

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון ל"ד  
ניסן - 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

# אבי אבי רכב ישראל ופרשיו

יחד עם כל בית ישראל מבכים אנו את  
השריפה אשר שרף ה'  
בסילוקו של גאון עוזינו ורוח אפינו קודש  
הקודשים

שר התורה רבן של כל בני הגולה  
מזן הגר"ח קניבסקי זצוקללה"ה  
אבל יחיד עשי לך ומספד תמרורים  
מי יפרק הוויות ומי יסתת בהרים  
כלי מלחמה אבדו ונפלו גיבורים  
זכותו תגן עלינו, הוא ימליץ טוב בעדינו

מערכת מגורה בדרום





## דבר המערכת

בפרוס חג הפסח הבא עלינו לטובה, שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **ניסן תשפ"ב** של קובץ **מנורה בדרום** – גליון ל"ד, המלא בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני העליה **מארץ הנגב**, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם.

אכן שמחתנו מהולה בעצב רב, כיחד עם כל עם ישראל, בהודע החודש הכשורה המרה בהסתלק מעימנו רבנו הגדול מרן הגר"ח **קניבסקי זלה"ה**, וכל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'.

ובודאי שהחיזוק הכי גדול שאפשר לקחת לעילוי נשמתו הגדולה של רבינו, הוא ללכת בדרכו של מרן זצ"ל – להשתדל להתמיד בתורה הקדושה, ולנצל כל רגע פנוי ללימוד התורה ולעבודת ה', ולהיות שקועים בתורה עד כמה שאפשר עד שהוויות העולם הזה יהיו לפנינו כאין וכאפס.

ובפרט, בימי 'בין הזמנים' הבאים לטובה, אשר אם כי נקבעו על מנת להחליף כחות לעבודת ה', מ"מ ידוע מפי רבותינו הקדושים שמפיהם אנו חיים, שהזוכה לנצל ימים אלו להתמדה ולעליה בתורה הקדושה, יכול לזכות לסיעתא דשמיא מופלגת, ולעליה סגולית בתורה ובעבודת ה'.

וע"כ, נאחל לקוראינו ולכל בית ישראל, בין הזמנים טוב ומועיל לעליה בעבודת ה', בדרכו של רבינו הגדול הגר"ח, וכן פסח כשר ושמח, ושנובה **עוד בפסח הקרוב**, לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בירושלים עיר ה' תובכ"א.

**כידוע**, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ – אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

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

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירוריי 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 לפסקים 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 בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים 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 **אייר**, תתאפשר עד **יום ב - כ"ד ניסן**. חומר שיתקבל כמערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל כמערכת 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 פסח כשר ושמח,**

**מערכת קובץ מנורה בדרום.**

## תוכן העניינים

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בהא דמהדרים אחר סנדק היותר טוב וצדיק ..... יג

הגאון רבי דוד שק שליט"א

בגדר מצות הסיבה וד' כוסות דליל הסדר ..... כד

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

"מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו' אפי' כולנו חכמים" וכו' ..... לב

הרב אהרן גבאי

קדמות הנוסח "בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין" ..... לד

הרב גרשון גולד

הערות בענינא דיומא דחודש ניסן ..... נו

הרב ישראל גולדברג

התולש ציפורנו או עורו מתוך לחץ ..... סא

הרב איתי גייסי

בדין מזיגת הכוס לבעלה ..... עב

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

כמה הערות ודקדוקים למעשה בעניני תפילין ע"פ תורת מרן שה"ת זצוק"ל  
(בתוספת נופך) ..... עה

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

הלכות כתובה ..... פה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בדיני מועד חג הפסח הבעל"ט.....פז

הרב אהרן ויזר

בגדרי מלאכת בורר.....צב

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בהא דבעינן סיפור יצי"מ דרך שאלה ותשובה.....קז

הרב משה חליוה

בענין הדלקת נר נשמה (יארצייט) ביום טוב, ובעיקר הדלקת נר נשמה לעילוי נשמה והמסתעף.....קיו

הרב אבינועם טאובנר

בענין מצות ראיה וסמיכה על קרבן ראיה והנלוה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) שנדונו בכולל "נחלת משה".....קיט

הרב יצחק ירחי

חתיכה הראויה להתכבד.....קלו

הרב ערן כברה

בענין קרבן פסח דהוי בא לכפרה.....קמד

הרב אוריאל כהן

בסברת הזכרון יוסף בדין חציצה בטבעת והמסתעף לדין חציצה בצבע.....קנו

הרב אביחיל לוי

בביאור דין אמירה בקידושין.....קסז

הרב יאיר מינקוס

דין חמץ בשבת הסמוך לשביעי של פסח ..... קעא

הרב שאול נזרי

בענין קידוש במקום סעודה ..... קעז

הרב און אברהם הכהן סקלי

אם צריך לקדש הדיו קודם כתיבת השם ..... קפה

הרב אליעזר פלקוביץ

גדרי חיוב וחינוך קטן במצות ציצית והמסתעף ..... קפה

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת מגילה [חלק ב'] ..... קצז

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

אם מותר לבן לעשות את אביו שליח למזוג לו את ארבע כוסות בליל  
הסדר ..... רב

הרב שרון שרפי

בגדר איסור המלאכה בחול המועד, ובביאור דעת השו"ע בזה ..... רכה

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ..... רמג

בדין שכרות בפורים

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... רסז

בדין כתמי קטנה ♦ אי דוד המלך חשיב מלך בזמן המרידה ♦ בענייני פורים

מכתב ג'

**הרב אברהם יחיאל הלר הכהן.....רעא**

בדין סחיטת לימון

מכתב ד'

**הרב עמנואל מולקנדוב.....ערב**

פירות שרובם עומדים לסחיטה האם אסורים בסחיטה בשבת מהתורה או מדרבנן ♦ האם  
התיבה שנותנים עליה ספר תורה נקראת תשמיש קדושה או תשמיש דתשמיש





# מאמרי הלכה





הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א  
ר"מ בישיבת אופקים

## בהא דמהדרים אחר סנדק היותר טוב וצדיק

- א. עובדא בגוי שדרש להיות סנדק.
- ב. דיון בהוראת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל.
- ג. בהא דמהדרים אחר סנדק טוב וצדיק.
- ד. ה. אליהו מלאך הברית והסנדק עומדים מצד השי"ת.
- ו. גדר ברכת "אשר קידש".
- ז. ביאר המעלה הגדולה בכך שהסנדק יברך את הברכות.
- ח. הטעם שהסנדק נותן מתנה לתינוק.
- ט. ביאור גדר סנדק גוי.
- י. עצתו של מרן הגרא"מ שך זצ"ל לגבי סנדק גוי.
- יא. סנדקאות לסבא חילוני.
- יב. דיון נרחב בגדר מעשה המצוה של הסנדק.
- יג. דין סנדק משותק או ישן.
- יד. טו. עיצה למקרה שנאלצים לכבד בסנדקאות למי שאינו שומר שבת רח"ל.
- טז. מנהג הסנדקאות והברכות בתימן.

הוא גוי, יש פסול בגוף המילה, ויש לחוש  
לברכה לבטלה.

**והחסרון** השני הוא מצד הסנדקאות,  
שלעשות גוי סנדק הוא נגד  
הדת ונגד הדעת, שהרי צריך להדר שיהא  
הסנדק ירא שמים (רמ"א סי' רס"ד) וכ"ש  
שלא יהא גוי.

**ומסקנת** הדברי מלכיאל שאם הסנדק הוא  
גוי, אין למול, ומוטב שישאר  
הילד ערל (וימול כשיגדל), עכ"ד.

**וע"פ** דברים אלו, היה מהראוי להורות כן  
גם בניד"ד. ואכן בתשובה הנ"ל הביא  
בשם הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א  
ששאלה כעין זו שאל בעל הדברי חיים  
מצאנז להחת"ס, ואמר לו לבטל הברית

## עובדא בגוי שדרש להיות סנדק

א. הוה עובדא בגוי שדרש להיות סנדק  
בברית "בנו" שנולד מ"אשתו" היהודיה,  
ואיים שאם לא יתנו לו הסנדקאות, ישאר  
הילד ערל כל זמן שיש לו שליטה על בנו  
(הובא בשו"ת ושב ורפא, לג"ר רפאל אייפרס  
שליט"א אב"ד אמשטרדם, ח"ב סי' נ"ד).

והנה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' פ"ו)  
יצא בחריפות נגד מה שנהגו במקום  
מסויים לכבד גויים בסנדקאות. וכתב שיש  
בזה שני חסרונות. האחד מצד הלכות מילה,  
מפני שהסנדק שתופס את רגלי התינוק, הוי  
בזה מסייע שיש בו ממש, והוי כעושה מעשה  
ומשתתף בגוף המילה, ונחשב שעשאוה  
שנים המוהל והסנדק. ומכיון שגוי אסור  
למול, א"כ אם הסנדק שתופס רגלי התינוק

מילה, משום שיש לגוי חלק בגוף מעשה המילה, עכ"ד.

הכא דהוא שעת הדחק וא"א בענין אחר, מותר למול על ברכי הגוי, עכ"ד.

**אמנם** הוא חידוש גדול, שהשיקול מיהו הסנדק גובר על כל השיקולים האחרים, שהרי הב"ד מבטלים בזה קיום מ"ע שמוטלת עליהם, וגם מניחים את התינוק הזה ערל. וכך טען הגאון הרב משה שטרנבוך שליט"א, שא"א משום זה לבטל ברית מילה, ובפרט בזה"ז דמאן יימר שהילד הזה ימול כשיגדל. וכשא"א בענין אחר, מותר להניח לגוי להיות סנדק. ונתן עיצה, שצדיק ויר"ש יעמוד בצד המוהל ויסייע לו בסיוע שיש בו ממש, בהפרדת רגלי התינוק ובהחזקתם ובהטיית הגיד, ובזה הרווחנו עכ"פ את מה שחשש הדברי מלכיאל מצד הלכות מילה. (א"ה: ולגבי ההפסד שיש בזה מצד הסנדקאות, צ"ל שלהשאירו ערל הוא הפסד גדול יותר).

**ומשמע** שנקט שחובת הכרת הטוב קודמת לכל חשבון אחר\*. ולכא' צ"ל שכוונתו היא מצד הבי"ד שעליהם מוטל למולו, דהם מחוייבים לאפשר לגוי להיות סנדק, משום שיש חובת הכרת הטוב כלפי הגוי שהולידו. אמנם אכתי צ"ב, מאחר שידועה השפעת הסנדק על התינוק, היאך נפקיר את כל עתידו הרוחני בשביל הענין של הכרת הטוב?<sup>1</sup>

**ועוד** קשה מאי שנא מהמובא בשם מרן הגריש"א זצ"ל, שהורה שאם חמיו רשע (א"ה: וה"ה באביו רשע), אע"פ שיש כלפיו חיוב הכרת הטוב, וטפי מכך שהרי מחוייב מדינא לכבדו, מ"מ לא יכבדהו בסנדקאות.<sup>2</sup>

### הוראת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל

**ב.** אח"כ הביא מכתב מהגאון הרב עזריאל אויערבך שליט"א, שכתב בשם חמיו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שלא חשש להדברי מלכיאל (עכ"פ בניד"ד), ונקט שאין לבטל מילה משום זה. וטעמו ע"פ מש"כ הפוסקים שמהראוי שהבן היהודי יכבד את אביו הגוי משום הכרת הטוב (א"ה: ע' רמב"ם פ"ה ממרים הי"א, ושו"ת אגרו"מ יו"ד ח"ב סי' ק"ל), ולכן אין בזה שום עוולה אם יכבדו את הגוי בסנדקאות כפי רצונו. ואף שברמ"א כתב שמהדרין ליקח סנדק היותר טוב וצדיק,

### סנדק טוב וצדיק

**ג.** לברר ענין זה, נקדים לדון במה שכתב הרמ"א (רס"ד סעי' א') ויש לאדם לחזור ולהדר אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק וכו', עכ"ל. וצ"ב מהו הטעם ומהי החשיבות בכך שיהא הסנדק טוב וצדיק. ובלבוש הוסיף וז"ל, שיכוונו במילתו כוונה מובחרת ומעולה, ויגרום שגם הולד יהיה כמותם, עכ"ל. וצ"ב מדוע ובמה יפה כוחם, להשפיע על התינוק. ומהרמ"א שלא הזכיר כלל ענין הכוונה, משמע דמעלת טוב וצדיק הוא ענין אחר וצ"ב.

<sup>א.</sup> הדברים צ"ב, הרי תינוק בן שמונת ימים אינו מחוייב בהכרת הטוב. וי"ל שחובת הכרת הטוב אינה תלויה במשפטי המצוות ואכמ"ל, והוא חידוש. מח"א שליט"א.

<sup>ב.</sup> ואין הכוונה להפחית בחשיבות חובת הכרת הטוב, אלא שניתן לקיימה באופנים רבים אחרים, בלא שיהא על חשבון עתידו הרוחני של התינוק.

<sup>ג.</sup> הובא בספר אשרי האיש (יו"ד ח"ב סי' נ"ו אות י"ז) בשם ספר מורא הורים וכבודם (עמ' קי"ז). וראה להלן באותיות י"ב י"ד כמה עיצות למקרה שבו נאלצים לכבד בסנדקאות לסבא חילונו.

א. מעשה המצוה של המילה שהוא חיתוך והסרת הערלה והפריעה, ומסור לאב ולמוהל שלו. וכאשר הסנדק מסייע למוהל בתפיסת רגלי התינוק, יש גם לו חלק ושותפות בגוף מעשה המילה. ב. תורת הקרבה וקרבת דהתינוק הוא כנגד הקרבן, ואבי הבן הוא בעל הקרבן, והמוהל הוא הכהן המקריב, והסנדק שעל ברכיו נימול התינוק דומה למזבח. ג. הכנסת התינוק לברית עם השי"ת והתבאר במקו"א שמעשה כריתת הברית הוא שפיכת דמו של הנימול, והוא ענין נוסף ונפרד ממצות המילה [שכוללת רק חיתוך ופריעה]. ועל זה קאי הברכה הנוספת "להכניסו". ושני עניינים אלו נכללו בציווי שבפרשת מילה.

ויש לדון כלפי איזה משלשת עניינים אלו נאמרה והוצרכה המעלה של טוב וצדיק.

ולברר זאת נקדים, שזה גופא שמטיף דמו להכניסו לברית, החשיבתו התורה לקרבן. וכלשון החת"ס, שבזה מקריב נפש בנו לה', ושופך ומקריב את דמו. ואחרי שהחשיבוהו לקרבן, התחדשו ונוספו סדרי הקרבה, דבעינן שיהא מזבח שהוא הסנדק, ושירה על היין שהיא ברכת "אשר קידש ידיד" וכו' שנאמרת על הכוס (והתו"ח הוסיף גם ניסוך שהוא שתיית כוס הברכה). דאילו מצד קיום מצות המילה לחודא, שהיא חסרת הערלה והפריעה, א"צ במזבח, דמילה

והנה המקור לדברי הרמ"א הוא באו"ז (ח"ב סי' ק"ז אות ג' והובא גם במהרי"ל) וז"ל, וצריך לחפש אחר יהודי טוב (במהרי"ל: כשר וטוב) לעשותו בעל ברית (סנדק), כדי שיבוא אליהו ז"ל וישב על הקטידרא אצלו בשעת המילה, כמ"כ רב שרירא גאון ז"ל, מנהג בישראל להעמיד קטידרא מכוסה במעיל אצל בעל ברית משום כבודו של אליהו ז"ל דמתקרי מלאך הברית, כדתניא בברייתא דרבי אליעזר וכו'. ומכאן נהוג רבנן למעבד מושב כבוד למלאך הברית והוא אליהו זכור לטוב, עכ"ל.

והנה מדבריהם נראה לכאן שהצורך בסנדק טוב וצדיק הוא מטעם צדדי, כדי שאלהו לא ימנע מלבוא ולשבת וכו', ואין כאן ענין מהותי מצד הסנדק עצמו. ולפ"ז אם היה מתאפשר להכין את הכסא לאלהו רחוק מהמקום שבו ישב הסנדק, לא היתה מניעה להושיב סנדק שאינו כשר. אך לא משמע כן, וצ"ב.

וממשי"ב שאלהו יושב אצל הבעל ברית, מבואר שצריך בדוקא שיהא כסא הסנדק סמוך לכסא של אלהו, וכך הוא המנהג, וצ"ב טעמו של דבר.

### אלהו מלאך הברית והסנדק עומדים מצד השי"ת

ד. והנה בכל ברית מילה יש שלשה עניינים

ד. ממש"כ יהודי, משמע לאפוקי גוי.

ה. ז"ל רבינו אפרים עה"ת ר"פ וירא, המילה מכפרת כקרבן עולה וכו' וכל האמור במילה נזכר בעולה. העולה קדש קדשים וישראל נקרא קדש קדשים. שחיטתה בצפון קרי ביה בצפון שהוא צנוע, במקום שנקרא חמוקי ירכיין. וקבול דמה בכלי שרת כך המילה מקבל דמה בפיו שהוא כלי שרת, שבו משבח להקב"ה. בצפון הפה [ש]נקרא בית הסתרים. ודמה טעון שתי מתנות מי שנולד לו בן נותן ממנו שתי מתנות אחת למוהל ואחת לבעל הברית. שהן ארבע אב ואם ומוהל ובעל הברית. וטעונה הפשט זו פריעה וניתוח זו המילה. וכליל לאישים כולה לגבוה, כליל גימטריא המילה, כליל זו עטרה (פי' תרגום של עטרה, כלילא) וכו'.  
ו. אמנם יש דעות בפוסקים שלברכת "אשר קידש" אין שייכות להתורות קרבן, אלא היא שבת והודאה על עצם כריתת הברית, ונאמרת גם לאחר שהתינוק הוחזר אל אימו ואינו נמצא שם כלל. ויובא להלן אות ט"ז.

על השלחן כשירה לכתחילה. ורק מצד מצות הכנסתו לברית, ותורת הקרבה דאית עלה, בעינן גם מזבח שהוא הסנדק.

ה. והנה כריתת ברית נעשית בין שני צדדים, והם הנקראים בעלי הברית. האב והמוהל שלוחו, הם העומדים מצד התינוק הנימול, להכניסו בברית. ואליהו הנביא הוא העומד מצד השי"ת, ולכן נקרא מלאך הברית, ומלאך פירושו שליח<sup>ז</sup>. וכתב הספורנו (בראשית י"ח א' ושמות ד' כ"ד) דמה"ט "נהגו להכין כסא לאליהו בעת המילה ובמקומה. והוא מקדש את התינוק הנימול לזרע יעבדנו"<sup>ח</sup>.

**אמנם** לא אליהו בלבד הוא העומד מצד השי"ת. אלא גם הסנדק שיש עליו תורת מזבח לגבי ברית זו, גם הוא עומד מצד השי"ת לקבל קרבן זה.

**וסמך** ודוגמא לזה ממש"כ הספורנו (שמות כ"ד ו' בביאור סדר כניסה לברית שהיתה בסיני) וז"ל, וחצי הדם זרק על המזבח, עשה את המזבח כשליח הא-ל ית' לבדו לכרות הברית. ובכן [המזבח] קבל חצי הדם, וחציו האחר נזרק על העם הנכנסים עמו לברית, עכ"ל.

וה"נ מאחר שחל על הסנדק תורת מזבח,

והיא חלות שחלה עליו ע"י שמים, דנעשה גופו חפצא של מזבח לגבי הקרבן דמילה והזאת דם הברית. מכח זה גם הוא נעשה שליח השי"ת לכרות הברית. ומהאי טעמא נקרא הסנדק בעל ברית. ולפ"ז האב והמוהל הם בעלי ברית מצד התינוק, ואילו אליהו הנביא והסנדק הם בעלי ברית מצד השי"ת.

**המורים** מן הדברים, שאליהו מלאך הברית בצירוף הסנדק, הם העומדים מצד השי"ת, ומסייעים זה לזה ומשלימים זה את זה. דהסנדק הוא המזבח, ואליהו הנביא הוא המקבל את הקרבן, ומקדש את התינוק לזרע יעבדנו. ומה"ט מכינים את הכסא לאליהו בסמוך למקום מושבו של הסנדק כמבואר באו"ז ומהרי"ל, כי שניהם יחדיו שלוחי השי"ת ופועלים ביחד ענין אחד. ולפ"ז מש"כ או"ז ומהרי"ל "כדי שיבוא אליהו וישב אצלו" אין זה ענין צדדי אלא ענין מהותי שמורה על עניינו של הסנדק<sup>ט</sup>.

**ויתבאר** לפ"ז מדוע גדולה מעלת הסנדק משאר בעלי הברית, דהסנדק תרתי אית ביה. דבזה שמסייע בתפיסת רגלי התינוק, נעשה שותף למעשה המילה, והוא עי"ז בעל ברית גם מצד התינוק [בנוסף לאב

ז. בכת"ס (תורת משה השלם בראשית עמ' י' ד"ה ויהי) ביאור נוסף בזה, דאמרו חז"ל שאליהו אינו יכול לבוא בשבת מחוץ לתחום, וקשה א"כ למה מכינים בשבת במקום המילה כסא לאליהו. אמנם ביאור הדבר שלברית מילה הוא בא מופשט מהמלבוש החומרי הראשון אשר לו, ואז הוא בבחינת מלאך, ואז הוא נקרא "מלאך הברית", ואין צריך לשמור התורה, כי המלאכים אינם מצווים על התורה וכו'. אמנם עדיין יש לאליהו גופו המופשט ומונה בגן עדן אשר יכול להתלבש בו, ואז הוא בבחינת אדם כמו כל חכמי הדור וכו', וכשהוא בלבוש גופו אז חייב לשמור שבת וכל התורה, עכ"ד.

ח. כתב בספר זכר דוד (מאמר א' פרק כ"ח) וז"ל, נהגו לפרוס פרוכת של בהכנ"ס לכסא של אליהו, להורות לנו ששם שוכנת השכינה, כמו בהיכל שלפניו תולין הפרוכת וכו'. ושם מטעם הנזכר נוהגים באיזה עיר, שתולין על הכסא הנ"ל נר תמיד דלוק, כמו בבהכנ"ס לפני ארון הקודש, עכ"ל.

ט. יש נוהגים לפרוס טלית אחת על שני הכסאות, של אליהו ושל הסנדק. וכנראה הטעם כדי לחברם, להורות בזה שפועלים יחדיו ענין אחד.

מפני שניתנה מצוה זו לאבות, משא"כ כל המצוות, עכ"ל.

**וצ"ב** הרי אאע"ה כבר מוזכר בברכת "להכניסו". ועוד צ"ב דהיה אפשר להוסיף ולהזכיר שניתנה לאבות, בתוך מטבע ברכת "להכניסו", ומדוע ראו לתקן עבור זה ברכה נוספת. ועוד יש להעיר, דידוע מש"כ הרמב"ם (בפהמ"ש סו"פ גיה"נ) שאין אנו מלין מפני שאאע"ה מל עצמו ואנשי ביתו. אלא מפני שהקב"ה ציוה אותנו ע"י מרע"ה שנמול וכו', וא"כ מהו השבח המיוחד בכך שניתנה לאבות.

**והנראה** עפמשנ"ת לעיל שכל כריתת ברית נעשית ע"י שני צדדים. העומדים מצד התינוק, הם האב והמוהל שלוחו. והעומדים מצד השי"ת, הם אליהו מלאך הברית והסנדק שהוא כמזבח.

**ומעתה** י"ל שברכת "להכניסו" נתקנה עבור האב, שהוא המכניס את בנו לברית קודש תחת כנפי השכינה (לשון ערוה"ש). ואילו הברכה הנוספת ד"אשר קידש", נתקנה כשבח על השתתפותו של השי"ת בקבלת הברית, וכפי שמורה תוכן הברכה, שהשי"ת הוא קידש ידיד מבטן וכו' וחותמים שהשי"ת "כורת הברית".

**ויתכן** שזה הביאור במש"כ התור"י ד שהטעם

ולמוהל<sup>1</sup>. ובזה שגופו נעשה כמזבח, הרי הוא בעל ברית גם מצד השי"ת [בנוסף לאלהו הנביא]<sup>2</sup>.

**וכדי** שיהא ראוי לשמש כשלוחו של השי"ת, בעינן שיהא הסנדק טוב וצדיק. והיינו טעמא דמהדרים שגם המוהל יהיה טוב וצדיק, ואין זה מפני מצות המילה, אלא מפני שהוא העומד מצד התינוק להכניסו לברית עם השי"ת.

**והצורך** בזה הוא גם מצד התועלת של התינוק, שהרי כל ענין הכנסה לברית הוא הכנה לעבודת השי"ת [וכפי שמברכים אותו כל הנאספים, כן יכנס לתורה ולחופה ולמעש"ט. וכן נראה ממה שהובא לעיל שאלהו מקדש את התינוק לזרע יעבדנו<sup>3</sup>]. וכפי דרגתם והשגתם של המוהל והסנדק בעבודת השי"ת, כך הוא איכות ההכנסה לברית שנעשית על ידם.

### גדר ברכת "אשר קידש"

ו. והנה לפני הברית מברך האב "להכניסו" ולאחריה מברכים "ברוך אשר קידש" וכו'. וצ"ב דלכאור' עניינן אחד, דשתייהן מיירי בענין כריתת הברית. ועמד על זה התור"י ד (סו"פ ראד"מ, והובא בשבלי הלקט הל' מילה) ותירץ שחזור ומברך "כורת הברית"

י. ומה"ט כשהאב אינו נמצא, הסנדק מברך במקומו את ברכת "להכניסו" (רמ"א רס"ה א'). וע' שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' מ"ב.

יא. ולפ"ז יוטעם תפילת המוהלים קודם הברית, שמבקשים שיעמוד אליהו על ימנם לסומכם. דמאחר שנשמת אליהו נמצאת שם, הם מבקשים את עזרתו וסמיכתו גם בעיקר מעשה המילה. וע"ז זה יהא אליהו בעל ברית גם מצד התינוק.

יב. ועל זה אנו מתפללים בהרחמן שמוסיפים בברהמ"ז בסעודת ברית מילה "ויזכו לגדלו ולחנכו ולחכמו וכו', ויהי ה' אלקיו עמו וכו', ויהיו ידיו ולבו לקל אמונה" וכו'. ויש לצרף מש"כ בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' מ"ב בשם העוללות אפרים שמילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, כשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל. והוסיף הגרעק"א, א"כ מילה מבוא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצוות, עכ"ל.

מהאחרים, שהרי הוא כמזבח ועומד מצד השי"ת לקבל את הקרבן דהמילה ולכרות הברית. וי"ל עוד שמטעם זה הוא המיוחד והחשוב שבהם.

**ובזה** אשכחנא ביאור מרווח למה שהיה מרגלא בפומיה דמרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בשם מרן הגרעק"א, שהמעלה הגדולה ביותר בענין הסנדקאות היא שיברך גם הברכות, והוא הנקרא "סנדק שלם".<sup>י</sup>

### הסנדק נותן מתנה לתינוק

ח. והנה בספר מושב זקנים (מבעלי התוס' עה"ת סו"פ לך לך) כתב וז"ל, אומר במדרש כשמל אברהם עצמו היה נרתע מאד, והיה אוחז לו הקב"ה במילה שנא' וכרות עמו הברית, ונעשה לו הקב"ה שדקנס ונתן לו ז' עממים וארצם. לכך נוהגים ליתן השדקנס לנער הנימול מלבוש או חפץ אחר, אחר שיתפוס אותו, עכ"ל. וזה הוא המקור למנהג שהסנדק נותן מתנה לתינוק, והוזכר במגדל עוז (נחל ט') וז"ל, ונותן דורון לנימול. כמש"כ שהקב"ה נתן לאאע"ה ארץ ישראל כשמל, עכ"ל.<sup>י</sup> וצ"ב מהי השייכות בין הסנדקאות לנתינת מתנה לתינוק.

**ונראה** שהוא מסדרי כריתת ברית, דצורת כריתת ברית היא שכל צד נותן לשני משלו<sup>י</sup>. ובבריתו של אאע"ה, הוא שפך דמו

שתיקנו ברכה נוספת על ענין הברית (ולא קאי על מצות המילה אלא על כריתת הברית), הוא "מפני שניתנה לאבות" ניתנה פי' מצד השי"ת. והנה ענין כריתת הברית איננו עוד מצוה, אלא הוא היסוד וההקדמה לכל הציוויים שבאו אחריה. ועל כך אנו מודים להשי"ת, שהוא מצידו הקדים וכתר ברית זו כבר עם האבות. וכן הוא לדורות בכל ברית מילה, שהקדים הקב"ה לכרות עמו ברית מיד לאחר לידתו, וקודם שנעשה בר חיובא. ושלוחי השכינה עומדים לקבל הברית, והוא הזמן הראוי לשבח ולהודות להשי"ת על השתתפותו בקבלת הברית.

### ביאור המעלה הגדולה בכך שהסנדק יברך את הברכות

ז. והנה הרמב"ם (פ"ג מילה) כתב שאבי הבן או המוהל או אחד מהעם מברך "אשר קידש". וכתב הב"ח (ריש ס' רס"ה) שאין כוונתו שיש קדימה ועדיפות לאלה על פני אחרים, אלא ר"ל שלא קבעו חכמים מי הוא שיברך ברכה זו, וכל אחד מהנאספים לכבוד הברית יכול לברכה. וראוי שיברך אחד מהעם, פי' המיוחד והחשוב שבהם, עכ"ד.

**ומסתבר** שאע"פ שכ"א מהנאספים יכול לברך, מ"מ עדיף שיברך הסנדק, שיש לו שייכות מיוחדת לברכה זו יותר

יג. והובא בספר כל משאלותיך (תשובות מרן זצוק"ל שנאמרו לגר"א מן שליט"א, עמ' קט"ז), בפ"ת התגורר יהודי שסיפר לי, שהגרעק"א היה סנדק של סבו. ומאחר שלצורך הברית הוצרך לשבות חוץ לעירו פוזנא, אמר הגרעק"א לאבי הבן, שמסכים לקבל הסנדקאות רק אם יתן לו הכל, גם ברכות וכו', ואז יבוא לשבות בעיר שלהם. ואבי סבו כיבד את הגרעק"א בסנדקאות כזו, והברית היתה בשבת, והיה הגרעק"א סנדק שלם.

והיתה לתינוק זה זכות וברכה שהגרעק"א היה המוהל והסנדק שלו, עכ"ד מרן הגר"ח זצוק"ל. יד. מורנו ראש הישיבה הגאון הרב יעקב הורוביץ זצ"ל נהג לתת לתינוק גביע קידוש מכסף שהיא מתנה חשובה. ומורנו הגאון הרב שמשון פינקוס זצ"ל נהג לתת לתינוק בגד, וקיים בזה דברי המושב זקנים ככתבם.

טו. וכמש"כ הגר"א (בפ"י לספר יצירה) וז"ל, אומר לך מהו ענין ברית. והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל א"א להיות [תמיד] אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא. אע"פ שנוטל ממנו את הדבר מ"מ כל מחשבתו שם הוא וכו'. וזה ענין לשון "כריתה"

והדם הוא הנפש. והקב"ה נתן לו נחלת שבעה עממים. ומאחר שהסנדק הוא בעל ברית שעומד מצד השי"ת לכרות הברית, נוהגים שנותן מתנת ממון משלו<sup>ז</sup> לתינוק. וא"צ שהנתינה תהא בזמן הברית דוקא, דגם כשנותן אחר זמן, בזה הוא משלים את סדרי כריתת הברית.

### גדר סנדק גוי

ט. ונחזור כעת לענין של סנדק גוי. והנה גוי אינו בן ברית, ואינו שייך כלל בכל ענין ההכנסה לברית קודש דהמילה, ולכן גם א"א שייעשה גופו מזבח. ואע"פ שמקבלים קורבנות גם מגוי, מ"מ הוא מופקע לגמרי מלהיות ומלשמש כמזבח לדם המילה<sup>י</sup>.

ולכן מסתבר שתינוק שנימול על ברכי גוי, נחשב כנימול ע"ג שלחן, דהגוי חשיב כמאן דליתא. אמנם בודאי יש בזה הפסד, כי אם היה נימול על ברכי צדיק, היה כל ענין הכנסתו לברית בדרגה מעולה וכו"ל. אבל היכא שא"א בענין אחר, או במקום חיוב הכרת הטוב, עלינו לוותר על הרווח, מאחר שעכ"פ אין זה גורם לקלוקל ולנזק רוחני. ועדיף מאשר להניחו כעת ערל, דזה ודאי הפסד וקלוקל. (הדברים עולים בקנה אחד עם הוראת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ואולי זו היתה כוונתו).

וחלוק מישראל רשע, דהוא עכ"פ בן ברית, ושייך לגביו ענין הכנסה לברית

וחלות תורת מזבח. ואם יהיה נימול על ברכיו הוי זה קלקול לכל עתידו הרוחני של התינוק. ואף אליהו הנביא לא ירצה לשבת לידו ולהשתתף איתו. ולכן אין להושיבו סנדק.

אמנם הדברי מלכיאל נקט בפשיטות שגם סנדק גוי משפיע לרעה על התינוק. ולא חילק בין ישראל שאינו כשר לבין גוי.

### עצתו של מרן הגרא"מ שך זצ"ל

י. והנה לגבי עובדא זו, הובאה (בספר עלינו לשבח ויקרא עמ' תרצ"ד) עצתו של מרן הגרא"מ שך זצ"ל, שהאב הגוי ישב על הכסא, אולם ת"ח יעמוד לצידו ויניח ידיו מתחת לכרית של התינוק, ובאופן כזה הת"ח הוא יחשב הסנדק האמיתי, עכ"ד. (א"ה: וכמובן שצריכים לעשות בחכמה, באופן שיהא משמע שהמוהל מבקש שנצרך שהתינוק יהא מונח מעט גבוה יותר).

ויש להעיר דבאופן זה שידינו נתמכות על ברכי הגוי, לכאן נחשב שהתינוק עדיין מונח גם על ברכי הגוי, ודומה לתנופה שהכהן נותן ידיו תחת יד הבעלים ושניהם ביחד מניפים, וא"כ לא הסתלקה סנדקאות הגוי לגמרי. ואכן בספר דרך שיחה (ח"א עמ' רפ"ו) הובאו הדברים בשינוי, שהת"ח גם יגביה מעט את התינוק, ובאופן זה א"ש דהוי רק הוא בלבד הסנדק. (וכ"כ בשו"ת

שכורת ממנו דבר הדבוק לו ונותן לו וכו', עכ"ל הגר"א. ובספורנו (ברא' כ"א ל"ב) אברהם נתן לאבימלך צאן ובקר, לכרות הברית.  
מז. יש אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו (ברכות ס"א:). ובגמ' (חולין צ"א). מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם וכו'.

יז. ואע"פ שבעלמא אין קרבן בלי מזבח (וכמש"כ הרמב"ם פי"ט מעשה הקרבנות ה"א, עיי"ש) הכא שאני, די"ל שברית מילה הוא סוג קרבן שאינו מחייב מזבח לעיכובא. וטעם החילוק, מפני שבשחטוי חוץ, בשחיטה ובקבלה לחוד, אין עדיין היכר שנעשה לשם קרבן. ורק כאשר מזה את הדם ומקטיר את האיברים על מזבח, בזה ניכר דהוא לשם קרבן. אבל במילת בנו, עצם זה ששופך דם בנו לשם כריתת ברית, אין לך קרבן גדול

אב ליתן לאב, ובמקום מצות כיבוד אב, אין שום חשבונות אחרים, עכ"ל.

**ובמקרה** שסבא חילוני מבקש להיות הסנדק, כתב בשו"ת משנת יוסף (חלק י"ב סי' קי"ג), שינסה להשפיע על הסבא שמוטב שנכבד אחד מחשובי הרבנים להיות סנדק ולפאר בזה את שמחתנו וכו'. ובנוסח אחר בשו"ת תשובות ונהגות (ח"א סי' תר"ג) וז"ל, יעצתי לאבי הבן שישביר לאביו שהוא רוצה לשמור דין התורה, שאסור שמחזיק התינוק בעת המילה יהא מחלל שבת. אבל יכול לכבדו בסנדקאות להחזיק התינוק בעת אמירת הברכות, ושזה כיבוד חשוב מאד, שהוא נמי כסנדק וכו'.

### גדר מעשה המצוה של הסנדק

**יב.** ואם אינו מתרצה, כתב בתשובות ונהגות (שם) יעצתי לאבי הבן שיקח בן תורה להחזיק רגלי התינוק, שאז אין הסנדק מחזיק אלא הבן תורה, וכה"ג לדעתי כיון שהוא המשלים, לא איכפת לן כ"כ בסנדק. שלדעתי בכל סנדק כשאחר מחזיק, הוא ג"כ כעין סנדק, ולפעמים אני מחלק סנדק לשנים כה"ג, ודבר זה חידוש ולא מצאתי במפרשים, אבל נראה דמאחר שעל ידו דוקא יכולים למול - שמחזיק הרגליים - הוא כעין סנדק, עכ"ל.

**והוא** ע"פ מש"כ לעיל מינה (סי' תקפ"ד), נראה מעלה גדולה קרוב למעלת סנדק, גם למי שמחזיק בידיו בשעת מילה את רגלי התינוק לבד, שבזה אפשר למולו. וזה הוא כיבוד מיוחד כעין הסנדק, להחזיק רגלי התינוק בידיו שלא יזין כשמלין אותו, שהרי

משנת יוסף שיובא להלן, בענין סנדקאות לסבא חילוני).

**אמנם** ח"א שליט"א אמר דשפיר מהני גם בלא הגבהת התינוק. וחלוק מתנופה, שהכהן והבעלים שניהם עושים "מעשה", וכ"א מהם שותף להמעשה, ולכן התנופה מתייחסת אל שניהם. אבל הסנדק אינו עושה שום מעשה (וכמש"כ מהר"ם שיק או"ח סי' ס"ד). וקיום מצוותו הוא בזה שהתינוק מונח על ברכיו (ובניד"ד על ידיו). ובהנחת ידיו מתחת לכרית נראים הדברים שבזה מנתק את התינוק מברכי הגוי, ונראה שהוא לחוד המחזיק את התינוק. ודוגמה לזה, מסנדק שתומך את ידיו ע"ג שלחן, והתינוק מונח על ידיו, דנראים הדברים שידיו אינן נטפלות אל השלחן, אלא נחשב שניתק והרים את התינוק מהשלחן, ומונח על גבי ידיו בלבד. וה"נ בניד"ד, אין ידיו של הסנדק נטפלות אל ברכי הגוי, אלא נראה וניכר שהוא לבד המחזיקו. ולא איכפת לנו בזה שידיו נתמכות באותה שעה על ברכי הגוי.

### סנדקאות לסבא חילוני

**יא.** והנה לעיל הובאו דברי הלבוש (רס"י רס"ד), ויש לאדם להדר ולחזור אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, שיכוונו במילתו כוונה מובחרת ומעולה ויגרום שגם הילד יהיה כמותם, עכ"ל.

**ובספר** דרך שיחה (ח"ב עמ' שי"ב) הובא שאמר מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, כשבאים לשאול אם לכבד בסנדקאות לאדם גדול או להורים, אני אומר שאם האב הוא שומר תורה ומצוות, מן התורה מצות כיבוד

מזה, וממילא חל עליה תורת קרבן, ואפי' כשאין מזבח, וכגון בנימול ע"ג שולחן, וכן במילת גדול שנימול ע"ג מיטת הניתוחים, וכן בנימול על ברכי גוי. וכשיש מזבח, דהיינו ברכי סנדק כשר, הוא תוספת שלימות ומעלה בתורת קרבן ידידה, אך גם כשנימול בלי מזבח, חל עליה תורת קרבן.

התינוק נימול על ברכיו". וכתב שהסנדק אינו עושה שום מעשה, והכי הוא קיום מצוותו, דהוא כמזבח שהתינוק מונח עליו "ומעשה לבנה בעלמא עביד" (ולכן בסנדק שהוא גם המוהל, אין חסרון של מצוות חבילות, כי הוא עושה רק מעשה אחד, שהוא המילה). ומש"כ הראשונים והרמ"א שהסנדק "תופס" את התינוק הנימול על ירכיו, הפירוש הוא שהתינוק "מונח" עליו, אך הוא אינו עושה בזה שום מעשה.

**ואילו** תפיסת רגלי התינוק הוא ענין נפרד בפנ"ע. שבזה שמסייע למוהל, נעשה הסנדק שותף לקיום מצות המילה. וסיוע זה איננו חלק ממצות הסנדקאות, כי אם סניף ולתא של מצות המילה, אלא שבדר"כ נעשה ע"י הסנדק. ואילו מצות הסנדקאות, כל עניינה הוא שיהא התינוק נימול על ברכיו, דהוא כמזבח והמילה כקרבן<sup>יח</sup>.

**ולכן** כל עוד התינוק מונח ונימול על ברכי הסבא החילוני, אין תועלת בכך שאחר יתפוס את רגליו באותה שעה, דאין זה מבטל כלל תורת סנדק גמור מהסבא.

**ואמנם** בודאי יש מעלה גדולה בפנ"ע גם בתפיסת רגלי התינוק לחוד. דזוכה עי"ז להיות שותף לקיום מצות המילה, וכמש"כ הדברי מלכיאל. וגם להיות שותף להטפת דמו ולהכנסתו לברית, והוה עי"ז "בעל ברית" מצד התינוק [בנוסף לאבא ולמוהל]. ומ"מ אין זה מפקיע תורת סנדק "ובעל ברית" מן הסבא.

הוא מסייע לעצם מצות המילה, שעל ידו יכולין למול. וסגולה ותיקון נפלא קרוב למעלת הסנדק גופא, שעיקר מעלת הסנדק מבואר בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ט) שעל ידו דוקא אפשר למול, ולכן נראה שגם המחזיק רגלי התינוק הוא מצוה וקרוב להיות כסנדק, אף שאינו על ברכיו שמעולה יותר, ושניהם סגולה נפלאה בעזהשי"ת, עכ"ל.

**והנה** ההבנה המונחת ביסוד דבריו היא שגדר מצות הסנדקאות הוא "לסייע למוהל" ועל ידו מתאפשר למול. ועצם זה שהתינוק מונח על ברכיו והוא נושא, מסייע למוהל. (וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' רי"ט, שמצות הסנדקאות היא הסיוע למוהל). ולכן נקט שגם האוחז את רגלי התינוק הוא כעין סנדק, שהרי בזה הוא בודאי מסייע למוהל. [ואע"פ שמצד הסיוע, תופס הרגליים מסייע למילה יותר מהסנדק, שרק נושא את התינוק על ברכיו. מ"מ מעלת הסנדק עדיפה, וכדלהלן]. וכאשר אחד מחזיקו על ברכיו, והאחר תופס את רגליו, שניהם יחדו מאפשרים את המילה, ושניהם ביחד סנדקים. אלא שזה שהתינוק מונח על ברכיו מעולה טפי, כי הוא הזוכה לקיים את המצוה המיוחדת לברכיים, וחל עליהן תורת מזבח, עכת"ד<sup>יח</sup>. ומבואר שנקטו שהסנדק "עושה מעשה", דזה שנושא את התינוק על ברכיו חשיבא עשייה, שעניינה סיוע למוהל, וזה הוא המעשה מצוה שלו.

**אמנם** במהר"ם שיק (או"ח סי' ס"ד) מבואר שגדר מצות הסנדקאות הוא "שיהא

יח. אבל בשבט הלוי כתב שהסיוע ע"י תפיסת רגלי התינוק, הוא החלק העיקרי במצות הסנדקאות, טפי ממה שחל על ברכיו תורת מזבח. ומה שיש לדון בזה, הובא במקו"א.

יט. וכ"ת לאידך גיסא, שגם החזקת הרגליים נחשבת כאילו התינוק "מונח" על ידיו, וא"כ גם התופס רגליו קרוב להיות סנדק. ז"א, דנראה פשוט שמעשה התפיסה אינו מוגדר כמונח אלא כמסייע, וזו הגדרתו וזה עניינו, שמסייע בזה למוהל, אך מונח לא מיקרי.

## סנדק משותק או ישן

יג. ומכאן זה יש לדון בסנדק משותק ל"ע שהניחו התינוק על ברכיו [ואחר עומד לצידו ותופס את רגלי התינוק], האם מקיים בזה מצות סנדקאות. ונראה שלפי הבנת השו"ת תשובות והנהגות הנ"ל, אין להחשיבו כסנדק כלל, ומפני שא"א לייחס אליו עשייה, ואינו נחשב "כתופס ואוחז" את התינוק על ברכיו. ובמקרה כזה, אותו שתופס את רגלי התינוק, הוא הסנדק. כי רק הוא מסייע בפועל ועל ידו לחוד מתאפשרת המילה. והוה יו"ט לגביו ופוטר מתחננון. ושמעתי שהורו כן למעשה.

וב"ש לגבי סנדק ישן, שאע"פ ששייך בעשיית מעשה אם היה ניעור, מ"מ כעת כשהוא ישן אינו נחשב שתופס התינוק על ברכיו. וגם אין לו באותה שעה דעת וכוונה לעשיית מעשה התפיסה. אבל קטן, אע"פ שאין לו דעת גמורה, מ"מ יש לו מעשה ואפשר להושיבו כסנדק.

אבל לפמש"כ מהר"ם שיק שהסנדק אינו עושה שום מעשה, וקיום מצוותו הוא בזה שהתינוק "מונח" ונימול על ברכיו. א"כ גם סנדק משותק, וה"ה סנדק ישן, כיון שסוכ"ס התינוק מונח על ברכיו, הוא נחשב לסנדק. ואע"פ שהוא עצמו אינו עושה שום מעשה אחיזה בתינוק, וגם אינו שייך כעת בעשיית מעשה כזה, מ"מ נחשב לסנדק גמור. וגם הוה יו"ט לגביה ופוטר מתחננון.

וכנראה דהכי ס"ל למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל. שבתקופה האחרונה נעשו בריתות על ברכיו גם בזמן שנרדם מחמת חולשתו. ובודאי כל זה נעשה על דעתו ובהסכמתו (ואולי היה רק בגדר מתנמנם, ע' יבמות נ"ד). ומסתבר שהיה בזה מעלה

עצומה לא רק מצד התינוק, אלא שאף מצד הסנדק נחשב לקיום מצות סנדקאות, ומטעם שנתבאר.

## אחר ירים מעט את התינוק

יד. בשו"ת משנת יוסף כתב עיצה נוספת למקרה של סבא חילוני, שהמוהל יאמר ל'עוזר' שלו שירים מעט בשתי ידיו את התינוק, באופן שיהיה מונח על ידיו של הת"ח ולא על ברכי הסבא. ויאמר לפני כן לסבא 'אנחנו נעזור לך להחזיק את הרך הנימול בעת המילה' (א"ה: באופן שיהיה משמע שהמוהל צריך שהתינוק יהא מונח מעט יותר גבוה) עכ"ד.

ולא התבאר האם יש על המחזיק עצמו תורת סנדק. ולפנ"ד הרמת התינוק מועילה רק לסלקו מע"ג ברכי הסבא, ועי"ז להפקיע ממנו תורת סנדק. ותהא זו מילה בלא סנדק, וכאילו מלו התינוק ע"ג שלחן. אך יותר נראה שגם כשמונח על הידיים בלבד, ולא ע"ג הברכיים, שפיר יש על המחזיק עצמו דין סנדק גמור, ותורת מזבח. דמה לי ברכיים, מה לי ידיו או חיקו, סוכ"ס הוא המחזיקו בשעת המילה. (אלא שלא זכה לקיים את המצוה המיוחדת לברכיים, וכמש"כ במדרש). ונראה דהוא סנדק גמור גם לענין דהוה יו"ט לגביה, ופוטר מתחננון.

טו. אלא שצ"ב הרי בזה גוזלים את המצוה מן הסבא, ומדוע מותר לגזולו.

ויתבאר ע"פ מש"כ במשנת יוסף (שם), שרשאי אבי הבן לקבל את המתנה ההגונה שנותן הסבא, מפני שכיבדוהו להיות סנדק. ואין זו אונאה, שהרי הסבא לא ביקש בסנדקאות את המצוה. שאם היה חפץ במצוות, היה מניח

הטעם, כיון שזכה במצות הסנדקאות, וראוי הוא שתתקיימנה ברכותיו וכו'.

**אלא** שאין הדברים מדויקים, כי בתימן התינוק כבר היה נלקח להיות אצל אימו בשעת הברכות, עכ"ל העולת יצחק.

**והנה** לפי עדותו, שבתימן נהגו שהתינוק נלקח אל אימו מיד לאחר שהמוהל סיים את עסק המילה, ואינו נמצא שם בזמן אמירת הברכות ואחרי הברכות והתפילה לשלום התינוק ואימו, היו משגרים אליהם את הכוס, כדי שיטעמו ממנה. (א"ה: נראה שבסיפור עובדא זו, נשמט בטעות אמירת הברכות ע"י הסנדק, וכן שתיית הכוס על ידו). נמצא שהסנדק לא היה מחזיק את התינוק בזמן אמירת הברכות, ולא היה כלל כיבוד של עמידה לברכות, ושום ענין של סנדק שני. ולפ"ז הברכות אינן חלק ממצות הסנדקאות, ואין להן שייכות להתורות קרבן דהמילה, אלא הן שבח והודאה על כריתת הברית. [נוטפי מכך כתב בספר כורת הברית (הג"ר אליהו פוסק בעמח"ס שו"ת מור ואהלות, נדפס תרנ"ג, סי' רס"ה סעי' א') שבדיעבד מותר לברך את הברכות עד סוף היום ואפי' בבהש"מ]. וגם כשנאמרות ע"י הסנדק, הוא רק מטעם צדדי, כאמור לעיל.

**אמנם** מנהג אשכנז ופולין אינו כן. דלמנהג אשכנז הקדום הסנדק עצמו החזיק את התינוק בזמן אמירת הברכות. ולמנהג פולין מכבדים לאחר להחזיקו. ונלקח אל אימו רק לאחר הברכות והשתייה. וטעם מנהג זה מיוסד על כך שהברכות הן גדר שירה על הקרבן דמילה, והשלמת סדר ההקרבה.

טלית ותפילין ושומר שבת. אלא רצה את הכבוד, ואת זה הרי נתנו לו, בזה שהכריזוהו כסנדק, וישב על הכסא עם הטלית, עכ"ל. ומה"ט גם אין בזה גזל מצוה.

### מנהג הסנדקאות והברכות בתימן

**מז.** בספר ברית אברהם הכהן (לרה"ג אברהם קאהן זצ"ל, על מגדל עוז להיעב"ץ, נחל התשיעי ס"ק י"ג) מובא וז"ל, סיפר לי הגאון המפורסם הרב חיים קרייזוירט זצ"ל אב"ד אנטוורפן, שפעם אחת שמע מרב מתימן, שהמנהג בתימן הוא שלא לחלק את הכיבודים, והכל נעשה ע"י הסנדק, הוא המביא את התינוק, והוא אוחזו בשעת המילה ובשעת הברכה, וגם מחזיר את התינוק לאחר הברית, ואמר שזהו עיקר מצות הסנדקאות, שהסנדק עצמו עושה הכל, ועל זה אמרו שהוא כמקטיר קטורת ומעשרת וכו', עכ"ל.

**אמנם** בשו"ת עולת יצחק (לגר"י רצאבי שליט"א ח"ג סי' רל"ג אות ד') כתב וז"ל, לא שמעתי זאת לשעבר, וגם חקרתי עכשיו מכמה ת"ח מהרבה מחוזות בתימן, ולא היה ידוע להם הדבר. וגם אינו מובן טעם שייכות הסנדקאות לברכות.

**ובעת** אמר לי הרה"ג עזריה בסיס שליט"א, כי כן נהגו כמה רבנים בעירם רדאע, ואחד המיוחד בהם היב"ע זצ"ל, כשהיו סנדקים, לומר הם את הברכות (אף כשהיו נוכחים שם עוד רבנים). וזאת מפני שמנהגם להוסיף אחר "אשר קידש ידיד", ברכות גם לקהל (חוץ מתשלח אסותא וכו'), וזה מקרוב נדפסו בסידורם שיח שפתותינו. ואומרים



הגאון רבי דוד שק שליט"א  
ראש ישיבת 'משכן התלמוד'

## בגדר מצות הסיבה וד' כוסות דליל הסדר

- א. שיטת הרמב"ם, דצריך להסב באכילת מצה וד' כוסות.
- ב. שיטת הרמ"א דלכתחילה יסב כל הסעודה.
- ג. קושיות בשיטת השו"ע שהשמיט דין הסיבה דלכתחילה, ודין הסיבת עני.
- ד. שיטת הרא"ש, דהסיבה באכילת מצה מעכבת.
- ה. חקירה אי הסיבה הוי מצוה בפנ"ע או דהוא דין מדיני אכילת מצה ושתיית ד' כוסות.
- ו. ביאור דהרמב"ם והרא"ש נחלקו בחקירה זו.
- ז. נפק"מ בין הרמב"ם לרא"ש.
- ח. ישוב שיטת השו"ע דסבר כהרא"ש, והרמ"א דסבר כהרמב"ם.
- ט. בחיוב עני בהסיבה.
- י. תליית צדדי תוס' במחלו' הרמב"ם והרא"ש.
- יא. תליית ספק תוס' במי ששכח ולא הסב, בחקירה.
- יב. ביאור דתוס' אזלי לשיטתם.
- יג. ביאור דהשו"ע אזל לשיטתו, וישוב השמטת דין הסיבת עני.
- יד. ביאור דהרמ"א אזל לשיטתו בגדר מצות הסיבה, ובחיוב עני להסב.
- טו. תמיהה בשיטת הרמ"א לביאור הגר"ח והגרי"ז.
- טז. חקירה בגדר ד' כוסות.
- יז. ותמיהה הגר"ח בדברי התוס', וישובו.
- יח. ביאור שיטת הראשונים, בחילוק בין ד' כוסות לקידוש.
- יט. תליית החקירות זו בזו.
- כ. סתירה בדברי התוס', והרמב"ם.
- כא. ודחיית תליית החקירות בהדדי.
- כב. דברי תוס', אכתי קשיא להדדי.
- כג. ביאור אחר בגדר מצות הסיבה.
- כד. ישוב דברי הרמ"א.
- כה. נמצא דהשו"ע והרמ"א לא נחלקו.
- כו. ישוב שיטת התוס'.

### שיטת הרמב"ם בדיני הסיבה

אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות וכו'. אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב וכו'. ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ארבעה כוסות אלו. ושאר אכילתו ושתייתו,

א. הרמב"ם בהלכ' חמץ ומצה (פ"ז הל' ו-ח) כתב וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', לפיכך, כשסועד

מהרא"ש (סימן כ') דכ' וז"ל "ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלי הסיבה לא יצא", עכ"ל.

### חקירה בגדר מצות הסיבה

ה. וביארו הגר"ח והגר"י, דנחלקו הרמב"ם והרא"ש, בגדר מצות הסיבה, דיש לחקור האם חיוב ההסבה הוא מצוה בפני עצמה, מאחר ובלייל הסדר צריך לנהוג בדרך חירות, תיקנו רבנן מצוה נוספת בלייל הסדר, והיא מצות הסיבה, ומצוה זו נוהגת לכתחילה כל הלילה, אך חובה לקיימה, לכל הפחות, בזמן אכילת המצה ובזמן שתיית ד' כוסות.

או דילמא מה שתיקנו רבנן במצות הסיבה, לא תיקנו אותו כמצוה נוספת ונפרדת, אלא שחייבו לקיים שתי המצות שעושים בלייל הסדר, דהיינו אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, בדרך של הסיבה, אבל אי"ז מצוה בפנ"ע.

מהרמב"ם דכתב שיש מצות הסיבה בכל הסעודה, ורק שחובת ההסיבה נאמרה בכזית מצה, וד' כוסות, מבואר כצד הראשון בחקירה, שמצות הסיבה היא מצוה כללית, ובפ"ע בלייל הסדר.

משא"כ מהרא"ש דפסק שהסיבה מעכבת, כדיעבד, מוכח כצד השני בחקירה, שחיוב הסיבה הוא דין בקיום המצוה של אכילת מצה וד' כוסות, ואם דין זה לא התקיים, ממילא לא קיים את המצוה.

דהרי אי נימא דס"ל להרא"ש, שחיוב הסיבה הוי מצוה נפרדת לגמרי כצד הראשון בחקירה, אמאי לא יצא יד"ח מצות ד' כוסות כשלא היסב, הרי סו"ס קיים מצות ד' כוסות, ורק לא קיים דין הסיבה?

ועוד יהיה קשה, מה מהני כשחוזר ושותה ד' כוסות בהסיבה, הרי הו"ל כאלו

אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך, עכ"ל.

מבואר ברמב"ם, דלכתחילה צריך הסיבה בכל הסעודה.

### שיטת הרמ"א

ב. ובשו"ע (תע"ב ס"ז) כתב וז"ל "כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה, לא יצא, וצריך לאכול ולשתות בהסיבה".

והוסיף הרמ"א (שם) "ולכתחילה יסב כל הסעודה".

### קושיות אשיטת השו"ע

ג. וצ"ב, אמאי השמיט בשו"ע, דין זה דלכתחילה יסב בכל הסעודה?

מצינו עוד חילוק בין הרמב"ם לשו"ע, גבי דינא דעני דהרמב"ם כתב "דאפילו עני שבישראל, לא יאכל עד שיסב".

משא"כ השו"ע (תע"ב ס"ב) כתב "ויכין מקום מושבו, שישב בהסיבה דרך חירות", ולא הזכיר כלל דין הסיבה דעני, ורק הרמ"א (שם) כ' "ואפילו עני שאין לו כרים ישב על הספסל".

וא"כ גם זה צ"ב, אמאי השמיט השו"ע, דין זה דהסיבת עני, הרי דין זה מקורו ממתני' בריש ערבי פסחים (צ"ט ע"ב) "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", וא"כ אמאי לא נקט השו"ע לדין זה?

### שיטת הרא"ש

ד. והנה בחידושי הגר"ח (על הש"ס סי' לה'), וכן בחי' מרן הגרי"ז הלוי (על הרמב"ם פ"ז מהלכ' חמץ ומצה ה"ז) הביאו את דברי הרמב"ם האלו, והביאו עוד

עני שבִּישׂרָאֵל, פִּירוּשׁ, אִפִּי' עֲנִי שֶׁלֹּא אָכַל  
כִּמָּה יָמִים, לֹא יֵאָכֵל עַד שֶׁתַּחֲשֹׁךְ."

**מבואר** מדבריהם דס"ד דעני פטור מהסיבה,  
כיון דאי"ז דרך חירות אצלו, או דיש  
מפרשים דתנא לא קאי על דין הסיבה, אלא  
אדינא דאין לאכול עד שתחשך, אפילו עני  
שלא אכל כמה ימים.

### תליית צדדי תוס' במחלוקת הרמב"ם והרא"ש

ח. ולאור הדברים, נראה לכא' לתלות את ב'  
תירוצי התוס', במחלוקת הרא"ש  
והרמב"ם ובחקירה דלעיל.

**דהרא"ש** דס"ל דדין הסיבה הוא מדיני  
אכילת מצה, ולכן אם אכל בלא  
הסיבה לא יצא יד"ח אכילת מצה, לא שייך  
לומר דס"ד דעני יפטור מהסיבה, ואף אם אין  
לו כרים וכסתות יצטרך להשיג כרים וכסתות  
כדי לקיים מצות מצה וד' כוסות. וכמו דצריך  
עני המתפרנס מן הצדקה למכור מלבושו או  
ללוות או להשכיר עצמו בשביל יין לד'  
כוסות, כמו שכ' השו"ע (תע"ב י"ג).

**ומאחר** דלדעת הרא"ש דין הסיבה הוא דין  
מדיני ד' כוסות, ולכן ס"ל להרא"ש  
דין הסיבה בד' כוסות מעכב בדיעבד את  
קיום המצוה, וכמו שהצריכו את העני לטרוח  
ולהשיג את היין לקיום מצות ד' כוסות, כך  
גם יצטרך העני להשיג כרים וכסתות לקיום  
דין הסיבה לקיום מצות ד' כוסות, כיון  
דבלא"ה העני לא יקיים את מצות ד' כוסות.

**ויצא** דהרא"ש לא אתי כתירוצ' א' בתוס',  
דהיה ס"ד לפטור את העני מקיום דין  
הסיבה כיון שאין לו כרים וכסתות, אלא  
כתירוצ' ב' דהתוס', דאין ס"ד לפטור את  
העני מקיום דין הסיבה, ומתני' לא קאי על  
דין הסיבה.

שונה שתייה בעלמא בהסיבה, שהרי כבר יצא  
יד"ח ד' כוסות?

**אלא** על כרחך, דס"ל להרא"ש, דהסיבה הוי  
דין בעיקר מצות ד' כוסות, וכיוון  
ששתה בלא הסיבה לא יצא יד"ח ד' כוסות,  
ולכן פסק הרא"ש שישתה שוב בהסיבה.

### נפק"מ בין הרמב"ם והרא"ש

**והשתא** יצא, ב' נ"מ לדינא בין הרמב"ם  
להרא"ש.

**א.** לשיטת הרמב"ם בעינן הסיבה בכל  
הסעודה, כיון שהוא דין כללי בפנ"ע.  
משא"כ לשיטת הרא"ש חובת ההסיבה היא  
רק באכילת המצה ושתיית ד' כוסות, כיוון  
שדין הסיבה הוא דין פרטי למצות אלו.

**ב.** אם אכל מצה בלא הסיבה, לרמב"ם יצא  
יד"ח, ולרא"ש לא יצא יד"ח.

### ישוב שיטת השו"ע והרמ"א

ו. ולאור הדברים, אפשר ליישב את שיטת  
השו"ע שהובאה לעיל (אות ב'), דלא  
הזכיר ענין ההסיבה כל הלילה, משום דס"ל  
כהרא"ש, דדין הסיבה הוא רק באכילת מצה  
וד' כוסות, משא"כ הרמ"א דכתב  
"ולכתחילה יסב כל הסעודה", הוא משום  
דס"ל כדעת הרמב"ם, דהסיבה הוא מצוה  
בפנ"ע, ולכן לכתחילה צריך לנהוג בכל ליל  
הסדר כדרך חירות.

### בחייב עני בהסיבה

ז. תוס' (פסחים צ"ט ע"ב ד"ה ואפילו עני)  
נתקשו, אמאי הוצרך התנא לאשמועינן  
דאף עני צריך להסב, וביארו "דסלקא דעתך  
דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה, כיון דאין לו  
על מה להסב, ואין זה דרך חירות. ויש  
מפרשים, דאלעיל קאי, עד שתחשך, ואפילו

ולפי"ז מיושב ג"כ אמאי השמיט השו"ע דין זה דעניי שבישראל, בהלכ' הסיבה, דהרי בדיני הסיבה של ד' כוסות, אין צורך להדגיש את חובת העני, דפשיטא דגם עני חייב בהסיבה, כיון דההסיבה מעכבת את קיום מצות ד' כוסות, וכפי שנתבאר.

**משא"כ** הרמ"א דס"ל כדעת הרמב"ם כדלעיל, שהסיבה היא דין נפרד, ולכן לכתחילה יסב כל הסעודה, ס"ל כתירוצ' א' בתוס', דדין עני שבישראל שהוזכר במתני' מתייחס לעניין הסיבה, ויש בזה חידוש כמבוא' בתוס', שאפילו ישיבת עני חשיבה כהסיבה, ולכן הוסיף הרמ"א דאפילו עני שאין לו כרים ישב על ספסל.

### תמיהה בשיטת הרמ"א לביאור הגר"ח והגרי"ז

יא. אולם לפי דרכם של הגר"ח והגרי"ז בביאור הרמ"א, יש לתמוה טובא דיוצא דדבריו סתרי להדדי.

דהרי השו"ע (תע"ב ז') כתב וז"ל "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה, לא יצא, וצריך לחזור ולשתות בהסיבה", ולדעת הגר"ח והגרי"ז, צריך לומר שדין זה, שכתב השו"ע, הוא אליבא דהצד השני בחקירה, שדין הסיבה הוי דין מיוחד בד' כוסות, כשיטת הרא"ש.

**משא"כ** הרמ"א דהוסיף דלכתחילה צריך להסב כל הסעודה, הוא אליבא דהצד הראשון בחקירה, שדין הסיבה הוי דין נוסף מדיני הסדר, כשיטת הרמב"ם.

וקשה, דמדברי הרמ"א משמע דרק הוסיף על דברי השו"ע, ולא כתב לחלוק על דבריו, ואדרבה, הוסיף הרמ"א (שם) "ויש אומרים דבזמן הזה, דאין דרך להסב, כדאי

**משא"כ** הרמב"ם דס"ל דדין הסיבה אינו מעכב את קיום מצות דליל פסח, יוכל לסבור כתירוצ' א' דתוס' דהו"א לפטור את העני מקיום מצות הסיבה, דאין לו כרים וכסתות, כיון דגם אם העני לא יקיים מצות הסיבה, אכתי מצות מצה וד' כוסות קיים כתיקונם.

### תליית ספק תוס' במי ששכח ולא הסב בחקירה

ט. ואכן הגרי"ז (שם) הביא שהתוס' (פסחים ק"ח ע"א בד"ה כולהו) הסתפקו בדין שהוזכר לעיל בשם הרא"ש, וז"ל התוס' "וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה", עכ"ל.

וכתב הגרי"ז לבאר, שהתוס' הסתפקו בחקירה דלעיל, בגדר מצות הסיבה.

ולדברינו, הן הן הדברים, דהתוס' אזלי לשיטתייהו, דכמו דנסתפקו התוס' בחקירה הזאת, גבי מי ששכח ולא היסב, ה"נ בדין הסיבת עני נסתפקו התוס' בב' צדדי החקירה, ובזה תלויים ב' האפשרויות שכתבו התוס' בהבנת דברי מתני' לעניין הסיבת עני, וכפי שנתבאר.

### ביאור דהשו"ע והרמ"א אזלי לשיטתם

י. ולפי"ז יש לומר דגם השו"ע והרמ"א, גבי דין עני בהסיבה (הובא לעיל אות ג') אזלי לשיטתייהו.

דהשו"ע דס"ל כדעת הרא"ש כפי שנתבאר לעיל (באות ו'), דמצות הסיבה היא דין מדיני מצות ד' כוסות ומצה, ולכן אין צורך להסב בשאר הלילה, בהכרח ס"ל כתירוצ' ב' בתוס', שדין עני שבישראל שהוזכר במתני' אינו שייך כלל לעניין הסיבה, וכפי שנתבאר לדעת הרא"ש.

### תמיהת הגר"ח בדברי התוס' וביאורו

ובחידושי הגרי"ז (פ"ז מהלכ' חמץ ומצה הל"ט), הביא בשם אביו הגר"ח, שתמה על מש"כ התוס' לדמות את הדברים, דהרי בקידוש עיקר המצוה היא הברכה, והכוס אינו אלא משום שתהא ברכה על כוס, כמו בברכות נישואין וכיו"ב דבעינן בהם כוס, ולכן המקדש מוציא את כולם מדין שומע כעונה, דבמצות הקשורות לדיבור, נאמר דין שומע כעונה, שאחד מוציא את כולם.

**משא"כ** בד' כוסות הרי לכא' עיקר המצוה היא השתיה, שהרי יסודם להראות דרך חירות, וממילא המצוה היא עצם השתיה, וא"כ זו מצוה מעשית, ובמצות מעשיות לא שייך להוציא את השני דכל אחד מחייב לעשות את המצוה בעצמו, וא"כ תימה, מהו הדימיון בין ד' כוסות לקידוש של כל השנה.

ולכן הוכיח מזה הגר"ח, דשיטת תוס' הוא, דגם בד' כוסות עיקר המצוה היא הברכות שעל הכוסות, ולא עצם השתיה, והוי כקידוש ממש.

והוסיף הגרי"ז, דיש להוכיח שזו שיטת התוס', ממה שכ' בפסחים (ק"ח ע"ב ד"ה רובא דכסא) דשיעור שתיה בד' כוסות הוא מלוא לוגמיו, כמו השיעור בקידוש, ודלא כהרמב"ם, הרמב"ן והר"ן דפליגי אתוס', ונקטו דבד' כוסות בעינן רוב כוס, דלא הוי כקידוש דסגי במלוא לוגמיו.

### ביאור החילוק בין ד' כוסות לקידוש

וע"כ צ"ל דס"ל להני ראשונים, דבקידוש עיקר המצוה היא הברכה שעל הכוס, וחובת כוס היא כדי להחשיב את הברכה הנאמרת עליו, וכל דין השתיה בכוס הוא

הוא ראבי"ה לסמוך עליו, שבדיעבד יצא בלא הסבה, עכ"ל.

**משמע** ממש כדעת השו"ע, בגדר דין הסיבה, דהוא דין בד' כוסות, ורק מחמת שיטת ראבי"ה ס"ל דיצא בדיעבד, אך לולא דבריו, גם הרמ"א מודה דלא קיים את המצוה.

וביותר משמע כן מהמשך דבריו (שם), דכתב דאם לא היסב בכוס ראשונה ושניה וכן באכילת מצה, יחזור ויעשה את המצוה [בלא ברכה], דמשמע דדין הסיבה הוי דין מיוחד בד' כוסות. א"כ יוצא, דהרמ"א נקט להלכה כב' הצדדים בחקירה, ובהמשך (אות י"ז), ניישב את העניין.

### חקירה בגדר ד' כוסות

**יב.** וביישוב הדברים נקדים, דלכא' אפשר לתלות את ב' צדדי החקירה שהעלו הגר"ח והגרי"ז, בחקירה אחרת שהעלה הגרי"ז, בגדר שתיית ד' כוסות.

**דהתוס'** בפסחים (ריש ערבי פסחים, צ"ט ע"ב בד"ה לא יפחתו, השני), כתבו וז"ל "לא יפחתו לו מארבע כוסות, מתוך הלשון משמע קצת, שאין נותנין לבניו ולבני ביתו, כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה, שאחד מוציא את כולם, ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד וכו', ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד."

**מבואר** דהתוס' דימו ד' כוסות לקידוש של כל שבתות השנה, שאחד מוציא את כולם, ואין להצריך ד' כוסות לכל אחד.

ולבסוף הסיקו התוס', דאף דבקידוש לא צריך כוס לכל אחד ואחד, ובד' כוסות "נראה להחמיר ולהצריך לכל אחד."

מצוה הקשורה לליל פסח, וממילא אינה מעכבת את השתיה בדיעבד, וא"כ קשה, מה צד איכא שלא יצא יד"ח ד' כוסות אם לא היסב?

**ובן** יקשה לאידך, דהרי לדעת הגרי"ז, הרמב"ם ס"ל דשתיית ד' כוסות הוא דין ומצוה מיוחדת לפסח, מזה שנקט דבר' כוסות בעינן רוב כוס, דלא כקידוש דסגי במלוא לוגמיו, והרי לדעת הגר"ח והגרי"ז, הרמב"ם ס"ל דמצות הסיבה היא לא דין מדיני ד' כוסות, מזה שנקט דמצותה לכתחילה כל הלילה?

**וע"כ** מוכח, דאין ב' החקירות הנ"ל, תלויים זו בזו.

### דברי תוס' אכתי קשיא להדדי

**טו.** אמנם גם אם נסיק דב' העניינים אינם כרוכים זה בזה, אכתי תמוה שיטת התוס', דמחד גיסא נקטו דשתיית ד' כוסות לא הוי מדיני ליל פסח, אלא דין כללי של כוס של ברכה, כדברי הגר"ח והגרי"ז שהוזכרו לעיל (אות י"א), ממה דהשוו בין קידוש של כל השנה לבין ד' כוסות, וכן מהא דס"ל להתוס' דשיעור שתיה בד' כוסות הוא מלוא לוגמיו, כמו השיעור בקידוש, ומאידך גיסא הסתפקו, אי ההסיבה מעכבת בדיעבד את קיום מצות ד' כוסות ואם לא שתה בהסיבה יתחייב לחזור ולשתות בהסיבה, והרי לדעת הגר"ח והגרי"ז, הרא"ש דנוקט להלכה כצד זה, הוא משום דס"ל, דהסיבה הוא דין מדיני ד' כוסות, ולדבריו מוכרחים לומר, דדין שתיית ד' כוסות הוי דין מדיני ליל פסח, וא"כ יוצא, לדברי הגר"ח והגרי"ז, התוס' כתבו ב' הלכות דסתרי אהדדי?

**ע"מ** ליישב את העניין, נראה לומר, דאין הכרח לומר דנחלקו הרמב"ם והרא"ש

מדין שהמברך צריך שיטעום, ומשום הכי סגי במלוא לוגמיו, דבהכי חשיב טעימה והנאה, משא"כ בד' כוסות, עיקר המצוה היא השתיה, ומשום הכי לא סגי בטעימה לחוד, וצריך לשתות את כל הכוס, ורק מדין "רובו ככולו" סגי ברוב כוס.

### תליית החקירות זו בזו

**יג.** ונראה לכא' לתלות את ב' החקירות, שהעלה הגרי"ז זו בזו, דהראשונים דסברי דחיובא דשתיית ד' כוסות, אינו דין ומצוה מיוחדת לפסח, אלא הוא דין כללי של כוס של ברכה, וע"כ צ"ל דס"ל דמצות הסיבה לא הוי דין מדיני שתיית ד' כוסות, שהרי לשיטתם גם שתיית ד' כוסות, לא הוי מצוה מיוחדת לפסח.

**משא"כ** הראשונים דסברי דחיובא דשתיית ד' כוסות הוי דין ומצוה מיוחדת לפסח, ניתן לומר דס"ל דמצות הסיבה הוי דין בד' כוסות, שהרי לשיטתם גם הד' כוסות הוי מצוה מיוחדת לפסח.

### סתירה בדברי התוס', והרמב"ם

**יד.** אלא דלפי"ז יש לתמוה, דהדברים נסתרים מיניה וביה.

**דהרי** הראשונים דס"ל לדעת הגר"ח, דשתיית ד' כוסות, אינו דין ומצוה מיוחדת לפסח, הם תוס', וא"כ קשה אמאי התוס' בפסחים (ק"ח, ע"א בד"ה כולהו) הסתפקו "וצ"ע אם שכח ולא היסב, אם יחזור וישתה", דמהו הצד לתוס' שלא יצא יד"ח ד' כוסות אם לא היסב, והרי לדעת הגר"ח, התוס' ס"ל דשתיית ד' כוסות אינה מדיני ליל הפסח כלל, ומוכח מזה לכאור', דס"ל להתוס' דהסיבה אינה מדיני שתיית ד' כוסות, דהרי ד' כוסות גופא אינם בגדר

בגדר מצות הסיבה, ודלא כמו שכתבו הגר"ח והגר"ז.

### ביאור אחר בגדר מצות הסיבה

מז. ואפשר לומר דרך חדשה, דמצות הסיבה היא מצוה כללית בליל הסדר, וכפי שנקטו הגר"ח והגר"ז בדעת הרמב"ם, ובכל אופן גם הרמב"ם יסבור כדעת הרא"ש דהיא מעכבת בדיעבד באכילת מצה ובד' כוסות, (אף דהרמב"ם לא כ' כן בהדיא).

והביאור הוא, דכיוון דיש דין להראות דרך חירות בליל הסדר, לכן רבנן תיקנו לעשות בליל הסדר ב' פעולות חשובות של אכילה ושתייה, בדרך של חירות והיינו בהסיבה, וכדי לתת תוקף לעניין החירות, תיקנו רבנן שההסיבה תעכב את הפעולות בדיעבד, ויצטרכו לחזור ולעשותם, ולכן חובה לעשות את פעולת מצות אכילת המצה ושתיית הד' כוסות בהסיבה.

ואמנם עדיין צ"ב, דלעניין אכילת מצה שהיא מצוה שצריך לעשותה בליל הסדר, א"ש אמאי רבנן קבעו שהסיבה תעכב בדיעבד, וכפי שנתבאר, אך שתיית ד' כוסות לשיטת התוס' דהוא דין כללי של כוס של ברכה, ואינה מצוה מיוחדת לליל הסדר, וכפי שביאר הגר"ח בדבריהם, עדיין צריך ביאור, אמאי ההסיבה תעכב בדיעבד (לצד אחד בספק התוס'), וכפי דהקשנו לעיל (באות הקודמת).

ונראה לומר, דאמנם לשיטת התוס' עיקר שתיית ד' כוסות הוא מדין הברכה, מ"מ כיוון דסו"ס חייב לשתות את היין בזה הלילה דהוא ליל הסדר, לכן תיקנו רבנן דשתיה זו תהיה שונה מכל שתיית כוס ברכה, כיוון דיש דין לנהוג בדרך חירות בליל

הסדר, ולכן תיקנו בשתיית ד' כוסות אלו מצות הסיבה, ומשו"ה יש לתוס' צד דההסיבה מעכבת בדיעבד.

### ישוב דברי הרמ"א

יז. ולפי"ז מיושב שפיר הסתירה שהעלינו בדברי הרמ"א.

דלעיל (באות י"א) הקשינו סתירה בדבריו, לפי המהלך של הגר"ח והגר"ז בהבנת דברי הרמב"ם והרא"ש.

ולדברינו א"ש, דאמנם הרמ"א כתב דלכתחילה יש להסב בכל הסעודה, וכדעת הרמב"ם, ומצד שני כתב שההסיבה מעכבת וצריך לחזור ולאכול מצה ולשתות ד' כוסות, וכדעת הרא"ש, אך לדברינו, אין בזה כלל סתירה, דאף דננקוט דמצות הסיבה היא מצוה נוספת שתיקנו רבנן בליל הסדר, וכדעת הרמב"ם, בכ"א ניתן לומר שהיא מעכבת את שתי הפעולות שחובה לעשותם בהסיבה בליל הסדר, וכפי שנתבאר.

### ביאור דהשו"ע והרמ"א לא נחלקו

ולפי"ז, השו"ע והרמ"א אינם חלוקים כלל בגדר מצות הסיבה, ושניהם ס"ל כדעת הרמב"ם, ודלא כפי שהעמדנו לעיל (אותיות ו', י') דנחלקו במחלוקת הרמב"ם והרא"ש כהבנת הגר"ח והגר"ז.

### ישוב שיטת התוס'

יח. ולדברינו מיושב שפיר הסתירה שהקשינו בדברי התוס', לדעת הגר"ח והגר"ז בהבנת דברי התוס' והראשונים (לעיל אות ט"ו), דאמנם לשיטת התוס' עיקר שתיית ד' כוסות הוא מדין הברכה, וכפי שכתב הגר"ז בשם אביו הגר"ח, מ"מ חייב לשתות את

המקדש השותה את היין, יש דין לשתותו באופן של חירות, וכפי שנתבאר.

**א"כ** יש לומר, דכיוון שיש חיוב להראות דרך חירות, מן הראוי להחמיר ולהצריך שיהיה בליל הסדר כוס לכל המסובים, כדי שגם הם יוכלו לנהוג בדרך חירות, כשהם ישתו כוס זה בהסיבה.

**אולם** אכתי גבי שאר המסובים זה רק בגדר "נראה להחמיר ולהצריך", משום דכל חיוב השתיה הוא רק על המברך, והוא מוציא את כולם, ורק תיקנו רבנן שהמקדש ישתהו בהסיבה כיון שהוא מחוייב לשתות את הכוס, אך שאר המסובים שאינם מחוייבים לשתות כוס של קידוש, דהרי יצאו כבר בברכתו מדין שומע כעונה, לא יחול עליהם, מעיקר הדין, חיוב ודין להכין כוס יין ולשתותו בהסיבה, אלא רק בגדר "נראה להחמיר ולהצריך", וכפי שנתבאר.

היין בליל הסדר, ומכיוון דיש דין לנהוג בדרך חירות בליל הסדר, תיקנו רבנן בשתיית ד' כוסות אלו, מצות הסיבה, ומשו"ה ההסיבה מעכבת בדיעבד, לצד אחד בתוס', וכפי שביארנו.

**ולדברינו**, יובנו גם סוף דברי התוס', דכתבו דבקידוש דכל השנה לא צריך כוס לכל אחד ואחד, ואילו בד' כוסות "נראה להחמיר ולהצריך".

**דקשה** מהו החילוק בין כוס של קידוש לבין ד' כוסות?

**עוד** צריך ביאור בתוס', אמאי נקטו בד' כוסות, לישנא ד"נראה להחמיר ולהצריך"?

**ולדברינו**, הדברים מיושבים שפיר, דכיון דדין ההסיבה הוא משום דיש דין לנהוג בדרך חירות בליל הסדר, ולכן על



## הרב אוריאל ראובן אייזנבך

### "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו' אפי' כולנו חכמים" וכו'

וידועי התורה, ולא סגי להו בעצם הסיפור, דהא ודאי יש מהם שידעו לחדד היטב את דבריהם גם בלא דרך של שאלה ותשובה, ואף די"ל דלא פלוג, לא משמע שזה טעם החיוב.

**והנראה** בזה לבאר בעז"ה דשורש התקנה לשאול הוא לא רק לומר את השאלה, אלא אדרבה יש תקנה להתבונן מדוע נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ומה ראו על ככה שתקנו בו כל כך הרבה מצוות וחיידושים משונים, ומהי חשיבותו ומעלתו על פני כל הלילות, ומה בכך שיצאנו ממצרים בלילה זה, ואם רק כדי לספר את עצם היציאה מדוע אין די במה שיענה התשובה "מה נשתנה הלילה הזה משום שיצאנו בו ממצרים", ותו לא, וע"כ דהתקנה היא להתבוננות מה גדלה חשיבות הלילה הזה מכל הלילות, ובמה נשתבח הלילה הזה מעל כולם, ועל זה משיבין את כל סדר ההשתלשלות של עם ישראל מיעקב אבינו ושעבוד מצרים ועד בחירת הקב"ה אותנו מתוך מצרים, וסדר גאולתנו בעזוז נפלאות ה', בכחו הגדול וידו החזקה, ושהרגע המכריע של גאולתנו היה בלילה הזה, ובו הפכנו לעבדי ה' להיות בחזקתו, ולצאת מחזקת זרים כביכול, ובוה נתייחד לילה זה מכל הלילות, ועלה על כולנה, שזכינו בו להיות בחזקת אבינו אב הרחמן גואלנו ה' צב' שמו קדוש ישראל.

**וא"כ** מובן היטב החיוב על כל יחיד ויחיד ואפי' הוא חכם ונבון וידוע את כל התורה להתבונן ולחקור עד היכן שיד שכלו

**תנן** (פסחים פ"י מ"ג) "וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה" וכו', ודין זה הוא דין גמור בכל אדם, וברמב"ם כ' שאפי' הנמצא יחידי צריך לשאול את עצמו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ויתכן ג"כ שכל המנהגים שאמרו חז"ל לעשות כדי שישאלו התינוקות, יש לעשותם אף ביחידות, וצריך ליתן טעם לכל זה הלא הנמצא יחידי מדוע צריך לשאול עצמו, ומדוע לא די לו בעצם מצות הסיפור.

**והעולם** רגילים לתרץ דיש ענין בצורת הסיפור שהוא ע"י שאלה ותשובה שע"י זה מתחדד יותר המהלך של הסיפור, וממילא קשה בעיניהם מה שרגילין הרבה ללמד את הילדים מתחילה לשאול שאלותיהם באופן שלא נמצא ילד ששואל מעצמו, ולא מצאנו מי שנתקיים אצלו "וכאן הבן שואל את אביו [אם יש בו דעת]", והבנים רגילין לשאול זאת כמצות אנשים מלומדה לגמרי, וממילא כמובן שגם מפסידים ע"י זה את העניין הנ"ל שהסיפור יהיה בצורה של שאלה ותשובה.

**וביותר** קשה לענ"ד דאם כן הוא, הלא כל ילד כבן חמש או שש [ופעמים שאף קודם לכן] כבר זוכר משנה שעברה את השיר "מה נשתנה", ומעיקרא מה תיקנו כאן, הלא אין בצורת תקנה זו שום תועלת של שאלה ותשובה, ואחת דינה הוא להיות בצורה של מצות אנשים מלומדה, ולא בצורת שו"ת.

**ועוד** קשה לכא' מדוע נקבע החיוב הנ"ל גם בכל דרגות החכמים והנבונים

מגעת בשינוי הלילה הזה, ולבוא מזה לבירור מעלת הפיכתנו לעם ה' ונחלתו, וייחודנו ע"פ העמים, והחכם עיניו בראשו לבא מזה אל הקודש פנימה להתבונן בייחוד ה' וקדושתו, ושמחתו בעמו ישראל, והנהגותיו עמהם.

### "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו"

הכל מתבוננים בטיב הפיוט הזה שמשבח את עצם מה שקרבנו לפני הר סיני שהיה די לנו בזה אף בלא מתן תורה, זה אומר בכה וזה אומר בכה.

**ובענ"ד** הרהרתי ביאור אמיתי ונאה בזה בעז"ה דהנה ידוע דעיקר מגמתינו בעולמינו אינו לימוד התורה מצד עצמו, אלא קירבת ה' וזה מושג ע"י לימוד התורה.

**והנה** קודם מתן תורה לא היתה דרך זו כלל, וממילא החפץ קרבת ה' מצא דרכו בכל אופן שמכוין מעשיו לשמים, וזכה ע"י כונתו לקרבת ה', כדאמרו גבי חנוך שהיה תופר מנעלים ומייחד ייחודים.

**א"כ** מבואר היטב דכאשר שרתה השכינה בהר סיני קודם מתן תורה זכינו שקרבנו ה' לפני הר סיני, והיינו שזכינו שקרבנו אליו שהיתה שכינתו שרויה שם באותה עת, ממילא מובן שעל זה לבד יש לנו להודות, ודיינו בזה אף בלא מתן תורה, שהרי קודם מתן תורה איירינן, ואז קרבת ה' שלא ע"י התורה היתה שיא המעלה.

**אמנם** מאידך גיסא מובן גם ההמשך, שמעלת קרבת ה' ע"י התורה היא עדיפא על מעלת קרבת ה' שאיש עושה הישר בעיניו, והדרך שחקק לנו בוראנו להתקרב אליו היא הדרך היותר מעולה מאשר לחיות בחיי הפקר בלא הדרכה נכונה.

**ובמה** נואלו אותם ההולכים כפי נטית לבם והרגשתם, כסבורים עבדי ה' הם באמת, ומגדולי חסידיו ואהוביו, ולא זכו לטעום טעם עבדות ה' כפי רצונו, ועובדים אותו כמו שהיה קודם מתן תורה, ולא חכמו לדעת כי משנבחרה התורה נדחו כל דרכי העבודות האחרים, ואין לנו שיוור אלא התורה. הזאת שטוב סחרה מסחר הכוסף.



הרב אהרן גבאי

מז"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

## א. קדמות הנוסח "בא" מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין

תוכן פרקי המאמר: פתיחה | א. 'וקידושין' או 'בקידושין' | ב. הגאונים | ג. צפון אפריקה | ד. איטליה ויוון | ה. ארצות המזרח | ו. ספרד | ז. פרובנס | ח. קטלוניה | ט. אשכנז | י. צרפת ואנגליה | יא. גירסת הגמ' | יב. סברות המחלוקת | יג. סיכום וניתוח הממצאים | נספח בעניין 'והבדילנו מן העריות'.

בקטעי הגניזה השונים<sup>2</sup>.

### פתיחה:

**עמדותי** ואתבונן בנוסח חתימת ברכת האירוסין "בא" מקדש [עמו] ישראל ע"י חופה וקידושין" אם ראוי להוסיף את התיבות "ע"י חופה וקידושין" או שמא ראוי לומר "בא" מקדש ישראל" בלבד.

**וכבר** האריכו בהבאת המקורות בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה אה"ע סימן ר' ובדק"ס השלם כתובות ז, ב עמ' לט.

**ואמרתי** לסכם הדברים לפי ארצות, וכן לפי המהדורות המדויקות של ספרי הגאונים והראשונים שחלקם לא היו לפני הנ"ל, וכן הבאתי הרבה ראשונים שלא הובאו בהנ"ל, וסך הכל מצאתי כ-60 ראשונים בעניין זה, ועוד הוספתי בדיקה בהרבה מאוד סידורים העתיקים של העדות השונות, וכן

### א. 'וקידושין' או 'בקידושין':

**לא** אכנס כאן באריכות לשאלה האם הגירסא 'וקידושין' בוא"ו או 'בקידושין' בבי"ת (שאלה הנוגעת גם לגוף הברכה "והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין"), ורק אציין שבפירוש ז' ברכות לתלמיד רבינו משה ממרצלי [= מרסליא שבפרובנס]<sup>3</sup> כתב: "והר"י היה אומר "על ידי חופה בקדושין והיה אומר לפי שאותיות יהו"א

א. מאמר זה פורסם תחילה בשם: 'נוסח חתימת ברכת האירוסין', מוריה שנה שלשים ושש גליון א-ג (תכא-תכג) שבט תשע"ח, עמ' שמט-שסב (להלן: מהדוק). וכאן בא בגירסה מעודכנת ומורחבת.

ב. ועיין להלן סוף הע' 38.

ג. בתוך סדר ארוסין ונישואין (רש"א שטרן [מהדיר]) עמ' קטז, ע"פ כתב יד וטיקן 285. פירוש זה מצאתי גם בשולי מחזור צרפתי כתב יד לונדון or\_2735 עמ' 170 [דרך אגב מחזור זה משקף אולי את נוסח דרום הצפון של צרפת, על מנהג דרום צפון צרפת ראה: הרב י"מ פלס 'צרפת בורגונדי ונורמנדי- הגיוון במנהגי צרפת בפיוטים ובתפילות', ירושתנו, כרך ב', עמ' שה-שיח, ובפרט שם עמ' שיא על מנהג הדרומי של צפון צרפת, הסמוך לפרובנס [=דרום צרפת], וכתב שהוא יותר מושפע מפרובנס מאשר המנהג הצפוני של צפון צרפת].

בגוף הברכה (ושם בקידושין בבי"ת דגושה!) אבל גם בכתב יד זה בחתימה איתא: "וקידושין", וכן בסדור כמנהג אשכנז עם מסורות מריה"ח והרוקח, המתחיל מ"ויתן לך", כת"י אוקספורד 1103, איתא בחתימה "בקידושין" אבל בגוף הברכה גם שם איתא "וקידושין". ולענ"ד יש לגרוס למעשה בו', וכמו שהאריך בזה איש האמת ר' בנציון כהן בספרו הנפלא 'שפת אמת' - מבטא לשון הקודש כהלכה עמ' עו-צד ע"ש באריכות.

### ב. הגאונים:

**רב האי גאון** בתשובותיו נשאל על נוסח חתימת ברכה זו, "הוצרכנו לשאול מאת

(מרעות) [מרפות]<sup>י</sup> בבג"ד כת"ף הבא אחריהם וטעו העולם לומר וקידושין", וכן הובאת גירסא זו בגליון תוס' בשיטמ"ק, ומכאן כנראה שאב זאת רבינו פרץ המובא באבודרהם<sup>ה</sup>, ולזה כיון ר' יעקב מבוניולש שבפרובנס<sup>י</sup> "ויש מחכמי צרפת נהגו לומר ולחתום על ידי חפה בקדושין בבי"ת והעיקר כמנהגנו וכדברי הר"מ" וכיון לר"י הנ"ל<sup>י</sup> אולם מלבדם והמתיבות" לא מצינו מי שגרס כן<sup>ט</sup> ובשום סדור ישן לא מצאתי נוסח זה (ורק במאתים שנה האחרונות נכנס נוסח זה לקצת סידורים ספרדיים), מלבד במחזור מנהג דרום צרפת הצפונית לונדון ms\_19664 בערך משנת נא עמ' 12 ואפילו שם זה רק

ד. תיקנתי ע"פ כת"י הנ"ל.

ה. ולפנינו שם 'הרי"ף' אבל באבודרהם דפו"ר 'הר"ף', ראה: שמא יהודה פרידמן, 'חופה בקידושין בברכת ארוסין ודפוסי ספר אבודרהם', סיני, עו (תשל"ה), עמ' רסד, וכנראה כתב כן רבינו פרץ בתוס' לכתובות על אתר.

ו. בספרו 'עזרת נשים' (שער ראשון עמ' רעה).

ז. ולא לבעל העיטור כמו שכתב המהדיר, שאינו מסתבר שיקרא לבן ארצו חכמי צרפת ודוק. אמנם ידידי הרב משה שוחט הציע שגם הר"י דלעיל הוא ר"י בעל העיטור [בן עירו של ר' משה ממרצלין שמצאנו שכתב כן להדיא. אלא שזה חידוש לומר שר"י סתמא הוא בעל העיטור

ח. הובא בעיטור דף סבג, וראה: שמא יהודה פרידמן, 'חופה בקידושין בברכת ארוסין ודפוסי ספר אבודרהם', סיני, עו (תשל"ה), עמ' רס-רסד, שהביא הנוסח מתוקן יותר בעיטור ע"פ כת"י בהמ"ל 507.

ט. וראה: פרידמן [בהע' הקודמת], בסוף מאמרו, שכן נראה שהיה כתוב כן בכת"י מינכן לפני התיקון, ואכן בדקתי בצילום משוכח של כת"י מינכן ומצאתי כדבריו.

י. נדפסה בגנזי קדם ח"ד עמ' 47 (והועתקה באוצר הגאונים כתובות, עמוד 23) ושנית ע"י שמחה אסף, 'חליפת שאלות בין ספרד ובין צרפת ואשכנז', תרביץ, שנה ח', עמ' 166-167, מכת"י פריס 416. והעתיקה הרמב"ן בכתובות זב, ובכל בית מדרשו שם (רא"ה, רשב"א, שיטה להר"ן, ריטב"א, ר"ן ונמוק"י) והמאירי שם (בשם "גאונים הראשונים" והכונה לרב האי גאון), ורבינו ירוחם - תולדות אדם וחווה נתיב כב חלק ב דף קפו טור א. ובנוסח מורחב בתשובת חכמי ספרד לאנשי צרפת ואשכנז שבשבלי הלקט ח"ב, הסגולה, עמ' 148, שכל כולה אינה אלא העתקת תשובת רב האי ושם נמצא שאלה נוספת [ראה: י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון]; חקר ועיון, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשנ"ט, עמ' 30 שכתב: "אסף טעה לחשוב כי המכתב הראשון שם, הוא אכן מכתבם של אנשי ספרד לאשכנז, ככתוב בכותרתו, וכי הם כתבוהו במענה על שאלה קודמת ששאלום חכמי אשכנז, כפי שמתחייב מנוסח אותו מענה. אולם, הכותרת בטעות יסודה, וכל דברי אסף שם נגררים אחר טעות זו. מפליא הדבר על הרב אסף שהרגיש כי תוכן המענה 'מצוטט' מלה במלה כמעט מתשובת רב האי גאון, ולא הרגיש כי גם השאלה ('כי יש במקומינו שחותמין') שווה מלה במלה לנוסח השאלה שנשאל רב האי גאון! לפנינו, אם כן, נוסח מלא של השאלה והתשובה מלפני רב האי גאון, ואין לזה קשר לאנשי ספרד ולא לאנשי אשכנז (אלא אם כן היו הם השואלים, בדרך מקרה). אין אנו יודעים, לפי שעה, מה קדם למכתבם של בני אשכנז אל בני ספרד". עכ"ל תא שמע. ולדעתי חכמי ספרד שלחו במכתבם העתק מתשובת רב האי על מנת להוכיח לבני אשכנז שיש להשמיט תיבות אלו, אגב המשך דברי תא שמע שם שנוסח ע"י

קדושת ישראל תלויה בכך, ונאה לכם לחזור להלכה ולמנהגנו בהסכמת הכל". עכ"ל. וכן ליתא "ע"י חופה וקידושין": בסידור רס"ג<sup>1</sup>, ובשאלות לרב אחא משבחה (ועיין הערה)<sup>2</sup>, ובספר מתיבות<sup>3</sup>.

**ולעומתם:** בסידור רב עמרם גאון בחמשה עדי נוסח שונים יש "ע"י חופה וקידושין"<sup>4</sup>.

**ולגבי הנוסח בסדרת הספרים:** הלכות

רבותינו הבקיאם בחדרי תורה ברכת אירוסין חתימתה מאי היא וכיצד חותמין אחריה כי יש במקומינו שחותמין בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין ויש שחותמין מקדש עמו ישראל ותו לא מיד<sup>5</sup>, והשיב: "חתימתה גמרא היא בהדיא רב אחא בריה דרבא משמיה דרב יהודה מסיים בה ברוך מקדש ישראל, וכן חותמים בשתי ישיבות<sup>6</sup> מימות חכמים הראשונים ועד עכשיו, ותוספת זו שאתם מוסיפים גריעותא הוא, שאין

חופה וקידושין הוא נוסח א"י, אין לו על מה שיסמוך, ולא מצאתי שמץ ראייה לכך בהפניותיו שם, וראה עוד להלן הע' 38 [39].

**א.** העתקתי הנוסח מהשבלי הלקט ההנזכר בהע' הקודמת, שהוא הנוסח המלא ביותר.  
**ב.** הכוונה לישיבות סורא ופומבדיתא, ואמרת להעתיק כאן מה שכתבתי בהע' לפירוש ר"י בן חכמון מגילה, חצי גיבורים, ח (אלול תשע"ה), עמ' קלא: הביטוי "שתי ישיבות" (או: "תרי מתיבתא"). מופיע הרבה בגאונים, וכאן [=מגילה לא, ד"ה גרסינן בסוכה] מפרש רבינו שהכוונה לפומבדיתא ומתא מחסאי, וכן מבואר ברמב"ן ורשב"א גיטין פגא, וכן מבואר בספר יוחסין מאמר שלישי סדר רבנן סבוראי והגאונים ד"ה הדור השלישי (ושם מבואר שסורא היא מתא מחסאי וכן מבואר באגרת רב שרירא גאון רבנן סבוראי אות פז ועוד הרבה ראשונים) ודלא כאברמסון (הביאו י' ברודי, תשובות רב נטוראי גאון, ירושלים תשע"א, מבוא עמ' 29, ונ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ט 2, עמ' 122 והערה 48, ובהוספות שבסוף הספר, עמ' 715. תודה לפרופסור שמחה עמנואל על הפניות אלו) שהכוונה לשתי ישיבות בסורא עצמה, וכאן לפנינו מסורת מזרחית קדומה דלא כדבריו. עד כאן לשוני.

**ג.** ירושלים תש"א, עמ' צז (ע"פ הכת"י השלם ושני קטעי גניזה [ניו יורק בהמ"ל 4036; קיימברידג' T-S H 18.39], וכן"ה גם בקטע הגניזה קיימברידג' T-S H 18.26, וכן בקטע נוסף עיין להלן ליד הע' 46, וכן הובא בשמו באבודרהם בברכות אירוסין ונישואין ד"ה וחותם בא"י. אבל בקטע הגניזה קיימברידג' T-S Arabic 50.178 יש "ע"י חופה וקידושין". בקטע קיימברידג' T-S Arabic 36.60 החתימה קרועה.

**ד.** כן העיד בשמו באשכול ח"ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 193, וכ"ה ב-4 כת"י שהובאו בשאלות מהדורות מירסקי שאילתא טז עמ' קט, וכן הוא בקטע הגניזה d.63/40 [כפי שהודיעני בטובו ר' עזרא שבטן], אבל 55 כת"י שם נוסף "ע"י חופה וקידושין" (כמו שהיה שגור בפי רוב הסופרים בתקופת הראשונים, וכמו שבחלק מכת"י של הרמב"ם נכנסה תוספת זו) ושור' שגם בשאלות שהיה לפני מהר"ם חלאווה היה תוספת זו (כמבואר בחידושו לכתובות שהביא בנו באמרי שפר, ירושלים תשנ"ג, עמ' רכז), וע"ע להלן הע' 66.

**ה.** כמובא בעיטור (סב,ב). אמנם במתיבות, לרין, עמ' 13, הברכה בלא החתימה, ובמהדור"ק כתבתי על זה שלכאורה נשמטה החתימה בטעות הדומות, ולפי"ז גרס בחתימה את המילים "ע"י חופה בקידושין" ודוק. אך כעת נ"ל שאין מזה ראייה שאפשר לומר שהמעתיק קיצר ולא העתיק החתימה, וכדרך מעתיקי ספרי הקדמונים לקצר בנוסחי הברכות ולהעתיק את תחילתם, וכמצוי הרבה בכתבי יד של סדר התפלה להרמב"ם ובכתבי יד של בבלי ועוד.

**ו.** כעדות האבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין ד"ה וחותם בא"י. וכ"ה בסידור רע"ג שלפנינו ח"ב סימן קמ"ו, בכל 4 הכת"י שבמהדורת גולדשמידט, דהיינו שלשת כתבי היד השלמים וקטע הגניזה המזרחי, ואף שפעמים רבות הושפעו הסופרים מנוסח תפילתם, מ"מ נדיר מאוד למצוא שיבוש משותף בנוסח התפלה של רב עמרם בג' כתבי היד, וק"ו כאן שמסייע להם גם קטע גניזה מזרחי וגם הכתב יד שהיה בידי אבודרהם, וקשה לומר שכל חמשת הסופרים שונים טעו בזה פה אחד.

על פי כתב יד יחיד באוקספורד 501, ואף הוא כתב יד מזרחי, הרי שזה מעורר ספק נוסף על נוסח "הלכות פסוקות". ולגבי הלכות קצובות, כמדומה שכבר הוכיחו שהכוונה לספר המכונה "ספר ראו", ושם לפנינו כאמור אין "על ידי חופה וקידושין".

**אולם** חשוב להדגיש שבאותה המידה שיש לחשוד שספרי אירופה הושפעו מנוסח תפילתם הגורס "ע"י חופה וקידושין", יתכן בהחלט להיפך שהנוסח בספרי הגאונים בהעתקת המזרחיות, הוא בהשפעת נוסח התפלה המזרחי שלא גרס תיבות אלו, ונוסח ספרי אירופה הוא הנוסח המקורי (אבל לגבי נוסח ספר השאלות שם גם בכמה כתבי יד אירופאים ליתא התוספת "על ידי חופה וקידושין").

### ג. צפון אפריקה:

**מצינו** לרי"ף בהלכותיו שבתחילה כתב 'ע"י חופה וקידושין' ושוב מחקה בכתב יד קדש<sup>1</sup>. ובסמ"ג (עשין סימן מח ד"ה בארץ מערב) כתב **"ובערי המערב אין חותמין כי**

גדולות והלכות פסוקות והלכות ראו [ואף שלפי דברי הראשונים<sup>2</sup> שלושת אלה כולם מר' יהודאי גאון הם, מ"מ כבר הוכיחו החוקרים שהם שלשה עריכות ממחברים שונים], יש מבוכה שמחד בעותקים האירופאים של הלכות גדולות<sup>3</sup> הלכות קטועות והלכות קצובות<sup>4</sup>, יש תוספת "על ידי חופה וקידושין", אך יש מקום לפקפק באמינותם, כי יתכן שהעותקים האירופאיים הושפעו מן הנוסח השגור בפייהם. ואכן בבה"ג קטע גניזה בודפסט 432 [הביאו שבט להלן הע' 11], ליתא "ע"י חופה וקידושין". וכן בעניין הלכות קטועות כבר הוכיח במבוא להלכות פסוקות, ורסי תרמ"ו, עמ' 11-12, שהלכות קטועות הוא הלכות פסוקות, ולפנינו שם בהוצאת אהבת שלום עמ' רצ"ב [המבוססת על כת"י המזרחי שהוא העותק היחיד ששרד מן החיבור] ליתא "ע"י חופה וקידושין"., ויש להוסיף שכידוע ספר הלכות ראו הוא תרגום לעברית של ספר הלכות פסוקות (עיין מבוא להלכות פסוקות מכון אהבת שלום עמ' 24-22) וגם שם אין תיבות אלו במהדורת ורסי תרמ"ו עמ' 84, שנדפסה

י. וכפי לשון החשובה שבה' הקודמת; סדר החכמים וקורות הימים ח"א עמ' 178; ועוד.  
יח. מהדורת הילדסהיימר ח"ב עמ' 221 ע"פ 4 כת"י, וכן העידו חכמי צרפת ואשכנז בתשובתם שבשבלי הלקט ח"ב הסגולה עמ' 148 והובא בהע' הבאה (וכן נדפס מאותו כת"י [אוקספורד 658] עם שנו"ס קלים מכת"י לונדון בהמ"ל 128, בתרביץ [לעיל הע' 8] עמ' 170-168).

יט. הובא בתשובת חכמי אשכנז וצרפת הנזכרת בהע' הקודמת בזה"ל: "וכן כתוב [ע"י חופה וקידושין] וכי' ובהלכות קטועות ובהלכות גדולות ובהלכות קצובות של מר' יהודאי גאון ז"ל".

כ. כמו שהעיד הרמב"ן בכתובות ז,ב, והובא בספרי בית מדרשו שם [וברשב"א שם איתא בט"ס 'בתשובות הרי"ף' ובספר הפרדס (ממונתשון עמ' ק), וכ"כ מהר"ח בר שמואל תלמיד הרשב"א בס' צרור החיים (עמוד קעד), וכ"ה ברי"ף הנדפס ובכת"י המזרחים של הרי"ף (כת"י שלם אוקספורד 550 וג' קטעי גניזה כך כתב ר' עזרא שבט, 'מסורות וחלופות עתיקות בברכות אירוסין ונישואין', ישרון, ל ניסן תשע"ה, עמ' לב הע' 18. [אבל בכל הכת"י האירופאיים של הרי"ף איתא "ע"י חופה וקידושין" כמ"ש בדק"ס השלם הע' 78] וכ"ה במאירי שם בשם "הלכות גדולות הפוסקים מדויקות", וכ"ה במגן אבות למאירי לונדון תרס"ט, עמ' לב, סוף העניין החמישי: "אח"כ מצאתי הגירסה שלהם בחתימה זו בהלכות הרב אלפסי ז"ל ספרדיות", וכ"ה בשם הרי"ף באשכול ח"ב עמ' 139.

וכ"ז דלא כאבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין): שהביא בשם הרי"ף דצ"ל ע"י חופה וקידושין מפני שהנישואין נוגעים גם באומות העולם וכי' עיי"ש, וצ"ע היכן מצא כן ברי"ף ואולי בתשובת הרי"ף אלא שפלא קצת שלא

אם בא"י מקדש ישראל". ונראה כוונתו לצפ"א<sup>כא</sup> שנהגו כן ע"פ מסקנת הרי"ף.

וכן באמת נהגו במערב גם באמצע תקופת האחרונים וכעדות הכנסת הגדולה (אבה"ע סימן לד אות יט) "ובימי נעורי ראיתי להגר"א מונסון שהיה מארץ המערב שנהגו שם לחתום מקדש ישראל כדעת הרמב"ם" וכו', ו'ארץ המערב' באחרונים כמעט תמיד הכוונה למרוקו (וראה על מנהג אלג'יר בדברינו על 'קטלוניה'), וכן נהגו עד הדור האחרון בחלקים ממרוקן<sup>כב</sup> וכפי שהעיד הרב שלום משאש (שו"ת שמ"ש ומגן ח"ג סימן סב סעיף א) על מנהג עירו מקנאס [בניגוד למנהג קזבלנקה], וכן העיד על מנהג כמה מעדות מרוקו בספר מגן אבות חלק אבן העזר סימן לד עמ' לב ושכן הוא בסדור שיח תפלה כמנהג קהל קדוש של הספרדים משנת תשמ"ח [חסר מקום דפוס] ששמעתי שמייצג את מנהג מרוקו הספרדית. וכן כתב בספר מליץ טוב (סימן לד): "מנהג תאפילאלת והתיר לנו ע"י חופה וקידושין בא"י מקדש עמו ישראל"<sup>כג</sup>. וכן בספר מעשה בראשית

(ח"ג מצוה תקנב עמ' 133): "ומברך על כוס יין ברכת אירוסין וחותרם בא"י מקדש עמו ישראל וכן נוהגין בעיר טיטואן יע"א שאין אומרים ע"י חופה וקידושין".

**אולם** בכת"י רומא קזנטזזה 3085, ס' 85, עמ' 114 המייצג את נוסח קהילות המערביים [כנראה מג'רבא ואכמ"ל] שגלו לסיציליה איתא ע"י חופה וקידושין<sup>כד</sup>, וכן בכת"י פרמה 1741, ס' 12968<sup>כה</sup>, שגם הוא שייך למנהג זה.

**ואין** כאן סתירה כי לא כל צפון אפריקה היו אחידים במנהג תפילתם אלא מרוקו לחוד וג'רבא לחוד [ומאלג'יר ותוניס ולוב, לא שרדו סידורים קדומים] ואכמ"ל.

#### ד. איטליה ויוון:

**בשבלי** הלקט (ח"ב, הסגולה, עמ' 143) הביא בפשטות הנוסח ע"י חופה וקידושין, ושם (עמ' 144) כתב "וכן הלכה ומנהג בכל ישראל וכן כתוב בכל סדרי נשים הישנים והחדשים", וכ"ה בפסקי רי"ד<sup>כו</sup>

הזכירו תשובה זו כל הראשונים, ואולי נפל ט"ס בשם הכותב באבודרהם, או שכתב כן הרי"ף במהדורא קמא. ושו"ר שכל דבריו שם נמצאים אות באות ב'פירוש ז' ברכות' לתלמיד ר' משה ממרצלי [מחכמי פרובנס] שנדפסו בתוך 'סדר ארוסין ונישואין' [רש"א שטרן מהדיר] עמ' קטז, וכפי שהעיר שם המהדיר, ויש לשער שהתלמיד הנ"ל העתיק כן מתוס' רבינו פרץ, ויש לתקן באבודרהם 'הר"ף' במקום 'הרי"ף' והיא טעות נפוצה. שו"ר לשמא יהודה פרידמן, 'חופה בקידושין בברכת ארוסין ודפוס ספר אבודרהם', סיני, עו (תשל"ה), עמ' רסג שבדפוס של האבודרהם כתוב באמת 'ר"פ', ועיי"ש שעוד דברים בעניין חופה וקידושין הביא אבודרהם בשם הרי"ף, ובדפוס איתא הר"ף, ובאמת נמצאים בכתבי רבינו פרץ עיי"ש. עכ"ל וברוך שהנחני בדרך אמת. **כא.** אין כונתו לספר כי שם בד"ה הנושא אשה כתב "ובערי המערב ובטולטולה" וטולטולה היא טולידו שבספר וגם משמע שם שהכונה לארץ בשלטון ערבי עיי"ש ודוק.

**כב.** וכנראה זה המשך של מנהגם הקדום ע"פ הרי"ף ולא ששינו מפני דעת מרן הב"י.

**כג.** והו"ד בספר תורת אמן אסולין ולא ראיתיו במקורו, ואמנם יתכן שכונתו רק לתוספת תיבת 'עמו', ולא להשמטת ההמשך.

**כד.** ושם 'וקידושים' במ"ם, כמו בקטע גניזה אחד של סדור רס"ג שהובא בשנו"ס שם. ועיין לקמן הערות: 38, 39, 52.

**כה.** אחרי המדור לר"ח וחנוכה ופורים,

**כו.** ירושלים תשל"ג עמ' שכ, כתובות ז, ב, ע"פ שני כת"י, ודפוס וילנא (אך כמדומה שהוא העתק כת"י ב'.

ובתניא רבתי<sup>כז</sup>, ובפסקי ריא"ז (כתובות עמ' קכג) וכ"ה בסידור רומא (שונצינו רמ"ו, בסוף הסידור תחת הכותר "ברכת ארוסין"), וכן בסדור כמנהג רומא, משנת ה"א כ"ה, כ"י פריס 599, עמ' 158.

וכן נהגו בני רומניא (שהם הקהילות הוותיקות בין ותורכיה) הסמוכה לאיטליה כמו שהוא בסידורם<sup>כח</sup>, וכ"ה בלקח טוב לר' טוביה מיוון (עיין מבוא בובר עמ' 20) בראשית כד, ג עמ' נד, וילנא תר"מ.

**ה. ארצות המזרח:**

**בסידור ר' שלמה ברבי נתן**<sup>כט</sup> ליתא "ע"י

חופה וקידושין", וכן ליתא ברמב"ם בחיבורו<sup>ל</sup>, ובתשובה לא (ונמשכו אחריו בני תימן, הן בלדילב והן שאמילג), וכ"ה בחידושי ר' אברהם בנולי וכ"כ ר"י אלמנדי בפירושו לרי"ף כאן<sup>לה</sup>, וכ"ה בספר הזכרון לר' ישמעאל הכהן (כתובות עמ' קסד) ראש רבני מצרים במאה ה"ז, ומכאן שכן נהגו המוסתרעבים במצרים<sup>לו</sup>, ואינו בהשפעת הרמב"ם, שכן אע"פ שהמוסתרעבים במצרים קיבלו עליהם את פסקי הרמב"ם, לא קיבלו עליהם את נוסח התפילה שלו<sup>לז</sup>. וכ"ה בסידור מזרחי 'נוסח דמשק'<sup>לא</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 1283 ס' 48378, משנת ה' אלפים

וטעון בירור) וחיבור זה נדפס גם בגליון ש"ס וילנא בשם המוטעה "תוספות רי"ד".

כז. סימן פט, שהביא בסתמא נוסח זה ושוב כתב "ויש אנשים שחותמין בא"י מקדש עמו ישראל ולא יותר, שתוהין לומר וכי ע"י חופה וקידושין מקדש הקב"ה את ישראל ולא בדבר אחר, אמנם הנכון לחתום ע"י חופה וקידושין". עכ"ל.

כח. כ"ה בסדור מנהג רומניא, כת"י גינצבורג 746, מאה טו, עמ' 168, וכן בסידור רומניא דפוס קושטא ר"ע עמ' 670, וכן בסידור רומניא ונציה רפ"ג. ודלא כמ"ש בניני כרך י' עמ' ק"י בדמחזור רומניא ליתא ע"י חופה וקידושין ואינו כן.

כט. ירושלים תשנ"ה פרק י"ז עמ' קלב (ע"פ כת"י שנעתק מכת"י המחבר, וכן הוא בשאר הכת"י וגם בקטע הגניזה קיימברידג' T-S Arabic 18(2).180). ומוצאו של רשב"נ הינו מארצות המזרח ראה: שלמה צוקר ואפרים ווסט, 'מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר' נתן וייחוסו המוטעה לצפון אפריקה', קרית ספר, סד, ב (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 744-737; א' ארליך, 'נוסח תפילת שמונה עשרה בסידור רשב"נ ושאלת מוצאו של החיבור', כנישתא, ד (תש"ע), עמ' ט-כו.

ל. פ"ג מהלכות אישות הכ"ד בדפוסים ובכל כת"י התימנים והאשכנזים, וכן העיד המאירי כתובות ז, ב, וכן מוכח מהגמ"י שם אות ע' וכן העיד בספר הפרדס (ממונתשון) עמ' קו. ורק בכת"י ספרדי ב' וכת"י ספרדי ר' [שנכתב ע"י סופר מפרובנס כדמוכח מנוסח התפילה שלו בספר האהבה וכמ"ש במק"א] איתא 'ע"י חופה וקידושין'.

לא. הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תרצד סימן קכ, ובגד"מ סימן רי"ד.

לב. תכלאל עץ חיים למהרי"ץ קפא.ב. ועיין שלחן ערוך המקוצר אה"ע עמ' קלג הע' ע"ח.

לג. ר"י צובירי, ויצבור יוסף בר, ח"ד עמ' עב, וכן מ' גברא, מחקרים בסידורי תימן, עמ' 459 ואילך, הביא שכ"ה בכל התכלאלים הן קדומים והן מאוחרים. והסיבה שהשאמים לא הושפעו כאן מן סידורי הספרדים כדרכם, הוא משום שהשו"ע פסק שלא כהספרדים. אמנם בשרעב אמרו כהספרדים עיין תולדות הרב שלום שבזי עמ' צא.

לד. שהובאו בראש ספר מעשה רוקח (לר' מסעוד חי רקח) בתחילת הספר ד"ה ע"ש ולפי שהקידושין וכו' "בא"י מקדש ישראל".

לה. וז"ל: "הכי גרסינן ברוך מקדש ישראל ולא גרסינן ע"י חופה וקידושין. אמר רב האי דלא למחתם". עכ"ל.

לו. ועיין עוד להלן בפרק על ספר ד"ה גם.

לז. כך מוכח מהעובדה שבין כל אלפי קטעי הסידורים שבגניזה הקהירית אין אפילו אחד שדומה לרמב"ם.

לח. בעבר כנתי סידור זה בשם "מנהג אר"צ ב", ומצאתי גם קטע גניזה הזהה לו. ראה מאמרי: 'תפלת שמונה עשרה

ש"ד, עמ' 264, ובשני מחזורים עתיקים מן הגניזה הקהירית<sup>לט</sup>.

**אמנם** לעומת זאת בשלשה מחזורים עתיקים מן הגניזה הקהירית<sup>מ</sup> יש הסיום 'ע"י חופה וקידושין', ובדף אחד מן הגניזה, קיימברידג' T-S NS 159. 44, שכותרתו "... שבע ברכות שלחתן", והוא דף ששימש כנראה לטקס החופה<sup>מא</sup>, אין חתימה כלל, וקשה להאמין ששימרו את מנהג חלק מהאמוראים שלא לחתום בבברכת האירוסין,

כמבואר בגמ' כתובות ז, ב"ב, ובמהדו"ק כתבתי שכנראה נשמט בטעות הדומות 'את הנשואות ע"י חופה וקידושין' - 'מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין' וא"כ גם מחזור זה גרס תיבות אלו בחתימה<sup>מב</sup>. אך שוב התבוננתי בדף זה ונראה לי יותר שהוא דף להתמחות סופר כמו הרבה דפים בגניזה, ואמנם הפנים נראה כסופר די מיומן, אבל הגליון שבו ברכת האירוסין עושה רושם של טיוטא, ולא רק החתימה אין בו אלא גם

לפי נוסח פרס ובוכרה, חצי גבורים, ז (אלול תשע"ד), עמ' רעד. וכעת מצאתי הוכחות שהוא מנהג דמשק. **לב**. כת"י של סידור מנהג מעורב מנוסח א"י ובבל קיימברידג' T-S 8 H 14, ושם בגוף הברכה 'וקידושים' וראה לעיל הע' 23 >ראה על קטע גניזה זה אצל: א' ארליך, תפילת העמידה של ימות החול, ירושלים תשע"ג, עמ' 346 הע' 95 96, ומקוטלג שם כקטע מספר תמח, הכתוב ככתב ביוניטי או מזרחי משנת 1200-1000, ושם שהעמידות המפויטות הם בנוסח א"י ונוסח הקבע כבבל, בגוף הספר הביא ממנו ברכת מודים עמ' 257 ושם כמעט זהה לקטע תמד [שגם הוא רק ברכת מודים, ומקוטלג ככתב מזרחי או איטלקי מרובע משנת 1300-1000] לדוגמא בשניהם הנוסח הייחודי 'כי לא יתמו חסדיו' בלשון נסתר, ובשניהם 'פעמים רבות קוינו לך' [וכן בריג תמ ותן] ו"י אלוקינו לא הכלמתנו' [וכן בקטע ריג הדומה להם] ו"כן יי' אלוקינו וכו' זכור רחמיך" וכו' [וכן בריג שיש בו גם ברכה ב' ג' ושים שלום, וגם הוא מנהג מעורב מנוסח א"י ובבל, וכתוב בכתביה כתב מזרחי או צפון אפריקאי משנת 1200-1000] ושם עמ' 223 הע' 24 הובא נוסח רצה מפויט ומיוחד מתמד ותמח<; כת"י קיימברידג' T-S Arabic 50.178 [קטע זה נראה שאינו סידור אלא איזה חיבור בערבית, שבדף זה מקשר את עניין שטר הכתובה למיתת אהרן]. אציין שנעזרתי ברשימה של קטעי גניזה שיש בהם ברכת הקידושין שנאספה לעת עתה במפעל התפילה במחלקה למחשבת ישראל באוני' בן גוריון, שבראשותו של פרופ' אורי ארליך, ותודתי נתונה לו בזה. כמו כן אודה לידידי ר' יהודה זייבלד שעזר לי בבדיקת קטעי הגניזה.

**מ**. כת"י ניו-יורק ENA 909.8; כת"י קיימברידג' T-S AS 105.55; כת"י אוקספורד Heb. g. 2/29 (הביאו גם ר' עזרא שבט הנ"ל בהע' 19, ושם מכנהו בכינויו הישן "כת"י אוקספורד 2700") [ושם 'וקידושים' במ"ם וראה לעיל הע' 23], קטע גניזה זה הוא חלק מסדור ארצי ישראלי מובהק שנידון הרבה במחקר [ראה: פליישר תפילה ומנהגי תפילה ארצי ישראלים, עמ' 26], אך בחלק זה נראה לכאורה שהושפע ממנהג בבל שהרי מ'ספר החלוקים בין בני א"י ובני בבל' (ס' כח) נודע שבא"י נהגו רק ג' ברכות לחתן, ואילו בכת"י זה יש ז' ברכות כמו הנוסח הבבלי הרגיל, ועל שיחזור ג' הברכות הארצי-ישראליות, ראה בהרחבה: מנחם כ"ץ ומרדכי סבתו, 'ברכת חתנים וברכת אבלים', כנישתא ג, עמ' קנה - קפו (מחכם אחד שמעתי השערה שאולי יש ט"ס בספר החלוקים וצ"ל "שש ברכות". אך הנוסח הרווח מקויים גם מקטע גניזה הנדפס בישורן לד עמ' כג, וא"א לשבש כל הספרים ובפרט ללא שום סיבה מוצדקת).

**מא**. נראה שאינו חלק מסדור, כי צידו האחר ריק. בפנים הכת"י הובאו רק שבע ברכות הנישואין [ושם ברכת שוש תשיש חותמת: 'משמח עמו ובונה ירושלים' [וראה לקמן הע' 82], ובברכה אחרונה 'מערי יהודה ומחוצות ירושלים' קול מצהלות חופות חתנים ממשחה< נעזרים מנגינתם] ובגליון נוסף בכתביה אחרת ברכת האירוסין. ובאופן כללי הנוסח בקטע זה הוא כמעט זהה לנוסח רס"ג חוץ מתוספת ארבע מילים שלא ברצף, כלומר שסידור זה שייך לנוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו של נוסח סידור רס"ג.

**מב**. וראה עוד להלן הע' 74.

**מג**. ישנן עוד חמשה קטעי גניזה שיש בהם רק חלק מהברכה והחתימה קרועה, והם: קיימברידג' Or. 1081

רס"ג<sup>12</sup>, וכן נמצא בכמה נוסחים של ברכת הבתולים<sup>13</sup> (ובסידורי ארם צובה<sup>14</sup> לא מצאתי כלל ברכות אירוסין ונישואין), וכן מצאתי בכתב יד של סדור מנהג רומניא רומניא, כת"י גינצבורג 746, מאה טו, עמ' 168, "מקדש בנות ישראל על ידי חופה וקידושין". ובסדור יהודי סין הנמשכים אחר הרמב"ם עם שרידים מעטים מנוסח פרס, איתא 'מקדש ישראל בקידושין'.

**ובספר** סדר תפלות כמנהג שינגלי וקוצ'ין - לימים נוראים, שמחת תורה, פורים, פסח, חופה, מילה; אמשטרדם תקי"ז דף נ ע"א: "מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין", ואף שיש בסדור זה הרבה השפעות ספרדיות, כגון כל נוסח ברכת המזון ושבע ברכות, מ"מ בברכה זו שימרו כמה נוסחים קדומים<sup>15</sup>, וא"כ יתכן שגם הוספת "ע"י חופה וקידושין" הינה מסורת קדומה בקוצ'ין.

## 1. ספרד:

**כתב** אבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין): "וחותם בא"י מקדש ישראל ע"י חופה

כתוב ברוך ואחר כך יש רווח ריק שלא נתמלא בסופו של דבר, כך שאין שום סיבה להניח שיש כאן איזה טעות אלא פשוט יש כאן העתקה חלקית של הברכה, וממילא אין ללמוד מכאן מאומה.

**יוצא** שבגניזת קהיר יש תיעוד לשתי הנוסחאות, ומאחר וכחצי מסידורי הגניזה שייכים לנוסח "מצרים הקצר" ההולכים לאורו של רס"ג, א"כ יש להניח שאותם הסידורים שלא גורסים תיבות אלו הם שייכים לנוסח מצרים הקצר, ושאר הקעים שכן גורסים תיבות אלו שייכים לנוסח מצרים הקדמון השונה מאד מרס"ג. ויוצא אם כן שגם במזרח הקדום היה הנוסח הנפוץ להוסיף תיבות אלו ורק אחר כך השמיטו זאת בהשפעת רס"ג וסיעתו.

**בסידור** פרס<sup>16</sup> מלפני כ-400 שנה "מקדש בנות ישראל בקידושין", אולם בסדור פרס אחר<sup>17</sup> הנוסח בפנים "מקדש בנות ישראל" ורק בגליון נוסף "בקידושין", והנוסח 'מקדש בנות ישראל' מופיע אף בקטע גניזה אחד<sup>18</sup> המכיל עיבוד של סדור

2.81; קיימברידג' T-S Arabic 18(2).33; קיימברידג' T-S Arabic 35.248; קיימברידג' T-S AS 100.167; קיימברידג' T-S AS 100.38. אגב בכל קטעי הגניזה שיש בהם הברכה בשלימות אין 'הנשואות לנו', ובכולם בגוף הברכה [וכן בחתימה באותם הגורסים תיבות אלן] 'וקידושין' ב-ו' ולא ב-ב'.  
 מד. שלמה טל, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים תשמ"א, עמ' 198.  
 מה. סדור פרס כת"י לונדון הספריה הבריטית גסטר OR. 10576 ס' 7399, דף יא ע"ב.  
 מו. קיימברידג' T-S Arabic 18(2).33.  
 מז. הביאו חוקר התפילה הדגול נ' וידר בספרו 'התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב' עמ' 577.  
 מח. ראה וידר 'הנ"ל בהע' הקדמת] שם.  
 מט. כת"י מהמאה הי"ד אוקספורד נויבאואר 1146 ס' 16710, וכת"י סינסינטי 407 ס' 18689 (בדפוס אר"צ ונציה רפ"ז ח"ב עמ' תרצז, איתא "ע"י חופה וקידושין", אך הנוסח שם במקום זה לקוח מהסידור הספרדי ונציה רפ"ד עמ' תסד וכמו למשל שיש שם הנוסח "משמח חתן וכלה ומצליח" הייחודי לספרד, וכן כל נוסח הלכות הברכות וסידור וניסוחם לקוח מסידור ונציה רפד, וכן לקוח משם נוסחי על הניסים לחנוכה ופורים ועוד השפעות קטנות רבות ואכמ"ל).  
 נ. א' "וציונו והבדילנו מן העריות", כמו בכמה נוסחאות קדומות, עיין בנספח למאמר זה. ב' "והתיר לנו את הארוסות" בלי 'לנו' ודלא כהגתה ר"ת שנכנסה לרוב הדפוסים הספרדים המאוחרים. ג' בחתימה עצמה "מקדש ישראל" בלי 'עמר'.

וקידושין וכ"ה בסדר רב עמרם וי"א שאין לומר "וכו", ומשמע להדיא שהמנהג הפשוט היה לאומרן. וכ"ה הנוסח בספר מצות זמניות (עמ' תקצו), ובצדה לדרך<sup>14</sup> ובטורי<sup>15</sup>.

ממנו רק קטעים) וכ"ה בכל דפוסי הספרדים שבתקופת האחרונים, שכולם מועתקים מונציה רפ"ד. וכן העידו על מנהג זה גדולי הפוסקים הספרדים<sup>16</sup>.

גם ר"ב אשכנזי בשיטמ"ק כאן, אחר שהעתיק לשון הרמב"ן "ונראה מזה שאין חותמין מקדש ישראל על ידי חופה וכו' ע"כ"<sup>17</sup> כתב "ויש חותמין", ונראה שכתב כן רק בלשון י"ש, כנראה משום שהמוסתרעבים במצרים לא נהגו כן, וכמו שמוכח גם מספר הזכרון לר' ישמעאל הכהן (כתובות עמ' קסד) ראש רבני מצרים במאה ה"ט<sup>18</sup> שהעתיק החתימה בלי ע"י חופה וקידושין<sup>19</sup>.

וכן מוכח ממה שכתב בארחות חיים (הלכות קידושין עמ' 64): "המנהג בכל גלילות קטלוניה לחתום בא"י מקדש ישראל בלבד", הרי שרק במחוז קטלוניה שבספרד נהגו להשמיט תיבות אלו אבל בשאר ספרד אמרו.

וב"ה בכת"י ספרדי מהמאה י"ד-ט"ו בהמ"ל 4674 סה"ל 25577 עמ' 311<sup>20</sup>, וכ"ה בשני הדפוסים הראשונים של הסידורים נוסח ספרד והם נאפולי ר"נ עמ' 493, וונציה רפ"ד עמ' תסד (שאינו מועתק מנאפולי אלא מליסבון ר"נ שיש בדינו

ומכל זה פלא על הב"י (אבה"ע סימן לד) שהביא דברי הראשונים הסוברים שלא לחתום, וסיים הב"י: "וכן אנו נוהגים" (וכן פסק בשו"ע שם), ובפשטות כוונתו לבני ספרד, וזה פלא שהרי אין כן מנהג ספרד וכאמור, ובדוחק י"ל שכונתו למוסתרעבים בא"י שכל מנהגם היה על פי הרמב"ם, או שהתערבבו בא"י מנהגי ספרד עם מנהגי קטלוניה<sup>21</sup>. ועוד אפשר שאכן מרן הב"י הכיר איזה חכמים ספרדים בודדים שנהגו כך

נא. כלל ראשון מאמר שלישי פ"ח, עמ' 140. מוצאו של רבינו מצרפת ואח"כ היה באלקעה ובטולטולה (שניהם בספרד), והיה תלמיד ר' יהודה בן הרא"ש ור"י אבן שועיב (שניהם בספרד).

נב. אה"ע סימן לד שהביא דברי הרא"ש "ונהגו האידנא לומר ע"י חופה וקידושין" ולא העיר שמנהג בני ספרד (ארצו של הטור) שלא לומר כן.

נג. ובשיטמ"ק מהדורת מצגר נשמט בטעות תיבת ע"כ, ולכן סימן המהדיר את כל המשפט כלשון רב"א.

נד. ושם 'וקידושים', ועיין הע' 23.

נה. מהרי"ט בחי' פ"ק דכתובות (ז): הביא מ"ש רבינו האי שאין לחתום: ע"י חופה וקידושין שאין קדושת ישראל תלויה בכך, וכתב ע"ז, "ומ"מ בכמה מקומות מנהג ישראל מימות רבינו האי עד עכשיו לחתום: מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין, ויש לתת טעם לנוסחא זו" וכו', ובס' מעשה רוקח (ספ"ג מה' אישות) כתב, שמנהג כל המקומות בזה"ז לחתום: מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין. ובס' בן איש חי (פר' שופטים אות ג) כ' החתימה: מקדש עמו ישראל ע"י חופה בקידושין. וכ"כ בס' שער המפקד (דקפ"ב ע"ב), שבעה"ק ירושלים ת"ו, וכן במצרים, נוהגים לחתום: מקדש עמו ישראל ע"י חופה בקידושין. וכ"כ בס' שער המפקד אה"ע (ד"ד ע"ב) שפשט המנהג בירושלים ת"ו לחתום ע"י חופה בקידושין, ודלא כנוסחת הגאונים והרמב"ם ומרן, וכן המנהג פשוט כמעט בכל תפוצות הגולה. וכן בנהר פקוד שם הרחוב הדבור שהמנהג הוא ע"פ נוסחת הגמ' שלפנינו, וכמ"ש הב"ח. ע"ש. וכ"כ מהר"י פלאגי בס' יפה ללב ח"ד (סי' לד סק"ד) שכן המנהג באזמיר. ע"ש (כ"ז העתקה מיבי"א שם).

נו. השווה לשון מהר"י צמח בספר זר זהב' כת"י בהמ"ל 1823 [הובא על ידי ר' דניאל רימר, תפלת חיים, עמ' 39], "מאחר שאין לנו ברור איזה מספרד ואיזה מקטלוניה" וכו'.

עכ"ל מרן החיד"א.

**ומרן** עצמו בב"י או"ח סו"ס תקפד: "וה"ר שמעון בר צמח כתב בתשובה (תשב"ץ ח"ג סי' קעו) המנהג הוא לומר אבינו מלכנו בין בראש השנה בין בשבת בנתיים בין ביום הכפורים שחרית ומנחה ואף על פי שהר"ן לא כתב כן טועה היה במנהג מקומו כמו ששמענו מתלמידיו פה אל פה וכל אלו הדברים תלויים במנהג והמשנה אין רוח חכמים נוחה הימנו עכ"ל".

**ועכ"פ** אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ומכל הנ"ל ברור שמנהג הספרדים מקדמת דנא לגרוס תיבות אלו, ודע שקהילות הספרדים היום הם המשך של מנהג רוב ספרד ולא של קטלוניא, ולדוגמא מוכח כן מנוסח תפילתם שהוא נוסח רוב ספרד ולא נוסח קטלוניא (שנשתמר בכמה וכמה כתבי ידות) השונה ממנו לגמרי, [נרק באלג'יר נהגו במנהגי קטלוניא כיון שהגיעו עליהם מגורשי קטלוניא ובראשם הריב"ש והרשב"ץ, ועד לפני כמאתים שנה גם התפללו בנוסח קטלוניא].

**ועדיין** יש מקום לשאול למה קהילות הספרדים לא קיבלו בזה את פסק השו"ע, כמו שקיבלוהו ברוב המקומות גם נגד מנהגם הקדום<sup>נז</sup>.

הלכה למעשה, ולא עשו כן בגלל המנהג אלא שכך יצא להם בלימוד הסוגיא ועיון בדברי הרמב"ן וסיעתו<sup>נח</sup>. וצ"ע.

**והראני** מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א דברי מרן החיד"א בספר חיים שאל סימן לה אות ב: "ואל תתמה על זה איך נהגו שלא כדעת מרן ז"ל [=לענין נפילת אפים מיוה"כ עד ר"ח חשון] ובפרט בארץ ישראל דמארי דאתרא הוא, דע דאשכחן כי האי גוונא בא"ה סי' ס"ב דין ט', שכתב: 'דאין צריך כוס אחר לשבע ברכות וכן פשט המנהג', ועניינו הרואות דהמנהג בארץ ישראל ובארץ מצרים להצריך כוס אחר לשבע ברכות, וכיוצא בזה כתב מרן בגט 'דנהגו לכתוב בנפשיכי בשני יודין', ובעה"ק צפת בזמן מרן נהגו לכתוב ביוד אחד, וכמ"ש הרב המוסמך מהר"מ גלאנטי ז"ל בתשובותיו סי' ו' וסי' קכ"ד, וכתב שם דשאל למרן עצמו על זה, והשיבו אם כך נהגו לא ישנו המנהג ע"ש, והרי אפי' בדבר שמרן כתב שכך נהגו, המנהג בהפך, ויתכן שלרוב קדושתו וטרתת לימודו לא דקדק, וסבר שהמנהג כך ואינו כן, והוא הדין בזה שהמנהג היה מקדם שלא ליפול ממוצאי יה"כ ע"ס תשרי, ומרן אגב דטריד בגירסיה ומשפטיו עם ישראל, לא שת לבו בעת ההיא.

