

# קובץ עץ חיים



ע"ש רבינו  
מרן הדברי חיים זי"ע

מוקדש לברורי הלכה  
ופלפולי ראודייתא  
מנהגי ישראל  
ומילי דחסידותא

מפעל  
זכרון אשר צבי

## שפתי ישנים

אגרת נפלאה מק"ק ניקלשבורג יע"א

## עניני דיומא

אחרונים: מאראקא • קלאבריא • אר"י  
סוכות: הנצבעין • כמץ ל' • מסדינים

## בירורי הלכה

ברכת הגומל בנינוח • ריבית באינטערנעט  
נתינת ממון רב לצורכי נשואי בנות

שנה י"ז חוברת ב' |מ| - אלול תשפ"ג

# בקשה נמרצה

חודש תשרי שנת לו חכמה 'ישיבילו זאת' לפ"ק

לכל הקוראים והמעיינים הנכבדים הוותיקים והחדשים  
בארבע קצוות תבל, יהי נועם ה' עליכם.

הננו בזה בבקשה מיוחדת לקהל הנכבד הע"י, הנהנים  
מפרי עבודתנו זה כבד ח"י שנים לטובה ב"י, מאחד  
וההוצאות עלו ונשתרגו למעלה מראש ואין הקומץ  
משיביע, לכן בקשתינו שטוחה מכל אלו שאכלו  
ונתחכמו מפרי עץ חיים, אנא הושיטו יד עזרה ותרמו  
סכום נכבד כל אחד כפי יכולתו, למען המשך עבודת  
הקודש, לזכות את הרבים ולהגדיל תורה ולהאדירה.

ובזכות זה ייטב ה' לכם החתימה, ותזכו לשפע רב  
משמים, ולכל הברכות הכתובות בתורה, ויתקיים בכם  
מאמר הכתוב 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה  
מאושד'.

בבקשת ועתידת

מערכת קובץ עץ חיים

ניו יארק | ירושלים | לונדון

לינק לתרומות

<https://paypal.me/eitzchaim>

# קובץ עץ חיים



ע"ש רבינו  
מורח הדברי חיים זי"ע

שנה י"ז  
חזרת ב' [מ']  
אלול תשפ"ג

מפעל  
זכרון אשר צבי



## קובץ עץ חיים

נערך ע"י תלמידי וחסידיו באבוב - 45

וי"ל ע"י מערכת בית צדיקים

ברוקלין ניו יארק יצ"ו



הרב אהרן מאיר מייזליש שליט"א

עורך ראשי

חברי מערכת

הרב חיים מאיר סגל שליט"א, בני ברק

הרב משה יצחק טעמפלער שליט"א, ירושלים

הרב משה נחמי' הכהן לעוויטא שליט"א, וויליאמסבורג

הרב חיים אהרן אונגער שליט"א, וויליאמסבורג

הרב יחזקאל דוד בראדי שליט"א, בארא פארק



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

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

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

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

**מועד** האחרון להעביר חידושים וכ"י עבור קובץ הבא הוא ט"ז כסלו תשפ"ד הבעלי"ט.

## התודה והברכה

להני גברי יקירי

על עמדם לימנינו להגדיל תורה ולהאדירה

הרב משה ניימאן שליט"א

לזכר נשמת זוגתו החשובה והנכבדה בת קדושים

מרת העסא ע"ה בת הרהגה"צ רבי יואל זצ"ל

נלב"ע ה' מנחם אב תשפ"ג לפ"ק



הנה"ח מו"ה ישכר בעריש לעזער הי"ו



הרה"ג רבי יוסף פרץ שליט"א, מו"ץ פאנאמא



הנה"ח מו"ה יוסף שמואל לעמל הי"ו



ר' נתן נטע וואלמאטה נ"י

נכד רבינו מרן הדברי חיים ז"ע

לע"נ אביו ר' דוד ב"ר נתן נטע ע"ה

נלב"ע י"ד סיון

אמו מרת שפרה הינדא ב"ר יוסף ע"ה

נלב"ע ג' אדר



הנה"ח מו"ה נפתלי שטיינער הי"ו



### משפחת הירש שיחין

לע"נ אביהם הרבני היקר הנכבד והנעלה

ידידנו הבלתי נשכח מעריץ ותומך קובצנו

מו"ה ארי' ישראל ע"ה ב"ר מרדכי ע"ה

נלב"ע ח"י תמוז תשע"ח לפ"ק



ישאו ברכה מאת ד'

ויתברכו בכל משאלות לבכם לטובה

מערכת קובץ עץ חיים

## KOVETZ EITZ CHAIM

A TORAH AND HALACHA JOURNAL

COMPILED AND PREPARED BY THE WORLDWIDE BOBOV - 45 INSTITUTIONS

ESTABLISHED BY THE LATE BOBOVER REBBES ZY"Α

UNDER THE LEADERSHIP OF THE CURRENT GRAND REBBE OF BOBOV - 45 SHILL"Α

- Vol. 17 Issue 2 No. 40 Ellul 5783 -



מען לשיחון מאמרים מכתבים והערות:

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

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

EMAIL: KOVETZEITZCHAIM@GMAIL.COM

EDITOR-IN-CHIEF: RABBI AARON M. MEISELS



# זכרון אשר צבי

קובץ זה מוקדש

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

בן הרה"ח מו"ה ר' ברוך ז"ל

נלב"ע ל"ג בעומר תש"ל לפ"ק

ולעילוי נשמת זו' החשובה מרת אסתר ברכה ע"ה

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

נלב"ע ער"ח סיון תשע"ו לפ"ק

אשר שמם יוחק לזכרון עלי ע"ץ החיים

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בנם הרבני הנגיד החסיד

מו"ה יעקב רייז הי"ו

פטרון קובץ עץ חיים

## עץ חיים היא למחזיקים בה

ידידנו החשוב רודף צדקה וחסד תומך תורה ולומדיה

הנה"ח מוה"ר אברהם פינחס

בערקאוויטש הי"ו

תומך קובץ עץ חיים

אשר נטה שכמו לכלכל הוצאות הדפוס

יתן ד' ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו

ויזכה להרבות פעלים לתורה ולתעודה כאוות נפשו הטוב

## הטיבה לה' לטובים ולישירים בלבנותם

ידידינו האברך הנגיד זכה לתורה וגדולה כאחד חרוץ ושנון

מו"ה **מרדכי צבי געטץ שליט"א**

העומד למייננו בעצה ובמעש בלו"ג חפיצה בהוצאת הקובץ לאור עולם



ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פורונו רחום ומוקיר רבנן ותלמידיהון

מו"ה **אהרן צבי עלבאגען שליט"א**



ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פורונו רחום ומוקיר רבנן ותלמידיהון

מו"ה **ראובן וואלף שליט"א**



ידידינו הרבני הנגיד הנכבד חריף ובקי טובא

מו"ה **אהרן דוד קאליש שליט"א**



ידידינו הנגיד הנכבד בנן של קדושים אראלים ותרשישים

מו"ה **שמואל ישראל הלוי איש הורוויץ שליט"א**



ידידינו הנגיד הנכבד בנן של קדושים אראלים ותרשישים

מו"ה **יהושע חיים מאיר גריססג-טט שליט"א**



ידידינו הנגיד הנכבד מעמודי התווך מיום הווסד הקובץ

מו"ה **שלום צבי בערגער שליט"א**



לעילוי נשמת אחד המיוחד בחבורה חריף ובקי בחדרי תורה

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

נלב"ע ה' ניסן תש"פ לפ"ק



ידידינו הרבני הנגיד הנכבד חריף ובקי טובא

מו"ה **מרדכי הלוי קליין שליט"א**



לזכר נשמת אדם היקר באנשים ירא ושלם

אדוק ומקושר לרבנותה"ק מבאבנוב זי"ע ודבוק בדרכיהם עמוס במצוות ובמעש"ט

הרה"ח מו"ה **חיים יחזקאל** ע"ה בן מו"ה ישראל הלוי ע"ה רודינסקי

נלב"ע ג' ניסן תשע"ב לפ"ק

השכים והעריב לקבוע עתים בתורה עסק במעשי צדקה וחסד בהצנע ובגלוי וידיו רב לו בהצלת נפשות מישראל

חינך והדריך בניו בדרכי התורה והחסידות וממשיכים בעוז בנתיבותיו הישרים



לזכרון עולם יוחק נשמות חורי היקרים

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

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

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

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

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

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

הונצח ע"י

**פרץ משה טרענק**

## תוכן הענינים

### שפתי ישנים

- בענין ראש השנה שחל להיות בשבת ..... מו  
הגאון רבי ידידיה מיאה ווייל זצ"ל  
אב"ד קארלסרוואה יצ"ו
- אגרת נפלאה מק"ק ניקלשבורג יצ"ו - תיאור עבודת הקודש וסדר יומו של הרה"ק  
הרכי ר' שמעלקא זי"ע ..... יט  
בעריכת הרה"ג רבי מנחם מאיר יאקאבאוויטש שליט"א, ברוקלין יצ"ו
- ל בענין צורת התגין באותיות שעטנ"ז ג"ץ ..... ל  
הגאון רבי בנימין איספנווא זצ"ל  
בעמח"ס יפה נוף ושו"ת ידיים רפות ועוד  
מרבני טונים - ליווארנא יצ"ו
- ל בענין אי יש חיוב לעלות לארץ ישראל בזמננו ..... לפ  
הגאון רבי ישמעאל הכהן ממודינא זצ"ל  
בעל שו"ת זרע אמת

### חווותא דשמעתתא

- מט פלפולא חריפתא מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א ..... מט  
בסוגיא דאיסור הבא מחמת עצמו אי אמרינן בו איסור כולל (שבועות כ"ג:)
- הערות חדשות בהלכות סוכה - בניית סוכה בבנין משותף נגד הסכמת השכנים | גזל  
מגוי סכך וסיכך בו | חיבור מחצלות סכך ע"י חוטים שזורים | בגדר מצות חג הסוכות  
תעשה לך ..... נה  
הגאון בעל תשובות והנהגות שליט"א  
מרא דארעא קדישא, עיה"ק ירושלים תובכ"א
- בענין אשה האם מותרת לאכול בסוכה שמוסוככת בסכך של איסורי הנאה -  
בדבר חידושו של הגה"ק מדויקוב זצ"ל בעל עטרת ישועה דבמצוה קיומית לא  
אמרינן מללה"נ ..... נח  
כ"ק אדמו"ר מדויקוב שליט"א  
אב"ד גבעת זאב, עיה"ק ירושלים ת"ו
- בענין מיעוט וביטול בסוכה גבוהה עשרים אמה ביו"ט - יברר שיטות הראשונים אי  
בענין ביטול לז' ימים או לעולם ..... סח  
הרה"ג רבי מנחם שלום גליקמאן פרוש שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנשעטער יצ"ו
- ה פלפול בביאור קושיית הגמרא אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה (ר"ה כח: ) . . עה  
הרה"ג רבי אברהם יהושע העשיל אונגער שליט"א  
מרבני אנ"ש, ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בענין עשיית סוכה לשם צל ובענין תעשה ולא מן העשוי . . . . . פ

הרה"ג רבי חיים אלימלך פרישוואסער שליט"א  
ראש הכולל תפארת ציון, באבוב - 45, לונדון יצ"ו

בסוגיא דבל תגרע ובל תוסיף - גדרו ומהותו . . . . . פו

הרב יעקב יוסף בראנסדורפער שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, אנטווערפן יצ"ו

בסוגיא דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן (סוכה לט) . . . . . צא

הרה"ג רבי אברהם ישעיהו כהן שליט"א  
בעמח"ס משנת כהן, ראש כולל תפארת יצחק, לעיקוואוד יצ"ו

## ❦ בירורי הלכה ❦

### ❦ מזונא דבי תליא ❦

בענין פת הבאה בכסנין (מזונות ברויט): ישוב דעת המנחת יצחק ז"ל בלחם

הנילוש ברוב מי פירות, ברכתו מזונות בכל אופן - כשאינו קובע סעודתו עליו . . . קו

הגאון רבי מנחם מאיר ווייסמאנדל שליט"א  
אב"ד נייטרא מאנסי יצ"ו

בירור מקיף בדין שיעור קביעת סעודה: האם תלוי בהאוכל או בשיעור שאחרים קובעין

בו, דעות האחרונים אם נקטינן דשיעור קביעות הוא ג' או ד' ביצים או יותר, צירוף

מאכלים לפת הבא בכיסנין, גדר שביעה מה"ת . . . . . קיב

הרב מרדכי אהרן גאלדשטיין שליט"א  
כולל תורה ויראה ד'סאטמאר, ברוקלין יצ"ו

### ❦ ברכה ורפואה ❦

דין הברכה על שמן זית המעורב עם מי גרעיפפרוכ"ט במדה שוה, ושותים אותם לרפואה

ניקוי הכליות או הכבד . . . . . קלב

הרב משה אליקים בריעה הלברשטאם שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, לונדון יצ"ו

בדין כשרות התרופות הנוזליים . . . . . קלו

הרה"ג רבי יהודה ארי' לייב מרובע שליט"א  
ראש חבורת יורה דעה, כולל דחסידי גור, ברוקלין יצ"ו

### ❦ ברכת החיים ❦

ברכת 'הגומל' על סכנה שהביא אדם על עצמו מדעתו, והעולה מזה לענין ניתוח או

הרדמה שאדם בחר בזה מרצונו . . . . . קמו

הרה"ג רבי יעקב יוסף ווינקלער שליט"א  
בעמח"ס פנינת השבת, פנינת המקדש ועוד, לעיקוואוד יצ"ו



בענין ברכת הגומל וברכת שעשה לי נס כשניצול ממצב שעלול לבוא לידי סכנה קסב  
הרה"ג רבי יצחק מרדכי אברהם פריעדמאן שליט"א  
מרבני כולל ספינקא, ברוקלין יצ"ו

## ✽ הלכתא רבתא לשבתא ✽

הגדרת מצבי "מיוחד בעלמא" "מקצת חולי וכאב" ו"כאיב טובא" בדיני הרפואה  
בשבת . . . . . קע

הגאון רבי יקותיאל פרקש שליט"א

בעמח"ס שבת כהלכה, טהרה כהלכה, חוה"מ כהלכתו, כללי הפוסקים וההוראה

מורה צדק דחסידי חב"ד בארה"ק, ורב דק"ק מעייני ישראל, עיה"ק ירושלים ת"ו

בירור מקיף בדיני כיבוי דליקה בשבת: מניעת דליקה | אש שברור שעדיין בכלל  
שליטה | אש שחשש שיצא מכלל שליטה | אש שיצא מכלל שליטה . . . . . קעו

הרה"ג רבי יחזקאל שרנא ווייס שליט"א

רב ומייסד ארגון מצילי אש, מאנסי יצ"ו

הפצים המגיעים בשבת ויו"ט ע"י חברות משלוח [Ups Amazon FedEx] . . . . קצט

הרב אלכסנדר שמואל טווערסקי שליט"א

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

## ✽ בירורים בענינים שונים ✽

בדין להלוות ברבית על האינטערנעט ולא ידוע מיהו הלוח . . . . . רכט

הרה"ג רבי הילל הלוי מאשקאוויטש שליט"א

בעמח"ס נתיבות הלכה

ראש חבורה, ככולל תורה ויראה ד'סאטמאר, ברוקלין יצ"ו

ביאור מחודש בשיטת הרשב"א ז"ל דדבר שעיקרו לכך לא בטל - ונפק"מ להיתרם  
של כמה מיני מאכלים ומשקאות שיש עליהם שאלה בכשרותם . . . . . רלו

הרב מנחם נחום לויפער שליט"א

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

חשש יין נסך באולמות אודות הכוסות שמקדשין עליו ביין שאינו מבושל . . . . . רמו

הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער שליט"א

קרית יואל מאנרא יצ"ו

בדין יין שבבית כשנשאר שם גוי'משרתת לבד . . . . . רנו

הרב נבריאל שוסטער שליט"א

בעמח"ס תיקון שלמה על עירובין ב"ח, טשעסנאט רידוש יצ"ו

בדין עולה על שלחן מלכים לענין בישול עכו"ם אי אוליגן בתר המין . . . . . רסב

הרב משה יודא (כרי"מ) פאזנער שליט"א

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

## ❧ דררא דמונא ❧

לחנות בצדי הרחוב שלפני הניה לא חוקית [Illegal Driveway] של חבירו . . . רסח  
הגאון רבי שלום יעקב גרינשטיין שליט"א  
מרבני אנ"ש, ראב"ד ברכת אשר, ברוקלין יצ"ו

תוקפה ההלכתי של הצהרה בחוזה שהדירה נמכרת כמו שהיא [As Is] . . . . . עדר  
הרה"ג רבי משה פערלמאן שליט"א  
מח"ס תורת המשפט, דיין בביר"צ עמלים, מודיעין עילית יצ"ו

האם מותר לאדם לתת מומון רב לבנותיו לצורכי נישואיהם . . . . . רעט  
הרה"ג רבי שלמה אינדיג שליט"א  
מח"ס 'נימוקי משפט' על הלכות שלוחין, מקח וממכר, אונאה  
כולל חו"מ דחסידי באבוב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו

## ❧ עניני דיומא ❧

תשובה להלכה מאת הרב הגה"צ אב"ד דקהלתינו שליט"א . . . . . רפט  
בנרון סוכה גדולה המיועדת לרבים אם מותר לבנותה לכתחילה כשבתוכה נמצא מקום  
פסול

אם מותר לצבוע הסכך בסוכה של מצוה . . . . . רצד  
הגאון רבי אשר ווייס שליט"א  
בעל מנחת אשר  
גאב"ד דרכי תורה, עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין כשרות הסוכה העשויה כציור אות ל' . . . . . רצו  
הגאון רבי משה ראטה שליט"א  
אבדק"ק קארלסבורג, ברוקלין יצ"ו

בדין סוכות העשויים מסדינים התלויים בתוך או ע"ג מסגרת ממתכות . . . . . שי  
הרה"ג רבי יקותיאל יהודה טייטלבוים שליט"א  
ר"מ בישיבת עסק התורה, ברוקלין יצ"ו

טעימה קודם עשיית וקיום מצוה: תקיעת שופר, מגילה, וקריאת שמע ודין אכילת עראי,  
תבשיל מזה' מיני דגן, ופת הבא בכיסנין . . . . . שלב  
הרה"ג רבי יעקב ב"ץ שליט"א  
מור"ץ במכון תפארת למשה, ברוקלין יצ"ו

אם מקילים בספקות בשופר ביום ב' דר"ה [ובספקות ביו"ט שני] - האם יש להקל  
בכל ספק בדיני שופר [ובכל ספק ביו"ט שני] מדין ספק דרבנן לקולא . . . . . שלט  
הרב משה קוטקס שליט"א  
חבר מערכת 'לוח ההלכות והמנהגים' למנהגי אר"י ולמנהגי חו"ל  
רמת שלמה, עיה"ק ירושלים ת"ו

תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת לחולה מסוכן אם אי אפשר לו לשמוע ביום  
ב' דראש השנה . . . . . שנט  
הגאון רבי ישראל פרידמאן שליט"א  
בעמח"ס שבט מישראל  
רב דק"ק קלויז טשארטקוב, מאנשעסטער יצ"ו

שו"ת בהל' בניית סוכה - סכך בולט | סוכה מתקפלת | סוכה ניידת | ענפים רכים | מפעל של כיסאות | ייצור מיוחד | פרגולה עם מחצלת | מחסן מודולרי | ענף עם כמזה מטורות | אריות של סכך | ערמה לשם מכירה | שעת הדחק | אינה כמותנות הסוכות | טפח וצוה"פ בשלישית .....

הרה"ג רבי אברהם יעקב גולדמינץ שליט"א

מח"ס שבילי דירחא, נתיבות השבת ועוד

ישיבת מיר, עיה"ק ירושלים ת"ו

אי מותר לקצוץ ענפים או אילן מאכל להשתמש בעציו לסכך וסוכה .....

הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א

מבצר הכוללים, קרית יואל מאנרא יצ"ו

בדין חיוב תשלומים במפסיד דבר שאינה שווה אלא למצווה והחוטף הידור מצווה חטף ערבות ושברם ביום הושענא רבה ואח"כ נתעורר לתשובה .....

הרב אפרים פישל שרייבער שליט"א

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

## ריגמא דאתרוגא

עוד בענין ההשגחה וחובתה באתרוגים הבאים ממדינת מאורוקן .....

הגאון רבי יוסף יקותיאל אפרתי שליט"א

בעל ישא ברכה

ראש ביהמ"ד להלכה בהתישבות אמונת אי"ש, עיה"ק ירושלים ת"ו

אתרוגי קלאבריא ואתרוגי יאנאווע (מאמר תגובה על מה שנתפרסם בקובץ ל"ח) .....

הרב אליהו מטוסוב שליט"א

מח"ס "אתרוגים בהלכה" ועוד

ברוקלין ניו יארק יצ"ו

אתרוגים בטהרתן - פעולותיו של הגאון בעל נפש חיה זצ"ל לעומת ערעוריו של הגאון בעל התכלת זצ"ל - בענין אתרוגי ארץ ישראל .....

הרה"ג רבי אלטר חיים צבי מייזעלם שליט"א

קרית יואל מאנרא יצ"ו

## משיב חכמים

בענין תערובת חלב טריפה בחלב עכו"ם (תגובה למאמר שכתב הרב מאניס בלומענפרוכט שליט"א בחו' ל"ט) .....

הרה"ג רבי יוסף הלוי דייטש שליט"א

מו"ץ דזשערסי סיטי, יצ"ו

מענה לתגובה הנ"ל .....

הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט שליט"א

בעמח"ס חלב טריפה, ברוקלין יצ"ו

בדין עישון עלקטראנישע ציגארעטליך E-cigarettes לגבי חשש טריפות . . . . . תעז  
הרה"ג רבי ישכר בעריש לאבין שליט"א  
דומ"ץ דק"ק תולדות אהרן בארא פארק  
ור"מ במתיבתא ד'באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

### ✽ מנהגי ישראל ✽

בירור מקיף במנהג אמירת נוסח היה"ר שבסוף סדר נשיאת כפים . . . . . תפז  
הרב אליהו וואלף שליט"א  
בעמח"ס הנהגה ברורה  
כולל עבודת לוי, באלטימאר יצ"ו

מנהגי תפלות השי"ץ - בימי הסליחות והמסתעף (מאמר ב') . . . . . תקב  
הרב חיים שלמה לערנער שליט"א  
ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

אודות מנהג ישראל לברך איש את רעהו 'תתקבל תפלתך' - 'געפועל'ט אלעס\פיהל  
גוט'ס' . . . . . תקי  
הרב אברהם אלימלך לעדערדיך שליט"א  
כולל קנין משפט, בני ברק יצ"ו

### ✽ מעין החיים ✽

בדין מליחת בשר בדברים חריפים | מליחת קרבנות ובשר בצוקע"ר | צוקע"ר במקום  
מלח על השלחן | במקום דבש בליל ר"ה | דין פאלשע צוקער - סוכריות . . . . . תקיט  
הרב ישעי' יצחק פרענקל שליט"א  
הרב אלישע סעקולא שליט"א  
עיה"ק ירושלים תובב"א

נשים במוצות סוכה ולולב - ובמנהגו של מרן הדברי חיים מצאנז זי"ע . . . . . תקמב  
הרב צבי רייזמן  
בעל מח"ס רץ כצבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

מענה לתגובה בענין צורת הה"א שבשם המיוחד בס"ת של מרן הדברי חיים זי"ע תקס  
הרה"ג רבי יואל פילאפף שליט"א  
מח"ס 'בספר חיים', ברוקלין יצ"ו

### ✽ ציצים ופרחים ✽

הלכות ודינים הנוגעים למפלת [Miscarriage] רח"ל . . . . . תקסו  
הרב שלום יוסף גאלדבערג שליט"א  
כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

בדין אם מותר לישראל למול גוים . . . . . תקעה  
הרב דוד חיים גליקשטאט שליט"א  
מוהל מומחה  
כולל תפארת ציון, באבוב - 45, לונדון יצ"ו



בענין ציורי בע"ח ומוזלות ושאר ציורים ע"ג הארה"ק הפרוכת וכותלי ביהמ"ד . . תקפ  
הרה"ג רבי אלי' מרדכי ב"ץ שליט"א  
בעמח"ס ממלכת כהנים עה"ת, מי באר על המועדים  
מג"ש בקהל יטב לב ד'סאטמאר ב"פ, ברוקלין יצ"ו

דינו של בשר מתורבת [Artificial Meat] . . . . . תקצב  
הרה"ג רבי חיים רוטר שליט"א  
מח"ס ושו"ת שערי חיים, דומ"ץ, אלעד יצ"ו

לפשר שמות וכינויי השדים והמזיקים ועל אודות המנהג שלא להזכיר בפה שדים תקצו  
הרב פנחס שווארץ שליט"א  
עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין אם מותר לשבת ע"ג שלחן, או דאומרים שלחן דומה למוזב . . . . . תרמ  
הרב יצחק פרץ  
ישיבת לב אליהו, מעקסיקא סיטי יצ"ו

#### ספרים וסופרים

טעות לעולם חוזרת . . . . . תריח  
הרב שמואל אשכנזי ז"ל  
מח"ס 'אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא' ועוד  
עיה"ק ירושלים ת"ו

סדר הדורות: המהדורה הששית . . . . . תרלב  
הרב ישעי' אשר זעליג מיללער שליט"א  
מהדיר ועורך ספר 'סדר הדורות', מאנסי יצ"ו

סקירה: חידושי הרשב"א על אגדות הש"ס - מהדורת וינברגר . . . . . תרמ  
הרב זכרי' האלצער שליט"א  
מכון על הראשונים, פאסייעק יצ"ו

#### מעין הסופר

בענין האם בני ישראל שמרו שבת במצרים - חידושו של הגאון החתם סופר זצ"ל תרמח  
הגאון רבי יעקב ווייס שליט"א  
מכון חתם סופר, ר"מ בישיבת אהל שמעון מערלוויא, עיה"ק ירושלים ת"ו  
ספקן של החתם סופר זצ"ל בפירוש לשון המליצה: דבר גדול דיבר הנביא . . . תרנה  
הרב יחזקאל שקליאר שליט"א  
בית מדרש גבוה, לעיקוואוד יצ"ו

#### הערות וחידושים

גדר איטר יד על פי הקבלה . . . . . תרסב  
הרה"ג רבי יוסף פרץ שליט"א  
מ"ץ פאנאמא סיטי, פאנאמא יצ"ו

בענין בדיקת הנקב במקום נפילת הפיטם באתרוג . . . . . תרסו

הרה"ג רבי מרדכי הלוי פטרפריינד שליט"א

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

שאלה בדין מי שמוצא כתובה בתוך מלתחה שקנה . . . . . עתר

הרב חיים יהושע פריעדמאן שליט"א

כולל מכון להוראה, מאנסי יצ"ו

## תמיהות וישובים

ביאור בדברי הר"ן בדין מצות פריה ורביה באשה | הגהה בספר תפארת שמואל בדין המוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחלו - הרב אברהם יהושע העשיל אונגער, מרכיב אנ"ש, ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו \* הערה באבות דרבי נתן | הערה בנוסח ברכת אשר יצר | הערה בנוסח קדושת כתר במוסף | הערה בנוסח תפילת תחנון | הערה בפירוש רש"י עה"ת | הערה בפירוש רש"י מס' מנחות | הערה בפירוש רש"י על תהלים | הערה בספר החינוך | הערה בפירוש רבינו מיוחס | הערה ברע"ב מס' עירובין | הערה בשו"ע או"ח ובהג"ה | רמזים בשו"ע או"ח סימן רל"א | ב' הערות בספה"ק קדושת ציון ח"ב | הערה בשו"ע ה"ל ר"ה | הערה בשו"ע או"ח ס' תקפ"ג | הערה בשו"ע או"ח ה"ל י"כ | הערה בשו"ע או"ח ה"ל סוכה | הערה במס' פאה [שבסידור] - הרב אשר זעליג גאלדמאן, מג"ש בישיבת באבוב, ברוקלין יצ"ו \* תמ' בספר אוצר שעשועים - הרב יצחק מאנדעל, כולל עץ חיים קיראלהאזא, ברוקלין יצ"ו \* תמ' בדברי הגאון החזון איש זצ"ל - הרב יואל סאמיועלס, כולל אהבת התורה, לונדון יצ"ו \* תמ' בספר חנוכת התורה - הרב דוב בעריש קנאלאך, כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

## מכתבים למערכת

אין מערבין שמחה בשמחה: שם אביו של רבינו שמחה מויטרי - הרב אפרים ליב הלוי לואיס, מח"ס משפחות לבית אבותם, ברוקלין, יצ"ו \* הערה בענין השתתפות הבן בחליצה של אביו ואמירת הפסוקים חלוץ הנעל - הרב יחזקאל אהרן שווארץ, מח"ס חליצה כהלכתה, רב דקה חסידים הר יונה, ודומ"ץ במערב בני ברק יצ"ו \* בענין לשום איפור לאשה על ידי גוי' בליל שבת אחרי הטבילה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, רחובות יצ"ו \* פרדס של דודאים - דרך הפשט במדרש מפורסם - הרב בן ציון ליב ציונער, כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו \* תיקון לגבי תולדות מהר"י טאיטאצאק - הרב משה חרו, קרית גת יצ"ו \* חיוב שמירת חפצים כליל פסח - ליל שמורים | בליל שמורים אינו מסוכן לומר עשרת המכות על הסדר - הרב יואל ברוך שימענאוויטש, ברוקלין ניו יארק יצ"ו \* ביאור חדש בענין קבורת רשב"י ורבי אלעזר בנו במירון - הרב שמואל חיים דוד הלפרין, מח"ס השיר לשלמה על פירש"י לשה"ש, בני ברק יצ"ו \* בענין מכות 'מיני באר' ומסננות בשבת - הרב אליעזר דוד גראס, אשדוד יצ"ו \* מענה להג"ל - הרב דוד גרינפעלד, ראה"כ ליבון הלכתא, קרית יואל מאנרא יצ"ו \* הבהוב מצה ביום טוב - הרב יוסף אביטבול, מח"ס שערי יוסף ושא"ס, בני ברק יצ"ו \* תגובה למאמר בענין מעמדם של אברכים - הרב שלמה אינדיג, כולל חו"מ דחסידי באבוב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו \* הוספה למאמר אודות תקנות שנתקנו מימי מרע"ה - הרב מאיר טרבילו, מודיעין עילית יצ"ו \* ד"ת מבעל חומת אריאל זצ"ל - הרב אברהם מנחם הורוויץ, לעיקוואד יצ"ו \* תיקון מראה מקום | ישוב על קושיית הגרי"ח סופר שליט"א | הוספה בתולדות רבי ישכר בעריש פרעגר מרימנוב זצ"ל | ביאור דברי הטור"ז בחילוק סידורי דפוס מכת"י - הרב אהרן מאיר מיזליש, עורך ראשי



שפתי

ישנים

## מדור זה הזקדש

לע"נ

הרבני הנגיד הנכבד והמפואר  
רודף צדקה וחסד רחמים ומוקיר רבנן  
כבוד שם תפארתו

מוה"ר משה שמואל ע"ה

בן הרבני החסיד מו"ה בצלאל ע"ה

פארקאש

גלב"ע כ"ג כסלו תשפ"ב לפ"ק

שעות של תורה הנלמד בקובץ זו

יעלה לזכותו בגנזי מרומים

הונצח ע"י בנו הרבני היקר והנעלה הנגיד

מו"ה יקותיאל יהודה פארקאש הי"ו





## הגאון רבי ידידיה טיאה ווייל זצ"ל

אב"ד קארלסרוואה יצ"ו

## בענין ראש השנה שחל להיות בשבת

הגאון רבי ידידיה טיאה ווייל זצ"ל, נולד בליל יום הכיפורים שנת תפ"ב לפ"ק, לאביו הגאון בעל הקרבן נתנאל זצ"ל, למד אצל אביו ויצק מים על ידי הגאון הרבי ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל אב"ד אה"ו. מילא מקום אביו ברבנות דק"ק קארלסרוואה, נלב"ע בייז בתשרי תקס"ו. בחייו הדפיס פירוש מרבה לספר על הגדה של פסח, ולאחרונה נדפסו כמה מחיבוריו על מס' הש"ס ושו"ת ודרשות, ביניהם הספר לבוש הבדים דרושים על יום הכיפורים. חידושיו על מס' ראש השנה עדיין בכתב יד.

אפריון נמטייה לידידו החשוב הרה"ג רבי מנחם שלום גליקמאן פרוש שליט"א מעיר מאנשעסטער יצ"ו, שהעתיק כמה מחידושיו בענין ראש השנה שחל להיות בשבת, לתועלת הרבים. יזכרו ה' להוציא לאור עוד תעלומות חכמה, ולזכות בהן את הציבור דורשי ומבקשי תושיה, יברכהו ה' בעוז ותעצומות וירום קרנו למעלה.



דף כ"ט ע"ב בגמ', ואי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעין, ועוד הא לאו מלאכה היא, וכו', אלא אמר רבא מדאורייתא [מישראל] שרי ורבנן [הוא] דגזר וכו' שמא יעבירו וכו'. והנה רש"י בחומש פרשת בהר כתב על פסוק והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים, וז"ל ממשמע שנאמר ביום הכפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש, למה נאמר בעשור לחודש, אלא לומר לך תקיעה בעשור לחודש דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם רק בבית דין בלבד, עכ"ל. ועיין בירושלמי". וכבר תמה עליו הרמב"ן, שהוא סותר נגד הש"ס דאין רק מדרבנן, דמדאורייתא מישרא שרי, והרא"ם כתב דאינו אלא אסמכתא בעלמא, והוא דוחק, דהא רש"י יליף לה מיתורא דקרא דעשור לחודש.

לרש"י איסור תקיעת שופר בשבת מדאורייתא דלא ידעין בעיבורא דירחא

זנ"ל דרש"י סבירא ליה דוודאי מדאורייתא אסור לתקוע בראש השנה דאין בקי בקביעי דירחא, והבי קאמר דווקא בעשור לחודש, כלומר דכבר ידוע דהוה בעשור לחודש, או התקיעה דוחה שבת, ואין תקיעה דראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, דאכתי לא ידעי בקביעי דירחא אלא בבית דין בלבד, והא דקאמר הש"ס מדאורייתא משרי שרי, היינו דרש"י לשיטתו אויל דבמקדש היו תוקעין אבל לא בירושלים, וקשה הא בירושלים היו יודעין בקביעי דירחא, מאי מעמא לא היו תוקעין, ועל זה אמר הש"ס בירושלים מדאורייתא משרי שרי,

א. נראה דכוונתו להא דאיתא בירושלמי ראש השנה פ"ד ה"א אמרין חברייא קומי רבי יונה והכתיב והעברת שופר תרועה בחודש השביעי וגו' אמר לון זו את מעביר בארצכם הא אחרת לא.

רק משום גזירה דרבנן שמה יעבירנו ד' אמות, אבל בשאר מקומות דלא ידעי בקביעי דירחא מדאורייתא אסור לתקוע בשבת, ודו"ק.

### תקיעה הוי מלאכה רק לענין שבת

**אך** הא קשיא, היאך אסור מדאורייתא, הא לאו מלאכה דאיצטריך קרא וכו'. ונ"ל, דרש"י פירש ועוד הא לאו מלאכה היא - בתמיה, ופירוש זה תמוה, שהוא מפרש היפך פשט הגמרא. וראיתי בספר רצוף מאהבה<sup>2</sup> דרש"י סבירא ליה התקיעה לא הוה מלאכה רק גבי יום טוב דכתיב כל מלאכת עבודה, ותקיעה לא הוה מלאכת עבודה, אבל גבי שבת דלא כתיב מלאכת עבודה רק מלאכה סתם, הוי תקיעה בכלל מלאכה ואסור.

**ובזה** מיושב קשיית תוספות<sup>3</sup> מהא דתנא דבי שמואל מייתי קרא דכתיב גבי יום טוב ולא מייתי קרא דכתיב גבי שבת, ולפי זה נחא דדוקא גבי יום טוב לא הוי התקיעה מלאכה, דלא הוי מלאכת עבודה, אבל גבי שבת מקרי מלאכה דהא מלאכת חכמה היא. וזהו שפירש רש"י בתמיה, רצה לומר כיון דמוכח מן תנא דבי שמואל דלגבי שבת הוי מלאכה, אם כן אמאי איצטריך קרא לאוסרו, ועיין שם שהאר"ך, והביא ראיה לזה מן הה"מ<sup>4</sup> וספר כל בו<sup>5</sup>.

**ולכאורה** דברי שכל וטעם הן, אך הא קשיא לי, דאם כן היאך אמר רבא מדאורייתא משרי שרי, תיפוק ליה דלענין שבת הוי התקיעה מלאכה ואסור. ומיהו לזה יש לומר דקושית הש"ס הוא דווקא למאי דקס"ד דיום תרועה קאי אחול, אבל למסקנא אמרינן דיום תרועה קאי אף אשבת, דביום אפילו בשבת כדאיתא בסוכה דף מ"ג [ע"א]. לפי זה קשה מה פריך רבא מעיקרא ועוד הא לאו מלאכה היא בתמיה ולמאי איצטריך זכרון תרועה, הא לפמ"ש לא קשיא מידי, דאי לאו זכרון תרועה הוי אמינא יום תרועה אפילו בשבת, לכך כתיב זכרון תרועה דבשבת אסור.

### במקדש הותרה התקיעה כי ידעי בקביעא דירחא

**ונראה** ליישב, דלכאורה לא פריך רבא מידי קשיא ראשונה במקדש היכי תקעינן, דיש לומר דמשום הכי מותר לתקוע במקדש, דיום תרועה משמע אפילו בשבת מותר לתקוע, וזכרון תרועה משמע בשבת אסור לתקוע, ומוקמינן חד קרא למקדש דמותר לתקוע בשבת, הואיל דיודעין בו קביעי דירחא, וזכרון תרועה למדינה דלא יודעין בקביעי

ב. להגאון רבי שלמה אלגאזי זצ"ל, דפוס פפד"א דף כ"ד ע"ב מדפי הספר.

ג. שם ראש השנה דף ל' ע"א תוס' ד"ה כל מלאכת עבודה.

ד. היינו שדייק דברי המגיד משנה על הרמב"ם הלכות יו"ט פ"א ה"ה.

ה. שהובאו דבריו בבית יוסף הלכות יו"ט סימן תצ"ה ד"ה כתב הכל בו, וכתב בשמו דאיכא מידי דאסיר בשבת ושרי ב"ט.

דירחא, והאי סברא איתא בפרי' בירושלמי ע"ש. וזהו דאסור לתקוע בירושלים, צריך לומר דלא היו יודעין תמיד בקביעי דירחא, דלפעמים היו באין העדים סמוך למנחה, וכמו שכתב הר"ן בפ"ד דסוכה<sup>ו</sup>, ויותר נראה לומר דמנא ליה לרבא להקשות, דלמא ירושלים הוא בכלל מקדש<sup>ז</sup>.

**ואמרתי** דזה בעצמו בא רבא לחזק קושיא קמייתא, ועוד הא לאו מלאכה בתמיה, דאיצטרך קרא למעוטי, למה לי זכרון תרועה, דהא אף אי לא היו כתיב רק יום תרועה, אפילו בשבת נמי לא היו מוקמינן הקרא, רק אמסתבר דהיינו במקדש דיודעין בקביעי דירחא, אבל לא בגבולין, הואיל דלענין שבת תקיעה מלאכה גמורה היא, ואין לנו רק ריבוי אחד, ומוקמינן במקדש, ולמה לי זכרון תרועה. אלא על כרחך צריך לומר דאין לחלק בקרא בין מקדש לגבולין, דאי אסרה רחמנא אסור בכל מקום, וכן אי שרי' תורה לתקוע שרי' בכל מקום, ודלא כסברת הירושלמי, לפי זה קשה קושיא ראשונה במקדש היכי תקעינן, ופריך ממה נפשך, על זה משני רבא מדאורייתא משרי שרי, דקרא יום תרועה משמע אפילו בשבת, וקרא דזכרון תרועה אתי לזכרונות כדאמר הש"ס לקמן<sup>ח</sup>, רק משום דיעבירוהו הוא הגורר, ודו"ק.

**לפי** זה מיושב הברייתא שהביא רש"י בחומש, דיש לומר דסבירא ליה דתקיעה היו מלאכה לענין שבת, ומיהו במקום דידעי בקביעי דירחא דוחה שבת, כמו בעשור לחודש ביום הכפורים הוא דוחה שבת, הוא הדין תקיעה דראש השנה, אבל בכל ארצכם דלא היו בקיאות ביום ראש השנה בקביעי דירחא אינו דוחה שבת. והא דלא דוחה התקיעה שבת בירושלים דגם שם היו בקיאות, וצריך לומר כמו שאמר בגמ' מגזירה דיעברנו ד' אמות ברשות הרבים, וצריך לומר דברייתא שהביא רש"י בחומש לא סבירא ליה כלל דרש דיום תרועה אפילו בשבת, ואפשר דגם רבא סבירא ליה כברייתא זו, ודו"ק.

**יפרש דברי רש"י באופן אחר דסובר דמדאורייתא הותרה התקיעה**

**אבל** האמת יורה דרכו כי בספר רצוף האהבה שנה ברואה, ברש"י פרק ר"א דמילה דף קל"א [ע"ב] בד"ה ולמאי, האי קרא הי מילתא דתרועה אתי למישרי בשבת, אי לתקיעה לא איצטרך דאפילו תקיעת רשות לית ביה איסורא דאורייתא, עכ"ל. לכך נראה לעניות דעתי דרש"י לא נרים בגמ' דאיצטרך קרא למעוטי, רק ועוד מלאכה הוא, ומפרש בתמיה, ר"ל דלמאי אסרה רחמנא, וזה ברור.

ו. אולי צריך לומר בפירקין, דאיתא התם פ"ד ה"א דיליף מקרא דבאחד לחודש דבמקדש דוחה שבת, ופריך א"כ אפילו במקום במקום שהן יודעין שהוא אחד לחודש ידחה שבת, ומשני תני רשב"י והקרבנות במקום שהקרבנות קריבין, עיין שם.

ז. והיינו לשיטת רש"י במש"ב לעיל.

ח. על הרי"ף פ"ד דסוכה (ד"ה אינהו נמי לא דחו).

ט. דף ל"ב ע"א.

### ראיה לכך

ולולי דמיסתפינא הייתי אומר דהוכחה דתקיעה מותר בשבת, דהא איתא לעיל דף ט' ע"ב יובל היא אף על פי שלא תקעו, וכיון דתקיעה אינו מעכב, למה ציוותה התורה לתקוע ביום כפורים ביובל, הא אינו מעכב, אלא וודאי דתקיעה מדאורייתא שרי. ומיהו יש לדחות, דיש לומר דהתורה מיירי מלכתחילה מצותה לתקוע ביום כפויס, ועיין במנחות דף ע"ב בתוס' וק"ל.

### מעם שהזכירה הגמ' תיבת שבתון

בגמ' כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה וכו', בספר בינה לעתים"י דייק דהול"ל כתיב זכרון וכתוב יום תרועה, ונ"ל דכל המפרשים הקשו ומאי רומיא דקראי אהרדי, דלמא מן התורה הוא לומר פסוקי זכרונות וגם תוקעין. ובספר י"ת"י כתב הואיל דכתיב שבתון זכרון תרועה משמע זכרון קאי אשבתון, וזה דוחק, דהא לקמן דף ל"ב [ע"א] לר"א קאי שבתון אקדושת היום ולר"ע שבתון לקדשו בעשיית מלאכה. אמנם בספר ט"א"י תירץ, דא"כ דאי בראש השנה מן התורה צריכין מלכויות וזכרונות ושופרות וגם תקיעות, ה"ל למכתב בחד שבתון זכרון ותרועה, ומדחלקנהו לשני כתובים משמע דלא בעי תרווייהו מן התורה ע"ש, ובוה מדוקדק לשון כתוב אחד אומר, דעיקר קשיה מדכתיב שני כתובים.

### למסקנא בעינן 'זכרון' לומר דחנה נפקדה בראש השנה

ועוד הקשו למסקנא למה כתיב זכרון, דהא זכרונות לאו מן התורה, כדמוכח לקמן דף ל"ד [ע"ב] דהוא מדרבנן, ונראה לעניות דעתי דאיצטריך לגזירה שוה דחנה נפקדה בראש השנה, דיליף זכירה וזכירה כדאיתא לעיל דף י"א [ע"א], ונפקא מינה לדין דמפטירין בראש השנה בפקידת חנה.



