק אם בן קטורה שמל קודם הזמן נהרג או לא, ע"ש]. אך המנח"ח (ב), (כב) ועוד אחרונים חלקו דאין בזה איסור אלא רק גרם ביטול המצוה [ועל בן קטורה אין חיוב לגרום לעצמו להתחייב במצוה].

**מילה בזמנה ושלא בזמנה -** דנו האחרונים מה הדין כאשר יש לפניו 'ב תינוקות למול, א' שזמנו היום וא' שאינו זמנו, את מי יקדים. הגליון מהרש"א (יו"ד סי' רס) הביא משו"ת יד אליהו (סי' מא) שהכריע דהמילה בזמנה קודמת, וביאר דהמילה בזמנה נחשבת

למקודש טפי, ושייך ע"ז הכלל ש'כל המקודש מחבירו קודם את חבירו' (זבחים פט:).

**והברית אברהם** (או"ח סי' יד) ביאר עפ"ד הלבוש (או"ח קח, א) שמילה בזמנה נחשבת 'תדיר' כנגד מילה שלא בזמנה, שיותר מצויה מילה בזמנה ממילה שלא בזמנה.

**והדבר אברהם** (ח"א סי' לג) חידש שהמילה שלא בזמנה קודמת, משום שבמילה בזמנה כל היום הוא זמנה [אלא שיש מעלה מצד 'זריזין מקדימין' למול בתחילת היום], אך מילה שלא בזמנה הרי בכל רגע ורגע שלא מל עובר בעשה לפי שי' הרמב"ם<sup>נב</sup>, ולכן צריך להקדימה.

### מילה בלילה

**בשבת** (קלב.) ילפי' מ"בן שמונת ימים" דצריך למול ביום ולא בלילה.

**וביבמות** (עא:) פליגי תנאי אם אפשר למול מילה שלא בזמנה בלילה, דלראבר"ש אפשר ולרבנן צריך למול דוקא ביום, וקיי"ל כרבנן.

ג. ולפי"ז מיישב הגר"ח את ק' הש"ך והט"ז מ"ש מנימול בלילה דצריך הטד"ב, דבלילה אף הטד"ב פסולה ול"ד לתוך ח' דכשרה. וכמו"כ ישב בזה ק' התוס' בקידושין (כט.) מ"ט אין מילה נחשבת מ"ע שהז"ג דשייכת רק מיום ח' ואילך, ולהנ"ל א"ש שהרי ההטד"ב שייכת כבר מהיום שנולד.

אמנם צ"ב דהא הרמ"א (רסד, א) כ' דתינוק שהוצרכו למולו תוך ח' מפני הסכנה אין חילוק בין ישראל לעכו"ם, דכל תוך ח' לא מיקרי מילה, ולפי הגר"ח שגם בתוך ח' יש מצוה בהטד"ב צ"ב למה אין ענין שימולו ישראל. אכן הגר"ח אזיל לשיטתו (כתבי הגר"ח אות פז) שהכריח בדעת הרמב"ם (רפ"ב ממילה) דאע"ג דמילה פסולה בעכו"ם מ"מ הטד"ב כשרה בעכו"ם, וא"ש.

והנה הגר"א (רסד, ה) דהרמ"א סותר את דבריו, דבסי' רסב כ' שבתוך ח' א"צ הטד"ב, ובסי' רסד כ' דתוך ח' לא מיקרי מילה. ולפי הגר"ח א"ש דבאמת מצות מילה לא קיים אלא רק מצות הטד"ב קיים. נא. הדבר אברהם תמה ע"ז דמילה בזמנה ושלא בזמנה לא חשיבי כב' מצוות שאפשר לדון שא' יותר תדירה מהשניה, אלא הוי מצוה א' ולא שייך בכה"ג לדון דהוי תדיר ולא תדיר.

ולכא' בע"כ צ"ל כן שכל הנידון אם נחשב ערל תלוי אם יש עליו מצוה, דאין לפרש שהוא תלוי במציאות דהא יש שנימולים לא' כמבואר בסוגיא בשבת (קל"ה) לגבי מי שאינו דומיא דלכם וע"כ דבמציאות יש ע"ז שם ערלה.

נב. פ"א ממילה ה"ב, ואמנם לשון הרמב"ם שעובר 'בכל יום ויום', אך כ' הדב"א דפשוט דאין הכוונה ליום אלא לכל רגע ורגע. אך המרחשת (ח"א מגד, חלק על הדב"א שהחיוב למול תלוי בימים ואינו עובר איסור בכל רגע ורגע שלא מל אלא בכל יום ויום.



מדכתיב ביהושע (ה, ב) "בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני' שנית", וע"ש בתוס' שביארו דהוי הלל"מ ויהושע אסמכיה אקרא. אך הריטב"א [בביאור ב'] כ' דמשה נצטוה דיעשו כן כשיכנסו לארץ.

יש לחקור אם החיתוך שלפני הפריעה הוא רק כהכשר מצוה שיוכל להגיע לפריעה ורק הפריעה נחשבת מילה<sup>1</sup>, או"ד החיתוך שלפני הפריעה הוא חלק ממעשה המילה והוי כחצי מצוה<sup>2</sup>. ועי"ל דבאמת יש ב' חלקים נפרדים במצוה -א' המילה, ב' הפריעה<sup>3</sup>.

נחלקו הפוסקים מה הדין בדיעבד כשמל בלילה, האם מילתו פסולה וצריך הטד"ב או לא<sup>4</sup>.

וזה תלוי במה שיל"ד אי חשיב דעצם המצות מילה שייכת גם בלילה אלא שיש דין נפרד צריך למול בלילה, או"ד דאין המצוה שייכת בלילה כלל.

### פריעה

הנה תנן (שבת קלז:): מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל. ואי' ביבמות (עא:): דלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, אלא מקורה הוא

נג. הב"י (ר"ס רסב) מביא מההג' מיימוניות (פ"א ממילה אות ה) דמילה בלילה פסולה וצריך הטד"ב. וכ' הב"י דמהפוסקים שלא הזכירוהו אפשר דס"ל שא"צ הטד"ב, וכ' עוד דכן משמע מהרא"ש (שבת פי"ט סי' ה) בשם הרבינו שמשון שקטן שנימול לח' א"צ הטד"ב, וא"כ ה"ה בנימול בלילה. אך הדרכ"מ כ' דאפשר דעדיף תוך ח' ביום מאילו נימול בזמנו בלילה, ועפ"ז פסק הרמ"א (ר"ס רסב) דהמל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו ד"ב, אך במלו תוך ח' וביום יצא וא"צ הטד"ב. וביאר השאג"א (סי' נג) דלילה גרע טפי מתוך זמנו, דבתו"ז הרי מל בזמן שהוא זמן מילה למי שהגיע זמנו, משא"כ לילה אינו זמן מילה כלל, והיינו דמילה בלילה גריעא טפי דהוי 'מילה פסולה'. ובצל"ח (פסחים עב:): ובית הלוי (ח"ב מזב) ביארו יותר [וז"ג כוונת השאג"א], דהמל בתוך ח' אמנם אינו מקיים המצוה שבמעשה המילה, כיון שלא הגיע הזמן, מ"מ מקיים המצוה שבתוצאה שהוא מהול מהיום הח' ואילך, והיינו משום שאין זה מילה 'פסולה', אך מילה בזמנה הויא מילה עם' פסול' ולכן אף התוצאה במה שהוא מהול אינו מקיים, דהוא מהול 'מילה פסולה'. ולדינא השאג"א נחלק על הרמ"א ומסיק דבין המל בתוך ח' ובין המל בלילה א"צ הטד"ב- משום שלא יהני הטד"ב, דהוי מעוות לא יוכל לתקון, דבעינן שההטד"ב תתקיים במקום הערלה. והנה תוס' (קידושין כט.) נקטו דמילה הויא מ"ע שהז"ג כיון דקיי"ל שא"א למול בלילה. ומבו' דס"ל דהמצוה לא שייכת כלל בלילה. אמנם בחי' המהרי"ט ח' דאחר שנעשית מצוה נהגת בין ביום בין בלילה ויכול למול בלילה כדי שיוכל לאכול בקדשים שלא יבואו לידי נותר. ומבו' דס"ל למהרי"ט דבדיעבד הוי מילה כשרה. אך בד' תוס' נראה דהוי מילה פסולה.

נד. כן ביאר הנוב"י (תנינא או"ח סי' כב בהג' מבהמ"ח) בדעת הרנב"ר שהביא הנמו"י בב"מ (ל.). וכ"מ מהיש"ש (יבמות פ"ח פ"ח ה"ג) שכ' דכשמל ולא פרע לא קיים אפי' חצי מצוה, ולכן כ' שאסור לב' מוהלים בשבת שא' ימול והשני יפרע, ואם עשו כן הראשון חייב כרת כיון שחילל שבת ולא עשה מצוה כלל, דחיתוך הערלה אינה אפי' חצי מצוה, דעיקר המצוה היא הפריעה לגלות העטרה. וכ' דכן היה מעשה במגענצא שא' מל וא' פרע, והצריכוהו גדולי מגענצא למי שעשה המילה שיעשה תשובה כדין מחלל שבת. וע"ע בהערה להלן שי"ח ע"ז.

[ובעיקר משנ"ת ילה"ע דבריטב"א (יבמות עא:): מבורר להיפך דהפריעה היא הכשר מצוה על המילה. אך אפשר דכוונתו לומר דהוי כהשלמת המילה וזה כצד הבא].

נה. כן ביאר הנוב"י (שם) בדעת הר"ר יוסף הלוי שהביא הנמו"י (שם). וכ"מ ממה שהביא היש"ש (שם) מס' התרומה וקובץ ליקוט מתוס' שאנץ שכתבו [דלא כמו שכתב היש"ש הנ"ל] שיותר למול בשבת ע"י ב' מוהלים שא' מל וא' פורע, דכאו"א עבד פלגא דמצוה. נו. כ"מ מהלקט יושר (לבעל התרומה"ד עמ' סז) שכ' ג"כ דיותר בשבת שא' ימול וא' יפרע, וביאר בזה"ל "אבל



## אי הויה מ"ע שהז"ג

ללמוד מהם עוד יסודות במצות מילה].

הנה בקידושין (כט.) ממעטינן אשה דפטורה ממילת בנה דכתיב "אותו" ולא אותה. והק' תוס' ל"ל קרא תיפו"ל דהוי מ"ע שהז"ג שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות ממ"ע שהז"ג. ותימצו דכיון דמיום הח' והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא. ואח"כ הק' תוס' דאכתי הוי מ"ע שהז"ג שהרי אין מלין אלא ביום, ולכן הסיקו דבאמת כל המיעוט של נשים הוא רק למ"ד שמילה שלב"ז נוהגת גם בלילה, אך למאי דקיי"ל שנוהגת רק ביום א"צ מיעוט.

**ומבואר** דלמסקנת תוס' מילה נחשבת מ"ע שהז"ג כיון שאינה נוהגת בלילה אלא רק ביום.

**על** הקושיא הא' דהוי מ"ע שהז"ג משום שנימול לח' תירצו עוד:

**א.** התוריד תי' דכיון שאין היום קבוע וידוע בשנה לא חשיב מ"ע שהז"ג.

**ב.** ובדומה לזה תי' הרש"ש דלא מיקרי זמן גרמא אלא אם בזמן מן הזמנים בטלה המצוה לגמרי, אבל מילה נוהגת בכל יום ויום אם יש תינוק שהגיע זמנו היום.

**ג.** הגר"ח תי' שמה שאין מלים בתוך ח' אי"ז משום שיש דין בזמן' של ח' ימים, אלא שכל המצוה נאמרה רק 'במציאות' של גוף בן ח' ימים<sup>21</sup>, וכע"ז כ' המרומי שדה.

**ד.** עוד תי' הגר"ח (הו' בדברי יחזקאל סי' מה) דאע"פ שהמילה עצמה הוי מ"ע

**אמנם** מצינו בראשונים והאחרונים עוד תירוצים על קושיות תוס' [שיש

---

המל כהלכתו ואע"ג דלא פרע מ"מ מצוה שלימה קעביד, דאמרינן בפ' הערל לא נתנה פריעה לאברהם אבינו, ש"מ דמצוה שלימה היא".

וב"מ מהרא"ש (סי' י) שכ' דמברך אבי הבן להכניסו בבריתו של אברהם אבינו קודם הפריעה חשיב עובר לעשייתו. והס' העיטור (מילה שער ג' ח"ד) והאשכול (מילה מ אות ז) הקשו שהרי פריעה היא שיורי מצוה ואין מברכין על שיורי מצוה, ולכן כ' דא"צ לברך עובר לעשייתו כיון דהוי ברכת השבח ולא ברכת המצוות. אך בדעת הרא"ש שלמד שזה ברכת המצוות לכאור' מבואר שיש ב' ברכות -הא' על המילה והב' על הפריעה, שכ"א היא מצוה בפנ"ע.

והנה תוס' ביבמות (עא :) כ' דאברהם אבינו קיים מצות פריעה אפי' קודם שנצטוה על המילה כשם שקיים את כה"ת ואפי' עירובי תבשילין. והנה ידועה הקושיא למה באמת א"א לא מל קודם שנצטוה על המילה כשם שקיים את כה"ת, וידוע תירוצי הגרי"ז שקודם שנצטוה א"א על המילה אכתי לא היה ע"ז שם ערלה. וממה שאת הפריעה קיים מוכח שענין הפריעה הוא ענין בפנ"ע לגלות העטרה, ושייך לקיימו אף בלא מצות המילה שענינה הסרת עור הערלה.

וע"ע בקובצה"ע (סד,ה) אהא דאי' במדרש שבנ"י במדבר מלו ולא פרעו מפני סכנת הדרך, וק' דהמל ולא פרע כאילו לא מל. וכ' דמוכח מזה דאף שהוא עדיין ערל מחמת חסרון פריעה אך מ"מ גם המילה לבדה יש בה מצוה ואין הפריעה מעכבת מצות המילה, ומבואר ג"כ שהמילה והפריעה ב' ענינים נפרדים הן.

נז. והר"ז כהא דל"א שכל המצוות הזמן גרמן שהרי אינם מחוייבים עד גיל י"ג, וע"כ דמה שהיה פטור בתחילה אי"ז משום שהזמן של י"ג שנה גורם את החיוב, אלא המציאות של בן י"ג מחייבתו. והגר"ח הוסיף לבאר דז"ג כוונת תירוצי התוס' דמיום השמיני אין לו הפסק - דוח' גילוי' שיום הח' אינו דין של זמן אלא דין במציאות גוף הולד.

[ועי' במג"א (תכו,א) וחכמת שלמה שנחלקו אם ברכת הלבנה חשיבא מ"ע שהז"ג, שהרי חידוש הלבנה אינו תלוי בזמן, אלא במציאות ההתחדשות שמתקיימת בזמן, ולכאור' זוהי סברת הגר"ח].



שהז"ג, מ"מ ההטד"ב שייכת כבר מהיום הראשון, וממילא כל מצות המילה נחשבת כמצוה שאין הז"ג.

**ועל** הקושיא הב' של תוס' דהוי מ"ע שהז"ג משום שאין מלים אלא ביום הח' ואמאי איצטריך מיעוט לאשה, מצינו עוד תירוצים, ומהם יש תירוצים שמתרצים גם את הקו' הא' דלא שייך כאן הפטור של מ"ע שהז"ג:

**א.** תוס' במגילה (כ.) תירצו דאיצטריך מיעוטא דנשים פטורות מלמול בניהם, דהו"א דכיון דמילה חמירא שיש בה כרת ונכרתו עליה י"ג ברייתות א"כ יתחייבו גם הנשים, קמ"ל שפטורות.

**ב.** התוריד"ד תי' דמצות האב אינה לעשות את מעשה המילה, אלא להשתדל לתוצאה שבנו יהיה מהול, והשתדלות זו להכין צרכי המילה האב חייב גם בלילה, וא"כ ל"ח מ"ע שהז"ג<sup>ה</sup>.

**ג.** האחרונים (שואל ומשיב ח"ג סי' פט ויד שאל סי' רס) תירצו עפמ"ש"כ האבודרהם שהטעם שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג היינו משום שהאשה משועבדת לבעל לעשות כל צרכי, ובמילה שגם בעלה חייב במילה ואם היא לא תמול יתחייב בעלה למול, לכן לא

שייך כאן טעם הפטור של מ"ע שהז"ג<sup>ט</sup>.  
**ד.** והאו"ש (פי"א מטומאת צרעת ה"ו) תי' ע"פ טעם האבודרהם הנ"ל דכיון שמילה אפשר [לחלק משיטות מהפוסקים] לקיימה ע"י שליח, א"כ אין היא מתבטלת משיעבודה לבעלה והו"א שתתחייב קמ"ל, וכע"ז תי' הפנ"י.

**ה.** הטורי אבן (חגיגה טז.) תי' דכיון שבמילה המצוה שייכת לעולם אלא שאינה נוהגת בלילה אי"ז נחשב אלא הפסק בעלמא שא"א למול בפועל.

**ו.** במנח"ח (סוף מ' ב בהג' מבהמ"ח) תי' ע"פ שי' הרמב"ם שבני קטורה חייבים במצות מילה, ובהם לא נאמר הפטור של מ"ע שהז"ג, ולכן איצטריך קרא לפטור נשים בני קטורה ממילת בניהם<sup>ס</sup>.

**ז.** המהרי"ט (קידושין שם) תי' דמצות מילה היא לא במעשה אלא בתוצאה שכל רגע ורגע הוא מהול<sup>סא</sup>, והתוצאה מתקיימת בין ביום ובין בלילה ולכן ל"ח מ"ע שהז"ג.

**ח.** עוד תי' המהרי"ט דמשכח"ל גווני שיש לו למול בלילה, כגון שהוא ערל ויש קדשים שהולכים להיות נותר, דימול בלילה ויאכל בקדשים<sup>סב</sup>, ולכן ל"ח מ"ע שהז"ג.

**ע"ע** מצוות עשה שהזמן גרמא

**נח.** בפשטות מבו' דס"ל שגדר חיוב האב אינו למול את בנו אלא לדאוג לתוצאה שבנו יהא מהול. והיה מקום לבאר דבז"ג פליגי התוס' שלא הבינו כן דס"ל שהמצוה היא במעשה המילה. אך הדברי יחזקאל (סי' מה) שם ביאר שסברת התוריד"ד היא גילוי על כך שגדר הזמן של ח' ימים אינו גדר במצוה שתלויה בזמן אלא במציאות גוף הבן שלא שייך למולו אלא ביום הח' [וכסברת הגר"ח דלעיל], אך תוס' למדו שגם ככה"ג שדין הזמן נובע מכח המציאות חשיב מ"ע שהז"ג.

**נט.** וזה מחודש להוציא נפק"מ מכח הטעם שניתן להסביר הדין לשכל, וגם שלא כ"כ מובן דמה אכפ"ל שגם בעלה משועבד למצוה, הרי סו"ס היא משועבדת לעשות את צרכי הבית לבעלה.

**ס.** וזה חידוש גדול לומר שהמיעוט נאמר רק על בני קטורה ולא על ישראל. וע"ע במהרצ"ח (גדרים לב.) שנקט בפשיטות שנשים בני קטורה חייבות במילת בניהם ולא עליהו קאי המיעוט.

**סא.** וכתבנו בענין זה לעיל ושכ"ה שי' המהר"ם או"ז.

**סב.** וזה תלוי במחלו' הפוסקים אם מילה בלילה כשרה בדיעבד או פסולה, ונתבאר בפנ"ע.



## ברכת להכניסו

## הטפת דם ברית

**הראשונים** נחלקו בגדר ברכת' להכניסו בכריתו של א"א, האם הוא בגדר ברכת המצוות<sup>סג</sup>, או ד' הוא בגדר ברכת השבח<sup>סד</sup>. ועוד נחלקו הראשונים האם אבי הבן מברך ברכה זו קודם המילה או לאחר המילה<sup>סה</sup>.

**סג.** כ"מ בתוס' (שבת קלז:) בין לפי הרשב"ם ובין לפי ר"ת שדנו אם שייך כאן הכלל שצריך לברך על המצוות עובר לעשייתן.

**סד.** תוס' (פסחים ז:) והרא"ש (שבת שם) הביאו מר"ת שהשיב על הרשב"ם שהק' דלהכניסו להבא משמע ולא לשעבר "דלא על זאת הנעשית עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקב"ה שציונו על המילה כשתבא לידו ותיקונה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרינו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גריזים", והיינו שאין מברך על מעשה המילה אלא רק משבח על המצוה. ואמנם מתוס' משמע שא"ז מיישב גם הק' דבעינן שיהיה עובר לעשייתן [ע"ש במהרש"א שבי' שגם ברכת השבח שנתקנה על הברכה בעי' שיהיה בעובר לעשייתן], אמנם הר"ן והריטב"א (שבת קלז.) תירצו דכיון דהוי ברכת השבח א"צ שיהא עובר לעשייתן. וע"ע בערוה"ש (סי' רסה) שביאר ענין הברכה- דאינה על עצם המילה, אלא שע"י מצוה זו נכנס נפש זה תחת כנפי השכינה ונכנס בברית כלל ישראל שזהו בריתו של א"א, וע"ש שלכן משיבים העולם כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה, כלומר שעיקר ההכנסה תחת כנפי השכינה הוא לתורה ומעש"ט, ולכן מברכים אותו שיגיע לכלל זה.

וע"ע בלבוש שביאר דענין ברכת השבח בלהכניסו הוא שמשבח ומברך לה' שמיום ההוא והלאה מוטל עליו עוד מצוות אחרות הנגזרות אחר המילה, והם שמצוה לפדותו אם הוא בכור וללמדו תורה ולהשיאו אשה, ולכן העומדים שם עונים שכן יכנס לתורה לחופה ולמעש"ט.

**סה.** עי' בתוס' והראשונים (שבת ופסחים). ותמצית הצדדים הן, א' אם' להכניסו' משמע להבא או לשעבר. ב' אם בעינן עובר לעשייתו בכל המצוות, או לא- משום שאחר עושה מעשה המצווה, או משום דהוי ברכת השבח א"צ שיהא עובר לעשייתן.

**סו.** כמבואר ברש"י (קלד. ד"ה לרכי) שאין מלים תינוק ירוק, משום "דאי מהיל ליה לא נפיק מיניה דמא, והטפת דם ברית מצוה כדכתיב "גם את בדם בריתך" [ועוד משום סכנה]. וע"ע בתוס' נדרים (לא: ד"ה הנה). וכן אי' בסו"פ ר"א דמילה (קלז:) דהברכה במילת גרים היא "אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנא' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת"י כו', ומבו' שיש ענין בהטד"ב] אכן יל"ע למה מזכירים את ענין ההטד"ב דוקא במילת גרים ולא במילת ישראל].

**סז.** א. כן נראה מפשטות הסוגיא בשבת (קלה.) שמבו' דטעם דין הטד"ב הוא משום ספק [או ודאי] ערלה כבושה, וא"כ זה מענין המילה להסיר הערלה. ולפי"ז מבואר היטב הצד בגמ' ושכן פסק הר"ח (כפי שמשמע בתוס') שקטן צריך הטד"ב וגר מהול א"צ הטד"ב, והיינו משום שרק בקטן שנולד מהול שייך הטעם של ערלה כבושה, משא"כ בגר שמל אי"ז שייך [והיינו דבפשטות ההטד"ב ענינה להסיר הערלה הכבושה, וכ"כ המאירי (שם) והמנח"ח (רפב,ה), אך לפי הצד האחר צ"ל דא"צ להסיר הערלה].

**ב.** וברמב"ם (פ"ג ממילה ה"ו) כ', דבין נולד מהול ובין גר שנתגייר אין מברכין על ההטפה, וביאר הכס"מ דטעם הרמב"ם דכיון דהוי רק ספק ערלה כבושה אין מברכין על ספק מצוה דאורייתא, [וגר אע"ג דהוי ודאי ולא ספק מ"מ אין מברכין דלא עדיף מקטן שנולד מהול [וצ"ב]]. והר"ן (קלה.) ביאר דאין מברך גר על דמספק"ל לרמב"ם אם חייב בהטד"ב, והר"ן הביא שהריב"ז יונה כ' דמברך על ההטד"ב, וביאר דזה תלוי בסוגיא אם מברכים על ספיקות.

**ועב"פ** מבו' מהכס"מ דנקטי' להלכה דגדר הטד"ב הוא השלמת הסרת הערלה [ועי' בהערה להלן מה שיל"ב בזה באופ"א].

**סח.** א. הנה תוס' והראשונים הביאו מהבה"ג שפסק דקטן א"צ הטד"ב וגר צריך, ולכאור' אם כל הענין בהטד"ב



הוא להסיר הערלה הכבושה צ"ב דאדרבה איפכא מסתברא. והנה תוס' הביאו מקור לשי' הבה"ג מהסוגיא ביבמות (מו:): דיש מצות הטד"ב בגר אע"פ שודאי אין לו ערלה כבושה, וביארו דמצד הסברא בין קטן ובין גר היו צריכים הטד"ב אלא דלקטן יש מיעוט דכתיב "ערלתו". ובסברת הך שיטה נראה לכאור' דמוכח שענין ההטד"ב הוא ענין בפנ"ע ואינו מענין הסרת הערלה.

[ולפי"ז לכאור' יוצא שבאמת יש מחלוקת הסוגיות בגדר מצות הטד"ב, דלסוגיא בשבת זה מדין המילה -משום ספק ערלה כבושה, ולסוגיא ביבמות הוא דין בפנ"ע. וכל הראיות שיובאו להלן שנקטו דהוי דין בפנ"ע אזלי כשי' הסוגיא ביבמות, וכן הביא הקה"י (סי' נא) שלמד המשכנות יעקב (יו"ד סי' סג).

אך הקה"י הק' ע"ז דזה דוחק ע"ש, ולכן ביאר הקה"י דאפי' אי נימא דהוי מצוה בפנ"ע להטד"ב, מ"מ גדר המצוה היא להטיף דם במקום הערלה, ולפי"ז א"ש שאין סתירה בין הסוגיות דההטד"ב תליא בערלה (ועד"ז כ' גם האמר"מ כב, כד ושי' ר' שמואל יבמות אות תקמ) ויל"ד עפ"ז בכל מה שיובא להלן ודו"ק].

אמנם הרא"ש ביאר בטעם הבה"ג דגר צריך הטד"ב כיון שהיה לו ערלה בתחילה, משא"כ קטן שנולד מהול לא היה לו ערלה מעולם. אך הביא שהרבינו שמשון הק' על ביאור זה דא"כ קטן שנימול בתוך שמונה יצטרך הטד"ב כיון שהיה לו ערלה כגר ובגמ' משמע שא"צ ומילתו כשרה, ועוד הק' דלפי"ז גר שנולד מהול לא יצטרך הטד"ב שהרי לא היה לו ערלה מעולם ולא מצינו חילוק זה [ולענ"ד יש ליישב ב' הקושיות ע"פ הגמ' בע"ז (כו). דדרשי' דאפי' ערבי מהול נקרא ערל דכתיב "כל הגויים ערלים", והיינו דעצם הגויות הוי ערלות (ועי' קה"י ע"ז סי' יא), ולכן גם אם הגוי נולד מהול יש עליו שם ערל, משא"כ ישראל הוי ערל רק מחמת המציאות של הערלה ולכן גם אם ימול בתוך ח' יחני שלא ייחשב ערל].

ב. והנה הרמב"ם (פ"א ממילה ה"ז) פסק שקטן הנולד מהול צריך הטד"ב, והק' האחרונים (מנח"ח רפב, ד ועוד) דהרמב"ם (פ"ז מתרומות ה"א) פסק שקטן הנולד מהול אוכל בתרומה אפי' בלא הטד"ב. וכל ק' זו היא רק אם ההטד"ב הוא כהמשך המילה דחיישינן לערלה כבושה ונחשב לערל, אך אי נימא דהוי מצוה בפנ"ע י"ל דכלפי דין אכילת תרומה כל האיסור הוא רק למי שיש ערלה למי שלא קיים מצות מילה בשלימותה, וכן תי' הגר"ח (עשה"ס בשבת) [וכן יל"פ בכוונת הרדב"ז שביאר "ואע"ג דצריך להטיף ממנו דם ברית מ"מ לא ערל הוא", אך יל"פ באופן דאיסור אכילת תרומה זה רק בערלה גמורה ודוחק] [והקרא"א (יבמות עב). ביאר בדעת הרמב"ם דדין הטד"ב הוא רק מדרבנן ע"ש].

ג. אך ק' לפי הך גיסא מ"ט פסק הרמב"ם (ראה בהערה לעיל) שא"צ לברך על הטד"ב והרי זה מצוה בפנ"ע [וכה"ק הגר"ח על דבריו]. אלא שבאמת יש לדייק מלשון הרמב"ם שמה שאין מברכין על הטד"ב אי"ז משום דהוי רק ספק ערלה כבושה [ונכמו שפי' הכס"מ], דבתחילה כ' הרמב"ם שקטן שנולד מהול וגר שמל "אין צריכים ברכה", ובהמשך ההלכה כ' "וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שאינו זכר ודאי", והראב"ד השיג על הרמב"ם דעל ספק דאורייתא כן מברכין, ומהרמב"ם משמע שרק באנדרוגינוס הטעם דאין מברכין הוא משום ספק, ולכן רק ע"ז חלק הראב"ד, אך על קטן וגר אי"צ לברך מטעם אחר ולא משום דהוי ספק, ויל"ב דלא תקנו ברכה למקרים לא שכיחים, שהרי בדר"כ ההטד"ב נעשית ביחד עם המילה. וכן מצינו ברמב"ן (קלה). שכ' ב' פירושים למה אין מברכין על ההטפה, א. שהוא משום ספק, ב. שלא תקנו ברכה זו בישראל כלל, ויל"ב דב' הטעמים שברמב"ן חלוקים בגדר הטד"ב.

ד. עוד צ"ב לפי הך גיסא דהוי בתורת ודאי מ"ט אין מחללין שבת על ההטד"ב. וצ"ל שהילפז' שמותר למול בשבת קאי רק על מילת הבשר ולא על ההטד"ב.

ה. באו"ז (הל' מילה סי' צט) הביא מתשו' הרשב"א שערלה כבושה כיון שהיא דבוקה לעור אין לה שם ערלה, ועפ"ז כ' האו"ז דבהטד"ב סגי שיעשה שריטה בציפורן אע"פ שלא יצא דם לחוץ אלא נצרר תחת העור (וע"ע בחזו"א או"ח סב, כז). ומבו' דאין הענין בהטד"ב להסיר את הערלה, אלא הוא ענין בפנ"ע להטיף דם.

ו. הנה בב"ק (פח). פרכינן מה לאשה שכן אינה במילה. והק' תוס' דאי"ז פירכא כיון שאינה שייכת כלל במציאות של מילה. ובשיטמ"ק הביא מהר"י ישעיה לחרץ דהפירכא היא ממה שהאשה פטורה מהטד"ב. ומבו' דהטד"ב אין ענינה להסרת הערלה אלא הוא ענין בפנ"ע. וע"ע בברכ"ש (יבמות סי' יח) שהביא מהגר"ח שלמד שמה שאשה פטורה מהטד"ב אי"ז משום שאינה שייכת במילה, אלא הוא' פטור'.



וההטד"ב היא הקדושה החיובית<sup>ס</sup>.

בקבלה<sup>ע</sup>. והאבנ"ז ביאר דהוא המשך של מצות הטפת דם ברית, ועוד ביאר דאחרי שיש סכנה במילה בלא מציצה הר"ז בכלל מצות מעשה המילה.

### מציצה

**תנן** (שבת קלג.) עושין כל צרכי מילה בשבת, מוהלין ופורעין ומוצצין, ובגמ' (בע"ב) אי' אמר רב פפא האי אומנא דלא מייץ סכנה הוא ועברין ליה.

**ועפ"ז** דנו האחרונים<sup>ע</sup> אם מותר בשבת לכבד אדם אחר במציצה, והאם מותר למצוץ בשבת כדרכו בחול<sup>ע</sup>.

**האחרונים** האריכו לדון<sup>ע</sup> בגדר דין המציצה, אם כל ענינה הוא רק משום סכנה ואין בה מצוה<sup>ע</sup>, או"ד הוי חלק ממצות המילה<sup>ע</sup>.

**ועוד** נחלקו האחרונים<sup>ע</sup> עפ"ז אם צריך לעשות המציצה דוקא בפה, או שאפשר לעשותה גם בכלי או בספוג.

**ולצד** דהוי מצוה, יש שכ' דהמקור הוא מהלל"מ<sup>ע</sup>, וכן יש לזה מקור

### סנדקאות

**הנה** למנהג הסנדקאות אין מקור בש"ס<sup>ע</sup>,

**ס**. עד"ז מצינו ברמב"ן (קלה.) שהביא מהר"ח שגר שנתגייר כשהוא מהול אין לו תקנה אבל בניו נימולין לשמונה ונכנסין לקהל דהא אתגייר בטבילה וגר חשוב להכשיר זרעו אבל בעצמו לא, ועי' ברמב"ן שהק' ע"ז דאי מהני למה אין לו תקנה. ויל"ב דהר"ח למד שכלפי הענין השלילי שהגויים נחשבים ערלים (כדאי' בע"ז כז.) מהני המילה עם הגירות, ומי שנולד מהול סגי ליה בטבילה וממילא אינו נחשב ערל כאן שגם במציאות אין לו ערלה, אך אינו נכנס לקדושת ישראל דבעינן הטד"ב עם המילה [או בערלה], ודו"ק.

**ע**. ראה בתחילת ס' אוצר הברית (ח"ד) שהאריך במאמר 'מלחמת במציצה' לסקור הפולמוס במאתיים שנים האחרונות סביב ענין זה שהסעיר את הפוסקים, וכן עי' בשד"ח (מערכת מילה קונטרס המציצה) שהאריך בסוגיא זו, וכאן נציין רק מעט מעיקרי מקורות צדיים, ויעוי"ש בהרחבה.

**ומקור** לנידון זה מצינו כבר בשיטה להר"ן (שבת שם) שנסתפק בדין מציצה בשבת אם כשלא מצץ חשיב כפירש משום שהמציצה היא רק משום סכנה, או"ד דיכול לחזור על המציצה כיון שהיא חלק ממצות המילה, וממילא יכול לחזור כשם שחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה.

**עא**. כן נקט הקצוה"ח (שפב,א) שכ' דאף לפי מה שהוכיח שם שאסור לאב [שיודע למול] לשלוח אחר למול את בנו כאן דהוי מצוה שבגופו, מ"מ יכול לכתחילה לשלוח אחר למציצה כאן דאינו חלק ממצות המילה, וכן נקטו עוד הרבה אחרונים (תפא"י, ישועות יעקב, חכמ"א, שו"מ, מהרצ"ח, בנין ציון, דרך פיקודיך).