נז. ואכן בכמה מקומות מצאנו עדויות סותרות על מנהג הספרדים בין דברי מרן הב"י לבין דברי מהר"ם אלשקאר, וככל הנראה בכל אלו המנהג של הציבור הכללי והרווח היה כמו שכתב מהר"ם אלשקאר, ואילו התלמידי חכמים הבודדים נהגו כמו שכתב מרן. ויש כאן מחלוקת לשונית כללית בין מרן לבין מהר"ם אלשקאר מהו המובן של המילה "מנהג" בסתמא, שאצל מהר"ם אלשקאר המנהג בסתמא הוא מה שנוהגים רוב הציבור ואצל מרן המנהג בסתמא הוא מה שנוהגים התלמידי חכמים אף עם הם מועטים בכמותם. ובזה יבואר עוד הרבה ספיקות ומחלוקות בין החכמים מה היה המנהג ואכמ"ל.

נח. כגון ביטול הקראת תיבת "יברכך" לכהנים (עד שהשתנה בדור האחרון על פי מקובלי א"י) - עיין מאמר של ידידי חביבי הרב און כהן סקלי במנורה בדרום גליון ב אלול תשע"ט עמ' נג-נז; ביטול ברכת הנותן ליעף כח (עד שחזרה ע"פ האריז"ל) - עיין מאמרי: בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, מנורה בדרום, גליון כא, ניסן תשפ"א, עמ' עא-עב.

**ונראה** שכיון שעיקר סמיכת הב"י היא על המנהג, ונתברר לאחרונים שהמנהג לא כן לכך לא חשו לפסוק.

**עוד** יתכן שלא קיבלו את פסקי מרן אלא בענינים של איסור והיתר, כגון האם לברך ברכה מסוימת או לא, אך כאן אינו נשא הלכתי כל כך, שהרי לכו"ע יוצאים בשני הנוסחאות, והשאלה רק מה הנוסח היותר מדויקדק, ובזה המשיכו המנהג הקדום. וכיוצ"ב מרן בבית יוסף בסי' קפח כתב בשם הכל בו והארחות חיים דאין לומר בונה ברחמיו, כי לא תבנה ירושלים אלא במשפט, ואע"פ כן מצינו שעד הדור האחרון נהגו הספרדים להוסיף 'ברחמיו' נ"ט. וכן בברכה שלנו בשו"ע העתיק 'חופה בקידושין' בבי"ת ומנהג רוב הספרדים עד הדורות האחרונים היה לומר בוא"ו<sup>264</sup>. וכבר כתב הב"י עצמו בשו"ת אבקת רוכל סימן כח: "ועוד יש לומר שהפוסקים שכתבו אנא השם לא לפסוק הלכה שיאמרו כן נתכוונו ולדחות דברי רבי חגי והתוספתא שאין זה הדבר תלוי בפסק הלכה כיון שאין איסור בדבר. ואע"פ שהם כתבו שיאמרו אנא השם מי שירצה לומר אנא בשם כרבי חגי הרשות בידו ואע"פ שזה דבר של טעם אביא דוגמת זה שכבר ידוע שכל הפוסקים שלנו הם ע"פ התלמוד ומפיו אנו חיים וכל אשר בשם ישראל יכנה אינו רשאי לזוז מפסק התלמוד וכל הפורש ממנו כפורש מחיו עכ"ז יש דברים שאנו מניחים דבר התלמוד ונוהגים כספרים אחרים ואעידה לי עדים נאמנים ששנינו בפרק בני העיר שבתעניות קורים ברכות וקללות ואין אנו נוהגים כן אלא אנו קורים ויחל כדברי מסכת סופרים. וכן בר"ח אלול שחל להיות בשבת

היה ראוי להפטיר השמים כסאי כמו שגזר הגמ' בפרק הנזכר ואין אנו מפטירין אלא בחדא משבע דנחמתא כדברי פסיקתא והטעם לפי שאין דברים אלו תלויים בדבר אסור והתר הרשות בידינו לקרות או להפטיר כדברי מי שיראה לנו שהוא יותר נכון ואע"פ שהוא נגד התלמוד כיון שאינו דבר תלוי באסור והתר. ומשם נלמוד לנדון שלפנינו שאפילו אם היו הפוסקים כותבים אנא השם בדוקא שהרשות בידינו להניח דבריהם ולומר אנא בשם כדברי רבי חגי כיון שאינו דבר התלוי באסור והיתר". עכ"ל.

**אמנם** על התירוץ האחרון העירני מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א שלכאורה לדעת רב האי גאון וסייעתו יש כאן 'משנה ממטבע שטבעו חכמים' שהרי משנה המשמעות ש"אין קדושת ישראל תלויה בכך", ויל"ע בזה.

## ז. פרובנס:

**המאירי** בספרו 'מגן אבות' שנועד להגן על מנהגי פרובנס לעומת מנהגי קטלוניה שהונהגו ע"פ הרמב"ן, בפתיחה סוף ענין ה' כתב "ואנו נוהגים לחתום בה מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין" ובפנים הספר כתב "ואחר כן ע"י גלגול זה הגידו לי בשם אותו הרב [הרמב"ן] שהיה מנהיג לחתום בברכת האירוסין ברוך אתה השם מקדש ישראל ולא היה חותם בה ע"י חופה וקידושין", וע"ש מה שהאריך. וכ"כ בספר העיטור (סב, ב) "ומנהגא דילן למחתם ע"י חופה וקידושין". וכ"ה בספר 'עזרת נשים' לר' יעקב מבוניולש שבפרובנס (שער ראשון

נט. ראה, ר"ד סטבון, עלי הדס- מנהגי תונס, עמ' 263 - 264.

ס. ראה מה שצינתי בראש המאמר.

### ח. קטלוגיה:

**חבל** ארץ קטלוגיה מתחילה היה גם מחוז זה דומה בכללות במנהגיו ונוסחאותיו לשאר מנהגי ארץ ספרד, אולם אחר תקופת בעל המאור הושפעו הרבה ממנהגי פרובנס.

**בנידוננו** הן בספרד והן בפרובנס נהגו לחתום ע"י חופה וקידושין, ולכן היה צפוי שגם בקטלוגיה ינהגו כן, אך כבר כתב בארחות חיים (הלכות קידושין עמ' 64): "המנהג בכל גלילות קטלוגיה לחתום בא"י מקדש ישראל בלבד", וכן כתב ר' שמואל גירודני באוהל מועד (דרך תשיעי נתיב א') "וכן המנהג ברוב המקומות, אף שיש אומרים שחותם: מקדש עם ישראל ע"י חופה וקידושין"<sup>81</sup>.

**וזוהו** ע"פ דברי הרמב"ן בכתובות (ז, ב) שהביא תשובת רב האי גאון השולל תוספת ע"י חופה וקידושין, וכן הסכימו רוב חכמי קטלוגיה בחידושיהם לכתובות והם: הרא"ה, הרשב"א, הריטב"א, שיטה להר"ן, ר"ן על הרי"ף ונמוק"י (עמ' קנט). שכולם העתיקו דברי הרמב"ן והסכימו עמו, וכן הוא ב"הוספת תלמיד הרמב"ן" שבסוף ספר המכתם פסחים עמ' קז, ובצורר החיים (עמ' קעד). [במהדו"ק שנדפסה במוריה כתבתי

עמ' רעה) שכ"ה המנהג, וכ"ה באשכול<sup>82</sup>, וכ"ה בסידורי בני פרובנס (כת"י פריס 590 סדור כמנהג פרובנס, עמ' 101; סדור כמנהג פרובנס (מיוחס בטעות לצרפת) מאה יג יד, פריס 637 עמ' 81<sup>83</sup>; סדור מנהג פרובנס, מיוחס לרומא, מאה הי"ד לונדון 694 ס' 5060, עמ' 227 (ובסריקה בסה"ל עמ' 283); כת"י מהמאה הי"ד בהמ"ל 4602, ח"ב עמ' 40 (עמ' 86 בסריקה שלהם); סדר הקונטרסים, אוניון תקכ"ה עמ' לח; סדר התמיד, סידור מנהג ארבע קהילות מחוז וינישין המה קארפינטראץ - אויגנאון - לישלוח - קאואליאון, אוניון תקכ"ז, ח"ב עמ' ריג), וע"ע בסוף פרק "צרפת" שכן דעת תלמיד רבינו משה ממרצלי [=מרסליא שבפרובנס].

**ולעומתם:** בפירוש ראב"ן הירחי בעל המנהג לכלה רבתי פ"ב כתב: "ולא יאמר מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין" וכ"ה בספרו המנהג<sup>84</sup>, ובמהדורא בתרא של ספר המנהג<sup>85</sup> הוסיף וכתב "וחותם בא"י מקדש עמו ישראל (וכו)"<sup>86</sup> וכן הוא בתלמוד בכתובות פ"א ובמסכת כלה". וכן בארחות חיים (הלכות קידושין עמ' 64) הביא שתי השיטות.

**סא.** אשכול (אלבק) הלכות ברכות חתנים דף רטז, ד"ה תניא מברכין, ובהמשך שם הביא הראשונים של"ג ע"י חופה וקידושין".

**סב.** ושם הושמטו תיבות 'את הנשואות' ועין הע' 83.

**סג.** הלכות אירוסין ונישואין, מהדו"ק מוסד ה"ק עמ' תקלו, ע"פ דפוס קושטא, אבל בג' הכת"י שם איתא "ע"י חופה וקידושין" וכפי שהי' שגור בפי הסופרים בפרובנס.

**סד.** קטע שנוסף במנהג כת"י ניו יורק א, ונדפס בספר המנהג מוסד ה"ק עמ' תקלו, וברור שזה קטע מהמחבר כי מה שכתב שם על נוסח הרמב"ם 'והבדילנו מן העריות' מתאים לפירוש מסכת כלה של המנהג, ולכן ברור שהוא תוספת מהדו"ב.

**סה.** תיבה זו ט"ס היא, שהרי דעת המנהג שלא לחתום ע"י חופה וקידושין וכאמור, ועוד שנוסח התלמוד ברוב הספרים היה בלי תיבות אלו, ועוד שאם כונתו לומר שצ"ל ע"י חופה וקידושין ושכן נוסח התלמוד, א"כ לא היה מקצר ב'זכר' שזה העיקר.

**סו.** והמשך דבריו שם בשם השאלות מקוטעים ול"ז להבינם.

חופה וקידושין<sup>סח</sup>. ומכאן רואים שגם בקטלוגיה מנהג הציבור הרווח היה לומר תיבות אלו, וכמו שבאמת היה מנהגם הקדום (וכמו שהוכחתי בריש פרק זה, שמאחר שכך הוא מנהג ספרד ופרובנס, בודאי גם מנהג קטלוגיה הקדום היה כך), וכל המנהג שלא לומר, אינו אלא חידוש של הרמב"ן ותלמידיו, ולא נהגו כן אלא תלמידי חכמים בודדים, ולא כללות הציבור (והיינו שאפילו הרבנים הרגילים מסדרי הקידושין לא נהגו כן, ורק תלמידי חכמים יחידים סגולה נהגו כן).

וזו דוגמא נוספת נפלאה להבדל בין המנהג בפועל, למה שנראה שהוא המנהג מתוך דברי הפוסקים וכבר הארכתי בזה בכמה דוגמאות במאמרי: 'עוד בענין ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת - תגובה לתגובה', 'ירחון האוצר, ניסן תשפא, עמ' רלח אות טו.

### ט. אשכנז:

**באשכנז** נהגו מאז ומעולם לחתום ע"י חופה וקידושין וכן הסכימו כל חכמיה.

**כ"ה בראב"ן** (כתובות רנו, ג), רוקח<sup>סט</sup>,

"וכן נהגו באלג'יר הנמשכים אחרי מנהגי קטלוגיה<sup>סז</sup>" וציינתי שכן דייק בבי"א מס' משחא דרבנותא אה"ע סי' לד, אך העירוני שמדברי משחא דרבנותא שם אין כלל ראייה על המנהג, ועוד שהמשחא דרבנותא הוא מתוניס ולא מאלג'יר].

**אולם** בספר החינוך שנתחבר ע"י אחד מתלמידי הרשב"א בקטלוגיה כתב הנוסח 'ע"י חופה וקידושין' וסיים "זה נוסח ברכת אירוסין שנהגו לברך בארצנו", וכן כתב ר' יהודה חלאווה בספרו 'אמרי שפר' פרשת חיי שרה: "ונהגו בהרבה מקומות לחתום מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין וכן כתב אדוני אבי ז"ל [=המהר"ם חלאווה תלמיד הרשב"א] בחידושי פ"ק דכתובות ונראה לקיים המנהג באותן המקומות שנהגו לחתום ע"י חופה וקידושין וכו' משום דקי"ל דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה" וכו'.

**והנה** למרבה הפלא, למרות כל האמור, שמספרי הפוסקים יוצא שהמנהג ברוב קטלוגיה היה לא לומר תיבות "ע"י חופה וקידושין", מ"מ בפועל מצאתי שבכל חמשת סידורי קטלוגיה כתבי יד מתקופת הראשונים שבידינו, הנוסח הוא "על ידי

סז. כמו שכתב בשו"ת תשב"ץ ח"ד (חוט משולש) טור ג סימן י: "דעו ישמרכם האל כי מגורשים מארץ קטלוגיה אנחנו וע"פ מה שנהגו אבותינו ז"ל בהיותם שם נהגנו גם אנחנו במקומות אלו אשר נתפורנו בהם בעונותינו, ואתם יודעים שרבי קטלוגיה אשר כל מנהגי הקהלות מיוסדים ע"פ הוראתם הם הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והר"ן ז"ל ועוד כמה רבנים גדולים אשר היו בכל דור עם הרבנים הנזכרים אף על פי שלא נתפשו פסקיהם ולא יצאו לאור העולם ולכן אין ראוי לפקפק על מנהגי קהלותיהם אף על פי שלא ימצא אותו ענין מפורש בספרים כי מסתמא ע"פ גדולים הללו נהגו". עכ"ל.

סח. שכן הוא בסידור שלם כמנהג קטלוגיה כת"י רוסייה פטרבורג A37 ס' 52964, כתב יד ג במהדורת פרץ, ובסידור קטלוגיה לכל השנה כת"י אוקספורד 1137 משנת רמד, כתב יד ד' אצל עידן פרץ. ובסידור קטלוגיה משנת רי"ז כת"י אוקספורד בודליאנה 1139-1138, ס' 16599-600, כתב יד ה' אצל עידן פרץ. וכן בסידור קטלוגיה כתב יד רומא קזנטזה 2741, כתב יד ו במהדורת עידן פרץ. ובסידור כמנהג קטלוגיה נים 13, צרפת, סה"ל 4418 (בסידור קטלוגיה לכל השנה ניו יורק 4112 ס' 25014, שולי הדף קרועים, ואולי כשהיו צילומים טובים יותר, נוכל לדעת מה כתוב שם. בכתבי יד המסומנים במהדורת עידן א' ב' לא מצאתי כלל ברכת אירוסין).

סט. ספר הרוקח סימן שנא; פירוש התפילות להרוקח, מהדורת הרשלר עמ' תשל"ד.

ושבאו ממקומות אחרים גם מארץ מרחקים ובסדורים שכתבו זקנינו וגם שכתבו אנחנו. עכ"ל. וכן בסידור מגנצא. וכ"כ הרמ"א בשולחן ערוך אבן העזר סימן לד: "וחותם: בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין (כ"כ הרא"ש), וכן נוהגים במדינות אלו".

## י. צרפת ואנגליה (הנמשכים בדרך כלל אחרי מנהגי אשכנז עם השפעות מפרובנס):

רובם אמרו "ע"י חופה וקידושין" וכ"ה במחזור ויטרי (עמ' 592), עץ חיים לונדון (ח"ב עמ' 64) ספר הנייר (הלכות כלה), וסדור אורליינש"י, וסידור אנגליה מן המאה הי"ב אוקספורד קורפוס קריסטי קולג' 133 עמ' 326<sup>טז</sup>, וסדור צרפת [עם תשב"ץ וסמ"ק] כת"י פריס הסה"ל 643, מאה יג-יד עמ' 5 בעמודי כתב היד ועמ'

הגמ"י, סמ"ג (עשין מח), ספר האסופות<sup>עא</sup>, ומרדכי (כתובות קלג). וכן בסידור אשכנז, כ"י פריס 644, ה' אלפים כד, עמ' 19; וכן בסדור כמנהג אשכנז המזרחי, שנת ק"ג, פריס 646, עמ' 23.

וכ"כ הרא"ש (פ"ק בכתובות סימן י"ב): "ונהגו האידנא מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין", וכן הצדיק גירסא זו בגליון תוס' לר"א מטוך<sup>עב</sup>.

ובתשובת "חכמי צרפת וארץ אשכנז לאנשי ספרד"<sup>עג</sup> שאנשי ספרד ציטטו את רב האי גאון הנ"ל וכתבו להם חכמי צרפת וארץ אשכנז בתשובה: "ידוע שנדעו כי אנו לא נסור למנהגים ולא נסור ימין ושמאל ממנהג קדמונינו הגאונים והחכמים ונקיי הדעת ז"ל שהיו חותמים מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין וכו' וכן כתוב בספרים שלנו בכל סדר נשים שנכתב במקומינו

ע. אישות פ"ג הכ"ד אות ע' שכן הוא מנהגנו.

עא. שנדפס בתוך: סדר ארוסין ונישואין, רש"א שטרן [מהדיר], עמ' 61.

עב. הובא בשיטמ"ק כאן: "וכתוב בגליון תוס' חופה וקידושין מזכירין לפי שהוא יתרונו של ישראל על האומות דאלו בעולת בעל אית להו ותו לא", וברור שכונתו לחתימה ששם נזכר בהקשר של קדושת ישראל.

עג. שהביאה השבלי הלקט ח"ב עמ' 148.

עד. תא שמע [לעיל הע' 8] בעמ' 92 כתב: "והוסיפו [=חכמי אשכנז שם], כמסיחין לפי תומם: 'ואית דמסיימי' והתיר לנו נשותינו הנשואות ע"י חופה וקידושין" ולא חתמי כלום, אעפ"י ששמעו מנהג האבות והגאונים ז"ל ומה שעשו אבותינו הראשונים...". ואך לשוא תחפש את זיכרה של דעה זו בספרות ההלכה האשכנזית. כל שתמצא הוא הד למנהג שלא לומר "ע"י חופה וקדושין" אלא 'מקדש עמו ישראל' בלבד, אך שלילת החתימה כליל מאן דכר שמה. ע"כ לשון תא שמע. אך נפלה בדבריו טעות מצערת שכן במקור כתוב "כרבין ברב אדא וכרבא בר רב אדא שלא היו חותמים בה כלום אלא מסיימין והתיר לנו נשותינו הנשואות ע"י חופה וקידושין ולא חתמי כלום" ואין כאן עדות על מנהג אשכנז כלל אלא על מנהג אמוראים שכבר נדחה בתלמוד, וראה לעיל ליד הע' 41 שבקטע גניזה אחד גם חסר החתימה, וראה עוד לעיל הע' 14.

עה. כת"י המבורג 86 דף סו,א הובא ע"י אסף [הנ"ל הע' 8] עמ' 167.

עו. כת"י ברלין הובא ע"י אסף [הנ"ל הע' 8] עמ' 167.

עז. ושם ליתא 'לנו'. אגב באותו דף נזכרה הברכה 'לשמור חוקיו' בהסרת התפילין כמנהג א"י<sup>1</sup>, [ וכן הוא גם בסידור אשכנז, כ"י פריס 644, ה' אלפים כד, עמ' 31 'וכשישים אותם לשמור יברך כך וכו' ] וכבר כתב המאירי ברכות מד,ב: "בארץ ישראל היו נוהגין לומר אחר שחלצו תפליהן ברוך אקב"ו לשמור חקיו ויש נוהגין כן בימנו הזה" וכן מבואר בראבי"ה חלק ב - הלכות לולב סימן תרצג.

## יא. גירסת הגמ':

ועתה נדון מהי הגירסא המקורית בגמ', והנה כל אותם גאונים וראשונים, גירסתם בברכה היא בלא "ע"י חופה וקידושין", א"כ ודאי לא גרסי בגמ' תוספת זו, דלא יתכן להשמיטה נגד הגמ'פ. אבל מהראשונים שכן גורסים אותה, אין ראייה שגרסו כן בגמ', כי יתכן שזה הוספה לתוספת ביאור, וכמו שמצינו כע"ז בפירוש מסכת כלה רבתי לראב"ן הירחי (מח"ס המנהיג) "ומנהג צרפת בברכה לומר 'והתיר לנו את הנשואות לנו' לרווחא דמילתא שלא להטעות הפתאיים" עכ"ל.פד הרי שמותר להוסיף על

22 בסריקה שלהם, ומחזור מנהג דרום צרפת הצפונית לונדון add\_ms\_19664 בערך משנת נא עמ' 12, ובמחזור צרפתי אולי דרום הצפון לונדון or\_2735 עמ' 170, וגם רבינו פרץ קיים מנהג זה"ח.

**אמנם** בפירוש ז' ברכות לתלמיד רבינו משה ממרצלי [=מרסלייא שבפרובנס]ט כתב: "ורבינו חיים כה"פ היה נוהג שלא לחתום "על ידי חופה וקידושין" וכו' אבל אינו נראהפ. וכו'". ובפירוש התפילות והברכות לר"י בן יקר (שמוצאו מצרפת ואח"כ עבר לקטלוניה) הביא שתי הגרסאות ועיין הערהפב.

עח. ראה הע' 19.

עט. עיין לעיל הע' 2.

פ. מבעלי התוספות בצרפת.

פא. המשך דבריו שם הם מלה במלה כמו באבודרהם בשם הרי"ף ועיין לעיל הע' 19.

פב. ירושלים תשל"ט, עמ' לז. וז"ל: "וחותמין בא"י מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין ויש שאין אומרים כלל ע"י חופה וקידושין". כצ"ל ובדפוס נתחלפו המשפטים, ואפשר לשער שבתחילה כתב רק 'וחותמין - וקידושין' ושוב בהגיעו לקטלוניה הוסיף "ויש וכו'" והוסיף כן בגליון והועתק שלא במקומו.

פג. אם כי מצאנו בברכת שמח שלנוסח הבבלי חותמת 'משמח חתן כלה' כעדות רב שרירא גאון, [אוצר הגאונים כתובות עמ' 26-27] וכן נהגו בשתי הישיבות כעדות רב עמרם גאון [עמ' קפב] בשם רב צמח גאון [והועתק גם באוצר הגאונים שם] וכ"ה בסידור דמשק כת"י מוסקבה גינצבורג 1283 ס' 48378, משנת ה' אלפים ש"ד, עמ' 264.

**ומאידך** בסדור רס"ג [עמ' קח בג' עדי הנוסח, ובקטע גניזה נוסף, וכן העיד בשמו בתשובת רב שרירא הנ"ל] 'משמח עמו ובונה ירושלים' [ובעד אחד 'משמח עמו בירושלים'] וכן ברי"ף מהדו"ק [האשכול ח"ב עמ' 193] וברמב"ם [הלכות אישות פרק י ה"ג ברוב הכת"י התימנים, וכן גם בהלכות ברכות פרק ב הי"א בדפוסים] [בכת"י חסר שם כל הנוסח] אלא שבספר המוגה מבית מדרשו של רב"א בהלכות ברכות פרק ב הי"א הוגה 'משמח חתן וכלה' ככל הכת"י האירופאים, ויתכן שזה שני מהדורות כדעת הרב קאפח, וכן בסדורי פרס בשני הכת"י. ובספרי תימן העתיקים רובם 'משמח עמו ובונה ירושלים' ומקצתם 'משמח חתן עם הכלה' [מחקרים בסדורי תימן' כרך ב עמ' 470-462], וראה עוד לעיל הע' 40 [רוב ככל המקורות לקחתי מהמאמר שהזכרתי בסוף הע' 39, עמ' קעב-קעו עיי"ש]

**פד.** וזה חידוש של ר"ת [עיין רמב"ן רשב"א שיטה לר"ן וריטב"א כתובות ז, ב] אך נראה ברור שתוספת 'לנו' אינה הגהת רבינו תם בגמ' אלא הגהת רבינו תם בנוסח הברכה ואכמ"ל (ואכן אינו בשום כתב יד בדק"ס השלם), ואגב אציין שאני לא מצאתי שום סידור ישן שיש בו תוספת 'לנו', וכן אינו בכל סידורי הגניזה, וכן אינו במנהג תימן עד היום הזה, וע"ע למור"ר הגר"י רצאבי שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר ח"ז עמ' קלד-קלה; ברמב"ן בכתובות כתב בשם רב האי שאין מנהג ביישיבה לומר 'את הנשואות לנו' [ומשם בקצרה לריטב"א ור"ן], והוא תיקון אחר לבעיה הנ"ל ועיין הע' 61 שכן הוא בסדור אחד מפרובנס, וכן כתב בעיטור דף סג, שכן נהגו בסורא [כן הוא בעיטור כת"י, אבל בעיטור הנדפס 'סוריא' בט"ס] ועיי"ש עוד גירסאות אחרות [וראה: שמה יהודה פרידמן, 'חופה בקידושין בברכת ארוסין ודפוסים ספר אבודרהם',

שמעולם לא נעשה כן בישיבה וכן מנהגם מעולם על כרחינו יש לנו לקבל עדותם שהגאונים קבלו וראו מרבנן סבוראין ורבנן סבוראין מרבנן אמוראי ובישיבתו ועל כסאו של רב אשי יושבין ושונין ובבית הכנסת שלו היו מתפללין ועוד שנתפשט מנהגם ברוב ישראל ומפני זה נתתי לבי בדבר ונתקיים בי מה שאמרו חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] כל דבר שבית דין נותנין לבם עליו לסוף עולה בידם כמו שנאמר למשה בסיני" (וע"ע בספר מלחמותיו שלהי ראש השנה ד"ב סע"ב), והריטב"א ז"ל בחידושו לתענית (ו, ב) כתב: "אין לנו לזה ובוזה וכיוצא בזה אלא שיטת הגאונים ז"ל כי מנהגם תורה והם קבלו סדרי ברכות משיבתם של רבינא ורב אשי" עיי"ש.

ורק בתקופת הראשונים מצינו בזה חילופים, שבמאירי במגן אבות ובבית הבחירה לכתובות כתב שבנוסח הגמ' איתא "ע"י חופה וקידושין", וכ"ה בדפוס הגמ' שבידינו (שנדפסו ע"פ כתבי ידות אשכנזיים ואכמ"ל)

הגמ' לתוספת ביאור, וכן מבואר בנידון דידן בתשובת רה"ג שהובאת בתחילת המאמר. שאחר שכתב שבגמ' ליתא תוספת זו הוסיף וכתב: "ותוספת זו שאתם מוסיפים גריעותא היא" ומשמע דאם לא היתה גריעותא לא היה בזה חסרון אף דליתא בגמ'. וכן מבואר בפסקי הרא"ש שהעתיק הגמ' בלא 'ע"י חופה וקידושין'<sup>פא</sup>, אך הוסיף "ונהגו האידנא מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין"<sup>פב</sup>.

ולכן יש לדון רק ע"פ המקורות שמדברים להדיא על גירסת הגמ', והראשון הוא רב האי גאון בתשובתו שכתב 'גמ' היא בהדיא מקדש ישראל וכן מנהג בשתי ישיבות" הרי שלא הכיר כלל גירסא אחרת בגמ', ועדותו מכרעת בזה לפי שהיה מגאוני בבל סמוך מאוד לתקופת ומקום חיבור התלמוד בבלי, צא וראה דברות רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בדרשתו לראש השנה דף רמ"ח: "ובודאי שטענותיו של הרב רבי יצחק בן גיאת ז"ל [כנגד הגאונים] טענות גדולות הן אלא כיון שהגאונים מעידים ואומרים

---

סיני, עו (תשל"ה), עמ' רס, שהביא נוסח מתוקן קצת בעיטור כת"ן ועיין עוד בסדור רע"ג. ומצאתי את נוסח "נשותינו הנשואות", שהובא בקדמונים הנ"ל, בסדור רוסיא D 74 המכיל קטע קטן מסדר פורים ונישואין עם הוראות בפרסית ויש בו "ארורים כל גוים שחכי אלהים" כמיוחד ברומניא וע"כ הוא מכפא שהיה שם תעורבת פרס ורומניא ודוק. וע"ע להלן הע' 75.

פא. ויש שם ט"ס שכתב שם "מקדש ישראל וכו'" ובדקתי ברא"ש כת"י פריס 418 וליתא שם חיבת "וכו'". פב. וכ"כ בפסקי הרא"ש ר"ה פ"ד סימן ג: "ונ"מ במחלוקת מי שרוצה לצמצם בעשרה מלכיות אבל לענין התוספת שידע לכמה מלכיות יעלו הפסוקים כדי שלא יוסיף על עשרה מלכיות לענין זה לא נחלקו דאין פוחתין מעשרה אבל אם בא להוסיף הרשות בידו ואין לומר כיון שציא ידי חובתו בעשרה התוספת הוי כמו הפסק באמצע הברכות דהיינו איתקין דאם רצה יוסיף והוי הכל בכלל הברכה". והובאו דבריו להלכה בביאור הגר"א סימן רע"א סוף סעיף י', כנימוק להוספת 'כי בנו בחרת' נגד מנין התיבות בזהר [ובמק"א הארכתיו בענין זה], [ונראה ששיטתו שאף במנין התיבות אינו מגרע ודלא כהרא"ש גופיה בתשובה כלל ד' סימן כ: "ובברכות שמונה עשרה, אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. ולא שמעתי ולא ראיתי מעולם כי אם: ושבענו מטובך, וקאי על הקדוש ברוך הוא, ולא על השנה; וכן בכל הברכה: ברוך עלינו ותן טל ומטר ושבענו מטובך וברך שנתנו; והמשנה הפסיד. ואין לומר: ותכניע כל אויבינו, אלא: ותכניעם במהרה בימינו. כי יש לי קונטרס מעשה ישן וכתוב בו כל הברכות של כל השנה וסכום כמה תיבות יש בכל ברכה וברכה וכנגד מה נתקנה. וכתוב בו: תשעה ועשרים תיבות יש (בו למומרים) [ב'ולמשומדים'. כ"ה בדפ"ר], משום (דמומר) [דמשומד] כופר בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, שהן שתיים, ובעשרים ושבעה אותיות שבתורה; וכשתסיר: כל אויבינו, אז ישארו עשרים (ושבעה) [ותשעה] תיבות"].

וכ"ה בשני כת"י אשכנזים של הגמ' בדק"ס וכ"ה בשם מקצת נוסחאות ברמב"ן ורשב"א, וכן בחידושי מהר"ם אלאוה הנ"ל כתב "גירסת הגמ' ע"י חופה וקידושין". ולעומתם בכת"י אשכנזי אחד בדק"ס<sup>פ</sup> ליתא, וברבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כב ח"ב קפו, א): "ובגמ' בגירסאות המדויקות כן הוא מקדש ישראל בלבד", וכ"כ בספר המנהיג דליתא בגמ'<sup>פח</sup>. וכן העיד ר' יהודה אלבטוני (ירושלים רע"ה) שבגירסת הגמ' בכתובות כמו ברמב"ם אלא שיש גירסאות בגמ' וגם בפסקנים שגורסים ע"י חופה וקידושין עכ"ד. וכאמור לעיל כן מבואר בתשובת רה"ג וברא"ש וכן מוכח מכל הראשונים של"ג תיבות אלו בברכה. וכן עיקר.

**ובמאירי** במגן אבות שם הביא שבמסכת כלה איתא ע"י חופה וקידושין, וכ"ה במסכת כלה היגער עמ' 170 ע"פ כת"י אחד, אך כנגד זה בפירוש מסכת כלה רבתי לראב"ן הירחי כתב שלא יאמר ע"י חופה וקידושין, וע"כ של"ג כן במסכת כלה, וכן כתב להדיא ראב"ן הירחי הנ"ל בספר המנהיג<sup>פט</sup> דליתא במסכת כלה.

### יב. סברות המחלוקת:

**ובגוף** מח' הראשונים אם ראוי להוסיף תוספת זו, מצינו שרה"ג ורבינו חיים כהן התנגדו לה דסברו דאין הכוונה מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין אלא על כלל קדושת ישראל המתבטאת בכל המצות ובכללם הקידושין [ולכך הוי שפיר מעין חתימה] אבל לא שקדושת ישראל היא רק

ע"י הקידושין, וכן הסכימו עמו הרמב"ן וכל תלמידיו. אבל במאירי, אבודרהם, [רבינו פרץ]<sup>ז</sup>, תלמיד ר' משה ממרצלי, מהר"ם חלאוה, מהר"י חלאוה, חכמי אשכנז וצרפת בתשובה (שהובא בשבלי הלקט), וגליון תוס' לר' אליעזר מטוך, חלקו על רה"ג וסברו שבדאי גם הנוסח 'מקדש ישראל' בלא ע"י חופה וקידושין הכונה לקדושה שע"י החופה והקידושין שהרי בעינן חתימה מעין פתיחה, ולכן אין בעיה - וגם ראוי - להוסיף ע"י חופה וקידושין".

**ובן** מוכח מכל הנך ראשונים (26 כמנין הוי"ה) שגרסו בפשיטות ע"י חופה וקידושין<sup>י</sup> והם: רב עמרם גאון, [הלכות גדולות, הלכות קטועות, הלכות קצובות]<sup>י</sup>, שבלי הלקט, פסקי רי"ד, תניא רבתי, פסקי ריא"ז, לקח טוב, מצות זמניות, צדה לדרך, טור, עיטור, עזרת נשים, אשכול, ספר החינוך, ראב"ן, רוקח, הגמ"י, סמ"ג, ספר האסופות, מרדכי, רא"ש, מחזור ויטרי, עץ חיים לונדון וספר הנייר.

### יג. סיכום וניתוח הממצאים:

**בנוסח** הגמ' המקורי לא היו תיבות ע"י חופה וקידושין<sup>י</sup> (וכעדות רה"ג ועוד), אך בתקופת הגאונים היו רבים שהוסיפו כן - בנוסח הברכה - כדי לפרש ולהבהיר שהקדושה האמורה היא ע"י חופה לקידושין והיא מעין הפתיחה, וכ"ה בסדר רב עמרם, ויש שהביאו כן מגאונים נוספים, וכך מבואר בתשובת רה"ג שיש שהוסיפו כן. אולם בכמה ספרי הגאונים ליתא, וכן היה

פז. בסיני י' עמ' קי הובא קטע גניזה שאינו גורס ע"י חופה וקידושין, אך כנראה הוא קטע של רי"ף ולא של גמ'.

פח. עיין לעיל ליד הע' 64.

פט. עיין לעיל ליד הע' 64.

צ. ראה הע' 19 בסופה.

ישראל תואם את "בתי הכנסיות" של בבל ולא את נוסח "שתי הישיבות", ואכמ"ל). ומה שמצאנו שחלק מקהילות המזרח שלא מוסיפים תיבות אלו, מכל הנתונים נראה שאין כאן "שימור הנוסח העתיק", ואדרבה נראה שבראשית תקופת הראשונים גם במזרח היה המנהג פשוט לומר תיבות אלו, ורק לאט לאט חדלו חלקם לאומרו בהשפעת סידור רב סעדיה "שהחזיר עטרה ליושנה" שלא לומר תיבות אלו, וכן בהשפעת סידור רשב"ן וסידור הרמב"ם. ואכן נוסח סידור רשב"ן מושפע רבות מסידור רס"ג וכן במצרים רוב היהודים התפללו בנוסח רב סעדיה גאון, וכן הנוסח בתימן הוא בהשפעת הרמב"ם כרגיל, וכן נוסח דמשק מושפע רבות מנוסחי רס"ג רשב"ן ורמב"ם, וכן בפרס מצוי השפעות של נוסח רס"ג.

**ודוגמא** זו מצטרפת למה שכתבתי במאמרי: 'קדמות הנוסח המלמד תורה לעמו ישראל', מנורה בדרום, גליון כו (אלול תשפ"א), עמ' כח-מג וגליון כז עמ' רנח-ער: "הנוסח הרווח בקרב יהודי בבל בראשית תקופת הגאונים, היה "המלמד תורה לעמו ישראל", וממילא זהו הנוסח שהתקבל בכל קהילות ישראל, וכבר לא השתנה בקהילות ישראל עד עתה, וכדרך קהילות ישראל לשמור מנהגיהם ולא לשנותם אפילו אם בספרי הגאונים מפורש אחרת. ואפילו בבבל גופא בבתי הכנסיות הרגילים המשיכו במנהגם לומר "המלמד תורה לעמו ישראל", ולכן זהו המנהג הרווח אפילו בארצות המזרח הסמוכים לבבל. ורק אצל גאוני בבל והישיבות התקבלה הדעה לומר "נותן התורה", ולכן כך העתיקו רוב גאוני בבל ובעקבותם הר"ף והרמב"ם וסיעתם, וכן התקבל במיעוט מקומות בארצות המזרח". עד כאן לשוני שם בעמ' מב.

מנהג "שתי הישיבות", וכן התנגד לה בחריפות רה"ג.

**ובתקופת** הראשונים ברוב ככל הארצות נהגו להוסיף כן: כן היה המנהג באשכנז, צרפת (חוץ מרבינו חיים כהן שהתנגד), איטליה, ספרד (ודלא כמבואר בב"י), פרובנס (ורק המנהיג התנגד), רומניא וחלק מפרס. וכן היה המנהג הקדום בקטלוניה אלא שבעקבות הרמב"ן ותלמידיו החלו הרבה תלמידי חכמים להשמיט תיבות אלו, ומ"מ אפילו לאחר הרמב"ן ותלמידיו במנהג קטלוניה הכללי והרווח עדיין המשיכו לומר תיבות אלו. וכ"ה בשלשה מחזורים עתיקים מן הגניזה הקהירית. וגם מהר"ף מהדו"ק מוכח שגם במרוקו היה המנהג הקדום להוסיף כן, [ורק מאוחר יותר במרוקו נהגו להשמיט זאת ע"פ הרי"ף] (מהדורא בתרא), וכן נהגו עד הדור האחרון בצפון מרוקן וכן נהגו המערביים שהתגוררו בסיציליה המייצגים את מנהגם הקדום של בני ג'רבא.

**אבל** בר' שלמה ברבי נתן ור"י אלמדארי ומחזור דמשק וחלק מפרס ובשני מחזורים עתיקים מן הגניזה ליתא, וכן נהגו המוסטרעבים במצרים במאה הט"ז, וכן נהגו בני תימן ע"פ הרמב"ם.

**ולפי** כל הנתונים הללו, נראה שהמנהג הרווח אצל רוב הציבור בזמן גאוני בבל, היה להוסיף תיבות אלו, ורוב גאוני בבל סברו שאין שום היזק בתוספת זו אף שאיננה מקורית, ולכן לא מנעו כלל את הציבור לאומרה, ורק הקפידו שב"שתי הישיבות" ישתמר הנוסח המקורי, ולכן בכל תפוצות תבל שקיבלו את נוסח התפלה באמצע תקופת הגאונים קיבלוה עם תיבות אלו (וכמו תמיד נוסח התפלה בתפוצות

## המורס מן האמור:

**בני** אשכנז נהגו להוסיפה, וגם רוב ככל בני ספרד נהגו כן מאז ומעולם (ודלא כדמשמע בב"י עיין בפנים) והוא מנהג קדום אצלנו מלפני התפשטות השו"ע, ולא קיבלו בזה את פסק השו"ע (אבה"ע סימן לד) מכמה טעמים שנתבארו בפנים. ורק בני תימן משמיטים תיבות אלו ע"פ הרמב"ם, וכן בצפון מרוקו ע"פ הרי"ף, וכל עדה תחזיק במנהגה שכבר נחלקו בזה גדולי עולם<sup>צא</sup>.

## נספח: בעניין 'והבדילנו מן העריות':

**בגוף** ברכת האירוסין, הנוסח ברס"ג ורוב ככל העדות<sup>צב</sup> 'אשר קדשנו במצותיו וציונו על העריות' ופירושו ציונו להתרחק מן העריות<sup>צי</sup>. אולם ברמב"ם<sup>צד</sup> [ומשם לתימן וסין, ומתימן כנראה לקרצ'ין<sup>צה</sup>], הנוסח "אק"ב והבדילנו מן העריות", והוא נוסח

מבורר יותר, משום שבנוסח 'וציונו' יש לטעות ולפרש שציונו ח"ו לבעול עריות.

וז"ל הרמב"ם בתשובה ס"ס ריד:

"ונוסח ברכת אירוסין הוא כך: בא"י אמ"ה, אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין. בא"י מקדש ישראל. ושמענו מקצת (אנשים) מברכים אקב"ו על העריות וזה הדבור טעון השלמה, ויהיה שיעורו כך וציונו על הרחקת העריות או צונו לפרוש מן העריות וכדומה לזאת ההשלמה, ו[גם] אם יאמר כך, אין חשש בו. וכתב משה".

**וכן** כתב בפירוש הראב"ן הירחי בעל המנהיג למסכת כלה רבתי דף ז"ו:

"ורבינו משה הגיה והבדילנו מן העריות, שלא יראה וציונו לגלות ח"ו,

**צא.** ואף שלכאורה עדיף להשמיט תיבות אלו שהרי בגמ' ליתא ואינם אלא תוספת, ולפי חלק מהגאונים והראשונים הוי גריעותא, מ"מ אנן קיי"ל כאותם גאונים וראשונים שאין בעיה להוסיף זאת, ולא חיישינן כלל לדעות החולקים, וכעין הכלל המפורסם "במקום מנהג לא אמרינן סב"ל".

**צב.** רשב"ן, ספרד >שני הדפוסים והכת"י שהבאתי בפרק על ספרד, וכן מבואר באבודרהם שלא הכיר נוסח והבדילנו אלא מתשובות הרמב"ם [ולא הביא ספר הרמב"ם כי לא היה מוחזק אצלו שאינו ט"ס כרגיל בהעתיקות נוסח תפלה בספרי הראשונים]. וכן נוסח קטלונאי כמובאר במגיד משנה על הרמב"ם [אולם מה שכתב שגירסת הרמב"ם בגמ' היתה 'והבדילנו' אינו מן הצורך], אשכנז, איטליה [וכן בתניא רבתי סימן פט], רומניא, פרובנס, אר"צ ב >כל המקורות שהבאתי בפרק על פרובנס. וכ"ה בספר 'עזרת נשים' לר' יעקב מבוניולש שבפרובנס (שער ראשון עמ' רעה); וספר החינוך מצוה תקנב נראה שנמשך אחר הרמב"ם [ומה שכתב "זהו נוסח ברכת ארוסין שנהגו לברך בארצנו" קאי רק על החתימה], וכל קטעי הגיזה.

**צג.** והאבודרהם הביא לכך חבר מהפסוק בדברים ד, כג: "השמרו לכם פן תשכחו את ברית יקוק אלהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צויר יקוק אלהיך".

**צד.** כי גם בנו הר"ר אברהם גורס כן כדמוכח ממה שהובא בשמו בתחילת מעשה רוקח דף ג' ע"ד.

**צה.** סדר תפלות כמנהג שינגלי וקוצ'ין - לימים נוראים, שמחת תורה, פורים, פסח, חופה, מילה; אמשטרדם תקי"ז דף נא, "וציונו והבדילנו מן העריות", וכבר כתבו החוקרים שהיה הרבה קשר בין תימן לקרצ'ין. ויתכן גם כאן שהם גרסו בעבר "וציונו" ובהשפעת בני תימן הוסיפו "והבדילנו", אך לקושטא דמילתא מצאנו נוסח מורכב זה בנוסח פרס וכדלהלן, ומכמה מקומות נוכחתי לראות שנוסח קרצ'ין העתיק היה דומה לנוסח פרס העתיק, ולכן אין מכאן ראיה להשפעת מנהג תימן על קרצ'ין, אלא יתכן שזה שריד נוסף מנוסח קרצ'ין העתיק שהיה דומה לנוסח פרס.

**צו.** וכעיי"ז בקטע - כנראה מהדו"ב - שנוסף בספר המנהיג לראב"ן הירחי מה' מוסד ה"ק דף תקלו ויש להגיה שם 'ורבינו משה הגיה' ולא 'ורבינו משה הוסיף'.

העריות', ואחד מן הגאונים הקדמונים שינה ל'והבדילנו מן העריות' מהטעם הנ"ל, ומשם התגלגל לנוסח מרוקו ופרס].

**בצפ"א** כת"י פרמה 1741, ס' 12968, הנוסח: "בא"י אמ"ה אשר אשר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין בא"י מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין"<sup>1</sup> ולכאורה גם נוסח זה בא לפתור את הבעיה הלשונית בנוסח הנפוץ 'וציונו על העריות' שכאילו יש מצוה לבוא על העריות, ולכן נמחק המשפט הבעייתי.

**פיתרון** שלישי נמצא בספר האשכול (אלבק) דף קצג: 'אק"ב וציונו להרחיק מן העריות'.

**ולכאורה** יש מקור קדמון מאד לנוסח 'והבדילנו' והוא במסכת כלה רבתי שבתוך העתקת הראב"ן הירחי בפירוש למסכת כלה רבתי (טבריה תרס"ו) דף ו, דאיתא התם "אמר רבא באיזו ברכה אמרו ברכת שבעה ולא ברכת האירוסין ואיזויהי

כשאר רוב מצות שאנו אומרים אק"ב וציונו לעשות".

**אולם** למעשה אין זו המצאת הרמב"ם, אלא שהרמב"ם הכיר נוסחא זו, והעדיפה מפני שהיא לשון מבוררת וכן דרך הרמב"ם לאורך כל סדר התפלה לבחור לשונות ברורים אף שאינם מקוריים, וכמו שלמשל העדיף הנוסח בעלינו לשבח במוסף לר"ה 'ולא גורלינו ככל המונם' שהוא לשון ברור, אף שהנוסח המקורי היה 'וגורלינו ככל המונם'<sup>2</sup>. שהרי נוסח זה מתועד בנוסח מרוקו הקדום<sup>3</sup> [הרמב"ם בצעירותו התגורר במרוקו] ופרס<sup>4</sup>, מטעם זה. וכן בתשובת הרמב"ם הנ"ל משמע להדיא שלא הוא המציא נוסח 'והבדילנו'. ושור"ר שכן העיר מור"ר הגר"י רצאבי שליט"א בשו"ע המקוצר כרך ז עמ' קלד על המנהיג מתשובות הרמב"ם והוסיף לדייק כן מהנוסח הערבי של תשובות הרמב"ם ע"ש. [ומ"מ עיקר דברי המנהיג, שנוסח זה הוא תולדת הגהה, ודאי נכונים, וברור שהנוסח המקורי היה 'וציונו על

צז. עיין משנ"ת בקצרה במאמרי: 'כי הוא "א-ל" זן - ביאור בהגהת האר"י, מנורה בדרום, כד (תמוז תשפ"א), עמ' קלו.

צח. כמובא בשו"ת תהלתו בפי (סי' כא), שבמראכש כמה רבנים אמרו בברכת האירוסין והבדילנו, וכן מנהג העיר צפרו כמובא בספר נהגו העם (אבן העזר מנהגי חתונה סעיף טז), ובספר חופה וקידושין (סי' ג' אות כג), שכן מנהג פאס ומכנסא. ואילו בשו"ת שמו יוסף (סי' רכא), כתב ששמע מרבותיו לגרוס וצונו, וכן פסק בספר קרן לדוד סקלי שהמנהג לומר וצונו ושכן עדיף, וכן בספר נחלת אבות לר' יצחק קוריאט (דף כט ע"א). כל אלו המקורות מספר תורת אמן של ידידי הרב אברהם אסולין שליט"א והוא לקחם משו"ת תהלתו בפי הנזכר. ויש להוסיף שו"ת השמים החדשים לר' משה טולידאנו (נולד במכנסא תפ"ד) שהביא שני המנהגים. וכיון שבספרד לא היה נוסח זה (עיין הע' 91) וכן לא מצאנו שום השפעות של נוסח הרמב"ם על מרוקו, בע"כ שהוא נוסח מרוקו הקדום וכדאי לבדוק במחזור לידן 94 המייצג את נוסח מרוקו הקדום ואינו תח"י. [הוספת הרב דוד אזולאי שליט"א: יש לציין שכנוסחא זו כתב בס' רנה ותפילה לר' ברוך אברהם טולידאנו, וכן ישנן שתי הקלטות מר' רפאל ברוך טולידאנו שגורס כך, וכן מצאתי בס' מן הגנוזים חלק י"ב שנדפסו בו הלכות קידושין לר' יהודה ב"ר מאיר טולידאנו שכ' שם שכן הנוסח השגור בפי כל, ע"ש. עכ"ל הרב אזולאי].

צט. שלמה טל, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים תשמ"א, עמ' 198; סדור פרס כת"י לונדון הספריה הבריטית גסטר OR. 10576 ס' 7399, דף יא ע"ב, ובשניהם: "וציונו והבדילנו מן העריות" וזה הרכבת שני הנוסחאות.

ק. אולם בצפ"א כת"י רומא קזנטזנה 3085, ס' 85, עמ' 114, בא הנוסח כרגיל.

הרה"ג רבי יצחק אלפייא בספרו שיח יצחק (עמ' 445).

**ואם** נראה בעליל שתוספת זו באה לרמוז למאמר חז"ל "אעשה לו עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם". אולם עדיין צריך למצוא מקור לזה בנוסחאות הראשונים. והרבה זמן חיפשתי ולא עלה בידי, עד שלבסוף שאלתי את פי הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א, וענה לי שכן נמצא בכתב יד ישן של ספר השאלות דרב אחאי גאון. ואכן במהדורת מירסקי של ספר השאלות (שאלתא טז עמ' קיא) במדור "חילופי נוסחאות" מציין לגירסת "עזר".

**ויומא** כי האינדא, האיר ה' את עיני ומצאתי מקור נוסף לגירסת "בנין עזר", הוא רבנו אברהם בן נתן הירחי בעל המנהיג, בפירושו למסכת כלה רבתי. ספר זה יצא לאור על פי כתב יד בשנת תרס"ו ע"י הרב ברוך טולידאנו, ושם (דף ז ע"א) בתוך פירושו לשבע ברכות נמצא כלשון הזה: לא נסדרו מענין עסק החיבור אלא מאשר יצר את האדם ואילך, לפי שאותה ברכה מתחלת לדבר בשניהם. "אשר יצר את האדם בצלמו" בזכר, "והתקין לו ממנו בנין עזר עדי עד" באשה. עכ"ל. וברוך שמסר עולמו לשומרים!.

**אולם** לפי האמור לעיל באמת נפל פיתא בבירא שיתכן בהחלט שנוסח זה חדר בעקבות הסופר המרוקאי הנ"ל, וסמך לזה שבהמשך הפירוש הנ"ל איתא ב' פעמים המשפט הנ"ל בלי תיבת 'עזר'. ולא נשאר

ברכת האירוסין בא"י אמ"ה אקב"ו והבדילנו מן העריות וכו'. אמנם כבר המהדיר הוכיח שם יפה שלא יתכן שהיה לראב"ן הירחי נוסח כזה במסכת כלה שהרי בסמוך שם הביא זאת כהגהת הרמב"ם, וכמו שהובא לעיל. אלא שעדיין צ"ב איך השתרבב נוסח זה לשם, ונראה לשער שהכת"י של פירוש הראב"ן הועתק במרוקו שכאמור שם היה נפוץ נוסח 'והבדילנו', ואגב שיטפיה שינה הסופר לנוסח השגור בפיו, וכמו שקרה - ועדיין קורה - בכל העתקות נוסח תפילה של קדמונים, ושוב ראיתי בהקדמת המו"ל לפירוש הראב"ן שבאמת ספר זה הועתק במכאנס שבמרוקו בשנת תפ"ה, וע"ש שסופר כתב היד הודיע בהקדמתו שהעתיק כתה"י תחת לחץ זמן וגם הכת"י היה קשה לפענוח, ונתאמתה השערתי בס"ד.

**ובזה** גם נחה דעתי במה שנמצא בפירוש הראב"ן שם דף ז נוסח בשבע ברכות "והתקין לו ממנו בנין עזר עדי עד" ונוסח זה אינו נמצא אלא רק אצל חלק מהספרדים המאוחרים, ואין לו זכר בפרובנס<sup>קא</sup>, וספרד הקדומה<sup>קב</sup>.

וזה לשון ספר עלי הדס מנהגי תונס עמ' 767:

**תוספת** מלת "עזר" מופיעה בכמה דפוסי תונס, כגון סידור מאירת עינים ועוד. וכן נמצא בסידור המפורסם בית עובד דפוס ליוורנו (וכנראה שלזה התכוון בכתר שם טוב ח"ב עמ' תרח בכותבו: בנוסחאות ארץ ישראל, בנין "עזר" עדי עד). וכן גורס

קא. כל המקורות שהבאתי בפרק על פרובנס.

קב. שני הדפוסים והכת"י שהבאתי בפרק על ספרד, וכן ליתא באבורהם.

קג. שגם במרוקו נהגו כן שכן הוא בסדר שיח תפלה כמנהג קהל קרוש של הספרדים משנת תשמ"ח [חמ"ד] ששמעתי שמייצג את מנהג מרוקו הספרדית.

קד. דף ח בהעתקת הרש"י ודף ט בהעתקת הראב"ד, אך יתכן שהעתיק שניהם כלשונם בלא שינוי.

## מנורה מקדש יש' ע"י חופה וקידושין בדרום נה

אלא המקור שמצא מו"ר הגאון הנאמ"ן עתיק מאד, אולי אלף שנה, עיין בהקדמת שליט"א בגודל בקיאותו, מגירסת כת"י יחיד של ספר השאלות שנכתב על קלף והוא מירסקי עמ' 25.



## הרב גרשון גולד

### הערות בענינא דיומא דחודש ניסן

#### א. סיום מסכת

**הנה** מצוי שאדם גומר מסכת בער"פ ובדעתו לחזור עליה עוד כדי לדעת אותה ולזכרה יותר טוב, והשאלה הנשאלת היא, האם יש לו לעשות את הסיום כעת כשגמר אותה פעם א' אף שבדעתו לחזור עליה או לחכות לגמר החזרות.

**הנה**, יעוין בחוט שני (שבת ח"ג עמ' ר"מ) שכתב וז"ל, מעשה באדם שקבע סדר לימודו שבכל יום ילמד דף גמ' אחד, וקבע לעצמו לא להמשיך ללמוד את הדף הבא אא"כ חזר עליו ארבעה פעמים, וכיון שהיה דרכו ללמוד כל יום רק דף אחד ולא יותר, הרי למשל שביום א' למד דף ב' וחזר עליו ביום ב' ג' וד', ורק ביום ה' המשיך ללמוד דף ג' ארבעה פעמים כסדר הנ"ל, כל יום דף.

**והנה** הגיע לסיום המסכת, עלה ספק בלבו אימתי ראוי לעשות "סיום מסכת" אם ביום שבו סיים את הדף האחרון שבמסכת כיון שאז סיים את המסכת או לא.

**והשיב** רבינו שודאי שיש לו לעשות "סיום מסכת" רק ביום שסיים ללמוד ד' פעמים את הדף האחרון שבמסכת, דסיום מסכת אין הוא סיום על קריאת המסכת אלא על לימוד המסכת, וכיון שקבע לעצמו שכך הוא סדר לימודו לא פחות מד' פעמים כל דף וכנ"ל, לא מיקרי סיום לימוד המסכת לדידיה אא"כ למד ד' פעמים את המסכת. ע"כ.

**הרי** דדעת הגרנ"ק דאין לו לעשות את

הסיום עכשיו בער"פ, אלא לחכות עד שיגמור את החזרות שגמר בדעתו לחזור. ואף שהגרנ"ק דיבר על אופן שהיתה דעתו לחזור עוד רק על הדף האחרון, ולא שבלימוד הזה גמר ללמוד את כל המסכת ורק דעתו לחזור וללומדה שוב, מ"מ נראה מדבריו שאין לחלק בזה שכיון שקבע לעצמו ללמוד המסכת עם חזרות, הסיום נחשב שגמר ללמוד כפי מה שקבע בדעתו.

**ובן** יראה הרואה שהבין בדעתו מוריניו הגריי"ט שליט"א, שהביא את דברי החוט שני בספרו שערי ימי הפסח (עמ' כ"א הערה ז') בזה"ל, ובספר חוט שני כתב, שמי שלומד מסכת עם חזרות, א"א לערוך סיום מסכת כשגומר המסכת בפעם הראשונה ושוב לערוך סיום כשגומר החזרה, אלא רק כשגומר החזרות, דסיום מסכת אין הוא סיום על קריאת המסכת אלא לימוד המסכת, וכיון שקבע לעצמו שכך הוא סדר לימודו שכך הוא סדר לימודו לחזור על המסכת, לא מיקרי סיום מסכת לדידיה עד שגומר ללמוד החזרה, ע"ש. עכ"ל. ונראה מדבריו שדברי החוט שני אמורים גם כשרוצה לחזור שוב על המסכת מתחילתה וכנ"ל.

**הרי** דדעת הגרנ"ק דבנידון הנ"ל יש לו לחכות עם הסיום עד שיגמור את כל החזרות שקבע בדעתו לחזור.

**אמנם** דעת מרן הגרנ"ק זצ"ל (שעכשיו אני יחד עם כל המוני עמך ישראל בדרך ללויתו של מרן) היא, דיש לו לעשות סיום כל פעם ופעם כשגומר את המסכת ואף

בכלל מצות וכו', ולכן אסתר שהזמינה לאחשוורוש לבוא למשתה, כדי שלא יקרה איסור מה עשתה זימנה המן ג"כ ולו מותר היותו עבד כמ"ש וכו'.

ולמ"ד שנתלה המן כמ"ש במדרש ב"ז בניסן וא"כ משתה ראשון שעשתה אסתר היה בט"ז שהוא יו"ט שני של פסח מדויק ביותר בקרא כי במשתה ראשון של אסתר נאמר "אשר עשיתי לו" ובמשתה שני נאמר "אשר אעשה להם" כי בראשונה היה יו"ט והכל בשביל המן נעשה ולכן אמרה בלשון צח "יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו" וחשבה על המן וכו', אבל במשתה שני שהיה ב"ז שהוא חול אמרה "אעשה להם" שמותר לשניהם. ע"כ.

הרי מפורש ביערות דבש שלמ"ד שהמשתה השני היה ב"ז ניסן שהוא חוה"מ היה מותר לה לבשל לאחשוורוש, וזה שלא כדעת הח"א הנ"ל.

### ג. אמירת העקידה ביו"ט א' דפסח

הנה מצינו ברבותינו הראשונים שיש ענין להזכיר את פרשת עקידת יצחק ביום שהיתה העקידה, עי' בשבולי הלקט (סי' רפ"ח) ובתניא רבתי (סי' ע"ד) שלכך קורין ברה"ה פרשת עקידת יצחק, לפי שבר"ה היתה העקידה. וע"ע במט"י (סי' תקפ"ד סק"ב) ומש"כ בשו"ת יין הטוב סי' נ"א.

ועי' גם בזוהר ויקרא דף י"ח שכתב וז"ל, בהאי יומא יצחק אתעקד וכו' א"ר אבא בגין כך קרינן פרשתא דיצחק בהאי יומא דבהאי יומא אתעקד יצחק וכו', וכן איתא בזוהר פ' כי תצא דף רפ"ב ע"ב עיי"ש.

וע"ע בחמדת ימים שכתב וז"ל, גדולה תפלת מנחת היום הזה הרבה מאוד יותר משאר הימים ומה גם כי תיקן אותה יצחק

שבדעתו לשוב ולחזור, וכפי שהשיב לי במכתב ששאלתיו בנידון הנ"ל באם יש לעשות הסיום בכל פעם או רק כשיגמור החזרות, והשיב, כל פעם.

### ב. בישול לצורך גוי בחוה"מ

הנה, בח"א סי' ק"ו סי"א פסק דאסור לבשל לגוים בחוה"מ, דקרא דלכם ולא לנכרים קאי גם על חוה"מ וכמבואר בנשמ"א שם, ועי' בזה בשש"כ פרק ס"ח הערה ק"ו והערה קנ"א. וכן הביא הרב אליעזר פלקוביץ שליט"א במנורה בדרום גליון כ"ד עמ' ר"צ בשם הגרש"א וכתב שזה תמוה בעניו לומר כן יעוי"ש משכב"ז.

ורציתי לציין דבר שלא ראיתי שמובא בפוסקים, דביערות דבש כתב בהדיא דמותר לבשל לצורך גוי בחוה"מ.

דכתב בדרוש י"ז וז"ל, ומזה תבין טעם למה במשתה שעשתה אסתר הזמינה להמן כפעם בפעם וכבר אמרו חז"ל בו דברים רבים כאשר נבאר אי"ה אבל הענין יובן וכו', ידוע דהמן היה עבד למרדכי והיה עבד גמור ועיין ילקוט וביותר בספר מנות הלוי העתיק שטר מכירה אות באות איך שמכר עצמו לעבד גמור ומוחלט למרדכי והתחייב הוא ובניו לעבוד עבדות עבד וא"כ ברור דהטבילו ומלו מרדכי לשם עבדות וכו'.

והנה וכו' לעשות סעודה בשביל נכרי לבדו אסור דכתיב לכם ולא לנכרים וא"כ אסתר שלא אכלה ממשתה של אחשוורוש כי היתה עדיין בתענית וגם אין מפאת נימוס כמ"ש הראב"ע ויתר מחברים, והיה זה ביום ט"ו ניסן לפירש"י שנתלה המן ביום ט"ז ניסן וא"כ איך הזמינה והאכילה לנכרי ביו"ט.

אבל ידוע אף דלכם ולא לנכרי אבל לעבדים כנענים היה מותר לבשל ביו"ט דהם

ולפי"ז נראה לכאורה דיש ענין מיוחד לומר פ' העקידה ביו"ט א' דפסח, וכתבאר לעיל מראשונים ואחרונים שיש ענין לומר פ' העקידה ביום שהיתה העקידה.

**והנה** יעוין במנורה בדרום גליון כ"ג עמוד ל"ח שהובא באורך שנחלקו האחרונים אם לומר פ' העקידה בשויו"ט, והנה לנוהגים כמו שהכריע המ"ב בסי' א' סק"ג לומר פ' העקידה גם בשבת, גם ביו"ט דפסח וודאי אין שום מניעה לומר. אך לנוהגים כדעות האחרונים שלא לומר פ' העקידה בשויו"ט יש לדון, דאפשר דביו"ט א' דפסח יהיה שרי היות ובו היתה העקידה, דומיא דמש"כ בספר שתי ידות (הובאו דבריו במנורה בדרום גליון כ"ב עמ' ל"ט) דיש לומר העקידה בזמן מנחה (אף שבמנחה יש מקום למנוע אמירת העקידה כמ"ש כמה אחרונים) היות ובזמן מנחה היתה העקידה, ויש לחלק כמובן. וצ"ע.

**וגם** יל"ע בזה, דהא יש דעות בחז"ל שהעקידה היתה בר"ה או ביו"כ, וא"כ יל"ע אם ראוי לומר ביו"ט א' דפסח עפ"י דעת השמו"ר נגד הדיעות האחרות בחז"ל וצ"ע. עכ"פ להכריע המ"ב דגם בשבת אפשר לומר את פ' העקידה וודאי אין בזה שום מניעה, ואדרבא נראה שיש ענין מיוחד לומר ביו"ט א' דפסח פ' העקידה וכתבאר.

#### ד. מקראי קודש בשבת ויו"ט

**איתא** בתורה פרשת אמור פכ"ג פ"ב, "דבר אל בני ישראל אמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש וגו'" ובביאור מקראי קודש כתב הרמב"ן וז"ל, וטעם מקראי קודש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ בבית אלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לקל

אע"ה ואז"ל שנעקד ביו"כ לעת מנחת ערב כמ"ש בזוהר פ' ויצא ההיא שעתא דאיתעקד יצחק ע"ג מדבחא בין הערבים הוה וביארו בפרד"א שהיה ביו"כ ומטעם זה ראוי לקרות לעת מנחה פ' העקידה וכו'. ע"כ. הרי דהיות וס"ל לחמ"י דהעקידה היתה ביום כיפור בזמן מנחה לכן כתב שיש ענין לקרות אז פ' העקידה.

**והנה** עי' במנורה בדרום גליון כ"ד עמוד ק"מ שנתבאר באורך שיש ג' דעות בחז"ל מתי היתה העקידה, יש מ"ד שבר"ה היתה העקידה (וכדס"ל לראשונים הנ"ל) ויש מ"ד דביו"כ היתה העקידה, ודעת המדרש בשמו"ר (פט"ו, י"א) דבניסן היתה העקידה. וז"ל השמו"ר, החדש הזה לכם וכו' שבו נגאלו ישראל ממצרים וכו' עתידים לגאל וכו' ובו נגאל יצחק וכו' נעקד וכו'.

**ומבואר** דלדעת השמו"ר העקידה היתה בניסן. אכן לא נתבאר במדרש באיזה יום בחודש ניסן היתה העקידה. ועי' בתפארת יהונתן (לר' יהונתן איבשיץ) פ' וירא שכ' וז"ל, באותו היום אז היה ראוי לשחוט את יצחק ולפי מה דאיתא במדרש (א. ה. עי' פרד"א פל"א) באמת פרחה נשמתו בשעת עקידה וא"כ היה זה בהכרח יו"ט ראשון של פסח דבו נולד יצחק וכמבואר במסכת ר"ה וצדיק ביום שנולד מת כנודע. ע"כ.

**וכן** מתבאר מפ' מהרז"ו על השמו"ר שם שכתב וז"ל, ובו נעקד. צ"ע מנין לו ויתכן כמו שאמרו חז"ל שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום עי' ב"ר ריש פ' נ"ח הסברא נותנת שהיה ביום הולדו. עכ"ל. והיות ונולד ביו"ט א' דפסח וכנ"ל ע"כ דגם ביום זה היתה עקידתו וכמ"ש התפארת יהונתן.

יו"ט בהלכותיה וכדאיתא בסוף מגילה [דף ל"ב] משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. עכ"ל.

**ובשעה"צ** אות ה' כתב וז"ל, והנה האחרונים רצו לומר דלכך העולם מקילין בדבר משום דסומכין על קריאה"ת בענינו של יום ובאמת מלשון הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת משמע דהלכות ממש קאמר מה שאסור ומה שמותר וכן מוכח בילקוט ר"פ ויקהל עיי"ש וכו'. עכ"ל.

**והנה** במג"א סי' תכ"ט סק"א כתב וז"ל, ומשמע בפ"ק דמגילה דביו"ט עצמו מחויבים לדרוש בענינו של יום כגון סח ביציאת מצרים עיי"ש גבי פורים שחל להיות בשבת. עכ"ל. (ועיי"ש במחציה"ש שביאר איך מוכח כן מהגמ', והביא שכ"כ רש"י בפירוש דבפורים שואלים היינו לדרוש אגרת פוריםברבים היינו נסי פורים).

[**ועי'** בב"י שכתב וז"ל, והא דתניא ששואלין בהל' פסח בפסח והלכות חג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא וכו'. אמנם יעו"ש שיתכן שכוונתו רק לדעות שדין שואלין ודורשים ל' יום קודם הרגל הוא רק בפסח].

**והנה** בהבנת דברי המג"א יש ב' מהלכים. במחציה"ש בדרך הא' למד, דכוונת המג"א דמה שכתוב בהל' הפסח וכו' לאו דווקא הלכות אלא ענייני היום וכלישנא דברייתא "בעניינו" של יום, וברך הב' למד המחציה"ש דוודאי הלכות היינו הלכות ממש אלא שס"ל לגמ' מסברא דה"ה לעניינו של חג היינו ענין הנס.

**וכדרך** הב' נראה שהבין גם בשו"ע הרב, שכתב וז"ל, מרע"ה תיקן להם

ובכסות נקיה ולעשות אתו יום משתה ושמחה וכו' והנה מקרא קודש מלשון קרואי העדה וכו'. ע"כ.

**הרי** מבואר ברמב"ן דבשבתות ומועדים יש מצוה מהתורה להתאסף ולהתפלל בפרהסיא, והנה להתפלל בפרהסיא כדי לקיים את ה"מקרא קודש" לכאורה אין דין שיהיו דוקא עשרה ודוקא גדולים, ולכאורה גם בפחות מעשרה, או יותר מעשרה ועם צירוף של קטנים סגי. אף שלענין תפילה במנין זה לא מספיק דלכל דבר שבקדושה צריך י' גדולים, אך לענין זה סגי.

**ולפי"ז** יוצא חידוש גדול להלכה דגם הנמצא במקום שאין י' גדולים, אף שבימות החול אין ענין שיתאספו להתפלל יחד, מ"מ בשבתות ומועדים יש חיוב דאורייתא להתאסף אף בכה"ג.

(**ואף** אם נאמר שגם לדין פרהסיא דמקראי קודש צריך עשרה, וכההיא דכתובות דף ז: דלפרסומי מילתא צריך עשרה, מ"מ יהיה נ"מ שגם קטנים יצטרפו דלגבי זה לכאורה ל"צ דוקא גדולים).

**ולפי"ז** בזמן הקורונה שאמרו הרבנים להתפלל שלא במנין, אף שיש בזה חיוב דאורייתא, מ"מ משום פקו"נ יש להמנע, אך יש לדון באופן שפחות מעשרה לא חוששים מפקו"נ דלכאורה יהיה חיוב להתפלל יחד אף בפחות ממנין וכו"ל.

**עוד** יש לדון במניני המרפסות אם בכה"ג מתקיים ענין המקראי קודש להתקבץ בפרהסיא או לא (ולכאורה אין הכרח שזה תלוי בנידון הצירוף למנין).

**ה. בדין שואלים ודורשים בהלכות החג**

**כתב** המ"ב (סי' תכ"ט סק"א) וז"ל, ביו"ט גופא לכו"ע צריך לשאול ולדרוש בכל

לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו כגון בפסח יציא"מ ובעצרת במתן תורה ובחג בהיקף ענני כבוד וג"כ ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האסור והמותר בו ביום וכו'. ע"כ.

**והנה**, במ"ב לא הזכיר כלל שצריך לדרוש מענין היום, ואדרבא כתב שלשון הלכות משמע ודאי האסור והמותר, ונראה לכאורה דדעת המ"ב כדרך הב' בהבנת המג"א, שמלבד התקנה על הלכות החג יש גם תקנה על ענין החג, וכלפי ענין החג יוצאים הקריאה"ת ורק על הל' החג הוצרך המ"ב להזהיר שצריך ללמוד דבזה ל"ש לצאת יד"ח בקריאה"ת.

**אלא** שבזה יל"ע, האם באופן שאין קריאה"ת משום איזה אונס האם יש חיוב לדרוש מענין החג או לא. דהנה בשו"ע הרב הנ"ל ודאי משמע שישנו חיוב גמור לדרוש בענין החג ולא יוצאים בקריאה"ת, ואף אם ננקוט שיוצאים יד"ח בקריאה"ת כמו שנראה מהמ"ב, מ"מ אם משום איזה אונס לא קראו בתורה, ודאי שישנו חיוב גמור לדרוש בענין החג.

**אך** יש לצדד דבאמת משמע מכמה ראשונים דהתקנה לדרוש מענינו של חג היא גופא תקנת קריאה"ת (שיקראו בעניני החג), כך משמע מרש"י סוף מגילה עיי"ש ודו"ק, וכן נראה להדיא בשאלתות (פ' נצבים סי' קס"א

עיי"ש ובהעמק שאלה), וכן מפורש בסמ"ג עשין י"ט עיי"ש, וכן משמע בפנ"י מגילה דף ד. עיי"ש. ומאחר שכן י"ל, דאם משום אונס לא קראו בתורה שוב ל"ש להשלים בדרך אחרת, דהתקנה היתה דווקא על אופן של קריאה"ת. ויל"ע.

### ו. בדיקת חמץ בחצר

**הנה** הלכה פסוקה בסי' תל"ג ס"ו, "אמצעה של חצר אי"צ בדיקה שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו". ע"כ.

**ושמעתי** מהרב יהודה פוליסנסקי זצ"ל שחושש דבזמנינו החצר צריכה בדיקה מדינא, דהא מצוי היום אוכל בשקיות נילון, ומצוי שאמהות וילדים מורידים לחצר חמץ בשקיות נילון באופן שאין העורבים יכולים לאכול את החמץ.

**ובאמת** מובא בעלון אמרי יחזקל (גליון שני) שר' יחזקל ברטלר בדק את החצר מהטענה הנ"ל שבזמנינו יש לחוש לחמץ בשקיות נילון באופן שאין העורבים יכולים לאכול.

**אכן** שאלתי כמה ת"ח ומורי הוראה, וכולם טענו דאין לחוש לזה, ראשית דנודע דהעורבים קורעים גם שקיות נילון. וגם שיש שרצים וחיות אחרות שקורעים השקיות ומילא אח"כ העורבים אוכלים החמץ.



הרב ישראל גולדברג

## התולש ציפורנו או עורו מתוך לחץ

- א. שאלה.
- ב. מדוע גוזז ציפורנו חייב אע"פ שמלשאצ"ג פטור.
- ג. בדברי המג"א.
- ד. בדברי הריב"ש.
- ה. בדברי הרמב"ן בעיקר החילוק שבין גוזז לקוצר.
- ו. אם חייבין על גוזז לאחר מיתה ובעיקר גדר מלאכת גוזז.
- ז. ביאור היתר פירשו רובן.
- ח. דעות הפוסקים אם תנאי דכלפי מעלה קאי גם אציפורן.
- ט. ספק הגרשז"א במי שניתק מיעוט ובמי שניתק רוב.
- י. הגוזז ציפורנו מחמץ לחץ אינו דומה לקורע בחמתו.
- יא. אם מותר לאשה לומר לנכרית שתגוזז ציפורניה לצורך טבילת מצוה.
- יב. מסקנת הדברים.
- יג. דינים העולים.

פטור וא"כ היה לנו לפטור גם כאן. ומכח קושיא זו כתבו התוס' (שם) דאה"נ תנא לה אליבא דר"י אבל לפי ר"ש פטור.

**וראה בבה"ל** (שם-א ד"ה וחייב) שעמד לבאר ולהעמיד סוגיא זו על כל צדדיה. וע"ש שהקשה הרי רוב הראשונים\* פסקו להלכה כר"ש דמלשאצ"ג פטור, ואפ"ה העתיקו להלכה את דברי הגמ' דהנוטל שערותיו או ציפורנו בכלי חייב.

**ומצינו בזה כמה תירוצים:**

א. המלאכה היא בעצם ההפרדה - כתב הרמב"ן (שבת קו. ד"ה ואין) דשאני מלאכת גוזז דהמלאכה היא בעצם מעשה ההפרדה, כמו שמצינו במלאכת זורה ובורר<sup>ב</sup>

א). **שאלה:** מי שבלא שימת לב גוזז את ציפורנו או את העור סביב, כדרך העולם שעושים כאשר נמצאים במצבי לחץ, האם חייב משום מלאכת גוזז או דילמא הוי משאצ"ג ופטור. והאם יש אופנים שמותר לכתחילה.

ב). **תשובה:** שנינו במשנה (שבת צד:): דהנוטל ציפורנו חייב אפי' נטל רק אחת, ונפסק בשו"ע (שם-א). ומבואר בגמ' דאם גזז ביד פטור (כיון דהדרך לעשות בכלי) אבל אסור מדרבנן, וה"ה בשיניו (שם ובמ"ב ס"ק א, וס"ק ב). וקשה הלא היא מלאכה שאצ"ג, ובשלמא לדעת ר' יהודה דמלשאצ"ג חייב א"ש, אבל לדעת ר"ש

א. הלא המה הר"ח הרי"ף הרא"ש הרמב"ן והסמ"ג.

ב. הנה הרמב"ן שם בא לומר דמילה מצד גדרה נקראת מלאכה הצריכה לגופה כיון דצריך שיהא אדם זה מהול.

(וע"ע בשיטה ב"ק לד: בשם הרא"ה ד"ה והיינו, ושם התכוון לדברי הריב"ש המובא בסמוך).

ב. כך היא דרכה של מלאכה זו - כתב הריב"ש (סי' שצד בתירוץ השני, מובא בק"נ שם ובבה"ל שמ-א) וז"ל "אבל גזיזה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשער, רק לצורך העור כגון בעורות תחשים. ועל כן חייב כל שהוא לצורך גופו אע"פ שאינו צריך לשער. ומלאכה הצריכה לגופה היא. וכ"כ הריטב"א<sup>1</sup> (שבת צד:): בשם רש"י. וכתב הבה"ל (שם) שכן דעת הרבה ראשונים<sup>2</sup>.

ג. נטלם לצרכו - בקרבן נתנאל (שם אות ט) כתב ליישב דמירי בצריך לשערות והציפורנים שנוטל, וכ"כ המג"א (שמ-א) והש"ך (בנקודות סי' קצח, על הט"ז בס"ק כא).

ג. ועל הכל קשה ונתחיל מהסוף להתחלה. הנה לתירוץ הקרבן נתנאל והמג"א יש לתמוה, דבשלמא שערות יש מי שעושה מזה פאה וכיו"ב, אבל ציפורניים איזה צורך יש בהן, וגם שערות, תינח שבראש אבל שבשפם איזה צורך יש בהן. וביותר קשה ממאי דשנינו בברייתא (שם) שאם ליקט שיערה לבנה מתוך שערות שחורות כדי להיראות צעיר חייב אפי' בשערה אחת, וקשה הלא אינו צריך לשערה הלבנה א"כ נמצא התיקון

בתוצאה שהגברא מתוקן ולא במה שצריך לגופה. ובאמת מכח קושיא זו כתב הגר"א (שם ס"ק א. ע"פ ביאור דמשק אליעזר שם) דזהו מקור דברי הרמב"ם שפסק דמלשאצל"ג חייב שכן רבי סתם לן כשיטת ר"י. וכן בספר חכם צבי מכח זה דחה את דברי המג"א.

ובבה"ל (שם ד"ה וחייב) כתב במוסגר ליישב וז"ל "ואולי י"ל בדוחק דברי המ"א דכיון דחשיבא מלאכת גזיזה בזה אפילו בשערה אחת משום שמתפיה עי"ז ממילא חשיב אח"כ צריך לגופה ג"כ במה שצריך לשערה זו בלבד" עכ"ל.

וראיתי בספר משנת השבת שהביא לזה ראייה מדברי הרמב"ן בשבת (קיא.) דאיתא שם בגמ' (קג.) דהתולש עולשין חייב, ומבואר שם דשיעור קוצר הוא כגרוגרת ואילו שיעור חרישה הוא בכל שהוא, ולכן אם תלש לשם מאכל חייב בכגרוגרת ואם כדי לייפות את הקרקע חייב בכל שהוא, וכתב הרמב"ן (בתחילת דבריו) דחיובו משום תולש דהיינו קוצר, ואף שבעלמא שיעורו בכגרוגרת הכא שאני כיון דעושה כן כדי לייפות את הקרקע לכן חייב בכל שהוא כמו בחורש כיון דעושה מעשה חשוב, הרי לנו להדיא דדעת הרמב"ן דחשיבות המעשה

ודימה זה לגזוז שיערו וציפורניו דחייב, וכן לבורר וזורה, ששם התיקון הוא בעצם מעשה ההפרדה, ולכן חשיב צריכה לגופה, ובהמשך דבריו ביאר יותר וז"ל בקיצור "וכבר דמיתי זה לגזוז ונוטל שיערו וציפורניו בין לתקן גופו ולייפות עצמו בין לצורך השער והגזיזה כולן מלאכה הצריכה לגופה היא מפני שהכל דבר אחד והנטילה היא עצמה המלאכה" עכ"ל. משא"כ החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה אינו חייב משום עבודת הקרקע שעשה גומא כיון דהתועלת היא בעפר שיצא ולא בעצם ההפרדה.

ג. וזה לשונו "עיקר הפירוש כדפירש רש"י ז"ל הכא דחיובא משום גזוז דהא איתיה אפי' כשאנו צריך לגיזה כי הכא שאנו צריך אלא לתיקון גופו, דהכי נמי אמרינן (תוספתא פ"ט ה"א) שהגזוז את השלח כדי לעבדו חייב משום גזוז" עכ"ל.

ד. דאל"כ תהיה סתירה מדברי הראשונים דמחד גיסא פטרו במשאצל"ג כר"ש ומאידך בגזוז פסקו שחייב. ולכאור' אינו מוכרח דאפשר דס"ל כהרמב"ן. ויתירה מזו בתוך כל הראשונים שהביא הבה"ל הביא גם את הרמב"ן, ואולי ס"ל דגם הריב"ש התכוון לומר כדברי הרמב"ן. אבל מפשטות לשונו משמע דאין חיוב המלאכה בא על עצם ההפרדה אלא על ייפוי הדבר אע"פ שא"צ לשיער שמפריש ממנו.

ליישוב, דיש לחלק בין מלאכת גוזז לקוצר, דדוקא בגוזז חייב על מעשה ההפרדה אבל בקוצר אינו חייב אלא על עקירת דבר מגידולו, שהרי בקוצר אינו חייב אלא מחיים משא"כ גוזז חייב גם לאחר מיתה<sup>ה</sup>, ולכן מי שיחלוק האילן לשנים מלמטה למעלה וישאירנו מחובר לקרקע יהא פטור אף שהפריד בין החלקים מ"מ עדיין הוא יונק ממקום גידולו<sup>ו</sup>.

ו. וראה באגלי טל (מלאכת גוזז א-ב) שדן במלאכת גוזז אם חייבין עליה לאחר מיתה או לא, והביא שכן מפורש בתוספתא (שבת ח-א) "הגוזז מן הבהמה מן החיה ומן העופות אפי' מן השלח מלוא הסיט כפול הרי זה חייב" עכ"ל, וכן הוא בירושלמי (שבת נא.). אלמא אפי' מן השלח, דהיינו אחר ששחט וגם הפשיט את העור, גוזז את השער חייב, אלמא גם לאחר מיתה חייב ואין חיובו משום הפסקת גידולו. וכן פסק הרמב"ם (שבת ט-ז). וכן מוכח מדברי הרמב"ן (בשבת קז: כמש"כ באג"ט שם).

והנה איתא בגמ' (שבת קז:) דהמדלדל עובר במעי אמו חייב משום דעוקרו ממקום גידולו, ובגמ' לא פירשו משום איזה מלאכה

משפיע אפי' ממלאכה אחת לחברתה כדי לחייב, וכ"ש הכא באותה מלאכה שישפיע ממנה שא"צ לגופה לצריך לגופה (וע"ע לקמן מ"ש בזה).

ועיין במחה"ש שכתב שהמג"א הוכרח ללמוד כן בשיטת השו"ע שהרי דרך הב"י להביא כל הדיעות באריכות בספרו הארוך על הטור (ובספרו שו"ע כותב רק קצרן של דברים) וכיון שלא הביא דברי הריב"ש בספרו הארוך, איך נאמר שבשו"ע פסק כדעת הריב"ש, אלא על כרחך צריך לומר דמיירי שצריך לשערן.

ד. והנה על תירוצו הריב"ש העיר בקרבן נתנאל (שם) וז"ל 'ותוס' ממאן בזה דמי יימר שהיו גוזזין עורות תחשים, דעורות אלים מאדמים היה מלאכה לגופה דצמרו דתכלת" עכ"ל. וכן הקשה החת"ם (בהגהותיו לשו"ע סוף סי' שג על דברי המג"א).

ה. והנה הקשה הגרא"ז מלצר (בהגהותיו לרמב"ן) על תירוצו הרמב"ן מ"ש מהזומר ואינו צריך לעצים דפטור ולא אמרינן דהמלאכה נעשית בהפרדה כמו בגוזז, והניח בצ"ע. ובקה"י (שבת סי' מט) כתב

ה. זוהי דעת הרמב"ן אבל דעת התוס' (ע"ז כו.) דאינו חייב אלא מחיים דוקא כמו בקוצר, ויתבאר עוד לקמן. ו. והגרא"א בית דין שליט"א הקשה מדברי הרמב"ן (שבת קיא.) בעצמו, דהתולש עולשין חייב משום קוצר בכל שהוא אף ששיעור קוצר הוא בכגורגת (ואף שלבסוף חזר בו מכח התוספתא דחיובו מחמת חורש מ"מ חזינן דרצה לחייבו משום קוצר אע"פ שהתיקון בקרקע ולא בדבר הנקצר), וא"כ בשלמא אם מלאכת קוצר עניינה בהפרדה כמו במלאכת גוזז א"ש כיון דהקרקע שותפה במעשה ההפרדה שייך דהתיקון שלה יוסיף חשיבות למעשה קצירה, אבל אם חיוביה דקוצר הוא רק מחמת הדבר הנקצר שעקרו ממקום חיותו כדברי הקה"י, קשה מאי שייטא דקרקע לגבי המעשה.

ומכא קושיא זו נקט הרב הנ"ל דעכצ"ל דאף שבקוצר עיקר המחייב הוא לעקור דבר ממקום חיותו, מ"מ כיון דא"א בענין אחר והוא חלק בלתי נפרד לקיום המעשה, ממילא חשיב מלאכה הצריכה לגופה, וכן מפורש ברא"ה (מובא בשיטה בב"ק לד:).

וכ"ש דמתבאר היטב לפי דברי הב"ה"ל ביישוב דעת המג"א שהבאנו לעיל (דשערה לבנה משפיע על חשיבות המעשה) מתיישב גם זה דיש כח למעלה חיצונית לתת חשיבות למעשה והכ"נ הכא כיון דעושה לייפוי הקרקע וגם מסתמא יש לו תועלת בעולשין הוי צריכה לגופה וחייב נמי משום קוצר (ולפי המסקנא דחייב משום חורש, מיירי רק בנתכוון לייפות את הקרקע).

והירושלמי גוזז חלוק מקוצר, דבוקצר עיקר החיוב הוא משום דעוקר ממקום חיותו ולכן דוקא מחיים חייב משא"כ גוזז עיקר המחייב הוא על מה שעוקר ממקום גידולו ולא בעינן מקום חיותו, ולכן אין לנו ללמוד מקוצר שאינו דומה לו ולכן אין לנו לחלק בין עקרו מחיים לבין עקרו לאחר מיתה.

**והנה בספר אור לנתיבתי חקר ידידי הגר"נ מרציאנו שליט"א** (ריש מלאכת גוזז) בעיקר המחייב דמלאכת גוזז, אם חייבין על הפרדת שני גופים אחד מהשני, או על הפרדת הדבר ממקור חיותו. וכתב דבהך פליגי הראשונים, דלפי דעת התוס' שעיקר המחייב הוא דוקא מחיים אבל לאחר מיתה פטור, כי סוברים שעיקר מלאכת גוזז היא בהפרדת הדבר ממקור חיותו, לכן הגוזז שערוותיו וצפורנו היא משאצל"ג כיון דעיקר המלאכה שנעשית היא בהפסקת היניקה ולא בעצם ההפרדה ולכן צריך תיקון ותועלת בדבר הנפרש. ולכן לשון הגמ' גם בבכורות (כה.) וגם בשבת (קז:) הוא "עוקר דבר מגידולו", שזהו עיקר המחייב.

**משא"כ** לפי דעת הרמב"ן שעיקר מלאכת גוזז היא בהפרדת הגופים זה מזה, ולכן חייב גם לאחר מיתה (כי אין ענין חשיבות המלאכה בהפסקת היניקה כמו במלאכת קוצר, כדהבאנו לעיל ביאור הקה"י). ולכן סובר דהגוזז שערו הוי מלאכה הצריכה לגופה, ומאידיך אינו יכול לחייב במדלדל עובר משום גוזז אלא משום נטילת נשמה (ולכן כל מה שדן הרמב"ן אם ניתן לחייבו משום קוצר ולא משום גוזז). שו"ר שכ"כ בקה"י (שבת סוף סי' מט), ולמעשה נקטינן להלכה כדברי התוספתא והירושלמי.

חייב, וכתב רש"י דחיוביה משום נטילת נשמה, וכ"כ הרמב"ן (שם). וע"ע שכתב דא"א לחייב משום קוצר דאינו אלא בגידולי קרקע), אבל התוס' (בע"ז כו. ובבכורות כה.) למדו דחיוביה משום גוזז כיון שעוקר את העובר ממקום חיותו, ולכן אינו חייב אלא בעובר שעדיין לא כלו לו חדשיו, והוא גדל מכח חיות האם.

**וכתב** האג"ט דמבואר מדברי התוס' דמלאכת גוזז דמיא למלאכת קוצר ואינו חייב אלא אם עקרו ממקום חיותו, ולכן לאחר מיתה פטור. וקשה הלא מפורש בתוספתא ובירושלמי דחייב גם לאחר מיתה, וכתב דצ"ל דלמדו התוס' דהבבלי חולק על זה כדמוכח ממה שלא הזכיר מזה דבר.

**עוד** כתב (שם אות ג) דבשלמא לשיטת התוס' הוא דומיא דמשכן שהרי במשכן ודאי היו גוזזין את הצמר מהכבשים כשהם חיים, שהרי הצמר הנגזז מן החי משובח הרבה מצמר הנגזז מן המת או שחוט. אבל לשיטת התוספתא והירושלמי כיון שתלישה וגזיזה של מתה לא היה במשכן מנלן שהיא באמת נקראת מלאכת גוזז. אמנם כתב הריב"ש ליישב דגם זה היה במשכן שהיו גוזזין את עורות התחשים כדי לנקותם משערותיהן בשביל להכשיר את עורן לעשות מהן יריעות למשכן. והרי מלאכה זו עשו אחר ששחטו ואפשר אף אחר שהפשיטו עורן.

**ולמעשה** למד האג"ט (שם אות ד) דלפי דעת התוס' בין בקוצר בין בגוזז הגדר הוא שעוקר הדבר ממקום חיותו ולכן אינו חייב אלא מחיים. אבל לפי התוספתא

ז. ועיין בבה"ל (שמ-א סוד"ה וחיוב) שכותב להוכיח דהתולש שער מן המתה חייב אפי' שתולש ביד כי כך

כבר פסקה היניקה (ולכן לשיטת התוס' א"צ לומר דחשיב כמנותק אלא הוי מחובר אלא שכבר אינו יונק ולכן אין בזה איסור גזוז) וכ"כ הפמ"ג (משבצות שכת-כא) וז"ל "ומיהו אם גזוז העור מעל גבי מכה לית חיוב חטאת, דהא ציפורן שפירשה רובה דתו לא יניק מהגוף" וכו' עכ"ל. אמנם במ"ב (שם ס"ק צו) העתיק כדברי רש"י.

**אבל** צריכין לדעת דהיתר זה אינו ברור כלל, דנח' הראשונים בפירוש דברי הגמ' "והוא שפרשו כלפי מעלה", רש"י פירש ד'כלפי מעלה' הוא כלפי צד הציפורן, ומשמע דקאי רק אציצין של עור (וכן מוכח במאירי"י בשבת שם), כי אם קאי אציפורן מאי דקאמר "לצד הציפורן". ובתוס' פירשו 'כלפי מעלה' כלפי הגוף (כמו שמצינו במילה לגבי פריעת ערלה). לפיכך פסק בשו"ע (שכת-לא) דיש להחמיר כשתי השיטות מאחר ולא הוכרעה ההלכה. וקצת צ"ע מהו הנידון הרי ההיתר הוא במקום צער, ואם נחלקו בסתמא דמילתא היכא הוא מצטער טפי, א"כ בדין הוא שאדם שיוודע שהוא מצטער הרבה יהא מותר לו בשופי.

**שו"ר** בשלחן שלמה (שכת-לא ס"ק נג) שהעיר שכן משמע ברש"י דכלפי מעלה יש לו צער גדול יותר<sup>ט</sup>, וכתב וצ"ע לענין ציצין מאי נפ"מ אם הוא כלפי מעלה או מטה כיון דהדבר תלוי בצער. אמנם ע"ש שבתחילה רצה להציע לפרש דכלפי מעלה המציאות היא שעתידי ליתלש יותר, ולכן

(ז). ויש עוד להבחין אם הציפורן או הציצין של עור פירשו ברובן. דאיתא בגמ' (שבת צד:) "תניא רשב"א אומר צפורן שפירש רובה וציצין שפרשו רובן, ביד מותר בכלי חייב חטאת, מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת וביד מותר לכתחלה, ה"ק פירשו רובן ביד מותר בכלי פטור אבל אסור, לא פירשו רובן ביד פטור אבל אסור בכלי חייב חטאת. אמר רב יהודה הלכה כרשב"א. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן והוא שפרשו כלפי מעלה ומצערות אותו" עכ"ל. ונפסק בטוש"ע (שכת-לא) להלכה. וטעם ההיתר הוא משום דבפירשו רובן אינו אסור מן התורה כ"ש היכא דגזוז בידו דהוי שינוי ובמקום צערא לא גזרו, ולכן הביא בב"י (שם) דברי הרמב"ם (שבת ט-ט. וכן הביא הט"ז שם ס"ק כג והמ"ב) דדוקא אם מצטער מותר אבל אם אינו מצטער אסור אפי' פירשו רובן (וכן יש כבר לדייק מלשון הגמ' "ומצערות אותו").

**אלא** שצריכים אנו להבין מהי הסברא להקל בפירשו רובן. והנה רש"י (שם) כתב "פירשו רובן - קרובין לינתק", ומשמע שר"ל דאין תיקון במה שעשה כי כבר היה העור מופרד מעיקרו, ולא רצו חז"ל להעמיד דבריהם במקום צער, ובין כך עושה בשינוי כי הדרך לעשות בכלי.

**והנה** לעיל הבאנו שיטת התוס' דדוקא בגזוז מחיים חייב כיון דגדר המלאכה לפי דעתם היא בהפסקת היניקה, ולפי דבריהם טעם ההיתר בפירשו רובן הוא משום שאז

היא הדרך (וגם היד אהרון שניסה לדחות דבריו אינו אלא מצד התולש ביד אבל אם גזוז בכלי בודאי חייב לשיטתו). והביא שכן הוא להדיא בירושלמי וכן פסקו הרא"ש והר"ח, וכן פסק בט"ז (שלו-י והעתיקו במ"ב שם-ה). וקצת פלא שהשו"ע לא הזכיר כלל דין הגזוז לאחר מיתה, לא בתולש ולא בסתם גזוז בכלי. ח. שלא הזכיר ציפורן אלא בתחילת דבריו בתנאי דבעינן רוב תלוש, אבל כאשר נחית לבאר תנאי ההיתר דכלפי מעלה לא הזכיר אלא ציצין, אלמא לא קאי אלא אציצין. ט. כן מוכח להדיא ממה שכתב בפירשו כלפי מעלה "דקא מצערו ליה טפי".

דוקא אז הקילו משום דחשיב כמנותק וזה דלא כפי' רש"י דמשמע דאז הוא מצטער יותר.

**ונראה** דזה גופא כוונת הטור (שם) להעמיד כאן מח' ראשונים, שכתב וז"ל בקיצור "כך פירש רש"י דכל כלפי מעלה מצערות אותו וכו', אבל מדברי הרמב"ם ז"ל משמע שהם ב' עניינים כלפי מעלה וגם מצערות, שכתב "אם פירש כלפי מעלה ומצערות אותו מותר ביד, ואם אין מצערות אותו אסור" וכו' עכ"ל. אלמא שיטת רש"י דכלפי מעלה הוי צער טפי והוא טעם ההיתר של כלפי מעלה, אבל לדעת הרמב"ם כלפי מעלה הוא קולא אחת ובתנאי שמצערות אותו.

**והנה** מלשון הרמב"ם והשו"ע משמע דהתנאי של כלפי מעלה קאי נמי אציפורן, שהרי פתח הרמב"ם בלשון "צפורן שפירשה רובה וציצין של עור שפירשו רובן", וכתב מיד את תנאי ההיתר שפירשו כלפי מעלה א. ואולי פליגי לשיטתם דלדעת הרמב"ם אין ענין 'כלפי מעלה' תלוי בצער ממילא אין הבדל בין ציפורן לציצין של עור אלא הדבר תלוי אם עומדין להינתק, ומצטער הוא עוד תנאי שאז לא העמידו דבריהם, אבל לדעת רש"י דהדבר תלוי רק בצער וכלפי מעלה מצטער טפי, אפשר לשמוע חילוק בין ציפורן לעור, דבציפורן הוא מצטער יותר.

**עוד** אפשר לומר דמה שהכריח את רש"י לפרש דקאי רק אציצין הוא משום

דבציפורן קצת קשה לומר שיש הבדל בין מעלה ומטה כיון שהיא רחבה ונמוכה והשיפוע שלה (מלמטה עד מעלה) קטן. וכמו כן ע"פ סברא זו ניתן לדחות את הדיוק הנ"ל מדברי הרמב"ם, דלא חש לפרש ולהסביר שכל התנאי של כלפי מעלה קאי רק אציצין כי לא שייך כלל חילוק בין מעלה למטה בציפורן.

(ח). **וכבר** מצינו בהרבה פוסקים שדנו בזה ונקטו דעתם להדיא, ונביא קצת מדבריהם<sup>2</sup>:

**א.** אין הבדל בין ציפורן לציצין של עור: כן מפורש באגודה (שבת שם) אחר שהביא את המח' מהו כלפי מעלה כתב "ומספק אסור להסיר צפרנים בכל ענין בשבת" עכ"ל. וכן מפורש בשו"ת הרה"צ (ח"ב סי' תרפ) וז"ל בקיצור "ונפקא מינה נמי לענין צפורן שפירש רובה כלפי מעלה" עכ"ל. וכ"כ באג"ט (מלאכת גוזז סעיף ח סוף ס"ק יד) וז"ל "הא בצפורן שפירשה רובה ביד נמי אסור אם לא בשפרשו למעלה ומצערות אותו" עכ"ל. וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש), וכ"כ בכלכלת השבת (גוזז אות יב), וכ"כ להדיא בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' קלז) דהתנאי של כלפי מעלה קאי נמי אציפורן.

**ב.** ברוב ציפורן מותר גם כלפי מטה: בח"א (כא-ד) משמע דדוקא בציצין צריך כלפי מעלה, דאחר שהביא דברי הטוש"ע כתב וז"ל

י. וע"ש דהוסיף הרמב"ם לבאר בשני אופנים אם אין מצערות אותו, וגם אם לא פירשו רובן, אלמא תרי מילי נינהו. ואין לומר שדייק מתחילת דבריו שכתב "כלפי מעלה ומצערות אותו" דהווי שני עניינים דזה לשון הגמ' ואם יש לדייק נדייק כבר מלשון הגמ' גופא, אע"כ רצה לומר דכן יש לדייק מהסיפא דכתב הרמב"ם לשלול את שני האופנים, א' אם אין לו צער. ב' אם לא פירשו רובן, אלמא תרי מילי נינהו.

יא. ומה שנקט "שפירשו" לשון רבים משום דקאי גם אצפורן וגם אציצין אבל אין להוכיח מזה דלא קאי אציפורן שהיא נקראת בלשון יחיד.

יב. ולא נביא את כל הדעות, רק נשתדל להביא דברי הפוסקים שדיברו בזה להדיא.

על גזירתו חטאת, מאידך יש לומר דכל זה כאשר מסתכלים בכללות הציצין אבל אם נסתכל רק על החלק הנפרש יתכן דחשיב גוזז על אותו חלק שניתק.

**עוד** הסתפק אם תולש רובו ולא ניתק לגמרי אם חייב חטאת, דהלא מצינו דפירש רובו כמנותק דמי וא"כ חייב, או דילמא רק חשיב כמנותק בדין, שכבר אין חשיבות למעשה הניתוק הואיל וכבר רובו מנותק, אבל מצד עצם המציאות אינו חשוב מנותק ויתכן דלא חייבין על גוזז כאשר לא נשלמה מלאכתו.

(י). והנה פסק הרמב"ם (שבת י"י) וז"ל "הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב" עכ"ל. והיה מי שר"ל דה"ה בניד"ד דאם גוזז ציפורניו מחמת לחץ הוא מתקן אצל יצרו.

**ולענ"ד** לא דמי, דאין פעולת הגזיזה מתקנת אצלו כולי האי, ולא דמי לכוועס דהכוועס מתחמם כולו וע"י הקריעה ניכר היטב דחמתו שככה ואין לנו אלא חידושו, משא"כ בניד"ד. ובלאו הכי עיין במ"מ (שבת ח-ח) דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק כר"י דמלשאצל"ג חייב עליה, אבל לדעת רש"י ושאר הראשונים שפירשו את הגמ' באופן אחר, א"כ הקורע בחמתו פטור (וע"ע בבב"ל שם יג ד"ה הנייר, וסעיף יד ד"ה ולא). ולפ"ז לדעת רוב הראשונים שפסקו כר"ש דמלשאצל"ג פטור, לא חשיב מתקן כלל. וכן מוכח מהשו"ע (א"ח שטז-ח, שלד-כז<sup>י</sup>, וברמ"א שם סעיף כו. אמנם

"אך כיון שנחלקו הפוסקים בציצין מה הוא כלפי מעלה" וכו', ומדנקט רק 'ציצין' משמע דקאי רק אציצין ולא אציפורן. וכ"כ להדיא בקישו"ע (פ-נה) דכל התנאי דכלפי מעלה קאי רק אציצין ולא אציפורן. וכ"כ הקצות השלחן (סי' קמג) והבא"ח (שניה כי תישא אות טז).

**עד** כאן למדנו דהמשמעות הפשוטה ברש"י והמאירי דדוקא בציצין יש חילוק בין מעלה למטה, וברמב"ם ובשו"ע שאין חילוק. וכיון דהרבה פוסקים יש בין לצד הקולא ובין לצד החומרא, לכן נלע"ד דיש מקום להקל מטעם ספק ספיקא בדרבנן במקום צער, כלומר דאף אי נימא כדעת הפוסקים דאין לחלק בין ציפורן לציצין של עור מ"מ שמא הלכה כדעת המקל בין אם הוא תולש כלפי מעלה לצד הציפורן, בין אם הוא תולש כלפי מעלה לצד הגוף, תמיד יש ספק ספיקא ויש מקום להקל.

**ושאלתי** למו"ר הגרא"מ קניגספור שליט"א והשיב לי דלא פשוט להקל בזה כיון דזה גופא שהשו"ע החמיר אפי' שהוא ספק דרבנן ומקום צער וגם עושה בשינוי מוכיח שיש כאן איזה טעם נסתר שהשו"ע חשש לו, ואולי יש אותו טעם גם במקום ספק ספיקא הנ"ל. אבל הגרי"י דהן שליט"א אמר דפשיטא שיש להקל, וכיון שהצד הפשוט הוא להקל א"כ על המחמיר להביא ראיה.

(ט). והנה הסתפק הגרשז"א (שלחן שלמה שכח-נב) במי שתולש רק מיעוט אם עובר במלאכת גוזז או לא. וכנראה ספיקו הוא דמחד גיסא יש לומר דלא עשה ולא כלום שהרי עדיין הוא מחובר ברובו וחייבין

יג. שהביא בסתמא כדעת ר"ש ורק אח"כ הביא שהרמב"ם מחייב.

במג"א מבואר דהרמ"א לא הכריע בזה, כ"כ בפמ"ג ובמחה"ש).

**עוד העירו,** דאכתי יש לחייב לשיטת הרמב"ן הנ"ל דבגזוז גם בתיקון חיצוני חשיב מלאכה הצריכה לגופה. אמנם יש לדחות כמ"ש"כ לעיל דכל מה שכתב הרמב"ם דקלוקל זה נקרא תיקון הוא חידוש, ולכן אין לנו אלא חידושו דדוקא בכעס חשיב תיקון ולא בלחץ.

**יא).** והנה במג"א (ריש סי' שמ) דן באשה שליל טבילתה בשבת ולא נטלה ציפורניה. והביא דנח' בזה הפוסקים (י"ד סי' קצח) דעת הט"ז לאסור אפי' לומר לנכרית, משום דהוי אמירה לנכרי במקום איסור דאורייתא, ועוד הרי היא מסייעת לנכרית, ועוד מעיקר הדין הרי אין הציפורניים חציצה אלא סגי לה בניקור. ואילו הש"ך (בנקודות ריש סי' קצח) נחלק עליו דהוי מלשאצל"ג ואסור רק מדרבנן, ומצד מסייע הרי אין בו ממש, ולכן התיר לומר לנכרית שתגזוז לה ציפורניה אפי' בכלי, אלא שלכתח' עדיף שתאמר לה שתגזוז בידיה.

**ולמעשה** פסק המג"א שתאמר לנכרית שתעשה ביד"י ורק אם א"א ביד אפשר להקל בכלי (משום דהוי שבות במקום מצוה). והביאו בבח"ל (שם ד"ה וחיוב), ואת הטעם דהוי מלשאצל"ג ביאר וז"ל "שאין כונה שלה להתנאות בזה רק לצורך טבילה" עכ"ל. כלומר, הציפורניים עצמן אינן חוצצות, וצריך ליטלן רק מחמת הלכלוך שבין החריצים, וכיון שאינה נוטלתן לשם יופי אלא לצורך הטבילה שתעלה לה בלא שום חציצה שפיר חשיב מלשאצל"ג.

**והנה** לשיטת הריב"ש יוצא דכדי לחייבו משום גזוז צריך שיהיה תיקון בגוף האשה וכאן הרי הוא רק ענין חיצוני כי אין הציפורניים מעכבות בעצם, אבל לשיטת הרמב"ן הנ"ל דעיקר המלאכה היא בהפרדה וצריך רק שיהיה תיקון ותועלת, א"כ הכא דאיכא תיקון וגם חפצה בהפרדה כדי שתועיל לה הטבילה יש לחייב משום גזוז, וא"כ חשיב מלאכה הצריכה לגופה, אמנם לשיטת הקה"י בעינן שיהיה גם צורך בחפצא, כלומר באחד מן הנפרדים וא"כ שפיר הוי מלשאצל"ג.

**יב).** מסקנת הדברים: מבואר בפשטות הסוגיא (שבת צד:) והפוסקים דהתולש ציפורן או ציצין של עור בשבת עובר במלאכת גזוז, שבמלאכה זו א"צ תועלת בדבר הנגזז רק סגי בתועלת הגוף. ומבואר שם דאם גזוז בכלי חייב חטאת ואם ביד או בשיניו פטור אבל אסור כיון שאין דרך מלאכה בכך (וע"ע לקמן מה הדין בזמנינו).

**ואם** פירשו רובן מובא בגמ' דבמקום שמצטער יכול לסמוך להקל ולתלוש את המיעוט הנשאר. וטעם הדבר משום דרוב התלוש כמי שמנותק דמי (רש"י שם) ואינו אסור מן התורה, ולכן במקום שמצטער לא גזרו לתלוש בידיו או בשיניו (שזה גופא קל יותר כי הוא שינוי). אלא שהוסיפו לזה תנאי שדוקא אם תולשן כלפי מעלה, ונח' רש"י ור"ת מהו כלפי מעלה, ולכן פסק בשו"ע (שכח-לא) דמספק אין לנו להקל.

**והרבה** פוסקים נח' אם התנאי של 'כלפי מעלה' קאי נמי אציפורן או רק אציצין (הבאנו לעיל), דיש שלמדו דבציפורן

יד. קצת קשה לי להבין מבחינה מעשית איך אפשר לתלוש כמה ציפורניים ביד של חברתה באופן שיצא ישר ולא יגרם ציצין ויציאת דם, דאפילו בידה לעצמה הדבר קשה ביותר כ"ש בשל חברתה.

גם ציצין של עור נראה לבאר, כי המציאות היתה שונה, שבאמצע שבוע לא היה האדם מתעסק עם אצבעותיו כלל, רק בערב שבת היה עובר על כל האצבעות עם הכלי והיה גוזז ומיישר הציפורניים והעור, אבל בזמנינו המציאות השתנתה ויש יותר ויותר אנשים מתוחים ולחוצים, ולכן קוצצין את העור התלש כבר באמצע שבוע ואפי' כמה פעמים.

**ונכון** שאם סתם תולש בפיו או בשיניו משום נערווין, כלומר שאינו מתייחס כלל למה שנקצץ, אינו עובר באיסור דאורייתא כי באמת אינו מתכוון לתיקון הגוף כלל, רק חשיב מתעסק במלאכת גוזז (ובשבת מתעסק פטור מדאורייתא לכ"ע כי בעינן מלאכת מחשבת). אבל אם מבחין שיש לו ציצין של עור שמפריעין לו ותולשן, אף אם מתעורר לכך מחמת שהוא בלחץ מ"מ למעשה בשעת תלישה מתכוון לתיקון הגוף (ליישר את העור), ולכן הוא איסור גמור מדאורייתא.

**ואין** לדחות ולומר דדרך מלאכת גוזז לעולם בכלי, דעיינ בט"ז שכתב (שלו-י והעתיקו במ"ב שם-ה) וז"ל "צריך אדם ליזהר במלבוש שנעשה מעור בהמה שלא יתלוש שער ממנה שיש בו חיוב חטאת, דהכי איתא בירושלמי (פרק כלל גדול) "התולש מהבהמה מתה חייב שתלישתה זו היא גיזתה". ועוד יש ליזהר שלא יתלוש מן עור שלו בידו או במקומות אחרים דהוי כמחובר לקרקע, דכ"מ בריש סנהדרין דאדם הוי כקרקע" עכ"ל (וע"ע בבה"ל שם-א ד"ה וחייב, שהביא מהראשונים דהלכה כדברי הירושלמי).

**ונראה** שדניד"ד דומה ממה למש"כ בבה"ל (שם-ב ד"ה יבלת) וז"ל "ודע עוד דלפי המסקנא שם בבכורות כ"ה בדבר דאורחיה לתלוש ביד חייב על התלישה משום גוזז, א"כ כשיש איזה ציצין מדולדלין

אין תנאי זה, וכל שפירשה רובה מותר, ויש שלמדו דאין לחלק ודין ציפורן כדין ציצין. והבאנו דיש מקום להקל בציפורן מאחר והוא ספק ספיקא במקום איסור דרבנן ונידון של צער (שהרי גם לדעת הפוסקים דהתנאי נאמר גם בציפורן אם הוא כלפי מעלה מותר, ולכל צד שיעשה יש מי שיפרש להקל). ודעת מו"ר שליט"א שאין ראייה להקל.

**ונראה** פשוט שבזמנינו אלו התולשין את העור אינם מחזרים אחר כלי דוקא אלא תולשין מיד בשיניים או ביד. ולפ"ז תצא לנו חומרא גדולה שאין זה שינוי ואם עשה כן במזיד חייב סקילה ובשוגג חייב חטאת (שהרי ביארנו לעיל דא"צ במלאכת גוזז תועלת בדבר הנתלש אלא סגי בתיקון הגוף).

**ולפי** הבנה זו גם נפל לו היתרא דנתלשו רובן שהקילו במקום צער לתלוש בידיו משום דהוי שינוי בבירא עמיקתא, שהרי בזמנינו לא נחשב שינוי וא"כ יהא אסור לתלוש לכ"ע (וראה לקמן בבה"ל שאומר כן מפורש לגבי תלישת העור שבשפתיו). וכל מה שיש להסתפק הוא דוקא בציפורן אם זה נקרא שינוי, כי שם יותר מדקדקים לחזר אחר כלי גם בזמנינו (כי החיתוך ביד יוצא עקום ונוקשה) א"כ נוכל להקל משום ספק ספיקא כמשנ"ת לעיל.

**ולפ"ז** התקשו הלומדים מדוע בזמננו היה נחשב שינוי ובזמנינו לא נחשב לשינוי, דמה נשתנה זמננו מזמנינו. וטרם שאשיב על שאלה זו ברצוני להבהיר נקודה זו שעל המציאות בזמנינו אין מה להתווכח, שהרי אם נראה אדם שגוזז ציצין של עור בשיניו או בידיו לא נסתכל על זה כעל דבר משונה כי כך היא הדרך וזה דבר ברור.

**ומה** שבזמננו היו מדקדקים לגוזז דוקא בכלי

על שפתיו ולא פירשו רובן אפשר דחייב חטאת התולש אותן אפילו בידו דדרך לתלוש אותן שם ביד ולא בכלי. ולפ"ז אפילו כשפירשו רובן דמתירין לעיל בסימן שכ"ח לתלשן ביד כשמצערות אותו הכא אסור דיד דהכא כיון דהוא אורחיה ככלי דמיא" עכ"ל. ושאלתי לדעת מו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א, והשיב לי דאם אכן המציאות היום שהדרך לגזוז הציצין בידיו שפיר יש לדמות לנידון הבה"ל וחייב מדאורייתא.

**ועל כן נלמד מכאן חומרת הענין שיש להיזהר טובא בשבת קודש שלא לתלוש עור שבאצבעותיו כלל ועיקר, וידוע המעשה שהעיר החזו"א לאדם אחד ביום חול כאשר ראהו מתעסק באצבעותיו ואמר לו "חילול שבת", כי ידע החזו"א שמי שמתרגל בפעולה זו בנקל שיבוא לידי חילול שבת<sup>טו</sup>. וכ"ש בשעה שלומדין שקשה לזכור הלכה זו<sup>טז</sup>, דפעולה זו עלולה לחזור על עצמה יותר**

(כי פעמים שהוא לחוץ מחוסר הספקים או מחוסר הבנה), ולכן בקל עלולים להיכשל בחיוב חטאת משום מלאכת גוזז. על כן החכם עיניו בראשו לעשות תחבולות להימלט מהמנהג הרע הזה (שבין כך אינו דבר בריא לנפשו של האדם).

**יג. דינים העולים:**

**א.** הגוזז ציפורן אפי' אחת<sup>יז</sup> או ציצין של עור שלא פירשו ברובן, אם גוזז כדרך חייב חטאת. ואם בשינוי פטור אבל אסור<sup>יח</sup>.

**ונראה** דבזמנינו הדרך לגזוז ציצין של עור גם ביד או בשינוי<sup>יט</sup>.

**ב.** אם פירשו רובן<sup>כ</sup> פטור מדאורייתא. ולכן אם מצערות אותו הרבה<sup>כא</sup>, דהיינו שפירשו כלפי מעלה, מותר לו להסירם בשינוי<sup>כב</sup>. וכיון דנח' הפוסקים מה נקרא כלפי מעלה אין מקום להקל<sup>כג</sup>. ויש אומרים<sup>כד</sup> דכל זה דוקא בציצין של עור אבל בציפורן

<sup>טו.</sup> בין כך אין בפעולה זו תועלת ואדרבא פעמים שממשיכה עליו הלחץ יותר ויותר ולא גומר להתעסק עם אצבעותיו "ותלישה גוררת תלישה ואין הציצין נגמרין". ופעמים שצריך ליטול ידים כאשר נוטל מציפורניו והוא באמצע לימוד והתעסקות זו רק מפריע לו להתרכז. ועל כן יש להיזהר מ"ציצין המעכבין" את לימודו. <sup>טז.</sup> שהריבוי בלימוד עלול להשכיחו שפעולה זו אסורה כעובדא דר' ישמעאל בן אלישע שאמר אני אקרא ולא אטא (כדאיתא בשבת יב:).

<sup>יז.</sup> ולא דמי לשיער, דלחיובא בעינן שתי שערות, כ"כ בא"ר (שמ-ב) וז"ל בקיצור "ועוד הא קאמר נמי "צפרניו" משמע דאפילו בצפורן אחת חייב עכ"ל.

<sup>יח.</sup> משנה בשבת (צד:).

<sup>יט.</sup> נתבאר לעיל במסקנת הרברים.

<sup>כ.</sup> וז"ל הפמ"ג (משבצות שכח-כג) "אבל ציצין שפירשו רובן, איני יודע רוב זה מאין מתחיל. ואפשר כל שדרך לקלוף שם, הרוב ממנו כתלוש דמי, ועיין פירוש רש"י (שם ד"ה ציצין) ולבוש (שכח-לא). ויש לחוש לשני הפירושים עכ"ל.

<sup>כא.</sup> לשון רש"י שם שאם פירשו כלפי מעלה "מצערו ליה טפי".

<sup>כב.</sup> שם בגמרא. והוסיף בפמ"ג (משבצות שכח-כג) שיש לזהר שלא יצא דם.

<sup>כג.</sup> ובפמ"ג (שם) כתב דאם פירשו גם כלפי מעלה וגם כלפי מטה אפשר דמקרי רוב ויש להקל. וביאר הגרא"י הלר הכהן שליט"א שמש"כ "אפשר" ולא נקט וודאי משום שהבין דמייירי בפירשו שלישי כלפי מעלה ושליש כלפי מטה ושליש מחוברין באמצע, דדילמא לא מצרפין שתי מיעוטין משני הצדדים (ופעם אמר לי הג"ר ישעיה כהן שליט"א שכך היא דרך הפמ"ג שכותב בלשון ענוה, ולכן גם במקום שכותב דרך אפשר איננו מסתפקים לענין הלכה (כמובן אם אין מי שחולק).

<sup>כד.</sup> כן המשמעות הפשוטה ברמב"ם ובשו"ע (כמשנ"ת לעיל), וכ"כ להדיא באגודה (שבת צד: ) בשו"ת הרדב"ז

רובן אפשר דחייב חטאת התולש אותן אפילו בידו דרך תלוש אותן שם ביד ולא בכלי. ולפ"ז אפילו כשפירשו רובן דמתירין לעיל בסימן שכ"ח לתלשן ביד כשמצערות אותו הכא אסור דיד דהכא כיון דהוא אורחיה ככלי דמיא" עכ"ל.

ד. צריך אדם ליזהר במלבוש שנעשה מעור בהמה שלא יתלוש שער ממנה שיש בו חיוב חטאת. ועוד יש ליזהר שלא יתלוש מן עור שלו בידו או במקומות אחרים (לשון הט"ז שלו-י בקיצור, והעתיקו במ"ב שם-ה).

שפירשה רובה מותר גם כלפי מטה. ויש שלא חילקו<sup>כה</sup>.

ולכאורה נראה בפשטות דניתן להקל בזה משום דהוי ספק ספיקא<sup>כז</sup> במקום איסור דרבנן והוא גם נידון של צער, ועוד שעושה בשינוי. וכן אמר הגר"י דהן שליט"א. ואופן השינוי תלוי במציאות<sup>כז</sup>. אבל מו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א לא סמך להקל בזה (וטעמו נתבאר לעיל).

ג. כתב הבה"ל (שם-ב ד"ה יבלת) וז"ל "ציצין מדולדלין על שפתיו ולא פירשו




---

(ח"ב סי' תרפ) אג"ט (מלאכת גוזז סעיף ח סוף ס"ק יד) אשל אברהם (בוטשאטש) כלכלת השבת (גוזז אות יב) ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' קלז).  
 כה. כן המשמעות הפשוטה ברש"י ובמאירי (כמשנ"ת לעיל), וכ"כ להדיא בח"א (כא-ד) בקישו"ע (פ-נה) הקצות השלחן (סי' קמג) והבא"ח (שניה כי תישא אות טז).  
 כו. דאף אם הלכה כדעת המחמירים שגם בציפורן נאמר התנאי של כלפי מעלה, דילמא בא לתלוש עתה באופן המותר של כלפי מעלה, דאין שלא יהיה אם נתלש רובה יש מי שמיקל ואומר שבאופן זה דיברה הגמ'. ולא מצינו שהחמיר השו"ע אלא במקום ספק אחד, דהיינו בציצין, שאין הכרעה 'כלפי מעלה' מהו.  
 כז. איני יודע את המציאות אם חיתוך ציפורן ביד נקרא היום שינוי. כי בודאי בציפורן יותר מחזרים אחר כלי כי אין חיתוך ביד נעשה יפה. ואמר לי הגר"י דהן שליט"א דפשיטא שגם הנוטל ציפורניו בידיו או בפיו לא מקרי שינוי.

הרב איתי גייסי

## בדין מוזיגת הכוס לבעלה

יבואר: א. אם האיסור דווקא ביין או דלמא גם בשאר משקים, וכן אם איסור זה נוהג גם במאכל. ב. האם מועיל שינוי במוזיגת הכוס ובהגשה.

חיבה היא שהאשה מוזגת לו לבעלה, כדביתהו דשמואל" וכו' עכ"ד. אומנם בהגהות מיימוני (שם אות נ) משמע שדווקא מוזיגת המים לכוס של יין אסור, שכן כתב וז"ל, "נראה דמוזיגה האמורה בגמ' היינו דווקא מוזיגה במים אבל מוזיגה מן הכלי כמו שאנו עושים אין נראה בזה קירוב הדעת" עכ"ל. מ"מ גם להג"מ אין האיסור אלא ביין אבל שאר משקים לית לן בה.

### הנחת מאכל לפניו

ג] אולם הב"ח (סק"ט) כתב וז"ל, "מצאתי כתוב בדרשות מהר"ש אוסטרייך (הלכות ומנהגי מהר"ש סי' שיח) וז"ל, דשלא כדין עושים הבעלי בתים שמניחים נשותיהן לישא הקערות וכיוצא בהן על השולחן מידי דהוה אמזיגת הכוס עכ"ל וכו', ועוד נראה דאם תמצוי לומר דנתינת הקערה על השולחן היא לה כמוזיגת הכוס מ"מ במוזיגת הכוס אין איסור אלא בכוס המיוחד לבעלה וכו', והכי נקטינן דלהביא הקערה שכל בני הבית אוכלין ממנה שרי, אבל להביא הקערה המיוחדת לבעלה אסורה כדמוכח מתנא דבי אליהו וממה שכתב ספר התרומה" וכו' עכ"ד עיי"ש.

והנה מדברי הב"ח שכתב בקערה נמי אסור, ולמד זה מדין יין א"כ גם בשאר משקים יהיה אסור דלא גרע מקערה. וכן פסק הש"ך (סקי"ג).

א] כתב בשו"ע כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לו חוץ ממוזיגת הכוס שאסורה למזוג הכוס וכו'. ולהניחו הגה: (לפניו) על השולחן א"כ תעשה שום היכר וכו'.

ומקור דין זה בפרק אע"פ (כתובות סא). אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא, כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לבעלה, חוץ ממוזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו. והצעת המטה, אמר רבא, לא אמרן אלא בפניו, אבל שלא בפניו לית לן בה. ומוזיגת הכוס. שמואל, מחלפא ליה דביתהו בידא דשמאלא. אביי, מנחא ליה אפומא דכובא. רבא, אבי סדיא. רב פפא, אשרשיפא. ע"כ.

### איסור מוזיגה ביין

ב] ובדין מוזיגת הכוס כתב הרשב"א (ת"ה הקצר ב"ז ש"ב ד.) שהוא דווקא ביין ולא בשאר משקין מפני שהוא מרגיל לדבר עברה, וכן הבין הב"י בדבריו שהאיסור הוא דווקא ביין אבל שאר משקין מותר. וכך דייק בדברי ה"ה (פרק י"א הי"ט) עיי"ש, וכן נראה ברא"ש (שם סי' כד) וז"ל, "ולי נראה דהכא במוזיגת הכוס לא היתה נותנת הכוס לידו אפילו דרך שינוי, דלא איירי הכא כמו הושטת הכוס לידו, אלא מוזגת לו הכוס כדרך שנותנים מים בתוך הכוס של יין ומניחין על השולחן וכו', ומוזיגה זו דרך

דבר של חיבה שאסור מיד ליד כדאמרינן רבא מנחא ליה וכו' עכ"ל.

הרי שלמדו שרש"י למד שלא להעביר מידו לידה מדין מזיגת כוס יין שבגמ', וכבר הקשו בתוס' דמהא אין ראייה דמזיגת הכוס הוי דבר של חיבה ואסורה אפילו להביא לפניו על השולחן עיי"ש. אלא י"ל דאדרבה דהרי רש"י ד"ה חוץ: כל שהוא דברים של קירוב וחיבה וכו' ע"כ. וד"ה מיחלפה: בימי ליבונה ע"כ. ר"ל דאע"פ דאין איסור אלא מדרבנן וכמו שכתבו התוס' (שם) דהיו רגילים לטבול אחר שבעה, אעפ"כ היו נזהרים דהא רבא מנחא ליה וכו', כ"ש דלהעביר מיד ליד דאסור דהוי דבר של קירוב, וכמו שכתב הוא כל שהוא דברים של קירוב וכו'.

וא"כ הא דלמד מזיגת הכוס לאו למימר דהוי שתי איסורים איסור מזיגה לחוד ואיסור הנחה לחוד וכמו שלמדו שאר הראשונים ולכן אם עשתה שינוי באחד מהם שרי, אלא ר"ל הא דלמזוג שאמרה הגמ' ר"ל לא תושיט ותניח, דהיינו גם אם מזגה בשינוי צריכה להושיט ולהניח בשינוי דאם לא הניחה בשינוי אסור. וזה שכתב הסמ"ג דאע"פ שמהלכה לא למדנו אלא הושטת כוס וכו' כדאמרינן רבא מנחא ליה וכו', ר"ל הושטת הכוס והנחה. הרי לנו שהאיסור הוא הושטה והנחה לפניו שדרך קירוב וחיבה המביאה להרגל עברה היא. וזה שכתב בספר התרומה דלכל הפחות די לאסור במאכל ומשתה, דאע"ג שרש"י החמיר בכל דבר של קירוב די שנחמיר מאכל ומשתה דהוי דבר

ד' ולענ"ד הדבר הוא לפלא יאמר, דהרי בגמ' אמרינן נדה עושה לבעלה כל המלאכות חוץ מג' דברים מזיגת הכוס וכו', ובודאי שאינו נכלל במזיגת הכוס מאכל, דבשלמא גבי לא יאכל הזב עם הזבה אין אכילה בלא שתיה וכמו שלמדו הראשונים שם (סעיף ג'), אלא דבמזיגת הכוס מה שייך ללמוד קערה ממזיגת יין<sup>א</sup>. ותו קשה מה הראיה מספר התרומה משהביא תנא דבי אליהו, התם מיירי שלא יושיט מידו לידה דשמא יגע בה, ולא איירי בכלל בהגשה<sup>ב</sup> וכמו שכתב הרא"ש (שם), שדרך חיבה שהאשה מוזגת לבעלה וכו', אבל להושיט חפץ לידו מיזהר זהיר כולי עלמא ע"כ. ותו אמאי החמיר כל כך ופסק את המר"ש שבכל הראשונים לא נזכר ואפילו ברמז לאסור מאכל, ואדרבא דווקא יין הוא דאסרו כנ"ל ומהכי תיתי להחמיר כל כך נגד כל הראשונים הנ"ל ובהרחקות די במה שהחמרו חז"ל וצ"ע.

ה' והנראה לפענ"ד בס"ד ליישב בדוחק, דמה שהחמיר בקערה דווקא ולא בשאר בדברים, וכמו שכתב בספר התרומה וז"ל, "ויש נזהרין אפילו להושיט לה שום דבר, ולכל הפחות דבר מאכל ומשתה טוב ונכון ליזהר שלא יושיט מידו לידה" ע"כ, והיש נזהרים הרי הוא רש"י שהביאו התוס' (שבת יג: ד"ה בימי), ור' שמעיה (תוס' רי"ד) הביאו הרא"ש והסמ"ג (לאוין קיא לו ע"ד) וז"ל, "אפילו ליתן מידו לידה מפתח או חפץ אחר היה רש"י נזהר, אע"פ שמתוך ההלכה לא למדנו אלא הושטת כוס של יין שהוא

א. ומעין זה הקשה בט"ז סק"ג.

ב. ואח"כ ראיתי שהקשה כן בלח"ש (סק"ט).

ג. וכן נראה שלמד הש"ך סק"ד על הא דכתב הב"ח, שנראה שאם הניחה לפניו בלא מזיגה אסור, וכתב הש"ך שאין דבריו מוכרחים, ולפי מה שבארנו אתי שפיר. אומנם אין זה פשט הגמ' ולכן כתב אין דבריו מוכרחים.

של קירוב וחיבה טובה, ולהחמיר כולי האי כרש"י לא החמיר.

[ו] והנה אחר כל זאת כל התמהות ירדו, הרי שמצאנו שיש עוד ראשונים דס"ל כרש"י אלא שלכול הפחות יש להחמיר כהתרומה, ומהגמ' נמי לא קשה כנ"ל כנלע"ד ודו"ק.

**ובאמת** מנהג בני אשכנז להחמיר כב"ח גם בקערה וגם במשקים, כמובא בבדי השולחן, בשבט הלוי, ובחוט השני, אלא בערוך השולחן (סע' י"ג) כתב שלהושיט לה מאכל וכ"ש לתקן מאכל שרי. וכן הוא מנהג בני ספרד דמותר להגיש לו מאכל ושאר משקין.

### שינוי מתי מועיל

[ז] ומה שכתב בשו"ע שאסורה למזוג הכוס ולהניחו על השולחן אא"כ וכו', משמע דבעינן את שתי האסורים גם מזיגה וגם הנחה וכן כתב הטור, והוא מהגה"מ בשם היראים וז"ל, "דלא בעינן שינוי אלא ששניהם יחד מזיגה והושטה, אבל מזיגה בלא הושטה או הושטה בלא מזיגה שרי בלא שינוי" עכ"ל. וא"כ אם מזגה את הכוס בלא שינוי שלא בפניו מותר להגישו לפניו, וכן כתב הב"י (ד"ה נראה) דהא דאמרינן בגמ' גבי הצעת המיטה שלא בפניו, לרבותא נקטוה דהצעת המיטה חיבה טובה ואפי' הכי שרי, ועוד דלא גרע שלא בפניו מע"י שינוי דשרי ע"כ. וכן הוא במרדכי (שבועות תשמ"ג) יעיי"ש.

**אלא** שהב"ח כתב וז"ל, "מיהו נראה דאע"פ דהמזיגה שלא בפניו אם מניחתו על השולחן לפניו אסור, והכי משמע מלשון

הטור שאמר שאסורה למזוג לו הכוס ולהניחו לפניו על השולחן, שהיה לו לומר שאסורה למזוג לו הכוס בפניו ולהניחו לפניו על השולחן וכו', ואף להגהות מימוניות דדווקא בדאיכא תרוייהו מזיגה והושטה הוא דאסור, מודה דבהניחה על השולחן לפניו אע"ג דמזגה שלא בפניו אסור" עכ"ל.

[ח] והנה על מה שכתב שכן משמע מלשון הטור דאם הניחה בפניו אע"פ שמזגה שלא בפניו אסור, דהיה לו לכתוב מזגה לפניו הניחה לפניו וכו', לענ"ד אין זה מוכרח דמה שכתב אחר ההנחה חוזר גם על מזיגה ובכוונת מכוון כתב אחר הנחה לומר לך דאם חסר אחד מהם שרי כדלעיל, ואח"כ ראיתי שכן הקשה בפרדס רימונים. וגם מה שכתב בהגה"מ דבעינן תרוייהו מזיגה והושטה אבל הנחה אע"פ שלא מזגה בפניו אסור, קשה דהרי להדיא כתב הב"י והמרדכי דלא גרע שלא בפניו משינוי וכמו ששינוי מועיל אפילו בפניו א"כ שמזגה שלא בפניו ודאי יועיל וצ"ע.

### לסיכום:

[א] לכ"ע אם מזגה והניחה יין על השולחן לפניו בלא שינוי אסור, ואם חסר אחד מהם מותר גם בלא שינוי, ולדעת הב"ח כל שהניחה לפניו אסור אע"ג שלא מזגה בפניו.

[ב] נחלקו הפוסקים האם גם שאר משקין אסור או רק יין, בני אשכנז מחמירים גם בשאר משקין, ובני ספרד מקילים.

[ג] דעת הב"ח והש"ך דגם מאכל לא תניח לפניו.



## הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום, ומוחבר קונטרס מאיר עיניים

ככה השמש בצהרים יתומים היינו ואין אב

איך נפלו גיבורים מרן מרן על מי נטשתנו

הנני העני מדעת אף על פי שאיני ראוי והגון לכך אזרתי עוז  
בנפשי ואמרתי אעלה בכתובים הני פירווי דעמי אודות אביהם  
ולבם של ישראל, מרן רבנו הגדול בענקים, שר התורה והיראה,  
גאון הגאונים, הרב הדומה למלאך, אשר אמרנו בצלו נחיה וכו'  
וכו' כמה שנוסיף רק נגרע

מרנא הגאון ר' שמריהו יוסף חיים קניבסקי

בן מרנא קדוש ישראל בעל הקה"י זצוקללה"ה.

ויה"ר שיהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה וימליץ טוב בעדנו  
ובעד כל כלל ישראל יתומיו אמן.<sup>א</sup>

## כמה הערות ודקדוקים למעשה בעניי תפילין ע"פ תורת מרן שה"ת זצוק"ל (בתוספת נופך)=

בענין הקשר י' בשל-יד רבינו נשאל לגבי הקשר י' שצריך להיות

א. בספרו המיוחד ארחות יושר [שי"ל (כמדומני) בשנת תשנ"ז ונחטפו מן החנויות כמו לחמניות טריות אחר הפסח ונמכרו יותר מרבבה ספרים תוך חודש! ואח"כ הדפיסו עוד ועוד מהדורות עד שזכינו שהספר יצא בצורה מהודרת ע"י ארגון ארחות יושר של נכדו חביבו ר' אריה שליט"א. מרן כתב את הספר לפי צורך הדור, לחזק את הדרוש חזק בדרונו העני והשפל. ולמרות היותו שקוע בעולמו, שהיה מתדמה לקונו, מה "אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד", אף ר' חיים אין לו בעולמו אלא תורתו ומצוותיו ועבודת קונו. ואעפ"כ השכיל לקלוע בדיוק לחולשות הדור ובמה זקוקים לחיזוק ועל זה חיבר ספרו. וכאשר היו משבחים בפניו את הספר, היה עונה בעונה שזה מפני שאין שם שום דבר משלו אלא הכל מלוקט ממדרשי חז"ל], בפרק כבוד רבו ות"ח מביא רבנו מאמרי חז"ל רבים המדברים על חומרת החיוב של כבוד רבו, ביניהם "כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקברו בחייו", (ועוד מאחז"ל מפחדים אודות המזלזלים בכבוד רבותיהם). ומסביר רבנו ע"פ המדרש שהסיבה לגדול החומרה בכבוד ת"ח וכבוד רבו היא משום שהם מעבירי התורה דור מפי דור עד מרע"ה ומביא את הספרי בסוף האינו: אמר משה לישראל צריך אני להחזיק לכם טובה שתקיימו את התורה (כלו' אחרי מותי), אף אתם צריכים להחזיק טובה לבניכם שיקיימו את התורה אחריכם. עיי"ש. ודברי רבנו אלה הם ממש כצוואה חיה ועומדת לעד מה חובתנו בעת הזאת אחר הסתלקותו המרה מאתנו. וישר כח לבמה הנפלאה מנורה בדרום אשר משמש כשופר עבורנו שנוכל לעלות עלי ספר את חידושי התורה שזיכנו ה' ית' לדלות מדברי ספרים וסופרים. זכות מרן רבנו הקד' תעמוד למע"כ המו"ל ידידנו הרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א ולביתו להתברך "ברכה והצלחה" (כברכת רבנו) - שזה כולל הכל - אמן. (ויש"כ לידיד"נ הרב צבי שולץ שליט"א שהראה לי את דברי הארחות יושר הנ"ל).  
ב. וזאת למודעי: הדברים הבאים נכתבו בחיפזון ובלי עיון הראוי, כי אין זה ספר הלכה. וגם ידוע עד כמה

צמוד לבית והשיב שכל הקשר (גם הקשר השני - הצמוד לקשר י' - שממנו יוצא הלולאה) נחשב "קשר י" ואם הוא צמוד לבית (כמו שבד"כ רואים, כי הוא ממש צמוד למעברתא) זה מספיק. ומה שכתוב במ"ב שיש להימנע מקשירת הקשר לבית עם גיד כי הוא חוצץ, מדובר כשהגיד עובר מתחת לבית וחוצץ בין הבית לבשרוי, אולם בדרך שקושרים היום, שמעבירים החוט בתוך המעברתא, אין בעיה. ולפי זה אין צורך להקפיד לקשור דוקא בגיד וניתן להשתמש בחוט ממין אחר (ניילון וכדו'). (ומה שכתבו הספרים דוקא "גיד" ולא "חוט" כי בתפילין החוט שתופרים בו הוא מגידים. ג. ג.)<sup>7</sup>

### המכסה הקטן שעל הבית של-יד ("יادل")

אין צורך להוריד את המכסה של הש"י ("יادل"). אמנם מפורסם שמרן החזו"א היה מוריד הכיסוי, אבל רבנו זצ"ל סבר שהמכסה של היום - שיש בו חור למעלה - אי"צ להורידו מכיון שרואים על מה מברכים, וגם מתקיים בו הדין שהבית

צריך "לראות פני אויר" כלו' להיות חשוף. (כדברי ר' זירא בסנהדרין פט. "בית החיצון שאינו רואה את האויר פסול"). אסביר את הנראה לי ברור בנדון זה. בעבר, לפני שעשו "שיידלאך" (פי' קופסאות התפילין) שלתוכם הכניסו את כל הבית, נהגו לכסות רק את הקציצה (כלו' הבית לבד ללא התיתורה) במין "כובע" מרובע - סגור מכל הכיוונים, שלמעלה כתוב "יד" ו"ראש" ואת הרצועות גלגלו סביב התיתורה. כאלו היו המכסים של פעם. היו שהשקיעו בהם עבודה וציפו אותם בבד מבפנים ועור מבחוץ (יש לי כאלה מאירופה מלפני מאה שנה) ויצרני הפסולים הסתפקו במכסה פשוט מקרטון<sup>8</sup>. ובכן, מכסה זה כיסה את כל הבית (הקציצה), והיה פה "תיתי לריעותא": א. הבית "לא רואה אויר". ב. המברך לא רואה על מה הוא מברך. על כן הורו שיש להוריד מכסה זה בעת הברכה וההנחה. אולם כאשר נתחדשו ה"שיידלאך" ע"י (כמדומני) ר' נתנאל סופר (מחדש התפילין ה"גסות"), עשה מכסה מיוחד לשל יד עם חור למעלה וחיתוך בצד הקשר (כדי שהמכסה לא יחצוץ

מ. ש. תמיד הקפיד להדגיש שאין לראות בתשובותיו פסקים למעשה. ומטעם זה יעץ לבנו לקרוא לספרו "דעת נוטה" (שמשם לקחתי רבים מהדברים). הדברים נכתבו רק להראות איך רבינו נהג ולא ע"מ לשנות למאן דהו את הליכותיו. כל אחד ימשיך לנהוג ע"פ מנהג אבותיו ורבותיו.  
ג. ולא אמרנו מין במינו לא חוצץ כי עור וגיד נחשבים שני מינים. מה גם שמדובר בתוספת שלא נחשבת חלק מהתפילין.