י. נראה דכוונתו למנחות דף ע"ב ע"א תוס' ד"ה אמאי דחי שבת נקצריה מערב שבת, שכתבו וז"ל ואף על גב דלכתחילה [קצירת העומר] מצותו בלילה, כיון דדיעבד כשר, לא הוה דומיא דתמיד דכתיב ביה במועדו, לומר דדוחה שבת, ומסברא דדומיא דתמיד בעינן, עכ"ל, הרי מבואר דמצוה לכתחילה אינו דוחה שבת, אבל יתכן דכיון דעיקר המצוה דתקיעה ביובל היא ביום הכפורים, אע"פ שאינו מעכב בדיעבד, מכל מקום חביבה מצוה בשעתה, ודו"ק.

יא. בחלק עת משפט דרוש ז' (ד"ה ואם נרצה לדייק).

יב. [=ספר יום תרועה] חידושי ר"ה פ"ד דף כ"ט (ד"ה גמרא מנה"מ אר"ל כתוב אחד אומר).

יג. [=ספר טורי אבן] ראש השנה דף כ"ט ע"ב (ד"ה כתוב אחד אומר).

יד. דאיתא התם שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא, הא דאורייתא הא דרבנן.



## אגרת נפלאה מק"ק ניקלשבורג בתיאור עבודתו הקדושה

של הגה"ק הרבי ר' שמעלקא זי"ע בתחילת בואו לשם

נערך ע"י: הרה"ג רבי מנחם מאיר יאקאבאוויטש שליט"א

בעמח"ס מים אדירים, ברוקלין יצ"ו

**רבינו** הגאון הקדוש רבי שמואל שמעלקא הלוי הורוויץ זי"ע, הנערץ ונקדש בשם "הרבי ר' שמעלקא", נולד בשנת תפ"ו לאביו הגה"ק רבי צבי הירש הלוי זצ"ל אב"ד משארמקוב, בן הגה"ק רבי מאיר הלוי זצ"ל אב"ד טיקטין (מהר"ם טיקטין), בן הגה"ק רבי שמואל שמעלקא הלוי זצ"ל אב"ד טארנא (הויכער רבי ר' שמעלקא), בן הגה"ק רבי יהושע הלוי זצ"ל ראב"ד פרעמישלא (רבי יהושע הארוך), מגזע משפחת הורוויץ המיוחסת ולמעב"ק<sup>א</sup>.

**אמו** הרבנית מלכה ע"ה, היתה בת הגאון רבי מרדכי זצ"ל אב"ד לוצק, בן הגאון רבי נפתלי צבי הירש זצ"ל אב"ד לובלין ולבוב, בן הגאון רבי זכרי' מענדל זצ"ל (זכרי' הנביא) נשיא ארץ ישראל, נכד ה'מהרש"ל' זצ"ל, ולמעב"ק.

**רבינו** שאב מבאר תורתו של הרה"ק המגיד הגדול רבי דוב בער ממעזריטש זי"ע. בגיל צעיר נתקבל לאב"ד ור"מ ק"ק ריטשוואל, אח"כ כיהן כאב"ד ור"מ ק"ק שינאווע, בחודש כסלו תקל"ג נקרא לשמש ברבנות עיר מלאה חכמים וסופרים ק"ק ניקלשבורג הבירה במדינת מעהרין, והגיע לשם אותה שנה ביום ערב ש"ק כ"ז סיון תקל"ג, בשנת תקל"ה גם נתקבל לרב המדינה דמעהרין. יצתה נשמתו בקדושה ביום ר"ח אייר תקל"ח ומנו"כ בניקלשבורג.

**לישיבתו** נהרו מופלגי תורה והרבה מגדולי וקדושי עולם נחשבו כתלמידיו, מבין גדולי תלמידיו נמנו המאורות הגדולים, הרה"ק רבי ישראל המגיד מקאזניץ זי"ע, בעל העבודת ישראל<sup>ב</sup> (קודם ת"ק – ערב סוכות תקע"ה), הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זי"ע בעל ח'קדושת לוי<sup>ג</sup> (ת"ק – כ"ה תשרי תקע"ה), הרה"ק רבי יעקב יצחק הלוי מלובלין זי"ע (תק"ה – ט' אב תקע"ה), הרה"ק הרבי ר' מנחם מענדל מרימנוב זי"ע (תק"ה – י"ט אייר תקע"ה), הרה"ק הרבי ר' משה לייב מסאמוב זי"ע (תק"ה – ד' שבט תקס"ז), הרה"ק רבי אברהם חיים מזלאטשוב זי"ע בעל האורח לחיים<sup>ד</sup> (קודם תק"י – כ"ז טבת תקע"ח), הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאלוב זי"ע (תק"א – ד' אדר תקפ"א), הרה"ק רבי שלמה מקשאנוב זי"ע (תקי"ב – ל"ג בעומר תקפ"ח), הגה"ק רבי מרדכי בנעט זי"ע אב"ד ניקלשבורג (תקי"ג – י"ג מנחם אב תק"צ), ועוד.

א. על סדר היחס ראיה: הקדמות 'נזיר השם' (לבוב תרכ"ט), הקדמות 'סמיכת משה' (פשעמישל תרמ"ז), וראה עוד 'תולדות משפחת הורוויץ' עמ' 77, מגילת יוחסין בסו"ס 'כוכבי יצחק', 'מאורי גליציא' משפחת הורוויץ עמ' 119, 'תולדות שמואל' עמ' 1, קובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קיג עמ' קנז, ועוד.

**מעט** מחידושיו נדפסו בספרים 'דברי שמואל' (לכוב תרכ"ב), 'נזיר השם' (לכוב תרכ"ט), 'אמרי שמואל' (ירושלים תשמ"ח) ועוד. רובם של חידושי תורתו נשלח בהם יד ונאבדו, וז"ל ק מרן הרה"ק הדברי חיים מצאנו זי"ע בהסכמתו לספר 'נזיר השם': "כתבי קודש מאבי זקנו כבוד אדמו"ר הנאון מופת הדור איש אלקים אספקלרי' המאירה רשכבה"ג בקש"ת מו"ה שמואל שמעלקא הלוי איש הורוויץ האבד"ק נילקשפארג... ואם אמנם כי מעט המה כתבי יד קודש של מרן אדמו"ר מוהר"ש ז"ל, כי נשלח בהם יד ומעט נשאר בידו, אך עכ"ז רבו האיכות המה".



### מקור האגרת וחשיבותו

**אגרת** דלהלן מאוד נדירה ונפלאה, בתיאור עבודתו הקדושה וסדר יומו של גאון ישראל וקדושו הרבי ר' שמעלקא זי"ע, ונכתב לפני מאתים וחמשים שנה בעודנו בחיים חיותו עלי אדמות, סמוך מאוד לבואו לשמש בקודש בק"ק ניקלשבורג. האגרת נרשם ע"י אחד מתושבי העיר ה'חבר' רבי מיכאל סג"ל שפיץ ז"ל, מענין לענין בתוך מכתב בעניני משא ומתן שכתב לשאר בשרו 'מוריני' רבי שמשון סג"ל שפיץ ז"ל מק"ק אוכנ-ישינ.

**מביין** השורות ניכר גודל התפעלות הכותב על הנהגתו בקודש של "אדוני מ"ו הרב המאור הגדול החסיד אב"ד ור"מ דקהלתינו נר"ו", ומדגיש כי מה שכותב היא רק מקצת מן המקצת מתיאור עבודתו בקודש, כי "כל מה שספרו עליו הוא רק מעט מזער, מה שאומרים, לא יכולים להעלות הכל על הכתב כי הנניר קטן מהכיל... חסד משמים מה שהזדמן לנו לפי ערך קהלתינו רב אב"ד גדול בחריפות ובבקאות... זה חידוש שלא נמצא בדורינו במדינתנו...".

**ויש** לציין, שמתוך מכתב זה ניתן לברר תעלומה שנתחבטו בה רבים, באיזה זמן הגיע הרבי ר' שמעלקא זי"ע לכהן בק"ק ניקלשבורג, וכמה קולמסים נשתברו על זה, והאריכו בזה גם חוקרי תולדות גדולי ישראל בימינו בכמה מאמרים (ראה קר' 'תולדות שמואל' בר"ס 'דברי שמואל' עמ' 29, 31, קובצי 'בית אהרן' וישראל' חלקים מה, מו, נא, נב, נג, נה, נו, קנז; קובץ 'ירושתינו' חלק ד, ועוד). ומכאן נמצינו למדים שהי' תחילת בואו בזמן הקיץ דשנת תקל"ג, שהרי תאריך המכתב הוא ראש חודש אלול תקל"ג, ובתוה"ד כותב: "במשך זה איזה שבועות כבר דרש...".

**וזוה** מתאים למה שכתב סמוך לזמנו אחד מתושבי ניקלשבורג, בספר 'קורות העתים' (רבי אברהם חייט מטריביטש ז"ל, ברין תקס"א, בהסכמת הגה"ק רבי צבי יהושע הלוי הורוויץ זצ"ל אב"ד טרייביטש ופרוסטיץ, בן רבינו): "בשנה ההיא [תקל"ג] אור ליום ו' עש"ק ז"ך סיון, בא לכאן הרב הנאון הגדול הקדוש והחסיד המקובל מו"ה שמואל שמעלקי הלוי הורוויץ, אשר מקרם היה רב ומורה בעיר רימשיוואל במדינת פולין, הוא אחי הנאון מו"ה פנחס נר"ו הרב דפרנקפורט דמין, ומיד ביאתו עשה רושם, כי מרם בואו היה עצירת גשמים כמה שבועות, השמים כברזל והארץ כנחושה, וכיום בואו באו גשמי ברכה כבימי חוני

המעגל, ולאחר שנת תקל"ה נתקבל גם לרב מדינה, שבחו אם אומר אספרה נא כמו, לא ידעתי ספורות למו".

**מקור** האגרת הוא מתוך פנקס 'ספר זכרונות' (דפים 32-33), שרשם רבי בנימין יהושע המכונה זעליג סג"ל שפיץ ז"ל מק"ק פעצל (עיירה ליד בודאפעסט), נולד זאת חנוכה תק"ז (שם דף 32), נפטר ב' דחנוכה תקפ"ב (שם דף 71: לזכרון הולכי לעולמה ביו' ה' בעלי ז"ל יום ד' ב' דחנוכה תקפ"ב לפ"ק). בנו של רבי מאיר סג"ל שפיץ ז"ל מפעצל ואח"כ בהעלישווא, וזוגתו מרת יאכר ע"ה.

**אגרת** זו כנראה העתיקה רבי זעליג שפיץ מכת"י המקורי. לפי סדר הדפים בהפנקס מוכח שהעתיקו בשנת תקנ"ו. רבי שמשון סג"ל שפיץ ז"ל מק"ק אובן ישן, אליו נשלח אגרת הזאת, ה' קרוב, כנראה אחי אביו. [ספר זכרונות' נמצא בבית"ס ביהמ"ל מס'. MS. 9072, וצילומו בבית"ס בירושלים].

**יזכר** לטובה ולברכה ידידינו עוז החו"ב נפלא לו עשר ידות בחקר משפחות בישראל הרב יואל (ב"ר יוסף צבי) וויינשטאק שליט"א מקרית יואל יצ", שהביא לידיעתנו אגרת זו וגם העתיק עיקרו של האגרת והעיר הערות נכונות כיד ה' הטובה עליו, תשוח"ח לו.



שיל"ת [=שויתי ה' לנגדי תמיד]

ניקלשפורג יום ה' ר"ח אלול תקל"ג ל'

**שלום** וישע רב לאחי ש"ב [=לאחיו שאר בשרי] ידידי ה"ה האלוף וחקצין המרומם התו' פו"מ הקהלה חו"ש וי"א כש"ת [=התורני פרנס ומנהיג הקהלה חרוץ ושגן וירא אלקים כבוד שמו תפארתו] הר"ר שמשון יצ"ו יא"ק [=ישמרהו צורו וגואלו יברכהו אלקי קדם].

ב. "מורינו" הג"ר שמשון סג"ל שפיץ זצ"ל מק"ק אובן-ישן, נולד אחר תפ"א (נקרא ע"ש אבי אמו הג"ר שמשון בכר זצ"ל מניקלשבורג, ראה בסמוך), תלמיד הגאון בעל 'פני יהושע' זצ"ל. [מה שצדדו בעלי זכרון' עלה 27 עמ' יג ועלה 28 עמ' עג כי מש"כ ב'ענף עץ אבות' (הנעתק בסמוך) שהי' תלמיד הפנ"י, הכוונה על בנו רבי ליזר, לא מסתבר כן לפי השנים, כי זקינו הג"ר שמשון בכר שנקרא על שמו נפטר ב' אב תפ"א, וה'פני יהושע' כבר עזב ק"ק פרנקפורט דמיין סוף שנת תקי"א, ראה 'עטרת יהושע' עמ' 19].

"...הרב הג' החריף הצדיק המהולל בפי כל מהור"ר שמשון שפיץ ז"ל הלוי, הי' תלמיד מובהק להגאון בעל פני יהושע, ולא יוכל להאמר רוב כבודו אשר הי' לו בפראנקפורט-דמיין והי' חשוב גדול אצל רבו בעל פני יהושע, א' שהי' חרוץ גדול, וגם שהי' נכד להגאון בעל חות יאיר ושו"ת חוט השני, ובעת נסיעתו לביתו ציוה הפני יהושע לשיבתו הרמה שכולם יאתו לכבודו ללוחתו" (ק') 'ענף עץ אבות', אגרת יחסין מכת"י הגה"צ רבי שמשון צבי הירש זצ"ל אב"ד ב' אופאל, נדפס בריש ספר 'אמרי אש' עה"ת ח"ב).

רבי שמשון הי' בנו של הגאון רבי יקותיאל זלמן סג"ל שפיץ זצ"ל ראב"ד אייזנשטאט (ראה 'ענף עץ אבות' שם, רעלי זכרון' עלה 27 עמ' יא), וזוגתו מרת מלכה ע"ה, נפטרה י"ג אלול תפ"ז מנ"כ

זוא נון כאשר אמרתי שוק הלז בפעם ניכט הלמן ווירדי, ווילי אלזו רעקומאנדיהן מייני אצלו גלאזני ו' חתיכות פוירן טוך אין איין פעקל, וועלכי לש"ב חק' שי' אום טיין קרן ראשון גלאזין האבי, אין קומסיאן דש חתיכה א' 17f דש זעבן מעכט, מיר זולכי צו געלד צו מאכן & בגלייטי אין ליגער ח"ט וברייב אן הרב חק' ר' בענדיט סענטשין, וועלכר מיר 12f רעסט געבליבן איזט, גם א' אס"י ג' ז' וברייב אן חק' ר' אברהם משמעון טורן הנ"ח לי כך 7.30f מיר אותן י"ט זה וחצי שוק פעסט הסמוך והבעל"ט איין צו קאסירן, וואפור מכ"ת ויך חצי ר"ט פראפסיאן חשבונין מאג, דהיינו מן שני חובת הנ"ל, בפרט מן הרב ר' בענדיט הנ"ל דער עמוואון ברוגז זיין מעכט וויילן שוק העבר מעות ממנו ביקומין האבי עד אותן י"ב זה, אונד האבי איהם קיין סחורה געבן, זיין פלייס אן צו ווענדן, דש ממנו זול כש מוציא איזט, וואש מן טוך הנ"ל וחובת הנ"ל איין מעות גלאנגט בליכי מיר ע"י חק' ר' איצק לייפניק' מכאן צו איכר שיקן, מי יודע יו"ט הגמול לטובה דש לש"ב חק' שי' ווירדום זי נישט לייזמן קענין מעכט פה או בוולת מקום שיהי' וועלכש גוים ניכט ערמאנגליך מעכט. I=היות כאשר אמרתי לא אקים שוק הלז בפעם, על כן ברצוני להציע, שיש אצלו ממני ו' חתיכות בד איכר בחבילה אחת, שהנחתי לשאר בשרי הקצין < שי' בקרן ראשון, כשבר עמלה לחתיכה זו יכול לעלות כך 17 זהובים, להחליפו לנו למעות. גם מצורף מונה בזה ח"ט I=חתימה טובה] ואגרת מן הרב הקצין ר' בענדיט סענטשין, ממה שנשאר לי עודף ס"ה 12 זהובים, גם אחד אס"י? ואגרת מן הקצין ר' אברהם (מ)שמעון טורן הנשאר חייב לי כך 7.30 זהובים, לגבות בעדי אותן י"ט זהובים וחצי בשוק פעסט הסמוך והבא עלינו לטובה, ממה שיכול מעלות כבוד תורתו לחשוב לעצמו שבר עמלה, דהיינו מן שני חובות הנ"ל.

באיינשטאט (אבני א"ש מס' 91), בת הג"ר שמשון בכרך זצ"ל, נפטר ב' אב תפ"א מנר"כ בניקלשבורג, בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל אב"ד וורמייזא בעל שו"ת 'חות יאיר'.

וב'ענף עץ אבות' שם כתב שהג"ר יקותיאל זלמן סג"ל שפיץ הנ"ל הי' בן הג"ר גבריאל אב"ד ניקלשבורג, וראה 'עלי זכרון' (עלה 27 עמ' טז) שיש לפקפק בזה, וכתב השערה נכונה שהי' בנו של הגאון רבי אברהם נפתלי הירש (ב"ר משה) הלוי שפיץ-רעב"ץ זצ"ל אב"ד דרעזניץ וורמייזא ועוד בעל 'מלא רצון'.

ג. מתואר "הרב" יש לשער שהוא הג"ר ברוך בענדיט הכהן זצ"ל, יליד אונגאריש-ברודא, הוא שימש ברבנות סעטשין, ונחתם על תקנת הקהל מב' יארמאט בשנת תקל"ד. ראה 'מצפה יחזקאל' (אות קצא) וקובץ 'הנשר' (שנה ז סי' צא).

ד. הקצין רבי איצק לייפניק זצ"ל מניקלשבורג (נפטר קודם תקפ"ד). אבי הגאון רבי צבי הרש לייפניק זצ"ל ראב"ד גרויסווארדיין מח"ס 'קב ונקי לשד השמן' (אפען תקפ"ו), ראה חתימתו בהקדמת ספרו הנ"ל: "אלה דברי ה"ק הרש בן כ"ה איצק לייפניק זצללה"ה מנ"ש".

וזגתו מרת שינדל ע"ה (נפטרה קודם תקפ"ד), היתה בת הג"ר אבריל בנעט זצ"ל מניקלשבורג וזוגתו מרת רבקה ע"ה, חתן הגאון רבי ישעי' סעדי' קאצינלנבויגן זצ"ל אב"ד העלישווא, חתן הגאון רבי נפתלי כ"ץ זצ"ל בעל 'סמיכת חכמים'.

הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל אב"ד ניקלשבורג בהסכמתו לספר 'קב ונקי' הנ"ל מכנה להמחבר הג"ר צבי הרש "בן דודתי". כי אמו של מהר"ם בנעט מרת פריידל ע"ה (נפטרה י"ז אייר תקס"ה מגריב בניקלשבורג), היתה אחות אמו מרת שינדל הנ"ל. (וראה הקדמת 'חידושי מהר"ם בנעט' עמ"ס שבת, תולדות המחבר עמ' 19, רבאר המועדים ח"ב עמ' שנח).

בפרט מן הרב ר' בענדיט הנ"ל יכול להיות שיש לו קצת רגוזה, כי בשוק העבר קבלתי ממנו מעות עד אותן י"ב וחובים, אבל לא נתתי לו סחורה, ישתדל בחריצות שעב"פ מוציא את ממנו, מה שנשאר לי מן בד הנ"ל וחובות הנ"ל, ס"ה מעות שנשאר נא לשלוח לי ע"י הקצין ר' איצק לייפניק, מי יודע יום הגמול למוצה לשאר בשרי הקצין ש' באופן שלא יכול להרוויח פה או בזולת מקום שיהי, שלא יכול למלאות....].

\* אין איבריגן מוזי דאך איין מעלדונג מאכין I=בנוסף מן ההכרח להודיע לכם מן אדוני מ"ו I=מוריני ורבינו הרב המה"ג I=המאור הגדול החסיד אב"ד ור"מ דקהלתיני נר"ו".

\* אלש וואש מען ערצילט הט, איז צו ווייניג, וואש מען זיכט, מען קען ניכט הכל שרייבן דער בוגין וויהרט צו קליין I=כל מה שספרו עליו הוא רק מעט מזער, מה שאומרים, לא יכולים להעלות הכל על הכתב כי הנייר קטן מהכיל].

\* עב"פ איזט ניד מ'ס' חסד I=על כל פנים הוא עוד חסד משמים וואש זיך פר איין רב אב"ד לפי ערך קהלתיני גבירות בחריפות ובבקיאות I=מה שהודמן לנו לפי ערך קהלתיני רב אב"ד גדול בחריפות ובבקיאות].

\* העולה על בולם מידות[ה] הסתפקות[ה], ומידות[ה] חסידות[ה], ממש לית הן בר נשי.

\* כל ימי השבוע אינו אוכל שום לחם, בשר, או עופות או מיני דגים, רק דבר מעט! מן גבעמין I=מעשה אפיה ונתיתו I=כנראה צ"ל: ושתיתו קאפע I=קאווע], זה להיות את נפשו.

\* ערב ובוקר הוא שליח ציבור בביתו לעת התפלה.

\* בכל בוקר הולך לבית הטבילה.

ה. רבינו הרה"ק הרבי ר' שמואל שמעלקא הלוי הורוויץ זי"ע הגיע לשמש ברבנות ק"ק ניקלשבורג "אור ליום ו' עש"ק ז"ך סיון תקל"ג" (ראה 'קורות העתים' אות מ), לערך ב' חדשים לפני כתיבת מכתב זה. וראה עוד 'היכל הבעש"ט' גליון כט עמ' קפה].

ו. זה לשון הגאון רבי יוסף שאול נאטזאהן זצ"ל בעל שו"ת 'שואל ומשיב' בהסכמתו לס' 'נזיר השם': "אבותינו סיפרו לנו גודל קדושתו ופרישותו וכל מעשי תקפו וגבורתו בסיגופים נוראים, והעמיד תלמידים רבים גדולים צדיקים וחסידים, המה ראו כן תמזה כמה הי' כמו גדול, וענה את נפשו בצום ובתפילה ובתורה, יומם ולילה לא שבת מעבודתו עבודת הקודש...".

ז. רבינו הי' ממעט מאד באכילה, ראה שמן הטוב (ח"ב סיפורים אות כא) ו'אהל יצחק' (עמ' 89).