**עב**. לבוש, מהרי"א אסאד, מהר"ם שיק, אבנ"ז, מלבושי יו"ט, שד"ח, חת"ס (יו"ד סי' רנה) - וכ' דהא דאמרו דהוי סכנה היינו דאם עושה שלא כהלכתה אין כאן מצוה גמורה, וממילא אינה מגנא ומצלא ככל מילה.

**עג**. כ"כ בשו"ת מהרי" אסאד יהודה יעלה (יו"ד סי' רנח).

**עד**. דאי' בתיקו"ז (תי' לו) על דא אמר אדם קדמאה קמי קוב"ה מי מציל את בני מחרב המתהפכת. אמר ליה חרבא דמילה, כד"א עשה לך חרבות צורים וחרבא דקוב"ה ט"ז פיפיות לקבל מילה ופריעה ומציצה וי"ג בריתות שנכתבו עליה. וע"ע במדרש שכ"ט (לך לך עמ' יח) סידור הארי' והרמ"ק, אוה"ח (ר"פ תזריע) ועוד.

**עה**. עי' מה שצוין ע"ז בס' אוצר הברית (ח"ב פ"ט סי' ח) שיש שאסרו משום שאין זה שייך למילה אלא רק משום סכנה, ומאידך יש שכ' דאדרבה כיון שזה משום סכנה מותר לכו"ע משום פיקו"נ. וגם לצד שדין המציצה הוא חלק ממצות המילה זה תלוי אם מילה בשבת הוי בגדר הותרה או דחווה.

**עו**. דהרופאים טוענים שאין במניעת המציצה סכנה לתינוק.

**עז**. האחרונים האריכו בזה (עי' אוצר הברית ח"ד שם) ואכמ"ל, והנידון התחיל ממה שהחת"ס התיר זאת, אך כבר כתבו דהיה זה רק הוראת שעה ושעת הדחק.

**עח**. ועי' בנבוכ"י (מהדו"ק יו"ד סי' פו) שמה"ט לא הוה ניה"ל להשיב על ענין זה [כדרכו במקומות אחרים] שם



קטורת א"כ שלא יהיה סנדק גם אצל ב' אנשים, ולכן כ' דהטעם הוא ע"פ צואת ריה"ח (סי' מ) והוא ע"פ סוד<sup>פא</sup>, וכל הקפידא היא רק כשהראשון חי אך אם מת אין קפידא.

**ובנוב"י** ביאר ע"פ עירובין (סג.) דהנותר מתנותיו לכהן א' מביא רעב לעולם, ולכן כשב' אנשים נותנים לאדם א' אי"ז שייך, וכן האב בעצמו יכול להיות סנדק כמה פעמים, והחת"ס (או"ח סי' קנח) הק' שנוהגים שגם האב אינו סנדק פעמיים.

**ועוד** כ' האחרונים (מגדל עוז וברכי"י) דאי"ז אלא מנהג סלסול להראות חיוב המצוה ולהודיע שהיא כקטורת והנוב"י העלה דאין המנהג להקפיד ע"ז ונוהגים ליתן להאב"ד הסנדקאות לכולם<sup>פב</sup>. והחת"ס השיב ע"ז דשאני האב"ד בעירו שדינו ככה"ג שהיה מותר להקטיר אפי' כמה פעמים<sup>פג</sup>.

### סעודת הברית

**נה** כ' השו"ע (יו"ד רסה, יב) "נוהגים לעשות סעודה ביום המילה". ומקור

אלא במדרש (ילקוט"ש תהילים לה, ו) עה"פ "כל עצמותי תאמרנה" - א"ל הקב"ה לדוד מה אתה עושה לי, א"ל אני משבחך בכל איברי ומקיים בהם מצוה כו', בברכי אני נעשה סנדיקס לילדים בשעת מילה ופריעה. ובמהרי"ל (ריש הל' מילה) הביא מהרבינו פרץ שהסנדק נחשב כמקטיר קטורת ורגליו כמזבח, ולכן יפה כחו מכח המוהל, ונפק"מ שקודם לקריאת התורה. ועפ"ז כ' דכשם שקטורת מעשרת ה"נ הסנדקאות מעשרת, ולכן אב א' לא ימנה סנדק א' לב' בניו כמו בקטורת דלא שנה בה אדם (יומא כו.) והו"ד ברמ"א (יו"ד רסה, יא). והנוב"י (קמא יו"ד סי' פו) הראה מקור הענין בילקוט"ש (סו"פ לך לך) שמצות מילה עולה לפני הקב"ה כקטורת הסמים וכעולה שהיא כליל לאישים<sup>עט</sup>. אך תמה שאם רגלי הסנדק הם מזבח קטורת א"כ המוהל הוא כמקטיר קטורת, ולמה הסנדק חשוב יותר. אמנם מצינו באחרונים שנתנו לזה כמה הסברים<sup>פ</sup>.

**הגר"א** (שם ס"ק מו) כ' דאין לזה שחר דאם אין לתת פעמיים לאותו סנדק כמו

סי' עד ואהעז"ת ר"ס עט) שלא להתעסק בענינים שאין להם מקור בש"ס].  
**עט.** והחת"ס (יו"ד סי' קנח) הביא מקור אחר ממד"ר (פ' וירא) שעושים ק"ו שאברהם שמל עצמו חשוב יותר ממקריב קרבן, וכתוב "ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך, ברך ה' חילו" וגו', וא"כ אם קטורת מעשרת ק"ו שהמילה מעשרת, ועוד דממקומו הוא מוכרע ד"בריתך ינצורו" היינו ברית מילה, והיינו דבזכות שממרו ברית מילה במדבר זכו להיות מקטירי קטורת המעשרת.

**פ.** בס' אוצר הברית (ח"א פ"ג סי' יד ס"ב) הובא: א. דלסנדק יש ב' מעלות, א' שמסייע למילה עצמה. ב' דנחשב כמזבח, אך למוהל יש רק מעלה א'. ב. המוהל הוא כנגד השוחט ושחיטה כשרה בור, והסנדק הוא כנגד הכהן המקריב. ג. דהמוהל צריך להגיע לדין שליחות של האב ואי"ז מצוה שלו משא"כ הסנדק זה מצוה שלו. ד. דהמנהג היה שהסנדק היה מוציא הוצאות מרובות לזכות לזה, והכניס עצמו למצוה. ה. מה שיש לכבד יותר את הסנדק הוא כדי לפרסם את חביבות המצוה ושלא יזלזלו בה שהיא רק טפילה ומכשירי המילה (ע"ש המקורות לכ"ז).

**פא.** ובערוה"ש כ' דגם כוונת הרבינו פרץ היתה ע"פ הסוד אלא עילה מצא לתלות הטעם בקטורת.  
**פב.** וכמב' במהרי"ל שם וכן באו"ז דיש להדר אחר סנדק ת"ח, והטעם כדי שיבא אליהו וישב על הכסא אצלו בשעת המילה, ובלבוש כ' כדי שיכונו במילתו כוונה מובחר ומעולה ויגרמו שהילד יהיה כמותם, אמנם יש נוהגים להקדים הקרוב.

**פג.** אך יש לחלק דקרא בכה"ג יש דין המצווים להעשירו כדרדש"י מ"הגדול מאחיו" גדלהו משל אחיו, משא"כ אב"ד אין דין שצריך להעשירו יותר מפרנסתו.



דכשם שכ' בקרבן "ואכלו אותם אשר כפר בהם" שאכילת הקרבן לכפרה, כך ישראל עושין סעודה ביום המילה. [ויש"ל ליתן עוד טעמים - שדרך הכורות ברית לאכול יחד, ועוד להודאה להקב"ה שהתינוק הוא כיוצא מבית האסורים].

**ובגדר** הסעודה, הנה מלש' השו"ע הנ"ל מבו' שהוא רק בתורת מנהג, ומכאן הק' הביאורה"ל (רמט, ב) עמש"כ המג"א שאם יש לו סעודת ברית בע"ש ועי"ז לא יוכל לקיים סעודת שבת כיון שתהיה אכילה גסה, דתדחה סעודת המילה את סעודת השבת, והק' הביאורה"ל דהלא אין שום חיוב לעשות סעודת מילה<sup>פד</sup>. אמנם הלשון בפדר"א (פכ"ח) "מכאן אמרו חכמים 'חייב' אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו" [אך י"ל דהלש' 'חייב' הוא לאו דוקא].

הענין הוא מהגמ' (שבת קל). דרשב"ג אומר כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב "שש אנכי על אמרתך" עדיין עושין אותה בשמחה. ופירש"י בשמחה - שעושים משתה. ובתוס' הביאו דבפדר"א אי' עה"פ "ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", דהיינו ביום ה'ג' שהוא היום השמיני. וכן בגמ' בב"ק (פ.) אי' דרב איקלע לבי שבוע הבן ופירש"י היינו ברית מילה, ודייק האו"ז (הל' מילה סי' קז) מרש"י שיש סעודה בברית מילה<sup>פה</sup>. ובכתובות (ח.) אי' 'דרב פפא סבר לברך 'שהשמחה במעונו' אי לאו דאיכא צערא דינוקא ומשמע שעושין סעודה, וכ"כ האבודרהם.

**ובטעם** הסעודה, הנה ברש"י (בשבת הנ"ל) מבואר שזה משום שמחת המצוה<sup>פז</sup>. אך ברבינו בחיי (בראשית יז, יג) ביאר עפ"ד הפדר"א דמצות מילה היא כענין קרבן<sup>פו</sup>,



**פד.** אך המהרש"א (שם) דקדק ממה שרש"י שם גבי ישוע הבן פנ' 'משתה' לפדיון הבן, ואילו לגבי שבוע הבן פנ' 'למצות' ברית מילה, דאין מכאן ראייה לעשות סעודה בברית מילה אלא בפדיון הבן [ויל"ע אם כוונת המהרש"א לימר שאין מקור כלל לסעודת ברית מילה, או שרק מכאן אין מקור].  
**פה.** וכ"כ באבודרהם בשם ה"ר משה כהן ביתר הרחבה - שהקב"ה חפץ כפי היות שאר כחות הנפש נמשכות ונגררות אחר הנפש המשכלת בעשיית המצוות ובדרישת החכמה שיהיה להם חלק בשמחה אשר תגיע לנפש המשכלת בעשות המצוה או בהגיעה לחכמה, וזה יהיה בעשותו סעודה במאכל ובמשתה כו'.  
**פו.** שבשניהם הדם בא לכפר, ועי"כ מצותה ביום ח' קרבן, ועוד גדול כחה יותר מן הקרבן שהקרבן בממונו והקרבן בגופו...

**פז.** ראה בס' מילי דמילה בחלק ההלכה שהאריך בזה.  
**פח.** ועי' בביאורה"ל (תרמ"ו) שדייק מהמג"א דאם עושה סעודת הברית בסוכה ל' אנשים מותר לאכלה חוץ לסוכה, והביאורה"ל כ' דלפמש"כ הגר"א דלאו מצוה מדאורייתא היא שידחה הסוכה כמו נישואין, אפי' באופן זה אסור לאכלה חוץ לסוכה, וכן בפמ"ג מצד דאין להקל בזה. ולכא' המג"א אזיל לשיטתו דחמיר ליה סעודה זו.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

## השומע רעמים באמצע קריאת התורה אם יפסיק לברך

לקיים ועמש"כ בזה מו"ר בתשו' משנת יוסף ח"י ס' ל"ו, דשומע קריאת התורה אם פטור מהמצוה עי"ש, ושו"מ בס' תל תלפיות ליד"נ הג"ר חיים משה דרורי תשו' תתל"ח ס"ק תקמ"א, שהביא ממו"ר הגר"ד פוברסקי שעוסק בקריאת התורה ליכא פטורא דעוסק במצוה שהוי כת"ת, ושכן ס"ל להגר"א נבנצאל עי"ש ואולם בדרך אמונה פ"י ממתנ"ע ס"ק נ"ג, שהשומע קריאת התורה פטור ליתן פרוטה לעני מפטורא דעוסק במצוה עי"ש, ומש"כ בזה בס' פתחי תורה פ"א עמ' פ"ד יעו"ש.

**אולם** י"ל דשפיר איכא פטורא דעוסק במצוה בעוסק במצות קריאת התורה ומשום שעיקרה תקנ"ח שלא היו ג' ימים ללא תורה, וקיומו זהו תקנ"ח בפ"ע ושפיר איכא פטורא דעוסק במצוה, ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם השומע קריאת התורה יש לו פטורא דעוסק במצוה ליפטר ליתן לעני צדקה, והשיב ע"ז יתכן, וביארנו בבית מתתיהו ח"ג סו"ס י"ט, די"ל כיון שמקיים תקנ"ח בפ"ע שלא היו ג' ימים ללא תורה שפיר י"ל דאיכא פטורא דעוסק במצוה, אף שיסוד קריאת התורה יסודה ממצות ת"ת מ"מ זהו תקנ"ח שלא היו ג' ימים ללא תורה, ומקיים תקנ"ח זו ושפיר איכא פטורא דעוסק במצוה. וא"כ י"ל דהשומע רעמים באמצע קריאת התורה יפטר לברך ברכת רעמים, מפטורא דעוסק במצוה, וראיתי בס' עיוני הלכות ח"ג עמ' ת"ו שהביא שנחלקו מרנן הגר"נ קרליץ והגר"ש ואזנר זצ"ל, בשומע

**הסתפקתי** בשומע רעם באמצע קריאת התורה, או רואה ברק, האם יברך עליהם באמצע קריאת התורה,

וידידי היקר הגאון הנפלא רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס בית מתתיהו, וש"ס, כתב לי וזה לשונו: אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג הנפלא מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל "גם אני אודך" ע"ד שאלתך בשומע רעם באמצע קריאת התורה, או רואה ברק, אם יברך באמצע הקריאה, ולכאורה י"ל בזה כיון שעוסק במצות קריאת התורה, פטור מהמצוה דברכת רעמים, ונחזי אנן בזה.

## עוסק בקריאת התורה אם פטור מהמצוה

**א.** כתב הרמב"ם פ"ב מתפילה ה"א משה תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת, ובב' וה' בשחרית כדי שלא יהיו ג' ימים בלא שמיעת תורה וכו', והפרמ"ג ס' קל"ה בא"א, הקשה דהא בכל יום קורין ק"ש, וזהו תורה, ותיריך דמלבד ק"ש צריך לעסוק בתורה, ועוד שתקנת מרע"ה היתה שלא ילכו ג' ימים בלא תורה מתוך הכתב דווקא וק"ש יכול לקרות בע"פ עי"ש. ובשו"ת גינת ורדים או"ח ס' כ"ד, דתקנת מרע"ה בקריאת התורה בשני וחמישי זהו ללמוד תורה בכנופיה ופרהסיא, ושלא יעברו ג' ימים מת"ת דרבים עי"ש, וא"כ בקריאת התורה יסודה ממצות ת"ת, ובת"ת ליכא פטורא דעוסק במצוה דתכלית ת"ת זהו ע"מ



ס"א ובשור"ת חמדת יוסף ח"ד ס' ל"ה ובס' אור הלבנה ס"ח, ובשור"ת קרן לדוד או"ח ס' י"ב ובשור"ת באר משה ח"ג ס' י"ט ובשור"ת שרגא המאיר ח"ד ס' מ"ב, ובס' פרי יוסף ק"ש ס' ס"ו ס"ג או"ז ובשור"ת משיב נבונים ח"ד ס"ב, ובס' שומרי מצוה פ"ד ס"ז ובס' חוות יאיר (כהן) ברכת רעמים פ"ו ס' י"ד ובס' פתח שערי שמים ח"ב עמ' רצ"ד, ובס' שערי צדק שער ו' עמ' ס"ב עי"ש.

**ולכאור' יש להקשות ע"ד המג"א**, מ"ט צריך להפסיק באמצע ק"ש לברכת רעמים הא עוסק במצוה במצות ק"ש, יפטר לברך על ברכת רעמים, ומצאתי בס' תורת חיים [סופר] ס' ס"ו סק"ח, דאין חייב לענות על ברכת רעמים ומפטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה יעו"ש, ולכאור' י"ל דס"ל למג"א דשאני ק"ש שעיקרה תורה ובת"ת ליכא פטורי דעוסק במצוה, אל"ה דנימא דכיון שמכוון למצות ק"ש ולא לת"ת פקע מיניה מצות ת"ת, וכמו שהארכנו בבית מתתיהו ח"ג ס' י"ט, מה"ט י"ל דשרי לשמוע ק"ש לפני ברכה"ת יעו"ש, וא"כ י"ל דס"ל להמג"א שק"ש הוי מגדרי תורה ובת"ת ליכא פטורא דעוסק במצוה, ומיושב משה"ק בשור"ת מהרש"ג ח"ג ס"ה אות ה' ע"ד המג"א שהתיר להפסיק לברכת רעמים באמצע ק"ש הא עוסק במצוה פטור מהמצוה עי"ש, ובשור"ת תשובות ישראל ח"ה ס' מ"ט אות י' כתב לתרץ כיון שהכל תפילה ושבח והיינו הך יעו"ש, וכ"כ בשור"ת מתנת משה ס"ח יעו"ש.

**ועיקר ד"ז** הבאנו בבית מתתיהו ח"א ס"א אות כ"ז, משמיה דמון הגר"ח קניבסקי מ"ט מפסיקין לקדיש וקדושה באמצע שמו"ע, והא עוסק במצוה פטור מהמצוה, דעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, ולא מאותו מצוה, וכיון שקדיש וקדושה הם

רעמים באמצע קריאת התורה אם יענה, ודעת הגר"נ קרליץ זה שלא יברך באמצע קריאת התורה, ודעת בעל שבט הלוי זצ"ל שיברך באמצע קריאת התורה עי"ש, וכ"כ לי הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי בשומע רעמים באמצע קריאת התורה יענה בלחש, ולא בפרשת זכור או פרה ועמש"כ בשור"ת משיב נבונים ח"ד ס"ב, ובס' חוות יאיר (כהן) ברכת רעמים עמ' ס"א, וע"ע בס' מעשה חמד הנדמ"ח ליד"נ הגר"ר אליהו כהן ח"ב פכ"ד בקונ' שוכני לבדד ס' י"ז, בענין ברכת האילנות באמצע קריאת התורה עי"ש.

**ושאלתי להגר"א** נבנצאל בשומע רעמים באמצע קריאת התורה אם יענה והשיב לא, ואף שס"ל להגר"א נבנצאל דהעוסק בקריאת התורה ליכא פטורא דעוסק במצוה שהוי כת"ת וכנ"ל, מ"מ ס"ל שלא יענה באמצע קריאת התורה לברכת רעמים, אולם דעת מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל הנ"ל שלא יענה באמצע קריאת התורה לברכת רעמים י"ל ע"פ מה שהביא בס' תל תלפיות תשו' תתל"ח ס"ק תקמ"א, דהשומע קריאת התורה יש לו פטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה, ושכן ס"ל להגר"ח פ' שיינברג זצ"ל והגר"מ שטרנבוך, והביא תשו' בעל אבני ישפה זצ"ל, כיון שקריאת התורה זהו ענין של תקנה ולא של לימוד איכא פטורא דעוסק במצוה עי"ש.

### ברכת רעמים באמצע קריאת שמע

**ב.** והנה המג"א או"ח ס' ס"ו סק"ה, בשומע קול רעמים באמצע ק"ש יפסיק ויברך, וק"ו דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם, ק"ו מפני הקב"ה עי"ש, ואולם דעת התבואת שור בס' בכור שור ברכות י"ג, פליג ע"ד המג"א יעו"ש, ומש"כ בהך פלוגתא בס' בסתר רעם פ"ג ובשור"ת מראות ישרים ח"ד



כששומר אבידה, אף שודאי יכול ליתן פרוטה ולהמשיך בשיטות האבידה, וע"כ כיון שעוסק במצוה פטור מלהפסיק ליתן פרוטה לעני, וה"נ י"ל כיון שעוסק בקריאת המגילה פטור מברכת לבנה, ועמש"כ מו"ר בתשו' משנת יוסף חי"א ס' ק"ל במכתבו אלי ע"ד הנובו"י, ומה שהשיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' תשי"ד יעו"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ל"ז יעו"ש, ובס' ברכת איש ברכת לבנה ס"ז אות מ"ט, ומש"כ לתרץ דברי הנובו"י בשו"ת מתנת משה ח"א ס"ח, ובשו"ת מהרש"ג ח"ג ס"ה אות ה' ובשו"ת תשובות ישראל ח"ה ס' מ"ט אות י' ובס' דור המלקטים פורים ס' תרצ"ב סק"ג עי"ש ובס' שומרי מצוה פ"ב ס"ח, וב' שושנת ישראל פורים עמ' נ"ה ובשו"ת מאזני צדק ח"ג אור"ח ס"ז אות י"ג יעו"ש. ובס' שערי צדק [ארלנר] שער ט"ו עמ' קכ"ג עי"ש.

**אמנם** י"ל שס"ל להנובו"י כיון שקריאת מגילה עיקרה ממצות ת"ת, ובת"ת ליכא פטורא דעוסק במצוה שפיר רשאין לצאת באמצע קריאת מגילה לברך ברכת לבנה, ואולם י"ל דכיון שמכוון למצות קריאת מגילה פקע מיניה מצות ת"ת, ומה"ט אמרו מבטלין ת"ת לקריאת מגילה, אף שקריאת מגילה ג"כ הוי ת"ת, וכתב החכמת שלמה ס' תרפ"ז כיון שמתכוון לצאת יד"ח קריאת מגילה אין עולה לו לת"ת, וכן תירץ החזו"א כמובא בס' שיח השדה ברכות י"א עי"ש, ומש"כ עפ"ז בבית מתתיהו ח"ג ס' י"ט אות א' עי"ש. וא"כ עפ"ז איכא נפק"מ דעוסק בקריאת מגילה אם פטור מהמצוה אם קריאת מגילה הוי כת"ת.

### קריאת התורה חובת יחיד או ציבור

ד. ולכאור' י"ל אם השומע קריאת התורה

מענין התפילה חשיב שעוסק באותו מצוה, יעו"ש. וכ"כ בספר מועדים וזמנים ח"א סימן צ"ג עי"ש, ואולם בשו"ת בית שערים אור"ח ס' י"ט כתב לתרץ מ"ט מפסיקין לקדיש וקדושה באמצע שמו"ע וליכא פטורא דעוסק במצוה, דעוסק במצוה פטור ממצוה של יחיד, אולם קדיש וקדושה הם חובת ציבור ואין מצוה של יחיד פוטרת מצוה של חובת ציבור עי"ש, וכ"כ בשו"ת נשמת כל חי [פלאגין] ס"ד יעו"ש. ועפ"ז נפיק בעוסק במצות ק"ש יפטר לברך על ברכת רעמים מפטורא דעוסק במצוה, דברכת רעמים הוי מצוה של יחיד, וכ"כ בס' פרי יוסף ק"ש ס' ס"ו ס"ג אות ג' יעו"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מתת ידו אור"ח סו"ס ז', בטעם דמפסיק לקדיש וקדושה באמצע שמו"ע וליכא פטורא דעוסק במצוה, דיכול לקיים שניהם עי"ש. וע"ע בשו"ת מנחת דוד ח"א ס' נ"ד אות נ"ה, בשומע רעמים באמצע קדיש עי"ש ובס' הליכות חיים ח"א עמ' לו השיב ע"ז מרן הגר"ח קניבסקי מסתבר שאפשר עי"ש, ובס' בסתר רעם פ"ח ס"ו בברכת רעמים באמצע חזרת הש"ץ עי"ש.

### ברכת לבנה באמצע קריאת המגילה

ג. ובתשו' נודע ביהודה מה"ק אור"ח ס' מ"א, כתב אם באמצע קריאת המגילה נזדמן לברך ברכת הלבנה, אם יכלה זמן ברכת לבנה קודם שיגמרו קריאת מגילה יפסיקו כולם ויקדשו הלבנה ואח"כ יגמרו קריאת המגילה יעו"ש, ובשו"ת יהושע ס' רמ"ד דאין להפסיק לברכת לבנה באמצע קריאת מגילה, דעוסק במצוה פטור מהמצוה עי"ש, ובדעת תורה למהרש"ם ס' תרצ"ב ס"ב, ר"ל דיכול לקיים שניהם לברך ברכת לבנה, ואח"כ להמשיך בקריאת המגילה עי"ש, ויש לדון ע"ד, דא"כ מ"ט פטור ליתן פרוטה לעני



התורה של יום חול לקריאת התורה בשבת, דבחול אי"ז מוטל אכאו"א, ובשבת ה"ז מוטל על כל יחיד, ויעו"ש שהוכחנו כן ועפ"ז נפיק דהשומע רעמים באמצע קריאת התורה בשבת לא יפסיק לענות שמוטל עליו לשמוע קריאת התורה, ואולם אם נימא שקריאת התורה היא חובת ציבור שפיר י"ל שיענה לברכת רעמים באמצע קריאת התורה, וכ"כ לתלות בס' עיוני הלכות ח"ג ענין ט' עי"ש, ובס' עורה כבודי ברכת רעמים מש"כ ע"ז עי"ש. (עכ"ל).

יענה לברכת רעמים, ה"ז בגדר חיוב קריאת התורה אם היא חובת יחיד, אמוטל על כל יחיד, או"ד היא חובה שמוטל לציבור ואי"ז מצוה על כל יחיד ויחיד, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ד ס' י"א עי"ש, וא"כ אם נימא שקריאת התורה היא חובת ציבור, ולא חובת יחיד, א"צ שישמע כל מילה בקריאת התורה ויוכל לברך ברכת רעמים באמצע קריאת התורה, ועי' בשו"ת תפארת יעקב או"ח ס' ע"ד, מש"כ בזה, והבאנו שם בבי"מ בשם הגר"ח מבריסק זיע"א, לחלק בין קריאת

## שאלות בענייני דיומא

**ומשמע** בפשטות מדבריו, וכן מסתבר, דמה שאסור הוא דוקא מלאכה אחרת שמבטלת את הפועל מהמלאכה אליה הוא נשכר, אך מלאכה קלה המתבצעת בזמן שממילא הוא יושב ונח, מה"ת לאסור [וכמובן שאותה מלאכה לא מתשת כחו, שלא יבוא יגע למלאכה אליה נשכר]. ומה גם דמסתבר דאין השוכר מקפיד על כו מלאכה שלא גורמת לו להתבטל ממלאכתו.

**ב)** אשה מעוברת ביום כיפור שקשה לה לעמוד גם בשמו"ע וגם באמרי תהוידיו, במה עדיף שהיא תעמוד ?

**בש"ע** סי' תרו (סע"ג) פסק דהוידוי צריך להיות מעומד, כמבואר עפ"י הגמ' ביומא (פז): "אמר בר המדודי, הוה קאימנא קמיה דשמואל, והוה יתיב, וכי מטא שליחא דצבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו קם מיכם, אמר, שמע מינה עיקר וידוי האי הוא".

**אכן** הרמב"ם בריש הל' תשובה, שהביא את סדר הוידוי, לא הזכיר כלל שצריך לעמוד בוידוי [וראה בפר"ח הכא שהעיר בזה], ושמא ס"ל דאין העמידה מחויבת

**הגאון** הנפלא רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, שלח לי כמה שאלות, ושולחתים לרב הגאון און אברהן הכהן סקלי שליט"א, והרי תשובותיו:

**לכבוד** הרב הגאון יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, שלום וברכה וגמר חתימה טובה,

**מצורפות** תשובותי הצנועות לשאלות חכם, אשר שלח לי בשמכם ידידינו הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

**א)** גננת שמטפלת בבית עם ילדים, האם מותר לה להכין סלט לבעל, וכדומה לעשות מלאכה קלה, כהשהילדים רגועים ומשחקים לעצמם, או שכיון שהיא שכירה לטפל בהם, אסורה כלל לעשות שום דבר אחר באמצע העבודה ?

**כתב** הש"ע חו"מ (סי' שלז) "מוזהר הפועל שלא יבטל מעט כאן ומעט כאן, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן, שהרי הקפידו על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה". ומקורו מהרמב"ם.



**וע"כ** נראה דעדיף שתעמוד בתפלה ולא בידוי.

**אמנם** זה להלכה, אך למעשה יכולה לעמוד בתפלה, ואח"כ לומר רק 'חטאתי עויתי פשעתי' [או רק חטאתי] בעמידה - שזה עיקר הוידוי, כמבואר בגמ' הנ"ל, וכמ"ש הרמ"א שם, ושאר הוידוי תאמר בשיבה, וכך הרויחה גם תפלה וגם עיקר וידוי בעמידה.

ג) אחד שמקפיד לא לאכול בשמיטה מיבול נכרי והוא כעת בבית מלון האם יש חשש שכיון שהוא שכר שם מקום, הרי הוא כעושה מסחר עם יבול נכרי ?

**לא** נראה שהשוכר חדר במלון נהיה שותף עם בעלי המלון, רק שכר מהם מקום לינה, וקנה מהם את ארוחותיו, ועל בעל המלון לספק לו המזון, ואם אינו אוכל בעצמו מהיבול הנכרי, נראה לכאורה שלא נחשב סוחר בו.

בידוי, רק אולי כך היה המנהג בימי האמוראים לעמוד בידוי, אולי כונה או ליתר הכנעה, וע"כ שמואל עמד כשהגיע הש"ץ לידוי, אך באמת אין זה פרט מחויב בעצם הוידוי.

**ומנגד**, עמידה בתפלה היא מדינא דגמ', וראה בש"ע סי' צד (סע"ט) דפסק דאף אנוס שהותר לו להתפלל בשיבה, מ"מ כשהוסר ממנו האונס צריך לחזור ולהתפלל מעומד [וע"ש באחרונים].

**ועוד** פסק בסי' פט (סע"ח) דתפלה מעומד עדיפה מסמיכת גאולה לתפלה, והתם מיירי דאותה תפלה היא אף קודם הנה"ח, שהיא רק בדיעבד - הרי שעדיפה תפלה מעומד גם יותר מתפלה בזמנה עם סמיכות גאולה לתפלה. וידוע שסמיכות גאולה לתפלה עדיפה מתפלה במנין, נמצא דכ"ש שעדיפה תפלה מעומד מבמנין [וע"ש באחרונים].





הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בדין שינתה ראיותיה

החדש, אזי מה שהשתנה - השתנה, היינו שאותו יום ידוע לראייתה עבר מכ' בחדש לכ"א בחדש אולם שם הוסת שהיה לה עד כה היינו "וסת לימי החדש" דייקא ולא להפלגות לא נעקר כלל, אלא נשאר בקביעותו הקבועה שזהו וסתה ולכן א"צ לחוש להוסיף להחשש וסת נוסף ליום ההפלגה שבין יום כ"א שראתה עתה ליום כ' הקודם, דזהו וסת חדש וכל שיש לה ו"ק א"צ לחוש לו, דעדין היא בחזקתה שוסתה נתון לשיקול ימי החדש ולא להפלגת הימים.

ב. ולכן בנדו"ד אשה זו שהיה לה ו"ק לראות לימי החדש בכ' לחודש ואח"כ שינתה ליום ל', ליום ל"ב, ליום ל"ד, מעתה החלה לשנות וסתה לגמרי, שאין וסתה נתון לשיקול ימי החדש אלא להפלגה שבין ראייה לראיה והיינו שכשראתה לל"ב יום ולל"ג יום - דלימי החודש אין תאריך כזה וממילא אשה זו "נעקר וסת הראשון ואין לה וסת כלל" - לשון הטור, בשונה מהאופן בסעיף לעיל ששם הוסת נשאר על כנו ורק קביעות היום השתנתה. היינו דעתה יש באשה זו ב' דינים, האחד שא"צ לחוש ליום החדש האחרון הקבוע שראתה בו בקביעות עד עתה, היינו יום כ' לחדש, ובנוסף עתה התחדש בה שראיותה נתונות להפלגות ולא לימי החודש ואזי אף וסתה הכללי שרואה לימי החדש נעקר לגמרי ואכן אין לה וסת כלל. וא"צ לחוש אלא לעו"ב לל' יום כאשה שאין לה וסת כלל. היינו כקטנה שמתחילה לראות שעד שלא תראה ג"פ א"צ לחוש אלא

קפ"ט ב"י סעיף ט"ו ב'. שינתה ראיותיה ולא השותה אותם כגון ששינתה פעם אחת ליום ל', [ואח"כ לל"ב ואח"כ לל"ד] נעקר וסת הראשון ואין לה וסת כלל [עכ"ל הטור] כלומר ואינה חוששת לשום יום אלא ליום הראיה אחרונה כמו שנתבאר [בראש הסימן] שמי שאין לה וסת חוששת לעונה בינונית וכו' עכ"ל ב"י.

א. והעיר הב"ח באות כ"ב דלאו למימרא שאין לה וסת כלל דודאי חוששת ליום ל"ד בפעם אחת הגם שאין לה וסת כפי שהרמב"ן עצמו כתב לעיל דילגה ליום כ"א חוששת ליום כ"א. ולפירשו צריך להדחק הרבה בלשון הטור שכתב אין לה וסת "כלל" ובלשון הב"י שכתב "שאינה חוששתאלא" לעו"ב, לשון מיעוט אחר מיעוט. ואפשר דהוא ע"פ מה שנראה שהטור מבאר תחילת דברי הרמב"ן בחלק זה - היתה רגילה לראות יום עשרים ושינתה ליום ל'. היינו שקביעותה נוצר ע"י יום החדש, דיום עשרים הכונה תאריך יום כ' בחדש, ויום שלשים היינו תאריך יום ל' בחדש. אולם שהב"י הביא את דברי הגמ' בסוגיא זו, העתיק את פירושו של רש"י המבאר שוסתה נקבע ע"פ הפלגת הימים שבין ראייה לראיה ולא לימי החדש. [ולכא' יל"ע שהב"י השווה אותם ולא חילק ביניהם]. ואזי מ"מ מש"כ הרמב"ן לעיל ששינתה ראיותיה ליום כ"א חוששת ליום כ"א הבא היינו באשה שהיתה רגילה לראות "לימי החדש" דייקא - שכל חודש רואה בכ' לחדש ועתה שינתה ראייתה לכ"א בחדש, מכיון שידוע לנו שוסתה נקבע ע"פ ימי



לעו"ב בלבד.

ג. ועפ"ז מתבארים היטב המשך דברי הב"י הן קושייתו והן תירוצו, שהקשה אחר ששינתה וראתה ל' ל"ב ל"ד מדוע לא תחוש לל"ו שהרי יש ב' דילוגים, ותירץ שכיון שלא ראתה אלא ב' פעמים א"צ לחוש לדילוג כלל כמו שנתבאר שוטה הדילוג כל שלא הוקבע בג' פעמים אינה חוששת לו כלל ע"כ. וצ"ב מה ראה הב"י להקשות כן כאן, אם משום שס"ל שלרב סגי בב' דילוגים בהפלגות מה ענינו לכאן היה לו לשאול זאת לעיל, ועוד אם אכן זו השאלה מה תירוצו שאין לחוש כלל כפי שנתבאר לעיל, אזי דבר זה כבר מבואר.