ד. ואמנם החזו"א לא היתה דעתו נוחה מזה (לקשור הי' בגיד גם בדרך המותרת) והסתפק בהכנסת חתיכת עור בתוך המעברתא, אבל עצה זו לא תמיד מועילה, ביחוד בנוסח אשכנז שבו הלולאה יוצאת מהקשר, ואז כשמהדקים, בד"כ מושכים את הרצועה כלפי הגוף ועי"ז הקשר עלול לזוז. (יש שיטה להדק הקשר בצורה עדינה יותר שלא מותחת כ"כ את הרצועה ושומרת על רוחבה שלא תתכווץ, אבל קשה להסביר את זה במילים מבלי להראות). והנהגים נוסח ספרד ועדות המזרח יכולים (בד"כ) להסתדר מבלי לקשור את הי' לבית כי אין לחץ נגדי בהידוק הרצועה (אבל אני קושר לכולם - בחוט ניילון חזק - שלא יהיו בעיות ושתמיד יהיה צמוד).

ה. המבוגרים יותר זוכרים בודאי את התפילין שכוננו "תפילין רבנות" או "צבאיות" עם מכסה קרטון צהוב (או כחול) עם הכיתוב השקרי "תפילין מהודרים".

שאינן בזה חציצה ובטל לבית. ומרן הגריש"א ואחרים מחלקים בין צבע שיש בו ממשות שניתן לקלפו בציפורן וכדו', כגון כשצובע בצבע מבקבוקון שנוסף לפעמים לתחתית הבית, שזה מהוה חציצה, לבין צבע הספוג בעור ואין בו ממשות ("חזותא בעלמא") - כגון בחותמת או בטוש - שזה לא חציצה. וודאי יש להוריד כל כתם צבע שיש בו ממשות (או לפעמים כתמי דבק שנוסף לתחתית הבית) היכא דאפשר.

**ויש** עוד נדון לגבי אדם שמאד מזיע (וכידוע הרטיבות נספגת בעור והבית מתעקם ונפגם הריבוע) האם מותר למרוח לקה בתחתית הבית ע"מ למנוע חדירת זיעה. מרן הרב ואזנר זצ"ל התיר אף ביש בשכבת הלקה ממשות כיון שנעשה לשמור על הבית, נחשב "לנאותו" ו"כל לנאותו אינו חוצץ" (כמו שאומרים בהל' סוכה לגבי תליית סדין מקושט מתחת לסכך לנוי סוכה), ומרן הגר"נ קרליץ זצ"ל (ומרן הגריש"א כאמור) מחמירים בזה שלא יהא שום ממשות החוצצת בין התפילין לבשרו. (ומנסיוני, זה לא עוזר כ"כ ומי שמזיע הרבה, הבתים סופגים את הזיעה בכל מקרה).<sup>ו</sup>

בין הקשר י' לבית<sup>ז</sup>) וזה פותר את שתי הבעיות. (ואמנם היו מזקני ירושלים שדקדקו לעשות חורים בכל דפנות המכסה, אולם פוסקי דורנו זצ"ל לא החמירו בזה). גם מרן הגריש"א זצ"ל לא היה מוריד המכסה. ורצוי מאד כך לנהוג, כי ההורדה וההלבשה של הכיסוי על הבית רק שוחקת את הפינות ויצא שכרו בהפסדו. (מי שהמכסה נופל לו כל הזמן, ירפד אותו מבפנים עם חתיכת בד וכד' או יחליף לגודל מתאים).

### קשר ד' בשל-ראש

**מרן** נהג בקשר ש"ר בצורת דל"ת ולא קשר מרובע (וכן יעץ למי שאין לו מנהג ברור) ע"פ המ"ב (סי' ל"ב ס"ק רל"ג) שקשר ד' מכוון יותר לדינא, וכן היה בתפילין של הח"ח (ע"פ עדות תלמידו הגאון ר' שלמה בלוח זצ"ל) וכן נהג מרן הגריש"א והורה כן לאחרים (גם אם אבותיהם נהגו בקשר מרובע!) (סי' ישא יוסף או"ח ח"ב ס"י וח"ד סי' ז).<sup>ז</sup>

### בדין חציצה בתפילין

**מעט** צבע שנמצא בתחתית הבית, דעת רבנו

ו. וכאשר הליבשו את המכסה הישן על הבית, הוא חצץ בין הקשר י' לבית ומוזה נהיה מנהג (כך יש מסבירים) לסובב את הרצועה סביב הבית בזמן ההנחה כדי להצמיד את הקשר לבית בזמן התפילה. אולם לכתחילה הקשר צריך להיות צמוד לבית גם כשמנוחות בכיסן, ולכן ר' נתנאל חתך מה"יאדל" לכיוון הקשר וכן חתך מגג המעברתא יותר בצד של הקשר כדי לאפשר הצמדת הקשר לבית. ומעתה, אין כבר צורך לסובב הרצועה סביב הבית (בכל אופן מעיקר הדין. מי שממשיך לעשות כן כי כך הורגל אין בזה בעיה).

ז. ויצא ספר עב כרס בשם פרי אליעזר אודות אמיתת הקשר ה"פשוט" (המרובע) ומביא מקורות רבים שזהו הקשר המקורי והאמיתי, לעומת הקשר ד' (המקובל בימינו) שהם טוענים שהוא החדש. ובסופו טוען שהביאו לפני מרן הגריש"א את הראיות שלהם, ומרן חזר בו והורה שכל אחד יעשה כמנהגו. (ימים של דיו נשפכו בנושא זה ואין מקום לדשדש בזה בבמה זו) ואלו ואלו דברי אלוקים חיים ודי בזה.

ח. ועדיף לצבוע הבתים בטוש ולא מהבקבוקון, כי הצבע בטוש הוא מט (וגם אינו מותיר ממשות), והצבע בבקבוקונים הוא מבריק וזה מכער את הבית (וגם מותיר כתמי צבע שיש בהם ממשות שזה לא לכתחילה כי הבית צריך להיות צבוע לכתחילה רק ב"חזותא בעלמא" ולא בשכבה עבה) וגם לפעמים מטפסף לתחתית הבית ומהוה חציצה לדעת המחמירים.

ט. ולגבי שכבה שומנית המצטברת בתחתית הבית ש"ר (מצוי בד"כ אצל מבוגרים קרחים) וכן לגבי אדם עם

## בענין בלורית

לגבי המגדלים בלורית<sup>1</sup>. רבינו הולך בעקבות המ"ב בזה (סי' כ"ז ס"ק ט"ו) (ואביו מרן הסטייפלר זצ"ל) שאין לגדל שום בלורית מטעם שחץ וגאווה וחציצה בתפילין. וידוע המעשה עם אותו בן תורה ששאל את מרן הקה"י אם יש בבלוריתו משום חציצה בתפילין. והשיב לו מרן: שיעור חציצה בתפילין אני לא יודע, אבל שיעור שחץ וגאווה יש בו. תוריד את הבלורית! ואעתיק פה את דעת מרן שה"ת בנדון מהספר משנת התפילין<sup>2</sup>: יתכן שבלורית קטנה אינה חוצצת בתפילין, ומ"מ גם בלורית זו אסורה משום

שחץ וגאווה וגם עליה יתבעו בשמים. וירא שמים לא עושה בלורית. המוסר תפילין לבעל בלורית לא עובר באיסור "לפני עיור" (אע"פ שברכתו לבטלה), משום דישנם פוסקים דס"ל דבלורית אינה חוצצת (יעויין ערוה"ש) ומ"מ ודאי כלפי שמיא גליא שבלורית חוצצת, משום שכך פסק המ"ב.

## רצועות שחורות מב' צדדים

רבנו זצ"ל לא החליף לרצועות מב' צדדים. וכן שמעתי שעוד גדו"י לא שינו לרצועות החדשות (שחורות מב' צדדים)<sup>3</sup> מטעמים שונים: א. לא לשנות המנהג. ב.

"קשקשים" אין לחשוש לחציצה רק ראוי לכתחילה לקלף מדי פעם כל דבר שנדבק לתפילין ולחפוף את הראש מדי פעם. (בלי נערווים!)

י. דמתקריא "טשופ", דהיינו שהשערות הקדמיות ארוכות יותר מיתר שערות הראש ועושים זאת בגלל מודה שהמציאו הגוים שזה "כאילו יפה". ולפלא איך השוליים של הבני - תורה הצליחו עם השנים להחדיר בלב הרוב שאת הפייסס היפים שהיו מבצבצים מתחת לאוזן, יש לקצר מעט מעט עד הבר מצוה (כי זה "חנוני") וביותר לקראת הישיבה קטנה עד שכאשר מגיע לישיבה גדולה (אם מגיע...) נשארות רק מעט שערות "זכר לפיאות" (שבד"כ מתחבאות מתחת לקצה ידית המשקפיים). ובאופן פלאי אף יותר, הרבה מהשערות ה"נעלמות" מהפיאות "חוזרות וניעורות" בצורת בלורית. ויש "חכמולוגים" (פי' חכמים בעיניהם) שידועים לחלק אם אלו שערות במקומן, או שערות מצד הראש שמאריכים ומסרקים הצידה, (וכמו אצל חלק מהקרחים שמגדלים שערות ארוכות בפאת ראשם - בד"כ השמאלית - ו"מדביקים" אותם למצח שמי שעומד מולם יחשוב שעוד יש לו שערות שם... שה' לא ינסה אף אחד...) (זו הערה שלי - לא של מרן - כדי לעשות ליצנותא מע"ז... ג.ג.) ובענין זה של "להיראות יפה", אביא כאן קטע ממאמרי בגליון אייר תשפ"א להדגשת הענין: ובעוה"ר הושפענו מהגויים לרעה וכפי שכותב מרן שה"ת הגר"ק שליט"א בארחות 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' קצז) שמדבר על המגלחים זקנם בסם (כל' באופן המותר) "על דבר הסם, אם אינו סם המוות - אינו גם סם חיים, ומאד קשה עלי הדבר שאינו ממדת הצניעות, ואין זה לבוש ישראל, רק למדו מהגוים בגולה ושוללים בזה קדושה" (כלומר בזה שמורידים הזקן. ג.ג.) עיי"ש כל הפרק. ובעוה"ר נהיה מנהג (אותיות גהנם) לגלח הזקן בימי הבחירות (פעם עשו זאת באופן המותר, בסם / משחה. וכיום רוב המתגלחים משתמשים ב"מכונה של הרב..." ומרגישים צדיקים גדולים). אבל ידעו המתגלחים שגם אם רב אחד מכשיר מכונה מאד מסוימת, זה לא הופך את הגילוח או המכונה ל"לכתחילה" או "מהדרין" וודאי שלא מצוה וזה לא יופי יהודי. הגמ' שמספרת שהמלך היה מגלח שערותיו כל יום לקיים "מלך ביופיו תחזינה עיניך" דברה על הראש, לא - חלילה - הזקן. ולסיכום הנושא אביא את תגובתו של מו"ר הרב פינקוס זצ"ל אודות סרטי הוידאו הראשונים של גרובייס שאין בהם פריצות וכד', ועל שאר צפיות בביכול "כשרות" היה אומר "זה אולי כשר אבל זה לא יהודי" דפח"ח וה"ה כאן. (ואין כוונתי לסידרת סרטי הליצנות של ה"חרד"ק" מרשי שהופך בעוה"ר ל"לחם חוקם" של רבים מהבני-תירה רח"ל ונותן "הכשר פסיבי" לצפיה במסכים).

יא. של הרב שמואל ברוך גנוט שליט"א.

יב. ויש שאף התנגדו בהתחלה.

ועוד נקודה חשובה: את הרצועות יש לגלגל סביב השיידלך בצורה רפויה ולא למתוח חזק שלא יתקלקלו. (פשוט. וכן מפורסם בשם החזו"א) (רוחב הרצועה צריך להיות לפי הגר"ח נאה 9 מ"מ ולפי החזו"א 11 מ"מ).

### להשתמש במראה

מותר להסתכל במראה כדי ליישר התפילין במקומם (ומרן הגריש"א היה משתמש במראה).

ישנם עוד פרטים ודקדוקים רבים שמרן רבנו שה"ת צווק"ל נהג לעשות. הלוא הם כתובים בספרים "דעת נוטה" ו"אלא", ושאר ספרים טובים שמביאים מהנהגותיו והוראותיו. ורק הבאתי מעט עניינים מעשיים כדי שיהיו שפתותיו דובכות.

שלא ישתכח ההלכה. גם מרן הגריש"א זצ"ל לא שינה (ואמר "אני מהדור הישן"). גם יש טוענים שלא רצה שהבני תורה ילמדו ממנו כשישמעו שהוא החליף ויחליפו גם הם) למרות שהכשירים לכתחילה (והתבטא "אני מבין את מה שהם עשו"). אמנם מרן הרב שטיינמן זצ"ל החליף לרצועות אלו בסוף ימיו, לא בגלל שזה יותר מהודר, אלא מסיבה טכנית שהן ספוגות בשחור וממילא אין צורך לצבוע אותם (כי הצבע לא יורד), והוא טען שאין לו כח לצבוע כל פעם את הרצועות. וראה הערה י

### ועוד בענין הרצועות

יש להיזהר שהרצועות לא יגעו ברצפה הן בהנחה והן בחליצה. ומרן החזו"א היה מדקדק בזה מאד (דעת נוטה תשובות יד - טו).

## ולחלן אביא כמה עובדות מתוך מכתב תנחומים ששלחתי לבני רבנו הגדול זללה"ה:

לפני כ-35 שנה פגשתי ליד ביתו. רציתי לשמח אותו וסיפרתי לו שיש לי שיעור בצבא לחיילים ואנחנו לומדים "חיי עולם" וזה מאד מחזק באמונה. התחלתי את השיעור

יג. והבא"ח (חיי שרה ס"ד) מזכיר ענין זה ע"פ הסוד, אבל כותב שלא נהגו כן. ובאמת גם אני הקטן לא הסכמתי להשתמש בהם בהתחלה כשזה התחיל, ואם היו מבקשים ממני דוקא כאלו הייתי נותן רק את הבתים עם הפרשיות (בלי רצועות) שישמו בעצמם, אבל עם השנים ראיתי שיותר ויותר יהודים טובים המדקדקים במצוות שיש להם תפילין ממש מהודרות לא שמים לב לצבוע בזמן ותפיליהם נפסלו רק מחמת הרצועות! לכן מאז, אני אומר לאנשים בצורה ברורה שהיה עדיף להישאר עם המנהג הישן ולא לשנות, אבל מכיון שזה מצוי שלא תמיד צובעים בזמן והתפילין עלולות להיפסל מחמת זה מבלי שנרגיש, (ובמיוחד שבדורנו כבר לא מייצרים דברים עמידים כמו פעם שיהודי היה אומר שהיה לו את הרצועות הישנות עשרים שנה ולא היה צריך לצבוע, ואילו הרצועות של היום צריכים לצבוע כבר אחרי שנתיים - שלוש) יתכן שעדיף לעבור לשחורות מב' צדדים ולהיות רגועים שלא צריכים לחשוש כל הזמן מפסילת התפילין ע"י ירידת הצבע באיזשהו מקום שלא שמים לב - וכפי שעשה מרן הרב שטיינמן, מאשר להישאר עם הרצועות הרגילות ולהיות עם נערווים. (אמנם מי שהוא עדין בטבעו ולא מושך או מותח את הרצועות בפראיות - כפי שמאד מצוי - וגם לא "נערוויטס" - הייתי מציע לו לא לעבור לשחורות מב' צדדים, כמו שאני וילדי מניחים). וחשוב להדגיש שלא כל נקודה לבנה פוסלת ברצועות. ובשם החזו"א אומרים שנקודה קטנה לבנה ברוב שחור מכל הכיוונים כשרה. רק נקודה לבנה מורגשת (גדולה קצת) פוסלת, ובספק ישאל חכם. ואם צריך

לרפואת הסטייפלר ואח"כ לע"נ. הוא לא התרגש, רק שאל "העיקר, גמורא הם לומדים?" עניתי שמגיע ת"ח שנותן להם שיעור בגמ', וזה שימח אותו (ומאז אני משתדל לשלב גם גמ' בשיעורים שלי). ופעם פגשתי בדרך הביתה (לפני כ-30 שנה) וסיפרתי לו שאני סופר וכותב קונטרס על ענייני סת"ם ואולי יש לו איזה סיפור מהסטייפלר בנושא. הוא סיפר לי שפעם הלך עם ר' גדליה נדל זצ"ל עם מזוזה להראות לסטייפלר, ולאחר הבטה קצרה זעק: "פסול! שלא כסדרן!" והראה להם איך הסופר "טיפל" באות ק' (כ' פשוטה) והזיז את רגלה לאחור הכתיבה כדי לברוח מה-ל' שתחתיה (כשכותבים את ה-ו' של ה-ל' בתוך ק' - זה הופך את ה-ק' ל-ה' ארוכה ונפסלת)."

והיו לפחות 4 פעמים (שאני זוכר) שהגיע לאופקים להיות סנדק (מבלי לבדוק מי הוא בעל השמחה, הוא הוזמן - והגיע. ט' היה מביא אתו תיק קטן שבו הטלית (של מרן אביו זצ"ל) וגמ' קטנה ("ש"ס פנינים") ואם הברית התעכב, הוא פשוט התיישב באיזה מקום ותוך שניות "צלל" לתוך הגמ' בהתעלמות מוחלטת מכל הסובבים אותו שהביטו בו בהערצה גלויה (יש לי תמונות...) ועקבתי אחרי העיניים הקד' שלו איך גמעו בשקיקה כל שורה בקצב די מהיר עד שהספיק כמה דפים (!) עד שהברית התחיל (כאדם הקורא - להבדיל - "ספר מתח" מרתק בפעם הראשונה! יסלח לי מרן על ההשוואה הלא יפה...). באחד הפעמים ניגש אליו מו"ר ר"י אופקים הגר"ח קמיל זצ"ל - לימים מחותנו דרך ברוורמן - שהיה גדול המתמידים בסלבודקה, מיר ולבסוף אופקים (שדרך אגב גם נסתלק בפתאומיות מדום-לב/מיתת נשיקה בשושן פורים), וכולם חיכו לראות איך תיראה המפגש בין שני ה"גרח"קים... (באותם ימים מרן הרב שך זצ"ל עוד היה חי וכולם כינו את מרן רק בתואר החיבה "ר' חיים קניבסקי"...). הגר"ח קמיל ניגש אליו והושיט לו יד בעודו יושב מול הגמ' ואמר לו "שולם עליכם". מרן "התנער" לרגע מעיונו, הרים את עיניו לראות מי זה, חייך ולחץ את ידו (אולי אמר שולם, לא שמעתי) ושב לתלמודו... (לא נראה לי שידע שזהו רה"י הגאון ר"ח קמיל, אלא ראה

---

לצבוע הרצועה ואין לו צבע מיוחד לתפילין (טוש או בקבוקון) יכול בדיעבד לצבוע בטוש ארטליין או עט פיילוט וכדו' - כמובן "לשם קדושת תפילין" (מאשר להיבטל ממצות תפילין עד שימצא צבע מיוחד). יד. ואספר כאן מעשה נפלא ומרגש שאמנם לא קשור לרבנו זצ"ל אבל קשור להלכה דומה. הוזמנתי לתת שיעור על סת"ם בשיבת כפר גנים (של הג"ר ישעי' גריינימן שליט"א). במצגת הראיתי הלכה שאם הסופר כתב קו (כגון ראש ב' או ד' וכדו') ונגע בתחתית ה-ך שבשורה שמעליה, באופן שה-ך' כעת נראית כ-ב' ארוכה, ה-ך' נפסלה ואסור "לגרור" (פי' להפריד בסכין) את הדיבוק משום "חק-תוכות" (כי כעת נוצרה אות ב' ואסור ליצור אות ע"י גריירה/מחיקה אלא רק ע"י כתיבה). היה חושך באולם (בגלל המצגת) ואז אני שומע קול של אחד הבחורים שואל: למה לא נגיד שה-ך' כשרה כי לפי אורך האותיות רואים שזה לא ב' (כי אין כאלה אותיות ארוכות בכתב זה)? נהייתי מהשאלה ואמרתי לו "ברוך שכינות לדעת הבן-איש-חי ברב פעלים שמכשיר ומתיר לתקן מהטעם הזה" (לא הזכרתי דעה זו כי לא פוסקים כך למעשה). פתאום שמעתי את כל הבחורים עושים לו "פששש" (כפירגון). צחקתי מהקטע. ואז - מתוך החושך - נשמע קולו של הראש-ישיבה ר' שייע אומר (אין לי ניקוד או אכתוב את זה בידידי) : "רעב גדליע רעב גדליע, הבחור הזה הוא גיץ של הבן-איש-חי!" קבלתי צמרמורת וכמעט נפלתי מהרגלים! (אח"כ רה"י סיפר שהבחור הוא בן אחר בן לבא"ח שחזר בתשובה במס"ג מבית חילוני והוריו רבים אתו שחזר בתשובה) נורא ונפלא!

טו. רק בשנים המאוחרות יותר, כשהוזמן לשמש כסנדק בביכ"ס ספרדי, בירר אם יש בביהכ"ג טלוי... (כי הרבה בתי כנסת ספרדים הכניסו את המכשיר הטמא כדי לראות את "השיעור בליווי" במוצ"ש) ואם שמע שיש שם מכשיר, לא הסכים להיכנס לביכ"ס זה.

## מנורה הערות בתפילין מתורת הגר"ק בדרום פא

יהודי ת"ח מבוגר הדור פנים ולא דברו זע"ז) זה היה שיעור בשבילנו איך מקבלים פני אורח דגול (גם אם הוא לומד) ואיך לא נמשכים לשיחה בטלה בביהכ"נ (ביחוד אם נמצאים באמצע הלימוד). (לא נראה לי שר"ח קמיל נפגע מהתגובה ה"קרה" שקיבל, כי אילולי חש שזה הדבר הנכון לעשות משום "דרכי הנימוס" בהכירו מיהו האורח החשוב, הוא לא היה מעז להפריע ליהודי ללמוד<sup>10</sup>). ופעם אחרת היה זה ר' יוסף גולדנטל שניגש אליו לומר לו שלום, אך ידע עם מי יש לו עסק ולכן פשוט עמד לידו כמה רגעים (ארוכים) עד שמרן הרגיש בו והרים את עיניו והרב גולדנטל אמר לו "שולם עליכם" לבכי (כמו שרק הוא ידע לעשות) וניכר שמרן זיהה אותו והשיב לו בחיוך גדול וחם... (את זה יש לי מצולם: לפני שראה אותו, ואחרי).

**ובעת** הסיפור הכי חזק (שסיפרתי אינספור פעמים לחיילים שלי ושומעי לקחי שבינו מה פירוש "גדול הדור" והכיניו שמרן החזו"א כינה אותו בבחורותו "מרא דכולא תלמודא"): לפני 27 שנה, הגיע מרן לאופקים לשמש סנדק לבן של אברך בביהכ"נ "קויתי ה'" הספרדי. לפני שמרן הגיע, ניגש אלי מו"ר הגה"צ הרב פינקוס זצ"ל ואמר לי: "עוד מעט יגיע לכאן ר' חיים קניבסקי. יש לי דרשה הערב אז אני לא יכול להישאר לברית. תשאל אותו איפה מופיע בגמ' המאמר ----" (לצערי אניני זוכר מהו המאמר, אבל זה היה משהו מאד ידוע ומוכר כמאמר חז"ל מפורסם, כמו - לדוגמא - "כל המרים יד על חבירו" כזה...) מרן הגיע כדרכו עם הגמ' והתיישב ללמוד עד שהברית יתחיל. ניגשתי אליו ואמרתי לו שהרב פינקוס ביקש לשאול איפה כתוב המאמר --- כי הוא צריך לומר דרשה ולא יודע איפה זה כתוב. ראיתי איך מרן - כביכול - מפעיל את "מנוע החיפוש" שבראשו, ולאחר פחות מ-10 שניות אמר בדיבורו האיטי "זה לא כתוב בשום מקום" (!) ואז, מבלי שהוצרכתי לשאול שנית: אז איך זה כ"כ ידוע (בתור מאמר חז"ל)? חשב מרן עוד קצת ואמר: "אומרים את זה בשם האריז"ל". בינו נא זאת. יש כאן פלא כפול: ראשית, גם הוא הכיר את האמרה הידועה בתור "מאמר חז"ל" - עובדה שהוא חיפש (ולא השיב מיד שזה בשם האריז"ל), ורק אחרי שחיפש ולא מצא, אזי בהכרח שאין כזה חז"ל... וכאשר אני מספר את הסיפור המיוחד הזה, אני מסביר כך: אם הוא היה אומר - לדוגמא - "זה נמצא בחולין דף קיב עמ' ב' בתוס' השני ד"ה ודגים", מה היינו חושבים? פשוט, איזה בוקי, איך הוא "שלף" את זה! אבל להגיד "זה לא כתוב בשום מקום" את זה יכול לומר רק מי שידוע מה כתוב (וכולם ממשיכים): בכל מקום! ... ושנית, לאחר "סריקת" כל החז"לים, מצא שזה בשם האריז"ל. איך אמרו בהלויה? "חד בדרא"...

**הפעם** לפני האחרונה שמרן היה באופקים היה לפני 11 שנה - ו' אייר ה'תשע"א, שהיה "יום אידם נדחה". מרן הגיע יחד עם הרבנית הצדקנית ע"ה לרגל ברית של נין משותף שלהם ושל הרבנית קמיל ע"ה - למשפחת ברוורמן. ילדי שני התתי"ם הגדולים תכננו "קבלת פנים" משותפת ורצו להלבישם בגדי שבת לרגל האירוע המרגש, אלא שמרן הרב שטיינמן זצ"ל פסק לנו שילבשו בגדי חול (שלא יאמרו שהתלבשו חגיגי בגלל חגם). לפני הברית הגיע

---

מז. ופעם, בליל שבועות ב"קויתי", שאלתי אותו אם לומר קדיש בסיום ה"תיקון" והשיב במתק לשונו: לעולם יהא חלקי עם מושיבי ביהמ"ד ואל יהא חלקי עם מקימי ביהמ"ד...

הזוג המלכותי לבית של הרבנית קמיל למעמד התחלת כתיבת ס"ת לע"נ רה"י הגר"ח קמיל וחתנו הגדול הגר"ד סלמון זכר צדיקים לברכה. סופר מומחה כתב את הפסוקים הראשונים של בראשית באותיות "חלולות" כנהוג (בד"כ כשכותבים בצורה זאת, האותיות כבר כשרות עוד לפני שממלאים אותן בדיו, מלבד האות י' שלא ממש כשרה כשהיא חלולה, ולכן היה מרן הגריש"א זצ"ל מבקש לכתוב י' - כך טוענים). שאלתי את מרן איזה הוא מעדיף והוא אמר י'. נתתי לו קולמוס עם דיו והוא כתב. (בשקט הוא אמר לי "אני חושב שקלקלתי"). אמרתי לו "זה בסדר הרב, אח"כ אני אתקן". דרך אגב יש לי תמונות מהמעמד ורואים אותו משיב שלום לר"י תפרח הגר"א פילץ שליט"א שנכח שם אף הוא). אחרי זה הלכו לברית של הנין בביכ"נ "שויתי" (שיסד הגר"ד סלמון זצ"ל) והרבנית הלכה יחד עם הרבנית קמיל עם בתה הרבנית ברוורמן תחי'. ניצלתי את ההזדמנות ורצתי לרבנית ואמרתי שיש כאן אשה צדקה ובקשתי שתברך אותה. קראתי לאשתי והרבנית ברכה אותה בחום (כדרכה).

**בשנת** תשע"ח נכנסתי עם בני שמשון נ"י להתברך לרגל הוצאת הקונטרס שלי בעניני סת"ם "מאיר עינים". מרן קרא את הקויטל שכתבתי (עם שמות לברכה) ואח"כ עלעל בקונטרס (לא "עיין" כדרך שאוהבים לכתוב מחברים אחרים...) וברכני "בהצלחה". שנה אח"כ (תשע"ט) נולד לנו עוד נכד בשע"ט וזה היה תורי להיות סנדק. אמרתי לחתני שאני אשמח לוותר על הכיבוד כדי שהתינוק יזכה לסנדק "יותר חשוב"... והוא שמח מאד והתקשר להזמין תור ללדרמן. לאחר הברית, הורשו הסבים ליכנס למתקן המגודר שעשו למרן בביהכנ"ס, כדי להתברך. החזקתי בשתי ידיו הקדושות והרכות כשעיני מלאות דמעות של התרגשות (כובדתי לומר את הברכות וקראו לילד ע"ש אבי ז"ל) ופשוט נעתקו המילים מפ"י! ר' אפשטיין - שראה את מבוכתי - שאל: מה אתה רוצה שהרב יברך אותך? ועניתי בבכיה "ידידשע נחם" והרב בירך.

**הפעם** האחרונה שהרב הגיע לאופקים היה באחת ממערכות הבחירות האחרונות, יחד עם ר"מ גפני - איש אופקים לשעבר (וראש הכולל שלי) - וכמובן היתה התרגשות גדולה בבואו.

**ואסיים** בנימה אישית. בעש"ק האחרון - בהגיע הבשורה המרה לאופקים זמן קצר לפני שבת - פרצתי בבכי מר וממושך, תוך לבישת בגדי השבת (אני גם איש חברה קדישא והבנתי שתהיה כאן "הלנת המת" ארוכה עד יום ראשון. גם אבי ז"ל נפטר ביום שישי ונקבר ביום ראשון). גם בשב"ק - באמצע התפילות, כשנזכרתי בזה - ירדו לי כמה דמעות סוררות בעל כרחי. אבל כשקצת נרגעתי, הבנתי שאני לא בוכה עליו, אלא עלי. אין לי כבר גדול הדור. הוא - זכה. מיתת נשיקה בעש"ק אחרי חצות בבחי' ישקני מנשיקות פיהו. הוא לא מסכן (ואין לי ספק שההלנת המת - שהיתה כל כולה לכבודו ולפי ההלכה - לא גרמה לו לשום יסורים וצער). מי שמסכן זה אנחנו. השנים חולפות מהר מדאי ואנחנו זזים (אם בכלל) לאט מדי. נותנים לנו קצת "כובד" בעלמא דשקרא הזאת, על כל מיני מעשים קטנים שאנו עושים (או לא עושים) וזה נותן לנו הרגשה טובה כאילו מחכה לנו אחרי 120... החובות היחידים שיש לי זה משכנתא וארנונה. אם סיימתי את ה"שתיים מקרא" ואם - נאך בעסער - פתחתי קצת איזה ספר (או עלון מענין) בשב"ק, אפשר כבר ללכת לישון לכמה שעות... אבל הוא - היו לו "חובות" אחרים, **באלה שלא נתנו לו לישון!** הוא הבין שאם ה' נותן לנו עוד

יום בעולם, זה כדי לאסוף עוד ועוד מרגליות, נאך א בלאט גמרא, נאך א מצוה (בתכלית הדקדוק). ואם אני לא יכול ללמוד - למה לי חיים??? ... בשביל שיצלמו אותו עם סכינים ובתי מזווה על השולחן?! שיוכלו לספר שהוא ברך את 450 הקמיעים של ר' ישעיה'לה קרעסטירער "אחד אחד"?! לא בשביל זה שתל הקב"ה כזה מלאך בדורנו בקרבנו. ואני הקטן והשפל - שהבנתי מיהו ומהו (עד כמה שניתן לננס להבין בענקים) וגם סיפרתי עליו כל הזמן בשיעורים שלי בצבא ולתלמידי בחידר, לא לקחתי ממנו מוסר ולא נהייתי מזה יותר למדן או צדיק או כלום! ועל זה בכיתי ואני עדיין בוכה ברגע זה ודמעותי מרטיבות את הדף. כשהתחתנתי, ברכוני מרנן הסטייפלר והרב שך ב"דורות ישרים מבורך". כיום אני מעל גיל 60, יש לי בלעה"ר משפחה גדולה וטובה. חניכתי אותם לתורה ויר"ש כמיטב יכולתי רק בלי דבר אחד: דוגמא אישית. אשריכם שזכיתם לגדול בבית שלא רק דברו על תורה, אלא נשמו תורה! מרן זצ"ל לא שיקר כל ערב כשאמר "כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה". אשריכם שזכיתם. ויה"ר שדמותו לא תסור מלבכם ומלבנו ונזכה כולנו ללמוד ממנו ארחות חיים ונבין שאין חיים אלא תורה, אמן!

**ובדי** לסיים בחיוך (שכן דרך היושבים שבעה שתוך כדי העלאת זכרונות, שוכחים מהאבל ופשוט צוחקים...) נזכרתי בקוריוז מצחיק שהיה באותו ביקור אצלו בתשע"ח. הגיע זוג צעיר, לא "דתיים" מדי, (הבעל עם כיפה סרוגה קטנה והאשה עם חצאית לא בדיוק לפי ה"תקנון"... ) וממש מתוך תמימות, עלו לבית לבקש ברכה. ר' אריה הסביר יפה שנשים לא נכנסות לרב, אבל הבעל יכול להיכנס. הייתי למטה עדיין כשהבעל חזר. אשתו שאלה אם הרב ברך, והוא ענה שכן, "אבל אני לא יודע מה יש לו, הוא שאל למה יש לי טבעת. אמרתי לו שאני נשוי. והוא אמר אני הייתי נשוי 60 שנה ואין לי טבעת"... בני ואני התפוצצנו מצחוק מהתמימות שלהם (הם לא ראו).

**המקום** ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ולא תוסיפו לדאבה עוד ובקרוב יחזור אלינו בתחיית המתים בב"א! הכותב מתוך צער הדור, קלונימוס גדליה גרינפלד ("הרבה קלונימוס") אופקים.

(עד כאן מתוך מכתב התנחומים)

**לסיכום**, ושוב בנימה אישית (של ילד קטן המנסה להגדיר את אבירתו). נער הייתי גם זקנתי (לא "וגם" כמו ששרים בגן) וזכיתי בחסדי ה' לראות גדולי ישראל רבים שהאירו את הדור, כל אחד בייחודיות המיוחדת שלו, ולבסוף עברו לעולם שכולו טוב והותירו לנו את תורתם, ספריהם וזכרם הטוב. אינני מתיימר - חלילה - לערוך השוואות בין גדולים (אני לא כתב עיתון חילוני...), אולם באיזשהו מקום בלב אני מרגיש (ובסתר לבכם גם אתם תודו בזה) שבהסתלקותו של מרן שה"ת נוכל להגדיר את המצב שנוצר בשתי מילים: **תם עידן**. וכמו שאמרו על מרן החזו"א אחרי ההלויה: עד עכשיו היה עולם עם החזו"א ועכשיו עולם בלי החזו"א. עד שושן פורים תשפ"ב היה עולם עם "מרא דבולא תלמודא" ובעוה"ר כעת נגזר עלינו להמשיך הלאה בלי... (ואם זה לא מביא לך כעת דמעות בעיניים, רופץ לעשות בדיקה גנטית ב"דור ישרים" לבדוק אם אתה באמת יהודי...) פשוט עולם אחר. יש שמש ביום, ירח וכוכבים בלילה, אבל העיקר חסר מן הספר - כפשוטו. היהודי העיקרי - זה שידע כל ספר,

זה שאהב כל ספר - חסר. מרן חסר גם לספרים שלו. אילו יכלו לדבר היינו שומעים את בכייתם על הלמדן המתמיד שלמד בהם עשרות שנים ברציפות. ואנו, אנה אנו באים...!"

**אבל** אבא שבשמים הוא טוב, ועושה רק טוב, ואם החליט לקחת את רבנו, זהו הטוב והרחמים הגדולים ביותר. בהספד על מו"ר רה"י הגר"ח קמיל זצ"ל בשיבת אופקים, הספיד ידידו הגר"ש אויערבך זצ"ל ואמר: כשיהודי נפטר, אומרים "ד' נתן ד' לקח יהי שם ד' מבורך" ובוכים על ה"ד' לקח". אבל באמת, קודם צריך לזכור את ה"ד' נתן"! צריכים להודות לד' על 25 שנה שנתן לנו את רה"י ר' חיים קמיל. וה"ה כאן. לפני שמבכים את הדור (ובצדק), צריכים לתת הודאה לד' ית' שבכלל זכינו בדור השפל שלנו לאור הגדול הזה. שהיינו יכולים להיכנס אליו, לזכות ולראות אדם שכל כולו גילוי שכינה, לשאול את כל השאלות שלנו, לקבל הכרעות גורליות בכל נפתולי החיים, לקבל ברכה מפיו הטהור, ולשוב הביתה שמחים (אין שמחה כהתרת הספקות) ומעודדים להמשיך ולעמוד בנסיגות החיים.

**ויח"ר** שנשכיל להפנים את המסר שקבלנו ממרן. גם בדור שפל כזה אפשר להשליך את כל הבלי העוה"ז מנגד ולאמץ לליבנו רק דבר אחד לטוב לנו ולבנינו כל הימים. עוד תורה ועוד מצוה בשלמות ועוד תפילה בכוונה ופרוטה לפרוטה מצטרף לחשבון גדול. ונזכה כולנו לגדול בתו"ש - כל אחד כפי כוחותיו שחננו הבורא יתברך שמו - וזכות רבנו תעמוד לנו ולזרענו לעמוד בנסיגות הדור בגאון, ולהיות עבדי ד' נאמנים עדי נגיע לגאולה השלמה בקרוב, במהרה בימינו וברחמים גדולים אמן.




---

יז. וביום המר ג' חשוון תשע"ד, כשמצבו של מרן הרב עובדיה יוסף זצוק"ל היה קריטי לפני ההסתלקות, הייתי מלמד בבאר שבע ואמרתי לרב נתן ספקטור שליט"א: אנו קרבים לסיום עידן. והוא נד בראשו והשיב: אכן לדאבוננו. והן הן הדברים.

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

## הלכות כתובה

על עיקר כתובה יראו שמסכים ועושה ע"ז קנין, ויחתמו.

ד. עיקר כתובה: לבתולה ר' זוז ולשאינה בתולה ק' זוז<sup>1</sup>, לשו"ע בכסף מדינה<sup>2</sup>, ולרמ"א בכסף צוריט<sup>3</sup>.

ה. הנושא אשה ולא כתב לה עיקר כתובה<sup>4</sup> או שפיחת לה, אסור להתיחד<sup>5</sup> עם כלתו עד שיכתוב לה<sup>6</sup>.

ו. אשה שאיבדה את שטר כתובתה<sup>7</sup> ואשה שמחלה (שכ' התקבלתי כתובתי) או מכרה לבעלה עיקר כתובה, אסור לבעלה לשהות עמה אפי' שעה א' בלא כתובה, אלא יכתוב לה מיד כתובה אחרת<sup>8</sup>, וכשאינו יכול לכתוב מיד, יתפיסנה ע"ז מטלטלין באחריות<sup>9</sup> טו<sup>10</sup>,

### אבן העזר סימן ס"ו

**א. הקדמה:** תקנו חכמים<sup>11</sup> שכל הנושא אשה חייב ליתן לה מוהר ר' זוז לבתולה<sup>12</sup> וק' זוז לשאינה בתולה<sup>13</sup>, והוא עיקר כתובה, ואם לא כתב לה עיקר כתובה<sup>14</sup> או שפיחת לה אסור לשהות עמה אלא יכתוב מיד.

**א.** הנושא אשה כותבי ונותן לה שטר כתובה, שכתוב בו את חיובי שמתחייב לה בנשואין אלו.

**ב.** נהגו לכתוב הכתובה קודם החופה, ואם כותב בה שמוסיף ממון על עיקר הכתובה יעשה ע"ז קנין.

**ג.** יקראו עדים את הכתובה, ואם כ' תוספת

**א.** חלק זה כבר פורסם בגליון הקודם, אך מאחר ונוספו בו תיקונים והוספות רבות עד שכמעט רבים על העיקר ופנים חדשות באו לכאן, ע"כ אני מפרסמו מחדש.

**ב.** י"א שהכל מתקנ"ח וי"א שמדאו' הנושא בתולה צריך לכתוב לה ר' זוז, ומתקנ"ח, שאף כשלא כתב לה חייב, וק' של שא"ב.

**ג.** בכלל בתולה, כל שלא נשאה, ומשהיא בת ג' לא בא עליה בן ט' ולמעלה, ולא נפגמו בתוליה. סי' סז, א-ה עי"ש.

**ד.** כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ומה שהקפידו שיכתוב הכל, הוא כדי שתסמוך דעת האשה שמתחייב לה.

**ה.** בכתובתה, והיינו במקום שנוהגים לכתוב כתובה, ואף שלא מועיל מה שלא כתב או שפיחת (שחייב מתקנ"ח).

**ו.** וא"צ לכתוב בעצמו, והמנהג שרוכש שטר שמקום הפרטים המשתנים ריק, וקודם החופה כותבים זאת בדקדוק.

**ז.** ושיעור ה' סלעים הוא כ- 96 גרם כסף (שש"ת), ור' זוז לרמ"א י' פעמים ה"ס (960 ג'), ולשו"ע שמינית (120 ג').

**ח.** שתקנ"ח היא ובכסף מדינה שהם שמינית מכסף צורי, ולרמ"א אף אם תקנ"ח היא, במעות דאורייתא (צורי) תקון.

**ט.** ולשיטתו כ' הרמ"א שנוהגים לכתוב בכתובת בתולה דחוי לכתוב כתובה, אבל לשו"ע אין לכתוב כן שאי"ז דאורי.

**י.** בכתובתה, והיינו במקום שנוהגים לכתוב כתובה, ואף שלא מועיל מה שלא כתב או שפיחת (שחייב מתקנ"ח).

**יא.** וברמ"א כ' (שי"א) שיותר להתיחד עמה ובלבד שלא יבוא עליה, ומ"מ תדע הכלה שלא כתב לה כתובה כראוי.

**יב.** היינו שיכתוב לה שמתחייב לה עק"כ וישעבד כל נכסיו לזה, ולשו"ע די שמתחייב כן בקנין בעדים, ויש חולקים.

**יג.** וכן הנושא אשה ולא כתב לה כתובה או שפיחת לה מהראוי לה בעיקר כתובתה (ר' לבתולה וק' לשאינה בתולה).

**יד.** לשו"ע סגי שיעמיד עדים ויתחייב לה כראוי לה בקנין וישעבד כל נכסיו לזה ולרמ"א בעי' שיכתוב כתובה כראוי.

**טו.** יינו שמקבל על עצמו אחריות שאם יאבד או יזול ישלים לה הכל, ועי"ז מותר לו להתיחד עם כלתו ולבוא עליה.

**טז.** וכן יכול לעשות קנין בעדים כהע' 13 שבשעה"ד אף לרמ"א מהני עד שיוכל לכתוב, ועדיף שיתפסנה מטלטלין.

ומיד כשיוכל יכתוב לה כתובה כהלכתה. שניות לעריות אין להן כתובה וכדלהלן.

א. אשה שוטה וחרשת אין להן כתובה<sup>ז</sup>, נתפקחה החרשת ורוצה בעלה (פ'קח) לקימה כתובתה מנה (ויכתוב לה כתובה. ע"י ס"י ס"ו), נשתפת השוטה ורוצה בעלה (פ'קח) לקימה מקדשה וכתובתה מנה.

ב. חרש ושוטה שנשאו נשים אין להן כתובה<sup>ח</sup>, נתפקח החרש ורוצה לקים את אשתו (פ'קחת) כתובתה מנה (ויכתוב לה), נשתפה השוטה ורוצה לקים את אשתו (פ'קחת) מקדשה וכתובתה מנה.

ג. קטן שנשא אשה אפילו כתב לה כתובה אין לה כתובה, ואם בא עליה לאחר שהגדיל כתובתה ר"ב.

ד. גר שמתגירת אשתו עמו ורוצה לקימה כתובתה מאתיים והרמב"ם כתב שכתובתה מנה.

ה. שניות (עריות מדרבנן) אין להן כתובה ויש להן תוספת (כתובה) ונכסי מלוג וצאן ברזל כשאר נשים<sup>י</sup>.

ז. כשאיבדה כתובתה וכותב לה כתובה תחתיה כותב נוסח כתובה דארכיסא, והזמן כזמן הכתיבה<sup>י</sup>.

ח. אם רצה מוסיף על עיקר כתובתה וי"א שכשארין המנהג להוסיף יכתוב לה התוספת בפני עצמה.

ט. מוסיף הנדוניא<sup>י</sup> שמכניסה לו האשה ומקבל ע"ז אחריות, ויש נוהגים להוסיף אף כשלא מכנסת<sup>י</sup>.

י. עניני הכתובה הם כמנהג המדינה שדעתם לגור בה וכמנהג משפחותיהם (ועולה עמו ולא יורדת).

### סימן ס"ז - נשים שאין כותבים להן כתובה

הקדמה: השוטה לא תקנו לה נשואין כלל והחרשת אע"פ שיש לה נשואין מדבריהם לא תקנו לה כתובה כדי שלא ימנעו מלשאת אותה (רמ' יא-ד מאישות),



יז. היינו כשאין עדים על הכתובה שנאבדה, ואם יש עדים הזוכרים את הכתובה שנאבדה כותבים על זמן הראשון. יח. היינו מעות ובגדים וכיו"ב של האשה או שמכניס לה אביה והם נכסי צאן ברזל (ע"י ס"י פ"ה), וכותבם בפנ"ע. יט. וכן מנהג האשכנזים (כיום ע"פ נחל"ש) לכתוב ק' זקוקי כסף על מה שמכנסת ולהוסיף ע"ז עוד ק' זקוקין משלו (וע"י בחזו"א סו-כא) שעולה מדבריו ששיעור הר' זקוקין הוא 57.6 ק"ג כסף), ומ"מ כל עניני הכתובה הכל לפי המנהג.

כ. ואם נשאו לפ'קח וכתב להן מעצמו כתובה ה"ז חייב את עצמו וחיב מה שכתב.

כא. ואם השיאוהו ב"ד את החרש וכתבו לאשה כתובה חיב מה שכתבו לה ב"ד.

כב. והחיוב מעתה ולכן אינה גובה ממשועבדים שמכר בקטנותו.

כג. קטז, ד ששעו חיזוק לדרבנן. וע"ע בסי' קט"ו - קי"ז הנשים שאף שכתבו להן כתובה הפסידו כתובתן.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן  
מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

## הערות בדיני מועד חג הפסח הבעל"ט

שוב האיר ד' את עיני לבאר שגדר האיסור הוא משום דבעינן שההגדה תהיה נאמרת על הכוס, וע"י האמירה על הכוס ושתייתה מיד בסוף אמירתו זה מחשיב את האמירה כולה על הכוס, אבל אם מפסיק באמצע נתבטל הקשר בין אמירת ההגדה לשתיית הכוס, וכן משמע לשון הראשונים שהחויב אמירה על הכוס הוא סיבת האיסור לשנות באמצע. ועוד יש להוכיח שכל שתייה אסורה שהרי המ"ב בסי' תע"ד סק"ד מביא שהטעם שצריך לברך על כוס שני בפה"ג הוא משום שאסור לשנות כשהתחיל בהגדה, ולכן זה הפסק לברכה ראשונה שבירך על הכוס הראשון, ואם היו אופנים של היתר לשנות שאר משקין אז כבר לא מסתבר שהיה נחשב היסח הדעת משתייה לחייבו שוב לברך, אלא משמע מהמ"ב שכל שתייה אסורה באמצע אמירת ההגדה, וצ"ע.

### במצוה לקבוע ב' סעודות בכל יום

#### מימות חוה"מ

**כתב** המ"ב בסי' תק"ל סוף סק"א בזה"ל -אף דאינו מחוייב לאכול פת בחוה"מ, מ"מ לכתחילה מצוה לקבוע סעודתו על הפת אחת בלילה ואחת ביום, כיון דמצוה לכבדו באכילה ושתייה, ועיקר אכילתו היא לחם-עכת"ד. והנה נסתפקתי האם במצוה זו לאכול בחוה"מ ב' סעודות יש קפידא שתהיה סעודה אחת בלילה ואחת ביום או דלמא יכול לקבוע שהסדר יום שלו יהיה סעודה בבוקר וסעודה לפנות ערב, כגון מי שהאריך ואכל סעודת יו"ט מרובה ובמוצאי יו"ט אין לו

### אכילה באמצע אמירת הגדה של פסח

הנה בדין אכילה או שתיה בשעת אמירת ההגדה פסק המ"ב בסי' תע"ג בסק"ג -באמצע ההגדה אסור להפסיק בשתייה- וכתב הבה"ל שם בסעיף ג' [ד"ה הרשות] טעם דין זה בשם הרמב"ן דמשעה שמזג הכוס והכין עצמו לאמירת ההגדה אינו רשאי להפסיק באמצע. וראיתי מובא במ"ב 'דרשו' בהערה 75 בשם הגרשו"א זצ"ל דדוקא ביין יש קפידא שלא לשנות באמצע ההגדה, אבל שאר משקין מותר לשנות, עייש"ה טעמו. אך מל' הבה"ל -אינו רשאי להפסיק באמצע- לא משמע שהקפידא היא דוקא ביין. והרי לך ל' הרמב"ן במלחמות בפסחים [דף כ"ד מדפי הרי"ף] "חס ושלום שלא התירו [לשנות] אלא בין כוס לכוס אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה" עכ"ל. ומשמע דמשום התעסקותו במצוה [חשובה שטעונה כוס] אינו רשאי להפסיק בשתייה, ולא משמע שהקפידא דוקא ביין. ונראה לי שמצינו כה"ג בראשונים במסכת ברכות דף מב. בסוגיא דתיכף לנט"י (מים אחרונים) ברכה, דטעם האיסור להפסיק בין מים אחרונים לברהמ"ז כתב שם הרשב"א "הא קביל עליה לברוכי" ונראה שזה ג"כ הואיל והתחיל להתעסק במצות ברכהמ"ז (דמים אחרונים הוא ידיים נקיות לברהמ"ז) לכן חייב לברך ואסור להפסיק בשום דבר. [ואולי גם מה שברכהמ"ז טעונה כוס זה מראה על חשיבות מצוה זו שהקפידו בה יותר בדיני הפסק.]

לצורך חול. ונראה לקיים דבריו ולחלק, דשאני הוצאת פת מהתנור דהיא חשיבא חלק ממלאכת הפת, דכל זמן שהפת בתנור [בפרט כשהוא דולק ועלולה להשרף] חשיבא שלא נגמרה אפיית הפת ורק ע"י רדייתה בשלמות מן התנור בזה נשלמת עשיית הפת, ולכן זה שפיר נחשב 'הכנה' משום דזה מעשה חשוב שמחיל עליה שם פת הראויה לאכילה, אבל להוציא דבר מהמקפיא אין זה אלא הוצאת האוכל ממקום שמירתו אל החדר, ואין בזה שום עשייה מהותית בגוף הפת לקרוא לזה הכנה. דפת הנמצאת במקפיא זה כבר אחרי שנגמרה עשייתה לגמרי והוכנסה למקפיא לשמירה, משא"כ פת בתנור קודם רדייתה בגמר האפיה נחשבת שעדיין לא הושלמה עשייתה, וראיתי מביאים שהריטב"א במסכת שבת (דף קיג:) כותב על מה שהגמ' אומרת שרדיית הפת היא חכמה ולא מלאכה, דההו"א לאסור רדיית הפת היא משום מלאכת אופה, והרי זה ראייה גדולה לדברינו שהרדייה נחשבת חלק מאפיית הפת, ודו"ק. [וגדר דומה לזה מצינו במסכת שבת (דף קמ"א ע"ב) דעת ר"א שמנעל ע"ג האימום כל זמן שלא שלף אותו והוציאו מהאימום שהוא תחוב בו לאו גמר כלי הוא, אפילו שהמנעל כבר עשוי, עיי"ש].

### האם צריך להניח עירובי תבשילין כדי להתיר הטמנת הקדירות מיו"ט לצורך שבת

צ"ע מה שהסתפק המאמ"ר במי שדעתו לא לאפות מיו"ט לשבת כגון שבישל צרכי שבת מעיו"ט האם יכרך על הנחת עירובי תבשילין, וכתב המאמ"ר שזה תלוי במח' אי הדלקת הנר מותרת בלא ע"ת, ולכאורה למה לא הזכיר המאמ"ר את מה שצריך ע"ת בשביל שיהיה לו היתר של הטמנת

תאבון כ"כ לאכול סעודה ורוצה לקבוע שמחר בבוקר יאכל סעודה אחת ואחה"צ עוד סעודה וכך יהיה סדר סעודות חוה"מ אצלו, האם שרי למיעבד הכי, דאפשר לומר דבחוה"מ אין כ"כ קפידא לאכול סעודה בלילה וסעודה ביום, דדוקא בשב"ק יש קפידא לאכול סעודה אחת בלילה וב' סעודות ביום ולא לקיים ג' סעודות ביום, שהרי אם יאכל ביום שישי בצהריים ולכן לא יהיה רעב לאכול בליל שבת (ולכן יקבע ג' סעודות ביום) זה עצמו חוסר כבוד שבת שאכל ביום חול ולא בשב"ק, ואם הוא לא אכל ביום שישי אלא מגיע לשבת כשהוא רעב, ואעפ"כ אינו אוכל בלילה בכניסת השבת אלא הולך לישון בלא להשביע רעבונו, בזה בודאי יש חסרון בכבוד השבת שדוחה סעודת הלילה למחר. וכמו כן ביו"ט שיש מצוה לאכול סעודה אחת בלילה ואחת ביום, בודאי מסתבר שאם יקבע ב' סעודות ביום ולא יאכל כלל בלילה יש בזה חסרון בכבוד יו"ט, שהרי בכניסת היום הוא אינו מכבדו בסעודה, אבל בחוה"מ אם ניחא ליה לקבוע סדר אכילתו בכל ימי חוה"מ ב' סעודות עיקריות ביום אין בזה שום זילותא בכבוד חוה"מ, וכמו הציור שציירנו שהואיל ויום חול המועד מגיע אחרי יו"ט א"כ אפשר שמה שאינו אוכל בלילה בחוה"מ אינו מחמת זילותא של המועד, אלא אדרבה הואיל וכיבד את יו"ט בסעודה דשנה לכן רוצה לקבוע את אכילתו בחוה"מ למחר בבוקר, ודו"ק.

### בדין הכנה מיו"ט ליום אחר

ראיתי מביאים בשם הגרשז"א זצ"ל שרצה לחדש דלהוציא אוכל מהמקפיא מיו"ט ראשון לשני לא חשיב הכנה, דאין זה אלא סילוק הקור שלא ניחא לו בו, אך חזר בו מחמת הדין שאסור לרדות פת מהתנור

עשה, האם בפעם השניה שהוא שכח אסור גם לאשתו לבשל ולסמוך על עירוב גדול העיר, או דלמא דוקא לו אסור שהוא פשע אבל לאשתו מותר, שהרי היא בגדר אונס דמה היה לה לעשות, ואולי כיון דהיא נפטרת שנטפלת לו אז לעולם דינה כדינו, וצ"ע. וחשבתי סברא הואיל ואין קנין לאשה בלא בעלה ממילא אין יכול גדול העיר להקנות לה דמה שתקנה שייך לבעלה [ועכ"פ בקנין פירות] ונמצא דהוי תבשיל שאינה יכולה לאכול ולא מהני לה לעירוב תבשילין. ולפי"ז אשה נשואה לעולם לא תוכל לסמוך על עירוב גדול העיר רק ע"י הקנאה לבעלה כשלא פשע. ולפי"ז בניו ובני ביתו יועיל להם הקנאת הגדול, וצ"ע. והנה יל"ע אם הבעל עושה עירוב תבשילין אחרי שהאשה הדליקה נרות והרי אצלו זה עדיין יום חול ועושה בהיתר וא"כ אולי היא נטפלת אליו ומותר גם לה ע"י עירוב בעלה? וצ"ע בבה"ל שדן לעשות עירוב לאשה אחרי הדלקת הנר האם כוונתו להסתפק ולאסור גם לעירוב בעלה, וצ"ע בכל זה.

### בדין ספירת העומר אי חשיבא מ"ע

#### שהזמן גרמא

ידוע מה שכתב הרמב"ן בקידושין דף לז. דאשה חייבת בספירת העומר, ותמהו על זה האחרונים הרי ספירת העומר היא מ"ע שהזמן גרמא שהרי באים לספור את הזמן שבין פסח לעצרת, וא"כ אין לך מ"ע שהזמן גרמא גדולה מזו? וכתב האבנ"ז [בשו"ת או"ח סי' שפ"ד] ליישב בזה"ל - ואפשר סבירא ליה לרמב"ן דעומר לא תלתא תורה בזמן עצמו דמקריבין בו, היינו שיקריבו העומר בט"ז ניסן, רק ממחרת השבת מתרגמין מבתר יומא טבא, א"כ אין זמן ט"ז ניסן גורם, ואם תאמר מ"מ זמן השבת הוא ט"ז בניסן גורם, הלא כל מצוות

התבשילין ביו"ט לצורך שבת או הנחתם על האש (שהייה לצורך שבת), ודוחק גדול מאוד לאוקמי שהטמין את כל התבשילין מעיו"ט [שזה לא מצוי להטמין קדירות יומיים], ועכ"פ היה לו לכתבו שכל הספק הוא רק בכה"ג, גם קצ"ע מה שנפסק בשו"ע בסעיף ט"ז שאחרי שהכין צרכי שבת יכול לאכול את הע"ת, ולא הוזכר שמדובר שגם הטמין והניח את כל התבשילין לצורך שב"ק [שזה רגילות לעשות סמוך לחשיכה ואז כבר לא אוכלים פת ותבשיל] ויש ליישב ולדחוק דזה כלול בגמר כל צרכי שבת, וצ"ע. ואולי יש לחדש ולומר דכמו שאם התחיל בעיסתו (ביו"ט לצורך השבת) ונאכל עירובו גומרה, ה"ה ג"כ התחיל וגמר לבשל ונאכל עירובו יכול להטמין תבשילין לצורך השבת שזה הוא גמר הכנת התבשיל לכבוד שבת! ולפי"ז אפשר לחדש ולומר שגם אותו אחד שבישל צרכי שבת מעיו"ט יהיה מותר לו להטמין ביו"ט לשבת, משום שאינו אלא גומר את מה שהתחיל מעיו"ט, ודו"ק. ואולי גם הדלקת הנר לצורך הסעודה נחשבת כגמר הכנת התבשילין והסעודה של ליל שבת, ובזה מיושב סתימת הפוסקים שאחרי שגמר הכנותיו יכול לאכול את העירוב תבשילין שעשה, והרי צריך להדליק נרות שבת ואחרי שהדליק קיבל שב"ק ואינו אוכל עד שיתפלל מעריב ויעשה קידוש, ולא משמע שעל זה דיברו הפוסקים, [אולי האשה מדליקה נרות, ואח"כ הבעל אוכל את הע"ת?] אבל לפמשנ"ת אפשר לומר שהדלקת הנר נחשבת גמר הכנותיו שהתחיל בהם ומותר לעשותו אפילו אחרי שנאכל עירובו, והוא חידוש.

### בדין מי שפשע ולא הניח עירובי תבשילין

יש לעיין בדין אשה שסומכת על בעלה שיעשה עירוב תבשילין והוא שכח ולא

השבת נשים חייבות פסח מצה ומרור, גם לספר ביצי"מ כתב החינוך דחייבות- עכ"ד.

**ויש** לעיין בסברא זו שכתב האבני נזר בדעת הרמב"ן דמשום שבא מכח יו"ט ואשה חייבת בכל החיובים של יו"ט לכן חייבת בספירת העומר, דלכאורה י"ל דההיקש הוא רק לחייב אשה במצה וכן בספור יצי"מ דשייך לחיוב מצה שנקראת לחם עוני ודרשינן שעונים עליה דברים הרבה, אבל לגבי ד' כוסות חזינן דהגמ' נצרכת לסברא שהם היו באותו הנס, חזינן שאין האשה חייבת בכל דיני יו"ט רק בדיני מצה. וגם עצם הדבר להחשיב את ספירת העומר שמתחיל לספור במוצאי יו"ט הראשון שיהיה דינה כמצוות יו"ט זה חידוש, דבפשטות זה חיוב בפני עצמו שחל בליל קצירת העומר, וא"כ קשה מהיכא תיתי לרמב"ן לדרוש היקש מעצמו ולומר שהתורה הקישה קרבן העומר ליו"ט, ומה שרצו להוכיח סברא זו מה'שבלי הלקט' שאומר שהטעם שלא מברכים שהחיינו בספירת העומר הוא משום שהשהחיינו של ליל פסח פוטר את הספירה של מחר, נראה דאין מזה ראייה שזה מדין היו"ט אלא זה מדיני חג הפסח, דבמועד של פסח כמו שהשהחיינו פוטר שביעי של פסח כמו כן פוטר שני של פסח, אבל אין ראייה שזה קשור ליו"ט. ועוד קשה דלפי"ז לעולם ספירת העומר היא מ"ע שהזמן גרמא אלא שהתורה חייבה מהיקש ליו"ט, וברמב"ן כתוב דספירת העומר לא היא מ"ע שהז"ג.

**וראיית** שיש רוצים לבאר שמצות ספירת העומר תלתה התורה בקרבן (מיום הביאכם את עומר התנופה) ולא בזמן, אבל

זה לא נהירא שהרי לא צריך את הקרבן בפועל שהרי מתחיל לספור במוצאי יו"ט מיד עוד קודם שעסק בקצירת הקרבן ובהבאתו, וכפשטות הפסוק דתלה ביום הביאכם את עומר התנופה, (ואע"ג דאיכא קרא אחרינא דכתיב 'מהחל חרמש בקמה' מ"מ הרי לא צריך את הקצירה בפועל), וא"כ זה תלוי בזמן הקרבן דהיינו ממתי שמתחיל חיוב קצירת הקרבן, ולא צריך את הקרבן עצמו כדי להתחייב בספירה. ויש שרצו לבאר שזה דין לספור את הימים ואין זה חיוב מחמת הימים, ולכן לא חשיב שהזמן גרמא הואיל והחיוב לא בא מחמת הזמן,<sup>א</sup> [ומצינו בטור נידון לספור ימים שעברו, ודו"ק.] אבל זה צ"ע ממצות ציצית שנחשבת מ"ע שהז"ג משום דרק כסות יום חייבת, והרי שם ג"כ הבגד גרידא תלוי בזמן, אבל החיוב הוא על הבגד שכסות יום חייבת גם בלילה, ואפ"ה חשיב מ"ע שהזמן גרמא! וגם עצם ההגדרה לומר שזה רק דין לספור את הימים אבל התורה לא הקפידה אימתי יספור (ולא קבעה התורה זמן למצוה), זה רחוק טובא בסברא, שהרי בפשטות הספירה היא הכנה בימים אלו לזמן מתן תורה, וא"כ מסתבר שזמן המצוה הוא דוקא בין פסח לשבועות, ולא שזה רק היכי תמצי לספור את הימים הללו.

**ונראה** לבאר עפ"י מה שראיתי מדקדקים דקדוק נפלא בר"ן סוף פסחים, שהר"ן כתב שם לבאר אמאי ספירת העומר בזה"ז היא רק מדרבנן, וביאר הר"ן משום שאין עומר בזה"ז 'דבזה"ז ליכא לא הבאה ולא קרבן' וצ"ב בל' הר"ן שכפל בלשונו שאין הבאה ואין קרבן. ומביאים בשם הגר"א

א. וכע"ז כתב ביזכרון שמואל' ליישב הא דאשה חייבת בהדלקת נר ביו"ט אע"ג דיש דעות שאינה חייבת בעשה דיו"ט משום דדין הדלקת נר לכבוד יו"ט הוא דין כל השבוע לכבוד את יו"ט וההיכי תמצי לזה הוא בהדלקה בערב החג שאז ניכר שזה לכבוד יו"ט.

גרבוז שליט"א שחידש דבא הר"ן לבאר דאע"ג דמקריבים אע"ג שאין בית וא"כ גם בזה"ז יש חיוב הקרבה, מ"מ בעומר יש חיוב נוסף של הבאתו לעזרה,<sup>2</sup> דנתחדש בו חיוב הבאה כעין ביכורים וזה נוהג רק בית ה' אלוקיך, ולכן שונה קרבן העומר מכל הקרבנות שאין בו דין הקרבה כשאין בית. אך זה חידוש לדרוש מעצמנו דין הבאת עומר לבית כמו הבאת ביכורים.

**ונראה** לפרש כוונת הר"ן דחיוב הקרבן כאן אינו חיוב הקרבה גרידא אלא יש כאן דין הבאת ראשית קצירך לבהמ"ק לפני שאתה נהנה מהקציר החדש, והואיל ונאסרה אכילת תבואה חדשה עד הקרבת קרבן העומר, הרי הוא בא להיות גם מתיר באכילה את התבואה החדשה, כעין הפרשת תרו"מ דיש חיוב נתינה תרו"מ לכהן וזה מתיר את הפירות, ה"ה כאן יש חיוב נתינה והבאת ראשית התבואה לה' וזה מתיר את התבואה, וסובר הר"ן דלהביא 'ראשית קצירך' בעינן דוקא מתבואת א"י וזה תלוי בקדושת הארץ לתרו"מ. ולכן אע"ג דמקריבים אע"ג שאין בית, אבל קרבן העומר שיש בו גם חיוב

הבאת ראשית קצירך, וצריך לבוא מתבואת א"י בזמן שיש קדושת א"י למצוות התלויות בארץ וזה אין בזה"ז,<sup>3</sup> ולפי"ז יש לבאר טעם חדש היאך אפשר להחשיב את ספירת העומר שאינה מ"ע שהזמן גורם את חיובה, דאפשר לומר שמצות הקרבת העומר עיקר החיוב זה התבואה שצריכה היתר, והזמן אינו מעיקר המצוה אלא התורה קבעה לאדם זמן מתי יביא את ראשית תבואתו, [וזה מבאר דהבאת העומר לא חשיבא מ"ע שהז"ג, וממילא י"ל דהספירה תלויה בחיוב העומר ולכן גם הספירה אינה נחשבת מ"ע שהז"ג דכל החייב בעומר חייב בספירת העומר]. ואינו דומה לשאר מ"ע שהז"ג וכגון תקיעת שופר דאם לא היה מועד של ר"ה לא היה חיוב תקיעת שופר כלל נמצא דהזמן הוא סיבת חיוב המצוה, וכן בציצית הזמן הוא מעיקר המצוה דהזמן של וראיתם אותו הוא המחייב של המצוה, ואם לא היה זמן כזה אז לא היה כלל חיוב ציצית, משא"כ בעומר אם לא היה ט"ז ניסן היה איזה תאריך אחר להביא ראשית תבואתו כדי להתיר את התבואה, ולכן אין המצוה נחשבת כנגרמת מחמת הזמן, ודו"ק.



ב. וזה הטעם שהביאו את העומר להכהבו בעזרה ושטחוהו להתייבש בעזרה.  
ג. ולפי"ז העירוני לבאר הטעם שהרמב"ם סובר דספירת העומר בזה"ז דאורייתא, דזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הלט"ז דקדושה שניה נשארה גם בזה"ז. [ועיין בכס"מ שם מה שתמה על סברת הרמב"ם.]

הרב אהרן ויזר

## בגדרי מלאכת בורר

- א. בעיקר גדרי המלאכה ובדין ברירה לאלתר.
- ב. בדין ברירת אוכל מתוך פסולת ופסולת מתוך אוכל.
- ג. בדין ברירה ביד ובכלי.
- ד. בטעם איסור ברירת פסולת מתוך אוכל [ובדין פסולת מרובה על האוכל].
- ה. בדין ברירת שני מיני אוכלין.
- ו. בדין ברירת תורמוסין.
- ז. דינים העולים.

[והא דלא נקט בישול אולי משום דאין מצוי לבשל פחות מגרוגרת שלא יבקע הכלי, ובפסקי הרי"ד וכמה כת"י גם כאן גרסו בישול].

**ולכך** פירש רב יוסף דביד מותר לברור, ובקנון ותמחוי אסור לברור מדרבנן, ובנפה וכברה חייב חטאת, והקשה עליו רב המנונא דלא קתני בברייתא קנון ותמחוי, [ופירשו רש"י והרמב"ן והר"ן דמקשה מסתימת הברייתא דלא פירשה קנון ותמחוי ונפה וכברה בסיפא, ותוס' והריטב"א פירשו דמקשה דלא קתני בברייתא אופן דפטור אבל אסור].

**ולכך** פירש רב המנונא דאוכל מתוך פסולת מותר לברור, ופסולת מתוך אוכל חייב חטאת, והקשה עליו אב"י דאכתי קיצרה הברייתא ולא פירשה דבר זה, [ורב המנונא אולי סבר דבורר ואוכל משמע דבורר ואוכל מה שבריר].

**ולכך** מסיק אב"י דלאלתר מותר לברור, וזהו מה דנקטה הברייתא בורר ואוכל בורר ומנית, ולבו ביום [שאינו לאלתר] לא יברור ואם בריר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת, [והא דנקט דנעשה כבורר לאוצר, לכאורה

## בעיקר גדרי המלאכה ובדין ברירה לאלתר

**א** [שבת ע"ד א' תנו רבנן היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומנית ולא יברור ואם בריר חייב חטאת', ומבואר בברייתא שיש אופנים שמותר לכתחילה לברור, [והיינו כשבורר ואוכל או מנית], ויש אופנים שאסור מדאורייתא לברור, ולא נתפרש בברייתא הגדרים בזה.

**ובגמרא** האריכו בפירוש דברי הברייתא, ובתחילה פירש עולא שלבו ביום מותר לברור ולמחר חייב חטאת, [ואולי סבר דכל היום הוי כעין לאלתר וחשיב דרך אכילה], והקשה עליו רב חסדא דאטו אפיה ובישול נמי מותרין לבו ביום, [וכנראה כוונתו דהתם גם היה שייך לומר שהוא דרך אכילה ומכל מקום לא הותר].

**ולכך** פירש רב חסדא [ובראשונים וכת"י הגירסא רבה] דפחות מכשיעור [גרוגרת - רש"י] מותר לברור וכשיעור חייב חטאת, [ופירשו הראשונים דפחות מכשיעור הוי ממש דרך אכילה], והקשה עליו רב יוסף דאטו אפיה נמי מותר פחות מכשיעור,

בדעת עולא ולא נתפרש אי גם בדברי אביי פירשו כן].

**ורבינו חננאל** [בעמוד ב'] כתב דגדר לאלתר היינו 'שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד', [ועיין שם בעמוד א'] שהוכיח כן מדברי הירושלמי דנקטינן שם בתחילה דמניחו על השולחן לזמן ארוך, ודחינן דאורחין אוכלין ראשונה ראשונה, וכנראה פשיטא ליה להר"ח דעל השולחן דנקיט היינו כל זמן הסעודה שמיסב על השולחן, ובספר תוס' ירושלים סימן שי"ט דקדק מדברי הירושלמי דלא כשיעורא דהר"ח, והובא בביאור הלכה סימן שי"ט סעיף א' ד"ה וכל, ולא היה לפניהם דברי הר"ח במקורם דמבואר דאדרבה מקורו מדברי הירושלמי, והעתיקוהו ברמב"ן רא"ש ר"ן מאירי אור זרוע רבינו ירוחם נימוקי יוסף וריא"ז ושיטה להר"ן ותוס' ר"י הזקן ורבינו פרחיה כאן, וכן הוא ברשב"א בעבודת הקודש, ובספר העיתים סימן רכ"ו [עיין שם שהאריך בזה], ובראב"ן סימן שנ"א, ובהגהות מרדכי ריש פרק כלל גדול [ועיין בסמוך], ובראבי"ה סימן רכ"ג, ובארחות חיים סימן כ"ז, וספר המכריע סימן כ"ג, ובתרומת הדשן סימן נ"ז.

**ולא** מצאתי בראשונים מי שכתב שיעור אחר בגדר לאלתר, לבד הרמב"ם בפרק ח' הלכה י"ג שכתב דבו ביום [בברירת שני מיני אוכלין] היינו שבירר שחרית לאכול בין הערביים, אמנם אפשר דמילתא דפסיקא נקט דכהאי גוונא וודאי סעודה אחריתא היא ולא חשיב לאלתר, והמגיד משנה שם פשיטא ליה כדעת הר"ח, [וכן בפירוש קדמון שם, ועיין עוד בבית יוסף ריש סימן שי"ט מה שהאריך בדעת הרמב"ם והמרדכי, ועיין עוד בסמוך בדעת ההגהות מרדכי, ובערכי תנאים ואמוראים כתב דבו ביום היינו אחר שעה,

היינו לאפוקי מדעת עולא דסבר דכל לבו ביום כאלתר דמי], ואמרוה קמיה דרבא וקילסא, [והנה בדברי הגמרא נראה דכל לבו ביום שאינו לאלתר חייב חטאת וכן כתבו כל הראשונים, אמנם בשיטה להר"ן בשם יש מפרשים בסוף הסוגיא נראה דנקט דרק לאוצר חייב חטאת, ולבו ביום אסור מדרבנן אטו אוצר, ולכך הקל שם בדברים שאין דרכן להניח לאוצר דליכא למיגזר, וברור דלדעת שאר ראשונים חייב חטאת].

**ולדינא** וודאי דקיימא לן כאביי ורבא דרק לאלתר מותר לברור, ושלא לאלתר חייב חטאת, וכן פסקו כל הראשונים והפוסקים, [ואף שבגמרא הביאו אחר כך דרב דימי נסתפק בדעת רב ביבי אם אסר אוכל מתוך פסולת, וברש"י שם נראה שפירש דהיינו אפילו לאלתר, ולצד זה לכאורה רב דימי ורב ביבי סברו כרב חסדא, [ועיין שיטה לר"ן], ותוס' והריטב"א נראה שפירשו דהיה לו צד להתיר אוכל מתוך פסולת לאחר זמן, ולפי זה לכאורה פסקו כרב יוסף או רב המנוא, [ועיין עוד לקמן סק"ב מה שיתבאר באופן אחר], מכל מקום וודאי לא שבקינן פשיטותיהו דאביי ורבא משום ספיקה דרב דימי בדעת רב ביבי].

**ולא** נתפרש בגמרא מה חשיב לאלתר שמותר לכתחילה, והנה לשון הברייתא בורר ואוכל בורר ומניח, ופירשה אביי בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר, ולכאורה האי מניח היינו שמניחו ואחר כך אוכלו, וכן משמע בלשון רש"י [ד"ה ובורר] ור"ח ועוד ראשונים, ולפי זה מבואר דאף שאינו אוכל מיד ממש חשיב לאלתר, אמנם אכתי לא נתפרש הגבול בזה, [ואף לתוס' שפירשו דמניח היינו לאחרים, מכל מקום חזינן דשרי גם הנחה לפניהם - ואין צריך ליתן לתוך פיהם, ותוס' הרא"ש והריטב"א פירשו כתוס']

ואפשר דכוונתו אותו מעמד, וכן משמע בראב"ן שנ"א שבתחילה כתב שעה ואחר כך כתב סעודה].

**ולשיטת רבינו חננאל** הבורר לצורך אחר הסעודה שאוכל עכשיו וודאי חייב חטאת, [ואף שלשון רבינו ירוחם שם דבו ביום היינו לצורך סעודה אחרת, כנראה לא דק ואורחא דמילתא נקט, וכן פשיטא ליה לבית יוסף שם].

**אמנם** אכתי יש לעיין אם יכול לברור סמוך לסעודה לצורך הסעודה, ובלשון הריטב"א בסוגיין לכאורה נראה דנקט לאסור בזה, [וכן משמע בדיני רבינו פרץ כ"ו [נדפס בסוף תוס' ר"י הזקן ח"ג], והובא בארחות חיים כ"ז ובסמ"ק מצוריק ל"ז, אמנם לא נתברר בדעת הריטב"א ורבינו פרץ אם אזלי בשיטת רבינו חננאל], וצריך עיון דאטו לצורך תחילת הסעודה אסור לברור כלל, ואולי כוונת הריטב"א לאסור בגוונא שאינו סמוך לסעודה, [וכן משמע להדיא בריטב"א בביצה י"ד ב' דשרי לברור סמוך לסעודה לצורך כל הסעודה, להצד שם בדעת בית שמאי דגם ביום טוב שרי לברור רק לאלתר].

**ובהגהות** מרדכי ריש פרק כלל גדול כתב שמותר לברור 'כדי סעודתו להתחיל ולגמור אחר ברירתו', ומבואר להדיא דמתיר לברור סמוך לסעודה לצורך הסעודה, [וכן כתב בתוס' ר"י הזקן כאן, ובהגמ"ר בתחילת דבריו שם כתב עוד פירוש 'לברור ולהניח כמלא פיו ולהכניסן לפיו', ולא נתפרש אם האי פירושא פליג וסבר דדווקא מלא פיו שרי, ואולי היינו דווקא כשאנו קובע את עצמו לאכילה, ומקורו שם

לכל דבריו מהראב"ן ולא נמצא לפנינו וצ"ע, ועיין עוד בתוס' ד"ה לא ידענא שכתבו דשרי לברור בשעה שמניח לפני האורחין, וקודם שהביאן לפנייהם נסתפק רב ביבי אם מותר לברור אוכל מתוך פסולת לאחר זמן, וכן הוא בריטב"א שם, ולא נתפרש בדבריהם מה כבר חשוב קודם ואסור].

**הרמ"א** בסימן שי"ט סעיף א' פשיטא ליה דשרי לברור סמוך לסעודה לצורך הסעודה, ובמשנה ברורה סימן שכ"א סקמ"ה כתב דבעינן סמוך לסעודה ממש ואסור עד שיצאו מבית הכנסת, ומקורו בדברי המגן אברהם שם סקט"ו, ועיין בבית יוסף ריש סימן שי"ט מה שדקדק בדברי רבינו ירוחם דשרי ברירה קודם הסעודה אף שאינו סמוך לסעודה, א' אמנם במשנה ברורה הנ"ל ובשער הציון סימן תרי"א סק"ט פשיטא ליה לא כן.

### בדין ברירת אוכל מתוך פסולת ופסולת מתוך אוכל

**ב**] כבר נתבאר דמסקינן בסוגיין כדעת אביי ורבא דלאלתר מותר לברור ושלא לאלתר אסור מדאורייתא, ואכתי יש לברר אי חילוק זה היינו באוכל מתוך פסולת, או בפסולת מתוך אוכל, או בשניהם.

**והנה** דעת רב המנונא בפירוש הברייטא - דאוכל מתוך פסולת מותר לברור ופסולת מתוך אוכל אסור מדאורייתא, והקשה עליו אביי דאטו אוכל מתוך פסולת קתני בברייטא, אמנם אכתי לא נתפרש אי קושיית אביי דדוחק להעמיד חילוק הברייטא כרב המנונא - כיון שאין לזה רמז בברייטא, או דפשיטא ליה לאביי דסתמא דברייטא מיירי בפסולת מתוך אוכל.

א. ועיין עוד בדרכי משה הארוך שם - ובסימן תרי"א בדין קניבת ירק ביום כיפור, ובראשונים בשבת ק"ד ב'.

התירו רב יוסף ורב המנונא אלא לאלתר, וצ"ע שאין לזה רמז כלל בגמ' בדעת רב יוסף ורב המנונא, ועיין בשיטה להר"ן ובריטב"א בהמשך הסוגיא מה שהאריכו בזה, ועיין עוד בספר העיתים סימן רכ"ו בשם רב האי גאון שכתב לדקדק באופן אחר קצת, דרב המנונא ממעט מדרב יוסף ואביי ממעט מדרב המנונא].

**והנה** בגמ' הביאו דינא דחזקיה דהבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב, והקשו בגמ' דאטו סבר חזקיה דאוכל מתוך פסולת אסור, ותיצרו דתורמוסין שאני וחשיב כפסולת מתוך אוכל, [ועיין להלן סק"ו מה שנתבאר בכל זה], וחזינן בגמ' להדיא דיש חילוק בין אוכל מתוך פסולת לפסולת מתוך אוכל, ומדסתמו בגמ' כחזקיה משמע דקיימא לן כוותיה, ואם כן מבואר דגם למאי דמסקינן כאביי ורבא קאי חילוק זה, [ובחידושי הריטב"א כתב לדחוק לדעת תוס' דהא דחזקיה פליגא אדאביי].

**ואכתי** יש לברר אם חילוק הגמ' בין אוכל מתוך פסולת לפסולת מתוך אוכל היינו לאלתר, ולפי זה אביי ורבא שחייבו לאחר זמן על כרחך היינו אפילו באוכל מתוך פסולת, או דחילוק הגמ' בין אוכל מתוך פסולת לפסולת מתוך אוכל היינו לאחר זמן, ולפי זה אביי ורבא שהתירו לאלתר היינו אפילו בפסולת מתוך אוכל.

**ולכאורה** מדסתם חזקיה דהבורר תורמוסין חייב, משמע דבכל גוונא מיירי ואפילו לאלתר, [וכן דקדקו בחידושי הריטב"א והר"ן], ואם כן מבואר דלא הותר לברור אלא אוכל מתוך פסולת לאלתר, אבל אוכל מתוך פסולת לאחר זמן, או פסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר חייב חטאת, וכן פסקו רבינו חננאל ובספר העיתים סימן רכ"ו בשם רב האי גאון והרמב"ם בפרק ח' הי"ג

**ובחידושי הריטב"א** כתב בשם תוס', דקושיית אביי היינו משום 'דכיון דסתמא קתני אפילו פסולת מתוך אוכל משמע', ולפי זה נקטי שם דלדעת אביי אין חילוק בין פסולת מתוך אוכל לאוכל מתוך פסולת, ושניהם מותרין לאלתר לכתחילה, ואסורין מדאורייתא שלא לאלתר.

**וכשיטה** זו כתבו בספר ההשלמה והמאורות והבתים בשם הרא"ש מלוניל לדינא - דשרי אפילו פסולת מתוך אוכל לאלתר, וכן דעת הרמ"ך הובא בכסף משנה פרק ח' הלכה י"ב, וכן משמע בספר המכריע סימן כ"ג בשם ר' יוסף ב"ר מאיר ורבו שכתב דאביי לא חילק ומתיר בכל גווני, [ועיין עוד מה שנתבאר בסמוך בדעת ספר המכריע גופיה], ולכאורה כן משמע נמי בעבודת הקודש להרשב"א שער א' סימן ה' אות כ"ב, דנראה דנקט שם דכל האסור בשבת מדאורייתא אסור ביום טוב מדרבנן, והתיר שם אוכל מתוך פסולת ופסולת מתוך אוכל לאלתר, ואסרם שלא לאלתר, ולכאורה משמע דנקיט דשניהם מותרין בשבת לאלתר לכתחילה, ואסורין מדאורייתא שלא לאלתר, וכעין זה כתב בביאור הלכה סימן תק"י סעיף ב' ד"ה אם בדעת הרשב"א, ועיין עוד סק"ד מה שיתבאר בדעת הטור ורבינו ירוחם.

**אמנם** כבר כתב שם הריטב"א בשם הרא"ה דיש לפרש קושיית אביי משום דכל הברייטא משמע דמיירי בחדא גוונא, [וכעין זה פירש בשיטה להר"ן וכן משמע בתוס' ד"ה מתקיף ובספר המכריע סימן כ"ג ובערכי תו"א], ולפי זה לכאור' אכתי אין ראייה בגמ' מה דעת אביי בדין זה, [ובשיטה להר"ן בשם הרא"ה כתב לדקדק בדעת רב המנונא ואביי - שהקשו רק בדקדוק לישנא דבריייתא, דרב יוסף רב המנונא ואביי לא פליגי כלל לדינא, ואזיל בזה הרא"ה לשיטתו שם דלא

ועיין מה שכתב הביאור הלכה בסעיף ד' ד"ה מתוך, ועיין עוד באגלי טל סקט"ז מה שהאריך בדעת התוס'.

**ולדינא** וודאי קיימא לן כדעת שאר כל הראשונים דלא הותר לברור אלא אוכל מתוך פסולת לאלתר, אבל אוכל מתוך פסולת לאחר זמן, או פסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר אסור מדאורייתא, וכן פסק בשולחן ערוך סימן שי"ט סעיף ד'.

### בדין ברירה ביד ובכלי

**ג]** ואכתי יש לברר אם כל חילוקי הדינים שנתבאר - היינו כשבורר ביד או כשבורר בכלי או בכל גווני.

**והנה** דעת רב יוסף בפירוש הברייתא - דביד מותר לברור ובקנן ותמחוי אסור לברור מדרבנן ובנפה וכברה אסור לברור מדאורייתא, והקשה עליו רב המנונא דלא קתני בברייתא קנן ותמחוי, אמנם אכתי לא נתפרש אי פליג לדינא על דברי רב יוסף, או דרק לא רצה להעמיד כן דברי הברייתא.

**ובסמוך** נקטו בגמ' 'היו לפנינו שני מיני אוכלין ובייר ואכל בייר והניח, רב אשי מתני פטור ורב ירמיה מדפתי מתני חייב', והקשו על זה 'והא תני חייב', ותיצו 'הא בקנן ותמחוי הא בנפה וכברה'.

**ומבואר** דלדינא בנפה וכברה חייב חטאת, ובזה מיירי ברייתא דתני חייב, ובקנן ותמחוי אסור מדרבנן ובזה תני רב אשי פטור, [ובפשוטו בזה פליג ר"י מדפתי ותני דגם בקנן ותמחוי חייב, וכן כתב הרמב"ן, וכעין זה כתב ההשלמה ועיין שם כמה גירסאות בסוגיין, ובשיטה להר"ן וערכי תו"א נקטי דלא פליגי כלל, ולדינא הראשונים פסקו כרב אשי], ומשמע נמי דביד מותר לכתחילה ולכן לא העמידו בזה

והרמב"ן והרא"ש והריטב"א [ושם בשם הרא"ה] והר"ן ובשיטה להר"ן [ושם בדעת הרי"ף] ובמאירי ובאור זרוע סימן נ"ט ובסמ"ג ובסמ"ק ובראב"ן סימן שנ"א ובערכי תו"א ערך ר"י מדפתי ובר"י מלוניל ובנימוקי יוסף ובארחות חיים סימן כ"ז ובאהל מועד וברבינו פרחיה ובמגיד משנה [ובדעת הרי"ף] ובתרומת הדשן סימן נ"ז [וכן משמע בספר האורה ריש סימן ס"ט שכתב דשרי לברור רק אוכל מתוך פסולת לאלתר].

**אמנם** בספר המכריע להר"ד סימן כ"ג פשיטא ליה דאביי מיירי בפסולת מתוך אוכל, אבל אוכל מתוך פסולת אפילו לאחר זמן אינו אסור אלא מדרבנן, וכן פסק נכדו בפסקי הרי"א, [ואף שבפסקי הרי"ד לפנינו פסק כדעת שאר הראשונים, משמע בפסקי הרי"א דהדר ביה הרי"ד], ולשיטתם צריך לומר דהא דחזקיה מיירי דווקא בלאחר זמן, [ולשיטתם צ"ע לשון הגמ' לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור, דמשמע דאוכל מתוך פסולת מותר לכתחילה, ואף שיש כת"י דגרסי חייב וכ"ה בריטב"א, בפסקי הרי"ד גרס אסור, ואולי סברי דרק לתירוץ הגמ' נתחדש דמיירי לאחר זמן].

**ועיין** עוד בתוס' ד"ה לא ידענא שכתבו דספיקא דרב דימי ורב ביבי היינו אי שרי אוכל מתוך פסולת לאחר זמן, ואפשר דכוונתם דאף לדעת אביי נסתפקו אי אוכל מתוך פסולת מותר לאחר זמן, [וכן משמע קצת בתוס' ד"ה היו שהעמידו גוונא דברייתא בפסולת מתוך אוכל, ולפי זה לכאורה משמע דבזה התיר אביי לאלתר, ואם כן אוכל מתוך פסולת משמע דמותר גם לאחר זמן, וכבר עמד בדקדוק זה בביאור הלכה סימן שי"ט סעיף ג' ד"ה ומניח, אלא שנסתפק שם דדילמא נקטי תוס' פסולת מתוך אוכל משום שאז חייבין בכל גווני,

וכברה, אף עולא שהתיר לכו ביום לכאו' מיירי בכהאי גוונא, ואין יישב עולא מתני' דביצה, ובאופן אחר לכאו' יש ליישב דעת רש"י דמיירי דווקא בפסולת מתוך אוכל וכלשון מתני' שם, ועיין עוד בסמוך].

**ולכך** נקטו שאר הראשונים כמו שכתב רבינו חננאל דנפה וכברה בכל גווי אסור מדאורייתא, ואף בבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר, ולא הותר לברור אלא אוכל מתוך פסולת לאלתר ביד, [והברייתא שהקשו ממנה בגמרא ברייתא אחריתא היא, ואף בדעת רש"י כתב הריטב"א דיש לומר דנקט האמת לדינא דנפה וכברה אסור מדאורייתא אפילו לאלתר, ואף דבעיקר פירוש הברייתא מסקינן כאביי דהיינו לאחר זמן, ועיין בערכי תו"א, ועיין עוד בספר המכריע ובריא"ז שכתבו דבאוכל מתוך פסולת אסור בנפה וכברה רק מדרבנן, ואזלי בזה לשיטתם דנקטי דגם אוכל מתוך פסולת לאחר זמן אסור רק מדרבנן, אמנם שאר ראשונים לא כתבו כלל חילוק זה], וכן פסק הרמב"ם בפרק ח' הלכה י"ב ובטור ושולחן ערוך סימן ש"ט סעיף א' דברירה בנפה וכברה בכל גווי אסורה מדאורייתא.

**ומבואר** מכל מה שנתבאר שלא הותרה ברירה לכתחילה אלא בג' תנאים, אוכל מתוך פסולת - לאלתר - ביד, אבל פסולת מתוך אוכל בכל גווי אסור לברור מדאורייתא ואפילו לאלתר ביד, ושלא לאלתר בכל גווי אסור לברור מדאורייתא ואפילו אוכל מתוך פסולת ביד, וברירה בנפה וכברה אסורה בכל גווי מדאורייתא ואפילו אוכל מתוך פסולת לאלתר, [ובקנון ותמחוי בכל גווי אסור לברור מדרבנן], וכן פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך שם, וכמו שכתב כל זה המשנה ברורה בפתיחה לסימן ש"ט.

ברייטא דפטור, ואם כן לדינא קאי חילוקא דרב יוסף, [ועיין ברמב"ן שצדד דריש הסוגיא מיירי באוכל ופסולת וכאן מיירי דווקא בשני מיני אוכלין, ולכך נחלקו רב אשי ור"י מדפתי, אמנם בסוף דבריו מסיק דגם כאן מיירי באופן דלעיל, וכן פשיטא להו לשאר הראשונים].

**ועיין** בריטב"א שכתב לדקדק עוד מהא דרב המנונא הקשה רק בדקדוק לישנא דברייתא, דלא פליג על דברי רב יוסף, וכעין זה כתב בספר העיתים סימן רכ"ו בשם רב האי גאון.

**ואבתי** יש לברר אם חיובא דנפה וכברה [ואיסורא דקנון ותמחוי] והתירא דברירה ביד, היינו כשבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר, שלא הותר לברור אלא ביד, או דחיובא דנפה וכברה והתירא דיד היינו בבורר לאחר זמן או בפסולת מתוך אוכל, אבל הבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר שרי אפילו בנפה וכברה.

**והנה** רש"י פירש דקושיית הגמ' מהברייתא 'והא תני חייב', היינו ברייתא דריש סוגיין דתני בסיפא 'אם בירר חייב הטאת', ועל זה תירצו בגמ' כאן דמיירי בנפה וכברה, ולכאורה לשיטת רש"י מבואר דחיובא דנפה וכברה היינו רק בבורר לאחר זמן, דהא מסקינן לעיל כאביי דהך ברייתא גופא מחייבת דווקא לאחר זמן - אבל לאלתר מותר לכתחילה.

**וכבר** הקשו הראשונים דביצה י"ד ב' לגבי ברירה ביום טוב תנן להדיא דאסור לברור בנפה וכברה, ודוחק לומר דמיירי רק שלא לאלתר, [ובספר ההשלמה דחק לדעת רש"י דהתם מיירי שלא לאלתר, ובתוס' הקשו על תירוצן זה דאם אביי מיירי בנפה

## בטעם איסור ברירת פסולת מתוך אוכל [ובדין פסולת מרובה על האוכל]

ד] ובעיקר טעם החילוק בין פסולת מתוך אוכל לאוכל מתוך פסולת, כתבו רש"י ותוס' [בשיטת רב המנונא] בשבת ע"ד א' דהיינו משום שאוכל מתוך פסולת לאו דרך ברירה הוא, ולכאורה מקורם לזה מהא דתנן בכיצה י"ד ב' 'הבורר קטניות ביום טוב בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים בורר בדרכו וכו', ומבואר בגמ' שם דלביט שמאי מותר לברור [ביו"ט] רק אוכל מתוך פסולת, ולבית הלל מותר לברור פסולת מתוך אוכל, וחזינן דדרך ברירה היינו ברירת פסולת מתוך אוכל, [וכן דקדקו בתוס' בכיצה שם ובספר המכריע סימן כ"ג].

והקשו תוס' בשבת שם על זה דלהלן קל"ח א' אמרינן 'מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת', ומבואר דעיקר דרך בורר היינו אוכל מתוך פסולת, ותירצו תוס' דהתם מיירי כשפסולת מרובה על האוכל ואז הדרך לברור האוכל כדי למעט בטירחא, וכן תירצו בתוס' ביצה י"ד ב' בתירוצ' השני ובתוס' המיוחסים לרא"ש שם, [אלא שתוס' בשבת הניחו תירוצ' זה בקושיא מסוגיא דביצה שם, ותוס' בכיצה כתבו דלא קשה מידי<sup>2</sup>].

ולפי זה בגוונא שפסולת מרובה על האוכל - לכאורה אסור מדאורייתא לברור האוכל מתוך הפסולת, שזהו עיקר דרך ברירתו, וכן מבואר לדינא בפסקי מהרי"ח הובא בהגהות אשר"י ובפסקי תוס' בשבת, [ואפשר דגם ברירת הפסולת אסורה דזה חשיב דרך ברירה בכל גווני, אמנם בפסקי

מהרי"ח שם צדד לדעת התוס' דבכהאי גוונא שפסולת מרובה שרי לברור הפסולת, וכן משמע בחידושי הרמב"ן לדעת התוס', וצריך עיון בסוגיא דביצה י"ד ב' ובראשונים שם דלכאור' מבואר דנאסר בכהאי גוונא משום מוקצה, אמנם עיין היטב בלשון הר"ן שם].

**ובעיקר** קושיית תוס' מהא דאיתא להלן קל"ח דדרכו של בורר לברור אוכל מתוך פסולת, כבר כתבו הראשונים לדחות בכמה אופנים, ובחידושי הרמב"ן והר"ן בשבת ע"ד א' כתבו ליישב דאשכחן חיובא באוכל מתוך פסולת בנפה וכברה, וכן כתב בשיטה להר"ן בסוף דבריו, ובחידושי הריטב"א בשבת ע"ד א' נקט דכוונת הגמ' דאשכחן חיובא באוכל מתוך פסולת לאחר זמן, [אלא דלפי זה יש לעיין אם רב המנונא אסר לאחר זמן, ועיין בריטב"א בהמשך הסוגיא ובשיטה להר"ן שהאריכו בזה], ובשם יש שתירצו ובדף קל"ח בשם תוס' כתב הריטב"א דכוונת הגמ' שם שמפרידים האוכל מהפסולת ונוטלים האוכל וזורקים הפסולת, וכן כתב בתוס' בכיצה שם בתירוצ' הראשון, [ועיין לשון האור זרוע סימן נ"ט מה שתירץ בזה, וכעין זה בתוס' ר"י הזקן כאן, וכנראה כוונתם גם כן כעין תירוצ' זה].

**ואכתי** יש לברר בגוונא שפסולת מרובה על האוכל - אם מותר לדעת שאר הראשונים לברור אוכל מתוך פסולת, ובחידושי הרמב"ן שם כתב להדיא להתיר בזה, ונקט שם דהתירא דברירת אוכל מתוך פסולת היינו אף כשהוא דרך ברירה, ומשום דבשבת רק באוכל טרחינן, ומי שבורר הפסולת הוי כבורר לאוצר שהרי אינו אוכל מה שבירר, וכעין זה כתב בחידושי הריטב"א

ב. ואפשר שתוס' בשבת אזלי לשיטתם להלן קמ"ב ב', שפירשו שם בדרך אחרת סוגיא דביצה.

כשיטת התוס', וכן משמע להדיא ברמ"א בסעיף ד'.

[והנה הטור בסימן שי"ט כתב דאם טורח ברירת האוכל מרובה בורר כדרכו פסולת מתוך אוכל, ואם טורח ברירת הפסולת מרובה בורר אוכל מתוך פסולת, וכן כתב רבינו ירוחם בנתיב י"ב חלק ח', וצריך עיון דהוי איפכא מדברי התוס' דשרי לבורר רק שלא כדרכו, ושלא כדברי שאר ראשונים שכתבו דבכל גווני שרי לבורר רק האוכל, ועל כרחק דנקטי כשיטות הראשונים שנתבארו לעיל סק"ב שהתירו לבורר בשבת אפילו פסולת מתוך אוכל, וכן כתב בנשמת אדם כלל ט"ז אות ב', וכבר נתבאר דרוב הראשונים נקטו לא כן].

### בדין ברירת שני מיני אוכלין

[ה] הנה יש לבורר הדין באופן שאין כאן פסולת כלל, אלא שמעורבין שני מיני אוכלין ורוצה לבורר מין אחד מהשני, [או שמעורבין כמה מיני אוכלין ורוצה לבורר מתוכם], אם יש בו משום בורר באופןי האיסור - או לא.

**ובסברא** יש מקום לומר דכל שאין פסולת בתערובת אינו בכלל מלאכת בורר, כיון שראוי לאכילה גם בתערובתו ואין כאן תיקון האוכל, אמנם יש לדון דכיון שרוצה רק מין מסוים, מועלת ברירתו והוי בכלל בורר.

**ובשבת** ע"ד א' איתא בריש העמוד ת"ר היו לפניו מיני אוכלין וכו', ועיין ברבינו חננאל ובתוס' שם שגרסו היו לפניו שני מיני אוכלין, וכן גירסת הרי"ף והרא"ש [ובתוס' הרא"ש] והבה"ג והערוך והריבב"ן וספר

דהנוטל אוכל לאכלו אינו כבורר אלא כנוטל מה שרוצה ליתן לפיו, וכנראה כוונתם דכהאי גוונא שבורר האוכל אינו דרך ברירה אלא דרך אכילה, וכן כתב בשיטה להר"ן.

**ועיין** עוד בלשון הר"ן שכתב דלבורר פסולת מתוך אוכל אסור בכל גווני, 'משום דעיקר בורר היינו פסולת מתוך אוכל', ולכא' כוונתו דעיקר דרך ברירה היינו פסולת מתוך אוכל וכשיטת רש"י ותוס', ואחר כך הביא דברי התוס' דכשהפסולת מרובה דרכו לבורר האוכל וכתב דלא מחזור, ולכא' משמע דנקט דגם כשהפסולת מרובה הדרך לבורר הפסולת, ולא נתפרש אמאי כשהפסולת מרובה אין הדרך בחול לבורר האוכל למעט טרחו, [ובלשון תוס' בביצה שם נראה דזה פשיטא להו דבפסולת מרובה הדרך לבורר האוכל], ואולי כוונתו שאין דנין כל אופן בפני עצמו וברוב ברירות בוררין הפסולת, וצריך עיון.

**ובדעת** שאר הראשונים שסתמו דשרי לבורר אוכל מתוך הפסולת, וודאי משמע דסברי כשיטת הרמב"ם הריטב"א והר"ן דשרי לבורר האוכל גם כשטורח ברירת הפסולת מרובה, [ועיין בדברי רש"י ותוס' בביצה י"ד ב' שכתבו דכשהפסולת מרובה בשיעורה אסור לבורר אפי' האוכל משום מוקצה, אמנם בראשונים שם פליגו על זה והתירו לבורר האוכל, וכן פסק השולחן ערוך בהלכות יו"ט סימן תק"י סעיף ב'].

**ולדינא** בשולחן ערוך ריש סימן שי"ט סתם דשרי לבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר, ואסור לבורר פסולת מתוך אוכל, וכבר כתב בביאור הלכה בריש הסימן דמשמע דמיירי אפילו בפסולת מרובה ודלא

העיתים רכ"ו והראב"ן סימן שנ"א והראב"ה סימן רכ"ג, ועל ברייתא זו איתמר בגמ' כל דיני בורר, [ובסוף העמוד הגירסא גם לפנינו היו לפנינו שני מיני אוכלין ובירר ואכל וכו'], ולגירסא זו מבואר דגם בשני מיני אוכלין איכא דין ברירה, וכן כתבו תוס' והרא"ש וסמ"ג וסמ"ק ומאירי ושיטה להר"ן והריא"ז והריב"ן והא"ח ובפסקי מהרי"ח והביתם להדיא, וכן פסק הרמב"ם בפרק ח' הלכה י"ב וי"ג.

**ובגדר** הדבר כתבו תוס' והרא"ש והובא בריטב"א ובנימוקי יוסף ובשיטה להר"ן ובטור ובר"י ובפסקי מהרי"ח ובתרומת הדשן סימן נ"ז, דאותו שרוצה לאכול עכשיו חשוב אוכל והשני חשיב פסולת, ולפי זה ברור דבשני מיני אוכלין איכא גם איסורא דפסולת מתוך אוכל.

**אמנם** עיין היטב לשון הרמב"ם שם שנקט איסורא דכלי ואיסורא דלאחר זמן - להדיא גם באוכל מתוך פסולת וגם בשני מיני אוכלין, ואיסורא דפסולת מתוך אוכל לא כתב כלל בשני מיני אוכלין, ולכאורה משמע דסבר דשני מיני אוכלין לא חשיבי כאוכל ופסולת, וכל שבורר בידו לאלתר שרי לברור גם המין שאינו רוצה, [וכן משמע להדיא באהל מועד שבתחילה העתיק כעין לשון הרמב"ם שבשני מיני אוכלין חייב בכלי ולאחר זמן, ואחר כך כתב דשני מיני אוכלין חיינן שאחד ראוי לאכלו חי ואחד רק מבושל חשיב פסולת ואוכל, ומבואר דבשני מינים הראויים לאכילה ליכא פסולת ואוכל], וכן דקדק בביאור הלכה סימן שי"ט סעיף ג' ד"ה ומניח בשם כמה אחרונים, [והרמב"ם שם כתב התירא דבורר ומניח לאלתר דווקא בשני מיני אוכלין, ומשמע שבאוכל מתוך פסולת צריך לאכלו מיד ואסור להניחו, וכבר עמד בזה בבית יוסף ריש סימן שי"ט, ואולי דקדק

כן הרמב"ם מהא דברייתא דבורר ומניח מיירי דווקא בשני מיני אוכלין, ויש לבאר דברירת שני מיני אוכלין לא חשיבא מלאכה כלל אם אינו דומיא דברירת אוצר, ולשיטת הרמב"ם לכאורה צריך לומר דרב המנונא דחק הברייתא דמיירי באוכל ופסולת ולא בשני מיני אוכלין, וזה הקשה אביי אטו אוכל ופסולת קתני כלל בברייתא].

**ולכאן** מבואר לשיטת הרמב"ם דהמלאכה בברירת שני מיני אוכלין היינו עצם הפרדתן, ולא תיקון האוכל על ידי הוצאת הפסולת, וכל שצורך הפרדתו לאלתר שרי, ואף כשמוציא המין שאינו רוצה, והחיוב בברירה לאחר זמן היינו כשצריך שני המינים לאחר זמן, [ואף לשיטת התוס' לכאן פשוט שחייב בכהאי גוונא, דכל מין חשיב כאוכל לגבי עצמו וכפסולת לגבי חברו, ולאחר זמן גם אוכל מתוך פסולת קיימא לן לחייב, ועיין עוד בביאור הלכה סעיף ג' ד"ה היו מה שכתב בכל זה].

**והנה** רש"י כתב 'היו לפנינו מיני אוכלין גרסינן ולא גרסינן שני', וכן גירסת הר"ן והאור"ז ופסקי הרי"ד וערכי תו"א והרוקח סימן ס"ג, וממה שמחק רש"י תיבת שני לכאורה נראה דסבר שאין דין ברירה בשני מיני אוכלין, ולכך גרס מיני אוכלין ופירש דהיינו מיני אוכלין עם פסולתן, [והא דנקט תיבת מיני יש לבאר דאוכלין לבד נמי משמע ליה דהיינו בלא פסולת, והריטב"א כתב דדרך התנא למינקט לישנא דריבויא, ולא נתפרשו לי דבריו], ואף שבסוף העמוד לפנינו הגירסא שני מיני אוכלין ולא הגיהה רש"י, אפשר דהתם לא גריס כלל שני או דכוונתו להגיה שני המקומות, וכן מבואר להדיא בלשון ההשלמה, וכל הראשונים הנ"ל גם שם לא גרסו שני, [אמנם עיין היטב בלשון הרמב"ן דאפשר דגריס שני רק בסוף

אסור מדאורייתא ולר"י אסור מדרבנן, [ועיין שם שהקשו ותירצו מברייטא], ולפי זה גם לשיטת רש"י ודעימיה לכאורה יש לאסור מדרבנן, [ובספר ערכי תו"א גרס בדברי הירושלמי אוכל מתוך פסולת, ולשיטתו לכאורה ר"י סבר דאוכל מתוך פסולת לאחר זמן אסור מדרבנן, אמנם בר"ח ושאר ראשונים גרסי כלפנינו].

**ולדינא** וודאי קיימא לן כדעת רוב הראשונים שאסרו לברור שני מיני אוכלין מדאורייתא, וכן פסקו בטור ובשולחן ערוך סימן שי"ט סעיף א' וג', וברמ"א בסעיף ג' נקט כדעת התוס' והרא"ש דשרי לברור רק אותו שרוצה לאכול, וכן פסק בביאור הלכה שם ד"ה ומניח.

**וכתב** בתרומת הדשן סימן נ"ז דנראה דדוקא בשני מינים חשיב ברירה אבל לא במין אחד, [ועיין בדברי הירושלמי שם דנראה דמסיק לדעת חזקיה דשרי לברור עיגולין מעיגולין ורימונים מרימונים, אמנם לא נתפרש אם היינו משום דהוי מין אחד או משום דלא חשיב תערובת, ובספר ערכי תו"א לכאור' נראה דמסיק דאסור ברירת עיגולין מעיגולין ורימונים מרימונים וצ"ע], ועוד כתב דאף בשני מינים אם בורר משניהם לאחר זמן לא חשיב ברירה כיון שאינו מבדיל המינים, והובא בבית יוסף בסימן שי"ט, וכן פסק הרמ"א שם [וכתב דאף חתיכות גדולות וקטנות חשיבי מין אחד], ועיין במשנה ברורה סקט"ו שהאריך בדין זה.

### בדין ברירת תורמוסין

[ו] איתא בסוגיאין חזקיה אמר הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב, והקשו על זה דאטו סבר חזקיה דאוכל מתוך פסולת אסור, ותירצו 'שאני תורמוסין דשלקי ליה שבעה זימני, ואי לא שקלי ליה מסרה, וכפסולת

העמוד, ועיין שם מה שצדד בתחילה לחלק בין אוכל ופסולת לשני מיני אוכלין].

**ואף** שיש לדחות דרש"י לא גרס שני משום לשון הגמ' בתירוצא דרב המנונא אוכל ופסולת, וסבר דלשני מיני אוכלין לא קרי פסולת [וכן משמע בדברי הריטב"א], מכל מקום לגירסתו לכאור' אין לנו מקור בגמ' לאסור בזה, [וכן משמע בתוס' ותוס' הרא"ש ונימוקי יוסף וריבב"ן - דלדעת רש"י אין ברירה בשני מיני אוכלין], ועיין עוד בספר ההשלמה ובמאורות שכתבו דלגירסת שני מיני אוכלין יש לפרש - שאחד ראוי לאכלו חי ואחד ראוי לאכלו רק מבושל, ומשמע דאף להגורסים שני פשיטא להו שאין דין ברירה בשני מיני אוכלין הראויים לאכילה, [אמנם עיין במאירי דנראה שצדד לפרש בדבריו דרק בכמה מינים יש דין ברירה ולא בשני מינים, ונתקשה שם בזה].

**[והנה]** להלן קל"ט ב' תנן דנותנין ביצה במסננת של חרדל, ופירש רש"י דהחלמון נוטף למטה לצבוע את החרדל, והחלבון שהוא קשור נשאר למעלה, ושרי כיון שאין כאן פסולת ואידי ואידי אוכל הוא, ולכאורה אזיל רש"י לשיטתו שאין ברירה בשני מיני אוכלין, אמנם בגמ' ק"מ א' פירשו טעם ההיתר 'שאין עושין אותה אלא לגזון', ולכאור' כוונת הגמ' דאף החלבון ראוי לאכילה עם החרדל ולא אכפת לו כלל שירד גם החלבון רק שאינו צריך לו, ואין כאן מלאכת ברירה כלל, ועיין עוד באחרונים בסימן שי"ט סעיף ט"ו שהאריכו בדין זה.]

**ובירושלמי** שבת פרק ז' הלכה ב' ובביצה פרק א' הלכה י' איתא 'בירר אוכלים מתוך אוכלים חזקיה אמר חייב ר' יוחנן אמר פטור', ומבואר דנחלקו חזקיה ור' יוחנן בדין ברירת שני מיני אוכלין, ולחזקיה

מתוך אוכל דמי', [כן גירסת הגמ' לפנינו, שאינם מסריחין, ולכך חשיב התורמוס לגבייהו כעין פסולת מתוך אוכל.

והנה לפי מה שנתבאר דהקליפות חשיבי כאוכל והתורמוסין עצמם כפסולת, לכאורה מותר לברור הקליפות מהתורמוסין דהוי אוכל מתוך פסולת, אמנם צריך עיון דאם כן אמאי לא אשמועינן בגמ' טפי כחא דהתירא דכהאי גוונא מותר לברור הפסולת לכתחילה, ועוד יש לדקדק לשון הגמ' דברירת התורמוסין כפסולת מתוך אוכל דמי, דלכאורה משמע דבאמת התורמוסין אין דינם לגמרי כפסולת, מדלא קאמר דעכשיו התורמוסין פסולת הם.

ומשמע מכל זה דזה ברור דברירת הפסולת מהתורמוסין אסירא מדאורייתא דהוי ממש ברירת פסולת מאוכל, אלא דחידש חזקיה דאף תורמוסין עצמם חשיבי כעין פסולת לגבי פסולת שלהן ואסור גם כן מדאורייתא, וכן כתב הריטב"א להדיא [לשיטתו כפירוש שני ברש"י] דכל אחד חשוב כפסולת לגבי חברו, [ואפשר דלכך דקדק רש"י וכתב דמחמירין עליה למהוי כפסולת, לומר דוודאי פסולת עצמה חשיבא גם כן כפסולת].<sup>ד</sup>

**ב** רש"י בפירוש השני כתב דנראה לו לפרש דפסולת התורמוסין היינו תורמוסין מתולעין או מינים אחרים המעורבין

והיינו דכיון שתורמוס צריך בישול ושליקה שבע פעמים [למתקן ממירותו], ואם אין נוטלין אותו מהפסולת שלו הוא מסריח, לכך חשיב כברירת פסולת מתוך אוכל, ואכתי צריך ביאור כוונת הגמ' ואמאי חשיב כברירת פסולת מתוך אוכל, ויש בזה כמה שיטות בראשונים:

**א** רש"י בפירוש הראשון כתב דכיון ששולקין התורמוס שבע פעמים הוא רך מאד, ואם אין נוטלין אותו מקליפתו הוא נימוח בתוכו ומסריח, התורמוס עצמו כל זמן שמעורב בפסולתו הוי כפסולת, ולכך חשיבא ברירתו כברירת פסולת מתוך אוכל, וכעין זה נקטו הרא"ש והר"ן והר"י מלוניל והריב"ן והרי"א<sup>ז</sup> ורבינו פרחיה, וכן פירשו הטור ורבינו ירוחם, והיינו דכיון שבמצבם כעת עומדין התורמוסין לקלקול - חשיבי כעין פסולת.

ואכתי צריך ביאור דאם התורמוס עצמו חשיב כפסולת - הכל הוי פסולת, ולמה חשוב כבורר פסולת מתוך אוכל, והר"ן על הרי"ף הוסיף לבאר דהפסולת עצמה אינה מסרחת, ולכך חשיב כבורר פסולת מתוך אוכל, ומבואר דנקיט דאף הקליפות ראוין לאכילה, ועדיפי מתורמוסין עצמם כיון

ד. והנה שיטת הטור ורבינו ירוחם דאף פסולת מתוך אוכל שרי לברור מדאורייתא, אלא דמדברנן אסור לברור פסולת כשטרחתו מרובה וכמו שנתבאר לעיל סק"ד, וצ"ע איך העתיקו דינא דתורמוסין, ועל כרחק צ"ל דכוונתם שם דכיון דבתורמוסין אף האוכל כפסולת חשיב, דינו כפסולת מרובה שאסורה ברירתו משום מוקצה כמבואר בדבריהם שם, וכן כתב הדרישה בדעת הטור שם, ועיין בדרוש וחיידוש להגרעק"א שהקשה דחזקיה נקט דחייב מדאורייתא, וצ"ל דדעתם דחזקיה פליג אדאביי וכמו שכתב הריטב"א לדעת תוס', וסברי דלא קיימא לן כחזקיה אלא כאביי ורבא שהתירו גם בפסולת מתוך אוכל, ומכל מקום נפקא להו ממה שהביאו הרי"ף והרא"ש דינא דחזקיה דיש בזה נ"מ גם לדיני מוקצה, וכן חזינו להדיא בדברי רבינו ירוחם שתמה על דברי הרי"ף שהביא הא דחזקיה [עיין שם], ומבואר דמדברי חזקיה עצמו לא קשיא ליה.

נימוח בין אצבעותיו ונמאס, והוי כפסולת לגבי שאר התורמוס שעדיין לא לקח בידו ולא נמאס.

**וצריך** ביאור דאם כל התורמוסין עומדין להמאס כך - זהו דרך אכילתן, ואמאי חשיבי התורמוס שנטל כפסולת טפי מהתורמוס שנשאר, ואולי על ידי ברירת הפסולת [או בכלין] אפשר לברור התורמוסין בלא שימאסו, וחזקיה מייירי דווקא כשבורר האוכל בידו ונמאס, [ולפי זה מוכרח דזה פשוט דאסור לברור הפסולת, וקא משמע לן חזקיה דגם לברור האוכל אסור].

**ד** [הרמב"ם בפרק ח' הלכה י"ג כתב 'והבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב, מפני שהפסולת שלהן ממתקת אותן כשישלקו אותן עמהם, ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב', והעתיקוהו המאירי ובאהל מועד והבתים, וכן העתיק בשולחן ערוך סימן שי"ט סעיף ה'.

**והנה** לשיטת הרמב"ם משמע שבורר קודם הבישול, וצריך עיון דאם כן בלאו הכי בורר לאחר זמן ואסור מדאורייתא לשיטת הרמב"ם גופיה, וקודם הבישול וודאי אין ראויים התורמוסין לאכילה כמבואר במתני' שבת ריש פרק מפנין וברמב"ם פרק כ"ו הלכה ט"ז, וצריך לומר לשיטת הרמב"ם דמייירי גם באמצע בישולו, ואז ראויין לאכילה וכמו שנתבאר בשם הרא"ה.

**ומבואר** דדעת הרמב"ם דהפסולת ממתקת את התורמוסין, ולהכי חשיבא פסולת התורמוסין טפי - והוו התורמוסין כעין פסולת לגבייהו, ולכאורה סבר הרמב"ם שהפסולת נמי ראויה לאכילה [ונגמר בישולה] וכמו שנתבאר לדעת שאר ראשונים, ואתי שפיר טפי דחשיבא כאוכל [וכעין זה כתב בפירוש קדמון על הרמב"ם עיין שם].

בתורמוס, ולהם סגי בישול פעם אחת או שניים [ואפשר דגם במתולעין אוכל חלק הנותר], ולכך כשמוציאין התורמוסין מתוכם קודם שנתבשלו שבע פעמים, חשיבי התורמוסין פסולת לגבייהו כיון שאם לא יגמור בישולם שבע פעמים יסריחו, וגרס שם ואי לא שלקי ליה מסרח, וכעין זה פירשו בשיטה להר"ן בשם הרא"ה ובריטב"א ובפסקי מהרי"ח.

**ומבואר** דנקטי דמייירי כשבורר התורמוסין קודם שנגמר בישולן, וצריך עיון דאם כן אף אם חשוב אוכל מתוך פסולת אסור מדאורייתא משום שבורר לאחר זמן, [ולדעת רש"י גופיה אפשר דשרי ברירה ביד לאחר זמן - וכמו שנתבאר סק"ג, אמנם לדעת הרא"ה והריטב"א כל ברירה לאחר זמן אסורה מדאורייתא, וקשה אמאי לא ביארו בגמ' דברי חזקיה דחייב משום שבורר לאחר זמן], ועל כרחק צריך לומר דראויים התורמוסין לאכילה גם קודם שמתבשלין שבע פעמים, אלא דמתמתקין ביותר רק אחר שבע פעמים, וכן מבואר בדברי הרא"ה להדיא, [ואפשר דמהאי טעמא הוצרכו בגמ' לומר דחשיבי פסולת משום שאם לא יגמר בישולן יסריחו, ולא סגי להו בזה שעדיין לא נגמר בישולן].

**וכבר** נתבאר דלהוציא פסולת התורמוסין - דהיינו אותן מינים אחרים - מתוך התורמוסין וודאי אסור מדאורייתא, דוודאי חשיבי פסולת לגבי התורמוסין, אלא דקמ"ל חזקיה דגם תורמוסין עצמם חשיבי כעין פסולת לגבי אותן מינים האחרים כיון שלא נגמר בישולן ועומדים להסריח, וכן כתב הריטב"א להדיא.

**ג** [רש"י בשם רבינו הלוי גרס ואי שקלי ליה מסרח, ופירש דכשנוטל התורמוס

**ולפי** זה מה דאיתא בגמ' דשלקי ליה שבעה זימני היינו דלכך אכתי חשיבי התורמוסין פסולת קודם גמר בישולן, אמנם צריך ביאור מה דאיתא בגמ' דאי לא שקלי ליה מסרת, ובמאירי כתב וכן הוא בביאור הגר"א ובלחם משנה דגרס ואי לא שקלי ליה מסרת, [ובמאורות כתב דגרס ואי שקלי ליה מסרת, ולכאורה גירסת לא שקלי עדיפא שמצאנו גירסא זו בכת"י וכן גרס הריטב"א בשם הספרים], וכנראה לשיטת הרמב"ם כוונת הגמ' דאי לא שקלי ליה עם הפסולת שממתקתו מסריח, ולהכי חשיבא הפסולת טפי.

**וברור** דגם לשיטת הרמב"ם אסור לברור את הפסולת של התורמוסין מתוך התורמוסין מדאורייתא, דזה פשיטא דחשיב כפסולת מתוך אוכל, וכמו שנתבאר לדעת שאר ראשונים וכן כתב המאירי להדיא.

**והנה** נתבאר ד' שיטות אמאי חשיבי התורמוסין כעין פסולת לגבי פסולתן, ולפירוש הראשון ברש"י היינו משום משום שעומדין להסריח בתערובתן, ולפירוש השני עומדין להסריח מחמת שלא גמר בישולן, ולפירוש השלישי היינו משום שנימוח בין אצבעותיו ונמאס, ולדעת הרמב"ם היינו משום שלא גמר בישולו ונצרך לפסולת להמתיקו, ולכך אסר חזקיה לברור התורמוסין מתוך פסולתן מדאורייתא.

**עוד** נתבאר דלדעת כל הראשונים אסור לברור גם את הפסולת של התורמוסין

מתוך התורמוסין מדאורייתא, וכן כתבו הריטב"א והמאירי להדיא, עוד נתבאר דאף בבורר את התורמוסין כדי לאכלן לאלתר גם כן אסור מדאורייתא, [דאי לאו הכי פשיטא דאסור משום בורר לאחר זמן], ולפי זה קל וחומר דאסור לברור פסולת התורמוסין אף ברוצה לאכלו לאלתר.

**והנה** לעיל סק"ד נתבאר דדעת רש"י ותוס' והר"ן דטעם איסור ברירת פסולת מתוך אוכל היינו משום שהוא דרך ברירה, ודעת הרמב"ן והריטב"א היינו משום שכל שאינו אוכל מה שבורר הוא כבורר לאוצר ואינו דרך אכילה.

**ולשיטת** רש"י תוס' והר"ן אתי שפיר דנאסרה ברירת תורמוסין אפילו לאכלם לאלתר - משום דחשיב כפסולת והוי בכלל דרך ברירה,<sup>ה</sup> אבל לשיטת הרמב"ן והריטב"א צריך ביאור אמאי אסור לברור פסולת על מנת לאכלו, וצריך לומר דכל דחשיב כפסולת מתיחסת עיקר ברירתו לאוכל הנותר ולא למה שנטל, והוי כבורר לאוצר ודו"ק.

**ומבואר** בדינא דחזקיה דאף בשני מיני אוכלין, ואפילו כשבורר לאכול לאלתר מה שמוציא, אם חשיב האוכל שנוטל כפסולת לגבי אוכל השני - אסור לברור מדאורייתא, [ואף לפי מה שנתבאר דשיטת רש"י דליכא דין ברירה בשני מיני אוכלין, היינו כשאין אחד מהם כפסולת], ולהכי חייב אפילו בבורר תורמוסין מפסולתן.

ה. ולפי מה שכתבו פסקי מהרי"ח והרמב"ן לדעת תוס' דבפסולת מרובה שרי לברור הפסולת, צריך עיון דאם התורמוסין מרובין על פסולתן אמאי אסור לבררם, ואם מועטין מפסולתן אף אי חשיבי אוכל אסור לבררם לשיטה זו, ולפירוש הראשון והשני ברש"י אולי יש לומר דהדרך לברור התורמוסין גם כשהם מרובין כדי שלא ישאר בהם פסולת ויסריחו, וצ"ע.

[ד] ברירה בכלי העשוי לברירה [וכגון נפה וכברה] אסורה מדאורייתא בכל גווני, ואפילו אוכל מתוך פסולת לאלתר. (שם).

[ה] גדר לאלתר היינו שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה, ומותר לברור גם סמוך לסעודה לצורך הסעודה, ובמשנה ברורה סימן שכ"א סקמ"ה כתב דבעינן סמוך לסעודה ממש ואסור עד שיצאו מבית הכנסת. (סק"א).

[ו] ההיתר לברור אוכל מתוך פסולת [והאיסור לברור פסולת מתוך אוכל], הוא בין כשהאוכל מרובה על הפסולת, ובין כשהפסולת מרובה על האוכל. (סק"ד).

[ז] היו מיני אוכלין מעורבין ורוצה לאכול מין אחד מהם, דינו כאוכל ופסולת - ומותר לברור רק את המין שרוצה לאכול לאלתר ביד. (סק"ה).

[ח] אם רוצה לברור את שני המינים לאחר זמן, דינו כברירה לאחר זמן ואסור מדאורייתא. (שם).

[ט] כתב בתרומת הדשן דנראה דדוקא בשני מינים חשיב ברירה אבל לא במין אחד, עוד כתב דאף בשני מינים אם בורר משניהם לאחר זמן לא חשיב ברירה כיון שאינו מבדיל המינים, וכן פסק הרמ"א והוסיף דאף חתיכות גדולות וקטנות חשיבי מין אחד. (שם).

[י] אף בשני מיני אוכלין - ואפילו כשבורר לאכול לאלתר מה שמוציא, אם חשיב האוכל שנוטל כפסולת לגבי אוכל השני אסור לבררו מדאורייתא, [ולכך חייב אפילו בבורר תורמוסין מפסולתין]. (סק"ו).

[יא] מצוי בזמנינו שמולחין קליפות גרעינים

ומצוי בזמנינו שמולחין קליפות גרעינים עם הגרעינים, ויש שנהנין למצוץ מלח הקליפות, ולפי מה שנתבאר לכאורה אסור מדאורייתא לברור הקליפות גם אם רוצה למצוץ מלחם, דוודאי חשיבי כפסולת לגבי האוכל.

[והנה בביאור הלכה סימן שי"ט סעיף ד' סוף ד"ה מתוך וסוף ד"ה חייב - כתב דשרי לברור עצמות מתוך הבשר אם מוצצם בפיו, ולכאורה צריך עיון בזה דוודאי חשיבי העצמות כפסולת לגבי הבשר, וכבר נתבאר דברירת פסולת מן האוכל אסירא אפילו ברוצה לאכול הפסולת לאלתר, ומה מועלת מציצת העצמות, ואפשר דאזיל בזה הביאור הלכה לשיטתו שם דאם בורר מקצת האוכל עם הפסולת לא חשיב בורר, וכהאי גוונא שמוצץ העצם ניכר שבורר גם מקצת שומן הבשר עם העצם, ואולי צירף בזה גם כן דכהאי גוונא חשיב שעת אכילה ממש, דנקט שם דכהאי גוונא אפשר דשרי גם ברירת פסולת מתוך אוכל וצ"ע, ועיין בחזון איש סימן נ"ג וסימן נ"ד סק"ג וסק"ד מה שכתב בכל זה.]

## דינים העולים

[ז] סיכום הדינים שנתבארו:

[א] מותר לברור לכתחילה בג' תנאים, אוכל מתוך פסולת - לאלתר - ביד. (סק"א - ג).

[ב] פסולת מתוך אוכל אסור לברור מדאורייתא בכל גווני, ואפילו לאלתר ביד. (שם).

[ג] שלא לאלתר אסור לברור מדאורייתא בכל גווני, ואפילו אוכל מתוך פסולת ביד. (שם).

קו

מנורה

הרב אהרן ויזר

בדרום

עם הגרעינים, ויש שנהנין למצוץ מלח      הקליפות גם אם רוצה למצוץ מלחם, דוודאי  
הקליפות, ולכאורה אסור מדאורייתא לברור      חשיבי כפסולת לגבי האוכל. (שם).



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

## בהא דבעינן סיפור יצי"מ דרך שאלה ותשובה

כנגד ארבעה בנים דברה תורה, אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול, ויש להסתפק בשאלות מה נשתנה שאנו נוהגים לשאול בליל הסדר, שאלה של איזה בן מהארבעה הללו היא.

**א. ולכא' בזה א"א לפרש כפי' התוס', דהא דרו לא שאל שום שאלה, ואיך יבוא מתוך זה לשאול בשאר דברים.**

**וצ"ל דהתוס' לא גרסי פטרתן מלומר מה נשתנה. ועי' מאירי שהביא את ד' הגמ' ול"ג פטרתן מלומר מה נשתנה, (וכן מוכח מד' הרשב"ם שכ' וז"ל: פתח ואמר לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו עכ"ל, ואין פירוש לדבריו אלא אם נאמר דלא גרס פטרתן מלומר מה נשתנה) וא"כ לפי גירסא דידן מוכח דליאת לפי' התוס'.**

**והנה תנן בדקט"ז ע"א, מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה וכו'. ופי' רשב"ם וז"ל: כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם, מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה. ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל, כמו כן בנות צלפחד, כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה, עכ"ל. והר"ן כתב וז"ל: וכאן הבן שואל, שעכשיו באין לעקור השולחן נותן לב הבן לשאול מה נשתנה וכו' עכ"ל. ולכא' חילוק גדול יש בפי' המשנה בין פירושא קמא דהרשב"ם לפי' הר"ן, דלהרשב"ם פי' המשנה הוא שאם הבן חכם סגי במה שישאל מה נשתנה שמוזגין כוס שני קודם אכילה, ואי"צ לשאול**

**א. בפסחים דף קט"ו ע"ב, אב"י הוה יתיב קמי דרבה חזא דקא מדלי תכא מקמי' א"ל עדיין לא קאכלינן אתו קא מעקרי תכא מקמן. אמר לי' רבה פטרתן מלומר מה נשתנה, ע"כ. וכתבו התוס' ד"ה כדי, דלא פי' הגמ' אלא את תחילת שאלתו, והוא שאל ג"כ על מצוות הפסח. ומבו' מד' התוס' דהשאלה על עקירת השולחן לאו כלום היא, והשינויים הם רק כדי שמתוך שישאל התינוק על השינויים יבוא לשאול בשאר דברים.**

**וכן מבואר בארוכה בפר"ח סי' תע"ג סק"ו [ד"ה רשב"ם] וז"ל "אלא העיקר דההיכר הוא בטיבול א', והכונה לעשות שינויים שישאלו ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים, ואע"פ שאין לנו להשיב לשאלתם למה טובלין מקמי סעודה, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגים כוס שני מקמי סעודה" עכ"ל הפר"ח. ועיי"ש בהמשך דבריו שהביא את ד' התוס', ובאמת פי' התוס' במעשה דאב"י הוא דחוק מאוד.**

**והנה לקמן דף קט"ז ע"א אמרינן א"ל ר"נ לדרו עבדי', עבדא דמפיק לי' מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, א"ל בעי לאדורי ולשבוחי, א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו, ע"כ.**

לפרש שע"י שישאלו הבנים על השינויים ישאלו גם בשאר דברים, כי לא הוזכר זה בדבריו כלל. ויש להביא ראיה שלא זהו כונתו, ממה שכתב בפ"ח ה"ב וז"ל: ומוזגין הכוס שני, וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אין אנו מטבילין וכו', עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ם דהקורא אומר את השאלות שמונה המשנה, ולא הבן שואל אותם, ומ"ש הרמב"ם וכאן הבן שואל, על כרחך כונתו ששואל על השינויים, וע"ז קאי כל ד' הרמב"ם בפ"ז ה"ג, שאם אין לו בן אשתו שואלת וכו'.

**ולפי"ן** מבואר מד' הרמב"ם דשני דינים נאמרו בהא דבעי' הגדה דרך שאלה ותשובה. א, דבעי' שתהא ההגדה תשובה לשאלת הבן, ובזה אפי' אם שאלת הבן אינה מענין מצוות הלילה כלל נמי מהני. ב, דבעי' שיהא סיפור יצי"מ עצמו בדרך שאלה ותשובה, ובזה בעי' שישאל על מצוות הלילה, ובזה הקורא עצמו שואל את השאלות. וצ"ב יסוד שני דינים אלו מנא ילפינן להו.

**ונראה** בעה"י, דהנה איתא בנוסח ההגדה (ומקורו ממכילתא פ"ח ד"ה והיה כי ישאלך בנך) רשע מה הוא אומר, מה העבודה הזאת לכם וכו', ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים וכו', ע"כ. וכבר תמהו, מפני מה לא הביא התשובה הכתובה בתורה, ואמרתם זבח פסח הוא וגו'. וכתב הגר"א בפ"י ההגדה, [וכן כתבו עוד הרבה מפרשי ההגדה] דמ"ש התורה ואמרתם זבח פסח, אי"ז תשובה לבן

את השאלות שמונה המשנה, ואם אין בו דעת אביו מלמדו את השאלות שמונה המשנה, או כפי' הרמב"ם שיתבאר בהמשך הדברים. אבל לפי פי' הר"ן, ע"י שעוקרין את השולחן ניתן בבן לב לשאול את השאלות שמונה המשנה, וזהו שכ' הר"ן "לשאול מה נשתנה וכו'", והוא ממש כד' התוס' שע"י ששואל על עקירת השולחן יבוא לשאול בשאר דברים.

**ומבו' מד' הר"ן** דס"ל כדעת התוס', דבעי' שישאל דוקא על מצוות הפסח, ול"מ מה ששואל שאלות אחרות.

**וגם לפי פי' השני** שברשב"ם, אין ראיה מהמשנה דסגי במה שהבן שואל על עקירת השולחן. ולפי פירושא קמא דהרשב"ם יל"פ עובדא דאביי ורבה כפשוטה, דסגי בשאילת אביי על עקירת השולחן, ואי"צ לשאול על מצוות הלילה. אמנם הדבר צריך ביאור, מאי מהני לן שאלה זו, שאינה מענין מצוות הלילה כלל.

**והנה** כתב הרמב"ם פ"ז ה"ג וז"ל: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו, ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישלב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה, וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו. אין לו בן אשתו שואלתו, אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה. ואפי' היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה, עכ"ל. ובד' הרמב"ם דחוק

א. ושור' בשבלי הלקט בפ"י ההגדה שכ' וז"ל: מה נשתנה הלילה הזה, פירש רבינו ישעיה זצ"ל זה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל, שאילו היה לו בן (חכם) שהיה שואל לא היו צריכין לאומרו עכ"ל. וזה מפורש כמו שכתבנו בדעת הרשב"ם.