ח. ראה 'אהל יצחק' (עמ' 88) שכתב: "סיפר לי מו"ר הגה"צ מ' יוסף מאיר ז"ל ו'האמרי יוסף' מספינקא, שהרבי ר' שמעלקא הי' לו שלש מאות חומרות מלבד דיני השו"ע אשר החמיר על נפשו בו, דרכו הי' שלא ביקש מעולם לאכול, רק כשנתנו לפניו בזמנו הי' אוכל, והנה כמעט כל היום הי' טרוד בתפלתו ובשיעוריו ורק סמוך לעת מנחת ערב אכל סעודת הבוקר בו, דרכו הי' לאכול פת כסנין בין שרף וחייב בנטילת ידים משום טבול במשקה", ע"ש.

ט. וכן מצינו בעוד מקורות, ראה: 'שארית ברוך' (דף ה), 'שמן הטוב' (עמ' 59), 'בית פנחס' אות כה, ו'זכרון לראשונים' (מהד"ח עמ' קמז).

י. ב'הנהגות טובות ודרכי ישרים' (אות מה) כותב רבינו: "ריגיל עצמו בטבילה תמיד".

\* משך תפלתו בשחרית עד שעה יו"ד י"א, בהתעוררות רב"י.

\* לומר כל יום עם בחורים שיעור גמראו"י.

יא. ראה 'יכבד אב' (עמ' 86) מש"כ הגרצ"י מיכלזאדן ז"ל שרבינו חי' מתפלל באיחור זמן. וע"ע 'שארית ברוך' (דף ה) שב' מנהגו של רבינו חי' להתפלל שחרית כותיקין כל יום.

יב. ב'הנהגות טובות ודרכי ישרים' (אות ז) כותב רבינו: "והתפלה תהי' בקול רם ובכל כוחו".

בספה"ק 'ייטב פנים' (מאמר קדישין אות לד) כתב: "ששמעתי מפי מוה"ה [ה'ישמח משה], סיפר לי מאז היותו אבד"ק שינאווי, והיה מתפלל בחדר שהתפלל בו מוה"ש שמעלקי זללה"ה שהי' שם טרם שנתקבל לק"ק ניקלשבורג, ופתאום בליל שבת קודש זכה מוה"ה לבחינת יראה ופחד עד מלוא שבוע זו, ואחר זה בליל שב"ק זכה לבחינת אהבה רשפי אש ג'כ עד מלוא שבוע, וידעתי כי אין זה מכחי רק מציאה מצאתי דאיתי לידי מאת הגאון הק' מוה"ר זללה"ה שהשאיר שם ברכה, עד כאן דברי מוה"ה. (וע"ע שם מאמר אבני זכרון אות עב).

על גדולת רבינו ובתוכו גודל כח תפלתו, כותב אחד מתושבי ניקלשבורג בספרו 'קורות הדורות' (אות מו): "בשנה ההיא [תקל"ח] נתבקש למרומים הגאון הקדוש המקובל הרב מדינה מו"ה שמואל שמעלקי הלוי הורוויץ זלה"ה, אחד מן המשווררים כיבד את ה' מנעימת קולו בתפלה, עושה פלא בחייו בהרבה דברים, ולא בהשבעות וקבלה מעשיות כי אם ביחודים בתפלתו, משך לב העם וקרבתם לה', הסיר ערלת הלב וערלת בשר, עסק גדול במצות מילה וסנדקאות, וביום מותו עוד היה לו שני סנדקאות, שכלו צח ומצוחצח פזר כל מעותיו לצדקה, נפטר אור ליום ג' ר"ח אייר ו"י לספירה, ונקבר למחרתו אר"י לנו כי פנה יום ושקעה חמה שלא בעונתו, בן נ"ב שנה כשמואל הרמתי ונכנס לגין העדן, ובאותה שנה בחדש טבת שלפניו נתכסה הלבנה ולא נראית בזמנה לקדשה בקהלתנו ניקלשבורג, וכמעט בכל מדינת מעהרין".

וכ"כ ב'תולדות שמואל' (ר"ס 'דברי שמואל' עמ' 44): "תפלתו של רבנו, שהיא עבודת הלב, היתה בוקעת רקיעים, דרכו היתה להתפלל בהתעוררות ובקול גדול, בדביקות עצומה ובהשתפכות הנפש, ופעם אמר לו אליהו הנביא דע לך כי בעת שאתה עומד להתפלל, מלאכים ושרפים לא יוכלו לעמוד במחיצתך".

ג. על אופן וסדר לימודו של רבינו, ראוי להעתיק לשון קדשו של אחיו הגה"ק רבי פנחס הלוי הורוויץ זי"ע אב"ד פרנקפורט דמיין בעל 'הפלאה' (בקר' שבת אחים' בסוף ספרס 'הפלאה'): "נתקשרתי בקשר אבותות אהבה רבה ועזה מאד, נפשי קשורה בנפש אחי הרב הגאון מוה"ו שמעלקא הלוי, להיות נוחים זה לזה בהלכה באהבה נפלאה כאהבת דוד ויהונתן, וללמוד הש"ס ופוסקים לעמוד על שרשי הדת אמתה של תורה ויסודותיה, ויד ה' היתה טובה עלינו ולמדנו בהתמדה רבה כמה שנים וחפץ ה' הצליח בידינו, והצלחנו מאד בלמודינו, ונתקיים בנו מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, ולמדנו סדר הש"ס ופוסקים ביגיעה להבין דבריהם ע"פ פשוטו, ולא עיינו לחדש בהם לבל יגדל עלינו עכוב, וכשהגענו לטור אה"ע ישבנו בדעתנו לעיין קצת, ולמדנו תחלה הלכות יבמות ואה"כ הלכות כתובות בעיין קצת, וכשנתחדש לנו איזה סברא כתבנו לזכרון, ואח"כ מחמת סיבת הזמנים נתפרדה החבילה וגמרנו כ"א לעצמנו" כו'.

וחל לשון קדשו של רבינו ב'הנהגות טובות ודרכי ישרים' (אות נב): "בכל פעם יאמר באמצע הלימוד המאור שבה יחזירונו למוטב, ובכל פעם שהיצר מסיתו לסיים בענין ולקצר בלימוד מחמת עייפות או חסרון הבנתו או מחמת שיחת הילדים, יגער ביצר הרע ויתגבר עליו מאד, וישבור טבעו וילמוד יותר מהרגלו ובכח עד שייגע, ובוה משבר הקליפות והחיצונים, ומכפרין לו אפילו על כריתות ומיתות ב"ד ומיתה בידי שמים, כי הלימוד בתנ"ך ומשנה וגמרא ופוסקים שהוא בכח ובקול ובנעימת הקול בלי שום מחשבה זרה ובנענוע הגוף, מטער ומצחצח הנשמה ומחדד השכל ומשבר הקליפות והחיצונים מכל וכל".

\* בין מנחה למעריב שלו לומד עם כמה לומדים שיעור א"ח [=אורח חיים] יד.

\* ושאר הזמן מן היום והלילה הוא סגור בהתבודדות<sup>12</sup>. רק בנו התו' [=התורני] ש'י<sup>13</sup> שהוא חתן הרב אב"ד מפפ"ד [מפרנקפורט דמיין]<sup>14</sup> שוכב בלילה בחדרו<sup>15</sup>.

יד. ב'נפלאות הרבי' (פתיחה הגרצ"י מיכלזאהן, אות ג) כותב: "סיפר הרב"ק [ה'אמרי יוסף] מספינקא זצ"ל, שרבינו הקדוש מלובלין זצלה"ה אמר, שבעת שלמד בישיבת הרבי ר' שמעלקא מניקלשבורג שו"ע אורח חיים, הרגיש בעת לימודו ריח גן עדן, והרבי ר' שמעלקא הסתיר הדבר, וכל עת לימודו היה על השלחן מיני בשמים, כדי שאם ירגיש אחד מתלמידיו יוכל להסתיר הדבר". (וכ"כ ב'אהל אלימלך' אות שמג).

טו. ב'שארית ברוך' (ח"ב דף ה) מסופר: "הרבי ר' שמעלקא מניקלשבורג זצ"ל הי' לו איזה מחלוקת מן הבעה"ב דהעיר, וטענתם ותרעומתם הי' שאין יכולים למצוא להם זמן לדבר עמו על שום ענין הן יחיד והן רבים, כי לא הי' פסק פומיה מגירסא פשוטו כמשמער", ע"ש.

על סיבת המחלוקת ורדיפות שהי' מנת חלקו של רבינו, ראה עוד י"ג אורות' (ח"ג עמ' כב): "באשר נתקבל לאבד"ק ניקלשבורג שהיה עיר גדולה במדינת מעהריק, המשיך רבינו בדרכו בקדוש, וכפי שנהג עד הנה נהג גם שם, אנשי העיר שלא היו "צדיקים" כל כך לא הבינו ולא השיגו את דרכו הקדושה, ולכן רדפוהו. הרבי ר' אלימלך מליזענסק נסע במיוחד לניקלשבורג כדי לעשות שלום ביניהם", ע"ש באורך.

ב'תולדות שמואל' (עמ' 34) כ' "רבנו נהג נשיאותו ברמה והוכיח רבות את קהל עדתו במילי דשמיא בתוכחות מוסר, ובפרט כיוון דבריו נגד המתחדשים אשר התחילו לזלזל במנהגי ישראל ובנוסחאות התפילה. עם זאת היה רבנו פרוש מאד מענייני עוה"ז ומיעט לדבר על עניני החולין של הקהילה, והיה עסוק רוב היום והלילה בתורה ובחסידות, דבר זה הביא את מקצת מראה"ק ומתושבי העיר להסתייגות מדרכו של רבנו, שאם כי הודו שרבנו הוא איש קדוש, אך טענו שאינו מתאים לרוחה של הקהילה כו'.

וראה 'שלשה ערדי צאן' מה שסיפר הרב"ק רבי שלמה מקשאנוב זצ"ל: "באותה העת נשמע כי הרב הגאון הגדול ר"ר שמעלקי נתמנה לניקלשבורג לרב ור"מ כו', וכשבאתי אליו קיבל אותי בסבר פנים יפות, ואמר לי כי באתי אליו במועדו ובזמנו, כי הרבנים ממעהריק אומרים כי הוא איננו גדול בתורה בנגלה, רק בנסתר יש לו רוח"ק ונוהג נשיאותו ברוח"ק ואין משגיחין בבת קול, וטעותם היה יען כי לא דיבר עמם רק בלשון הקודש ולא היה יכול לפלפל עמם כרצונם רק בקיצור גדול, כי באמת הי' גדול הדור גם בנגלה, ובכל פעם באו רבנים אחרים לתהות על קנקנו ובאו עם קשיות, לכן אתה תשב על צד ימיני ותפלפל עמם כרצונם לפי שכלם, וגם עם בני הישיבה לפי שכלם כו', וכן עשיתי וישבתי אצלו ב' שנים".

וע"ע שו"ת 'מהריא"ז ענוז' (ס' נד): "שמעתי שהגאון החסיד מו' שמעלקא הלוי זלה"ה האבד"ק ניקלשפארג, אחיו של הגאון מהר"פ בעל ההפלאה, בהיותו רב בק' שינאווי במדינתנו, כשהיה יושב בדיון היה מתעטף בטליות לבלתי ראות פני בעלי דינין", ע"ש.

טז. בנו של רבינו ה"ה הגה"ק רבי צבי יהושע הלוי הורוויץ זצ"ל אב"ד יעמניץ טרייביטש ופרוסניץ וסוף ימיו נתקבל לאב"ד טארנא, מח"ס 'סמיכת משה' ו'חידושי הריב"ש', נולד לערך שנת תקט"ז (עפ"י מאטריקל פרוסניץ נפטר בגיל 60), נפטר כ"ה מרחשון תקע"ז מנו"ב בפרוסניץ (עפ"י מאטריקל שם; יש לציין בכמה מקומות כתבו שנפטר תקע"ז, כנראה מקור הטעות מס' 'רבי פרנקפורט' עמ' 240 שהעתיק כן מחוברות די יודן און יודנגעמיינדן מעהרינס' עמ' 529, ויותר יש לסמוך על רשימת המאטריקל ממקור זה). [חתנו [בזו"ש] הי' הגה"ק רבי ברוך תאומים זצ"ל אב"ד לייפניק בעל 'ברוך טעם'].

\* מען קען ניכט גינגען ממנו שרייבן I=אי אפשר להספיק לכתוב ממנו י"ב.

יז. זוגתו של הגה"ק רבי צבי יהושע הנ"ל, הרבנית מרת מרים ע"ה, היתה בת דודו – אחי רבינו – הגה"ק רבי פנחס הלוי הורוויץ זי"ע אב"ד פרנקפורט דמיין בעל 'הפלאה', נולדה תקט"ו לערך, נפטרה י' סיון תקע"ה מנז"כ בפרוסניץ (עפ"י מאטריקל שם נפטרה בגיל 60).

מסופר כי בעת נשואיה קודם החופה פנה הרבי ר' שמעלקא לאחיו הגאון בעל 'הפלאה', ואמר לו איך יתקיים אצלנו מאמר הגמרא (שבת קל ע"א) "ליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא", מיד התחיל הר"ר שמעלקא לומר, אין ראוי לי להשתדך עמך כי אתה גדול ממני בתורה וביראה, ואחיו ה'הפלאה' השיב, לא אלא אתה גדול ממני, ובוה קיימו דברי חז"ל (סו"ס 'בית פנחס' אות יד, ראה"ל אלימלך' אות שמג).

יח. ראה הקדמת ספר 'סמיכת משה' (פרמישלא תרמ"ז), מה שסיפרה הצדיקת מרת מרים ע"ה ממאהליב אחות רבינו, להרה"ק בעל 'אודה ישראל' מאפטא זי"ע, כי אחיה הרבי ר' שמעלקא הי' עוסק יומם ולילה על התורה והעבודה ולא ישן כלל, וירא לשכב על המטה כדי יתנמנם הרבה, ע"כ הי' לו על השלחן צנצנת מים לנקיות ושכב את מצחו הק' על הצנצנת כדי שלא יוכל לישן הרבה, פעם בק' ניקלשבורג כששכב כך כנהוג בתוך כך כבה נר ונתעורר חיכה והי' לו צער גדול מזה, ואליהו הנביא בא באופן פלא להדליק נרו, ורבינו עשה כמה חדשים סיגופים על שהטריח את אליהו הנביא, ע"ש באורך.

ב'אהל אלימלך' (אות שמג) כתב: "ידוע כי הרבי ר' שמעלקא זי"ע לא שכב במטה כל ימיו, רק פעם אחת בעת הי' אצלו רבינו אלימלך הציע לו הוא המטה והפציר בו שישן במטה ועשה כן, ואמר בבוקר שאם הי' תמיד הרבי ר' אלימלך מציע לו המטה הי' יכול תמיד לישן, כי זכה אז בלילה למדריגות יותר גבוהות", ע"ש. עוד כתב שם (אות קמו): "הרב הגה"ק הרבי ר' שמעלקא זי"ע מניקלשבורג הי' ישן במעט לעת אך כמו ב' או ג' שעות בלילה, וכן שמעתי כי הרבי ר' אלימלך מליזענסק ואחיו הרב ר' זושא מאניפאלי זי"ע באו במכוון לניקלשבורג לפעול אצל הרבי ר' שמעלקא זי"ע שישן במטה, והועילו אצלו פעם אחת, ובעצמם הציעו המטה בכוננות גדולות, והיה ישן אז איזו שעות, והרגיש ג"כ ביום שאחר כך בהירות יותר, אך אמר כי לא יוכל לעשות זאת תמיד". וראה עוד 'אהל יצחק' (עמ' 74).

ועיין 'אשל אברהם' (בוטשאטש, ס' א באר היטב סק"ו), וז"ל: שמעתי מ"מ משה נ"י האב"ד דק"ק האברטין יצ"ו, שאמר בשם הגאון אבדק"ק ניקלשבורג יצ"ו מוה' שמואל שמעלקא ע"ה המפורסם בשם טוב, שהרמז "ישנתי אז ינוח לי" שכתב בבאר היטב או"ח סימן א' לגבי שינה ח' שעות, היינו ח' שעות בתוך ב' מעת לעת, כן יש לפרש הרמז על פי מדת חסידות, ורמז לזה "ינוח לי" שאחר שינה ח' שעות ישאר מ' שעות מהב' מעת לעת לנייחא דעבודת השי"ת כמספר "לי", עיין שם.

יט. מן הענין להעתיק מה שכתב בספד"ק אור התורה (להגה"ק רבי שלום תאומים זצ"ל, בן אחיו של הגאון הפרי מגדים, פרשת במדבר עה"כ ואתכם יהיו וגו'), וז"ל: "שמעתי מפי הקדוש הרב דק' זלאטשוב וה'אורח לחיים' זצ"ל, חתן הגאון ההפלאה, בשני האחים הקדושים הידועים הגאון מוה"ר פ בעל המחבר ס' הפלאה ואחיו הגאון הקדוש מו"ה שמעלקא, שבאו לבוצינא קדישא הרב המגיד הגדול מו"ה דוב ז"ל, ואמרו לו רבינו ילמדנו אורחות חיים, והשיב להם שילכו אל חדר א' מחדריו אשר שם היה יושב הרב הקדוש מוה"ר זושא זללה"ה בהיותו עדיין רך בשנים והוא ילמדם אורחות חיים, והלכו אצל והוא היה יושב על הפעקליך, וכבואם לפניו ואמרו לו כמו שאמר להם הרב, שאלת אותם פי' הגמרא על פסוק (מלאכי ב' ו) כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיו ואך לא אל יבקשו (מ"ק י"ז א), ושאל אותם וכי מי ראה את המלאך לדמות הרב אליהו, ואמר להם ב'אור הענין הוא למח הדבר דומה למלך בשר ודם שיש לו בתים גנות ופרדסים נאים גם יש לו עיירות ומדינות, וכאשר משבחין את המלך בבתים וגנות ופרדסים הפקח אומר מה שבח הוא זה הלא יש לו עיירות מרובים, וכן



\* במשך זה איזה שבועות<sup>1</sup> כבר דרש חריפות ותוכחות<sup>2</sup> ולמד הלכה תוס' [פות]<sup>3</sup> בחד מן הגדולים.

\* ובכ"פ, גשריבן פארויך I=ובכל פעם כותב < לעצמו<sup>4</sup>.

\* דיווש גיהט I=וכל זה יצא לו משפה ולחין, מען זעהט ניכט דש ער זיך מיינעה וועהר I=ולא נראה כי עולה לו ביניעה<sup>5</sup>.

\* והיתרון איזט בעשר מן בני קהלתנו מוגדליך צו הערין I=והיתרון מוטב שישימע בעצמו מפי בני קהלתנו.

כאשר משבחין בעיירות אומר הלא יש לו ג"כ מדינות רבות, עד שלא נודע במה לשבח, ובפרט למלאך ה' צבאות שאין להגביל גדלו ולא לידע ענינו כי מי ראה או ידע אותו, וכן אם הרב דומה למלאך ה' צבאות בהפלגת חכמתו שאין להגבילו אזי תורה יבקשו מפיו, משא"כ כאשר יגביל את הרב בהפלגת החכמה אזי אל יבקשו, ע"כ. והבין כי הם דברים עמוקים, וכל אדם אשר ירצה לבקש תורה מפי רבו באורחות חיים צריך לכלל זה כו', עכ"ל.

ג. ממה שכתב "זה איזה שבועות כבר דרש...", הדברים מוכיחים שנתקבל רבינו לניקלשבורג בזמן הקיץ תקל"ג, וכן מצינו בס' 'קורות העתים' שכתב: "בשנה ההיא [תקל"ג] אור ליום ו' עש"ק ז"ך סיון בא לכאן הרב הגאון הגדול הקדוש והחסיד המקובל מו"ה שמואל שמעלקי הלוי הורוויץ כו'.

בא. ראה 'תולדות שמואל' (עמ' 55) כי רבינו היה דורש לעשות תשובה כבר בחדשי תמוז אב ולא לחכות לחדש אלול, וכמ"ש ב'דברי שמואל' (פרשת קרח עמ' קמ) עיין שם. וזה מתאים לזמן כתיבת מכתב זה ביום ר"ח אלול, שכבר איזה שבועות דרש "תוכחות".

וראה עוד שם (עמ' 32) בשם כמה מקורות: "מסופר שבשבועות הראשונים לשהותו בניקלשבורג, עירב בדרשותיו דברים מהשבוע חכמות ואח"כ דרש בחכמה ומוסר, וכששאלוהו ע"ז השיב כי זהו כוונת הפסוק (קהלת ז ה) 'טוב לשמוע גערת חכם מאיש שומע שיר כסילים', ולכאורה הול"ל משמוע כסילים, רק הכוונה שטוב לשמוע מוסר מאיש חכם שהוא ג"כ איש אשר יודע שיר כסילים, דהיינו השבע חכמות אשר לנגד חכמת התורה נחשב כשיר כסילים, ואעפ"כ מואס מהתעסק בהם ומתעסק רק בחכמת התורה, ועי"ז השפעתו מרובה על הכל".

בב. בימים ההם קראו "הלכה תוספות" ללימוד הסוגיא גמרא פרש"י ותוספות בעין ובפלפול. וראה אופן לימוד "הלכה ותוספות" בס' 'יון מצולה' (פרק טז). וע"ע ספה"ק 'מאור ושמש' (פ' שמיני עה"כ אל תשקצו).

בג. רובם מכתבי הקודש של רבינו נאבדו במשך הימים, וראה בהסכמת הרה"ק בעל דברי חיים מצאנז זי"ע לספר 'נזיר השם' שכתב: "ואם אמנם כי מעט המה כתבי קודש של מרן אדמו"ר מהר"ש ז"ל, כי נשלח בהם יד ומעט אשר נשאר בידו, אך עכ"ז רבו האיכות המה".

כד. ב'זכרון טוב' (דף ה) כתב: מרן [מנעשכין] סיפר לנו שהולבלינר זצ"ל בהיותו לפני הרהצה"ק רבי ר' שמעלקא זצ"ל, וביקש את הולבלינר שכשיעמיק הרה"ש בהלכה ותוספות, ושמא על ידי זה יסיח דעתו מהדביקות, אזי יזכירנו הולבלינר, וצוהו לנענע קצת אז בבתי ידיו של הרה"ש כדי להזכירו, וסיפר הולבלינר שמעולם לא נצרץ לזה להזכירו, כי היה רואה שאין הרהצה"ק הרבי ר' שמעלקא נפרד מדביקותו ח"ו גם בעת לימודו כו'. וראה עוד 'דברי תורה' (חלק ו אות ג, חלק ט אות יא), 'שמן הטוב' (ח"ב אות ג, יח) ועוד.