ד. אולם לפמשנ"ת אפשר לומר שהוקשה לו באשה זו שלמעשה איננה נערה שעתה מתחילה לראות אלא רגילה לראות עידן ועידנים, אלא ששם וסתה הקבוע לה לימי החדש משתנה לה לוסת הפלגות הימים אולי יש להחמיר בה בראיית ב' דילוגים בלבד דקשה קצת מסברא להשוותה ממש לנערה שמתחילה לראות. ותירץ שאכתי מ"מ ב' דילוגים אין בכוחם לקבוע וסת "כלל" היינו אינו וסת לחוש לו בשום אופן גם לא באשה זו. [וזהו גם הדגש בלשונו שכתב פעמים שאינו וסת כלל].

ה. ואם כנים דברינו יש ליישב בכך קושיית הש"ך בסקי"ח על הדרישה בסעיף ג' שפי' דהא דסגי אף לשמואל בג' ראיות באופן שדילגה מוסת קבוע כאמור בסעיף ז' הוא אף בדילוג מופלג כגון שהיתה רגילה לראות כל י"ב בחדש ועתה רואה ט"ו ט"ז י"ז, דאי לא תימא הכי אלא שדילוגה סמוך לראייתה הקבועה היינו י"ג י"ד ט"ו מאי קמ"ל דפשוט שהראיה הראשונה עולה למנין עכ"ד הדרישה. והקשה הש"ך דאף שמסתבר כן מנין לנו זאת אחר שבגמ' לא קאמר אלא

שוטה סמוך לדילוגה ועוד דלקמן בסעיף ט"ו מוכח דבכה"ג לא קבעה וסת עכ"ד הש"ך. ולפ"ז בנוד"ד שהיה לה וסת ליום כ' בחדש ואח"כ ראתה ל' ל"ב ל"ד אזי אף ההפלגה שבין יום כ' לל' נחשבת לאחד מהדילוגים והוי ג' דילוגים לאחר שכבר היה לה וסת קבוע וקבעה וסת לכו"ע.

ו. אולם למורם מהנ"ל מבואר דדוקא שהעבירה את יום ראית הוסת בתוך "אותה וסת" בחודש או בהפלגה יש להחשיב אף את הראיה הראשונה לדילוג מכיון שזה באותו וסת, אך שהם ב' סגי וסתות אין זה נחשב דילוג מוסת הקבוע שאין להם כל שייכות [הערת ר' אברהם אטלן].

ז. וטעמא מילתא, דכל אשה רואה כל פרק זמן מסויים כאמור בריש סי' קפ"ד, ודבר זה נוצר בטבעה ע"י בניית הרחם ופירוקו. ישנם נשים שאין להן קביעות לראייתן וכל פעם רואות בזמן שונה ובהן אין מה לדון בענין זה. ויש נשים שלעולם רואות בזמן קבוע שתהליך זה הולך ובא באותה צורה ואופן כל סך ימים הקבוע לו בבניית הרחם והוא דבר מסתבר. אולם יש אשה שאיננה רואה כל חדש לסך ימים קבוע אלא אדרבה תמיד סך ימי הפלגתה משתנה דבין חדש מלא או חסר לעולם רואה לתאריך קבוע בחדש, מבחינת טבע גופה הוא דבר שאין בו סברא, ומ"מ חזינן שהמערכת בגופה נהגת ונתונה למהלך הלבנה. ועל כן דוקא באופן זה שמתחילה קבעה וסת לימי החודש שרואה בתאריך קבוע בחדש [שאינן בזה כ"כ סברא], ומעתה מלתחילה לקבוע וסת הדילוג בתאריכי החדש, אזי שייך לצרף אף את ראייתה בוסתה הקבוע [יום כ'] הגם שאינו עולה בקנה אחד עם וסת הדילוג, באשר לב' הוסתות יש מחנה משותף שהינם ראיות שאין בהם סברא. [וכפי שביאר הב"ח בעיקר מחל']



רב ושמואל דלכו"ע לקביעות וסת בעי' שלושה קביעות אלא שנחלקו האם ראית ט"ו משתיכת לראית ט"ז י"ז, או שראית ט"ו שייכת לראיות שראתה עד כה ולקביעות וסת הדילוג בעי' שתראה גם י"ח. ולכן כל כמה ששני הוסתות נתונות לימי החדש היא היא המקשרת אותם להחשיב אף את ראית ט"ו לדילוג מוסתה הקבוע לכו"ע].

ח. אך משאין קשר הדוק בין ב' הוסתות כבנדוד' שהיתה רגילה לראות להפלגת עשרים יום - שהוא האופן הטבעי המצוי באשה וכך קבעה לה, ואח"כ החלה מדלגת בהפרשי מנין הימים אזי אע"פ שב' הוסתות הינם לימי הפלגה, אין בכך קשר ביניהם דעל - כרחנו היא הצורה הרגילה שאשה אמורה לראות כל ל' יום בערך מי פחות ומי יותר ואין שייכות מוכחת בין ראיותה המדולגות שרואה עכשו לראיותיה הקבועות לה שראתה עד כה, וא"כ מובן שא"א להחשיב ראית ט"ו כדילוג מראיתה הקבועה אחר שאין מה שיקשר את ב' הוסתות. וכן כל הדוגמאות בנדון שם הוא בוסת לימי החדש וכאן הוא בוסת להפלגה. ובפרט מוכרחים אנו לחלק כן אחר ששפתי הדרישה הכא והתם ברור מיללו דהתם הדילוג הראשון נחשב והכא לא.

ט. ועתה אנהירו ענין בביאור דברי הטור בתמיהת הב"ח אות כ"ה ד"ה חזרה לראות וז"ל איכא לתמוה דדברי רבינו סותרים זא"ז תוכ"ד דכתב תחילה בשינתה ראיותיה דנעקר וסת הראשון, וכאן כתב בשינתה ראיותיה דאינו נעקר עכ"ל. [ותירץ דנעקר דרישא אינו לגמרי אלא רק שאין לחוש לו לוסת הבאה ע"ש]. ולאמור עד כה

יש ליישב דאשה שהיה לה וסת קבוע לראיה בימי החדש [שראתה תמיד בכ' לחדש] ומעתה אין וסתה לימי החודש אלא למנין הימים בין הפלגה להפלגה [שהתחילה לראות ל' ל"ב ל"ד] אזי אע"פ שעדיין לא קבעה וסת אחר, וסתה הראשון נעקר לגמרי שכן הגיעו כבר ג' פעמים שהייתה ראיה לראות בהם בכ' לחדש ולא ראתה, ממילא הוחזקה זו שלכה"פ איננה רואה כבר באותו יום שהורגלה לראות בו וא"צ לחוש לו כלל משום שנעקר לגמרי, ומאידך גם כן א"צ לחוש לאותם ימים שראתה [ל' ל"ב ל"ד] שאכתי אין ביניהם קביעות וא"צ לחוש אלא לעו"ב כאשה שאין לה וסת קבוע.

י. אולם אם היתה רגילה לראות ליום כ' והפסיקה ולא ראתה כלל שא"א לומר שהעבירה ראיותיה לזמן אחר אזי ודאי שא"א לומר שנעקר וסתה הראשון ומשו"ה משתתחיל לראות תחוש לוסתה הראשון. וכמ"כ אם שינתה ראיותה ואין לנו ברירות שנעקר וסתה הראשון לגמרי [כאופן הראשון שהחלה לראות בל' ואילך דאזי מוכח שראיותה אינם נתונות לימי החדש] כגון שהמשיכה לראות כל תוך ל' יום אולם לתאריכים שונים שאינם שוים, אזי בהכי אע"פ שהגיעו ג' ימי כ' לחדש ולא ראתה בהם א"א לומר שנעקר וסתה הראשון בכך שאפשר שעדיין וסתה הכללי הינו לראות לימי החדש ולא להפלגת מנין הימים ובהכי כל שלא תקבע וסת דוקא היינו שתראה ג' תאריכים שוים לא עקרה וסתה הקבוע הראשון לראות ביום כ' לחדש שאפשר שעדיין ראיותה נתונות לימי החדש ויש חשש שתראה בכ' בו.





הרב שלמה יהודה שטרן  
תפרח

## מלאכת לש בהכנת אבקות נמסות ומטרנה בשבת

שנתאחדו במים ונעשו גוף אחד ממש ג"כ  
אינו בגדר לישה.

וכן מבואר להדיא מדברי החזון איש (שם  
סק"ז) דגדר מלאכת לש הוא בדיבוק  
החלקים וז"ל ואמנם אם אינו מגבל אין  
על השרייה שם לש לא בפת ולא בתבשיל,  
שהמשקה גורם פירוד ולא דיבוק, ולא דמי  
לנותן משקה לקמח שהמשקה גורם דיבוק  
וכן בנותן משקה לשחיקת שום או חרדל  
המשקה מקבצם וזהו נקרא גיבול ואע"ג  
דבנתן משקה מערב שבת ובא להוסיף נמי  
בעינן שינוי היינו באופן דהמשקה הבא  
מאספם ומקבצם, אבל נתינת גוש דבוק  
במשקה אינו אלא גרם פירוד ואינו ענין  
לש עכ"ל.

### ב. דברי הראשונים דיש בשריית דיו

#### איסור לישה דאורייתא

ויש להעיר על דברי החזון איש דהרי  
מצינו דגם בבליה רכה שייך מלאכת  
לש מדאורייתא דהרי איתא בשבת (יז:)  
ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים  
וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה  
מתירין, ומבואר בגמ' (יח.) דעל שריית דיו  
חייב משום לש, ע"ש והנה בפשיטות שריית  
דיו במים אינו בגדר בליה עבה אלא  
בליה רכה וכמו שמורה משמעות הלשון  
"שרייה", ואע"פ שאין הכרח גמור מלשון  
שרייה מ"מ הדבר נתפרש להדיא בדברי  
הראשונים וכדיבואר.

### א. דברי החזון איש להתיר בליה רכה באבקות נמסות

מקור ההיתר של הכנת אבקות נמסות  
בשבת הוא מדברי החזון איש (סימן  
נ"ח סק"ט) שכתב וז"ל קנ"ו א' הא בעבה  
הא ברכה, נראה דרכה [דאינה בשם לש מן  
התורה כמש"כ בסק"ב] היינו דנשפך ונרוק  
אבל אכתי הן גוש ולא נוזל אבל אם המים  
מרוכים והן רק כמים עכורין אינו כלל בשם  
לש, מיהו אם נשקעין לשולי הקדירה  
ומתערבין אפשר דבכלל לש הוא אבל יש  
לו דין רכה. ומיני האבקים שנמסים במים  
מותר לערבן במים בשבת ואין בזה משום  
לישה עכ"ל.

ומבואר מדברי החזון איש ג' חידושים, א'  
דכל מה דהצריכו שינוי אפי'  
בבליה רכה אינו אלא כשאינו במצב נוזלי  
אלא גוש הנשפך אבל כשנעשה מים עכורים  
אינו בגדר לישה כלל ולא הצריכו שינוי  
בכה"ג, ב' דמה דבליה רכה אינו אסור  
מדאורייתא היינו אפי' באבקות נמסות שדרכן  
להעשות בליה רכה ואין ההיתר דבליה  
רכה המבואר בש"ס משום שינוי כשהדרך  
לעשות בליה עבה אלא דבבליה רכה חסר  
בעצם מלאכת הלישה והיינו משום דגדר  
מלאכת לש הוא דיבוק החלקים ובבליה  
רכה אין כאן דיבוק אלא פירוד, ג' דלא רק  
בבליה רכה של חומרים שאינם מתאחדים  
להיות גוף אחד כגון קמח קלי ומורסן אינו  
בגדר לישה, אלא גם באבקות נמסות



## ג. דברי הראב"ד

**בהשגות** (פ"ט הי"ד) כתב וז"ל אבל צביעת מים שאינה לצורך עצמן לא ושריית דיו וסמנין משום לש באו לה ולא משום צבע המים כמו שריית הכרשנין וכעין מים וקמח או מים ועפר עכ"ל הרי לנו שבין דיו לכתיבה ובין צביעת המים דסמנין [לצמר, כמו שהיה במשכן] ששניהם בלילה רכה חשיב לש.

## ד. דברי הרי"ד

**בפסקי הרי"ד** (יז:) כתב וז"ל אין שורין דיו וכו' פי' שורין דיו יבש במים והוא נימוח במים ומשחירן וכותבין באותן המים עכ"ל.

**ובתוס' רי"ד** (קנה:) כתב וז"ל אבל דיו דלאו בר גיבול הוא מנתינת מים הוא דליחייב, פי' גם כר' יוסי בר' יהודה נוכל להעמיד מתני' דעד כאן לא בעי גיבול אלא בקמח שדרך העולם לגבלו ולעשותו עיסה כדי לעשות ממנו ככרות, הלכך עד שלא גמר מלאכת הגיבול לא מיחייב, אבל דיו דלאו בר גיבול הוא שאין שורין הדיו והסממנין אלא שיתנו טעם במים וא"צ לגבלן לעשות מהן עיסה, מודה ר' יוסי דמשעת נתינת מים הוא חייב שהן נשרין מאליהן וכו' עכ"ל.

## ה. דברי הריא"ז

**בפסקי ריא"ז** (עד:) וז"ל אבל אם נתן מים באפר כדי ללקוט המים טעם האפר כדרך שעושין לבורית, וכן אם נתן מים לדיו ולסממנין כדי ללקוט המים כח הסממנים והדיו, הרי זה חייב בנתינת מים בלבד שאין דרך העולם לגבלן כמו עיסה אלא שרייתן זו היא לישתן כמבואר למעלה בפרק ראשון וכן לפנינו בפרק אחרון עכ"ל.

## ו. דברי התרומה

**ובספר התרומה** (הל' ס"ת ס"קצה) כתב וז"ל מאן תנא נתינת מים לדיו זהו שרייתו משמע שקודם נתינת מים הוא קרוי דיו ואין זה בשל עפצים כי אם בדיו שלנו שהוא יבש ונותנין עמו מים לאחר כן לעשותו לח עכ"ל, ואע"פ שיש לדחוק דנעשה לח אבל מ"מ הדיו נימוח במעט מים ונעשה עיסה סמיכה כ"כ עד שאינו נשפך ונירוק [דזהו הגדרת בלילה רכה לדברי החזו"א] מ"מ נראה דנתינת המים על הדיו לעשותו לח הוא להכשירו לכתיבה ואז ודאי שנעשה בלילה רכה.

## ז. דברי המאירי

**ובמאירי** (יז:) כתב וז"ל ומכל מקום לענין שריית דיו יש מפרשים ששניהם סוברים שנתנת מים לדיו היא שרייתו ואין צריך לגיבול אחר ואלו שרה בשבת אע"פ שלא גבל, ר"ל הגסה בכף, חייב חטאת, ואם נשרה שיעור שרייתו מבעוד יום מותר אף לב"ש אע"פ שלא נתגבל ואם גבלו אחר שרייתו בשבת אינו חייב חטאת שכבר נעשה הכל עכ"ל.

**ועוד** כתב המאירי (יח.) וז"ל ומה שאינו מחוסר גבול כלל חייב בנתינת המים כדיו ואפר שהדיו כשנתנו העפצים שחוקים לתוך המים עם שאר הסמנין הידועים אצלם הושחרו מיד ונעשית המלאכה לגמרי וכו' עכ"ל, ומשמע דנגמר מלאכת הדיו לגמרי בשרייה זו ונעשה מוכן לכתיבה, ואם היה עדיין בגדר בלילה עבה ולא בלילה רכה היה נראה דעדיין נחשב מחוסר גיבול דעדיין צריך לערכו היטב כדי להכשירו לכתיבה.

## ח. דברי היראים

**וביראים** (סי' רעד) כתב הלש, לא לישת



האחרונים מחמת השמטת הרמב"ם ועיין באור זרוע בזה ונתבאר במקו"א].

### י. דברי הרוקה

**ברוקה** (הל' שבת ס"סה) כתב וז"ל הלש, בפ"א דשבת (יח). שריית מים לדיו אסור וכו' אין שורין את החילתית בפושרין (שבת קמ). עכ"ל, ומבואר דאסור שריית חלתית הוי שייך למלאכת לש והרי תיקון החלתית הוא ע"י עשיית מים עכורים ותו לא וכמש"כ רש"י (קמ. ד"ה חילתית) וז"ל ושורין אותו בפושרין ושותין אותן המים לרפואה עכ"ל.

וכן מבואר דתיקון החלתית הוא ע"י הכנתו לשתייה ולא לאכילה מדברי הרמב"ם (שבת פ"כ ה"ז), הראב"ה (ס"רצט), הריבב"ן (קמ), הראב"ן (ס"שעד), הצרור החיים (הדרך השלישי ס"יב), הנמוקי יוסף (קמ), רבינו פרחיה (שם), המאורות (שם), רבינו יהונתן מלוניל (שם) ועוד ואכמ"ל, ופשיטא דכן הוא לרוקה ואעפ"כ ס"ל דשייך בזה ענין לישא עכ"פ מדרבנן [ומה דאינו אסור מדאורייתא כשריית דיו, היינו משום דאין כאן אלא נתינת טעם ואין גוף החלתית נמחה ע"י שרייתו להחשב מלאכת לש מדאורייתא, ויבואר עוד לקמן].

### יא. דברי המרכבת המשנה

**ובמרכבת** המשנה (שבת פ"ח ה"טז) כתב וז"ל ומה שהקשה התוס' שם מהא דאבעי להו לגבל או לעשן, עיין פ"א מה' תפילין ה"ד בדברי רבינו דמעשה דיו שמקבצים עשן שמנים וגובלים בשרף ודבש ועושין מהן ריקקין ומייבשין אותם ובשעת כתיבה שורין את הרקיקין במי עפצין, ע"ש נראה מזה דדיו בר גיבול הוא בתחלת מעשהו אלא דבמתני' איירי מן השרייה במי

קמח לבד נקראת לישא אלא כל שדרך להמחותו על ידי משקין נקראת לישא וכו' ושלג וברד ע"י שנימוחין במים ואע"ג שהן עצמן מים אסור ליתנם במקום שנימוחין וכו' עכ"ל, ומבואר דאין גדר מלאכת לש בדיבוק החלקים אלא בעירוב החלקים וזהו שכתב דשייך לישא בכל דבר שנמחה במים, וע"כ ס"ל דאסור דריסוק שלג וברד הוי משום דדומה ללש ואי נימא דבמים עכורים ובבלילה רכה ל"ש לישא דאורייתא אין מקום לגזור כולי האי ואין כאן צורת לישא כלל.

### ט. דברי הרמב"ם

**ברמב"ם** (הל' תפילין פ"א ה"ד) כתב לבאר סדר עשיית הדיו וז"ל כיצד מעשה הדיו, מקבצין העשן של שמנים או של זפת ושל שעווה וכיוצא בהן וגובלין אותן בשרף האילן ובמעט דבש ולותתין אותו הרבה ודכין אותו עד שיעשה ריקקין ומייבשין אותו ומצניעין אותו, ובשעת כתיבה שורהו במי עפצים וכיוצא בו וכותב בו עכ"ל.

**ובפיה"מ** (שבת פ"א מ"ח) ביאר הרמב"ם אופן שריית הדיו המוזכר במשנה וז"ל ואמרו בכאן שורין דיו, ענינו שלא ישרו עירוב סממני הדיו עכ"ל, ומבואר דשריית דיו דמתני' איירי בשלב האחרון של עשיית הדיו דהיינו לאחר שכבר נתערבו כל סממני הדיו ונעשו ריקקין ונתייבשו [וכמש"כ בתפארת ישראל (שם אות מ"ט) וז"ל נ"ל שהוא דיו ממש שהיה אצלם קשה ושרוהו במים לדקדקו עכ"ל], ובשעת הכתיבה משרה אותם ריקקין במים עד שנעשו ראויים לכתיבה והיינו לכל הפחות בלילה רכה דאל"כ אינו ראוי לכתיבה [ובדעת הרמב"ם היכי קיי"ל אם חייב על שריית דיו משום לש או משום צובע או דפטור לגמרי, האריכו בזה



עפצים דאז אין ענין לגיבול דהא הוא רוצה שיהא ניתך וראוי לכתיבה ולא לגבלו כמו עיסה עכ"ל.

### יב. בבלילה רכה בדבר שדרכו בכך שייך לישא דאורייתא

ומבואר מדברי כל הראשונים הנ"ל דשייך לישא דאורייתא בבלילה רכה [וה"ה גם במים עכורים דאחר דמבואר דאין מלאכת לש דיבוק החלקים אלא עירוב ואיחוד ב' גופים נפרדים, שוב אין מקום לחלק בין בלילה רכה למים עכורים], ולא נמצא בשאר הראשונים מי שכתב לפרש שריית הדיו באופן אחר לומר דאיירי בבלילה עבה ולא העירו כלל מזה, וע"כ דשייך בבלילה רכה לישא דאורייתא כשדרכו בכך.

וכל מה דמבואר לקמן (קנו.) להתיר בבלילה רכה היינו משום דנחשב שינוי אחר שדרכו לעשותו בלילה עבה וכ"כ בשביתת השבת (לש, פתיחה א"יט) וז"ל ומ"ש עוד התוס' רי"ד דאם שורין כדי שיתן האפר טעם במים כמו שעושין הבורית ממי האפר חמיר טפי וחייב וכן בדיו וסמנין כיון ששריתן שיתנו טעם במים חייב, לכאורה קשה דהא בסוף מכילתין מוכח דבבלילה רכה אין גיבול מה"ת וכן הקשה באג"ט (סק"ט א"ח), וצ"ל דזה דוקא היכי דלאכילה בעי לה אין דרכה אלא בלילה עבה ובלילה רכה הוי שינוי ופטור, אבל במקום שצריך שיתן דבר הנשרה טעם במים אדרבה עיקר דרכה בלילה רכה עכ"ל.

[ורש"י (קנו. ד"ה בעבה, כתב וז"ל בעבה אין גובלין, ברכה בוחשין שאין זו לישא עכ"ל, ומבואר דברכה אין ההיתר מדין שינוי אלא משום דחסר בעצם הלישה, והיינו משום דלא שייך מלאכת לש להחשב עירוב גמור בלא איחוד ב' הגופים ע"י מה שנעשו

גוף אחד ממש כמו בקמח ומים ודיו במים או ע"י דיבוק כמו באפר ומורסן לשיטות דחייב על גיבולן, וע"כ בעשיית מורסן בבלילה רכה אין לישא כלל דאין המורסן נימוח ואינו נעשה גוף אחד עם המים וגם אין דיבוק דהרי הוא בלילה רכה].

וכן מבואר מדברי הריטב"א (קנה:) שכתב וז"ל י"ל דלא דמי דאילו מורסן אין דרך העולם לשרותו אלא לגבלו וכיון דכן אין לחייב בו חיוב חטאת דהא לא דמי ללישה דהוי במשכן דהיינו שריית סממנין ואע"ג דלישת לחם לא היתה במלאכת המשכן ואפ"ה בעי ר' יוסי בר יהודה גיבול בקמח ואע"ג דלא הואי בסממנין דמשכן, הוא משום דבקמח היינו אורחיה, אבל בדיו וסממנין אע"ג שאין דרכן דבני העולם לגבלו איכא בשרייתו חיוב חטאת כי היא מלאכה שהיתה במשכן וכו' עכ"ל.

ומבואר שבכל דבר שדרכו לעשותו בלילה רכה שייך מלאכת לישא מדאורייתא, ולאביי מודה ר' יוסי לרבי בדיו דחייב בשרייתו, ולרב יוסף אליבא דר' יוסי דאינו חייב על שריית הדיו מ"מ חייב עכ"פ בגיבולו [דהיינו על עירובו, עיין תוס' (יח.) דגיבול דדיו היינו עירובו].

### יג. מלאכת לש בהכנת חלתית ודברי הב"ח

עוד יש להוכיח דשייך לישא דאורייתא בבלילה רכה מהא דשבת (קמ.) אין שורין את החלתית בפושרין וכו' איבעיא להו שרה מאי תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף שרה חייב חטאת א"ל אביי אלא מעתה שרה אומצא במיא הכי נמי דמיחייב אלא אמר אביי מדרבנן שלא יעשה כדרך שהוא עושה כחול, ע"ש.



ומתגבלין והוא לישא דידיה, ולא דמי לשריית כרשינין דהכא דאינו אלא לברור הפסולת כו', והיינו דפרש"י לעיל כרשינין למאכל בהמה ביצא בלעז, דמשמע דבא לבאר דהתם מיירי בשריית כרשינין ששורין להיות למאכל בהמה בשרייה זו כגון שמעריבין לשם קמח וכרשינין ונותנין עליהם מים ומתערבים ונעשה כולו גוש אחד והוא לישא בנתינת מים כשריית דיו עכ"ל.

**ומבואר** דכל מה דלא שייך לישא דאורייתא בהכנת חלתית אע"פ שהיא בלילה רכה ועומדת לשתייה ולא לאכילה היינו משום דאין גוף החלתית מתערבת במים אלא רק טעם החלתית נפלט ונקלט במים אבל כשגוף הדבר נימוח ונמס במים פשיטא ליה לב"ח דשייך בזה לישא דאורייתא [והיינו כשנעשה ע"י עירוב זה תיקון כגון בחלתית דרק ע"י שרייתה נתקנה הרפואה אבל לא בעירוב ב' מאכלים הראויים בלא"ה ונתבאר במקו"א ואכמ"ל, ומה שהזכיר הב"ח ב' פעמים דבדיו וכרשינין נעשה "גוש" נראה פשוט דאין כוונתו לאפוקי מבלילה רכה דא"כ לא היה לו להאריך כ"כ בביאור דעת אב"י אלא לומר דל"ש לישא בבליה רכה כדמפורש לקמן (קנו). אלא ודאי דכוונתו דשם גוף הסמנים והכרשינין נימוחים במים וכך היא מציאות הדברים דנעשה גוש אחד משא"כ בהא דחלתית שגוף החלתית עומדת בפנ"ע].

**ועניין** זה שדבר שאין גופו נימוח חסר בחשיבות המלאכה כבר מצאנו במלאכת בורר דשרי ליתן מים צלולין ע"ג שמרים וכדפירש בפסקי הרי"ד קל"ט: וז"ל פ"י שמרים שהיו נותנין במשמרת מבעו"י ונסתנן היין שבהן ועכשיו הן עבין ואינן יורדין מותר לתת לתוכן מים כדי ללחלחן וימשך היין אחר המים ויקלטו המים מן

**וצ"ע** מאי ס"ד דחייב חטאת על שריית חלתית ולהנ"ל א"ש היטב דשייך בזה מלאכת לש אחר במה שנתערבו החלתית והמים ונתקן בזה משקה לרפואה [כמש"כ רש"י שם וז"ל חלתית וכו' ושורין אותו בפושרין ושותין אותו לרפואה עכ"ל], ודעת אב"י דמלאכת לש שייך רק בעירוב ב' גופים באופן שיעשו גוף אחד משא"כ בחלתית דאין בשרייתו אלא נתינת טעם בעלמא [ויסוד זה דבנתינת טעם בעלמא לא שייך מלאכה או עכ"פ באופנים מסויים ל"ש בזה מלאכה, נתבאר במקו"א מדברי הראשונים ואכמ"ל], והוא כהמבואר ברוקח (הל' שבת ס"סה) הנ"ל שהזכיר איסור עשיית חלתית במלאכת לש, וא"ש היטב.

**וכן** מבואר בחידושי הב"ח (קמ.) וז"ל שרה חייב חטאת, צריך לומר דחייב חטאת משום גיבול דהוי תולדה דלש כמו שריית דיו בפ"ק (יח.) דאמרינן בגמ' דעד כאן לא פליגי ב"ש וב"ה אלא במבעוד יום מכלל דבשבת חייב חטאת הוא דנתינת מים לדיו זו היא שרייתו והוא לישא דידיה בהכי וחייב משום לש, ואסיק אב"י דליתא דא"כ שרא אומצא וכו', ודיו שאני דגוף הסמנים והדיו והשמן מתערבים ונעשה גוש אחד שפיר הוא לישא, אבל שריית חלתית דגוף החלתית נשאר כשהיה אלא שהמים קבלו טעמן בלחוד דמא לשרה אומצא דאומצא נשאר כשהיה.

**אך** קשה דא"כ לעיל (יז:) דתנן אין שורין דיו וסמנים וכרשינין וכו' דאלמא דבכרשינין נמי איכא חיוב חטאת בשרייתן ובשמעתין דהכא משמע דשריית חלתית וכרשינין דמא לשרה אומצא דהא גוף הכרשינין נשאר כשהיו וכו' אלא צ"ל דשריית כרשינין דלעיל הוא דומיא דשריית דיו וסמנים שגוף הכרשינין מתערביו



מלאכת לש דאורייתא בכל אופן בנתקנו ב' הגופים מחמת מה שנתערבו ונעשו גוף אחד מתוקן אע"פ שאינו צריך כלל בדיבוק חלקיהם ובעשיית עיסה סמיכה כלל.

### טו. העולה לדינא בענין האבקות נמסות

ומכל זה מבואר דגדר מלאכת לש אינו רק ע"י דיבוק חלקים דהרי בשריית דיו שזהו מקור מלאכת לישא במשכן כמש"כ הריטב"א אין כאן דיבוק חלקים אלא גדר המלאכה דב' גופים חלוקים נעשו גוף אחד דהדיו היבש והמים נתאחדו ונעשו לדיו המוכן למלאכת הכתיבה, וילפינן משם דכל איחוד גופים חלוקים נכלל במלאכת לישא וכמש"כ הריטב"א דה"ה לגיבול קמח במים [ויש להביא כאן דברי התרגום יונתן (וירא יח, ו) עה"פ "לושי ועשי עוגות שתרגם "פתוכי ועבידי גריצן", ופתוך הוא מעורב וכדברי רש"י (נדה ז.) שכתב "פתיכא, מעורבת", ע"ש וע"ע ברש"י עה"ת (ויקרא יג, מב) מש"כ].

וראוי להביא כאן דברי הבית מאיר (או"ח ס"ת מג ס"ב ד"ה ואלם) שכתב וז"ל ודע שכבר כתבתי בספרי כמה פעמים שנוח לי ללמוד מסתימת דברי הפוסקים הראשונים יותר מפירושם של האחרונים עכ"ל, והרי לא הוזכר כלל בדברי כל הראשונים בביאור גדר מלאכת לש ענין הדיבוק אלא רק ענין העירוב [והרי ברור דאין מקום לחלק בין התאחדות גופים חלוקים באופן שיעשו בלילה רכה או באופן שיעשו מים עכורים, דמנלן לחלק בדאורייתא בזה, בפרט כשהוא מפורש בדברי הרי"ד, הרי"ז והריטב"א בענין עשיית בורית כנזכר].

וע"כ נמצא דבהמסת אבקות ומאכלים המיועדים לתניקות כגון "מטרנה"

השמרים טעם יין ואין זה סינון שהמים כאשר שם אותן כך יצאו ולא נתברר פסולת מהם אלא שתפשו קיוהא מן השמרים ויש בהן טעם יין עכ"ל. [ולא נמצא פירוש אחר להלכה זו דקל"ט:]

### יד. מלאכת לש בעשיית בורית

בתוס' רי"ד (קנה:) כתב וז"ל ורב יוסף דסבר דהאי אפר אפר ממש הוא הוה מפרש ברייתא דמחייבא ביה חטאת כגון שלא גיבלו לבנין אלא היה צריך לשרות האפר במים כדי שיתן האפר טעם במים כגון אלו שעושין הבורית שעושין אותו ממי האפר ודמיא שרייתו לשריית דיו וסממנים ומשו"ה הוא חייב חטאת, ושמענין מינה דאע"ג דלאו בר גיבול שיעשה ממנו עיסה הוא אלא לשרייתו הוא צריך שיתן טעם במים וכו' עכ"ל.

וב"כ בפסקי ריא"ז (עד:) וז"ל אבל אם נתן מים באפר כדי ללקוט המים טעם האפר כדרך שעושין לבורית, וכן אם נתן מים לדיו ולסממנים כדי ללקוט המים כח הסממנים והדיו, הרי זה חייב בנתינת מים בלבד שאין דרך העולם לגבולן כמו עיסה אלא שרייתן זו היא לישתן כמבואר למעלה בפרק ראשון וכן לפנינו בפרק אחרון עכ"ל.

וגם הריטב"א (קנה:) מבואר ג"כ דשייך לישא בעשיית בורית וז"ל ומיהו גבי אפר דקס"ד התם דפליגי רבי ור' יוסי בר' יהודה כדפליגי גבי קמח משום דאע"ג דאפר לאו בר גיבול הוא לגמרי כעין קמח, פעמים שמגבלין אותו לטוח בו לפי שעה ופעמים ג"כ שאין מגבלין אותו אלא ששורים אותו במים לעשות בורית וכיוצא בו לכיבוס הבגדים, לפיכך דימו אותו שם לשריית דיו וסממנים וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריהם דשייך



יש לדון משום טוחן גם ככה"ג שאין לחייב משום לש].

[וע"ע בענין זה מש"כ בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א, ט"ל הרים, לש א"א), במכתבי תורה (לגאון מוהר"ר מרדכי קאלינא מכתב נ"ב ואילך), בחדושים וביאורים (שבת ס"טו), הליכות מרדכי (מלאכות, לש), בשלחן שלמה (ס"שכא ס"טז א"כא), בשש"כ (פ"ח הערה ס"א), באור לציון (פ"לד ס"ה), בשו"ת שבט הלוי (ח"ט ס"עג), בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב ס"לב), בשו"ת אבני ישפה (ח"ד ס"נו), בהלכות שבת בשבת (ח"א עמ' תש"א הערה 9), בשו"ת יבקש תורה (שבת ח"א ס"לג, וח"ב ס"לד),

**בהרחב** דעת (לש, עמ' צ"ו), בספר משכן משה (מלאכת לש), נתיבות העיון (שבת ח"א עמ' קט"ז), במסכת (שבת ס"כט עמ' קצג-קצו), בספר בר גיבול (ס"ב עד ס"ד), דרך ישראל (שבת ס"כב), הדרת זקנים (ס"ד א"), בנתיבות ההלכה (ח"לז ע"מ 199), בספר שמש ומגן (עמ' שכח-שלט), בספר נחלי פז (לש, עמ' רי"ח).

**ועוד** ראוי לציין העובדה שרבים מתלמידי הגר"ח גריינמן זצ"ל מחמירים לעצמם או מקפידים לעשות בשינוי מחמת דעת חלק מן הראשונים הנ"ל, ולהמבואר שהוא מפורש ומבואר בדעת עוד הרבה ראשונים ולא נתפרש מדברי אחד מכל הראשונים הדבר להיתר, ברור הדבר דאין מקום להתיר [ועוד יש להאריך בהרבה פרטים מכל המבואר לעיל, ונתבאר באריכות ואכמ"ל].