והא דצריך לעשות שינויים לגרום לבן שישאל על השינויים, נראה שהשאלה על השינויים היא שאלת הבן התם. דהנה שאלת התם כתובה בתורה על מצוות הבכורות, לפדות את הבן הבכור, ולזכות בכור הבהמה הטהורה ולפדות פטר חמור, הרי דשאלותיו אינן כלל מענין מצוות הלילה, אלא אפילו אם שואל מענין אחר לגמרי, כיון שבתשובתו הוא מספר סיפור יצי"מ, שפיר מתקיים בזה סיפור דרך שאלה ותשובה, ולמדו חז"ל מזה דה"ה אם שואל על שנויים שעושה אביו ובתשובתו משיב לו אביו סיפור יצי"מ, שפיר מתקיים בזה דין סיפור דרך שאלה ותשובה.<sup>2</sup>

[ולפי"ז ע"כ צריך לומר דיש תשובה לשאלת הבן למה עוקרין את השולחן ולמה מוזגין את הכוס קודם סעודה, ודלא כמש"כ הפר"ח שאין לנו להשיב, וצ"ב איך מתיישבין השאלות על השינויים ע"י סיפור ההגדה. והנראה פשוט, שמשיבין לו עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלוקינו משם, ועל כן צוה הקב"ה לספר ביציאת מצרים דרך שאלה ותשובה, ומפני זה עשינו שינויים, לגרום לך שתשאל ונקיים את המצוה].

ולפי"ז יש ליישב את ד' הרשב"ם הנ"ל, דהרשב"ם ס"ל דלא נאמר אלא דין אחד, והוא שיהא סיפור יצי"מ בדרך תשובה על שאלת הבן, ואפי' אם שואל שאלות

הרשע, דאסור לענות לו, אלא שבתשובת בן שאינו יודע לשאול, רמז תשובה לבן הרשע [כמש"כ רש"י עה"פ בעבור זה עשה ה' לי], והיינו שיאמר לבן שאינו יודע לשאול, בעבור זה עשה לי ולא לבן הרשע, עכ"ד הגר"א שם. [ויש להביא לזה ראיה, מד' המכילתא פר' י"ב דאיתא התם בזה"ל: ואמרתם זבח פסח הוא וגו', ללמדך שכל מי ששומע הניסים האלו שעשה הקב"ה במצרים, צריך לשבח כענין שנא' ויספר משה לחתנו וגו' ויחד יתרו, עכ"ל המכילתא. הרי להדיא, דענין הפסוק ואמרתם זבח פסח וגו', אינו תשובה לבן הרשע, אלא הוא ענין בפנ"ע שצריך לשבח על הניסים].

ולפי"ז נראה לבאר מקורו של הרמב"ם לשני דינים אלו, דהנה מהך קרא דואמרתם זבח פסח ילפינן שצריך שיאמר טעמי המצוות, כדתנן בפסחים דקט"ז פסח על שום שפסח המקום על בתי המצרים במצרים, שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'. (ועי"ש בתוס' ד"ה ואמרתם, דילפי' מזה שצריך לומר גם טעמי מצה ומרור שהוקשו לפסח). וכיון שסידרה התורה מצווה זו דואמרתם זבח פסח אחר שאלת הבן הרשע, שמענין מינה דבעי' שתהא אמירה זו בדרך תשובה לשאלה. מיהו אי"צ שהבן ישאל, כיון דבלא"ה אין אנו עונים לבן הרשע, אלא הוא דין בעצם האמירה, שתהא צורת האמירה באופן תשובה על שאלה, וא"כ בזה מהני מה שהקורא בעצמו שואל ומשיב.

ב. והנה הראשונים (אבודרהם בשם רי"ף ורשב"א) כתבו דבדיבור אחד שאומר, יצא י"ח סיפור יצי"מ. ומוכח דס"ל דלא בעי' דרך שאלה ותשובה, ואין נראה כן דהא מבי' להדיא במשנה ובסוגיית הגמ' דבעי' דרך שאלה ותשובה. וצ"ל דס"ל דאי"ז לעיכובא, ומ"מ לכתחילה כך הוא צורת המצוה, ועל כן אין ד' הראשונים הללו סותרים לדברינו. והנה מטיין בי מדרשא משמיה דמרח"ט זצ"ל, דבג' דברים חלוק מצות סיפור יצי"מ ממצות הזכרת יצי"מ בכל לילה. א', דבעי' דרך שאלה ותשובה. ב', דבעי' מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ג', דצריך לומר טעמי המצוות, עכ"ד. ואפשר שאין כוונת הגר"ח שכ"ז לעיכובא.

לעשות שינויים ולשאול עליהם, לא פלוג רבנן וחיבו כל אדם, ועדיין צ"ע].

## ב. העולה להלכה ממה שנתבאר

**והנה** לפי"ד הרמב"ם, פירוש המשנה דקט"ז ע"א הוא, דאם אין דעת בבן אביו מלמדו, וכך הוא מלמדו מה נשתנה הלילה הזה וכו'. ודלא כמו שכתבנו לעיל שהאב מלמד את הבן לשאול. וגם המאירי פירש כהרמב"ם וז"ל: ואע"פ שתחילת השאלה בעקירת השולחן, הוא מוסיף לו בשאלות לאמר לו שבכל הלילות אנו אוכלין וכו' עכ"ל. ואין הכרח מד' הרשב"ם שאינו מפרש את המשנה כהרמב"ם.

**אמנם** יעוי' בטור סי' תע"ג שכתב וז"ל: ומוזגין מיד כוס שני, כדי שישאל התינוק למה מוזגין כוס שני קודם סעודה, ואם אין חכמה בבן לשאול אביו מלמדו, ואם אין לו בן אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, ואפי' שני ת"ח הבקיאים בהלכות פסח שואלין זל"ז מה נשתנה וכו' עכ"ל, ומסידור לשונו משמע בהדיא דהא דאם אין חכמה בבן אביו מלמדו ר"ל שאביו מלמדו לשאול, ומפני זה סידר תיכף אח"כ שאם אין לו בן אשתו שואלתו וכו'. אבל הרמב"ם חילקם בב' הלכות נפרדות, שבפ"ז ה"ב כתב וז"ל מצווה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנא' והגדת לבנך עכ"ל, הרי שאינו מפרש שמלמד אותו לשאול, אלא שמודיע לו סיפור יצי"מ, ואח"כ בה"ג כתב שצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו, ולא הזכיר כלל שאם אינו שואל מלמדו אותו לשאול.

**נמצא** ג' פירושים במתני'. (א) פי' הרמב"ם, וכאן הבן שואל אביו על השינויים, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו את סדר

אחרות שאינן מענין מצוות הלילה. אלא שמי שאינו יודע לשאול מלמדו אותו את השאלות המנויות במשנה. ולפי"ז נתישבה עובדא דאביי ורבה, דפירושה כפשוטו, ששאל אביי למה עקרו את התכא, ובזה נתקיימה שאלת הבן התם, ושוב אי"צ לשאול את השאלות דמה נשתנה. ולפי"ז יש מקום לבאר גם עובדא דר"נ ודרו עבדי, די"ל דכיון שהותחל הסיפור ע"י שאלת ר"נ 'עבדא דמפיק לי' מריה לחירות דיהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה', חשיב שפיר דרך שאלה ותשובה.

**אבל** בדעת הרמב"ם א"א לפרש כן. דהא הרמב"ם ס"ל דאפי' אם הבן שואל על השינויים צריך לשאול את השאלות דמה נשתנה, וכמו שהוכחנו מדבריו לעיל. וקשה איך יפרש הרמב"ם עובדא דרבה ואביי. ואין לומר שיפרש כהתוס', דהא הרמב"ם ס"ל דהשאלה למה עוקרין את השולחן אינה כדי שיבוא לשאול שאלות אחרות, אלא שאלה זו היא גוף המצוה, וא"כ א"א לפרש בעובדא דאביי דכונת הגמ' שבא עי"ז לשאול שאלות אחרות. והנראה פשוט, דהנה כתב הרמב"ם פ"ז ה"ג וז"ל: אין לו בן אשתו שואלתו, אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפי' היו כולן חכמים. היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה, עכ"ל, והוכחנו לעיל בעה"י דמ"ש הרמב"ם ששואלין מה נשתנה, אין כונתו לשאלות המובאות במשנה, אלא לשאלות על השינויים, ולפז"נ דהא דא"ל רבה לאביי פטרתן מלומר מה נשתנה, ר"ל דפטרתן מלשאל על השינויים.

**[וילה"ע** מפני מה חכם שואל לעצמו על השינויים, הלא הוא שואל לעצמו את השאלות המוזכרות במשנה ונתקיים בזה דרך שאלה ותשובה. וצ"ל דכיון דתקון רבנן

ובשו"ע לא נתבאר בזה כלום, אך אין המנהג כדעת הטור.

(ג) ראיתי להעיר כאן הערה אחת. דהנה בנים שבזמננו אינם מתפלאים כ"כ על עקירת הקערה ועל מזיגת הכוס, ואינם שואלים ע"פ הרוב, ולכא' חיוב גמור לעשות להם שינויים אחרים, כדי שיפלא הדבר בעיניהם ויבואו לשאול, כמו שמפורש בד' הרמב"ם פ"ז ה"ג וז"ל: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו, וכו' וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו עכ"ל. ועי' בסדר ההגדה להריטב"א, שהביא שהרמב"ן היה נוהג לומר בשעת סילוק הקערה הב' לבן וניכריך, כדי שיתעוררו הבנים לשאול.

(ד) אם אין חכמה בבן, נחלקו הרמב"ם והטור בדינו, דעת הרמב"ם דמלמדין אותו בלא שאלה, ודעת הטור דמלמדין אותו לשאול. והשו"ע ס"ז העתיק לשון הטור וא"כ כוונתו קיי"ל, וכן הוא המנהג בימינו שמלמדין את הבנים לשאול.

והנה לפי דעת הטור, הא דאי' בסדר ההגדה ושאינו יודע לשאול את פתח לו, פירושו שתלמד אותו לשאול. והשאלות דמה נשתנה, הם שאלות הבן שאינו יודע לשאול, ולא שאלות הבן התם, אך לדעת התוס' נראה שהם שאלות הבן החכם או התם. והנה הרמב"ם בסה"מ מ"ע קנ"ז הביא מהמכילתא [דרשב"ן] וז"ל: ולשון מכילתא, מכלל שנא' כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו וכו', ת"ל והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, ת"ל ויאמרו משה אל העם זכור את היום הזה עכ"ל המכילתא. ולכא' בד' המכילתא הללו מפורש כדעת הרמב"ם, שאם אין הבן שואל מלמדין אותו בלי שישאל, ולא שמלמדין

ההגדה, ומה הוא סדר ההגדה מה נשתנה הלילה הזה, וה"ה בן חכם נמי זהו סדר ההגדה שמלמדין אותו. וכן פי' המאירי.

(ב) פי' התוס' והר"ן, וכאן הבן שואל אביו את השאלות המוזכרות בהמשך המשנה, ולפי פי' זה אין הכרע בהאי דקאמר ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, אם פירושו שאביו מלמדו לשאול או שמלמדו בלי שישאל.

(ג) פי' הטור, וכאן הבן שואל על השינויים (מפני מה מוזגין כוס שני קודם אכילה) ואם אין דעת בבן לשאול על השינויים, אביו מלמדו לשאול את השאלות דמה נשתנה, הא אם יש בו דעת אי"צ לשאול את השאלות דמה נשתנה.

ובמה הילכתא גבירתא איכא למשמע מכל מה שנתבאר בעה"י.

(א) דלדעת הרמב"ם חייבים לשאול על השינויים מפני מה משנין, ואין די במה שעושין השינויים, ולדעת הטור סגי במה ששואלין זל"ז את הנוסח דמה נשתנה. והשו"ע ס"ז העתיק ד' הטור ועל כן הלכה כמותו. והנה כהיום נוהגין שמי שאוכל עם אשתו או חברים ואין עמם בן קטן, אומרים ביחד את הנוסח דמה נשתנה. ולהאמור לא אריך למעבד הכי, דאין יוצאין בזה לא דעת הרמב"ם ולא דעת הטור, דלהרמב"ם הלא צריך לשאול על השינויים ואנו אין נוהגין בזה, ולהטור, הא דאשתו שואלתו ושני ת"ח שואלין זל"ז קאי על השאלות דמה נשתנה, וא"כ צריך שישאלו זה לזה, ולא שיאמרו שניהם כא'. וראוי להדר לחוש לדעת הרמב"ם, ולשאול זה לזה על השינויים.

(ב) לדעת הטור, אם שאל הבן על השינויים, שוב אי"צ לשאול את השאלות דמה נשתנה, ולדעת הרמב"ם אי"ז שייך זל"ז, וצריך לשאול את השאלות דמה נשתנה.

אותו לשאול. ואולי י"ל דהטור ס"ל דמתני' פליגא ע"ד המכילתא הללו, ולא ס"ל לפרש המשנה כדעת הרמב"ם, וראייתו מעובדא דרבה ואביי, דלדעת הרמב"ם צריך לפרשה בדוחק קצת, דמ"ש פטרתן מלומר מה נשתנה קאי על השאלות על השינויים, ולא על שאלת מה נשתנה המובא במשנה.

(ה) ג' שיטות חלוקות יש בהך דינא דסיפור דרך שאלה ותשובה. א, דעת התוס' והר"ן דהשאלה היא על מצוות הלילה, ושאלות אחרות שאינם מעניין מצוות הלילה אין מתקיים בהם שום דין (והשאלות על השינויים, הם רק כדי שיבואו על ידם לשאול שאלות אחרות). ב, דעת הטור דלא בעי' כלל שאלות על מצוות הלילה, אלא שישאל איזה שאלה שהתשובה עליה תהי' סיפור יצי"מ. ג, דעת הרמב"ם דתרווייהו איתנהו, דבעי' שהבן ישאל איזה שאלה שהתשובה עליה תהיה סיפור יצי"מ, ובעי' נמי שהקורא ישאל על מצוות הלילה.

(ו) נמצא שמי שרוצה להדר ולצאת ידי חובת כל השיטות כך ראוי לו לנהוג, יש ללמד את הילדים לשאול את ארבעת הקושיות.

ומלבד זה צריך לעשות שינויים לגרום להם לשאול, ולכן תיקנו חז"ל לעקור את הקערה ולמזוג כוס שני ולטבל לפני הסעודה. ואם אין הבנים שואלים כל השינויים האלה צריך שישאלו הגדולים זה לזה על השינויים. (או שילמדו את הבנים לשאול על השינויים). ומלבד זה צריך לעשות שינויים אחרים עד שיפלא בעיני הבנים וישאלו.

**ולאחר** ששאלו הבנים את ארבעת הקושיות ראוי שבעל הבית יחזור וישאל את השאלות בעצמו, לחוש לדעת הרמב"ם. ואם אין שם בנים קטנים צריכים הגדולים לשאול זה לזה את ארבעת הקושיות, ואח"ז יחזור הנשאל גם הוא וישאל, וגם אז צריך לעשות את כל השינויים שתקנו חכמים ולשאול עליהם זה לזה.

**ומעתה** לענין מה שחקרנו בתחילה, העולה ממה שנתבאר הוא שארבעת הקושיות שבמה נשתנה, לדעת תוס' היא שאלת הבן החכם או התם, לדעת הרמב"ם הוא נלמד משאלת הבן הרשע, ולדעת הטור היא שאלת הבן שאינו יודע לשאול.



הרב משה חליוה  
מז"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

## בענין הדלקת נר נשמה (יארצייט) ביום טוב, ובעיקר הדלקת נר נשמה לעילוי נשמה והמסתעף

בו, והוא לכבוד אבות ע"פ קרא נר אלקי נשמת אדם, ועי' ד"מ או"ח סי' תר"י בשם הכל בו, שהמנהג שכל א' מדליק ביה"כ לכפר על אביו ועל אמו, וכ"כ בהג"ה רמ"א עיי"ש, ונראה שמנהג זה להדליק יא"צ נתייסד לתועלת נשמת האבות, ויש בזה מצות כיבוד אב ואם, ואמת בתשובת מהרש"ל סס"י מ"ו דמייתי מג"א סי' ר"ס ס"ק י' משמע דליכא מצוה, רק משום דכבר נהגו הוא כצורך גדול, ולכן מתיר בבהכנ"ס ע"י נכרי, מזה נראה קצת דמצוה לית בי', ואינו מוכרח, ולפ"ז יש להתיר כמו נרות דבהכנ"ס דכתבנו כיון דמצות נר בהכנ"ס מצוה דיומא הוא לא דמי לנדרים ונדבות, ה"ה נר יא"צ אם נחשבהו למצוה מצוה דיומא הוא דזמנה ביום שמתו אבותיו דוקא ושרי. ועוד נראה מדחשיב לי' תשובת מהרש"ל לצורך גדול כיון דהרגילו בו וקפדו טובא דמתיר יותר משארי מצוה, אם לא יוכל להדליק נר זה ביו"ט כששכח להדליק מבעיו"ט, או שכבה או ביו"ט אחר שבת או ביו"ט שני יהי' מצטער טובא על דבר זה, יש להתיר משום שמחת יו"ט, ויש בזה תרתי משום מצוה וגם שמחת יו"ט מתרי טעמי שכ' הרא"ש, כנלפענ"ד, והא ר"י עצמו אמר לא תאסור דלא ברירא ליה לאיסורא, לכן יש לסמוך על כל הנ"ל להתירא. ומ"מ למעשה נ"ל יותר להדליקו בבהכנ"ס ואפי' אין שם אדם, דמצוה בוודאי איכא ככל נר של בהכנ"ס, וכן הוריתי אז לפי שעה, הנלפענ"ד

שו"ע סימן תקי"ד (סעיף ה'): נר של בטלה דהיינו שאינו צריך לו אסור להדליקו, אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה, ומותר להדליקו אפילו ביום טוב שני אחר מנחה, ואין בזה משום מכין לחול שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה, ע"כ, וע"ש בכל דבריו.

ובשו"ת כתב סופר (תאו"ח, סימן ס"ה) נשאל מתלמידו הגאון רבי אליעזר זוסמאן סופר זלה"ה אם מותר להדליק נר יא"צ ביום טוב, ובתשובתו האריך באריכות עצומה מירושלמי דביצה (פ"ה ה"ב) גבי נר של בטלה, וממ"ש בנו"כ דשם והמסתעף מינה מש"ס ופוסקים, ע"ש נפלאות מתורת קדשו, וסו"ד כתב הכת"ס וזל"ק: "ואחרי דברים הדברים אלו נבוא לדון בנדון שלפנינו להדליק נר יא"צ ביו"ט, לפי שנוהגים שלא להשתמש בו, ומניחים אותו מן הצד דלא להשתמש בהו כמו נר של מצוה, לכאורה אפי' בליל יו"ט אסור להדליק דנר זה לאו לכבוד יו"ט הוא ולא לצורך יו"ט, והוא ממש נר בטלה דנקטינן לאסור משום דאמר ר"י לא תשרי, ואפשר במעמידו בחדר שאוכלים בו הגם שאין נוהגים להשתמש בנר זה מ"מ מוסיף עוד אור בחדר ונהנה ממילא, ועי' יש"ש דמייתי מג"א סי' תקי"ד ס"ק י"ב. וכששכח להדליק בלילה או שכבה ולחזור ולהדליקו ביום נראה לפענ"ד להתיר, דנר יא"צ נ"ל מחשב מצוה מאחר שכבר נוהגים

כתבתי בעזרת החונן לאדם דעת, עכ"ל  
דהכת"ס, וע"ש היטב.

ועיין בשדי חמד (כרך ט', מערכת יום טוב,  
סימן א', ס"ק ל"ו, דף ח' ע"א מדה"ס)  
דמייתי לדברי הכתב סופר לדינא, ע"ש היטב.  
וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר להגרא"י וולדינברג  
זלה"ה (חלק ו', סימן י') מ"ש בענינא  
דהדלקת נרות נשמה ביו"ט, ע"ש. ועי'  
בשו"ת אור לציון (ח"ג, פרק כ', ס"ק ח')  
עיין שם, והכי נמי קחזינא בכמה מהאחרונים  
דהאריכו בהא, ודנו בהא נמי מ"ש בשו"ת  
אמרי אש (חאו"ח, סימן מ'), ע"ש, ואכמ"ל.

ובביאור הלכה סי' תקי"ד (ד"ה נר של  
בטלה) כתב בשלהי דבריו וז"ל:  
ודע עוד דנר של יארצייט אם לא הדליקו  
בערב יום טוב ידליקנו על כל פנים בחדר  
שאוכלין בו, דמוסיף אורה בחדר, ויותר טוב  
שידליקנו בבית הכנסת ויצא מחשש נר של  
בטלה, ובשעת הדחק אפשר דיש להתיר  
בכל גווני, דהוי כעין נר של מצוה שהוא  
לכבוד אבותיו, כן מתבאר בתשובת כתב  
סופר, עכ"ל.

ויש להעיר בזה, דהנה בשו"ע הל' שבת סימן  
רס"א (סעיף א') כתב בתו"ד וז"ל:  
ומותר לומר לאינו יהודי בין השמשות  
להדליק נר לצורך שבת, וכן לומר לו לעשות  
כל מלאכה שהיא לצורך מצוה או שהוא  
טרוד ונחפז עליה, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק  
ט"ז, ד"ה ונחפז עליה) כתב וז"ל: כתב רש"ל  
(שו"ת, סימן מ"ו) היינו כל דבר שאם לא  
יהיה נעשה הוא מצטער בשבת, שרי לעשות  
על ידי האיננו יהודי בין השמשות, אבל לבי  
נוקף להחמיר אם אין לו בהן שום צורך  
בשבת רק לצורך חול, אך אם הוא הפסד  
מרובה או לצורך גדול שרי שבותין בבין  
השמשות, ובפרט שבות דאמירה לאינו יהודי  
דלית ביה מעשה, ועל כן מותר לומר לאינו

יהודי בין השמשות להדליק נר יארצייט,  
מאחר שהעולם נזהרין בו חשבינן כלצורך  
גדול, עכ"ל בקיצור, עכ"ל דהמ"ב ז"ל וע"ש.

ולכאורה מהא דמייתי המ"ב ז"ל בהלכות  
שבת לדברי מהרש"ל ז"ל, ולא  
העיר עלי' ולא מידי, משמע קצת דס"ל כהא  
דלית בנר דיא"צ משום מצוה, וכדמייתין  
לעיל מהכת"ס גופי' דדייק מדברי מהרש"ל  
ז"ל הנזכר דמשמע דליכא בהא משום מצוה,  
ורק משום דכבר נהגו הוא כלצורך גדול ושרי  
(ובמ"ש הכת"ס דהתם ע"ד מהרש"ל ז"ל  
"ואינו מוכרח", יל"ד בכוונתו בזה, וק"ל).  
ומיהו איכא לדחויי דמינה ליכא לאוכוחי  
בדעתי' דהמ"ב ז"ל ולא מידי, והיינו לצד  
דבהל' שבת קמ"ל דאף לו נימא דלא הו"ל  
נר דיא"צ כנר דמצוה, מ"מ מישרא שרי  
מה"ט דכתב מהרש"ל ז"ל, אך דאה"נ  
לפימ"ש בביאור"ל דהל' יו"ט עוד זאת נוסף  
בהא טעם לשבח להתירא מחמת דהו"ל  
כלצורך מצוה, ותו איכא למימר דביאור"ל  
גופי' (שם) יל"ד אם אמנם ס"ל דהו"ל כנר  
דמצוה לכתחילה, ויל"ד בזה.

תו יש להעיר דממ"ש מהרש"ל ז"ל דמייתי  
המ"ב בהלכות שבת דמהני לאדלוקי נר  
נשמה ע"י עכו"ם, דמשמע מינה דאין נ"מ  
מיהו המדליק להנר נשמה, והעיקר בזה  
שיהי' דלוק.

ושו"ר בספר כל בו ליארצייט להרה"ג ר"א  
לעווין שליט"א (ח"א, עמוד שכ"ח)  
דמייתי מספר נשמת ישראל (עמוד תשפ"ב)  
דכתב עפ"י מהרש"ל ז"ל וז"ל: ואגב יוצא  
מהמהרש"ל שתועלת הנר אינו עצם ההדלקה  
אלא מה שהנר בוער, שהרי פשיטא לי'  
דמהני מה שעכו"ם מדליק את הנר נשמה אף  
שמעשה עכו"ם אין לו שום תועלת (ואין  
סליחות לעכו"ם ודו"ק), עכ"ל, וע"ש. (אלא  
דבהא גופא יל"ד ממ"ש בשו"ת תורה לשמה

(סימן תק"כ), והו"ד בספר כל בו ליארצייט (עמוד שכ"ג), דס"ל דבכל יא"צ צריך שידליק הבן את הנר בידו, וד"ז חשיב לי' בכלל כיבוד או"א, ע"ש. ועי' בכל מ"ש התם ובשו"ת וישאל שאול (חאו"ח, סימן ל"ג) ע"ש), ואכמ"ל.

**ובספר פסקי תשובות** סי' תקי"ד (הערה ע"א) מיייתי מספר זה השלחן דכתב לדיוקי במ"ש הביאווה"ל עפי"ד הכת"ס דנר דיא"צ הו"ל "כעין נר של מצוה שהוא לכבוד אבותיו", דלפי זה אין ההיתר אלא כשמדליק לכבוד הוריו שמצוה לכבדם אף לאחר מותם, אך לא כשמדליק לזכר שאר קרובים, ע"ש.

**ומספקא** לן אי שרי להדליק נר יא"צ עבור נשמת צדיק ביו"ט (בהיכא דלא הדליקו מעיו"ט, וכן נמי דלא בכ"מ אפשר להדליקו מעיו"ט וכגון דחל שבת קודם יו"ט), וכן נמי יש לעיין דלהמתבאר לעיל נראה דכל הא דדנו הפו' היינו אהדלקת הנר ביא"צ גופי', אך צ"ע אי שרי להדליק נר לעי"נ צדיק שלא ביא"צ גופי', וכדמצוי שמדליקים נרות עבור נשמות הצדיקים לעורר זכותיהו, וצ"ע בכל זה, ועי' בשלהי סימן דנא מה דהבאנו ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בזה, ע"ש.

**ועי'** בספר כשחר אורח (פ"ט, ס"ק ק') דנשאל מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל ע"ד הדלקת נר נשמה בשבועות (שחל במוצ"ש), והשיב דאם נהנים מאורו וכגון שעומד בחדר חשוך מותר, וצינו שם לביאווה"ל הנ"ל, ויל"ד בכל זה.

**ובעיקר ענינא** דהדלקת נר לטובת נשמת המת, עי' בשו"ת חתם סופר חלק

שישי (סימן כ"ז) דכתב בתו"ד וז"ל: מ"מ אפי' להסוברים דהדלקת נר בבה"כ חשיב טפי מחילוק לעניים, היינו בבה"כ, אבל

הדלקה בחדר אחד לנשמתו של אדם, ואפי' להדליק על ציון שבקברו, לא ידעתי מצוה רבה בזה, ומצאתי ברלב"ח סי' ג' שכתב שנהגו לנדור נדרים להדלקת נר על ציון קבר שמואל הנביא, וכתב כיון שנהגו כך מצוה הוא, ויהיב טעמא השייך לשמואל הנביא דוקא, ע"ש. מ"מ אין כאן מצוה רבה, וחילוק לעניים עדיף מיניה בלי ספק, ויש להמתיק בדברי אגדה בשבת לי' ע"ב נר קרוי נר ונשמה קרויה נר, מוטב תכבה נרו של בשר ודם ואל יכבה נרו של הקב"ה, והיינו קיום נפשות עניים הוא הטבת נרות האמתיים, והוא מצוה חשובה טפי מהדלקת הנר, עכ"ל. וע"ש בכד"ק.

**והרלב"ח** ז"ל בתשובותיו (סימן ז') [דקמציין ליה החת"ס ז"ל] כתב בתו"ד וז"ל: והנה ראינו כי דרך בני המלכות הזה ומלכויות המערב לנדור ולהקדיש בזה האופן שאומרים כך וכך לאדוננו שמואל ע"ה, ופירוש לשונם כפי הסכמתם הוא להקדש אדוננו שמואל, וכוונתם כפי מה שראינו היא שמביאים נדריהם ונדבותם לבית ציון הנביא עליו השלום, ושם מדליקין שמן ושעוה לכבודו, והנותר מן הכל נותנים אותו ביד הנאמן על ההקדש הנזכר, והוא מוציא אותו בכבוד ספר תורה ובכבוד בית הכנסת הי"ג של העיר הקדושה ירושלם תבנה ותכונן במהרה בימינו, ובכלי כסף לבית הכנסת הנזכר, כנראה שזכה לזה הנביא הזה המקודש ע"ה מפני שלא היה נהנה בכל ימיו כמו שהעידו עליו דברי הקבלה, והשם זכה לזכות את הרבים אחר סילוקו לשיבה עליונה שלכבודו יעשו מצוה מנכסיהם וידרו נדרים לשמו, עכ"ל, וע"ש היטב.

**איברא** דמדברי רלב"ח ז"ל נראה דהמצוה דעבידו התם היה בהזיכוי לרבים מהמצוות שעשה ההקדש דשם מן מותר

המעות שהשתמשו בהם לשמן ושעוה לכבודו של שמואל הנביא ע"ה, ותו דמ"ש החת"ס ז"ל דהרלב"ח ז"ל יהיב טעמא השייך לשמואל הנביא דוקא, הנה לכאורה בלישניה דהרלב"ח ז"ל נראה דכל מ"ש היינו מ"ט זכה להא שמואל הנביא ע"ה בשונה משאר צדיקים שלא זכו לזה, אך דאח"כ עצם הדלקת הנרות לכבוד הצדיק שייך בכל צדיק וצדיק, ולא דוקא בשמואל הנביא ע"ה, וצ"ע.

**גם** הלום הראני הגר"י פינקוס שליט"א רב דקהל עדת חרדים בכאן בשו"ת חתם סופר (תאהע"ז ח"ב, סימן פ"ה) דנשאל ע"ד יבם ויבמה זקנים באים בימים שהסכימו שניהם מדעתם ורצונם שלא לייבם ושלא לחלוץ, כ"א להשאר זקוקים זה לזה מפני הבושה והטורח, אי יאות עבדין, ואחר דנו"נ בזה כתב בסו"ד וז"ל: "וכבר באתה אשה לפני ושאלה כזה, והשבתי לה שמן הדין אין לחייב אותה בעל כרחא, אך הוא טובה לבעלה כמו הדלקת שמן זית ויותר מזה, אם תרצה להטיב עמו תעשה, וכן עשתה ושמעה לקול"י, עכ"ל וע"ש היטב.

**ועי'** נמי בשו"ת מהרי"א יהודה יעלה להגה"ק רבי יהודה אסאד זלה"ה הגאב"ד דסערדאהעלי (חיו"ד, סימן שט"ו), דדן בענינא דשינוי מעות לשם רבי מאיר בעל הנס ומנהג הדלקת נר ביום היא"צ, ובתו"ד כתב וז"ל: "נר היארצייט לא מצינו לו שום רמז בש"ס ופוסקים להדליק נר באותו יום, והא דבכתובות דף ק"ג בצוואת רבי נר יהיה דלוק במקומו כו', לא קאמר אלא בי שימשי לבד לכבוד שבת דאתי לביתה, וביום הכיפורים בלבד איתא בכלבו סי' ס"ח הובא בהגהת רמ"א או"ח סי' תר"י [סעיף ד'] ובש"ך יורה דעה סי' רנ"ו ס"ק י"ב וזה לשונו, נהגו להיות כל אחד מדליק במקומו

נר או פנס ביום הכיפורים לכפר על אביו ואמו וכו', ועוד נהגו בזה לכבוד השם לכבוד בית הכנסת שנאמר באורים כבוד ה' וכו', אמר הקב"ה הדליקו לפני נר שאשמור אני נשמותיכם שקרויה נר וכו', אבל ביום היארצייט לא מצינו לו מקום גם בספרים האחרונים כפי מיעוט בקיאתי, רק מנהגא שנהגו בכך לעילוי נשמת אבותיהם ורבותיהם על שם הכתוב נר אלקים נשמת אדם (משלי כ', כ"ז), ולית ביה שום מצוה ולא חיובא, ופשיטא לי מילתא דוודאי אפילו אין די סיפוק מאור בבית הכנסת יכול לשנות מנהגו וליתן מחיר הנר ביום היארצייט לעני הגון או להרבה עניים, שזו צדקה הוא מצוה דאורייתא, ודאי עילוי גדול הוא לנשמת אבותם בגן עדן, כמאמרם ז"ל (סנהדרין ק"ד ע"א) ברא מזכא אבא, וכבר הוריתי כן פעמים לשואלים בזה הלכה למעשה, שהרי אין במנהג להדליק נר יארצייט לא מצוה דאורייתא ולא דרבנן וגם לא נדר דאורייתא, רק לכבוד נשמת אבותיו הוא נדר דרבנן על ידי מנהגו של פעמים, משא"כ בנודר בפירוש להדליק נר לנשמת רבי מאיר בעל הנס הוא נדר דאורייתא, לא פסיקא מילתא כל כך שנוכל לשנות נדרו, דומיא דנודר לצורך שמן למאור בית הכנסת נידון דמהרי"ק הנ"ל ממש, עכ"ל. וע"ש בכ"ד.

**ואיכא** לעיוני במאי דכתב החת"ס ז"ל בלישניה גבי הדלקת נר לעילוי נשמה "לא ידעתי מצוה רבה בזה", וכששאלתי זה מקמי מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף וש"א"ס, אמר לי דכוונתו דהחת"ס ז"ל היינו מחמת דענין ההדלקה לע"נ הוי ענין רוחני, גם הוסיף ואמר דהוא כמ"ש "נר ה' נשמת אדם", וכמדו' עלה מדברי מו"ר שליט"א דאיכא בהדלקת נר

זית), ובספר אלף המגן מביא שמדליקין נר יאהרצייט בבית הכנסת, והנשמה ביום זה יש לה רשות לשוט בעולם, ויש לה מזה נחת רוח בנר נשמה ע"ש, ונוהגין בעת הדלקה לומר "אני מדליק נר זה לעלוי נשמת אבי פלוני בן פלוני", אבל העיקר ביאהרצייט להרבות בצדקה לימוד משניות ומעשים טובים, שזהו עיקר התיקון לנשמה, עכ"ל.

תו כתב בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג', סימן שע"ט) בתו"ד וז"ל: ונהגו להדליק נר ביאהרצייט, ויש הידור מיוחד להדליק בשמן זית, ושמעתי דכך נהג הגה"ק האדמו"ר מסאטמר זצ"ל, ונקרא נר של מצוה, ובשו"ת חת"ס החדשות סימן ס"ח כתב החת"ס כתקנה לע"נ אב"ד מטרסדורף, שמנהגם בכל שנה ראשונה "בהדלקת נר נשמה משמן זית דוקא" לפני ארון הקודש ע"ש. [אמר הקמ"ח, עי' מאי דמיתנין לעיל משו"ת חת"ס (חאה"ע ח"ב סי' פ"ה), ודוק היטב לפי"ז]. ויש מתירין להדליק נר נשמה ביום טוב דחשיב צורך לקיים המנהג, עיין בביאור הלכה תקי"ד ס"ה דיש להדליקו לכתחילה במקום אוכל או בביהכ"ס, ובשעת הדחק מצדד להתיר בכל גווני דהוי כעין נר של מצוה שהוא לכבוד אבותיו, ע"ש. וכ"ש לדעת מהרש"ל בתשובות (מ"ו) בשם זקן אחד אפילו בערב שבת בין השמשות מדליקין ע"י נכרי, כיון שהעולם נזהרין בו חשיב כצורך גדול, אבל כפי ששמעתי מדוד"ז הגר"א פינס זצ"ל, בבית הגר"א זצ"ל לא נהגו לדקדק להדליק נרות ביאהרצייט וצ"ב, עכ"ל. וע"ש מאי דביאר בסוד מנהג ההדלקה בשמן, ובהמנהג למעשה להדליק בנר דשעוה, ע"ש בכל דבריו, ואכמ"ל.

ולא אכחד דמזה זמן זמנים דראיתי מטין סמך להדלקת נר נשמה ממ"ש רבינו בחיי ז"ל (פרשת תרומה עה"פ (שם, כ"ה

לע"נ משום גמילות חסד עם הנפטר, ושאלתיו דאכתי הו"ל כמצוה דגמ"ח, והשיבני דאי"ז כגדר גמ"ח דעלמא, רק דנובע זה כאמור מחמת הענין הרוחני שבזה, ודוק. תו שאלתי למו"ר שליט"א אי מדליק נר נשמה דייקא משמן זית, והשיבני דאיהו מדליק בנר דשעוה.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א, סימן תש"ב ב') כתב וז"ל: הנה נהגו להדליק ביארצייט נר לעילוי נשמת הנפטר, ונר אלקים נשמת אדם, והרמז כשם שפתילה מוקף בשמן והפתילה לבד דולק, כך הנשמה בגוף ואור הנשמה מאיר, ולפי זה ברור שהמצוה בפתילה ואור ולא מהני נר "אלקטרי", ונראה דלהנ"ל גם נר שעוה שפיר דמי, וכן הוא בלקט יושר הלכות שבת (מ"ט) מביא שביום שמת בו אביו מדליקין נר של שעוה, וכנראה מפני שהאור צלול ומאיר וניכר יותר, וכמו שמבואר ברמ"א (תרע"ג) כי אורה צלול ועולה למעלה, ודוקא בחנוכה י"א דבעי שמן דומיא דמקדש, ושמעתי מדוד"ז הגר"א פינס זצ"ל שבבית א"ז רבינו הגדול הגר"א זצ"ל כנראה לא החזיקו כלל במנהג להדליק נר ליאהרצייט, אבל כבר הבאנו שזהו מנהג קדמון וכמבואר בלקט יושר, ולדעתי העיקר להדליק בבית הכנסת ולקיים כבודו באורים ה', והגר"א זצ"ל אף לא שמיע ליה להדליק בבית. אבל בבית הכנסת מ"מ נראה שיש בזה תיקון נאה גם לדבריו, ואין לשנות המנהג, וכיון שאצלינו נר שעוה מאיר יותר ולא דמי לאבוקה שכולו בוער רק הפתילה לבד דולק, נראה שמצוה מן המובחר בשעוה וכמ"ש, אבל באלקטרי נראה שאין יוצאין לנר נשמה, ולכבוד בעלמא נהגו להדליק להזכירו ולכבדו בכך (ובשם הגה"ק האדמו"ר מסאטמר רבי יואל טייטלבוים זצ"ל שראוי ליקח נר של שמן

שאלות בהנוגע למאי דכתיבנא לעיל, והנני מביאם בזה לפי סדרן.

(א) שאלתי למו"ר מרן זצוק"ל אם המדליק נר לעילוי נשמת אבותיו יש בזה מצוה דכיבוד הורים, וכתב לן מו"ר מרן זצוק"ל "יתכן".

(ב) תו שאלתי למו"ר מרן זצוק"ל האם מותר להדליק נר נשמה ביום טוב לעילוי נשמת צדיק ביוםא דהילולא דיליה דחל ביום טוב, וכתב לן מו"ר מרן זצוק"ל "רק אם ישתמש בה" (ועי' בספר מועדי הגר"ח (ח"ב, תשובה רצ"ט) ע"ש).

(ג) עוד זאת שאלתי למו"ר מרן זצוק"ל כשמדליק נר לעילוי נשמת אבותיו, אם יש נ"מ אם מדליק בנר דשמן זית או בנר דשעווה, וכתב לן מו"ר מרן זצוק"ל "שמן זית עדיף".

ל"א) ועשיית מנורת זהב טהור) דכ' בתו"ד וז"ל: וידוע כי הנשמה נהנית בהדלקת הנרות, והיא מתהלכת בעידוני ההוד והשמחה ומתפשטת ומתרחבת מתוך הנאת האורה מפני שהיא חתיכת אור חצובה באור השכל, ומן הטעם הזה נמשכת אחר האור שהוא מינה, אע"פ שהוא אור גופני, והנשמה אור רוחני זך ופשוט, ועל כן המשילה שלמה ע"ה לנר, הוא שאמר (משלי כ') נר ה' נשמת אדם, ע"כ, וע"ש היטב.

מיהו לפענ"ד יש לעיין אם אמנם יש להביא מינה סמך להאי מנהגא, מאחר דבפשיטות כוונת רבינו בחיי ז"ל במ"ש דהנשמה נהנית בהדלקת הנרות היינו נשמה דבגוף, אך אין לן גילוי מינה אנשמה דמת, וצ"ע.

והלום זכיתי לשאול מקמיה מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל איזה



הרב אבינועם טאובנר

## בענין מצות ראייה וסמיכה על קרבן ראייה והנלוה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) שנדונו במלל "נחלת משה"

- א. עליה לרגל - בענין ראית פנים בעזרה
- ב. בענין מפנקי פטורים מעליה לרגל
- ג. בדינא דטומטום דאינו יכול להביא קרבן ראייה דמבטל מצוות סמיכה
- ד. עשה דסמיכה דחצי בן חורין אי דוחה הלא תעשה דחצי עבד
- ה. בדעת הראב"ד דנשים שמקיימות מצות עשה שהזמן גרמא יש להם מצוה גמורה
- ו. בסמיכה של טמא דגורו בו חכמים שלא לעשותו, ועבר ועשה אי קיים הדאורייתא
- ז. האם גדול אכתי דין חינוך עליו לענין עליה לרגל ועוד
- ח. ג' גדרים בבעלות על הבגד לקריעה והוראות רבינו זצ"ל בענין עליה למותל המערבי

והקשה בטורי אבן (שם) למה לן קרא למעוטי טמא מעולת ראייה, הא כל חיוב עולת ראייה ילפינן מקרא דלא יראו פני ריקם, נמצא דאינו חייב בקרבן ראייה אלא אם כן ראה פניו בעזרה, והרי טמא לא קיים ראיית פנים, דהרי כל הטמאין אסורין ליכנס לעזרה וחייבין על זה כרת, ואם כן ודאי דאינו חייב בעולת ראייה. [א. ה לכאורה בכלל ק"ו הטו"א גם טהור שלא בא לעזרה, לא יתחייב לשלח קרבנותיו.] [והאי ראיית פנים בעזרה דווקא היא ולא בהר הבית].

### תירוץ א' - עבר ונכנס

יש לומר דנפקא מינה דאם עבר ונכנס בעזרה במזיד או בשוגג, אע"ג דמכל מקום קיים מצות ראייה, אפילו הכי מחמת ראייה זו אינו מביא קרבן ראייה. [א. ה ול"ח מצהבב"ע, לפי הירושלמי בשבת קה:], דלא הוי חפצא של עבירה, אלא רק גברא דעביד עבירה.]

אך כתב בטורי אבן דלא מסתבר לתרץ כך, דלהא ודאי לא צריך קרא, דמכיון דאסור לו ליכנס לעזרה ורק נכנס בעבירה, הרי נפקא

### א. עליה לרגל - בענין ראית פנים בעזרה

שָׁלֹש פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ אֶת פְּנֵי הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (ל"ד כ"ג)

איתא בקרא "יראה כל זכורך", וכתב ברמב"ם (פ"א מהל' חגיגה ה"א) הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה.

והנה אמרינן במסכת חגיגה (ד' ב') דטמא וערל פטורין מן הראיה, דילפינן מקרא "ובאת שמה וגו' והבאתם שמה" כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, וכל שאינו בביאה אינו בהבאה. ואם כן טמא וערל שאינן בביאה, דהרי אינן יכולין ליכנס לבית המקדש, פטורים מלהביא עולת ראייה.

[וכתבו תוספות (שם ד"ה דכתיב) דרק מעולת ראייה נפטרו, דבהא אשמועינן קרא דבעינן ישנו בביאה, אבל בשאר קרבנות חייבין, דהרי אמרינן (פסחים ס"ב א') דערל וטמא משלחין קרבנותיהן].

השני דהטורי אבן. עיין לקמן בתירוץ ה'.

### תירוץ ג' - עיקר הילפותא מהכא

בחזון איש (או"ח מועד סי' קכ"ט סק"ד) כתב ליישב קושיית הטורי אבן, דבאמת עיקר האי דינא דבלא ראיית פנים פטור מקרבן עולת ראייה, ילפינן מילפותא הנ"ל מקרא ד"והבאתם שמה", דכמו דטמא פטור מכיון דאינו בראיית פנים, הוא הדין בכל גווני דאינו בראיית פנים.

### תירוץ ד' - דרך אחוריו

הנה יש לדון ליישב קושיית הטורי אבן, דנפקא מינה בנכנס דרך אחוריו או דרך משופש [א. ה כלומר דרך הגג], דהרי איסור טומאה ליכא, אבל מצות ראייה יש לומר דקיים, ומכל מקום פטור מקרבן ראייה מחמת קרא דוהבאתם. [ולא עיינתי בפרטי הדינים בזה]. [העיר הרב ג. ארצי שליט"א לכאורה קרי כאן, השתא לפני מלך ב"ו אין עושין כן, לפני ממ"ה לא כ"ש ע"כ. וע' לקמן].

### תירוץ ה' - טהור ואחר כך נטמא

תו תירץ בטורי אבן, דנפקא מינה אם היה טהור ביום ראשון של חג וראה פניו בעזרה ונתחייב בעולת ראייה, ואחר כך בשאר ימי החג נטמא.

דסלקא דעתך דבכהאי גוונא חייב בעולת ראייה בעוד שהוא טמא. אלא ילפינן "מובאת שמה וגו'", דפטור, דאינו מביא עולת ראייה אלא אם כן ראוי לביאה בשעת הבאה, נמצא דהשתא אינו ראוי להבאה. [והא אפילו חגיגה דחובה בפני עצמו הוא ואינו תלוי בראיית פנים אפילו הכי אינו בא בטומאה, וכמבואר בגמרא פסחים (פ' א')].

וייש לדון בתירוצו בכמה אנפי:

ליה דפטור מקרא ד"לא יראו פני". [היינו דלא מסתבר לאוקמה הילפותא נא. ה של "לא יראו פני ריקם" בעבר על איסור].

**עכ"פ** משמע מדברי הטורי אבן דאם עבר ונכנס באיסור, קיים מצות ראיית פנים. אמנם יש מקום לומר דכל דהוה טמא אין לו מצוה דראיית פנים [א. ה כיון דהכל תלוי "באדון המצפה לראותו", כאן שהוא טמא אין כלל מצווה, דבעודו טמא היה מקום לומר שאין האדון מצפה לראותו. ולפ"ז בכהן טמא ה"נ דאינו מצפה לראותו בפנ"ע, ולא יתחייב בקרבן ראייה]. אך בטו"א כ' שכן קיים מצות ראייה בעזרה. ואם כן אכתי פשיטא הוא דאינו חייב בקרבן ראייה. [וכמו כן אף אם יכנס בהיתר כמו בקרבן ציבור או לתקן, לא קיים מצוה. עיין לקמן]. אך חזינן בטורי אבן דאינו כן.

### תירוץ ב' - טומאה הותרה בציבור

אלא כתב בטורי אבן לתרץ, דנפקא מינה בכהן טמא וקרבן ציבור, דקיימא לן דטומאה הותרה בציבור, ואם נכנס לפנים ועבד עבודה במועד, קיים מצוות עשה דראיית פנים.

**מעשה** הוה אמינא דחייב להביא עולת ראייה, קא משמע לן קרא דפטור מכיון דאינו ראוי להבאה. [דילפינן דרק אם ראוי לבא שמה בשביל קרבן זה, אז חייב ב"והבאתם", יצא טמא בקרבן ציבור שאין ביאתו בשביל קרבן זה אלא רק משום קרבנות ציבור].

**ותיקשי**, דהרי ילפינן בגמרא (שם) לפטור גם ערל, לרבי עקיבא דמרבי לערל כטמא, והרי ערל לכולי עלמא לא הותר בקרבן ציבור. [וכקושיית החזון איש לתירוץ

## א. אכתי תיקשי מערל

הנה תמה בחזון איש (או"ח מועד סי' קכ"ט סק"ד) על תירוצו הטורי אבן בתרתי, חדא, דהא בערל ליכא ליישב דהיתה ראיית פנים בהיתר ואחר כך נעשה ערל, דלא משכחת לן הכי. [וכעין מה שהקשינו לתירוצו קמא].

## ב. כבר נשתעבד

עוד הקשה בחזון איש, דכיון דכבר נתחייב קרבן, חייב להביאו, דאפילו במת נשתעבדו נכסים (כמבואר ברמב"ם פ"א מהל' חגיגה ה"י, עיין כסף משנה ולחם משנה שם) ולא גרע נטמא ממת. [ועיין לקמן באות ד' שהבאנו מה שכתב בחזון איש ליישב].

## ג. פשוט ביום ראשון וחיגר ביום שני

הנה נסתפקו תוספות בחגיגה (ט' א' ד"ה כיון) בהיה פשוט ביום ראשון וחיגר ביום שני, האם חייב בעולת ראייה ביום השני, אע"פ דהשתא לא חזי.

והקשה בחזון איש (מועד סי' קכ"ט לדף ט' א' ד"ה עוד כתבנו) על התוספות, כעין קושיא הנ"ל, דמה זו ספיקא הא כבר נתחייב, והרי אפילו מת ביום שני נמי מביאין יורשין.

## ד. ליישב קושיית החזון איש

לכאורה יש ליישב קושיית החזון איש [על הטורי אבן ועל התוספות], דנפקא מינה בלא היו לו נכסים ביום הראשון, ואם כן לא נשתעבדו נכסיו. אבל באמת זה אינו, דנהי דלחייב יורשים שייך רק בהניח קרקעות אבל לחייב עצמו מתחייב מדין מיניה, ואפילו למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא. אלא תירץ בחזון איש, דכונת התוספות אי

חייב בתורת עולת ראייה, אבל ודאי מביא בתורת נדבה מכיון שכבר נתחייב בו. ונפקא מינה אם דוחה יום טוב, דמפאת הא דכבר נתחייב לא שייך דידחה יום טוב, דעכשיו אינו אלא בתורת נדבה. [וכן יש ליישב הכי דברי הטורי אבן].

## תירוצו ו' - ריקועי פחים

וכתב הגרא"ג זצ"ל לתרץ, דהנה מבואר בגמרא עירובין (ק"ה א') דטמא נכנס לעשות ריקועי פחים [טסין של זהב] שמצפין בהם את קדש הקדשים מבפנים. [ומצוה בטהורין, אין שם טהורין נכנסין טמאין]. ולענ"ד גם בערל שריא כשאין אחרים.

וביאר בחזון איש (או"ח מועד סי' קי"ב ס"ק ט"ו) דטמא שנכנס למקדש כדי לתקן ליכא איסורא. [וזה לשונו, נראה דאין בביאה לתקן משום איסור אל המקדש לא תבוא, שענינו כבוד המקדש שלא יבוא בשעה שהוא בטומאה, ואין פגם בכבוד המקדש כשנכנס לתקן. עיין שם].

נמצא דמשכחת לן ראיית פנים בערל וטמא, דבאופן הנ"ל קיימו מצות ראיית פנים, וסלקא דעתך דהשתא יביא קרבנם, ובזה קאמר קרא דאינו מביא. [גם כאן העיר הרב ג. ארצי שליט"א דנהי דאינו פוגם בביקורו כשהוא טמא, מ"מ אינו מכבד וע' לקמן].

## א. נכנס לתקן ביום טוב

הנה אע"ג דבעינן שיהא חייב ביום טוב, למאן דאמר כולם תשלומין לראשון, וביום טוב לא שייך שיבוא לתקן, יש לומר דמשכחת לן שנכנס לראות מה צריך תיקון דזה שרי, או שנכנס לתקן ביום טוב בגוונא דליכא איסור יום טוב כגון שיכול לתקן שלא כדרך.

צריך להכנס שנית, [וכך מבואר בטורי אבן], יש לומר דתליא בהא.

#### ד. דרך אחוריו

הנה העירוני, דאם טמא צריך ליכנס לבית המקדש כדי לתקן, שרינן להכנס רק בנכנס דרך אחוריו, וכך לא יעבור על האיסור דטמא שנכנס למקדש. ואם כן לא יקיים מצות ראייה.

**אבל** זה אינו, חדא, מנא לן דלמצות ראייה בעינן דרך כניסה. תו, דבפשוטו הנכנס לתקן אין צריך שיכנס דרך אחוריו, וטעמא דבטמא שנכנס למקדש כדי לתקן, אין כאן איסורא של טומאה, כמו שכתב בחזון איש הנ"ל (או"ח מועד סי' קי"ב ס"ק ט"ו).

**ויש** לעיין בטומאה דהותרה בציבור אמאי אין חייב להכנס דרך אחוריו, דהתם לכאורה הא חשיבא איסור טומאה, דהרי בעינן קרא להתיר טומאה בציבור. [תירץ הרב ג. ארצי שליט"א מכיון שמותר להכנס, עליו להכנס כדרכו, שזו היא "כניסה המכבדת" עכ"ד.]

#### תירוץ ז' - פיקוח נפש

הנה יש לדון לתרץ עוד, כעין התירוץ הנ"ל, דהנה הקשו תוספות (סוכה ל' א' ד"ה משום) למה אמרינן (פסחים ל"ה ב') דבעינן ללמוד מקרא שמצה של טבל פסולה, תיפוק ליה מפאת מצוה הבאה בעבירה, דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה.

**ושמעתי** דיש ליישב, דנפקא מינה באופן דפיקוח נפש שהיה מוכרח לאכול טבל, וסלקא דעתך דהשתא יוצא נמי מצוות מצה.

**והשתא** דאתית להכי, משכחת לן נמי טמא וערל שנכנסו לעזרה לרפא אדם

#### ב. נכנס טמא חשיבא ראיית פנים

הנה האי תירוצא על קושיית הטורי אבן דאיירי בטמא שנכנס לתקן, צריך עיון אם זו כונת הגמרא, אבל לא מנעתי לכתבו כי לענ"ד הוא נכון לדינא, שאם נכנס טמא לתקן חשיבא ראיית פנים.

**ונפקא** מינה בזה, שאם אחר כך יטהר, שפיר חייב בעולת ראייה, וכמו שכתב בטורי אבן לענין טומאה הותרה בציבור. ולא עוד אלא כתב בטורי אבן דאף בנכנס באיסור בטומאה קיים מצות ראייה וחייב בקרבן, אלא דלא נהירא לאוקמה קרא בנכנס באיסור, אבל בכהאי גוונא שנכנס בהיתר ודאי קיים המצוה.

**אך** כל זה לדברי הטורי אבן, ויש מקום לומר דכל דהוה טמא אין לו מצוות ראיית פנים, ואף אם יכנס בהיתר כמו בקרבן ציבור או לתקן, לא קיים המצוה. אך חזינן בטורי אבן דאינו כן.

#### ג. האם טמא חייב להכנס בהיתר

הנה באמת יש לעיין למאי דמסקינן דטמא פטור מעולת ראייה, אם חייב מיהת להכנס לבית המקדש [באופן המותר], או דילמא נימא דכל דפטור מעולת ראייה לית ליה מצוה דראייה כלל. ולא אדע.

**ונפקא** מינה אם יכול להכנס מפאת טומאה הותרה בציבור, ויש שני טמאים, אחד שכבר נכנס בהיותו טהור וקיים המצוה ואחד שטרם נכנס כלל, האם אמרינן דעדיף שיכנס הטמא שטרם נכנס כלל וכך יקיים מצות ראיית פנים. [העיר הרב ג. ארצי שליט"א בפשטות עדיף שיכנס מי שלא נכנס שיזכה במצוה עכ"פ במקצת.]

**והא** דכתבנו לעיל [באות הקודם] דבנכנס בטומאה בהיתר ואחר כך נטהר אין

הנמצא שם והוה ליה פיקוח נפש נא. ה ולפי דבריו גם אם הכניסוהו באונס אחר. ואם כן יקיימו השתא ראיית פנים עכ"ד מורינו זצ"ל.

**והנה** בדבריו פקפק קצת על חידוש הטו"א דבטמא בק"צ קיים מ"ע דראיה, אך בוודאי הסכים לדבריו. ואף על עצמו העיר קצת בנכנס לתקן העזרה. ואולי אה"נ היה מקום לטעון דטמא שנכנס בעבירה, וכחן טמא בק"צ, אה"נ דקיימו מ"ע דראיה, דסו"ס רוצים לראות מלכנו אך אנוסים הם. משא"כ בדרך אחוריו, אין כאן "צורה" של ראיית פנים. ובנכנס לתקן או לפקו"נ כל הכניסה היא שולית לתכלית שנכנס. ואה"נ הותר לו בעוד טומאתו בו, מ"מ איך נקרא לזה שבא להראות בפני אדונו המצפה לראותו וצ"ע.

## ב. בענין מפנקי מעליה לרגל

**חגיגה ד.** ושאינו יכול לעלות ברגליו לאתווי מאי אמר רבא לאתווי מפנקי, דכתיב כי תבואו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי. פרש"י מפנקי - שאין הולכין בלא מנעל, דאין אדם נכנס להר הבית במנעלו, דכתיב מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי. והנה איתא בגמרא ברכות (ס"ב ב') דילפינן מקרא דשל נעליך מעל רגליך, דלא יכנס אדם להר הבית במנעלו שברגלו.

## לחלוץ או לצאת מיד

**הנה** יש לעיין במי שנמצא במקדש בטומאה, דחייב לפרוש מיד, ולא לשהות בבית המקדש, ויש עליו נעליים, ואם יחלצם, ישהה יותר, מי אמרינן דיחלוץ ואחר כך ייצא, או דילמא ייצא מיד. והנה בפשוטו נימא כהצד השני, דהרי האיסור דנעליים במקדש קילי, דהוה רק עשה דמורא מקדש, משא"כ להשאיר בטומאה הוא לאו וכתר, ובהר הבית אם טומאתו יוצאת מגופו הוה עכ"פ לאו,

נמצא דאיסור טומאה חמירי, ואם כן לא ישהה כדי לחלוץ עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

**וטען** הרב מ. ר. שליט"א דלכאורה תלוי במחלוקת תנאים בעירובין קד: דאיתא שם במשנה: שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו שלא לשהות את הטומאה דברי רבי יוחנן בן ברוקה, רבי יהודה אומר בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה עכ"ד. וכלומר לריב"ב ימהר לצאת עם הנעלים, כדי לא להשהות את הטומאה ולר"י ימתין ויחלוץ נעליו, דכמו שאמר שלא לרבות את הטומאה כך יאמר שלא לרבות איסור מורא מקדש כשנעליו עליו עכ"ד. אך נראה דאפ"ל דאף ר"י יודה כאן, דעד כאן לא קאמר ר"י, אלא שלא לעשות מעשה טומאה לטמא עוד בגדים (כהונה), אבל כלפי איסור מורא מקדש מי יימר, ודילמא עדיף איסור טומאה שהוא בעשה ול"ת ממורא מקדש שהוא רק בעשה. עוד יל"ע מדוע צריך לחלוץ נעליו נימא עדל"ת, עשה דמורא מקדש לחלוץ נעלים, שידחה ל"ת דטומאה. וטען רב"ש שליט"א דיש גם עשה לשלח טמאים, וא"כ הוי עשה ול"ת, ולא דחי עשה אותם ע"כ. א"נ י"ל דה"ל ל"ת שיש בו כרת בעזרה ולא בהר הבית, וצריך לימוד מיוחד דעשה דוחהו.

## ג. בדינא דטומטום דאינו יכול להביא

### קרבן ראייה דמבטל מצוות סמיכה

**איתא** בגמרא חגיגה (ד' א') דילפינן מקרא דזכורך (שמות כ"ג י"ז) למעט טומטום שפטור מלהביא קרבן ראייה, ומקשה הגמרא הרי טומטום הוי ספיקא, ומי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, ופירשו תוספות (ד"ה אלא) דסברת הגמרא דמכיון דטומטום הוי ספק אשה ואשה פטורה מקרבן ראייה, לכך אסור לו להביא קרבן ראייה

דהוה ספק חולין בעזרה. [א. ה. ול"ש שתביא קרבן בתורת נדבה, דאין זה קרבן ראייה אלא סתם עולת נדבה, ולא קיימין בהכי.]

והקשו התוספות למה פשיטא שטומטום לא יכול להביא קרבן ראייה, הרי יכול להביא קרבן ראייה על תנאי, דאם הוא איש ליהוי קרבן ראייה ואם הוא אשה ליהוי נדבה, ומיישבים התוספות דבכהאי גוונא מבטל מצוות סמיכה דמכיון דהוה ספק אשה אינו יכול לסמוך, דאשה אסורה לסמוך, ואע"פ דסמיכה אינה מעכבא, מכל מקום לכתחילה אין לנו לתקן קרבן כדי לבטלו מסמיכה.

### לדון ע"פ חזקה קמייטא

הנה מי שהקדיש בהמה, וספק אם הוי קדושת הגוף או קדושת דמים, ואם הוי קדושת הגוף אסור לעשות בה עבודה, אך אם הוי קדושת דמים ליכא בה איסור עבודה (באופן שאין כאן איסור מעילה) [א. ה. לכא' צ"ב איך שייך בהקדשת בהמה קדו' דמים, הרי מיגו דחל עליה קדו' דמים, חל עליה קדו' הגוף, כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. וצ"ל באופן שהקדיש נקבה לעולה, דאם נימא דהקדיש לעולה הוי קדו' דמים, ואם לקדושת שלמים הוי קדו' הגוף.], לכאורה מותר מן התורה לעשות בה עבודה, דאזלינן בתר חזקת היתר לפני שהקדיש ואמרין דלא נתחדש כאן סבה האוסרת.

וראייה לזה דאם מספקין באשה אם נתקדשה לראובן או לשמעון שרי כל אחד בקרובותיה, מפאת דמוקמין לה בחזקת פנויה לענין קרובותיה כגון בתה ואמה, וכך מבואר בחזון איש, [ואין לומר שמותר מפאת חזקת היתר של הקרובות, דהא איירי אף בנולדו הקרובות אחר כך שאין

להם חזקת היתר]. [א. ה. צ"ב מה הכוונה שיש לאשה חז' היתר כלפי קרובותיה. הרי חז' היתר לאשה עצמה אין, שהרי היא בוודאי נתקדשה או לראובן או לשמעון. ולקרובות אי נימא שהיה להן חז' היתר קודם הקידושין, הרי לקרובות שנולדו אח"כ אין להן חז' היתר זה וצ"ע.]

ולפ"ז יש להקשות למה כתבו תוספות דטומטום אינו יכול לסמוך דשמא הוי אשה וקרבן נשים לא בעי סמיכה, הרי יש להעמיד הקרבן בחזקת היתר דלא נאסרה בסמיכה, ונימא דהוי קרבן של איש. [א. ה. כלומר אם טומטום יקדיש, כיון דיש צד דהוא אשה, א"כ הקדש זה הוא עולת נדבה של אשה ופטור מסמיכה. ואם הוא איש, א"כ הוי עולת ראייה וחייב בסמיכה, נימא כאן כיון דבהיותו חולין היה מותר בסמיכה, תעמוד לו חז' זו, להתירו בסמיכה.]

וייש לדון לחלק דהכא יסוד הנידון אינו במהות הקדושה אלא במהות האדם, ומשום הכי אי אפשר להכריע הספק באדם על ידי החזקת היתר דהבהמה, וצריך תלמוד. [א. ה. כלומר. דין חז' ענינו לברר ולנקוט את אחד הצדדים, וכאן את הצד הקודם ביותר. וכתב הרב זצ"ל דל"ש לנקוט ע"י חז' היתר של הבהמה, שהקרבן הוא קרבן איש. דהחזקה צריכה לברר את גוף הספק בבהמה, ול"ש שהיא תבוא ותברר את גוף הספק בטומטום אי הוי איש או אשה.]

[א. ה. הנה כ"ז דן הרב זצ"ל דעל צד שזה קרבן איש, התורה התירה עבודה בקדשים, וממילא שייך ע"ז חז', כיון שבתחילה היה חולין, עכשיו נעמידנו על חז' היתר לסמיכה. אך אפה"ל בדרך אחרת, דסמיכה אינה דוחה איסור עבודה בקדשים, אלא הפוך, כיון שזה קרבן, א"כ סמיכה הוי צורך הקרבן. ולפ"ז ל"ש להעמיד על חז'

ניתנו, אך תליא בהא דמבואר בגמרא עירובין (ל"א א') דהמניח עירובו בבית הקברות חשיב נהנה מהבית הקברות, ואע"ג דמצוות לאו ליהנות ניתנו מכל מקום ניחא ליה שיהא שמור בבית הקברות גם אחרי קניית העירוב, והוא הדין בהא ניחא ליה שהקרבן יחזיק אותו גם אחרי שסמך כדי שלא יפול מיד, וצריך עיון.

**ועדיין יש להעיר דמצין לאוקמי קרא באופן** דיש רצועות על חזהו שיחזיקו אותו שלא יפול, [אך מ"מ חשיב סמיכה בכל כחו דהשתא מיהת אינו נופל מחמת הקרבן], דבכהאי גוונא לא חשיב שנהנה מהבהמה, ויש לומר כמו שכתבו התוספות אקושיא אחריתי דקרא איירי בכל גווני, גם כשאין עליו רצועות, ושפיר מקשינן למה לי קרא. [א. ה. העיר הרב ג. ארצי שליט"א צ"ע אם אין זה בכלל השתא לפני מלך ב"ו אין עושין כן, לפני מ"מ כ"ש ע"כ.]

### בדינא דתיכף לסמיכה שחיטה

**והנה** איתא במשנה בקדושין (ל"א א') דמצוות סמיכה באנשים ולא בנשים, וילפינן בגמרא (שם) מהפסוק דבר אל בני ישראל וסמך, בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות, והקשו התוספות (שם ד"ה הקבלות) למה צריך ילפותא, תיפוק ליה דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא, דהרי סמיכה אינה נוהגת אלא ביום, דאי אפשר להקריב קרבנות רק ביום, והתוספות במנחות (צ"ג ב' ד"ה ידו) כתבו דאין לומר דאפשר לסמוך גם בלילה, סמוך לעמוד השחר ומיד לשחוט הקרבן ביום דהרי צריך לשחוט את קרבן התמיד קודם כדי שלא יהא שום קרבן קודם לתמיד.

**וקשה** הא הדין הוא שתיכף לסמיכה שחיטה, ושיעור תיכף הוי כ"ב אמה,

היתר לסמיכה מאז היותו חולין, כיון דאז באמת היה "מותר בעבודה", משא"כ עכשיו דוודאי הוי קדשים א"כ בוודאי אסור בעבודה, אלא סמיכה לא הוי עבודה. וכלפי זה סמיכה בקדשים לא הוי עבודה, לא מועילה לו החזקה בהיותו חולין דהיה "מותר בעבודה". דחולין מעולם לא היה בתורת סמיכה לצורך קרבן, ולא תועיל חז' קמייתא דידיה.]

### בקושיית הגרע"א

**והנה** הקשה הגרע"א (חגיגה ד' ב' ד"ה הקשו התוס') דעדיין יש עצה שטומטום יכול להביא קרבן ראייה, דהרי יכול להתנות דאם הוא זכר יהיה עולת ראייה ואם הוא נקבה יהיה חולין, והשתא מותר לסמוך, דממה נפשך או דהוי זכר או דהוי בהמת חולין, ורק אחרי שסומך יאמר דאם הוא נקבה מקדישו עתה לנדבה, ומיישב הגרע"א דאולי יש בזה איסור דחולין בעזרה, דהרי סמיכה הוי כעין הקרבה ואסור לעשות סמיכה בחולין.

**וקשה** דאכתי יש עצה דיתנה דאם הוא נקבה יהא רק קדושת דמים, ובהא לא הוי איסור עבודה ומותר לסמוך, אך גם לא חשיב חולין בעזרה כמבואר בגמרא בבא בתרא (פ"א ב' וע"ע תוס' זבחים ע"ז א' ד"ה וחולין). [א. ה. העיר הרב ג. ארצי שליט"א גם כאן צ"ע אמאי לא נימא, מיגו דחל קדו' דמים תחול קדו' הגוף, דהא ראוי הוא לקרבן עולה.]

**ויש** ליישב דנהי דבקדושת דמים אין איסור עבודה בקדשים אך עכ"פ יש בו איסור הנאה, ובסמיכה הרי סומך בכל כוחו ובלא הקרבן היה נופל נמצא שנהנה מהבהמה, אך קשה דהרי סומך רק בשביל המצוה ועשיית מצוה לא חשיב כהנאה דמצוות לאו ליהנות

ואם כן יכול לסמוך בלילה ואחר כך לשחוט התמיד ואחר כך לשחוט קרבנו וכל זה בתוך השיעור דתיכף. [א. ה העיר הרב ג. ארצי שליט"א צ"ע לכא' מצוות הקרבן הן ביום עכ"ד. ולמעשה כיוון לטענה השניה בתוס' במנחות צג: שם ד"ה ידו, דא"א לסמוך בלילה ממשה במגילה כ: דסמיכה כשירה כל היום ע"כ]]

**ובי תימא דמכיון דמחוסר שחיטת התמיד** גרע ולא מיקרי תיכף, הא חזינן דהגרע"א הקשה דטומטום יקדיש לחגיגה ויסמוך ואחר כך יעשהו נדבה על הצד דהוא אשה, ורק אחר כך ישחוט, ולא אמרינן דמכיון דבינתיים צריך להקדישו לנדבה חשיב מחוסר הקדש ולא מיקרי תיכף.

**ויש** לדחות דשאני באופן דהגרע"א דאינו ודאי מחוסר הקדש אלא רק מספק, אך הרי חזינן בגמרא בבא בתרא (פ"א ב') דאם מספק אינו יכול לקרוא הפרשה בעת הבאת הביכורים הרי זה חשיב דאינו ראוי לבילה ומעכבת הקריאה, ויש לדון לחלק בין ראוי לשחיטה לענין תיכף לסמיכה שחיטה להא דראוי לקריאה לענין מקרא ביכורים.

### ד. עשה דסמיכה דחצי בן חורין אי דוחה הלא תעשה דחצי עבד

דבר אל בני ישראל וגו' וסמך (א' ב'-ד').

**בגמ'** חגיגה ט"ז ב' ילפינן מהאי קרא בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, והיינו דליכא מצוות סמיכה בנשים, ולכך נשים אסורות לסמוך דהוי עבודה בקדשים, דרק לאיש שרי משום דמצוותו בכך, ומכל מקום נשים סומכות באקופי ידא דאף דלאו שמה סמיכה בהכי עבדינן הכי לעשות נחת רוח לנשים. וכמו כן עבדים אינם סומכים דילפינן בגמרא חגיגה (ד' א')

דעבדים חייבים במצוות כמו נשים. והמנחת חינוך (קט"ו סוף אות ה' במהדו"ח) דן מהו בחצי עבד וחצי בן חורין, מי אמרינן דשרי לסמוך מפאת הצד חירות שחייב בסמיכה כמו איש, או דלמא אסור מפאת החצי עבד שפטור מסמיכה וחשיב עבודה בקדשים. ומביא המנחת חינוך מהטורי אבן (חגיגה ד' א' ד"ה עוד תי', וע"ע בדף ב' ב' ד"ה ומהשתא) שכותב כצד הראשון, דהעשה דמצוות סמיכה שמוטל על הצד חירות דוחה הלא תעשה של עבודה בקדשים המוטל על צד העבדות.

**אך מעיר הטורי אבן** היאך שייך בהא עשה דוחה לא תעשה, הרי העשה הוי בצד החירות והלא תעשה בצד העבדות, ואם כן ממה נפשך לצד העבדות דיש בו האיסור דעבודה בקדשים אין את העשה דסמיכה, ולצד חירות דיש העשה אין את הלא תעשה. אך מוכיח הטורי אבן שגם בכהאי גוונא אמרינן דאתי עשה ודחי ללא תעשה, דהרי חזינן בגמרא זבחים (צ"ז ב') בבשר קדשים שנבלע בו פסול, דהוה אמינא דעשה דאכילת קדשים דוחה הלא תעשה דאכילת פסולין, ודחינן דאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ותיקשי הרי העשה הוי בקרבן הכשר, והלא תעשה בבליעות מהפסול, ואלא על כרחך מוכח כהאמור, דהעשה דצד חירות דוחה הלא תעשה דצד עבדות.

[א. ה לכאורה היה מקום לחלק. דנהי דהותר ל"ת דבליעות של קרבן פסול כדי לקיים עשה של קרבן כשר, אבל כ"ז באותו אדם. אך בחעב"ח יש מקום לומר שיש כאן שני בני אדם, ולאדם חב"ח הותר לסמוך ולא לח"ע. וכדמות ראייה לזה ממש"כ התוס' לעיל ב: ד"ה לישא, דאם החעב"ח יקדש ממזרת, אתי צד עבדות ומשתמש באשת איש דצד חירות ע"כ. חזינן דהוה כשני בנ"א.]

חובתו, וחלק דטבל שאינו יוצא בו, ומכיון דאוכלם בבת אחת נימא דעשה דאכילת מצה דוחה הלא תעשה דטבל, דלא איכפת לן באותו פעולה אם העשה בחלק הזה והלא תעשה בחלק אחר. [א. ה לכאורה היה מקום לחלק. דהתם בבליעות האיסור של הקרבן, בכל מה שאוכל מקיים המ"ע אלמלי עדל"ת שבמקדש. משא"כ הכא, הרי כדי לקיים את המ"ע דמצה, צריך לאכול יותר מכזית שיהא לו יותר מהשיעור של התרומה ומע"ר, דבענין לכס. ועל האכילה הנוספת על הכזית מי יימר דאמרין עדל"ת.]

### ה. בדעת הראב"ד דנשים שמקיימות מצות עשה שהזמן גרמא יש להם מצוה גמורה

דבר אל בני ישראל וכו' וסמך (א' ב'-ד').

**איתא** בגמרא חגיגה (ט"ז ב') פלוגתא דתנאי אם נשים סומכות, דלתנא קמא אסורות וילפינן כן מקרא דבני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכין, ור' יוסי ור' שמעון סבירא להו דנשים סומכות רשות.

והנה לדעת ר' יוסי ור' שמעון דרשאיות לסמוך פליגי הראשונים אם מכל מקום בסמכו יש קיום מצוה, דהראב"ד (בפתיחה לתורת כהנים) מביא דיש מפרשים דאין בסמיכתם קיום מצוה גמורה, ומשום הכי אסור לנשים לסמוך בכל כוחם דקעבידי עבודה בקדשים, ולמאן דאמר דבעינן סמיכה בכל כוחו מבואר בגמרא (שם) דסמכו רק באקופי ידא אך לא עשו סמיכה גמורה, וכן מבואר בתוספות (שם ד"ה לעשות).

[א. ה לשיטה דנשים סומכות רשות, ואפ"ה התירו להן רק לאקפויה ידיהו, צ"ע א"כ מה רשות יש כאן. י"ל כמש"כ הראב"ד לפני זה, דיש מקום לאסור לנשים שמא יבואו

**איברא** יש להעיר אדברי הטורי אבן דבספרו שאגת אריה (סימן צ"ז) לא משמע כן, דהנה התוספות (סוכה ל' א' ד"ה משום) הקשו למה לן קרא דאינו יוצא ידי חובתו במצה של טבל, תיפוק ליה דהוה מצוה הבאה בעבירה, שמקיים המצוה דאכילת מצה על ידי האיסור טבל, ומיישב השאגת אריה דלא חשיב ככהאי גוונא מצוה הבאה בעבירה, דהרי אין כאן עבירה, דאתי עשה דאכילת מצה ודוחה הלא תעשה דטבל.

**אך** רמי השאגת אריה אנפשיה, דהרי התוספות (פסחים ל"ח א' ד"ה אתא) הקשו עוד אמאי בעינן קרא דלא יצא במצה של טבל, תיפוק ליה דבעינן במצה שיהא לכס, וטבל לא חשיב לכס, [והעירו דאי נימא דעשה דמצה ודוחה הלא תעשה דטבל שוב הוה לכס דהרי שרי ליה לאוכלו, וכמו בישראל שירש מאבי אמו כהן דחשיב לכס, אך יש לחלק דשאני בירש דיכול למכור משא"כ בנידון דידן דאינו יכול למכור רק שרי ליה לאוכלו, ובכהאי גוונא יש לומר דלא חשיב לכס].

**ומיישבים** התוספות דאיירי באוכל מצה יותר מכזית, ואכל כל כך שאם היה נותן ממנו תרומה או מעשר אכתי איכא ביה שיעור מצה, ובכך חשיב שפיר לכס. והשתא טוען השאגת אריה דכיון דאכל יותר מכזית והמצה מקיים רק בכזית לא שייך בזה עשה דוחה לא תעשה, דהעשה מקיים בחלק של המצה דאינו טבל, והלא תעשה עובר בחלק דהוה טבל, ואם כן שפיר הקשו תוספות דתיפוק ליה דאינו יוצא במצה של טבל דהוה מצוה הבאה בעבירה, דהא אין בזה עשה דוחה לא תעשה.

**ולכאורה** לדברי השאגת אריה בספרו טורי אבן לא תיקשי, דהא בכל פירור של המצה יש חלק דאינו טבל שיוצא בו ידי

לידי קלקול וזלזול בקדשים. ולמ"ד רשות ל"ח להא.

**אך** מביא הראב"ד דיש מפרשים דפירושא דנשים סומכות רשות אינו שאין בזה מצוה גמורה, אלא רק דאקילי רחמנא עליהו שאינם מחוייבות, אך כד עבדי סמיכה יש להם מצוה גמורה, ומאי דאיתא בגמרא (שם) שנשים לא עשו סמיכה גמורה אלא רק באקופי ידא, איירי שהקרבת לא היה בעזרה אלא בעזרת נשים ולא היה בזה דין סמיכה כלל. וגם היה בקרבן שלא היה לנשים חלק בו, וכל הסמיכה היה רק כדי ליתן נחת רוח לנשים, וכתב הראב"ד דלפ"ז הוא הדין דמותר לנשים ללבוש כלאים בציצית דמכיון שכשלו בשות ציצית מקיימות מצוה גמורה שפיר נדחה הל"ת דכלאים. [א. ה העיר הרב ג. ארצי שליט"א כ"ז אם מותר לה ללבוש ציצית, והרי עה"פ "לא יהיה כלי גבר על אשה", כ' בתרגום יונתן פירש שמדובר על ציצית ותפילין עכ"ד. ולענ"ד צ"ל דהתיב"ע ס"ל דהציצית ה"ל מעשהז"ג ונשים אין חייבות וממילא הוי הציצית כלי גבר. והרב זצ"ל דן דלא כשיטת התיב"ע.]

[א. ה לכאורה יש לחלק דבציצית הרי אינן חייבות, ואמנם הכניסו את עצמן לחיוב, אך צריך שיהא בכח המצוה גם לדחות השעטנז, ומי יאמר שיש בו כח לדחות לנשים. משא"כ בעבודה בקדשים, דלאחר שהותרה סמיכה לנשים, זה גופא עבודת הקרבן בקדשים, אך אין כאן דחיה. וכדמות ראייה, אטו מי שיבוא לשחוט קדשים נאמר ששחיטת קדשים דוחה הטלת מום בקדשים. והעיר ח"א מהבולל שליט"א לתרץ ע"פ תוס' ג: (האחרון ד"ה לא, דשאני אשת אח דמצוותו בכך, וע' רש"י פסחים סו. ד"ה וכי פסח, וא"כ שמא סבר הראב"ד דל"א בכלאים בציצית דמצוותו בכך, וכן בכל

מ"ע. ולענין שחיטת קדשים דל"ח נתינת מום, אמר לע"י בענין בהקדיש בזה"ז בגמ' ע"ז יג: ובתוד"ה ונשחטיה.]

**וכתב** הראב"ד דנראה כהיש מפרשים השני (דשרי סמיכה גמורה), אך הראב"ד נקט כתנא קמא דנשים אינם סומכות, מיהו אנן קיימא לן כמאן דאמר דנשים סומכות רשות.

**חזינן** מהיש מפרשים בראב"ד יסוד גדול, דהפטור דמצוות עשה שהזמן גרמא אינו אלא דאינן מחוייבות, אך אם מקיימות חשיב קיום מצוה, ויש להעיר בזה כמה הערות:

**א.** יש לעיין באופן דאשה צריכה לקיים שתי מצוות, אחת מצוות עשה שהזמן גרמא, ואחת שאין הזמן גרמא, והיא יכולה לקיים רק אחת מהם.

**והנה** לחולקים על הראב"ד ודאי תקיים המצוה שאין הזמן גרמא, דהרי בעשיית המצוה דהזמן גרמא אין לה קיום מצוה, אך לדעת הראב"ד יש לדון, מי אמרין דעדיף לעשות המצוה דאין הזמן גרמא מחמת שמחוייבת בה, או דלמא הא דמיא למה שכתב הגרע"א (בשו"ת קמא סימן ס"ח) בדאיכא לפניו ב' מצוות אחת שעולה לו יותר מחומש ואחת שעולה לו פחות מחומש, ויכול לעשות רק אחת מהם, דאיזה שירצה יעשה, ולא אמרין דיעשה דוקא המצוה שעולה פחות מחומש, דמכיון שמחליט להוציא יותר מחומש מממונו, חייב במצוה כמו בכל מצוה אחרת, והוא הדין יש לומר בדין דמכיון שמחליטה לקיים המצוה דהזמן גרמא, הרי היא במצוה זו כמו בכל מצוה אחרת, ועיין.

[א. ה הנה רבינו ז"ל השאיר פתח, דיש מקום לחלק. דבמצוה שעולה יותר מחומש,

ג. איתא בגמרא חגיגה (ד' א') דלא איצטריך קרא למעוטי טומטום מקרבן ראייה דמכיון דהוי ספק אשה פשוט שאינו יכול להביא קרבן ראייה דהוי ספק חולין בעזרה, והתוספות (ד"ה אלא) מפרשים שגם אינו יכול להתנות דאם הוי אשה יהא קרבן נדבה, דהרי מבטל מצוות סמיכה, דהרי אם הטומטום הוא אשה אינו יכול לסמוך, וקרבן ראייה טעון סמיכה, ולדעת הראב"ד עדיין תיקשי דהרי גם נשים יכולות לסמוך, ויש ליישב דהראב"ד לשיטתו סובר כהרמב"ם דספק דאורייתא לקולא והלכך לא צריך קרא למעוטי טומטום דהרי פשיטא דמספק אין חיוב קרבן (וכ"כ המאירי שם).

ו. בסמיכה של טמא דגורו בו חכמים שלא לעשותו, ועבר ועשה אי קיים הדאורייתא (ד) וסמך ידו על ראש העולה (א' ד').

איתא בקרא מצוות סמיכה, והנה אין סמיכה אלא בעזרה בלבד, ובאם עמדה הבהמה חוץ לעזרה וסמך אין זו סמיכה ויש לו לחזור ולסמוך, ואם עמדה הבהמה בתוך העזרה והבעלים עמדו מבחוץ והכניסו ידם וסמכו, שפיר קיימו המצוה.

ובאדם טמא, לדעת הראב"ד (פ"ג מהל' ביאת מקדש הי"ח) אף מדאורייתא אינו יכול לסמוך, דמן התורה ביאה במקצת שמה ביאה, ולכך אסור הוא להכניס לתוך העזרה אפילו ידיו גרידא, אך דעת הרמב"ם (שם) דמדאורייתא יכול לסמוך דביאה במקצת לאו שמה ביאה, אך מדרבנן אינו יכול לסמוך, דאסרו חכמים גם ביאה במקצת, גזירה שמא יכנס בכל גופו.

[ויש לעיין בכגון מי שנטמא בעזרה ויש לו קרבן דבעי סמיכה, מי אמרינן

בפשטות חייב בה כבשאר המצוות, רק יש לו פטור צדדי דאין מחוייב להוציא עליה יותר מחומש. ולאחר שהחליט שכן יוציא, א"כ ב' המצוות שוות ויעשה איזה שירצה. משא"כ בנשים סו"ס ביסוד המצוה שהז"ג הן פטורות, ומי יימר דהותר להן להקדימה למצוה שלא הז"ג.]

ב. ולכאורה לדעת הראב"ד עבד שתקע בשופר או נטל לולב או קיים כל מצוות עשה שהזמן גרמא, ואחר כך נשתחרר, אין צריך למיעבד שנית, דמכיון דילפינן בגמרא חגיגה (ד' א') דעבד חייב במצוות כאשה, אם כן גם בעבד חשיב מצוה גמורה.

אך יש לעיין מהא דאיתא בגמרא ראש השנה (כ"ט א') דחצי עבד וחצי בן חורין אינו מוציא בתקיעת שופר אפילו את עצמו, דלא אתי צד עבדות שבו ומוציא צד חירות שבו, ואמאי הא לדעת הראב"ד גם הצד עבדות מקיים מצוה.

ואולי יש לומר דאע"פ דמצד האשה יש קיום מצוה גמורה, אך כדי להוציא את השני לא סגי במה דחשיב מצוה אלא צריך שיהא בר חיובא [ואע"פ דמבואר בשער הציון (תע"ה ל"ט) דהעוסק במצוה שפטור מן המצוה, ובכל זאת קיים המצוה, שפיר יצא ידי חובתו אע"פ דאינו בר חיובא, יש לומר דשאני התם דהא דעוסק במצוה הוה רק פטור צדדי אבל בעצם הוי בר חיובא], ולפ"ז אין הכי נמי עבד שתקע בשופר ואחר כך נשתחרר יתחייב לתקוע שנית, דבעבדות אינו יכול להוציא חובתו דבן חורין דהרי בעבדות אינו בר חיובא, איברא יש לדחות ההוכחה מהגמרא בראש השנה בחצי עבד וחצי בן חורין דהרי הראב"ד נוקט להלכה כמאן דאמר דנשים אינם סומכות, ואם כן יש לומר דהגמרא בראש השנה הוה אליבא דהלכתא. [א. ה. להראב"ד]

דחכמים לא גזרו אלא שטמא לא יכנס לעזרה כדי לסמוך, אך בכהאי גוונא שכבר נמצא בפנים יכול יסמוך, (ואע"פ דבעי סמיכה בכל כוחו, מכל מקום אינו מוכרח להתעכב בגלל זה בעזרה, דהרי יכולים להוליך הקרבן עמו [א. ה כלומר יסמוך עליו תוך כדי ההליכה], או דלמא חכמים אמרו דטמא לא יסמוך וא"כ גם בכהאי גוונא שכבר נמצא בפנים לא יסמוך].

**והנה** המנחת חינוך (מצוה קט"ו ז') מסתפק בגוונא שאסור מדרבנן לסמוך, ועבר על דברי חכמים וסמך, האם לוקה משום עבודה בקדשים, מי אמרינן שמכיון דמן התורה רשאי לסמוך, חשיב שקיים מצוה עכ"פ מן התורה, והרי אם מקיים מצוות סמיכה לא חשיב עבודה בקדשים דהא מצוותו בכך, או דלמא אחרי שחכמים אסרו הוי סמיכה בחינם וחשיב עבודה בקדשים ולוקה.

**ולכאורה** בספק זה תליא מהו הדין בסמך באיסור כשהיה טמא ואחר כך נטהר, אי מצי לסמוך שנית, [וכגון למאן דאמר דלא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, וסמך אתמול ואחר כך טבל האם למחר מצי לסמוך שנית], מי אמרינן דבסמיכה הראשונה יצא ידי חובתו מן התורה ואם כן אסור לו לסמוך שנית משום עבודה בקדשים, או דלמא אמרינן דלא יצא מן התורה ולכך חייב לחזור ולסמוך דאכתי לא קיים מצוות סמיכה.

**[ואע"פ שהסמיכה שסמך באיסור הוי מצוה הבאה בעבירה, [א. ה שלא שמע לקול חכמים] והיאך נימא שיצא ידי חובתו, עכ"פ יש להסתפק בסמך בשוגג וכדעת רבינו תם בספר הישר דבשוגג לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה]. [א. ה הרב זצ"ל היה מרבה להביא את דברי הירושלמי על המשנה בשבת**

קה: דהקורע על מתו חייב חטאת, וק' דה"ל מהבב"ע. ותי' הירושלמי דדווקא בלולב דהוי חפצא דעבירה, ברם הכא איהו עבד עבירה ע"כ. וביאר הרע"א ז"ל דלירושלמי ל"א מהבב"ע אם הגברא עבר עבירה, ולפ"ז פסק דהמל בשבת מילה שעברה זמנה יצא יד"ח. דהעבירה היא בגברא ולא בחפצא ויצא יד"ח ע"כ וצ"ע.]

**א.** והנה מדאורייתא מותר להניח בטלית של צמר חוטים של פשתן דעשה דציצית דוחה הלא תעשה דכלאים, אך חכמים אמרו שלא יניח גזירה משום כסות לילה, ואיתא בספר האשכול (הלכות ציצית סימן ל"ב, הובאו דבריו בקובץ הערות סימן ס"ט) דנחלקו קמאי באופן שעבר על האיסור דרבנן והניח ציצית דכלאים האם לוקה, ולכאורה בזה יהא תלוי ספיקא דהמנחת חינוך, האם אחרי שחכמים אסרו לקיים המצוה נשאר קיום מצוה.

**ב.** הריב"א (הובא בתוספות חולין קמ"א א') סובר דאע"פ שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, מכל מקום העשה דוחה הלא תעשה גרידא, ואם יעבור על הלא תעשה לא ילקה, חזינן מדבריו דאע"פ שאסור לקיים העשה, דהרי אינו דוחה לא תעשה ועשה, מכל מקום אי מקיים העשה חשיב קיום לדחות הלא תעשה, ולכאורה הוא הדין בכהאי גוונא בדיני דרבנן כשחכמים אמרו לא לקיים המצוה דרבנן מכל מקום אי מקיימו חשיב קיום, [ולא ילקה משום עבודה בקדשים או כלאים בציצית].

**אך יש לחלק,** דבסמיכה וציצית אין הסברא משום שאסור לקיים העשה, אלא שחכמים בגזירתם הפקיעו המצוה, איברא לפי זה אדם טמא שהכניס רק ידו וסמך, חכמים הפקיעו מצוותו וצריך לסמוך שנית,

לעייין בענין קטן שהגדיל אם אכתי דין חינוך ישנו עליו, דלכאורה מצאנו בזה סתירה. לחד גיסא לכאורה חזינן דליכא עליו חובת חינוך, דהנה אמרינן בסוגיא בחגיגה (ו' א') דחיגר פטור מעליה לרגל, ומספקינן בגמרא מהו בקטן חיגר שיתפשט קודם גדלות (רש"י), האם מחמת חובת חינוך חייב לעלות לרגל כיון שבגדלותו יתחייב, ואסיק אב"י דאינו כן, דכל שאין כאן צורת המצוה ליכא חינוך. ותיקשי לסלקא דעתך דהגמרא, מאי איריא בקטן חיגר, הרי גם גדול חיגר שיתרפא לשנה הבאה יתחייב מדין חינוך. אלא יש למילף מכאן דאין חינוך בגדול. [א. ה. לכאורה יש להעיר, דהא דאיבעי לן דווקא לב"ש בחיגר, ולא לב"ה, פרש"י ד"ה ה"ג, דאילו חיגר לב"ה לא מיבעיא לן דלא מחנכין ליה, דהא אמרינן אין מחנכין אלא לקטן שיכול לאחוז ולעלות ברגליו לירושלים, וזה אינו יכול עכ"ל. כלומר צורת ההליכה של הקטן היא ברגליו. וכיון דחיגר הוא, פטור. משא"כ צורת ההליכה של קטן שב"ש מתחשבים בה היא על כתפיו. וכיון שכך היתה הו"א דאם רכוב על כתפי אביו לא איכפת לן דחיגר הוא, ויתחייב בחינוך. אבל בקטן שכבר גדל ואינו רכוב על כתפי אביו לא מיבעי לן אף לב"ש. וכן בסומא לב"ה כיון דרגיל לאחוז ביד אביו, דילמא לא איכפת לן שהוי סומא. ולפ"ז בקטן שכבר אינו אוחז ביד אביו לא מיבעי לן. ומכל זה יוצא דבגדול כה"ג בודאי דלא מחנכין ליה, דהא אפילו בקטן כמותו לא מחנכין. ושוב מצאתי כן בחזו"א (שהגרא"ג זצ"ל מביא ראייה ממנו. וקצת פלא שלא הביא תחילת דבריו). וזה תורף דבריו: דהק' על הכלל כל היכי דגדול וכו', והרי דגדול היכול לאחוז ביד חבריו פטור, ובקטן חייב אפילו לב"ה, וכ"ש לב"ש ברכוב על כתפי אביו, ובגדול הרכוב פטור. ותיירץ דבקטן חשיב עיקר

אך אם נכנס כל גופו דאסור מן התורה, לא יצטרך לסמוך שנית, וזה נראה דבר רחוק. [א. ה. בשיקול הדעת נראה, אי נימא דרבנן הפקיעו המצוה דטמא שהכניס ידיו בלבד, כ"ש אם נכנס כל גופו. רק לא הוצרכו לומר זאת, אבל כל גופו לכא' בכלל הכנסת ידיו בלבד דאסור.]

ג. והנה קיימא לן דחייבי לאוין ועשה שנפלו ליבום, אין העשה דיבום דוחה הלא תעשה ועשה, ואם בעלו לא קנו, אך בחייבי לאוין גרידא מן התורה העשה דיבום דוחה הלא תעשה, אבל חכמים גזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ואסור לייבם, ואפילו הכי אם בעלו קנו, ולכאורה לדעת הני מפרשי באשכול דאחרי האיסור דרבנן אין קיום מצוה ואין דין עשה דוחה לא תעשה ולוקה, אם כן גם בחייבי לאוין ילקה ואמאי אם בעלו קנו.

ויש לומר דשאני יבום דאיכא ביה זיקה, ולכך אע"פ דקעבר איסורא וליכא מצוה [א. ה. ואה"נ דילקה] אפילו הכי קני, דהא חזינן בנדה דקעבר איסורא ולוקה משום בא על הנדה, ואפילו הכי קונה עכ"ד הגרא"ג זצ"ל. ולכאורה מש"כ רבינו ז"ל שיש קנין בלא מצוה, זה דלא כהברכת שמואל יבמות סימן ב', דכתב שם ד"א דאם תכלית היבום הוא הקנין, א"כ לא משגחינן במהבב"ע ואף את המצוה יש לו. וי"א דאם אין לו מצוה אף קנין אין לו. ואולי באמת התכוון לומר דלאחר שיש קנין אה"נ לא הפקיעו רבנן את המצוה.]

ז. האם גדול אכתי דין חינוך עליו לענין עליה לרגל ועוד

ו. קטן חיגר לב"ש וכו' מהו.

ליכא חובת חינוך בגדול:

חקר בזה הגר"א גניחובסקי זצ"ל: הנה יש

וכבר התחייב בברכת המזון בקטנותו, אבל לא מחדשנין חינוך לגדול שעדיין לא נתחייב בה, כגון כשמגיע הרגל לחייב חיגר או מי שאין לו קרקע.

**ולפי** זה קטן שאכל חצי כזית מצה והגדיל ויש לו רק חצי כזית, יאכלנה. וכן בד' מינים בסוכות דמהני בזה אחר זה והביא ב' שערות לאחר מין אחד ויש לו רק ג' האחרים, יטלם. דהרי כבר התחייב בהאי חיוב בקטנותו.

### מעשה מהו לענין ספירת העומר

**מעשה** יש לדון לענין נידון דידן דקטן שהגדיל באמצע הספירה למאי דמי.

**ולבאורה** דמי לגווני דלא מחדשנין חינוך וכחא דהסוגיא בחגיגה, דהרי החיוב ספירה הוא על הימים שלאחר שהגדיל, והא לא היה לו ימים אלו בקטנות.

**[אך]** העירוני דבאמת דמי לחיוב שכבר נתחייב בה, דהרי מפאת חינוך שהיה לו בימי הקטנות, חייב לספור בגדלות כדי שספירת הקטנות תועיל, ואם כן דמי לגוונא דהגרע"א ודלא כגוונא דהסוגיא בחגיגה. ולפי זה לבה"ג חיובו בשאר הימים לא רק מחמת שאר ימים אלו, אלא מחמת ימי הספירה שעברו שחייב להשלים בתמימות כדי שיעלו לו. ונפקא מינה בזה דאם מספירה דהשתא יהא פטור, אכתי יהא חייב מחמת הימים הראשונים. אך הערה זו לא ברירה לין. **עכ"ד הגר"ג זצ"ל.**

### קטן שהגדיל ברגל

**לפי** הנ"ל יל"ע בקטן שלא הביא קרבן בתחילת הרגל מדין חינוך והגדיל, למ"ד כולוהו תשלומין דראשון (להלכה). דבתורת גדול פטור, דהוא היה קטן ביו"ט

הילוכו והוא על כתפי אביו, או באוחז ביד אביו. וחשיב כהילוך הגדול. ולפ"ז ספק הגמ' כיון דזה עיקר הילוכו לא איכפת שהוא סומא או חיגר עכ"ד. ולפ"ז בגדול דאין זה עיקר הילוכו, פשיטא דפטור.]

### עוד הוכחה להנ"ל

**כמו** כן יש להוכיח מהא דהקשה בחזון איש (או"ח סי' קכ"ט סק"ג) אמאי קטן חייב לעלות לרגל מדין חינוך, הא לית ליה קרקע שהרי אביו קיים. ותירץ דמכל מקום לחובת חינוך סגי בזה, כיון דאינו ניכר בגופו שפטור. מעתה גם גדול שאין לו קרקע ליחייב מדין חינוך מיהת. [ובזה יש לחלק, דלא דמי לכל חינוך, דכאן חידשו לחייב אף דחסר פרטי החיוב, וחייבו בזה רק קטן].

**וכן** להסוברים (עיי' משנה ברורה סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח) לענין ד' מינים דיוצא קטן בשאול, דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הכן למצות, אם כן נימא דגם גדול בכהאי גוונא דיש לו רק שאול שיתחייב לקחתו. [א. ה שיטת החכם צבי דאף ביום א' אם אין לו משלכם, חייב בשאול.] אלא שמעינן מכל הלין דאין חיוב חינוך בגדול.

### חזינן דאיכא חינוך בגדול

**אמנם** לאידך גיסא חזינן לא כך, דהנה כתב הגרע"א (גליון או"ח סי' קפ"ו סע' ב') דקטן שאכל בקטנותו והגדיל, אם לא בירך בקטנותו ודאי חייב השתא מדין חינוך. חזינן דיש חיוב חינוך לגדול. ותיקשי מכל הלין שכתבנו לעיל.

### לחלק בין חל חיוב לחידוש חיוב

**אלא** צריך לחלק, דחיובו שהיה לא פקע, כגון בהא דהגרע"א דאכל בקטנותו

א'. אך מדין חינוך היה חייב בתחילת הרגל. אם יתחייב עכשיו בתורת גדול בחינוך ול"ח "שמחדשים כאן חינוך", דהא התחייב מדין חינוך בתחילת הרגל.

### ג' גדרים בבעלות על הבגד לקריעה והוראות רבינו זצ"ל בענין עליה לכותל המערבי

מו"ק כ: והתניא איסי והתניא איסי אבוא דרבי זירא ואמרי לה אחוה דרבי זירא קמיה דרבי זירא מי שאין לו חלוק לקרוע ונזדמן לו בתוך שבעה קורע לאחר שבעה אינו קורע. כ' התוס' ד"ה קורע וכו', והא דאמר בסמוך מי שאין לו חלוק וכו' מיירי כגון שהיה שאל מחבירו או שנתמלא קרעים עכ"ל. בהערות הגריש"א זצ"ל כ' דפשטות כוונתם ד"אינו רשאי" לקרוע חלוק שאינו שלו.

הריטב"א הביא את דברי רש"י (לפנינו כת"י) בגברא ערטיילאי, שאין לו כלל בגד, וכ' ע"ז דאינו מחוור. ואח"כ הביא את דברי התוס' שהיו לו בגדים שאולים, והגדיר זאת הריטב"א דבענין בגדים שלו לענין קריעה וילפינן "מבגדיכם" דכתיב אצל בני אהרן. והקשה על עצמו מגמ' לקמן כו: רבן שמעון בן גמליאל אומר האומר לחבירו השאילני חלוקך ואלך ואבקר את אבא שהוא חולה והלך ומצאו שמת קורע ומאחו וכשיבא לביתו מחזיר לו חלוקך ונותן לו דמי קרעו ואם לא הודיעו הרי זה לא יגע בו ע"כ. חזינן דמקיים מצות קריעה גם בבגד שאינו שלו. ותירץ דאם הודיעו כמי שנמל רשות דמי וחייב לקרוע עכ"ל.

מבואר בריטב"א דאם מעמיד את הבגד לרשות חבירו ע"מ לקרוע, חשיב כדידיה, ואז יכול לקרועו. ואין לומר משום גזל, דא"כ למה לו לריטב"א לומר דחסר

כאן בשם "בגדיכם", תיפו"ל דהוי גזל. אעכצ"ל דאע"ג דיודע שאינו מקפיד, ול"ח גזל, מ"מ כיון דלא אמר לו שע"מ לבקר אביו החולה הוא הולך, פטור מקריעה. וא"כ לכאורה יש כאן ג' אופנים: א. בגד ידיה ממש, ובו חייב בקריעה בלא שום חולק. ב. בגד שאינו שלו, ושאלו מחבירו, ויודע דהולך לבקר אביו החולה, דחשיב כדידיה, וחייב בקריעה. ג. בגד ששאלו סתם מחבירו אף שיודע בו שאינו מקפיד, מ"מ ל"ח חשיב כדידיה ופטור מקריעה. [ואם מקפיד, כ' בש"ך, יו"ד, ש"מ, נ דאף אם קרע לא יצא יד"ח, דה"ל שואל שלא מדעת נא. ה. על השתמשות זון] וגזלן הוי, ובחלוק גזול לא יצא. [והגרש"א זצ"ל במנחת שלמה עמ"ס מו"ק כו: הוסיף עוד גדר, דכל מה שאמרו שם שאם השאיל חלוקו וקרעו מאחורו ומשלם דמי קריעה, דווקא כשלא א"ל כלום כשהשאילו. דאזלינן דסתמא ניהא ליה כדי שלא יתבייש בשעת קריעה (שאחרים קורעים בזמן יציאת נשמה והוא לא). אבל אם א"ל בפירוש, כוונתו שייקם בזה כל דיני קריעה, דהיינו שאינו מתאחה לעולם עכ"ד. ולכאור' חייב לשלם לו יותר מדמי קרעו, כלומר כל שווי הבגד המשומש כיון שקרעו לגמרי. ואינו יכול לטעון לו שרוצה לאחותו ולשלם לו רק דמי קרעו. דהרי עשה לו יותר טוב מאם משאילו סתם.

האם המשאיל בגד לחבירו חייב לאפשר לו לקיים מצות קריעה. נראה פשוט שלא, דא"כ מדוע בלא הודיע פסק שם בשו"ע דלא יצא, והרי מסתמא צריך לאפשר לו לקיים המצוה. אע"כ דאינו חייב ובסתמא כשלא הודיע ה"ל בלא רשות לקריעה. וכן מסייע לזה המעשה עם מו"ר הגר"א גניחובסקי זצ"ל שהשאיל לאיזה בחור אמריקאי את חולצתו, ע"מ שיפטור מקריעה. ועכצ"ל דאמר לו

הר הבית או את הבנוי עליה, כגון הכיפה הידועה לשמצה הבולטת שם.

ג. על ראית הכותל עצמו, יש להסתפק כיון שאינו רואה את הר הבית בעצמו.

ד. אם רואה בשבת או ביו"ט נפטר מקריעה עד שלושים יום.

ה. גם בערב שבת יו"ט לאחר חצות וכן בחול המועד יש מצות קריעה. [א. ה נהגו עלמא שלא לקרוע בחוה"מ. ובער"ש ועריו"ט אם כבר התפלל מנחה לכא' יכול מיד בהגיעו לשם לקבל עליו שבת או יו"ט טרם שרואה, ולא יצטרך לקרוע.]

ו. חיוב הקריעה הוא על הבגדים העליונים חוץ מהבגד הסמוך לגוף. על טלית קטן יש להסתפק ושמעתי שהחזו"א בהגיעו לירושלים פשטו ולבש טלית גדול.

ז. העצה היעוצה למי שאינו רוצה לקרוע, שישאל בגדים עליונים מחבירו, וישאלנו האם מקפיד שיקרעם, ואם יאמר שמקפיד יכול ללכת כך ולא לקרוע.

ח. אם לא הצליח לשאול בגדים מאחר ואינו רוצה לקרוע, יכול להוריד את כל בגדיו העליונים חוץ מהבגד הסמוך לגוף, ולהסתכל כך כמה דקות על הר הבית, ולאחר שראה כבר נפטר מקריעה עד שלושים יום ויכול ללבשם.

### בגדי הפקר

ט. להפקיר הבגדים זה לא עצה טובה, כיון שגם בגדי הפקר חייבים בקריעה כיון שאין בזה דין לכס. [א. ה לכאורה זה דלא כהריטב"א דבעינן "בגדיכם", או לפחות עומד לרשותו. ושם ס"ל לרבינו ז"ל דהוא הדין בגברא ולא בחפצא. וח"א מהכולל שליט"א טען, דילמא ס"ל למו"ר זצ"ל כדברי

שמקפיד או דלא אמר שמותר לו לקרוע וכדלקמן. עוד חזינן דהגרא"ג זצ"ל לא סמך על ההיתר דעלמא, להקנות הבגד לחבירו, ולחזור ולשאול אותו מהקונה.

### הקנין הנצרך לענין מצה

יעויין בהערות הגריש"א זצ"ל שהתעוררנו כנ"ל מתוך דבריו. וכ' דאף לענין מצה, א"צ את הדרגה א' שתהא המצה שלו ממש. אלא סגי בדרגה ב', שיעמיד את המצה לרשותו לקיום המצה. ונמצינו למדים מתוך דבריו, דאם לוקח מחבירו מצה ויודע בו שאינו מקפיד, לא יצא יד"ח מצה, כיון דלא העמידה לרשותו, ל"ח כדידיה. אבל באתרוג כ' שם דבוודאי צריך את דרגה א' שהא שלו ממש בקנין.

### בענין השאלת בגד לבוא לכותל המערבי

ידועה ההלכה דאם לא ראה המקום ל' יום צריך לחזור ולקרוע. ולפי משנת"ל אם מודיעו שהולך לכותל, כיון דיש מקילים מהיתרים שונים שלא לקרוע, ע"כ צריך להודיעו שרוצה לקרוע, ובלא"ה ה"ל כלא הודיעו, ואין יכול לקרוע. ואם מקנה הבגד שעלו לחבירו, נשאל הגריש"א זצ"ל שם, וענה דלפי הריטב"א אה"נ דלא יקרע [דהרי לריטב"א בעינן "בגדיכם", או עכ"פ שמעמידו לרשותו לקרוע], אך סיים שם שאין לנהוג כך להקנות בגדו לחבירו.

### הוראות מהגר"א גניחובסקי זצ"ל בעניני קריעה [אגן הסהר ח"ב ע' 62]:

א. בימינו החיוב קריעה הוא רק על מקום המקדש ולא על ערי ירושלים, כיון שאין זה בשליטת ישמעאל.

ב. לראות מקום המקדש היינו או את קרקע

## מנורה      בענין מצות ראייה וסמיכה      בדרום      קלה

שו"ת חת"ס או"ח ס"ב ויו"ד ק"ס, דס"ל  
דהפקר חשיב כדידיה, דז"ל שם ביו"ד ד"ה  
והכלל: כל שמסתמא מופקר כמו סופי תאנים  
פסחים ו: ע"כ צריך שיעשה מעשה שיהיה  
משומר. משא"כ כל שמסתמא משומר צריך  
להפקירו ממש עכ"ל. [ושמא כיון שבגדים  
עליו משומרים ל"ח הפקר].

י. להקנות לחבירו הבגדים זה גם לא מועיל,  
כיון שאנן סהדי שחבירו אינו מקפיד

שיקרעם, וממילא חיוב הקריעה חל גם על  
בגדי חבירו.

יא. בעצרת מחאה נגד פסק הרה"ר בענין  
הממזרים, שעתידיים היו לעשות קריעה,  
אמר מורינו זצ"ל לתלמידיו שיבלחט"א  
בטשיבין, לפני שאתם קורעים, עליכם לבקש  
רשות מהוריהם, כי הבגדים למעשה הם  
שלהם ע"כ. וע"ש באגן הסהר עוד בהנהגת  
בעל החו"ב זצ"ל בענין קריעה.



הרב יצחק ירחי

## חתיכה הראויה להתכבד

כשאר האיסורין. וכתב מרן הב"י [שם] שנתבאר בדבריהם שהטעם לפי, שאין האיסור שבה ראוי להתכבד בו לפני האורחים. והא דמשמע בפרק בתרא דע"ז (עד.) דחתיכת 'בשר בחלב' אינה בטלה כשראויה להתכבד, שאני התם דכיון שנתבשלו זה עם זה, חוזר הכל כגוף אחד של איסור, מה שאין כן בשאר איסורין ע"ש.

**ב]** והרא"ש בפרק ג"ה (סי' לו) כתב ז"ל: ובחתיכה הראויה להתכבד רבו דעות, יש

מן הגדולים שאמרו דוקא חתיכת איסור שנתבשלה עם חתיכת היתר הראויה לכבד בה אורחים, אבל חתיכה חיה ואפילו שלימה בטלה ברוב, ודברי הב"י הם, דהא דקאמר 'ראוי להתכבד בפני האורחים' לאו למימר שתהא ראויה כמו שהיא עתה, אלא משום שיעור נקטינן, דגדולה כי האי שראויה ליתן לפני אורח נכבד אחר שנתבשל, ומשום שהיא חיה לא בטיל חשיבותא וכו'. וגם שמעתי דיש אומרים דכבש שלם או אווז שלם לא מיקרי ראויה להתכבד לפני האורחים, לפי שאין דרך לתת לפני אורח כבש שלם או אווז שלם, גם אלה דברי הב"י הם, וכי בשביל שראוי לחלק לכמה חתיכות חשובות גרע טפי, כל שכן דחשיב טפי את שדרכו למנות. וגם יש אומרים שתרגולת בעודה בנוצתה לא חשיבא ובטלה, גם זה אינו, כיון שאחר תיקונה ובשולה ראויה להתכבד בה אורח, גם עתה חשיבא את

**א]** כתב הרמב"ם (פרק ט"ז מהלכות מ"א) דבר חשוב שהוא אוסר במינו בכל שהוא, שבעה דברים וכו'. וכתב עוד (שם ה"ה) וכן חתיכה של נבלה או של בשר בהמה או חיה או עוף או דג הטמאין, שנתערבה בכמה אלפים חתיכות, הכל אסור, עד שיגביה אותה חתיכה ואחר כך ישער השאר בששים. שאם לא הגביהה, הרי הדבר האסור עומד ולא נשתנה, והחתיכה חשובה אצלו שהרי מתכבד בה לפני האורחין.

**ומקור** הדין כתב מרן ב'כסף משנה' [שם] משנה בפרק גיד הנשה (צ"ו) חתיכה של נבלה, וכן חתיכה של דג טמא, שנתבשלו עם החתיכות, בזמן שמכירין בנותן טעם, ואם לאו כלם אסורות. ומקשה בגמרא (צ"ט:): וליבטלו ברובא, ומשני אגיד בריה שאני, ואחתיכה משני בחתיכה הראויה להתכבד.

**ובדברי** הטור (יו"ד סי' קא) כתוב לאמור, ודוקא שאיסורה מחמת עצמה כמו נבלה ובשר בחלב, אבל אם נאסרת מחמת שקבלה טעם מאיסורא ולא היו בה ס' לבטלו, אפי' למי שסובר שנחשבת כנבלה, אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד, שלא נאסרה אלא מחמת טעם שקבלה.

**ופי'** הפוסקים דר"ל דבהכי הוא דאמרינן דאינה בטלה, אבל אם נאסרת מחמת שקבלה טעם מאיסור וכו', אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד, כלומר אלא בטלה היא

א. ולדבריו צ"ל דהא דתני במתני', חתיכה של נבלה וכו' שנתבשלו עם החתיכות וכו', נתבשלו דקתני משום דבעי למתני בזמן שמכירין בנותן טעם, אבל לענין 'חר"ל' שאינה בטילה סגי בחיה שלא נתבשלה נמי ודו"ק.

יותר מדאי. ויש חולקים בכל זה. והגיה הרב וכן נוהגין, מלבד תרנגולת בנוצתה דמחוסרת מעשה גדול, דנוהגים בה שהיא בטילה ע"כ.

ג] וכתב הפרי חדש (שם ס"ק טו) שלמעשה יש לפסוק להקל כדברי המחבר, כיון דהויא מילתא דרבנן, זולת במ"ש דחתיכה חיה לא חשיבא חהר"ל, שזו סברא דחוויה, ולא נמצאת אלא בהרא"ש בשם יש מן הגדולים וכתב הרא"ש לדחותה. וכן מוכח מד' הרשב"א בתה"א בדין נמצאת טרפה במקולין, ופסקו המחבר לקמן בסי' קי ס"ה, ושמעין שגם המחבר ס"ל דחתיכה חיה נקראת חהר"ל. ושו"ר להרא"ה בבדק הבית דס"ל דבעינן מבושלת דוקא, והשיג עליו הרשב"א במשמרת הבית שלא נשמע מעולם מי שאמר כן, וכ"פ בס' מנחת כהן והכי נקטינן עכ"ד ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על מ"ש דסברא דחוויה היא, מלשון הרמב"ם שהבאנו בראש דברינו, חתיכה של נבלה וכו' שנתערבה בכמה אלפים חתיכות, הכל אסור עד שיגביה אותה חתיכה, ואחר כך ישער השאר בששים וכו' ע"ש. ומסיום דבריו שכתב 'ואח"כ ישער בשישים' מוכח דבמבושלת איירי, ויש לדקדק א"כ אמאי שינה מלשון המשנה דקתני 'שנתבשלה וכתב 'שנתערבה', ונראה דנתכוין לאורויי דנתבשלו דקתני במתני', קאי נמי אחהר"ל והיינו לאורויי דבעינן מבושלת דוקא, ודלא כדברי הרא"ש.

ועוד יש לדקדק בדבריו שלא חילק בין חתיכה גדולה או קטנה, והעיקר שהדבר האסור עומד ולא נשתנה, וראוי

שדרכו לימנות, כאשר הוכחתי ממשנה דערלה ומפרק בתרא דמסכת ע"ז עכ"ל ע"ש, וכדברי הרא"ש מבואר גם בתוס' ובפי' הר"ש בשם ר"י.

אבל הרשב"א בתורת הבית (ארוך ב"ד ש"א יג:) כתב סתם, כדברי האומרים דחתיכה שהיא גדולה יותר מדאי לא חשיבא ראויה להתכבד, שמאחר שאין דרכן של בני אדם ליתן כיוצא בה לפני האורחים אינה חשיבא, שעומדת היא לחתוך. והביא ראיה מדפריך פרק התערובות וליבטלו ברובא, ומשני משום דבעלי חיים לא בטלי, אלמא שחוט בדכוותיה בטיל עכ"ל.

וב"כ ג"כ הר"ן (לו: ד"ה וגרסי' תו) והב"ד הב"י בסי' ק"א, והוסיף דסמ"ק (סי' ריד) כתב סתם שאם הבהמה עם הצמר או עוף עם נוצה, אין זה קרוי ראוי להתכבד ובטלה, ואף על גב דלאחר מכן מסירים הנוצה והעור, מכל מקום כיון דבתחלת התערובות נתבטלו, שוב אין חוזרין ונעורין. ולענין הלכה כתב מרן בספרו בדק הבית (שם) כיון דהא ד'חתיכה ראויה להתכבד' לא בטלה, אינו אלא מדרבנן, הלכה כדברי המקילים ע"ש.

ובך לשונו בשו"ע יו"ד (סי' קא ס"ג) תרנגולת בנוצתה שנתערבה באחרות בטלה, שהרי אינה ראויה להתכבד לפני האורחים כמות שהיא, ואף על פי שאחר שנתערבה הסירו הנוצה. וכן לא חשיבה ראויה להתכבד אלא אם כן היא מבושלת. וכן כבש שלם או חתיכה גדולה יותר מדאי, לא חשיבה ראויה להתכבד, שאין דרך ליתן לפני האורח כבש שלם או חתיכה גדולה

ב. כתב הרמ"א בהג"ה (ס"ד) עור שומן אווז מקרי ראוי להתכבד ואינו בטל, והעיר עליו הט"ז (סק"י) וז"ל, באו"ה שם בגליון מביא דאם נחתך העור של אווז לרצועות בטל חשיבותו, ותמה רש"ל שם כיון שאם

לכבד בו אורח [וגם חתיכה קטנה חזי לאיצטרופן] ושלא כדברי הרא"ש דגודלה קובע החשיבות. ויראה דמפרש להא דאמרו בפרק ג"ה (שם) 'שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד בה' וכו', ומדלא קאמר הב"ע בחתיכה הראויה וכו', משמע דלאו באוקימתא מוקמינן לה, אלא כל חתיכה מבושלת [ובמתני' דקתני 'שנתבשלה' בדוקא הוא] חשיבא ולא בטילה, ולא אמרו דתערובת 'יבש ביבש' בטל ברוב, אלא בחיה שאינה ראויה לאורח כמות שהיא.

ד] ושורש מחלוקתן של הרמב"ם והרא"ש, אסבר לן הר"ן ס"פ ג"ה (חולין שם) דתליא בהא, דגרסינן בריש מס' ביצה (ג:): עלה דההיא דתנן, מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם ידלקו, נתערבו באחרים כולן ידלקו דברי ר"מ, וחכ"א יעלו בא' ומאתים. שהיה ר"מ אומר כל שדרכו לימנות מקדש, וחכמים אומרים אינו מקדש אלא ששה דברים בלבד, ר"ע אומר שבעה וכו'. ופליגי רבי יוחנן וריש לקיש עלה אליבא דר' מאיר, דרבי יוחנן סבר דרבי מאיר 'את שדרכו לימנות' קאמר, כלומר דדוקא מה שאינו נמכר לעולם אלא במנין קאמר ר' מאיר דלא בטיל, אבל מה שנמכר לפעמים באומד אף על פי שלפעמים נמכר במנין בטיל. וריש לקיש פליג עליה ואמר 'כל שדרכו לימנות' לפעמים לר' מאיר לא בטיל.

ובס"פ ג"ה אמתני' דתני התם (צו:): וכן חתיכה של נבלה וכו', שנתבשלה

עם החתיכות וכו', כולן אסורות. גרסינן בגמ' (ק.) ותבטיל ברובא, הניחא למאן דאמר כל שדרכו לימנות שנינו, אלא למ"ד את שדרכו לימנות שנינו מאי איכא למימר. וכלומר דלמ"ד כל שדרכו לימנות שנינו איכא למימר דמתני' ר' מאיר היא, דחתיכה מכל שדרכו לימנות היא, אלא למ"ד את שדרכו לימנות שנינו מאי איכא למימר, דחתיכה לאו מאת שדרכו לימנות היא, ואפילו כרבי מאיר לא אתיא. ומפרקינן שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד בה בפני האורחים, כלומר ור' מאיר מודה בהא דאע"ג דלא הוא מאת שדרכו לימנות, כיון שהיא חשובה להתכבד בה בפני האורחים אינה בטלה. מיהו כרבנן לא מתוקמא, דלרבנן אינו מקדש אלא ששה דברים בלבד, ולא עדיפא חתיכה זו אף על פי שראויה להתכבד, מחבילי תלתן דבטלים אליבא דרבנן.

וביוון דסתם מתניתין רבי מאיר, ורבי יוחנן וריש לקיש נמי פליגי אליביה בכל שדרכו ואת שדרכו, ס"ל להרא"ש דק"ל כותיה, ואליבא דר' יוחנן דאת שדרכו לימנות מקדש. אבל הרמב"ם פסק בפרק ט"ו מהלכות מאכלות אסורות כרבנן, משמע דס"ל דחתיכה הראויה להתכבד בה הרי היא כששה דברים לרבנן, עכ"ל הר"ן ע"ש.

והיינו דלהרמב"ם הא דחתיכה הראויה להתכבד אינה בטילה, טעמא לאו משום דבר שבמנין הוא דחשיבותן מצד עצמם, אלא משום שראויה להתכבד חשיבא

נחתכה אינה חשובה מאיזה צד תהא חשובה בשלימותה כו', וגם לע"ד יפלא איפכא דעיקר כיבוד בעור האוואז אחר שחותכין אותו לחתיכות לטגנם עיינו רואות שמכבדין בכל מקום באותן החתיכות המטוגנות בפני אנשים חשובים, ע"כ ודאי הוה חתיכה הראויה להתכבד אפי' בנחתכה, ונראה מש"ה לא הביא רמ"א בש"ע ובד"מ חילוק זה אף על פי שבת"ח הביאו לאו עיקר הוא, ואין להקל בזה כן נלע"ד עכ"ל. והש"ך בנקה"כ העיר עליו דאפשר להקל דהא אין מכבדין ברצועה אחת ע"ש, ופסקו רוב הפוסקים כהש"ך. ולכאורה יש לצרף סברת הרמב"ם להט"ז, ויש להחמיר כוותיה וצ"ע לדינא..

דברי הרשב"א בחי' סותרין לדבריו שבמשמרת הבית. ולענ"ד לכי תידוק תמצא דבריו מכוונים, דס"ל דוקא מבושלת, ומ"ש במשמרת הבית להשיג על הרא"ה, ענין אחר הוא וכמו שאבאר.

**דהנה** הרא"ה השיג על מ"ש בתה"ה ז"ל, במה שכתבתי למעלה בחתיכה הראויה להתכבד בה בפני האורחין, פירוש כל שכיזא בה ראויה להתכבד בה בפני האורחין, ואף על גב דהשתא הא אסירא ולא חזיא. וכתב עליו ודעת רבותי ז"ל, דדוקא בנתערבה לאחר שנתבשלה, והשתא חשיבא. והשיב עליו הרשב"א במשמרת הבית ז"ל, גם מה שאמר בשם רבותיו, שלא אמר חתיכה הראויה אלא בשנתבשלה ואח"כ נתערבה באחרות, זה לא שמענו ולא נשמע אליו ולא ראינו מעולם מי שאמר כן, ואילו אמרוה רבותיו אשר אמר, באמת לא היה נעלם ממנו כי לא בסתר ידברו ע"ש. הרי שלא השיג אלא על מ"ש שנתערבה 'לאחר שנתבשלה' דוקא חשיבא חהר"ל, ודעת הרשב"א דאפי' נתערבה כשהיא חיה ובישלה קודם שנודע התערובת לא בטילה. וא"ש השתא מ"ש בחי'

ולא בטלה, כמו דחשיבא בריה והנך ז' דברים. ולפ"ז אין לומר כ"ש שלם כדכתב הרא"ש, דאיהו לטעמיה דחהר"ל בכלל את שדרכו לימנות, וגם ההוכחה שהביא מדלעת יוונית דאינה מבושלת, ליתא לסברת הרמב"ם ודו"ק.

**ומעתה** הרשב"א שסתם כדברי האומרים, דחתיכה שהיא גדולה יותר מדאי לא חשיבא ראויה להתכבד וכו', ע"כ דכדברי הרמב"ם ס"ל ומפרש לסוגיין דבמבושלת דוקא הוא.

**ה]** ועל מ"ש הפר"ח שראה להרא"ה בבדק הבית דס"ל דבעינן מבושלת דוקא, והשיג עליו הרשב"א במשמרת הבית שלא נשמע מעולם מי שאמר כן. יש להעיר מדברי הרשב"א בחי' ליבמות (פא: ד"ה ר' יוחנן) דז"ל שם, ועגלה ערופה וצפורי מצורע ושור הנסקל ופטר חמור, אי חיים נינהו בעלי חיים לא בטילי, וכדאמר רב אשי התם בפרק התערובת אפי' תימא רבנן בעלי חיים חשיבי ולא בטילי. ואי מתים נינהו, מוקמינן להו בשבישולן והן ראויין להתכבד בהן בפני האורחין ע"ש. ואי כדברי הפר"ח, נמצאו

ג. ומה שנטה מדברי הרמב"ם והצריך חתיכה גדולה דוקא, הוא משום שמפרש לסוגיין בעניין אחר כמ"ש בחי' ליבמות (פא: ז"ל, רבי יוחנן סבר את שדרכו לימנות שנינו ור"ל סבר כל שדרכו לימנות שנינו, קשיא לי וכי אליבא דר"מ פליגי והא דר"מ ליתא והיכי פליגי אליביה, וליתא דלאו במאי דקתני ר' מאיר אומר את שדרכו לימנות מקדש פליגי ולומר היכי תנינן בדר"מ אלא בדרבנן פליגי, והכי קאמר הא דשנינו בדרבנן אינן מקדשין אלא ששה דברים הני ששה משום דאת שדרכו לימנות הן הוא ששנו אותן ודתנן תנן דלא תנן לא תנן, ור"ל סבר כל שדרכו לימנות שנינו ולא הני דוקא אלא כללא שנינו הני וה"ה לכל שדרכו לימנות. ותלתא גוויי איכא, יש שדרכו לימנות לעתים אף על פי שרוב פעמים אין דרכו לימנות כחבילי תלתן, ובהא הוא דפליגי רבנן עליה דר"מ, אבל כל שדרכו לימנות לעולם כגון הני ששה דתנינן, וה"ה אפילו לכל שדרכו לימנות ברוב הפעמים אף על פי שנמכר לעתים בלא מנין, כגון עגול וחתיכה כ"ע מודו בה, ורבי יוחנן סבר דלא אלא הני ששה בלחוד הוא ששנינו וכו', ע"ש ודו"ק.

ד. וממקומו הוא מוכרע ג"כ דאי כמו שהבין הפר"ח, היאך כתב "זה לא שמענו ולא נשמע אליו ולא ראינו מעולם מי שאמר כן" וכו', והא קמן להקת ראשונים דס"ל דבעינן מבושלת דוקא, הלא המה: המאירי בחולין ז"ל, איזו היא חתיכה הראויה להתכבד לפני האורחים, דוקא חתיכה מבושלת שראויה לאדם אחד נכבד וכו', וכך הורו רבותי למעשה וכן מצאתי לקצת גדולי הדור בחיבוריהם. וכן מבואר בפ"י רבינו אברהם מן ההר ליבמות (פב) בשם רבינו מאיר הלוי, דחתיכה חיה לא חשיבא חהר"ל שלא אמרו כן אלא במבושלת ע"ש.

ואי מתים מוקמינן להו 'כשבשלן' והן ראויים להתכבד וכו', ור"ל שבשלן אפי' אחר שנתערבו ודו"ק.

**והבי** נמי דייק לשון השו"ע [ס"ג הנ"ל] לפענ"ד, דלכאורה צ"ע, דמאחר שכתב וכן לא חשיבה ראויה להתכבד 'אלא אם כן היא מבושלת', א"כ פשיטא דתרנגולת בנוצתה לא חשיבא, ולמאי הוצרך לכתבו, אלא ע"כ דה"ק תרנגולת בנוצתה לא חשיבא כלל"ה אף על פי שאחר שנתערבה הסירו הנוצה, אבל מבושלת חשיבא גם אם נתבשלה לאחר התערובת.

**ובן** הם דבריו בב"י, שאחר שהביא מחלוקת הרא"ש והרשב"א, כתב לדין זה דתרנגולת בנוצתה בשם הסמ"ק, וא"א לומר דהסמ"ק דיעה שלישית, דהרי נתבאר דתלוי בביאור הסוגיא, וב' דרכים בלבד הוא דאיכא דפירשנו, וע"כ הסמ"ק מילתא אחרינא חדית לן, דאפי' הוסרה הנוצה אח"כ, והיינו בין לדרך הרא"ש ובין לדרך הרשב"א, ומכאן הוציא דינו שכתב בשו"ע.

**וא"ש** לפ"ז סברת הרמ"א, דנוהגים להחמיר חוץ מתרנגולת בנוצתה וכו', דלכאורה

קשה, אי לדרך הרא"ש נקיט גם היא לא בטילה, ואי לדרך הרשב"א אף שאר חומרות ליתנהו, וניחא השתא דהסמ"ק דינא קאמר לכל הדרכים.

[ו] פש גבן השתא לברר מקחו של צדיק מרן השו"ע בסי' ק"י (ס"ה), שמשם הוכיח הפר"ח דס"ל חתיכה חיה נמי ר"ל, והוא מדברי הרשב"א כמו שהעתקנו לשונו לעיל ע"ש.

**דהנה** ז"ל (שם) מי שלקח בשר ממקולין ואפילו חתיכה הראויה להתכבד, ונמצאת טרפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטריפה, ואינו יודע מאיזו לקח, כל מה שלקחו מהמקולין קודם שנמצאת הטריפה מותר, שלא נפל הספק בקבוע אלא לאחר שפירש, וכיון שהרוב כשר מותר. אבל ליקח מכאן ואילך אסור, ואפילו חתיכה שאינה ראויה להתכבד, שאין הכל בקיין בזה, ויטעו בין ראויה להתכבד לשאינה ראויה עכ"ל. הרי שגם בחתיכה חיה אמרינן דהר"ל, ועי' בחי' רע"ק שהעיר כן 'דנראה כסותר למ"ש בסי' ק"א.

**והנה** דין זה הוא מהרשב"א בתה"ה כמ"ש

וכ"כ הרמב"ן בחי' לע"ז (עד סוף ד"ה וקשינן) וז"ל, ומיהו לרב אשי י"ל דמילתא פסיקתא קתני מתני', דאי צפורי מצורע חיים הם בעלי חיים חשיבי ולא בטלי, ואי מתים מוקמינן להו כשבשלן והן ראויים להתכבד בהן לפני האורחים. וכ"כ הריטב"א והנמקי יוסף (יבמות פב:) ע"ש. וכ"ש לפי מה שהוכחנו בפנים דגם הרמב"ם ס"ל כן, אלא ע"כ צ"ל כדפירשנו ודו"ק.

ה. הנה כתב הש"ך (סק"ז) תרנגולת בנוצתה כו' בטלה כו', משמע מדברי המחבר והפוסק' דגם דבר שבמנין נמי לא הו', וכמ"ש מהרש"ל באו"ש ובספרו פג"ה סי' נ"ג שמחוסר תיקון גדול כ"כ לא הו' נמי דבר שבמנין וכו' ע"ש. והעיר עליו הפמ"ג (שפ"ד שם) מ"ש דמשמע מהמחבר לא ידענא, דפסק בסימן ק"י [ס"א] דמנין בטיל א"כ אין ראיה. והשתא לדברינו ניחא דנהי דפסק דמנין בטיל, מ"מ חשיבות קצת יש לו דמהאי טעמא אם נתוסף בה בישול לא בטילה, משא"כ בנוצתה דלא חשיבא כלל ובטילה מיד ואפי' הסירו הנוצה אח"כ אינו חוזר וניער ודו"ק.

ו. גם בסי' ס"ט כתב בשו"ע (סי"ד) בשר ששהה שלשה ימים בלא מליחה ונתערבה אותה בחתיכות אחרות, בטלה ברוב ומותר לבשל כולן, ואפי' היתה ראויה להתכבד. והעיר הגאון רע"ק ג"כ כנ"ל דסותר לסי' ק"א ע"ש. ומיהו התם איכא למימר דכתב גם לדעת המחמירים בחתיכה חיה, מ"מ אין לה דין דהר"ל כיון שאינה אסורה מחמת עצמה, אבל בסי' ק"י דלחומרא הוא א"א לתרץ כן ודו"ק.

שיבשלנה' וכו', ר"ל 'כשיבשלנה לא תבטל אפי' שנתערבה כשהיא חיה במקולין.

**ועל** דרך זו יתפרש לשון השו"ע ג"כ, דהנה כתב שם הש"ך (סק"ל) על דברי השו"ע וז"ל, משמע אפילו אם לקחו אסור (ובס"א איתא אבל ליקח מכאן ואילך אסור וא"כ לא משמע מיד) וכן משמע יותר בסימני ת"ח סוף כלל מ"ג ע"ש, ובפנים בתורת חטאת שם עכ"ל.

**הרי** שבגרסתו בשו"ע היה כתוב 'אבל לקח מכאן ואילך אסור' וכו' [ולא 'ליקח' כגירסא דידן], ולענ"ד היא הגירסא הנכונה אבל לא כמו שפי' הש"ך, דדבריו ניחא לסברת רמ"א שמחמיר לאסור גם בחתיכה חיה, ולפיכך כתב אפי' לקחו כבר אסור, דמשמע כ"ש מכאן ואילך דאסור. אבל מרן דוקא בלקחו מיירי, והיינו שכבר בישלו בביתו אסור, אבל ליקח מכאן ואילך "מותר דחתיכות חיות שבמקולין בטלות, דלא הוי חהר"ל אלא במבושלת<sup>ז</sup> וכמו שנתבאר לדברי הרשב"א. נמצא לפ"ז דדברי הרשב"א והשו"ע מכוונים, ודלא כהפר"ח שהבין

בב"י, והרא"ה בבדק הבית העיר עליו ז"ל: עוד כתב דחתיכה חשובה של בשר חי אוסרת תערובתה אפילו באלף, כדין חתיכה הראויה להתכבד בה בפני האורחין ע"כ. ואינו נכון, שאין דין חתיכה הראויה להתכבד בה בפני האורחין, אלא כשהיא ראויה עכשיו להתכבד בה כגון שנתבשלה, אבל כשהיא חיה לא.

**והשיב** עליו הרשב"א במשמרת הבית וז"ל, כבר כתבתי למעלה שזה לא שמענו מעולם לאחד מן הראשונים, ואיך סתם כל חזון ולא פירשו לנו. ועוד כי ראויה להתכבד בה בפני האורחים מצד חשיבות הוא, שחשובה היא כיון שראויה להתכבד בה, ואם כן אפילו עכשיו חשיבותה עליה, וכדבר שבמנין בחבילי תלתן דמצד חשיבותן אינן בטלין, וחתיכה הראויה אף היא חשובה היא אפילו בחיותה, שיבשלנה ויתכבד בה בפני האורחין ע"כ.

**ולפי** מה שביארנו דבריו למעלה ה"ק, דלא כמו שהבין הרא"ה מדבריו דלא בעינן מבושלת, אלא דמיירי שלקח מהמקולין וכישלה אח"כ, וזהו שכתב 'אפי' בחיותה

ז. דאין לפרש דר"ל כיון דמבושלת ראויה לאורח א"כ גם כשהיא חיה לא תבטל, חדא דא"כ לא השיב כלום על טענת הרא"ה, ועוד דהר"ל למימר "כשהיא מבושלת" וכו', ולשון "שיבשלנה" משמע דקודם לכן לא הוי ראויה להתכבד ובטילה ודו"ק.

ח. ומ"מ נראה דלמעשה אין לסמוך ע"ז להקל ליקח מהמקולין האידנא, מאחר שהפוסקים לא הבינו כן בדעת השו"ע ונעשה מנהג בכל תפוצות ישראל לאסור, ואולי במקום הפ"מ וכה"ג יש להקל וצ"ע.

ט. והנה בשו"ת שמש צדקה (חיו"ד סי' לג) הקשה דדברי המחבר סתרי אהרדי, דבסוף הסי' (סעי' ח' ט') גבי קורקבן וראש כבש משמע הא אינם דומות אסורות, והא התם מיירי בכבישים שלימים גם התרנגולת נראה דמיירי שהיא חיה דלאחר בישול אי אפשר לכיוון השומן. ובסעי' ג' כתב המחבר וכן לא חשיבה ר"ל אלא א"כ היא מבושלת, וכתב שע"פ הכלל סתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם, וכמ"ש מרן בבדק הבית להתיר בזה, ומשום דעיקר דין חהר"ל מדרבנן. ועוד שהרדב"ז סי' קמב כ' וז"ל ולענין מה שאמרו לפי שלא נתבשלה, יש מי שפסק כן אבל האחרונים לא הסכימו עליו אלא חהר"ל לכשתבשל קאמרינן. והטור ז"ל כ' שהם דברי הבאי. הרי שהרדב"ז נמי ס"ל דמרן מכת המקילים, שלא הזכיר מן המחמירים אלא הטור ע"ש.