\* שבוע זו הט' הק' הרבני מו"ה אפרים ווע אום דען חילוק מהגאון אדמו"ר הרב אב"ד נר"ו אויף גשריבן הינויף צו שיקן ו=שבוע זו רשם הקצין הרבני מו"ה אפרים ווע החילוק ו=הפלפול מהגאון אדמו"ר הרב אב"ד נר"ו כדי לשלוח למקומכם.

\* וויילין עש איין חידוש איזט וואש בדורינו במדינתנו ניכט גיזעהן ווארדן, גלויב דש לש"ב הק' ש' שרייבי, מסתמ' ווירדט ממנו ג"כ גהערט ווירדן ו=היות שזה חידוש שלא נשמע כמוהו בדורינו במדינתנו, לכן מוכסח כי לשאר בשרי הקצין ש' הנכתב <, מסתמא גם כן ישמע ממנו.

להוציא חלק א"א ו=אי אפשר, וואן עש הטרחה ניכט צו פיל איזט, ביטי מיר איזה ציילין תשובה ממנו אויז ו=אם אין טירחה כל כך, נא להשיב לי איזה שורות, שוב אין אתי יותר לחדש רק חיים ושלום מאד"ה ו=מאדון הכל.

ב"ד ש"ב ידידו הרש"ת ו=כה דברי שאר בשרו ידידו הדורש שלום תורתו.

הק' ישראל מיכאל שפיטין סג"ל

בה"ג לזוגתו הצנוע' הנבירה ת', וגיסתו הצנועה מ' לאה ת'.

בה"ג פאלנט דש"ה ו=דרישת שלומי המזכר לבנו ש"ב ידידי האלוף והמרומם הק' הר"ר ליורכי שיח' עם חבירו הר"ר לייב יצ"ו, עם נשירים וכניהם שיח' ות'.

כה. כותב האגרת ככל הנראה הוא "החבר" רבי מיכאל סג"ל שפיץ ז"ל מניקלשבורג, נפטר קודם תקס"ג (עפ"י תואר ז"ל' על מציבת אשתו). בן "מורינ"ו רבי נחום סג"ל שפיץ ז"ל (נפטר קודם תק"ט).

זוגתו מרת שינדל ע"ה, נישאו שנת תק"י לערך (עפ"י פנקס ניקלשבורג ביום ג' אלול תק"ט: מ' שינדל שנשדכה אחר מות אביה הנ"ל לכן גילה הבח' כ' מיכאל במהר"ר נחום שפיץ סג"ל ז"ל), נפטרה כ"ה תמוז תקס"ג מנו"כ בניקלשבורג (סמוך לקברי הורי).

חמיו "התורני הרבני המופלג בתורה ובחסידות מנהיג הקהלה מוהר"ר" (נוסח מצבתו) רבי צבי הירש בן הר"ר יוסף ב"ח זצ"ל מניקלשבורג, נשאר ממנו חיבור בכת"י, מוזכר ב'שו"ת פנים מאירות' (ח"ב סי' קעא, וד"ג סי' א), נפטר י"ט תמוז תק"ט מנו"כ בניקלשבורג. זוגתו מרת לאה ע"ה, נפטרה א' דר"ח כסלו תקכ"ז ושם מנו"כ. ראה 'אור שרגא' (בני ברק תשפ"א, תולדות אבות עמי קצד-קצז).

כו. הג"ר אליעזר סג"ל שפיטץ זצ"ל מק"ק אויבן ישן, נפטר ר"ח אדר, בן הג"ר שמשון הנ"ל, תלמיד הגאון הרבי ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל בעל 'אורים ותומים' (ק' 'אבני ציון', בס"ס יד יוסף-אבני מנחם עמ' תמד).

"הרב הצדיק מהר"ר ליור שפיטץ ז"ל למד משניות תמיד, גם בימי חליו הי' חוזר משניות, ובר"ח אדר ביום שנסתלק למד משניות מס' ראש השנה, ולמד המשנה אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש, אמר ח' פעמים ודיום קודש ומחר קודש, ואמר הריני מוסר נפשי רוחי וגשמתי על קדושת הבורא יתברך שמו ואמר שמע ישראל, ויצאה נשמתו הטהורה" (ק' 'ענף עץ אבות', אגרת יוחסין מכת"י הגה"צ רבי שמשון צבי הירש זצ"ל אב"ד בערטיא אופאלא, נדפס בר"ס 'אמרי אש' עה"ת ח"ב).

זוגתו מרת שרל ע"ה, בת רבי יצחק ז"ל ומרת פרייזא ע"ה (ק' 'אבני ציון' שם). "הרב הג' הצדיק מהר"ר ליור שפיטץ נשא אשה צנועה, אשר היתה מעשה פלא, אבי' ואמה הי' דרים ט"ו שנים

**פש"ה** (=פריסת שלומו הטוב) להתו' המופלג מוהר"ר שמואל'י נר"ו עם אשתו ובתו תי'...



יחד ולא הי' להם בנים, והיו דרים אז בק"ק אובן ישן, והתפשרו כל א' על מקומו כדינו, נפלה עליהם תרדימה וחלמו חלום אחד שלא יפרדו וילכו לביתם וידורו יחד ויהי' להם בן ובת, והבן יקראו אותו בשם שמואל והבת יקראו בשם שרה, ובבוקר כשהקיצו סיפר כל א' חלומם לשומרו והי' לפלא, ויעצו שילכו לביתם והלכו לביתם שלא יפרדו, וכן הי' כי אח"כ נולד להם בן וקראו אותו בשם שמואל, והוא הגאון הצדיק ר' שמואל פרייזעס אבד"ק אובן ישן... ואח"כ נולדה להם בת היא הצנועה והצדקת וחסידה מ' שרל, ונשאה הרב הצדיק מהור"ר ליזר שפיטץ ז"ל" (קו' ענף עץ אבות' שם).

בניו: א) הגאון רבי משה סג"ל שפיטץ זצ"ל אב"ד טשענגער, תלמיד הנודע ביהודה ההפלאה והגר"נ אדלער זי"ע, נפטר כ"ה תמוז תקפ"ז מנז"כ בטשענגער. זוגתו מרת ברכה ע"ה מנז"כ שם, בת הגאון רבי משה ארי' עסטרייכער זצ"ל אב"ד קראלי. ב) הגאון רבי בנימין וואלף זצ"ל אב"ד פעצל ואלשא-דאבאש. זוגתו מרת מינדל שרל ע"ה, בת הגאון רבי יעקב בנעט זצ"ל ראב"ד אובן ישן. (הורי הגאון רבי יוחנן זצ"ל אב"ד טאב מח"ס 'בן זכאי', נפטר ט"ו תמוז תר"ל, ראה הקדמת בן המחבר שם; חותן הגר"ר יהודה ליב ווייס ז"ל אב"ד גורבא נפטר תר"ג, ראה 'אישם בתשובות חת"ס' אות ריב). ג) הג"ר יחזקאל ז"ל. ד) צבי ע"ה יליד תקמ"א (עפ"י פנקס מוחל אובן ישן לא נודע למי, אות נא). וראה 'מליצי אש' (א' אדר אות י').

כו. כנראה כוונתו להגאון רבי שמואל פרייזיס זצ"ל דומ"ץ אובן ישן (ראה 'איגרות סופרים', מכתיב חתם סופר, מכתיב נח, ששימש שם בדיינות בשנת תקס"ה), "מגדולי תלמידי רשכבה"ג מהור"ר יהונתן אייבשיץ זצ"ל, ובהיותו בן י' שנים שם רגליו לתוך מים קרים שלא יחטפנו שינה בלימוד" (קו' ענף עץ אבות; בריש ספר 'אמרי אש' עה"ת ח"ב). הוא הי' גיסו של הג"ר ליזר שפיטץ הנ"ל (ראה הערה הקודמת).

## הגאון רבי בנימין איספנוזא זצ"ל

בעמח"ס יפה נוף ושו"ת ידים רפות ועוד

מרבני טוגיס - ליווארנא יצ"ו

## בענין צורת התגין באותיות שעמנ"ז ג"ץ

**תולדות הר"ב זצ"ל** כתבנו בחוברת ג' (שנה א' חו' ג' - ניסן תשס"ז) עמ' מה. וראה עוד קובץ ט"ז (שנה ה' חו' ג' - תמוז אב תשע"א). תשובה דלהלן נעתק מפנקס תשובותיו **"ידים רמות"** - חלק ג' שעודנו בכ"י אשר השיב בדבר ה' זו הלכה, המונח באוצרו הטוב של ידידינו הנגיד הנכבד מו"ה **פריץ משה טרענק** הי"ו, ישא ברכה מאת ה'.

**אפריון** נמטי"ו לידידינו החשוב סופר מהיר הרה"ג רבי **נתן אליעזר זאב ווינד** שליט"א, מעינה"ק ירושלים ת"ץ בעמח"ס **משנת האותיות**, שהעתיק התשובה מכת"י, וערך אותה כיד ה' הטובה עליו. יברכהו ה' בעוז ותעצומות ויצליח בכל מפעליו לזכות את הרבים, ובפרט פעולותיו הברוכות למען חידוש מסורת כתיבת אותיות סת"ם כפי אשר נהגו במדינת גאליציע מקדמות דנא.



## מבוא לתשובה

**איתא** בגמרא (מנחות כט, ב) "אמר רבא שבע אותיות צריכות שלשה זיוגין, ואלו הן שעמנ"ז ג"ץ", וכתב ב"אלפא ביתא" הראשון בצורות אות גימ"ל וז"ל, ...ושלשה תגין על ראשה ע"כ, וכן כתב גם בשאר אותיות אלו, ותגין היינו מקלות כמו שכתב בספר התרומה (הלכות תפילין סימן ריג) וז"ל, ...דתגא משמע בעין מקל זקוף למעלה ע"כ, וכן כתב בהגהות מיימוניות (הלכות תפילין פרק א אות ז), וכן נראה גם ממה שכתב ב"אלפא ביתא" השני בצורת אות גימ"ל וז"ל, תחיה גופה כמו זי"ן, כי כן קבלנו אשר כל ראשי שמאל שבאותיות שעמנ"ז ג"ץ דומין לזי"ן, על כן נקראו התגין זיוגין... ע"כ, ואכן כך נהגו סופרים האשכנזים לעשות תגי דשעמנ"ז ג"ץ כמין מקלות עד סוף מאה הי"ו למנינם.

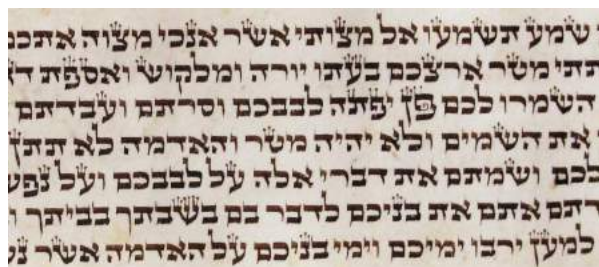
**ועיין** בספר האגור (הלכות תפילין סימן סה) שכתב וז"ל, ...ואני המחבר נוהג לעשות התגין משעמנ"ז ג"ץ כמו שלשה זייגין ולא די בתגין, כי כן אומר (מנחות שם) צריך לזיין אותיות של שעמנ"ז ג"ץ, וכן נוהגין בספרד ע"כ, ומבואר בדבריו דסופרים הספרדיים נהגו לעשות תגי דשעמנ"ז ג"ץ כמין מקלות עם ראש על גביהם כמין זייגין קטנים, והאגור אימץ את מנהג הספרדים, וכך הוא גם דעת הרמב"ם, וכמו שכתב בבית יוסף (או"ח סימן לו ד"ה כתב האגור) אחר שמעתי דברי האגור הנ"ל וז"ל, ...וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב שהתגין הם כמו זייגין זקופות על האות ע"כ, והוא מה שכתב ברמב"ם (הלכות תפילין פ"ב ה"ח) וז"ל, וצריך להזהר בתגין של אותיות, והן כמו זייגין זקופות שיש להן תג, כמו שהן כתובין בספר תורה... ע"כ, וכן כתב ברמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ז ה"ח) וז"ל,

...ויוחר בתנין ובמניין, יש אות שיש עליה תג אחד, ויש אות שיש עליה שבעה<sup>א</sup>. וכל התנין בצורת זיין<sup>ב</sup> הן, דקן כחוט השערה ע"כ, והוא לפי גירסתו בגמרא (מנחות שם) "אמר רבא שבע אותיות צריכות שלשה זינין"<sup>ג</sup>, וכך הוא גם גירסת הר"ף בגמרא שם.

**מתחילת** מאה ה"ח למנינם התחילו גם סופרים האשכנזיים לעשות תני דשעמנ"ז ג"ץ כמין מקלות עם ראש על גביהם כמין זינין<sup>ד</sup> קמנים, ואולי נמשכו אחר מה שכתב בשו"ת הרמ"ע מפאנו<sup>ה</sup> (סימן ל) וז"ל, ...עוד הוזהרתי שיהיו התנים מגיעים כל אחד מהן לגוף האות נפרד כל תג מחבירו במקום דיבוקן באותיות, שלא יהיו אלא זינין<sup>ו</sup>, לא עיינין<sup>ז</sup> או שינין<sup>ח</sup> כמו שראיתי רבים מהם... ע"כ, ומבואר בדבריו שהתנין צריכים להיות כמין זינין<sup>ט</sup>, אבל עיין בשו"ת באר עשק [לרבי משה שבתי ב"ר מנחם מנדל חיים באר] (סימן י) שהשיג עליו ולדעתו עדיף לעשות כמין מקלות פשוטות בלי ראש על גביהם, ועל זה בא הג"ר בנימין איספנווא זצ"ל בתשובה שלפנינו ליישב את כל השגותיו.



קטע מפרשיות תפילין בכתיבת ידו של הרה"ק רבי אפרים סופר זצוק"ל מחכמי הקלויז בבראד [אשר מרן הבעש"ט הקדוש זי"ע השתוקק מאוד להניח תפילין מכתובת ידו]



קטע מפרשיות תפילין בכתיבת ידו של הרה"ק ר' דוד מהאניפאלי זצוק"ל [סופרו של הרה"ק המגיד ממעזריטש זי"ע]

א. כוונתו לתנין המובאים ב"ספר תאגין", ועיין עוד בשו"ת הרמב"ם (סימן קנד).

ב. כן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות מזוזה פ"ה ד"א).

ג. נדפס לראשונה בשנת ש"ס.

**התשובה** שלפנינו היה למראה עיני החיד"א, וכמו שכתב ב"מחזיק ברכה" (אור"ח סימן לו ס"ק ב) וז"ל, התגין צריכין להיות צורת זיינין כמו שכתב הרמ"ע, וכן הוא ברעיא מהימנא [בווהר הקדוש שמות] דף קח [עמוד א], ובתיקונים תיקון י דף ב ותיקון בא דף נמ. וכל מה שכתב בשו"ת באר עשק סימן ג ליתא, ומכל מקום אם לא נעשו כך יש להכשיר... מה"ר בנימין איספינווא כתב יד סימן ו ע"כ, וכן כתב ב"שערי תשובה" (סימן לו ס"ק ד) וז"ל, ...ועיין במחזיק ברכה בשם מה"ר בנימין איספינווא וז"ל, שהתגין צריכים להיות תמונת זיינין כמו שכתב הרמ"ע, וכן הוא ברעיא מהימנא ובתיקונים, וכל מה שכתב בשו"ת באר עשק ליתא, עיין שם ע"כ, ואולי בעקבות כך כתב ב"דעת קדושים" [להגה"ק אבד"ק בוטשאטש] (אור"ח סימן לו סעיף ג) וז"ל, מה שהסופרים מקילין בזיונין ועושין רק שריטות שוות ולא בזיינין, כשאחרים מצויין לפניו אין לקנותם לבתחילה... ע"כ.

**להבנת** הענין בשלימותו נתיק התשובה בשו"ת באר עשק (סימן ג), שעלי' סוככים דברי רבינו הר"ב זצ"ל.



**שא"ל**. ספר תורה שהתגין שלו מקצתן אינן נוגעות באותיות, אבל אותן של שעטנ"ז גי' נוגעים, ואמרת שמהר"ם ריקנאטי רבן של סופרים בגלילות אלו, חוכך עליהם על פי תשובת הרמ"ע [מפאנו] בסימן לח, ומי יבא אחריו שמומחה לרבים הוא וסופר דתא"י בעזרא הכהן, ואומנא בר אומנא, ברם לדין על הדבר על פי סופרים וספרים ועל פי דברי השאלה הנזכר לעיל, לא לדון על דבריו ולא להכריעו, רק לירד לעומקה של הלכה זו לכבוד שמים.

**תשובה**. איתא בגמרא דפרק הקומץ (מנחות כט, ב) אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן שעטנ"ז גי', פירש רש"י שלשה זיונין, שלשה תגין קטנים בשי"ן בראש רגל שמאלית, וכן בעי"ן בראש הרגל הפנימי, וכן כולן, ואותן שלשה תגין אחד נוטה לימין ואחד נוטה לשמאל ואחד [נוטה] למעלה, עד כאן. וכתב הטור ביורה דעה סוף סימן רעד זה לשונו, וזיין אותיות שצריכות זיון, ואלו הן שעטנ"ז גי', בכל מקום שיבא אחת מאלו, צריך לעשות לה שלשה זיונין, אחת מימין ואחת משמאל ואחת למעלה, ויש מפרשין שלשתן זקופין למעלה, עד כאן. וכתב הבית יוסף הפירוש הראשון כתבו רש"י בשבת סוף פרק הבונה (קה, א ד"ה דבעי), והפירוש השני כתבו התוספות בפרק הקומץ (שם

---

ד. חשוב לציין שכל הנידון הוא רק בענין תגי דשעטנ"ז גי', דעל זה אמרו בגמרא שצריכות "שלושה זיונין" או "שלשה זיינין" כל אחד לפי גירסתו, אבל תגי דבר"ק ח"ה לכולי עלמא די במקלות פשוטות, והראש שעל גביהם הוא רק משום נוי בעלמא, וכן כתב בשו"ת מים רבים [מילדולה, נדפס בשנת תצ"ז] (יור"ד סימן ס ד"ה הרי שהצריך), ואבמ"ל.

ה. על פי לשה"ב עזרא ז, יב.

ד"ה שטנ"ז ג"ץ), עד כאן. ואם חיסר אלו הזיונין, כתב הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ז ה"ט) שאינו פסול, ויראה שהוא פסול, כיון דאמר רבא צריכין שלשה זיונין מעכבין, וכן יראה מלשון א"א [=אדוני אבי] הרא"ש וכו', וכן כתב רבינו תם, עד כאן. וכתב המרדכי בספר הלכות קטנות זה לשונו, כתב מהר"ם שהזיונין צריכין ליגע לאות, עד כאן.

**וכתב** (הרמ"א) [הרמ"ע] בסימן לח זה לשונו, עוד דקדקתי אחרי קצת מסופרי מקומנו שאינם מדביקים התנים לאותיות, וגעתי בהם בנויפה רבה, כי אפילו לדעת הרמב"ם שאין התנין מעכבים, היינו בין אינו לישנו כהוגן, אבל התג שאינו נוגע, נראה בעיני יתרון אותיות קטנות בין השיטין ופוסל. ומצאתי בספר יראים (סימן שצט), ובמרדכי בסוף הלכות קטנות בשם (מהר"ה) [מהר"ם], ובספר התרומה סימן רא גם כן בשם רגמ"ה [=רבינו גרשום מאור הגולה] ורש"י, ופירש שהוא כאדם שאוחז כלי זיון ומניפו הילך והילך, אם כן צריך שיהא התג דבוק באות. וכן ברור גם לדעת הנקדן שזכר שם<sup>1</sup>, הוא ה"ר יוסף הנקדן שהגיה הסמ"ג, ואיש חכם ומומחה היה בדורות ראשונים ההמה. ועוד ראה עצמית וגדולה היא (כלי) [אלי] ממאמר חכמים (שבת פט, א) דקרו ליה קשירת כתרים לאותיות. ופשוט הוא, וצויתי לתקן, (עד"ד) [עד כאן דבריו]. הרי שצריך שיהא דבוק, ובודאי שאין להרהר אחר מדותיהם המיוסדים על אדני הגמרא וגדולי הפוסקים, ובפרט אחרי מדותיו של הרמ"ע, כי מהיושבים על הארץ לפנינו אנו, לשמור מצותיו חקותיו תורותיו.

**אבל** מקום הניחו לנו לדקדק, ובראיה עצמית של הרמ"ע אמינא דכל זה אינו לעיכובא אלא לכתרן של אותיות זיונין, ולא בלבד אם אינן לישנן כאשר כתב הוא ז"ל<sup>(1)</sup> בדעת הרמב"ם ז"ל, אלא אפילו אם כבר היו בהם ולא היו נוגעים, לא פסלינן להו לספר תורה תפילין ומזוזות, אלא היכא שנראין כגולמי אות אחרת נוספת, וכמו שהזהיר הוא ז"ל שיהו זיונין לא עיינין ושינין<sup>2</sup>, דאי לא תימא הכי, למה לא אשתמיטו הרמב"ם או שאר הפוסקים דסברי שאם חיסר אלו הזיונין פוסלים, לכתוב פסול זה ברברים הפוסלים ספר תורה תפילין ומזוזות, היכא שאין התנין נוגעים לגוף האות. אדרבה יש לנו דקדוק אמיתי בעצמו שהאיר עינינו הרמ"ע בראיתו העצמית, במה שאמרו רבותינו בגמרא פרק הקומץ (מנחות שם), כשעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות, ואיהו דקרי לגניעת התנין קשירת כתרים, אם כן ספר תורה של מארי עלמא היו התנין שלו מתחילה בלתי נוגעים לאות, אלא כשעלה משה היה מדביקן ומגיען, כדי שיוכל ילוד אשה לעלות למרום ולקבל תורה שלימה באותיות מוזיונין, ומי יאמר שישכון חס ושלוש עולה באהלו בספר

1. מכאן הוא המשיך לשון הטור.

2. כלומר, בספר התרומה.

ה. זה לשונו שם, ... עוד הזהרתים שיהיו התנים מגיעים כל אחד מהן לגוף האות, נפרד כל תג מחבירו במקום דיבוקן באותיות, שלא יהיו אלא זיונין, לא עיינין או שינין כמו שראיתי רבים מהם. וכל שכן שהוספתי לסופרים זהירות (2) שלא יהיו נפרדים לגמרי מהאות, ועושין אות אחרת, שהיא שי"ן לעצמה או אפילו יו"ד קטנה לעצמה ע"כ.