שייך מלאכת לישה מדאורייתא [בשרייתן במים לרבי ולאביי אליבא דר' יוסי ובעירובן היטב במים אם צריך לכך לר' יוסף אליבא דר' יוסי] ואין לומר דאין זה אלא כמזיגת יין שמותרת דמזיגת יין אינה דומה לשריית דיו שאינו ראוי למלאכתו כלל קודם שנימוח במים דהרי על יין שאינו מזוג נחלקו בברכות (נ:): אם ברכתו בורא פרי הגפן או בורא פרי העץ ע"ש ולכו"ע אין ברכתו שהכל והיינו דיין שאינו מזוג ראוי לשתייה רק דאינו ראוי כ"כ וצריך תיקון של מזיגה ואין זה אלא דילול היין ותו לא, ועוד יש לפרש ההיתר דמזיגת יין משום דהמים נטפלים ליין ונתבאר במקו"א ואכמ"ל.

**אבל** מטרנה אינם ראויים [אלא שלא כדרך אכילתן] בלא המסתם לתוך המים, וגם אינם נטפלים למים דנימא דאין זה אלא נתינת טעם בעלמא מים דמטרנה המסתם הוא להכשיר אכילתם לתינוק שהוא עיקר מזונו ולא סגי ליה במים, וע"כ ברור הדבר שהכנת מטרנה בשבת כרוך באיסור תורה לדעת הראשונים והאחרונים הנ"ל.

**ומלבד** כל הנ"ל אפי' אם לא היה שייך מלאכת לש בהכנת אבקות נמסות מאיזה טעם שיהיה, עדיין לא הותרה המלאכת טוחן שבזה [ואפי' ככה"ג שאינו נפרד מחמת טחינתו שייך בזה מלאכת טוחן כמש"כ בחזו"א (ס"נו ד"ה לענין) וז"ל לענין חיוב טוחן אין נפקותא בין דבר יבש שמתפרד לרסיסים נפרדים, ובין דבר רטוב שמתדבק בטחינתו לגוש עב וכו' עכ"ל, ע"ש כל דבריו וא"כ ה"ה דבהמסת מאכל





הרב שרון שרפי

## בגדרי הרחיצה לכבוד שבת

- (א) ג' תמיהות בפסקי המ"ב - בדין הרחיצה לכבוד שבת  
 (ב) ביאור א - למדנו לחיוב נקיון הגוף מק"ו מחיוב לבישת הבגדים  
 (ג) באור ב - לבישת הבגדים נחשב לכבוד שבת - רק אם לובשם בגוף נקי  
 (ד) שני דינים ברחיצת הגוף (חפצא וגברא) - והחילוק ביניהם  
 (ה) יישוב פסקי המ"ב - ודינים העולים הלכה למעשה

מן הדין, הוא שטיפת ידיו בלבד במים חמים. ולכאורה צ"ע היכן כאן כבוד השבת, כשכל גופו נותר מלוכלך, ומפני כבוד השבת אינו חייב לרחוץ (מן הדין) אלא ידיו בלבד, וצ"ע.

[ב] עוד צ"ע, דהנה כתב הביה"ל (ד"ה בחמין) שזה דבר פשוט, שמי שרחץ אפילו כל גופו בצונן (ומשמע אפילו עם סבון), ודאי שלא קיים המצוה (ובמים פושרים הניח בצ"ע אם יצא).

ולכאורה עולם הפוך יש כאן, דמי שגופו מלוכלך ורחץ ידיו בלבד במים חמים (בלא סבון), ודאי יצא י"ח, ומי שרחץ כל גופו בסבון במים קרים (ומשמע דאפילו קירצף עצמו היטב), בודאי לא יצא י"ח. ולכאורה איך יתכן, שהרי הראשון שכל גופו מלוכלך נחשב שכיבד את השבת, והשני שכל גופו נקי (מכף רגל ועד ראש) בודאי לא כיבד את השבת, והדברים לכאורה מרפסין איגרא.

[ג] עוד צ"ע, שהנה כתב הביה"ל שם לחדש, שאם לאחר שנשתטף בצונן (ולא יצא י"ח), נתחמם היטב ע"י הבל זיעה שהעלה על עצמו, הוא בכלל רחיצה בחמין (ויצא י"ח), וראייה ממה שכתב השו"ע (שכו, ד), שלא ישתטף אדם בצונן ויתחמם כנגד המדורה, שנמצא שרוחץ כל גופו בחמין.

כתב השו"ע (רס, א) "מצוה לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת". ובמ"ב ביאר שהוא מפני כבוד השבת.

ומקור הדברים בסוגיא (שבת כה:) "אמר רב יהודה אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי, ערב שבת מביאין לו עריבה מלאה מים חמין, ורוחץ בה פניו ידיו ורגליו, ומתעטף בסדינין המצויינין ודומה למלאך ה' צבקות".

## (א) ג' תמיהות בפסקי המ"ב בדיני הרחיצה

[א] ולכאורה יש לעיין בזה, דהנה יעויין בשפת אמת (בחידושויו לשבת כה:): שכתב, דאפשר שהמצוה אינה אלא ברחיצת ידיים ורגליים בלבד, דומיא דכהן גדול המקדש ידיו ורגליו, ורבי יהודה ברבי אילעאי ממידת חסידות נהג לרחוץ גם פניו.

עוד יעויין במ"ב (סק"ד) שכתב, שבמדינותינו שאין מהלכין יחפין, אין נוהגין להיזהר ברחיצת הרגליים (דדוקא במדינות שהולכין יחפין היה המנהג לרחוץ גם הרגליים מפני האבק והעפר).

והנה זה דבר פלא לכאורה, דלפי זה יוצא שעיקר חיוב הרחיצה שיוצא בו י"ח



## מנורה בגדרי הרחיצה לכבוד שבת בדרום קעג

בכבודו ונקיונו מפני כבוד השבת, וילפינן לחיוב כבוד הגוף - בק"ו מבגדים.

**ואין** לומר דשאני בגדים שהם דבר הניכר לעין - ומה שאין כן נקיון הגוף. **חדא**, שהרבה פעמים חוסר ניקיון הגוף מורגש וניכר היטב (וימי בין המצרים או אבלות רח"ל או שאר ימים חמים יוכיחו).

**ועוד**, דנראה דשאני הידור מצוה שיש מרבתינו הראשונים הסוברים שבדבר שהוא מכוסה ואין ההידור נראה מבחוץ, לא שייך בה דין נוי והידור מצוה (ר"ת בתוס' מנחות לב: ד"ה הא, וברא"ש הלכות תפילין סימן לא, וכן דייקו ברמב"ם (תפילין פ"א ה"ב), שכתב "מפני שהן מחופין", יעויין ביאור הגר"א (או"ח סימן לב סק"ב בדעתו, ולכן כתבו דפרשיות התפילין אינן צריכין שרטוט בכל השיטין כבספר תורה). **וטעמם** ברור, דכיון שהידור הוא ענין של נוי ונראות, הרי שבדבר שאינו נראה כלל לא שייך נוי ויופי.

**אמנם** כבוד אינו ענין ליופי אלא הוא החשבה, שתקנו חז"ל לכבד את השבת מפאת חשיבותה (יעויין לשון הרמב"ם פ"ל ה"ב, "ויושב בכבוד ראש מייחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך), ופשוט לכאורה שהיוצא לקראת המלך בגוף מלוכלך, אי אפשר לומר שכיבד את המלך.

**(ג) ביאור ב - הכיבוד בעצם לבישת הבגדים הוא דוקא כשלוכלבש בגוף נקי**

ובמהלך נוסף נראה לומר, דהנה כתב הרמ"א (רסב, ג) בשם הראב"ה, שיש ללבוש לכתחילה את בגדי השבת מיד

ולכאורה מה ענין זה לזה, דהתם שרחץ עצמו במים קרים ועמד להתחמם כנגד המדורה (מפני הקור או בכדי לייבש את המים שעל גופו), סו"ס המים שעל גופו נתחממו והוא בכלל גזירת הבלנין שגזרו חז"ל (שלא ישטוף אדם עצמו במים חמים), ולא חילקו בין אם המים מעיקרא היו חמים לבין אם נתחממו המים אח"כ.

**אמנם** הרחיצה בערב שבת נועדה בפשטות שיהא גוף האדם נקי לכבוד שבת, ואיזה ניקיון הוא זה, אם לאחר שניקה עצמו היטב מעלה על עצמו זיעה, והרי נמצא ששוב נתלכלך, והיכן הוא כבוד השבת, וצ"ע.

**(ב) ביאור א - למדנו לחיוב נקיון הגוף בק"ו מחיוב לבישת הבגדים**

**והנראה** בזה, דהנה כתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ג), "ומכבוד השבת שילבש כסות נקייה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת" (וכן כתב בטושו"ע רס"ב, ו"כבדתו", שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול).

**והנה יש לעיין**, למה ביחס לחיוב המלבוש ילפינן לה מפסוק ד"וכבדתו" - שישנו חיוב על האדם ללבוש בשבת בגדי כבוד, ואילו ביחס לנקיון הגוף אין פסוק, וכל שהגמרא (שבת כה:) מביאה, הוא המעשה עם רבי יהודה ברבי אילעאי שרחץ עצמו לכבוד שבת - ומשמע שהוא סברא. וצריך להבין מאי שנא כבוד הבגדים שצריך פסוק לחיוב, מכבוד הגוף שאין צריך.

**ונראה** לומר, דילפינן לחיוב נקיון הגוף מחיוב המלבוש בק"ו, דאם רצון התורה שיהא האדם מכובד במלבושו הנטפל לאדם, ק"ו שבגוף האדם עצמו שיהא חייב



לאחר שרחץ את עצמו, ולכן כתב הרמ"א, שלא ירחץ עד סמוך לערב, כדי שילבש בגדי שבת מיד.

**ובפשטות** הכוונה, כדי שיהא ניכר שבשכיל כבוד שבת הוא לובשם, ומה שא"כ אם מחליף לבגדי שבת כבר בבוקר יום שישי, שלא ניכר בזה כבוד שבת כ"כ. **אכן** בביאור הגר"א (שם), לא משמע כן, שכתב שהמקור לראבי"ה הוא מהגמרא (שבת קיג:): "ורחצת וסכת - ושמת שמלותיך, אמר רבי אלעזר אלו בגדים של שבת.

**והנה** הפסוק ברות לא מיירי בערב שבת, שהרי באותו לילה עמד בועז לזרות את גורנו (יעווי"ש פ"ג פסוק ב), אלא שבקשה נעמי ממנה שתתקשט ותלבש בגדי שבת לכבוד בועז. ואם כן מה שילפינן מהסמיכות של הרחיצה - ללבישה הוא שדרך כבוד הוא ללבוש בגדים בגוף נקי.

**וברור** אם כן, דאם ישנו חיוב כיבוד ללבוש בגדי כבוד, הרי שחלק מהכיבוד הוא ללבושם בגוף נקי, ונמצא שאם למדנו מ"וכבדתו" שיש ללבוש בשבת בגדים מכובדים, הרי ילפינן מכך גם כן, שיש לעשות כן בגוף נקי, וילפינן לנקיון הגוף מחיוב לבישת הבגדים.

#### ד) שני דינים ברחיצת הגוף (חפצא

##### וגברא) - והחילוק ביניהם

**אלא** דא"כ קשה, מדוע עיקר חיוב הרחיצה (לכל הדעות) הוא רק פניו ידיו

ורגליו, ומדוע לא חייבו חז"ל לרחוץ את כל הגוף, וצ"ב.

**והנראה** לומר, שיש בכבוד הגוף ומלבושיו לכבוד שבת שני דינים.

**א**) דין נקיות לכבוד שבת בחפצא - שחייבו שיהא גופו של האדם נקי בעת לבישת הבגדים, והוא חלק מהחשבת השבת (לביאור הראשון) או כבוד המלבוש - שילבש בגדיו בגוף נקי (לביאור השני), וכמו שנתבאר.

**אלא** שבכדי לקיים חיוב זה, אין צריך לעשות מעשה רחיצה להדיא, אלא שמשפיק אם גופו של האדם נקי (ואף מרחיצה קודמת). דכיון שסו"ס גופו נקי, הרי שקיבל את השבת בנכבדות, וכן לבישת בגדיו היה מעשה של מכובדות, שהרי לבש בגדי שבת בגוף נקי.

**וכן** כדי לצאת י"ח נקיות זו, די אם בתוצאה גופו נקי ואף אם רחץ במים קרים, כיון שהרי סו"ס גופו נקי (ומסתבר דכן הוא בכל מידי אחר דמנקי, אם בתוצאה באמת גופו יהיה נקי).

**ב**) דין נקיות לכבוד שבת בגברא - שחייבו לעשות מעשה לכבד את שבת, ואף אם גופו נקי (וכגון שרחץ ביום חמישי), ובזה חייבו לרחוץ רק פניו ידיו ורגליו, דכיון שסו"ס עיקר גופו נקי לא חייבו יותר מזה, להראות כבוד שבת בעיניו.

**ובזה** אין די לרחוץ במים קרים, שאין מים אלו מראים החשבה, אלא דוקא אם רוחץ במים חמים.

א. וכעין זה מצאנו גם ביחס לחיוב הדלקת נר שבת (יעוין ביה"ל רסג ד"ה בחורים), שגדר החיוב הוא בתרתי: א) חובת הבית - שיהא המקום מואר, לכל יכשלו בעץ ואבן. ב) חובת גברא - להדליק נר לכבוד שבת. וגם כאן ביחס לדין בחפצא (דין שלום בית), די אם היה הבית מואר ואפילו מקודם, וא"צ לכבות ולהדליק שוב לכבוד שבת, דסו"ס מתקיים רצון חז"ל שיהא נר דלוק בבית ויהיה אור. אמנם ביחס לדין הגברא, יש דין שידליק האדם נר להדיא לכבוד שבת, ואם היה דלוק יכבדו וידליקו שוב לכבוד שבת.



## ה) יישוב פסקי המ"ב - ודינים העולים

ובזה יתיישבו אל נכון פסקי המ"ב. דחיוב נקיון הגוף ילפינן מחיוב לבישת הבגדים (מק"ו, או שחיוב הלבישה הוא דוקא בגוף נקי וכפי שנתבאר), ותקנו חז"ל שני עניינים בכבוד הגוף בשבת:

א] שיהא גופו נקי בכניסת השבת לכבוד שבת (ופשוט שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכל שלרוב בני אדם נחשב גופו נקי, הרי שדי בכך).

ב] אף אם גופו נקי, צריך שירחץ בחמין להראות כבוד שבת.

ואשר על כן יתבארו דברי המ"ב, והעולה לדינא בהלכות הרחיצה לשבת בדלקמן:

א. מה שכתב המ"ב (ע"פ הפוסקים), שכיום די אם רוחץ ידיו בחמין לכבוד שבת, אין כוונתו ששאר גופו נשאר מלוכלך, אלא שבהיה גופו נקי (אפילו מרחיצות קודמות), מעיקר הדין די במעשה כזה (של רחיצת ידיו בחמין) להראות חשיבות וכבוד השבת.

ב. וכן מה שכתב המ"ב שאינו יוצא י"ח ע"י רחיצה במים קרים, אין כוונתו לומר שחסר בנקיות גופו, אלא שחסר לו בדין כיבוד שבגברא, שהחשבת השבת היא דוקא

ע"י רחיצה במים חמים (המראים חשיבות).

ג. ובהיה גופו נקי ע"י רחיצה במים קרים, והעלה הכל וחום ע"י שנתחמם גופו (אך עדיין גופו מוגדר נקי), כיון שנתחממו המים שעל גופו ונחשבים לחמין (ואיסור עמידה בידיים רטובות מול האש תוכיח), נמצא שרחץ גופו בחמין וקיים המצוה, כיון שבסה"כ גופו נותר נקי, ודו"ק.

ד. לאחר שרחץ אדם עצמו בחמין כדין, יזהר שלא יזיע (לפני כניסת השבת) במידה כזו שיחשב כאינו נקי (לרוב בני אדם), שחסר לו בכבוד שבת, ומצוי הדבר בשבתות חתן וכדומה, שישנם הרבה אורחים וטורח מאוד בגופו (בפרט בימים חמים), ולכאורה יש בזה שתי רעות: א. שלא יצא י"ח מצות רחיצת שבת כדין (שהרי נכנס לשבת בגוף שאינו נקי). ב. גם מצות הלבישה אינה כדין, שהרי נמצא שבכניסת השבת לובש בגדי שבת בגוף שאינו נקי.

ה. יש לעיין אם החובה לדאוג שיהא גופו נקי הוא רק בכניסת שבת (שאו מקבל את השבת ותקנו לקבלה בכבוד - יעויין בכתבי הגרי"ז שכתב, שכבוד שבת הוא רק לפני שבת, ומה שא"כ עונג שבת שהוא בשבת עצמה), או שגם במהלך השבת עצמה יש לו להמנע שלא יזיע שלא לצורך, מפני כבוד השבת, או שלא קפדינן בכך, וצ"ע לדינא.











# תגובות הקוראים









מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,  
קיבלתי קובצי מנורה בדרום חלק כו - כז לחודשים אלול ותשרי.

### ברכת שהחיינו על שנת השמיטה

להבדיל מקודש לחול דהא ראש השנה נמי מקרי מקרא קודש, וכשמבדיל במוצאי ראש השנה המבדיל בין קודש לחול שוב א"צ להבדיל על שנת שבתון וכו' והא דלא כתב הרמב"ם ז"ל דינא דהבדלא במוצאי שביעית משום דבלא"ה מבדיל מראש השנה כנ"ל ודו"ק עכ"ל.

**אלא** שיש לומר שיש ללמוד מדבריו שכמו שההבדלה של ראש השנה במוצאי שביעית קאי גם על קדושת שביעית כמו כן הקידוש של ראש השנה של שביעית קאי על קדושת הזמן של שביעית, אבל לגבי ברכת שהחיינו אכתי אין שום ראייה.

**וראה** עוד בספר ושבתה הארץ (עמוד יג) שהגאון רבי עקיבא שלזינגר זצ"ל מראשוני מייסדי העיר פתח תקוה, כתב באגרת התעוררות לאנשי פתח תקוה לקראת שמיטה תרמ"ט שטוב לומר בראש השנה של השנה השביעית הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה ולא תעשה של שביעית ואח"כ לומר פסוק ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו וגו', ובספר היכל הוראה (חלק ג' הוראה צט) שנשאל מדוע אין מברכים שהחיינו בכניסת שנת השמיטה על מצות עשה שנחתדשה בה כמו בכל מצוות עשה הבאות מזמן לזמן, וכתב שיש לומר לפי

**במאמרו** של הרב יאיר מינקוס אם יש לברך שהחיינו על השמיטה, הנני מצרף ממש"כ בזה בקוני' שערי יוסף שביעית חלק א עמ' 27.

**הנה** בקובץ מה טובו אוהליך יעקב חלק טו בפסקי הגר"ש דבילצקי זיע"א בהלכות שביעית אות ד' שראוי לכוין בברכת שהחיינו בליל ראש השנה של שנת השמיטה גם על קיום המצוות עשה של שנת השמיטה, הנה בעיקר דין זה הנני מצרף מש"כ בזה.

**ומה** שיש לכוין בברכת שהחיינו בקידוש ליל ראשון של ראש השנה גם על קיום מצוות שנת השמיטה, כן הו"ד מרן הגרשז"א ומרן הגריש"א בספר דיני שביעית השלם (פ"א ס"ו) והוא ע"פ דברי הירושלמי בסוף פ"ז דסוטה ופירוש הרדב"ז שם בספר הליכות שלמה (תפילה פרק ד' דבר הלכה סקי"ט) וכן כתב בספר שמיטת קרקעות (פ"א סעיף לח) וכן בילקו"י (פ"א סעיף יד) וכן מבואר בספר חכו ממתקים (ח"ב עמוד קסט). ואולם בעיקר הראייה מהירושלמי העירו הפוסקים שהרי בירושלמי שם נזכר רק הבדלה במוצאי שביעית, והרידב"ז כתב שם שכמו שצריך להבדיל ביציאת שבת כמו כן צריך להבדיל במוצאי שביעית ובערב ראש השנה שחל שמינית עם חשכה א"א



מש"כ בספר המנהיג (הלכות פסח סימן סד) שאין מברכים על ביעור חמץ היות שאין מברכים אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מצוה והבדיקה אינה גמר המצוה אלא שריפת החמץ היא גמר מצוותה, וכמו כן הכא כל השנה השביעית היא שעת עשיית המצוה ועל זה לא נתקנה ברכת שהחיינו.

**עוד** כתב לפי מש"כ בחק יעקב (או"ח סימן תפט סק"ז) שכתב דהא שאין מברכים שהחיינו בספירת העומר הוא משום שלית ביה שמחה והנאה בדבר, וא"כ בנ"ד במה שנמנענים מעבודת השדה גם זה אין בו שמחה והנאה ולכן אין ענין לברכה זו אצל השמיטה, ועוד שיש לחלק בין מצות השמיטה שאינה חובת חפצא אלא חובת גברא. יעו"ש עוד.

**וכן** מבואר במנחת אשר (שביעית סימן מט) נשאל גם האם צריך לכוין בברכת שהחיינו בקידוש בליל ראש השנה גם על מצות שנת השביעית כפ שפורסם בספרי הלכה, וכתב שם שלא מצינו בשום מקום שמברך ברכת הזמן על מצות שביעית שברכות הזמן לא מצינו אלא על הימים טובים ועל המצוות, ושתייהם לא שייכי כלל בשנת השביעית, מצד המצוות של השנת

השביעית אין מקום לברכת הזמן דלא מצינו ברכה זו אלא על מצוות שהן בקום ועשה ולא המצוות שהן בשב ואל תעשה וכל מצוות שנת השביעית אינם אלא בשב ואל תעשה ואין בה עשיית מצוה, דהרי אין המצוה אלא לסלק רשותו ובעלותו ואין בזה מצות עשה במובן החיובי, ומצד הזמן לא מצינו ברכת שהחיינו אלא בימים טובים ואף לגבי ראש השנה הסתפקו בגמ' בעירובין דף מ' ע"א אם מברכים זמן ולמסקנת הסוגיא מברכין גם בראש השנה ויה"כ שגם הם נקראו יום טוב אבל בשנת השבע שאין בו שום קדושה ואיסור מלאכה פשיטא שאין בו ברכת הזמן. ולכן הסיק שם לדינא דאין שום ענין בזה.

**עוד** יש לציין המכתב של הגרשז"א שהובא בדיני שביעית שמסתבר מאד שכל אדם צריך להודות לה' שזוכה להיכנס לשנה חדשה של שבת הארץ, ולשנה שפירותיה הם קודש והפקר וכו' וזה הרי בא רק מזמן לזמן של שבע שנים.

**ולענין** ברכת המצוות על מצות שמיטה שאין מברכים, י"ל כמו שכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן יח) שעל מצוות שהם בשב ואל תעשה לא תיקנו ברכה.

### אכילה בסוכה בלילה הראשון

מצוה ומדין שמחת יו"ט ראוי לאכול עם דבש, ולכן נתן הגרשז"א לאכול ב' כזיתים אחד עם תוספת ואחד בלי תוספת, וכתב שם שראוי לחוש לזה.

**ואמנם** בעיקר האי דינא הנני מצרף ממש"כ בספר שערי יוסף סוכות חול המועד עמ' 145 הנה בשו"ת יד אליהו (רגולר פסקים סימן יג) כתב לחדש שאין לאכול את הפת עם שאר מאכלים או לפתן וכדומה, וכן כתב

**ובמאמרו** של הגאון רבי שלמה לוי שליט"א בדיני האכילה בסוכה בליל א' דסוכות והביא מש"כ ביד אליהו סימן כג אות א' שבענין לאכול בלא שום תוספות, וכתב שדבריו מחודשים, והגרשז"א הורה לתלמידו הגר"א נבנצל שליט"א שיש להחמיר בזה לכתחילה, ומאידך בהליכות שלמה (פ"ט ז) הביא בשם הגר"ד בהר"ן שלהיפך מדין חיבוב



להחמיר ולחוש לדעת ה'יד אליהו במצות עשה דאורייתא ולבטל בפרוסה זאת את המנהג להטביל בדבש.

וכן נראה שנקט לדינא בחזון עובדיה (סוכות עמ' קטו) שכתב, יש אומרים שכזית הפת הנאכל בסוכה צריך לאכול בלי לפתן ובלי שום תערובת שכיון שלמדנו חיוב זה מכזית המצה של ליל פסח ט"ו ט"ז מחג המצות מה המצה נאכלת לבדה בלי שום ליפתן משום דאיתי רשות ומבטל המצה (פסחים קטו). כך גם כזית הפת הנאכל בסוכה יש לאוכלו לבדו, ויש חולקים, ונכון לחוש להחמיר, ומ"מ מותר לטבול הפת במרק חם, או בדבש ואין בזה בית מיוחד, עכ"ד.

ויש עוד להאריך בכל דבריו, והזמן קצר והמלאכה מרובה, וזמן שבת קרב, כתיבה וחתימה טובה.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

מהר"י נג'אר בספר מועדי ה' (דף עח ע"ב) ע"ש. [ומ"מ מלח שאני, כן כתב בספר קיצור הלכות המועדים להגר"ש דבילצקי זצוק"ל עמ' קג ע"ש], אולם דעת הצ"ח (פסחים דף קח) שמותר לאכול גם במריחת חמאה וכדומה, וכן כתב בא"א (בוטשאטש, מהדו"ת סימן תרל"ט ס"ג) וכן כתב בערך שי (סימן תרלט) וכ"כ בשו"ת בית אבי ח"ב, וכן כתבו בשם הגר"ח מבריסק והו"ד בספר הליכות הגר"ח (עמ' צו) וכן הוא דעת הגרשז"א והו"ד בהליכות שלמה (פ"ט הערה ז') שאדרבה יותר הידור מצוה לאכול הכזית עם דבש או ליפתן ושכן נהג הגאון רבי דוד בהר"ן זצ"ל, ומ"מ כתבו שם בשם הגרשז"א שטוב לחוש למחמירים בזה ולכן יאכל ב' זיתים את הראשונה יאכל מתובלת והשניה לבדה עכ"ד. וכן כתב לדינא בשו"ת אור לציון (ח"ד עמ' קפג) שיכול לאכול את הכזית עם ליפתן ע"ש. וכתב שם הגרש"ד שאף שלכתחילה נהגו הרבה לטבול פרוסת המוציא בדבש מראש השנה עד שמיני עצרת והם טובלים גם הכזית הזה, אבל כדאי



מכתב ב'

הרב חיים יוסף אברג'ל

ראש מכון 'ראשית חכמה'

ירושלים

## תגובה בענין תפילין חרוצות

תפירה) פסול, וגם אם יהיה כדבריהם אין שום סיבה לעשות תפילין שיהיו כשרים בדיעבד לכתחילה ובטח לא בשם 'הידור' שמוכרים במחיר משולש מהמחיר הרגיל והקונים ספק אם בדיעבד נחשב להם אלו התפילין כתפילין מרובעות.

ולכן כדי להסיר ספק מלב הקורא שאכן התפילין הידועים שכל עם ישראל מגיחים ובכללם כל גדולי הדור וכל העם בלי יוצא מן הכלל, שהד' בתים שלהם פרודים עד מקום התפר וצמודים בריבוע אחד והחריצים של הד' בתים ניכרים לכל, וגיד מגידי התפירה עובר בין הבתים הם התפילין שבתכלית ההידור ששאפו להניח כל גדולי הדורות בכל תפוצות ישראל ולא ההמצאה החדשה של התפילין החרוצות שלא ראתה עיין מעולם. לכן כתבתי דברים קצרים אלו הכוללים תיעוד היסטורי על מבנה התפילין ואופן עשיית בתי התפילין בכל הדורות עד ימינו עם סמיכה לדברי רבותינו באופן השתלשלות ההלכה.

**ואדרבא** בכל הדורות קודם התפתחות הטכנולוגיה של ימינו לא היה אפשר לייצר תפילין מעור בהמה גסה כך שגם אם היו רוצים לעשות תפילין מרובעות שיהיו ארבעה בתים עומדים וריוח בניהם לא היה אפשר ומזה הטעם גם היו נותנים דבק בין הבתים בכדי שלא יפרדו ויפסד ריבועם.

לכבוד מערכת ירחון מנורה בדרום, אתכבד בזאת להוסיף ולהרחיב במש"כ הרה"ג רבי גדליה גרינפלד שליט"א, בגליון כז (עמ' עה והלא') בענין ה"הידור" החדש בתפילין שתופץ תאוצה בשנים האחרונות, הנקראים תפילין חרוצות.

**ובאתי בזאת לבאר שלא רק שאין בזה הידור, אלא שלדעת כמה מהפוסקים תפילין אלו "פסולות"!!! וכדלהלן:**

הקדמה:

**בשנים** האחרונות התחילו לשווק תפילין של ראש עם ריוח בין הבתים דבר שלא ראתה עין מעולם. וטוענים שאלו התפילין הם התפילין שהניחו רבותינו הראשונים, ותולים דבריהם בלשונות הפוסקים בסוגיות שלא קשורים כלל לענין נתינת ריוח בין הבתים, למרות שכל הפוסקים מימי עולם פירשו את אלו הסוגיות הפך דבריהם. ואדרבא המעיין בדברי הראשונים יראה שכתבו בשפה ברורה שהד' בתים צריכים להיות צמודים יחד בכדי שיחשבו לריבוע אחד ולא לד' מלבנים, ולכן בתפילין אלו שנותנים ריוח בין הבתים נכנסים למחלוקת הפוסקים שמא הם פסולים מדין ריבוע. ואף על פי שיטענו לפי דעתם שבריוח מועט לא בטל שם ריבוע כבר כתב החתם סופר שאפילו בריוח כמלא מחט סדקית (מחט



ובמציאות גם התפילין שהיו מכינים מעורות בהמה דקה ושלילים ברובם לא היו מחיצות פרודות וריבוע מדויק כבימינו כאשר ימצא כל מי שיפשפש בממצאי התפילין שנשארו לנו מהדורות הקודמים במוזאונים ואצל אספנים ששמרו בתים ישנים ועתיקים.

**ובסוף** הדברים הבאתי מעט תמונות לתעד את סוגי התפילין שנהגו עם ישראל להניח בדורות הקודמים בתקופה שעד תחילת התפתחות הטכנולוגיה, ובתחילת התפתחות הטכנולוגיה, ובימינו.

### אופן עשיית התפילין החרוצות

**אופן** עשיית התפילין החרוצות הוא שלאחר שנעשו הבתים מעור בהמה גסה כשהם צמודים כדרך כל התפילין שבימינו מנסרים מעט מעובי המחיצות על ידי מסור דק מאד ונשאר ריוח בין הבתים.

**ובדורות** הקודמים כל התפילין בלי יוצא מן הכלל היו נעשים מעורות שליילים<sup>א</sup> ומעורות בהמה דקה, וכבר העיד בספר זכרון אליהו (עמ' ה) שבשנת 1880 התחיל הרב נתנאל תפלינסקי ליצר בפעם הראשונה בהסטוריה תפילין פרודות מעור בהמה גסה, וכן אני בעצמי ראיתי הרבה בתי תפילין מהדורות הקודמים, כולם מעור בהמה דקה ורובם או שנעשו מהדבקת כמה עורות מה שנקרא בימינו "פשוטים", או שלא היו פרודות.

**נמצא** שאלו התפילין החרוצות של ימינו באופן עשייה הזה לא היו מעולם,

ובתפילין מעור בהמה דקה אי אפשר שיעמדו הבתים בזה האופן מחמת רקות העור.

### הכוונה בתפילין פרודות, שיגיעו המחיצות למקום התפר

**בפרק** הקומץ (לה). אמר אביי צריך שיגיע חריץ למקום התפר רב דימי מנהרדעא אמר כיון דמנכר לא צריך. והיינו שלאביי צריך שיגיעו המחיצות עד התתורא למקום התפר. ולרב דימי דאמר כיון דמינכר סגי, פירש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' לח) כדי ללמד זכות על בני דורו שאין צריך מחיצות ממש רק היכר חריצים כמלא פי סכין סגי. ולהלכה דעת רבותינו הראשונים ובכללם הרמב"ם והשו"ע שכוונת רב דימי היינו שיש מחיצות רק אינם מגיעים עד התפר מה שנקרא בימינו רוב פרוד.

**נמצא** שכל מקום שכתבו רבותינו הרמב"ם והשו"ע והאר"י ז"ל ושאר ראשונים ואחרונים שצריך שיהיו פרודות אין הכוונה שיהיה ריוח בין הבתים כמו שטענו בעלי התפילין החרוצות, אלא שיגיע החריץ עד התתורא, ואלו התפילין החרוצות אין להם זכר לא בממצאים הסטורים ולא בספרי רבותינו.

### דין ריוח בין הבתים בדברי הראשונים

**כתב** בסה"ת (סי' רט) וז"ל, בשמושא רבא כתב מייתי אעא טבא שתי אצבעות על שתי אצבעות לעשות הבתים בדפוס זה. משמע שצריך רבוע למעלה שיהיו יחד ארבעה מרובעות עכ"ל. וכן כתבו הרא"ש

א. כן כתבו רש"י (מנחות לד: ד"ה בד' בתים בעור אחד) והא"ז (סי' תקנז) והרא"ש (ה' תפילין סי' ט). ולפי שלא היה אפשר לעשות את הבתים מעור עבה כתב הרא"ש שטוב שאת התתורא והמעברתא יעשו מעור נפרד בכדי לעשותם מעור עבה.



סמכו להכשיר בדיעבד ובכללם הגר"ח בעוד יוסף חי (פר' חיי שרה) והאדמו"ר מקלויזנבורג (דברי יציב או"ח ח"א סי' כה אות ז).

**ומנגד** דעת הרבה פוסקים שתפילין פרוצות לא מקרי מחוסר בילה אלא מחוסר קריבה ופסול מדין ריבוע, ולכן נהגו העולם לתת מעט דבק בין הבתים שלא יתפרדו זה מזה וז"ל החת"ס המועתק בספר לשכת הסופר (פ' כא אות ג), נהגו סופרי זמנינו לדבק ד' בתים זה לזה בין בית לבית כי אי אפשר להם לאמן ידיהם לעשות מרובע מכוון באלכסונו כדינו אם לא ידבקו הבתים זה לזה כי בהפרדם ויהיה אויר בין כל אחד ואחד "אפילו כמלא כמחט סדקית" אינו מרובע עכ"ל. וכן דעת הרבה פוסקים ובכונן צידד הגרע"י זצ"ל ביבי"א (ח"ט סי' ו אות ו) להחמיר והעתיק תשובתו הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א וכן פסק להלכה (ילקוט יוסף סי' לג הל' ז) וז"ל, תפילין שהבתים לא מרובעים מחמת האויר שמבדיל בתפילין של ראש בין פרשה לפרשה אין להכשירם עכ"ל. וכתב המשנ"ב (סי' לב אות קעג) שבאינם מרובעות כדין בדיעבד פסול ואם אין לו אחרים יניח בלא ברכה. וכן המנהג בימינו להחמיר בריבוע הקציצא למרות שבדורות הקודמים יש שהקלו בדין ריבוע הקציצא<sup>3</sup>.