והגאון מרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד ס"ח) הביאו וכתב שבמחכ"ת שגג בהבנת ד' הרדב"ז הנ"ל, שאדרבה כל עיקר כוונתו לדחות ד' המתירים מטעם שעדיין לא נתבשלה, וכתב שאף שיש מי שפסק כן אין דעת האחרונים להתיר, אלא כל שאם תבשל תהא ראויה להתכבד אינה בטלה גם בעודנה חיה, ושגם הטור סובר כן להחמיר. וא"כ מאיפוא הוכיח השמש צדקה מהרדב"ז שהב"י מן המקילים מפני שלא הביא להחמיר

שהדברים סותרים, וכאילו חזר בו מרן דליתא, והאמת והשלום אהבו.

### סיכום האמור בקצרה:

**בפרק ג"ה** (חולין ק.) אמתני' דחתיכת נבילה שנתבשלה עם החתיכות אם אינו מכירה כולן אסורות, איתמר בגמ' ותבטיל ברובא הניחא למאן דאמר כל שדרכו לימנות שנינו אלא למ"ד את שדרכו לימנות שנינו מאי איכא למימר, שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד בה לפני האורחים.

**ומשמע** לפום ריהטא דחשיבות החתיכה משום שנתבשלה וראויה ליתן לפני אורח, וזו דעת הרמב"ם שלא חילק בין גדולה לקטנה. ולפ"ז בתירוצו הגמ' אידחי לה מאי דס"ד משום דבר שבמניין, ולא לר"מ בלחוד הוא אלא כרבנן נמי מיתוקמא מתני'.

**אבל** התוס' והרא"ש פ"י דמשום דבר שבמניין אתינן עלה, ולא מיתוקמא אלא כר"מ ולפיכך פסקו כר"מ דסתם מתני' כוותיה, ולפ"ז כתבו דבחתיכה גדולה דוקא הוא דחשיבתה קובעת, וא"כ ה"ה גדולה ביותר, וכ"ש כבש שלם דחשיב טפי את שדרכו לימנות. ונראה שכן פ"י ג"כ הרי"ף לסוגיין, ולפיכך דחאה מהלכה דס"ל כרבנן, ואשכח סוגיא בדוכתא בע"ז דסותרת לסוגיין.

**וסברת** הרשב"א כהרמב"ם, אלא דמפרש לפלוגתא דר"י ור"ל דלאו אליבא דר"מ, אלא אליבא דחכמים דקי"ל כוותיהו, והיינו דלר' יוחנן את שדרכו לימנות חשיב כמו ו' דברים, ולפ"ז לא סגי במבושלת גרידא, אלא בעינן שתהיה ראויה ליתן לפני אורח כמות שהיא. ואפי' אם נתערבה כשהיא חיה, שאם היה נודע התערובת אז היתה

אלא דעת הטור, והרי הרדב"ז נגידים ידבר ודעת שפתיו ברור מללו שיש לפסוק כדעת האחרונים דס"ל דחתיכה חיה נמי היא חהר"ל, ושכן הוא ד' הטור, ולדברי השמש צדקה נימא שגם מרן בכלל האחרונים שאוסרים ע"ש.

ולפי המבואר בדברינו צדיק הרב 'שמש צדקה' בדינו, דהא הרדב"ז בדעת הרשב"א ידבר ע"ש, ובהגלות נגלות דבריו בחי' ליבמות דס"ל להדיא דבעינן מבושלת דוקא, היאך יפרש הרדב"ז ההיפך מדבריו, וע"כ בשנתבשלו מיירי הרדב"ז שם, אלא שהתערובת היתה מקודם. וכל כוונתו לסתור סברת הרא"ה, וכדרך שכתב הרשב"א כמבואר בדברינו, ומכאן הוי נמי סייעתא לפירושינו בדברי הרשב"א והשו"ע.

ולעניין הסתירה בדברי השו"ע שהקשה בשו"ת הנ"ל, י"ל כמ"ש היבי"א [שם] דלא הביא מרן הני ב' סעיפים בתראי, אלא משום דנפקא מינה לדידן, שיהיה מותר לבשל הכשרות כולם בקדרה אחת. כי לולא שנדמו הקורקבן לתרנגולת והראש לכבש, אף דחד בתרי בטיל היה אסור לבשלם בקדרה אחת, וכמ"ש בס"י ק"ט. ועוד נ"מ לדידן לגבי תערובת דחד בחד, שע"י שנדמו ונתכוונו דחתיכות זל"ז, הותרה התרנגולת האחרת והכבש האחר ע"ש.

ובדרך אגב נלע"ד לבאר דברי השו"ע בסעי' ח' וט' הנ"ל, דעל מ"ש [בס"ח] קורקבן שנמצא נקוב, ונתערבה אותה תרנגולת עם אחרות וכו', העיר הגאון רע"ק וז"ל אפשר דוקא עם אחרות, דמדאורייתא בטל בזה סמכין על הדמיון אבל לא חד בחד, ואולם מהרריה של הג"מ מההיא דחתיכת דג לעיל (סי' פ"ג ס"ד) משמע דאף בדאורייתא סמכי', כההיא דדג דהוי בדאורייתא ע"ש. ונלע"ד ליישב ע"פ מ"ש הט"ז (סקט"ו) על מ"ש השו"ע [בס"ט] ראש כבש שנמצא טריפה, ולא נודע מאיזה כבש הוא, והקיפו הראש לצוארו של אחד מהכבשים ונמצאו דחתיכות דומות ומכוונות יפה וכו', דמשמע במראה ג"כ יהיו שוות ואף על גב דגבי שומן הקורקבן סגי במראה השומן לחוד, הכא שאני כיון שאפשר לברורי ג"כ ע"י שיהיו מכוונים יפה בחיתוך צריך לברורי בזה גם כן כנלע"ד עכ"ל. ולפענ"ד י"ל דלהכי פלגינהו לתרתי בבי, ולגבי שומן התרנגולת שאינו סימן מובהק לא סמכין אלא בדרבנן, ולכן כתב שנתערבה באחרות וכדרייק רע"ק, משא"כ בס"ט גבי ראש כבש דהוי ביור גמור אפי' נתערב חד בחד, ודילפינן מחתיכת דג דבסי' מובהק כזה סמכין גם בדאורייתא ודו"ק.

חשיבות דדבר שבמנין, אלא דבזה לבד עדיין לא סגי לאסור לשיטת הרשב"א, וע"כ כשנתבשלה הושלמה חשיבותה לאסור, משא"כ אם היתה בנוצתה כשנתערבה, לא מהני מעשה דאח"כ להחשיבה.

ולעניין הלכה: דעת השו"ע להקל כהרשב"א בדבר זה שהוא דרבנן, ודעת רמ"א דהמנהג להחמיר כדעת הרא"ש, אלא דבמאי דפליג הסמ"ק הלכתא כוותיה.

בטילה, מ"מ אם בשלה קודם שנודע לו מהתערובת, שוב אינה בטילה.

והסמ"ק כתב דתרנגולת בנוצתה לא חשיבא כלל ובטילה מיד, אפי' אם אח"כ הסירו הנוצה ממנה אינו חוזר וניעור, והיינו בין לדרך שפי' הרא"ש לסוגיין [ופליג על הרא"ש בהא] ובין לדרך שפי' בו הרשב"א, ור"ל דעד כאן לא אמרינן דהיכא שבשלה אח"כ שוב לא בטלה, אלא היכא שהוסרה נוצתה לפני שנתערבה, דכבר היה לה



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין קרבן פסח דהוי בא לכפרה

התמצית שאינו דם הנפש, עכ"ל]. רבי יהודה אומר, בהיכרת. ומקשינן, והאמר רבי אלעזר, מודה רבי יהודה לענין כפרה [ופירש"י שם, שאינו ראוי לזריקה, עכ"ל] שאינו מכפר, שנאמר "כי הדם הוא בנפש יכפר", דם שהנפש יוצאה בו מכפר, דם שאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר. אלא רבי יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם, [ופירש"י שם, הלכך לא בטיל ההוא דאישתפין, ובכל פורתא דמטי מיניה למזבח זריקה היא ומיתכשר, עכ"ל], עיי"ש.

(ג) והרי חזינן מקושיית הגמ' דלכאורה היאך הוי מהני לזרוק את דם התעורבות לצאת ידי חובת קרבן מפסח, הרי אית לן למיחש שמא מיעוט דם הנפש מעורב ברוב דם התמצית, ואיברא דדם התמצית הוי דם גמור, מכל מקום לענין כפרה אינו מכפר, משום דבעינן דם שהנפש יוצאה בו, ושמע מינה דלעולם קרבן פסח הוי בא לכפרה, דהא אי נימא דקרבן פסח לאו לכפרה אתי, אי הכי מאי מקשינן הרי אין דם התמצית מכפר כלל ועיקר, הרי לעולם אין קרבן פסח בא לכפרה, אלא לעולם שמע מינה דקרבן פסח הוי אתי לכפרה.

(ד) ועוד נראה לאתויי ראייה מהא דאיתא במתני' דזבחים (ב.) דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת. רבי אליעזר אומר, אף האשם, [ופירש"י שם, כדמפרש טעמא ואזיל, עכ"ל]. אמר רבי אליעזר, החטאת באה על חטא, והאשם בא

ענף א' - מביא מקור הדין לשיטת רש"י דסבר דקרבן פסח הוי בא לכפרה

(א) איתא בגמ' בפסחים (עח:) נטמא בשר וחלב קיים, אינו זורק את הדם, [ופירש"י שם, דעיקר פסח לאכילת אדם קאתי, עכ"ל], ואמר רב גידל אמר רב, אם זרק - הורצה, [ופירש"י שם, ופטור מלעשות פסח שני, עכ"ל]. ומקשינן, והא בעינן אכילה. ומשני הגמ', אכילת פסחים לא מעכבא, [ופירש"י שם, כפרה בדיעבד, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מדברי רש"י דסבר דקרבן פסח הוי אתי לכפרה, וקא משמע לן דאין מצות אכילה מעכבת את הכפרה בדיעבד.

(ב) ולכאורה צריך ביאור מהיכא נפקא לרש"י דקרבן פסח הוי אתי לכפרה כלל ועיקר. ונראה לומר במקור דברי רש"י מהא דאיתא בגמ' בפסחים (סה.) תניא רבי יהודה אומר, כוס היה ממלא מדם התעורבות, שאם ישפך דמו של אחד מהן, [ופירש"י שם, לארץ, ולא נזרק ממנו למזבח, עכ"ל], נמצא זה מכשירו, [ופירש"י שם, שהרי מעורב בו מן הנשפך, עכ"ל]. ומקשינן, והלא דם התמצית מעורב בו, [ופירש"י שם, של פסחים הרבה מעורב בו, ואי נשפך דם של אחד כולו, בטל במיעוטו, ומה תועיל זריקה, שהרי בטל דם התמצית של חולין ושל קדשים, עכ"ל]. ומשני הגמ', רבי יהודה לטעמיה דאמר, דם התמצית דם מעליא הוא, דתניא, דם התמצית באזהרה, [ופירש"י שם, בלאו, ולא כרת, דכתיב "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא וגו'", עד "כל אוכליו יכרת", יצא דם

מחטאת בהיקש דהוי פסול אשם שנזבח שלא לשמו, ולפי"ז צריך לומר דהא דאיצטריך למימר מה חטאת בא על חטא וכו', היינו דבלאו הכי אית לן למימר כדעת חכמים דסברי דההיקש נאמר רק לענין מצות סמיכה, והא דלא מרבינן נמי קרבן עולה דהוי פסול בנזבח שלא לשמו שהרי הוי נמי מכפר על עשה, היינו משום דאין עיקרו בא על חטא, אלא אגב הוי מכפר נמי על מצות עשה, נראה בדברינו לקמן (הערה א' אות ז') בזה, ואכמ"ל, ומשמע מדבריו בדעת רבי אליעזר דסבר דסיבת הפסול של הקרבן בנזבח שלא לשמו, משום דחמור דהוי בא על חטא, ולפיכך לא ילפינן מיניה עולה ושאר קרבנות דאינן באין על חטא דמחשבת שלא לשמה הוי פוסלת בהן, דבלאו הכי הוי ילפינן כל הקרבנות מקרבן חטאת, ואף דלא הוקש רק קרבן אשם לחטאת, מכל מקום הוה ילפינן להו בבנין אב חד מחבריה, ודו"ק.

ז) והשתא לפי"ז נראה להוכיח דלעולם קרבן פסח הוי בא לכפרה, דאי לאו הכי תיקשי דאיברא דליכא למילף כל הקרבנות מחטאת דמחשבת שלא לשמן הוי פוסלת בהן, מכל מקום אכתי לכאורה תיקשי אמאי לא ילפינן מקרבן פסח אחר דאינו בא לכפרה, אלא שמע מינה דלעולם קרבן פסח הוי בא לכפרה, ואי הכי שפיר ליכא למילף שאר קרבנות, דשאני קרבן פסח דהוי בא לכפרה.

על חטא, מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי אלו קרבנות פסולין בנזבחו שלא לשמן, שדעת חכמים דרק קרבן פסח וחטאת הוי פסולין בנזבחו שלא לשמן, ודעת רבי אליעזר דאף קרבן אשם הוי פסול בנזבח שלא לשמו, וטעמיה משום דיליף מקרבן חטאת דהוי בא על חטא, והוי פסול בנזבח שלא לשמו, אי הכי אף אשם שבא על חטא, הוי פסול בנזבח שלא לשמו.

ה) וראיתי ב"תפארת ישראל" (יכין שם אות ט') בד"ה בא על חטא, דפירש דאף חטאת יולדת ואשם מצורע באין על חטא (נדה לא: - ערכין טו.), מה שא"כ עולה מכפרת אעשה רק מקופיא, דהיינו בדרך אגב (זבחים ז: - ותוס' ב"ב מח.) ושאר קרבנות אין בהם כפרה כלל ועיקר, עכ"ד.

ו) ועוד מצינו ב"תפארת ישראל" (שם אות י') בד"ה אף האשם פסול שלא לשמו, דפירש דפסח וחטאת מעטינהו קרא בהדיא, וקאמר דפסילו שלא לשמן, ואשם הוקש לחטאת, דכתיב "כחטאת כאשם", לומר דדינן שווה, ולרבנן הך היקישא צרכינן שיהא האשם צריך סמיכה כחטאת, ואף דאין היקש וגזירה שווה למחצה (כריתות כב.), הכא שאני דיש מיעוט בחטאת, ובכהאי גוונא ישנו למחצה (מנחות ד.), עכ"ד. והרי מבואר מדבריו בדעת רבי אליעזר דסבר דילפינן

א. א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי למאי דמצינו בגמ' בזבחים (ב:) דאמרינן לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח, לשם זובח, לשם שם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניהוח, והחטאת ואשם - לשם חטא, עיי"ש. והרי מבואר דדוקא בקרבן חטאת ואשם הוי צריך לכווין לשם חטא, ולכאורה תיקשי דכיון דאמרינן דאף קרבן פסח הוי בא לכפרה, אי הכי אמאי לא מנינן אף קרבן פסח דצריך לכווין לשם חטא. ועל כרחיך לומר, דשאני קרבן דעיקרו אינו בא לכפרה, אלא רק הוי בכוחו אף לכפר על עוון עבודה זרה, ולפיכך אינו צריך לכווין בקרבן פסח לשם חטא, ואי הכי תיקשי אמאי לא ילפינן מיניה קרבן עולה דמחשבת שלא לשמה הוי פוסלת בו, שהרי ליכא למיפרך מה לקרבן עולה דהוי מכפר אעשה רק מקופיא, דהיינו בדרך אגב, שהרי אף קרבן פסח הוי מכפר רק מקופיא, ואפילו הכי הוי מחשבת שלא לשמה פוסלת בו.

## ענף ב' - מביא ראיה דאין קרבן פסח בא לכפרה

(א) ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בפסחים (עז.) דתנו רבנן, "וידבר משה את מועדי ה'", מה תלמוד לומר, לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו "במועדו", "במועדו" - ואפילו בשבת, "במועדו" - ואפילו בטומאה, שאר קרבנות ציבור מניין, שנאמר "אלה תעשו לה' במועדיכם", מנין לרבות עומר והקרב עמו, שתי הלחם והקרב עמם, תלמוד לומר "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", הכתוב קבעו מועד אחד לכולן. ומקשינן, וכל הני למה לי, [ופירש"י שם, לכתוב חד, וליתי הנך מיניה, עכ"ל]. ומשנינן, צריכי, דאי כתב רחמנא תמיד, הוה אמינא תמיד - שכן תדיר וכליל, אבל פסח - לא, קא משמע לן. ואי כתב רחמנא פסח - פסח שהוא ענוש כרת, אבל תמיד דאין ענוש כרת - אימא לא, קא משמע לן. ואי כתב רחמנא הני תרתי, הוה אמינא הני הוא יש בהן צד חמור, תמיד תדיר וכליל, פסח שהוא ענוש כרת, אבל שאר קרבנות ציבור אימא לא, כתב רחמנא "אלה

תעשו לה' במועדיכם". ואי כתב רחמנא "אלה תעשו לה' במועדיכם", הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר, [ופירש"י שם, מוספין, דעולה מכפרת אעשה, כדתניא ביומא (לו.) אין עולה באה אלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה, עכ"ל], אבל עומר ושתי הלחם דאין באין לכפר, אלא להתיר [ופירש"י שם, את החדש, זה במדינה וזה במקדש, עכ"ל] בעלמא נינהו - לא, קא משמע לן. ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודיהו, הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר, אבל הנך - לא, קא משמע לן, עיי"ש.

(ב) ולכאורה תיקשי דאכתי אמאי איצטריך קרא ד"במועדו" בקרבן פסח למימר דהוי קרב אפילו בשבת ואפילו בטומאה, הרי מצינו למילף בבמה מצינו משאר קרבנות ציבור דהוי נפקא לן מקרא ד"אלה תעשו לה' במועדיכם", שהרי עד כאן לא פרכינן בגמ' דליכא למילף דין "במועדו" בעומר ושתי הלחם משאר קרבנות ציבור, כיון דאית לן למימר דשאני שאר קרבנות ציבור דהוי באין לכפר, מה שאי"כ עומר ושתי הלחם דבאין

(ב) ונראה ליישב עפ"י הא דמצינו בחידושי הרמב"ן (ויקרא פרק א' פסוק ד') דכתב לבאר דכיון דלא כתיב בקרבן עולה "לכפר עליו על שגגתו" כמו בכל קרבנות הבאין על חטא, אלא רק כתיב "ונרצה לו לכפר", א"כ לא אתי קרבן זה לכפר על עוברי עבירות בשגגה, אלא אתי לכפר על המזידין שאינן רצויין לפניו, שהרי השוגג אף דחטא רצוי הוא, ולא אתי לכפר רק בעבירות הללו של ביטול עשה ולא הניתק לעשה דלא נזכר בהן עונשין, דהא מכל מקום אינם רצויין לפני הקב"ה שעברו על רצונו יתברך, ונראה להוסיף לבאר דאף שהעובר על לא תעשה הניתק לעשה כבר קיים את העשה, וכן המבטל רק מצות עשה כבר עשה תשובה, דבלאו הכי אין הקרבן מכפר לו, דהוי בכלל זבח רשעים תועבה, וכבר אמרינן בגמ' ביומא (פו.) עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר "שובו בנים שובבים", עיי"ש. מכל מקום אי"ז רק סילוק החטא בלבד, אבל אכתי חסר רצוי העבד לפני האדון, והיינו דבהבאת קרבן עולה בתורת דורון, הרי הוא מתרצה לפני המקום יתברך.

(ג) ועפ"י מצינו למימר שפיר דהא ליכא למילף קרבן עולה מקרבן פסח דהוי פוסלת בו מחשבת שלא לשמו, דשאני קרבן פסח אף דעיקר הפסח אינו בא לכפרה, אלא הוי בכוחו אף לכפר על עון עבודה זרה, מכל מקום אכתי הוי אתי לכפר על עון עבודה זרה, ולפיכך אפשר דהוי מחשבת שלא לשמה פוסלת בו, מה שאי"כ קרבן עולה דהוי בא רק לרצות את העבד לפני האדון בגוונא דעבר על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה, ולאפוקי דאינו מכפר על עבירות הללו כלל ועיקר, אי הכי לא פוסלת בו מחשבת שלא לשמו, ודו"ק.

שפיר הוה מצינו למילף משאר קרבנות, שהרי עד כאן לא פרכינן דשאני קרבנות ציבור דהוי באין לכפר, ואי הכי כיון שקרבן תמיד נמי הוי בא לכפרה שפיר מצינו למילף דין "במועדו" משאר קרבנות ציבור.

ד) ושם יש לומר, דהו"ל לתלמודא פירכא דאין למילף תמיד ופסח משאר קרבנות ציבור, אלא שלא חש להאריך, תדע, דהא מצינו בתוס' בד"ה שכן יש בהן צד חמור, דכתבו להעיר מיהו מתרי מינייהו הוה מצי למילף כוללהו. ואומר ר"י, דשם יש שום פירכא, דאי לאו הכי אמאי צריך קרא בשאר, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ה) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמצינו במהרש"א (חידושי הלכות) בד"ה ואומר ר"י, דכתב לבאר דברי התוס' דידן דתלמודא לא חש לאסוקי הנך שום פירכא, דאחדא מתרתי פרכינן פירכא כל דהו, דמצינן לאשכוחי בקל פירכא כל דהו, מה שאי"כ בשמעתין בחדא מחדא הוצרך לאסוקי הפירכא, דבעי פירכא גמורה, וקל להבין, עיי"ש. והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי אמאי לא חש תלמודא לפרש אמאי לא ילפינן תמיד ופסח משאר קרבנות ציבור, דבשלמא הא לא חש לפרש אמאי לא ילפינן חדא מתרתי, משום דפרכינן פירכא כל דהו, ומצינן לאשכוחי בקל פירכא כל דהו, אלא הא תיקשי אמאי לא חש לפרושי אמאי לא ילפינן תרתי מחדא, וצ"ע.

ו) והשתא מצאתי בהגהות הרא"מ הורביץ זצ"ל בפירש"י בד"ה שאר קרבנות ציבור, מוספין, דעולה מכפרת אעשה, כדתיא ביומא (לו). אין עולה באה אלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה, דכבר כתב להקשות דלכאורה צריך עיון דא"כ תמידין נמי הרי אמרו מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון, תמיד של שחר וכו'. ולולי דבריו

רק להתיר את החדש במקדש ובמדינה, כל חד כדאית ליה, ולעולם לאו לכפרה אתו, ואי הכי תיקשי אמאי לא ילפינן מיניה קרבן פסח דהוי בא לכפרה, ושמע מינה בפשטות דלעולם קרבן פסח אינו בא לכפרה.

ג) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דלכאורה תיקשי נמי מהא דמצינו ב"שיר השירים רבה" (פרשה א' אות ו') דאמר ר' יהודה בר סימון, שני תמידין היו ישראל מקריבין בכל יום, אחד בשחרית ואחד בין הערבים, של שחר היה קרב על עבירות שנעשו בלילה, ושל בין הערבים היה קרב על עבירות שנעשו ביום, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף קרבן תמיד היה בא לכפרה, וכן מצינו בב"י (או"ח סימן רל"ז) דכתב לאתויי בשם "הכל בו" (סימן כ"ח) דכתב למה אומרים "והוא רחום" בתפילת ערבית, משום דאמרינן (תנחומא פרשת פנחס אות י"ג) לעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון, שתמיד הבוקר מכפר עוונות הלילה, ותמיד הערב מכפר עוונות היום, ולכך תקנו ערבית ושחרית לחלות פני המקום שיכפר עוונותינו יומם ולילה, שחרית אנו אומרים אותו בסדרי קדושה, ותקנוהו נמי בפסוקי דזמרה בשביל ליל שבת שאין אנו אומרים אותו, לפי שאין איברי תמיד הערב קרבים בליל שבת, דכתיב "עולת שבת בשבתו", ולא עולת חול בשבת, וכן ביום טוב, ולכן תקנו לומר "והוא רחום" בתפילת ערבית, מה שאי"כ בשחרית ומנחה, לפי שבאותן תפילות היו מקריבין תמידין והיו מכפרין, ובתפילת ערבית אין מי שיכפר, ותקנו בה לומר "והוא רחום". ועוד שכל היום אדם חוטא, ובערב צריך אדם לומר כפרה על חטאו, [וכן הוא בהדיא בשו"ת הרשב"ש (סימן כ') כן, ואכמ"ל], עיי"ש. והשתא לפי"ז תיקשי אמאי כתב רחמנא קרא ד"במועדו" בתמיד, הא

דוחין את השבת ואת הטומאה, משום שיש בהן קרבן חטאת דהוי באה לכפרה, ולפיכך כל קרבנות המוספין דוחין את השבת ואת הטומאה, אבל קרבנות ציבור דאין בהן רק עולה בלבד, אינן דוחין את השבת ואת הטומאה, ואף דגם עולה הוי באה לכפרה, מכל מקום אין כפרתה גמורה ככפרת קרבן חטאת<sup>ז</sup>, וכן צריך לומר בגמ' לקמן דאמרינן דליכא למילף מעומר ושתי הלחם, כיון

הוה אמינא דבכל המוספין יש שעיר חטאת שמכפרת כפרה גמורה, וממילא אתיין כולהו, וכן צריך לומר בקרב עמו דעומר ושתי הלחם דמשום דהן באין להחיר, בא גם הקרב עמם, עיי"ש.

ז) והרי מבואר מדבריו דאילו לא דברי רש"י דפירש דהא דאמרינן דקרבנות המוספין באין לכפר, הוי קאי אף על קרבן עולה דהוי בא לכפר, הוה אמינא דהא דמוספי רגלים

ב. א) ולכאורה צריך ביאור מה המכוון בהא דכתב הרא"מ זצ"ל דקרבן עולה אינו מכפר כפרה גמורה. ואין לומר, דכיון דאמרינן דקרבן עולה הוי מכפר רק על עשה ועל לאו הניתק לעשה, א"כ אפשר דכיון דלא מצינו דחייבה התורה להביא קרבן כפרה על ביטול מצות עשה ועל לאו הניתק לעשה, וכל הענין דרק אם מביא קרבן עולה הוי ממילא מכפר על העשה ועל לאו הניתק לעשה, ולאפוקי משאר לאוין דחייבה תורה להביא קרבן לכפרתן, ולפיכך לא חשיב עולה בתורת כפרה גמורה. דהא איברא דלא חייבה תורה להביא קרבן על עשה ולאו הניתק לעשה, אכתי מכל מקום כל שמביא קרבן עולה הוי מתכפר לו כפרה גמורה.

ב) [וכן מצינו בפירש"י (יומא לו.) בד"ה ר' עקיבא אומר אין עולה באה, דכתב לאתווי דמפרש ב"תוספתא" על מה עולה באה, אם על כריתות ומיתות בית דין - הרי עונשן אמור, אם על לא תעשה - הרי עונשן אמור - מלקות, הא אין עולה באה אלא על עשה, ועל לא תעשה שניתק לעשה שאין לוקין עליו, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור מהו דסיים רש"י דאין עולה מכפרת רק על לא תעשה שאין ניתק לעשה שאין לוקין עליו, והיינו מהי התוספת 'שאין לוקין עליו'.

ג) ונראה לכאור בהקדם הא דאיתא בגמ' במכות (טו.) דאמרינן הניחא למאן דאמר ביטלו ולא ביטלו, אלא למאן דאמר קיימו ולא קיימו מאי איכא למימר, [נפירש"י שם, הניחא למאן דתני לקמן בלאו הניתק לעשה, בטל את העשה חייב על הלאו, לא בטל את העשה פטור, שהלאו תלוי בביטול העשה, ואינו נגמר עד שיבטל את העשה בידים ביטול עולם שלא יוכל להתקיים עוד, איכא למימר [במגרש אנוסות] כל ימיו יש לו תקנה בחזרה, שאין מבטל את העשה אלא א"כ מדירה שלא תהנה ממנו נדר שאין לו הפרה כדלקמן, אלא למאן דתני קיים את העשה פטור, לא קיימו חייב, שהעשה תיקונו של לאו הוא, ואין הלאו תלוי בביטול העשה, שמשעה שעבר הלאו נגמר, אבל העשה ניתן לעקור המלקות, ולכשיבוא לבית דין או יקיים העשה ויפטר או ילקה, ליכא למימר כל ימיו בעמוד והחזור קאי כדקאמרת, שאם לא יחזירנה מיד כשיבוא לבית דין ילקוהו, דהא ליכא למימר יקיים לאחר זמן, דא"כ לא קיים היכי דמי לעולם הוא יכול לומר אני מקיים, עכ"ל, עיי"ש. ד) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם כל שלקה על הלאו הניתק לעשה כל חד כדאית ליה, ודאי לא איצטריך כפרה ע"י הקרבת קרבן עולה, וכל הא דאמרינן דקרבן עולה הוי מכפר על לאו הניתק לעשה מיירי בגוונא דלא לקה על הלאו הניתק לעשה.

ה) ולכאורה תיקשי למאן דאמר דביטלו ולא ביטלו דהלאו תלוי בביטול העשה, ואינו נגמר עד שיבטל את העשה בידים ביטול עולם, אי הכי נמצא דאין הקרבן עולה מכפר רק קודם שביטל את העשה דאכתי לא נתחייב במלקות, ואי הכי תיקשי מאי שייכא כפרה אחר דלא נגמר הלאו רק אחר ביטול העשה.

ו) ושמא יש לומר, דלעולם אין כוונת רש"י דאין הלאו נגמר רק בביטול העשה, אלא רצונו לומר דאין חיוב מלקות רק בביטול העשה, והטעם דכיון דהוי מצי לתקן את הלאו ע"י קיום העשה, אי הכי הו"ל כמאן דלא נגמר העשה, וכבר נתבאר כן בספרי "תורתך שעשועי" (ויקרא פרק ה' פסוק כ"ג) בענין חיוב מלקות בלאו הניתק לעשה, ואכמ"ל.

ז) ונראה לומר, דכבר איתא בגמ' בזבחים (ז:) דאמר רבא, עולה - דורון היא, [נפירש"י שם, אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך

למילף בבמה מצינו משאר קרבנות ציבור דהוי נפקא לן מקרא ד"אלה תעשו לה' במועדיכם", והיינו כיון דהצד השווה שבהן דהוי באין לכפרה, וראה בדברינו לקמן (ענף ה') בזה.

### ענף ג' - מביא דעת הרמב"ן בנידון

#### האם קרבן פסח הוי בא לכפרה

(א) והנה שוב ראיתי בגמ' בכתובות (לב.) דשיילינן מנא ליה לעולא דכל היכא

דבאין להתיר, והרי הקרב עמם אינו בא להתיר, ואפילו הכי הוי קרב בשבת ובטומאה, ועל כרחין למימר דכיון שהעומר ושתי הלחם דהוי באין להתיר דוחין את השבת ואת הטומאה, אי הכי כל הקרב עמם דוחה את השבת ואת הטומאה.

(ח) ואלא דאכתי פש גבן קושיין קמייתא, דלכאורה אמאי איצטריך קרא ד"במועדו" בקרבן פסח למימר דהוי קרב אפילו בשבת ואפילו בטומאה, הרי מצינו

וריצהו ע"י פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו, עכ"ל]. היכי דמי, [נפירש"י שם, כלומר, היכי דמי שתהא באה לכפרה, עכ"ל], אי דליכא תשובה, [נפירש"י שם, אעבירות עשה שבידו, עכ"ל], "זבח רשעים תועבה", ואי דאיכא תשובה, התניא, עבר על מצות עשה ושב, לא זז משם עד שמוחלים לו, אלא שמע מינה דורון הוא. עיי"ש. והרי מבואר דלעולם הכפרה הוי באה ע"י תשובה, ואין העולה באה רק לריצוי בלבד, והו"ל כמעין גמר כפרה, ונראה לפי"ז דהוא הדין בהא דאמרינן דעולה מכפרת אף על לאו הניתק לעשה, דלעולם הכפרה עצמה הוי ע"י קיום העשה, ואין העולה באה רק לריצוי בעלמא בלבד.

(ח) ושוב ראיתי ברמב"ן בהא דכתיב (ויקרא פרק א' פסוק ד') "וסמך ידו על ראש העולה, ונרצה לו לכפר עליו", על מה הוא מרצה לו, אם תאמר על כריתות ומיתות בית דין, או מיתה בידי שמים או מלקות, הרי עונשן אמור, הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שניתק לעשה לשון רש"י, וברייאתא היא ב"תורת כהנים" (פרק ד' סימן ח'). ואני תמיה, וכי היכן עונשן אמור, כי הקרבנות בשוגגין הן מרצין, ונוכל לומר שיכפרו על חייבי מיתה בידי שמים שוגגין, ועל חייבי מלקות שוגגין, ועל חייבי מיתות בית דין שוגגין באותן שאין חייבין עליהם חטאת, כגון מכה אביו ואמו ומקלל, כשם שהחטאת מכפרת בחייבי כריתות שוגגין.

(ט) וכתב הרמב"ן דיתכן לומר, כי בעבור שלא הזכיר בקרבנות הנדרבה "לכפר עליו על שגגתו אשר שגג" כאשר בקרבנות החטא, ואמר "ונרצה", היה לרבותינו במשמעות הזה שיכפר על המזידים שאינם רצויים לפניו, כי השוגג אע"פ שחטא רצוי השם הוא, א"כ אי אפשר לו לכפר על המזידים זולתי על עשה ועל לאו תעשה שניתק לעשה שלא נזכר בהם עונש, אלא שאינם רצויים למלך בעבור שעברו על מצותיו, ובמה יתרצו אל אדוניהם, בדורון הזה, עיי"ש.

(י) והרי חזינן מדברי הרמב"ן דהוקשה לו היאך מוכיח ב"תורת כהנים" דלא קאי כפרת עולה על כריתות ומיתות בית דין, או מיתה בידי שמים או מלקות, והיינו מחמת דכבר עונשן אמור, הרי עד כאן לא אמרה תורה תורה עונשן רק במזיד, ומאידך קרבן הוי מכפר בשוגג בלבד, [נראה בגמ' כריתות (ט.) במתני' דאלו מביאין על הזדון כשוגג, ואכמ"ל], ואי הכי אפשר דקרבן עולה הוי מכפר על חייבי מיתה בידי שמים שוגגין, ועל חייבי מלקות שוגגין, ועל חייבי מיתות בית דין שוגגין באותן שאין חייבין עליהם חטאת.

(יא) וכתב הרמב"ן ליישב דכיון דלא כתיב בקרבן עולה "לכפר עליו על שגגתו" כמו בכל קרבנות הבאין על חטא, אלא רק כתיב "ונרצה לו לכפר", א"כ לא אתי קרבן זה לכפר על עוברי עבירות בשגגה, אלא אתי לכפר על המזידין שאינן רצויין לפניו, שהרי השוגג אף דחטא רצוי הוא, ולא אתי לכפר רק בעבירות הללו של ביטול עשה ולא הניתק לעשה דלא נזכר בהן עונשין, דהא מכל מקום אינם רצויין לפני הקב"ה שעברו על רצונו יתברך, ונראה להוסיף לבאר דאף שהעובר על לא תעשה הניתק לעשה כבר קיים את העשה, וכן המבטל רק מצות עשה כבר עשה תשובה, דבלאו הכי אין הקרבן מכפר לו, דהוי בכלל זבח רשעים תועבה, וכבר אמרינן בגמ' ביומא (פו.) עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר "שובו בנים שובבים", עיי"ש. מכל מקום אי"ז רק סילוק החטא בלבד, אבל אכתי חסר ריצוי העבד לפני האדון, והיינו דבהבאת קרבן עולה בתורת דורון, הרי הוא מתרצה לפני המקום יתברך.

הוא, שכן יש בהן צד הקל, עיי"ש.

**(ב)** והרי חזינן דמסיק תלמודא דליכא למילף מהצד השווה של חובל בחבירו ועדים זוממין דכל היכא דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי, והיינו משום דמה להצד השווה שבהן שכן יש בהן צד חמור, למימרא דחובל בחבירו חייב בחמשה דברים, ועדים זוממין אינן צריכין התראה, ואי ממזונא לקולא הוא, שכן יש בהן צד הקל, למימרא דחובל בחבירו הותר מכללו בבית דין, ועדים זוממין לא עשו מעשה.

**(ג)** והנה מצינו חידושי הרמב"ן בד"ה שכן יש בהן צד חמור, דכתב דלא איתברר גבן פירוש צד חמור, דאי פרכינן צד חמור, איפריכו להו כל מה הצד דבכל התורה. וראיתי מי שרוצה לפרש שכן יש בהן צד חמור, מה שא"כ בכל התורה, כלומר, חומרא יתירה יש בהן, שלא מצינו חייב בחמשה דברים אלא חובל בחבירו, ולא מצינו מלקות בלא התראה אלא בעדים זוממין, וכן הוא מפרש בכל מקום כענין הזה. וזו השמועה תשובתו, דצד קל דפרכינן איתיה בכמה איסורין שהותר מכללן, ויש שאינן עושין מעשה ומשלמין ממון, ויש נמי שלוקין, כגון, נשבע ומימר ומקלל את חברו בשם, ובצד חמור גופיה קשיא ההיא דאמרין בגמ' בפסחים (עז). בענין תמיד ופסח שכן יש בהם צד חמור, תמיד שכן כליל, ותדיר פסח שכן ענוש כרת, והרי מצינו בתורה כמה עבירות שחייב אדם עליהן כרת, ואי משום דעשה הוא, הרי מילה. אלא דיש לומר, דמקרבנות בלחוד קא פריך, והכי קאמר, אין בכל הקרבנות תדיר וכליל כתמיד, ולא שחייב כרת בביטולו כפסח.

**(ד)** ויש מפרשים' שמצינו בחובל בחבירו ובעדים זוממין חומר שלא מצינו בשאר מחוייבי ממון ומלקות, ואין למידין מהם

דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי. ומשנינן, גמר מחובל בחבירו, [ופירש"י שם, איכא מלקות ד"לא יוסיף", וממונא משלם, כדכתיב "שבתו יתן", ואפילו אתרו ביה נמי מרבי ליה לקמן בשמעתין בהדיא לתשלומין, עכ"ל], מה חובל בחבירו דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי, אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי. ודחינן, מה לחובל בחבירו [ופירש"י שם, דין הוא לידון בממון שהוא חמור ממלקות, שכן יש בו חומר אחר, עכ"ל] שכן חייב בחמשה דברים, ואי ממזונא לקולא, [ופירש"י שם, ואם תאמר, ממון קל מן המלקות, ואין זו תשובה שהשבנו, דכל שכן בעלמא, מה זה שחמור להתחייב בחמשה דברים, נידון בקלה שבשני חיובין שבהן, קל וחומר לשאר חייבי ממון הקלין שידונו בממון הקל, איכא למיפרך, מה לחובל בחבירו שכן הותר מכללו בבית דין דניתן רשות לבית דין להלקותו, תאמר בשאר חייבי ממון כגון קנס דאונס ומפתה שלא הותרו מכללן בבית דין, עכ"ל], שכן הותר מכללו בבית דין. אלא גמר מעדים זוממין, מה עדים זוממין דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי, אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי. ודחי הגמ', מה לעדים זוממין שכן אינן צריכים התראה, ואי ממזונא לקולא הוא, שכן לא עשו מעשה. אלא גמר מתרוייהו, [ופירש"י שם, כי פרכת מה לחובל בחבירו שכן חייב בחמשה דברים, עדים זוממין יוכיחו, מה לעדים זוממין שכן אין צריכין התראה, חובל יוכיח, וחזר הדין, עכ"ל], מה הצד השווה שבהן דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי, אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות, ממזונא משלם מילקא לא לקי. ודחי הגמ', מה להצד השווה שבהן שכן יש בהן צד חמור, ואי ממזונא לקולא

(ז) ועפ"ז הוקשה לרבינו הרמב"ן ז"ל מהא דאמרין דאי כתב רחמנא "במועדו" בפסח ותמיד, לא הוה שאר קרבנות ציבור ועומר ושתי הלחם, משום דיש בהן צד חמור, תמיד תדיר וכליל, פסח שהוא ענוש כרת, ולכאורה תיקשי היאך פרכינן דהוי צד חמור בפסח ותמיד, ולפיכך אי אפשר למילף דין "במועדו" לשאר קרבנות ציבור ועומר ושתי הלחם, הרי מאידך יש צד חמור בלמד דאינו במלמד, והיינו דבעומר ושתי הלחם יש בהן צד חמור דהוי מתירין בחדש, ובשאר קרבנות ציבור הוי מכפרינן, מה שאי"כ בפסח דאינו בא לכפרה, [ומה שהשמיט הרמב"ן קרבן תמיד, כיון דהוי בא לכפרה, וראה בשו"ת הרשב"ש (סימן כ') בזה, ואכמ"ל], ובכהאי גוונא לא פרכינן צד חמור.

(ח) וכתב הרמב"ן ליישב דאפשר דכל פירכת הגמ' דבפסח ותמיד יש בהן צד חמור, היינו דאתי למימר רק דאין למילף דין "במועדו" בשאר קרבנות ציבור, ולפי"ז אתי שפיר דאין לדחות דמאידך יש צד חמור בשאר קרבנות ציבור דמכפרינן, שהרי לעולם הא לא מיבעיא דקרבן תמיד אתי לכפרה אלא אפילו קרבן פסח הוי בא לכפרה, שהרי יש בו הרצאת דמים.

(ט) ולכאורה תיקשי קצת למאי דסבר הרמב"ן בקושייתו דקרבן פסח אינו בא לכפרה, ושוב כתב לצד דכיון דיש בו הרצאת דמים הוי בא לכפרה, והיאך נעלם מעיניו הא דמבואר בהדיא בגמ' בפסחים (סה.) דקרבן פסח הוי בא לכפרה, וצ"ע.

**ענף ד' - בדברי ה"משנה הלכות**  
**בביאור הא דאמרין דקרבן פסח הוי**  
**בא לכפרה**

(א) ולכאורה צריך ביאור מאי שייכא למימר דקרבן פסח הוי בא לכפרה, והרי לא אתי

שאר מחוייבי ממון ומלקות שאין בהם שום חומר שאינו בשני אלו, אבל בעלמא דלא פרכינן צד חמור, מפני שמצינו אף בבא מן הדין חומרא שאין בדבר שדנין ממנו, וכיון דלא דמו חומריהו דנידונין להדדי - אתי במה הצד, ובגמ' בסנהדרין (סו.) מייתי מקלל אביו מדיין וחרש במה הצד, ופרכינן מה להצד השהו שבהן שכן משונין, ופירש"י בד"ה שכן משונין, שאינו צד חמור, דאי משום צד חמור פריך, לאו פירכא היא, דאביו נמי אית ליה צד חמור שהוקש כבודו לכבוד המקום, עכ"ל. ונראה שהוא מפרש כלשון זה האחרון.

(ב) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בפסחים (עז.) דפריך צד חמור בפסח ותמיד לשאר קרבנות צבור דהתם, והרי עומר ושתי הלחם הבאים מן הדין, יש בהן צד חמור שכן מתירין חדש, מה שאי"כ בתמיד ופסח, ושאר קרבנות צבור נמי מכפרינן, מה שאי"כ בפסח. ואיכא למימר, כי פריך צד חמור לשאר קרבנות צבור, אבל עומר ושתי הלחם לא אתו, משום פירכא דפריך עלה בסמוך, ופסח כיון דאיכא הרצאת דמים מכפר הוא, וצריך עיון ובדיקה, עיי"ש.

(ו) והרי חזינן מדברי הרמב"ן דכתב לאתויי ד"ש מפרשים' בהא דפריך דיש בהן צד חמור, היינו דאין למילף שאר מחוייבי ממון ומלקות דממונא משלם מילקא לא לקי מחובל בחבירו ועדים זוממין, כיון שיש בהן חומרא שאין בשאר מחוייבי ממון ומלקות, ומאידך אין חומרא בשאר מחוייבי ממון ומלקות שאין בחובל בחבירו ובעדים זוממין, ולפי"ז כל דמאידך יש חומרא בלמד שאין במלמד, לא פרכינן דאין למילף הלמד מהמלמד מחמת שיש בו צד חמור, וכיון שכל אחד יש בו חומרא שאין בחבירו, שפיר ילפינן הלמד מהמלמד.

על חטא כלל ועיקר. ושוב ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק ט"ו סימן ק"נ) דכתב בדבר קושייתו בפירש"י (פסחים עח:) דלא מעכבא כפרה בדיעבד, ולכאורה קשה הרי פסח אינו בא לכפרה.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא במתני' (שם) נטמא בשר וחלב קיים - אינו זורק את הדם, ואמר רב גידל אמר רב, אם זרק - הורצה, ופירש"י שם, הורצה ופטור מלעשות פסח שני, ולא מעכבא כפרה בדיעבד, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר דבקרבת פסח אית ביה ריצוי לפני המקום, והנה בכל קרבן חובה שמביאין בעלים יש בו ריצוי לה', ומצינו בגמ' בזבחים (ו.) דמקשינן בהא דכתיב (ויקרא פרק א' פסוק ד') "וסמך ידו על ראש העולה, ונרצה לו לכפר עליו", וכי סמיכה מכפרת, והלא אין כפרה בלא דם, אלא מה תלמוד לומר "וסמך ונרצה", לומר לך, שאם עשאה לסמיכה שיירי מצוה, מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר, מכאן לסמיכה שאינה מעכבת, עיי"ש.

(ג) וכן הוא בגמ' בזבחים (כט:) דאמרינן בהא דאיצטרין קרא בבכור וקרא בשאר קדשים דאין "בל תאחר" פוסל את הקרבן, ולא ילפינן שאר קדשים מבכור, משום דסלקא דעתך אמינא הני מילי בכור דלאו בר הרצאה הוא, אבל קדשים דבני הרצאה נינהו, ופירש"י שם, דלאו בר הרצאה אינו בא לכפר, אבל קדשים כגון עולה שמכפרת על עשה, ושלמים שמביאין לדורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואימר הואיל ואיחרו בא בעבירה ולא לירצו, קא משמע לך, עכ"ל, עיי"ש.

(ד) והנה חזינן דאף בקרבן פסח אמרינן ביה לשון הרצאה, והיינו דאמר רב גידל אמר רב, דאף דאמרינן דנטמא בשר וחלב קיים -

אינו זורק את הדם, מכל מקום אם זרק הורצה הקרבן. ומקשינן, והא בעינן אכילה. ומשנינן, אכילה לא מעכבא, פירוש, דכיון דהפסח נשחט לשמה ולשם בעליו ולאכלו, ואם שחטו ועשה ככל אלה הורצה לו, ואם לא עשה כן לא הורצה לו, וסלקא אדעתין דהפסח כיון שבא עיקרו לאכילה, ומהאי טעמא הבא בטומאה נאכל בטומאתו, א"כ כשנטמא בשר דקיי"ל דאינו זורק את הדם, ולא כן בשאר קדשים, והטעם משום דעיקר הקרבן בא לאכילה, א"כ הכא נמי אם נטמא הבשר דאינו ראוי לאכילה, לא הורצה, ולא עשה כפרתו הצריך לרצות את קונו בקרבנו, קא משמע לן דאכילה לא מעכבא, וממילא הורצה, והיינו הכפרה כלומר שהורצה, וכעין זה בסדר ליל פסח - נרצה. [א"ה, והיינו דעת מרן הקה"י זצ"ל].

(ו) ועפי"ז יש ליישב מה שהעיר לי חתני ר' צבי האגער שליט"א מדברי הפמ"ג (או"ח סימן תס"ח - א"א ס"ק ג') דכתב לאתויי דברי ה"לבוש" (שם) דאמרו ב"ירושלמי" (פסחים פרק ד' הלכה א') בזמן שהיה בית המקדש קיים היו נוהגין אבותינו בכל יום שיחיד מביא קרבן, הרי הוא לו ליו"ט, כיון שנתכפר בו, ואסור לו לעשות מלאכה כמו ביום טוב, ובערב פסח כיון שכל אחד מישראל חייב להקריב קרבן פסח, הרי הוא כיו"ט לכל ישראל, מכל מקום כיון שאין זמן שחיטת הפסח אלא מחצות היום ואילך, כמו שנאמר (במדבר פרק ט' פסוק ג') "בארבעה עשר לחדש הזה בין הערבים תעשו אותו", ובין הערבים פירושו מחצות היום ואילך, מעת שמתחלת החמה לנטות לצד המערב, לפיכך לא נהגו איסור מלאכה אלא מחצות היום ואילך, עכ"ד.

(ז) וכתב הפמ"ג לבאר בהא דכתב ה"לבוש"

ולא היה מדת הדין נותנת לגאלם עד שפרשו ממנה, ועל פרישת עבודת כוכבים שעשו ונגאלו עליה, כמה דתימא (שמות פרק י"ב פסוק י"ג) "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם", לפיכך הקריבו כנגדה שעיר לחטאת, לפי שבעון עבודת כוכבים היו מקריבין שעיר לחטאת, עיי"ש. ולפי"ז פסח ראשון נמי הובא לכפר על מעשה עבודה זרה, כדכתיב "משכו וקחו לכם צאן", ואין בין פסח מצרים לפסח דורות, א"כ בכל פסח איכא נמי ריצוי וכפרה, ואתי שפיר פירש"י וה"לבוש" דידן, ודפח"ת.

(ט) והרי מבואר מדברי ה"משנה הלכות" דלעולם מצינו לבאר בב' אופנים הא דאמרינן דפסח הוי בא לכפרה: (א) היינו דרצינו לומר דצריך לרצות את קונו בקרבנו, ולעולם לאו כפרה ממש היא, וכן ראיתי בחי' הקה"י (פסחים סוף סימן מ"ז) דכתב דענין הכפרה מה שעולה לרצון לפני הבורא יתברך, ויוצא בו ידי חובת המצוה, עיי"ש. (ב) דכיון דפסח מצרים בא לכפר על עוון עבודת כוכבים, א"כ אף פסח דורות בא לכפר על עוון עבודת כוכבים.

בזמן המקדש היו נוהגים וכו' שנתכפר בו, פסח אין בא לכפרה, מכל מקום אי אפשר שלא נרצה ואהוב לה' כקרבן וי"ב נשיאים, עכ"ל. וכוונתו דה"לבוש" כתב אמרו רבותינו ז"ל בזמן שהיה בית המקדש קיים היו נוהגין אבותינו בכל יום שיחיד מביא קרבן הרי הוא לו ליו"ט, כיון שנתכפר בו, ואסור לו לעשות מלאכה כמו ביום טוב, ובערב פסח כיון שכל אחד מישראל חייב להקריב קרבן פסח, הרי הוא כיו"ט לכל ישראל וכו', עיי"ש. וכוונת הפמ"ג להקשות בדברי הלבוש ז"ל דכתב דטעם היום טוב משום שנתכפר בו, ומשום הכי אסור במלאכה, והרי קרבן פסח אינו מתכפר, ולא היה לאסור במלאכה מטעם זה.<sup>1</sup> וע"ז כתב ליישב דאף דפסח אינו בא לכפרה, מכל מקום אי אפשר שלא נתרצה, וזה כמו שכתבתי בסמוך בס"ד, ומיהו לרש"י אתי שפיר דברי ה"לבוש" דס"ל דפסח נמי מכפר, והו"ל כשיטת רש"י דידן.

(ח) איברא דמצינו ב"בראשית רבה" (נשא פרשה י"ג סימן כ') "שעיר עזים אחד לחטאת", נגד הפסח שציווה הקב"ה לעשות מן העזים על פרישות עבודה כוכבים, לפי שעובדי עבודת כוכבים היו ישראל במצרים,

ג. א) והנה נראה לעניות דעתי דאי לאו דברי הפמ"ג היה נראה לפרש בכוונת דברי ה"לבוש" דאין רצונו לומר דקרבן פסח הוי בא לכפרה, שהרי עד כאן לא כתב ה"לבוש" דבערב פסח כיון שכל אחד מישראל חייב להקריב קרבן פסח, הרי הוא כיו"ט לכל ישראל, והיינו דרצינו לומר, דהטעם דהוי חשיב ערב פסח כיו"ט דהדין דאסור בעשיית מלאכה, היינו מחמת דהוי קרבן ציבור המוטל על כל אחד ואחד מישראל, ולאפוקי משאר קרבנות ציבור דאין החובה מוטלת על כל אחד ואחד מישראל, ולעולם לאו משום כפרה הוא, שהרי אין קרבן פסח הוי אתי לכפרה.

ב) וכי תימא, דאי הכי מה השייכות למאי דכתב ה"לבוש" להקדים דבכל יום שיחיד מביא קרבן, הרי הוא לו ליו"ט, כיון שנתכפר בו, ואסור לו לעשות מלאכה כמו ביום טוב, הרי לעולם עד כאן לא מצינו רק דהוי חשיב יו"ט רק משום הכפרה שנתכפר לו.

ג) ושמא יש לומר, דרצינו לאתווי ראיא דמצינו דבקרבנות שיש להן מעלה מיוחדת היו גורמין ליו"ט לבעלים, וכגון קרבן הבא לכפרה דהוי יו"ט לבעלים מחמת שנתכפר לו, והכא נמי בקרבן פסח אף שאינו בא לכפרה, מכל מקום מעלתו דאף דבכל קרבנות ציבור אין מוטלת על היחיד להביא קרבן בפני עצמו, מכל מקום בקרבן פסח אף דהוי בכלל קרבנות ציבור, מכל מקום הוי מוטלת חובה על היחיד להביא קרבן בפני עצמו, ולפיכך הוי חשיב בכלל יו"ט דהוי אסור במלאכה.

## ענף ה' - בענין הנפק"מ לדינא בהא דקרבת פסח הוי בא לכפרה

(א) והשתא לפי"ז נראה ליישב קושיין לעיל (ענף ב' אות ב') דלכאורה אמאי איצטריך קרא ד"במועדו" בקרבן פסח למימר דהוי קרב אפילו בשבת ואפילו בטומאה, הרי מצינו למילף בבמה מצינו משאר קרבנות ציבור דהוי נפקא לן מקרא ד"אלה תעשו לה' במועדיכם", שהרי עד כאן לא פרכינן בגמ' דליכא למילף דין "במועדו" בעומר ושתי הלחם משאר קרבנות ציבור, כיון דאית לן למימר דשאני שאר קרבנות ציבור דהוי באין לכפר, ואי הכי אמאי לא ילפינן מיניה קרבן פסח דהוי נמי בא לכפרה.

(ב) ואולם למאי דנתבאר בדברי ה"משנה הלכות" מצינו ליישב דהא לא מיבעיא למאי דכתב דקרבת פסח הוי בא לכפרה, המכוון דצריך לרצות את קונו בקרבנו, ולא כפרה ממש היא, דאית שפיר דלא ילפינן דין "במועדו" בקרבן פסח משאר קרבנות ציבור, דשאני קרבנות ציבור דהוי באין לכפרה ממש, אלא אפילו למאי דפירש דקרבת פסח הוי אתי לכפר על עוון עבודה זרה, אפשר לומר בהקדם הא דיש להעיר דכיון דאמרין דפסח דורות הוי כפסח מצרים דבא לכפר על עוון עבודה זרה, אי הכי נמצא דפסח דורות הוי מכפר אף על עוון עבודה זרה במזיד, ולכאורה תיקשי הרי העובד עבודה זרה במזיד הוי דינו במיתה. ונראה לומר, דמיירי דעובדי עבודה במזיד בלא התראה שאין דינן במיתה, וקא משמע דהוי מתכפרין בקרבן פסח, והיינו דוקא בעושי תשובה, דבלאו הכי הו"ל כ"זבח רשעים תועבה", וכדאיתא בגמ' בזבחים (ז:): בהדיא כן, ואולם מסתבר דאף בגוונא דאינו עושה תשובה, מכל מקום הוי יוצא ידי חובת קרבן פסח, דהא עיקר הפסח אינו בא לכפרה, אלא

רק הוי בכוחו אף לכפר על עוון עבודה זרה דומיא דפסח מצרים, ולפיכך ליכא למילף דין "במועדו" בפסח משאר קרבנות ציבור דעיקרן הוי בא לכפרה.

(ג) תדע, שהרי מצינו בגמ' בזבחים (ב:): דאמרין לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח, לשם זבח, לשם שם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח, והחטאת ואשם - לשם חטא, עיי"ש. והרי מבואר דדוקא בקרבן חטאת ואשם הוי צריך לכווין לשם חטא, ולכאורה תיקשי דכיון דאמרין דאף קרבן פסח הוי בא לכפרה, אי הכי אמאי לא מנינן אף קרבן פסח דצריך לכווין לשם חטא. ועל כרחין לומר, דשאני קרבן דעיקרו אינו בא לכפרה, אלא רק הוי בכוחו אף לכפר על עוון עבודה זרה, ולפיכך אינו צריך לכווין בקרבן פסח לשם חטא, ועפי"ז נראה נמי לבאר שינוי הלשון דבקרבן חטאת ואשם נקטינן דהוי באין על חטא, [וכן ראה במתני' (ע"א שם)], מה שאי"כ בקרבן פסח נקטינן דהוי בא לכפרה, [ונראה בלשון הרמב"ן לעיל (ענף ג' אות ה') בזה], והיינו דדוקא באשם וחטאת הוי מעיקרן באין משום העבירה, מה שאי"כ קרבן פסח אינו בא מעיקרו משום העבירה, אלא באגב הוי בכוחו נמי לכפר על העבירה, ודו"ק.

## ענף ו' - בענין הנפק"מ לדינא בהא דקרבת פסח הוי בא לכפרה

(א) והנה נראה לומר דהנפק"מ לדינא דקרבת פסח הוי לכפרה, היינו דאין ממשכנין אותו כדי שיביא את הקרבן, וכהא דאיתא במתני' בערכין (כא). דחייבי ערכין ממשכנין אותן, [ופירש"י (ב"ק מ.) גזבר הקדש, דכיון דלאו לכפרה אתי משהי ליה, עכ"ל], חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, [ופירש"י שם, דכיון לכפוריה חטאיה קבעי

לה, לא משהי ליה, עכ"ל], חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, עיי"ש. והרי מבואר דכל קרבן הבא לכפרה אין אדם משהה את הקרבן, שהרי רוצה להתכפר מחטאו, ולפיכך אין ממשכנין אותו, ולפי"ז כיון דאמרינן דקרבן פסח הוי בא לכפרה, א"כ אין ממשכנין אותו.

(ב) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דלכאורה תיקשי בהא דאמרינן דחייבי עולות ממשכנין אותן, והרי כבר נתבאר דקרבן עולה הוי מכפר על עשה ועל לאו הניתק לעשה, ואי הכי כיון דאתי לכפרה לא משהי ליה דומיא דחייבי חטאות ואשמות.

(ג) וצריך לומר, דכיון דאינו מוטל עליו להביא קרבן עולה לכפרה על ביטול מצות עשה ועל לאו הניתק לעשה, אלא כל שמביא קרבן עולה הוי מתכפר לו עשה ולא הניתק לעשה, אי הכי שפיר אתי לשהוייה, ולפיכך הוי ממשכנין אותו, והכי מבואר בפירש"י בד"ה ממשכנים אותן, עולות ושלמים, אע"ג דשלמים מכפרת אעשה, הואיל ולא חובה היא עליה, לא חשיב לה כפרה ואתי לשהוייה, הלכך ממשכנין אותן, [א"ה, ולכאורה צריך ביאור אמאי לא הוקשה לו נמי מקרבן עולה, וצ"ע], עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בהדיא דאף קרבן דמתכפר בו, מכל מקום כיון דלאו חובה עליה לאתויי מצד כפרה, הוי אתי לשהוייה, ולפיכך ממשכנין אותו, ולפי"ז הוא הדין בקרבן פסח אף דהוי מכפר על עוון עבודה זרה, מכל מקום כיון שאינו בא חובה לכפרה, שפיר אימא לך דממשכנין אותו.

(ד) ועוד מצינו עדיפא מיניה בהא דאיתא

בגמ' בערכין (שם) דאמר רב פפא, פעמים שחייבי חטאות ממשכנין אותן, חייבי עולות אין ממשכנין אותן, חייבי חטאות ממשכנין אותן - בחטאת נזיר, דכיון דאמר מר, אם גילה על אחד משלשתן - יצא, ואם נזרק עליו אחד מן הדמים הותר הנזיר לשנות יין וליטמא למתים, פשע בה ולא מייתי. חייבי עולות אין ממשכנין אותן - בעולת מצורע, דתניא, רבי ישמעאל בנו של רבי יהודה בן ברוקה אומר, כשם שחטאתו ואשמו עיכבתו, כך עולתו עיכבתו, עיי"ש. והרי מבואר דאף בקרבנות דהוי באין חובה לכפרה, וכגון חטאת נזיר, מכל מקום כל דאינו מעכבו באיסורי נזירות, הוי ממשכנין אותו, ואי נמי מאידך בקרבנות דאינן באין חובה לכפרה, וכגון עולת מצורע, אפילו הכי כיון דהוי מעכבו מהיתר בקדשים, אין ממשכנין אותו, [ועוד ראה בגמ' בב"ק (מ.) בזה, ודו"ק].

(ה) ועוד לבר מן דין, הנה ראיתי בחידושי ה"שפת אמת" (ערכין שם) דכתב דאף דאמרינן דאין ממשכנין בחטאות ואשמות, מכל מקום כשהגיע הרגל דאיכא עשה בודאי גם בחטאות ואשמות ממשכנין אותו, שהרי (כתובות פו.) כופין ומכין במצות עשה עד שתצא נפשו, עיי"ש. ולפי"ז נראה דבקרבן פסח אין נפק"מ בהא דאמרינן דהוי אתי לכפרה, שהרי ממה נפשך - דקודם דאתי זמן הרגל אין למשכנו דאכתי לא הגיע זמן הקרבן, וכל שהגיע זמן הרגל הא ודאי דממשכנין אף בקרבן דהוי אתי לכפרה, דלא גרע מכל מצוות עשה דכופין אותו עד שתצא נפשו, ודו"ק.



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## בסברת הזכרון יוסף בדין חציצה בטבעת והמסתתף לדין חציצה בצבע

ליטלו ובטיל לגופיה, ולכך אין נפ"מ מה הסיבה שלא שמקפיד ס"ס הרי סופו ליטלו ולכך לא בטיל.

**ב** ובשו"ת זכרון יוסף (יו"ד סי' י') הקשה כמה קושיות על יסוד הראשונים הנ"ל. (א) מדאמרינן במס' פסחים דף מ"ו ע"א דבשאר ימות השנה אפילו כזית אינו חוצץ אם אינה מקפיד עליו אף על גב לכשיגיע פסח צריך ליטלו. (ב) ממסכת יבמות דף ע"ח סוף ע"א דקס"ד דמשום הכי עלתה לולד טבילת אמו משום דה"ל רובו שאינו מקפיד, וקשה הרי לבסוף לאחר גמר עיבורו יקפיד לצאת מרחם אמו. (ג) מדכתבו הטור וש"ע בסי' קצ"ח סעיף ו' דשער דאותו המקום שנדבקו שאינה חוצץ בפנויה אף על גב שלאחר זמן כשתנשא לאיש תהיה מקפדת מ"מ כיון דהשתא אינה מקפדת אינו חוצץ. (ד) מהא דסעיף י"ז גבי צובע שידיו צבועות אינו חוצץ וכן מי שאומנתו להיות שוחט וקצב אף על פי שידיו מלוכלכים בדם אינו חוצץ וכי ס"ד שלעולם לא יקנח ידיו אפילו בשבת או רגל וכהאי גוונא או יעזוב אומנתו ואפ"ה קי"ל כיון דעכ"פ אינן מקפידין א"ח.

**ועל** כן יסד הזכרון יוסף דדוקא טבעת דמסירתו בשעת לישה מיקרי מקפדת, משום דגם עכשיו אם מיקלע לה עיסה ללוש

**א** כתב הראב"ד בבעלי הנפש (שער הטבילה ס"ב) ואי קשיא לך חוטי צמר וחוטי פשתן ורצועה שבראשי הבנות אמאי חוצצין הלא מיעוטו שאינו מקפיד הוא. לא, מקפדת היא, דלא תימא כל שאינו מקפיד עליו בשעת הטבילה, אלא אם תקפיד עליו שעה אחת דבר המקפיד עליו הוא שאי אפשר שלא תעביר אותם מעל ראשה בשעה שחופפת את ראשה, וכן הטבעת שבידה אי אפשר שלא תעבירו בשעת הלישה או בשעה שהיא אופה או מבשלת. והביאו דבריו הרשב"א בתוה"ב הקצר (ב"ז ש"ז לג.) והרא"ש בסוף הלכות מקואות\*.

**ובספר** גלות עליות (פ"ט מ"א) התקשה קצת בסברא, דיש לחלק בין חוטי צמר לטבעת, דחוטי צמר דמקפדת בשעת רחיצה היינו דמחמת שמונע את הרחיצה מקפידה להסיר מעליה, משא"כ בטבעת הרי ניח"ל שיהיה "עליה" לעולם, אלא דמסירתו מחמת שחוששת שיתלכלך מהלישה, אבל ליכא קפידא שלא יהיה עליה.

**ונראה** דיסוד דברי הראשונים מבוסס ע"ד רש"י בסוכה ו: דכתב: אין מקפיד עליו - הוה ליה כגופיה, הואיל ואין סופו ליטלו, ובטיל לגביה, ולא חייץ, עכ"ל. הלכך כדי שלא יחצוץ צריך שיהיה אין סופו

א. וע"ע בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' קנ"ח) שהוכיח ג"כ ממשנה ג"ד פרק בתרא דמקואות דקשרי העני אינם חוצצים לפי שהקשר ההוא אינו עשוי להתיר לעולם. כמ"ש הרע"ב והוא מדברי הרמב"ם פ"ג דהל' מקואות דין כ"א כ"ב שקשרים ותפרים שאין עתיד להתירם אינם חוצצים אבל קשרים שעתיד להתירם חוצצים ע"ש במ"ש שהוא עתיד לגלותן ולמתחן. א"כ י"ל כל שעתיד להתיר אפילו אחר זמן רב נקרא מקפיד עליו.

ובטיל לגביה" - וא"כ מאי נפ"מ מאיזה טעם מסירתו, ס"ס סופו ליטלו ולא מבטל ליה.

**והנה** מצינו לאידך גיסא, דהנה השפ"א (בעירובין ד: ובסוכה שם) דן בהא דקשר אחד בשיער חוצץ, והא אי אפשר להתיר את הקשר, ובשלמא אם מחמת כן גוזר השיער ניהא דס"ס אין מבטל<sup>1</sup>, אבל אם אין דעתו לקצוץ מחמת כן (כגון באנשים דמקפידין בשערות זקנם שלא לתלוש אפי' יש בהם קשרים הוי כאין מקפיד אף על גב דמקפידין שלא יתקשרו מ"מ כיון דאין נוטלין אותן חשוב כאין מקפיד. הרי מבואר דהכל תלי בסופו ליטלו או לא.

**אלא** דמצינו לכאורה סתירה בדברי רש"י דבשבת דף טו: ביאר למה הזפת והמור חוצצין בכלי זכוכית והטיט אינו חוצץ משום ד"כלי זכוכית - שהן חלקין, ואין אדם מקפיד על טיט ודבר אחר הנדבק בהן, לפי שנופל מאיליו, והני (מור וזפת) הוא דמדבקי טובא וקפיד עליהו, ואין חוצץ אלא דבר המקפיד עליו". וזה היפך הגמור מדבריו בסוכה דכל הטעם דאינו חוצץ משום דמבטל ליה<sup>2</sup>.

**והיה** נראה לדחוק דכל דברי רש"י בסוכה אתי רק לעניין עיקר ההלכה דאינו

ואפי' כמה פעמים היום או מחר מסירתו ממנה משא"כ בכל הני אינה מסירתו כלל רק בזמן ידוע לא מקרי מקפדת<sup>3</sup>.

**ולכן** מסיק שטבעת שבאו"מ אע"פ שצריכה להסירו בשעת לידה אינו חוצץ, כיון שעד אז לא תסירו.

**ג]** מיהו אע"פ דחילוקן מסתבר, מ"מ יל"ע ביסוד הסברא דלכאורה לא א"ש עם דברי רש"י הנ"ל, דהרי סופו ליטלו וא"כ לא בטיל לגופיה, (ובאגרות משה כתב דאה"נ דס"ל גדר אחר, וצ"ע דהוא נגד דברי רש"י). ובשו"ת חלקת יואב סי' ל' כתב דצריך שירצה לקיימו לכה"פ לז' ימים כדאשכחן גבי קשר של קיימא, ורק בכה"ג חשיב ביטול. ואכתי קשה מהוכחת הזכרון יוסף מצבע, והתם כיון שמקפיד בערבי שבתות לעולם לא משכח"ל ז' ימים, ועוד דאף ממה שהוכיח מעובר ופנויה ובצק שבסדקי עריבה, סתמא דמילתא קתני ואפי' שאין עוד ז' ימים.

**ובשו"ת** חת"ס יו"ד סי' קצ"ב כתב להתיר לטבול עם הטבעת באו"מ "משום שאין אותה ההסרה מטעם הקפדה לא על הטבעת ולא על לכלוך גופה אלא לפנות מקום לולד". ואכתי צ"ב דרש"י אסבר לן טעמא דבאינו מקפיד דלא חוצץ משום ד"הוה ליה כגופיה, הואיל ואין סופו ליטלו,

ב. ובפת"ש סק"א העתיק דברי הזכרון יוסף ונראה מריהטת לשונו דהחילוק הוא בין זמן מרובה לזמן מועט, ובאגרות משה ח"א סי' צ"ז כתב דצריך לדחוק בכונתו דעיקר החילוק בין אם יכול להזדמן כל יום או לזמן מוגדר, ולבסוף נתחבט דאין זה משמע מלשונו. והמעייין בגוף דברי הזכרון יוסף יראה דודאי עיקר החילוק כמש"כ האגור"מ ולישנא דהפת"ש אטעיתה.

ג. ויש בזה מן החידוש דס"ס אין סופו ליטול את החציצה, ומ"מ דבריו מוכרחים, דודאי כן היא המציאות בשיער אשה, ובפרט אם רוב שערותיה קשורות לא תניחם כך ובדאי שתקצצם.

ד. ושור"ר שכבר רמז לזה באבנ"ז סימן רנ"ג אות י', ועיין שו"ת דברי יהושע ח"ד סי' ט"ז דכתב ליישב "דבדבר שעתיד ליטלו אף דעדין לא נטלו מ"מ גם כעת דעתו שלא לבטלו כי עתיד ליטלו, משא"כ בדבר שעתיד ליפול מאליו הרי דעתו מוסחת מזה וכל זמן שלא נפל שפיר בטל לגביה עד שיפול", (וכע"ז בשו"ת להורות לנתן ח"ב סי' ע"ב), והדברים צ"ב דמאי נפ"מ בהא דמסח דעתיה, ס"ס יש כאן ההיפך הגמור מביטול כיון שמצפה שיפול.

שבמקרה רוצה להסירו מסיבה צדדית אין זה סתירה לביטולה.

**אלא** דלפ"ז אכתי צריך להסביר את דברי רש"י בשבת למה חול וטיט לא חוצץ הרי אינו רוצה לקיימו כלל.

**והנה** מצאתי בדברי הב"י גבי צואה תחת הציפורן דבר תימה לכאורה, דכתב וז"ל ולפי מה שכתבתי דטעמא דחוצץ צואה שתחת הציפורן שלא כנגד הבשר אף על פי שהוא מיעוט, היינו לפי שדרך הנשים כשהולכות למרחץ להקפיד עליו שלא יתגנו על בעליהן, שיאמרו שהולכו למרחץ ומצואתן לא רוחצו, אפשר לומר שזאת החששא שייך בטבילה, שגם שם רוחצת כל גופה במים שטובלת בהם והילכך חוצץ בטבילה, אבל כשנוטלת ידיה אף על פי שלא תסיר צואה שתחת הציפורן אינה מתגנה בכך על בעלה, הילכך לא קפדה לגבי נטילת ידיה והוי מיעוטו שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ, עכ"ל. וקשה דמ"ש מטבעת דמחמת שמקפדת בשעת לישנה חשיב חציצה בכל שעה, וא"א ליישב עפ"ד יסוד הזכרון יוסף, דהא הראשונים כתבו ג"כ על חוטי צמר שמסירות בשעת רחיצה, וא"כ מוכח דגם רחיצה חשיב שעלולה לכך כל שעה.

**ונראה** לומר דכל מה שצריך להגיע לסברת ביטול זה בדברים הדומים לטבעת וכיו"ב שיש להם חשיבות עצמית ולכך לא די בכך שאינו מקפיד אלא דמהני רק מחמת שמבטל את הדבר לגופו - וע"ז אמרו

מקפיד אינו חוצץ, והתם מיירי ברובו דהא במיעוטו אפי' במקפיד חוצץ, והיינו דאם החציצה רק במיעוטו א"ח משום דרובו ככולו, וכל דברי רש"י אתו להסביר מדוע ברובו לא חוצץ, וע"ז הוצרך רש"י לסברא דהו"ל כגופיה ולכך ליכא חסרון דביאת מים דבטיל לגוף. אבל בחציצה במיעוטו שפיר מתקיים ביה דין טבילה ע"י הרוב, אלא דמ"מ גזרו ביה, ולא גזרו אלא במקפיד וכיון דאינו מקפיד לא חוצץ אפילו שדעתו ליטלו באיזה זמן ומאיזה סיבה שאינה של הקפדה, ורק בטבעת וכיו"ב כיון שכל שעה עשויה לינטל חשיב כל שעה מקפיד, משא"כ היכא שאין דעתו להסירו עד זמן מוגדר, א"נ שמסירו לא מחמת קפידא אלא מטעם שרוצה לפנות מקום הרי אינו מקפיד ולא גזרו על מיעוטו. וה"נ גבי חול שנמצא על מיעוט הכלי כיון שעומד לינטל אינו מקפיד עליו וסגי בזה. ולפ"ז יוצא דבר חידוש שבחול וטיט ע"ג רובו של כלי חוצץ מדאורייתא.

**ויותר** היה נראה לומר, דאף דאסבר לן רש"י מטעם דסופו ליטלו וביטול, א"ז שצריך שיבטלנו לעולם ולא יסירנו, אלא אתא לאפוקי שאין רוצה להסירו אבל אם ניחא ליה שיהיה מונח ע"ג שפיר דמי, ומש"כ רש"י "סופו" ליטלו, אין כונתו לעולם, אלא לאפוקי כה"ג דטבעת דכל שעה ושעה עומדת להסירו, משא"כ כה"ג שדעתו להניחו שם עד זמן מוגדר הרי ניחא ליה על אותו זמן וחשיב ביטול. וא"ש נמי סברת החת"ס דאם רצונו להניחו שם לעולם אילא

ה. עיין ישועות יעקב (סק"ב) שכתב דאף לשיטת הטור דאזלינן תמיד בתר קפידתה ואפי' אם אין דרך בנ"א להקפיד, אין זה שמחמת כן באמת חשיב חציצה אלא דמ"מ חוצץ משום דאחשביה, ולפ"ז חידש דהכל תלוי בדעתה בשעת הטבילה, אבל אם בשעת טבילה אינה מקפדת אף שאח"כ דעתה להסיר (כגון בטבעת) אינה חוצצת כיון דבשעת טבילה לא אחשביה. ויל"ע אי א"ש אף לפמש"כ רש"י שתלוי בסופו ליטלו או לא, דלטעם זה שפיר חוצץ כיון שדעתה להסירה ומאי נפ"מ אם אין דעתה ליטלו בשעת טבילה הא ס"ס סופה ליטלו. ותלי קצת במה שנו"נ בזה למעלה.

ניחא ליה שיעמו' שם עד שעת קציצה ומ"מ כיון שגמר בדעתו לקצצה בסוף לר' מאיר כקצוץ דמי, עכ"ל. והקשה בשו"ת אבנ"ז (סי' רס"ז אות ג') דסותר דברי עצמו בשבועות שהביא דברי הראב"ד גבי טבעת שחוצצת משום שעתידה להסירה בשעת לישא, וא"כ ה"נ ליחצוץ משום שעתיד לקוצצו.

**ולפמש"ב** הזכרון יוסף לק"מ, דדוקא בטבעת שעלולה לכך כל שעה חוצץ, משא"כ בידות הכלים שדעתו לקוצצו רק אחרי הטבילה אכתי לא מטי זימנא דקפידא ואינו חוצץ.

**מיהו** יל"ע מדברי שאר הראשונים שם שהקו ג"כ כקושיית הר"ן ונדחקו בכמה תירוצים שונים, והא אי ס"ל כהזכרון יוסף א"כ קושיא מעיקרא ליתא.

**ונראה** פשוט דלא ניח"ל בתי' הר"ן, משום דלדידיה צריך לאוקמי דמיירי דוקא שדעתו שלא ליטלו עד אחר הטבילה, ובפשטות מיירי שדעתו לקוצצו ועומד לכך כל רגע ולו יזדמן לו בקל לקוצצו אף קודם טבילה יעשה כן, וא"כ דמי ממש לטבעת שעלולה לכך כל שעה ולכך ודאי שחוצץ.

**ד]** וכסברת הזכרון יוסף מצינו כמה אחרונים שעמדו בשיטתו, כ"כ הכת"ס יו"ד סי' צ"א<sup>1</sup>, פני אריה סי' ר', לבושי מרדכי קמא יו"ד סי' קכ"ז, וכן נקט בשו"ת הרי בשמים ח"ב סי' קכ"ז והביא דכ"כ בתשובת אמרי אש חיו"ד סי' ע"ו וכן צידדו גם בשו"ת

הראשונים את יסודם דכיון דכל שעה עלולה להסיר לא חשיב ביטול, משא"כ בחול או טיט על הכלי דאין לו חשיבות עצמית כלל עצם זה שאינו מקפיד עליו די בכך שיחשב כמי שאינו ואינו חוצץ, ולכך לא אכפ"ל שאולי תתחדש סיבה שיקפיד להסירו, ושו"ר דכ"כ בספר חוט השני בסעיף י"ח.

**ושוב** הראוני דכיסוד החילוק הנ"ל כ"כ חד מן קמאי ר' אברהם מיטול (מודפס בקובץ ראשונים תשובות ק"כ, ט') שהקשה כקושיית הראב"ד מאי שנא טבעת דחוצצת הא ניחא לה להתקשט בה. ותירץ וז"ל דהא דאמרין מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ היינו דוקא בטיט או בכללך שיכול להתבטל אל הגוף אבל דבר חשוב כגון טבעת דלא בת איבטולי הוא חוצץ כדאמר אשה לא תטבול בחוטי צמר, עכ"ל. [ואף דפליג על הראב"ד מ"מ חזינן בדבריו כיסוד החילוק הנ"ל וכנ"ל].

**מיהו** לפ"ז אזלא לה ראית הזכרון יוסף מדין צבע, דמסתמא לא חשיב אלא לכלוך בעלמא ודי בכך שאינו מקפיד עתה<sup>1</sup>.

**ד]** ובחידושי הר"ן (חולין עג.) כתב גבי ידות הכלים שדעתו לקוצצם דלר"מ מטביל עד מקום המדה. וז"ל וא"ת ולר"מ כיון שהוא עתיד לקצצו הרי הוא מקפיד עליו ואפילו מיעוטו המקפיד קי"ל דחוצץ בטבילה ואפילו בכלים כדאמרין בפסחים גבי עריבה. וניחא לי דמקפי' עליו היינו שקשה עליו כשעומ' שם בשעת טבילה ולפיכך חוצץ אבל כאן

1. ומלבד זאת הרי דמהמאירי דבסמוך שדימה צבע לטבעת הרי מוכח דל"ס לחילוק הנ"ל, ואנו באנו ליישב דברי רש"י והב"י.

2. ומ"מ למעשה לא רצה להקל בזה שסים בסוף התשובה "ול להיות כי כבר הורו זקנים אלו זצ"ל (שהובאו בשו"ת שתובה מאהבה) להחמיר בנדרן שלנו ממש הגם שאין אתנו ידיעה על מה אדניה' הטבעו וטעמ' ונימוקם לא נתגלו לנו בכל זאת חס לי להקל בהוראה שהחמירו בה גאוני קמאי בדור שלפנינו קדושים אשר בארץ החיים המה וידי מסולקת מלהורות להקל.

טיט וחול בכלי זכויות דלא חוצץ כיון שנופל מאליו, וזה לכאורה כסברת החת"ס הנ"ל. אבל קשה שבב"י בסי' ר"ב הביא דהסמ"ג פליג ע"ד רש"י וס"ל דחוצץ, וא"כ לכאורה תלי באשלי רברבי, ושור"ר דהקשה כן בשו"ת חזון נחום ח"א סי' ס"ז.

**ונראה** דלק"מ, דעד כאן לא פליגי אלא בדבר שעתה באמת לא ניחא ליה שיהיה, אלא דמ"מ לא מקפיד להסירו מחמת שבלא"ה יפול מאליו, וס"ל לסמ"ג דחוצץ כיון שעתה באמת מקפיד עליו, משא"כ הכא מיירי שרוצה את הטבעת ברחם, אלא דמ"מ אח"כ יפול ויחידש החת"ס דאף דניח"ל בנפילתו מ"מ מחמת כן לא חשיב עתה מקפיד.

[ז] ונפ"מ בעיקר יסודו של הזכרון יוסף לעניין סתימה זמנית, דלהזכר"י אינו חוצץ כיון דעתה נח"ל בו ואין רצונו להוציאו, ולמאן דפליג עליה ס"ל דחוצץ כיון דסופו ליטלו.

**ויש** אחרונים שהקילו רק אם דעתה להניחו לפחות ז' ימים דומיא דקשר של קיימא, ונראה דממה שהוכיח הזכר"י מצבע מוכח דס"ל דלא תלי בז' ימים, (שהרי בער"ש מסירו ולעולם אינו מניחו ז' ימים), אלא הכל תלוי אם יכול להיות שעתה ירצה להסירו או שהוא לזמן קצוב. ושור"ר דכ"כ להוכיח בצ"צ הנ"ל מדברי הר"ן בחולין הנ"ל שמסתמא מיירי שתיכף קוצצין את ידיה הכלי ובכ"ז כיון שעתה אין רוצה לקוצצו ל"ח מקפיד.

**ומסתברא** דאף שהגיע הזמן שעל פי פקודת הרופא יש להחליף לסתימה קבועה, אלא שנמנע ממנה ללכת לרופא (וכיו"ב), בכ"ז אינו חוצץ כיון דע"כ עתה ניח"ל בזה עד זמן שתוכל להחליפה בסתימה קבועה.

חלקת יואב ס' ל' ובאגר"מ הנ"ל והעתיקו גם בשיעורי שבהל"ו בסעיף א' ועוד.

**אך** מדברי הנו"ב במהד"ק יו"ד סי' ס"ד נראה דלא ס"ל האי חילוקא דדן שם על טבעת הנתונה באו"מ וצריכה להסירה בשעת לידה, וכתב דדמי לטבעת שעל ידה שחוצצת משום שמסירתה בשעת לידה, הרי דלא ס"ל גחילוק הנו"ד, וכיו"ב יש להוכיח מדברי החת"ס בסי' קצ"ב שג"כ דימה לטבעת אלא שחילק מטעם דאינו אלא לפנות מקום א"נ אולי הטבעת נופלת מאליה בשעת לידה, ועכ"פ מוכח דל"ס חילוק הזכר"י, וביותר מוכח כן מתשובת רעק"א מהד"ק סי' ס' שהאריך בנידון זה ורה דברי הזכרון יוסף ולא הזכיר אלא מש"כ להקל שם מטעם דבית הסתרים, וכ"כ לדייק מדבריהם בחוט השני (סעיף כ"ג).

**מיהו** הנודע ביהודה במהד"ת סי' קל"ה כתב להדיא כחילוק הזכרון יוסף וז"ל "דבהנהו אם היתה עתה רוצה ללוש או לחוף ולרחוץ היתה גם עתה מקפדת, משא"כ בעובר שבמעיה וכן המאכל שבמעיה אינה מקפדת כלל כל זמן שאין זמנו לצאת", עכ"ל. מיהו שם היקל מטעם אחר ע"ש, ונראה דלא הוה ברירא ליה האי חילוקא לסמוך ע"ז וכן אולי י"ל אדברי הגרעק"א והחת"ס הנ"ל, (ועיין טה"ב עמ' קמ"א).

[ו] ובחת"ס שם הוסיף טעם נוסף להקל משום דהטבעת הנ"ל בשעת הלידה נופלת מאליה. ור"ל דדוקא בדבר שמקפיד להסירו זה סתירה לביטול, משא"כ שמניחו ואינו נוטלו לעולם ומה שנופל מאליו אין זה סתירה לביטול, (והחידוש הוא דאף דניחא ליה בהסרתו). ונפ"מ בזה לתפרים שנופלים מאליהם, דלא חשיב חציצה.

**והנה** לעיל הבאנו דברי רש"י בשבת גבי

משום דהא דחוצץ העתיד לקוץ כתב הרב"י משום דכל העומד לקוץ כקוץ דמי והו"ל חציצה בבית הסתרים. והנה בכל מקום דאמרינן כל העומד לכך כאלו כבר נעשה המעשה היינו כשעומד להעשות מיד בלי הפסק דבר אחר ביניהם. משא"כ הכא נהיגי נשי שלא לקוץ השערות עד אחר בעילות מצוה ממש ומקפדת שתבוא אל החתן בשערות ארוכות, וא"כ אין השערות עומדת להתגלח בשעת טבילה עד אחר בעילת מצוה והבעילה מפסק' בין טבילה לגילוח לא שייך עומד לקוץ כקצוץ, ובפרט דטעמא משום מיעוטא ומקפיד והכא אדרבה מקפדת שיהי' לה אותן השערות.

**וצ"ב** למה הוצרך לזה ולא כתב בפשיטות כדברי האבנ"ז הנ"ל וכדמוכח בר"ן.

**ושו"ר** בשו"ת שבט הלוי ח"ד סימן ק"ט שעמד בזה ע"ד החת"ס למה הוזקק לומר שמקפדת שיהיה עליה הרי די בכך שאינה מקפדת עתה כמבואר בר"ן, וכתב ליישב דהוואזק לזה רק מחמת דחיישינן להחמיר כדעת הש"ך והראב"ן דגבי חציצה אמרינן כל העומד כקצוץ דמי וחשיב חציצה, ולכך הוזקק להסביר דבשעת טבילה לא חשיב עומד ליקצץ כיון דחפיצה בו, משא"כ הר"ן ס"ל כדעת ריה"פ דלא אמרינן כל העומד ליקצץ גבי טבילה ולכך מהני מה שאינה מקפדת עתה.

**ט** ומה שהוכיח הזכרון יוסף מקשר בבגדו ומבצק שבסדקי עריבה, י"ל ע"פ מש"כ הרשב"א וז"ל צבעים שעל ידי הנשים או

**ח** וניהדר אנפין לדברי האחרונים דלא בריא להו סברת הזכרון יוסף, דמה יענו על ראיותיו, ומה שהבאנו ראיה מהר"ן בחולין.

**והנה** על הסתירה בר"ן כבר האבני נזר (שם בסי' רס"ז) בעצמו תירץ בטו"ט, דעד כאן לא חידשו הראשונים דדבר שעתיד ליטלו חשיב עתה חוצץ אלא משום דמחמת כן חסר בביטול, וכל זה שייך בדבר שעתה רוצה לבטלו ולכך אם בשעת הביטול דעתו ליטלו הרי שוברו בצידו, משא"כ היכא דמעיקרא היה מבוטל לעולם ורק אח"כ דעתו ליטלו באיזה זמן, כל עוד ולא נטלו הרי הוא מבוטל ועומד כיון שס"ס עתה רוצה בקיומו ואינו מקפיד עליו"ה.

**וכן** נראה להביא ראיה לזה מדין צפורן שכתב הש"ך ס"ק כ"ה דחוצצת משום דעומדת לינטל ומקפיד עליה, וקשה דא"כ מעקרא כל ציפורן תחזק אף שאיננה ארוכה כיון שסופה לינטל ודמי לטבעת שסופה ליטלה בשעת לישא, אע"כ מוכח כהאבנ"ז הנ"ל דכיון שעתה היא גופה אין שייך לדון ע"ז שיחשב מקפיד מחמת העתיד, כיון שעתה אינו מקפיד.

**ובשו"ת** חת"ס יו"ד סימן קצ"ה נשאל ע"ד כלות שטובלת ושערותיהן ארוכות ועתידין לקוץ אחר בעילת מצוה א"כ נחשוש שיחוצו כיון שסופן להתגלח. ולהנ"ל הרי דלכאורה לק"מ.

**ושם** השיב החת"ס דאין כאן בית מיחוש

ח. והביא ראיה לזה מדין קשר בשבת, דאם קושרו על דעת להתירו חשיב אינו של קיימא והמתירו פטור, אבל אם קשרו ע"ד שיתקיים לעולם חייב על התרתו, וקשה דברגע שרוצה להתירו הרי דעתו שלא יהיה לעולם ויחשיב מתיר קשר שאינו של קיימא, אע"כ צ"ל דכיון שהיה תחילה קשר של קיימא ונעשה קשר, שוב לא פקע מיניה שם קשר במה שדעתו להסירו. וה"נ כיון שתחילה קודם שעשאו יד לכלי לא היה מקפיד עליו אף שאח"כ דעתו להסירו עדיין חשיב כמו אינו מקפיד עליו

אלמא דעצם מה שעתיד להקפיד לא מחשיב ליה מהשתא למקפיד.

**וראיתי** בשו"ת אבנ"ז שם סימן רנ"ג אות ו' שכתב על הראיה מעובר וז"ל לדידי אין זה ראייה. והרי מור בכלי זכוכית דחוצץ פירש"י (שבת ט"ו ע"ב) דטיט ודבר אחר הנדבק בהם אינו חוצץ שאינו מקפיד עליהם לפי שנופל מאליו. הנה דלא חשיב מקפיד מה שמאליו. וה"נ כיון דמאליו יוצא לא קרי מקפיד רק אם דעתו להסירו במעשה אבל יציאת הוולד מרחם אמו הוא בטבע, עכ"ל. וזה כסברת החת"ס דלעיל גבי טבעת ברחם דבשעת לידה יוצאת מאליה - וכבר ביארנו לעיל דהכא עדיף מטיט הנדבק בכלי זכוכית כיון דהשתא ניחא ליה.

**יא** ואכתי צריך ליישב את ראייתו משיער בית הסתרים דפנויה דעתידה להסירו כשתנשא.

**ובאבנ"ז** (שם אות ח) כתב ע"ז דלא קשיא כי אפשר שתגלח השערות קודם שתנשא ולא תקפיד אם ישארו השערות מדובקים. וכיון שאפשר שישאר כך לעולם, הא חשיב של קיימא בשבת כמו שהוכחנו מירושלמי. וה"ה לענין טבילה דחשיב אינו מקפיד ובטיל, ע"כ.

**ויל"ע** בדבר, דבשלמא אם דעתה לגלח, א"נ כך מנהג נשי מקומה ה"נ, אבל אם אין דרך הנשים לגלחו ואינה עומדת לכך, (וכך ע"כ צ"ל לדעת הש"ך דהעומד ליגזז כגזוז, א"כ ע"כ בהא דנשואה הלכלוך חוצץ מכלל שהשערה אינה חוצצת, אלמא דמיירי באין דרכן להסיר שערן), א"כ מהכ"ת דמחמת דדילמא תעשה מעשה דאחד מאלף מעתה לא תחשב מקפדת, ואדרבא כיון דמסתמא דעתה להשאיר שיערה א"כ דעתה להקפיד. ומה שמסתמך על שמא לא תקפיד

שעל השער לנוי יראה לי שאינן חוצצין לפי שאינן מקפידות בהן לעולם אדרבא חוזרות הן ומחדשות אותן תמיד לנוי אף על פי שצבע זה פושט בכל השער ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ כאן אינה מקפדת ורוצה להיותו שם והרי הוא כאילו הוא מגופו של שער וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, עכ"ל.

**וה"נ** י"ל לגבי קשר בבגד ובצק שבסדקי עריבה שרוצה שיהיה חלק מהבגד, א"נ מצורת הכלי ואין כאן צד שם חציצה, ולכך אף שעתידי באיזה זמן להסירו מחמת כן לא חשיב חוצץ וכסברת האבני נזר הנ"ל גבי ידות הכלים, [וכן יש לדקדק קצת מלישנא דמתניתין דתנן בפ"י דמקוואות מ"ג אלו שאינם צריכים שיבאו בהם המים קשרי העני, והעתיק לשון זה הרמב"ם בפ"ג מהלכות מקוואות הלכה כ"א, הרי מבואר דלית בהו שייכות חציצה וכדברי הרשב"א הנ"ל דבכה"ג אפילו בכולו אינו חוצץ].

**י** וגבי עובר נמי היה אפשר ל"ל כנ"ל שהוא ממש מגופה וכה"ג ל"ח חוצץ מחמת העתיד וכן"ל.

**אלא** דא"א לומר כן דהא בגמ' ביבמות שם הכי איתא, הא דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגירה בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה, וכי תימא משום דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק דבר תורה, רובו ומקפיד עליו חוצץ, רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו, אבל כולו - חוצץ, שאני עובר דהיינו רביתיה, ע"כ. הרי דרק למסקנא שרינן מטעם רביתיה, אבל בס"ד לא ידעינן האי טעמא, ובכ"ז אמרינן דחציצה ברובו אינה חוצצת משום דאינו מקפיד בלבד,

לא אכפ"ל כלל מהחציצה, ומה שבעתיד תינשא אז תתחדש קפידא חדשה ולא אכפ"ל ממנה עתה.

**מיהו** יל"ע היכא דעומדת לינשא כגון משודכת אכ"ש מאורסת, היכי לדייניה, ומסתברא דכל עוד שאינה עומדת ממש לינשא ליכא קפידא כלל ואינו חוצץ<sup>ט</sup>.

**יב** ומה שהוכיח מצבע דאינו חוצץ אף שבערבי שבתות מקפיד להסיר, באבנ"ז שם (אות ח') כתב ליישב די"ל שעד אותו זמן יעבור ממילא כמ"ש הרמב"ם בהלכות שבת שחמימות הבשר מעברת הכתב לאחר זמן. ודומה למ"ש רש"י בטיט דמשום שעובר ממילא לא נקרא מקפיד, ע"כ.

**ול"ץ** להבין דבריו, חדא דיש צבעים קשים שאינם עוברים אפי' מיום ראשון ליום שישי, ועוד דלפי דבריו צבע חוצץ ביום ה' או ביום ו' בבוקר משום שלא עתיד לעבור מאליו, וודאי דלא משמע כן בשום דוכתא. וא"כ מה שרמז לדברי רש"י גבי טיט, לא דמי כלל, דהתם מחמת שעובר ממילא לא עתיד ליטלו, משא"כ הכא דעתיד ליטלו א"כ שפיר הוי קפידא וחוצץ. [ואף לפי דעתו שדמי לטיט, הניחא לרש"י אבל בב"י הביא סמ"ג דפלג ע"ד רש"י, וא"כ אכתי תלי באשלי רברבין].

**והנה** כתב המאירי בנדה (סו:) כתבו גדולי הדור שהנשים וכו' שמלאכתן לצבוע אין הצבע שבהן חוצץ שכל שמלאכתה בכך אינה מקפדת ואף כשזו בפרט נמצאת מקפדת הכל הולך אחר רגילות ההקפדה לכיוצא בו

ולא תבא לידי קפידא, א"כ תקשי על טבעת גופה וכ"ש על טבעת שברחם דשמא תמות קודם לכן (ללישה, א"נ קודם הלידה), וא"כ לעולם לא תבא לידי קפידא.

**ועוד** דעיקר סברתו לכאורה נסותרת מדין חציצה בשיער דמיירי ששערה אחת נקשרה בעצמה, והרי א"א להתיר הקשר ואם הוא ברוב שערה בודאי שלא תניחנו כך אלא תגזור השיער וכמש"כ בשפ"א הנ"ל, וע"כ מוכח דמחמת כן חשיב מקפיד.

**ונראה** ליישב, דודאי אם עתה דעתו להסירו ודאי דכה"ג חשיב מקפיד, כיון דס"ס מקפיד עליו ומאי אכפ"ל שאינו יכול להסירו, (ובשפ"א שם נסתפק בזה גבי קשר בזקן האיש שמקפיד לא לתלוש שער זקנו), אבל הכא מיירי באינו מקפיד על החציצה, אלא דמ"מ כתבו הראשונים דאם סופו ליטלו כבר מעתה חוצץ, וע"ז חידש האבנ"ז, דזהו דוקא שבאמת סופו ליטלו הרי שכרגע אינו מקפיד מ"מ חסר בביטול, משא"כ היכא שאין דעתו ליטלו משם לעולם וא"כ שפיר הוי ביטול - ואף שכשתגזור את השיער אז תקפיד, מ"מ השתא אינה מקפדת.

**ועוד** היה נראה ליישב, דהנה לכאורה תקשי מדם בבגדי טבח המבואר בזבחים (צח:) דאינו חוצץ, והא סופו שיעזוב אומנותו ומסתמא יכבס את בגדיו. אע"כ דדיינינן השתא שזו אומנתו אינו מקפיד עליה ולפי מצבו כעת לעולם לא יקפיד, ומה שיפסיק להיות טבח הר"ז מצב חדש וקפידא חדשה. וה"נ י"ל גבי פנויה דלפי מצבה כעת

ט. והנה בהא דכתב הטור דבפנויה אינו חוצץ הקשה הב"י דמאי נפ"מ בזמה"ז. ואי נימא דקודם שנישאת נמי לא חוצץ א"ש, דכשטובלת קודם נישואה אינו חוצץ כיון שעתה אין מקפדת, (אי לאו שעתה זו רחיצתה האחרונה קודם נישואיה), ושור"ר בשו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' ק"ו (סוף אות ג') ע"ש. מיהו מקושת הב"י משמע לכאורה דס"ל דבכל גונא חוצץ, וצ"ע.

והכל לפי מה שהוא אדם וכו', תדע שהקפדה זו כל שאדם רגיל להקפיד בו באיזו שעה אף על פי שאינו מקפיד בו בשעת טבילה חוצץ וכן כתבוה גדולי המפרשים בטבעת וכו' שהוא חוצץ וכו' שמ"מ מקפדת היא בו בשעת לישה וכו' ומכאן יש לחוש במה שכתבנו בענין הצבע שרוב בני אדם העוסקין בכך [מ]קפידים עליהם לערבי שבתות, אלא שיש להקל מצד אחר שאינו אלא חזיתא בעלמא וכו', עכ"ל.

הרי מבואר בדברי המאירי דלא ס"ל כסברת הזכרון יוסף דדוקא בדבר דדומיא דלישה, אלא אפי' בדבר שמוגדר לזמן ואינו עומד לכך כל שעה חוצץ. ומאידך הרי מבואר בדבריו דלא כאבני נזר דלא מהני מידי מה שחמימות הבשר מעברת הצבע, ולא שרי אלא מטעם דאין בו ממש, הא בלא"ה דמי לטבעת.

**וא"כ** השתא קמה וגם ניצבה ראיית הזכרון יוסף מדברי "שאר גדולי הדור" הלא המה הרשב"א רא"ש רבינו ירוחם טור ותשב"ץ, דצבע בידי צבע אינו חוצץ.

**יג]** והנה כתב הטור צבע שצובעות הנשים על פניהם ושער ראשם אינו חוצץ וכן מי שאומנותו צבע וידיו צבועות אינו חוצץ. ותמה הפרישה (אות י"ח) מאי שנא מכחול שחוצץ לעין שכתב לעיל דחוצץ אף על גב שגם כן מתכשיטי הנשים היו לכחול סביב העין וכדאמרין (סנהדרין יד א) לא כחל ולא שרק וכו' וי"ל משום דכחול יש בו ממש לחצוץ משא"כ צבע שאינו אלא חזותא בעלמא ואפילו הכי נקט דוקא שצובעות הנשים דאם לא כן הוי חוצץ בכל דהו כיון דמקפדת עליו. גם י"ל דלא כתב רבינו דכחול חוצץ אלא בכחול שבפניה שנעשה לכחול בו העין (ר"ל לרפואה) לא ליפות בו הפנים,

ע"כ. וכעין תרוצו הראשון כ"כ גם הב"ח שם. הרי מבואר מדבריהם דלא שרו הראשונים בצבע אלו בדאיכא תרתי לטיבותא, אין בו ממש ואינו מקפיד, אבל באינו מקפיד ויש בו ממש, א"נ אין באין בו ממש ומקפיד חוצץ.

**ודבריהם** צע"ג, דבשלמא במקפיד ואין בו ממש שפיר אפשר לומר שזו סברא מחודשת לומר דלא חוצץ שהרי ס"ס ניכר בעין וע"כ דאיכא מידי אלא דאינו נרגש ועכ"פ אולי נימא דאותו מידי חוצץ כיון דמקפיד. אבל במקום שאינו מקפיד מאי אכפ"ל שאיכא ביה ממשא ודין זה נסתר מכל הדינים המבוארים בסי' קצ"ח עיין עליהם. (וראיתי כמה מחברים שכתבו דס"ל דודאי מה שאינו מקפיד לא חוצץ אף באית ביה מששא, אלא דהכא שאני דמיירי בדבר שבעצם לא נחא לה כל כך ורק מחמת נוי מסכימה שיהיה עליה ורק בזה נסתפק. וליתא, דודאי מעצם קושית הראשונים מטבעת מוכח דפשט"ל דלנוי לא הוי חציצה, (וכן מוכח מהסכמת האחרונים דטבעת של איש אינו חוצץ משום שאינו מסירה. ובלא"ה עיקר הסברא לחלק בזה אינה מוכנת דמאי אכפ"ל למה אינה מקפידה, והא אשה מעוברת מצטערת בעיבורא ט' חודשים ובכ"ז אינו חוצץ משום שס"ס נחא לה בעובר). ובשו"ת פני אריה סימן ו' עמד בזה בדברי הב"ח וכתב דבמחכ"ת שגה בזה מאוד.

**איברא** דיש לתמוה בדברי תשובת הרמב"ם שהובא בתחילת ספר מעשה רוקח שכתב וז"ל: הנשים הצובעות ידיהן במין צבע הנקרא בערבי ח'נא אינו חוצץ בטבילה, אמנם המין הנקרא בערבי כ'צ'אב, להיות שיש לו גשם ועביו נשאר על העור לכן הוא חוצץ עכ"ל. ומשמע דאף שהוא

לנוי חוצץ כיון שיש לו עובי, וצ"ע דהא ס"ס אינו מקפיד. וע"ע בתשובת הרמב"ם (ירושלים) סימן קל"ט וז"ל וילמדנו רבינו האשה שצבעה ידיה בצבעים שהנשים עושות ובא לה נדות ונטהרה וידיה צבועות היחשב זה חציצה למונעה הטבילה או לא. והשיב הרמב"ם "והצבעים המשנים גוון העור לבד ואין לו גוף גבוה מהעור אינו חוצץ". הרי מפורש דאף לנוי לא שרי אלא כשאין בו ממש.

[יד] ועל כן נראה דס"ל דצבע וכחל הוא דבר שיוורד מאליו במשך הזמן ותיכף כשמתחיל לירד הצבע גנאי הוא לה ומעתה מקפידה להסירו או לחזור ולצבוע מחדש (וכמש"כ הרשב"א הנ"ל), ונמצא דסופו שתקפיד עליו וס"ל דדמי ממש לטבעת שעתידיה להסירה בשעת לישנה, וזו דעת הרמב"ם הנ"ל, ושור"ר כע"ז ממש בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סי' קכ"ז.

**אמנם** אי נימא כסברת הזכרון יוסף, א"כ לא דמי לטבעת, דהתם עומדת לכך כל שעה ולכך חשיב בכל שעה מקפיד, משא"כ

בצבע אינו עומד להסירו עד שיתחיל לפול. וי"ל דבהיא גופא נסתפקו שאר הראשונים ולכך לא הקילו אלא בצירוף זה שאין בו ממש.

**ואף** בדברי האחרונים שהבאנו לעיל (נו"ב גרעק"א וחת"ס), שלא סמכו ידיהם על סברת הזכרון יוסף מ"מ לא שללו את דבריו, ובפרט הנו"ב במהד"ת הזכיר להדיא את סברת הזכרון יוסף, ומ"מ לא הוה ברירא להו לסמוך ע"ז למעשה, ולפ"מ שביארנו נמצא דהראשונים גופיהו נסתפקו כבר בזה.

**מיהו** אפש"ל דמעולם לא נסתפקו הראשונים בסברת הזכרון יוסף, די"ל דהוה פשט"ל דלא כותיה אלא דמ"מ נסתפקו דאולי דוקא בטבעת חוצצת משום שיש זמנים שרוצה להסירו ולכך לעולם לא חשיב ביטול, משא"כ בצבע לנוי מצידה שיתקיים לעולם ואינה רוצה להסירו לעולם, אלא שמתחדש מצב שמחמת שיתקלקל תרצה להסירו וזה שינוי מצב, אבל במצבו הנכחי אינו מקפיד"א. (ודמי קצת לסברא שכתבנו לעיל גבי שיעור ביה"ס בפנויה).

י. ובעיקר דברי הפרישה הרי מבואר שבתיורצו הראשון ס"ל שלא חוצץ אלא היכא דאיכא תרתי לטיבותא, אינו מקפיד ואין בו ממש, וצ"ל דר"ל דלא הוה ברירא להו לראשונים כל טעם בפני עצמו וסמכו ע"ז רק בצירוף ב' הטעמים, (ומצינו כיו"ב). אלא דאכתי צ"ב דהרי בא להסביר למה כחול שבעין חוצץ ומבאר דמשום שיש בו ממש חוצץ, א"כ הרי מפורש בגמ' דאין לסמוך על טעם דאינו מקפיד כלל, ולא נותר אלא טעם דאין בו ממש, וצ"ע על הראשונים איך העלו כזה צד נגד הגמ'. וצריך לדחוק דהיא גופא נסתפקו הראשונים אם כמו תירוצו הראשון ואז באמת כה"ג חשיב מקפיד, או נימא דכחל זה לרפואה וא"כ כחל לנוי י"ל דלא חוצץ וחשיב אינו מקפיד. עכ"פ לדברינו מבואר דלא כתב כן הפרישה אל בכחל וכיו"ב שהוא לנוי וכשמתחיל לרדת איכא קפידא.

**אלא** בדברי הסד"ט ס"ק ל"ג הדברים צ"ע דלמד מהפרישה והב"ח הנ"ל דה"ה בצבעי דאינו חוצץ רק אם ג"כ אין בו ממש. ולדברינו לא כתבו כן אלא על מיני קישוט דאיכא קפידא לאחר זמן. איברא דמדברי הב"ח נמי משמע דבצבע לא חוצץ רק כשאין בו ממש, וא"כ הדק"ל דאכתי הדברים מוקשים עד למאוד איך ניתן להעלות על הדעת דבאינו מקפיד חוצץ. ומ"מ לפי דרכנו זכינו ליישב את דברי הרמב"ם דלא איירי אלא בצבע לנוי וכן בדברי הפרישה.

**יא.** ויל"ע דלכאורה דומה לרטיה שע"ג המכה שכתבו כמה אחרונים דחוצץ משום שעתידיה להחליפו כשיתלכלך, והרי התם ניחא לה שישאר שם ולא תצטרך להחליפו אלא שנתחדש מצב שהתלכלך ועתה רוצה להסירו, ויל"ח.

שעה יכול להזדמן שיצטרך לעמוד בפני אדם חשוב וכיו"ב.

**ואפשר** להזכר<sup>י</sup> (והראשונים הנ"ל) פליג משום דס"ל דדוקא דבר התמידי דהיינו רחיצה לישא שינה וכיו"ב חשיב מחמת זה מקפיד - שעומד ליטלו, אבל בדבר שאינו עומד לכך אלא שאם יזדמן ע"ד המקרה פתאום באמצע היום יטלנו, אין זה סתירה לביטולו ומחמת כן לא חשיב מקפיד<sup>י</sup>.

**ועוד** היה מקום לעיין קצת, דאפשר דס"ל דדוקא מפני כבוד שבת חשיב מקפיד, משא"כ בפני גדולים א"ז שמקפיד אלא דמפני כבודם מסיר.

**טו]** ועכ"פ העולה מדברינו דאע"פ שכמה מגדולי האחרונים לא ברירא להו סברת הזכרון יוסף, מ"מ הראנו פנים יפות לסברתו, והכי מוכח לכאורה מההבנה הפשוטה בדברי הראשונים בדין צבע, והכי מוכח משו"ע או"ח. ועל כן ודאי שסברתו לכה"פ חזי לאיצטרופי (וכמו שהנו"ב במהד"ת עצמו צרפה).

**ואף** שמדברי הרמב"ם הנ"ל מוכח כדברי הפרישה והב"ח, (ומוכח עכ"פ גם דלא כזכרון יוסף), מ"מ רבים מהאחרונים פליגי אדברי הפרישה והב"ח הנ"ל וס"ל דבדבר שאין בו ממש שרי אף במקפיד וביש בו ממש שרי אם אינו מקפיד, דכן מוכח מדברי הראשונים גופיהו כ"כ הט"ז (ס"ק י"ז)<sup>י</sup>, והש"ך ס"ק כ"א והאריך בזה הבינת אדם סי' י"ב, (וע"ע בטה"ב עמ' ק"ב).

**אבל** הזכרון יוסף יסבור כדעת הנשמת אדם ועוד אחרונים דכל טעם עומד בפני עצמו, וכן מפורש בשו"ע באו"ח סי' קס"א ובמשנ"ב ובביאה"ל שם. וא"כ מוכח מדברי הראשונים דס"ל כהזכרון יוסף.

**ועוד** נראה דאף המאירי הנ"ל (דהקשה מדין טבעת על דין צבע), אינו סתירה ליסוד ההזכר<sup>י</sup>, די"ל דמה שהזכיר שמסירו בשבת הוא לדוגמא בעלמא וה"ה כשצריך לעמוד בפני גדולים או שהולך לחתונה וכיו"ב דשייך נמי באמצע השבוע, וא"כ דמי לטבעת שעומד לכך כל שעה, שהרי בכל



יב. כך הבינו האחרונים ברבריו ויל"פ בזה.

יג. מיהו אין נראה לחלק דמה שמסיר מחמת שעומד בפני גדולים ל"ח חציצה כיון שהוא בעצם לא מקפיד על כך ועושה כן רק משום אחרים, דמדין שיער ביה"ס דחוצץ רק בנושאה, מוכח דאף דקפידתה רק מחמת אחרים (דהא בפנויה אינו חוצץ), בכ"ז חשיב מקפיד. ואף שיש לחלק ביניהם, מ"מ כן נראה דמאי אכפ"ל מחמת מה קפידתו, ובפרט דטעמא הכא דס"ס עומד כל שעה ליטלו.

הרב אביחיל לוי

## בביאור דין אמירה בקידושין

**ועוד צ"ב** אם דין אמירה בקידושין שאומר הרי את מקודשת לי הוא דין אמירה שצריך מדאורייתא לומר מילים אלו, או שמילים אלו הם רק גילוי מילתא שניתן לה מדין קידושין ולא בסתם נתינה.

**ועוד צ"ב** אם ספק זה שבגמ' בנתן הוא ואמרה היא אם מיירי גם שהיו עסוקים באותו ענין, או דמיירי שלא היו עסוקים באותו ענין.

**אולם** כשהיו עסוקים באותו ענין מקודשת. **ואיתא** בגמ' ו. גופא היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושה ונתן לה גיטה וקידושה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין. וכן אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא והוא שעסוקין באותו ענין. ואיתא נמי התם אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי.

**ולכאן** צ"ב במה נחלקו ר' יוסי ור' יהודה. **ואשכחן** בזה פלוגתא דקמאי. דבמאירי ה: כתב נתן הוא ואמרה היא ר"ל הריני מקודשת לך בכסף זה שנתת לי הרי הן קידושי ספק, וחוששין מדרבנן, ואע"פ שספק תורה הוא שהרי עיקר הספק הוא בכי יקח אם רוצה לומר נתינה לחודה או נתינה ואמירה, מכ"מ אף הספיקות של תורה אין איסורן אלא מדברי סופרים, וכן כתבו גדולי המחברים.

**ומכל** מקום יש מפרשים בזו שספק סופרים הוא, ומכל מקום אם הוא של תורה או של סופרים קידושי ספק הם.

**איתא** בקידושין ה: ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו הרי זו מקודשת, אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאינתו אינה מקודשת.

**מתקיף** לה רב פפא טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אימא סיפא אבל היא שנתנה לו ואמרה היא לא הווי קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא הווי קידושין, רישא דוקא סיפא כדי נסבה.

**ותני** סיפא מילתא דסתרה לרישא, אלא הכי קאמר נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהווי קידושין, נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הווי קידושין.

**איבעית** אימא נתן הוא ואמר הוא מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישין מדרבנן.

**וחזינן** פלוגתא בתרי לישני בגמ' בנתן הוא ואמרה היא אם לא מקודשת או שספק מקודשת.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי.

**ועוד צ"ב** אם בדין אמירה בקידושין שאומר לאשה הרי את מקודשת לי הוא מדאורייתא או מדרבנן.

**ועוד צ"ב** באילם שאינו יכול לומר הרי את מקודשת לי אם יכול לקדש בקידושי כסף או שיקדש בקידושי שטר.

**וחזינן** בדברי המאירי שללישנא בתרא בגמ' זה גופא הספק בהא דכתיב בתורה כי יקח איש אשה אם היינו רק הנתינה, וכדילפינן קיחה קיחה משדה עפרון היא המעשה קידושין, או שגם האמירה היא חלק מהמעשה קידושין ולאזו היינו שהאמירה היא רק גילוי מילתא בעלמא שהנתינה היא לשם קידושין, וא"כ לפי"ז ללישנא קמא שודאי אינה מקודשת, היינו שודאי שהמעשה קידושין הוא הנתינה והאמירה.

**ולכאוי' צ"ב** בצד זה שאמירה היא חלק מהמעשה קידושין.

**ונראה** לבאר ע"פ מה שמצינו שקיחה באדם היינו בדברים, וכדכתיב ויקח ה' אלוהים את האדם ויניחהו בגן עדן לעובדה ולשומרה (בראשית ב, טו) ופירש"י ויקח לקחו בדברים נאים ופיתהו ליכנס.

**וכתיב** נמי קח את אהרן ואת בניו איתו (במדבר ח, ב). ופירש"י קחהו בדברים ומשכהו.

**והיינו** שקיחה באדם לאזו היינו שלוקחים את גופו ונושאים אותו, אלא שלוקחים אותו בדברים, וא"כ הכא נמי י"ל דכתיב כי יקח איש אשה, היינו שמלבד קיחה בממון דילפינן משדה עפרון צריך נמי קיחה בדברים.

**ובמאירי** הובא עוד שיטה שספק זה הוא מדרבנן שספק שמא הצריכו דיבור בקידושין.

**ונראה** לבאר ששיטה זו היא דברי הריטב"א שכתב דהא ודאי אמירה שלו בעינן, דכתיב כי יקח איש אשה, ולא שתלקח אשה לאיש.

**והיינו** שלשיטת הריטב"א ודאי שבנתן הוא

ואמרה היא אינה מקודשת מדאורייתא, דבעינן אמירה ידידה, אלא טעמא דספיקא משום דחיישינן אע"פ שאמרה היא כיון שנתן הוא שמא היה דעתו בנתינתו על סתם שלה, וכאילו אמר לה הילך כמו שאמרת שתהא מקודשת לי אע"פ שלא פירש כן, משום חומרא דאשת איש חיישינן להא מדרבנן לשוויה ספק מגורשת ולהצריכה גט, אבל אינו ספק גמור שהדין נותן יותר להתיר, וכתב שלכן לא תני בברייתא מפורש שנתן הוא ואמרה היא ספק מקודשת, אלא נלמד במשמע מהדברים משום שאינו ספק ממש.

**אולם** צ"ב בדבריו במש"כ שמא היה דעתו בנתינתו על סתם שלה, וכאילו אמר לה הילך כמו שאמרת שתהא מקודשת לי, והרי אם חייב במעשה הקידושין אמירה והוא לא אמר מאי מהני מה שהיה בדעתו.

**ונראה** ליישב שזה גופא מיחזי מדרבנן.

**אולם** בשיטה לא נודע למי סובר היפך דברי הריטב"א שהקשה אמאי קאמר בגמ' ספיקא היא וחיישינן מדרבנן והא ספק דאורייתא לחומרא מן התורה.

**ותירץ** די"ל דמדאורייתא פשיטא לן דהוי קידושין, דמי כתיב כי יקח ויאמר הוא, ועוד דהא קיחה קיחה משדה עפרון גמרינן, ובשדה היכא דיהיב כספא בין שאמר מוכר שדי מכורה לך בכסף זה, בין שאמר לוקח שדך קנויה לי, הוו זביני זביני, אבל חכמים גזרו נתן הוא ואמרה היא אטו נתנה היא ואמרה היא, או אטו שטר שכתוב בו הריני מקודש, ונתנה היא שאינה מקודשת בכך, ודקאמר בגמ' השתא נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי, הכי פירושו שתנא דברייתא הסתפק אם רבנן גזרו בזה, ואפקעינהו לקידושי מיניה, או לא. ולכן בברייתא סתם

לדין זה שהוא ספק, ולישנא קמא ס"ל שודאי רבנן אפקעינהו לקידושין כשלא אמר הוא.

וא"כ חזינן ג' שיטות בדבר. שלשיטת המאירי הגמ' גופא מסתפקת אם יש דין אמירה בקידושין מדאורייתא או לא, וללישנא קמא ודאי שיש דין אמירה בקידושין.

**ולשיטת הריטב"א** ודאי שמדאורייתא יש דין אמירה בקידושין, והספק בנתן הוא ואמרה היא אם מדרבנן הווי קידושין. וללישנא קמא לא הווי קידושין כדין דאורייתא.

**ולשיטת** לא נודע למי ודאי שאין דין אמירה בקידושין כשאר הקניינים שאין האמירה בהם לעיכובא. והספק אם רבנן הצריכו אמירה שהוא יאמר, שאם היא תאמר שמא מיחלף בנתנה היא ואמרה היא, וללישנא קמא ודאי שרבנן הצריכו אמירה.

**ובפירש"י** ה: כתב ואמרה היא דמי לתקח אשה לאיש. ומדכתב דמי לתקח אשה לאיש, משמע שאינה מקודשת מדאורייתא ללישנא קמא, וללישנא בתרא הספק הוא מדאורייתא וכמש"כ המאירי, או די"ל כהריטב"א שודאי שיש חסרון מדאורייתא, והספק הוא שמא רבנן החלו עליה קידושין מדרבנן.

**ולכאז'** היה מקום לומר שהשאלה אם יש דין אמירה בקידושין מדאורייתא תלוי במחלוקת תנאים, דתנן היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, שר' יוסי שאומר דיו, היינו דס"ל שאין מדאורייתא דין אמירה בקידושין, ור' יהודה שאומר צריך לפרש, היינו דס"ל שיש מדאורייתא דין אמירה בקידושין.

**אולם** נראה שאין להביא מזה ראיה שאפשר

שאף לר' יוסי יש דין אמירה בקידושין, ומה שאמר דיו היינו שהדיבור על עסקי גיטה וקידושיה, בזה גופא מקיים הדין דיבור בקידושין.

**ובשיטת** ר' יהודה יש נמי מקום לדחות דס"ל שאין דין אמירה בקידושין מדאורייתא, רק דס"ל שצריך לפרש דחיישנן שמא חזר בו, והדיבור הוא גילוי מילתא שנותן לה הכסף לשם קידושין.

**וברמ"א** (אבן העזר כז, א) הביא מהמרדכי שכתב י"א דלא בעינן מדברים באותו ענין ממש, אלא מדברים מענין לענין באותו ענין, דהיינו שאין מדברים בקידושין רק בצרכי זיווגם, וי"א דלא בעינן מדברים עמה, אלא כל שמדברים לפניה סגי.

**ונראה** לבאר דס"ל למרדכי שהאמירה בקידושין היא רק גילוי מילתא שנותן לה לשם קידושין וכשיטת השיטה לא נודע למי, ולהכי די בכך שמדברים לפניה דלשיטת הריטב"א יש דין דאורייתא דאמירה בקידושין, וא"כ לא יהא מהני מה שמדבר לפניה.

**וברמ"א** (כז, ג) הביא עוד מהמרדכי שאפי' נתן לה בשתיקה ולא דיבר כלום, והיא והוא אומרים שכיוונו לשם קידושין, הוי קידושין.

**ובחלקת** מחוקק חולק בזה על הרמ"א שכתב מפשט הלשון משמע דהוי ודאי קידושין, ועדיף נתן לה בשתיקה מדיבור הני לישנא.

**ומ"מ** דין זה צריך עיון, איך יעלה על הדעת דנתן בשתיקה הווי ודאי קידושין והיכא דנתן הוא ואמרה היא הווי ספק קידושין, וכי בשביל אמירתה גרע.

**וכתב** עוד אבל אם נתן בשתיקה ולא אמר

וקידשה בשתיקה, דהוי קידושי ודאי אם זהו דוקא כשיבר עמה על עסקי הקידושין לפני העדים, אבל אם דיבר עמה בינו לבניה אף שנתנית הקידושין היה לפני עדים, מ"מ כיון שלא אמר כלום בעת הנתנה הרי העדים אינם יודעים לשם מה נתן לה, אם לשם קידושין אם לשם מתנה, והוי כמקדש בלא עדים, או אפשר כיון שראו נתנית הקידושין דיו.

**ולכא' צ"ב** בצדדי הספק.

**ולחמבואר** י"ל שתלוי בפלוגת דהריטב"א והשיטה לא נודע למי, שלהריטב"א שיש דין אמירה בקידושין מדאורייתא, וא"כ כשעוסקים באותו ענין אותו הדיבור הוא הדיבור הנצרך לקיים בו דין אמירה שהוא חלק ממעשה הקידושין, וא"כ כשלא שמעו העדים דיבורים אלו הוי חיסרון במעשה הקידושין ולא העידו על כל המעשה קידושין, ומשא"כ לשיטת השיטה לא נודע למי שאין דין אמירה מדאורייתא במעשה הקידושין, וכל הדין אמירה הוא היכי תמצי לידע שלא נתן לה לשום מתנה, וא"כ כשמודים שעל עסקי קידושין נתן לה, די בכך שראו המעשה נתינה אף שלא שמעו הדיבור שדיברו בעסקי קידושין.

כלום אינו עולה על הדעת דדברים שבלב לא הוו דברים ואפי' שלא אמר הויין ידים שאין מוכיחות ולא הוי קידושין, מכל שכן אם לא אמר כלום חזינן פלוגתא דהרמ"א וחלקת מחוקק בנתן בשתיקה ולא דיבר כלום, ושניהם מודים שנתן לה לשם קידושין, שלהרמ"א מהני ולהחלקת מחוקק לא מהני.

**ולכא' צ"ב** במאי פליגי.

**ולחמבואר** י"ל דפליגי בפלוגתא דהריטב"א והשיטה לא נודע למי, שלהריטב"א ודאי שמדאורייתא יש דין אמירה בקידושין, וא"כ שפיר ס"ל לחלקת מחוקק דלא מהני מה ששניהם התכוונו לשם קידושין והודו על זה, אולם נתן לה בשתיקה דלא קיים דין אמירה. ומשא"כ הרמ"א ס"ל כהשיטה לא נודע למי שודאי שמדאורייתא ליכא דין אמירה בקידושין, אלא שבנתן הוא ואמרה היא הספק אם רבנן חששו אטו נתנה ואמרה היא, אולם כשלא אמרה כלום, ובזה ליכא לגזירה זו, מהני אף כשלא היה כלל דיבור.

**ובזה** יש לבאר במש"כ הערוך השולחן (אבן העזר כז, יז) יש להסתפק בזה שדיבר עמה על עסקי קידושין, ועמד



הרב יאיר מיינקוס

## דין חמץ בשבת הסמוך לשביעי של פסח

זה הוא ספק שמא שייך ליום השביעי, ובכא"פ ביום השמיני מותר, ולא אמרי' בכה"ג מיגו דאיתקצאי.

ולפי"ז אפשר לומר דה"ה בנידון דידן, דכיון דכל איסור חמץ בין השמשות דיום השמיני הוא משום יום שעבר, ובכה"ג לא אמרי' מיגו דאיתקצאי.

**ונראה** לענ"ד להוסיף לבאר בזה, דעיקר דינא של מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, אינו דהיה אסור בזמן הזה של בין השמשות דוקא, אלא דהגדר הוא שבתחילת שבת היה אסור משום מצוה, ואף אם בהמשך היום הוסר סיבת המוקצה, כגון בנר דולק שהיה ע"ג כלי, או כס של מעות ע"ג מיטה, שהיו שם בבין השמשות, דאף אם הוזזו ממקומם, בכא"פ המיטה וכלי אסורין בטלטול, ואין זה משום שהיה מוקצה בזמן הזה דבין השמשות, אלא משום שבתחילת שבת היה אסור, ומה דנקטו בין השמשות הוא משום דאנו חוששין לבין השמשות שמא הוא כבר שבת, אבל אינו מדין ודאי, אלא מספק אי בין השמשות הוי לילה או יום.

**והשתא** דיש איסור מוקצה על החמץ בבין השמשות, הוא אינו מדין הלילה עצמו, אלא מדין היום שעבר, וא"כ אי נימא דיאסר החפץ אף למחרת משום זמן האיסור הזה דבין השמשות, יהיה תרתי דסתרי, דממ"נ אי נאמר דבין השמשות הוי ליל שמיני, א"כ אין איסור חמץ בו, ואי נימא דבין השמשות הוא זמן דיום השביעי, א"כ

**השנה** (תשפ"ב) חל שביעי של פסח ביום שישי, ויש לדון אי מותר לאכול חמץ למחרתו בשבת הסמוכה, כגון באופן שגוי נתן לישראל חמץ במתנה, או שמצא חמץ הפקר, אי מותר לאוכלו ביום שבת, מאחר וכבר אינו פסח, ואין איסור לאכול חמץ, או דילמא בכא"פ אין לאכול בו חמץ, מאחר ובין השמשות דליל שבת היה אסור, משום ספק אי שייך ליום שביעי של פסח, או ליום השבת, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא.

**ובתחילה** היה נראה לפשוט מדינא דאתרוג, דכ' השו"ע (סי' תרס"ה סעיף א') "אתרוג בשביעי אסור, שהרי הוקצה לכל שבעה, ואפילו נפסל אחר שעשה בו מצוה אסור כל שבעה ימים, ובשמיני עצרת מותר" וכו'.

**מבואר** דאתרוג הוקצה למצוותו, ואסור בכל ימי הסוכות עד סוף יום השביעי, אבל ביום השמיני מותר, כיון שהוקצה רק לשבעה ימים, ולא הוקצה ליום השמיני.

**והוסיף** בביאור הלכה (שם ד"ה אתרוג) לבאר דלא אמרינן מיגו דאיתקצאי בין השמשות לכולי יומא, דהא בין השמשות גופא לא נאסר אלא משום ספק יום שעבר, ומקורו מהתוס' רא"ש (סוכה דף מ"ו ע"ב ד"ה סוכה). וכעיי"ז כ' בתוס' (סוכה דף י' ע"ב ד"ה עד).

**וא"כ** מבואר דאף דאתרוג היה אסור בבין השמשות ביום השמיני, משום דזמן

נאסר לכולי יומא, משום מיגו דאיתקצאי לבין השמשות.

**וא"כ** אי איכא לדמויי חמץ בשבת דלאחר שביעי של פסח בין השמשות, לכאור' איכא לדמויי לסוכה, וכמו דבסוכה חזיא לבין השמשות, אסורה בכל יום השמיני, כך יצא דחמץ דאסירא בין השמשות, יהיה אסור ג"כ כוליה יומא, ולא דמיא לאתרוג דלא חזיא לבין השמשות.

### חילוק בין מוקצה מחמת מצוה למוקצה מחמת איסור

**אבל** אחר העיון נראה דאינו דומה סוכה לחמץ, שהרי כ' תוס' (ביצה דף ד' ע"א ד"ה נימא) "דרך במוקצה מחמת מצוה אמרי' מיגו דאיתקצאי אפ' לשעבר, אבל במוקצה מחמת איסור לא אמרינן הכי".

**ונראה** לענ"ד לבאר את החילוק בין מוקצה מחמת מצוה למוקצה מחמת איסור, דבמוקצה מחמת מצוה, הוא נעשה מוקצה ע"י שהקצה את החפץ הזה למצוה, כגון אתרוג או סוכה וכד', ומוקצה זה תלוי ברצונו, שהרי יכול להקצות חפץ לצורך מצוה לזמן מוגבל, כגון שבעה אתרוגים אחד לכל יום, ולמחרת יום שהשתמש באתרוג כבר אינו מוקצה ומותר לאוכלו, כמו דאמרי' בגמ' (סוכה דף מ"ו ע"ב), וכך פסק השו"ע (סי' תרס"ה סעיף ב'), ולכאור' ה"ה גבי סוכה, שיכול להקצות שבע סוכות אחד לכל יום, ולמחרת יום השתמשות, הסוכה כבר לא יהיה מוקצה, אלא בדרכך כלל אדם בונה סוכה אחת לכל החג, ולכן אף בסוף יום השביעי לבין השמשות מאחר דצריך לסוכה, דאי אתרמי ליה סעודתה יהיה מוקצה לצורך זה, משא"כ במוקצה מחמת איסור, אינו תלוי כלל בדעה של האדם, אלא בהתורה החילה

אינו אוסר את ליל ויום השמיני, וכל מה דאנו נוהגין בבין השמשות איסור חמץ, הוא מספק גרידא, ולכן לכאור' אין מקום לומר שהאיסור הזה דספק ימשך ויהיה אסור אף ביום הבא.

**ולכן** א"ש דלא נימא מיגו דאיתקצאי לבין השמשות משום ספק יום שעבר, וא"כ יצא דהחמץ יהיה מותר בשבת ביום השמיני שלאחר הפסח.

### קושיא מדינא דסוכה

**אולם** קשה דמקור דברי השו"ע "דאתרוג בשביעי אסור, ובשמיני עצרת מותר", הוא מדברי ר' יוחנן בגמ' (סוכה דף מ"ו ע"ב), והרי ר' יוחנן אמר עוד "דסוכה אפי' בשמיני אסורה". ופריך "ר"פ לאביי לרבי יוחנן מ"ש אתרוג? ומשני סוכה דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה אתקצאי לבין השמשות, לא איתקצי לכולי יומא".

**מבואר** דיש חילוק בין אתרוג לסוכה, דאף דאתרוג אסור כל שבעה בשמיני מותר, משא"כ סוכה אסורה כל שמונה ימים, והטעם הוא משום דאתרוג לא ראוי לבין השמשות דשמיני, ולא הוקצה לזמן זה, ולכן לא הוקצה לכולי יומא דשמיני, משא"כ סוכה, דראוי לבין השמשות, למקרה שירצה לאכול יצטרך סוכה, ולכן הוקצה לבין השמשות, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא. וכ"כ בשו"ע (סי' תרס"ז סעיף א') "סוכה ונויה אסורים גם בשמיני".

**חזינן** דלא אמרי' בכל דבר, דהיכא דנאסר בבין השמשות משום יום שעבר, דלא נאסר כולי יומא, דסוכה דאף דהוקצה לבין השמשות משום יום שעבר, בכאור'פ

דלא נימא מיגו דאיתקצאי לבין השמשות.  
**ובעי"ז** כ' בארחות שבת (ח"ב פרק תשעה  
 עשר סוף הערה תקנ"ב).

### שיטת המל"מ וקושיות בדבריו

**ובעיקר** דברי התוס' (ביצה דף ד' ע"א ד"ה  
 נימא) דלא אמרי' מיגו דאיתקצאי  
 משום דיום שעבר, גבי מוקצה מחמת איסור,  
 כ' השער המלך (בפ"א מהלכ' יו"ט הכ"ד)  
 דזהו דוקא במוקצה מחמת איסור דרבנן,  
 אבל במוקצה מחמת איסור תורה, אמרי' מיגו  
 אף משום יום שעבר. ובעי"ז כ' בפרמ"ג  
 (פתיחה להל' יו"ט פ"ג סעיף י"ט).

**וא"כ** לפי"ד הדרא קושיא לדוכתא, אמאי לא  
 נימא דיאסר החמץ ביום שבת, משום  
 דבין השמשות היה אסור, ואף שהוא מוקצה  
 מחמת איסור מפני יום שעבר, בכא"פ כ'  
 השער המלך, דבאיסור תורה הוי מוקצה  
 לכולי יום המחזר?

**והנה** בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"י  
 בדבר הלכה ס"ק כ"ג) כ' דהרבה  
 אחרונים דחו את דברי השער המלך, והוסיף  
 דע"פ הסברא בדבריו צ"ע, דמ"ש בין איסור  
 מה"ת או מדרבנן, אי אמרי' מוקצה מחמת  
 יום שעבר, אין לחלק בין איסור תורה  
 לאיסור דרבנן].

### ישוב באופן אחר דחמץ שאני מסוכה

**ואפשר** לבאר באופן אחר, דאין לדמות חמץ  
 לסוכה, ע"פ החזו"א (הלכ' שבת סי'  
 מ"ט סעיף י"ג) דכ' דכל מה דסוכה ונויה  
 אסורים ביום השמיני, אינם משום יום שעבר,  
 אלא משום דאי אתרמי ליה סעודתא בין  
 השמשות, דבעי מיתב בגווה, איתקצאי לבין  
 השמשות, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות  
 איתקצאי לכולי יומא, דזה אינו משום יום  
 שעבר, אלא משום הזמן הזה דבין השמשות,

איסור על הדבר, כגון בחמץ בפסח אינו חמץ  
 מחמת שהקצה דעתו, אלא מחמת שהתורה  
 אסרה אותו, וממילא אין לנו בזה צורך והוי  
 מוקצה, ואף דיש עשה ד"תשביתו", דצריך  
 לבער החמץ שברשותו, בכא"פ חמץ שאינו  
 שלו ואינו ברשותו אי"צ לבער, ובכא"פ  
 אסור מדין מוקצה.

**והשתא** אפשר לבאר שפיר, דסוכה דהוי  
 מוקצה מחמת מצוה, הוא תלוי  
 בדעתו של האדם, ומאחר וצריך לסוכה בין  
 השמשות, איתקצאי לכולי יומא דשמיני,  
 משא"כ חמץ דאינו מוקצה מחמת דעתו של  
 האדם, אלא דממילא הוא מוקצה ע"י  
 שהתורה אסרתו, וא"כ כשמיגיע ליל שמיני,  
 [ואף דאנו לא ידיענן אי הוי בשקיעת החמה  
 או בצאת הכוכבים, מ"מ הוא או בזה או  
 בזה] פוקע מאליו האיסור חמץ, וממילא  
 אינו מוקצה, ולכן לא נאסר ביום השמיני,  
 במיגו דאיתקצאי.