תורה שאינו כשר, זה אי אפשר, אלא ודאי צריך לדקדק שאינו לעיכובא, לא בין ישנן לאין ולא אם אינן נוגעים.

**[ו]כתב** עוד, שאינם נראים כאותיות אחרות, והכי נמי נראה כאדם שאוחז כלי זיין ואפילו אינן נוגעים. ואי לאו דמסתפינן אמינא דטפי עדיף למעבד זיוונין הללו שלא בתמונת זיינין אלא תגין בעלמא (ובדברי) [ובדברי] התוספות ורש"י שהביא הבית יוסף בטור אורח חיים סימן ל"ז ובזוהר דעה סימן רעד', דזוונין (נפראו) [נקראו] בגמרא ולא זיינין, והכי קרו להו רבנן קשישי מהר"ם ובעל ספר התרומה ורגמ"ה ורש"י כאשר יוכל הרואה לראות את דבריהם. ונראין דברינו ודאי, (דלמא) [דלמא] יפסול הספר תורה תפלין ומוזזה צורת יו"ד או שי"ן ועיי"ן או גולמי שאר אותיות, ולא יפסול צורת הוי"ן. נוסף דכדרי אותיות וזיונין נקראים לא זיינין כאמור, והרי מצינו (כלי) [כלי] זיין רובם ככולם הם חדים כמו חרב חדה ורומח וכיוצא, ולא כיוודי"ן עבים ותפוח בראשן.

**הדרן** לשמעתין, כי הספר תורה הזה משלשה טעמים אנו מתירים, אחת שרובן ככולן נוגעים כדברי כת"ר [=כבוד תורתו], ואם נמצא איזה תג מהן שאינו נוגע, תלינן במשטוש כמו שכתב הרמ"ע באותה תשובה עצמה". שנית שהתגין של אותו ספר תורה אינן דומים לשום אות ולא לגולמי אות אחר, אלא רשומים ותגין דוקא. שלישית כיון דלא אשתמוטי לא הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור ולא שום פוסק אחר למנות התגין שאינן נוגעים לאות בדברים הפוסלים, אלא מה שכתב המרדכי בשם מהר"ם שהתגין צריכים שיהיו נוגעים לאות, ולא כתב שאם אינו נוגע פסול, אם כן אינו לעיכובא. נוסף על הדקדוק האמיתי של קשירת כתרים שהיה הקדוש ברוך הוא קושר כאשר אמרנו. ומי יודע אם בהיותן חדים מורים יותר רושם ההעלם המתקצר ועולה, ועד שלא יכילחו רעיון ולא אות ולא נקודה ולא תג, ודי בזה, ה' יעמידנו על סתרי תורתו בחמדה הגנוזה לפניו.



ט. וזה לשונו, ורבינו כתב בספר יורה דעה (סימן רעד), שעטנ"ז ג"ץ בכל מקום שיבא אחת מאלו צריך לעשות לה שלש זיונים, אחד מימין ואחד משמאל ואחד למעלה, ויש מפרשים שלשתן זקופין למעלה, וכן נוהגים, עד כאן לשונו. והפירוש הראשון כתבו רש"י במסכת שבת סוף פרק הבונה (קד, א ד"ה דבעי זיוני), והפירוש השני כתבוהו התוספות בפרק הקומץ (מנחות כט, ב ד"ה שעטנ"ז) ... ע"כ.

י. וזה לשונו, ומה שכתב אחד מימין ואחד משמאל וכו'. הפירוש הראשון כתב רש"י בשבת סוף פרק הבונה (שם) והפירוש השני כתבוהו התוספות בהקומץ (מנחות שם) ע"כ.

יא. וזה לשונו שם, ...וכבר קלסתיך באומנות התגין באזני שאר הסופרים וחבבתי מעשיך בפניהם. ועם היותי פוסל כל שאינו עשוי בתיקון הזה, מכל מקום אם בכתבתך או במעשה שאר המומחים בכך אמצא איזה תג נפרד, תלינן בטשטוש אחרי שנעשה בהכשר ומכשרנא ע"כ.



## שו"ת ידים רפות (כת"י, ח"ג סימן ו)

נשאלתי על עניין עשיית התנין איך ראוי לעשותו, אם צורת זייג'ן וכמו שכתב הרמ"ע מפאנו (סימן לח), או שפיר טפי למעבד תנין בעלמא ולא צורת זייג'ן כמו שכתב בספר באר עשק (סימן ג). אי נמי ספר תורה שלא היו בו התנין נוגעים באות, אם ראוי לפסלו בכך, או להכשירו כמו שכתב באר עשק שדחה דברי הרמ"ע כמו שכתב בסימן ג.

**תשובה.** נראה לעניות דעתי שדברי הרמ"ע כולם נכוחים למבין אין בהם נפתל ועקש<sup>י</sup>, וראויים הם למי שאמרם, וראותיו אינם צריכים חיוק, כי מצד עצמן הם חוקים כראי מוצק<sup>י</sup>, ואין בדברי בעל באר עשק תפיסה עליו כלל ועיקר. והנה אסדר מענותי אחת לאחרת למצוא חשבון<sup>י</sup>.

תחילה במה שמען דלא אשתמטתיה להרמב"ם ושאר פוסקים דסברי שאם חסר אלו היונין פסול, לכתוב פיסול זהו בדברים הפוסלים ספר תורה תפילין ומוזות וכו'. אין זו מענה, דאף על גב דלא כתבו בזה פיסול, אין צריך, כי סתמן כפירושן, דכיון דסבירא להו דאם לא כתב התנין פסול, אם כן הוה ליה התנין כחלק מן האות עצמו, וכי היכי דנפסקה האות לשנים פסול אפילו שנכתבה בהכשר, וכל שכן אם מעיקרא נכתבה בשני חלקים, כמו שכתב הרא"ש בהלכות ספר תורה<sup>י</sup> והרשב"א<sup>י</sup> והטור (יור"ד סימן רעד), הכי נמי בתנין שאינם נוגעים באות, ולא מיבעיא לדעת הפוסלים בחסרון תנין, דפשיטא דפסול משום דחשבי לתנין כנוף האות, אלא אפילו לדעת הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ז ה"ט) דמכשיר בחסרון התנין, פסול גם כן אם אינם נוגעים באות, כמו שכתב הרב ז"ל משום דהוי מלתא יתירתא בספר תורה.

וזתו הא דדייק משתיקותיה דהרמב"ם להיתר, אדרבה טפי איכא למידק לאיסורא, שכתב בהלכות ספר תורה תפילין ומוזות (פ"ב ה"ט) וזה לשונו, ואם לא עשה התנין או שהוסיף וגרע לא פסל, עד כאן, דוק מינה, דווקא כבי האי גונא שהחסר אותם לא פסל, הא אם כתב התנין ולא הרביקן פסול. והכי איכא למידק טפי, דהא כל מילתא יתירתא פסלינן בספר תורה תפילין ומוזות, מידי דהוי אפיסוק פסוקים וספר המנוקד, כמו שכתב מרן (סימן רעד סעיף ז) דאין לנו אלא כנתינתם מסיני. ומה גם לדידיה<sup>י</sup> דסבירא ליה שצריך לעשות התנין צורת זייג'ן, כמו שכתב הלכות תפילין (פ"ב) דין ח וזה לשונו, צריך ליתר בתנין של אותיות, והם כמו זייג'ן זקופות וכו', וכן כתב בפרק ז מהלכות ספר תורה (ה"ח), ואם כן אם אינם נוגעים

יב. לשח"כ משלי ח, ח.

יג. לשח"כ איוב לו, יח.

יד. לשח"כ קהלת ז, כז.

טו. לא מצאתי שם.

טז. איני יודע למד כוונתו.

יז. כלומר, להרמב"ם.

באות, הרי הוא ז"ל כתב שפסול, שהרי כתב בפרק ז' (ה"ט) וזה לשונו, הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסר ולא הותיר וכו', הרי זה ספר כשר, משמע האם הותיר אות אחת פסול. וכן כשמנה העשרים דברים הפוסלים ספר תורה (הלכות ספר תורה פ"י ה"א), מנה עמדם אם הוסיף אות אחת, הרי להדיא דסבירא ליה להרמב"ם לפסול אם אינם נוגעים, כיון דסבירא ליה דלהו צורת זיג"ן, ולא אשתמטתיה מידי כמו שכתב הוא ז"ל.

**ועוד** מה שכתב אדרבא יש לנו דקדוק אמיתי וכו', כשעלה משה למרום ומצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות (שבת פט, א), ואילו דקרי נגיעת התגין קשירת כתרים, אם כן וכו', נראה מדבריו שהבין בדברי הרמ"ע, שדיבוק התגין באותיות קרי ליה קשירה, ומשום הכי רוצה להוכיח אדרבא להכשיר אם התגין אינם נוגעים באות, כי היכי דלא תיקשי ליה איך הוה בפסול קמיה קודשא בריך הוא קודם עליית משה, עד כאן. ואין זו טענה, כי הרמ"ע אינו קורא לדיבוק התגין קשירה כמו שהבין הוא ז"ל, אלא כוונתו שעשיית התגין מעיקרא קרו ליה קשירה, וזה שהביא ממאמר חכמינו וזכונם לברכה דקרי ליה קשירת כתרים, כלומר דקרו לתגין וגו', וכיון דעשיית התגין קרו ליה קשירה, מסתמא ודאי צריך שיהיו קשורים ודבוקים באות. וכן פירש הרד"ק בספר השרשים בשורש קשר, ותקשרים כבלה (ישעיה מט, יח) וכו', רוצה לומר על החללים והענקים שקושרת האשה בראשה וכו'. וכן בספר יצירה וקשר לו כתר וצרפן וכו'. וכן תרגם יהונתן בפסוק עוד היום בנוב (ישעיה פרק י) וכו', דבני מלכין קמרי תנא יתבין בהון. וכן בהרבה מקומות חדלו מספר, שפירש כולם על לבישת הכתר שנקרא קשירא, ולא על הדיבוק. וכן משמע מפירוש רש"י שם וזה לשונו, קושר כתרים כגון תגין האותיות, מי מעכב על ירך מה שכתבת שאתה צריך להוסיף עליהן עוד כתרים, עד כאן. ואם כן פירוש קושר כתרים לאותיות, שהיה עושה להם תגין, ומדקרי לעשיית התגין קשירה, למד מכאן הרב ז"ל שצריך דווקא שיהיו דבוקים באות, כדמות הכתר שדבוק בראש. והן לו יהיה כדבריו שהבין שדיבוק התגין לאותיות נקרא קשירה, אף שאין כן דעת הרב, מכל מקום שפיר ילפינן מינה לפסול כשאינם דבוקים, מדקפיד רחמנא לדבקן, דאי לא תימא הכי אמאי כביכול טרח רחמנא לדבקן.

**עוד** במה שכתב והכי נמי נראה כאדם שאוחזו כלי זיין אפילו אינם נוגעים, עד כאן. מי יתן ידעתי ואמצאנו", איך אפשר לנענע הילך והילך דבר הפורח באויר בלתי שיאחזנו בידו.

**ומה** שכתב דאי לאו דמסתפינא אמינא דשפי עדיף למעבד ויונין הללו שלא בתמונת זיג"ן אלא תגין בעלמא, דיוונין נקראים בגמרא לא זיג"ן, והכי קרי להו וכו', ונראין דברינו דלמה יפסול בספר תורה תפילין ומוזהה אותיות יו"ד שי"ן עי"ן או גולמי שאר אותיות ולא יפסול צורת זי"ן, נוסף דכתרי אותיות וזונין נקראו ולא זיג"ן, עד כאן. גם אין בדברים אלו טענה על הרב, תחילה במה שכתב דשפי עדיף למעבד תגין בעלמא ולא זיג"ן, ואמר דזונין נקראו בגמרא וכו', הנה בדקנו בכל נוסחאות הש"ס שלפנינו בין בפרק הקומץ בין בפרק הבונה, וכולן כתוב בהן זיונין, גם רש"י והמור ומרן ושאר פוסקים כולו גרסי זיונין, ואדרבא

הרי"ף והרא"ש גרסי זיינ'ן, וגירסא זונגן לא נמצאת בשום ספר. גם רבינו נתן בעל הערוך הביא האי מימרא דרבא בערך זיין, נוסף על זה דתיבת זונגן לא נודע פירושה.

גם במה שכתב שלמה יפסול צורת יו"ד שי"ן וכו' ולא יפסול צורת זיי"ן. אין זו קושיא על הרב, דהכי קים ליה לרבא דכתרי האותיות הם דווקא צורת זיינ'ן ולא שי"ן עיי"ן יו"ד, וכיון שראה הרב שרבא נקט זיינ'ן דווקא, והרי"ף והרא"ש והרמב"ם ושאר הפוסקים דברי הנביאים פה אחר"ל לקרותן זיינ'ן דווקא, לפיכך כתב שאם עשאו צורת יו"ד שי"ן עיי"ן פסול.

גם מה שכתב והרי מצינו כלי זיין רובם ככולם חדין כמו חרב ורומח וחנית, גם בדבר זה קשה להולמו, שהרי כתב הראב"ע ז"ל בספר הצחות (שער האותיות) על אות הווי"ן וזה לשונו, וצורתו כשמו כי הוא כלי זיין וכו'. וכן כתב מהר"י קמחי ובניו, עיין עליהם בספריהם. ואם כן לפי דבריו, גם אות זיי"ן צריך לעשותו חד מלמעלה, וזה אי אפשר לאומרו ולא להעלותו על ספר, וכי לא יקרא כלי זיין אלא אם כן יהיה חדודו לצד מעלה, והרי הווי"ן חדה היא מלמטה.

**הבלל** העולה שדברי הרמ"ע מפאנו ז"ל בנויים על קו הדין וההלכה, וכן ראוי להזהיר לסופרים לעשות התגין דווקא צורת זיינ'ן, כמו שהוכחתי למעלה מדברי הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, ומה גם על פי הסוד הכמוס, כמו שכתב ברעיא מהימנא (פרשת תרומה) דף קנח (עמוד א) <sup>כא</sup> וזה לשונו, אשת חיל וכו', תגא מספר תורה בצורת זיי"ן בסטרא דעלמא דאתי וכו'. <sup>כב</sup> וכן בתיקונים תיקון י דף כ (עמוד ב) וזה לשונו, יו"ד ישיר וכו' ושארי על רישיה דיו"ו ואתעביד תגא זיי"ן וכו'. <sup>כג</sup> ובתיקון כא דף נט (עמוד ב) וזה לשונו, ואתעביד תגא על רישיה דכל את ואת דיליה מאלין אתוון ידיען דספר תורה כגוונא דא שעטנ"ז ג"ץ כולוהו זיינ'ן וכו'. <sup>כד</sup> וכן נראה מכתבי תלמידי האר"י זלה"ה. הרי להדיא שעיקר התגין הוא דווקא בצורת זיינ'ן כמו שכתב הרמ"ע ז"ל. וכן כתב האגור (הלכות תפילין סימן סה) וזה לשונו, ואני המחבר נוהג לעשות התגין כמו שלשה זיינ'ן ולא די בתגין וכו', וכן נוהגים בספרד וכו', עד

יט. לשח"כ מלכים א כב, יג; דברי הימים ב יח, יב.

כ. עיין אודותיהם ב"קורא הדורות" (פרק א) וז"ל, גם בדור ההוא היו הקמחיים, דהיינו ה"ר יוסף קמחי ובניו ה"ר משה קמחי וה"ר דוד קמחי. וה"ר יוסף קמחי עשה ספר על ענין תשובת המינים וקראו ספר הברית, וכן כתב רד"ק בנו בפירוש ישעיה (נ. יד) בפסוק הנח העלמה הרה ויולדת בן וקראת שמו עמנואל (שם ליתא אלא בפירוש הפסוק שאחר כך "חמא דובש יאכל"). וגם עשה פירוש על הנביאים, שכן ראינו שרד"ק בנו מביא בפירוש הנביאים כמה חדושים משם אביו. וגם עשה פירוש על המקרא. וה"ר משה קמחי עשה ספר מהלך שבילי הדעת על הדקדוק. ורד"ק עשה פירוש על המקרא, וחבר ספר מכלול ושרשים על ענין הדקדוק. ושלשתם ה"ר יוסף וה"ר משה ורד"ק כולם היו חכמים גדולים ומדקדקים ע"כ.

כא. בדפוס מנטובה שי"ח.

כב. לפנינו איתא שם "תגא דספר תורה כצורת זיי"ן מסטרא דעלמא דאתי" וכו'.

כג. לפנינו איתא שם "יו"ד ישיר... ושריא על רישא דיו"ו ואתעבידת תגא זיי"ן" וכו'.

כד. לפנינו איתא שם "ואתעבידת תגא על רישיה בכל את ואת דיליה מאלין אתוון ידיעאן דספר תורה כגוונא דא שעטנ"ז ג"ץ כולוהו זיינ'ן" וכו'.

כאן לשונו. אבל מכל מקום אם לא עשאן צורת זייג"ן אלא תנין בעלמא, אין לפסול בכך, דלא גרע מאם לא עשאן דמכשיר הרמב"ם ומרן. אבל אם אינם נוגעין באות, כהא נראה ודאי דראוי לפסול כמו שכתב הרמ"ע ז"ל, וכמו שהוכחתי למעלה מדברי הפוסקים. וכן נראה לעניין הלכה אם יסכימו מעלת המורים שיחיו.



## הגאון רבי ישמעאל הכהן זצ"ל

בעמח"ס שו"ת זרע אמת

אב"ד מודינא יצ"ו

## אם יש מצוה בזמן הזה לעלות לארץ ישראל

**הגאון רבי ישמעאל הכהן זצ"ל** נולד בעיר **מודינא** שבצפון מדינת **איטאליע** בשנת ה'תפ"ד לאביו הגאון רבי **אברהם יצחק הכהן זצ"ל** מחכמי הקהילה, ונסתלק לחיי העוה"ב ב' סיון שנת ה'תקע"א. לאחר פטירת אחיו הגאון רבי **דוד הכהן זצ"ל** אשר שימש כרב הקהילה במודינא בטי' אלול שנת ה'תקמ"ב, עלה רבינו לשמש בתפקיד כממלא מקומו ברבנות, תפקיד אשר נשא בו ברמה במשך כשלושים שנה עד ליום פטירתו.

**רבינו** נחשב כאחד מפוסקי ההלכה המפורסמים בדורו. חלק מהשאלות והתשובות הודפסו בספרו שו"ת **'זרע אמת'**, ספר אשר הפך להיות כאחד מספרי ההלכה החשובים בד' חלקי השו"ע ובפרט בהלכות טריפות. כמה מפסקי ההלכה המפורסמים שלו בעניינים הללו גם הובאו ונדונו בספרי השו"ת. היה גם דרשן מפורסם ועסק אף בכתיבת שירה ופיוט, כאשר את דרשותיו והפיוטים אשר חיבר אף העלה עלי ספר.

**לרבינו** היה קשר נרחב עם גדולי דורו. המפורסם שבהם הוא הגאון רבי **חיים יוסף דוד אזולאי זצ"ל החיד"א**, אשר נפגש עמו במודינא, והתבטא אודותיו בכינוי כבוד מופלגים, ואף הוא העלה בספריו את המשא ומתן שלהם בהלכה (חיים שאל ח"א סימן י, 'מחזיק ברכה' או"ח סימן שיד, 'מעגל טוב').

**אחד** מהמאורעות המפורסמות בהם היה רבינו מעורב, היתה כתיבת ועריכת התשובות לשנים עשר השאלות אשר הציב המלך **נאפוליאון** שליט מדינת צרפת בשנת ה'תקס"ז לראשי הקהילות היהודיות בעניינים של היהודים, ובעיקר בתחום יחס היהודים והיהדות לגוים. עריכת התשובות דרשה רגישות רבה וחכמה, ורבינו נבחר לכך על ידי גדולי דורו, לערוך התשובות לפני ראשי הקהילה, בכדי שיבינו בדעתם העניינים בבהירות, ויהי בפיהם מענה לשון לפני למלך.

**כמו** כן נתפרסם כלוחם מלחמות ה' בתנועת ההשכלה, אשר החלה להפציע בזמנו, ובעיקר בתחום החינוך אשר ראשיה נעצו בו את טלפיהם. כתגובה לספרו של אחד מראשי המשכילים דאז נה"ו, 'דברי שלום ואמת' אשר הציב 'תורה חדשה' בענייני חינוך ילדי ישראל, כתב רבינו את 'סדרי הלימודים לילדי בית ישראל', בו הוא קובע במסמרות את יסודות החינוך הטהור כפי שהיה מדור דור.

**רבינו** ישמעאל הכהן זצ"ל לא זכה להעמיד דורות, ולכן גם העניק לספרו שו"ת אשר השיב לחכמי דורו בשם **'זרע אמת'**, להיות הוא לו כזרע חיים כשילמדו בו אחרים ויהיו בשל כך שפתותיו דובבות בקבר (ראה הקדמה לשו"ת זרע אמת). עוד ספרים שהשאיר אחריו המה, **'שבת פסח'** - פירוש על הגדה של פסח, **'שפת אמת'** - דרשות ודברים מתורתו, ועוד שו"ת אשר עודם בכתובים.

**תשובה** דלהלן נעתק מתוך כת"י סינסינעטי (682 סימן חב), דף א20-א23) בענין חיוב עלי' לארץ ישראל בזמנו ובפרט במקום דאיכא סכנה, רבינו מסתייג מזה, כיון דליכא רק קצת מצוה בדבר, בסוף דבריו מביא מפסקי מהרא"י (סימן פ"ח) דאע"ג דיש מצוה לדור

בא"י, מ"מ צריך לשער הזכות נגד ההפסד, דיגרום ביטול תורה מהגזירות וכו', ומסיים רבינו, ותו לא מידי.



**התודה** והברכה נתונה לכבוד ידידנו הרב צמ"ס מוה"ר שלום הלל שליט"א, מראשי ישיבת חברת אהבת שלום בעיה"ק ירושלים ת"ו, שהעתיק לנו התשובה, ומסרה לנו בתשו"ח לזכות בו את הרבים. ברכות התורה יחולו על ראשו.