**כלל העולה שכל הפוסקים מודים שריבוע בתפילין של ראש משמעו שהד' בתים צמודים וארבעתם ביחד נעשים ריבוע אחד,**

(סי' ט) והסמ"ג (עשיין כב). וכתב עוד הרא"ש בפירוש בסי' ט' וז"ל ונהגו לרבע גם התפירה ותופרן סמוך לבתים כדי שיהיו מהודקים יחד הבתים עכ"ל. וכן כתב ר"י (נתיב יט ח"ד דף קע ע"א). ובספר יראים (סי' שצט) כתב וז"ל, פירוש מרובעות לימדני רבינו יעקב ז"ל לאחר שיעשה ד' הבתים בין כולם יהיו מרובעות שיהיה האורך של ד' בתים כרוחב בית אחד שאז שוה רבועם לרבע תפלה של יד עכ"ל. וכן כתבו התוס' (מנחות לה.) וז"ל, שמא צריך הבתים מרובעין של ראש כשארבעתן דבוקות עכ"ל. הרי מבואר מדבריהם שצריך שיהיו ארבעת הבתים צמודים ושיעורם ביחד כשיעור רוחבן ויראה ריבוען כמו הבית של יד ריבוע אחד ולא ד' מלבנים ובלאו הכי לא הוי ריבוע. ואלו התפילין החרוצות אינם כדברי רבותינו הראשונים אלא שיעור עובי הבתים ביחד פחות מרוחבן, וגם נעשו אלו התפילין כד' מלבנים ולא כריבוע אחד.

### דין ריוח בין הבתים בדברי האחרונים

**בספרי** האחרונים התעוררה מחלוקת גדולה אם בדיעבד כאשר נפרצו הבתים ויש ריוח בניהם אם זה כשר או לא. ובגוף הנידון כתב בספר בית יהודה (ח"ב סי' פח) שאע"פ שכאשר הבתים פרוצים מעט לא הוי ריבוע, כיון שאם ידחוק את הבתים באצבעותיו יהיה ריבוע כדין כשר מטעם דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. והעתיק דבריו הברכי יוסף (סי' לב ס"ק יב) ואחריו הרבה פוסקים

ב. פירוש מחט תפירה. ובשיעור ריוח התפילין החרוצות אפשר להעביר מחט דלכך עשו את החריצים בכדי להעביר גיד מגדי התפירה.

ג. ומנהגם ע"פ דברי התוס' (מנחות לה. ד"ה תפילין מרובעות) וז"ל, יש שאין מרבעין אלא במקום מושבן ושמא צריך הבתים מרובעין של ראש כשארבעתן דבוקות וכן בית של יד וקצת היה נראה דלא בעי מרובעות אלא בתופרן ובאלכסונו כמו שמפרש רב פפא עכ"ל. ומ"מ דעת הפוסקים להלכה שריבוע הקציצא מעכב אפילו בדיעבד שהריבוע הלכה למשה מסיני, ובימינו כל התפילין מרובעות.



בתיים לבית אחד או לא, וז"ל המשנ"ב (אות קעב), טוב שיהיו התפילין פרודות דשמא הדיבוק חשוב חיבור, וכן התפילין של הגר"א היו פרודות עכת"ד. ובספר אות חיים (עמוד קלה) ד"ה אך, כתב שבספר שערי רחמים במסקנתו הביא בשם הגאון רבי חיים מואלוזין שאמר שלפי דעתו טוב יותר שיהיו הבתים של ראש מדובקים ביחד כדי שישארו מרובעים אע"פ שרבו הגר"א חלק בזה. וכן כתב בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' ה) שצריך לדבק הבתים בכדי שלא יפסד ריבועם. ובקסת הסופר (סי' כא בלשכה ס"ק ד) אחר שהביא דעת האוסרים לדבק כתב פשרה וז"ל, גאוני מדינתנו ס"ל להדבק אינו מחשיב כעור א' וע"כ עושין את הבתים מעור אחד ממש. גם ידוע שאם הבתים אינם מחוברים יחד בדבק איכא חשש שמתקלקל הריבוע. ולצאת מידי כל החששות דאולי ע"י הדבק נעשה כעור א' ואין כאן חריץ היה נראה לפענ"ד לעשותן בענין זה שהד' בתיים יהיו מדובקים רק באמצעיתן ומן הצדדים לא יבוא ביניהם דבק כי אז הריבוע נשמר ממה שמדבקים באמצעיתן "ולא יתפרדו זה מזה". ומן הצדדים יהיו החריצים ממש (והיינו רוב פרוד) וכשרים עכ"פ בדיעבד אליבא דכ"ע עכ"ל. וכן פסק הגר"ד יוסף שליט"א בהלכה ברורה (סי' לב ס"ק קנט), וכן מבואר בכל ספרי האחרונים שצריכים הבתים להיות צמודים לגמרי רק נחלקו באם לתת דבק בניהם או לא. ובימינו בזמן הייצור נותנים מעט דבק בתחתית הבתים בזמן המכבש ולאחר גמר הייצור אפשר להפריד את הדבקים ולא יגרם נזק לריבוע הבתים גם לאורך שנים.

### התפילין של האדמו"ר בעל הדברי

#### חיים מצאנז

מה שתלו דבריהם במה שכתב בספר אות

ואם נעשה ריוח ביניהם לא הוי ריבוע אלא שנחלקו הפוסקים אם בדיעבד כשר או פסול ולדעת הפוסלים בדיעבד כשאינן לו אחרים יניחם בלא ברכה.

**ובנידון של התפילין החרוצות יש מעט שוני** מהנידון הנזכר בדברי הפוסקים דלעיל לפי שבתפילין הנדברות בדברי האחרונים הבתים מעיקרם צמודים ובחלק העליון נפרצו מעט כך שכאשר דוחקים את החלק העליון בחזרה חוזרים לצורת ריבוע. ובתפילין החרוצות מאחר שניסרו את עובי המחיצות מלמעלה עד התתורה נעשה הפרש בין הבתים באופן שגם אם ידחקם בידיו לא יחזרו להיות מרובעים. וכן כל הריבוע בתפילין החרוצות הוא בצירוף האויר שבין הבתים כך שגם אם היה אפשר להצמיד את הבתים היה רוחב ארבעתם פחות מאורך אחד מהם הפך דברי הרא"ם שכתב וז"ל, פירוש מרובעות לימדני רבינו יעקב ז"ל לאחר שיעשה ד' הבתים בין כולם יהיו מרובעות שיהיה האורך של ד' בתיים כרוחב בית אחד שאז שוה רבועם לרובע תפלה של יד עכ"ל. נמצא שאף הפוסקים שהתירו תפילין שנפרצו מטעם כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו בתפילין החרוצות יודו שכיון שאינם ראויים להעשות ריבוע גם אם ידחקם דפסול. וגם אם יהיה כדבריהם שהריוח שהם עושים מועט ואינו נכנס לגדר פסול וכשר בדיעבד, מ"מ לכתחילה ודאי אין לעשות כן וכ"ש שלא יקרה הידור.

### דין דבק בין הבתים

**בגוף הנידון** שנהגו העולם להשים מעט דבק בין הבתים בכדי לברוח מבעיה זו שלא יפרצו הבתים ותפסל צורת הריבוע, התעוררה מחלוקת גדולה בספרי הפוסקים מזמנו של הגר"א ועד ימינו האם הדבק מחשיב את הד'



עורות ויניחם בד' בתים (נפרדים לגמרי העשויים) בד' עורות ת"ל (שמות יג ט) ולזכרון בין עיניך, זכרון אחד אמרתי לך ולא ב' וג' זכרונות. הא כיצד כותבן (את הפרשיות) על ד' עורות ומניחן בד' בתים (נפרדים) בעור אחד. ואם כתבן (את הד' פרשיות) בעור אחד והניחן בד' בתים (כגון שיש ריוח בין כל פרשה ומקפלן כשהם שוכבות ומכניס כל אחת לבית שלה ומלמטה הם מחוברות) יצא (דבכהאי גוונא אינו פוסל). וצריך שיהא ריוח ביניהן (בין כל בית ובית) דברי רבי, וחכ"א אינו צריך (שיהיה ריוח ביניהן) ושיוין שנותן חוט או משיחה בין כל אחת ואחת (דהיינו בין הבתים) ואם אין חריצן (שבין הבתים) ניכר (פירוש שאע"פ שהם ד' בתים פרודים לגמרי אם אין החריץ ניכר ומבחוץ הם נראים כבית אחד) פסולות ע"כ לשון הגמ'.

והנה בזה הנידון הלכה כחכמים אלא שבפירוש זאת הגמ' נחלקו רבותינו הראשונים כמה מחלוקת, דשם מחלוקת רבי ורבנן אם צריך ריוח בין כל אחד ואחד קאי על הפרשיות, או על הבתים כדכתב או"ז (סי' תקנז) וז"ל, פי' רבינו אליקים וצריך שיהא ריוח בין הפרשיות כשהוא כותבן בעור אחד כדי שיהא יכול לקפל כל אחד בפני עצמה. ומורי הרב רבינו שמחה לא מסתבר ליה האי פירושא דהא לא פליגי רבנן דפשיטא שצריך ריוח בין הפרשיות. אלא פי' וצריך שיהא ריוח קצת בין בית לבית (לרבי) וחכמים אומרים אין צריך, וכחכמים קיי"ל דאין הלכה כרבי מחבריו עכ"ל. הרי מבואר שאין שלא יהיה מדין הגמ' אין צריך ריוח בין הבתים וכן פסקו כל רבותינו הראשונים.

לשון הנימוקי יוסף ומרן הבית יוסף

בזה הנידון תפסו טענה בעלי התפילין החרוצות את לשון הנמוקי יוסף ולשון הב"י שכביכול צריך להשאיר ריוח בין

חיים שהתפילין של הדברי חיים היו נראים פרודות כדרך התפילין החרוצות אינו נכון וז"ל ספר אות חיים, מה טוב אם יוכלו למצוא אומן מובהק כזה בעשיית הבתים שיהיו הבתים פרודות כשיפתחום בידיו ומיד שיסלק ידיו יחזרו ממילא להתלכד ויהיו מרובעים כדת זהו בודאי מן המובחר עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שגם בפרודות צריכים להיות הבתים צמודים. ובהמשך דבריו כתב, גם שמעתי כי התפילין של הגה"ק של רשכבה"ג בעל דברי חיים זי"ע היו נראות הבתים של ראש פרודות ובודאי היה לו אז אומן כזה שיוצא ידי חובת שניהם היינו שלא יתקלקל הרבוע. אמנם היכא דלא אפשר להיות שניהם במעלות יחדיו אז צריכין העיקר רק לדקדק שיהיו מרובעות ואם כשיתפרדו יתקלקל הרבוע לא יעשה ככה עכ"ל.

הרי בפירוש כתב שהתפילין הנ"ל היו כדרך אלו שדיבר בהם לעיל מיניה שאפשר להפרידם ולראות שהם פרודות וכאשר עוזבם מתלכדים להיות צמודים כאחד. ובהמשך דבריו כתב שאם אי אפשר שיהיו שתי מעלות אלו, העיקר שהבתים יהיו צמודים ומרובעים כדת עכ"ל. הרי מבואר בדברי האות חיים שבתפילין של הדברי חיים זי"ע לא היה ריוח בין הבתים כלל אלא שלאחר שהיו מפרידים בידיים את הבתים לראות שהם פרודות לגמרי כשעזבו אותם חזרו להתלכד להיות צמודים בריבוע אחד וכן כתב בדברי יציב (או"ח ח"א סי' כה אות ח) שהתפילין של הדברי חיים היו פרודות לגמרי בלי דבק כלל עכ"ל. ופשוט בדבריו שם שלא היה שום ריוח בין הבתים יעו"ש.

מפורש בגמ' שאין לתת ריוח בין הבתים ז"ל הגמ' (מנחות לד:), ת"ר יכול יכתבם (את הפרשיות של תפילין של ראש) על ד'



כל תפוצות ישראל. ואע"פ כן יש מהאחרונים שכתבו מדין חסידות להחמיר בהעברת הגיד בכדי לצאת גם לדעת הרי"ף וראה דברי יציב (סי' כה) שהעריך בזה.

**והטעם** השני הוא מהגמ' דלעיל שצריך להעביר חוט או משיחה בין הבתים. ונחלקו הראשונים באם מחלוקתם דוקא בהיכא שהד' פרשיות בקלף אחד או אפילו בשאר תפילין וז"ל רבינו ירוחם (נט"ו דף קע ע"א) ואם כתבן בעור אחד כלומר בחתיכה אחת של קלף כשרים אפילו אין ריוח ביניהן אם נתנם בארבעה בתים ובלבד שיתן חוט או משיחה בין כל בית ובית מאחר שכתובין בעור אחד. ויש אומרים שאפילו שכתובים בארבעה עורות שצריך לתת חוט או משיחה בין בית לבית וכו' שיהיה חריץ ניכר בין בית לבית עכ"ל. נמצא שאין הכרע באם צריך מן הדין להעביר חוט בין הבתים מיהו מבואר בדברי רבותינו שנהגו להעביר גיד בין הבתים וכן הוא בלשון הרמב"ם (פ"ג הי"א). ואף לסוברים שצריך להעביר גיד בכדי שיהא ניכר החריץ כתב האגור (ה' תפילין סי' עא) בשם הר"ר שמחה שאם החריץ ניכר אין צריך להעביר חוט בין הד' בתים. וכן הביא בב"י בשם או"ח (ה' תפילין סי' כז) שכתב שיש אומרים דאין צריך כלל להעביר גיד בין הבתים דזה לא נאמר אלא כשהן לחין שלא יתדבקו ולא יהא חריצן ניכר. ובימינו ברוב התפילין מעבירים גיד בין הבתים בעומק התתורא ואינו נראה לעין, וזה טוב לפי דברי הרי"ף שענין הגיד הוא בכדי לתפוס את הבתים עם התתורא שלא יתפרשו. מיהו לדעת שאר הראשונים שהגיד בכדי שהיה ניכר שהבתים פרודות טוב יותר שיהיה נראה לעין. וכן בימינו המהדרים קונים תפילין מכוונות שאפשר לראות את הגיד שעובר בין חריצי הבתים מעל התתורא.

הבתים, וז"ל הנמוקי יוסף (ו:), (לרבי) צריך ליתן ריוח גדול. בין בית לבית: (לחכמים) אינו צריך. כל כך אלא סגי בחוט או משיחה בין כל אחד ואחד עכ"ל. ודייקו שמדאמר שלחכמים אין צריך כל כך משמע שצריך ריוח קצת, ואין דיוק זה כלום מאחר שהנימוקי יוסף בעצמו כתב שהריוח היחיד שצריך ביניהם הוא החוט או משיחה ולא שיהיו פרוצים הבתים ובמציאות גיד של תפירה שנכנס בין הבתים לא גורם לבתים להיות פרודים כדוגמת התפילין החרוצות. וכן מבואר מדכתב בברכי יוסף (סי' לב אות טו) שבדורות האחרונים החמירו לא להעביר גיד בין הבתים מחשש שבעתיד יפרצו הבתים וראה לדברי יציב (שם סי' כד) שהעלה כדי להרויח גם את העברת הגיד בין הבתים וגם שלא יהיה חשש שבעתיד יפרדו הבתים, שלאחר העברת הגיד בין הבתים יתן מעט דבק בתחתית הבתים שלא יפרדו. ואיך שלא יהיה התפילין החרוצות של ימינו שמנסרים את עובי המחיצות בתפילין מעור בהמה גסה דבר אחר לגמרי הוא ולא מצינו כדבר הזה במנהג אבותינו מעולם ופוק חזי מאי עמא דבר.

### צריך להעביר גיד מגידי התפירה בין הבתים

**טעם** אחד להעברת גיד בין הבתים הוא מדאמרינן במנחות (לה.) אמר רבה מעברתא דתפילין הלכה למשה מסיני. וכתבו בסה"ת (סי' רח) בשם הרי"ף, ובאו"ז (סי' תקסב) בשם ר"י חסיד שמעברתא היינו שיעביר את גיד התפירה פעמים מלעלה למטה בין כל בית ובית כדי שלא יתפרשו. ולפי פירוש רש"י (מנחות לה. ד"ה מעברתא) ודעת רוב הפוסקים מעברתא הוא מקום מעבר הרצועות שמשיירים מאחורי התפילין, וכן פסקו להלכה הרמב"ם (פ"ג ה"א מה' תפילין) והשו"ע (סי' ל"ב סע' מד) וכן מנהג



וראיתי שבעלי החרוצות תלו דבריהם במה שהאריך בספר דברי יציב (סי' כה) מה שלא עלה על דעתו. והמעין יראה שם שדן במה שנהגו לא להעביר גיד בין הבתים מחשש שע"ז יפרצו הבתים במשך הזמן, והעלה שבכדי להחמיר את דברי הרי"ף והמנהג שנהגו להעביר גיד להיכר שהם פרודות צריך להעביר את הגיד בין הבתים בזמן התפירה מלמעלה למטה. ולזה האריך להביא ראיות שאפילו אם יפרדו מעט הבתים במשך הזמן כשר בדיעבד. ומ"מ אף הדברי יציב לא העלה על דעתו לנסר את עובי מחיצות הבתים בכדי שיעבור הגיד בניהם אלה שכתב, ובודאי שמחמת חשש בעלמא דשמא יפרדו הבתים במשך הזמן ויהא קלקול לריבוע אין לותר על ענין העברת הגיד. ובסוף דבריו כתב, ואחר שתפרו והעבירו גידי התפירה אם אפשר להדק עוד הבתים כדי שלא יתפרדו בודאי טוב לעשות כן. ועוד נתן בתוך דבריו עצה שלאחר התפירה ייתן מעט דבק בתחתית הבתים בכדי שלא יפרדו, יעו"ש. ולענ"ד מה שעושים בימינו שמשאירים מחטים בין

הבתים (ראה תמונה 7) בזמן עשייתם ולאחר שמסירים אותם נשאר ריוח ומשחילים בו את גידי התפירה יוצאים לשיטת הרי"ף שהעיקר בדבריו שיהיה גיד עובר בין הבתים ותופס אותם שלא יתפרשו ואין שום מצוה להעביר גיד מלמעלה למטה. ואף מי שרוצה לעשות כהדברי יציב, אפשר להפריד בסכין דק את הבתים ובעת התפירה להעביר את הגיד בין הבתים.

כלל העולה שמה שתלו בדברי רבותינו שהעיקר שיהיה ריוח בין הבתים אינו נכון לפי שתמיד שאפו שיהיו הבתים צמודים, והתפילין שכל עם ישראל מניחים הם התפילין המהודרות ולא המנהג שחידשו בעלי התפילין החרוצות. ואדרבא באלו התפילין החרוצות נחלקו הפוסקים אם הם פסולים מדין ריבוע ואסור לברך עליהם או שרק בדיעבד כשר, ומ"מ לכתחילה כולי עלמא מודים שאין לעשות כן וכל שכן שלא יקרא הידור.

חיים יוסף אברג'ל

ראש מכון "ראשית חכמה"

ירושלים



מכתב ג'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## [א] מי יבנה את ביהמ"ק השלישי

מקצת למקדש העתיד והשלם, ומקצתו למקדש הראשון שנחסר, ולכן גם לא שרתה עליו באותה שעה שכינה, שלא היו המקדשים מכוונים זל"ז, אבל לעת"ל "לא די שיהיו דומים, אלא שהבית העליון יתפשט ויגיע למטה, והוא משרז"ל שמקדש שלישי הוא מעשה ידיו של מקום, כי לא יעקר הבית העליון ממקומו, רק יתפשט ויגיע למטה, ואז יבנה סביבותיו בנין חמרי כאשר לעולם הזה, ויתחבר בנין בבנין להיות אחד, לא יתפרדו זה מזה" וכו', [וזה ע"ד מש"כ הרה"כ שליט"א בשם הערו"ל (סוכה מא.) רק בתוספת ההבנה הפנימית של סדרי עולם].

**ובזה** נלענ"ד דמיושב טעמא שנשנית מסכת מדות כמדות בית שני, לבאר לנו במה היתה כמדת בית ראשון, ובמה היתה כמדת בית שלישי, ובכך המבינים יתבוננו וידעו טעמי החילוקים בין המקדשים, ולא נכתבה ע"מ לבנות על פיה את הבית השלישי באמת.

**מש"כ** הר"ב גאולה שליט"א בנידון המפורסם מי יבנה את ביהמ"ק השלישי, אציין בזה למש"כ בזה בפירוש רבינו איש האלו' הרמח"ל ז"ל במאמרו "משכני עליון" (בתוך ספר גנזי רמח"ל, בעיקר בעמ' קנז) וזתו"ד דהנה ידוע שכל המציאות הגשמית שורשה ברוחנית, ומשתלשלת לעולם הגשם, והנה ביהמ"ק הראשון שנבנה באופן מתוקן ושלם היה באמת מכוון היטב כנגד שרשו העליון, אבל כיון שחטאו נחשך האור המושפע מלמעלה מהבית העליון לבית התחתון, ולכן חרב הבית, ונתרחקה הארץ משרשה, אבל הבית העליון לא חרב כלל, ורק לא האיר כבראשונה, ואם היו שבים בתשובה שלימה היה הבית השני ראוי לתקן את החיסרון, ולבנות הבית כמו שראה יחזקאל באותו הדור, והיו עי"ז ב' המקדשים שלמעלה ולמטה מכוונים זה כנגד זה, אבל כיון שלא שבו לא האיר המקדש העליון בשלימות ולכן היה בהם כח לבנות רק בית אמצעי שדומה

## [ב] שיעור כתמים

אותיות ד' וה' בעיקר) שפסקו כמותו אבל לא לגמרי, יעוי"ש.

**ב.** במש"כ באות ג' בשם הלחור"ש דסה"ת לא פליג אשאר ראשונים, אכן כן מסתבר, אלא דמסתבר ג"כ לכא' לומר דלא דק כולי האי בלישניה, ונקיט לישנא דכגריס בסתמא,

**במש"כ** הר"א גייסי שליט"א בנידון שיעור הכתם, הנה הארכתי בזה טובא בגליון כד ב"מערכת הכתמים" בעז"ה ואציין לשם:

**א.** במש"כ באות ב' דפסקו הלכה כרחב"א, הארכתי שם (ענף ג')



אף שאלבא דאמת השיעור הוא כגריס בכלל, ועי' במערכת הכתמים (ענף ג' אות ו') מש"כ להציע ביאור אחר ברמב"ם עיי"ש.

ג. במש"כ באות ד' שמשלשון הרמב"ם משמע דאזלי' בתר גריס הקלקי, אפי' אם ימצא יותר גדול ממנו, לענ"ד אין הכרע מל' הרמב"ם כלל, דשפיר יל"פ דבריו כשאר הראשונים וגריס הקלקי היינו לרבותא, שהוא הכי גדול הידוע, ואם היה אומר גריס בסתמא הו"א דבינוני קאמר, ופשוט, וכן הסכמת רוה"פ קמאי ובתראי, (ועי' במערכת הכתמים ענף ד' אות ה' סק"ד).

ד. במש"כ באות ה' דתליה במאכולת הוא מפני שמצוי שמיעכה מאכולת בשינויי תנוחתיה עי' מש"כ בזה במערכת הכתמים (ענף ג' אות ח') דיסוד התליה אינו בעצם מה שאולי היה כאן מאכולת, אלא במה שמדאורייתא הרי אינה טמאה בלא"ה דאין כאן ראייה בהרגשה, וא"כ כל מקום שמצוי

שאינה ממנה, לא נכנסו חכמים לשער האיסור כלל, כי אסרו רק דם ודאי, ולא קבעו איסור כלל על הלכלוכים הקטנים, יעוי"ש שהארכתי מילתא בטעמא בעז"ה.

ה. מש"כ באות ו' שהשיעור כגריס הוא כעשרים מ"מ, עיי"ש (בענף ד') שהארכתי להוכיח כן ממסורת, ומציאות הפולין, וממציאות המאכולת בזה"ז,

ו. מש"כ באות ז' בשם היראים, הנה יתכן דכיון דאנו יודעים שיעור כגריס של פול (וכנ"ל באות הקודמת), גם היראים יודה דאין להחמיר, דהא גם בזמן חז"ל ברור שמי שלא ידע כמה הוא גריס היה עליו להחמיר, אבל אם היה לפניו מי שכן יודע כמה הוא גריס, ודאי היה שאינו יודע מסתמך על היודע גם הלכה למעשה (ועמ"ש"כ בזה במערכת הכתמים ענף ד' אות א', בשם ס' תועפות ראם).

## ג] כתם על בשרה

משונים או טיפין טיפין על בשרה מהו, וד' רוב הראשונים דנקטי' בהך ספיקא לחומרא, וכן פסקו האחרונים.

ד. בגמ' (נט.) תניא דראתה טיפין טיפין על חלוקה אין מצטרפין לשיעור כגריס ועוד וטהורה, ונתקשו הראשונים דבגמ' הנ"ל (נח.) נסתפק בזה ר' ירמיה, ומדוע לא הוכיח מכאן דמבואר דטיפין טיפין אינן מצטרפין, ונחלקו בתירוציהם לב' מחנות.

**מחנה א'** ס"ל דהך דר' ירמיה איירי על בשרה דייקא דפחות שייך לתלות על בשרה במאכולת וכיו"ב, ומשו"ה מטמאי' לה, ואילו הברייטא איירי דוקא בחלוקה דשפיר תלינן כל טיפה וטיפה במאכולת [אגב אעיר דהך ברייתא פשוטה היא מעיקר דינא

ומה שהאריך עוד בענף ב' בשיטת הרמב"ם אם יש הבדל בין שיעור כתמים על בשרה, לעל חלוקה, הנה גם אני הארכתי בזה בעז"ה במקו"א וביררתי שורש דברי הרמב"ם מהגמ' ושורש מחלוקת הראשונים עמו, ואעתיק לכאן,

**א.** שיטת הרמב"ם ידועה שכל כתם כל שהוא אם הוא על בשרה כנגד בית התורפה טמאה, והו"ד בשו"ע (יו"ד סי' קצ ס"ו בשם יש אומרים).

**ב.** רוב הראשונים חלקו עליו ותמהו דחידוש כזה היה צריך להיות מפורש בגמ', ונתפלאו עליו מהיכן יצא לו כן.

**ג.** בגמ' (נח.) נסתפק ר' ירמיה בכתמים



ספריו משמע דנשאר בדעתו, וכן העתיקו הב"י, וצ"ע].

ה. והנה קושית הרשב"א על שאר הראשונים היא דסוגיין לא איירי כלל בדיני צירוף טיפין דהא במשנה קמייא דפירקין לא איירי בשיעור כתם אלא במקום הימצא הכתם, וצורת הימצאו, משא"כ במשנה בתרא באמת הנידון הוא על שיעור הכתם וא"ש טפי שנזכרה שם הברייא העוסקת בשיעור הכתם וצירוף הטיפין, אבל מה עניינו למשנה קמייא (שבדף נז:), ובודאי שר' ירמיה בספיקו לא הובא כאן ע"י בעלי התלמוד, אם עסק בענין שאינו שייך למשנה זו.

ומכאן זה הוכרח הרשב"א לחדש דא"כ בהכרח איירי כאן באופן שאי"צ לצרף, וכל הספק הוא רק מכאן סיבה צדדית, וכגון הצורה של הכתם, ולכן ביאר בדוקא דאיירי בכתם שגדול משיעור כגריס ועוד.

**מאידך** ד' שאר הראשונים צ"ל דלא יתכן שיש נידון בגמ' לטהר כתמים יותר מכגריס, דהא כל ענין התליה בכתמים הוא בדוקא בפחות מכגריס ועוד דמצוי מאכולת בגודל כה"ג, אבל יותר מגודל זה במה נתלה, ועוד הוקשה להם ביותר ומסברא, דהא על בשרה אדרבה פחות שייך לחוש למאכולת, ועוד הוקשה להם דהפשטות בלשון טיפין טיפין הוא בפחות מכגריס ועוד, וא"כ טפי מסתבר דבאמת איירי בפחות מכגריס ועוד, דבכה"ג שייך בהם תליות, ולפי"ז צ"ל במאי דהוקשה לו להרשב"א דהסוגיא איירי בצורות משונות, ולא בצירוף, דתיתי שמע' מינה, דאמנם יש להסתפק בכה"ג האם

דכתמים דתלינן במאכולת דאמר' דאין לך כל סדין וסדין שאינו מלא טיפי דמים, ומשו"ה ע"כ תלינן במאכולת, ומבואר א"כ דעיקר מאי דילפי' מיניה דתלינן כתמים במאכולת הוא דוקא היכא דאיכא הרבה טיפין, וחזינן דאין מצטרפין, וצ"ע א"כ מה חידשה הברייא, ובאמת דוק כאן בברייא זו, דעיקר מה שהובאה הוא בשביל הרישא שלה, ואה"נ הסיפא י"ל דהוא פשיטא, ובהכי אי"צ לחזור אחרי חידושים בברייא, דהרבה ברייתות יש שפשוטות הן, ודוקא לכן הם נשארו כברייא ולא כנסם רבי לתוך המשנה]. וכן היא דעת רוב הראשונים [ע' תוס' וראב"ד וברמב"ן ובס' בדק הבית לרא"ה ועוד].

**ומחנה ב'** ס"ל דהך דר' ירמיה לאו לענין צירוף כלל איירי, אלא אך ורק בצורות משונות, דאמר' דכיון דהכתם הוא בצורה משונה יש לו ריעותא שלא בא מגופה, וממילא מספק"ל לר"י האם כתם כה"ג טמא אע"פ שהוא משונה או לא, ולעולם איירי בכתם שמצד גדלו בלא"ה היה טמא, והיינו שהוא יותר מכגריס, ואילו הך דלקמיה (הברייא דדף נט.) איירי בכתמים קטנים ולענין צירוף, ולפי"ז אין חילוק כלל בין כתם על בשרה לכתם על חלוקה ולעולם כתם פחות מגריס ועוד טהור, וטיפין פחותים מכשיעור אין מצטרפין, וכך היא ד' הרשב"א [אלא שמסיים בתוה"ב הארוך שלראשונים ראוי לשמוע, וא"כ יש להחמיר כשאר ראשונים דעל בשרה טיפין פחותים מכגריס ועוד מצטרפין לטמאותה, וצ"ע דבשאר

א. עו"ל (והעירני לזה ידידי הגר"י הכהן פישר שליט"א) דבברייא עכ"פ מבואר הדין בצורה יותר ברורה, דאילו בהא דר' חנינא בן אנטיגנוס יש מקום לדחות דאיירי בטיפין מרוחקין מאוד.  
ב. ולב"י הרי היה את התוה"ב הארוך כמו שהרי מרבה להעתיקו, ולהוכיח שלטור לא היה אותו.



כתמים שעל בשרה מצטרפין, דאמנא גבי חלוקה שמעי' דאין מצטרפין ותלינן לכל כתם וכתם, ולכל טיפה וטיפה בלחודה, כך נראה לכא' בביאור שיטת שאר הראשונים דנקטי' כותייהו.

**ובזה** נבא לבאר ד' הרמב"ם ז"ל שהלך בדרך הפוכה, דמחד גיסא ס"ל כרשב"א דלא שייך לפרש בסוגיין דאיירי לענין צירוף, ומפרש באמת כרשב"א דכל הספק של ר' ירמיה הוא רק בכתמים שבלא שצורתם מערערת את צד הטומאה שלהם, היה לנו לטמאותם, אלא דמאידך גיסא הוקשה בעיניו לבאר כרשב"א דאיירי בטיפין יותר מכגריס, ומטעם שהוקשה כן גם לשא"ר וכנ"ל, ומכאן כל זה הוכרח לחדש חידושו דפחות מכגריס ועוד על בשרה טמאה, והיינו נמי כסברת הראשונים הנ"ל דעל בשרה פחות שייך לחוש למאכולת, ולכן יש לטמאות אפי' בכל שהוא, [ואי"צ לחדש שהרמב"ם היה סבור שלא שייך מאכולת כלל על בשרה, אלא דסבר כשא"ר שאין זה מצוי וממילא שפיר גזור חז"ל בכה"ג אף בפחות מכריס ועוד, דאין לזה את הטעם שבגללו נשתמטו חז"ל מלגזור על פחות מכגריס ועוד, ודוק].

ז. ממילא מובן לענ"ד מדוע פסקו רוב הראשונים והאחרונים כדעה אמצעית (דהיינו דלא כרמב"ם שטמא כתם שעל בשרה בפחות מכגריס ועוד, ודלא כרשב"א שטמא כתם שעל בשרה בטיפין שאין מצטרפין, אלא כראב"ד וסיעתו דכתם שעל בשרה עד כגריס ועוד טהור, ומ"מ טיפין טיפין מצטרפין), והיינו משום כלל הטענות הנ"ל, דמחד גיסא ס"ל דפשטות הסוגיות ודאי איירי כד' הרמב"ם ושא"ר דהספק דר"י הוא בטיפין פחותין מכגריס ועוד (ודלא כרשב"א), דהא ביותר מכגריס ועוד לית דין

ולית דיין דא"א לתלותן, וכן משמעות הלשון "טיפין טיפין", וכמו כן עיקר סברת הרמב"ם איסתברא להו ג"כ דעל בשרה ליכא למיחש כולי האי למאכולת, וממילא א"א לסמוך ולתלות כ"כ במאכולת.

**אלא** דמאידך גיסא חידוש הרמב"ם דכתם שעל בשרה טמא בכ"ש, הוקשה בעיניהם, דזה היה פשיטא להו מריהטת הסוגיות דשיעור כגריס ועוד נאמר גם לגבי כתמים שעל בשרה, ובפרט אם אמת כד' הרמב"ם בודאי היה להם לבעלי הגמ' להזכיר זאת בתור דין יסודי קודם הצעת ספיקא דר' ירמיה, בפרט שזה דין כ"כ יסודי, ולא יתכן שעברו עליו בשתיקה, ורק נתנו להבינו מרמזי ספיקו של ר' ירמיה והשוואתו לסוגיא דסוף פירקין.

**לבן** מכאן כל זה הוכרחו לבאר שאין דין זה נכון, שבגלל שאין מצוי מאכולת על בשרה כ"כ, ממילא אין דרך תליה בגודל הכתם, וההגדרה הנכונה היא שפחות תולים, ולא שאין תולים כלל, וא"כ כל זמן שהוא עדיין פחות מכגריס ועוד עדיין תולין במאכולת, אבל כיון שיש כבר ג"כ טיפין טיפין, ע"כ חזינן דהמקור נפתח וממילא בא יותר לידי ביטוי מה שאין מצוי כ"כ מאכולת על בשרה.