**א"כ** יוצא דאמרי' מיגו דאיתקצאי, דוקא  
 כשמוקצה בעצמו את הדבר.

**וכך** אפשר לדייק מביאור המ"ב (סי' ש"י  
 ס"ק כ"ג) בדברי השו"ע (שם סעיף ז')  
 "דמיטה שיש עליה מעות, או אפי' אין  
 עליה עתה והוי עליה בין השמשות אסור  
 לטלטלה דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות  
 איתקצאי לכולי יומא", וכ' המ"ב "מיירי  
 שהניח, דאי דשכח הלא אף בעודן המעות  
 עליה מותר לנערן".

**מבואר** דאמרי' מיגו דאיתקצאי, רק היכא  
 שהניח הדבר בכוונה תחילה, דעי"ז  
 התקצה לבין השמשות, אבל בשכח, לא  
 אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי לבין השמשות.

**וא"כ** לכא' ה"ה שיהיה מוקצה מכח איסור  
 תורה, ולא מחמת שהתכוון להקצותו,

לישראל יהיה ראוי ולא יאסר מדין מיגו דאיתקצאי לבין השמשות.

### אי יש לחלק בין דבר אצל גוי לבין דבר הפקר

ובתחילה חשבתי דכ"ז שפיר, דוקא באופן שהחמץ היה ברשות הגוי, ונתן לישראל במתנה ביום שבת, דמאחר והיה מוכן לגוי בין השמשות, לא אמרי' בזה מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, ולכן יהיה מותר אף לישראל, אבל באופן שישראל מצא בשבת חמץ, במקום הפקר יהיה אסור לאכול, כיון דבין השמשות לא היה מוכן לישראל, ולא היה ברשות הגוי.

[ולא מיירי בחמץ הפקר שהיה ברשות ישראל, כיון שבכה"ג אסור לאוכלו, כמבואר בשו"ע (סי' תמ"ח סעיף ח)].

**אולם** אחר מחשבה נראה, דפשיטא דאף בכה"ג שהחמץ היה הפקר, אכתי אי"ז אסור באכילה בשבת, ואף בלא היה מוכן לישראל בין השמשות, בכאו"פ ל"ש לומר דכיון דלא היה ברשות הגוי, חשיב אינו מוכן עבורו, דרק בדבר שאינו ראוי לאכילה עדיין, כגון גרוגרות וצימוקים שמניחים אותם במקצה ליבשן, שהם מסריחות קודם שיתיבשו דכיון דלא חזו לאכול כך, ודחינהו בידים, אסורין בשבת משום מוקצה, כמש"כ בשו"ע (סי' ש"י סעיף ב'), דדוקא בדבר שאינו ראוי לאכול ודחינהו בידים אסור משום מוקצה, וא"כ הכא גבי חמץ הפקר, ודאי דהגוי דלא דחה להחמץ, וכן ראוי לאכלו, לא נימא שיחשב לדבר מוקצה, כגרוגרות וצימוקים, ואף לא צריך דוקא הזמנה לגוי, וסגי בזה דחזו ליה, ולא דחייה בידים, כמו שכ' בהדיא במ"ב (שם ס"ק י"ג), ולכן מאחר והיה ראוי ומוכן לגוי, לא חשיב לדבר מוקצה לבין השמשות, ולא

דצריך סוכה לקיים מצוות חכמים, וא"כ לדמות סוכה לחמץ, דאף דסוכה אסורה משום מיגו דבין השמשות, אי"ז משום יום שעבר, אלא משום שצריך בודאי את הסוכה לבין השמשות, משא"כ חמץ, אינו אסור בודאי בין השמשות, אלא משום ספק דיום שעבר, ולכן אף דנימא גבי סוכה מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, אין לומר כן גבי חמץ למוצאי פסח החל בשבת.

### דרך נוסף לבאר החילוק בין חמץ לסוכה

**וכשאמרתי** את הדברים בבית המדרש, ניגש אלי ר' יצחק כהן הי"ו, ורצה לומר דאף אי נדמה חמץ לסוכה, בכאו"פ אין לומר דהחמץ יהיה אסור, משום מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, כיון דהחמץ היה ברשות הגוי, ודבר שברשות גוי, אין לומר מיגו דאיתקצאי.

**ושוב** מצאתי שכ' כן בהדיא במ"ב (סי' ש"י ס"ק י"ב) "דבר שהוא אסור בישראל משום דאיתקצאי בין השמשות, ולא הוזמן מבעוד יום, באינו יהודי לא שייך זה, דאין האיני יהודי מקצה מדעתו כלום, וכיון שהוא מוכן לאיש אחד, מוכן לכל".

**וב'** עוד בכיארור הלכה (שם ד"ה בשל) "ולפי"ז אינו יהודי שהדליק נר בין השמשות וכבה אחר כך, מותר לישראל לטלטל המנורה אחר כך, בנתיאסן ישראל בבית אינו יהודי, [אך לא שהדליק האיני יהודי לצורך ישראל, דאז נעשה בסיס לכל השבת"].

**מבואר** דלא אמרינן מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, בדבר שהיה אצל גוי, כיון דעבורו היה מוכן וראוי לשימוש, ולכן הוא מוכן לכל אדם, וא"כ ה"ה גבי חמץ בין השמשות, כיון דהיה ראוי ומוכן לגוי, גם

## מנורה חמץ בשבת אחר ז' של פסח בדרום קעה

משום יום כיפור שעבר, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות, איתקצאי לכולי עלמא, ולכן ע"כ דלא אמרי' כן, ומותר לאכול בשבת אחר יוה"כ, וכן מותר לאכול חמץ בשבת אחר פסח. [והביאו הקה"י (ביצה סי' ב').]

**ובמקראי** קודש (פסח ח"ב סי' ס"א) הביא מלוח אר"י להגרי"מ טיקוצינסקי זצ"ל, לענין שביעי של פסח שחל בערב שבת שהחמץ של נכרי אסור ביום השבת, משום דאיתקצאי לבין השמשות.

**והקשה** מדברי הגרעק"א (שהובא לעיל), דא"כ יהיה אסור לאכול בשבת דאחר יו"כ משום מיגו דאיתקצאי לבין השמשות?

**וב' ליישב** דיש לחלק אי האיסור הוא מחמת יו"כ [או איסור שחיטה בשבת], אבל ביום חול אין איסור, דכה"ג לא אמרי' מיגו דאיתקצאי, ולכן מותר לאכול בשבת אחר יו"כ, שהרי איסור יו"כ אזלה לה, משא"כ חמץ, דאינו אסור באכילה והנאה משום היו"ט, שגם בחול המועד אסור, ולכן הוא בכלל מוקצה דלא חזי ליה למידי, ובוה אף בלא דחיה בידים, אמרי' מיגו.

**והוסיף** בהררי קודש (שם אות 2) לבאר דגבי אוכל ביו"כ, כיון דכל האיסור הוא מחמת יו"כ, והוא מוקצה מחמת איסור, וא"כ כשלא דחיה בידים, ולכן לא אמרי' מזה מיגו, משא"כ גבי חמץ בפסח, אינו בגדר מוקצה מחמת איסור, אלא בכלל מוקצה דלא חזי ליה ולא מידי, ובוה אין צורך בתנאי של דחיה בידים, ואף בלא כן אמרי' מיגו דאיתקצאי.

**ולבאו'** זהו חידוש גדול, דהרי לולי האיסור תורה, ודאי דחזי ליה, ורק מכח איסור התורה, אין לאכלו ולהנות ממנו, וא"כ איך שייך לומר דפקע ממנו שם אוכל, והוי

נימא בזה מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, וא"כ יצא דליכא לחלק בין חמץ שהיה ברשות הגוי, לחמץ שהיה הפקר, דבשני האופנים חשיב ראוי לגוי, ולכן לא הוי מוקצה לבין השמשות, לכן אף כשיגיע לידי הישראל ביום השבת, לא יהיה אסור.

**ובאופן** שהגוי נותן לישראל חמץ בשבת זו, לא מיירי בחמץ שישראל מכר לגוי, במכירת חמץ קודם פסח, כיון דקונים החמץ חזרה מהגוי רק אחר שבת, ואי יחזיר לו קודם הקנין הזה, שמא תבטל לפקפק אם מבטל המכירה, ואז ונמצא דלמפרע היה לו חמץ בפסח.

**[ולכן]** רק בגוונא שהתנו עמו לכתחילה בשעת המכירה, שאם יקח חמץ [כגון לחולה, או לשאר צרכים המותרים, יזכה לו מחובו, שייך שהגוי יתן לו חמצו, ובכאו"פ עדיף לא לעשות כן, ולקחת החמץ קודם שקונים מהגוי חזרה].

**אולם** שייך שהגוי יתן ליהודי חמץ שלו במתנה בשבת, ואף דבשבת אסור ליתן ולקבל מתנות, וכמו שכ' במ"ב (סי' ש"ו ס"ק ל"ג), בכאו"פ היכא שהמתנה לצורך שבת ויו"ט [או מצוה] שרי, כמו שכ' במ"ב (שם סי' שכ"ג ס"ק ל"ג).

**[וכדי]** שלא יהיה חסרון של בישולי עכו"ם אפשר, ע"י חמץ שקנה הגוי מישראל קודם פסח, או בפת שהיהודי הדליק את תנורו].

**שיטת המקראי קודש וקושיות בדבריו בשו"ת רעק"א** (ח"א שילהי סי' ה') כ' דאין אומרין מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא גבי חמץ בכה"ג, דאל"כ שבת שמשכחת לה אחר יוה"כ, יהיה אסור ג"כ באכילה, כיון דבין השמשות דליל שבת, אכתי היה אסור לאכול

כדבר שאינו מוכן, והרי אחר שיעבור הפסח, אם לא היה ברשותו או בבעלותו של יהודי, יהיה ראוי לאכילה בלא מעשה, וא"כ איך שייך לומר דמיקרי דבר שאינו ראוי לאכילה, ומסתבר טפי לומר דלא פקע ממנו שם אוכל, אלא דיש לנו מניעה לאוכלו, משום איסור תורה, וזה ממש גדר דמוקצה מחמת איסור, ומה שאסור גם בחול המועד, ולא רק ביו"ט, לא זכיתי להבין מ"ש ממה שאסור בשבת, דהרי אין זה אסור תמיד, אלא רק בימי פסח, וא"כ הול"ל כשבת אריכתא שבעת ימים ודיו, ודומה לשני ימים טובים של גלויות, דאין לומר דעצם האיסור שונה אם הוא יום אחד או יומיים, וא"כ ה"ה אם הוא אסור שבעה ימים, לא ישתנה מהותו לגדר אחר, וכמו דלא חילק בין סוכה דאסור כל שמונה גדרו שונה ממוקצה שאסור ליום אחד?

ובן בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"י דבר הלכה ס"ק כ"ג) תמה על דברי הגרי"מ טיקוצינסקי זצ"ל, דמ"ש חמץ בשבת זו, מביצה שנולדה ביו"ט דהאיסור לאוכלה למחרת בשבת הוא רק משום הכנה, ולא משום מוקצה דמיגו דאיתקצאי, כמבואר בתוס' (ביצה דף ד' ע"א ד"ה נימא)?

### הלכה למעשה

במנחת יצחק (ח"ז סי' ל"ג) כ' דבנידון דידן יש לאסור להפוסקים דס"ל דבהוקצו בין השמשות מחמת יום שעבר, אמרינן הוקצה ליום כולו, ואף קטניות לאשכנזים, ביום שבת זה, לא ברור לו צד ההיתר, ורק

לענין מצה שרויה יש להקל בשבת זו.

ולכאנ' צ"ב דהסוברים דאסור לאכול מצה שרויה, סברו כן גם בין השמשות, וא"כ אי חשש להסוברים דמוקצה מחמת יום שעבר, אמרי' בזה מיגו דאיתקצאי, אמאי לא נימא כן גם גבי מצה שרויה, ורק גבי קטניות כן?

ובאמת בחזו"א (שבת סי' מ"ט סעיף ט"ו) כ' "בדין מצה שרויה בשבת זו, דאף האוסרים בכל ימי החג, מקילין ביום זה, ואין לאוסרו משום מוקצה, אע"ג דביה"ש נוהגין בה איסור, כיון דאין האיסור אלא מחמת יום שעבר".

ולכאנ' ה"ה גבי קטניות דיהיה מותר לאכול בשבת זו, ושמא אף חמץ ממש.

והנה באורחות שבת (ח"ב פרק תשעה עשר סעיף שע"ז) כ' בהדיא "מותר לטלטל חמץ, בשבת שאחרי שביעי של פסח [בארץ ישראל], ואף שבזמן בין השמשות של כניסת השבת היה החמץ מוקצה, אין הוא נאסר לכל השבת, משום שזה מוקצה מחמת יום שעבר, [ומקורו מהרעק"א והחזו"א].

וב"ב בהדיא בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ב הערה ב'), וכן באור לציון (ח"ג פ"ט בהערה לשאלה ד'). וכן בהליכות מועד (פ"ו אות ט').

ובהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"י סעיף ט"ז) כ' "חל שביעי של פסח ביום ו', בשבת מותר לאכול אפילו מאכלים שהיה בהם בפסח איסור חמץ מדרבנן, וכ"ש קטניות, ורק בחמץ דאורייתא יש מקום להחמיר".



הרב שאול נזרי

## בענין קידוש במקום סעודה

כקולי דרב לא הוה עביד ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי לא יצאו.

חזינן פלוגתא דרב ורבי יוחנן לשמואל, רבה ורב הונא דלרב ורבי יוחנן יש קידוש אף שלא במקום סעודה ולשמואל, רבה ורב הונא דס"ל שאין קידוש אלא במקום סעודה.

**ולכאורה** צריך ביאור במאי פליגי.

**ועוד** צריך ביאור דהילכתא כמאן.

**ועוד** צריך ביאור מהו מקום סעודה.

**ועוד** צריך ביאור לשמואל מנלן ילפינן שאין קידוש אלא במקום סעודה

**ועוד** צריך ביאור אם הוא דין דאורייתא, דברי קבלה או דרבנן.

**הרשב"ם** כתב אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב: "וקראת לשבת עונג" במקום שאתה קורא לשבת כלומר קריאה של קידוש שם יהא עונג. ומדרש הוא וכן הביאו לטעם זה בתוספות שכתבו: כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג. וברי"ף נמי הובא טעם זה שכתב במקום שקראת שם יהא עונג. ויש לחקור בלימוד זה אם הוא לימוד גמור ואם כן דין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מדברי קבלה או שיש לומר שהוא אסמכתא בעלמא ואם כן, לימוד זה הוא דרבנן. מאידך, יש לומר שהוא לימוד גמור דאורייתא ואף על גב דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן אפשר שהוא גילוי מילתא בעלמא שבזה ילפינן דברי תורה מדברי קבלה וכדאיתא בב"ק ב:

**איתא** בפסחים ק: אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו ושמואל אמר, אף ידי קידוש לא יצאו. ומקשה הגמרא - אלא לרב למה לקידושי בביתיה כדי להוציא בניו ובני ביתו ושמואל למה לי לקידושי בבי כנישתא לאפוקי אורחים כדי חובתם דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, סברו מינה הני מילי מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגיין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש ואתעקרא ליה שרגא ועיילי ליה למאניה לבי גנני דרבה בריה דהוה שרגא וקדיש וטעים מידי, אלמא קסבר אין קידוש אלא במקום סעודה, ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הווא מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, וביקודשא דהכא לו נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה.

**מקשה** הגמרא - איני והאמר אביי כל מילי דמר הווא עביד כרב לבר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר והלכה כרבי שמעון בגרירה, דתניא רבי שמעון אומר גורר אדם מיטה, כסא וספסל בשבת ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ. ומתרתא כחומרי דרב הווא עביד

שהקידוש קודם סעודה לכן נקטו בהאי לישנא במקום קריאה של קידוש שם תהא עונג.

**ולכאורה** צריך ביאור איך ילפינן מפסוק זה שאין קידוש אלא במקום סעודה שהרי מפסוק זה ילפינן לכל מצוות עונג שבת שהיא מדברי קבלה וכדברי הרמב"ם בהלכות שבת פרק ל' הלכה א' שכתב ארבעה דברים נאמרו בשבת שניים מן התורה ושניים מדברי סופרים והם מפורשים על ידי הנביאים שניים שבתורה זכור ושמור ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר "וקראת לשבת עונג לכבוד ה' מכבוד".

**בשלמא** לשיטת הרמב"ן שמצוות עונג שבת עיקרה מדברי תורה ניחא שפסוק זה בא לדין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה ואילו לרמב"ם קשיא. ואי נימא שפסוק זה הוא אסמכתא שפיר דמי אך הוא לימוד גמור קשיא. וניראה ליישב שהילפותא היא מדכתיב וקראת לשבת עונג ולא כתיב ועיגנת את השבת משמע דילפינן תרתי, לענג את השבת ושקידוש יהיה במקום עונג הסעודה.

**ורב** ורבי יוחנן לא ס"ל להך דרשה שלשיטתם פסוק זה אתי רק למצוות עונג שבת להרמב"ם אולם לשיטת הרמב"ן, שעונג שבת הוא דאורייתא אם כן צריך ביאור למאי אתא פסוק זה.

**ונראה** לבאר שפסוק זה בא לומר מה השכר שיש למענג את השבת וכדכתיב בתריה "אז תענג על ה' והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך", ונראה עוד לבאר על פי מה שכתב באבן עזרא וקראת לשבת עונג - "ושנתענג הנפש בשמוע דברי תורה" ואפשר שלמד זה מהמילה

ואם כן יש לומר שהוא גילוי מילתא שמצוות קידוש שלמדנו אותה מהפסוק "זכור את יום השבת" צריך שתהא במקום סעודה וספק זה תלוי בפלוגתא אם מצוות שלוש סעודות בשבת הן דאורייתא או דרבנן שברש"י בשבת קיז: כתב שלוש פעמים "היום" למנין שלוש סעודות בה ומשמע ששלוש סעודות בשבת הן דאורייתא שלמדנו מהפסוק שנכתב שלוש פעמים היום - "ויאמר משה איכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה" וכן כתב בלבוש או"ח רצ"א.

**אולם** במאירי בשבועות כא: כתב שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא ואם כן אם מצוות שלוש סעודות בשבת הם דאורייתא אם כן יש להסתפק אם הווי גילוי מילתא בדברי קבלה שמצוות קידוש תהיה במקום סעודה אולם אם מצוות שלוש סעודות הן דרבנן אם כן דין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה הוי דרבנן.

**אולם**, גם בזה עדיין יש להסתפק לשיטת הרמב"ן שהובא במשנה ברורה או"ח ר"מב א' שמצוות עונג שבת עיקרה מן התורה ואם כן יש לומר שדין זה שקידוש במקום עונג הוא דאורייתא ולכאורה צריך ביאור בלשון הרשב"ם שבמקום שאתה קורא לשבת, כלומר קריאה דקידוש, שם תהא עונג וכן הובא בתוספות שכתבו במקום קריאת הקידוש שם תהא עונג וכן הובא ברי"ף דלכאורה איפכא מבעי להו למימר במקום העונג שם יהא הקידוש ובלשון שמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה ולא אמר שאין סעודה אלא במקום קידוש ושמא יש לומר שהיא מצווה גם על העונג שיהיה במקום קידוש ונפקא מינה שיאכל את רוב תענוגי השבת במקום הקידוש.

**אולם**, אפשר שנקטו כהאי לישנא דכיוון

וקראת- לשון קריאה בתורה שעל ידי זה תתענג הנפש.

**נראה** עוד לבאר דכתיב וקראת לשבת עונג ולא ותתענג בשבת, שיכוון בעינוגו לכבוד השבת וניראה עוד לבאר ש"ועינגת" את השבת משמע אף בכל שהוא מה שאין כן וקראת לשבת עונג שמשמעו שהשבת תיקרא עונג בריבוי העונג לכבוד השבת. ואי נימא שלימוד זה הוא אסמכתא אם כן רב ורבי יוחנן לא סבירה להוה להך דינא וממילא לא אסמכוהו אקרא. ברשב"ם הביא עוד טעם שאין קידוש אלא במקום סעודה שכתב אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא בפסחים הוי זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב ואם כן לפי סברא זו ודאי לאו דאורייתא הוא שהרי קידוש על היין הוא דרבנן ואם כן הוקבע מצוות קידוש על היין של הסעודה. אולם לשיטת המפרש במסכת נזיר דף ג: דיבור המתחיל לאסור, שעל היין הוא נמי דאורייתא. לפי זה יש להסתפק אם סברה זו היא דאורייתא.

**ולבאורה** גם ספק זה תלוי במצוות סעודת שבת אם היא דאורייתא או דרבנן.

**ולבאורה** צריך ביאור לפירוש הראשון ברשב"ם והתוספות והרי"ף אמאי לית להו להאי סברא ואם כן אמאי בעיקרא ואי נימא דהוי אסמכתא לא קשיא דעיקר הלימוד מסברה אולם אי הוי ילפוטא אמאי לית לן להך סברא.

**וניראה** לבאר דיש לומר כמו שכתבו התוספות קו. דמנלן ילפינן שזכירה על היין, מהפסוק "זוכרו כיין לבנון" וכן מהפסוק "נזכירה דודיך מיין", ואן כן יש לומר שמצוות קידוש בעי על היין ואף שלא במקום סעודה ולכן צריך גם את הפסוק

וקראת לשבת עונג. ובוזה נמי מבואר סברת רב ורבי יוחנן דפליגא אשמואל וס"ל שיש קידוש אף שלא במקום סעודה, והרי"ף ורמב"ם פסקו כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה.

**ולבאורה** צריך ביאור מהא דקיי"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי וכל שכן הכא דגם רבי יוחנן ס"ל כרב.

**כתב** ברא"ש שהילכתא כשמואל כיוון דהנהו אמוראי סברי כוותיה והיינו דחזינן דרב הווא ורבה סוברים כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה וכן רב ענן שביאר דעת שמואל.

**ובט"ז** או"ח רס"ג א' כתב בדברי רב נטורנאי גאון שהטעם שאין קידוש אלא במקום סעודה הוא משום רפואה דאפשר שהיה זה קבלה בידו שהסעודה שעושה אחר הקידוש היא רפואה וכדאיתא בשבת קי"ג: פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומהדר ליה בקידושא דבי שמישי ולכך הסמיכו הקידוש לטעימה והיינו הסעודה כמו שכתב הטור רע"ג בשם הגאונים דשתיית כוס מקרי במקום סעודה נמצא שאין חיוב טעימה משום עניין הקידוש עצמו, שהקידוש הוא בלאו הכי ואפשר בלא יין כלל, ומן התורה סגי בקידוש, אלא דאסמכו ביה בשביל הרפואה.

**ובגמרא** איתא- סבור מיניה הני מיליה מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא. אמר רב ענן בר תחליפא זימנין סגי אין הווה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש.

**ולבאורה** צריך ביאור שלא מבואר בגמרא האם מפניה לפינה באותו בית נקרא מקום אחר בדין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה, שמתחילת לשון הגמרא סבור

מיניה שממקום למקום בחד ביתא לא ומשמע שראיית הגמרא מעובדא דשמואל הוא על כל ממקום למקום ואף מפינה לפינה בחדר אחד לא מהני שצריך קידוש במקום סעודה ממש, אולם מראיית הגמרא מעובדא דשמואל דנחית מאיגרא לארעא יש לומר שדווקא מאיגרא לארעא לא נחשב כמקום אחד אולם מפינה לפינה באותו חדר נחשב למקום אחד ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי- בפירש"י כתב ממקום למקום מבית לעליה לא צריך לחזור ולקדש אם קידש שבת בבית והלך לאכול בעליה, וכן פירש ברשב"ם שכתב הני מיליה דאין קידוש אלא במקום סעודה אלא מבית לבית אבל ממקום למקום מבית לעליה אין צריך לחזור ולקדש וחזינן בשיטתם שכל ספק הגמרא הוא על בית ועליה שלא נחשב במקום סעודה משא"כ בחדר בבית אחד מפינה לפינה לא הסתפקו בזה כלל שנחשב קידוש במקום סעודה וכן כתב הרא"ש שמאיגרא לארעא ה"ה מחדר לחדר אבל מפינה לפינה בבית אחד אפילו טרקלין גדול אין צריך לברך וכתב דגרסינן בגמרא בספק ממקום למקום ולא גרסינן מפינה לפינה שאם הגירסא מפינה לפינה א"כ על זה הסתפקו והביאו ראייה משמואל שמפינה לפינה לא נחשב קידוש במקום סעודה וכן כתב ברמב"ם הלכות שבת כ"ט/ ח' אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד, לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר אבל אם קידש בזווית זו אוכל בזווית שניה ולמה מקדשין בבית הכנסת, מפני האורחים שאוכלים ושותים שם.

**כתב** במגיד משנה- גרס בגמרא מפינה לפינה וא"כ תמה על הרמב"ם איך פסק שמפינה לפינה נחשב מקום אחד דלא כדברי הגמרא וכתב ליישב דברי הרמב"ם שמפינה לפינה היינו מחדר לחדר באותו בית

וביאור הגמרא שכשם ששמואל ס"ל שמאיגרא לארעא לא נחשב מקום אחד משום שלא רואה את מקומו הכא נמי מחדר לחדר באותו בית שלא רואה את מקומו שרי.

**בר"ף** גורס סבור מיניה הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה לא ומשמע דסבירא ליה שמפינה לפינה לא נחשב קידוש במקום סעודה ובבית יוסף או"ח רע"ג כתב שאפשר לבאר בדעת הרי"ף שביאר המגיד משנה דעת הרמב"ם שמפינה לפינה דלא מהני היינו דומיא שבת דמאיגרא לארעא שיש חילוק מחיצות.

**אולם** יעויין בר"ן שגורס בגמרא מפינה לפינה והקשה דאם כן איך הגמרא פושטת מעובדא דשמואל ותירץ דמכיוון שמבית לבית לאו דווקא שהרי חזינן נמי שמאיגרא לארעא נמי דינא הכי אלמא אין הקביעות תלוי בבית אלא במקום סעודה ומעתה אפילו מפינה לפינה.

**ובבית** יוסף או"ח סימן רע"ג כתב: "ולעניין הלכה כיוון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים בכך, הכי נקטינן". וכל שכן שהתוספות סוברים כן וגם כי דברי הרי"ף אפשר לפרש כן וכמו שפירש הרב המגיד אותה גירסה כדעת הרמב"ם.

**בשולחן** ערוך או"ח סימן רע"ג סעיף א' כתב אין קידוש אלא במקום סעודה ובבית אחד מפינה מפינה חשוב מקום אחד שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת אפילו הוא טרקלין גדול אינו צריך לחזור ולקדש. דייק המגן אברהם שאם קידש, אבל לכתחילה לא יעשה כן דהא יש אוסרים והיינו שלשיטתו צריך לחשוש לשיטת הר"ן ופשטות גירסת הגמרא והרי"ף מפינה לפינה ולכתחילה לא יעשה קידוש

בפינה זו ויאכל בפינה אחרת אלא יקדש במקום סעודה ממש.

**ובהגהות הגרעק"א** השיג על דברי המגן אברהם שהבין בדבריו שלמד מדיוק לשון השולחן ערוך שכתב שאם קידש משמע בדיעבד וכתב שאין הכרח מלשון השולחן ערוך בזה, שמה שכתב השולחן ערוך "שאם קידש" היינו שאם קידש ולא היה דעתו לאכול בפינה אחרת שאז היה יותר מהנה אפילו הכי אינו צריך לחזור לקדש.

**לכאורה** יש להוכיח ששיטת השולחן ערוך כשיטת גרעק"א שהרי בבית יוסף הכריע להלכה שמפינה לפינה שפיר נקרא מקום סעודה ולא כתב לחשוש לשיטות האוסרים ואם כן כוונתו שלכתחילה מפינה לפינה נקרא מקום סעודה אולם נראה שאין כוונת המגן אברהם במה שכתב שאין לכתחילה לעשות קידוש בפינה זו ולאכול בפינה אחרת לא בדעת השולחן ערוך קאמר אלא מסברה ידיה שלכתחילה יש לחשוש לאוסרים וממילא לא קשה קושיית הגרעק"א.

**בר"ן** כתב עוד מיהו איכא למאן דאמר דהני מיילי היכא דלא חזו ליה דוכתא דקדיש ביה אבל חזו ליה דוכתא דקדיש ביה לא צריך ומדמו ליה לשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד דתנן בברכות דמזמנין כאחד וכן הובאה שיטה זו במגיד משנה שכתב בשם הגאונים לקדש בבית ולצאת לחצר בסעודה אם רואה את מקומו מותר שנעשה כמקום אחד ואינו דומה כמפינה לפינה ואם אינו רואה את מקומו נעשה כמפינה לפינה וחזינן לשיטה זו שגדר קידוש במקום סעודה תלוי בראייתו של האדם שכל מקום שרואה האדם נחשב מקום סעודה ונראה לבאר בזה לפי מה שכתב הט"ז סימן רס"ט סעיף א' בביאור דברי רב נטורנאי

גאון שקידוש במקום סעודה הוא משום שכך הרפואה לעין האדם שנחלשה משום פסיעות גסות לשנות מיין זה שבשתיית יין יוצאים ידי קידוש במקום סעודה.

**ולפי** המבואר אתי שפיר דכיוון שניתקן משום רפואת העין תיקנו רבנן שקידוש במקום סעודה יהיה תלוי בעינו של האדם שכל מה שרואה נחשב קידוש במקום סעודה.

**בטור** רע"ג גם הובאה שיטה זו שכתב רב שר שלום כל זמן שרואה מקומו מותר אפילו מבית לחצר ואם לאו אסור.

**יש** להסתפק בשיטה זו אם ראיית המקום תלוי בכל אדם כפי ראייתו או שתלוי בראייה בינונית של כל אדם.

**במשנה** ברורה רע"ג סק"ז כתב על שיטה זו ואין לסמוך על זה רק לענין דיעבד בשעת הדחק שלא יכול לסעוד במקום הקידוש אבל בלאו הכי יזהר מאוד שלא להקל מבית לבית על ידי ראיית המקום כי יש אחרונים שמחמירים אפילו בדיעבד.

**בירושלמי** ברכות ו' ו' איתא רבי יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך ואכול בבית אחר צריך לקדש רבי אחא רבי חנינא בשם רבי יהושע מי שסוכתו ערבה עליו מקדש לילי יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו, אמר רבי אבון ולא פיליגין מה דאמר רב שכשלא היה בדעתו לאכול בבית אחר ומה דאמר שמואל כשהיה בדעתו לאכול בבית אחר חזינן בדברי הירושלמי שאף על פי שאין קידוש אלא במקום סעודה אם היה בדעתו בשעת הקידוש לאכול שלא במקום סעודה מהני. ולכאורה צריך ביאור בזה דאחר דבעינן קידוש במקום סעודה איך מועיל מה

להם שיכונו לאכול במקום שיאכלו ודי במחשבה זו להקרא במקום סעודה

**ונראה** ליישב דכיוון שהם עצמם לא ידעו איפה יאכלו שהרי אם לא מתעקרא שרגא לא יצטרכו לאכול במקום אחר ואם כן הם בעצמם מסתפקים היכן יאכלו ובכהאי גוונא שאין להם כוונה היכן יאכלו לא הווי קידוש במקום סעודה.

**ובר"ן** כתב שמגמרא דידן מדין קידוש בבית הכנסת דלא מהני משמע דלא סבירא ליה כהירושלמי וא"כ יש בזה מחלוקת- לתלמוד בבלי לא מהני דעתו והביא עוד שיש אומרים שדברי הירושלמי שמהני דעתו להקרא קידוש במקום סעודה הני מילי מבית לסוכה שהוא כמארעא לאיגרא ומפינה לפינה דלא הווי שינוי כולי האי ואילו לבבלי מיירי בשינוי מקום מבית לבית שבזה לא מועיל דעתו.

**וא"כ** לפי שיטה זו ליכא מחלוקת בין תלודא דידן לירושלמי שבירושלמי מיירי מארעא לאיגרא או מפינה לפינה דמהני דעתו להחשב קידוש במקום סעודה ודומיא מבית לסוכה ותלמודא דידן מיירי מבית לבית דלא מהני דעתו.

**אולם** בר"ן חולק על שיטה זו שכתב ולא נהירא דכיוון שלקידוש דינו מפינה לפינה כמבית לבית אין לחלק בכך ונראה לבאר בזה שהר"ן לשיטתו דס"ל שמפינה לפינה נחשב שלא במקום סעודה אולם שיטה זו י"ל דס"ל כגירסא דגרסי ממקום למקום ומשא"כ מפינה לפינה שנחשב במקום סעודה. עוד כתב הר"ן לדחות שיטה זו דבשלמא מארעא לאיגרא חזו אהדדי אבל בסוכה מי לא עסקינן דביתו כאן וסוכתו במקום אחר דהווי ליה מבית לבית

שבדעתו לאכול במקום אחר וצריך לומר לפי זה שאין קידוש אלא במקום סעודה, לאו היינו מקום ממש אלא קביעת מקום שקובע בדעתו דיו בכך להיקרא קידוש במקום סעודה אף על פי שהוא במקום אחר וניראה עוד לבאר שהרי יסוד מצוות קידוש נלמד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" וזכרוהו זכירת שבח וקידוש ואף על גב שצריך להוציא מפיו את הקידוש אפילו הכי יסוד המצווה היא לזכור בדעתו שבח יום השבת וכיוון שיסוד המצווה תלוי בדעת האדם לכן מה שאין קידוש אלא במקום סעודה תלוי בדעתו של האדם.

**ולכאורה** צריך ביאור בדברי הירושלמי מגמרא דידן דמשמע דאף דעתו של האדם לא מהני שיקרא קידוש במקום סעודה שהרי בגמרא מיירי באותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת ואומר שמואל שאף ידי קידוש לא יצאו ואמאי, נימא שיכונו בדעתם שיאכלו בביתם ויצאו יד"ח קידוש. ואפשר לדחות דאין הכי נמי דמהני רק דמיירי שלא כיוונו בדעתם, אולם אכתי צריך ביאור דאמאי אמר שמואל אף ידי קידוש לא יצאו ולא מחלק בדבריו בדין כוונתם לאכול בביתם דמהני לאין כוונתם לאכול בביתם. דלא מהני.

**ויש** עוד להביא ראיה מגמרא דידן דלא כירושלמי דאמר בגמרא ואף רבא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הבא מקדש אמר לן טעימו מדיה דילמא ארזוליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה.

**ולכאורה** צריך ביאור לשם מה אמר להם לטעום מידי שהיה יכול לומר

סעודה, הוא סובר כרבי חייא שצריך לפסול סוכתו ולא מהני לקדש בביתו ולאכול בסוכה והמ"ד דס"ל שיכול לקדש בביתו ולאכול בסוכה היינו דס"ל שיש קידוש אף שלא במקום סעודה.

**ואם** כן לפי זה רבי מנא חולק על רבי אבון ולא ס"ל כלל דין זה שאם בדעתו לאכול במקום אחר חשיב קידוש במקום סעודה ולבסוף דחה הפני משה פירוש זה והביא ראיה לזה מהירושלמי בסוכה שג"כ איתא לגמרא זו ואחר דברי רבי מנא אמר רבי אמי זאת אומרת שהן נחלקים בפירוש וא"כ לפי"ז איכא מחלוקת בדברי רבי אבון שרבי מנא לא ס"ל כחילוק זה ואתי שפיר גמרא דידן כדברי הירושלמי והיינו כשיטת רבי מנא ורבי אמי דלית להו דין זה שאם בדעתו לאכול במקום אחר חשיב מקום סעודה ונראה לבאר שפלוגתא דהפני משה והרידב"ז תלוי במחלוקת ראשונים, אם תלמודא דידן חולק על הירושלמי או דליכא פלוגתא, והדבר תלוי בזה שאם רבי מנא חולק על רבי אבון א"כ גם בירושלמי נדחו דברי רבי אבון אולם לפירוש הפני משה לא נדחו דברי רבי אבון ובש"ע רע"ג כתב אין קידוש אלא במקום סעודה ובבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת אפילו הוא טרקלין גדול אינו צריך לחזור ולקדש ויש אומרים שכל שרואה מקומו אפילו מבית לחדר אינו צריך לחזור ולקדש ויש אומרים שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר שפיר דמי והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא וכתב הרמ"א וכן עיקר.

**ובשיטה** ראשונה שכתב השו"ע הוסיף הרמ"א ומבית לסוכה חשוב כמפינה לפינה ובתחילה שכתב ובבית אחד

אלא ודאי דירושלמי פליגא ואנן כגמרא דידן נקטינן.

**ויש** ליישב שיטה זו דס"ל דמיירי כשרואה מביתו את סוכתו וכן יש ליישב שבסוכה שהיא עראי מהני דעתו ומשא"כ מבית לבית שהוא קבוע לא מהני דעתו.

**במאירי** נמי הביא שיטה זו שכתב ומגאוני הראשונים שבספרד מפרשים שכל שדעתו בקידוש בית הכנסת לצאת ממנו בביתו יוצא אף בבית רחוק שלא היה שומע ממנו קידוש בית הכנסת אם היה שם ומביאים ראיה מהירושלמי והיינו דס"ל שלא חולק על גמרא דידן והביא נמי שיטת החולקים.

**ובירושלמי** התם איתא- רבי אבא בר כהנא רב חייא בר אשי בשם רב צריך אדם לפסול סוכתו מבעוד יום, פירש בפני משה אם הוא רוצה לסעוד בסוכה גם בלילי יום טוב האחרון אז צריך לפסול הסוכה מבעוד יום באיזה דבר הפוסלה שלא יהא נראה כמוסיף ויושב בסוכה ביום טוב האחרון, רבי יהושוע בן לוי אמר צריך לקדש בתוך ביתו רבי יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש רבי אחא חנינא בשם רבי יהושוע מי שסוכתו עריבה עליו מקדש לילי יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו אמר רבי אבון ולא פליגין, מה דאמר רב כשלא היה בדעתו לאכול בבית אחר ומה שאמר שמואל כשהיה בדעתו לאכול בבית אחר אמר רבי מנא איתא דשמואל כרבי חייא ודרבי הושעיא כרבי יהושוע בן לוי.

**ופירש** בפני משה דרבי מנא חולק על רבי אבון שסובר שאין מחלוקת בין האמוראים אלא ס"ל שיש מחלוקת דלשמואל שסובר שאין קידוש אלא במקום

קפד

מנורה

הרב שאול נורי

בדרום

מפינה לפינה חשוב מקום אחד היינו דלא      חשוב מקום סעודה אלא כמש"כ הרמב"ם  
כשיטת הר"ן דס"ל שאף מפינה לפינה לא      הרא"ש והתוספות.



הרב און אברהם הכהן סקלי

## אם צריך לקדש הדיו קודם כתיבת השם

יבואר בעז"ה, אם יש מקור להלכה שצריך לקדש הדיו שעל הקולמוס ע"י כתיבה, קודם כתיבת שם יי בסת"ם.

נימא דבעינן לקדשו, מה מועיל כתיבת אות אחרת בסת"ם לקדשו, ומדוע לא בעינן לקדש הדיו בפה כמו בשאר ענייני קדושה, וכל כיו"ב.

**ובאמת**, מקור דין זה, הוא במסכת סופרים (ה, ח), בזה"ל: "הטובל את הקולמוס, לא יתחיל מאותות השם, אלא מתחיל מאות שלפניו".

**ובטעם** הדבר, כתב הרא"ש בהל' ס"ת\*: "הטובל את הקולמוס לכתוב את השם לא יתחיל מאות השם, אלא מתחיל מאות שלפניו, פי' שיזהר הבלבלר שלא יכתוב עד השם ויטבול הקולמוס אלא יניח אות אחת מלכתוב קודם השם, ובאותה האות יתחיל לכתוב, ולא יתחיל בשם שמא יש רוב דיו על הקולמוס ויפול כשיכתוב את השם".

**וכן** הביאו טעם זה המאירי בקרית ספר (ב, ג), והטור (יו"ד סי' רעו), ורבינו ירוחם (נ"ב ח"ב), והר"ר מנוח (תפילין פ"א הט"ז).

**ועוד** מצינו לר"י מלוניל ע"ד הרי"ף (הל' ס"ת ג): "שהביא הטעם הנ"ל, והוסיף עוד: "אי נמי, שנדבק בראש הקולמוס שער ומפסיד הכתב". וכ"ה בנימוק"י שם.

**הרי שבעת** קני המנורה - רבותינו הראשונים בעלי הוראה מובהקים שכולם ביארו

**כתב** המשנ"ב (סי' לב ס"ק קז): "כשטובל הקולמוס לכתוב בו את השם, לא יתחיל לכתוב אותו מיד, שלא יפסידנו ברבוי דיו, או אולי יש עליו שער ולא יצא הכתב מיושר. וגם משום שצריך לקדש הדיו שעל הקולמוס טרם שיכתוב השם, לכן יכוין להניח אות אחת מלכתוב קודם השם, ובאותו אות יתחיל לכתוב. ואם לא עשה כן, יחפש אחר אות או תג שצריכה דיו וימלאנה, וכותב את השם. ואם צריך דיו קודם שיגמור השם, אז יטבול באותיות שלפני השם שהם לחים עדיין, ויגמור השם, אבל לא יטבול באותיות השם עצמן, ויש מקילין לטבול באותיות השם עצמן, דביזוי ליכא כיון שהוא כדי להשלים בו את השם. ואם האותיות שלפניו אינם לחין אזי יטבול מחדש ויחפש אחר אות או תג שצריכין דיו וכנ"ל, וכ"ז הוא למצוה ולא לעיכובא בדיעבד".

**מבואר** בדברי המשנ"ב חידוש גדול, דבכתיבת השם בסת"ם, צריך תחלה לקדש הדיו, ע"י שיכתוב בו אות אחרת על הקלף, ובכך מתקדש הדיו, ואפשר לכתוב בו את השם. וציין בשעה"צ שם, דמקור דין זה מס' ברוך שאמר.

**אכן** לכאורה דין זה צ"ב, דאיזה טעם יש בזה שיצטרך לקדש הדיו לפני כתיבת השם, דאיה מצינו קדושה בדיו, וכן, אף אי

מועט מאוד, רק כדי טבילת קצהו של הקולמוס, וא"כ אין חשש שיפסד השם בנפילת דיו רב.

**ואמנם** מצינו בספר חסידים (תתפח), וז"ל: "אם הטביל הקולמוס בדיו כדי לכתוב השם, ונודמן לו לכתוב כתב על משכון או כתב אחר, באותו טבילת הקולמוס אל יכתוב. אלא יכתוב תחלה השם ויטביל פעם שנית לכתוב מה שחפץ".

**אכן** אין זה דמיון כלל לדברי התיקון תפילין, דהכא כבר בעצם הטבילה בכוונה לכתוב השם, ס"ל לריה"ח דנתקדש הדיו, ואין ראייה כלל דבעינן נמי כתיבת אות אחרת קודם. ומה גם דודאי הוא רק מילתא דחסידותא, כדרכו בד"כ, ובפרט לפי המבואר בהמשך דבריו שם בסימן הנזכר, ע"ש.

**ופתרון** אחר לצריך דיו באמצע כתיבת השם, כתב הר"י מלוניל הנ"ל, וז"ל: "אלא מתחיל מתיבה שלפני השם, ואם לא יוכל עד שיסיים כל תיבה שלפני השם, יש לו להחזיר הקולמוס על תיבה שלפני השם ושוב אינו חושש שהרי נבדק הקולמוס אם כותב כהוגן".

**ונפק"מ** בין טעם התיקון תפילין, לטעם שאר הראשונים - היכא דלא הניח אות קודם השם, או שנצרך לדיו באמצע השם<sup>7</sup>, ולא מוצא כעת אות אחרת או תג שיכול להעביר עליהם הקולמוס, שחושש שעיי"כ תפסד אותה האות [שהרי יש יותר סיכוי שישפך דיו רב מהקולמוס אחר

בפשיטות, טעם ההלכה המובאת במס"ס, כדי שלא להפסיד את השם.

**ומקור** הדין שהביא המשנ"ב, הוא מס' תיקון תפילין לר"א זונשהיים, וז"ל: "וכשיכתוב השם יעייין בקולמוס שלו טרם שיכתוב אות אחרונה שלפני השם אם צריך לטבול הקולמוס, כי שיטבול הקולמוס צריך לקדש הדיו שעל הקולמוס באות אחת טרם שיכתוב השם. ולא יתחיל בשם מיד אחר שטבל הקולמוס אך צריך לקדש. ואם צריך לדיו קודם שיגמור השם, אז יטבל באותיות שלפני השם שעדיין לחים הם ויגמור השם. ואם שכח שלא הניח שום אות לפני השם, אז יעייין אם ימצא שום אות או תג או זיון הצריכים לדיו כדי לקדש הדיו טרם שיכתוב את השם".

**הרי** לנו, שהר"א המציא טעם חדש בדברי המס"ס, נגד שאר כל רבותינו הראשונים.

**אכן**, היה מקום לדקדק קצת כדבריו, ממ"ש הסמ"ק (קנג), וז"ל: "ולא יטבול קולמוסו באמצע השם, ואם צריך דיו יקח מאותיות שלפניו" [והועתק גם באורחות חיים הל' תפילין<sup>2</sup>]. הרי דמשמע קצת כטעם הר"א, דיקח דיו דוקא מאות אחרת, שכבר קדש הדיו. אך האמת יורה דרכו, שאין שום הכרח בזה, דאיכא למימר בפשטות דסובר הסמ"ק ככל שאר הראשונים שהבאנו לעיל, והטעם שיקח דיו מאחת האותיות ולא ישירות מהקסת, משום שעל האות הכתובה כבר, לא מצוי שתהיה שערה, וכן הדיו שיקח ממנה

ב. הס' ברוך שאמר לר' שמשון ברוך שאמר, הינו הגהות על ס' תיקון תפילין הנ"ל.

ג. וכ"כ מרן הב"י בס' רעו, שהגה"מ בפ"ב הביאו טעם זה בשם הסמ"ק, אך לא מצאתי כעת איה מקום הגהה זו.

ד. וראה מה שכתבתי בזה בירחון האוצר גליון מב [עמ' רפ], ובגליון מג [עמ' שלח].

ה. כמצוי בתחילת פ' שמע במזוזה ותפילין, שישנם ג' שמות רצופים [יי א-להינו יי].

הטבילה ויפסיד האות, במגע עם אות אחרת כתובה, בפרט אם הדיו עליה עדיין מעט לח, כידוע למושכים בשבט סופר], בפרט אם כותב תפילין שהכתב בהן קטן ויכול להפסד יותר בקלות, וק"ו אם כותב תפילין קטנות [ולא מהני תיקון גם, דבעינן כסדרן, ויצטרך למחוק הרבה או לגנוז הפרשה] - דלכל הראשונים, יכול כמו"כ לנסות הקולמוס על חתיכת קלף אחרת או נייר טרם שיכתוב השם<sup>1</sup>, או לחילופין, לנער היטב הקולמוס אחר ההטבלה, עד שישאר עליו דיו מועט,

וכן להתבונן היטב בראש הקולמוס שלא נדבקה עליו שערה וכיו"ב. אך לטעם ה'תיקון תפילין', צריך בדוקא לכתוב אות קדושה בסת"ם.

**ואחר** שנתבאר שדעת התיקון תפילין - דעה יחידאה היא, נגד כמה מרבתינו הראשונים בעלי הוראה מובהקים, ומה גם שפירושם לכאורה הרבה יותר מתקבל על הדעת, צ"ע אם יש צורך כלל להחמיר כהתיקון תפילין.



---

1. ול"ק מדוע המס"ס גופה לא נתנה פיתרון זה, דהלא דיברה בהווה באדם שנמצא באמצע כתיבת סת"ם, ולא תמיד נמצא לו חתיכת קלף או נייר לידו, וגם מדוע להפסיד דיו בכדי, ופשוט.

## הרב אליעזר פלקוביץ

## גדרי חיוב וחינוך קטן במצות ציצית והמסתעף

לחילוק הוא בעבור שינוי במנהג הלבישה כמבואר בר' יונה בב"י ושו"ע סי' כג סע' א שבזמננו שלא לובשים הציצית כמלבוש נשתנו לגמרי גדרי "לועג לרש"! ב. וכן מבואר בב"י בטור סי' כ"ד שזה שעונשין משמיה על המבטל ציצית ולא מקיימו "בעידן ריתחא" היה רק בזמן הש"ס שהדרך היה ללכת כך ומי שלא לבש בגד המחייב בציצית היה צריך לשנות מן "הנורמא", משא"כ בזמן הזה אין עונש על מי שלא מחזר אחר ציצית, רק חסר בחיוב המצות אצלו (זהו דעת המרדכי, ותוס' המובא בב"י שם\*) ולפי"ז היה מקום לומר כשחז"ל קבעו חובת חינוך במצות ציצית זה היה רק בזמנם דכשיגדיל הקטן הרגילות היה שילבש בגד של ד' כנפות עבור מלבוש רגיל, וא"כ מובן שיש חיוב לחנכו מעכשיו להטיל בבגד כזה ציצית. אבל בזמננו שגם אחר שיגדל הקטן הוא לא ילבש בגד כזה עם ד' כנפות בתור מלבוש רגיל רק מדין "מחזירין אחר המצות", מי אמר שיש חובת חינוך על זה. רק סתימות מן השו"ע מעיד כמאה עדים שגם בזמננו האבא צריך לקנות לבנו, בגד של... ! וא"כ קמה גם ניצבה ההערה שפתחתי בו שכאן מצינו חובת חינוך על מצוה קיומית.

**מבואר** בהלכה שקטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו במצות. וזה מבואר בלשון השו"ע (סימן יז, ג) מיוסד על הברייתא בסוכה מב. ויש להבהיר החידוש דכאן כשיגדיל הקטן אין חובה עליו ללבוש בגד של ד' כנפות ולהטיל בו ציצית, דאנו פוסקים שאין חובת גברא ללכת לקנות בגד כנ"ל רק אם יש לו בגד כזה ולובשו מחייב להטיל בו ציצית. וזה חידוש שיש חיוב חינוך על האבא לחנך בנו במצוה קיומית. והיה אפשר לדחות במקצת ראייה זו דמבואר בכמה מקומות בה' ציצית דבזמן הגמ' הבגד המקובל ללבוש בתור מלבוש היה בת ד' כנפות, וזה היה המלבוש המצוי, ורק אח"כ כשעם ישראל גלו מארץ לארץ נשתנתה צורת המלבושים. ומשום כך היהודים כדי שלא להפסיד המצוה החשובה של ציצית המציאו לבוש חריג של ד' כנפות שכל מטרת לבישתו הוא לקיים מצות צ. ונ"מ שיוצא דינא משינוי זה הוא א. בזמן הגמ' האיסור "לועג לרש" היה רק שלא יגרור הציציות על הקבר, אבל אם הם מורמים מעל הרצפה אפי' גלויים לעין אין בהן איסור "לועג לרש", משא"כ בזמן הזה יש איסור כל שהציציות גלויים, והסיבה

א. ויש לעיין בלשונות השו"ע אפשר שאינו פוסק כהמרדכי בזה.

ב. ויש לומר חילוק זה מכמה זוויות שונות. א. בזמנם הקטן הוא כמעט בודאי ילבש כשיגדיל בבגד של ד' כנפות ואם אינו רגיל להטיל בו ציציות יבטל מצות עשה בידים, וא"כ חובת חינוך נובע מזה שהאבא מחויב לשמור שבנו לא יבטל מצות עשה כשיגדיל ולא בא לחנכו לקיים מצוה קיומית. ב. כיון שבזמן הש"ס הענישו משמים מי שלא הטיל ציצית אלא התחמק ולבש בבגד שפטור מציצית, מצוה קיומית עם חומר כזה יש חובת חינוך לקיימו. ג. כיון שברגיל גם מלבוש הקטן עצמו היה בגד של ד' כנפות חז"ל לא חייבו לאבא לקנות לו בגד מיוחד כדי לקיים מצוה קיומית אלא רק חיובו להטיל ציצית להבגד שכבר לבש הקטן בגיל מסוים! !

## נידון א. מתי הוא גיל חינוך

לשון השו"ע "קטן היודע להתעטף" וזהו לשון הגמ' וכידוע דדרך הפוסקים להצמיד עצמם ללשון הגמ', אבל לשיטת השו"ע עצמו - כאן יש מקום להסתפק דהלא לשו"ע אין שום חיוב לעשות עיטוף בטלית. וגם בלי עיטוף יש חיוב להטיל ציצית [סימן ח' סע' ג' "טליתות קטנים שלנו.. אע"פ שאין להם עיטוף" ומסביר המ"ב - דהאידנא כל כסות שלנו דרך כיסוי הם, ועיטוף לא רמיזא באורייתא! וגם בסע' ב פסק שעוטף הוא כדרך שלובשים בגדים ועוסקים במלאכתם ולא בעטיפת ישמעאלים, וא"כ לכאורה ברור שלשו"ע אין הבנה שחיוב חינוך ימדד בדבר שאין בו קשר לעיקר המצוה. וא"כ לשון קטן היודע להתעטף הוא לאו דוקא לכאורה, ולפי זה צ"ע להשו"ע מהו השיעור שילד הגיע לגיל חינוך ציצית, דרק בעינן לבישה כדרך מלבוש, ואיזהו גיל הוא זה? ואפשר אה"נ להשו"ע ילד שידוע ללבוש "גופיה" או חולצה לבד חייב לחנכו.

**ובעין** אותו הערה שכתבתי למעלה על לשון השו"ע שכתב קטן היודע להתעטף יש גם להעיר על דין הרמ"א שמה! שהרמ"א פסק שקטן צריך להיות יודע לעטוף ב' ציציות לפניו וב' לאחריו, ויודע לאחוז הציצית בידו בשעת ק"ש, ועל סוף דברי הרמ"א שמקורם בירושלמי יש לתמוה, איך חיוב חינוך נמדד לפי מה קטן מסוגל לעשות בשעה ק"ש, איזו קשר יש בין הענין של אחיזת ציצית בשעת ק"ש לגיל חינוך בציצית! ואע"פ שהיה מקום לקשר דין זה לדין אחר שהמ"ב סי' כב ס"ק ג' מביא

הזהר שהקורא ק"ש בלי ציצית מעיד עדות שקר בעצמו, אבל לכאורה זה דין מדיני ק"ש ככה הוא צורה נכונה של ק"ש, אבל לא מיסודי הל' ציצית, וא"כ לא מובן איך חינוך במצות ציצית נמדד על פי ניהוג מסויים בהל' ק"ש? ועל דרך אפשר אולי סברו חז"ל דא"א לקבוע זמן חינוך של ציצית בזמן שמסוגל ללבוש בגד דזה יותר מדאי צעיר ואין לילד בגיל זה שום התחלה של דעת, ואין להטיל עליו מצות חינוך, ומשום כך חז"ל קבעו זמן יותר מאוחר ושיעור זמן שקבוע שייך במעט למצות ציצית וזהו כשהוא כבר מסוגל לאחוז הציצית בצורה הנכונה בשעת ק"ש, אבל לולי סיבה הנ"ל אין גדרי חינוך ציצית שייכים בעצם להגיע לגיל שידוע לאחוז הציצית בשעת ק"ש! ואפשר להוסיף דאולי חז"ל הבינו דגיל זה כבר שייך שהוא יקיים המצוה של וראיתם את כל מצות וזכרתם... ראייה מביאה לידי לזיכרה וזה באמת כן דין מיסודי הל' ציצית, ובשעת ק"ש הוא הזמן המיוחד ביום לקיים וראיתם!

## ב. מהו שיעור הבגד שיש לעשות לקטן כשהגיע לגיל חינוך.

זהו שאלה חמורה, ועמומה! ולהקדים אפי' לגדול נאמרו הרבה שיטות מהו שיעור בגד המחויב בציצית, ולגבי קטנים לא שייך במציאות כ"כ חלק מן השיעורים! ויש לנו להתחיל בשיטת הטור סי' טז שפוסק שיש שני תנאים בשיעור בגד להיות חייב בציצית א. בגד שקטן בן תשע יכול לכסות ראשו ורובו. ב. שגדול אינו מתבייש לצאת בה

ג. ועל דרך הפלפול יש להוסיף חידוד להתמיה שכתבתי יש מ"ד בגמ' שנשים חיבות בציצית, וא"כ יש לדון מתי בת חייבת בחינוך מצוה זו, והלא אשה פטורה מק"ש אפי' למ"ד זה, דק"ש ודאי הוי מ"ע שהזמן גרמא, א"כ א"א לומר בה שנחשבת בת חינוך כשהיא יודעת לאחוז ציצית בידה בשעת ק"ש, דהיא בכלל פטורה מק"ש.

שדעתו מעיקר הדין היו אמורים לקבוע אמה על אמה הוא שיעור בגד המחייב בציצית והכונה אמה על אמה הוא בצירוף ב' חלקי הבגד בין מלפניו בין מלאחוריו, רק מסיים מכיון שאנו מצויים להיות מיראי הוראה אין לסמוך על הנ"ל ונוקט אחר כך שיעור יותר גדול<sup>ה</sup>.

**אבל** אפשר לקטנים כן יש לפסוק לחנכם בשיעור בגד כנ"ל שבעיני החזו"א היה מן הדין ראוי לקבוע בו שיעור ציצית לגדול לולי זה שמצוים להיות מיראי הוראה.

**עוד** עלה בדעתי לצרף שיטת הב"ח! דהמ"ב ס"ק ב מביא מהב"ח שבגד שמנהג המקום לצאת בו בקביעות לשוק חייב בציצית אפי' אין בו שיעור שקטן מכסה בו רז"ר ולפי"ז י"ל שציצית גופיה של ילד הוי בגד מקובל ולא חסר לענין בגד כזה כלום בשיעור שלו, א"כ י"ל שקיים בו שיעור לחיוב ציצית! אולם, באמת צריך להבין למה בגד קטן משיעורים הנ"ל פטורים מציצית, ודאי בכל דיני תורה יש להם תורת בגד גם בפחות מאמה על אמה. וא"כ למה בהל' ציצית אינם נחשבים בגד? ונ'

אקראי לשוק<sup>ז</sup>. והב"י מביא ממהר"י בן חביב שאין תנאי גדול ויצא בו אקראי לשוק רק תנאי אחד של קטן מכסה בו ראשו ורובו.

**ונחלקו** בפרט זה השו"ע והרמ"א השו"ע נוקט שיש רק שיעור שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו. והרמ"א מוסיף ודוקא כשגדול לובשו לפעמים עראי ויצא בו לשוק. ולהרבה ילדים יהיה קשה להתרגל ללבוש בגד של ד' כנפות בגודל כזה, והמ"ב מביא (בס"ק ד) דאנשי מעשה מדקדקים שיהיה אמה לפניו ואמה לאחוריו, ואפי' אם יקל לקטן בשיעור אמה של הגר"ח נאה הוא בגד די גדול 48 ס"מ לפניו ולאחוריו!!! וא"כ יש לע' עד כמה אפשר להקטין בפועל שיעור בגד לילד!

**לפני** זה באותו ס"ק המ"ב מביא מספר פרי הארץ בשם ספר דרך חכמה שלשת רבעי אמה אורך וחצי אמה רוחב, אולם מסיים אח"כ שהארצ' החיים ומחצית השקל אמרו שאין כ"כ סמך מן הש"ס לשיעור הנ"ל.

**רק** המעיין בהחזו"א ס' ג' ס"ק לא יראה

ד. והביאור הל' לומד שיש "קיום" לתנאי זו אם נער בן יג ילך "על פתח ביתו ברחוב, ולא דוקא לשוק" לכאורה בזמנינו יופיה ככה לחדר מדרגות, או לכל היותר לרחבת הבנין למטה!

ה. ונראה פשוט שלקטן אפשר להקל בשיעור אמה של הגר"ח נאה, דהחזו"א בעצמו בקונטרס השיעורים כתב שרק כותב השיעור שלו להחמיר בדאורייתא, וכאן חיוב חינוך דרבנן, ועוד דומה לזה המ"ב בהלכות ליל הסדר לענין שיעור שתית הכוס של הד' כוסות מיקל לקטן בשיעור קטן [סימן תעב ס"ק מן] ווגם לגדול במרוור וד' כוסות ע' תפו ס"ק ובפרט בסוף ס"ק [! מצדד להקל בשיעור קטן.

דא עקא דאע"פ שבקל אפשר למצוא בקטן שיעור אמה בצירוף כל אורך הבגד, ברוחב הבגד אין זה פשוט כלל, דהחזו"א נראה שנוקט בסימן הנ"ל שלא מצטרפים הרוחב של הבד של קדימה ואחורה לשיעור אמה אלא א"כ שיש שיעור כפול באורכו ע"ש היטב ואין דבר זה מצוי כלל בציציות של ילדים!

וצ"ל שסומכים על שיעורו של הפה"א הובא בארצות החיים ששיעור רוחבו חצי אמה וזהו עשרים וארבע ס"מ. ויש להדגיש שיש סמך שהשיעור רוחב הוי קצר מהאורך, דהחזו"א בעצמו שמה אחר שמאריך להוכיח ששיעור רוחב הבגד אין הכוונה להקיף כל הקטן, אלא רובו של הקטן. בסוף מביא בסוגריים שבשו"ת תרומת הדשן מדויק שהבין שרוחב של קטן הכונה רוחב "גבו" לבד ולא אפי' רוב הקיף גופו ע"ש, וא"כ השיעור לכאורה

ודאי פחות מאמה בהרבה ע"ש היטב!!

ו. והחזו"א חולק לגמרי על הב"ח בזה.

בשיעור קטן]. ובעז"ה בהמשך מצאתי עוד אחרונים כעין דבריו.

**ונקודה** אחרת מהו שיעור רוחב הבר של הכתפיים.

**המ"ב** סימן טז סוף ס"ק א כותב כך "ויעשה הכתפים של הטלית קטן רחבים כדי שיהיו ניכרים ויהיה עליהם תורת בגד ולא שם רצועות" עכ"ל.

**וי"ש** מחלוקת יסודית מהו כונת דין זה, מקור דין שיש שיעור לרוחב הכתפים הוא במהרי"ל ושם משתמש בלשון "שלא יבוא אורא דהי גיסא והאי גיסא ומבטל ליה".

**והחזו"א** סימן ב אות כט מחזיק מאד בדינו של המהרי"ל וכפשוטו ומחמת כן

כותב "ועיקר דברי מהרי"ל... נראים מאד... לפיכך צריך להיזהר שלא יהיה נקב בית הצוואר מרובה על שום כתף... והמ"ב לא כתב כן, אבל אין להקל דנוגע לדאורייתא וגם לענין הוצאת שבת עכ"ל. אולם פשוטות האחרונים לא כך דלשון המחצית השקל בסימן טז שכותב על דברי המהרי"ל "לשון מושאל הוא זה ועיקר הטעם שיהיו נכרים היטב ויהי על הכתפים ג"כ תורת בגד ולא רצועות, והמ"ב בשער הציון מדגיש שהוא מתכוון לפסוק כפ' המחצית השקל בשיטת המהרי"ל.

**גם** היעב"ץ בשו"ת תמה על שיטת המהרי"ל ולא שייך כאן "אורא דהאי גיסא..." והארצות החיים לומד שדבר זה הוא מחלוקת בין תוס' למהרי"ל, ולהלכה העיקר כתוס' ולכתחילה חוששים למהרי"ל.

שבמרדכי כבר כתוב תירוץ על זה, דהמרדכי (ה"ק סתתקמג) הובא בב"י סי' ח כותב "דהני טליתות קטנים שלנו אינם מן המובחר, דלא מיקרי "אשר כסה בה" ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות, מדבעינן בפ' התכלת שיעור טלית שקטן מתעטף בו ראשו ורובו... משמע שצריך שיהיה עליו שם מלבוש ראוי לכסות לכל פחות לקטן ע"ש! אבל עי' בב"י הנ"ל סמוך להמרדכי מביא מהנימוקי יוסף שחולק "... דרחמנא "בגדיהם" "כסותך" האמר וכל מלבוש וכסות במשמע! א"כ יש כבר מחלוקת בין הראשונים רק עדיין עמום האי ענינא דמבואר באותו קטע של הנ"י שאין חיוב ציצית פחות משיעור שקטן מכסה ראשו ורובו וגדול יוצא בו עראי לשוק!

**וע'** בשו"ת בצל החכמה ח"ו ס' קט שתוך דבריו מאריך לדון מה הדין בבגד שמקובל ללבושו בשיעור מסוים ומקיים יעוד שלו בשיעור כזה, ואין תכלית בגד זה להיות "תכסה בה" כונתי לבגד עליון לכסות בו רוב גופו, אם בגד כזה חייב בציצית, והוא מצדד הרבה שבבגד כזה לא נאמרו השיעורים הנ"ל, וכן חייב בציצית. ואני לא רוצה להאריך בדבריו. אבל י"ל לפי שיטה זו שיש לו גם "בית אב" בשיטת הב"ח שציציות "גופיה" שהם בגודל רגיל של גופיה לא צריך שיעורים הנ"ל דהם סוג בגד שמקיים בו תכלית שלו בשיעור פחות! [אולם חידוש גדול העלה ר' בצלאל שטרן זצ"ל בפסק זה וריהטת הסוגיא כמדומני לא כדבריו, ואני מסופק כמה יש לצרף דבריו בחידוש זה אפי' לגבי חינוך קטנים ללמד זכות על טלית קטן

ז. אין ה"ג לפי מרן שר התורה נפלגו מן הפח אל הפחת, דלפי הגר"ח קנייבסקי שליט"א גופיה פטור מן הציצית בתורת ודאי אפי' יש בו שיעור!! עי' בדבריו מסכת ציצית ברייתא ה' בפירוש שלו "ארגמן" ד"ה אפיקורסין וע' דעת נוטה ציצית עמ' פט!

המ"ב ס' יז ס"ק ט מביא מהפרי מגדים שמשערין כל קטן וקטן לפי גדול וקוטנו ויכול לברך בבגד שמכסה ראשו ורובו שלו, ולגבי אורך הבגד כבר הסברתי על פי החזו"א דזה קל לקיימו, ולגבי זה שהכתפיים קצרים לענ"ד יש מקום בשופי להקל. (וכן ראיתי בפסקי תשובות שמיקל בזה לילד מתחת לגיל תשע)!. רק לגבי רוחבו לענ"ד קשה למצוא כזה בגד, אא"כ נאמר שמצטרפים רוחב שני חלקי הבגד, וכאמור לעיל החזו"א בהחלט חולק על זה בבגד שיש בארכו רק רוב גובה של הילד, וצריך לע' מי מכשיר בזה שהציצית הם ברוחב חצי אמה או יותר מעט.

**אולם** יש לימוד זכות לילדים [להורים שלהם] שמברכים על בגד קטן מן השיעורים הנ"ל. א. הערוך השולחן סי' טז אות ה מחדש בדומה למה שכתבתי לעיל בשיטת השו"ת בצל החכמה, שכל השיעורים האלו נאמרו רק אם סיבת לבישת הבגד הוא כדי לכסות גופו דאם זהו תכלית הבגד הנ"ל אין עליו שם בגד או יותר מדויק חסר ב"אתה תכסה בה" אבל בגד שייעוד שלו הוא לקיים מצות ציצית והוא בגד שלובש תחתיו בבגדיו לא בכדי לכסות בה, אלא לקיים המצוה כל בגד שיש לו ד' כנפות חייב בציצית. והערוך השולחן כותב את זה לגבי גדולים, ובתור פסק בסוגיא דכך יוצא ולא כלימוד זכות. ע"ש וא"כ לחינוך קטנים לכאורה יש ודאי כדי ללמוד בו זכות<sup>ט</sup>.

**וכיוצא** בו בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי'

**ולמרות** שבקטע הקודם השתמשנו בדברי החזו"א להקל במקצת לענין חינוך בשיעור אורך הבגד המחייב בציצית, ולענין רוחב הכתפיות אני מצדד להקל כאן נגד החזו"א, מכ"מ אין בזה פקפוק דשם החזו"א כותב בראיות חזקות להוכיח מהו שיעור בגד שמכסה ראשו ורובו של קטן, ורוב דבריו הם מבוארים בגמ' וראשונים, אבל כאן החזו"א הוי חידוש, והמחצית השקל והמ"ב ודאי לא סוברים כן, וגם החזו"א הדגיש שחייבים להחמיר בדאורייתא, ובקטן זה לא שייך!.

**ורק** מה הוא הגדר כתפים רחבים ג"כ לא ברור, ובספר פסקי תשובות כותב על פי האשל אברהם וספר פתח הדביר שהשיעור הוא ג' אצבעות לכל כתף, ובדקתי בחלק מציציות של ילדים אין ג' אצבעות בכל כתף! ומכ"מ מסבירא היה נראה לי שאין בזה פקפוק לפי שיטת המחצית השקל, דודאי יש גם על חלק זה חשיבות בגד, ואין זה "רצועות בעלמא" וכן הוא צורת מלבוש גופיה רגיל של ילד בערך, ואין שום בן אדם שיסתכל על ציציות של ילד ויחשוב שיש כאן שתי חתיכות בד אחד קדימה ואחד אחורה מחוברים ע"י איזה רצועות לא חשובות, אלא ברור יש כאן צורת מלבוש אחד, כולה מקשה אחד!

**וכל** זה לענין קטן בן תשע שנים ויום אחד ולמעלה, דשיעור טלית שלו שיהיה לגמרי לגדול, דשיעור בגד המתחייב בציצית בגדול שיעור שלו הוא כדי להתעטף בו ראשו ורובו של קטן בן תשע. "אבל ילד צעיר מבן תשע

ח. ועיין במג"א שמביא דעה שאין חיוב חינוך קטן בציצית פחות מגיל זה, דעדיין לא הגיע לגיל שהבגד שלו אמור להיות בשיעור המתחייב בציצית.

ט. ואל יחושב הקורא שהערוך השולחן בא לתרץ מנהג "חדש", דכבר בשו"ת מהר"י מינץ מעיד שזה היה המנהג בזמנם (קודם השו"ע) ללכת עם ט"ק פחות מכשיעור. וכן בדרכי משה סי' ח וגם האג"מ כתב להוכיח כן שכתב להוכיח מהדרכ"מ!.

שנים, עדיף שהטלית קטן שלו יהיה בו אמה על אמה, ואפשר בשופי להקל בשיעור אמה של הגר"ח נאה', וילד פחות מבן ט' צריך בגד מכסה ראשו ורובו שלו, וכמדומני שהמנהג לא לדקדק בזה כמו ששאל השואל בשו"ת אג"מ ויש לימוד זכות משני כיוונים להצדיק מנהג זה, שיש מצדדים שלא צריך כל פרטי דיני המצוה בחינוך קטן" ויש אומרים שבט"ק שלנו בכלל לא צריך שיעורים הנ"ל, זהו בנוסף לזה שילד מתחת לגיל זה לא ברור שהגיע לגיל חינוך ציצית.

**ועוד** כבר הוזכר במ"ב שיטה דשיעור ט"ק שלש רביעי אמה על חצי אמה ואע"פ שאמרו שלא מצאו סמך בגמ' לשיעור זה י"ל לחינוך אפשר לסמוך על ספר פרי הארץ י"ב

### נידון ג'

**אברך** חשוב בקהילה שאל אותי מהי נטיית דעתי לקנות לקטן ציצית של עבודת מכונה, ואמרתי לו שזה מחלוקת ישנה, וא"א לקטן כמוני להכניס ראשי בין ההרים, רק אמרתי להביא עיקר הנקודות בסוגיא זו כאן! ראשית יש לדעת יש בציצית ב' מישורים לפסול ציצית הנעשה ע"י מכונה, ושניהם

נב אות ב, שנשאל למה אפי' יראים ומדקדקים לא מדקדקים בשיעור בגד של ילדיהם שהגיעו לחינוך, ובתחילה כתב סברא נגד פסק של הפמ"ג הנ"ל [שהמ"ב העתיק] דלקטן לא צריך בגד שמכסה ראשו ורובו דכמו שבגדול מבואר בגמ' שמספיק בגד שמכסה ראשו ורובו של קטן ולא בעינן ראשו ורובו של עצמו ג"כ נאמר אנחנו של קטן השיעור הוא פחות מעיטוף ראשו ורובו, רק כותב האג"מ שגם על זה לא מקפידים [וזה לא הבנתי כ"כ, דעל איזו מציאות מדבר, שהט"ק של "ילד קטן" עליו בערך לט"ק של נער בן י"ג ששיעורו קטן מראשו רובו של עצמו אלא בגדול של ילד ד' שנים צעיר ממנו].

**ומחמת** זה כותב שהעולם כאן סומכים על שיטת הראב"ן והמרדכי שבחינוך קטן לא צריך לדקדק בכל הפרטים שהם לעיכובא בגדול ע"ש ביאור שלו בשיטה זו רק מסיים "אבל יותר נכון לקנות לקטן המחייבין בחינוך שהוא בן ט' שנים ומעלה טלית כשיעור שהוא לפי מה שכתבתי פחות מעט מראשו ורובו" עכ"ל.

**ולסיכום** ילד שהגיע לגיל חינוך ודאי בן ט'

---

וכן מאוחר יותר הארצות החיים כותב כשהוא הלך לארץ "הגר" כולם לבשו ט"ק קטנים "זרת אורכו וזרת רוחבו" ע"ש!.

י. ראה בספר פסקי תשובות שמיקל באמה אפי' יותר קטן.  
יא. והאג"מ שם רוצה לצדד שבהלכות סוכה דעת המ"ב שהעיקר הדעה הזו, אבל יש לצדד שכאן כו"ע יודו שחסר בקיום חינוך, דודאי א"א לקיים חינוך ד' מינים במקום אתרוג להביא פריש ורימון ויש שחלקו בין פסול בחפצא של המצוה לפסול מן הצד [בין סוכה קטנה משיעור שלו, ובין לכם בד' מינים]. וכאן דומה לפסול בחפץ של מצוה וצ"ע!

יב. אחר כך פתחתי הספר אשרי האיש (הגריש"א זצ"ל) שם בדיני ציצית פיסקא ח הובא פסק בשמו של הרב זצ"ל דומה למה שכתבתי אם לא יותר מיקל ממה שהעליתי ועיין שם! וע' עוד אורחות רבינו ציצית [פיסקא מו: בהרפסה החדשה עמ' לא] שמרן הקהילות יעקב לענין רוחב הט"ק לקטן הורה שרוחב הטלית יקיף גבו של קטן וצדדיו זה כנ' על פי התרומת הדשן שהעתיקתי למעלה, [וזה לא כ"כ מצוי שבדקתי בעצמי מאלו המצויים בשוק], אולם בהמשך באותו פיסקא פעם אחרת ששאל רבנו בזה שמה אמר נוסח אחר "..." וענה לי שמגיע לבר מצוה מדקדקים לעשות לו שיעור הנכון ועד אז לובשים ט"ק ששיעורו בערך ולא מדקדקים בדבר! וע"ע שם לענין רוחב הכתפיים. ולענ"ד כבר כתבתי למעלה!!

אבל גם מבואר שמה בדבריו שלדינא בעינן  
כח גברא!

**ומביאים** שבעל השואל ומשיב התיר ציצית  
הנעשות ע"י מכונה [אבל צריך  
עיון טובא אם לדמות המכונות שדיבר בהם  
בזמנם לעומת מכונות של זמנינו].

**ועוד** עיין בשו"ת שבט הלוי (חלק א סי' ו -  
ז) ושם מבואר לדינא יש להורות  
לחומרא כהדברי חיים, אולם מעיד  
שהמציאות בשוק דרוב הציבור סומך על  
שיטות המקילים שאיזהו שלו בעשית הציצית  
נעשית בסיוע איזו מכונה! ומסתמא יש  
יותר אריכות, וזה מה שעלה בידי כעת, וכל  
אחד ישאל אם לגבי חינוך קטנים יש לסמוך  
על המקילים!

### גידון ד'

**דבר** ששכיח מאד בילדים שנתלשים  
ונחתכים חלק מן הציציות, ויש  
לדעת מתי נפסלים ומתי עדיין כשרים או  
בדיעבד כשרים.

**בשו"ע** סימן יב הובא שתי דעות לענין מנין  
החוטים הפסוקים, דעת ר"ת שצריך  
שיהיה שני חוטים שלמים מהד' חוטים  
הארוכים ושני חוטים שנשארו מהם כדי  
עניבה, ודעת רש"י והרא"ש שאפי' כל הד'  
חוטם הארוכים פסוקים כשרה, והוא  
שנשתייר מהם כדי עניבה, ומבואר בלשון  
השו"ע בהדיא שעיקר להלכה כדעה המקילה,  
שאפי' כל החוטם פסוקים כשרה, ובלבד  
שנשתייר בכולם כדי עניבה. וכן מבואר  
במ"ב ס"ק יג וכן בס"ק יא שאפשר אפי'

צריכים הכרעה. א. אם בציצית בעינן כח  
גברא ומה שנעשה ע"י מכונה זה לא כח  
גברא, לכל הפחות מסיום מעשה ראשון של  
הפעלת המכונה ואילך. ב. ציצית צריכים  
טויה לשמה, וקשירה לשמה וצריכים לדונו  
אם מה שנעשית ע"י מכונה הוי לשמה.

**וראיתי** מביאים מהחזו"א שבעשית ציצית  
ע"י מכונה בציוורים מסוימים לנקוט  
בשני הנידונים להקל. ע' חזו"א או"ח סי' ו'  
אות י קרוב לסוף שכותב לצדד שאם אדם  
לקח דף המעכב מאחוריו מים וזרם המים  
מכח ראשון הפעיל מכונה שטויה ציצית  
לשמה (ומי שהרים הדף הזה התכוון שיהיה  
כאן טויה לשמה) יהיו ציצית אלו כשרים  
ע"ש היטב.

**ואחר** כך מצאתי בחוט שני [כרך שו"ע  
או"ח ח"א עמ' צא] שמפקק קצת  
בעינן זה על דברי החזו"א. [שעשיה מחלק  
מן הצמר לא אמור להתחיל "סתמא לשמה"  
על שאר הצמר שעדיין לא התחיל בו  
הטויה]. וכעין הערת מרן ר' ניסים קרליץ  
מצאתי בשו"ת הר צבי לר' צ. פ. פראנק סימן  
י' שהקשה על החזו"א כנ"ל וע"ש שמיישב  
דברי החזו"א, דיש מקום לומר שטויה ע"י  
מכונה חשמלית יהיה נחשב כל הטויה  
לשמה, ואח"כ מביא שו"ת חסד לאברהם  
(תנינא סי' ג) שפסק שלא בעינן כח גברא  
בציצית ולפי"ז יש מקום לנקוט לקולא בשני  
הנושאים כאן!

**אולם** השו"ת דברי חיים (או"ח תנינא סימן  
א, ב) שפוסל ציצית כאלו וחלק  
מהנימוק שלו הוא מכח מיגדרא מילתא.

יג. שמה רוצה להקל בעשיית צמר פוגאן ע"י מכונה חשמלית שהופעל ע"י יהודי "לשמה" דשלו זה בעשיית  
הציצית יש ספק גדול אם הוא סוף הניפוף שמעיקר הדין לא בעי לשמה, או אם הוי תחילת הטויה, ע"ש  
טעמו ונימוקו!

בספרי כפירוש ר"י. ובראשונים ודאי יותר הכריעו כר"י, הב"י שם הביא שהרא"ש פסק כר"י, וכן ר' ירוחם וכן הסמ"ג. ולעומת זה הסמ"ק הביא שתי דעות ולא הכריע, ובמרדכי מתחילה הכריע כר"י ולבסוף הביא ר"ש לדחות אותם ראיות ואין בידי להכשיר עד יבוא מורה צדק עכ"ל. ובדרך כלל מקובל אין ספק מוציא מידי ודאי, וכאן ג' ראשונים פסקו כהר"י ושניים מספקא להו (ויש להוסיף דאפשר גם הטור מספקא ליה), וא"כ למה אין פוסקים כהר"י נגד רש"י?? והב"י מסיים ט"ו מנהג העולם כרש"י ומיהו היכא דלא אפשר כגון שהוא במקום שאין הציציות מצויות לתקן כדאי הם ר"י ורא"ש לסמוך עליהם, ועוד יש לדבריהם ראיה מספרי וסוגיא דגמ' אתיא שפיר לשיטתם. עכ"ל.

**ויש** לעי' אם הכרעה זו של הב"י יש לו מספיק כח להתיר לסמוך בשופי על שיטת הר"י בחינוך קטנים ובפרט כשיש טירחא מרובה לתקן תדיר ציציות הקטנים. ולענ"ד שיש בזה כדי סמיכה. ויש להוסיף עצה ולתקן במקצת. דהביאור הלכה סוף סימן יב הביא מחלוקת בין רעק"א וספר הלכות קטנות, אם מועיל להתיר קצת מהגדיל ולהפכו לענף שיהיה נשאר "כדי עניבה" ויהיה כשר אף לרש"י דעכשיו יש כדי עניבה של גדיל אפי' אחר שנפסק או שאין זה מועיל דכבר נפסל בשעת הפסיקה ותיקון זה לא מועיל, דהוי תעשה ולא מן העשוי, ומביא שם סתירה בפמ"ג אם יש תועלת בתיקון הנ"ל. ואע"פ שהמעין בפנים בשו"ת הל' קטנות יראה שאין שם כ"כ נימוק למה הוא סובר שאין כאן תומ"ה, ובדרך כלל

לברך על טלית שלא נשאר שתי חוטים בכל השיעור! ולכאורה בחינוך קטנים פשוט לנהוג כעיקר ההלכה ולא בענין שיהיה שני חוטים שלמים, רק מספיק שיהיה נשאר מכל החוטים כדי עניבה.

**ושיעור** כדי עניבה לא כ"כ ברור והביאור הלכה כותב שדי "בשני גדולים" שהוא בין ארבע למש ס"מ. והמעין בביאור הלכה ניכר שזהו השיעור הכי גדול שאפשר להיות כדי עניבה, אבל יש סברא לומר שהוא פחות מזה, וא"כ יש מקום להקל בקצת פחות משיעור ב' גדולים דיש בו שיעור כדי עניבה. [ובפרט שמי שמעיין היטב בדינים אלו יראה הרבה פעמים יש עוד כמה צירופים כגון כדי עניבה ע"י צירוף שני צדדי החוט יחד ועוד!].

**ב.** מאיפוא מודדים שיעור "כדי עניבה" שו"ע סע' ג מביא שתי דעות. לרש"י צריך שישאר מן הענף כדי עניבה. ולר"י מספיק אפי' הוי רק מן הגדיל כדי עניבה. והשו"ע מסיים ומנהג כרש"י, והיכא דלא אפשר יש לסמוך על הר"י. והמ"ב נוקט באופן קיצוני שרק סומכים על הר"י בשעת הדחק ממש שאין בנמצא בכל העיר שום ציציות אחרות. ואפי' הכי לא יברך עליהם, וגם אסור לצאת בבגד כזה לרה"ר בשבת. וע' ג"כ בביאור הלכה סימן יג (סעי' ג) ד"ה אבל בחול אסור... דמבואר דהמ"ב מסתכל על הפלוגתא הזו כספק דאורייתא ממש<sup>יד</sup>. וקצת תמוה בעיני איך המ"ב הגיע להכרעה זו, דהב"י סוף סימן יב הביא ששיטת ר"י יותר מרווח בסוגיות הש"ס, דלרש"י צ"ל שיש מחלוקת הסוגיות וגם יש קצת משמעות

יד. וע"ש ס"ק ט שמצרף שיטת הר"י להקל לא לפשוט בגדו בשבת כשנפסק במקום שהוא ספק כרמלית ספק רה"ר! טו. ואני מסתפק קצת על ראית הב"י ממנהג זה, דאפשר שאין בזה המנהג להכריע מכוחו הל' כרש"י, דיעיין בדרכי משה אות (ב) בשם האגודה דנ' לומר דנהגו להחמיר ואפי' ביותר מעיקר הדין!

כוחו של הגרע"א בהל' רב הוא, מ"מ עוד צירוף יש לפתוח חלק מן הגדיל אם אפשר ויהיה כדי עניבה מן הענף ויהיו ציציות כשרים גם לשיטת רש"י, וכל זה נוסף על שיטת הר"י שהראנו מקום שעיקר הלכה אמור להיות כמותו, ובפרט בחינוך קטן שאין כאן ספק דאורייתא!

שלו, דהלא לא ברור אם בכלל יש בבגד זה קיום של חינוך קטן בלי לסמוך על השיטות שבחינוך קטן סומכים על הדעות שלא בעינן דקדוק בכל פרטי המצוה, וא"כ מהיכי יבוא עכשיו בהאי נידון להחמיר נגד רוב ראשונים אתמהא אם בכלל הבגד עצמו פסול למצוה לרוב הדעות.

**היוצא** מדברינו לענ"ד שבציצית של קטנים שנפסקו אין פקפוק להכשירם לברכה אם נשאר כדי עניבה מכל החוטים אפי' מן הגדיל, ובפרט אם יוסיף להחמיר ולהתיר קצת שיהיה גם כדי עניבה עכשיו מן הענף, ומי שרוצה לפקפק בהנ"ל, עדיין נ' פשוט דיש להקל בקטן שהוא פחות מגיל תשע, ובפרט אם הבגד של הילד קטן מראשו ורובו

**מיהרתי** להוציא חבורה זו מכיון שעכשיו למדו בכולל ערב אליבא דהלכתא הל' ציצית, וגם "בדרשו" לומדים עכשיו הל' ציצית ובקשתי לפני כל המעיין בדברי שלא לדון אותי לכף זכות, ואם נראה שטעיתי בדבר או שיש ראייה לדבר שכתבתי נא להעיר לי בכתב או בטלפון, ישר כחכם, חג כשר ושמח!



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## מיסודות מסכת מגילה [חלק ב']

גירות קודם מתן תורה (יג.)

זנות (יג:)

עבירה לשמה (יג:)

צאת הכוכבים (כ:)

קריאת התורה (כא. ואילך)

טרחא דצבורא (כא. כג: לב.)

אבן משכית (כב:)

טעמי המצוות (כה.)

קרי וכתוב (כה:)

הפסוק (לא.)

קודם מתן תורה<sup>א</sup>, ויל"ד מהו גדר

הגירות וכיצד נתגייירו. והנה ידוע מה

גירות קודם מתן תורה (יג.)

הנה אשכחן בכמה דוכתי דהיה שייך גירות

א. רש"י (ר"פ לך לך יב,ה) עה"פ "ואת הנפש אשר עשו בחרן" פי' - שהכניסום תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו, ומקורו מב"ר (לט, יד וכע"ז בילקו"ש רמז סו), ומצינו בראב"ן (יבמות ס"ו לב) שכ' דמכאן יש אסמכתא להא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דמה"ט אברהם ושרה נחשבים שעשאו ולא יולדיהם.

ב. בחגיגה (ג.) דרשין הפס' "נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם" דאברהם אבינו נקרא נדיב שהיה תחילה לגרים, ופי' תוס' שנצטוו על המילה טפי מכל אותם שלפניו.

ג. אי' בסוטה (י.) על תמר שנתנה עינים לדבריה כשתבעה יהודה, אמר לה שמא נכרית את, אמרה לו גיורת אני. ד. במגילה (יג.) וסוטה (יב:) אי' על בתיא דקרי לה 'יהודיה' (כמש"כ בדה"א ד, יח) ע"ש שכפרה בע"ז דכתיב "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור", ואמר ריו"ח שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה, ופירש"י שטבלה לשם גירות. וכן הבעל הטורים כ' ד"ותרד בת פרעה" סופי תיבות 'דתה' - מלמד ששינתה דתה שהלכה להתגייר. ועי' בטור"א (במגילה) שתמה על רש"י שקודם מתן תורה היה להם דין ב"נ ולא שייך טבילת גירות, וע"ש בהג' ברוך טעם שתי, וע"ע במהרצ"ח (במגילה).

ה. הבעה"ט הנ"ל כ' דה"נ מש"כ (חיי שרה כד, סא) "ותקם רבקה ונערותיה" היינו שנתגיירה ותפסה מעשה האמהות.

ו. כתיב (חיי שרה כה, ה) "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק" והק' הראשונים שהרי אסור להעביר נחלה אפי' מברא בישא לברא טבא (עי' בב' קלג:), ותירצו הרא"ש בפירושו עה"ת והדעת זקנים מבעה"ת שישמעאל היה גר ואברהם היה גר, ואי' בקידושין (יז:) שגר את הגר אינו יורש לא מד"ת ולא מד"ס.

ז. הנה הראשונים הק' היאך יעקב אבינו נשא ב' אחיות, והחזקוני (ויצא כט, כח) תי' שרחל ולא התגיירו וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ול"ל קורבה, וכן הביא הפרשת דרכים בשם מהר"ש יפה.

ח. באנשי שבט שאמרו להם שמעון ולוי למול יש שביארו שהיה זה בתורת גירות - עי' רדב"ז (פ"ט ממלכים הי"ד) שכ"כ, וכ' שהיה להם דין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וע"ע חת"ס ח"י הגרי"ז (פר' וישלח) ועוד ואכמ"ל.

**ויל"ב** דענין הגירות היתה לפרוש מהע"ז ולהאמין בה' ולעבדו ולעשות רצונו ולימוד תורתו [כפי שהיה בידם] בלא חיוב של מצוות מסוימות.<sup>ה</sup>

**והנה** מבואר שאותם גרים שנתגיירו קודם מתן תורה אם חזרו לסורן פקע מהם דין הגירות,<sup>ו</sup> וצ"ב. עוד צ"ב דאם היה דין ישראל קודם מתן תורה א"כ מה נוסף אח"כ.

**ויל"ב** (יסוד הדברים ע"פ הגרנ"ט יבמות סי' יא וכתובות סי' כח וכן בגר"ח סטנסיל סי' תלו) דיש ב' חלקים בדין ישראל, א' חפצא של ישראל, ב' קדושת ישראל, וקודם מתן תורה היה רק את החלק הא', וצ"ל שכדי להפקיע מצב זה סגי במה שחזרו

שהאריכו האחרונים לדון אם היה לאבות דין ישראל או דין בן נח, ואי נימא שהיה להם דין ישראל, א"ש,<sup>ז</sup> ואי נימא דהיה להם דין ב"נ צ"ב.

**ובקוב"ש** (ב"ב אות נד) ביאר בתחילה שנפק"מ לענין מצות ברית מילה שלענין זה היה דין ישראל, ולפי"ז י"ל דהגירות חלה ע"י המילה, אך ק' דמצינו שהיה גירות גם קודם שנצטוו על המילה,<sup>ח</sup> וגם שבנשים לא שייך מילה. וע"כ כ' הקוב"ש דהכוונה שגירן לקיים ז' מצוות ב"נ וגם זה נקרא גירות כמו גר תושב. אך לפי"ז לכאור' ל"ה גירות גמורה, אך יש שנקטו דהוי גירות גמורה אף לענין דאמרי' בזה 'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי'.<sup>ט</sup>

- ט. לענין יתרו, הרי אי' בסנהדרין (צד). ד"יחד יתרו" לרב היינו שהעביר חרב חדה על בשרו ופירש"י שמל עצמו ונתגייר, ומאידך אי' בזבחים (קטז). שנחלקו אמוראי אם יתרו בא קודם מתן תורה או אחרי מתן תורה, ולמ"ד דבא קודם מבואר דשייך גירות קודם מתן תורה.
- י. הגרי"ז (פר' בא) עה"פ "וכי יגור אתך גר", הביא דמבואר ברמב"ן (אמור ליד) דקאי על פסח מצרים (וכ"מ בתוספתא פסחים ח,ז), והוכיח מזה הגרי"ז דשייך גירות קודם מתן תורה.
- וע"ש בגרי"ז שהוכיח עוד מכ"ד דמבואר שגם קודם מתן תורה היה גדר דיני נפרד לישראל משאר האומות, ועפ"ז מבואר הא דשייך גירות קודם מתן תורה.
- ב. וכ"ה דעת הרמב"ן (אמור כד, י'), אמנם ברמב"ן מבואר שחל עליו דין ישראל מעת שבא בברית, ומבואר לכאור' שגדר מילת אברהם היתה מדין גירות, וכ"מ במכילתא (משפטים פי"ח), וא"כ גם לפי הרמב"ן עדיין ק' היאך אברהם ושרה גיירו קודם המילה, ועו"ק איך שרה נתגיירה. [ואולי י"ל ע"י טבילה, וכמש"כ המאירי (יבמות מו). ודלא כתוס' (שבת קלה): שכ' דלא משכח"ל טבילת גירות קודם מתן תורה], וא"כ גם לפי הרמב"ן צריך להגיע למש"כ להלן.
- ג. אכן מצינו דבר פלא בפ' התוס' לבעלי התוס' (ר"פ לך לך) שהק' היאך אברהם ושרה גיירו והרי לא נצטוו אברהם עדיין במצות מילה, וי"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה, ע"כ.
- ד. עי' בהערה לעיל שהבאנו כן מהראב"ן (יבמות סי' לב) חזקוני (ויצא כט, כח) ורדב"ז (פ"ט ממלכים הי"ד).
- ה. וכן נראה ללמוד מד' המהרי"ט (ח"ב סי' ו' שהו' לעיל בהערה) שביאר דענין הגירות היה ע"י התורה שאברהם לימד, וברבינו בחיי (ר"פ לך לך) פ' בהא ד"את הנפש אשר עשו בחרן" שאברהם אבינו ביטל הע"ז ופרסם האמונה והייחוד, וכן ע"ש ברד"ק, ובתרגום שם כ' ד"שעבירו לאורייתא" (וע"ע הערה הבאה).
- ו. כ"כ המהרי"ט (שם), וכן עי' ברמב"ם (פ"א מע"ז ה"ג) שאברהם אבינו קרא בקול גדול לכל העם והודיעם שיש אלוה א' לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא ומקבץ מעיר לעיר ומממלכה לממלכה כו', עד שנתקבצו אליו **אלפים ורבבות** והם אנשי בית אברהם, ושתל בקרבם העיקר הגדול הזה וחייבו בו ספרים והודיעו ליצחק בנו כו', והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם **אומה שהיא יודעת את ה'**, עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד ממעשיהם ולעבוד ע"ז כמותם כו', וכמעט קט היה והעיקר שתל אברהם נעקר וחזו בני יעקב לטעות העמים ותעיתם כו', ע"כ. ומבואר שכל אותם אלפים ורבבות שנתלו לאברהם נעלמו ונטמעו באומות העולם ופקע מהם גירותם.
- ז. כע"ז אשכחן גירות לחצאין: לענין גר שמל ולא טבל שכ' הרדב"ז (סי' תעט) דיצא מכלל עכו"ם שמצוה

למצא חן שלא יהרגנה מותרת לבעלה. וע"ע חלקת יואב (אהע"ז סי' נז).

**ובשו"ת אגרי"מ** (אהע"ז ח"ד סו"ס מד) צידד לחדש עפ"ד המהרי"ק דהיכא שזינתה ברצון בעלה אינה נאסרת שהרי ליכא מעילה בבעלה. ואמנם היכא שיודעת שאסור לזנות ה"ה אסורה לבעלה מצד איסור נפרד דסוטה כדכתיב "אחרי אשר הוטמאה", אך היכא שהיתה סבורה שברשות בעלה מותר לזנות ה"ה מותרת.

### עבירה לשמה (יג):

**אי' בנזיר** (כג): והוריות (י): דגדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה<sup>ה</sup>, וכע"ז אי' בברכות (סג). דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך", אמר רבא אפילו לדבר עבירה, וכן דרשו שם מ"עת לעשות לה' הפרו תורתך", ומצינו בכוכ"כ דוכתי שנהגו עפ"ז למעשה<sup>ט</sup>.

**ר' חיים** מוואלאז'ין (בכתר ראש אות קלב

לסורו ואינו מתנהג כישראל, ובמתן תורה נוסף עליהם קדושת ישראל.

### זנות (יג):

**המהרי"ק** (שורש קסז) מחדש דמה שאשה שזינתה נאסרת על בעלה אי"ז מחמת מה שעברה על איסור זנות, אלא כלשון הפסוק "איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל" [ולא כתיב ומעלה מעל בה'], והיינו שזינתה מרצון תחת בעלה, ולכן אפי' אם היה שוגגת שהיתה סבורה שמותר לזנות או שבאמת היה מותר לה לזנות נכמו באסתר שעשתה מצוה רבה שהצילה עי"ז את כל ישראל ע"ש] ג"כ נאסרת על בעלה, דסו"ס נתכונה למעול מעל באישה, וכ"פ הרמ"א (אהע"ז קעח, ג). אך האבנ"מ (ז, ד) והרעק"א (ח"א סי' רו) הביאו מהרשב"א (כתובות כו: ושו"ת ח"א א'קפט -אמנם עי' בחכמת שלמה אהע"ז שם) דפליג על יסוד המהרי"ק וס"ל דהאיסור לבעלה תליא באיסור זנות דכלפי שמיא, ומשו"ה כשהיתה סבורה שמותר לזנות או אם נתרצית כדי

להחיותו ואין מגעו ביין מטמא אבל לכלל ישראל לא בא עד שיטבול, וכן לענין גר תושב כ' הרבינו גרשום (כריתות ט). שיש בו קצת גירות, וכן לענין עבד כנעני כ' הרמב"ם (פי"ג מאיסור"ב הי"א) 'שמקצת גירות הוא'. ח. כ"ה מס' הגמ', ולהו"א עבירה לשמה גדולה יותר מן מצוה שלא לשמה, ומצאתי בס' ראש דוד (לחיד"א פר' אמור) שחידש דהיינו דוקא בסתם עבירה בעלמא שלא מוכרח מאד, אך אם העבירה מוכרחת מאד כגון להצלת ישראל כיעל אז היא 'יותר' ממצוה שלא לשמה ע"ש.

**ט. א.** הגמ' בנזיר והוריות (שם) לומדת כן מהמעשה דיעל אשת חבר הקיני שנבעלה לסיסרא כדי להתיש כחו ולהורגו. [נע"י מהרי"ק (שורש קסז) שכ' שהיה זה היתר גמור כיון שהיה להצלת כל ישראל ולא היה בזה נדנוד עבירה אלא אדרבה מצוה רבה, ודלא כמש"כ בתוספת יום הכפורים (יומא פב:)] שר"ל שטעתה בכך, ע"ש.

**ב.** וע"ש לעיל מינה דאי' התם על בנות ליט' שהכתוב משבחן על שהשקו את אביהן יין כדי שיבא עליהם לקיום העולם.

**ג.** ועוד אי' התם שתמר זינתה לש"ש כדי להעמיד זרע ולפיכך יצאה ממנה מלכים.

**ד.** אי' במדרש (לקח טוב ויצא לא, יט) על רחל שגנבה התרפים לשם שים כדי שלא יהא אביה עומד ובקלקלו.

**ה.** בסנהדרין (יז) אי' דאחרן בנה מזבח לפני העגל שנתיירא שמא יהרגוהו ולא תהיה תקנה לישראל בהריגת

כהן ונביא, וביאר הפנים יפות (שמיני טז), והחיד"א (ראש דוד פר' שמיני) שהיתרו היה מדין עבירה לשמה

**ו.** כתיב (כי תשא לב,לב) שמשח רבינו אמר "מחני נא מספרך" ופי' בפנים יפות שאמר כן מחמת חטא

שבירת הלוחות, וע"ז השיבו הקב"ה "מי אש חטא לי המחננו מספרי" -בתמיה, שהרי עשה זאת "לי" -לשמי,

וגדולה עבירה לשמה ואין עליך שום עונש.

שהיתה גלגול, ועוד שכוונתה היתה להציל כלל ישראל, וחלילה לדמות לזה שאר דברים כפי סברתנו ואין דומה.

**ונראה** בכוונתו דודאי גם לאחר מתן תורה שייך המושג של עבירה לשמה דמותר [כדמוכח מכל המבואר בהערה לעיל], אלא דיש חילוק בהגדרה, דקודם מתן תורה לא היה לזה כלל שם 'עבירה' אלא היה בגדר 'מצוה', משא"כ לאחר מתן תורה זה בגדר 'עבירה', אלא דכיון גדולה עבירה לשמה הדין אומר לעבור על העבירה<sup>א</sup>, וכיון שכן

וכן בנפה"ח פרקים פ"ז) נקט' שכל הענין של עבירה לשמה היינו רק קודם מתן תורה, שענין קיום המצוות היה לתיקון העולמות וסידור הכחות העליניים שמתקנים בכל מצוה ומצוה, ולכן הותר להם לעבור על מצוות התורה כפי שראו והשיגו שזה הענין והמעשה הפרטי ההוא נצרך אז לתיקון העולמות, אך לאחר שבא משה והורידה לארץ לא בשמים היא ונתנה תורה גדר וגבול וכל המעשה נכלל בציווי ואזהרה כו', ומה שאחז"ל על יעל היינו כמש"כ בכתבי האר"י

ז. בסנהדרין (נב.) אי' על נדב ואביהוא שאמרו על משה ואהרן מתי ימותו ב' זקנים הללו וננהיג את הדור. ופי' השל"ה שעשו עבירה לשמה שהתאוו לירש הגדולה כדי שיגיעו להשגה גדולה להיות קרוב למלכות שמים, וכדכתיב "בקרבתם לפני ה' וימותו", שמתו בעבודת הקטורת המקשרת העליון בתחתון, ומתו בנפשותם שריפת נשמה וגוף יקיים, וכן המאמרים והמישים איש שבועת קרה היו דוגמת זה, ומה שנקראו חוטאים היינו משום שנתחברו למחלוקת קרה ונשתתפו עמו, והיה ראוי להיותם לבדם.

ח. החיד"א (ראש דוד פר' פנחס וכן בקצרה בחומת אנך) כ' ע"פ המדרש (שהר' בתוס' ב"ב קיט:) המהרש"א ועבודת הגרשוני (סי' צ) שצ'לפחד חילל שבת לשם שמים להורות דחייבים במצוות, ומה שנהרג היינו דזה גופא מה שרצה לקדש ש"ש בהריגתו. [והנצי"ב (פר' שלח) כ' שלא עשה כדן כיון שאסור להמציא עצמו לידי עבירה לשמה].

ט. במכות (יא.) וסוכה (נג.) אי' דבשעה שדוד כרה שיתין קפא תהומא ובא למישטפא לעלמא כו', נשא אחיתופל ק"ו בעצמו - אמר ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לכל העולם כולו לא כ"ש כו', וכ' בשו"ת הרמ"א (סי' יא) דלמדנו מכאן שמותר לשנות ולעבור על מדבר שקר תרחק, וכן לעבור על איסור דאו' של מחיקת השם מפני השלום ע"ש, וכ' דזה ע"ד הא דאמרו גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה וראיה מיעל.

י. רש"י בברכות (שם) מפרש כגון אליהו בהר הכרמל.

יא. המהרי"ק (שורש קסז) הביא בשם הר"י מפרש מבעלי התוס' לישב מה שאסתר הלכה לאחשוורוש מרצון, וז"ל "דבר זה מותר לעשות עבירה זו לשמה אפי' אשת איש כדי להציל כל ישראל", ויל"ע אם עיקר כוונתו מצד גדולה עבירה לשמה - וכן נראה מהמאירי (כתובות ג:) והביאור הגר"א (אהע"ז קעח, ו), או"ד העיקר הוא מצד דהצלת רבים שאני [נע"י שבו"י (ח"ב סי' קיז) שלמד מהמעשה דאסתר שמותר להפקיר עצמה לזנות כדי להציל סייעה של בנ"א, אך הנוב"י (יו"ד תנינא סי' קסא) כ' דאסתר שאני שהיתה להצלת כל ישראל מנער ועד זקן ועד כוש ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוה"ק], וכן ע"י בקובה"ע (מח, ו) שחילק זאת לב' טעמים נפרדים [נע"ע בס' פאר הדור (ח"ג עמ' קפה) שהובא מהחזו"א שההיתר הוא משום שיש חילול ה' בהריגת כל ישראל, וחילול ה' דוחה איסור ג"ע ע"פ סנהדרין (קז.) ויבמות (עט.)].

יב. ע"ע בב"ח (חו"מ סי' רנוה) שהביא סברא זו להלכה לענין שחרור עבד שע"ז יקיים את כל המצוות. וכן בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' ח') לענין מחיקת ה' החקוק בביהכ"ס.

י. ראה בכת"ר הנדפמ"ח (הו' מכון י-ם) במה שהביאו שבא לפאוקי מהכת הידועה שסברו שהכל בכלל עבירה לשמה ומותר לבטל מצוה או פרט מפרטיה או לעשות עבירה לצורך השעה אם כוונתו לש"ש.

יא. ולכא"ו יל"ע אם כל היכא דעשה דוחה ל"ת הוי בגדר עבירה לשמה, ועוד יל"ע אם צריך לעשות ע"ז תשובה - ויעויין בקובץ "יובל היא" מש"כ בזה דודי הרה"ג ר' ישראל שולביץ שליט"א ובמה שהאריך בכל

ולכן בעינן שיהיה דוקא גדול ולא קטן.

**הגר"ש** קלוגר (חידושי רבי שלמה, מכון חכמת שלמה סוכה כט:) ביאר החילוק בין העבירה לשמה למצוה הבאה בעבירה, דעבירה לשמה היינו שבתחילה עושה עבירה רק כדי לקיים המצוה, משא"כ מהב"ע אמרי שתחילה עושה עבירה כפשוטו ואח"כ רוצה לקיים בה המצוה ולכן זה מאוס ואינו יוצא בה יד"ח.

### צאת הכוכבים (כ:)

**הקוב"ש** (פסחים אות ב) חוקר בהא דמצאת הכוכבים הוי לילה, האם הכוכבים עצמם קובעים את הלילה, או"ד אין הכוכבים אלא סימן וראה שהוא לילה"י [ויום ולילה נקבעים לפי סיבוב גלגל העולם].

**וב' דנפק"מ** באם באו ג' כתי עדים וכל כת מעידה על כוכב א' האם יש חסרון של חצי דבר"י.

א"א להכריע בזה ע"פ דעתינו אלא צריך דעת תורה אמיתית, ובזה"ז אין לנו מי שיכול להכריע בזה.

**ושו"ר ברמח"ל** (ס' קנאת ה' צבאות עמ' 13) שכ' שעבירה לשמה זה רק בהוראת שעה אבל לא שיהיה אפשר לשנות סדר המעשה כי זה נקרא המרת התורה שא"א לה להיות מומרת לעולם.

**הנצי"ב** (משיב דבר ח"ב סי' ט) כ' שכל ההיתר של עבירה לשמה זה דוקא בתנאי שלא יהנה מאותה עבירה כלל.

**עו"ב הנצי"ב** (העמק דבר שלח פט"ו) דמה שמותר עבירה לשמה זהו דוקא כשאי אפשר בענין אחר ומוכרח לעשות זאת, אך אסור להמציא עצמו לכך לעשות עבירה לש"ש"י.

**החת"ס** (ח"ו סי' ח) כ' שלעבירה לשמה בעינן שיעשה עם כוונת לשמה,

סוגיית 'עבירה לשמה'.

**יב.** ועי' בכת"ר הנדפמ"ח שהובא בשם הגר"א שאפי' אם מותר לעשות עבירה לשמה מ"מ אין לרוץ אחריה, כי היא תגרור אותו לעשות עבירה שלא לשמה, דהר"ז בכלל "עבירה גוררת עבירה", ע"ש.

**יג.** הקוב"ש מוכיח כהן גיסא דזה רק סימן, שהרי לילה היה ביום הראשון בבריאת העולם כמש"כ ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ואילו הכוכבים נבראו רק ביום רביעי. [וע"כ צ"ל שיום נקבע לפי סיבוב גלגל העולם (כמש"כ הרמב"ם מו"ג ח"ב פ"ל, ואכן עזרא בראשית א, ב)]. ועי' בחי' הגר"ש היימן (סוף ח"א מכתב יט) שכ' מכתב להגרא"ו צ"ל שיש לדחות הראיה, דבאמת קודם שנבראו הכוכבים הלילה היה גם בלא הכוכבים, אך אח"כ שנבראו הכוכבים נתחדש שהם קובעים את הלילה. [ודימה זאת לב' שערות שאפי' לראשונים שסוברים שהן סיבת הגדלות, מ"מ הם מודים שסריס שאין לו ב' שערות הוי גדול בלא"ה].

(וב"מ ברבינו בחי' בראשית א, יג, וכ"כ הגר"ח פ' שיינברג צ"ל במשמרת חיים ח"ג עמ' פא).

**ועי' בלש' הגמ'** (ברכות ב:) לענין הערב שמש וסימן לדבר צאת הכוכבים, ומשמע דהוי סימן. ויש שרצו לבאר דבזה גופא פליגי ר"ת והגר"א בדין השקיעה, דשי' ר"ת (שהו' בכל הראשונים ונפסק בשו"ע רסא, ב) דמתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ כל זמן ביהש"מ עד אחרי ג' מילין ורביע עדיין דינו כיום ורק אח"כ הוי לילה, והגר"א (שם סק"א) כ' ע"ז דליתא דא"כ מעלוה"ש עד הנץ שוה כמו השקיעה עד צאה"כ, ובאמת אינו כן והחוש מכחיש לכל רואה שמעלוה"ש הוא שיעור גדול הרבה מאד על צאה"כ אחר השקיעה, ובמדינות הנוטין לצפון שעלוה"ש מתחיל בקיץ בחצי הלילה, א"כ אין צאה"כ כלל בקיץ, ולכן הסיק הגר"א דמתחילת השקיעה נגמר היום והוי ביהש"מ. וי"ל דר"ת ס"ל דכל הזמנים הם רק סימן מתי יום ומתי לילה, ולכן אין הבדל בין המדינות והמציאות המשתנה, והגר"א למד שזה סיבה ולכן בכל מקום הזמנים משתנים לפי המציאות.

**יד.** עפמ"ש השיטמ"ק (ב"ב נו:) שב' כתי עדים המעידים כ"א על שיערה א' של גדלות דהוי 'חצי דבר' - דנקט

בלא תורה מיד נלאו, עמדו נביאים שביניהם<sup>י</sup> ותיקנו להם שיהו קורין בשבת בשני ובחמישי כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה, ובתקנה זו תקנו רק חד גברא ג' פסוקי, אי נמי ג' גברי ג' פסוקי כנגד כהנים לויים וישראלים. ב. כי אתא עזרא תיקן שיקראו בשני ובחמישי ג' גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין. אמנם בדעת הירושלמי לכאור' מתבאר באופ"א, שבזמן משה תקנו לקרות בשבתות וימים טובים ובר"ח ובחולו של מועד בענינו של יום שנה<sup>א</sup> וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל<sup>יט</sup> [וצ"ל שקריה"ת של הפרשיות ג"כ נחשבות כענינו

ויל"ד בעוד נפק"מ: ככגון ששקיעת החמה מתעכבת [כמעשה דיהושע בן נון, נקדימון בן גוריון, יום פטירת רבי]<sup>טו</sup>.

וכן מה הדין בקוטב הצפוני או הדרומי שחצי שנה יש אור ברציפות וחצי שנה יש חושך ברציפות<sup>טז</sup>.

### קריאת התורה<sup>י</sup> (כא. ואילך)

**המקור** – אי' בב"ק (פב). דבתקנת קריאת התורה היה ב' שלבים, א. בזמן משה רבינו דכתיב "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה כו', כיון שהלכו ג' ימים

- 
- שהשערות הוי סיבת הגדלות], משא"כ בשכל כת מעידה על שנת חזקה א' ל"ה 'חצי דבר' כי הג' שנים אינם סיבת החזקה אלא רק ראייה.
- טו. עי' ברד"ל (על פרקי דרבי אליעזר פנ"ב) שהק' דבפדר"א מבואר שבמעשה דיהושע בן נון היום התארך ממש, ואפי' שהיה ע"ש המשיכו להלחם, ומאידך בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) משמע שבהספדו של רבי אפי' שנתעכבה שקיעה<sup>ח</sup> בע"ש מ"מ נכנסה שבת, וע"ש מה שתיקן (וכן עי' בשו"ת רב פעלים ק' סוד ישרים ח"ב סי' ד, וכלי חמדה פר' אמור), ומבואר בדבריו שלמד שצאת הכוכבים זה סיבה.
- שוב** העירוני ממו"ק (כה): דכי נח נפשיה דרב יעקב אתחמיאו כוכבי ביממא, ומשמע שהכוכבים אינם קובעים את הלילה, אמנם יש לדחות דמעשי ניסים שאני (וכן עי' בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל שם).
- אמנם** ראיתי בס' הליכות שלמה (תפילה פי"ג הערה יג) שר"ל שגם לפי הצד שהכוכבים זה סיבה, אי"ז אלא בזמן ממשלתם, ולא בזמן ממשלת האור ע"ש, ולפי"ז יל"ד גם בנפק"מ דלהלן.
- טז. הרד"ל (שם) כ' לפי דבריו דבאמת שם היום והלילה נמשכים חצי שנה, וכן נקט בשו"ת מנחת אליעזר (ח"ד סי' מב), אך הרבה אחרונים נקטו לא כן – אלא כל כ"ד שעות משתנה היום, וי"ב שעות הוי יום וי"ב שעות הוי לילה (עי' שערי תשובה או"ח סי' שדמ מהמור וקציעה, חיד"א במחזיק ברכה אות ד, ס' הברית ח"א מאמר ד' פי"א, תפא"י ברכות סופ"א, וכן הביא ברב פעלים שם משו"ת דברי יוסף והסכים עם זה). ויש שכ' שכ"א מחשב השעות לפי המקום שבא משם.
- יז. בערך זה נסתייעתי בספר 'הקריאה בתורה והלכותיה' להר"ר עקיבא מלר שליט"א, וע"ש שהרחיב עוד בכל עניני קריה"ת (וע"ע בספר 'איתני ים').
- יח. לשון המב"ם (רפי"ג מתפילה) שמשו רבינו תיקן זאת, וביאר הכס"מ שמ"ר היה הנביא הגדול שבדור וכל הנביאים שבדור היו בית דינו ולפיכך קרויה תקנה זו על שמו. ועוד שלא עשו שום תקנה בלא הסכמתו ולכן יחסו זאת אליו, ועי"ז עי' ברבינו מנוח.
- אמנם** התור"ח (ב"ק שם) כ' שתקנה זו נתקנה לאחר פטירת משה רבינו דע"כ לא תקנו זאת מיד ע"פ מש"כ תוס' (שם) שהטעם שתקנו לקרוא דוקא בב' וה' היינו לפי שהם ימי רצון שבהם עלה וירש משה מהר סיני בקבלת לוחות אחרונות, והרי הפס' ד"וילכו שלשת ימים במדבר" נאמר קודם לכן לאחר קריעת ים סוף. ולא יתכן שתקנו זאת בחיי משה, שהרי התורה נשלמה רק אחרי פטירת מ"ר וס"ת שחסר בו אפי' אות א' פסול. אמנם י"ל ע"ז דחסר שייך רק כשיש שלם משא"כ כשהס"ת עדיין לא נשלם לא שייך החסרון של החסר. ועי"ל בנו"א שהדין שס"ת חסר פסול נתקן רק אח"כ.
- יט. כן מבואר בירושלמי (מגילה ד,א) ובמסכת סופרים (י, א-ב)

**ובמה** שמוציאין במועדים ב' ס"ת וקורין בשני בקרבנות היום, מבואר בשאלות (נצבים קסא) שגם זה מתקנת משה רבינו כדי שגם כשלא יקריבו קרבנות יקראו בתורה, ועי"ז יחשב כאילו מקריבים אותם לפני הקב"ה וימחלו עוונותיהן. אמנם התוס' (מגילה ל:) והרא"ש (שם ד, י) כ' דלא מצינו לזה סמך במשנה ובתלמוד, ואפשר שאחר שנשלם הש"ס תקנוה רבנן סבוראי או הגאונים, אמנם יש לזה ראיות גם מהגמ' יד.

**ולענין** הקריאה שקורין בשבת במנחה, מבואר בגמ' בב"ק (פב.) שהיא מתקנת עזרא משום יושבי קרנותיה. והנה בפשטות לכל התקנות הנ"ל יש גדר של דין דרבנן<sup>י</sup>, אך יש שכ' דמה שתיקן משה רבינו

של יום<sup>י</sup>, ובזמן עזרא הוסיפו לתקן לקרות גם בשני וחמישי<sup>כא</sup> [ואפשר שהטעם הוא ג"כ מה"ט שלא יעברו ג' ימים בלא תורה], אמנם הראשונים השוו את הירושלמי עם הבבלי<sup>כב</sup>.

**ועכ"פ** לענין הקריאה במועדים גם לבבלי היא מתקנת משה רבינו כדכתיב "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", וכדרשו במגילה (לב.) מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. ומשמע שם ובראשונים דטעם התקנה הוא מה"ט שתקנו שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום<sup>כג</sup>, והיינו כדי שידעו לשמור את המועדות כהלכתן (כ"מ רש"י), או לחזק הארת הימים ע"י כח התורה (עפ"ד הרמח"ל בדרך ה' ח"ד ח, ו).

**ב.** שהרי התורה ניתנה בשבת [וכן מצינו הרבה הקבלות בין השבת לתורה ואכמ"ל בזה], ועי"ל שהרי השפעות הפרשיות חוזרות בכל שנה, וכמו שכ' המקובלים לענין פרשיות שובבי"ם וכו'.

**כא.** כן הוכיחו הברכ"י (ס' קלה) ושירי הקרבן מהירושלמי (מגילה א, א) שהק' היאך מרדכי ואסתר התקינו שבני הכפרים יקדימו ליום הכניסה, דהיינו שנכנסים לעיירות לשמוע קריה"ת והרי רק בזמן עזרא תקנו לקרות בב' וה' והם הרי היו לפני כן. ולפי הבבלי לק"מ שהרי נכנסו לשמוע קריה"ת מתקנת מ"ר.

[וכן עי' באבודרהם (דיני קריאת התורה) שכ' בד' הירושלמי שעזרא תיקן לקרות בב' וה', אלא דשם כ' דגם הקריאה בשבתות נתקנה ע"י עזרא, וזה לכא' נסתר מהירושלמי (בפ"ד)].

**כב.** עי' רשב"א ריטב"א תורא"ש ומאירי (ריש מגילה) שביארו דהגם שהיתה תקנת מ"ר לקרוא בב' וה', מ"מ מחמת כן לא היו חוששים לבא לעיר בשביל קריאת ג' פסוקים בלבד פסוק א' לכל גברא, ורק לאחר שתיקן עזרא לקרות י' פסוקים היו באים לעיר. וע"ע במג"א (הקדמה לס' קלה) שביאר בכוונת הרי"ף בדעת הירושלמי שעיקר תקנת קריה"ת נתקנה ע"י מ"ר אלא שעזרא תיקן את מנין העולם שיקראו שלשה (וע"ע אגר"מ ח"ב ס' ח).

**כג.** מדהסמיכו לאחר המימרא הנ"ל המימרא דת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו', וכן עי' בלשון הרמב"ם (פי"ג מתפילה ה"ח) שכרך ב' המימרות בחדא מחתא.

**כד.** ע"ש בתוס' והרא"ש שיש קצת סמך מהגמ' שם לא, והרשב"א הביא סמך מהגמ' שם כט, והראב"ה (הו"ד במרדכי שם ס' תלאל) הביא ראיה מהירושלמי וכ"כ הרא"ש שמצינו בירושלמי כעין מנהגינו.

**כה.** פירש"י- יושבי חנויות כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי תקון בגינייהו קריאה יתירה, וע"ע בכל בו (ס' מ) שפי' בשם הר"ר נתן בנו"א שנתקן לזכות היושבי קרנות שלא עוסקים כל השבוע בתורה שקריאה זו תגן עליהם.

והשיטמ"ק והמאירי פירשו שבשבת אחר אכילה ושינה הוא זמן ישיבת קרנות לפחותים ולהמון שיושבים ומשתכרים באותה שעה על הקרנות, ולכן תקנו באותה שעה שיתקבצו כולם לביהכ"נ לשמוע דברי תורה ולא ישבו בין יושבי קרנות.

**כו.** כ"מ בתוס' (ברכות יג.) ומגילה יז:) שכ' שרק פרשת זכור היא דא' אך שאר כל הקריאות הם מדרבנן ע"ש. [ומש"כ תוס' בברכות דעזרא תיקן קצ"ב שהרי עיקר התקנה נתקנה כבר ע"י משה]. וכן עי' בב"י (יו"ד רלט, ז), שהביא תשו' הרשב"ץ (תשב"ץ ח"ב ס' רסא) דקהל שהסכימו בחרם שלא יקרא בתורה בציבור תקנת

הוי כחיוב דאורייתא<sup>כז</sup>.

לקרוא על הסדר ולא ידלגו מפרשה לפרשה<sup>ל</sup>.

**ומתקנה** מאוחרת תיקנו שיסיימו את כל התורה בכל שנה (עי' ברכות ח:), ובני מערבא נהגו לסיימה בשלש שנים (מגילה כט:). ונחלקו האחרונים אם יש קביעות לסדר הפרשיות וצריך לקרוא בכל שבת את הפרשה השייכות לאותה שבת<sup>כח</sup>, או שאין קביעות לסדר הפרשיות בשבתות מסוימות<sup>כט</sup> - אמנם גם לפי<sup>ז</sup> אפשר שצריך

**ובמו"כ** בקריאות של הימים טובים שמבוי במתני' ובברייתא (מגילה ל: לא). מה הקריאות שנתקנו לכל מועד, יל"ע אם זה לעיכובא<sup>לא</sup> [ואכתי יל"ד בתוך זה אם כל הקריאה מעכבת או רק חלקה], או"ד העיקר שיקראו בפרשה העוסקת בענין המועד<sup>לב</sup>.

**הגדר** - יל"ד בגדר חיוב קריאת התורה, האם זה חובת ציבור<sup>לג</sup> או חובת יחיד<sup>לד</sup>.

סופרים היא ושבועה חלה עליה, וכ"כ הפמ"ג (א"א ר"ס קלה) דכ"ה סתימת הפוסקים דהוי חיוב דרבנן. כז. כ"כ הריטב"א (מגילה יז:): לענין קריאה"ת בשבתות וימים טובים משא"כ לענין הקריאה בב' וז'. וכ"כ הב"ח (סי' תרפה) ע"פ הירושלמי (וכן הביא הברכ"י סי' קלה מהתשב"ץ ח"ב סי' קסג ותמה עליו, ועו"ק דנסתר ממה שהו' בשמו בהערה הקודמת).

כח. עי' בס' 'הקריאה בתורה והלכותיה' (מילואים סי' יז) שהאריך בענין זה, והביא דהכי סברי הר"ר רפאל מלודליה בשו"ת מים רבים (ח"א סי' ו-ח) ובנו בשו"ת דברי דוד (סי' כא ואילך) ועוד כמה מגדולי דורם. וכ"מ מהמהר"ם מינץ (סי' פה), וכ"נ בזה"ק (פר' ויקהל).

כט. כן הביא שם מהא"ז (ח"ב הל' שבת סי' מה) [וע"ש דלא פסיק"ל הכין], חת"ס (או"ח סי' קסט) פרי הארץ (סי' ו) כנה"ג (סי' רפב).

ל. עי' בשו"ת דברי דוד (סי' כה) בתשו' הפנ"י, וכן (שם סי' לו) בתשו' הר"ש לנייאדו. לא. כ"כ החת"ס (או"ח סי' קסט) שערי אפרים (שער ח פתחי שערים ס"ו) אדמת קדש (ח"ב השמטות לאו"ח הל' קריה"ת סי' ב) כנה"ג (סי' רפב) פרי הארץ (סי' ו) ושו"ת מים רבים (סי' ו).

לב. כ"כ השלמי חגיגה (למהר"י אלגאזי) וכ"מ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תע). לג. א. הנה תוס' והראשונים (ברכות ח. וסוטה לט.) הק' סתירת הסוגיות, דבסוטה אי' דכיון שנפתח ס"ת אסור

לספר אפי' בדבר הלכה, ואילו בברכות אי' דרב ששת מהדר אפיה וגריס. ומצינו בזה כו"כ תירוצים: א. דוקא בקול רם אסור לשמוע שמפריע לשומעים אך בלחש מותר ללמוד (כ"כ תוס' והרא"ש בברכות, הטור סי' קמו בשם רש"י ושבה"ל סי' לט בשם רבינו שמחה). ב. תוס' הביאו שהרי"ף תי' בשם הבה"ג דכשיש עשרה מותר ללמוד וכשאין י' אסור, וכ' הבי"י (סי' קמו) בשם מהר"י אבוהב שגם לבה"ג דוקא כשעוסק בד"ת פטור אך אסור להתעסק בדברי חול. ג. עוד תירץ הרי"ף דשאני רב ששת דתורתו אומנותו, וכ' תוס' דהכי מסתבר כהאי תירוצא (וכ"פ הרמב"ם פ"ב מתפילה ה"ט). ד. עוד תי' תוס' (בסוטה) והרבינו יונה (ברכות שם) תי' דשאני רב ששת שהיה סגינהור לכן היה פטור מקריה"ת משום דדברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בעל פה. ה. עוד תי' הרבינו יונה דרב ששת התחיל ללמוד קודם קריה"ת, והגר"א (באמרי נעם) נקט כתי' זה וביאר שע"ז נחשב כאילו יצא כבר מביהכ"נ, ויעוין בשו"ע (קמ"ב) שפסק להלכה התירוצים הנ"ל [חזן מהתי' הד' שלא הביא].

והנה השבלי הלקט (סי' לט) וכן הביאווה"ל (שם) תמהו על התי' הא' שמותר ללמוד בלחש, דכיון דגם הוא מצווה לשמוע קריה"ת היאך מותר לו ללמוד והרי ע"ז אינו יכול להבין מה שקורין והיאך הוא יצא יד"ח. [ועי' בביאווה"ל שר"ל דאיידי שכבר יצא יד"ח, אך דחה דל"מ כן ע"ש]. ולכאו' י"ל (וכ"כ העמק ברכה קריה"ת אות ג) לפי הך גיסא דהוי חובת ציבור, דא"כ אין חיוב על כל יחיד ויחיד לשמוע קריה"ת. ובר' השבה"ל והביאווה"ל שהקשו היה אפ"ל שחלקו ע"ז גופא דהוי חובת יחיד. אך ק' דא"כ למה הוי ניאח להו לפי שאר התירוצים דלכאו' הסיבות הנ"ל אינם מספיקות לפוטרו לגמרי מקריה"ת [ויל"ד בכל תירוץ לגופיה]. [וגם ק' שהביאווה"ל גופיה ס"ל (קלה, יד - עי' להלן) דהוי חובת ציבור], וע"כ נראה דאף איהו ס"ל דהוי חובת ציבור ומ"מ הוקשה להם שהרי יש חיוב על יחיד שנמצא בתוך הציבור להשתתף בחובת הציבור,

ועי"ל הגדרה אמצעית שיש חיוב על היחיד והעור נפק"מ לענין דין רובו ככולו בקריה"ת, להכלל בתוך הציבור.  
 והגרי"ח דאם החיוב חל רק ע"י עשרה א"כ לא שייך דין רובו ככולו להחיל חיוב בפחות ונפק"מ אם חיסר איזה תיבה או פסוק האם צריך להשלים מה שחיסר.

משא"כ לפי שאר התירושים שיש סיבה נוספת להקל עליו ממילא אין מוטל עליו החיוב להשתתף בחובת הציבור, כיון שבעצם אי"ז חיוב עצמי עליו.

ב. השו"ע (קמוב), אחרי שהביא את כל השיטות הנ"ל כ' דלכו"ע מותר לקרות [בלחש] שנים מקרא וא' תרגום בשעת קריה"ת, וכ' האחרונים דהביאור בזה דאע"ג דאינו שומע את מה שהש"ץ קורא, מ"מ כיון שעוסק בענין שהציבור עוסקים הר"ז נחשב שמשותף בחובת הציבור.

ג. עי' רמב"ן (מלחמות ה' פ"ק דמגילה) שביאר דהא דלא תנן בהדי הנך שמצותן בעשרה גם קריאת המגילה דלא תנן התם אלא מאי דהוי חובת ציבור משא"כ מגילה הוי חובת יחיד, והרי קריאת התורה תנן התם ומבו' דהוי חובת ציבור, וכן ע"ש בר"ן שהטעם שצריך עשרה [אי"ז כפי המשמעות הפשוטה בגמ' שזה מדין דבר שבקדושה, אלא] משום דזה תקנה על הציבור.

ד. החי"א (לא,יא) נסתפק אם הציבור כבר שמעו קריה"ת אך יש יחידים שלא שמעו האם מותר לקרות עוד פעם, וע"ש שדן מצד הברכות שלא תקנו אלא כשכל הציבור חייבים בקריאה ולא בשביל יחידים, והו"ד בביאור"ל (ר"ס קמג) ומשמע דבעצם הקריאה ס"ל דהוי חובת היחיד. ובשו"ת משנה שכיר (סי' צ) פשט הספק ממש"כ בס' תשב"ץ קטן (סי' קפה) שאין חובה לקרוא הפרשה ליחיד בשני וחמישי ואפי' בשבת במקום שאין מנין, רק חוזר הסדר שנים מקרא וא' תרגום, כדאי' במגילה אין קורין בתורה בפחות מעשרה, וחזי' דס"ל דהוי חובת הציבור, וכן ע"י בפתח הדביר (ר"ס קמג) שטען על החי"א שכל יסוד ספיקו מבוסס ע"כ דהוי חובת יחיד ובפוסקים מבו' דהוי חובת ציבור.

ה. בס' פעולת שכיר (על ספר מעשה רב להגר"א אות קעה) הובא שהגר"א אמר שהטעם שלא גזרו על קריה"ת בשבת גזירה שמא יעביר ד' אמות [כשם שגזרו על שופר לולב ומגילה], משום דגזרו רק בחיובים המוטלים על היחיד ולא בחיובים המוטלים על הציבור.

ו. בשו"ת סמיכה לחיים (למהר"ח פלאגי סי' ב) הוכיח מהפוסקים (סי' קמו) שכ' שמותר לצאת בין גברא לגברא ולא מצינו שחייבוהו לחזור ולשמוע מה שהפסיד, והיינו משום דהוי חובת הציבור.

ז. התרוה"ד (ח"א סי' כד) מביא שמנהג אושטרי"ך ועוד כמה מדינות שבשבתות של פרשת שירת הים ועשרת הדברות וכן בז' של פסח ובשבועות כל הקהל קורין מתוך החומשים שלהם בקול רם והש"ץ מסיים בס"ת רק את הפסוק האחרון בקול רם, וע"ש בתרוה"ד שמיישב מנהגם בדוחק דס"ל שמותר ללמוד שמו"ת כיון שזה אותו ענין ואפי' שאין י' ששומעין והציבור יוצאים בקריאת הש"ץ שקורא מתוך הס"ת, וגם התרוה"ד שכ' שאין נכון לעשות כן היינו רק משום שיש ענין לשמוע כל פרשיות התורה מפי הש"ץ, אך בקריה"ת של יו"ט יש להקל טפי.

לד. א. בשו"ת בנין שלמה (סי' לה) האריך לדון דהוי חובת ציבור, אך הקשה דלכא' מצינו סתירה מפורשת ע"ז מדתנן ברפ"ק דמגילה שבני הכפרים היו מקדימין ליום הכניסה דהיינו בשני וחמישי ואי' בירושלמי שהיו מתכנסים בעיירות כדי לשמוע קריה"ת. ולכא' הוא משום דלא היה להם מנין בביהכ"נ, ואי הוי חובת ציבור מ"ט היו מחייבים ללכת לעיר, אך דחה דליכא ראייה כלל, דודאי היה להם מנין אלא שלא היה להם ש"ץ שיוודע לקרות בתורה, וכיון שהיה ציבור רמי על הציבור החיוב לקרוא בתורה.

ב. בשו"ת ראב"ן (סי' עג) כ' שאלני אחי ר' חזקיה, הקורא בתורה למה אומר לצבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודי. והשבתי לו לפי שעזרא תקן לישראל קריה"ת והקורא בתורה מוציא הרבים יד"ח, לפיכך הרי הוא אומר לצבור אתם צריכים לברך ולקרות כמוני, תסכימו לקריאתי וברכתי עמי והם עונים ומברכים כו', והוכיח בהר צבי (או"ח סי' נח) דנקט הראב"ן דהוי חובת יחיד.

ג. הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה - תפילה מילואים ס' יז) הביא ראייה ממ"ק (כב.) דנשיא שמת כל הבתי מדרשות בטלין, ונכנסין לביהכ"נ רק לשמוע קריה"ת ויוצאין, הרי אפי' שלא היה ציבור בביהכ"נ מ"מ חייבים להכנס לביהכ"נ לקרוא.

מ', משא"כ אם עיקר החיוב שייך בכל יחיד אלא דיש דין נפרד דאינה נאמרת אלא ב', א"כ שייך דין רובו ככולו.

**והגר"ח** (הו"ד בהליכות שלמה תפילה מילואים סי' יז) חילק בין קריה"ת דשני וחמישי שהיא חובת ציבור, לקריה"ת בשחרית בשבת שהיא חובת יחיד<sup>ל</sup>.

**והנה** האחרונים דנו בהא דהתקינו קריה"ת כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, שהרי ודאי היו כולם מקיימים מצות ת"ת כל יום ע"י קריאת שמע (עי' נדרים ח. ומנחות צט:ל<sup>ה</sup>), והפמ"ג (ר"ס קלה) תי' דמלבד 'לימוד' תורה צריך 'לעסוק' בתורה, ועוד תי' דשמא הקפידו שלא לילך ג"י בלא לימוד

מתוך הכתב, ולפי"ז לכאור' התקנה היא על כל יחיד. אמנם האחרונים ביארו באופ"א שהתקנה היתה שילמדו תורה ברבים (עי' לשון הרמב"ם רפי"ב מתפילה, מבי"ט בבית אלוקים שער התפילה פ"י, גינת ורדים א, כד, הגרש"ק בשו"ת סת"ם הל' קריה"ת סי' ב), ולפי"ז אפ"ל שגדר התקנה היתה על הציבור.

**ועוד** חקרו האחרונים (ציונים לתורה כלל ט) האם גדר החיוב בקריה"ת הוא חיוב 'קריאה' והשומעים יוצאים יד"ח מדין שומע כעונה ל<sup>ז</sup>, או"ד הוא חיוב 'שמיעה' וא"צ שהקורא יוציא יד"ח אלא השומעים מקיימים המצוה בעצמם<sup>לח</sup>.

**[ויש שר"ל דב' החקירות תלויות זב"ז, דאם**

**לח.** דהנה עי' בהערה לעיל הראיה מהגמ' במד"ק דהוי חובת יחיד מהא דנשיא שמת נכנסים לביהכ"נ לקרות בתורה שבעה וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מאבל הט"ו) ודייק הגר"ח דמשמע דקרא בשבת צריכים ליכנס משא"כ בשני וחמישי [אמנם הרא"ש (שם סי' מה) כ' דה"ה בב' וה', אלא נקט שבת לרבנות דאפי' בשבת אינם נכנסים להתפלל, וכן ביאר הלח"מ בדעת הרמב"ם]. והביאור בזה דקרא בבחי"ה שיסוד הדין הוא שלא ילכו ג' ימים בלא תורה הוי חיוב על הציבור, משא"כ בשבת יש עוד דין לקרות בענינו של יום וכן ללמוד את כל התורה, וצ"ל שזה גדר של חובת יחיד.

**לו.** דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית, אמנם האחרונים דנו שלא יוצא בזה יד"ח שהרי אומר זאת בדרך תפילה, ואי"ז אלא בשעת הדחק ואכמ"ל.

**לז.** כ"ה לש' הראב"ן (סי' עג שהו' לעיל): והקורא בתורה מוציא את הרבים ידי חובתן מקריאה כו' (וע"ע אבודרהם הל' ק"ש), וכ"מ מתוס' (סוטה לט). ורבינו יונה (ברכות ח.) שכ' שסומא פטור מקריה"ת כיון שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, ואם החיוב הוא בשמיעה א"כ גם סומא שייך בשמיעה, וע"כ שהוא חיוב קריאה וכיון שאינו שייך בקריאה פטור לגמרי.