## לאה"ע סימן ע"ה - שנת התקמ"ו

**שאלה.** אם יש מצוה בזמן הזה לעלות מחוצה לארץ ישראל, או אם הוא רשות, או אסור.

**תשובה.** גרסינן בסוף כתובות\* ר' זירא הוה משתמיט מיניה דרב יהודה דבעא למיסק לא"י, דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבבלה יובאו וכו'. וכתבו שם התוס' נד"ה בבבלה יובאו, אע"ג דהאי קרא בגלות ראשון כתיב, ו"ל בגלות שני נמי קפיד קרא, ע"כ. הרי לכאורה דזה תלוי בפלוגתא דאמוראי דלרב יהודה אסור בזמן הזה לעלות מח"ל לא"י ולר' זירא הוה נמי מצוה. והן אמת דקשה ע"ז ממ"ש אח"כ בגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות ע"כ, וזהו לכאורה נגד מ"ש רב יהודה גופיה דהעולה מבבל לא"י עובר בעשה, דכיון דאסור לעלות מבבל לא"י, איך יהיה אסור לצאת מא"י לבבל, הלא הם תרי דסתין אהרדי לכאורה.

**ביאור דעת הרמב"ם דאסור לצאת מבבל לשאר ארצות ואפי' לארץ ישראל וראיתי** להרמב"ם בהלכות מלכים פרק ה' דין י"ב שכתב וז"ל, כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות שנא' בבבלה יובאו ושמה יהיו, עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהים במה שלמד דין זה מקרא דבבבלה יובאו מה שלא הוזכר בש"ס, דלא הוזכר פסוק זה רק במימרא קמייטא דרב יהודה ללמוד ממנו דאסור לצאת מבבל לא"י. ונלע"ד דהוק"ל להרמב"ם הקושיא הנ"ל מסתירת מימרי דרב יהודה אהרדי, ומכח קושיא זו הבין הרמב"ם דהני תרי מימרי כולא חדא מילתא היא, ומה שחסר זה גילה זה, ומימרא קמייטא דרב יהודה רבותא קאמר דכל העולם אפילו מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבבלה יובאו, א"כ מזה נלמד כ"ש מבבל לשאר ארצות דאסור, ועכ"ל לפ"ז דס"ל להרמב"ם וז"ל דאין מעם הפסוק דאסור לצאת מבבל לא"י כדי שלא יצאו מן הגלות כנראה מפשט הגמ', אלא צ"ל דה"ט לפי שעיקר הגולה והתורה היתה בבבל, ומש"ה לא שנא מבבל לשאר ארצות למבבל לא"י, וכמ"ש רש"י באמת במימרא שנייה דרב יהודה מ"ש כשם שאסור וכו', לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד עכ"ל. ומ"ש רב יהודה אמר שמואל כשם

שאסור לצאת מא"י לבבל כך אסור וכו', צ"ל לדעת הרמב"ם דה"ק, כשם שהיה אסור לצאת מא"י לבבל בזמן שהיו ישראל על אדמתן, כך אסור עכשיו לצאת מבבל לשאר ארצות, ובבבל שאר ארצות יש ג"כ א"י, ואלו הב' מימרות מתפרשי הדא לחברתה, והדא מבבל חבירתה איתמרו, ומה שחסר זה גילה זה, וק"ל. וכן נראה שהבין דבריו הרב כסף משנה, והעתיק ע"ד הרמב"ם הב' מימרות הנ"ל, וכתב ע"ז וז"ל, ורבינו כתב המימרא דאסור לצאת מבבל לשאר ארצות ואף ארץ ישראל בבבל וכו', עכ"ד. כנראה דר"ל דהני תרי מימרי לא פליגי אהדדי, וא"כ עכ"ל כמש"ל. אף שצריך לפרש לפ"ז המימרא השניה בקצת דוחק, מ"מ מוכרח הרמב"ם לפרש כן, כדי לתרץ הסתירה דיש לכאורה מרב יהודה לרב יהודה, וק"ל.

**ועוד** נ"ל לישב דברי הרמב"ם יותר בפשטות, דאח"כ דאף לרב יהודה במימרא קמייתא מי שהוא בא"י אסור לצאת מא"י לילך לבבל, משום דכיון דיש בזה מה שאין בזה, דבא"י יש קדושת ארץ ובבבל יש קדושת התורה, ע"כ שב ואל תעשה עדיף, אסור לילך מזה לזה, וממילא הב' מימרי ודברי הרמב"ם כפשטן, ודוק. דבזה מתרצא ג"כ מימרא שלישית מרב יהודה דמייתי התם אח"כ, ארב יהודה כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל.

### קושיית הלחם משנה באיסור לצאת מבבל לארץ ישראל

**וראיתי** להר"ב לחם משנה בסוף פ"ה מזה' מלכים הנ"ל שהקשה ע"ד הרמב"ם וז"ל, וקשה דרב יהודה אמרינהו לתרי מימרי, ואם הטעם משום בבליה יובאו למה לא אמר סתם אסור לצאת מבבל, וכ"ת לרבותא נקמיה דאפילו לא"י אסור א"כ למה הוצרך למימרא שנייה וכו', ולפירש"י נראה וכו', אבל לפירוש רבינו קשה דאין טעם אסור יציאה מבבל משום קדושה אלא משום דאמר קרא בבליה יובאו וכו', והסוגיא מוכחת בדברי רש"י, עכ"ל. ואחר אלף מחילותא נלע"ד דאילו בתר איפכא, דאדרבא חיליה דהרמב"ם הוא מכת הני תרי מימרי דלכאורה סתרי אהדדי, ואדרבא לדידיה עכ"ל דטעמא דמימרא קמייתא הוא משום קדושת התורה שבבבל כדפירש"י במימרא שנייה, והוה טעמא דקרא לדעת הרמב"ם כמש"ל.

### ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם

**ואיברא** ודאי דפשט דברי רש"י מורים דלא הבין המימרא קמייתא כדס"ל להרמב"ם, דבמימרא קמייתא לא הוכיר טעם קדושת התורה אלא במימרא שנייה, דנראה דהמימרא הראשונה הוא מטעם אחד והמימרא השניה הוא מטעם אחר, ובאמת כן נראה ג"כ מפשט המשך הסוגיא, דבתר מימרא שנייה הנ"ל קאמר עלה רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו כשרין שובבבל ארץ ישראל קולטתן כשרין שבשאר ארצות בבל קולטתן, אלמא א"י עדיפא מבבל, וזה דלא בהרמב"ם ואולי שאני התם דמיירי לענין קבורה כדמסיק ע"ש, אבל אח"כ דבחיים שניהם שקולים דיש בזה מה שאין בזה וכו"ל. אמנם רש"י ז"ל נראה דלא ס"ל הכי, אלא ס"ל דטעמא דמימרא קמייתא דרב יהודה הוא מקרא דבבליה יובאו, ולא משום קדושת התורה, אלא משום דס"ל דאין הב"ה רוצה שגצא מן הגלות, וטעמא דמימרא שנייה הוא משום קדושת התורה שבבבל וע"כ אסור לצאת מבבל לשאר ארצות.

**אלא** דלפ"ז הדרא קושיא הנ"ל לדוכתא דדברי רב יהודה סתרי אהדדי, וצ"ל בדוחק דקמייתא הוא רב יהודה ידידיה ובתרייתא הוא רב יהודה משמיה דרביה, כדקאמר אמר רב יהודה אמר שמואל, ואח"כ דרב יהודה פליג אשמואל רביה. ועוד י"ל דאע"ג דאסור

לצאת מבבל לא"י מקרא דבבלה יובאו, מ"מ אסור ג"כ לצאת מא"י לבבל, משום דדוקא למי שהוא נכבד ונכבד בנלות אסר קרא שלא יצא מהנלות, אבל למי שהוא בא"י לא שייך זה כיון שאינו בנלות, ומש"ה לגבי מי שהוא בא"י אדרבא לו אסור לצאת משם כדי שלא יצא מקדושת א"י, וזה נראה יותר. וא"כ נמצא דלדעת רש"י במחלוקת שנויה בין האמוראים אם אסור לילך מח"ל לא"י בזמן הזה או מצוה, ולדעת הרמב"ם ליכא מאן דפליג אלא לכ"ע הוי מצוה ללכת מח"ל לא"י, אלא דמבבל לא"י חוקא אסור משום דיש בה קדושת התורה. ונראה דדוקא בזמן שהיו עיקר הישיבות שם כמו שהיה בזמן הש"ס, אבל עכשיו דליכא עיקר התורה והגולה שם, נראה דבטל איסור זה, ואף מבבל לא"י ליכא איסור כלל. וכיון דלהרמב"ם ליכא איסור לכאורה לילך מח"ל לא"י, ואדרבא איכא מצוה, וגם לרש"י דס"ל דתלוי במחלוקת אמוראים, נראה דיש לנו לפסוק בהרמב"ם, דאין ספק מוציא מידי ודאי.

### מחלוקת התוס' והרמב"ם בחיוב לעלות לארץ ישראל בזמן הזה

**אבן** מצינו להתוס' בסוף כתובות דף ק"י ע"ב ד"ה הוא אומר לעלות וכו' שכתבו וז"ל, אינו נהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים, והיה אומר רבינו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י, כי יש כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשים דאין אנו יכולים לזהר בהם ולעמוד עליהם, עכ"ל. גם הרא"ש הביא שם בפסקיו בשם הר"ם וז"ל, והיה דירושלמי דקאמר דאין כופין האיש לעלות אחר האשה לא"י ולירושלים, פירש ר"ם דמייירי בזמן הזה, ומשנתנו נשנית בזמן הבית<sup>2</sup>, עכ"ל. וא"כ לפ"ד אלו המפרשים נראה דאין מצוה בזמן הזה לדור בא"י אלא רשות, אמנם הרמב"ם בפ"ג מהלכות אישות<sup>3</sup> והמור אה"ע סימן ע"ה והש"ע שם פסקו דאף בזמן הזה כופים וא"ז לעלות לא"י, ע"ש. נמצא לכאורה דדבר זה במחלוקת שנויה<sup>4</sup>.

### אי איכא מצוה אך אין כופין

**אבל** כד מעייני שפיר חזינו דאפילו לדעת הר"ה והר"ם עכ"ל דאף בזמן הזה יש קצת מצוה לדור בא"י, אלא דר"ל דאינו כ"כ מצוה לומר דכופין וא"ז, דאל"כ תיקשי לדידהו מכמה אמוראי דמיייתי שם הש"ס בסוף כתובות עלה דמתני' דהכל מעלין וכו' בשבב הדר בא"י אף בזמן דאין בית המקדש קיים כמבואר שם. ובוה מתורץ מה שהקשה המור אה"ע סימן ע"ה הנ"ל ע"ד מהר"ם הנ"ל וז"ל, ואין תירוץ זה מספיק, דאי איירי בזמן הזה למה כופין אותה, אלא נראה דאין חילוק וכו', ע"ש. ולדרכינו לק"מ, דכיון דיש קצת מצוה גם בזמן הזה נתנו רשות לאיש לכופה, אבל כיון שאינה מצוה כ"כ לא נתנו רשות לאשה לכופ האיש, משום דהאיש עדיף בדרכותיו והוא ימשול בה. ונראה דלזה כיון הרב ב"י שם שכתב ע"ז וז"ל, נ"ל דאפשר לומר דלא ראו חכמים לגרוע כח האיש לגבי א"י וירושלים אף בזמן הזה, עכ"ד. וכוונתו ע"ד מש"ל לע"ד, וק"ל.

ב. פ"ג סימן יז.

ג. וכן דעת רבי יהודה אלאמדארי בשם רבינו האי וכן כתב הנמוקי יוסף.

ד. הלכה יט-כ.

ה. המגילת אסתר (מצוה ד') כתב לבאר הטעם דהשמיט הרמב"ם ז"ל במנין המצות מצות ישוב ארץ ישראל, דס"ל להרמב"ם ז"ל דכיום אין מצות ישוב ארץ ישראל.



וראיתי להרב ב"ח שם' שחשב לתרץ קושיית הטור וז"ל, ולע"ד בזמן הבית שלא היה דוחק מוזנות כופין אותו לעלות כשם וכו', אבל בזמן הזה דאיכא דוחק מוזנות הוא אינה יכולה לכופ הבעל, שהרי חוב מוזנותיה מוטל על הבעל וכו', ע"ש. ואחר אלק מחילות, מלבד דאין מקום לתירוצו, דאי משום דאיכא דוחק גדול דמוזנות הוא נמי לא יוכל לכופ אותה, דהא חוינן דמכרך לעיר אינו יכול לכופה משום דבכרך שכיחי כל מילי כדאיכא בסוף כתובות. ועוד דהרי מח"ל לא"י כופי' זא"ז אפילו מנה הופה לנה הרע כמבואר שם, וא"כ ה"נ היא תכופ אותה, והדרא קושיא לדוכתא מ"ש היא מהוא. ובר מן דין קשה ג"כ למה תלה מהר"ם זה בזמן הבית או שלא בזמן הבית, הו"ל לומר בזמן דיש דוחק מוזנות. אבל האמת הוא דקושיא מעיקרא ליתא, וכדרמו הרב"י וכנ"ל.

### שיטת הר"ח בתוס' דליכא מצוה דאיכא סכנת דרכים

ובזה מתבארים אצלי דברי התוס' הנ"ל דכתבו וז"ל, אינו נוהג וכו', והיה אומר רבינו חיים דעכשיו וכו' וכנ"ל. ולכאן קשה הנראה דרבינו חיים פליג אמ"ש קודם אינו נוהג וכו' דאיכא סכנת דרכים, דמשמע הא אי ליכא סכנת דרכים נוהג, משא"כ לרבינו חיים דקאמר דעכשו אינו מצוה וכו' דלפ"ז אפילו אי ליכא סכנת דרכים אינו נוהג, וא"כ מה הלשון אומרת והיה אומר רבינו חיים וכו', דהכי הו"ל ורבינו חיים אומר וכו' (וכמה פעמי' מצינו ג"כ להרב ב"י דמקשה כזה ע"ד הטור). ועוד דהו"ל לפרש בהדיא ורבינו חיים אומר דאפילו אי ליכא סכנה אינו נוהג דעכשו אינו מצוה וכו'. ותו קשה דאיך פסיקא להו דיש סכנת דרכים, הלא ודאי מקומות מקומות יש כמ"ש הרב ב"י בסימן ע"ה משם תשו' ור"ש בן הורשבי"ן וז"ל, הילכך בזמן הזה בארצות הללו כל שהוא מסוף מערב עד נוא אמון אין כופין, ומנא ולמעלה כופין וכו', ע"ש. וא"ת דבמקום של התוס' היה סכנת דרכים א"כ לא הו"ל אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים, אלא הכי הו"ל אינו נוהג במקומו דאיכא סכנת דרכים. ועוד דא"כ לא הו"ל אינו נוהג בזמן הזה וכו', אלא דעדיפא מינה הו"ל דאסור בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים, כמ"ש בתשו' ור"ש בן הורשבי"ן הנ"ל וז"ל, הא דכופין היינו כדאפשר בלא סכנה, דאי איכא סכנה אסור לסכן עצמו, הילכך בארצות הללו כל שהוא מסוף מערב וכו', כנ"ל.

### מ"מ קצת מצוה איכא

עב"ז נלע"ד דדברי התוס' הם מקושרים ויחדיו יהיו תמים, דמתחלה כתבו סתם דאינו נוהג בזמן הזה מאחר דאיכא סכנת דרכים, כלומר דאע"פ שאינה סכנה ממש באופן שיהיה אסור לעלות משום סכנה, מ"מ כיון דיש קצת סכנה אינו נוהג לכופ זא"ז, וע"ז כתבו התוס'.

ו. אות ו.

ו. רשב"ש סוף סימן א.

ה. וכן כתב בשו"ת נשמת כל חי (י"ד סימן מ"ט) דאין ראוי להכנס בסכנת דרכים ובים לקיום מצוה ישוב ארץ ישראל, משום שאין לך דבר העומד בפני פקוד נפש.

ז. וכן כתב בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן מ"ד וסימן ס"ז). ובשו"ת פני משה (ח"א סימן ה) כתב דהנשבע לעלות לארץ ישראל בשעת סכנה גמורה הוי כנשבע לבטל את המצוה ופטור מלעלות. ובספורנו (פרשת בהעלותך) כתב שיתרו לא עלה לארץ ישראל כיון ששיבת ארץ ישראל היה לו סכנה ובמקום סכנה פטור מכל המצוות.

והיה אומר הר"ח דעכשו אינו מצוה לדור בא"י וכו', כלומר דה"ט דאינו נוהג משום דכיון דאינו מצוה כ"כ, אע"פ דיש קצת מצוה כנ"ל מ"מ בעילה כל דהו דכל הדרכים בחוקת סכנה סגי שלא יוכלו לכופ א"ז, דכיון דיש סכנה בדרכים אין לנו להכניס עצמנו בזה מאחר שאינו מצוה כ"כ, דאילו היה מצוה ממש היו יכולים לכופ א"ז משום דשלוהי מצוה אינם נזוקין אבל לא היכא דשכיחא היוקא, כמו"ש בפ"ק דפסחים ע"ש, וק"ל.

#### ביאור מ"ט השמיט הב"י סברת התוס'

ובזה מיושבים אצלי דברי הב"י בסימן ע"ה דכתב תשו' ור"ש בן הורשב"ן הנ"ל, והקשה ע"ז הכה"ג בהגהת ב"י אות כ"ד וז"ל, יש לחקור למה השמיט הרב סברת התוס' והזכיר דברי ור"ש בן הורשב"ן שהם כדבריהם, ותרין ב' תירוצים ושניהם דחוקים, דבתירוצין הא' כתב דהתוס' ס"ל דאף במקום דליכא סכנה אינו נוהג דלא פלוג כיון דיש מקומות שיש בהם סכנה ודלא כנר"ש בן הורשב"ן עכת"ד, ותימה לומר לא פלוג לקולא. עוד תירץ תירוצין ב' דהתוס' ס"ל דכל הדרכים בחוקת סכנה ומש"ה כתבו דאינו נוהג בשום מקום דלא כנר"ש בן הורשב"ן דמהלק ע"כ, וג"ז הוא פלא, דא"כ תיקשי למה היה נוהג בזמן חכמי המשנה, דהלא גם אז היו כל הדרכים בחוקת סכנה, דהוה דבר טבעי ומה שהיה הוא שיהיה, אבל לע"ד א"ש, דדברי התוס' אינם ענין עם תשו' ור"ש בן הורשב"ן, דלהתוס' ס"ל דליכא כ"כ מצוה בזמן הזה לדור בא"י ומש"ה בעילה כל דהו דחוקת סכנת דרכים סגי שלא לכופ כנ"ל, וזה הדעת השמיט הב"י לפי שהוא נגד כל שאר פוסקים שהביאו דין זה אף בזמן הזה, אבל הנר"ש בן הורשב"ן מהלק בין מקום סכנה ממש לסתם דרכים, וחילוק זה ניתן ליאמר אף לדעת השאר פוסקים, דאפשר דאינהו מיייר במקומות דליכא סכנה ממש, ומש"ה הביא בש"ע דעת זה בשם י"א אבל לא כתב בהדיא שיהיה שום חולק בדרבו הטוב בדין שאינו נמצא מפורש בפוסקים המפורסמים, וק"ל.

#### אי התוס' סברי בדעת הר"ח

הן אמת שמצאתי בהגהות מרדכי בסוף כתובות"א משם הר"ח וז"ל כתב הר"ח וכו' וז"ל, דה"מ בימיהם שהיה שלום, אבל עכשו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה, דהו"ל כמו חפ"ז להוליכה במקום גודי חיות וליסמים וכו', ע"ש. דמזה נראה דתחילת דברי התוס' הם דברי רבינו חיים ודלא כמש"ל, אבל נגד זה מכאן סייעתא נ"כ לפירושי הנ"ל, דנראה דמ"ש עוד התוס' ע"ז והיה אומר הר"ח דעכשו אינו מצוה לדור בא"י וכו' בא להחזיק הדין שלו דעכשו אין לכופ, והוי כאילו אומר ועוד היה אומר הר"ח דאפילו במקומות שאין כ"כ סכנה עכ"ז אין לכופ משום דאין כ"כ מצוה לדור בא"י בזמן הזה, וכיון דאין כ"כ מצוה בעילה כל דהו סגי שלא לכופ, וא"כ קם דינא שאמר לעיל שאין לכופ בזמן הזה. והו מה שנלע"ד לקיים דברי התוס' אלו. וראיתי למהר"ט בח"ב חלק י"ד סימן כ"ח שהרבה להשיב ע"ד הר"ח אלו שהביאו התוס', ומסיק שאינו מדברי התוס' אלא מגיליון איזה תלמיד, ומוכיח כן מדברי הר"ח שהביא ההגהות מרדכי הנ"ל דמהם מוכח דלא מטעם דאין מצוה בזמן הזה לדור בא"י הוא

י. ח ע"ב.

יא. רמז שי"ג.

דס"ל להר"ח דאין לכופ, אלא ממעם הסכנה, ע"ש.ב. ואני בעוניי הנלע"ד כתבתי כדי שלא למחוק הספרים.

**ונמצא** לפ"ז ג' דיעות במדה זו. דלרוב הפוסקים ס"ל דקדושת א"י ככתה או כחה עתה לכופ זא"ז, ולמהר"ם בומן הוה דאינו מצוה כ"ב האיש כופה האשה ולא האשה את האיש, והתוס' ס"ל דבומן הוה אין כופין זא"ז כלל וכנ"ל. אבל מ"מ לכ"ע בומן הוה נמי קצת מצוה איכא כמו שהוכחתי לעיל.

### ליכא מצוה בעליה לארץ ישראל אלא בישיבתה

וגם הלום ראיתי מ"ש בספר מים רבים חלק י"ד סימן מ"ח באחד שנדר לילך לא"י, דהביא דברי תשו' הרא"ש כלל י"ב סימן ז' דיש לו התרה, וכתב מהר"ט ח"ב ח"ד סי' כ"ח דה"ט משום דאין המצוה בעליה רק בישיבה, והכה"ג י"ד סימן רכ"ח הגהת ב"י אות רע"ב הק' ע"ד, וע"כ מסיק המחבר דעיקר טעם תשו' הרא"ש הוא כמ"ש מהר"ש סאניש דהרא"ש ס"ל כרבינו חיים הנ"ל, ומכאן זה מסיק וז"ל, ועלה בידנו דעכשיו אין מצוה ללכת בא"י, עכ"ד המים רבים. וכל דבריו מן המתמידין, חדא דהרא"ש ודאי לא ס"ל כרבינו חיים דלא הביאם בפסקיו כלל, רק הביא המשנה דהכל מעלין וכו', סתם, ואפי' בחילוקן של מהר"ם לחלק בין היא להוה בומן הוה אינו מוכרח שהסכים עליו, וכ"נ מדברי בנו בעל הטורים שסתר דברי מהר"ם הנ"ל, וק"ל. וכ"ש דלית לן למימר דס"ל להרא"ש כהר"ח, כיון שלא הביאו כלל, וכבר סתר מהר"ט דברי מהר"ש סאניש הנ"ל בקצת מהמעמים הנ"ל, ע"ש. ועוד דהר"ף והרמב"ם ודאי לא ס"ל הכי דהביאו המשנה בצורתה, וכן הטור והש"ע, וכ"ז נעלם מעיני המים רבים. מלבד דכבר הוכחתי לעיל בראיות ברורות דאת"ל דדברי הר"ח הם מלשון התוס' ממש, עכ"ל דר"ל דאין כ"ב מצוה בומן הוה כמו בומן הבית, אבל ודאי מצוה איכא גם בומן הוה כדמוכח בגמ' דסוף כתובות הנ"ל.