ח. להמבואר לעיל בד' רוב הראשונים דהספק דר' ירמיה הוא גם על הצירוף וגם על הצורה, יש להבין היטב את ד' הטור דהנה בטור כ' "אם אין בכתם במקום אחד כגריס אע"פ שיש טיפין הרבה סמוכין זל"ז, עד שאם נצרפם יש בהם יותר מכגריס טהורה, שאנו תולין כל טיפה וטיפה בכינה עד שיהא בו כגריס ועוד במקום אחד, במה דברים אמורים כשהטיפין על חלוקה, אבל אם הם על בשרה מצטרפין לכגריס אפילו אין הטיפין עומדים בסדר זה אצל זה אלא



עומדין בשינוי, או עשויין שורות או עומדין כחצובה או כעגול או שארכן לרוחב הירך, בכל ענין טמאה שכל שנמצא על בשרה אנו תולין להחמיר, והיינו כד' רוב הראשונים, וכנ"ל.

**והב"י** עורר דזה נגד אביו הרא"ש ז"ל שכתב בסתמא שספיקא דר' ירמיה הוא משום שהטיפין טיפין עשויין בשינוי, ומשמע דאין זה ענין אצל צירוף, וא"כ משמע דס"ל כרשב"א הנ"ל, וכן ביאר בד' רש"י והרמב"ם ז"ל.

**ולכאז' היה מקום לחלק בפשיטות דלעולם הרא"ש והטור בחדא שיטתא אזלי** [ולא מסתבר כ"כ להעמיד מחלוקת ביניהם בסתמא], והרא"ש ג"כ מודה דהספק דר' ירמיה היה גם על צירוף, וס"ל דאף דמחד גיסא יש מקום לחוש ולצרף על בשרה, מאידך יש גם ריעותא דשינוי הצורה, ומשו"ה נסתפק ר' ירמיה, וזה ג"כ שיטת הטור ורוב הראשונים וכנ"ל ואזדא דיוקא דהב"י מד' הרא"ש<sup>ג</sup>, וכע"ז יש להעמיד גם בשיטת רש"י דכ' אספיקא דר"י "מהו, מי מספקינן בדם הנדה או לא", ור"ל דכיון דהוא טיפין טיפין על בשרה, ה' מקום להסתפק ולחוש ולצרף יותר את הטפין, וכיון דצורתם משונה שמא אפי' אי"צ להסתפק [דאפי' לא ה' צורתם משונה, לא היה ודאי דם הנדה, אלא רק ספק], א"כ שפיר קאמר רש"י לשון זו, ואין זה ענין כלל לשיטת הרמב"ם ז"ל.

**מ.** והנה לפי מסקנת דברי הב"י הנה רוב

הראשונים ס"ל דספיקא דר' ירמיה הוא בבשרה בפחות מגריס ועוד אי מהני צירוף, והרשב"א ס"ל דספיקא דר"י הוא ביותר מכגריס בצורה משונה בין בבשרה בין בחלוקה, דשמא הצורה המשונה מרעת את צד הטומאה של הכתם, ורש"י ורמב"ם ורא"ש ס"ל דספיקא דר"י הוא בפחות מכגריס ועוד בצורה משונה בין בבשרה בין בחלוקה, דשמא הצורה המשונה מרעת את צד הטומאה של הכתם.

**ומפני** שכך עלתה במחשבה לפני רבינו הב"י ממילא נטה לפי דרכו להורות מעיקר דינא כד' הרמב"ם וסיעתו, אלא דכיון דרוב הראשונים ס"ל איפכא, וגם דברי הרא"ש אינם מבוררים כהוגן, לכן הורה בשו"ע (סעיף ו') כרוב הראשונים בסתמא, וכן להלן (בסעיף ח') גם מה שסתם דטיפין אין מצטרפין בין בבשרה בין החלוקה, וגם מש"כ די"א דעל בשרה מצטרפין לכגריס ועוד, כל זה ע"כ כד' רוב הראשונים הנ"ל, דס"ל דספיקא דר"י היה ג"כ על צירוף, דאילו לרמב"ם וסיעתו וכן לד' הרשב"א אין הספק על צירוף כלל, [והמחלוקת בסעיף ח' תתפרש לפי"ז דפליגי רק אם יש להחמיר בספיקא דר"י או להקל, אחר שבגמ' לא נפשט הספק].

**אמנם** מאידך כיון שדעתו היתה שהרמב"ם והרא"ש בחדא שיטתא אזלי, סבר דיש להחמיר כמותם, ולכן הוסיף דבריהם (בסוף סעיף ו') ע"ש יש אומרים, ור"ל דלדידהו עולה דעל בשרה שיעור הכתם הוא בכל שהוא, וכן להלן (בסעיף ט') סתם הך

ג. ואמנם הב"י גופיה הציע ביאור זה, וכ' דזה דוחק, אך מאידך יש מקום לומר דאי כד' הב"י היה לו לרא"ש לפרש שיחתו, ולא לסתום כ"כ כשסובר חידוש גדול כזה דעל בשרה מטמא בפחות מכגריס ועוד, ועדיף לדחוק כנ"ל לכאז' ולהעמידו כד' רוב הראשונים, מאשר לסייע מסתימת הלשון לרמב"ם שהוא יחידאה בלא"ה, שו"ר בתוס' הרא"ש על אתר דג"כ משמע כד' הב"י וצ"ע.



ובסעיף ט' משמע דהנידון בזה הוא משום הצורה המשונה, וצ"ע.

**שו"ר** שכבר עמד בזה הב"ח בתחילת תמיהתו על השו"ע (ועל זה לא התוכח הש"ך, ופלא שסיים הש"ך דאין קושיא כלל ע"ד המחבר, אף שקושיא זו לא טרח ליישב כלל).

**ועב"פ** הוראת השו"ע עדיין לא נתבררה דבסעיף ו' סתם נגד הרמב"ם והביאו רק על שם י"א, ובסעיף ח' סתם לגמרי דלא כרמב"ם, ובסעיף ט' העתיק לשון הרמב"ם בסתמא, [אך זה יכול להתפרש גם אליבא דשאר רוב הראשונים], ובפשטות לכאור' משמע דנקט לעיקר כד' רוב הראשונים הנ"ל ורק חשש (בסעיף ו') לרמב"ם שלא להשמיטו לגמרי, אבל אח"כ (בסעיף ח' וט') לא חש לדבריו כלל, [וכן יש לדקדק לענ"ד מלשונו בסעיף יז, דסתימת הלשון קאי ג"כ על בשרה, וקאמר שיעורא דכגריס].

**א"כ** אחר שרוב הראשונים ס"ל דלא כרמב"ם, ואפי' השו"ע נטה מדרכו [להורות כעמודי הוראותיו], והורה כרוב הראשונים, נלענ"ד דפשטות ההוראה היא דאי"צ לחוש לד' הרמב"ם, בפרט שסתימת ד' חז"ל אינה כמותו לכאור', וכמדומה שזו ג"כ ההוראה היותר מקובלת בין המורים בזה"ז.

דר"י דהספק הוא משום הצורה המשונה [וכדמסיים בסוף הסעיף "ואין אומרים אילו נטף מן הגוף לא היה כזה"].

**אבל** להתבאר לעיל שד' הרמב"ם יחידאה ממש, בין בשיטתו דעל בשרה נטמאת בכתם כל שהוא, ובין בשיטתו דספיקא דר"י הוא בכתם שעל בשרה פחות מכגריס ועוד, ורק בגלל צורתו המשונה, ממילא לכאור' לפי דרכו של הב"י היה נכון להורות לגמרי כד' רוב הראשונים הנ"ל דכתם שעל בשרה שיעורו בכגריס ועוד, וטיפין טיפין על בשרה מצטרפין לכגריס ועוד, דדעת רוב הראשונים דנקט' בספיקא דר"י לחומרא.

**שו"ר** בתוס' הרא"ש שג"כ משמע לכאור' כהבנת הב"י בד' הרא"ש ולא כמש"כ לעיל, וזה פלא א"כ איך נתעלם מזה בנו הטור, וסתם לגמרי כד' רוב הראשונים, אחר שאין זו הוראה כ"כ לא מצויה, והיה לו לשמעה מאביו, וכמו כן פלא הוא איך סבר הרא"ש כרמב"ם ושחק ולא ביאר זאת להדיא כלל, ורק רמז לזה בדרך אגב בסוגיין, וצע"ג לענ"ד.

י. ובאמת יש לדקדק בד' השו"ע שלכאור' סותרים זא"ז, דבסעיף ח' משמע דב' הדעות הם דבטיפין טיפין על בשרה הנידון הוא מצד צירוף, [וזה יתפרש באופן דאלו פשטו את הספק לקולא, ואלו לחומרא],

## ד] הפסק אדם באכילה עם אשתו נדה

שיהיה עוד אדם עמהם, ב. שיהיה ג"כ איזה הפסק ביניהם, ונדחק לקבוע את התנאי השני בגלל לשון הרא"ה, אף שודאי לולי לשון הנ"ל, לא היה עולה על הדעת להדגיש כזה תנאי, דפשוט דא"א להתיר להם להצמד זל"ז, ובהכרח יש להפסיק כל שהוא ביניהם,

**במש"כ** הגראי"ה הלר שליט"א דכו"ע מודו באוכל עם אשתו נדה דכשיש אדם ביניהם ממש דשרי, ולא פליגי הרשב"א והרא"ה אלא בשיש אדם עמהם, ואינו ביניהם, ונדחק בלשון הרא"ה שכ' "ומפסיקין ביניהם", וכ' דלהרא"ה בעי' ב' תנאים, א.



זה עם זו, וכיון דנקטי' לדינא כמהריק"ש א"כ מדינא יש להקל אפי' כשאין אדם ביניהם, כל זמן שיש אדם עמהם, ומ"מ כמדומה שנהוג להחמיר להוסיף איזה היכר ביניהם, אבל לכאור' בשעה"ד ודאי יש לסמוך על זה ובפרט לפי טענתו השניה שלהגריה"ה הנ"ל שבוה"ז שאין רגילות לאכול מקערה אחת בלא"ה כשיש אדם נוסף ודאי יש להקל בשופי, ומסתברין דבריו.

והרחקה יותר מדאי גם הוא הרי אינו מצריך. ולענ"ד פשוט דלשווא נדחק, וכונת הרא"ה ז"ל בפשיטות דעצם מה שיש עוד אנשים עמהם זה יוצר מציאות של הפסק ביניהם, והכי קאמר "כשאחרים אוכלים עמהם, ו[בכך] מפסיקין ביניהם" כו', ולפי"ז אי"צ ב' תנאים, אלא רק תנאי אחד, וכמשמעות ריהטת לישינה דהרא"ה, והיינו שיהיה עוד אדם עמהם, שבוה בושין לאכול

### ה] כתמים על שאר דברים צבעונין

ואמנם קושיית הרה"כ שליט"א נכונה, מ"מ תשובתו לא מסתברת מטעם הנ"ל, וצריך לחפש יישוב אחר לקושיותיו, ודקדוק לשון השו"ע אינו מכריע כ"כ בזה.

ולענ"ד היישוב היותר פשוט בזה הוא שכל הדוגמאות שמנה שם הם בנידון כתם עב, שאז הנידון הוא משום כתם הנמצא על דבר שאימק"ט, ולא הוצרכו לדון בצבעונין משום דבכה"ג ניתן להבחין בצבע הכתם, וכמש"כ בחוט שני דכתם עב ליכא טהרה דבגדי צבעונין, אף דאיכא טהרה דכתם הנמצא על דבר שאימק"ט, [אגב מה דמשמע מדבריו דהחוט שני רק נסתפק בדבר אשה שגוון עורה כהה, ולא הכריע, יעויין שם היטב דמצדד להקל, וכע"ז שמעתי גם מנכדו מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א].

ובמש"כ עוד שם להחמיר במידי דצבעונין בכתמים, אם אינן בבגדים, יעויין בזה במש"כ בעז"ה במערכת הכתמים הנ"ל דיסוד הטהרה דכתמים בבגדי צבעונין אינו תקנה דרבנן בעלמא, אלא מטעם ברור דקשה להבחין בצבע המדויק של הכתם וממילא מעיקרא כשגזרו חז"ל על הכתמים לא רצו לגזור על כל מה שקשה להבחין בו, וכעין מש"כ לעיל גבי יסוד טהרת כתמים בפחות מכגריס ועוד, ועיי"ש שביארתי את זה באורך.

ולפי"ז כמובן שלא שייך לחלק בין מיני הצבעונין, דמה לי בגד מה לי כל דבר אחר, הלא סוף סוף קשה להבחין בצבע הדם ע"ג צבעונין, ומאותו טעם שלא גזרו בבגדים פשוט שלא גזרו בשאר צבעונין.

### ו] בדין מעמיד דמעמיד בדבר המקבל טומאה

כב:) דשרי להעמיד את הסכך ע"ג דבר שאין מסככין בו, ותירצו דהתם הסכך מונח על קונדסין המונחין ע"ג קרקע הסוכה, וקרקע זו מונחת ע"ג האילן, ולעולם אין הסכך מונח ע"ג האילן שאין מסככין בו, ודקדק הגרא"ו שליט"א הנ"ל דדוקא כשהקונדסין

מש"כ ידידי וש"ב הגר"א ויזר שליט"א דיש מקור לד' החזו"א דמעמיד דמעמיד פסול בסוכה [למאן דס"ל דמעמיד פסול, ולדידן דמחמירי' כותיה יש לנהוג גם בזה חומרא], מד' הראשונים ז"ל, דהקשו מדתנן דעושין סוכה בראש האילן (סוכה



מונחין ע"ג קרקע הסוכה שפיר דמי, אבל כשמונחין בגובה הסוכה לא התירו הראשונים ז"ל להך מ"ד.

**ולענ"ד** לא דק שפיר, דכמו כן יש לדקדק איפכא, וכלשון הר"ן שהביא שם "ודאמרי" כשרה היינו טעמא מפני שהסכך סמוך בקונדסין הנעוצין בקרקעית הסוכה, ואינו סמוך בגבהו של אילן, דיש לדקדק מזה דדוקא אם סמוך בגבהו של אילן פסלינן אבל בסמוך בגבהו של סוכה שרי, ואדדייקת כהחזו"א מרישה, דוק כמג"א והגר"א מסיפה.

**והנראה** בזה ברור דדקדוק הלשון כאן אינו מעלה ואינו מוריד, אחר שמתפרש

לשני פנים, אבל בהיות יסודן של דברים הוא ששיטת הראשונים בזה היא דגזרו רבנן שלא יעמידו הסכך ע"ג דבר שאין מסככין בו, דחששו שמא יבאו מכח זה לסכך גם בו, וממילא כל שאינו ניכר שעומד הסכך ע"ג הדבר הפסול לסיכוך, ליכא למיחש למידה, ומה דנקטי הראשונים שהסיכוך נסמך על קרקעית הסוכה, נקטו כמו שהוא בסתמא, שהסיכוך של סוכה שהיא ע"ג האילן בד"כ הוא ע"ג קרקעית הסוכה, אם אינו ע"ג האילן, אבל אה"נ אם נסמך על גובה הסוכה ג"כ ש"ד, ולא עלתה על דעתם להחמיר, והארכתי בזה בעז"ה לפני כשנה בגליון טו, עיי"ש היטב, ובעיקר באות ט'.

### ז] בענין הנץ החמה הנראה

**מה** ששב הגרי"מ ויינשטיין שליט"א על טענותיו בענין הנץ הנראה, והודה על תשובות הכותבים שליט"א לטענותיו, רק תלונתו בצידו שלא ענו על תשובותיו, והעיקר חסר בדבריהם, ולכן חזר והרצה בקצרה את עיקרי דבריו וכ' שמוכן לחזור בו אם יהיו תשובות הגונות לדבריו ויתקבלו על דעתו, והיות ולענ"ד כל טענותיו הושבו באופן נאות והגון בקבצים האחרונים, לכן ראיתי רק להקל עליו למצאם בהם ולציין למקומות מושבותם, ואם יעיין שנית יוכל לחזור בו כחפצו, ואשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים.

**א. קבע שהנץ דפסחים ודנדה הוא הנץ המישורי:**

**ותשובתו** נמצאת בקובץ כה עמ' רפה אות

ב', ועמ' שיא, ועמ' שלו, ועמ' שמוז אות כה, ובקובץ כז עמ' רנו אות יא.

**ב. קבע שכיון שהשקיעה בהכרח מישורית,** ה"נ יש לקבוע את הזריחה:

**ותשובתו** נמצאת בקובץ כה עמ' רפז - רפט, ועמ' שיא, שיב.

**ג. הלין שלא נקבע גדר הקירוב והריחוק** בניכוי ההסתרות של הנראה:

**תשובתו** נמצאת בקובץ כה עמ' רפט אות ד', ועמ' שיב, ועמ' שדמ, ובקובץ כז עמ' רנה אות ט'.

**ד. מה שהשוה בין השקיעה דר"ת לזריחה:**

**תשובתו** נמצאת בקובץ כז עמ' רנה אות ח'.

ד. והיה נכון להרה"כ שליט"א להעתיק את כל דברי הר"ן, ולא רק את תחילתם, דהמשך דבריו ישפוך אורה על תחילת דבריו, במש"כ שם להדיא שכל הענין הוא רק שלא להעמיד את הסיכוך ע"ג האילן, וכל שיש הפסק בין האילן לסיכוך לית לן בה.



## ח] מיני אוכלים החייבים בסוכה, ובפירוש מיני תרגימא

תבשיל של דגן פטור מן הסוכה ולא הבנתי מהיכ"ת, ואם כונתו לתבשיל דוקא ולא לאפיה, א"כ אין זה דלא כהרא"ש, דהרא"ש לא קאי אתבשילי, ואם כונתו לאפיה א"כ מהיכ"ת דאינו מודה לרא"ש, הלא יש צד חומרא במאכל דגן.<sup>ה</sup>

ד. שם עורר על התעלמות הר"י מלוניל מסוגיא דיומא, ולענ"ד יתכן דס"ל לר"י מלוניל דכיון דפשטא דסוגיא דסוכה (לפי דעתו) א"כ הסוגיות חלוקות, ואזלי בתר סוגיא בדוכתה [בפרט שסוגיא דיומא י"ל דלא מכרעא להדיא בגוף נידוננו].

ה. ומה שעורר שם בנידון אי רש"י פסקן או פרשן, לענ"ד אין זה נכון, כיון דדרכו של רש"י לבאר ההלכה ע"פ הלשון, ודוחק את הסברא, ולעומתו תוס' דרכם להעדיף את ריווח הסברא, ולדחוק את הלשון, ובדר"כ אחר העיון ניתן ליישב את ד' רש"י עם כל הסוגיות הנלוות, ועי' בזה בכללי רש"י הנדפסים בס' נחלת דוד, ובס' כרם יהושע, ועוד בזה בקובץ ישורון הנד' בניסן האחרון [כרך מב עמ' אלף פו].

ו. בעמ' קפח הביא ד' הריטב"א, ולכאנ"ה הם סותרים מתחילתם לסופם, דתחילה הורה הלכה דמיני תרגימא אינם פירות, ושוב כ' דתלוי בפלוגתא דאמוראי, ונלענ"ד דר"ל בתחילה רק דאין הכרח שהם פירות, ותלוי במחלוקת האמוראים.

ידי"נ מזכה"ר הגרא"א הכהן סקלי שליט"א האריך הרחיב כיד ה' הטובה עליו, ופתח פיתחא להאי פרשתא דאוכלין החייבין בסוכה, ומדי עברי בין בתרי דבריו נתעוררתי לכמה הערות, ואפרטם כאן בעז"ה.<sup>ה</sup>

א. בעמ' קפו ציין שהרי"ף בסוכה וביומא השמיט דינא דרבא דפירות לא בעו סוכה, ולמד מזה דלא נקיט לדרבא, ואציין למש"כ הרי"ף בפסחים (כג.) דמיני תרגימא היינו ג"כ פירות, וזה להדיא דלא כרבא, [וזה פלא שהרי הביא הרה"כ את דברי הרי"ף הללו בעמ' קפט].<sup>ו</sup>

ב. שם הביא מהרמב"ן דנקטי' הלכתא כרב זביד ביומא, וממילא אי"צ לתירוצ' רבא, ויש להוסיף דרב זביד היה גם בתרא, דהיה תלמידו של רבא [אלא דיש לעורר דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ושמא לא היה רב זביד תלמיד מובהק שלו, וכדחזינן בכל דוכתא שמביאו בלשון "אמר רב זביד משמיה דרבא" ולא "אמר רב זביד אמר רבא", עי' בזה בגהש"ס בשבת צג., ובחולין קיג., ובבב"ב קיד.; ועי' בזה גם בס' כרם יהושע להגר"י הכהן שליט"א שהעיר דבאמת מדורו של רבא ואילך כל האמוראים הוזכרו בלשון כע"ז, ולא פתור זאת, ויתכן שמשום שהם הדורות האחרונים כבר לא היה אצלם כ"כ מושג של תלמיד מובהק כמו שהיה בדורות שקודם להם, ויל"ע, ודוק].

ג. בעמ' קפז כ' דמסתברא דלר"י מלוניל אף

ה. הערת הרב סקלי: ברשות ידידי הרב אייזנבך שליט"א, אצרך כאן תשובותי להערותיו.

ו. תשובת הרב סקלי: לענ"ד אין זו ראייה גמורה, כי יתכן שבמקום אחד מתפרש כך ובמק"א באופן אחר [כדמשמע בהדיא מסוגיין], צא וראה שאף הרמב"ן לא הביא דברי הרי"ף שם, כראיה לדעת הרי"ף הכא, רק דקדק השמטתו. וגם מה שהבאתי במאמרי ראייה מפירושי הראשונים פסחים, אין זה אלא לצירוף בעלמא.

ז. שו"ר דלשון השו"ע [דאזיל בתר הרא"ש בזה] היא ג"כ במאכל המבושל מחיטה, ויל"ע עוד בזה.

ח. הערת הרב סקלי: הרי" מלוניל נקט ברישא פת, ומשמע דוקא פת, אך שאר דברים נכללים במיני תרגימא



בכלל פת לניד"ד, והספק הוא אם בעי' פת  
[ונה"ה תרגימא, או כל אוכלין מהנוט].

**ועכ"פ** ודאי דוחק לפרש ד"איבעיא ליה"  
קאי אספיקא דהרא"ש גופיה,  
וריהטת הלשון מכרחת דקאי אספיקא דר"ז,  
ושפיר קאמר דאין בזה הערה ח"ו על רבם  
של כל ישראל הרא"ש זיע"א.

**ט.** בעמ' קצד ציין שד' הגר"א ז"ל לברך על  
כל כניסה וכניסה לסוכה, יש להוסיף שגם  
שמעתי שכך היתה הוראת החזו"א ולא  
עיינתי כעת.

**י.** שם חילק דעל מאכל מדגן יש לברך  
בשופי, ועל בשר וכיו"ב לכתחילה לא  
יברך, לא הבנתי דלפי טעמו דיש לסמוך על  
הראשונים שיש לברך בכל כניסה וכניסה  
לסוכה שכך הוא עיקר הדין, ורק נהגו לא  
כך, וכשיש איזה סמך לברך יש לברך, א"כ  
הה"נ בבשר וכיו"ב שחזור וניעור לכאור'  
עיקר דינא דמברכין על הכניסה, ונראה  
שנמשך אחר לשון המאמ"ר דקאי אפהב"כ,  
אך לפום טעמו נראה ברור דאף בבשר יש  
לסמוך על זה.<sup>א</sup>

**ז.** בעמ' קצ נתקשה בד' הערוך בפי' השני  
לכסנין, ולענ"ד לק"מ דאיידי התם במאכל  
המבושל מגרגרי חטה, ולא אפוי, ואין דינו  
בבורא מיני מזונות, אלא בפה"א.

**ח.** בעמ' קצא נתקשה טובא בד' הרא"ש  
בסוכה (פ"ב סי' טו) שהביא את  
הירושלמי עם ספיקא דר"ז, והוסיף תיבות  
"ואיבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימא",  
והוסיף בהערה יב דדוחק לומר דפי' הרא"ש  
דהיינו ספיקא דר"ז.

ולא הבנתי מדוע נדחק לומר דזה דוחק,  
אדרבה כך היא הפשטות, והכי קאמר  
דר"ז נסתפק אם כיון דילפי' ט"ו ט"ו מחג  
המצות, צריך ג"כ לאכול כזית דגן, וה"ה  
מיני תרגימא [דמשו"ה נקט הלשון כזית דגן,  
ולא כזית פת, וכמו שציין בהערה יא דיש  
לדקדק שינוי הלשון דדגן, וה"נ הכי דייק  
הרא"ש בסוגיין], או דילמא גם בכל מאכל  
נפקי' ביו"ט ראשון, והילפותא מחג המצות  
היא רק לחיוב אכילה בסוכה, ולא איכפ"ל  
מה יאכל, וכונת הרא"ש לפי"ז מתפרשת  
דר"ז הסתפק בלשון דגן, והיינו דכלול  
בספיקו ג"כ חידוש דכלול מיני תרגימא

הפטורים מסוכה לדעתו.

**ט.** שו"ר דבבהגר"א (סי' תרלט סקט"ו) ביאר ספק זה אי יוצא באכילת פת או במיני מזונות, ולא הבנתי, הלא  
גם מיני מזונות כלולים בלשון דגן, ואיך נכנס הספק בלשון הירושלמי [אך עכ"פ זה ודאי מבואר בדבריו  
שהבין ג"כ דספיקו של הרא"ש הוא ספיקו של הירושלמי].

**י.** הערת הרב סקל': כמדומה שלא הבין הרב את כונתו, דכונתי היתה דהרא"ש שאמר "ואיבעיא ליה אי יוצא  
במיני תרגימא", היינו כמו "ואיבעיא ליה שמא אינו יוצא במיני תרגימא", היינו דהסתפק ר"ז אי יוצא במיני  
תרגימא [היינו תבשיל דגן], שהרי הוא חייב בסוכה, או דלמא מדילפינן ממצה, בעינן פת דוקא, ולא בני  
במיני תרגימא.

ובעיקר ההערה, לא התייחס למה שכתבתי שם "ע"כ לפרש הכא 'דגן' היינו פת בדוקא, דאל"ה תיקשי מה"ת  
למילף ממצה דאפשר לצאת בכל מין דגן, ולא למילף דבעינן פת דוקא גומיא דמצה".

**יא.** הערת הרב סקל': טעמי, דהרי מין הש"ע, וכן המשנ"ב ושאר האחרונים, לא צירפו את דעת הרמב"ם  
והגאונים לדעת הראשונים המצריכים לברך על שאר מיני תרגימא, וס"ל להני אחרונים דלא מברכין  
עליהו. וא"כ, די לנו לחדש לסמוך על דברי הגאונים כאשר עיקר הדין מורה כן, ככביצה מיני דגן,  
או בקביעות גמורה על שאר מינים, אך כאשר מצטרפים כבר שני ספיקות – שאר מינים וכביצה, נלענ"ד  
דעדיף לא לברך.



**ומלבד** זאת לגבי בשר אני תמיה מאוד איך יתכן שאדם יאכל כביצה בשר, ולא יהיה זה קביעות גמורה, וגם בכה"ג ודאי הוי רק ספק אחד.

**יא.** ולעיקרא דמילתא אכן כביר מצאה ידו לסדר כל דעות הראשונים למחלקותיהם בנידון רחב זה, אך לענ"ד יש עוד פרט שלא כ"כ עמד בו, דלכאור' יתכן מאד דלשון תרגימא במקום אחד מתפרש על ענין אחד, ובמקום אחר על ענין אחר, דהלשון תרגימא לא ראיתי לו פ' מילולי, והרהרתי בזה קצת דשמא יל"פ שהוא ע"ד "צבי וחמיד ורגיג"ב שאומרים באקדמות, שהוא לשון תאוה וחשק, והיינו שהמיני תרגימא הם מיני מתיקה שמתאווים להם אינשי, ואינם שם עצמי לאיזה מאכל, וכמו שהיום קוראים לכה"ג "נשנוש", שכלול בזה גם מיני מזונות, וגם פירות, וגם קליות וקטניות, ולפעמים גם בשר ודגים באופנים מסויימים, ואף דבלשון התוספתא בברכות (פ"ד ה"ד) משמע שזה כן שם עצמי, יתכן שעיקר השימוש של הכינוי הזה היה למיני מזונות, וכיו"ב, אבל יתכן

ג"כ לכנות שאר "נשנושים" בכינוי זה, ומסוגיא דיומא ראיא ברורה לביאור זה, דאל"ה וכי בעלי הגמ' גופייהו לא ידעי מהו מיני תרגימא, ופשוט לכל מעיין, ובסוגיא דפסחים ג"כ מסתבר לפרש כן, וכפי' רשב"ם, דהוי דומיא דהא דר' יצחק שם מטביל בירקי, וכברייתא שם דאוכלין בני מעיים שהם מעוררין את התיאבון כמבואר שם, ואילו מזונות אינם כ"כ מעוררים את התיאבון, עיי"ש היטב ברשב"ם, ובהך דסוכה ג"כ הכל מתפרש היטב דקאי א"נשנושים".

**וא"כ** כיון דנקיט' כרוב הראשונים דמיני תרגימא בעו סוכה, א"כ שפיר יש להצריך כל "נשנוש" [בין דפירות, בין דבשר, בין דמזונות] שאינו דרך עראי, וכמדת הראשונים "כביצה", לאכלו בסוכה, וכיון דאצרכינן להו סוכה א"כ יש ג"כ לברך עליהם גם לפי"ד השו"ע, וכמש"כ המאמר וכמש"כ וביאר היטב ידי"נ הרה"כ הגרא"א הכהן שליט"א [וכל זה שלא לד' הרי"ף ורמב"ם, אבל הנוהגין כרי"ף וסיעתו בלא"ה יש להם לברך כמובן].<sup>י</sup>

## ט] בדין לולב עקום, ועוד הערות

**היא** כרמב"ם שגם בפסולי דהדר מכשירין בשאר ימים<sup>י</sup>.

**ב.** במש"כ דלד' הרמב"ם פסולי הדר כשרים בשאר ימים, לא זכיתי להבין כונתו דכיון דלרמב"ם בשאר ימים כשר, ופסול דעקום משום הדר הוא, א"כ אכתי אין ראיא מאי

**במש"כ** ידידי הגר"י פרץ שליט"א מק"ק פנמה יע"א על כמה מדברי בגליון כו:

**א.** לכאור' צדקו דבריו דבהדר פליגי, ומ"מ לעיקרא דמילתא עדיין מה שכתבתי נכון, משום שהדיעה הרווחת בראשונים לכאור'

**יב.** הערת הרב סקלי: טפי ה"ל להביא ראיא מהתרגום 'כל עץ נחמד למראה' – 'כל אילן דמרגג למחזי'. ובעיקר הלימוד, לפי דבריו ה"ל למימר 'מיני תרגימא'. ועי' במוסף הערוך ערך 'טרגימא' שכתב פ"י בלשון יוני מגדים ומיני פירות מובאים בקינוח סעודה<sup>י</sup>.

**יג.** הערת הרב סקלי: לא זכיתי להבין דבריו בהערה זו.

**יד.** מיהו בד' הגר"א ז"ל לא בירא לי מילתא כעת ולא עיינתי כה"צ.



כן להדיא, ותרועה נחת.

**אשר** על כן אף כי צדקו דבריו שמקור המחז"ב נפתח מדברי הכפ"ת, מ"מ נלענ"ד דלענין דינא יש לנהוג כדעת רב האי גאון ז"ל [הו"ד ברי"ו בסוגיין] והר"ח ז"ל שכל דבריו דברי קבלה, וכל הראשונים שהורו בפירוש דלאחריו כשר, וכן הוא במציאות שכך הוא ברייתו, ולית דין צריך בשש, ובפרט שאחר שמצאנו שהר"א מן ההר פי' כן להדיא בד' רש"י ג"כ, מסתברא מילתא שגם הכפ"ת והגט מקושר אם היו רואים שהראשונים כבר ביארו ברש"י כד' הב"י ודאי היו חוזרים בהם גם בד' רש"י, ולא היו חוששים כלל, כך נלענ"ד להציע בפני כהה"ר שליט"א, ואדרבה מיני ומיניה תסתיים שמעתתא.

**ד.** במה שציין למקורות בעניין ישיבה בסוכה בשאר ימות השנה:

**הנה** כוונתי היתה שבדר"כ אין צורה של קביעות בסוכה בשאר ימות השנה משא"כ מצה שמצוי שאוכלים לקביעות סעודה כידוע.

**ה.** ומש"כ גבי דקדוק כתיבת דכה - א, בפ' כי תצא, דאינו אלא מידי התלוי במנהג המדינה, הנה בבהגר"א באה"ע שם מוכח דלא ס"ל כן, דהאריך לקבוע שם הסוגיא ע"פ מקראות ודחז"ל, ומשמע דלאו משום מנהגא אתי' עלה, מאידך יתכן שאף הוא יודה דהיכא דנהגו בשיבוש לכתוב איפכא יש לכתוב שם כמנהג, אך בנקוטאי עדיף להחזיק במנהג הישר יותר, וזה גם פשוט מסברא, ואשמח לקבל חו"ד על עיקר החידוש שכתבתי שם, לדון בסברא דרך להכריע הענין [כמובן שלא להלכה ולמעשה אלא רק לקרב אל ההגיון הכרעה שכלית בזה].

קסבר הרמב"ם כשכתב לשון פסול בסתמא, דהא בין אי מכרעא ליה מילתא, ובין אם מכח ספק ס"ל הכי, לעולם יש לפרש דבריו דפסל דוקא ביו"ט ראשון, ולא זכיתי להבין מאי אהני מר.

**ג.** בד' המחזיק ברכה שיש להחמיר ולא לקחת לולב שעקום לאיזה צד שהוא, שתמהתי על זה דזה נגד סוגיא דגמ' והראשונים שלאחריו ברייתו הוא, והעירני כהה"ר שליט"א דזה ע"פ דברי הכפות תמרים.

**אכן** דברי הכפות תמרים לא היו לנגד עיני כשכתבתי כן, אך אחר העיון בדבריו הנני מתפלא בענ"ד מדוע חשש כל כך לסדר הדיבורים ברש"י לקבוע הלכה על פיהם בדעת רש"י [ודברי הר"ן אין מהם ראייה כלל, כי דרכו להעתיק לשונות רש"י שהיו לפניו, ולא חש לתקן הסדר], ומצוי מאד שנתחלפו דיבורים ברש"י וכיון דחזינן דכל הגירסאות בראשונים [וכן ראיתי גם בדק"ס], הם כגירסתנו בגמ', א"כ מסתבר מאד שנתחלפו הדיבורים ברש"י.