**וב"מ** בירושלמי (מגילה ד, דא) דמקשי' וכי זה קורא וזה מברך, אמר רבי ירמיה מכאן שהשומע כקורא. **לח.** הציונים לתורה ביאר בהך גיסא, דכיון שטעם התקנה הוא כדי שלא יעברו ג"י בלא תורה, א"כ די בזה בשמיעה וידיעת דברי התורה ששומע [וכן הביא את הגר"א (סי' מו) דצריך לברך ברכות התורה על הרהור הדכתיב "והגית בו" והגיון הוא בלב]. וכ"מ מלש' הרמב"ם (סי' קג) הביא מהמהר"י וייל שהשיב לענין השומע קריה"ת שאינו יוצא בזה ידי פעם א' מקרא [לענין שמו"ת] משום דלא קיימא בביהכ"נ רק לשמיעה ולא לקריאה, וכ' המהר"י ברונא דנ"ל ראה לזה מב"ב (מג.) דאמר' דכיון דלשמיעה קיימא לא מצי מסלק נפשיה [ועי' בציונים לתורה מה שהעיר על הראיה מב"ב, ולכאור' י"ל שהראיה היא רק מלשון הגמ'].

**והנה** תנן במגילה (כג.) שאפי' קטן [וכן אשה] קורא בתורה, ולכאור' ק' שהרי הוא אינו מחוייב בדבר [וכשם שאינו מוציא בק"ש כדתנן התם (כד.)]. והרא"ש (ברכות ז, כ) ביאר בזה- משום דס"ת לשמיעה קאי, וכ"כ המאירי (מגילה כד.) שאין הכוונה אלא להשמיע לעם דאי"ז מצוה גמורה כשאר מצוות כו'. אמנם תוס' (ר"ה לג) ביארו באופ"א דכיון דקריה"ת הוי חיוב דרבנן יכול להוציא יד"ח ע"ש, וע"ע בר"ן ובמאירי (שם בשם י"מ) שביארו שאינם מוציאים לגמרי אלא רק עולים להשלים, ויל"ע אי פליגי בזה גופא דהוי חובת קריאה. **[ויעיין במהר"י ברונא (סי' ר) שתי' כר"ן והי"מ שבמאירי, ובסוף הביא את ד' הרא"ש. ויל"ע אם מש"כ בסי' קג אזיל רק כמו שהביא בשם הרא"ש].**

קריה"ת האם כל הציבור חייבים בברכה אלא שהעולה מוציאם מדין שומע כעונה, או"ד רק העולה מחייב בברכה כ"א.

**ובעיקר** הגדר של הברכות בקריה"ת, יש לחקור אם הם נתקנו על מצות ת"ת ומה שצריך לחזור ולברך אע"פ שכבר בירך ברכות התורה, היינו משום כבוד התורה כשקורא בציבור (שו"ע קלט, ח וביאור"ל), או שיש בלימוד זה חשיבות וקובע ברכה לעצמו [כשם שמברכין על היין ברכה בפנ"ע משום חשיבותו] (שיטמ"ק נדרים פא.), או"ד הברכות נתקנו על עצם המצוה של קריה"ת, ומה"ט מברכים גם לאחריה [כשם שמברכים על הלל ומגילה] (שו"ת הרשב"א ח"ז סי' תקמ, וע"ע ב"י מז, ו רבינו מנוח פ"ב מתפילה).

זה חובת ציבור ממילא החיוב הוא על הציבור לשמוע, משא"כ אם זה חובת יחיד החיוב הוא על כ"א לקרוא ולכן צריך להגיע לצאת יד"ח. אמנם אין תלייה זו מוכרחת, דאפ"ל דגם אי הוי חובת ציבור מ"מ תקנו שצריך לקרוא, וכן אם זה חובת יחיד תקנו שכל יחיד ישמע הקריאה].

**ויל"ד** בכל זה בקריאת פרשת זכור [ופרה] לראשונים שסוברים שקריאתה בציבור היא מה"ת אם זה אותו גדר של קריה"ת, או"ד אפי' אי בעלמא הוי חובת ציבור מ"מ זה הוי חובת יחיד ואפי' אי בעלמא הוי חובת שמיעה מ"מ בזה י"ל דהוי חובת קריאה לט.

**וייש** לחקור עוד [עפ"ז] בגדר הברכות על

- 
- וכן במג"א (רפב,ו) כ' שאשה חייבת לשמוע קריה"ת, וביאר דאע"פ שאינה חייבת בת"ת, מ"מ מצוה לשמוע, והר"ז כמצות הקהל שהנשים והטף חייבים, וכן אי' במסכת סופרים (יח,ד) שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים ומצוה לתרגם להם שייבינו [נסיים שהמנהג שהנשים יוצאות החוצה].
- לז.** ע"י בשו"ע (סו"ס תרפה) שלסוברים דזכור ופרה הוי חיוב מדאורייתא בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות אלו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. ולכא"ו חז"י דהוי חובת יחיד. עוד יל"ד בזה בפל' הפוסקים (ע"י רמ"א ומשנ"ב רפב, ד) אם קטן יכול להוציא יד"ח גם בפרשיות אלו או לא. וע"י בשו"ת בנין שלמה (סי' נד ד"ה ודע) שחידש דיש חילוק בין פרשת זכור דהוי חובת יחיד לשאר הפרשיות דהוי חובת ציבור. ופי' דזהו מה שאמרו על הגר"א דפרשת זכור וכן קריאת המגילה היה קורא בעצמו דכיון דהוי חובת יחיד לקרוא מצוה בו יותר מבשלוחו, משא"כ שאר הקריאות עיקר החיוב אינו אלא לשמוע והרי שמע ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו.
- מ.** כן הבין הגר"י ענגיל בציונים לתורה - בתחיל"ד דהא בהם תליא, דהיינו שאם הוא חיוב קריאה א"כ צריך להוציא את הרבים יד"ח, משא"כ אי הוי רק חיוב שמיעה א"צ להוציאם יד"ח. אך אח"כ כ' די"ל דאפי' אם הקריאה היא המצוה מ"מ אין הציבור צריכים לברך דיוציאים יד"ח בברכות התורה דשחר, ומה שהעולה מברך היינו רק משום כבוד התורה.
- מא.** א. תוס' (סוכה נב.) כ' לענין ביהכנ"ס שבאלכסנדריא שהיו מניפין בסודרין לידע מתי לענות אמן, דהיינו הברכות שבקריאת ס"ת אך לא בתפילה ולא בדבר שש"ץ מוציא רבים ידי חובתו, ומבואר שהציבור לא צריכים לצאת יד"ח הברכה, אמנם הראב"י (סי' קנט) תמה על דבריהם דבקריה"ת הוי נמי לכולן חיובא אלא שקורין בשבת ז' ובחול ג' ומוציאים את הרבים יד"ח, ולכא"ו י"ל דפלגי בזה גופא אם הציבור צריכים לצאת יד"ח.
- ב.** וראה בראב"י (מגילה סי' תקנב) שנחלקו בזה להדיא לענין אם נשתתק הראשון ועומד אחר תחתיו, דרבינו אפרים ס"ל שצריך שני לברך כיון שלא יצא יד"ח בברכת הראשון, ולרבינו יואל יוצאין בברכתו וא"צ לחזור ולברך ע"ש.
- ג.** השו"ע (קלט, ו) כ' שיש לומר ברכו והברכות בקול רם והאומרם בלחש טועה, ויש אומרים שצריך לחזור

**בבאר** שבע (סוטה מא. והו"ד במג"א קלט, ה) מאריך לחדש דהברכה שלפניה בקריה"ת היא מדאורייתא כדילפי' בברכות (כא.) מ"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", ול"ד לברכות התורה דביחיד שהיא מדרבנן, והברכה שלאחריה היא מדרבנן מפני כבוד התורה. והמג"א (שם ע"פ הפמ"ג בא"א סק"ה) חולק דאם בירך על התורה שחרית כבר יצא יד"ח ובצבור נתקנה משום כבוד הצבור.

והנה מעיקר הדין העולה לתורה הוא הקורא כמבואר במגילה (כא.), אמנם כ' הראשונים שנהגו שהש"ץ הוא הקורא ולא העולה, כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות (תוס' מגילה שם: ב"ב טו. ומנחות ל.). או שמא יטעה בקריאה והציבור לא יצאו יד"ח בקריאתו (רא"ש). ויל"ד בזה"ז האם הש"ץ הוא העיקר המוציא יד"ח את הציבור, או"ד העולה הוא העיקר והש"ץ הוא שליח של העולה להשמיע את הקריאה בפני הציבור (עי' בס' הקריאה בתורה והלכותיה מילואים סי' ג שהאריך להעמיד בזה מחלו' הפוסקים).

### עמידה בקריאה

**הקורא** - אי' במגילה (כא.) דהקורא בתורה צריך לעמוד, וילפי' מדאמר קרא

"ואתה פה עמוד עמדי" ע"ש, ולכאור' משמע שזה חיוב מיוחד שנלמד לענין קריה"ת, וכ"מ מהב"ח (ר"ס תרצו הו"ד במג"א ר"ס קמא ושם כ' דכ"ה ד' הטור והגה"מ) שכ' דמה"ט העמידה היא לעיכובא ואם לא עמד לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולקרוא, אך הפוסקים חולקים ע"ז וכ' דיוצא יד"ח (ע"ש במג"א שכ"מ בב"י, ובערוה"ש קמ, א שכ"מ בירושלמי דלהלן, וכ"כ המשנ"ב ר"ס קמא בשם האחרונים).

**ובירושלמי** (רפ"ד דמגילה) מסתפקי' אם העמידה היא מפני כבוד התורה<sup>מב</sup> או מפני כבוד הצבור<sup>מב</sup>, ונפק"מ בקורא ביחיד דכבוד התורה איכא וכבוד הציבור ליכא. ונראה לפי"ז דהוי דין דרבנן וקרא דמייתי בגמ' היינו אסמכתא בעלמא (וכ"כ המחצה"ש ר"ס קמא).

**הציבור** - המהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סי תקד והו"ד במרדכי בשבת סו"פ ר"א דמילה ותשב"ץ קטן סי' קפב וברמ"א סו"ס קמו) היה עומד בשעת קריאת התורה דכתיב "וכפתחו עמדם כל העם"<sup>מב</sup>, ומשמע לפי"ז דהוא מעיקר הדין, אמנם הרמ"א הביאו דהוי בגדר חומרא, וכ"כ הב"ח (ר"ס קמא) וביאר שצריך כל אדם להעלות על דעתו כאילו קיבלה באותה שעה מהר סיני וכמש"כ בזה

ולברך בקול רם, וע"ש בביאור"ל שהביא מהא"ר שתמה דהראיות שהביא בב"י אינם אלא לענין ברכו, אך לענין הברכות ודאי דא"צ לחזור שוב כיון שהברכות לא נתקנו אלא מפני כבוד התורה. מב. וע"ש בירושלמי ובמפרשים דכ"ה המסקנא. וכן משמע בגמ' במגילה שם דמיד לאחר הדין הנ"ל מייתי ת"ר מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד, משמת ר"ג כו' בטל כבוד התורה, ומשמע מסמיכות הענינים דהכל הוי חד דינא משום כבוד התורה.

מג. כ"מ מביאור הגר"א (ר"ס תרצ) וכ"כ המחצה"ש (ר"ס קמא) מד. והנה בגמ' בסוטה (לט.) דרשו מזה שצריך לשתוק ולא לעמידה וכמש"כ הטור (סי' קמו) בשם שר שלום, וביאר הט"ז דהמהר"ם ס"ל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. והרמ"ע מפאנו (סי' צא) כ' בטעמו דהקריאה חשובה כדבר שבקדושה. וכן יש ללמוד דבענין עמידה מדכתיב "והעם על עומדם" ופירש"י שהיו עומדים בעת שהיו מתרגמים לפניהם (וכ"כ הפר"ח סי' קמו ע"ש), ובדברי חמודות (ברכות פ"ק אות לו) ביאר שלר' זירא בסוטה להלכה שייכת הילפותא הנ"ל ע"ש, ולפי כל הביאורים הנ"ל נראה שדין העמידה הוא מעיקר הדין.

לעמוד<sup>מה</sup>, והשד"ח (כללים מערכת ב' פאת  
השדה סי' כט ד"ה אמנם לדעת) תמה ע"ז  
דהאריז"ל רק סבר שא"צ לעמוד.

### טרחא דצבורא (כא. כג: לב.)

הנה בכו"כ דוכתי בש"ס<sup>מי</sup> ופוסקים<sup>מי</sup>

(שהו' בב"י), ובהר סיני היו כל ישראל  
עומדים. אך מעיקר הדין א"צ לעמוד  
וכמש"כ השו"ע והפוסקים. ויש שלמדו בד'  
מוהר"ו (שער הכוונות דרוש א' דף מח  
ע"ד) שהעיד על האריז"ל שנהג לישב  
בקריה"ת דיש ענין לשבת בדוקא ואינו רשא

מה. כן הביא השד"ח מפתח הדביר (קמו, ג) [ע"ש שלמד מזה לענין ישיבה בקדיש, והשד"ח נחלק ע"ז ע"פ  
דבריו דלהלן], וע"ע ס' משנת חסידים (סדר יום ב'), חסד לאלפים (קלה, יד), רוח חיים (לרבי חיים פלאגי).

מו. א. ברכות יב: בקשו לקבוע פרשת בלק בק"ש, ומפני מה לאו קבעה משום טורח צבור.

ב. ברכות כא. מבואר בגמ' שמעיקר הדין יש חיוב להתפלל בשבת שמונה עשרה ברכות, ורבנן הוא דלא  
אטרחוהו משום כבוד שבת, אמנם הרשב"א (ח"א סי' קטו) ביאר שזה משום טרחא דציבורא, וכ"כ רש"י  
(פרדס הגדול ס' קעד) וע"ש שכ' דמה שתקנו הראשונים קרובות יוצרות ופיוטים היינו משום שהרי משה  
תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, ולפי שכבר דל החכמה ונתמעטה עמדו במקום  
המדרש פיוט הענין, ולא חיישינן משום טורח הצבור לדבר מצוה משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ג. ברכות כז: מבו' בגמ' שאם נתקשרו שמים בעבים וכסבורים העם לומר חשכה ונכנסו לביהכנ"ס והתפללו  
של מוצ"ש בשבת ונתפזרו העבים וזרחה החמה, הואיל והתפללו התפללו, משום דצבורא לא מטריחנן להו.  
ד. ברכות ל: אי' דאם לא הזכיר יעלה ויבוא בר"ח בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין  
כר', ואמר' עלה דבצבור שנו, ופירש"י (בפ"י הב') בשם הבה"ג דאירי בש"ץ משום טרחא דצבורא אבל  
יחיד הדר.

ה. בירושלמי (ברכות ה, ג) אי' ש"ץ ששגר ב' וג' ברכות אין מחזירין אותו, וכ' בהגה"מ (פי' מתפילה ה"ב)  
דהיינו משום טורח הציבור, אמנם הראשונים כ' דלא קי"ל הכי (ע"ש ברמב"ם ובטושו"ע או"ח קכו, ג).

ו. ברכות לא. א"ר יהודה כך היה מנהגו של ר"ע כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח הצבור.  
ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רטו) לענין ש"ץ שקולו ערב ומאריך בתפילתו כדי שישמעו את קולו הערב  
ומתנאה בזה, דאם כוונתו לש"ש הר"ז משובח, אך אם מתכוין שישבחוהו הר"ז מגונה, ואח"כ כ' דמ"מ כל  
שהוא מאריך בתפילתו לא טוב עשה שבכמה מקומות אמרו לקצר מפני טורח הצבור. וע"ע בשו"ת ר"י  
מייגאש (סי' קפ) בענין ש"ץ שמאריך בתפילת לחש דראוי להיות לו דרך ארץ ומוסר עם הצבור ולא יאריך  
בתפילתו בהיותם ממתנים לו וכדאמרו על ר"ע כנ"ל.

ז. יומא ע. אין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור, ופירש"י - שיהו מצפין ודוממין לכך.

ח. מגילה כא. תנן בשני וחמישי בשבת במנחה קורין שלשה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן, ופירש"י  
דאין מוסיפין כדי שלא יקשה לצבור מפני שהן ימי מלאכה, ושבת במנחה סמוך לחשכה הוא שהרי כל היום  
היו רגילים לדרוש, וע"ש במאירי שהוסיף לבאר שכיון שכבר עמדו רובו של יום בקדושה בין תפילה ותורה  
ודרשה יש בהארכתם טורח גדול. ואף בשבת שחרית שמותר להוסיף מ"מ הביא הבאר היטב (רפו, ג והו"ד  
במשנ"ב סק"ה) מהאז"ז שהגאון מהר"ש תיקן בפראג שלא לקרות יותר מעשרה חוץ ממפסיר מפני טורח הצבור.  
ומ"מ כ' המשנ"ב שבמקום שיש לחוש לתרעומת איזה אנשים שלא יקראו להם לתורה א"צ לדקדק בזה.

ט. מגילה כג: אע"ז דהמפסיר בנביא לא יפחות מכ"א פסוקים מ"מ במקום שיש תורגמן מפסיקין לאחר י'  
פסוקים, ופירש"י משום שיש טורח לצבור.

י. מגילה לב. קי"ל (קלט, ד) כר' יהודה שהעולה לתורה פותח ורואה ומברך וקורא וא"צ לגלול לפני שמברך  
רש"י ר"מ, ועי' בפוסקים (ב"י ב"ח לבוש וגר"א ועוד) שהוא מפני טורח הצבור שימתניו לו עד שיגלול  
וחזור ויפתח, אך בברכה שלאחר הקריאה שאין שם טורח הצבור יגלול שלא יאמרו שהברכות כתובות בתורה.  
יא. סוטה לט: אין ש"ץ רשאי להפשיט את התיבה בצבור מפני כבוד הצבור, ופירש"י שטורח צבור לעכב  
שם עם ס"ת ע"ש.

יב. קידושין לג. רשב"א אומר מנין לזקן שלא יטריח ת"ל "זקן ויראת", וכן עי' במגילה כב: על רב דלא

אשכחן דחיישינן לטירחא דציבורא, והטעם בזה הוא משום כבוד הציבור<sup>מח</sup>.

**והשד"ח** (בשו"ת מכתב לחזקיהו סי' ט) הביא מס' שלמי צבור (למהרי"י אלגאזי) דהך דינא הוא מה"ת<sup>ט</sup> [ע"ש (בספק הב') שדן אם הוא דוחה איסור דאו' בקו"ע ובשו"ת<sup>נ</sup>], והשד"ח חלק ע"ז דהוא מדרבנן (וכ"כ בס' נשמת כל חי למוהר"ח פלאגי, סי' ח ע"ש). ובס' מנחת אשר (במדבר סי' נא) כ' דודאי עיקרו מה"ת, דאם על כבוד היחיד נצטוינו להקפיד מה"ת משום ואהבת לרעך כמוך ק"ו שיש להקפיד על כבוד הציבור החמור טפי, אמנם פרטי התקנות שתקנו מה"ט הם מדרבנן (וכעין מש"כ הרמב"ם רפי"ד מאבל ע"ש).

**לענין** מחילה, מבואר במג"א (קמד, ז) שציבור יכולים למחול על כבודם, ומ"מ כ' שבמעמד כל ישראל אינם מוחלים על כבודם, ובס' מנח"א (שם) ר"ל בנו"א שכבוד כל ישראל חמיר טפי ולא מהני ע"ז מחילה<sup>נא</sup>, ועוד צידד דלא מהני כלל מחילה על כבוד הציבור<sup>נב</sup>.

**ובגדר** השיעור של טרחא דציבורא, הסיק מוהר"ח פלאגי (נשמת כל חי סי' ז) דהכל לפי הענין שהם מרגישים בבטלה איכא טרחא דציבורא, והחכם עיניו בראשו לתת לב להזהר בזה.

### אבן משכית (כב):

**כתיב** (בהר כו, א) "אבן משכית<sup>נ</sup> לא תתנו

אזיל לגבי ציבורא לינפול על אפיה [שבמקומו היה רצפה של אבנים] משום דלא בעי למיטרח ציבורא. וכן ע"י בביצה כה: (וכ"ה בסנהדרין ז: וברש"י שם) על אמימר ומר זוטרא דבשבתא דריגלא מכתפי להו בביהמ"ד עד מקומם ומפרשין [בטעם הב'] משום דוחקא דציבורא, ופירש"י שעומדין על רגליהן וטורח צבור הוא, הלכך מוליכין אותן מהר למקומן.

מז. ע"י באנציקלופדיה תלמודית (כרך כ) שלקטו עשרות הלכות שכ' הפוסקים עפ"ז ואכמ"ל.

מח. כ"מ מהמקורות הנ"ל מיומא ע. וסוטה לט: ע"פ רש"י, וכ"כ הרשב"א (ח"א סי' קטו), וכן ע"י בס' שלמי צבור (לרבי ישראל יעקב אלגאזי) שבריש הספר כ' קונטרס שלם על טורח וכבוד הציבור ושם נקט בפשיטות דהוה הטעם, וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סי' קסח).

ממ. ומקור לזה י"ל ע"פ הגמ' בקידושין (לג. שהו' לעיל בהערה) דילפי' מנין לזקן שלא יטריח ת"ל "זקן ויראת", ועוד מצינו בס' הפרדס הגדול (לרש"י, סי' קעא) שביאר ד' הגמ' ברה"ט (זו): למה תוקעין ומריעין כשהן עומדין ותוקעין ומריעין כשהן יושבין - הלא אסור להטריח את הציבור בכדי, כדאמרו בפסיקתא דרב כהנא עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך ענה בי, פרשה של קריאת שמע נתתי לכם ואמרתיו לכם ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, מכאן שאסור להטריח את הציבור בכדי ע"כ.

נ. ע"י בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קטו ונפסק בשו"ע קלה, ה) שנשאל היכא דהוי ס"ת פתוח לקרות בו והיה כהן בביהכנ"ס עסוק בתפילה במקום שאינו רשאי להפסיק, האם ימתינו לו עד שייסיים תפילתו ולטרחא דציבורא לא חיישינן משום דכתיב "וקדשתו" או לא. והשיב הרשב"א מסברא שאין ממתנים לו, שלא בכל מקום אמרו שיקדים כהן שהרי במקום ת"ח ואפי' גר קודם לו, ולא יהא כבוד הציבור קל מצורבא מרבנן ע"ש [אמנם הרשב"א במקו"א (סי' קפה) כ' טעם אחר דלא אמרו להקדימו אלא משום כבוד כהונתו, ואם הוא פנוי ומקדימין אחר בפניו נמצאו מקילין בכבוד הכהונה, אבל זה שאינו יכול לעלות ולקרות מחמת שהוא עסוק בק"ש אין כאן קולו אצל כהונתו ע"כ. וצ"ע].

נא. כהא דל"מ מחילה על כבוד המלך, וכבוד המלך הוא משום כבוד כל ישראל כמש"כ תוס' בע"ז (יא).

נב. ע"פ שו"ת הרא"ש שהביא הב"י (סי' נג) שאין הציבור יכולים למחול למי שלא נתמלא זקנו לעבור לפני התיבה, אמנם לדעת הרמב"ם יכולים למחול, וע"ע בשו"ת בית יהודה (למהר"ר יהודה עייאש סי' תקט או"ח כב) שו"ת צדקה ומשפט (לרבי צדקה חוצין, או"ח סי' ד) ושו"ת מוצל מאש (לרבי יעקב אלפאנדארי, סי' יא).

נג. בעיקר הפירוש של "אבן משכית" נחלקו הראשונים, יש שפי' דהיינו אבן מצויירת בצלמים וצוירים להסתכל

עובר משעת הנתינה דכתיב "לא תתנו להשתחוות", דהכי אמרי' בקידושין (מ). מחשבת ע"ז הקב"ה מצרפה למעשה (וע"ש בהג' הגריפ"פ משה"ק ע"ז).

**והביא** המנח"ח מס' משנת חכמים (מ' לז) שכ' נפק"מ אם יש בזה דין יהרג ואל יעבור כדין אביזריהו דע"ז, דלרמב"ם והחינוך יהרג ולרש"י יעבור ואל יהרג [וע"ש במנח"ח שדן דגם לחינוך אפ"ל שיעבור ואל יהרג שהרי זה רק משום מראית העין, ודחה דכיון שהתורה אסרה זאת הוי שפיר בכלל אביזריהו].

**בגמ'** במגילה (שם) מבואר בשם עולא ב' תנאים שרק אז עובר על האיסור מדאורייתא, א' ברצפה של אבנים בלבד, ב' רק בפישוט ידים ורגלים. ובתוס' והרא"ש שם מב' שבהשתחויה בלא פישוט ידים ורגלים לל"ק עובר על איסור דרבנן וכ"כ הרמב"ם שם, אך לל"ב מותר אפי' מדרבנן, וכ"פ האו"ז (תפילה סי' צו ופר"ח או"ח סי' קלא).

**ובהג'** אשר"י (ברכות סי' כ) שאסור להשתחוות בפישוט ידיים ורגלים אף על רצפה שאינה של אבנים אא"כ יטה קצת, והב"י תמה ע"ז וביאר בטעמו: א' שמא יבוא לעשות כן גם על רצפה של אבנים, ב' כמש"כ (הריב"ש (תשו' סי' תיב) בשם רב שרירא דחיישי' לאבן משכית אפי' לא היתה שם רצפת אבנים לפנייהם שמא היתה שם ונבנה עליה, אך ברמב"ם (שם ה"ז) מבואר דבכה"ג מותר גם מדרבנן.

בארצכם להשתחוות עליה". ואיסור זה מובא בגמ' מגילה (כב:).

**טעם האיסור** - א. הרמב"ם (פ"ו מע"ז ה"ו וכ"כ בסה"מ ל"ת יב) כ' שאע"פ שמשתחוה עליה לה' לוקה מפני שכן היה דרך ע"ז להניח אבן לפנייה להשתחוות עליה, לפיכך אין עושין כן לה', וכ"כ הרבינו בחיי. והחינוך (מ' שמט) הק' לפי טעם זה מ"ט במקדש מותר להשתחוות, והרי כ"ש שהיה ראוי להרחיק כל הדומה לע"ז ממקום המקודש שלא לפגל מחשבת המשתחוה לה' בזכרו אותם<sup>71</sup>.

**ב.** החינוך (מ' שמט) כ' דהוא מפני שנראה כמשתחוה לאבן עצמה אחר שהכינוה וציירוה והיא נאה יש מקום לחשד, שהאבן הוא דבר קיים ויש לה שר בשמים, והתורה תרחיק האדם הרבה מלעשות דבר שיחשד בו, ועוד שלא יכשלו אחריו. ועפ"ז ביאר דבביהמ"ק שהוא מקום מפורסם לכל העולם כשמש בחצי השמים שאין עבודה שם בלתי לה' לבדו, אין מקום לחשד.

**ג.** ברש"י (מגילה כב: ד"ה לא) מבואר שהוא איסור על עשיית רצפת אבנים בביהמ"ס דוגמת של מקדש, והר"ז כעין הלאו ד"לא תעשון אתי" - שלא לעשות בית תבנית היכל וכו' (כדאי' בר"ה כד. וע"ז מג.) (-כ"כ הכס"מ והמנח"ח בכוונתו, וכ"כ המאירי במגילה בשם קצת האחרונים), ולכאור' משמע מזה שהאיסור הוא בעשייה ולא בהשתחויה<sup>72</sup>, אמנם מצינו ביראים (ס' שנ) שנקט דאפי' אם יסוד האיסור הוא משום ע"ז

בהם [מלש' "שכיות החמדה"] (אבן עזרא ורשב"ם שם, סה"מ לרמב"ם ל"ת יב, חינוך מ' שמט, וכ"ה בתרגום ירושלמי ויב"ע). ויש שפי' שהיא אבן העשויה לרצף בה את הקרקע [מלש' כסוי וכמש"כ "ושכתי כפיי"]. נד. וכ' החינוך: ואולם ידעתי כי יש לרבינו טעם נכון בכל אשר יפנה ונעלם לפעמים מחסרון [הבנת] השומע. נה. אמנם בס' משנת חכמים (מ' לז, צפנת פענח אות ב) כ' דגם לפי רש"י דוקא השתחוואה אסרה תורה ולא עשייה גרידא, ואף דתבנית היכל ואולם אסור בכל ענין, יש חלק בין הענינים, וצ"ב.

## טעמי המצוותי (כה).

**הנה** הגמ' ביומא (סז:) מחלקת בין "משפטים" שבדין הוא שיכתבו [כע"ז, ג"ע, שפי"ד, גזל וברכת ה'], ל"חוקים" שהשטן משיב עליהן [כאכילת חזיר, לבישת שעטנז, חליצת יבמה, טהרת מצורע ושעיר המשתלח], ושמא תאמר מעשה תהו הם, ת"ל "אני ה'" חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן.

**ובפשטות** נראה שלמשפטים יש טעם ולחוקים אין טעם אלא חייבים לעשותם משום גזירת מלך<sup>נז</sup>.

**והרמב"ם** (מו"נ ח"ג פכ"ו) הביא דעת 'אנשי

העיון מבעלי התורה<sup>נח</sup> שתכלית כל המצוות אינו משום טעם המצוות אלא רק בעצם קיום רצון ה'. אך הרמב"ם חולק ע"ז וסובר לאידך גיסא שלכל המצוות יש טעם שמשום כך נצטוונו [וכמש"כ "כי לא דבר ריק הוא מכם"], ואפי' מה שנקרא 'חוקים' אין הכוונה שאין להם טעם כלל, אלא שבעיני ההמון לא נראה בהם טעם אך לחכמים יש בהם טעם<sup>נח</sup>. ומ"מ כ' שרק לכללות המצווה יש טעם, אך לפרטי המצווה [כגון למה יש חילוק בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, או למה קרבן זה כבש וזה איל וכו'] א"א ליתן טעם כלל, וע"ז נאמר (בראשית רבה פמ"ד) שלא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, [וכ' דמי שמטריד

נו. בעריכת ערך זה נסתייעתי במה שלוקט בהקדמת הספר 'טעמי המצוות'.

נז. וכן ע"ש ברש"י, וכן ע"י בס"ג בספרו 'אמונות ודעות' (מאמר ג), ומ"מ כ' דעם זה א"א שלא יהיה להם עם ההסתכלות תועלת חלקית ועלילה מעטה מדרך המושכל. וע"ע בכוזרי (מאמר ג) שאין שכלינו מגיע אליהם נדחים אצל השכר, והם נשמעים כאשר ישמע החולה אל הרופא ברפואותיו והנהגותיו ע"ש.

נח. מקור לשיטה זו מתבארת ממש"כ הרמב"ם במו"נ (שם פמ"ח), דהנה בגמ' בברכות (לג:) ומגילה (כה.) אי' על המשנה שאומר על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך - מ"ט, פליגי בה תרי אמוראי במערבא ח"א מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, וח"א מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות [ופירש"י: מדותיו - מצוותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חוקי גזירותיו להודיע את עבדיו ושומרי מצוותיו וגזרות חקותיו אף בדברים שיש לשטן ולעכו"ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצווה זו, ע"כ], ומב' מהטעם הב' בגמ' שאין טעמים למצוות - החוקים ואינן אלא גזרות לקיים ציווי ה', וכ' הרמב"ם שאנחנו נמשכנו אחר הדעת השני והיינו הטעם הא' של הגמ', ונמצא שבנידון זה ממש נחלקו האמוראים בגמ' אלא שהרמב"ם נקט כטעם הב'. [ומה שצ"ע על הרמב"ם, דאיהו גופיה (פ"ט מתפילה ה"ז) כ' בפסק ההלכה את הטעם הב' בגמ' שאינם רחמים אלא גזירות, ועי' בתוי"ט (ברכות ה,ג) שהעיר מזה (וע"ע ציונים בס' המפתח שם)].

ועל עצם הקו' מהגמ' שם על עיקר דברי הרמב"ם כ' התוי"ט לתרץ באופ"א, דדוקא כשאומר כן בתפילה משתקין אותו מפני שבתפילה ה"ה כמחליט הדבר, משא"כ בדרך כה. על הקליר, וכן את התרגום יונתן בן עוזיאל שתרגם שזה רחמים].

**והרמב"ן** (בפר' כי תצא - שהו' עיקר דבריו למעלה) תי' דמה שמשקטין אותו היינו דוקא למי שאומר שרחמי הקב"ה הם על הצפור, וזה אינו, שאין רחמיו מגיעות בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכינו, שא"כ היה אוסר השחיטה, אלא טעם המניעה לקחת האם על הבנים היא ללמד אותנו מידת הרחמים ושלא נתאכזר, כי האכזריות תפשט בנפש האדם, כידוע בטבחים שוחטי השוורים הגדולים והחמודים שהם אנשי דמים זובחי אדם אכזריים מאד, ומפני זה אמרו (קידושין פב.) טוב שבטבחים שותפו של עמלק. וזוהי כוונת הגמ' שהמצוות האלה אינן רחמים עליהם אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המידות הטובות. נט. הרמב"ם מוכיח כן ממה ששלמה המלך ידע את טעמי כל המצוות כולן חוץ מפרה אדומה, הרי שגם המצוות שנקראו חוקים יש להם טעם, וכן מהגמ' בסנהדרין (כא:) שאמרה מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, והיינו שיש טעמים אלא שהם לא נתגלו.

ומכוונותיה, והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה לאשר חננים הי"ת אין להם תכלה, והוא שאמר דוד "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותיך מאד" ע"ש עוד. וכ"כ הראשונים שישנם הרבה טעמים למצוה אחת (עי' רמב"ן יתרו כ, כג, רבינו בחיי שם פס' כב, רלב"ג מ' צו ועוד).

**ובנפה"ח** (א, כב) כ' דטעמי המצוות 'עד תכליתם' לא נתגלו עדיין לשום אדם בעולם אף למשה רבינו ע"ה, רק לאדם הראשון קודם החטא והוא היין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, והאור ששימש ביום ראשון שהיה אדה"ר צופה ומביט בו מסוף העולם כו', כי התוה"ק אצולה מלמעלה ראש מעל כל ההשגות.

**והנה** הרבה ראשונים דרכם היה לחזר אחרי טעמי המצוות (הרמב"ם, הרמב"ן, החינוך, הרלב"ג ועוד), וכתבו שכן ראוי ליתן טעמים למצוות (עי' בד' הרמב"ם סוף הל' מעילה ותמורה, וכ"כ הרבינו יונה שער העבודה סו"פ נא), והנה בגמ' בסנהדרין (כא:): אי' מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי ב' מקראות נתגלו טעמים ונכשל בהם גדול העולם ע"ש. אמנם ע"ש ברש"י שנראה דקאי התם רק על חוקים ולא על משפטים. והמאירי ביאר כוונת הגמ' דצריך אדם להזהר שלא לחזר אחר טעמי המצוות עד שימוד

עצמו לתת סיבה ולדבר מאלו החלקים, הוא בעיני משתגע שגעון ארוך ואינו מסיר בזה ההרחקה אך מוסיף הרחקות<sup>ס</sup>.

**הרמב"ן** (כי תצא כב, ו) וכן החינוך (מ' תקמה) הלכו ג"כ בדרך הרמב"ם, אך הוסיפו שגם בטעמי המצוות אין הכוונה חלילה שיש תועלת להקב"ה עצמו יתברך, אלא התועלות הן באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מידה מגונה או לזכור ניסים ונפלאות הבור"ת לדעת את ה'ס<sup>א</sup>, וזוהי כוונת המדרש (הנ"ל) שהמצוות נתנו לצרף את הבריות, דהיינו להוציא מהאדם ע"י המצוות כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד, ע"ש.

**והנה** מצינו בהרבה מקומות שהתורה בעצמה נתנה טעמים למצוות<sup>סב</sup>, והב"ח (או"ח, ח, ח) כ' [לענין מצות סוכה תפילין וציצית] שבאותן מצוות צריך לכוין הטעם בשעת קיום המצוה [מלבד הכוונה הכללית לקיים המצוה] כדי לצאת יד"ח מדין מצוות צריכות כוונה. [ועי' במשנ"ב (ח, יט) שכו' דכוונה זו היא לכתחילה ולא לעיכובא].

**אמנם** בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' צד) כ' שגם במצוות שנתנה בהם התורה טעמים, אין הכוונה בהם שזוהי התכלית של המצוה, אלא זה רק כנקודה מתועלותיה

ס. ועי' בחינוך (מ' קד) שג"כ הלך בדרך הרמב"ם בזה ע"ש, ומ"מ כ' בסו"ד: ואולם שמעתי כי יש למקובלים בכל אחד מן הפרטים טעמים נפלאים וסודות עמוקים, ונראה שלמד שיש טעם גם בפרטי המצוות אלא שאין בדעתנו להשיגם (וע"ע בחינוך מ' צה, קכב, קטו, קלח, קלט, קמ). אמנם דרך הרלב"ג ליתן טעמים גם לפרטי המצוות.

סא. לכאור' צ"ב דהא ודאי בכל המצוות נעשים תיקונים גדולים בעולמות העליונים וכמש"כ בזה"ק ובסה"ק [ואותם תיקונים נעשים ממילא כשמקיים המצוה כתיקנה ע"פ דקדוקי ההלכה וכמש"כ הנפה"ח], ובפשטות ענין זה אינו לתועלת האדם אלא כביכול לכבוד ורצון הקב"ה, וא"כ צ"ב מש"כ הרמב"ן והחינוך שאין שום תועלת להקב"ה אלא רק לתועלת האדם [ואשמה אם יוכלו לבאר לי ענין זה].

סב. עי' בהקדמת הס' 'טעמי המצוות' שליקטו למעלה מע' מצוות שנתפרשו טעמים [בלשון "על כן", "למען", "כי", ו"פן"].

עצמו שלא להקל בהן בידיעת טעמן, אך אם ברור לו שהחזו"ר אחר הטעמים לא יביאנו להקל בדיני המצוות הר"ז מותר. אמנם הכוזרי (מאמר השני) והאבן עזרא (שמות כ, כב) כ' שאין ראוי לטרוח אחר טעמי המצוות (וכן ע"י בטור יו"ד סי' רפא).

**במחלו' ר"י ור"ש אי דרשינן טעמא דקרא-**  
הנה בכו"כ דוכתי אשכחן הפלוגתא אי דרשינן טעמא דקרא, דלר"ש לא דרשינן ולר"י דרשינן (עי' יומא מב: יבמות כג. סוטה ח. גיטין מט: קידושין כא. וסח: ב"מ קטו. סנהדרין טז: כא. מנחות ב:), ולהלכה מצינו שנחלקו אם לפסוק כר"י (עי' רמב"ן ורשב"א נדרים עב., רא"ש יבמות ג, ג, שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רסח) או כר"ש (עי' ב"י אהע"ז סי' טז ובכס"מ איסור"ב יב, א בד' הרמב"ם, וע"ע לח"מ רפ"ג ממלו"ל, כס"מ ולח"מ פ"ד מע"ז ה"ד, תויו"ט יבמות ב, ה פרה ג, ז ומכשירין ו, ד, מנח"ח תסד, ד).

**ובפשטות** היה אפ"ל דשורש מחלוקתם היא אם עיקר ענין קיום המצוות הוא משום הטעם של המצוות או משום עצם הציווי (דהיינו מחלו' הרמב"ם במו"נ עם אנשי העיון מבעלי התורה שהו' לעיל), אמנם כבר כ' תוס' (סוטה יד. וגיטין מט: -ע"ש במהר"ם) שלכו"ע דרשינן טעמא דקרא, אלא שנחלקו היכא שע"י הטעם יוצא נפק"מ לדינא האם משנים את הדין מחמת הטעם או לא (וע"ע בתויו"ט סנהדרין ח, ה ובכס"מ ולח"מ פ"ד מע"ז ה"ד מה שביארו עפ"ז).

**אמנם** המנח"ח (תסד, ד) כ' סברא הפוכה: דוכי ס"ד דנדרוש טעמא דקרא, הלא

דרכי התורה הקדו' עמקו ורמו ואין ביד שכל האנושי להשיג כטיפה מן הים, אלקים הבין דרכה, רק במקום דנפק"מ לדינא דריש טעם דעי"ז נשתנה הדין והנגלות לנו ולבנינו, אבל במקום שלא נשתנה למה נדרוש, ושבעים פנים לתורה וזה ברור (וצ"ע שלא זכר ד' התוס' הנ"ל).

**וכן** מצינו שגם ר' יהודה מודה בכמה מקומות דדרשינן טעמא דקרא:

**א.** במקום שהטעם הוא פשוטו של מקרא<sup>סג</sup> (-תורא"ש ב"מ צ. וכן ע"י לח"מ רפ"ג ממלו"ל).

**ב.** בטעם של דבר תימה (-מרדכי ב"ק סי' קלח).

**ג.** במקום שיש ריבוי לדבר א' ומיעוט לדבר א' אומרים לכו"ע טעם לחלק (-תוס' חולין ה.).

**ד.** כשלומדים בבמה מצינו משיבים מה לזה שיש בו טעם זה לכו"ע (-נוב"י אהע"ז פ, ח).

**ה.** החת"ס (יו"ד סי' רנד) מחדש דמה שלר"י לא דרשינן טעמא דקרא היינו משום שאי"ז ודאי שכוונת התורה להגביל את הציווי לפי הטעם, ולכן דוקא לקולא ס"ל דלא דרשינן, אך לחומרא לכו"ע דרשינן טעמא דקרא להוסיף נפק"מ לחומרא.

## קרי וכתבי (כה):

**אי'** בנדרים (לז: א"ר יצחק כו' קריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין הלכה למשה מסיני.

<sup>סג.</sup> ובס' מרגליות הים (סנהדרין כא. אות ה) הביא משו"ת מקום שמואל שכ' יותר מזה- שכל המחלו' של ר"י ור"ש זה דוקא במקום שזה סותר את הפשטיה דקרא, אך במקום שאי"ז סתירה לפשטיה דקרא לכו"ע דורשים טעמא דקרא.

מב' הסיבות, א' שהכוונה לסוד מסתרי התורה, ולכן הניח הכתיב וכתב בחוץ הקרי שהוא הפירוש של הכתוב הזר, ב' שהיה האומר אותן התיבות בלתי מדקדק כראוי [מחמת קיצור ידיעת לשון עברית או דקדוק הכתיבה], והיה זה מהנביא כשגגה היוצאת מלפני השליט, ולכן פירש מעצמו התיבה ההיא ושמו מבחוץ כי ירא לשלוח ידו בדברי המדברים ברוה"ק וכתיבתם, [וביאר לפי"ז שלכן בירמיה יש הרבה פעמים קרי וכתב, משא"כ בתורה האלוקית להיות כולה מפי הגבורה לא נמצאו בה קרי וכתב אלא מעט, וכולם כפי מה שיראה מענינם נכתבו בכוונה וחכמה רבה, לא בטעות חלילה].

ג. והמפרשים התקיפו בחריפות ב' דרכים אלו<sup>סה</sup>, ופירשו ע"פ המפורש בגמ'

הביאור- הנה בביאור ענין הקרי וכתב מצינו כמה דרכים:

א. הרד"ק (בהקדמתו ובש"ב טו, כא) ביאר דלפי שבגלות ראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי התורה מתו, ואנשי כנה"ג שהחזירו התורה ליושנה מצאו מחלוקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם, ובמקום שלא השיגה דעתם על הברור כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מבחוץ ולא כתבו מבפנים, וכן כתבו בדרך א' מבפנים ובדרך אחר מבחוץ<sup>סו</sup>.

ב. האברבנאל (בהקדמה לירמיה) האריך לפרש באופ"א, ותו"ד שעזרא עיין במקרא והדברים שנראו לו זרים מטבע הלשון וכוונת הסיפור חשב שהיה זה לא'

סד. האברבנאל הביא דרך זו (וכ' שדרך זו כ' בס' מעשה אפוד ספ"ז), ותמה ע"ז: כי איך אוכל בנפשי להאמין ואיך אעלה על שפתי שמצא עזרא הסופר ספר תורת האלוקים וספרי נביאיו ושאר המדברים ברוה"ק מסופקים בהפס' ובבלבול, והלכה ס"ת שחסר ממנו אות א' פסול, כ"ש בקרי וכתב שבאו בתורה שכפי הקרי יחסרו בתורה כמה וכמה מהאותיות, והנה זאת נחמתינו שתורת ה' אתנו בגלותינו ואם נחשוב שעבר על ספר התורה ההפסד והבלבול כדברי האנשים האלה לא ישאר לנו דבר קיים שנשמך עליו כו', וזהו כח העיקר הח' מעיקרי הדת שהניח הרב הגדול בפיה"מ שיחוייב כל בעל דת להאמין והוא שהתורה שבידינו היום היא הנתונה למשה בהר סיני מבלי חילוף ושינוי כלל כו', ע"ש עוד שהאר"י להקשות שלא יתכן שזה טעות שנפלה בספרים כו', אלא שאין הדבר כאשר חשבו החכמים האלה ושירי להו מרייהו בדעת הזה. וראה במכתב מאלהיו (ח"ד מכתב לא, ב) שביאר שהרד"ק לא כתב את דבריו אלא בשביל הנבוכים ע"ש.

סה. ראה רדב"ז (ח"ג ס' תקצד) ולא יעלה בדעתך ח"ו שהיה הדבר חסר והם תקנוהו, דאי לא תימא הכי כל דבר ודבר יש מקום לבעלי ריבנו לומר כאן תיקנו סופרים כאשר אומרים עלינו כל היום... ולא תאמין לדברי האומרים כי עזרא הסופר והסופרים הבאים אחריו תקנו המעוות ח"ו כי לא היה שם מעוות. ולא לדברי האומרים שהם דברים סתומים והקרי הוא פירוש שפירשו החכמים, אל תשמע לכל הסברות האלו, אלא תמים תהיה עם ה' אלוך, ותאמין למה שאמרו רז"ל כי הכל הלל"מ כו'. וכן המהר"ל (תפארת ישראל פס"ו) כ' : לא כמו קצת אשר הם מן בעלי הדקדוק [-הרד"ק] וקצת מן האחרונים [-האברבנאל] ראוי היה להם שילחכו עפר בלשונם ולא היו כותבים דעתם, וכמה חסירי דעת קבלו דבריהם כאילו היה דבר פשוט בלי חולק כלל... וכי יש שבוש יותר מזה... דברים שאין להוציא אותם מן הפה... ומדבר דברים כאלו שולח יד בנביאים, ודברו דברים אשר לא זכרם אדם מעולם שהנביאים לא ידעו לשון, ואין לחשוב על דברי בורות כאלו, ומכ"ש כי אלו האנשים סרו מן דרכי החכמים ז"ל וכאילו הם חכמים יותר מרבותינו ז"ל שאמרו בגמ' קריין ולא כתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני, והם סרו מזה ואמרו דברי בורות וסכלות גמור, אין להשיב על דברי בורות, ע"ש עוד.

וע"ע במלבי"ם (הקדמה לירמיה), אמונת חכמים (פכ"ב), ביאור הגר"א (או"ח ה,א).

ויחקור ימצא כו' ויגלו לו סתרי התורה במקרא ובפירוש.

בנדרים הנ"ל דהכל הוי מהלל<sup>טו</sup> מסי.

ומ"מ מצינו במפרשים שנתנו טעם בדבר:

ו. בס' ערכי הכינויים (המיוחס לרבי משה זכות - הרמ"ז, אות ר', שעו) כ': כי התורה נדרשת בב' ישיבות עליונה ותחתונה, בעליונה שאין פחד מהחיצונים נקרא כמו שכתוב והשם נקרא ככתבו, אבל בתחתונה שיש פחד צריך להעלים האור בנרתק ולקרבו למושכל הוא הפשט המובן לרבים (ועד"ז עי' במאמרי הרמ"ע מפאנו מאמר מאה קשיטה סי' מד).

ד. המהר"ל (תפארת ישראל פס"ו) ביאר שהכתיב הוא מצד הספר, וכל ספר קדוש הוא ספר של חכמה ולכן א"צ כ"כ ביאור, שכשיכתוב בספר ימצא החכמה, אבל הקרי אינו נחשב ספר אלא שקוראים בנ"א בפה הענין אשר כתוב ראוי שיהיה נקרא בלשון יותר מובן, ועד"ז כ' עוד מהמפרשים<sup>טז</sup>.

הגדר - יש לחקור בגדר קריאת הקרי, האם נחשב שקורא תיבה אחרת לגמרי<sup>טז</sup> ונתחדש בהלל"מ שאפשר לקרות תיבה זו בע"פ<sup>טז</sup>, או"ד נחשב שקורא מתוך הכתב של הכתיב באופן של הקריע"א.

ה. בדקדוקי הטעמים (לבן אשר פי' 65) פי': כי אילו היה המקרא כולו מגולה לא היה שכר ולא כבוד ליגעים בו וללומדים ולמפרשים, וחלילה שיהיה און ועול כי מרוב עוונות נתפזרו ישראל וספו חכמיהם ונסתלקה הנבואה כו', אם יתן אדם דעתו במקרא ויכוון לבו לשמים ויחפש

טו. וכן עי' בחי' הרמב"ם לתלמוד (מגילה לא:), דקדוקי הטעמים (לבן אשר, 8), ריקנטי (בראשית יז, א) ובמעבר יבק (קרבן אהרן פ"י), וכן עי' בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' שסא הו' בשו"ע או"ח קמא, ח ועי' להלן).

טז. אלא שצ"ב דבשלמא בתורה שייך הלל"מ, אך בנ"ך מאי איכ"ל, וביארו בזה בכמה אנפי:

א. במחזור ויטרי (סי' תכד, אבות א, א) והרדב"ז (שם) כ' שאין לך דבר הכתוב בנביאים שלא נאמר למשה בסניי אבל לא נתנו ליכתב על ידו, עד שבאו סופרים שבכל דור ודור וכתבו<sup>טז</sup> ע"פ רוה"ק כמו שנגזר עליהם מששת ימי בראשית.

ב. המהר"ל (שם) ביאר שאין ההלל"מ על מילות מסוימות, אלא על ענין הספר שנכתב ברוה"ק שיכתב בקרי וכתב כמו שראוי לפי הענין.

ג. בתפארת ישראל (יומא ב, יד) פי' בכוונת הגמ' שזה דבר חזק כהלכה למשה מסיני.

סח. עי' מלבי"ם (שם, ובויקרא טו, כא), ביאור הגר"א (או"ח ה, א), אמונת חכמים (פכ"ב), הכתב והקבלה (ויקרא כה, ל).

סט. והיינו באופן שהקרי שונה לגמרי מהכתיב, כגון דכתיב (דברים כח, ל) "ישגלנה" והקרי הוא "ישכבנה", אך בחסר או יתר פשוט שאי"ז תיבה חדשה.

ע. הנה הרשב"א (ח"ז סי' שסא) נשאל היאך הש"ץ קורא הקרי והרי אסור לקרות בתורה אפי' אות א' שלא מן הכתב, והשיב ע"פ הגמ' בנדרים שזה הלל"מ, ובפשטות כוונתו דאיה"נ זה קריאה בע"פ ומ"מ נתחדש שכן קורין, ועד"ז כ' גם הרדב"ז (הג"ל - ח"ג סי' תקצז), וכ"מ במג"א (קמא, ט) ופמ"ג (שם בא"א) שכ' שס"ת שנמצא שעה על התיבה וא"א לקרות כלל אסור לקרות התיבה בע"פ, ומ"מ קריין וכתבין כה"ג ודאי שרי לקרות בע"פ, וכ"כ הגרי"ז (פר' ואתחנן) שכל קרי וכתב שבתורה זה קריאה אחרת לגמרי, וכן עי' בשואל ומשיב (שתיאתה סו"ס כט) לענין אם נמצא טעות בכתיב שלא יועיל מה שיקרא בע"פ, כיון דבלא"ה אנו קורין בע"פ ומ"מ צריך שיהיה כתיבה כדין. [וע"ע במהר"ל הנ"ל שכ' שהקרי אינו נחשב ספר] ואולי כוונתו שיש לזה גדר של תורה שבע"פ ולא תורה שבכתב].

עא. כן נקט האגרות משה (או"ח ח"א לבו, ח"ג סי' מא, וח"ד סי' כד), ועפ"ז כ' שאם נטף שעה על תיבת

א. באבודרהם (סדר שחרית של שבת) ובס' התשבי (לרבי אליהו בחור -שנת ש"א, שורש פטר, והו"ד בתויו"ט מגילה ג, ד, וכן בלבוש, ב"ח, ט"ז ומשנ"ב ר"ס רפד) כ' דאנטיוכוס הרשע מלך יון גזר שלא יקראו בתורה ברבים, מה עשו ישראל, לקחו פרשה אחת מהנביאים שענינה דומה לענין מה שכתוב בפרשה של השבת ההיא, ועתה אף שבטלה הגזירה המנהג הזה אינו בטל.

ב. בס' הפרדס (-מרש"י, פי' תפילות עמ' שו מהדרו' עהרענרייך, וכ"כ בשבה"ל סי' מד והו"ד בב"י סי' קלב) כ' שחסידי הראשונים שהיו שוהים שעה א' קודם ואחר התפילה היו מביאים כל יום אחרי התפילה ספרים וקוראים בתורה ובנביא ובמשנה ובשמועות כו', אך כיון שרבתה העניות והיו צריכים למעשי ידיהם עקרו מלקרוא בנביאים, ואעפ"כ היו קוראים בנביא את ב' הפסוקים "ובא לציון גואל" "ואני זאת בריתי" שיש בהן מעין קריאת התורה דכתיב ביה "ודברי אשר שמתי בפיך לא ימוש" וגו', ובשבת ויו"ט שיש פנאי חזרה עטרה ליושנה לקרוא

ונפק"מ אם צריך לראות את תיבת הכתיב מתוך הכתב, ומה הדין כשנטף שיעור על תיבת הקרי.

והנה אי' בפסחים (נ.) אמר רנב"י לא כעוה"ז העוה"ב, העוה"ז נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעוה"ב כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י ע"ש. וגם כאן יל"ד האם נחשב שקורא אדנות בע"פ, או שקורא מתוך הכתב את ההוי"ה ואומר במקום זה אדנות, וכמו"כ יל"ד כשקורין אלוקים כשכתוב יו"ד ה"א.

ובאג"מ (או"ח ח"א לב, ו) תלה זאת במחלוקת ראשונים ע"ש, ובחי' הגרי"ז (פר' ואתחנן) חילק [בדעת רש"י] בין קריאת אדנות דנחשב כקריאת השם הוי"ה הנכתב ממש, לבין קריאת אלוקים דאי"ז כקריאת השם הנכתב ממש והוי כקורא בע"פ [וכשם שנקט הגרי"ז גם לענין קרי וכתוב].

### הפטרה (לא.)

המקור והטעם<sup>עב</sup> - מצינו כמה טעמים לתקנת קריאת ההפטרה:

הכתיב אינו יכול לקרות בע"פ, וע"ש שביאר כן גם בדעת הרשב"א והפוסקים. ובס' שערי אפרים (שער ג סי"ג) כ' שגם בקריאת קרי וכתוב צריך להביט בס"ת בתיבה הכתובה אלא שיקראנה לפי המסורת [אמנם השבט הלוי (ח"ח סי' כז) כ' שהשערי אפרים נתכוין רק לכתחילה משום שע"כ לא לחינם נכתבה התיבה כפי שהיא כתובה, אך ודאי אי"ז לעיכובא].

עב. בס' אמת ליעקב (לרבי ישראל יעקב אלגאזי -שנת תקכ"ד, משפט קריאת ההפטרה והמסתתף) כ' וזת"ל: אמר הפעוט מדאגה מדבר כי פעם אחת ראיתי לא' מיחידי הקהל נגש אצל מרביץ תורה של הקהל לשאול הגיע, שידוענו מה טעם שם הפטרה שקראו לקריאת הנביאים בשבת, ועמד המרביץ תורה ולא ענהו דבר, כי לא ידע מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, על כן ראיתי ונתן אל לבי לכתוב כאן ארבעה טעמים שיש בדבר לראשונים ז"ל בזה וכו'. א. הביא הטעם הא' דלהלן שגזרו לא לקרות בתורה, ועפ"ז פי' הלשון 'הפטרה' שהוא מלשון 'פטור' -שהיו נפטרים בה מקריאת התורה, אי נמי דמתחילה לא גזרו אלא על קריאה"ת אך על קריאת הנביאים פטורים שלא עכבו עליהם, אי נמי שמתחילה על הכל גזרו ואח"כ פטרו להם הקריאה בנביאים. ב. נקרא 'הפטרה' כדאמר' (בסנהדרין קד:) "ונפטרים העם לבתיהם לשלום", והיינו שמעלוה"ש חל על כולם חובת תפילה וקריאה"ת, א"כ נמצא שמשננסו לביהכ"נ הרי אנו באסור וקשור עד שנעשה חובתינו, וההפטרה נקראה ע"ש שמעתה נפטרו מידי חיובן. ג. מלש' "יפטירו בשפה" (תהילים כב, ח) -ע"ש דכיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפי' בדבר הלכה ולאחר קריאה"ת הותר להם לפתוח ולדבר. ד.

ההפטרות למועדים ור"ח, וישנם הפטרות שמקורם בפסיקתא (הו' בתוס' שם) כג' דפורענותא ז' דנחמתא וב' דתיובתא, אך לא מבואר ההפטרות של כל שבוע, ועי' בכס"מ (פי"ב מתפילה הי"ב) שכ' שבזמן הגמ' לא היה להם הפטרות קבועות כמונו היום, אלא כ"א היה מפטיר ענין שנראה לו שהוא מתייחס לפרשה, וגם בזמננו זה יש חילוק מנהגים בהפטרות.

**ויל"ע** אם הדין שצריך לקרוא ההפטרה מעין הפרשה זה חלק מעיקר התקנה והוא לעיכובא, או"ד זה רק מנהג אך מעיקר הדין אפשר לקרוא באיזה הפטרה שירצו<sup>עג</sup>.

**ובתוס'** (שבת כג: ומגילה כג.) מבואר שכשמוציאין ב' ס"ת צריך לקרות ההפטרה מענין מה שקורין המפטיר בס"ת הב'.

**גדר החיוב-** הנה לשון המשנ"ב (רפד, יב) דחובה על כל אחד לשמוע פרשת ההפטרה כמו פרשה שבס"ת, ומשמע דהוא גדר שוה לקריאה"ת וכ"מ בשו"ע (קמו, ג), ולכן כשנדון אי הוי חובת ציבור או חובת יחיד לכאו' תליא בגדר קריאה"ת<sup>עד</sup>. אמנם בלבוש (רפד, א) הביא י"א (אבודרהם בשם ר"ת -ועי' בהערה לעיל) דאי"ז חיוב ממש כקריאה"ת ולכן מותר לדבר עם חבירו בדבר

בנביא בהפטרות [ומה"ט בשבת ויו"ט אין אומרים בשחרית ובא לציון].

**ג.** בתשב"ץ (ח"א סי' קלא) כ' שתקנו זאת משום כבוד הנביאים.

**ד.** בנפש חיה (לר' ראובן מרגליות, או"ח רפד, א) כ' שתקנו ההפטרה כנגד הצדוקים שהיו אומרים שנביאים וכתובים אינן תורה (עי' מדרש תנחומא ראה א), ולכן חלקו לנביאים חשיבות להפטיר בהם בשחרית ובכתובים במנחה (עי' שבת קטז:), ומה"ט תקנו לקרוא בנביאים דוקא לאחר קריאת התורה (כמש"כ בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' קצט) שע"ז מראים כנגד הצדוקים.

**בם'** המכריע (לתורי"ד, סי' לא) כ' שהיא תקנה מימות עזרא, ובאוצר הגאונים (מגילה סי' קו) כ' שהלכה זו היא ירושה מימות הנביאים.

**ובשאלתות** (פ' נצבים קסא) כ' "ודמחוייבין כל ישראל למקרי בפרשה ובנביא כל יומא בענינא דיומא, דכתיב "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", ומבואר שיש לדין זה אסמכתא מה"ת.

**והנה** בגמ' במגילה (לא:): מובא סדר

---

דהוא מלש' אין מפטירין אחר הפסח' (פסחים ק"ט): שהוא מלשון סילוק מן הדבר, כלומר אחר קריאה זו נסתלקו מתפילת יוצר ומתחילין מעתה לתפילה אחרת היא תפילת המוספין, עכ"ת.

**עג.** ויל"ד בזה לפי הטעמים הנ"ל, ועי' ט"ז (קלו, א) שכ' שהברכה קאי רק על הענין שהשייך לאותה פרשה, ומשמע שזה מעיקר התקנה, ויל"ד במנהג שכ' הרמ"א (סו"ס תכח) לקרות בשבת של חתונה הפטרה שוש אשיש, דברמ"א מב' שלא היו קורין ההפטרה של הפרשה, אך בב"י (סי' קנד) שהיו קורין הפטרת הפרשה קודם. וע"ע אג"מ (או"ח ח"א סי' קג).

**ולכאו'** נפק"מ באופן שטענו וקראו הפטרה אחרת שלא מענין הפרשה אם צריך לחזור ולקרות, ונחלקו בזה הפוסקים דיש שכ' שא"צ לחזור ולקרות כיון שזה רק מנהג (ס' שיורי טהרה מערכה ה' סק"י, טהרת המים מערכה ה' אות צג, הגר"ח"ק בפי' עמ"ס ספר תורה פר' ה"ה והניח בצ"ע), אך יש שכ' שצריך לחזור ולקרות (ס' סת"ם להגר"ש קלוגר סי' י, וחשו"קי חמד מגילה כג: בשם ס' פתחי עולם רפד, יא ובשם מן הגריש"א זצ"ל).

**עד.** ויל"ד בזה ע"פ מש"כ השו"ע דאין להתחיל ההפטרה עד שיגמור הגולל כדי שגם הוא ישמע (ועי' סידור

מברכין ע"ז ברכת המצוות, ומה שמברכין היינו משום תקנת הראשונים שקבעו לקרא בנביאים במקום קריאה"ת בזמן השמד, ואע"ג דבטל השמד התקנה נשארה במקומה<sup>ע</sup>. ובס' כסא רחמים (להחיד"א מס' סופרים יד, ד) נתקשה [לגירסא שלפנינו שם שרק על מגילות וכתובים מברכים אקב"ו] למה אין מברכין על נביאים בלשון אקב"ו, וביאר דכיון שזה נתקן רק בזמן הגזירה א"כ לא רצו לתקן נוסח אקב"ו דיש במשמע שה' ציוה שלא יקראו בתורה וח"ו מפה העליון לא תצא הרעות, והון בעוון חוללנו ועוונותינו הטו אלה, ולכן תקנו אשר בחר בנביאים טובים.

הלכה אם נפל לא' קושיא בתוך הפרשה על איזה פסוק שזה בקריאה"ת ג"כ אסור [אמנם לדבר דברים בעלמא ודאי שאסור גם בהפטרה] [והפמ"ג הק' דבשו"ע משמע שבכל גוונא אסור].

**ברכות ההפטרה** - הנה הריטב"א (מגילה כא.) כ' שברכות ההפטרה לפניה הויא ברכת המצוות, ולאחריה הויא ברכת השבח, ומקור נוסח הברכות הוא במסכת סופרים (יג, ד), ומצינו בס' המנהיג (אות רג) שהיה לו שם גירסא שמברך על נביאים וכתובים 'אקב"ו לקרוא כתבי הקודש', אמנם ע"י ברדב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים צא) שכי' דכיון דאי"ז בגדר מצוה דרבנן לכן לא




---

בית יעקב להגר"י עמדין הל' הפטרה אות לא שמכאן ראינו שכל יחיד צריך לשמוע ההפטרה), וע"ע מחזיק ברכה (ס' רפד מה) שהביא בס' מזבח אדמה שנראה שנקט שזה חובת יחיד. ומאידך גיסא במג"א הביא מרדכי שאם אין נביא הולכים עשרה לבית אחר וקוראים שם ההפטרה, ומשמע דהוי חובת ציבור. עה. ע"ש שהאריך בענין ברכת 'על מקרא מגילה' על מגילת איכה רות ושה"ש שיש שנוהגים לברך זאת, והרדב"ז כ' דאין לברך, דאי"ז מצוה מד"ס כאסתר אלא רק מנהג ע"ש.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

## אם מותר לבן לעשות את אביו שליח למזוג לו את ארבע כוסות בליל הסדר

ישתה, וכשאינו ת"ח, אם רוצה האב יכול הבן לקבל, וגדול מזה כתב הערוך השולחן בסי' תע"ג סוף סעי' ו' וז"ל, כבר כתבנו שבעה"ב לא ימזוג בעצמו, אלא אחר, דזהו דרך חירות, ואנו אין נזהרין בזה, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג, ואין הבעל עדיף ממנה, ולכן נוהגים למזוג בעצמו, ואין זו קפידא, עכ"ל, ועל אף שדבריו תמוהים מאד, שהרי באה"ע סי' פ' סעי' ד' כתב המחבר וז"ל, כל אשה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו, "ומזוגת לו את הכוס", ומצעת לו את המטה, ועומדת ומשמשת בפני בעלה, כגון שתתן לו מים או כלי, או שתטול מלפניו וכיוצא בדברים אלו, וע"ע יו"ד סי' קצ"ה סעי' י', אבל עכ"פ סברת הערוה"ש מוכיח דלא ס"ל שמצוה שאני, וא"כ בנד"ד אין להקל, כנלענ"ד.

**(ב)** הגאון רבי אשר חנניה זצ"ל (מח"ס שו"ת "שערי יושר"), השיב לי וז"ל: נראה לענ"ד שאסור, כיון דמש"כ הרמ"א שאחר ימזוג לו, זהו רק למצווה מן המובחר בעלמא, וודאי שאם מזג לעצמו יצא ידי חובת המצווה, בעוד שמצוות כיבוד אב ואם היא מדאורייתא, וכשמבקש מאביו למזוג לו ולשרתו, זוהי פגיעה בכבוד אביו, אפילו שעושה כן כדי לקיים את דברי הרמ"א, אם כן מצוות כבוד אב ואם עדיפה על מצווה מן המובחר שאחר ימזוג לו, ואין לו לבקש מאביו שימזוג לו. אך אם אביו רוצה למזוג לו את הכוס מעצמו, כדי לקיים את דברי

**כתב הרמ"א** (סימן תע"ג ס"ז) שהבעל הבית לא ימזוג את הכוס לעצמו, רק אחר ימזוג לו דרך חירות.

**ונסתפקתי** האם מותר לאב למזוג את הכוס לבנו היושב עמו בליל הסדר, או שמא אסור לבנו לקבל שירות זה מאביו, דהוי בזיון ופגם במצות כיבוד אב.

**ואעתיק** כאן תשובות מגדולי הרבנים שהשיבו לי בענין זה, והמעייין בדבריהם יראה כי נחלקו בזה, מהם אוסרים, ומהם מתירים, וכדרכה של תורה נתבארו בדבריהם עוד כמה ענינים המסתעפים מענין לענין, וכגון אם מותר לבן לעשות את אביו שליח למכור את חמצו לגוי, וכן אם מותר לאב להגביה את הכוס לבנו הרוצה לקדש, ועוד.

**(א)** הגאון רבי אהרן יהודה הלוי גרוסמן שליט"א (מח"ס "ודרשת וחקרת"), השיב לי וז"ל: ביו"ד סי' ר"מ סעי' כ"ה כתב המחבר וז"ל, אם האב רוצה לשרת את הבן מותר לקבל ממנו אא"כ האב בן תורה, וכתב ע"ז הברכי יוסף שם וז"ל, ואפילו יקפיד הרבה לא יקבל משום דלא סגי בלא חלשה דעתיה, הרב פרי חדש בליקוטי יו"ד דף נ"ח ע"ג עכ"ל, ומפורסם הוא הוראת החזו"א להגר"ח קנייבסקי שליט"א שלא ישתה כוס תה שהכין לו אביו הגריי"ק, וה"ה בנידון דידן, אם אביו ת"ח לא רק שלא יבקש ממנו למזוג לו, אלא אפילו אם מזג לו מרצונו, לא

הרמ"א, נראה שלא צריך להתנגד לקבל ממנו שירות זה אפילו אם אביו בן תורה ואע"פ שבשו"ע יו"ד (ס' ר"מ סעיף כ"ה) כתב שאם אביו בן תורה ורוצה לשרתו לא יקבל ממנו, וכתב שם הברכ"י בגליון השו"ע בשם הפר"ח בליקוטי יו"ד (דף נ"ח ע"ג) שאפילו שאביו מקפיד הרבה, לא יקבל ממנו, עיי"ש, נראה דהיינו כשאביו רוצה לשרתו במילי דעלמא, אבל כשרוצה לשרתו כדי שבנו יזכה לקיים מצווה מן המובחר ומוחל ברצון ובשמחה על כבודו, כדי שבנו יזכה לקיים מצווה מן המובחר, יכול לקבל שירות זה מאביו, אלא שאם יש אחרים שיכולים למזוג לו הכוס, נראה שאף בכה"ג יש לו להתנגד שאביו ימזוג את הכוס, ויאמר לאחרים שימזוגו לו את הכוס.

ג) והגאון רבי משה סקאס זצ"ל (רב ומו"צ שכונת רוממה), כתב לי בזה"ל: נראה פשוט שאסור, דהא אפילו בדין הסיבה דמעכב, הרי במקום שיש חסרון כבוד, פטור, כמו תלמיד אצל רבו, כיון שאינו כבוד, אם כן ודאי כאן שאין כבוד למזוג לבנו, שאסור לבקש ככה.

ד) והגאון רבי יקותיאל ליברמן שליט"א (מח"ס "אמרי יקותיאל"), כתב לי וז"ל: הנה בשו"ע (יו"ד רמ, כה) נפסק, דאם האב רוצה לשרת את הבן, מותר לקבל ממנו אם לא שהוא בן תורה. ומלשון זה דאם האב רוצה לשרת משמע, דלבקש מאביו אסור, ורק אם משרת מרצונו, מותר לקבל ממנו, וגם זה אסור אם אביו בן תורה.

ועל דרך שאמרו חכמינו ז"ל (קידושין מה:), "לא חציף איניש לשויי לאבוב שליח". והוכיח מזה בשו"ת תורה לשמה (סימן רסח), דלאו דוקא בעיני דעלמא, לא חציף איניש, אלא אפילו לדבר מצוה, כגון שיבדוק

את חמצו בליל י"ד בניסן, או להפריש לו חלה ותרומות ומעשרות, אין ראוי לבן לעשות את אביו שליח. שהרי בגמרא נאמר דלא חציף איניש לשויי לאבוב שליח, אע"ג דקידושין הוו מצוה, עם כל זה קרו ליה חציפות, משמע דזילותא קצת איהו לגביה להיות שליח של בנו, ולכן כל שהבן משוי לאביו שליח, הוי קצת זילותא לדידהו, ודבר זה נקרא חציפות בלשון חכמים ואפילו שהוא עושהו שליח לדבר מצוה, עיי"ש. [ועיין עוד בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סימן קעח) שדן, אי אריך למיעבד בן את אביו מורשה לד"ת].

הרי דבכלל "לא חציף איניש לשויי לאבוב שליח" גם דבר מצוה כהפרשת חלה ובדיקת חמץ וכדומה. ואם שליחות לדבר מצוה אין לעשות ע"י אביו, לפי שזילותא קצת לאב להיות שליח של בנו, כל שכן דלבקש מאביו אפילו שלא בתורת שליחות אסור, כל שיש בבקשה זו פחיתות וזילותא קצת. וכל שכן בנידון דידן שאין זה רק מנהג טוב, ואינו דבר מצוה ממש, ודאי שאין ראוי לבקש מאביו שימזוג לו את הכוסות.

ובפרט שמקור המנהג למזוג על ידי אחר, הוא בלבוש (סימן תעג, א), וז"ל: ומוזגין לו כוס ראשון, ואם אפשר לו, לא ימזוג הבעל הבית עצמו, אלא על ידי אחר "שיהא לו כמשרתו", כלומר דרך חירות, שכל מעשה הלילה הזה יעשה דרך חירות, זכר ליציאת מצרים. והעתיק את דבריו בשו"ע הרב (תעג, א) וז"ל: מוזג כוס ראשון ואומר עליו קידוש היום, ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעל הבית בעצמו, אלא אחר ימזוג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליציאת מצרים, עכ"ל. ומבואר מדבריהם, דענין מזיגת הכוס ע"י אחר הוא "שיהא לו כמשרתו" דרך

עבדות, וזה ודאי לא חציף איניש לשויי אביו כמשרתו.

**ויש** להוסיף עוד, דהמעין ומדקדק בדברי הלבוש ושו"ע הרב יראה, דעיקר הקפידא למזוג על ידי אחר, נאמר "להבעל הבית", שאז נראה דרך חירות, ולא לשאר המסובין. ואם כן באופן שהבן סמוך על שולחן אביו, בודאי אין נכון לבקש ממנו למזוג, דזהו ודאי לא נקרא חירות כשהבעל הבית צריך למזוג להמיסב אצלו. [ואפשר שיש לחוש לזה בכל בעל הבית, ואפילו כשאינו אביו, אולי אין לבקש ממנו למזוג לו, ויל"ע בזה].

**יתר** על זה כתב בערוך השלחן (תעג, ו), וז"ל: וכבר כתבנו שהבעל הבית לא ימזוג בעצמו, אלא אחר דזהו דרך חירות, ואנו אין נזהרין בזה, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג ואין הבעל עדיף ממנה, ולכן נוהגין למזוג בעצמו ואין זו קפידא, עכ"ל. - [ועיין בספר "ויגד משה" דיני ומנהגי פסח (סימן ו אות יא) שתמה על דבריו, שהרי יכול לצוות למשרתו או לבנו וכדומה שהם ימזגו. ועוד דמאי שנא זה משאר צרכי הבית שהאשה עושה, ובפרט מזיגת הכוס שהיא משועבדת בזה לבעלה ואפילו היו לה כמה שפחות, כמבואר בגמרא (כתובות סז). ואיפסקא להלכה בשו"ע (אבהע"ז סימן פ סעי' ד-ה), ואיך כתב שאין הוא עדיף ממנה, עיי"ש באריכות]. ולדבריו שנראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג ואין הבעל עדיף ממנה, כל שכן שאין לבקש מאביו שימזוג.

**[אגב]** יש שרצו לומר עפ"י שו"ת תורה לשמה (הנ"ל), שאין ראוי לבן למכור חמץ אצל אביו המכהן כרב שעל ידו מוכרים החמץ לפני פסח, דהוי בזיון שעושה את אביו שליח, לשוות את הבית דין שליח,

למכור לנכרי. - אך לא נהגו עלמא כן, ופוק חזי מאי עמא דבר, ולא עלה על דעת מיהו לפקפק על זה. ויש לחלק דדבריו נאמרו רק בדברים שיש בהם טירחא כמו בדיקת חמץ וכדומה, ולא במכירת חמץ שאביו במלאכתו עוסק, והוספת שם בנו לרשימת מוכרי החמץ נכלל במלאכתו, ואדרבה כשהאב רב הרי זה בגדר כיבוד למכור אצלו החמץ, ובפרט כהיום שזה נחשב לכיבוד].

(ה) ושוב קיבלתי תשובה מאת הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל "משנת יוסף", [ובתו"ד דן בדברי בנו הג"ר יקותיאל ליברמן הנ"ל] וז"ל:

(א) לענ"ד פשוט שאסור, ואפילו אם ירצה האב בעצמו למזוג לבנו, צריך הבן למנוע זאת מאביו שלא ימזוג לו, דהנה לשון הלבוש ושו"ע הרב (תעג, א) הוא: ואם אפשר, טוב שלא ימזוג בעל הבית בעצמו, אלא אחר ימזוג לו, "שיהא לו כמשרתו" כלומר דרך חרות ושררות זכר ליציאת מצרים, עכ"ל. וא"כ פשיטא דאין לאב להיות כמשרת לבנו, ומנהג זה שאחר ימזוג לו אינו דוחה כיבוד אב דאורייתא, ואיתא בשו"ע יו"ד (רמ, ד בהגה) שהבן ישמש לאב כמשמש לרבו, וא"כ בודאי לא להיפך.

(ב) והרי זה כעין הא דקיי"ל (יו"ד סי' קצה, י) שאשה נדה אסורה למזוג כוס לבעלה, ופשוט שאסור זה משום הרחקה הוא גם לביל פסח, שאז הבעל מוזג לעצמו, והאשה לעצמה, כמו"כ לגבי כבוד אביו שאסור לבן לקבל שירות מאביו, שעושה לו מעשה משרת.

(ג) ונראה שאם האב לא שם לב, ומזג לבנו, יכול הבן לתקן משגה זה, וישפוך היין בחזרה לבקבוק, וימזוג לעצמו, ויאמר לאביו בדרך כבוד "חלילה שתשרת

המזון שמפורש בשו"ע (או"ח קפג, ד) שמקבלו בשני ידיו, מאחר שמושיט לו בב' ידיו (כה"ח קפג, יט). - אחרי שהאב קידש, ובנו הושיט לו הכוס, ואח"כ בנו מקדש, אם יושיט האב לבן, שיקבל ממנו הכוס.

**ובברכת** המזון נוהגים שהאב בעה"ב מושיט הכוס בשני ידיו למי שמכבדו לברך בהמ"ז וגם לבנו, דזה כנתינת רשות, וכאות שמכבדו לברך. - וכן י"ל בקידוש דהוי כנתינת רשות, ולא כמשמשו. וגם ע"פ סוד הושטה בב' ידים ומקבלו בב' ידים וא"כ ה"ז כעין עבודת קודש, ולא שירות. - אבל בד' כוסות שיש ענין דוקא שימזגו לו הכוס דרך חירות, "שיהא לו כמשרתו" אין לאב למזוג לבנו.

(ז) והלום ראיתי בקובץ "אוצרות התורה" (קונטרס כ', אייר תשס"ד) שכתב בזה בני היקר הגאון רבי יקותיאל שליט"א, ואחרי שהביא דברי השו"ע (יו"ד רמ, כה הנ"ל), דימהו למשאחז"ל (קידושין מה:): לא חציף איניש לשווייה לאבוב שליח (לקדש לו אשה). ועפ"ז כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' רסח) דאפילו לדבר מצוה אין ראוי לבן לעשות את אביו לשלוחו, כגון שיבדוק את חמצו בליל י"ד ניסן, או להפריש לו תרו"מ או חלה, שהרי בקידושין שהן מצוה אמרינן כן דזילותא הוא לאביו. - ויתר על כן כתב הערוך השלחן (תעג, ו) דאין אנו נזהרים למזוג ע"י אחר, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג לו עכ"ד [הגם דהאשה עושה כל עבודות התבשילין והבית, אבל לא להיות כמשרתת לבעלה].

(ח) ויצא בני שליט"א לדון בדבר חדש, באב שהוא רב שעל ידו מוכרים החמץ לפני פסח, אם ראוי לבן למכור אצלו החמץ, כיון שהוא מתורת שליחות, שעושהו שליח

אותי אפילו למזיגת כוס" - [אבל אינו מחוייב, כיון שהאב עשה דרך מצוה, ולא בכונה לבזות עצמו].

(ד) ואין להתיר לאב למזוג לבנו, כיון שאם מחל על כבודו מחול (קידושין לב.), שכבר הביא הפת"ש (יו"ד סי' רמ סקט"ז) מרדב"ז שמחול רק לפטור הבן מעונש, אבל מצוה איכא מכל מקום, והברכ"י (רמ, יג) בשם אחרונים דן אם רק כבוד יכול למחול, או גם מורא, אבל על בזיון לא מהני מחילה, עיי"ש, ומזיגה דרך שירות הוי בזיון. לפ"ד שו"ע הרב הנ"ל דהוי כמזיגת משרת לאדונו.

(ה) איתא בגמ' (קידושין לא:): א"ל רב יעקב בר אבוב לאביי, כגון אנא דעד דאתינא גבי רב, אבא מדלי לי כסא, ואמא מזגה לי, היכי איעביד, א"ל מאמך קביל, ומאבוך לא תקבל, דכיון דבר תורה חלשה דעתיה, פירש"י חלשה דעתיה אם תקבל ממנו עבודה, עכ"ל. - הובא בב"י, ועפ"ז פסק בשו"ע (רמ, כה) אם האב רוצה לשרת את הבן, מותר לקבל ממנו, אא"כ האב בן תורה, עכ"ל, והביא הברכ"י מהפר"ח, שאפילו יקפיד הרבה [האב לשרת בנו], לא יקבל, משום דלא סגי דלא חלשה דעתיה.

**ושירות** זה של הרמת הכוס ומזיגתו, הוי שירות של חיבה, כדחזינן בשו"ע (יו"ד קצה, י) שנדה מותרת לעשות כל המלאכות לבעלה, חוץ ממזיגת הכוס [וכן הבאת הקערות על השלחן לבעלה, עי' ש"ך סק"יג] ואפ"ה רק באב ע"ה מותר לבן לקבל, ולא בבן תורה שיגרום חלישות דעתו, ובזמנינו כל יודע ספר הוא בגדר בן תורה, ואין לבן לקבל מאביו שירות זה.

(ו) מתוך כך יש להסתפק בקידוש בליל שבת, שע"פ האר"י ז"ל צריך לקבל הכוס בשתי ידיו "מזולתו", ובכוס ברכת

[לשוות את הבי"ד שליח] למכור לנכרי, וכתב דלא נהגו עלמא כן, ופוק חזי מאי עמא דבר, שלא עלה על דעת מישוהו לפקפק על זה.

וי"ל דלא מיבעי אם אביו הוא רב העוסק במכירת חמץ, אלא אפילו הוא שמש, כמו שבכמה מקומות השמש נעשה שליח לזה, אין זה בכלל לא חציף אינש וכו', דאביו במלאכתו עוסק, כמו אם אביו ממונה על הפרשת תרו"מ, או שמנקה את ביהכ"נ וגם מקום בנו, והוספת שם בנו לרשימת מוכרי החמץ נכלל במלאכתו, בפרט אם

אביו רב, ה"ז בגדר כיבוד למכור אצלו החמץ, שו"ר כעי"ז להג"ר שמעון יצחק שלזינגר שליט"א באוצרות התורה (קונטרס כ"ב). - וסיומא דמילתא דנידון דידן לעיל (אות ה'-ו').

(ו) ואולם הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רב שכונת גילה), כתב לי בזה"ל: בענין בן לבקש מאביו שימזוג לו יין, גם אם אין ראוי לעשות כן, אבל אינני חושב שיש בזה איזה איסור, שהרי כמה דברים בן מבקש מאביו, ומאי שנא, ואף שיש לחלק מכל מקום אינני רואה בזה מקום לאסור מדינא.



הרב שרון שרפי

## בגדר איסור המלאכה בחול המועד, ובביאור דעת השו"ע בזה

- (א) הקדמה  
(ב) ביסוד מחלוקת הראשונים - בגדר איסור המלאכה בחול המועד  
(ג) סתירת הב"י אם מלאכת חוה"מ מהתורה או מדרבנן  
(ד) יישוב האחרונים לסתירת הב"י - ודיון בדבריהם  
(ה) שבעה מקומות נוספים מהם נראה שדעת השו"ע, שאיסור המלאכה בחוה"מ - מדרבנן, ודיון בראיות  
(ו) ביאור חדש בדעת השו"ע בגדר איסור מלאכה בחוה"מ - וראיות לכך  
(ז) סיכום והעולה לדינא  
(ח) נספח - תקציר הלכות חול המועד (בדגש על עניינים המצויים כיום)

מלאכה, רש"י).

### (א) הקדמה

גרסינן בחגיגה (יה), מנהני מילי (שחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה), והובאו שם בגמרא חמש שיטות.

(א) רבי יאשיה: "את חג המצות תשמור שבעת ימים" (והיינו כולל ימי חוה"מ, רש"י, כל תשמור אזהרת לא תעשה הוא, שומריו מן המלאכה).

(ב) רבי יונתן: ימי חוה"מ אסורים במלאכה, מק"ו מהיום הראשון והשביעי (ומה ראשון ושביעי שאין קדושה לפניהם ולאחריהם - אסורים במלאכה, חוה"מ שיש קדושה לפניו ולאחריו ק"ו שיאסר במלאכה).

(ג) רבי יוסי הגלילי: "כל מלאכת עבודה לא תעשו" (רש"י, וסמ"ד ליה שבעת ימים תקריבו אשה לה', וכאילו נאמר: כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים).

(ד) רבי עקיבא: "אלה מועדי ה' מקראי קודש" (ומהי קדושתו - קדשהו בעשיית

(ה) רבי ישמעאל: "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה'" (כשם שהיום השביעי עצור ממלאכה, אף ששת הימים שקדמו לו עצורים ממלאכה).

ובפשטות הרי שיש כאן ג' דעות - מהו מקור איסור המלאכה:

[א] שהוא איסור לאו - לרבי יאשיה (תשמור שבעת ימים, שהשמר הוא לאו), וכן לרבי יוסי הגלילי (לא תעשו), וכן לרבי ישמעאל.

[ב] שהוא איסור עשה - לרבי עקיבא (קדשהו בעשיית מלאכה).

[ג] שהוא ק"ו - לרבי יונתן (ק"ו מהיום הראשון והשביעי).

אם לוקין על מלאכת חוה"מ, ואם גם

נשים חייבות בו

כתב המנחת חינוך (מצוה שכב, ב), דנפק"מ

בזה אם לוקים\* על מלאכת חוה"מ. דאם הוא לאו - הרי שלוקים עליו, ואם הוא עשה אין לוקים. וכן אם הוא ק"ו אין לוקין, שהרי אין עונשין מן הדין.

**וכן** נפק"מ אם נשים חייבות בזה, שאם הוא עשה - פטורות, דהוי מצות עשה שהזמן גרמא.

**אמנם** בטורי אבן (חגיגה יח. ד"ה רבי יונתן) כתב, שהתנאים לא חולקים אלא רק מוסיפים זה על זה. ואם כן לכו"ע לוקים, ולכו"ע נשים חייבות בו.

**ויעויין** ברמ"ע מפאנו (אות קח ד"ה ולנו במלאכת) שכתב, שלכל התנאים הוא רק איסור עשה, יעוי"ש בשיטתו.

### **(ב) ביסוד מחלוקת הראשונים - באיסור מלאכה בחול המועד**

**כתב** הב"י (או"ח תק"ל), שהלכה למעשה נחלקו רבותינו הראשונים ביסוד איסור מלאכה בחול המועד, ונחלקו לג' שיטות:

### **שיטה א: איסור מלאכה בחוה"מ - מדרבנן**

**כתב** הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ז ה"א), חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון, הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש - אסור בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול, שאין בהם קדושה כלל. והעושה בו מלאכה האסורה - מכין אותו מכת מרדות, מפני שאיסורו מדברי סופרים.

**וכן** כתבו התוס' (חגיגה שם), הטור (ריש

תק"ל) והרא"ש (בתחילת מו"ק), והמרדכי (מו"ק אות תתלא). שמן התורה - ימי חוה"מ מותרים בכל מלאכה, אלא שחכמים אסרום בקצת מלאכות (הואיל והם ימי שמחה שנאמר בהם "מקרא קודש", ובכדי שלא יראו כשאר ימיות החול), וכל הפסוקים המופיעים בגמרא הם אסמכתא בעלמא.

### **שיטה ב: איסור מלאכה בחוה"מ - מדאורייתא**

**כן** כתב רש"י (מו"ק יא:, ומכות כג., וסנהדרין צט.), וברשב"ם פסחים (ק"ח.), וכן כתב הטור בשם הרי"ף (בתחילת מו"ק), ובספר החינוך מצוה שכג, ובשיבולי הלקט (סימן רכג), שימי חול המועד אסורים במלאכה מן התורה, ודרשות מעלייתא הם ולא אסמכתא בעלמא.

**וביאר** הלבוש (שם סק"א), שהואיל ולא כתבה התורה איסור מלאכה בפירוש כמו גבי יו"ט, לפיכך אמרו שלא אסרה התורה את כל המלאכות כמו ביו"ט עצמו, אלא כוונתה רק למקצת המלאכות. ואותן המקצת, מסרה לחכמים לומר איזו אסורה ואיזו מותרת.

**והוסיף** הלבוש שאין לתמוה בדבר, שהרי עשתה כן אצל המועדים וקידוש החודש, שמסרה לידם ואמרה: 'אתם' - אפילו שוגגין ואפילו מזידין. וכן גבי עינוי יוה"כ, אף לשיטות שכל חמשת העינויים הם מן התורה (הר"נ ועוד), מסרה התורה לידם של חכמים לומר מה נקרא עינוי, והם אמרו שהמלך והכלה מותרים לרחוץ פניהם,

א. אך הביא המנ"ח (שכג, ב בסופו) את דברי הר"נ (מו"ק ו. מדפי הרי"ף ד"ה פטור אבל אסור), שלכו"ע אין לוקין על מלאכת חוה"מ, משום דהוי לאו שבכללות. והקשה עליו מדוע הוי לאו שבכללות, יעוי"ש.

שקשה אף לשיטתו ולמה הקשה רק על אחרים - שהרי לא הביא הב"י דין זה לקולא להלכה, לא בב"י ולא בשו"ע. ומדהקשה רק לשיטת הרמב"ם והרא"ש, שמעית מינה דאדידיה לא קשיא, ומשום דס"ל דמלאכת חוה"מ דאורייתא (ובספק נקטינן לחומרא).

**אלא** שהקשו האחרונים סתירה בב"י ממה שכתב שם (סוף תקל"א) בשני דיבורים.

**דהנה** בד"ה והרמב"ם, מבואר שמותר ליטול שפה בחוה"מ אף מן הצדדים במקום שאינו מעכב את האכילה, ואע"פ שישנם שיטות האוסרים ומתירים רק באופן שמעכב האכילה, סיים הב"י: "כיון דאיסור דרבנן הוא - נקטינן לקולא".

**וכן** פסק בשו"ע (תקל"א, ח) להקל וכתב, "כל אדם מותר ליטול שפה בחול המועד" (ואפילו אינה מעכבת האכילה - מ"ב ס"ק כ"א).

**וכן** בד"ה כתב המרדכי, מבואר דמותר ליטול ציפורניו ושפה בחולו של מועד, אפילו בלא שינוי (במספריים), ואע"פ שיש אומרים שלא התירו אלא בשינוי (בסכין), מ"מ סיים הב"י: "וכיון דאיסורא דרבנן הוא - נקטינן לקולא". וכן פסק בשו"ע (תקל"ב, א) להקל וכתב, "מותר ליטול צפרניים, בין דיד ובין דרגל אפילו במספריים".

**וצ"ע** דברי הב"י, שלאחר שכתב את דעתו להלכה בפירוש, שמלאכה בחוה"מ היא דבר תורה, איך כתב להלכה בסימן שלאחריו להקל בספיקא דינא, ומשום דהוא רק איסור דרבנן, וצ"ע.

**(ד) יישוב האחרונים לסתירת הב"י,**

**ודיון בדבריהם**

**ומצינו באחרונים כמה ישובים לסתירת הב"י:**

ושהחיה מותרת בנעילת הסנדל. וכך גם לגבי חול המועד - מסרה בידם לומר איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת, לפי סברתם ודעתם שיכולים הציבור לעמוד בהם.

**שיטה ג:** פשרה - איסור מלאכה בחוה"מ - חלקו מן התורה וחלקו מדרבנן

**כתב הרמב"ן** (הובא בב"י ריש תק"ל בשם הנימוק"י, וכן מובא ברב המגיד בהלכות יו"ט בתחילת פ"ז), שכל מלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד, אסורה מן התורה. אבל מלאכה שהיא לצורך המועד או דבר האבד - מותרת. אבל חכמים אסרו מקצת המלאכות, וכגון מלאכת אומן אף שהיא לצורך המועד, וכן דבר שיש בו טרחה יתירה ואף שהוא דבר האבד.

**(ג) הסתירה בדברי הב"י**

**והנה**, לאחר שהביא הב"י את מחלוקת הראשונים, סיים: "ולעניות דעתי נראה, דאיסור מלאכה בחול המועד דבר תורה".

**וכן** משמע לכאורה ממה שכתב הב"י בסימן תקל"א (ד"ה והא). שהביא שם הב"י את ספק הגמרא (מו"ק יד.), אם יש להקל בגילוח במועד - למי שאבדה לו אבידה ערב הרגל ולא היה לו פנאי לגלח, שהיה טרוד באבדתו. וכן נסתפקה הגמרא שם, בספר אומן שאבדה לו אבידה בערב הרגל - ולא גילח עצמו, אם חשיב אונס ומותר לגלח במועד, ונשארה הגמרא בתיקו.

**וכתב הב"י** שם, "ויש לתמוה על הרמב"ם והרא"ש, שכתבו שמלאכת חוה"מ מדרבנן, למה השמיטו דין זה ולא פסקו כאן לקולא".

**ולכאורה** אם היה ס"ל לב"י להלכה דמלאכת חוה"מ דרבנן, הרי

## יישוב הגר"י ידיד הלוי - ודיון בדבריו

ובספר ילקוט יוסף (חזה"מ עמוד תשמו), הביא משו"ת ימי יוסף (לגר"י ידיד הלוי זצ"ל) שכתב ליישב הסתירה, שמה שנקט הב"י שמלאכת חזה"מ דאורייתא כתבו רק בדרך הלימוד ולא להלכה, דכיון שג' עמודי ההוראה (הרי"ף והרמב"ם והרא"ש) פסקו במפורש שמלאכת חזה"מ היא מדרבנן, לא מסתבר שיחלוק הב"י בזה להלכה למעשה, ואף שמסברא ובדרך לימודו סבירא ליה אחרת, וסתירה מעיקרא ליכא<sup>2</sup>.

ולכאורה טענה חזקה היא, שלא מצינו בכל השו"ע (אחר חיפוש ושאלה) שהמחבר יפסוק להלכה כנגד ג' עמודי ההוראה - במקום שגילו דעתם להלכה במפורש (ואף אם נראה לו טעם החולקים), ובודאי שהלכה למעשה יפסוק כמותם, ואם כן בהכרח שמה שכתב מתחילה אינו להלכה למעשה.

ולכאורה יש לדון טובא בטענתו - חדא, שדעת הרי"ף אינה מוכרעת, שהרי כתב הטור (תק"ל) שלרי"ף מלאכת חזה"מ דאורייתא, והעיר עליו הב"י (שם ובסימן תקל"ו) דזה מנא ליה, שאם בגלל שכתב הרי"ף שילפינן למלאכת חזה"מ מדרשות אין זה ראייה - דדלמא אסמכתא נינהו. וסיים הב"י, דדעת הרי"ף אינה מוכרעת. וא"כ אין כאן ג' עמודי הוראה אלא רק שתיים (הרמב"ם והרא"ש).

## האם בכל מקום מבריע הב"י - כג' עמודי ההוראה

ועוד יש לדון בדבריו, דיעוין בהקדמת הב"י

שכתב, "להיות שלשת עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל ליבי שבמקום ששניים מהם מסכימים לדעה אחת - נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם, חולקים על הדעה ההיא.

ומבואר בכללי הפסיקה דהב"י, שלא בכל מקום נקטינן להלכה כרוב דעות עמודי ההוראה, שאף במקום ששניים (מתוך ג' עמודי ההוראה) מסכימים לדעה אחת, אם רוב רבותינו הראשונים חולקים עליהם - הכי נקטינן להלכה.

וכן פסק הב"י בהלכות הטמנה (או"ח רנ"ט, א), שמותר לטמון בסתם גיזי צמר ואף שלא ייחדן לכך (ואינם מוקצה), כשיטת הרא"ש ודלא כשיטת הרי"ף והרמב"ם. וכתב הב"י שם, "ונראה, דאע"ג דהרי"ף והרמב"ם הוו רוב בנין (היינו שניים מתוך ג' עמודי ההוראה), כיון דאיכא רוב מנין דפליג עליהו, נקטינן לקולא".

## רוב שיטות הראשונים - מלאכת חזה"מ היא מן התורה

ויעויין בשו"ת בנין עולם (להגר"י חבר או"ח סימן כא) שכתב, "רוב דעות הראשונים דמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה".

ובספר נחל אשכול (על ספר האשכול ח"ב סימן מג) כתב, "דעת רוב בנין ורוב מנין מהפוסקים דמלאכה בחזה"מ אסורה מן התורה".

ובספר ילקוט הגרשוני (או"ח סימן תקל"ג

ב. וכן ראיתי שמביאים יישוב זה בדעת הב"י, בשם שו"ת כד הקמח (לבעל הלבושי שרד או"ח סימן ב).

אות א) כתב, שדעת רוב הפוסקים דאיסור מלאכה בחוה"מ מן התורה.

**ובספר שיורי טהרה** (מערכת פ כלל ח) כתב, "כבר מרן ז"ל באו"ח (סימן תק"ל) הסכים להלכה דכפי רובא דרבוותא, מלאכה בחוה"מ מן התורה ומסרה הכתוב לחכמים".

**ועל פי זה יש לפקפק בראיית הגר"י ידיד זצ"ל.** דיש לומר, דאף שהרמב"ם והרא"ש נוקטים שמלאכת חוה"מ היא מדרבנן, מ"מ ס"ל להב"י לפסוק כשיטה שהיא מן התורה, מאחר ורוב מנין הראשונים סוברים שמלאכת חוה"מ דאורייתא.

### יישוב הילקוט יוסף - ודיון בדבריו

**ובילקוט יוסף** (להגר"י יוסף שליט"א, עמוד תשמח) כתב ליישב הסתירה בדברי הב"י, דמה שכתב הב"י בסימן תק"ל, שנראה דאיסור מלאכה בחוה"מ דבר תורה, כוונתו לשיטת הרמב"ן שהטיל פשרה בין השיטות, וכתב שחלק מן המלאכות מן התורה וחלקם מדרבנן. ומה שכתב הב"י ש'מסרו הכתוב לחכמים' הכוונה שמן התורה נקבע באופן כללי שהמלאכות אסורות מן התורה, אמנם פרטי ההלכות או מלאכות שאין בהם טורח הרי הם מדרבנן.

**ולבן מחד כתב הב"י,** שעיקר מלאכת חוה"מ היא דאורייתא, ומאידך כיון שפרטי ההלכות הם מדרבנן אפשר להקל בספיקותיהם, ואין כאן סתירה.

### 'מסרן הכתוב לחכמים' - לא נאמר בשיטת הרמב"ן

**ולכאורה יש לדון כדרכה של תורה בדברי**

הרב שליט"א. שהנה אף שהצד השווה שבין הראשונים (הסוברים שמלאכת חוה"מ דאורייתא) לרמב"ן הוא שלכו"ע עיקר איסור המלאכה הוא מן התורה, מ"מ הבדל יסודי יש ביניהם.

**שלשיטות הראשונים,** כיון שאיסור המלאכה דאורייתא לא נתפרש כלל, הרי שצורתו ופרטיו נמסרו לחכמים לפרש לנו מה אסור ומה מותר.

**אמנם** לרמב"ן שצורת האיסור דאורייתא נתפרשה היטב בתורה (וכמו שכתב הרמב"ן, שכל מלאכה שהיא לצורך המועד או שהיא דבר האבד - מותרת, וכל מלאכה שאינה לצורך המועד או שאינה דבר האבד - אסורה), אלא שחכמים הוסיפו מעצמם לגזור במקום טירחה יתירה או במלאכת אומן, הרי שאין חכמים מפרשים את צורת האיסור דאורייתא, אלא רק מוסיפים על האיסור דאורייתא - איסורים מדבריהם.

**ונמצא,** שבעוד שלשיטת הראשונים כל איסורי המלאכה (שנתפרשו ע"י חכמים) הם דאורייתא, ואין (לשיטה זו) במלאכת חוה"מ - איסורים דרבנן כלל, הרי שלשיטת הרמב"ן החלק דרבנן באיסורי המלאכה - הוא חיצוני לדאורייתא, ולא קשור אליו כלל.

**אמור** מעתה, שהדין ש'מסרן הכתוב לחכמים' (שיפרשו את איסור התורה) לא נאמר כלל לשיטת הרמב"ן, כיון לשיטתו אין רבנן מפרשים כלל את איסורי המלאכה של התורה.

**ומכיון** שהב"י כתב בהכרעת דינו, "לענ"ד

ג. מלבד כמה שיטות בראשונים (כריטב"א ועוד), דס"ל שאף לשיטות שהמלאכות מן התורה, הרי שדין טירחה יתירה או טירחה שלא לצורך היא תוספת גזירה מדבריהם, ויתבאר יותר לקמן.

## 'דבר האבד' - הפסד מרובה או אפילו הפסד מועט

דלשיטת רב הונא, רק הפסד מרובה נחשב ל'דבר האבד', ולכן נצרכים שני תנאים בכדי להחזיר את התרנגולת על הביצים. א] התרנגולת כבר ישבה על הביצים לפחות ג' ימים - שאז אין הביצים ראויים לאכילה כלל, משום שהתחיל להוצר בהם אפרוח והיו דבר האבד, שאם לא יחזיר התרנגולת יפסיד הביצים לגמרי. ב] לא עברו ג' ימים מהבריחה - שאז מועילה ההחזרה (וגם אין טורח בהחזרה). אבל לאחר ג' ימים התרנגולת מאבדת את חמימותה, ויתכן שלא תועיל כלל ההחזרה לגדל אפרוחים (וגם יש טורח גדול להחזירה), ולכן אף שיפסיד הביצים - אסור להחזיר את התרנגולת. (אך אם לא ישבה עליהם ג' ימים, שלא נתקלקלו הביצים לגמרי ויכול למכרם בזול, או שעברו ג' ימים מאז שברחה - אסור).

ולשיטת רב אמי, גם הפסד מועט נחשב ל'דבר האבד', ולכן אפילו שלא ישבה התרנגולת על הביצים ג' ימים מלאים, כיון שסו"ס ישבה ונתקלקלו הביצים קצת, חשיב דבר האבד. ובתנאי מפורש שלא עברו ג' ימים מאז הבריחה, שבזה מודה רב אמי שלא תועיל ההחזרה.

ופסק השו"ע לקולא כרב אמי, דלהפסד מועט חיישינן וגם אם לא ישבה ג' ימים - מותר להחזירה. וכתב (תקל"ו, ד), "אין מושיבין תרנגולת על הביצים לגדל אפרוחים, ואם הושיבה קודם המועד (מ"ב - משמע אפילו פחות מג' ימים), וברחה מעליהם יכול להחזירה, והוא שיהיה בתוך ג' ימים לבריחה".

וכתבו הטור והרא"ש, דאין להקל כרב אמי, אלא לשיטה דמלאכת חוה"מ דרבנן,

נראה, דאיסור מלאכה בחול המועד דבר תורה, אלא שהתורה מסרה לחכמים - שיאסרו המלאכות שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם", הרי שלכאורה אין לשייך את דעת הב"י לשיטת הרמב"ן.

ועוד, כיון שהשיטה האחרונה שהביא הב"י היא דעת הרמב"ן, הרי שכיון דסליק מיניה, אם איתא דס"ל כוותיה, למה לא סיים הב"י (לאחר שהביא את שיטת הרמב"ן), "והכי נקטינן", ולמה החל בקטע חדש. אלא שלכאורה מטין הדברים שלא נתכוון הב"י בהכרעתו לשיטת הרמב"ן.

## ה) שבעה מקומות נוספים בשו"ע, מהם נראה שפסק המחבר - שמלאכת חוה"מ דרבנן - ודיון בחלק מהם

והאמת יורה דרכו, שלא רק בב"י כתב מהר"י קארו זצ"ל להלכה - שמלאכת חוה"מ היא רק מדרבנן, אלא אף בשבעה מקומות נוספים בשו"ע, הלכה למעשה.

### הראשון

הנה במשנה (פסחים נה:), תנן, "מושיבין שובכין לתרנגולים בארבעה עשר, ותרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה".

ופירשו בגמרא, שמותר להושיב ב"ד בניסן, תרנגולת על הביצים לחממן - בכדי לגדל אפרוחים, אולם בחוה"מ אסור לעשות כן - משום שאינו צורך המועד ולא דבר האבד. אמנם תרנגולת שברחה מעל הביצים בחוה"מ, מותר להחזירה משום הפסד הביצים, משום דהוי דבר האבד.

ובגמרא שם הובאה מחלוקת, באיזה אופן מותר להחזיר בחוה"מ את התרנגולת על הביצים.

אמה על אמה (אמה = ששה טפחים), ולכן גם נקראת כך "אמת המים". ומבואר שם, שאם לא נסתמה לגמרי אלא נשארה עמוקה טפח, באופן שיש היכר שהיתה שם תעלה, מותר לחפור ולסלק את העפר, ולחזור ולהעמידה על עומק של ששה טפחים (אמה)<sup>7</sup>.

והנה בסוגיא שם, נסתפקה הגמרא מה הדין בתעלה שהיתה מעיקרא שבעה טפחים, ונסתמה חמישה טפחים באופן שעומקה כעת שני טפחים, ורוצה לחזור ולהעמידה עד שבעה כבתחילה, אם שרי.

וצרדי הספק, שכמו שבתעלה בת ששה טפחים שנסתמה עד טפח, מותר לחזור ולחפור חמישה טפחים (ואין זה נחשב לטרחת יתירה), הכא נמי חופר חמישה טפחים ושרי. או דלמא, כיון שהטפח השביעי הוא טפח יתירה (שדי לאמת המים, בששה טפחים), איכא טרחת טפי ואסור, ונשארה הגמרא בתיקו.

והנה בשו"ע (תקל"ז, ו) כתב, אמת המים שנתקלקלה מותר לתקנה במועד. אם היתה עמוקה טפח - חופר בה עד ששה טפחים. היתה עמוקה טפחיים - מעמידה עד שבעה. ומבואר, דאף שהיא בעיא דלא איפשיטא בגמרא - פסק השו"ע לקולא.

וכתב המ"ב (ס"ק כה ובשעה"צ אות כ), שאף שפסק השו"ע לקולא - נכון להחמיר בזה, כיון שיש מן הראשונים שמחמירים בזה (הנימוק"י והרי"ץ גיאות), וגם הוא בעיא דלא איפשיטא בגמרא, ואפשר

אבל לשיטות שהוא דאורייתא, אין להקל רק אם כבר ישבה התרנגולת ג' ימים, דאז הוי הפסד מרובה.

ועל פי זה כתב רעק"א (בגליון השו"ע שם), דממה שפסק השו"ע לקולא כרב אמי, משמע שסובר המחבר שמלאכת חוה"מ היא מדרבנן.

### דיון בראייה זו

והנה יש לדון, ע"פ מה שכתב המור וקציעה (תקל"ו, א), דאף אם נאמר שלמחבר מלאכת חוה"מ מן התורה, מ"מ הרי שלהושיב תרנגולת על הביצים אינה מלאכה כלל, ורק ענין של שבות או טירחה יתירה או עובדין דחול, ובוזה לכו"ע הוי רק דרבנן, ועל כן הוי ספק דרבנן ולקולא.

והנה אף שהקשה כן המור וקציעה על הראשונים (שהביא הב"י), למה תלו את הכרעת הדין (אם להקל כרבי אמי) בדין המלאכה בחוה"מ אם דאורייתא או דרבנן, והרי הכל כאן דרבנן, מ"מ יתכן לומר שמה שהשו"ע פסק להקל הוא מחמת דהוי ספק בדרבנן, ויש לפלפל.

### השני

הנה בגמרא (מו"ק ד:) איתא, שאסור לחפור במועד תעלות השקיה חדשות, ומשום דהוי טירחה יתירה. אמנם אמת המים שכבר היתה חפורה, ונפל לתוכה עפר ונסתמה (נתקלקלה), מותר לסלק את העפר ולהחזירה למצבה הראשון.

ובדרך כלל, אמת המים היא תעלה שגודלה

ד. וברש"י על הרי"ף כתב, שגם אם מתחילה היתה עמוקה רק טפח, מתקנים אותה ומעמידים אותה על ששה טפחים. וכך היא משמעות לשון הרמב"ם (יום טוב פ"ח ה"ג) והשו"ע שם. אמנם כתב המ"ב (בשעה"צ אות יז), שמשמעות הפוסקים היא כפשוטו לשון הש"ס, דדוקא אם היתה חפורה אמה מעיקרא, מותר להחזירה למצבה הראשון.

חשוב אסור. ותירץ, דנקטינן להלכה כרב באיסורי, דאף לאדם חשוב מותר. ועוד תירץ, דנקטינן בכל ספק לקולא כיון שאיסור מלאכה בחוה"מ מדרבנן.

### הרביעי

**הנה** בגמרא (שם יב.) נחלקו אמוראים אם מותר לזפת כלי קטן או גם חבית גדולה. דלשמואל מותר רק כלי קטן ולא חבית, דחייש לטירחה שיש בזיפות חבית גדולה, ולא חייש להפסידא (של היין בחבית). ולרב דימי להיפך, זופתים כלי גדול ולא כלי קטן, ומשום דחייש להפסידא ולא לטירחא.

**וכתב** הב"י (תקל"ח, א), שהרי"ף והרא"ש כתבו מחלוקת זו ולא הכריעו הלכה בדברי מי, וספיקא דרבנן לקולא.

**וכן** כתב בשו"ע שם, שמותר לזפת חביות שין קטנות ובין גדולות.

### דיון בראייה זו

**יעויין** בהשגות על הראייה השניה, בדין טירחה יתירה וטרחא שלא לצורך, ושייך גם לכאן.

### החמישי

**בגמרא** (שם י:), אמר רב פרקמטיא (מקח וממכר של סחורה) כל שהוא אסורה, משום טירחה (רא"ש ותוס' יב: ד"ה מכניס).

**ונחלקו** הראשונים אם איסור הסחורה הוא רק בפרהסיא או אפילו בצינעא. מהרמב"ם משמע, שאפילו בצינעא אסור, והרוקח והאגור כתבו דבצינעא שרי.

**וכתב** הב"י (תקל"ט, א), "ולענין הלכה נראה, דאם ריוח מרובה הוא שרי

שהרמב"ם שמיקל - אזיל לשיטתו דסבירא ליה דמלאכת חול המועד הוא מדרבנן, ומה שאין כן לשאר הפוסקים, וצ"ע.

**ובפשטות** מבואר, דאם הקל השו"ע וכשיטת הרמב"ם, הרי דס"ל דמלאכת חוה"מ היא מדרבנן.

### דיון בראייה זו

**אלא** דלפי זה צ"ע לכאורה, למה כתב השעה"צ שרק "אפשר" שהרמב"ם שמיקל בזה סובר שמלאכת חוה"מ מדרבנן - ולמה נשאר בצ"ע, והלא לכאורה ברור שהמיקל במקום שנשארה הגמרא בספק, הוא מחמת ספק דרבנן לקולא.

**ולכאורה** צ"ל שאין הדבר מוכרע, די"ל שאף לשיטות שמלאכת חוה"מ דאורייתא, מ"מ יתכן שטירחה יתירה או טירחה שלא לצורך - אסורים רק מדרבנן (שמסרן הכתוב לחכמים), ולכן בכל ספק של טירחה יתירה - נקטינן לקולא.

**וכן** מצאתי מפורש בדברי הריטב"א והרמב"ן (ריש מו"ק) שכתבו, שאיסור טירחה יתירה או טירחה שלא לצורך (גם לשיטות שמלאכת חוה"מ היא דאורייתא), היא רק מדרבנן.

### השלישי

**בשו"ע** (תקל"ז, טו) מבואר, שאסור לקצור שדהו בחול המועד, ואם אין לו מה יאכל - מותר. ומשמע דלכל אדם שרי. ואף שישנה דעה בגמרא (מו"ק יב:), שלאדם חשוב אסור ואף שאין לו מה שיאכל (וצריך לקנות או ללוות מאחרים), לא חש השו"ע לדעה זו.

**והקשה** הב"י (שם ד"ה ואיכא למידק), למה לא כתבו הפוסקים דין זה, שלאדם

## מנורה בגדר איסור מלאכת חוה"מ בדרום רלג

ועוד) שספק דרבנן לקולא. והנה חקרו ראשונים ואחרונים בגדר הדין, ובפרט לשיטת הרמב"ם (ממרים פ"א ה"ב) שכל העובר על דברי סופרים עובר בלא תעשה מן התורה של "לא תסור". ואם כן בכל ספק דרבנן ישנו ספק שמא עובר על דאורייתא, ומדוע ספק דרבנן לקולא (וידועה קושיה זו בשם הרמב"ן בספר המצוות [שורש א] על שיטת הרמב"ם).

ותירץ הר"נ בדרשותיו (דרוש החמישי), "ומה שאומר תמיד בגמרא ספיקא דרבנן לקולא, הוא מפני שכך התנו, כי אחרי שאינן גוזרין אלא לעשות סייג לתורה, דינו אם אסרנו הוודאות שלא יבואו לעבור על דברי תורה, אע"פ שנתיר להם הספיקות.

ובן ידוע בשם ספר 'זוהר הרקיע' לרשב"ץ, שכך תקנו חכמים מעיקרא, שכל איסור דרבנן יחשב איסור - רק כשהוא בתורת ודאי, ולא במקום ספק.

### 'ספק דרבנן לקולא' - אינו מחמת

#### קולת נושא הדין

והנראה בזה, דמה דקי"ל 'ספק דרבנן לקולא' אינו מחמת קולת נושא הדין, שהרי כאן הספק דרבנן נוגע לאיסור "לא תסור דאורייתא" - ואעפ"כ דנים בו לקולא. אלא ביאור הדברים, שכך הסכימו החכמים, שכל מי שיסתפק בדינם (בין בספק במציאות ובין בספק דפלוגתא דרבוותא), יהיה מותר לו, דבמקום מחלוקת או ספק כך נאמרה ההלכה, שיש לצדד לקולא ושאינן איסור.

ונמצא, שאף אם הספק דרבנן נוגע לאיסור תורה (ולדוגמא, במקום שאחד החכמים חולק בתוקף ואוסר בדרבנן, הרי שאף שיש חולקים לקולא, מ"מ מי שעובר

בצינעא, כיון דמידי דרבנן הוא, וכדאי הם הני רבוותא לסמוך עליהם".

והנה בשו"ע שם, לא ציין בפירוש להיתר דצינעא, אמנם הרמ"א כתב זאת במפורש, יעוי"ש.

### דיון בראייה זו

כנ"ל בדין טירחה, יעויין הדיון בראייה השניה.

### השישי

הנה נחלקו הראשונים בענין למכור ולקנות בחוה"מ מן השיירה, דברים שאינם לצורך המועד.

וכתב הב"י (תקל"ט, ה), אף שהרמב"ן אוסר (וכתב הריב"ש שראוי להחמיר כן), כיון שמהרי"ף והגאונים משמע שמותר, ומידי דרבנן הוא - יש לסמוך עליהם הלכה למעשה, וכן פסק בשו"ע שם.

### השביעי

כתב הב"י (תקל"ט, יג), בדין הלואה לגוי בריבית, שיש אוסרים משום דמי לפרקמטיא האסורה במועד, ור"ת פסק להתיר וכ"כ הסמ"ג והרא"ש. וכיון דמידי דרבנן הוא סמכינן על המתירים, וכן פסק בשו"ע שם.

### ו) ביאור חדש בישוב סתירת הב"י -

#### ראיות לכך - וביאור שיטת המחבר

#### בגדר איסור מלאכה בחוה"מ

והנראה בזה בביאור שיטת הב"י (והמחבר בשו"ע), בשתי הקדמות.

### הקדמה א - בגדר ספק דרבנן לקולא

דהנה קי"ל בכל מקום (שבת לד. ביצה ג:

על דבריו יעבור איסור תורה של "לא תסור" - והרי ששוב יש לפנינו ספק דאורייתא, כיון שהסכימו חכמים שבכל פלוגתא דרבנן יהא מותר, הרי ששוב אין כאן איסור תורה.

### הקדמה ב - בגדר "מסרן הכתוב לחכמים"

והנה כבר הבאנו את דברי הב"י (תק"ל) שכתב, "ולעניות דעתי נראה, דאיסור מלאכה בחול המועד - דבר תורה, אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם".

והנה מקור דברי הב"י הוא בגמרא (חגיגה יח.), אלא ששם מובאים הדברים בשינוי לשון קצת. וז"ל הגמרא, "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת".

### 'מסרן הכתוב לחכמים' - לפרש או להתיר

ומבואר בדברי הגמרא, ש'מסרן הכתוב לחכמים' היינו רק לפרש את האיסור דאורייתא, שאחר שהתורה אמרה שחול המועד אסור במלאכה, מסרה התורה ביד חכמים לפרש את כוונתה, אילו מלאכות נאסרו ואילו לא.

אמנם בדברי הב"י מבואר לכאורה יותר מכך, שכוונת חז"ל ב'מסרן הכתוב לחכמים' היינו שנתנה התורה כח ביד חכמים לאסור ולהתיר. כלומר, שחכמים לא רק מפרשים ומבארים את האיסור דאורייתא, אלא אחר שנאמר האיסור מן התורה באופן כולל וללא התירים, באו חכמים והתירו את האיסור במקום שנראה להם, ואסרו (היינו

שהשאירו את האיסור ולא התירו), במקום שנראה להם.

ונראה ביאור הדבר, (הכיצד יכולים חכמים להתיר איסור מן התורה), ע"פ מה שכתב הר"נ (ריש פ"ח דיומא), שכל עינויי יום הכיפורים אסורים מן התורה, אלא שמסרן הכתוב לחכמים (והם התירו למלך וכלה לרחוץ פניהם, ולילדת לנעול סנדל). והוסיף הר"נ שם וז"ל, לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו, אלא דכיון דלאו בכלל עינויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו, אלא מריבויא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא, קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים, והן הקלו בהן כפי מה שראו, והתירו כל שאינו נעשה לתענוג.

ונראה ביאורו, שהנה אף שודאי קי"ל ש'אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה', היינו דוקא בדברי תורה החמורים המפורשים להדיא בפסוקים, שלאחר שנאמר האיסור בתורה במפורש (על כל פרטיו), אין כח ביד חכמים לשנות כלום מן האיסור. אמנם במקומות שלא נתפרש בהדיא האיסור בתורה, הרי שהוא איסור דאורייתא קל יותר (כדברי הר"נ), ומשמעות קולא זו היא, שבמקומות מסויימים נתנה התורה מעיקרא כח לחכמים, להתיר במקום שנראה להם רצוי.

### במקומות שמסרן הכתוב, וישנה מחלוקת בין החכמים - הוא ספק דאורייתא או ספק דרבנן (מה יהיה הדאורייתא)

והנפק"מ בזה לכאורה, אם 'מסרן ביד חכמים' הוא פירוש או היתר, יהיה במקום מחלוקת בין החכמים.

## ראייה מפורשת מדברי הב"י - שכך ס"ל להלכה

**ונראה** בס"ד להביא ראייה שכך סובר הב"י להלכה (ש'מסרן הכתוב לחכמים' אינו רק פירוש אלא היתר).

**שהנה** כתב הרמב"ם (ע"ז פ"א ה"ג), "אין הולכין בחוקות הגויים ולא מדמין להם, לא במלבוש ולא בשיער וכיוצא בהן, שנאמר "ובחוקותיהם לא תלכו". ובהלכה ג כתב, "ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם, ויהיה לו גנאי שלא ידמה להן - הרי זה מותר ללבוש במלבושיהן ולגלח כנגד פניו, כדרך שהן עושין". (ומקור דברי הרמב"ם בגמרא ב"ק פג. - שהקרובים למלכות מותר להם לספר קומי, ואף שיש בזה משום דרכי האמורי).

והקשה הכסף משנה שם, איך יכלו חכמים לעקור איסור תורה בקום ועשה, דאחר שהתורה כתבה לכל ישראל "ובחוקותיהם לא תלכו", איך התירו חכמים את האיסור למקורבים למלכות.

ותירץ הכסף משנה בראשונה, שיש בזה משום פיקוח נפש והצלת ישראל, דכשהישראלים עומדים לפני המלכים הם מצילים את ישראל, ופיקו"נ דוחה האיסור.

**עוד** תירץ, דכיון שהתורה כתבה לאיסור באופן סתמי, 'מסרן הכתוב לחכמים' והם ראו שאין לגזור על המקורבין למלכות.

**ולכאורה** תירוצו השני צ"ע, שהרי 'מסרן הכתוב לחכמים' הוא לכאורה רק לפרש מהו האיסור ומה היתה כוונת התורה בו. וכגון באיסורי יו"כ - שנאסרו מן התורה רק אם הם לתענוג, וממילא יולדת (שאינה מתכוונת לתענוג אלא להגן מהצינה), מותרת

**דאם** כל כחם של החכמים הוא רק לפרש את האיסור דאורייתא ואין הם פועלים בדין כלום, הרי שבמקום שנפלה מחלוקת ויש ספק בין החכמים באשר לכוונת התורה, הרי שיש כאן ממש ספק בדאורייתא, כלומר - שנפל לחכמים ספק מהי כוונת התורה.

**אמנם** אם נתנה התורה כח ביד חכמים להתיר איסור תורה (ולא רק לפרש), הרי שספק כאן משמעותו הוא - האם להשתמש בכח דרבנן להתיר איסורים. וכגון שנחלקו אם להתיר לילדת נעילת הסנדל, הרי שאף שברור שלספק יש נפק"מ לדאורייתא, מ"מ שורש הספק הוא האם יש כאן מקום להפעלת כח חכמים או לא, והרי שיש כאן ספק דרבנן - מה יהיה הדין תורה, ומ"מ הוא שאלה וספק בדרבנן.

## דוגמא לדבר - מחלוקת בין החכמים אם לעשות הפקר ב"ד

**ונראה** להביא דוגמא לדבר, כיצד ספק נוגע ישירות לדין תורה, ומ"מ הוא ספק דרבנן.

וכגון בראובן שעשה שלא כהוגן, ונחלקו החכמים בדורו אם להפקיע נכסיו מדין הפקר ב"ד. הרי שאף שבודאי שאם יפקיעו את נכסיו - יהיו נכסיו הפקר מן התורה, מ"מ עצם הספק אם להשתמש בכח ההפקר (המחלוקת בין החכמים), הוא ספק בדרבנן.

**ונראה** לכאורה לחדש, שאם לאחר נפילת הספק (שלא הסכימו החכמים ביניהם), ירצה ראובן לקדש אשה מנכסיו (הספק מופקרים) - יוכל לעשות כן, שהרי כלל בידינו שבכל ספק דרבנן הלך אחר דברי המיקל.

בנעילת הסנדל. או במלאכת חול המועד - שפרשו חכמים, שכוונת התורה באיסור מלאכה הוא רק למלאכות שאינם צורך המועד ואין בהם הפסד. אמנם כאן לא פירשו חכמים מהו האיסור המכוון בתורה, אלא התירו לאנשים מסויימים את מה שאסור לכולם<sup>ה</sup>, והדרא קושיא לדוכתא איך התירו חכמים האיסור ד'בחוקותיהם לא תלכו'.

**ומוכח שלמד הכס"מ**, דהגדר ב'מסרן הכתוב לחכמים' אינו רק נתינת רשות לפרש את כוונת התורה, אלא אף להתיר את האיסור במקומות שנראה להם שהוא צורך הענין.

**ויעויין בב"י** (קע"ח ד"ה ואם תאמר) שחזר הר"י קארו זצ"ל על חידושו זה שכתב בכס"מ, וכתבו שוב שם, ומשמע שהכי ס"ל אף להלכה (ולא תימא שכתבו רק לביאור בשיטת הרמב"ם).

### יישוב הסתירה בב"י בידי חוה"מ

**ובזה נראה ליישב הסתירה בב"י**. דאמנם ס"ל לב"י שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מן התורה (וכפי פשטות לשונו שם), ומה שכתב בסימנים שלאחר מכך, דבספיקות אזלינן לקולא ומשום שהוא ספק דרבנן, לא קשיא מידי, שהב"י לשיטתו שבהלכות חוה"מ 'מסרן הכתוב לחכמים', והיינו שנתנה התורה לחכמים כח להתיר את מה שאסרה בכללות, ובכל מקום של מחלוקת או ספק, הרי שיש כאן ספק בדרבנן

(אם להשתמש בכח דהיתרא הנ"ל). וכיון שבכל מחלוקת בדרבנן אזלינן בתר דברי המיקל, הרי שהכריע הב"י לקולא.

**ואין** לומר דכיון שנוגע הדבר לדין תורה, לא יחשב הספק כספק דרבנן אלא כספק דאורייתא, שהרי כבר למדנו (לעיל הקדמה א), שאמרינן ספק דרבנן לקולא אף אם נוגע הדבר לדין תורה. שכן הסכימו החכמים מעיקרא, שבכל ספק בדינים יהיה מותר לו.

### ביאור חדש בשיטת המחבר

**ובזה יש לבאר באופן חדש את כל המקומות בשו"ע**, שבהם כתב המחבר שבכל ספק יש לילך לקולא כיון שהוא מידי דרבנן.

**שכפי** שנתבאר, אף שדעת השו"ע שמלאכת חוה"מ היא מן התורה, מ"מ כיון שב'מסרן הכתוב לחכמים', הוכח שס"ל למרן המחבר, שנתנה התורה כביכול כח עצמי לרבנן להתיר איסורי המלאכה במקום שנראה להם, הרי שאף שכל מחלוקת בדרבנן בזה - נוגעת ישירות לדין תורה, מ"מ כיון שהוא סו"ס ספק עצמי בדין דרבנן, ובכל ספיקות דדבריהם (אף בספיקא דדינא ואף בספיקות הנוגעים לדיני תורה) כך תקנו ללכת לקולא, הרי שבכל ספיקא דדינא דחול המועד - ספיקו לקולא.

### ז) סיכום והעולה לדינא

**א)** נחלקו רבותינו הראשונים באיסור

ה. ואין לומר שאף כאן הוא רק פירוש לאיסור התורה, והיינו שפירשו חכמים שכוונת התורה באיסור ההתדמות לגויים - הוא רק באופן שעושה על מנת להתדמות להם, אבל בעושה ולבוש לצורך הצלחת תפקידו (להועיל לישראל) כמקורב למלכות - לא נאסר. שאם כן לא רק למקורבים למלכות יהיה מותר להתלבש כגוי, אלא לכל אדם כשכוונתו אחרת, וכגון להצלחת מסחרו וחנותו (שמתוך שדומה להם נמשכין ובאין אצלו), והיתר זה לא שמענו.

עמוד תלח), וסותר למה שכתב בספרו תורת חכם (סימן כד).

ויעויין באמת בלשון השדי המד (מערכת חוה"מ אות יז) שכתב בפתח דבריו, "ובדעת מרן (אם איסור מלאכה בחוה"מ מדרבנן או מן התורה), ראיתי נבוכים באר"ש". וחתם דבריו שם, "הא למדת, דבמחלוקת הוא שנוי בדעת מרן ז"ל, היבא סבירא ליה".

ג) מפורש ברבותינו הראשונים שהדין 'ספק דרבנן לקולא', הוא אף בספק דרבנן הנוגע לדין חמור דאורייתא. וגדרו, שכך הסכימו מעיקרא - שלא תקנו איסור דרבנן במקום ספק כלל, ואף אם הספק נוגע לדין תורה (דרשות הר"נ וספר זוהר הרקיע, ביישוב קושיית הרמב"ן על הרמב"ם).

ד) 'מסרן הכתוב לחכמים' להבנת הב"י, גדרו - שנתנה התורה כח להתיר את הנאסר, ולא רק לפרש כוונת התורה, ונפק"מ למחלוקת שנפלה בדין זה - שתחשב כספק דרבנן ולא כספק דאורייתא, וכעין מחלוקת בין החכמים אם לעשות הפקר ב"ד, שאף שנוגע ישירות לדין תורה, מ"מ יחשב כספק בדרבנן (יעויין בהרחבה בפנים).

ה) ועל פי זה יש לדון בכל ספיקות חול המועד, לשיטות שמלאכת חוה"מ היא מן התורה. דכיון שיסוד הספק - היא המחלוקת שנפלה בין החכמים (אם להתיר או לא), וכיון שהגדרון העומד לפנינו הוא - שיקול דעת חכמים אם להפעיל את הכח דרבנן להקל, הרי שאף שנוגע הדבר ישירות לדין תורה, דיינינן בו דין ספק דרבנן ולקולא. (ספק דרבנן מה יהיה הדין בתורה).

ו) ובוה יש ליישב הסתירה בב"י ובשו"ע, דאף

מלאכה בחול המועד, אם הוא מן התורה או מדברי סופרים, ובב"י (תק"ל), חילקם לג' שיטות.

ב) בדעת השו"ע נחלקו רבותינו האחרונים ואין בזה הסכמה.

יש הנוקטים לדבר פשוט שדעת המחבר היא שמלאכת חוה"מ אסורה מן התורה ואלו הם:

א] שו"ת שואל ונשאל (ח"א או"ח יח). ב] שולחן גבוה (סימן תק"ל). ג] תפארת ישראל על המשניות (בהלכתא גבירתא פ"א דמו"ק). ד] מנחת חינוך (מצוה שכג). ה] המלבי"ם בספרו ארצות החיים (סימן לא). ו] הגר"א פלאגי' בספרו ויקרא אברהם (דף קמא:). ז] כף החיים (תק"ל אות א). ח] בספר טהרת המים (להגר"א הכהן מסאלוניקי, בשוירי טהרה מערכת פ כלל ח). ט] שו"ת חתן סופר (או"ח סימן קכז). י] הגר"י ידיד הלוי בספרו תורת חכם (סימן כד). יא] ספר מידות טובות (לגאון הגדול מקושטא, רבי רפאל ביטראן).

ויש שנקטו בפשיטות שדעת המחבר שאיסור מלאכה בחוה"מ הוא רק מדרבנן, ואלו הם:

א] המג"א (ריש תק"ל). ב] רעק"א (בליון השו"ע שם). ג] הביה"ל (תק"ל ד"ה ומותר בקצתן) כתב ש'משמע' מדברי המחבר, שתפס שעיקרו מדרבנן, וסיים החפץ חיים - שאפשר שלא ראה המחבר את כל הראשונים שהביא, ומשמע כוונתו שאילו היה רואם היה חוזר בו. ד] ערוך השלחן שם. ה] שלחן גבוה (תקל"ז ס"ק טו) וסותר לכאורה למה שכתב בסימן תק"ל. ו] הגר"י ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף (ח"ב בהשמטות

שבת, יו"ט. ויש לפרוש מפות על השלחן - ערוך השולחן).

ז) אכילת פת בימי חוה"מ: במ"ב (תק"ל סק"א בסופו), מצוה ולא חובה, פעמיים או לכל הפחות פעם אחת ביום).

ח) אמירת מועדים לשמחה: מ"ב (ש"ז סק"ה).

ט) חציו לה' וחציו לכם: יעויין מ"ב (תק"ל סק"ב).

### ב] כללי איסורי חול המועד:

מלאכות המותרות והאסורות בחוה"מ: (ביה"ל ריש סימן תק"ל - דאורייתא או דרבנן, והנפק"מ בספק או אם עבר ועשה, וכן נפק"מ לדין כיוון מלאכתו במועד, ולדין אמירה לגוי).

א] דבר האבד: תקל"ז - מותר מעשה אומן, ואפילו שאינו לצורך המועד, ויש למעט בטירחה. ספק דבר האבד - מותר (מג"א). דוגמאות: שכיר שמאויים בפיטורין, מבצעים והזלות, צמחים שיבלו, השקיית יציקת בטון טריה.

ב] צורך אוכל נפש: תקל"ג - מותר מעשה אומן, רק לצורך המועד, ומותר אף כשיש טרחה רבה, ומותר אף לכוון מלאכתו (פמ"ג). דוגמאות: לקטוף פירות וירקות, לגזום עצים למנגל, לדוג באופן מקצועי, לתקן מקרר תנור או מזגן (אם חם או קר) אפילו ע"י טכנאי.

ג] מעשה הדיוט: מותר רק לצורך המועד. הגדרת מעשה הדיוט: כל דבר שאינו מצריך ידע מקצועי ואומנות ידיים. דוגמאות: כתיבה בכתב יד רגיל, קשירת חוטי ציצית, תליית שעון על מסמר.

ד] צרכי רבים: תקמ"ד - רק בדבר שיש בו

שיסוד איסור מלאכה בחוה"מ היא מן התורה, מ"מ בספיקות ננקוט לקולא משום דהוי ספק בדרבנן.

### ח) נספח - תקציר הלכות חול המועד

א] כללי מצוות חוה"מ ב] כללי איסורי חוה"מ ג] עיקרי הלכות המצוות (סיכום).

### א] כללי מצוות חול המועד:

מצוות שמחה בחול המועד (שו"ע תקכט, ב):

א) בשר ויין: אין חיוב אכילת בשר מן התורה כיום - כיון שאין לנו בשר שלמים, וחיוב השמחה הוא רק ביין (וא"צ דוקא רביעית, דכל כמות משקה הוא משמח - חוט שני עמוד קנט). ומ"מ יש מצוה באכילת בשר - ביה"ל (סו"ס תקכ"ט, ד"ה כיצד משמחן).

ב) שירה: יעויין בשו"ע הרב (סימן רמ"ב קונט"א סק"ב), שמקיין בזה מצוה מדרבנן, כמו בכל דבר שעושה ונהנה.

ג) בגדים ותכשיטין: לנשים (והוא חיוב מן התורה), ולא מועיל על כך מחילת האשה, כיון שסו"ס לא קנה לה - חוט שני (שם) קטנים: קונה להם כפי ענינם דברים המשמחים אותם, כפי מנהג הילדים כיום.

ד) לשתף עניים: רמב"ם (פ"ו מיו"ט הי"ז), ומי שאינו עושה כן הרי זה שמחת כריסו. חיוב זה הוא גם בימי חוה"מ ולא רק ביו"ט ראשון (אם לא הספיק להם) - מ"ב.

ה) הגדרת מצות השמחה: בחוט שני (עמוד קנח) כתב, שהוא להשתדל להיות במצב של 'מרוצה' (אף שלא הכל לשביעות רצונו), יעויי"ש.

ו) כיבוד חוה"מ בכסות: במ"ב (תק"ל סק"א) כתב דד' מיני בגדים הם: חול, חוה"מ,

שמחה ואבל, כתיבת צ'ק להפקדה בחוה"מ.

## ג] עיקרי הלכות המצוות:

### דברים האסורים בחול המועד

א] קניות שלא לצורך המועד (ואינם דבר האבד). (צריך 2 בקבוקי שמן וקונה 10, נעלי הליכה במים לאחר החג).

ב] השקיית גינה או גיזום (ושאר תיקוני גינה) שאינם דבר האבד.

ג] להחליף מסגרת למשקפיים לנוי.

ד] טרחה שלא לצורך המועד - לעבור דירה או לפנות גרוטאות מחצירו, לטלטל דברים כבדים ממקום למקום.

ה] להדפיס במדפסת או במכונת צילום או לשלוח פקס - מחלוקת הפוסקים.

ו] לתקן טלפון או טלפון נייד, תיקוני רכב, שטיפת רכב - מחלוקת הפוסקים.

### דברים המותרים בחול המועד

א] לספר ילד קטן (י"א רק בצינעא).

ב] לכתוב חידושי תורה או דבר שהוא צורך המועד (רשימת קניות, חתימה על צ'ק)

ג] לקשור חוטים לציצית, לדוג דגים לצורך המועד.

ד] עבודה המותרת - לעבוד במלצרות או בייבי סיטר

ה] תיקונים המותרים - לגהץ, לקבוע מזוזה, להתקין סורגים במקום גניבה או סכנה (וכן מעקה), לשטוף את הבית, תיקון דלת או חלון, תיקון תנור או מקרר, תיקון נזילה או שחרור סתימה או בויב, תיקון מזגן במקום שחם או קר, להשחזר סכין לצורך המועד, להחליף גלגל שיש בו פנצ'ר (ולא

הנאה לגוף האדם, ומותר אפילו בפרהסיא ובטרחה מרובה. ומותר מעשה אומן - רק אם הוא לצורך המועד, ומעשה הדיוט גם שלא לצורך המועד. דוגמאות: לתקן מונית או אוטובוס, לפתוח מכולת וסופרים, בית כנסת הצריך תיקון חשמל ולולי זה לא יהיה אור או מיזוג, לתקן ספסלים וכסאות שיהיה מקום לשבת ברווח.

ה] פועל עני שאין לו מה שיאכל: תקמ"ב - מותר אפילו מעשה אומן, אפילו שלא לצורך המועד. ונחלקו האחרונים בגדרו (מ"ב תקמ"ב סק"ז), למג"א - רק אם אין לו מצרכי יסוד (מצות, יין, ירקות). ולהאליה רבה - גם אם אין לו שאר צרכי חג (מגדנות ומעדנים). להלכה: החזו"ע (יו"ט קעו) מקל כא"ר (כיון שאיסור מלאכה בחוה"מ מדרבנן). השעה"צ אות י - המיקל יש לו על מי שיסמוך. דוגמאות: כל דבר הטעון תיקון שאסור לעשותו בחוה"מ, יכול לתקנו ע"י פועל עני.

### כיבוס ותספורת

כתב השו"ע (תקל"ד, א), שאין לספר ולכבס במועד, בין שיער הראש ובין שיער הזקן. ואף שהוא מלאכת הדיוט וצורך המועד - לא התירו. והטעם: שלא יכנס מנוול לרגל. וישנם אופנים בהם הותר לכבס ולספר, וכגון אם נגמרו לו הבגדים או בגדי תינוקות שמתלכלכים תדיר.

### כתיבה

א] שו"ע (תקמ"ה), כל כתיבה רגילה (ולא אומנותית), מותרת לצורך המועד (ובפרט לצורך מצוה). דוגמאות: כתיבת מודעה על 'השבת אבידה', כתיבה על אבק או אדים בחלון (אינו מתקיים), רשימת קניות למכולת, כתיבת זמני תפילות ושיעורי תורה, מודעות

רמ

מנורה

הרב שרון שרפי

בדרום

לתקן את הפנצ'ר), לתקן משקפי ראייה, ו] ראייה בעלמא - לראות מוצרים בחנות  
נטילת צפורניים (לספרדים ולא לאשכנזים), (בלי לקנות), לסייר באתר בנייה (לראות  
לצחצח נעליים.  
מה המצב).





# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני ברק

און הכהן סקלי שליט"א עורך הקובץ, ראיתי  
הקובץ לחודש אדר ב' תשפ"ב.

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן  
רבינוביץ שליט"א המסייע בהוצאה  
לאור של קובץ מנורה בדרום, וכן לרה"ג רבי

### בדין שכרות בפורים

ההלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא,  
ולא נכשל ח"ו בדבר הלכה.

**מקור** האי דינא שיש להשתכר בפורים,  
איתא מגילה דף ז' ע"ב אמר רבא  
חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין  
ארור המן לברוך מרדכי, ובפשוטו יש חיוב  
להשתכר, וכמו שמוכח שם מהמשך הדברים  
דרבה שחטיה לר"ז, כדאיתא שם רבה ור'  
זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסי  
קם רבה שחטיה לר' זזירא למחר בעי רחמי  
ואחיה, לשנה אמר ליה לא בכל שעת ושעתא  
מתרחיש ניסא ע"כ, [ומה שהיה לכאורה ע"י  
תפילה, מוכח דתפילה היינו נס, ומה שיש  
לעיין בזה לפי מש"כ המהרש"א בחידושי  
אגדות עמ"ס קידושין דף כט ע"ב שתפילה  
הוא לאו ע"י נס, ועיין] ובע"כ דמסמיכות  
הדברים ילפינן דהוא חיוב גמור להשתכר,  
וכן כתב בב"ח סימן תרצה, וכמו שנראה  
פירש"י שם לאבוסמי להשתכר ביין, דהיינו  
שהוא להשתכר ביין פשוטו כמשמעו. וכן  
כתב להוכיח בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג  
סימן תצא.

וכן מבואר בספר האשכול (סימן ח' עמ' כז)  
שהביא ראיה מהעובדא דרבה ור"ז וז"ל:  
והרב ר' אפרים כתב מדמייתי עלה עובדא

**ראיתי** במאמרו של הרה"ג אוריאל אייזנבך  
שליט"א בעמ' כז שדן בדין שכרות  
בפורים, והאריך בזה כיד ה' הטובה עליו.  
האם נכון להשתכר בפורים או לא, הנה  
שאלה זו דנו בה בפוסקים באריכות, ויצאו  
ע"ז ספרים וקונטרסים רבים, בחיוב השיכרות  
בפורים, ואמנם כבר ידוע מנהג העולם  
שרובם ככולם אף מבני אשכנז משתכרים  
בפורים, ואח"כ לא שמים לב על הרבה  
מצוות, וכינם כבר מצוות שעוררו עליהם  
הפוסקים, כגון ברכת המזון ותפילת מנחה  
ועוד, ואוסף עוד בזה מה ששמעתי ממו"ח  
שליט"א ששנה שעברה שפורים היה  
בערש"ק ראה לאחר כניסת שבת לכל  
השיטות בחורים שיכורים שמעשנים  
ומחללים שבת, והוכיחו אותם ואמרו להם  
ששבת, ואמרו מה שבת, עכשיו פורים והכל  
מותר, וברור שלא לזה השכרות חז"ל  
התכוונו, שכל מטרתה הוללות, והסתבבות  
ברחובות, ואף שחושבים שזה מרבה את  
השמחה, אכתי אין זה השמחה שחייבו חז"ל,  
וכבר בכמה דוכתי כתבתי לדון בכמה גדרי  
ודיני השתיית יין בפורים, ואמרתי בזה  
להוסיף בזה עוד הרבה הלכות ופרטים, ממה  
שרבים שואלים, ויהי רצון שאזכה לברר

במס' שבת ע"ש, ה' שומר ומגין לשומרי מצותיו עכ"ד.

**ואמנם** לכאורה יש ליישב בזה מדוע רבינו אפרים לא חש להא דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכמ"ש בחת"ס ליישב, דהנה בספרי שערי יוסף אורחות הישיבה סימן סט, דעל מה דאיתא במסכת סוטה דף כא ע"א, מפלפלת בדברי המשנה דיש זכות תולה וכו', א"ר יוסף מצוה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא מתקיף לה רבה אלא מעתה דואג ואחיתופל מי לא עסקי בתורה אמאי לא הגינה עליהו אלא אמר רבא תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא מצוה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא רבינא אמר לעולם זכות תורה ודקאמרת אינה מצווה ועושה נהי דפקודי לא מפקדא באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגבריייהו עד דאתו מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדיהו. ומבואר מח' רבינא ורבא מתי התורה מגינה ומצילה לפי שיטת רבא שתורה מגינה ומצילה רק בעדינא דעסיק בה, אבל רבינא שביאר ביאור אחר, כנראה דלא ס"ל להאי דינא, וא"כ האי זכות תולה הובאה גם בגמ' בכתובות דף יט, וא"כ אפשר דלדינא לא נקטינן כשיטת רבא. ויעו"ש שם עוד בשערי יוסף שהארכתי בכ"ז.

**ושם** הבאתי עמש"כ הריטב"א עמ"ס כתובות דף עז ע"ב שכתב שם בזה"ל: ריב"ל וכו', פי' מכרך בהו אפי' היכא דלא עסיק בה, וכדאמרי' בסוטה (כא.) גבי כי נר מצוה ותורה אור, דאורייתא אפילו בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא לעוסקים בה לשמה,

קם רבה ושחטיה לר' זירא וכו' ממילא אידחי מימרא דרבה ולא שפיר דמי למיעבד הכי, ולי הכותב נראה דמכאן ראייה דצריך לבסומי דאי לא הול"ל נעבד סעודתא בהדדי ולא נבסם עכ"ד.

**וכן** כתב בפרי חדש סימן תרצה כתב לדחות סברת רבינו אפרים, וכתב דאדרבה מוכח דלהכי מייתי תלמודא ההוא עובדא לאשמועינן דמימרת רבא כפשטא דמחויב אינש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וסיים ומיהו עתה שהדורות מקולקלים ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביו"ט ובזה יוצא יד"ח כיון שכונתו לשמים כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע וישא ברכת מאת ה' עכ"ד.

**וכן** כתב בפתח הדביר על העיטור מגילה דף קיא דחה לדברי רבינו אפרים וכתב בזה"ל: דאי הש"ס מייתי להאי עובדא דלא לעשות כן א"כ רבה גופיה שאצלו קרה המכשול בודאי היה אסור לו להשכתר כ"כ וא"כ למה היה ירא ר' זירא להיכנס אמלו לסעודת פורים אלא ודאי נשאר הדין על מכונו ואדרבה הש"ס מייתי ראייה שאף שאירע מעשה זו מ"מ נשאר הדין, עכ"ד, הרי לן דנשאר כן לדינא דיש חיוב להשתכר.

**והנה** ראה בשו"ת חת"ס או"ח סימן קצו משום שהוא ממזל מאדים שאני, הנה ראה שם עוד בחת"ס שכתב לתרץ קושית דברי רבינו אפרים וז"ל: לק"מ קושית רבינו אפרים, די"ל סבירא ליה להרי"ף דשומר מצוה לא ידע דבר רע וע"י מצוה לבסומי לא יארע מכשול, אך היכא דשכיחא הזיקא כגון רבה דהוה במאדים לא מהני הגנת המצוה [כפסחים ח' ע"ב], אבל מי שלא ידע בנפשו שהיא במזל מאדים א"צ לחוש לזה דאזלינן בתר רובא ושומר פתאים ה' כדאיתא שם

החיים הקדוש (ויקרא כו ד') שלא אמרין הדין תורה מגנא ומצלא אלא בלומד תורה לשמה. והנה נצי"ב בקדמת העמק השלישי (לחיבורו 'העמק שאלה' על השאלות פסקאות ד-ה) כותב שאפשר לסמוך ע"ז להלכה מעשה, אבל כתב ש'כל זה הוא אם עושה "באהבתה" באמת ולא באהבת עצמו באיזו מחשבה ופניה, ואם כן אסור לו לעשות כן משום חילול ה' ובזיון כבוד התורה', עיי"ש.

וכן העיר על דברי הקוב"ש בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' שצ"ה שכל דין זה נאמר אלא למי שלומד בקדושת התורה של ריב"ל. וע"ע בחבצלת השרון (פרשת וילך עמ' א' מח). ויעו"ש עוד בשערי יוסף שם ובמה שהארכתי בזה בגם אני אודך מתשובתי, ועכ"פ עולה לן דכ"ז דוקא היכא דהשכרות לשמה, וממילא כל בער דעת יודע בעצמו, מה מטרת השכרות האם היא שכרות לשמה או שכרות שלא לשמה, ואמנם אע"פ דאיתא בגמ' בפסחים דף נ' ע"ב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות מתוך שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומ"מ הרי איתא בתוס' שם מה דאיתא בברכות, ובירושלמי בברכות שמי שעוסק שלא לשמה נוח לו שנחפכו שלייתו על פניו, ותרצו שם דהיינו דוקא היכא שהוא לא לשמה בדוקא, [ועיי' עוד במש"כ בספרי דברי יוסף עמ"ס פסחים שם] וממילא לכאורה ה"ה הכא.

עכ"ל והובא בשיטמ"ק, אולם כבר מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בהערותיו לכתובות (שם) הקשה דכיון דהרי זה סכנה גדולה כמבואר שרבי אמי ורבי אסי חששו אפילו מביצים שהיו במבוי שלהם, א"כ היאך נכנס ריב"ל לסכנה, ותיירץ שמכיון שריב"ל עסק בתורה לשמה ובקדושה וטהרה, לא היה זה סכנה גדולה כלל אצלו, ולא מיקרי נכנס לכלל סכנה כלל וכלל, משא"כ אחד שלא כל כך זהיר, בזה ודאי לכלל סכנה נכנס. וכיו"ב תירץ בחידושי הפלאה, ובשו"ת בית דוד (סימן כ"א להגאון רבי זאב וואלף לייטער ז"ל) גם כתב לבאר בדרך זו, וז"ל: "ואולי י"ל דשאני ריב"ל דנפיש זכותיה טובא ובטוח היה שלא יזיק לו".

ועיי' עוד בשם הגרשז"א בהליכות שלמה (תפילה עמ' צז) שהביא דברי הקוב"ש [שהו"ד באורחות הישיבה שם] והעיר עליו דאי"ז מוכרח כלל דלימוד תורה שאני, דאפשר דהיינו דוקא ריב"ל שידע בעצמו שתורתו לשם שמים לגמרי, אבל לדידן שאין הכוונה טהורה לגמרי אין לסמוך ע"כ להלכה. וכן הובא בשם מרן הגראי"ל שטינמן זצוק"ל, שלא אמרין כן ואמר כך שמי באמת יכול לסמוך על עצמו שלומד לשמה. וכן הורה מרן הגריש"א והו"ד בספר וישמע משה, שאם יש אזעקה באמצע השיעור חייב להתפנות למקלט.

ואח"כ ראיתי גם שדין זה כבר מוזכר באור

### האם באמת רבה הרג את רבי זירא

והחייני עכ"ד, וכעיי"ז כתב לבאר שם במהרש"א בחידושי אגדות וז"ל: דבר תמוה הוא לפרשו כפשטה ונראה דר"ל כעין שחטיה דאגבריה חמרא וכפייה לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות ולכן נקטיה

וגם י"ל דגם ממה שאירע בהאי עובדא הרי יש מפרשים שלא היה כפשוטו כמ"ש במאירי שם דלאו רציחה ממש אלא הכוונה סחטיה שמעכו ועיי"ש מש"כ לפרש לפי"ז במש"כ הגמ' אחייה, שהוא מלשון החלמיני

במדבר (ע' במדבר יד טז) שלא היה שחיטה ממש רק מיתה, ודיברה תורה כלשון בני אדם שאומרים זה נשחט וק"ל עכ"ל.

**עוד** כתב לבאר בזה בהגהות יעב"ץ וז"ל: בודאי שלא שחטו ממש אלא לפי שהיו

שמחים מאד וכתוב (משלי יד כג) בכל עצב יהיה מותר, לכן עשה זאת רבה להעציבו כענין שאמרו ריש פרק אלו עוברין (ברכות ל' ע"ב) כי קחזו לרבנן דבדחי טובא וכו' ובאחיזת עינים שחטו רבה לר' זירא כדאיתא כה"ג פרק אלו טריפות (חולין נו ע"א) בגברא דנפל ונפק מעייניה דאיתי לבריה ושחטיה באחיזת עינים ואיתנת, כן אירע כאן שהרואים היו סבורים ששחטו באמת, ע"כ

חרדה גדולה נפלה עליהם, העתצבו ונאנחו כל שמחי לב, אף רבי זירא נתפעל מן המראה ונתעלף מרוב דאגה השוכרת כל גופו של אדם ומת לבו בקרבו עד שהתפלל רבה והחייהו עכ"ל, ועיין עוד במש"כ בשו"ת דברי יציב ליקוטים והשמטות סימן סו, ויש לעיין לפי דבריו דהוי באחיזת עינים לעשות כן, וי"ל לצורך שמחת פורים שרי, וכמ"ש להאריך כה"ג לגבי שמחת נישואין בספרי שירת יוסף בעניני נישואין יעו"ש. [ומה דכתב ששבירת הכוס בברכות הוא משום דבדחי טובא, כן מבואר בספר המכתם ולכאורה נראה דעיקר הטעם הוא משום שלא יבוא לידי שמחה יתירה, וכן מבואר בתלמידי רבינו יונה בברכות (דף כא ע"ב מדפי הרי"ף) וכן כתב בחידושי הריטב"א (שם) בשם רבו הרא"ה שרוב השחוק מגבר יצר הרע ורואי לו לאדם שלא ימשך אחריו יעו"ש, וכן כתב במחזור ויטרי (עמ' 585) שמטיח הכוס של זכוכית בכותל ושוברו משום דכתיב בכל עצב וכו' וכתוב עבדו יעו"ש, וכן כתב ברוקח (סימן שנג) כתב ע"פ מש"כ וגילו ברעדה (תהלים ב' יא) ואמרו חז"ל בברכות דף ח'

בלשון שחיטה דשתיית היין נקרא ע"ש גרון מקום שחיטה כמ"ש ממלא גרונו של תלמידי חכמים יין וקאמרי דהתפלל עליו שלא יממות מחולי זה עד שנתרפא וחי ומצינו במקר ובתלמוד לשון חי מלשון רפואה עכ"ד.

**עוד** כתב לבאר בזה רבינו יהודע אבן שועיב בדרשותיו לפרשת תצוה וז"ל: וכבר אירע מזה המעשה תקלה בתלמוד קם רבה שחטיה לר"ז ואע"פ שהמפרשים פירשו לאו דוקא אלא שהשתכר כ"כ עד שיצא היין מפיו כמו דם אדום וזהו צחות לשון, עכ"ד. ועוד אמרתי לבאר עוד ביאור לפי"ז שי"ל שנכנס יין לפיו כמו דם השחיטה.

**עוד** כתב לבאר בזה בספר בינה לעיתים (ח"א דרוש א' לשבת זכור) שכתב שמה זה הוא מה שנרמז במאי דשחטיה רבה לרבי זירא שנתעצמו הרבה בויכוח ורבי הדרושים והטענות עד שרבה בלבול לרבי זירא ונמצא נכון בטענות משונות לצדדים הרבה ולא ידע ר' זירא לפנות לכאן או לכאן, עד שליום האחר התפלל עליו והחינו ששב שכלו אצלו בדיעית דברים אמתיים בלי בלבול ומבוכה עכ"ד.

**עוד** כתב לבאר בזה בשל"ה הקדוש בדרשו ואתה תצוה וז"ל: וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (שם צא ב) שם טומאה מסר להם סמאל סם טמא שם אל, הקליפה היא סוד ארור המן והקדושה ברוך מרדכי, והוא צריך לבסומי (מגילה ז' ע"ב) שידבק למעלה למעלה מהשורש אשר שם ארור המן וברוך מרדכי, וזהו סוד מאמרם במסכת מגילה (שם) רבה שחטיה לר' זירא בסעדות היין, רצה לומר הפשטת החומר כענין ישראל בהר סיני כי נכנס עמו תוך השגה גדולה, ואפשר ממש הציץ ומת כבן זומא (חגיגה יד:) ומה שדיבר בלשון שחיטה האמת היא כפשוטו וישחטם

ע"ב במקום גילה שם תהא רעדה, ובגמ' בברכות דף לא ע"ב הובא ב' עובדות דהוו בדחי רבנן טובא בבי הלולא דחבריהם ותברו כסא דמוקרי טובא קמיהו להעציבם, וכן הובא בביאור הגר"א אבן העזר סימן קלא. וכן כתב בראב"ן (ברכות סימן קע"ז).

**עוד** כתב לבאר בזה בשו"ת זכר יהוסף (ח"ב תהלוכות האגדות דף ג' ע"ד) שהביא בשם אגרות רבינו אברהם בן הרמב"ם במאמר האגדות שדיברו חכמים בלשון הבאי כמו שאיתא בכתובות דף סב ע"א שפרחה רוחה מרוב שמחה כשרתאה אותו פתאום כאשר יקרה פעמים רבות להפרד חלק מחלקי הנפש החיה ואז ביקש רחמים וחיתה נפשו וכענין מש"כ בספר מלאכת מחשבת על הפסוק ויפג לבו שעמד לבו מתנועתו הגדולה על הבשורה ההיא וכו' והכא נמי בפרק קמא דמגילה בעובד אדרבה ור' זירא דקם רבה ושחטיה ולא דוקא שחטיה אלא שהכהו עד שהיה קרוב למיתה ונתעלף, והוא לשון מליצה שהביאו לחולי מסוכן עד שהתפלל עליו והחיהו דרך נס עיי"ש.

**עוד** כתב לבאר בזה בחידושי חת"ס עמ"ס נדה דף כג ע"ב וז"ל: ליד גיחוך ולא גחין פירש"י אסור למלאות שחוק פיו ור"ז מחמיר אפי נראה משום גדר ערוה נגע ביה דשחוק וקלות ראש מריגלין לערוה והוה בתר הך דקטינא חריך שקי, ונראה לפי חסידותו של רבי זירא כל המביאו לידי כחיוך ביניו כאלו הרגילו לערוה ח"ו ואולי לזה כוונת חז"ל במתק לשונם פ"ק דמגילה רבה ור"ז עבדו סעודת פורים בהדדי אבסום קם רבה שחטיה לר"ז פירוש שהביאו לידי גיחוך במשתה היין והיה דומה בעיני ר"ז כאילו ח"ו יה משוחטי ילדים וכו' וישב ליישב גם בעי רחמי ואחיה פירוש בתשובה גמורה על הנ"ל וכן כולי שמעתיה דהתם וק"ל עכ"ד,

ועיין עוד בחידושי עמ"ס חולין דף ח' ע"א. **וראה** עוד בחת"ס עמ"ס מגילה דף ח' ע"א בד"ה ועיין שכתב עוד בזה לבאר וז"ל: ושמעתי ממורי הגאון הפלאה זצ"ל בשמחת פורים הא דפשיטא לר"ז דחידודא קודם לליבונא ומרווח רווח דאמרינן פ"ק דמגלה קם רבה ושחטי' לר"ז ואפשר שחטו בסכין רותח שהי' מונח על השלחן בסעודת פורים וידע ר"ז והרגיש בנפשי'. והנה אף על גב דלחוכא ולשמחת פורים אמרה נ"ל הואיל ונפיק מפומי' דגברא קדישא לא יגע לריק ח"ו דודאי אי הי' שום מציאות שיחי' ר"ז לא הי' מת ע"י שחיתת רבה עד שהתפלל והחיהו שלא בטבע אע"כ לא הי' במציאות שיחי' כיון ששחט בו רוב ב' סימנים. והנה ביבמות ק"כ ע"ב הנ"ל אמר רבא בסכין מלובנת וד"ה ש"מ יכול לחיות ע"י סכין מלובן אפי' מגויד. וא"כ איך מת ר"ז הלא שחטו בסכין רותח אע"כ בית השחיטה מרווח רווח וחתך החידוד קודם כוונת אש הליבון וכבר מת טרם הבלא. ורבא מיירי במגויד שלא במקום סימנים דלא רווח אלא סימנים שטבעם כך ולא שארי פצעים. עכ"ד החת"ס שם.

**ובן** ראה עוד מש"כ לבאר בזה בחידושי המלבי"ם, שמעשה זה היה שלא כפשוטו משום שאם היה כפשוטו מה זה שהמתין רבה עד למחר הלא שכרות פחד מפיו והיה מתפלל תיכף ומיד קודם כל שיצא כל דמו, ועוד היה לומר קם רבה ושחטיה לרבי ב' המחברת, אלא כך היה מעשה לפי סברת הענין והשכרות היה עד למאוד, אולם רבה היה חזק בטבע זה ויכול להתאפק ולעמוד בעצמו, ולכן קם רבה והלך אנה ואנה עד שהלך לישון, אבל לר' זירא שחטיה השכרות דנשאר מושכב וזנק בצוארו כשחוט עד שנפל בחולי מסוכנת, למחר

כשראה לר' זירא איך הוא חלה וסכנה מרחפת עליו בעי רחמיה ואחיה עכ"ד. ואמנם בעיקר קושייתו מדוע לא התפלל מיד, בזה י"ל שלא יכל להתפלל מיד שהרי היה שיכור, ולא היה שייך כל כלל ועיקר במצב של תפילה, ורק לאח"כ נתפקח, והבן.

**עוד** כתב לבאר בזה מוריניו הבן איש חי בבן יהוידע עמ"ס מגילה שם וז"ל: המאמר הזה הוא מיושב יותר כפי מה שפרשו בו המקובלים ז"ל, דלא שחטיה בסכין אלא ע"י עסק התורה שהיו לומדין מתוך השמחה נתגברה עליו נפש רבה ומשכה ממנו נפש שלו, ומ"ש שחטיה מלשון זהב שחוט, וכיון שיצאה נפשו מגופו נתחברה ונקשרה באותו הבל של סודות התורה שלמדו וגילו בתוך השתייה, ועלתה למעלה עם הבל הקדוש ההוא של הסודות, והוא על דרך שאמרו בסוף אדרא רבא על שלשה חברים של רשב"י וז"ל דהא מילין עתיקין לתתא אתגליין, ועד דאילין מתבסמן נשמתייהו באינון מילין, נפקת נשמתייהו בנשיקה ואתקשרו בההוא פרסא וכו' ע"ש. וכן קרה ליבי זירא מפני שהיו לומדים הסודות מתוך שמחה ונתבסמה נשמתו ויצאה ונתקשרה באותם הסודות שלמדו, ולמחר בעא רבה רחמי וחזר והמשיך לו נשמתו בגופו וחיה, יהי רצון זכותם יגן בעידנו אמן כן יהי רצון עכ"ד.

**עוד** כתב לבאר בזה בשו"ת משנה הלכות חלק יא סימן תקנו וז"ל: מגילה ז', קם רבה ושחטיה לר"ז. וצ"ע שהוא דבר זר מאד ובפרט על רבה מגדולי האמוראים ולפי גירסת השאלות (שס"ז) רבא הי'.

**והנראה** לפענ"ד דצריך לדקדק מה שאמרו מצוה לבסומי בפורי' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי וי"ל דהנה המן הי' מזרע עמלק ומצוה על כל מי שיכול

להרגו כדין מלחמה לה' בעמלק מדור דור, ומצוה לזכור אשר עשה לך עמלק ובפרט בפורים והי' רבה נולד במזל מאדים (עיי' שבת קנ"ו ע"א) א"ל אביי מר נמי ענוש וקטיל ועיין ח"א מהרש"א שם שיהא אשיר דמא שהוא מצוה רודף לקיים מצות וכיון שבברייתו נולד במזל להיות אשיר דמא ובחר לקיים מצות מחיית עמלק בחשבו כי לכן נולד במזל מאדים לשפוך דם העמלקים ולפי שנתבסם ולא הכיר בר"ז עלה בדעתו אז מצות מחיית עמלק יותר מכלל שעה וכיון שאמרו חייב לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ולא הכיר בו אי זה ארור המן או ברוך מרדכי ולכן כשנתבשם רבה ומחשבתו על קיום המצוה למחות זרע עמלק וחשב על ר' זירא שזה ארור המן והוא מזרע עמלק א"כ מצוה להרגו כמו על זרע עמלק שמצוה למחות את שמם, ואולי שר' זירא לכבוד פורים גם לבש כעמלקי כדרך הנערים בימינו ללבוש מלבושיהם לפורים וכוונת ר"ז היתה להראות מה הי' אם ח"ו הי' הצליח המן וגם מה שעשו לבני ישראל ורבה בראותו לא הכירו וכמ"ש רש"י פ' דברים בא לפני מעוטף בטליתו איני מכירו ולכן קם ושחטיה לר"ז ופרע לו את בית השחיטה לקיים מצות מחיית עמלק בפועל ממש למחר בעי רחמים עליה וכו' וא"כ אדרבה אפילו בעת שכרותו נמי דעתו על קיום המצות הי' רק שטעה בר"ז שחשב שהוא ארור המן והבן. עכ"ד, ודפח"ח.

**עוד** כתב לבאר בזה בספר משנת יוסף להגר"י ליברמן שליט"א על אגדות הש"ס ח"א עמ' רלז, שכתב שם בזה"ל: ולענ"ד נראה ע"ד פשט עפימ"ש בסכת ב"מ דף פה ע"א דר' זירא יתיב מאה תנעיתא דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם כל תלתין יומין הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק ויתיב

הגרש"ז אויערבך זצ"ל והו"ד בהליכות שלמה (פורים פרק יט סוף הערה עז) על עובדא דרבה דשחטי' לר' זירא [מגילה ז:]: דודאי אין כוונתו כפשוטו [ועי' מהרש"א שם], אלא יתכן שאירע שהלבין פניו וביישו שדבר זה הוא אבק רציחה עכ"ד, והנה בעיקר הדברים שהלבנת פנים הרי הוא כאבק רציחה, הנה איתא בגמרא בב"מ דף נח ע"א נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבירו ברבים, ויש שדנו שהוא ממש כרציחה, [ויש בזה עוד כמה הילכתא דנפקא מהא לדינא, וידידי הרה"ג נסים יחיאל בן שמעון שליט"א האריך בזה בכמה דוכתי, ועוד חזון למועד להאריך בכל דינים אלו]. וכן ראיתי כיצא בזה מש"כ בספר תמורת איל (עמ"ס מגילה ח"א הערה רנ) שהכוונה שחטיה לאו ברציחה ממש, אלא הכוונה שמתוך שיכרותו ביזה אותו, וכמו שאיתא בגמ' במס' בב"מ (דף נח ע"א) "כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים", ולפי"ז ביאר דמה שא"ל לאו בכל יומא מיתרחיש ניסא, דהיינו שזה בגדר נס שיוכל להסיר ממנו את הכאב, ומ"מ אי"ז הפשט הפשוט בדברי הגמ', יעו"ש, ועיין עוד מה שכתבתי בקונטרס בדברי יוסף עמ"ס נדרים ריש פרק שלישי לבאר מה דאיתא שם דפרע ליה בית השחיטה דאפשר שכבר היה הרוג עי"ש עוד. וא"כ ה"ה אפשר לבאר הכא, ועיין.

**וע"ע** בשפתי חכמים שכתב שעשה לו חבלה במקום הסימנים ולכן נקרא שחיטה, והיה נס שהסכין לא המשיכה לעומק, ולמחרת רבה ביקש עליו רחמים ונתרפה, וע"ע בספר פרדס יוסף החדש על פורים אות תקצ"ו מש"כ בזה להביא בזה כמה וכמה ביאורים דלאו באמת הרגו ע"ש.

בגויה לא הוה שלטא ביה נורא, יומא חד יתבו ביה רבנן עינא ויחרכו שקיה וקרו ליה קטן חריך שקיה וא"כ שלא היה כח באש לשלוט בגופו הקדוש של ר' זירא א"כ כ"ש שסייף לא ישלוט בו שהרי שריפה לא נגעה בו כש"כ הרג ולכן הרהיב רבה עוז בנפשו לנסותו בזה ביום הפורים הקדוש בעת הסעודה אם ישלוט בו סייף בר' זירא כמו שר' זירא ניסה עצמו בשריפה כל ל' יום אמנם כיון שבעל בחירה עשה לו את זאת ניוזק כמ"ש נפלה נא ביד ה' וביד אדם אל אפולה עד שהתפלל עליו והחיהו יעו"ש, והו"ד בפרדס יוסף החדש על פורים אות תקצו, והביא שם שהגאון רבי מרדכי חיים שליט"א בעל מחבר גליון פנינים כתב להעיר בזה שאף שלכאורה במבט ראשון ביאור זה מתוק מדבש, אמנם לפי מש"כ הגאון יד מלאכי בסימן תקפח דתרי רבי זירא הוי חד קדמון בימי רב ושמואל ורבי יוחנן והשני בדורות האחרונים בזמן אביי ורבא יעו"ש, ושכן כתב הגאון רבי אלטר מאז זצ"ל בקונטרס אם הדרך מערכת ר' אות ח' ונדפס בסוף ספר דרכי אמת בשם ספר ארץ יהודה עמ"ס מגילה דף כ' יעו"ש, וא"כ לפי"ז חידוש שזה לכאורה צ"ע דלפי"ז המעשה דהגמ' במגילה דקם רבה וכו' היה בתקופת אביי ואבא ואילו המעשה בגמ' בב"מ הוי בתקופה דר"י וכמו שמבאר מרש"י בב"מ שם בד"ה דלא ניטרדייה שכתב בזה"ל: כשעלה (ר"ז) לארץ ישראל ללמוד תורה מפי רבי יוחנן ואמוראין שבארץ ישראל לא היו בני מחלוקת ונוחין זה לזה כשמן וכו' יעו"ש הרי דהיה ב' ר' זירא יעו"ש, ואולם ציין בגליון פנינים שם שבספר הדורות סדר תנאים ואמוראים אות ז' ערך ר"ז כתב שהוא אותו ר' זירא יעו"ש.

**עוד** ראיתי לבאר בזה בשם פוסק הדור מרן

**ולפני** כמה וכמה שנים עלה בלבי לתרץ בדרך הלצה לגבי הקושיא האם רבי זירא היה צריך לקדש את אשתו מחדש שי"ל שהיה בחור ושוב לא היה כאן שאלה אם היה צריך לשאת את אשתו מחדש, שהרי אם היה נשוי לא היה מגיע לכזאת דרגה של שכרות מחמת שאשתו משמרתו ודו"ק בזה היטב הבהל עצום בין הבחורים המשתכרים לבין הנשואים המתשכרים, והבן.

**ושוב** חשבתי להביא סייעתא בזה ממה שראיתי שכתב לדון בספר עתה באתי לידיד הגרי"ח אוהב ציון שליט"א מעיה"ק ירושלים בעמ' קמב מה הדין ברווק שאינו בעל משפחה האם יכול להשתכר, והביא בזה מש"כ בהא מו"ר הגרי"ח סופר שליט"א בספר טוב להודות ח"ג סימן ז' שהביא חידוש לרבינו אביגדור הצרפתי בספרו פירושים ופסקים פרשת כי תצא פסק תשב דף תיד שכתב שם בזה"ל: סמך קללת אלהים תלוי לזולל וסובא מכאן פסק מצות עשה לקלל המן שהוא תלוי, ובתלמוד מפרש כל שלא אמר ארור המן לא יצא, וסמך לזולל וסובא כמו שפירשו רובתינו חייב לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כלומר ביום שמצוה לקלל המן דתלוי צריך להיות זוללים וסובאים, וחייב לבסומי גריסנן ול"ג לאבסומי, דאם הוא עצמו במושם עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, אין זו שמחה להיות הוא עצמו מטורף, אבל אם גריסנן לבסומי נחא, שהיא שמחה לבעל הבית כשכולם לפניו מטורפים, והוא חכם ושמח לכך יש לו לפזר משלו ולבשם את כל בני ביתו עכ"ד, וכתב לפי"ז הגרי"ח"ס שהרבה הלכות חדשות לומדים מדברי רבינו אביגדור ואחד מהם דלפי דרכו שמי שאינו בעל משפחה כגון בחור ואין לו את מי לבסם פטור משתיה בפורים שהרי אין החיוב לבסם

עצמו אלא לבסם אחרים, ואמנם להלכה נראה שגם רווק חייב שכיון שלא מצאנו למי מהראשונים שכתב חילוק זה, ויעו"ש שציין למש"כ האדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל בליקוטי שיחות כרך כא עמ' 492 ובספר שערי המועדים עמ' קכג בביאור דברי רבינו אביגדור יעו"ש.

**ובספרי** הפוסקים כתבו לדון דאף אי נימא דבאמת הרגו, הרי אכתי יש לדון לגבי קידושי ולגבי כמה דינים. וראה מש"כ לדון בזה בהמשך הדברים.

**וראה** עוד במש"כ לדון הגאון האדר"ת זצ"ל בספר חשבונו של מצוה (מצוה לג) וז"ל: מספוקני בדבר מוזר אבל מ"מ תורה היא וללמוד אנו צריכים, דבמק"א מספקא לן בקדושת כהונה אם ר' זירא בתא דחשטיה רבה היה כהן כבתחילה, או שכיון שכבר יצאה נשמתו אין עוד כהנותו עליו ובתחייתו פנים חדשות באו לכאן, והבאתי דברי תרומת הדשן באשת אליהו רויב"ל אם הותרו לשוק, וכן מספוקני גם במצות כיבוד אב ואם בשיצוייר כן, והיינו כר' זירא אם היה חייב כבוד אבותיו, וגן גם אם בניו היו חייבין כבודו אז, שאם נאמר פנים חדשות בא לכאן הרי אינו עוד בנם, ולבניו אינו אב עוד ויעו"ש עוד מה שהאריך בזה.

**ואמנם** בספר הזכרון להפחד יצחק עמ' תרנט הובא מש"כ ע"ז הגאון רבי חיים ברלין זצ"ל עמש"כ האדר"ת וז"ל: ואיני מפסוק במעכת"ר שי' שחשב מחשבות מראש שיגעני מכתבו היקר בימי הפורים ומרוב אהבתו אלי שקד להביאני לידי גיחוך או אולי כרבה דבעי לחדודי לאביי יען כי לא אוכל להאמין כי נעלם ממנו גמרא מפורשת ר"פ חלק מנין לתחיית המתים מה"ת שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן וכי אהרן לעולם קיים אלא

בד"ה תני, וכן הביא להאי דינא בעל העיטור, עשרת הדברות הל' מגילה, וכן כתב להביא בספר המנהיג (הל' מגילה עמ' רמב) ובראבי"ה (ח"ב מגילה סי' תקסד) ובספר הרוקח (הל' פורים סימן רלז) וברבינו ירוחם (נתיב י' ח"א סימן ב' וג) וכתב שם, ועוד פשוט וחייב להשתכר בפורים עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לאורר המן עכ"ד, וכן כתב להביא להאי דינא בטור סימן תרצ"ה ס"ב, ובספר האגודה מגילה פ"א סימן ו', וכן כתב בפסקי ריא"ז עמ"ס מגילה פ"א ה"ב אות ד', וכן בהגהות מימוניות פרק ב' הלכה טו אות ב', ובאבודרהם פורים בד"ה ואמר, ובמהרי"ל מנהגים בד"ה ואמר, וכן כתב לדינא בשו"ע סימן תרצ"ה ס"ב וז"ל: חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין אורר המן לברוך מרדכי עכ"ד.

וכן כתב בסידור יעב"ץ (ח"ב עמ' רצג) וז"ל: שמעתי מאבי מורי הגאון ז"ל שהוא נוהג בבחורתו לקיים מצוה זו כמאמרה שאין הדבר יוצא מידי פשוט וכו', יעו"ש, והו"ד בשע"ת שם סק"ב. והיינו שמה שחייבים למסור נפש משום שכתב חייב, וכן כתב גם להביא בשו"ת דברי יציב או"ח סימן רצז אות ג' שכתב וזקני הקדוש מצאנו זי"ע היה רגיל לומר דחז"ל אמרו חייב אינש לבוסמי כו' ומזקני החכם צבי שבמקום שבמקום רז"ל חייב צריך לקיים במסירות נפש, ובעניי לא מצאתי המקור לזה ומ"מ מבואר שס"ל להחכם צבי חיוב גמור הוא לבוסמי בפורים עכ"ד, וכן ראה שם בילקוטים והשמטות סימן סו שכתב, אזכיר רק מה ששמעתי מכ"ק אאמו"ר וכו' דהוה מרגלא בפומיה דאא"ז בכל פורים לומר בזה הלשון: גלוי וידוע שאפילו היום נותנים לי כל חללי דעלמא לא הייתי שותה ומקלקל את מוחי, אבל זקניי החכם צבי היה אומר

שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה מכאן לתתה"מ מה"ת הרי מפורש דכהן שמת וחזר וחיה חזר לקדושת כהונתו הראשונה ובאמנה כי צחוק עשה לי אהובי הגאון שי' בדבריו אלה ובכלי חמדה פר' בראשית כתב על דברי הגאון האדר"ת דמסברא הרי כל כהן הוא כהן מחמת שהוא בן כהן וכיון דזה פשיטא דלא נפקע הקורבה ע"י המיתה וא"כ הרי הוא גם עתה בן כהן וממילא הוא כהן לכל העניינים אלא שלענין עבודה אולי צריך חינוך מחדש כמו כל כהן שהתחיל לעבוד שצריך חינוך אבל לענין קדושת כהונה פשיטא שכ"ז שלא נפקע הקורבה אינו נפקע הכהונה ומבואר בקרא דאלישע מלכים ב' פרק שאחרי שהחיה את בן השונמית אמר לה שאי את בנך דהקורבה לא נפקע ע"י שמת וז"ב ע"כ.

וראה עוד להגרי"ח סופר שליט"א בקובץ הר המור (קובץ ו' ניסן תשמ"ה) שכתב שיש ליישב ד' הגאון האדר"ת מקושיית הגר"ח ברלין דבגמרא שם לא נתבאר אם יצטרך משיחה מחדש ואיכא למימר דלעתיד לבוא אכתי יצטרך משיחה לכהונה מחדש, וכאשר כתב להדיא הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש ג) כי לתחית המתים יתקדש אהרן ובניו עמו במילואים לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת המיתה ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה ויהיו המילואים האלה נוהגים בהן ע"כ.

ובראשונים נחלקו האם הוא לדינא דחייב אינש לבסומי בפוריא או לא, ומצינו לכמה וכמה ראשונים דכן הוא לדינא, כן כתב ברי"ף עמ"ס מגילה דף ג' ע"ב מדפיו, שהביא להאי דינא, וכן כתב הרא"ש בפ"א ממגילה סימן ח', ובספר האורה ח"א סימן סז, וכן בחידושי הראב"ן הל' מגילה

שבכל מקום שאמרו רז"ל חייב החיוב הוא במסירות נפש, וא"כ חייבים לסמור נפשינו על זה, ואמר בהתלהבות בקול, נו תנו לי לשתות, וזה לי ימים רבים שחפשתי מקור לזה דבברי החכם צבי ולא מצא, אבל נאמנים עלי דברי זקני הקדוש שבדאי כן היה לו בקבלה, וכת הראוני בסידור נהורא השלם בדיני ברכות המגילה, שראוי ליזהר שקריאת המגילה יהיה בלילה ממש והוא צאת הכוכבים כי מדינא דגמרא הוא דאמר ריב"ל חייב אדם לקרות המגילה בלילה כו' וקבלה מקדמונים בכל מקם שנזכר בגמ' לשון חייב צריך האדם להצית עצמו עליה יעו"ש, ויעו"ש עוד שהביא להעיר מדברי המג"א סו" סתנצ"ב שהביא מהב"י שיש קורין מבעוד יום קצת כדי להקל על האנושים ועל המעוברים יעו"ש וי"ל דדוקא שהגיע קצת קודם הזמן ואבל לא קודם לכן ושכן כתב בשדי חמד מערכת החי"ת כלל צב בד"ה ובמה שתמהמתי יעו"ש.

**ואמנם** יש אומרים בכל זה שאינו אלא מצוה ולא לעכב, וכן כתב בהגהות מיימוניות הלכות מגילה פרק ב' הלכה טו וז"ל: כתב ראב"ה דכל הני למצוה ולא לעכב יעו"ש, וכן הוא בראב"ה ח"ב סימן תקס"ד, ובגמרא ידין גרסינן אמר רבא מחייב אינש לבוסמי נפשיה עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, נראה דכל הני צריך למצוה ולא לעכב עכ"ד, וכן ראה בשו"ת משנה הלכות חלק יא סימן תקנ"ד שכתב שם בזה"ל: על דבר אשר תמהת על מה שהרבה מקילים בפורים מלהשתכר ובגמ' מגילה דף ז' ובש"ע או"ח סי' תצ"ה סעיף ב' איתא חייב אדם לבסומי ומרגלא בפי העולם ומטו מינה בשם הגה"ק אדמו"ר מצאנז ומרן הגר"א ז"ל דכל מקום שאמרו ז"ל חייב הוא עד מס"נ. דע כי מה שרגיל בפי העולם לומר

גם אני שמעתי כן אמנם בשו"ת מהרי"ל סי' נ"ו כתב מה דמספקא ליה להראב"ה דצריך לקרות עשרת בני המן בנשימה אחת אם הוה למצוה או לעכב, וגבי צריך לבסומי בפורי' כתב להדיא למצוה ולא לעכב ותמה השואל דמ"ש, והשיב המהרי"ל ז"ל תשובה הא דאמר רבה חייב אדם לבסומי ודאי מצוה בעלמא הכי משמע לישנא מחייב אדם וכו', ולא קאמר סעודה כך דינא לכה"ג דימי משתה כתיב (מגילת אסתר פרשה ח' פסוק י"ז) ואיכא משתה בלא שכרות תדע דר"י יליף מינה שאסור בתענית מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי ע"כ וע' בהג"מ פ' ב' מהל' מגילה לבסוף אות ב' שהביא ג"כ דברי הראב"ה. עכ"ד.

**וברמב"ם** בפרק ב' מהלכות מגילה הלכה טו כתב בזה"ל: כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תשיג ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות עכ"ד, וכתב במגיד משנה שם עה"ר שזהו ע"פ דברי המג' במגילה דף ז' ע"ב חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואמרו במסכת פסחים דף קט ע"א שאין שמחה אלא בבשר עכ"ד, ומבואר דהוא שיעור בשכרות שצריך להרדם מרוב שכרות, וכן מבואר לכאורה מדברי המהר"י ברונא שהובא בדרכי משה סק"א וז"ל: ומהרי"ב כתב דרוצה לומר שישכר וישן ולא ידע בין ארור המן וכן משמע במיימני עכ"ד, ומבואר לכאורה שיש חיוב להשתכר.

**אבל** ברמ"א סעיף א' כתב על דברי השו"ע שחייב איניש וכו' וז"ל: ויש אומרים דא"צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים עכ"ד,

ולכאורה יש לומר דגם מדברי הבית יוסף מוכח לדינא כמ"ש הרמ"א, שבבית יוסף שם כתב, וכתב הר"ן בשם רבינו אפרים דממהוא עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטה לר' זירא כדאיתא בגמרא שם אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר דמי למיעבד הכי, וכתב עוד הב"י, כתוב בארחות חיים (הל' פורים אות לח) חייב אניש לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשיכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימוד מעט עכ"ד, ומדהביא להאורחות חיים בסו"ד מוכח דס"ל לדינא, ומאיך הרי בשו"ע לא כתב כן, אלא די"ל שהב"י כתוב בארחות חיים, ומוכח דלדינא לא ס"ל, וכמו שדרכו הרבה פעמים להביא שיטות הראשונים, אבל העיקר לדינא ע"פ כללי הפסיקה כמ"ש הרי"ף והרא"ש שיש חיוב להשתכר,

**ושוב** ראיתי לידידי הרה"ג יוסף סעדו שליט"א שכתב כבר להעיר שהרי אם השו"ע לא פסק כן הרי הוא לדינא כי השו"ע מאספך רק כמה דעות וכמו שכתב בשו"ת שבות יעקב ח"ג בקונ' לא הביט און ביעקב שבסוף הספר בד"ה זה יצא ראשונה, שכתב להשיב על משיגכו בזה"ל: פוק חזי מאי ראיא מייתי מדברי הדרכ"מ שהרי דבריו שבד"מ אינו ברור הלכה רק מאספך לכל הדעות הפוסקים וכן עשה ב"י בספרו ואח"כ כתב ברור הלכה בש"ע והשמיט כמה דעות ובזה הדרך דרך ג"כ הד"מ וכו' ע"כ, וכן בשו"ת רב פעלים ח"א חיו"ד סימן כב שכתב שם בזה"ל: ומה שטן הרבה אהל יוסף דאגן קיבלנו הוראות מרן ז"ל בין לקולא בין לחומרא אחר המחילה הא איכא רבים הסוברים דזה הכלל אינו אלא במה שפסק מרן ז"ל אתיא גם על מה שכתב מרן ז"ל

**ואמנם** ראיתי בילקו"י פורים מהדורת תש"פ עמ' תרעא, שכתב, ופשט דברי מרן בבית יוסף משמשע דהולך ומסכים עם דברי הר"ן בשם רבינו אפרים שמימרא דו אידחייא ועכ"פ שאידחייא לענין שאיננה כפשוטה אלא רק שישתה יותר מלימוד וכדברי הארחות חיים ודו"ק, אך קשה לומר כן דאמאי מרן יתעלם מדברי עמודי הוראה הרי"ף והרא"ש שהביאו מימרא זו להלכה בפשוטה, וי"ל שאין הכרח מדברי הרי"ף והרא"ש שלא נפרש שאין המימרא כפשוטה ממש, ובקל נוכל לפרש דבריהם ע"ד ביאורו של הארחות חיים, ובפרט שברמב"ם נראה ג"כ שאינו מפרש א המימרא כפשוטה ממש,

שכתבך ששמע מחסיד ישיש נאמן שבעל חידושי הרי"ם אמר בסעודת פורים שמי שיוכל לקיים כמו החכם צבי עבורו טוב לשתות כדת, שפעם החכם צבי שתה בפורים הרבה ושכב לישון ופתאום בא פריץ עשיר שהיו לו הרבה אחוזות וכפרים ליד אמסטרדם ובזמן בפשרת השלגים כל רכושו היה בסכנה שהמים שוטפים כל אחוזתיו ובא לחכם צבי שיתפלל על זה ששמעו הקדוש היה גם בין הגויים, ובני ביתו רצו לדחותו כיון שהחכם צבי היה ישן אך לא הסכים בשופ"א, שכל רכושו בסכנת כליה, ובינתיים שמע החכם צבי וציוה שיכנס וישב ע"ג המטה ואמר לו החכם צבי שמברכו שקודם בואו לביתו יפנו המים למקום אחר ובשקט ובמנוחה בלי שום הפסד וכך הוה, וסיים החידושי הרי"ם מי שיכול בשתייתו ובשכרותו לפעול ישועות כנ"ל לו מותר וטוב לשתות כדת עכ"ד, ואמנם פלא גדול דיש לפסוק הלכות כסייעתא ע"י סיפורי צדיקים, וכי מה לן לדברי מרן השו"ע כפשוטם, וכי הלכות בשו"ע נאמרו רק לפועלי ישועות, ועיין.

**וגם** בעל החידושי הרי"ם בעצמו על פורים כתב לבאר מה שיש להשתכר, שכיון שביום זה אפשר לפעול כל מה שמבקש שכל הפשוט יד נותנים לו וחיישינן שמא יבקש דבר שאינו הגון לכן תקנו שישתכר ולא יהא לו את הדעת לבקש.

**ובן** כתב לדינא בפרי מגדים שם משב"ז סק"ב, וכן כתב בקיצור שו"ע סימן קמב ס"ו, וכן כתב במשנ"ב סק"ה שכן ראוי לעשות, וכן בערוך השולחן שם ס"ה, ומקור דברי הרמ"א הוא ממש"כ בכל בו, ופתחתי בכל בו ובכל בו (סוף הלכות פורים) כתב בזה"ל: וחייב איניש לבוסמי בפוירא לא שישתכר שהשכרות איסור גמור ואין לך

וכתב עוד, ומה שמרן בשו"ע סתם חייב איניש לבסומי אין מזה הכרח שמרן פסק להלכה שחייב להשתכר בפורים שכרות ממש, כפי פשוטן של דברים, חדא שמרן רק העתיק לשון הגמ' בסתם ומה שנפרש בדברי הגמרא נפרש בדברי מרן, ובפרט די"ל שסמך על מ"ש בב"י, ועוד שגם לשון לבוסמי אינו מוכרח כלל לענין שכרות ממש אף שרש"י פירש כן להשתכר ביין, מ"מ מצינו לשון לבוסמי על ענין אחר, כמו רווחא לבוסמי שכיחא, וכן לבסומי קלא (סוכה נא. מגילה לב. ערכין יא.) ומה שהרמ"א כתב ויש אומרים לאו למימרא דפליג על מרן ומזה נלמד על דעת מרן, אלא דאחר שמרן העתיק לשון הגמ' מביא הרמ"א סברת האומרים וכו' אבל אינו מכורח דפליגי על מרן, וכן דרכו של הרמ"א בכ"ד, וכתב עוד לציין שם בילקו"י למש"כ בספר תורת המנחה לר' יעקב סקילי תלמיד הרשב"א (פרשת ויקרא דרשה לו) חייב אדם לאבסומי בפוריא, פירוש להטיב לבו ולשמח נפשו בדברים המשמחים את הנפשות עכ"ד, ולפי"ז כתב שם בילקו"י די"ל שדעת השו"ע דאינו חיוב לאבסומי ממש, ואמנם לכאורה דחוק לומר שהכוונה לאבסומי אינה להשתכר, ולהוציא כאן הדברים מפשוטן של דברים וכמו שפירש"י וכמ"ש בספר הרוקח ועוד ראשונים, ואף דרש"י אינו אלא מפרש, אבל מ"מ אזלינן כדברי המפרש ולא כותבים דהכא הכוונה לבסומי קלא דאינו לו שייכות להכא, ובפרט שלא מצינו לאחד מהראשונים לכתוב כן, וממילא נראה לכאורה לדינא דאין לזוז מפסק דברי מרן השו"ע שיש חיוב להשתכר בפורים.

**ושם** בילקו"י עמ' תרעז כתב להביא מש"כ בשע"ת על החכם צבי שהיה משתכר בפורים, וכתב שמובא בספר צבי לצדיק

עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלמוד מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים וינחם אותם וידבר על לבם וזו היא השמחה השלימה עכ"ד. וגם מדבריו לא מבואר דיש ללכת לישון, אלא די"ל דבע"כ דס"ל דהוא רק שיעור בשיכרות שישתה מעט, ואמנם מצינו לכמה וכמה מגדולי ישראל ששתו יין בבוקר והולכים לישון, וכן כמדמוני מובא בהנהגות על מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, ועיין, ומאיך אי נימא דדעת הרמ"א הוא כמו דעת הרמב"ם הרי כתבו בפוסקים לדייק מדברי הרמב"ם דדין השיכרות הרי בסעודה, והרי בסעודה א"א ללכת לישון, משום חיוב ברכת המזון, ואולי הכוונה לנוח מעט, ואמנם ע"פ דברי הרמב"ם בהל' דעות דאין ללכת לישון אחרי האוכל, ועיין.

**ואמנם** קשה לומר שהרמ"א סמך לדינא עמ"כ בכל בו, ודלא כמ"ש הבאנו יותר מעשרה ראשונים דפסקו דהוא חיוב גמור להשתכר, וצ"ל שהוא למד כמ"ש בספר האשכול (סימן ח' אות א) בדעת הרמב"ם שכתב שדעת הרמב"ם כשיטת רבינו אפרים שס"ל שמכך שהביאה הגמרא בסמוך למעשה דרבה ור' זירא אידחיא ליה מימרא דרבא דמחייב איניש לבסומי וכו' עכ"ד, ואמנם דבריו לא מוכרחים ברמב"ם שהרי הרמב"ם כתב להשתכר, ומצאתי בזה שבערוך השולחן סימן תרצ"ה ס"ב עמד ע"ד בזה, וכתב שהרמב"ם השמיט למה שאיתא בגמ' עד דלא ידע, וכתב שאולי הרמב"ם מפרש שעד דלא ידע הוא מחמת שנרדם, אלא שכתב להקשות ע"ז שא"כ אמאי נקטו חז"ל בלשון כזה שהרי היה להם לומר שחייב איניש לבוסמי עד שירדם או עד שתחטפנו שינה וכיוצא בזה ולשכן נראה

שהרמב"ם דחה מאמר זה וכמ"ש הר"ן בשם רבינו אפרים עכ"ד, אבל אכתי צ"ב דאף דהרמב"ם השמיט להאי דינא דעד דלא ידע וכו', לא מוכח דלא ס"ל שיש להשתכר שהרי נראה מרהמב"ם וירדם בשכרותו שלכאורה י"ל שהוא שיעור בשכרות, וכיוצא בזה ראיתי שהעיר ידיד הרה"ג יוסף סעדו שליט"א בעמח"ס מסיני בא שהרי הרמב"ם היה צרחך לכתוב שותה יין יתד מלמודו או כיוצא בזה ומזה שכתב שותה עד שישתכר מוכח דלא ס"ל להאי מימרא, וכתב שמש אפשר דס"ל להרמב"ם כשיטות דהיינו עד ולא עד בכלל, וכתב שכן מצא לרבינו מאיר המעילי בספר המאורות מגילה שם וז"ל: ומחייב איניש וכו' והאוד ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, והאי דאמרין בגמרא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן עד ולא עד בכלל הוא עכ"ד, ואמנם בעיקר שיטות הראשונים דס"ל דהוא עד ולא עד בכלל, לכאורה קשה לומר כן לדינא.

**ובעיקר** דברי הרמ"א שהוא לשתות יותר מכדי לימודו בגדר שיעור זה הנה בכל בו ובארחות חיים כתבו חייב אדם לבסומי לא שישתכר וכו' אך שיישתה יותר מלימוד מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים ולנחם אותם וכו' יעו"ש, ובבאר הייטב כתב ע"ד הרמ"א יותר מלימודו פירוש שהיין מבלבל אותו, ואמנם עיין בשו"ת שבט הלוי חקל י' סימן קז כתב שהגדר יותר מלימודו הוא שיעשה עליו רושם של התרוממות של שמחה כדרך יין יעו"ש. ועיין עדו בספר דרך ישרה פורים הנהגות הגה"צ רבי שריה דבילצקי זיע"א מהדורת תשפ"ב עמ' קיז ושם הובא שנהג לשתות יותר מלימודו שהיה שותה כוס אחת של יין, יעו"ש בהערות מה שהרחיבו בזה, ועיין עוד שם בעמ' קטז מש"כ עליה שנהג לאכול ט"ו

מיני אוכלים בסעודת פורים וכן לשתות ט"ו כוסיות קטנות של יין, ובהערה שם ציינו שהוא ע"פ מש"כ בבן איש חי בחיבורו עטרת תפארת כתר מלכות עמ' רז שכתב שם בזה"ל: המדקדקים וחרדים לעשות מעשיהם לשם שמים ולהשמין עליהם קדושה עליונה ע"י טוב כוונתם, נאה להם להזהר בסעודת פורים ולהכין שלחן ועליו ט"ו מיני מאכל כמנין שתי אותיות"ה הנרמזים בסוד אכיל"ה שהוא סוד אכל י"ה ומכלל ט"ו מינים אלו יהיה מאכל מיץ בשר עוף או בהמה גם יהיה עוד בכלל מאכל דגים והמבין יבין, גם יזהרו לשתות ט"ו כוסות של יין כמנין שתי אותיות י"ה הנמרזים בסוד שתי"ה וכפי כוחו בשתייה ירבה בגודל הכוס וכיון כל מעשיו לשם שמים עכ"ד, ויסוד הענין הוא לפי מש"כ בשער הכוונות דף קט ע"ג יעו"ש, וכתב שם בהערה שבשנים שנהג כן נהג לקיים הט"ו כוסיות של יין במיץ ענבים. וכל מנהג זה הוא לפי הנוהגים בכל דבריהם ע"פ הקבלה, ועיין עוד בספר פורים בציון מש"כ בזה.

**ואמנם** בעיקר דברי הרמב"ם כתב לעמוד בדבריו בנימוקי יוסף (שם) וכתב שם בזה"ל: כתב הרמב"ם ז"ל כיצד חובת סעודה זו כו' ולא הזכיר הא דמחייב איניש לבוסמיוכו', אלא שכתב לא שישתגע בשכרותו וישמך אחר שחוק וקלות ראש ונובל פה שזה לא יקרא שמחה אלא הוללות וסכלות ולא תקנו נביאים הראשונים אלא יום משתה ושמחה אלא למימר מילי דבחדיותא עד דסברי איניש דלא ידע בין ברוך, ונקט האי תלמודא האי לישנא משום דענינא דיומא הוא ומשום דבגימטריא עולה ברוך מרדכי כארור המן עכ"ד. ונראה דלדבריו איכא חיוב שכרות, אבל כיון שלא ישתגע בשכרותו משו"ה יש לומר שילך לישן.

**ושוב** ראיתי להגאון הנאמ"ן שליט"א בספרו סנסנן ליאיר על פורים עמ' קכא שכתב להביא רמז לדעת הרמב"ם שכתב שישתה יין עד שירדם ממה שאמרו במסכת בבא מציעא דף כג ע"ב שכל כלי אנפוריא אין חייב להכריזו והם כלים חדשים שעדיין לא שבעתן והורגלה בהן העין כדי שיהא מכירן יפה כיון שלא נשתמש עדיין בכלים אלו, ולשון אנפוריא הוא נוטריקון של אין פה ראיא ואף שאין בו סימין יש להשיב את האבידה לתלמיד חכם בטביעות עין בעלמא כשאומר שמכיר את החפץ שהוא שלו שאז בכלים ששבעתן העין אכן מכיר הוא את הכלים ולכן מחזירים לו אם הוא טוען שמכיר את הכלים בטביעות עין אבל כי לא שבעת העין אנו חוששין שאף שהוא טוען שמכיר את החפץ יתכן שכך שרק נדמה לו כך, אבל באמת אין החפץ שלו שהרי עדין לא שבעה עינו בו ולכן לא מחזירים לו, והביאה הגמ' ראיא לדבר ששמואל סובר שמחזיקין לתלמיד חכם בטביעות העין שאמר רב יהודה אמר שמואל בשלשה דברים נוהגים החכמים לשנות דבריהם, במסכת, כששואלין אותו אם מסכת פלונית סודהר בפיו א שבאמת סדורה בפיו אומר שלא משום מידת ענוה, בפוריא כאשר שואלין אותו אם שכב על מטה פלונית יאמר לא שמא יראה בה דבר מגונה ויתגנה, וביאר במהרש"א בב"מ שם שבפורים אף שאינו מבוסס ישנה ויועשה עצמו כאילו אינו מכיר כדי שלא ישתה הרבה יין, באושפיזא כששואלין אותו ע מארחו אם קבלו בסבר פנים יפות אומר לאו ומידה טובה היא שלא יקפצו עליו הרבה בני אדם שאינם מהוגנים על אותו אדם תמיד ויכלו את ממונו, ולפיכך תלמיד חכם שאומר שמכיר בטביעות עין שזו האבידה שלו אם אנו מכירים באותו אדם שלא משנה יבורו

הרמב"ם הרי לא כתב כן, ועיין. ואמנם בעיקר ביאור דברי הרמ"א בפוריא, כן כתבו לבאר בספר להורות נתן מועדים פורים אות ל', וכן דברי הסנסן ליאיר הובא בחזו"ע פורים עמ' קעה.

**והנה** בגמ' בנדרים דף מט ע"ב שציינו לעיל איתא שם, אמרה ההיא מטרונתא לרבי יהודה מורה ורוי אמר ליה הימנותא בידא אי טעמינא אל קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא וחגרנא צינעא עד עצרתא אלא חכמת אדם תאיר פניו, וקשה לכאורה הרי קימ"ל דחייב איניש וא"כ מדוע ר"י לא שתה, והנה בשע"ת סימן תרצ"ה כתב שי"ל ראייה שמי שהוא חלש בטבעו פטור מלשתות ולכן רבי יהודה לא שתה, ואמנם בשפת אמת ליקוטים בחידו"ת שבסוף הספר סימן ב', כתב לדחות הראייה שכלאורה למה דווקא עד עצרת כאב לו אלא משום דהרי אמרינן בגמ' בב"ב דף י' ע"א יין קשה פחד מפיו ומתן תורה היה באימה ויראה ברתת ובזיע ולכן בהגיע העצרת התעורר בלבו באימה ויראה ממתן תורה והפג היין ולכן שתייתו של פסח השתהה עד עצרת, אבל בפורים שהוא בעצמו מתן תורה כדאיתא בגמ' בשבת דף פח ע"א אף ששתה הרבה מ"מ תיכף הפחד הפיגו וע"כ לא נקט רק שתיית ד' כוסות דבזה יש רבותא שחגר צידעא משא"כ בפורים אין רבותא דתיכף ומיד פג יינו עכ"ד.

**ולכאורה** נלמד מדברי השע"ת שמי שלא יכול לשתות שהיין מצערו שהרי הוא פטור משתיית היין בפורים, וכן מבואר להדיא בלקט יושר עמ' קנז בשם התרומת הדשן.

**וכן** מצאתי למרן הגר"י זילברשטין שליט"א חשוקי חמד (עמ"ס מגילה דף טו:): שאלה. מי שהיין מזיקו האם יש לו מצוה

מהאמת אלא רק בג' דברים הרי הוא נאמרן בטביעות עין, ותיבת פוריא פירושו מיטה כמבואר בגמ' במסכת שבת דף עז ע"ב ונמצא שטמן כאן ברמז להבסם בפורים ע"י שישן על מטתו לאחר שישתה יותר מלימוד וירדם בשכרותו.

**וכתב** עוד לבאר שמשה שהרמב"ם פסק כן שהרי לבסומי פירושו מתיקות וכמו שנראה מדברי הגמ' בסוכה דף נא ע"א שכלי שיר באים לבסומי קלא ובמגילה דף לב ע"א דלא ידע לבסומי קלא, וכן במס' ברכות דף נו ע"א בסיס חמרך ואתו כו"ע למזבן בשרא וחמר אמינך, וכן בכתובות דף קד ע"א ובמסכת נדרים דף מט ע"ב יעו"ש, והשיכור הרי הוא מאוס ולכן כתב הרמב"ם שישתה יותר מלימוד וכשהוא שמח ומתוק אז ילך לישון וממילא אינו בין ארור המן לברוך מרדכי.

**וכתב** עוד שיתכן שהרמב"ם פסק כן שהרי בארצות המזרח היין אסור למוסלמים בשתיה ע"פ דתם וכמו שכתב בספר האשכול הלכות יין נסך ואם ישתה יהודי ויצא לשוק שמא יצא מזה תקלה, וכמו שנראה מדברי מרן השו"ע יו"ד סימן ריח ס"ב ולכן הלך בשביל הזהב, וכמו שמוכח מדברי הגמ' בעירובין דף סא ע"א שאם שתה אדם יין יותר מרביעית והלך לישון השינה משכרתו.

**וגם** שהרי טבע היין להביא לשינה וכמו שמבואר במסכת גיטין דף סח ע"א שכאשר בקיש שלמה המלך ללכוד את אשמדאי מלך השדים להביאו אצלו בכדי שיהיה לעזר בבנין בית המקדש, ומבואר שם ששלמה המלך לכד אותו ע"י שהקשוהו בסוף ביין וע"י כן נדרם, ולכן פסק הרמב"ם שישתה יותר מלימודו עכ"ד, ואמנם יש להעיר בכ"ד שביאר ברמב"ם שהרמב"ם כתב ללכת לישון אחרי שתיית היין, ואמנם

לשתות כל כך ולהשתכר, ולהפחית כבודנו מתוך השמחה, כי לא נצטוינו על שמחת הוללות ושטות אלא בשמחת תענוג שנגיע מתוכה לאהבת השי"ת ולהודות לו ולברך בשמו על הנסים שעשה לנו עכ"ל.

**וראה** עוד בשדי חמד (מערכת החי"ת כלל צב בד"ה ובמה שתמהמתי) שכתב שהגר"א ז"ל היה שותה בפורים עד כדי סכנה כי מחייב איניש לבוסמי בפוריא, וחייב כמו שמתחייב בנפשו, וכן מבואר לפי מש"כ בשער הכוונות (ח"ב עמ' שלב שלג) שכתב שיש להיות שיכור גמור לברך את הניצוץ של קדושה שיש בתוך המן וז"ל: ואחר שהוא שיכור ויצא מדעתו עכ"ל, ומבואר דהוא להשתכר ולצאת מדעתו לגמרי, וכן מבואר בדרשות ר"י אבן שועיב פרשת תצוה שחכמים קבעו סעודה זו על היין יותר משאר מועדים וציוו על דבר מכווער וניווול.

**ובקרב** נתנאל (מגילה פרק א' סימן ח' סק"י) כתב שלולי פירוש רש"י דבסומי היינו להשתכר ביין יש לפרש שאין הכוונה לשכרות שלא קאמר חייב למרוי שהוא תרגום לשיכור אלא היינו שחייב להטיב את הלב ע"י שתיית הרבה יין והאי דקם רבה ושחטיה לר"ז מאחר שהיה עני ולא היה רגיל לשתות יין ונתפתה ביין עד שהגיעה לשכרותו של לוט יעו"ש

**ובספר** בינה לעיתים (ח"א דרוש לשבת זכור) כתב הגאון רבי עזריה פיג'ו, שהוא חיוב גמור לבסומי בפוריא, וחלילה להכחיש פושטן של דברים לענין הדין, אשר בלי ספק השתיה יותר מהנהוג היא מצוה פרטית ממצות היום, כפי הרמזים והסודות הנכללים בזה והנמנע מלקיימה ח"ו להיות הדבר מרוחק בשכלו אין לו חלק בשארית ישראל בקבלת עול דברי רבותינו ע"ה אלא שאינו להרבה מהפוסקים שהסכימו להלכה

לדחוק עצמו ולשתותו, כמו שכתב השו"ע (סימן תעב ס"י) מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ד' כוסות. תשובה. כתב השערי תשובה (סימן תרצה סק"ב) שר' יהודה בר אילעי לא שתי אלא מפסחא לפסחא, וחוגרני צדעי כו', משמע דבפורים לא שתה, כיון ששתייתו היה מזיק לבריאת גופו. לאור זאת יש עוד פתרון לחידה איך יתכן ששתה הרבה יין ולא קיים את המצוה, כגון שהיין מזיקו ואין לו שמחה ממנו ובכל זאת ישתה קצת יין וישמח בתורה ובשירות ותשבחות להשי"ת עכ"ל, ויש עוד להאריך בכ"ז.

**ואמנם** יש בראשונים שלמדו שאינו נפסק להלכה בכלל, כן כתב בבעל המאור מגילה דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף יעו"ש, וכן כתב בחידושי הר"ן שם בד"ה מיחיבי בשם רבינו אפרים וז"ל: וכתב רבינו אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה ושחטיה לר' זירא כדאיתא בגמ' אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר למעבד הכי עכ"ל, וכן כתב להביא לדברי הרבינו אפרים בישבולי הלקט (סימן רא) וז"ל: אמר רבא מיחייב אישני לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כתב רבינו אפרים זצ"ל מההיא עובדא דקם רבה ושחטיה לר' זירא לשנה אמר ליה תא נעביד וכו' אידחיה ליה מימרא דרבא ולית הלכתא כוותיה וא שפיר דמי למיעבד הכי עכ"ל, וכן כתב במאירי להביא שיש סוברים דנדחו כל הדברים לגמרי מן הדין.

**ואמנם** יש שלמדו שאינו כפשוטו שיש חיוב להשתכר לגמרי עד שיאבד שכלו, כן כתב בבית הבחירה לרבינו המאירי (מגילה שם) וז"ל: חייב אדם להרבות בשמחה בפורים, ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר דבר מעל שלחנו ומ"מ אין אנו מצויים

שעצם השכרות אינו ממה שרואי בזה רק להרבות קצת על מנהגו בשתייתו עכ"ל, והו"ד בחזו"ע פורים עמ' קעו בהערה יעו"ש, [ועיין עוד לקמן במש"כ לדון בדבריו].

**וראה** במש"כ ע"ד בשו"ת משנה שכיר חאו"ח סימן רלה שכתב להביא לדברי הבינה לעיתים הנ"ל וסיים בזה"ל: ודבריו הם למסור השכל נגד החכמים בעיניהן דבזמן הזה חסרי הדעת שמלאו לבם לזלזל בדברי חז"ל, כידוע דבימי נעורותו אביו חינוכו בחכמת האקדעמא אפי"כ ביטל דעתו ושכלו נגד דברי חז"ל, ודיבר מהם באימה וביראה עכ"ד.

**ומה** עוד שבעצם דין השכרות יש הרבה מקורות בגמ' דאין זה נכון כלל לשתות יין, וראיתי בזה לשאר בשרי הדיין הגאון רבי אבישי טהרני שליט"א בספרו עסיס רמונים (סימן י' עמ' תעד) שהרי ע"י היין יכולים להגיע לידי עבירות חמורות וכמבואר במסכת יומא דף עה ע"א עשהיין מרגיל לזימה ופריצות צא ולמד מברייתו של עולם כי בעבור כוס היין חטא אבינו הראשון כי עץ הדעת גפו היה כמבואר בסנהדרין דף ע' ע"א וחטה סחטה לו היין ושתה וכמבואר בבראשית רבה פרק יט ח', ונח שהיה בחיר ה' בדורו עד שאמרו עליו שהיה צדיק נתבזה ע"י שתיתת היין ונעשה בו מעשה עבירה ע"י כנען כמבואר בגמ' בסנהדרין דף ע' ע"א. ועיין במדרש תנחומא (פרשת נח סימן יג). ולכן האריך שם שבע"כ דכוונת השתיה הוא שישתה יותר מלימודו. יעו"ש עוד בכ"ד, ופלא הוא לומר כך מאחר שהשו"ע לא פסק כן לדינא, והשו"ע פסק דאיכא חיובא עד דלא ידע וכמו שפסקו הרבה ראשונים.

**ובן** כיוצא בזה ראיתי לתמוה להרה"ג אשר ברוך פורת שליט"א בספר דרך ישרה

פורים שהוא הנהגות הגה"צ רבי שריה דבילצקי זיע"א (עמ' קיז בהערה 12) שהרי איתא בש"ס הרבה אזהרות חמורות על שתיית יין ושכרות וכמו שאמרו בגמ' בברכות דף כט ע"ב לא תרוי ולא תחטא, ובמדר שמשלי (כג לד) ובמדרש תנחומא (פרשת שמיני פ"א) שהשכרות מביא לכל עבירות שבעולם, וכן מדברי הגמ' בסנהדרין דף ע' ע"ב שהשכרות מביא לכל העבירות החמורות, ובגמ' ביומא דף עד ע"ב שמי שהוא שיכור כל העריות וממון אחרים דומים עליו כהיתר, ובגמ' בפסחים דף קיג ע"ב שלושה הקב"ה אוהבן ומכללם מי שאינו מתשכר ע"כ וביותר למי שהוא צדיק שיש בזה משום חילול השם וכמו שאיתא בזה"ק פרשת וירא מדרש הנעלם דף קי ע"א צדיק אוכל לשובע נפשו ואינו מתשכר לעולם דאמר רבי יהודה האי צורבא מרבנן דמורי קרינא עליה נזם זהב באף חזיר ולא עוד שמחלל שם שמים ע"כ, וכמו שמבואר ברמב"ם שאסור להשתכר שמביאי לידי עון וכדאיתא בהלכות איסורי ביאה פרק כב הלכה כא ובהלכות יו"ט פרק ו' הלכה כא שיתרחק מן השכרות שמא יבוא לידי עבירה שאלו גורמים גדולים הם יעו"ש וכן לפי מש"כ הרמב"ם בהל' דעות פרק ה' הלכה ג' שתלמיד חכם שנשתכר בפני עם הארץ הרי הוא חילל את ה', וכן פי מש"ג שאסור לשתות יין בצהרים ואפילו מעט שלא יבוא לידי שכרות ושכל המתשכר הרי זה חוטא ומגונה ומפסיד את חכמתו ושכן כתבו בכל בו סו"ס מה ובארחות חיים הל' פורים שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שגורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתם יעו"ש, ויעו"ש מה שביאר שמשו"ה כמה ראשונים דס"ל דאין להשתכר, ואמנם הרבה ראשונים לא ס"ל כן, וכבר עמדו בזה בראשונים.

ונתשכרו כמו שכתוב במדרש רבה (אסתר ז' יח) לכן תיקנו חז"ל לתקן החטא באותו דבר כמו דאמרינן בגמ' ביומא דף פו היכי דמי בעל תשובה באותו מקום ובאותו עבירה.

**עוד** כתב לבאר בזה בספר סדר היום (פורים) וז"ל: אלא האמת הוא כפשוטו שצריך ששכלו יתבלבל כ"כ עד דלא ידע לכיין אם יאמרו ברוך לארור שיאמר אינו ברוך אלא ארור וכן בהפך בשכנגדו: ומפני מה חייבו בזה אמר שהוא ענין כבוד וקשה שמעתי פעם שאחר שהמן הרשע בקש להשמיד להרוג ולאבד ולשפוך דם היהודים נעשה ענין קרוב לזה מתוך שמחה עד שנשאר כמתים מושכבים ארצה ומצד אחר הוא חשב לשפוך דם ואנו נוסיף דם על דמינו ע"כ.

**ובעיקר** דבריו כתב הגר"י ליברמן שליט"א להעיר בשו"ת משנת יוסף ח"ד סימן נ' אות יא שהוא דבר פלא מש"כ בספר סדר היום ודבריו מרפסן איגרא והאל בשום מאמר חז"ל ובשום ראשון לא כתוב להשתכר כשכרותו של לוט עד שנכבד כמתים ארצהף ועד דלא ידע, אפילו אם הוא ע"י שכרות הרי זה הרבה לפני כשכרותו של לוט ויעו"ש עוד שנשאר בזה בצע"ג, ואמנם בספר יוסף אומץ (אות תת"ש) כתב בזה"ל: ומה שכתבו חכמינו ז"ל צריך לבסומי בפורים עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כתב שם כמה פירושים, אכן בסדר היום כתב שדוקא אמרוה שישתה עד שלא ידע בין ימינו לשמאלו, ונראה לי דהכל לפי מה שהוא טבעו שלא יזיקנו ריבוי היין ליראת קונו ולבריאותו בשום דבר ורחמנא לבא בעי שאחד המרבה ואחד הממעט תהיה כוונתו לשם שמים וכן מסיק בהגהות שלחן ערוך, עכ"ד הרי לן דגם הוא מסכים לדינא כמ"ש בסדר היום אלא דהכל תלוי כל אחד לפי טבעו והרגשתו דתלוי מה יעשה

**ובאבודרהם** הקשה כן, והביאו באליה רבה ובביאור הלכה סימן תרצ"ה וז"ל: ואם תאמר האיך חייבו חכמים להשתכר בפורים והלא בכמה מקומות בתורה מזכיר שהוא מכשול גדול השכרות כמו נח ולוט, ומתרחץ ויש לומר מפני שכל הנסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו ע"י משתה כי בתחלה נטרדה ושתי מן המלכות ע"י משתה היין שנאמר אסתר א' י' ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא את ושתי וגו' ובאה אסתר תחתיה על ידי מתשה שנאמר שם ב' יח ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר וכו' וכן ענין המן ומפלתו על ידי משפת היין היה, ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין, עכ"ד, והיינו משום דע"י ריבוי נסים ע"י היין משום הכי יש חיוב להשתכר.

**וכן** כתב לבאר בדרשות ר"י אבן שועיב פרשת ואתה תצוה וז"ל: ומה ראו חכמי ישראל לקבוע זאת הסעודה על היין, ועשו עיקר מן היין יותר מן המאכל מה שלא עשו בשמחת המועדות וציוו דבר המכוער וניווול, והתורה סיפרה זו הניווול מענין נח ולוט והדעת נותנת שהוא דבר מכוער והוא מעשה כותיים, ואמר חייב אדם לאיבוסמי בפוריא וכו' הענין שהביא לרז"ל לקבוע סעודה על היין, בעבור שכל העניינים מראש ועד סוף באו על ידי משתה ונתגלגלו כלם על היין, ומכל משתה יצא הצלה לישראל, והיו כולם ד' משתאות כמו שזכרו במגלת אסתר וכו' עכ"ד. ועיין עוד מש"כ לקמן דברי הפוסקים שלכאורה יש ענין בדוקא להשתכר על יין.

**עוד** כתב לבאר בזה בחת"ס עמ"ס מגילה שם, שכיון שהם נהנהו מסעודת אחשורוש ע"י משתה היין שקלקלקו

לכל חי (סימן לא אות צט) כתב לבאר הטעם בזה בשם מדרש תלפיות (דף קסה:): שפורים רמז ליין המשומר ולכן חייב אדם לבסומי בפוריא רמז כי השמחה העתידה יהיה כשמחת היין כדברי הנביא וכיון שרומז על העתיד שאז לא יגיע שום נזק לשום בריה, כדכתיב לא ישא גוי אל גוי חרב וכו' ולכן החובל בחבירו בסעודת פורים פטור, כמו שכתב בעל המפה ז"ל ונמצא שנחשב כאילו לא הזיק על שם העתיד וכו' עכ"ד.

**עוד** כתב לבאר בזה בהגהות יד אפרים על השו"ע או"ח סימן תרצ"ד, וז"ל: ולי הצעיר נתפרש בחזיון לילה שהכוונה הוא, שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה, כדכתיב [תהילים קד, טו] ויין ישמח לבב אנוש, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה, יהיה חדות ה' מעוזו, ויתן תודות והלל לה' על הנס מתוך הרחבת הלב, ועל דרך שאמרו [סנהדרין לח, א] אגברו חמרא אדרדקי כו', ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי, שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל. וזהו שאמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו', הך עד הוא ולא עד בכלל, ור"ל שגדר חיוב השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע כו', שמן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כוונת חיוב שחייבו חכמים לבסומי כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך דלא ידע בין ארור המן כו' פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס. ואתבונן אליו בבוקר וראיתי כי נכון הוא. ומיושב בזה מה שבש"ס [מגילה ז, ב] סמכו לו ענין עובדא דרבה ורבי זירא דעבדו סעודת פורים בהרדי כו', שלכאורה הוא מעשה לסתור, וקצת פוסקים כתבו שהכוונה הוא שמזה יש ללמוד שאין הלכה כרבא בהא, ולפי מה שכתבתי י"ל דאדרבא מייתי סיעתא מזה שמה שחייבו לעשות אותם ימי משתה

בשכרותו, וכמ"ש בשו"ע סימן א' אחד המרבה ואחד הממעיט והעיקר שיכוון לבו לשמים, והוא נאמר בכל המצוות וכמ"ש במשנ"ב שם יעו"ש. ועיין עדו כה"ג בערוך השולחן סעיף ד' שכתב שם שכל אחד זהו לפי מדרגתו וז"ל: ובהגהת מיימוני בשם ראבי"ה כתב דזהו למצוה ולא לעיכובא ע"ש ואינו מובן דהא אומר לשון חיוב מחייב אינש לבסומי וכו' וי"ל שיש לפרש דה"פ מחייב אינש לבסומי כלומר דזהו חיוב על כל אחד עד דלא ידע וכו' כלומר והרשות ביד השותה לשתות עד דלא ידע וכו' דבוודאי אין כל בני אדם שוים בזה ואומר דהחיוב על כולם כל אחד לפי מדרגתו והרשות עד דלא ידע וכו' אפילו אם שותה עד דלא ידע לא נגעור בו עכ"ד.

**עוד** כתב לבאר בזה הרמ"א בספרו מחיר יין על המגילה פרק ט' פסוק יט, שכתב שכד שאם יחטא יחשב לאונס, לכן תקנו לשתות כ"כ כשכרותו של לוט שאז הוא פטור מעונשין. עכ"ד, ולדבריו הרי לו דלא כמ"ש לדינא שיש לשתות יותר מלימודו, וללכת לישון

**ובחת"ס** בספר תורת משה פרשת תצוה דף ג' ע"ד כתב שכיון שחטאו במשתה אחשוורוש תקנו לתשובת המשקל שמצוה לשתות כדי שכרות, אך לא שישתכר רק יתיישב ביינו ויהיה בו מדעת קונו. ובדרשתיו לפורים (פורים תק"ס ח"א דף קצו ע"ג) כתב כי שנסכח כל צרות גלותינו ושעבודינו ונשליך על ה' כל יהבינו כי לא יטשנו ולא יעזבנו, וא"כ כל אחד ישער לשתות שיעור שכיאלו ח"ו היה בעת צרה השיעור יין היה מפכחו יעו"ש, ועוד טעם ראה בזה בשער הכוונות (דף קט טור ד) שהוא כדי להוציא ניצוץ הקדושה שיש בתוך הקליפה, יעו"ש, והמזן החבי"ף בספר מועד

ושמחה, גבול יש לו שלא ישתכר יותר מדאי, דהא קמן דרבה ורבי זירא כו', ולפי שלא נשמרו מלעבור הגבול בא הדבר לידי סכנה, לכך יש ליזהר שלא לבסומי רק עד הגבול הזה דלא ידע כו', ולא יעבור, עכ"ד מבואר לן לדינא דיש חיוב להשתכר אבל הוא עד דלא ידע עד ולא עד בכלל כמ"ש בקרבן נתנאל (עמ"ס מגילה ז: ע"ד הרא"ש סימן ח אות י) כתב להביא לדברי רש"י במגילה שם שכתב לבסומי להשתכר ביין, וכתב ולולי דברי רש"י הייתי אומר מדלא קאמר מחוייב למרוי דהתרגום של וישכר בתך אהלה הוא רוי אבל הכוונה שמחוייב להיטיב לב ע"י שתיית יין הרבה עד דלא ידע עד ולא עד בכלל, דזהו הגיע לשכרותו של לוט, וכדאמר בהספינה אבסמו וגנו ופירש"י שהיו פניהם אדומים כמו שתוי יין עכ"ד.

**עוד** ביאור בטעם שיש להשתכר ראיתי בהגהות חכמת מנוח עמ"ס מגילה שם שכתב בזה"ל: דלמשל נקטינן על שישליך כל אדם הקנאה והשנאה שיש לו על חבירו מלבד פורים, כי לפעמים אדם שונא לאדם בעבור היותו צוררו ועושה לו דבר רע וחושב רע עליו, ודרכו לקלקו תמיד ולארו תמיד, וזהו דוגמת המן כי כל שונאו של אדם הוא המן שלו וכו', ולפעמים אדם מקנא לאדם ולא מחמת ששעשה עמו רעה, אלא מחמת שהוא רואה אצלו ברכה מעושר וגודלה, ודגמת מרדכי שמחמת שקנאו בו קצת וכו' והנה האכילה והשתייה שאוכלים קצת בני אדם זה עם מקרב הלבבות ומוסיף אהבה ביניהם כידוע ומופרסם, עד שיטלו הקנאה והשנאה שביניהם, וע"ז אמרו שישתכר עד שלא ידע ג"כ לקנאות או חיבור המתברך בעושר וגדולה שהיא דוגמת מרדכי כלומר לא די שירחיק הנשאה מליבו שהוא דבר גדול שאסרתו תורה בלאו דלא תשנא אלא

אפילו הקנאה ירחיק מלבו עכ"ל, הרי ללן דהחיוב אינש לבסומי הוא משום שע"י כן באים לידי אהבה ואחזה בין אחד לשני.

**ושוב** ראיתי שהביאו באחרונים מש"כ להקשות בשו"ת פאר עץ חיים (ח"ג סימן לו) שכתב לחקור במקור התקנה של חייב אינש לבסומי שאם אנשי כנסת הגדולה תקנוהו מדוע לא מצינו ששום דבר נרמז כן בפסוק ואם אנשי כנסת הגדולה תקנוהו מדוע ראו חכמי הדורות שאחריהם צורך לתקנו ואם אנשי כנסת הגדולה ברוח קודשם לא ראו לתקן תקנה זו מה נשתנו דורות האחרונים מדורות ראשונים, ויישב בזה שהרי מצ' יו"ט מחוייב בשמחה וצריך לשתות יין אבל כאן כתוב משתה ושמחה והיינו שהוא ריבוי שמחה יעו"ש, ואמנם ראיתי בספר עתה באתי (עניני פורים עמ' קכב) לידידי הגר"ח אוהב ציון שליט"א שהביא שבספר אהלים עמ"ס מגילה דף ז' ע"ב כתב בשפ הרי"ל דיסקין שמימרא דרבא תקנה קדומה היא מאנשי כנסת הגדולה שהנהיגה בקרב ישראל והם סמכוה על משתה עכ"ד, ושכן כתב כיוצא בזה בדרשות חת"ס (שנת תקצז) מדכפלו משתה ושמחה בע"כ דיש חיוב לבסומי. וכן כתב בשו"ת בית שערים או"ח סימן שעב, ובספר שבילי דוד או"ח סימן תרצ"ו ס"א יעו"ש.

**והנה** בגמרא במגילה דף ה' ע"ב איתא, והתני רב יוסף: שמחה ומשתה ויום טוב. שמחה, מלמד שאסורים בהספד. משתה, מלמד שאסור בתענית. ויום טוב, מלמד שאסור בעשיית מלאכה. וכתב שם בר"ן בדף ג' ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה אלא, וז"ל: ואסור בהספד ותענית משמחה ומשתה נפיק כדאמרי' בגמ' [דף ה ב] שמחה מלמד שאסור בהספד משתה מלמד שאסור בתענית והיינו עיקר חיוביה דסעודה יתירה דאמרינן

דין לשתות רק יין כי רק בזה יש שמחה וכמו שכתב מרן בב"י (או"ח סימן תקכ"ט) וא"כ מנ"ל לחדש בפורים לאכול בשר, יותר משאר יו"ט.

**אלא** דקושיא זו מעיקרא ליתא, דהרי שיטת הרמב"ם בהל' יו"ט פרק ו' הי"ז, שגם בזמן הזה הדין הוא שאין שמחה אלא בבשר ויין וז"ל הרמב"ם: וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו וכו' שנאמר ושמחת בחגך וכו' אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כו' יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובני ביתו וכו' ומבואר דכל אחד בראוי לו, ואלו דוקא בקרבן שלמים, וכן מבואר מדבריו שם בהי"ח, וכ"כ הרמב"ם בס' המצוות (מצוה נד). והנה הב"י הקשה ע"ז מהגמ' בפסחים, וע"ז איכא כמה תירוצים, א' ביש"ש (ביצה פ"ב סימן ה') שפשיטא שיש חיוב אכילת בשר, ונקרא שמחה, אך צריך גם יין, וכע"ז מבואר במור וקציעה (סי' תקכ"ט), וכן נראה דעת הב"ח שיש מצוה גם בזמן הזה, וכן פסק בביה"ל (סי' תקכ"ט בד"ה כיצד). [וע"ע בשו"ת בנין שלמה סי' מ"ז, ובנתן פריו (פסחים שם) שיש בזה צער שהוא נזכר שאין בית המקדש, ולכן יוצא בזה יד"ח]. ב' במועדים וזמנים (ח"ו סימן קיא) שהרי בגמ' בסנהדרין דף ע. מבואר שבשר משמח, ושהגמ' באה לומר שלא יוצאים דוקא בבשר קודש אלא גם בבשר חולין, וע"ע בשו"ת מעשה נסים לידידי הרה"ג נסים יחיאל בן שמעון שליט"א מו"ץ בעיר ביתר עילית, ח"א סימן לא מש"כ בזה.

**וא"כ** כיון שסו"ס הדין הוא שיש שמחה אף בבשר חולין, לכן גם בפורים יש לאכול בשר, והנה ס"ל שאפילו אם נימא שדעת השו"ע שבי"ט ט"ן חיוב לאכול בשר,

מיחייב איניש לבסומי בפוריא או אפשר דאמרי' דמדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיובא הוא עכ"ד.

**ובמאי** דכתיב גם משתה וגם שמחה, וכתב בזה בעמ' ברכה סוף פורים עמ' קכו שאף שי"ל שבי"ט לשמחת החג לא בעינן גם בשר וגם יין ויוצאין ביין לבד כמבואר בגמ' בפסחים דף קט וכן בב"י סימן תתקכ"ט, הכא הכא שאני, כיון דכתיב 'משתה ושמחה' ואין שמחה אלא בבשר ויין, וכיון דכתיב 'משתה' והיינו יין הרי יין כבר אמר, א"כ מה אני מקיים 'ושמחה' ע"כ דהיינו בשר, וע"כ בעינן כאן שניהם ביחד בשר ויין עכ"ד.

**ובקונטרס** שערי יוסף פורים מהדורת תש"פ סימן י' כתבתי להביא בזה מש"כ ברמב"ם בהל' מגילה פרק ב' ה"ט"ו כתב: כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות עכ"ל, דהיינו כון שבפורים כתיב במגילה "משתה ושמחה" וא"כ אם בעינן שמחה, וקימ"ל שאין שמחה אלא בבשר ויין, אלא שזה צ"ע שבגמ' בפסחים דף קט. בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, וא"כ סו"ס השמחה רק ביין.

**ומ"מ** נראה שאין דין שתיית היין בפורים מדין שמחה, אלא בפורים נאמר דין שכרות, וכמו שמוכח בפוסקים ולפי דעת הגר"י סלנטר, [ואמנם זה תלוי במח' הפוסקים האם הוא דין שכרות או דין שתיה, וכמו שהארכנו בזה לקמן] והנה יש שהקשו הרי סו"ס לדינא בגמ' בפסחים מוכח שיש

מ"מ בפורים איכא חיוב לאכול בשר, [ובדעת השו"ע האריכו בזה הפוסקים ע' במע"נ].

**והנה** במג"א (סי' תרצ"ו ס"ק טו) כתב שחיוב אכילת בשר בפורים הוא יותר משבת, וכן הביא בפרי מגדים (סי' תרצ"ו א"א ס"ק טו) וז"ל: ומשמע מהרב דחיוב שמחת פורים בבשר ויין עכ"ל. והנה עי' במג"א שהקשה האיק אמרינן שצריך לאכול בשר בפורים, הרי לא גרע מיו"ט בזמן הזה שאין לנו בית המקדש וליכא חיוב לאכול בשר וכו', והנה אפשר שפסק כהמרב"ם אולם אפשר דאף אי לא נימא כשיטת הרמב"ם, ובשאר יו"ט ליכא חיוב לאכול בשר, ומ"מ הכא שאני.

**וכן** אפשר להוכיח מדעת השו"ע שאף דס"ל שליכא חיוב לאכול בשר ביו"ט, [נע' לעיל] מ"מ הכא יש חיוב, דהנה כתב מרן בב"י (סי' תרצ"ה) בשם האורחות חיים והכל בו בשם רבינו אשר שיש שנהגו שלא לאכול בשר בליל פורים כדי שלא יטעו ויחשבו שסעודת פורים בלילה, ומשמע שביום איכא חיובא לאכול בשר,

**והנה** לפי"ז צ"ב מדוע מרן לא פירש הדין בשו"ע, שצריך לאכול בשר, הרי היה צריך לכתוב דין זה להדיא, בסי' תרצ"ה, והיה צריך לכתוב הכי להדיא, וכן ראיתי שכתב להוכיח בס' מעדני דניאל (סי' תרצ"ה ס"א) והנה בשו"ע בסי' תרצ"ה סעי' ד', כתב שחייב לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים וכו' והנה עיקר הטעם למשלוח מנות כמו שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' קי"ב) שהוא לצורך סעודה, ובע"כ דאיכא חיוב לאכול בשר, [וכן מוכח משו"ת הלכות קטנות ח"ב, ונתבאר כבר במק"א].

**אלא** דאכתי לא כתב זה בתור חובה, ועוד שבע"כ לא פסק כהמרב"ם שבסעי' ב'

כתב דין חייב איניש לבסומי ואילו פסק כרמב"ם שיש דין לאכול בשר ולשתות יין, היה צריך לכתוב כן להדיא בשו"ע, שהרי לפי דעת השו"ע כמו שכתבו בפוסקים לא ס"ל כרמ"א שיש דין להשתכר בתוך הסעודה דוקא, ומ"מ גם בדעת הרמב"ם אפשר ל' שאי"ז דין בסעודה שהרי גם הרמב"ם מודה לגמ' במגילה דף ז' שאיכא דין שחייב איניש לבסומי וכו' אלא דאפשר שיש דין נפרד, חוץ מזה דאיכא דין לשמוח ביין, אם אוכל הסעודה בבוקר כמו שידוע ע"פ הקבלה [עי' כה"ח סי' תרצ"ה], אלא דהרמב"ם כמדומה דאיכא דין שחייב איניש לבסומי.

**ומ"מ** בישוב שיטת הרמב"ם מה שיש חיוב לאכול בשר מצינו בזה כמה ביאורים, א' בשו"ת דברי ישראל להגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל (ח"ב עמ' כו הגהות על ארחות חיים ד"ה סי' תרצ"ו), שהביא בשם ספר "שבילי דוד" ומהגהות זכרון אברהם (שם) שכתבו שבפורים איכא חיוב לאכול בשר יותר משאר יו"ט, משום דכתיב "ומשתה" ומשמעותו סעודה גדולה, כמו בסעודות אחשורש שנקרא במגילה בשם "משתה" (אסתר א' ג') עי"ש, ויש להוסיף דהיינו תיקון למה שנהגו בסעודתו של אותו רשע, כדאיתא במגילה יב. ששם אכלו בשר כמבואר שם, והיינו שהתחייב על ההנאה שאכלו לצד הסיטרא אחרא, והשתא בפורים איכא חיוב לאכול לצד הקדושה, עי' באריכות בהקדמה לנר ציון חודש אדר עי"ש.

**ב.** בהגהות ליקוטי חבר בן חיים כתב לתרץ בשם תלמיד אחד, שבשלמא ביו"ט כתוב ביו"ט לזמן המקום ואין שמחה אלא בבשר שלמים וממילא בזמן הזה ערבה כל שמחה אבל פורים שנתקן בזמן החורבן וכתיב ביה שמחה (אסתר ג' יט) ע"כ התקינו לאכול

אשה שאין לה שמחה לאכול בשר שאין לה חיוב לאכול בשר].

**אך** לפי מה שהוכיח הגר"ק יש עיצה לאשה שתוכל בשר עגל דרכין, כך כתב בנטעי גבריאל (פורים עמ" תקנא) שיש עיצה לאשה שתאכל בשר עגל רך, והנה לכאורה יש לעי' מה הענין לאכול עגל, הרי לא כתוב לאכול דוקא עגל, הרמב"ם כתב לאכול בשר, ועי' בחת"ס במס' חולין (דף פג.) שהם היו רגילים לאכול בפורים עגלים, וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חלק ח' סימן צו) עי"ש.

**אלא** דידוע מה שהקשה החת"ס (שם) מדוע אל הובא במשנה דארבע פרקים גם פורים ועי"ש שתירץ שכיון דהיו רגילים בעגלים והיינו דוקא בבנה ולא באם לכן לא נקיט להו פורים כיון דאינו נפק"מ לענין השוחט את האם ואת בנה, ועי"ש שכתב וטעמא לא ידענא.

**ולענ"ד** י"ל שעגל הרי זה בשר מאוד טוב ובפורים בעינן משתה ושמחה יותר משאר יו"ט ולכן בעינן עגל, כמו שרב יוסף במס' פסחים דף סח: שרב יוסף לקח עגלה לחג השבועות, וכן בגמ' ביומא דף כח: שהשכטים בראו עגל בספר היצירה, וכן מסופר על האמוראים במס' שבת, ובע"כ דאיכא ליה מעליותא.

**והנה** לענין דינא דיש לאכול בשר בפורים, כן יש להוכיח מהגמ' במס' חגיגה דף ח. שכתבה שאין שמחה אלא בבשר בהמה, וכיון דיש דין שמחה בפורים, והוי ימי שמחה, אז צריך לאכול בשר, וכן בנימוקי אור"ח (סי' תרצ"ה ס"ב) הביא דברי הרמב"ם שיש לאכול בשר בפורים, וכ"כ היעב"ץ, וכן מבואר מדברי החת"ס, וכן כתב מהר"י נג'אר, וכן כתב בשו"ת דבר מה אמריליו, וכן כתב בשו"ת יחזה דעת (ח"ו סימן ל"ג

בשר חולין עכ"ד, וטעם זה א"ש אפילו לדברי התרומת הדשן.

ג. עוד יש חילוק בין פורים לשאר יו"ט עי' בחכמת אדם בקונ' מצבת משה אות א', מש"כ בזה.

**והנה** בקרית מלך למרן הגר"ח קניבסקי כתב שהמקור שיש לאכול בשר בפורים הוא מדאיתא במס' בבא מציעא דף עח. מגבית פורים לפורים וכו', אבל לוקחין את העגלים ושוחטים אותו וכו' ומוכח דאיכא חיוב לאכול בשר, וכתב שם שמה שנקטו שם עגלים, משום דכיון שכתב בש"ך (יו"ד סימן לו סק"ג) שבעגלים בני שנתן לא שכיח סירכות עי"ש, [וע"ע בטעמא קרא (מיכה ו') שבעגלים אלו לא שכיח סירכות] והביא דבריו גם בפרדס יוסף החדש פורים אות תקד, מהגאון ר' טוביה שלזינגר אב"ד קרית אתא עי"ש, ובגם אני אודך תשובות הגר"ח ש סגל ח"ב סימן נ' במכתבו להגר"ג רבינוביץ שליט"א כתב בשם ס' שיעורי טהרה (עמ' ש') שאשה שחל טבילתה במוצאי פורים מותרת לאכול בשר ביום הפורים.

**ועיקר** הנידון אם מותר לה לאכול בשר או לא, ע"פ מש"כ מרן בב"י (יו"ד סימן קצ"ח) שהביא מהרא"ש (הלכות נדה) שמנהג הנשים שלא אוכלות וטועמות כלום בין הרחיצה לטבילה כדי שלא יהא דבר חוצץ בין שיניה ע"כ, ומ"מ כיון שאינו אלא מנהג שרי, נוגם שמבואר בדברי הרא"ש להחמיר רק בין הרחיצה לטבילה, אבל לפני זה שפיר דמין ומ"מ כיון שאינו אלא מנהג שרי, ועוד דלפי שיטת הרמב"ם איכא חיוב לאכול בשר, [ועי' עוד במעדני דניאל מה שציין בזה, ועי"ש שרצה לחלק בין אשה שיש לה שמחה בבשר שחייבת אף בכה"ג לאכול בשר כיון שזה השמחה שלה, בין

וכן יש להוכיח מדברי הגמ' בב"מ (דף עח.) שמוזכר שם עגלים, ומשמע שדוקא בשר בהמה, ולא בשר עוף.

**וכן** לענין פורים פסק ביחודה דעת (שם) שצריך לאכול בשר, אך אם קשה לו לאכול בשר בהמה מטעמי בריאות, יכול לאכול בשר עוף, [וע"ע בדרכ"ת (סי' פט סקי"ט) ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סימן קמג) ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סי' רל"ז)]. ועיין עוד במש"כ בזה בחזו"ע פורים. [ולענין כמה שיעור בשר צריך לאכול, הנה לענין יו"ט, מצינו בזה מח' ומסתמא הוא הדין הכא, דהנה במועדים וזמנים (חלק ז') סימן קיא) כתב שצריך לאכול שיעור כביצה כיון ששיעור כזית הוא שיעור אכילה ושיעור כביצה הוא כדי שובע כמבואר בגמ' בברכות דף מט: וביומא דף עט:, אבל דעת מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל והו"ד בימי שמחה בסופו ששיעורו בכזית גם בזמן הזה, וככל שיעור אכילה, אולם בס' יו"ט וחיה"מ כהלכתם כתב בשם הגר"ח שאין בזה שיעור וצ"ע, ובאמת לענ"ד אין בזה שיעור אלא כל אחד לפי שמחתו ולפי מה שהוא משמחו יאכל ודו"ק כי קיצרתי בזה].

**ואסיים** בברכה לעורכי הקובץ שיזכו לזהיצא עוד כהנה וכהנה, ונזכה בקרוב לביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.

**בברכת התורה**

**הצעיר באלפי ישראל**

**יוסף אביטבול**

**מח"ס שערי יוסף וש"ס**

**פה עיר התורה בני ברק**

בהערה), וכן כתב בחזו"ע פורים, ובילקו"י פורים (עמ' תרנה).

**אולם** בשו"ת שבט הלוי (חלק י' סימן יח) שעמד בזה, שהרי אפילו ביו"ט ליכא חיוב, וא"כ כ"ש בפורים שאינו מה"ת, מ"מ במג"א מוכח שגם בפורים איכא מצוה. במשנ"ב (סי' תקכ"ט) הביא מתשובות בית יעקב (סימן ע"ג) שאפילו הוא מסגף עצמו מפני התשובה בכל ימות השנה שלא לאכול בשר, ושלא לשתות יין בשבתות ויו"ט וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות עי"ש, וא"כ מוכח לכאורה דאיכא חיוב לאכול בשר אף בפורים.

**אולם** י"ל דשאני דוקא שעושה כן משום סיגוף דשרי ליה, אבל לא דאיכא חובה, וכן דחה בס' אמרי יעקב (אהע"ז עמ' שג), וראה בגם אני אודך תשובות הגר"ח שסגל ח"ב סימן נ' בהרעה ב' שהקשה לו מדברי הפרי מגדים ועי"ש א"ל המחבר הנ"ל דעיקר כוונתו על חנוכה ולא על פורים, ובפורים באמת איכא חיוב.

**והנה** לענין איזה בשר איכא חיוב לאכול, הנה בלקט יושר (ח"א עמ' קנה - קנז) כתב בזה"ל: אין שמחה אלא בבשר ויין וצריך כלא חד לעשות תבשיל אחד או שנים מן הבשר ובשר עוף אינו נקרא בשר עכ"ל.

**וב"כ** בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סה) וכן נראה לענ"ד פשיטא שאם הוי דומיא דמקדש, והתם הוי בהמה בהמה דרק ביה איכא שמחה כידוע וכה"ג מצינו לענין שמחת יו"ט כמבואר בפוסקים,

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א. בדין כתמי קטנה

והסכימו לדינא שלא גזרו כלל כתמים בקטנה וכן משמעות לשון הטור והשו"ע, שכ' בסתמא דלא גזרו גזירת כתמים בקטנה.

והנה החוו"ד (סק"ד, והו"ד בתוה"ש סק"ח) דקדק מד' הש"ך דכיון דמפרש להך דלא גזרו בקטנה, דלא גזרו כלל, א"כ היכא דראתה ודאי מגופה בלא הרגשה, ג"כ יש לטהרה, והקשה ע"ז מד' רש"י הנ"ל, דטעמא דלא גזרו בקטנה היינו משום דלא ידעי' אי מגופה אתי האי דם או מעלמא, ומבואר דאי ידעי' דמגופה אתי ודאי גזרו, ואפי' שהיא קטנה, ומבואר דשייך היכי תמצי דמטמאין גם לכתמים שנקטי' דלא גזרו בהו.

והוסיף החוו"ד שם להוכיח כן גם מסוגיא דריש פ' תינוקת (סח:) דאמרי' וכולן שהיו שופעות דם ובאות מתוך ד' לילות כו', כולן צריכות לבדוק את עצמן', ומבואר דדוקא בתוך ד' לילות אבל לאחר ד' לילות טמאה אף שלא הרגישה כדמוכח שם,

וליישב ד' הש"ך מסוגיא הנ"ל נראה דיש לבאר דב' תקנות דרבנן הם א. טומאת כתמים, ב. טומאת ראייה בלי הרגשה, ואה"נ דיסוד גזירת כתמים היא בספק מגופה ספק לאו מגופה, וכמבואר ברש"י גבי קטנה (ה.) וכמבואר ברמב"ם (רפ"ט מאיסור) וכמפורש כבר בגמ' (ס.), אבל יסוד טומאת ראייה בלי הרגשה היא (לד' רש"י עכ"פ) מספק דילמא ארגשה ולא אדעתה, וכמבואר גם בדבריו בפ' הרוואה כתם (ריש דף נח.), ולפי"ז י"ל דהך דפ' תינוקת איירי בראיה בלי

הגר"י ירחי שליט"א האריך בדין כתמי קטנה שלא הגיע זמנה לראות, והביא אריכות דברי האחרונים בד' הש"ך, וכבר כתבתי בזה במערכת הכתמים זה מכבר, ואעתיק בכאן את הנצרך לעניינינו:

נדה (ה.) "דא"ר יהודה א"ש משום רחב"א כל הנשים כתמן טמא למפרע כו' חוץ מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות שאפי' סדינן שלה מלוכלכין בדם אין חוששין לה".

וב' שם רש"י (ד"ה מלוכלכין) "מלוכלכין בדם, ולא ידעה אי אתי מגופה או לא, אין חוששין לה, ואפי' אין לה במה לתלות דבשוק של טבחים לא עברה דאיכא למימר עברה ולא אדעתה דהא בגופה אין לתלות כל עיקר דכתמים דרבנן נינהו וכי גזור רבנן בהגיע זמנה דדם מצוי בה, אבל בהא לא גזור ואיל ואין בה דמים" כו', ומשמע מדבריו דאם ידעי' בודאי דאתי מגופה שפיר גזרי' בה, אע"ג דהיא קטנה,

וב' המהרש"ל (בהגהותיו לטור ריש סי' קצ) "והאידנא כל אשה שיש לה בעל חוששת לכתחילה לכתמיה ואפילו היא קטנה", והו"ד בב"ח, אלא שהב"ח חלק שם על טענתו אבל הסכים עמו מטעם לישנא דגמ' הנ"ל דדוקא בסדינן שלה מלוכלכין אין חוששין, אבל בגופה מלוכלך כלומר שהוא ודאי מגופה, בכה"ג כן חוששין, ומצאתי בסדרי טהרה (שם סק"ז) שהאריך להוכיח להלכה כן מד' רש"י הנ"ל, וכן מתוס' ורשב"א יעוי"ש, אבל הש"ך ושאר אחרונים חלקו עליהם,

הרגשה, ואה"נ גזירה זו גזרו אף בקטנה, אבל גזירת טומאת כתמים לא גזרו בקטנה, וזהו מ"ש הש"ך דהטור שכתב "ולא גזרו בקטנה" קאי אכתמים, ויש עוד ראיות לזה ובמקו"א הארכתי ואכה"מ.

[ובעיקר דיוקא דהחו"ד דהש"ך מטהר ראיה בלי הרגשה דקטנה, אפשר דגם בלא"ה אינו מוכרח דעד כאן לא דקדק הש"ך לשון הטור ד"לא גזרו", אלא בכתמים, אבל בראיה גמורה אפשר דמודה].

## ב. אי דוד המלך חשיב מלך בזמן המרידה

**מש"כ** הגר"ע כברה שליט"א באריכות גבי דוד המלך, אי חשיב מלך בשעת המרידה, והביא ירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב) שלא היה מביא שעיר לחטאת כמלך, אלא בשעירה היה מתכפר כהדיוט, והאריך בפלפולים ורעיונות נאים.

**נלענ"ד** דהביאור הפשוט בזה הוא שרק לגבי דין חטאת היה מוגדר

כהדיוט, דלא כתיב 'מלך' בקרא, ולישנא דקרא "אשר נשיא יחטא", ו'נשיא' הוא המנושא מעל הכל, ומלך שמרדו בו אינו מנושא כעת, אבל מאידך מצד האמת הוא היה המלך לבדו, רק שלגבי הגדרת 'נשיא' לא היה לזה משמעות, ולישנא דקרא מוכחת שבכל שעת המרד היה נקרא עדיין 'מלך'.

## ג. בענייני פורים

**א) בענין 'בנפול אויבך אל תשמח'**

**במש"כ** הגר"ש שרפי שליט"א (עמ' רנ) דמחד גיסא גבי המן ומרדכי אמרי' דליאת לטענת בנפול אויבך אל תשמח, דלאו בישראל עסקי', ואילו גבי טביעת המצרים בים סוף טען הקב"ה על המלאכים דבנפול אויבך אל תשמח, אע"ג דלאו בישראל עסקי', ויישב דאפי' בנפילת גויים שייך לשמוח רק הניצולים, ולא אחרים, והיינו טעמא משום דהניצולים אינם שמחים על נפילת הגויים אלא על הצלתם.

**נראה** דכל המעיין בלשונות שירת הים יראה דכל תחילת השירה עוסק בשמחה על נפילת המצרים גם בלי קשר כלל להצלת ישראל, ויש כאן ב' שירות ביחד, אחת על טביעת המצרים ואחת על הצלת ישראל, וכמ"ש בתהלים (קלו) "לגזור ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו, והעביר ישראל בתוכו כי לעולם חסדו, וניער פרעה וחילו בים סוף כי

לעולם חסדו", דיש להקשות אמאי שניה תחילת הלשון שכל השירה מתחלת בלמ"ד השימוש, וכאן עבר המשורר לו' השימוש, והביאור בזה דכלול בכאן ב' הבחנות נפרדות בקריעת ים סוף, ומתחיל בגזור ים סוף לגזרים והדר מפרש דהיינו בב' הבחנות גם מצד טביעת המצרים לעולם חסדו, וגם מצד הצלת ישראל, ויש בזה ב' הודאות נפרדות.

**אבל** באמת כמדומה שאשטמיטתיה סיפיה דקרא, דהכי כתיב "בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו", א"כ מבואר שאין פגם כלל בשמחת נפילת האויב, וזה רק עצה טובה, דכדי שבאמת יגמור ליפול יש להמנע מלשמוח כדי שהקב"ה ישלים את הפלתו.

**ובזה** יש לבאר בפשיטות את מה שהקשה הגר"ש הנ"ל שליט"א דהמלאכים בקשו לשורר בשעת טביעת המצרים, וע"ז אמר להם הקב"ה שעדיין שייך טענה הנ"ל,

דקודם שפכה עליו, ואח"כ מתה, תחילה אקדים דנראה שהבין דחפוי ראש היינו מפני השפיכה, ולכאור' לשון חפוי ראש הוא לשון בוש, ודוגמתו מצינו להלן "ופני המן חפוי", ועוד כיו"ב, ולא לשון לכלוך, וזה לשון כיסוי, וכעין הלשון "כסתה כלימה פני", ויותר מסתבר שהכונה בחפוי ראש דקאמר היינו שהיה מתבייש מכלל מה שעבר עליו היום שהיו לו הרבה בושות וכלימות.

**ולעיקרא** דמילתא נראה דהביאור הוא דאבילות על בתו חמירא ליה טפי מהבושות, ולענ"ד יש בזה יותר עומק, ובהקדם הקושיא מהיכא תיתי לחז"ל שהיה אבל על בתו, ולא בנו או אחיו או אשתו, או כל כיו"ב, והנראה בזה הוא דהנה בתחילת המגילה דרשו חז"ל דממוכן זה המן, ודרשו עוד דבת היתה לו ורצה להמליכה תחת ושתי, ולפי"ז א"ש מה שדרשו חז"ל בכאן דמתה בתו, שהבינו ברוחב דעתם שכל נפילותיו שנפל באותו היום, הכל הוא מאותו ענין, שבמה שרצה להתנשא על הכל, בזה נפל והוצרך לנשא את מרדכי הצדיק, ובאותו הפרק מתה עליו בתו שהיתה בעיניו כמעט כמלכה, בשעה שהדיח את ושתי, א"כ אבלותו היתה על בתו לאו משום קרבתו, אלא משום שהיתה זו נפילתו בכל עניינו שרצה להתנשא, ובמקו"א הארכתיו שכל עניינו של המן היה להתנשא על כל המלכות, וסביב קוטב זה מסתובב כל מעשה המגילה, ואכ"מ.

(ג) ומה שהביא מספר קול אליהו בשם הגר"א ז"ל דרצתה להזמין לסעודה משום שפירסה נדה, ורצתה לעבור בין המן

אבל ישראל ששוררו אחר שראו את מצרים מת על שפת הים, וזה אחר גמר הנפילה, אז כבר לא שייך כלל טענה הנ"ל, מלבד מה דבלא"ה גבי ישראל דוקא שייכא טענה דפן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו.

**ויתכן** דזה גם מה שטען המן למרדכי מעיקרא, דאכתי לא נשלמה נפילתו, ואיך כבר שמח<sup>א</sup>.

**ומה** שטען הקב"ה למלאכים גם גבי מצרים שהם גויים את הטענה דבנפול אויבך אל תשמח, יתכן לבאר דכלפי המצרים גם על נפילת הגויים א"א לשמח, דטעמא דאין שמחים על נפילת האויב הישראלי, היינו משום חשיבותו, אבל האומות אינם אלא לצורך ישראל ואינם אלא טפלים לישראל, ולא יסור מהם אף ה' מתוך שמחת ישראל, משא"כ המלאכים י"ל דהם שוים לגויים לעניין זה, שגם הם טפלים לישראל ואינם עיקר הבריאה, וא"כ כשהם שמחים שייכא שפיר טענת "פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו", ומ"מ לפי הנ"ל אם היו רוצים לשורר אחר הנפילה לא היה בזה פגם כלל.

**ובללן של דברים לפי הנ"ל** הוא דאחר הנפילה אין שום פגם בשמחה על הנפילה, ותוך כדי הנפילה אין לשמח גבי נפילת ישראל, או מלאכים אפי' גבי נפילת האומות, ואין זה מן ההלכה, אלא עצה טובה קמ"ל, להשלים בכך נפילתו, וישראל מ"מ יכולים לשמח תוך כדי נפילת הגויים, וע"ז נאמר "ואתה על במותימו תדרך".

### (ב) בענין אבלות המן על בתו

**ומש"כ** דאבל וחפוי ראש אינו בסדר נכון

א. אלא דזה חידוש, דאדרבה היה לו לשמח בשתיקה על שמחת מרדכי, שהיה זה יכול להביא שיסור ממנו אף ה', ומאידך לומר דידע רק רישא דקרא ג"כ לא מסתבר, ויתכן ד"ל דעד כמה שהיה כופר בהשגחת ה' יתברך, טען רק כלפי מרדכי.

ואחשורוש בתחילת נדותה שאחד מהם ימות  
והגזירה תתבטל, ורצה ליישב שם טעם הגמ'  
שלא הביאה טעם זה.

לבטלה, וקשה בעיני להאמין שיצא דבר זה  
מפי רבינו הגר"א ז"ל.

**לענ"ד** הדבר קשה מאוד, דמהיכ"ת שבמות  
אחד מהם הגזירה תתבטל, ועוד דהא  
חזינן להדיא שאף שמת כבר המן עדיין לא  
נתבטלה הגזירה, והיה צריך תחנונים גדולים

(ד) ומש"כ שעצת זרש לתלות את מרדכי  
היתה ע"מ לצאת מהעבדות אליו, ולקבל  
בעלות על כל הנכסים, איני מבין הלא עבד  
כנעני עובר בירושה, וכדכתיב קרא  
”והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם”.



מכתב ג'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

### בדין סחיטת לימון

פירות, אלא רק כלפי הדין דרבנן שאסרו זבו מאליהן, על זה כתב שזיתים וענבים יש להם שם משקין מעצמן, משא"כ שאר פירות, ומזה משמע שכלפי החילוק בעיקר איסור הסחיטה לא הוי מהאי טעמא [ואדרבה משמע להיפך שעל זה לא הוצרך לחילוקו אלא היה לו הסבר אחר, וכנראה הטעם שהובא בהרבה ראשונים שאלו רגילות לסוחטם ואלו אין רגילות, ודו"ק!]. וכוונתי לדייק שהרי הביא כבר בתחילת דבריו את הדין שהיבים רק על זיתים וענבים, ושם לא כתב את החילוק שכתב כאן שזה משום תורת המשקין דידהו, וכאן בדין נסחטו מעצמן כשכתב את ההסבר כתב רק את החילוק שיש עליהן תורת משקין ולא כתב שום רמז אפילו רמז קל שלכן מחמירים בזו"ע [משום שהם גזירה אטו סחיטה דאורייתא משא"כ שאר משקין אין סחיטתן אלא דרבנן], ומדלא כתב הכי ש"מ שבחילוק בין זיתים וענבים לשאר משקין היה לו טעם אחר, ורק כאן בנסחטו מעצמם הפירות שעומדים לאכילה סבר אותו גאון שאין זה גזירה שמא יסחוט, אלא זה משום שאלו חשובים משקין גם מעצמם ואלו לא חשיבי משקין, אבל אין להוכיח מדבריו שכל שאר הפירות לא יהיה איסור סוחט משום שאין שם משקה על היוצא מהם, כן נראה בכוונתו, ודו"ק.

הנה בנידון מה הטעם שאיסור סחיטה הוא דוקא בזיתים וענבים ולא בשאר פירות, ראיתי שמציינים שבתשובות הגאון המודפסת בחידושי הר"ן על מסכת שבת כתוב שזה משום שיש שם משקין רק על היוצא מהזיתים והענבים, ולענ"ד אין ראיה מדבריו.

דהנה עיינתי בגוף דברי התשובה ובכלל לא מצאתי כדברים האלו, ואבאר מה שהבנתי מתשובת הגאון, שנראה שהגאון בתשובתו שם מתקשה למה זיתים וענבים העומדים לאכילה המשקים היוצאים מהם מעצמם אסורים, ובשאר פירות כשיצאו משקין מעצמן הרי הם מותרים, [והריני מעתיק לשונו] - "ומאי שנא זיתים וענבים משאר פירות? שהיין והשמן בעצמן משקין הן, ומנויין בטהרות בשבעה משקין, לפיכך אם זבו בשבת אע"פ שזיתיהן וענביהן לאכילה הוכנסו הרי היוצא מהן משקין בעצמן, אבל שאר פירות אינם כן, ואי אחשבינן וחישב עליהם להוציא מהן משקין ההוא שינוי דהוה בהו שחישב עליהן מעיקרא אסר להו, אבל אם לאכילה הכניסן הוי מה שזב מהן כקצת גופן, וכאילו נתחתכו ונתפצעו" עכ"ל. מבראר להדיא מלשונו שלא בא לבאר את עיקר הדין והחילוק באיסור סוחט דאורייתא בין זיתים וענבים לשאר



מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנרוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'  
פתח תקוה

## א. פירות שרובם עומדים לסחיטה האם אסורים בסחיטה בשבת מהתורה או מדרבנן

כמפריד אוכל מתוך אוכל עי"ש, ומפורש להדיא שזיתים וענבים לאו דוקא אלא כל פרי שעשוי להוציא ממנו משקין כזיתים וענבים איסורו מהתורה.

**אולם** הר"ן בהלכות [ס"א ע"א מדפי הרי"ף] על קושיית הרשב"א שם תירץ בענין אחר וז"ל שאינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד אבל שאר פירות היוצא מהן לא חשיב משקה להתחייב עליו עי"ש, ומסתימת דבריו נראה כדכתב הפמ"ג [בהקדמה לסי' ש"כ] דס"ל שאין שם משקה על שאר פירות ולא משום רוב ומיעוט. ובאמת שמפורש כן בכמה ראשונים;

**בתשובת** רה"ג באוה"ג עמ' 145 והלאה [ונדפסה מכבר בסוף חדושי הר"ן לשבת] כתב בתוך הדברים וז"ל טעמא דאין סוחטין להוציא משקין דמפיק להון סוחט לפירות מכלל אוכלין ומשוי להון משקין, אבל היכא דאין מוציא משקין מותר לסחוט וכו'. ומאי שנא זיתים וענבים משאר פירות, שהיין והשמן בעצמן משקין הן ומנויין בטהרות בשבעה משקין לפיכך אם זבו בשבת אע"פ שזיתיהן וענביהן לאכילה הוכנסו הרי היוצא מהן משקין בעצמן, אבל

בגליון אדר ב' תשפ"ב, במאמרו הנפלא של הרב אהרן גבאי בענין סחיטת לימונים בשבת, הזכיר בהערה את דברי בענין סחיטת שאר פירות שעומדים ברובם לסחיטה האם איסורם מהתורה או מדרבנן, ולהשלמת הענין אכתוב את אשר עמי בזה.

**הרשב"א** בשבת קמ"ה ע"א כתב וז"ל דבר תורה אינו חייב אלא דריכת זיתים וענבים בלבד 'משום דרובן למשקין' וכו', אבל שאר פירות 'רובן לאכילה הן עומדין', ואפילו יהיב דעתיה וסחיט בטלה דעתו אצל כל העולם, ואפי' צריך לו לא חשיב משקה אלא אוכל עי"ש. וכ"כ הריטב"א שם. וכ"כ עוד יותר במפורש הרשב"א בעבוה"ק שער א' אות ד' וז"ל פירות העשוין להוציא מהן משקה כזיתים וענבים אין סוחטין אותם ביי"ט ואין צריך לומר בשבת, ולא עוד אלא אפילו הכניסן לאוכלין אסורין וכו'. תותים ורמונים רובן לאכילה ומעוטן למשקין ולפיכך אין סוחטין אותן שהרי יש שסוחטין אותן למימיהן. הכניסן לאוכלין מותרים וכו'. שאר מיני פירות כעוזרדין וחבושין ופרישין כולן לאכילה הן עומדין ואין עשויין למשקה ולפיכך סוחטין אותן לכתחלה שאינו אלא

א. דלא כמ"ש האג"ט בביאורים למלאכת דש אות ט"ז 'דמשום דלאו אורחיהו' לא חשיב משקה עי"ש, דהעיקר חסר מן הספר, ובפרט שמצאנו במפורש בעוד ראשונים דלא כהרשב"א וכדלקמן.

בני אדם להוציא מימיהן ודמו לרימונים וכל שדרכו בכך אסור כגון תפוחים שמוציאים מהן יין וכן הלימונים חדשים שסוחטין אותם למימיהם כל הני אסירי מדרבנן עי"ש, ומבואר שאפילו דבר שדרכו בסחיטה אסור רק מדרבנן.

**וכן** מתבאר מדברי נכדו הרי"ז שכתב וז"ל תותים ורמונים לא יסחוט ואם סחטן פטור 'שאינן בני סחיטה כזיתים וענבים', וכן כל הפירות הדומין להם כגון התפוחים והלימונים שסוחטין אותן לטבל בהן אסורין מדברי סופרים כמו שביאר מז"ה עי"ש. ומדכתב שתותים ורמונים לאו בני סחיטה מבואר שזהו דין בעצם ולא שאין רוב העולם סוחטים אותם. וכן מדכתב שלימונים איסורם מד"ס אף שהדרך לסוחטם והשוה אותם לתפוחים חזינן שאף דבר שדרכו בסחיטה אין בו איסור מהתורה לבד מזיתים וענבים. ועוד מדכתב בתחלה אין סוחטין זיתים וענבים וכו' וחייב חטאת, ולא כתב כדכתב הרשב"א אין סוחטין פירות שדרכן בסחיטה וכו' - מבואר שרק בזיתים וענבים חייב חטאת ותו לא.

**וכן** מתבאר מדברי ר' פרחיה שכתב וז"ל פירות שבזמננו היום דרך בנ"א לסוחטן ושמו בלשון ישמעאל לימוא [לימון] שמותר לסוחטו לאוכל, לכלי ריק אסור כדין סחיטת תותים ורימונים וכו' עי"ש, ומפורש ג"כ שאע"פ שהדרך לסחוט לימונים אין איסורן אלא מדרבנן.

**וכן** מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב הסוחט זיתים וענבים חייב וכו' עי"ש [והעתיקוהו הסמ"ג וספר הבתים כדרכם]. ומדסתם וכתב זיתים וענבים, וגם לא כתב טעם הדבר שהוא משום שדרך רוב העולם לסוחטן [כדכתב הרשב"א בעבוה"ק] חזינן שרק בזיתים וענבים יש חיוב, וכטעם רה"ג

שאר פירות אינם כן ואי אחשבינן וחישב עליהן להוציא מהן משקין שהוא שינוי דהוה בהו שחישב עליהן מעיקרא אסר להו, אבל אם לאכילה הכניסן הוי מה שזב מהן כקצת גופן וכאלו נתחתכו ונתפצעו. וקא מסקינן נמי שפירות שאינן עומדות לסחיטה מותר לסחטן בשבת מפני שסחיטתן לא להוציא משקין הוא אלא כעין פיצוע בעלמא הוא עי"ש, ומפורש להדיא דתלי בשם משקה, ובשאר פירות חוץ מזיתים וענבים מהתורה אין שם משקה על היוצא מהם אלא מדרבנן כיון שחישב עליהם למשקין וכך דרכן, ולפ"ז אף אם יהיה פרי אחר שרובו עומד לסחיטה אין איסורו מהתורה.

**וכ"כ** הרי"ד בפסקיו [קמ"ה ע"א] וז"ל אינו חייב אלא על דריסת זתים וענבים בלבד, פי' הני דאורחיהו בהכי הוי תולדה דדש וחייב עליהן חטאת אבל שאר סחיטת פירות דלאו אורחיהו בהכי לא מיחייב עליהו חטאת ואינן אלא פטור אבל אסור [וכ"כ רש"י]. ולא פליגא הא אדר' יוחנן [שכבשין ושלקות למימיהן חייב חטאת] דהא לא מיירי אלא במשקין הנסחטין מן הפירות 'ששום משקה מהן אינו חשוב אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים', אבל כבשין ושלקות שבלעו משקה חשוב אע"ג דמעלמא קא אתי חייב חטאת הוא עי"ש, ומפורש כנ"ל שתלוי בשם משקה שרק זיתים וענבים יש להם חשיבות ולא שאר פירות. ואע"פ שבתחלה כתב אורחיהו בהכי [כרש"י] - אין הכונה 'דרך העולם' אלא 'דרך הפירות' מצד עצמם להעשות משקין משא"כ בשאר פירות שאינם עומדים בעצמם למשקה ואע"פ שרוב העולם יסחטום אין שם משקה עליהם [ולפ"ז גם בדעת רש"י אפשר לומר כן, ואין הכרח למש"כ הפמ"ג שדעת רש"י דתלי ברוב העולם]. **וכ"כ** עוד שם ששום ומלילות דרך

הראשונים שרק בזיתים וענבים יש איסור תורה ולא באשכוליות ותפוזים וכדומה אע"פ שרובם עומדים לסחיטה.

שרק הם חשובים משקה. וכ"נ גם מסתימת דברי השו"ע.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת רוב

## ג. האם התיבה שנותנים עליה ספר תורה נקראת תשמיש קדושה או תשמיש דתשמיש

שאע"פ שאין הספר נוגע ישירות בארון אעפ"כ דין תשמיש יש לו, ועי"ש שנדחק לפרש דברי רבא לפ"ז. ובשו"ת יבי"א ח"ח או"ח סי"ט דחה דברי האוה"ח הנ"ל דאשתמטתיה דברי הב"ח והפרישה וסיעתם עי"ש, אולם דברי האוה"ח נכונים בעצמם, דברי הרמב"ם לא יכולים להתפרש כלל כפירוש הכס"מ והב"ח וסיעתם.

**ובאמת** שזכינו לפירוש ר"א מן ההר במגילה שם שהולך בדרך הרמב"ם בדר"כ וכתב פירוש מחודש בגמ' לאחר שהביא פרש"י וז"ל והעיקר כיון דחזינא, שהתבוננתי בדבר וראיתי, שהכסא סובל הספר ולא המפה - אפילו יתנו על הכסא כמה מפות לכבוד התורה, הכל בטלים להכסא והוא עיקר התשמיש ע"כ. ולפירוש זה גם בארון הדין כן שהתיק בטל לארון כיון שהארון סובל הספר ולא התיק, וזוהי ממש כונת הרמב"ם שאע"פ שהספר בתוך התיק והו"א דחשיב תשמיש דתשמיש - מ"מ כיון שהארון סובל הספר, חשיב תשמיש קדושה, וה"ה הכסא.

**ויש** להביא ראיה לזה, שהרי ה'תיק' המוזכר ברמב"ם הוא כמו שנוהגים הספרדים כיום<sup>3</sup> שהוא מחומר קשיח ואינו מעיל וכדומה, וראיה לזה מדברי ר' אברהם בספר המספיק עמ' 107 שכתב שצריך שהנרתיק

בגליון אדר ב' תשפ"ב האריך הרב אברהם קרנבסקי בענין קדושת הבימה שנותנים עליה ס"ת, והזכיר בקצרה את דברי ר"א מן ההר, ויש להרחיב בזה, בדעת הרמב"ם וראמ"ה ושאר הראשונים;

**בגמ'** במגילה כ"ו ע"ב איתא אמר רבא מריש הוה אמינא האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא ושרי, כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה אמינא תשמיש קדושה הוא ע"כ. והנה רש"י ושא"ר פירשו כפשט דברי הגמ' שהחילוק הוא בין אם נותנים את הס"ת ישירות על התיבה שאז היא תשמיש קדושה לבין אם נותנים את הס"ת על המפה שאז המפה היא תשמיש והכסא הוא תשמיש דתשמיש.

**אולם** הרמב"ם בפ"י מהלכות ס"ת ה"ד כתב וז"ל וכן המטפחות והארון והמגדל שמניחים בו ס"ת אע"פ שהספר בתוך התיק וכן הכסא שהוכן להניח עליו ס"ת והונח עליו ס"ת הכל תשמישי קדושה הן וכו' עי"ש. והנה הכס"מ שם וכן הפרישה והב"ח ביו"ד סי' רפ"ב פירשו בדעת הרמב"ם כשא"ר הנ"ל, אולם כבר כתב ר' חיים בן עטר בספרו ראשון לציון במגילה שם שדוחק לפרש דברי הרמב"ם כן, דהא לא בא לסתום אלא לפרש, וכשכתב אע"פ שהספר בתוך התיק נראה מדבריו שבא לומר

3. שהוא מנהג קדום בארצות המזרח, וכפי שהאריך בביאור המנהגים בענין זה הרב דוד צבי הילמן ב"שורון" כ"ה עיש"ב.

הכסא אין תשמיש אלא תשמיש דתשמיש עי"ש. ועי"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' כ' שגם חילק כן והסכים לזה. אולם הם הוצרכו לזה בשביל ליישב את דברי הרמב"ם עם דברי רש"י ושאר, אולם להאמור א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, שהרי עיקר פירוש ראמ"ה [וכך דעת הרמב"ם] הוא על כסא שגם בזה ס"ל שאין זה נקרא תשמיש דתשמיש, וממילא אין שום הכרח לומר בדעת רש"י וסיעתו, דסבירא להו שכסא הוא תשמיש דתשמיש - שארון שמניחים בתוכו הוא שונה, ונקרא תשמיש קדושה תמיד, אלא הכלל הוא לדעת רש"י וסיעתו שכל שאין הקדושה נוגעת בו ישירות אין הוא חשוב תשמיש קדושה אלא תשמיש דתשמיש.

**והשו"ע** ביו"ד שם שהעתיק את דברי הרמב"ם - לפי פירושו בכס"מ וכן פירוש הפרישה שם כונתו כרש"י ממש, בין במגדל ובין בכסא עי"ש. וכיון שכך דעת רוב הראשונים וכן"ל, נראה שכך עיקר למעשה שבין בבימה ובין בארון הקודש, בס"ת של הספרדים שהוא לעולם בתוך התיק - דין הבימה והארון כדין תשמיש דתשמיש ושרי לעשות עליו ובתוכו גם דברים שאין דרכם לעשותם שאין לב ב"ד מתנה עליהם, ודינם כדין בית הכנסת ולא כדין תשמיש ס"ת.

של הס"ת הנקרא תיק יהיה יפה עד כמה שאפשר עד כי אם אפשר שיהיה מזהב הרי זה ראוי משהיה כסף, כן צריך שהצעיפים העוטפים אותו הנקראים מטפחות שיהיו היפים ביותר שאפשר מוזהבים או מאריג מקושט וכו' עי"ש, ומבואר שהתיק הוא מחומר קשיח כמו זהב וכסף וכדומה ועי"ז קאי הרמב"ם ועי"כ לומר דס"ל כראמ"ה וכמדויק היטב מלשוננו.

**אולם** למעשה העיקר הוא כדעת רוב הראשונים, דהרמב"ם והראמ"ה יחידים בפירוש זה, וכל הראשונים כהר"ח ורש"י ושאר לא פירשו כך אלא כפשט הגמ' שרק מה שנותן עליו את הס"ת הוא נקרא תשמיש קדושה אבל אם יש חציצה התחתון לא חשיב תשמיש קדושה, וכן עיקר וכמו שנקטו רוב האחרונים בפשיטות.

**והנה** הגר"א ביו"ד סי' רפ"ב סקכ"ח כתב בדעת השו"ע סי"ב [שהעתיק את לשון הרמב"ם] שיש חילוק בין ארון שמניחים 'בתוכו' את הס"ת, שהוא נקרא תשמיש קדושה אפילו שתמיד הוא מונח בתוך נרתיקו, לבין כסא שמניחים 'עליו' את הס"ת, שבזה יש חילוק אם מניחים ישירות את הס"ת לבין אם מונח על מפה שבזה