**ולא** מדילי אנא נפח, דהא הגט מקושר [למהר"י נבון ז"ל, בסוף ה'גט פשוט', דף קכ:]: גופיה שהעתיקו המחזיק ברכה, כתב להדיא סברא זו דמסתבר אליבא דאמת שנתחלפו הדיבורים ברש"י, וכ"כ הערוך לנר, ולפי"ז א"ש שהולכים כל דעות הראשונים כאחת, באופן שבאמת מסתבר, דהא איך יתכן לומר דעקום לפניו ברייתו הוא, אתמהא, ואפי' נימא הכי, בהכרח יש לפרש דלפניו היינו מה שמפרשים שאר הראשונים שהוא לאחריו, וליכא פלוגתא לדינא.

**ומצאתי** שהדברים מבוארים להדיא בדעת רש"י כבר בראשונים

יעויין בפ"י רבינו אברהם מן ההר ז"ל שכתב



מכתב ד'

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג "משמורת סת"ם" בדרום

ומחבר קונטרס מאיר עיניים

לכבוד מערכת הירחון החשוב מנורה בדרום המפיץ חידו"ת של רבנים ואברכים ת"ח דק"ק אופקים ותפרח לזיכוי הרבים כבר מעל שנתיים (!). יה"ר שתזכו להמשיך לשמח את ציבור הלומדים הלאה והלאה להגדיל תורה ולהאדירה אמן!

### חסל סידור קולמוס ברזל ודיו גרפי ועוד

בגליונות הקודמים כתבתי מאמרים אודות הידורים בסת"ם, שזהו שטח התמחותי בחסדי שמים זה מעל 35 שנה ובעוד נושאים. ברצוני להבהיר מס' נקודות (וכולי תפילה שדברי יתקבלו כדברים היוצאים מן הלב):

### א] קולמוס ברזל/נירוסטה - כלי לא מהודר!

כתבתי מס' פעמים על נושא הקולמוס. חז"ל במס' שבת קלג: אומרים על הפסוק זה קלי ואנוהו (בין היתר) שמכלל דין הידור מצוה לכתוב הס"ת ב"קולמוס נאה". הבאתי את הפשט של הבא"ח המסביר שמדובר בכתב יפה ("קולמוס נאה" כביטוי לכתב יפה) והבאתי גם את הפשט הפשוט שיש לדקדק לכתוב בקולמוס נאה כפשוטו (לא הכוונה שיהא רק "יפה" כלומר נקי וכד' אלא מדובר במושג הקשור להידור כי זוהי סוגיית הידור מצוה). הבאתי את הגמ' בתענית כ. שזכתה קנה שיכתבו בה את כתבי הקודש והסקתי מסקנה ברורה שאם חז"ל כתבו לנו במפורש שהקנה נבחר ככלי הכתיבה של הסופר, הרי שקולמוס קנה הוא המהודר ביותר (כי זה מה שמוזכר בחז"ל) וזה פשוט, ואשרי מי שזוכה לכתוב בו. זה לא אומר ששאר מכשירי כתיבה שקמו אחרי הקנה אינם נחשבים מהודרים אף הם. אולם, כאשר רואים התייחסות מפורשת בפוסקים

נגד כלי/חומר מסוים כמו שמוצאים בברזל, הרי שאי אפשר לכנות כלי כתיבה זה בשם "קולמוס נאה" שהכוונה מהודר! "מהודר" זהו מצב של "חלק לכולי עלמא" בלי דיעות אוסרים או מכשירים בדיעבד. מה לא מובן פה? בגלל ש-80% מהסופרים הספרדים עברו לכתוב בברזל מטעמי נוחות (הוצאה חד פעמית קטנה, לא נשחק, כתב יפה) נשנה גמרא מפורשת? ! ול(מת)חכמים שעשו לקולמוס הברזל שינוי השם ל"נירוסטה" נענה שטענותיהם ממש חוכא ואיטלולא! הנה, תקשיבו: "הנירוסטה הזו השתנתה כי אמנם יסודו בברזל, מתכת, אבל כיון שעירבו עם זה פחמן ועוד חומרים, שינו אותו, פנים חדשות באו לכאן, וזה לא אותו ברזל שאמרו עליו שהוא "לא יניף". וכן טענו "שהוא לא מתמגנט וגם לא מחליד" (תלוי כמה פחמן מכניסים...) (עד כאן לשונו הנירוסטה). ובכן, זה אולי שיעור מרתק בכימיה, אבל עם המצאות מגוחכות כאלו לא מוחקים את דברי



אותם גדולים שאסרו את הכתיבה בברזל (למרות שברור שאין כל זה נוגע כל כך למוצר המוגמר - קרי הס"ת/הפרשיות/המזוזה - כי אם לסופר שלא דקדק לכתוב "לכו"ע"). ואני הקטן מעולם לא פסלתי את קולמוס הברזל או את הנכתב בו (כפי שדואגים לסלף את דברי שוב ושוב) כי מי אני בכלל להביע דעה במקום שגדולים כבר אמרו את דברם. כל מה שטענתי (ואני ממשיך לטעון) זה שאי אפשר לקרוא לדבר שיש אוסרים בשם "מהודר". ואין להשוות את קולמוס הברזל/נירוסטה לשאר מינים שכותבים בהם: נוצה, פלסטיק, "שמיר", "זרקוניה" וכו' כי נגדם אין מקורות בפוסקים וזו הטעיית הרבים בשם "ההלכה" כביכול. וכבר העדתי ששאלתי שנים מבניו הגדולים של מרן הרב עובדיה זצ"ל (שיש לי ממנו

א. ולהביא את הספר בני יונה כראיה שהוא וקהילתו כתבו בברזל, זה לא הוגן כי המתיר מדבר בשם הספרדים והרב בני יונה (ר' יונה לאנדסופר זצ"ל) לא היה מג'רבה או תוניס וגם לא מעירק... ולמרות שבדברים הנוגעים לפרטים טכניים שמתפתחים עם הזמן, אין קשר לארץ מוצאם של הפוסקים שמביעים בהם דעה, זה דומה לכרוז רחוב ממכון צניעות ספרדי שיתיר פאה כי אמותינו בהונגריה לבשו...

ב. לפני כמעט 35 שנה, הייתי אצל מרן בלשכתו בקטמון בשאלה הלכתית וביקשתי שיבחן אותי בהל' סת"ם כדי לקבל ממנו הסמכה. לאחר שדיבר אתי בהלכה, אמר שאין לו זמן כעת לבחון כי יש קבלת קהל ושאל איפה אני גר. כששמע אופקים, שאל אם אני מכיר את הרב פרץ מימון זצ"ל - רב מושב גילת שהוא "גאון גדול בהלכה" כלשון מרן - ושלח אותי אליו בשמו שיבחן אותי ואם הוא יתן לי מכתב, הוא יצטרף אליי. נבחנתי חצי שעה אצל הרב פרץ שהיה מאד מרוצה מדיעותיי והוא כתב לי המלצה ארוכה והוסיף שאני בקי גם בכל ההבדלים בין האשכנזים לספרדים. ואח"כ מרן הוסיף למטה בכתב ידו היפה "הריני מצטרף לכל הנ"ל וכל מאן דין סמוכו לנא. עובדיה יוסף".

ג. שהורה לכתוב בקנה כי "זכתה קנה" (הגמ' בתענית הנ"ל).

ד. כידוע מעדויות תלמידיהם.

ה. להזכירם, ברזל = נירוסטה = ברזל = נירוסטה = ברזל עד ביאגו"צ ועד בכלל... זה מזכיר לי את הסיפור על היהודי העני שהסכים להתנצר רח"ל תמורת סכום הגון שהבטיחה הכנסיה. הכומר לא כ"כ האמין לו והעמיד תנאי שלא יאכל דגים בלילי שבתות. היהודי הסכים ואז הכומר התזז עליו "מים קדושים" באומרו "אתה לא יהודי, אתה גוי!" ג' פעמים. בסוף, כשקיבל היהודי את הכסף שאל: זהו? עכשיו אני גוי?! הכומר השיב כן והיהודי שב בשמחה לביתו. בליל שבת, הכומר, שלא האמין שהיהודי לא יאכל דגים, הגיע לביתו, הציץ בחלון וראה אותו אוכל דגים. הוא פרץ לבית וקרא לעברו: תפסתי אותך יהודון שקרן! הבטחת שלא תאכל יותר דגים בשבת! היהודי לא התבלבל ואמר שזה לא דג, זה צנון. הכומר התרעם: איך צנון עם עיניים וזנב? היהודי השיב לקחתי מים, השפרצתי עליו שלוש פעמים ואמרת לי: אתה לא דג, אתה צנון! כך בערך קרה עם הקולמוס ברזל. שמו עליו קצת פחמן ואמרו לו: אתה לא ברזל, אתה נירוסטה! (הבעיה היא שרק אני הבנתי שזו בדיחה...)



ועלינו - צרכני הסת"ם - לדרוש מהסופרים לכתוב את הסת"ת/ תפילין/מזוזות שלנו עם קולמוס מהודר ואולי זה יזרו את הסופרים לעבור לזה בס"ד.

שכותב לא פחות יפה מהברזל וכעת זה יותר קל לקיים את ה"קולמוס נאה" בצורה מהודרת לכו"ע כך שאין שום הצדקה להתעקש להישאר עם הברזל (מלבד הקושי להודות באמת...). (וראה הערה קודמת)

## ב] דיו גרפי - לא מהודר!

הסברתי לו שיש כאן מחסנית שמכניסים בו דיו גרפי מיוחד שלא מסממני הדיו המקובלים והוא כותב קוים דקים מאד ושופרים רבים עברו לתייג רק בו. הרב נהנה מהשאלה וקשקש קצת בעט ואמר לי לכתוב לו מכתב עם השאלה והוא יעיין ויענה לי. כתבתי לו מכתב מפורט (העותק עדיין אצלי) ובמקום לענות בכתב, ענה לי בנו הגאון רבי אברהם שליט"א בשם אביו שמרן התנגד מאד להשתמש בעט הזה. (תשובתו מתועדת אצלי)<sup>1</sup>. בכל אופן, עברו השנים והרפידוגרף נכנס באין מפריע. מלבד כמה נודניקים כמוני שניסו לחזק את הסופרים לא לסור מדרך התיג המקובל, פחות בגלל הברזל ויותר בגלל הדיו הגרפי, למרות שחלק מהסוגים נבדקו ע"י הכימאי ר' אלי ליכט שאישר שאין בהם משהו מן החי שיכול לאסור אותם. כי יש אומרים שצריך לתייג עם אותו דיו שכותבים אתו. ובכלל יש לדעת שבתגים יש את סגולת השמירה (עי' מ"ב סוף סי' ל"ו בשם ספר אגרת הטיוול). זאת אומרת שתיג כהלכתו מהווה שמירה מן המקטרגים, ואם כן, מי שוטה לשחק באש ולהקל בדברים כאלו? ובעקבות המלחמה

גם לגבי התיג ברפידוגרף אני רוצה להעמיד דברים על דיוקם. מעולם לא פסלתי את עט הרפידוגרף או את הסת"מ המתוייג על ידו. כאמור, אינני מתיימר להיות פוסק ומכריע בענייני הלכה ואפילו בענייני סת"ם (למרות שקיבלתי הסמכה מגדולי הפוסקים ומרן הרב ואזנר הוסיף ואמר לי "תהיה מתון ומסיק"). כאשר התחילו להשתמש בו - לפני יותר מ-30 שנה - זה היה רק אצל הסופרים הספרדים ששמעו כי הרב --- שליט"א התיר והידיעה פשטה כאש בשדה קוצים עד כי שכחו לשאול את דעתם של גדולי הדור והפוסקים! והיה זה אני הקטן - שאחריות הכלל עמדה לנגד עיני בהיותי (אז) הסופר והמגיה המוסמך היחיד (כמעט) באיזור - שנדלקה אצלו ה"נורה האדומה" שמשוהו לא בסדר קורה כאן. איך פתאום כולם עוברים לתייג באיזה עט עם דיו גרפי (לא הדיו ההלכתי) בלי אישורם של הגדולים?! היה זה בתמוז תשמ"ח. קמתי ונסעתי למרן הרב עובדיה זצ"ל - שהיה גדול הרבנים והפוסקים של כל הספרדים בלי עוררין - לברר אם ידוע לו מזה והאם התיר. מסתבר שהרב בכלל לא שמע מזה ולא ראה כלי זה מעולם עד ששלפתי מכיסי רפידוגרף ופירקתיו לעיניו.

1. אני מאמין שמרן היה זהיר לא לפרסם איסורים או חומרות (בכל אופן בכתב) במקום שלא יתקבלו דבריו. דוגמה לדבר אפשר להביא מהסיפור עם המחזיר בתשובה המפורסם שהחתים רבנים נגד הזמרים הידועים והנשמעים כמעט בכל בית שבעה"ר מופיעים לפני קהלים מעורבים. וכאשר ניסה להחתים את הרב עובדיה זצ"ל לא נתנו לו כי זה נסיון שלא יוכל (רוב) הציבור לעמוד בו אפילו אם יראו את חתימת הרב.



החמירו רוב הפוסקים עד כדי כך). ולכן מעתה, יראה כל סופר או מתייג המשתמש ברפידוגרף להשתמש רק בדיו סת"ם מיוחד ולא בדיו גרפי. ושוב, עלינו - צרכני הסת"ם - לדרוש מהסופרים לתייג את הסת"ם/תפילין/מזוזות שלנו עם דיו מהודר (לא גרפי!) ואולי זה יזרז את הסופרים לעבור לזה בסדר.

שלי ושל חברי נגד השימוש בדיו הגרפי, מישוהו "הרים את הכפפה" וייצר דיו סת"ם במרקם מיוחד המתאים לרפידוגרף מסממני הדיו המובאים בהלכה (קומא, קנקנתום ומי עפצים) וזהו תיקון עצום לדור עני כמו שלנו, שאם לא הצלחנו לבער את הבעיה, לפחות הכשרנו אותה (כי בעיית הברזל שבעט לא כזה נורא כי זה רק לתיוג ולא לכתיבה ולא

### ג] סוד שכדאי לדעת...

היריעות/פרשיות/מזוזות למתייג זול שיתייג. הבעיה בזה שיתכן ורצינו סופר מסוים בגלל היר"ש שלו או מומחיותו, ואולי לא היינו מתרצים במתייג האלמוני שאולי לא מתייג בהידור כגון בדיו גרפי או מאזין לרדיו תוך כדי התיוג או שעלול לפסול ו"לתקן" שלא כהלכה מפחד הסוחר (כי סוחרים רבים נוהגים במדיניות "פסלת-שילמת") וכד'. לכן, כאמור, יש לברר שאכן הסת"ם תוייגו ע"י הסופר עצמו או מתייג מומחה ומוסמך שיודע את ההלכות, ובדיו מהודר.<sup>ז</sup>

ואם ברפידוגרף עסקינן, חשוב לי לגלות סוד חשוב של רבים מסוחרי הסת"ם. אם עד לא מזמן נהגו רק הספרדים לתייג בו (כי בכתיבה ספרדית נוהגים לתייג בסוף הכתיבה כי הקולמוס הספרדי אינו מתאים לתיוג ולכן מתייגים אח"כ עם קולמוס תגים מיוחד, לעומת הקולמוס האשכנזי שיש לי חוד שונה בקצהו - עם "מדרגה" - שמאפשר לתייג אתו תוך כדי כתיבת האות), הרי שכבר כמה שנים שגילו סוחרי סת"ם אשכנזיים שניתן להפיק מהסופרים הטובים יותר "תוצרת" אם יכתבו בלי לתייג, ואז יתנו את

### ד] בענין עורות של שחוטות

להמציא בקרוב והוא "בתים מעורות שחוטות כשרות" והסברתי שלהלכה נפסק שאין צורך

בגליון האחרון (תשרי תשפ"ב) "חזיתי" "הידור" חדש שעוד מסוגלים

ז. אפילו שהמתיר שם את שמו גם על בקבוקי הדיו הגרפי במקום לעודד את השימוש בדיו המהודר... (לכן לא מספיק לברר אם הסופר כותב בדיו עם "הכשר", כי לא כל מה שלא טרף כשר למהדרין ואנחנו - בני התורה - צורכים רק מהדרין). ויש בידי מכתב בענין זה ממור"ר הגרמ"ש קליין שליט"א - מגדולי תלמידי הרב ואזנר זצ"ל ומגדולי המורים בענייני סת"ם - וז"ל: לכבוד הרב גדליה גרינפלד שליט"א אופקים. בנידון שאלתך במגילת אסתר שתייג הסופר המגילה ברפידוגרף האם אפשר למכרה לכתחילה. (סוחר מכר מגילה יפה עם תיוג ברפידוגרף עם דיו גרפי בתור מהודרת, ושאלתי את הרב אם זה נחשב "לכתחילה" ג.ג.) תשובה: דעת מרן הגר"ש ואזנר שליט"א שאם תייג בדיו של רפידוגרף, כיון שלא נעשה מסממני הדיו דהיינו עפצים גומא קנקנתום, לדעת רוב הפוסקים דינו כמו שלא עשה תגין, אבל אם הכניס בתוך הרפידוגרף דיו כשר מסממני הדיו כדלעיל, בזה דינו כתגין. וע"ז באתי עה"ח משה שאול קליין.

ח. לסיכום נושא התיוג אציג את דרגות ההידור לפי הסדר: א. תיוג בזמן הכתיבה עם הקולמוס שכותבים אתו (זה שייך בעיקר בכתיבה אשכנזית למרות שאפשר לתייג גם בכתיבה ספרדית גדולה בתגים פשוטים ללא



בפ"ך, לאו דוקא, אלא ה"ה ממין המותר בפ"ך, ולכן מטהורים מותר אפילו מנבילות וטריפות שלהן. ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן רה בהגות לסי' לב) ציין שכן מבואר בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ט), וכן דעת האור זרוע הובא בלשכת הסופר (סימן ב סק"ד), ודלא כהבכור שור (שבת קח). המובא בשערי תשובה (סימן לב סק"ח), דבעינן דוקא מותר בפ"ך ממש ולא סגי במין המותר בפ"ך. - אבל באופן דשייך לכתוב על המותר בפ"ך ממש ולצאת גם דעת הבכור שור, ודאי שיש ענין בזה. עכ"ל ודפח"ח.

**אולם** למסקנה, הלכה למעשה, יש לזכור שמדובר ב"עניינים" בלבד ולא כדי לעורר "נערווים" שהתפילין שלנו - חלילה - אינן מהודרות דיין.

### ה) בענין הגילוח - אין מכונה "מהודרת"!

ולמה נתעוררתי פתאום להעיר בנושא זה? כי לאחרונה פורסמה מכונה חדשה (דמוי פיליפס), והמשווק כותב במודעה "בברכת גדול הדור מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בהובלת הרב הגאון --- זצ"ל. בית הדין של הרב --- בודק את כל הלהבים "אחד אחד" ע"י דייני ביה"ד", ואח"כ מוסיף "המכונה יחודית עפ"י סייגי ההלכה המחמירים ללא שום חשש השחתה לכל סוגי העור. גילוח נאה וכשר למהדרין. פיתוח יחודי של רשת כפולה ומעובה וסכין יחודית המתאימים לדעת כל הפוסקים - ולכן

בעורות בהמות וחיות שנשחטו ונמצאו כשרות ודי בעורות נבלות וטרפות של בהמות וחיות טהורות אף לכתחילה ולמהדרין. ואחרי כתיבי את מאמרי, הקרה ד' לידי שו"ת גם אני אודך של הגאון רבי גמליאל רבינוביץ' שליט"א בענין זה ששאל את רבו הגאון ר' יקותיאל ליברמן שליט"א וז"ל: שאלה: האם יש חומרא לכתוב תפילין על עור מבהמה טהורה שחוטה, ולא מנבילות וטריפות, או שאין שום ענין להחמיר בזה? תשובה: לדינא פשוט דכותבין על עור בהמה חיה ועוף הטהורים אפילו מנבילות וטריפות שלהן, כבשו"ע (או"ח סימן לב), עפ"י המבואר בתוס' (שבת קח. ד"ה איזה) דמה דכתיב (שמות יג, ט) למען תהיה תורת ה' בפ"ך ודרשינן מין המותר

בגליון אייר תשפ"א כתבתי על נושא הגילוח, ואנצל במה זו להוסיף ידיעה חשובה הנוגעת למעשה כמעט בכל בית עם ילדים בוגרים (ולצערי זה נוגע גם לאברכים צעירים): אין מכונת גילוח הכשרה לכולי עלמא! שנים רבות למדתי את הנושא ויצא שכמעט אף גדול לא הכשיר שום מכונה! שמעתי הקלטה של משהו מקהילתנו שהלך לשאול את מרן הרב אלישיב זצ"ל אודות מכונת גילוח ומרן ענה במלים אלו: כל המכונות לא בסדר. הרב ---<sup>ט</sup> אומר שיש לו מכונה טובה שאל אותה.

ראש). ב. תיוג בקולמוס תגים מיוחד מקנה, נוצה או שאר חומרים (חוץ מברזל). ג. תיוג בציפורן גרפי (ממתכת) טבולה בדיו. ד. רפידוגרף עם דיו כשר (מסממני הדיו: גומא קנקנתום ומי עפצים). ה. רפידוגרף עם דיו גרפי (שזה בדיעבד, ראה הערה קודמת).  
 ז. לא מדובר ברב גרוס שליט"א אלא ברב שהיה לו מכון טכנולוגי לפתרון "בעיות" הלכתיות.  
 י. המרכאות במקור (מענין למה זה במרכאות...) (זה מזכיר את ה"דג דג" של שארית... רק שמה זה משגיחים ופה זה דיינים!)



שידוכים או רצון שטותי "להיראות צעיר" או "לכבוד שבת"... בלי ספק מי שהראש שלו מונח בחיצוניותו זה בא על חשבון ערכים הרבה יותר חשובים ואכמ"ל.) י'

**לסיום** אודה לכל האברכים היקרים שניגשו אלי בעקבות קריאת המאמרים (ביחוד האחרון) והביעו את הנאתם ואמרו שהדברים החכימו אותם. בלי ספק זהו חסד גדול עם אדם שטרח וכתב (והקליד) ספר/מאמר וכד' לתועלת הרבים שאומרים לו יישר כח. ושמעתי מי שעורר על זה שאם ראית ספר חדש שנהנית ממנו או קיבלת ממנו תועלת, להתקשר למחבר ולומר לו מילה טובה ויש בזה בחי' של אל תמנע טוב מבעליו כי זה מעודד את המחבר להמשיך ולכתוב ד"ת ולזכות את הרבים. ובאמת עשיתי זאת בעצמי והתקשרתי לאברך ת"ח

הותרה."א' נו, תגידו ת'אמת, זה לא משכנע? ויש למטה מס' פל. כשר אפילו! אז אינני מנסה להפחיד או לסכסך בין אבות לבנים, כי אף אחד שלא רוצה זקן לא יפסיק להתגלח בגלל איזה הערה במנורה בדרום, רק כדאי שידעו שגם זו הטעיה של הקורא התמים המשתכנע מהמילה הכתובה. זה קל לשים את השם של הרב אלישיב על מוצר כשאי אפשר כבר לשאול אותו. כמובן, אינני אומר שמי שמתגלח עם זה כמתגלח בתער רח"ל<sup>2</sup>, אבל מספיק לכתוב "בהכשר הרב --- שליט"א" וזהו.<sup>3</sup> והדרך החלקה היחידה הלכתית ("לדעת כל הפוסקים") להתגלח זה ב"סם", דהיינו משחה/קרם כפי שעושים בחורים יראי ד' שמבינים שעם דאורייתות לא משחקים. (וחבל מאד שממשיכים עם זה אחרי החתונה כשכבר אין תירוצים של

יא. שלוש פעמים כתוב "יהודי", שלא יטעו ויקראו יהודי... כשידברו עם מו"ר הרב פינקוס זצ"ל אודות סרטי הוידיאו הראשונים של גרובייס שאין בהם פריצות וכד' ועל שאר צפיות כביכול "כשרות" היה מגיב "זה אולי כשר אבל זה לא יהודי". דפח"ח וה"ה כאן.

יב. וידוע המעשה עם מרן הסטייפלר זצ"ל כאשר שמע שארגון "הסעד הרוחני" של הרב חשין זצ"ל (אביו של ידידנו ר' בנימין שיחי') עשה מבצע איסוף מכונות גילוח מאברכים שהפסיקו להתגלח כדי לתרום אותם ליהודים שהתגלחו בתער, הוא שלח את בנו מרן שליט"א לאיים עליהם שיסיר את תמיכתו בארגון אם לא יבטלו מיד את תוכניתם.

יג. אם סוחר פאות בהכשר הרב גרוס היה כותב כזה נוסח שזה למהדרין "לדעת כל הפוסקים", היו קמים עליו כל הספרדים. אז פה זה אותו דבר רק שפה אין מי שיתקומם. וקוריוז קטן בענין הכשרים. פעם, בליל שבת, ראיתי שיש לי בבית רק יין בהכשר שאינני משתמש בו. ושאלתי את מורנו הרב טשנר שליט"א אם זה נקרא שאין לי יין ואני צריך לקדש על הפת או שעדיף לוותר הפעם על הנהגת חומרה של הכשר כדי לקיים את הדין לכתחילה לקדש על יין. הרב אמר שאם אני לא משתמש בהכשר הזה, אז זה נקרא שאין לי יין. אבל אח"כ הוסיף: תבוא אלי ואתן לך יין...

יד. ואביא כאן קטע ממאמרי בגליון אייר תשפ"א להדגשת הענין: ובעוה"ר הושפענו מהגויים לרעה וכפי שכותב מרן שה"ת הגר"ח שליט"א באורחות יושר פרק "הדרת פנים" (וכל יר"ש מבקש אמת ילמד פרק זה היטב ויזכה אחרים שילמדוהו): "ובכל הדורות היה זה בזיון גדול מי שלא היה לו זקן ורק בדורות האחרונים התחילו לזלזל בזה כי למדו מהגויים" ובהמשך מביא את דברי מרן החזו"א (קוב"א סי' קצו) שמדבר על המגלחים זקנם בסם (כל' באופן המותר) "על דבר הסם, אם אינו סם המוות – אינו גם סם חיים, ומאד קשה עלי הרב שאינו ממדת הצניעות, ואין זה לבוש ישראל, רק למדו מהגויים בגולה ושוללים בזה קדושה" (כלומר בזה שמורידים הזקן. ג. ג. עיי"ש כל הפרק. ובעוה"ר נהיה מנהג (אותיות גהנס) לגלח זקן בימי הבחורות (פעם עשו זאת באופן המותר לכו"ע, בסם / משחה. וכיום רוב המתגלחים משתמשים ב"מכונה של הרב..." ומרגישים צדיקים גדולים). אבל ידעו המתגלחים שגם אם רב אחד מכשיר מכונה מאד מסויימת, זה לא הופך את הגילוח או המכונה ל"לכתחילה" או "מהדרין" וודאי שלא מצוה.



## מנורה הרב קלונימוס גדליה גרינפלד בדרום רז

שהוציא ספר יפה על סת"ם ושיבחתיו אותו ויה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידינו לעולם  
מאד והוא מאד התפרגן מזה. ויהיו כל מעשינו לשם שמים אמן.





מכתב ה'

הרב יצחק ירחי

## תגובה למאמר "כתמים" להרב הלר מגליון כ"ז

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'מנורה בדרום' ה' עליהם יחיו.

אמר שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן ר' נחמיה אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים.

ותנן התם בתר הכי (נח:): ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות וכו', מעשה באשה אחת שבאת לפני ר"ע אמרה לו ראיתי כתם, אמר לה שמא מכה היתה ביך אמרה לו הן וחיתה, אמר לה שמא יכולה להגלע ולהוציא דם אמרה לו הן וטהרה ר"ע. ראה תלמידיו מסתכלין זה בזה, אמר להם מה הדבר קשה בעיניכם, שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל, שנאמר 'ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זוכה בבשרה' דם ולא כתם. ורמינן עלה בגמ' (שם נט.) והתניא לא אמרו חכמים את הדבר להקל אלא להחמיר, ומשני רבינא לא להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה, וכתמים עצמן דרבנן ע"כ ע"ש.

ב] ונראה בעליל דתרי גווני דמים הם שהתורה טיהרתן, הא' דם הנמצא במקום שאפשר שאינו מגופה, ולזה קראוהו חכמים 'כתם', וילפינן לה מן הכתוב 'דם יהיה זוכה' דהיינו 'דם' ולא 'כתם'. וחכמים גזרו עליו כיון דלאו כו"ע דינא גמירי, ויש לחוש לטועים שלא יבחינו בהבדל ויתירו האיסור.

ראיתי איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים, ידידנו הגאון הרב אברהם יחיאל הלר הכהן שליט"א, מפלפל בחכמה בלשון השו"ע בענייני כתמים, ידיו רב לו וכבר איתמחי גברא בפפולא דאורייתא ואליבא דהלכתא, ויצא לו הדין דחוק מבגדים לא היקלו חז"ל קולא דצבעונין, אלא שלא הביא מקור וסמך לזה מדברי רבותינו, רק דקדוק קלוש מלשון השו"ע [בסעי' י'] מבלי נתינת טעם ברור בדבר. ואני אבא אחריו ומלאיתי את דבריו, להוכיח הדברים מן הש"ס, וגם טעם כעיקר מרווח בדבר זה, ואבאר בקיצור נמרץ<sup>א</sup> למיעוט הפנאי ותן לחכם ויחכם. ותחילה מוכרח אני להעתיק לשונות הש"ס הנוגע לעניינינו, ולדייק מה שיש לדייק בו, ומשם כבר ירצו דברי השו"ע כמין חומר, וזה החלי בעה"ת, ובתפילה שלא יארע דבר תקלה על ידי.

א] גרסינן בר"פ הרואה כתם (נדה נז:): אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה, שנאמר 'בבשרה' עד שתרגיש בבשרה. ושקלינן וטרינן התם ומסקינן (שם נח.) אמר רב ירמיה מדפתי, מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן, רב אשי

א. ויש עמדי הוכחות נוספות מסוגיות שונות, שנתחבטו בהם הפוסקים מאד בתשובותיהם, אשר על פי היסוד שהנחנו כאן יתיישבו על בורין, באופן ברור ונהיר ללא עיקולי ופישורי. אלא שמה שהלב חושק הפנאי עושק, לסדר הדברים על הכתב ואי"ה עוד חזון למועד.



ופשוט א"כ שאין לחוש לזה רק בדבר המקבל טומאה.

ג] ומעתה אחר הקדמה זו, נמצאו דברי השו"ע מבוארים כמין חומר, דס"ל לדינא כר' נחמיה משום דכתמים דרבנן ושומעין בהם להקל. ולהכי בסעי' מ"ט דמיירי בדם שבא ודאי מגופה, אלא דמספקא לן מאיזו מן הג' נשים, א"כ ליכא להיתר דצבעונין, ורק שיהיה דבר המקבל טומאה כר' נחמיה. וכן בסעי' י' לגבי בדקה קרקע עולם, שגם בזה הדם ודאי מגופה אתי רק בלא הרגשה, ליתא להיתר דציבעונין ורק שיהיה מקבל טומאה כנ"ל. וכן הא דסעי' ל"ב מיירי ג"כ בכה"ג כמבואר למעיין, שאם ימצא הדם על מקום שעברה תלינן דודאי מגופה אתי, ולכך לית לן היתרא רק באינו מקבל טומאה.

ולפ"ז יצא לנו הדין דלא כמו שכתב ידידנו הרב הדר, דחזין מבגדים לא היקלו חז"ל קולא דצבעונין, דלא תלי בבגדים כלל, רק היכא דאיכא למיתלי דלאו מגופה בא הדם ובכל מקום שימצא, גם בצבעונין היקלו לתלות דלאו דם הוא, והיכא דליכא למיתלי גם בצבעונין לא תלינן, ורק בדבר שאינו מקבל טומאה הניחוהו כדין תורה, כדברי ר' נחמיה ומטעמא דכתיבנא ודו"ק.

#### בידידות וביקרא דאורייתא

מנאי הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

הצב"י יצחק ירחי

וכיון שאין בזה סרך דאורייתא, היקלו בגזירה זו לתלות בכל דבר שיכולה לתלות, וכן ולא גזרו על פחות מכגרים ועוד, וגם לא גזרו בו בבגדי צבעונים, וזהו ששנינו 'לא אמרו חכמים את הדבר להקל אלא להחמיר, וכתמים עצמן דרבנן' כמבואר.

ברם איכא סוג דמים אחר שחמור ממנו, והיינו הא דשמואל דהדם מגופה ודאי אתי, ומ"מ טהורה מהתורה משום דלאו בהרגשה חזיתיה, וילפינן לה מן הכתוב 'בבשרה' וקראוהו חכמים בלשון 'דם', כדאמר שמואל בדקה קרקע עולם 'ומצאה עליו דם' [ומפרש"י נראה שהוא כספק דאורייתא]. ומ"מ מהתורה מוקמינן לאשה בחזקת טהרה, וחכמים גזרו עליו לטמא משום סרך דאורייתא, ולר' נחמיה לא גזרו אלא דוקא בדבר המקבל טומאה, מטעם שיבואר בסמוך בעה"ת, ומיהו חמורה טומאה זו שמטמאה ב'כל שהוא' יכדין דם ממש, וכן שאר היתרים שנאמרו לגבי כתם כגון בגדי צבעונים, לא נאמרו לגבי גזירה זו, שלא מצינו בסוגיא זו זכר לקולות הללו, רק במשנה שניה דאיירי בכתם ודו"ק.

וטעמו של ר' נחמיה בדבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו, י"ל משום שעיקר הגזירה היתה משום טהרות [ונזכר זה בתשובות הפוסקים], והיינו מחשש שתראה דם המטמא ותסבור שהוא טהור, ותיגע אח"כ בטהרות ותטמאם בלא ידיעה,

ב. עי' רש"י ריש דף נח. [ד"ה מדרבנן], וגם לסברת התוס' דפליגי התם [בד"ה מודה שמואל] ע"ש, מ"מ חזינן דחמיר מסתם כתם הנמצא שניתן לתלותו בכל דבר. ובעיקר השגת התוס' על רש"י, יש באמתחתי יישוב מחזור לשיטת רש"י, ואין כאן המקום להאריך.

ג. והטעם בזה פשוט, והאיל וכל מה שהיקלו בפחות משיעור זה, הוא מפני שאין לך מיטה שאין עליה כמה טיפי דמים, ולכך נתנו שיעור שעד כאן תולה שאינו מגופה, שאל"כ אין לך אשה שיכולה ליטהר לבעלה, וה"ה לשאר תליות. משא"כ בזה דאתי הדם ודאי מגופה, לא שייכי הני קולות כלל ודו"ק.



מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

## פרגולה שעושה רוב צל ומחוברת במסמרים האם פסולה מדין דירת קבע

והנה הטור כתב שהרא"ש השמיט דינו של ר"ת, ועי' בב"י ובב"ח שעמדו על דבריו שהרי הרא"ש הביאו בפ"ק גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, וכתבו שכונת הטור שהרא"ש לא הביאו במקום הראוי לזה דהיינו בפרק הישן אמתניתין דסוכה המעובה כמין בית, ועי"ש עוד מה שכתבו בזה. אולם המעיין בראבי"ה ואו"ז יראה שעיקר דברי ר"ת נאמרו לגבי סוכת גנב"ך ורקב"ש אהא דאיתא התם והוא שעשאה לצל שפירש ר"ת לאפוקי אם מגן מהגשמים דפסול, וא"כ הרא"ש הביאו במקומו הראוי לו היכן שדיבר בזה ר"ת וכמו ששא"ר הביא והו' שם, וגם אינו דין רק בסוכת גנב"ך ורקב"ש כדכתב הב"ח. ועוד שהרא"ש בתוספותיו ברפ"ק כתב כדברי התוס' שם שסבך שאינו עראי פסול וכנ"ל עי"ש, וא"כ בב' מקומות הביאו הרא"ש וודאי דס"ל כן ודלא כמ"ש הטור בדעתו.

**אולם** מצאנו חולקים על ר"ת וסיעתו הנ"ל; ראבי"ה ואו"ז הנ"ל הביאו שר' שמעון גיסו של ר"ת סיכך בנסרים שאין בהם ד' ועשה סוכתו כעין כיפת החדר יפה מאוד תקוע במסמרות ופסלה ר"ת מטעם שמצלת מן הגשמים וכו' עי"ש, ומבואר דס"ל לר' שמעון להכשיר זה. והיראים בסי' תכ"א כתב וז"ל מדקתני כמין בית שמעינן ולא כבית ממש למדנו שיכול לסככה 'מעובה כרצונו' אך שתראה סוכה אבל בנסרין אפילו פחותין משלשה דהוו קנים בעלמא אחרי שכל

הרב ינון זוגרי דן בגליון תשרי תשפ"א בענין פרגולה שיש בה קורות דקים פחות מטפח הנמצאים בהטיה כך שעושים רוב צל, והקורות מחוברים במסמרים, והביא את דברי המג"א בסי' תרכ"ז שפוסל סוכה זו עי"ש. אולם נראה שאין לחוש לזה ומותר לכתחלה לשבת תחת פרגולה זו וכפי שנבאר בס"ד;

## סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה

**הטור** בסי' תרל"א הביא את דברי ר"ת שפסל. ומקור הדברים הוא בראבי"ה סי' תרי"א וממנו הוא באו"ז סי' רפ"ה שהביאו באורך את דברי ר"ת וראיותיו לפסול סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה וסיימו שהמחמיר ישא ברכה מאת ה' עי"ש. ותוס' בדף ב' סע"א כתבו גם כן דין זה שהסבך לא כשר עד שיעשהו עראי, ופירש מהר"ם שם דהיינו שלא יכנסו בקביעות בנסרים בענין שלא ירדו בו גשמים, וכ"ה ברור בדברי התוס' שם כמבואר למעיין, וכ"כ להדיא תור"פ שם וז"ל אבל בסבך שהוא עיקר סוכה בעינן ארעי שראוי לירד בו גשמים ולכן צריך לנענע אותם נסרים שקורין לטשא מן המסמרות משום דדירת קבע הוא ע"כ. וכן העתיק האגודה בריש סוכה את דברי התוס' וז"ל פירשו התוס' דסבך בעינן דירת עראי שלא יכסה בנסרים נטועים במסמרות ואפילו פחותה מד' טפחים ע"כ.



דזה הפשטות כמין בית וכמו שכתב היראים, דאם לא הוה להו לחלק בזה.

**והמרדכי** כתב בדעת רש"י דס"ל להתיר ודלא כר"ת. אולם ברש"י לפנינו אין ראיה לזה, ועי' בראבי"ה שכתב והוא שעשויה לצל פרש"י שצלתה מרובה מחמתה ובדבר שכשר לסכך בו ולא נהירא לי, ור"ת פירש וכו'. וכן האו"ז כתב והוא שעשויה לצל שמסוככת יפה דמוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות ור"ת פירש וכו' עי"ש, ולא כתבו מידי בדעת רש"י דס"ל להכשיר בכה"ג.

**ולמעשה.** השו"ע בסי' תרל"א ס"ג העתיק את לשון הרמב"ם. וכתבו הברכ"י והמאמ"ר שמסתימת דבריו נראה דס"ל שכשר אף אם אין הגשמים יורדים לתוכה, וכן עיקר ואף אפשר לברך על סוכה זו וכמו שפסק מרן הגרע"י בחזו"ע עמ' ל"ד-ל"ו עי"ש.

### סכך שקבוע במסמרות

**האגודה** שהעתיקנו לעיל כתב שלא יכסה הסוכה בנסרים נטועים במסמרים ואפילו פחותה מר' טפחים ע"כ, והעתיקו המג"א בסי' תרכ"ז, וכ"פ המ"ב בשעה"צ סי' תרל"ג אות ו' עי"ש. וכתב בספר נהר שלום שם שכ"ז הוא לדעת ר"ת הנ"ל שפוסל אם הסוכה מעובה כ"כ שמצילה מן הגשמים אבל לחולקים שם ה"ה בקבועה במסמרים שפיר דמי עי"ש, ובאמת שכ"ה להדיא בדברי ר"ש הזקן הנ"ל שעשה סוכתו במסמרים ור"ת חלק עליו, וחזינן שר"ש ס"ל להכשיר וכנ"ל.

**והנה** החמד משה בסי' תרל"א הביין שהאגודה מיירי שקובע הנסרים במסמרים אע"פ שהגשמים יורדים לתוכה הסוכה פסולה דעצם הקביעה במסמרים היא

הבתים סכוכין בענין זה ואינה נראית סוכה פסולה דלא הוי כמין בית אלא בית ממש ע"כ, והעתיקו שה"ל סי' שכ"ו עי"ש. וכתב התועפות ראם להוכיח לנכון מדכתב מעובה כרצונו שאפילו אם אין הגשמים יורדים לתוכה כשרה רק שלא תראה כבית ממש בנסרים וכדומה. וכ"ד מהר"ה או"ז בסי' קצ"ד שהביא את דברי האו"ז בשם ר"ת והאריך להקשות עליו וכתב לדחות ראיותיו שאפילו שמותר לעשות שהגשמים לא ירדו לתוכה מ"מ לא חייבה התורה לעשות כן וכו' ומעתה גם אין לדרוש דוקא שלא תציל מן הגשמים, ומיהו כעין שעשה ר' שמעון גיסו של ר"ת כיסה יפה מנסרים שאין בהם ד' ותיקנה במסמרים נאים זה ודאי אין נראה להכשיר משום גזרת תקרה שהרבה בנ"א מסככין בו וכו' ויש להחמיר שלא לסכך אפילו בנסרים פחות מג' טפחים כיון שעתה רוב העולם מסככין בהם וכו' עי"ש, וא"כ אע"פ שחלקו למעשה על ר' שמעון אם עושה הכל בנסרים יפה יפה מ"מ בעצם הדבר שאין הגשמים יורדים בה ס"ל להתיר דלא כר"ת. וראבי"ה ואו"ז הביאו בשם תוס' ריב"א שכתב סוכת רועים עשויה להגן מפני החמה ומפני הגשמים ולא אתי למעוטי הא דקאמר שעשאה לצל אלא עשאה לדור שם בקבע או אם עשאה לאצור פירות בתוכה ע"כ, וכתבו ושמא הצלת גשמים דקאמר הצלה פורתא אבל אם אין יורדין בה גשמים כלל לא ע"כ, אולם פשטות דברי הריב"א נראה דס"ל כיראים וסיעתו, ועוד מדכתב שלא אתי למעוטי אלא שעשאה לדור שם בקבע וכו' ולא חילק בהגנה מגשמים גופיה בין מגן מעט למגן הרבה משמע דס"ל להתיר לגמרי ודלא כר"ת. והרמב"ם ועוד ראשונים העתיקו את דברי המשנה כפשוטה המעובה כמין בית וכו', ונראה מדבריהם שאפילו שהגשמים לא יורדים לתוכה כשרה



דהיינו על פני כולה בכל שהוא, או בטפח על טפח, ולכן אם מגביה נסר אחד על פני כולה ומחזירו או שתי נסרים שיש בשניהם טפח אף שאינו על פני כולו שרי לכתחלה.

**אולם** גם בזה, אם לא חידש בה דבר הסוכה כשרה וכפי שנבאר;

**רבים** מהראשונים הביאו את דברי הירושלמי שסוכה ישנה כשרה, אולם צריך לחדש בה דבר. והרי"ף, הרמב"ם והרי"ד לא העתיקו ירושלמי זה. וכתב הרדב"ז ח"ו סי' ב"א נ"ז דס"ל דלא כהילכתא היא ואף לכתחלה לא בעי חידוש עיי"ש. ושה"ל בסי' של"ז ג"כ כתב דגמ' דילן לא ס"ל כהירושלמי, והוכיח מדף מ"ו ע"א היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר אומר שהחיינו ואם לא לכשיכנס בה אומר שהחיינו. ומבואר מזה שאף אם לא חידש כלום כשרה, ועוד שאם מחדש בה דבר אמאי קרי לה סוכה ישנה וכו', מיהו י"ל דמצוה מן המובחר לחדש בה דבר ואם לא חידש כשרה עיי"ש. וכ"כ המאירי בדף ט' ע"א על הירושלמי: ונ"ל שלא נאמר אלא לכתחלה ודרך הידור מצוה אבל לצורך עיקר מצוה לא שא"כ לא נשמט התנא שלא להזכירה במשנתנו, ובסוכת רקב"ש וגנב"ך שלא הצרכנו שום חידוש בגמ' שלנו עכ"ד. וכ"כ הריטב"א ב' ע"א ומיהו לכתחלה מצוה לחדש בה דבר בגופה אבל חידוש חוץ לגופה ככרים וסדינים וכיו"ב אינו מחודש וכן מפורש בירושלמי ע"כ. וכ"כ הר"ן [שהובא בב"י] ורי"י [שהובא בדרכ"מ].

**ואע"פ** ששה"ל שם הביא בשם רב יהודאי גאון [ונראה שכצ"ל בתניא ולא רב נטרונאי גאון] שאם לא חידש בה פסולה ע"כ, וכ"ה בסתם בספר הפרדס - מ"מ העיקר כדברי רוב הראשונים הנ"ל שבדיעבד כשרה,

סוכת קבע, והקשה דהא מפורש במדרכי [והוא מראבי"ה ואו"ז] הנ"ל שר"ת פסל סוכתו של ר"ש הזקן בגלל שלא היו הגשמים יורדים לתוכה ולא משום שקבועה במסמרים וכ"נ פשטות הש"ס דכל שיכול לעשותה כה"ג ארעי אין הקבע פוסלת וצ"ע עיי"ש. ובאמת שגם בדברי ר"פ בתוספתיו שהעתיקנו לעיל וכן המהר"ם בביאור תוס' שלנו מפורש שהפסול במסמרים הוא רק אם אין הגשמים יורדים לתוכה ולא בעצם המסמרים. וכן מפורש בדברי תה"ד בסי' פ"ט שכתב שתלוש ולבסוף חברו כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית יראה דכשר הוא לסכך וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסוכה גבי מפקפק או נוטל אחת בנתיים דלא פסל מחובר כה"ג עיי"ש. ועי' בסי' תרכ"ט סי"ג ובכה"ח שם בשם האחרונים שהביאו דברי תה"ד הנ"ל להלכה. ועי"כ צ"ל שגם האגודה והמג"א לא מיירו מדין עצם קביעת הסכך למסמרים אלא שע"י קביעת המסמרים הסכך מגן מהגשמים וכמו שמפורש בתוס' ובתור"פ ולזה כיון האגודה שהעתיק דין זה בריש המסכת.

**ועל כן** נראה שמותר לכתחלה לקבוע הסכך עם מסמרים אם הגשמים נכנסים לתוכה, ואין בזה פסול של דירת קבע, וכפי שפסק בחזו"ע שם. אלא שאם הסכך אינו עומד ברוח מצויה ללא המסמרים תלי בנדון של מעמיד בדבר המקבל טומאה, אולם הנסרים של הפרגולה בד"כ עומדים ברוח מצויה גם ללא המסמרים, והמסמרים הם רק לחיזוק מפני רוח שאינה מצויה, ובזה אין בעיה של מעמיד בדבר המקבל טומאה.

### האם חידוש דבר בסוכה מעכב

**אולם** כיון שהיא סוכה ישנה צריך לחדש בה דבר על פי המבואר בסי' תרל"ו,



סיכום

**פרגולה** שנעשתה לשם צל ויש בה רוב צל אע"פ שקבועה במסמרים כשרה כמו שהיא לכתחלה, אלא שלכתחלה צריך שיחדש בה דבר טפח על טפח או אפילו משהו אם הוא על פני כולה, ובדיעבד גם אם לא חידש בה דבר כשרה ויכול אף לברך עליה לישב בסוכה.

וכפי שפסק המ"ב שם ע"פ רוב האחרונים, ודלא כהכ"ח שחשש לסברת הב"י שפסולה אפילו בדיעבד ושכ"ד הר"ב בית השואבה עי"ש, דלפי האמור רוב הראשונים מתירים; חלקם אף לכתחלה, וחלקם עכ"פ בדיעבד, ולכן נקוט מילתא מציעתא עדיף שבדיעבד מיהא כשר, וברוכי נמי מברכין עלה, וכפי שפסק בחזו"ע עמ' ס"ג-ס"ד עי"ש.

**זמן תפלת נעילה**

ולקצר בסליחות. באופן שלא זכיתי להבין דברי הב"י דארכבה אתרי רכשי שכתב מזמן שהחמה בראש האילנות כמ"ש הטור - עד שקיעת החמה כמו שכתב הרמב"ם.

**ומנהגנו** שמתחילים כחצי שעה לפני שקיעת החמה תפלת נעילה ומסיימים חזרת הש"ץ עם השקיעה. וכתב הרב פעלים שם שאע"פ שזהו לפני שהחמה בראש האילנות מ"מ סמכין על דברי הפמ"ג והמאמר שאפשר להתחיל מפלה"מ וחמה בראש האילנות זהו למצווה מן המובחר ולא לעכב, ובלבד שנשיאות כפיים תהיה בתוך חצי שעה לשקיעה, וזה עפ"י דברי הגמ' בתענית כ"ו כיון דקא פרסי ידיהו סמוך לשקיעת החמה כנעילה דמי, ומבואר מגמ' זו שעיקר הקפידא היא שתהיה נשיאת כפיים סמוך לשקיעת החמה וזה בתוך חצי שעה והתפלה יכולה להיות גם לפני כן את"ד עי"ש"ב. ובאמת שכ"ה בתוספות ספרדיות שנדפסו בקובץ זכור לאברהם תש"נ וז"ל אלמא מנהג דרבנן דסמוך לשקיעת החמה דהיינו בפלג המנחה מצלו צלוחת דמנחה וכו', ומפורש שיותר להתחיל בפלג ולישא כפיים.

**אולם** בדעת הרמב"ם נראה שאינו כן; דהנה הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' רנ"ז נשאל מי שהתפלל תפלת נעילה שעה או

**בגליון** תשרי תשפ"ב הרחיב הרב ישראל מאיר ויינשטיין בענין זמן תפלת נעילה, וכתב שהמנהג [של האשכנזים] להתפלל בפלג המנחה הוא לכתחלה, ותלי לה בדעת הגאונים בענין שקיעת החמה, וביאר כן גם בדעת הרמב"ם עי"ש"ב. אולם, בדברי הרמב"ם בתשובה שאביא לקמן מפורש לא כך, ויש לרמב"ם שיטה אחרת וכפי שאבאר בס"ד. ואמרתי להעתיק את מה שכתבתי בזה, ומתוך כך יתבררו הדברים.

**כתב** השו"ע בסי' תרכ"ג שזמן תפלת נעילה הוא כשהחמה בראש האילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. וכבר כתב ר"ח פלאגי בספרו רוח חיים [שם] ובמועד לכל חי [סי' י"ט אות ק"ה] שחמה בראש האילנות כעשר דקות לפני שקיעת החמה. והביאו בשו"ת רב פעלים ח"ד סי' ה' והסכים לזה. [והגר"ז כתב שהוא כד' דקות לפני השקיעה]. וכן נראה מדברי מהר"י פראגי בתשובה סי' ו' שכתב שאין זמן לגמור את התפלה אף ביחיד מחמה בראש האילנות עד השקיעה עי"ש. ועפ"ז כתב מהרי"פ שם, וכ"כ המג"א בסק"א ועוד אחרונים, שכוונת השו"ע לסיים את נעילה עד שקיעת החמה - לשקיעה שניה וכדעת ר"ת עי"ש. וגם זה צ"ע דהא יש זמן טובא, יותר משעה, ולמה כתב הב"י שצריך למהר



שעתיים או שלש קודם הזמן שכתב הוא בחיבורו האם יצא ידי חובה. והשיב מי שהתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובה ע"ש. ומבואר שהזמן שכתב בחיבורו אינו למצוה מן המוכרח אלא לעיכובא הוא. ובאמת שהרמב"ם בחיבורו לא הזכיר חמה בראש האילנות אלא כתב שזמנה סמוך לשקיעת החמה ושצריך לסיים אותה סמוך לשקיעת החמה - עי' בהלכות תפלה פ"א ה"ז ופ"ג ה"ו. וכ"כ ריצ"ג עמ' ס"ד ובעה"ט דף ק"ח ע"ג שזמנה סמוך לשקיעה ע"ש. ובעה"ט כתב שצריך לסיים אותה בשקיעה ע"ע. וגם המאירי בברכות כ"ו כתב את זמני התפלות [ואזיל בדעת הרמב"ם] וכתב שזמן נעילה הוא שיתחיל אותה על צד שהיא משלים בה תיכף לשקיעה ע"ש. וכך פירשו הם את מחלוקת רב ור' יוחנן מתי צריך לגמור תפלת נעילה - בשקיעה, שהיא עת נעילת שערי היכל - עי' פה"מ לרמב"ם שקלים רפ"ה, או בצה"כ שהוא זמן נעילת שערי שמיים [ולהרמב"ם פירוש או גירסא אחרת בזה, ומ"מ למסקנא דינו כראשונים הנ"ל]. וכיון שהלכה כר' יוחנן צריך לגמור את התפלה בשקיעת החמה. ולכן רב שהתפלל ביחיד כפי שנראה מהירושלמי שם התחיל כשהחמה בראשי האילנות, ולהו"א של הגמ' היה צריך לסיים בשקיעה, וכוונתו היתה שכשהחמה בראשי האילנות זהו הזמן המאוחר שאפשר להתחיל את התפלה ולכן אמר לשמשו כן. אבל ציבור שצריכים לחזור

על התפלה ולישא כפיהם צריכים להתחיל לפני כן, ובלבד שיהא סמוך לשקיעת החמה כמו שכתבו הראשונים הנ"ל, וזהו כחצי שעה לפני השקיעה וכמו שכתבו האחרונים שזהו שיעור סמוך לכל היותר, וע"כ כתב הרמב"ם בתשובה שמי שמתפלל שעה או קודם לכן לא יצא יד"ח.

**ועוד** מתבאר מדברי הראשונים הנ"ל 'שהתפלה' צריכה להיות סמוך לשקיעה ולא 'נשיאת כפיים' וכמו שמדויק גם מלשון הרמב"ם בפט"ו מהלכות תפלה וכמ"ש הרב פעלים שם. אלא שהוא נדחק לפי גירסתנו בגמ' שם כיון דסמוך לשקיעת החמה 'קא פרסי כפיהו' ע"ש. אולם הר"ח שם, תלמיד הרמב"ן, רי"ד, סידור רש"י ועוד גורסים כיון 'דמצלו' סמוך לשקיעה ע"ש, וזו היתה גירסת הרמב"ם ולכן כתב שהתפלה צריכה להיות סמוך לשקיעת החמה [באופן שנ"כ תהיה סמוך ממש לשקיעה]. וגם לגירסתנו בגמ' בתענית שהיא גירסת הרבה ראשונים כוונת הגמ' שסמוך ממש לשקיעה פרסי כפיהו, ואין זה סמוך כחצי שעה קודם, דמילת סמוך יכולה להתפרש כן וכמו שמוכח מדברי הרמב"ם בדין נעילה וכמו שכתבו האחרונים - עי' ברב פעלים שם.

**וא"כ נמצא** שבין בתענית ציבור שנושאים כפיהם ובין תפלת נעילה יש להתחיל את התפלה לכתחלה כחצי שעה לפני השקיעה ולגמור אותה בשקיעת החמה או קרוב לה ממש.

## אכילה על שולחן אחד כשיש בני בית שאוכלים עמהם [עם הערות הרב

### אברהם הלר]

לא כיון ל'אחרים' שמפסיקים ביניהם אלא ש'בני הזוג' מפסיקים ביניהם 'באיזו הפסקה', ואת זה התיר, ועל זה חלק

בגיליון תשרי תשפ"ב דן הרב הלר בביאור דברי הרא"ה והרשב"א בענין זה, והעלה שהרא"ה שכתב 'ומפסיקין ביניהם'



לאכול בשלחן שאשתו נדה אוכלת ואפילו בשני קצרות. ומיהו יש לחלק בין שולחנם לשלחן שלנו שהוא גדול אמנם צריך להוסיף קצת ולעשות היכרא בנתיים 'או ישב אחד ביניהם' ע"כ, ומבואר שבתחלה כתב כלשון הריטב"א 'בהדי אחריני שרי' שזה משמע שכל שאוכלים עמם אחרים שפיר דמי אף שהם יושבים זה ליד זה, אולם כתב שתוס' כתבו כדבריו ובדבריהם מפורש שישב אחד ביניהם ולא עצם זה שיושבים בשולחן עוד כמה אנשים,\* והרגיל בדברי המיוחס לר"ן והריטב"א במסכת שבת יודע שפעמים רבות שדבריהם משלימים זה את זה ונובעים מאותו מקור. ובפרט הכא שמקור דבריהם הוא מרבם הרא"ה בבד"ה ריש שער ב' שכתב ונראין דברי האומר דדוקא בשאוכלין שניהם בפני עצמן או שמסובין סמוכין אבל

הרשב"א ואסר, אבל כשיש 'אדם' שמפסיק ביניהם לא אסר הרשב"א.

**אולם**, זהו פירוש מחודש, ואינו נראה בדברי הרא"ה, וביותר שבדברי תלמידי הרא"ה מבואר להדיא לא כך וכפי שנבאר בס"ד;

**הריטב"א** בשבת י"ג כתב וז"ל וכל היכא דאיכא בניו ובני ביתו ודאי שרי ע"כ. ופשטות דבריו, לכאורה, דמייירי אף שיושבים זה ליד זה דכל שיש בני בית אחרים שפיר דמי. אולם נראה שאין זו כונת הריטב"א כדמוכח מהמיוחס לר"ן שם שכתב: ומיהו איכא מ"ד בזב וזבה דהנ"מ אינהו באנפי נפשיהו אבל 'בהדי אחריני שרי', א"נ בהיכרא דעבדו ביניהו שרי. וכ"כ בתוס' זה לשונם מכאן מדקדק ר"י דאסור

א. [א.ה.] לא צריך להדחק כ"כ בדברי המיוחס לר"ן, אלא כוונתו פשוטה שבתחילה כתב ששולחן גדול שיש מקום לכמה אנשים בניו ובני ביתו שרי, (ויכול להיות שזה צריך להיות שולחן עם כמה מקומות שנקרא שולחן לאכילה משפחתית, אבל שולחן עם שלושה מקומות עדיין נקרא שולחן קטן!! וזה מדקדק בלשונות הראשונים - דאיכא אחריני (בניו ובני ביתו) בהדיהו - שזה ההגדרה של שולחן גדול שעשוי לאכילה רבים.) ועל זה מוסיף אבל שולחן קטן שמויעד לאכילת שניים שלושה, בזה מועיל אם דוחקים שלישי ביניהם. **תשובתי**: בעיני פירוש זה הוא הדוחק בדברי המיוחס לר"ן.

[א.ה.] לפי דעתי דבריו דחוקים יותר מדברי, ואבאר: **ראשית** כל הבאתי במאמרי בגליון הקודם דקדוקים גדולים מל' הרא"ה עצמו שקשה מאוד לומר שבא להתיר דוקא כשאחר ביניהם.

**ומעתה** אבאר עוד, הנה לפי דבריו צ"ל שהריטב"א כתב לשון לא מדויקת, וכן השיטה לר"ן כתב בתחילת דבריו לשון לא מדויקת (ולא רק שאינה מדויקת אלא שהיא מטעה ומבלבלת, שהרי כשאתה אומר שאם יש אנשים בהדיהו מותר, מהיכן אני צריך להעלות על דעתי שהכוונה דוקא שיושב ביניהם? וכי הריטב"א סמך על המעין שילך ויפתח שיטה לר"ן?) גם לפי דבריו צ"ל שהרשב"א לא הבין את דעת הרא"ה, וזה דוחק גדול לומר שאנו מבינים את הרא"ה [ע"י דקדוק קלוש בר"ן] יותר מהרשב"א.

**גם** הבאתי שהסד"ט למד את הרא"ה כדבריו, והריני מוסיף שהסד"ט הוא מנו"כ המפורסמים והחשובים, והנו"כ הבאים אחריו הביאו אותו הרבה ופלפלו בדבריו, וא"כ מדשתקו לו כל הבאים אחריו ולא ראינו שהשיגו על דבריו דהיינו לא התווכחו אתו איך שלמד את הרא"ה, והרי זו הלכה מאוד מצויה, נראה לי שזה אחד ההלכות הכי שכיחות בדניי הרחקה, שהרי כל זוג צעיר נתקל בנידון הזה איזה הפסק צריך לעשות כשמתארח אצל אחרים, ומדשתקו הנו"כ ולא השיגו על הקולא היוצאת מדברי הסד"ט מוכח שהסכימו לדבריו (שהם כדבריו) שזה הפשט ברא"ה.

**סוף דבר**: מה שכתב המהריק"ש להקל כשיש אחרים ביניהם זו דעת הרא"ה ותלמידיו, (כך הבינו כל הנו"כ של השו"ע.) ולכן גם הרשב"א שאסר זה דוקא כשאין אחר יושב ביניהם אבל כשאחר יושב ביניהם מותר גם להרשב"א.



חנינא וז"ל משמע דוקא בייחוד אבל בפני בני בית משמע דמותר [וכן דייק בשו"ת פעולת צדיק ח"א סי' ח' ע"ש] ותימה דמזיגת הכוס יותר חמור ומביא לידי חיבה מאכילתה עמו הילכך נראה דומיא דמזיגת הכוס אכילתה עמו דבלא יחוד נמי אסור ע"כ, ומבואר שלדעת רש"י כל שיש בני בית ואינם מתייחדים מותר ור' יהודה בעל הספר הנ"ל חלק עליו ואוסר עכ"פ כשהם אוכלים ביחד ויש עוד אנשים עמם בבית, ולא ברור מה ס"ל כשאנשים מפסיקים ביניהם.

**וא"כ** נמצא שדעת הרשב"א, הרא"ה, המיוחס לר"ן, הריטב"א ותוס' לאסור אם אין אדם ביניהם, וכ"ד ר' יהודה רבו של הרוקח שעכ"פ אם אין מפסיק ביניהם אסור,<sup>2</sup> ומי שהתיר זה רק רש"י אליבא דספר יחסי תנו"א הנ"ל.

**ומהריק"ש** בהגהותיו 'ערך לחם' בסי' קצ"ה: ובשלחן גדול עם כל בני הבית י"א דבכל גוונא שרי וכן נהגו ע"כ, ומדבריו נראה שכשיש בני בית בשולחן אף שאינם מפרידים בין בני הזוג שרי, מדכתב 'בכל גוונא' שרי.

**והרשב"א** במשמרת הבית שם לאחר שחלק על הרא"ה וס"ל לאסור כשיש בני בית על השולחן [שאינם מפרידים ביניהם

אם היו שם אחרים אוכלין ומפסיקין ביניהן מותר ע"כ, ומפורש שכל מה שהתיר זה אחרים שמפסיקין ביניהם ולא שהם יושבים סמוכים זה לזה, וא"כ נראה ברור שגם הריטב"א כיון לזה וכדמוכח גם מהמיוחס לר"ן הנ"ל. וא"כ נמצא שהרא"ה, הריטב"א והמיוחס לר"ן מתירים כשאחר יושב ביניהם.

**והרשב"א** במשמרת הבית חלק על הרא"ה, ולפי הנ"ל נראה לכאורה דס"ל שגם כשאחר יושב ביניהם אסור. אולם בזה נראים דברי הרב הלר שקשה מאוד לפרש כך בדברי הרשב"א למעיין בדבריו, וע"כ דהוא מיירי כשמסב עם אחרים ואין הם מפסיקים ביניהם, ובזה ס"ל לאסור, והוא הבין שהרא"ה מתיר גם בזה [ואולי פירש כדעת הרב הלר], אולם מלשונו של הרא"ה לא נראה כן, וכפי שמוכח מדברי תלמידיו הנ"ל, וא"כ למעשה נראה דלא פליגי הרא"ה והרשב"א, ותרווייהו מודו שאם אחר מפסיק ביניהם שרי, ואם אין אחר מפסיק ביניהם אסור.

**ובמשנה** בשבת דף י"א ע"א פירש רש"י לא יאכל הזב עם הזבה שמתוך שמתחדין יבוא לבעול זבה שהיא בכרת [וכ"כ עוד בספר הפרדס, וכן העתיק הר"ן]. וכתב בספר יחסי תנו"א ערך רב יצחק בר

ב. [א.ה.] הוא לא דיבר על אוכלים עמהם אלא על סתם שנמצאים בבית וליכא ייחוד, אבל אם השולחן גדול ואוכלים עמהם אפשר דגם לדידה שרי.

תשובתי: הוא דימה זאת למזיגת הכוס, שאין היתר של שולחן גדול ואוכלים עמהם.

[א.ה.] אם אנו סוברים שאכילתה עמו לפי המתירים כשאחרים אוכלים זה משום שחסר כאן המציאות האסורה של אוכלת עמו, א"כ אין כאן ראייה לאיסור, שהוא רק דימה מצב של אוכלת עמו שאסור בכל גוונא גם כשיש אחרים בחדר, אבל כשיש אחרים ליד השולחן הרי זה כלל לא מצב של אוכלת עמו. משא"כ מוזגת לו את הכוס זו מציאות קיימת גם כשיש אחרים מסובים לשולחן, ופשוט.

תשובתי: כשיושב לידה ויש אחרים בשולחן זה כמו שמוזג לה הכוס ויש אחרים בשולחן, אם אתה רוצה לומר שמזיגה זו מציאות שקיימת - גם הישיבה ביניהם היא קיימת. כשיש אחר ביניהם זוהי מציאות שלא קיימת כמו שמישהו אחר מעביר לה את הכוס [כשאינו שולח עברה], אבל כשהיא מוזגת לו הכוס - איני רואה חילוק בזה.



ובצירוף דעת רבים מהראשונים דס"ל שרק בקערה אחת אסור, ובפרט שהעידו הרשב"א ומהריק"ש על המנהג שהקלו בזה. אולם נכון יותר לעשות הפסק גם בכה"ג כשיושבים עם אנשים אחרים אם הם יושבים זה ליד זה.

וכנ"ל סיים: אלא שעכשיו הקלו לאכול עמה על השולחן ובלא שום היכר ע"כ.

ולפי האמור, המקילים כדעת מהריק"ש ודאי שיש להם על מה שיסמוכו, בצירוף דעת רבים מהראשונים דס"ל שבשולחן גדול שרי,





מכתב ז'

הרב יוסף פריץ

ראש מכון 'פי ישרים', ומוח"ס 'פריז יתן' ושוא"ס

פנמה

## בענין בית המקדש השלישי אם ירד מן השמים

עמ' מ. עיין פנינים מבי מדרשא פ' תרומה נר"ו בס' המשיח לאור ההלכה סימן ט.  
עמ' רה. ועיין מה שכתב מרן אאמו"ר

## ביאור דבש המוזכר באור זרוע

ועיין בבית יוסף או"ח סי' ק"ס סי"ב בסופו בשם אור זרוע ח"א סי' ס' ששכר ודבש נוטלין לידיים בשעת הדחק. ובית יוסף הקשה עליו שדבש לא מנקה. ודרכי משה שם כתב שכוונת אור זרוע למי דבש הנקראים מע"ד. ע"כ. והוא כדברי הרב הכותב נר"ו.

ועיין בית יוסף יו"ד סי' קג ס"ד שהביא דברי מרדכי פסחים פרק כל שעה סי' תקסב בשם ר"י שדבש נפגם בשמנונית בשר. ותמה עליו דעינינו רואות שמבשלים בשר בדבש והוא משובח מאוד. וכתב דרכי משה אות א' שהמרדכי עצמו בביצה סי' תרעד כתב שנבילה בדבש לא הוי לפגם. ובתשובת מהרי"ל (החדשות סי' פא) כתב דתשובת ר"י מיירי במשקה הנעשה מדבש אבל בדבש עצמו אפשר שהוי לשבח. ע"כ. והוא כנו' שדבש שכתוב בפוסקים הרבה פעמים כוונתו למי דבש הנקראים מע"ד ולא לדבש עצמו. וצ"ל שמרן הבית יוסף לא הכיר ליקר זה שלא היה מצוי בארצות מגוריו, רק בארץ אשכנז ולכן לא נחת לזה.

עמ' קפח. בהערה שם, כתב הרב סקלי על דברי אור זרוע שכתב: "יין ודבש ושכר". שבאומרו "דבש" מסתבר שכוונתו לליקר העשוי מדבש והוא הנקרא מע"ד. והוא משקה המשכר.

יש לציין לאור זרוע ח"א סי' קח שכתב שאין לשתות לפני התפלה "יין ודבש ושכר". ובהערות הרה"ג דוד אברהם נר"ו על הכלבו כתב שסבירא ליה לאסור גם מים ממותקים אע"פ שאינם משכרים, כגון מיצים. וכ"כ הרה"ג שלמה זעפרני שליט"א בס' עטרת שלמה ח"א עמ' תקע"א. ובשו"ת יביע אומר ח"ד סי' יא אות ה' כתב לבאר את דברי אור"ז על פי הגמרא בכריתות יג ע"ב שדבש משכר. ולפי זה יצא לו להחמיר גם בחלב שג"כ מוזכר בגמ' שם שהוי מידי דמשכר.

אמנם לפי דברי ידידי הרב הכותב נר"ו, כוונת האור זרוע למשקה המשכר ממש ולא לדבש, וא"כ שרי לשתות לפני התפלה חלב ומיני משקאות ממותקים.