### במקום סכנה צריך לשער הזכות נגד ההפסד

וב"מ ודאי נראה דבמקומות שלנו דהוא רחוק הרבה מנזא אמן שהוכיח הרשב"ץ, הוי דומה למ"ש הנר"ש בן הורשב"ץ דיש לחוש לסכנה, וכנ"ל. ועי"ע להר"ב חוות יאיר סימן ר"י מ"ש בזה דאין טוב עכשו ללכת בא"י מאיזה טעמים, ע"ש. ועי"ע בפסקי מהרא"י סימן פ"ח דמסיק דאע"ג דיש מצוה לדור בא"י, מ"מ צריך לשער הזכות נגד ההפסד, דיגרום ביטול תורה מהגזירות וכו', ע"ש. ותו לא מירי.

**אחרי** מופלג באו לידי שו"ת מעיל צדקה, ושם ראיתי בסימן כ"ו שהאר"ך להוכיח מצות דירת א"י אף בזה"ז, ודאין לחוש לסכנת דרכים אפילו עם ילדים קטנים, ע"ש. ואני במקומי עומד, וכבחי אז כדי עתה, והמעייין יבחר י.

הק' ישמעאל בהן ס"ט







# חדוותא דשמעתתא



חידושי  
ופלפולי דאורייתא  
\*  
עניני דיומא

## מדור זה הוקדש

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

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

## נלב"ע ט"ו סיון תש"פ

נתגלב ע"י חבורת אמונת התורה  
לכבוד מורס ורסם

הרה"ג רבי **יוסף ארי' הכהן שזוארץ שליט"א**  
אב"ד אמונת התורה





## פלפולא חריפתא מאת כ"ק מרן אדמו"ר עמ"ר שליט"א

בסוגיא דאיסור הבא מחמת עצמו אי אמרינן בו איסור כולל (שבועות כג:)

נלמד לפני תלמידי המתיבתא - קיין תשפ"ג לפ"ק

ואה"ע, חלק ליקוטים נפלאים אות י"ד), דאין לומר דכוונת רבא לומר דקיי"ל דהלכה כר' יוחנן, דהלא בלא"ה ידעינן ליה, דהרי רבא בעצמו קאמר (יבמות דף ל"ו). דהכי קיימינן ר' יוחנן ור"ל הלכה כר"י בר מתלת.

ותירצו התוס' דאיצטריך לאשמועינן דאע"פ שגם האיסור הראשונה בא מחמת עצמו אמרינן כולל, כלו' דר' יוחנן מיייר באופן דרק האיסור השני בא מעצמו, דהיינו שבועה, אבל האיסור הראשון הוא נבילה וכדו' דבא מאליו, וקמ"ל רבא דאפי' אם גם האיסור הראשון בא מעצמו, דהיינו שבועה שנית על דבר שכבר אסר עצמו בשבועה דגם בכה"ג אמרינן דחל מכח כולל. ונתקשו המפרשים בביאור דברי התוס', דמ"ש אם האיסור הראשונה בא מחמת עצמו, ולמה יעלה על הדעת דבכה"ג גרוע טפי ולא אמרינן כולל.

ב. והנראה לבאר דברי התוס' בהקדם להבין סברת ר"ל (כד). המחלק בין איסור הבא מאליו לאיסור הבא מעצמו, דבפשטות אין סברא לחלק ביניהם, וטעמא בעי. ונודברי הראשונים ז"ל לא מצינו ביאור לדברי ר"ל, אמנם בספרי גדולי האחרונים מצינו כמה מהלכים, עי' באבני מלואים (שו"ת סימן יב), רעק"א, ובחת"ס.

ובספר שו"ת משיב כהלכה (יו"ד סי' ד' ובאריכות יותר בס"י י"ט) להג"ר אברהם זאב וואלף פרענקיל ז"ל אבד"ק

א. איתא בגמרא מס' שבועות (כד:): ואמר רבא למאן דאית ליה איסור כולל, אמר שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים, מיגו דחייל אענבים חייל נמי אתאנים, פשיטא, מהו דתימא איסור הבא מאליו אמרינן [כגון האוכל נבילה ביוה"כ, דחל איסור יוה"כ אנבילה, מגו דחל יוה"כ אשחוטא חל נמי אנבילה, יוה"כ בא מאליו משמים ולא ע"י האדם], איסור הבא מעצמו [ע"י האדם עצמו כגון איסור שבועה הבא ע"י דיבורו של האדם] לא אמרינן, קמ"ל.

ונתקשו התוס' ז"ל (בד"ה שלא אוכל תמרים וחלב), דלא קמ"ל רבא כלום טפי מדר' יוחנן, כלו' דבתחלת הסוגיא (לעיל דף כ"ג:) מצינו מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לפרש דברי הת"ק במתני' (דף כ"ב:) שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים חייב. והק' בגמ' אמאי חייב באכל איסור, הרי מושבע מהר סיני הוא, כלו' ואין שבועה חל אשבועה, ומתרץ רבי יוחנן (ורב ושמואל), בכולל דברים המותרין עם דברים האסורין, וריש לקיש מפרש דברי הת"ק בדרך אחר. ומקשה הגמ' אריש לקיש מ"ט לא אמר כרבי יוחנן, ומשני אמר לך, כי אמרינן איסור כולל באיסור הבא מאליו, באיסור הבא ע"י עצמו לא אמרינן. הרי דרבי יוחנן ס"ל דאפי' באיסור הבא מעצמו אמרינן כולל, וא"כ מאי קמ"ל רבא.

וביאר בזה הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל (עי' ספר הגהות רעק"א על חו"מ

בהקדש דעצם יסוד האיסור היא שלא ליהנות מהקדש. ע"כ דבריו הנפלאים של רבינו הרמב"ם ז"ל. (ויעוין בתוס' חולין קא. ד"ה איסור שכתבו לבאר סוגיא דהקדש באופן אחר דלא כהרמב"ם ז"ל).

**ועפ"ז** ממשין המשיב כהלכה, דהנה קיי"ל (נדרים כ"ה:; וס"ו.) נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וכגון כאשר נדר הנאה מעשרה אנשים ולסוף נתברר דאביו היה ביניהם והותר הנדר לגבי אביו, בטל כולו [במערכא ילפי' לה מקרא ככל היוצא מפיו יעשה (ר"ן ג:) וברא"ש (שם סו.) איתא דסברא היא דצריכין שיתקיימו דבריו בשלימות ואם לא נאסרו כולם לא היה דעתו לאסור בכה"ג וממילא מותר, ועי' להלן]. ונמצא א"כ דכיון שאסר את עצמו מבשר נבילה ושחוטה, אי אפשר להשחוטה לחול בלא הנבילה, דנדר שהותר מקצתו הותר כולו, ושניהם הא בהא תליא, ואין לומר דיחול השבועה משום דהוי איסור כולל, דהרי השחוטה תליא בנבילה, ובכה"ג לא שייך לומר מתוך שחל על השחוטה חל על הנבילה, כסברת הרמב"ם ז"ל, ודו"ק.

וזהו עומק המכונן בסברת ר"ל דבאיסור הבא מעצמו, דהיינו שבועה, לא אמרינן איסור כולל, משום דהותר מקצתו הותר כולו, וא"כ ליכא למימר מתוך שחל על ההוספה חל על כולו, וכסברת הרמב"ם ז"ל, ודו"ק.

ג. ומעתה שיטת ר' יוחנן צריך עיון טובא, דהאיך אמרינן כולל גם באיסור שבועה (וכן הקשו באמת על שיטה זו האחרונים הנ"ל). ובברוך טעם וישועות יעקב כתבו לבאר שיטת ר' יוחנן, דשאני הכא דלא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו. דהנה כי אמרינן נדר שהותר וכו' באופן

פשעווארסק ואח"כ ברישא (ה') גאון מפורסם במדינת גאליציע ומגדולי הדור בימיו של מרן הדברי חיים ז"ל, ה' קשיש מיניה ואף מצינו שאלה ששלח לו מרן ז"ל, כתב לבאר ע"פ יסוד שיסוד הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות למס' כריתות (פ"ג מ"ד) [ובסגנון המשיב כהלכה איתא גם בישועות יעקב, (או"ח סי' תפ"ה) בברוך טעם (שער הכולל דין ג' פרק ג') ובחידושי הרי"ם (בסוגיא)]. דהנה איתא בגמ' (כריתות יד.) דכאשר מקדישין בהמה חל על החלב שבה גם איסור הקדש, ולא אמרינן דאין איסור חל על איסור, כיון דהקדש מוסיף איסור הנאה על החלב דאינו אסור אלא באכילה.

והקשה הרמב"ם ז"ל, דבגמ' חולין (דף קיג:) דנו במי שבישל חלב או נבילה עם חלב אי אמרינן דחל איסור בשר בחלב או לא מכח דאין איסור חל על איסור. ולכאורה פשיטא דחל, דהרי איסור בשר בחלב קמוסיף איסור הנאה. וכתב הרמב"ם ז"ל 'נקודה נפלאה' לבאר החילוק, דאיסור הנאה בכל איסורי אכילה שבתורה אינו איסור בפני עצמו אלא דנכלל באיסור האכילה ומיניה קגריד, וכדאמר ר' אבהו (פסחים כא:) כל מקום שנאמר לא יאכל וכו' הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב. דהיינו, שהאיסור הנאה היא כהמשך ותולדה להאיסור אכילה, ולא שייך האיסור הנאה בלא אכילה. וכיון שכן לא מהני כאן דהוי איסור מוסיף, דהרי איסור הנאה של בשר בחלב אינו יכול לחול בלא איסור אכילה, והאיסור אכילה אינו חל משום אין איסור חל על איסור. ואין לומר דיחול האיסור אכילה ועי"ז יאסר גם בהנאה ויהא איסור מוסיף, דכיון דאיסור הנאה תליא באכילה ואינו חל בפנ"ע לא נחשב כאיסור מוסיף שיהא גורם להאכילה לחול. משא"כ



דהא דעתו היתה לאסור הנבילה באיסור שבועה בנוסף על האיסור נבילה, ובזה הרי לא נאסר.

**והנראה** לבאר הסברא בהעמק יותר, דכאשר נשבע אדם אנבילות ושחוטות, יתכן מאוד שיעיקר כוונתו אשחוטות בלבד, דהלא ידוע לכל שהנבילה ממילא אסורה, וסיבת שבועתו אנבילה הוא מפני שרוצה להדגיש שהשחוטת תהיה אסורה עליו כנבילה, דהיינו שמהיום והלאה הנשחטות אסורות עליו לגמרי דומיא דנבילות. [ואע"ג ד"ל דהינו עם הארץ וקסבר היה שיחול השבועה אנבילות גם כן, מ"מ עיקר כוונתו היה לישבע על השחוטות], ואם כן נמצא דשפיר נתקיים מחשבתו, דהרי עיקר מטרתו לא היתה אלא לישבע אשחוטות, ולא נשבע אנבילות אלא דרך אגב, והבן היטב.

**ועתה** נשובה ראש להבין דברי התוס' בסוגיין, דהנה בנשבע שבועה ראשונה אתאנים בלבד ואח"כ בשבועה שני' אתאנים וענבים, אי אפשר לומר סברא זו דעיקר שבועה הי' אענבים ולא הזכיר התאנים אלא לומר שיהא ענבים אסורים עליו כתאנים, דהרי גם התאנים הראשונים אינם אסורין עליו אלא משום שבועה, וא"כ אין לפרש כוונתו שיהיו אסורין עליו כמו אלו, וע"כ דנתכוון לאסור פעם שניה משום שבועה, וממילא נמצא דלא נתקיימה דעתו. ולכאורה היה מקום לומר דאינו חל, הואיל דנדר שהותר מקצתו וכו' וכהנקודה הנפלאה של הרמב"ם ז"ל. על זה בא רבא להשיענו דאעפ"כ חל, וזהו פי' דברי התוס' דרבא מחדש דגם כששניהם איסור שבועה הן ואמרינן נדר שהותר וכו', אעפ"כ אמרינן

כשנדר מעשרה אנשים ואביו ביניהם, וכיון דהותר הנדר לגבי אביו נמצא דלא נתקיימה דעתו במה שנדר, מפני שהוא כיון לנדר מעשרה אנשים ולבסוף אינו אסור אלא מתשעה, וממילא הותרה כולו שהרי לא על דעת זה נדר. משא"כ הכא בסוגיין דנשבע אשחוטות ונבילות, אף אם לא יחול שבועתו אנבילות, עדיין יהא אסור לאכול נבילות, עכ"פ מכא איסור נבילה, וממילא נמצא דנתמלא דעתו לגמרי להיות אסור משחוטות ונבילות, וע"כ לא אמרינן הותר כולו, ואע"ג שדעתו היתה ליאסר משניהם על ידי שבועה, מ"מ סוף סוף מחשבתו נתקיימה, דלמעשה יהיו שניהם אסורין עליו.

**והבהיר** הברוך טעם דדבר זה לא אתי שפיר אלא לפי דברי הרא"ש ז"ל דנדר שהותר וכו' הוא מטעם הג"ל דלא נתקיימה מחשבתו, אולם לפי הירושלמי דגזה"כ הוא דכלל היוצא מפיו יעשה, אין מקום לחלק בזה. ולפי דבריו יש לבאר שורש הפלוגתא בין ר"י ור"ל, דר"ל ס"ל דגזה"כ הוא, וא"כ אמרינן כאן נדר שהותר וכו' ולא מהני איסור מוסיף וכהנקודה הנפלאה של הרמב"ם ז"ל, אבל ר"י סבר דסברא הוא ולא שייך כאן הותר מקצתו הותר כולו, לכן אמרינן כולל גם באיסור הבא מעצמו, ודו"ק.

**ויש** להוסיף תבלין למה דאמרן בשיטת רבי יוחנן, דהנה יש מקום לחלוק על סברת הברוך טעם והישועות יעקב [בדעת הרא"ש ז"ל דהיכא שהחפץ אסור מכא נבילה וכדו' לא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו, דאמרינן דבכה"ג הוי נתקיימה מחשבתו], דלכאורה הרי באמת לא נתקיימה דעתו, דנהי דאסור מכא נבילה, מ"מ לא נתקיימה מחשבתו בשלימות,

לא קנה חבירו והכא היינו טעמא מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

**וביאר** בחמדת שלמה, דרמי בר חמא סובר דלא שייך כאן סברת מגו

דזכי לנפשיה, דהרי הא גם לעצמו אין יכול לקנות אי לאו דחבירו מקנהו, וחבירו ג"כ אין יכול לקנות בלעדו, ועל זה אנו נידונין אי יכולין לקנות אחד לחבירו. אבל רבא ס"ל דסוכ"ס אם יגביה איש לחבירו יקנו שניהם, ולכן יכולין להגביה אחד לחבירו ג"כ, ע"כ.

**והמעין** יראה דנקודת פלוגתתם הוא מעין סברת הרמב"ם ז"ל, אם שייך לומר סברת מתוך במקום שהשני בא מכח הראשון ואינו פועל בפני עצמו, ודו"ק היטב.

**חרי** לנו דרבא חולק אסברת הרמב"ם ז"ל, ומעתה הכל על מקומו יבא בשלום, דר"ל ס"ל כהרמב"ם ז"ל וגם דנדר שהותר וכו' גזה"כ הוא וא"כ אמרינן כאן הותר כולו, והוי כמו הנקודה הנפלאה של הרמב"ם ז"ל ולכך לא אמרינן כולל, ור"י החולק עליו י"ל משום דס"ל דנדר שהותר מקצתו הותר כולו סברא הוא ולא אמרינן נדר שהותר מקצתו בכה"ג, וכדברי הברוך טעם והישועות יעקב, ואינו תלוי הא בהא ואינו דומה לציורו של הרמב"ם ז"ל, אמנם יודה לר"ל בציוור של תאנים וענבים כמבואר לעיל, דהתם ע"כ דלא נתקיים דעתו ובטלה כולו ותליא הא בהא, ובכה"ג לא אמרינן כולל. ורבא חולק על סברת הרמב"ם לגמרי, ואף באופן שהשני תלוי בהראשון יש לו הכח לגרום להראשון שיחול, ולכן אמרינן כולל גם בתאנים וענבים, ודוק היטב.

כולל ודו"ק. אמנם הא גופא טעמא בעי, למה אכן חל, הרי ביארנו דאין מקום כאן לסברת הברוך טעם, והותר כולו, ובכגון דא לא מהני כולל וכדאמרן.

ד. ובפשיטות י"ל בביאור שיטת רבא, דהנה דעת הריטב"א (הר"ד בבריך טעם שם, ועוד) דלא אמרינן נדר שהותר מקצתו וכו' אלא אי נתבטל מקצת הנדר לאחר שכבר חל, אבל אם חצי הנדר לא חל מעיקרא לאו הותר מקצתו מיקרי ולא נתבטל כולו, וכגון מי שנשבע לשלם חובו למלוה בריבית, חייב לשלם את הקרן אע"ג דאריבית לא חיילי דהוי נשבע לבטל את המצוה. ואם כן ה"ה בנידו"ד כיון דמעולם לא חיילי אתאנים לא בטל כולו ושפיר אמרינן איסור כולל, ואתי שפיר.

ה. וביותר נראה דרבא פליג על גוף החילוק של ר"ל בין איסור הבא מאליו לבא על ידי עצמו, משום דלא ס"ל כהפירוש משניות להרמב"ם ז"ל דבאופן דתליא הא בהא לא אמרינן כולל. ונקדים בזה דברי הגמ' במס' בבא מציעא (ה). אמר רמי בר חמא זאת אומרת [מתני' דקתני שנים או חזין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, יחלוקו, מפני שהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר ששנים הגביהו ביחד, וכל אחד כשמגביה מגביה לדעת שיקנה בה חבירו חצי] המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. דאי סלקא דעתך לא קנה חבירו תיעשה זו כמי שמונחת על גבי קרקע וזו כמי שמונחת על גבי קרקע, ולא יקנה לא זה ולא זה [דהרי לקנין הגבהה צריכין להגביה כל החפץ], אלא לאו שמע מינה המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו

וחשובה כמותו המעכבת בדבר, שהרי אם אין האשה רוצית אינם קדושין, ואנו לא ראינו רצון שלה אלא לחצי קידושין]. שהרי האשה גילתה רצונה שמסכמת להיות מקודשת אליו, וכן הקשו התוס' (שם בד"ה חצי"ד) על הגמ', ותירצו התוס' דפשטה לא שייך אלא בלשון הרי את מקודש'ת, והגמ' כאן מיירי בקידש בלשון אחר, כגון הרי את מאורסת, עכ"ד התוס'. ולפי"ז יקשה על הרמב"ם ז"ל שהביא דין זה בלשון קידושין, וא"כ למה הוי רק ספק קידושין, ולמה לא נימא פשטה, ויהא וודאי קדושין.

ולפי"ד דכל סברת פשטה באמת קשה כקו' המקנה הנ"ל, רק דהגמ' מקשה פשטה לרבא לשיטתו שחולק ארמב"ח במס' ב"מ, ומכח זה מוכרח דס"ל דמהני ענין מתוך"ן אפי' בכה"ג דאחד תלוי בהשני, ושוב לא קשה קו' המקנה, אבל להלכה קיי"ל כרמב"ח, וא"כ קו' המקנה עומד בתוקפו, ולא אמרינן פשטה, ודו"ק.

ח. אמנם יש להעיר לפי"ד הנ"ל בחידוש מימרת רבא בסוגיין דשבועה שלא אוכל תאנים ואח"כ נשבע שלא אוכל תאנים וענבים דחל מכח כולל, ואמרנו להסביר דרבא לשיטתו דלא ס"ל כהרמב"ם ז"ל בפ' המשניות, וזהו הטעם דמהני הכולל, א"כ יקשה להרמב"ם ז"ל בעצמו דס"ל דבכה"ג לא הוי כולל, א"כ האיך פסק בהל' שבועות (פרק ד' הל' י"א) כרבא, והבן.

וע"כ צריך לומר כמו שכתבנו (באות ד') דרך אחר בטעמא דרבא, עפי"ד הריטב"א ז"ל דבכה"ג לא שייך לומר נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וא"כ הוי כולל מעליא, והבן.

ו. ועפ"י דברי החמדת שלמה ירווח לן ליישב קושיית המקנה הידוע אהא דאיתא בקידושין (ו) אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת, חצי"ך מקודשת לי אינה מקודשת וכו', אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה וכו', אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא וניפשטו לה קידושי בכולה, מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה ואפי' למ"ד אין כולה עולה, ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו הויא כולה עולה. והקשה המקנה (שם ע"ב) דמה ענין זה לזו, בשלמא גבי בהמה יש להקדיש החצי בפני עצמו וכיון שחצי הבהמה מקודש אמרינן דפשטה קדושה לכולה, אבל בקידושין כיון דילפינן מקרא דאין יכולין לקדש חצי אשה, א"כ לא שייך כאן שיתפשט בכולה, דהרי החצי הראשון אינה מתקדשת כלל. אמנם להנ"ל מובן, דשפיר מקשה ארבא, דהרי רבא לשיטתו דכיון דביחד עם החצי השני העתיד לבא יוכל לחול, שפיר מתקדשת ואע"ג דחצי השני בא לאחר הראשון, ודו"ק.

ז. ובזה יש ליישב קו' המפורשים על הרמב"ם ז"ל בהל' אישות (פרק ג' הל' י) שכתב בקידש אשה ואמר לה שתי חצי"ך בפרוטה, דהוי ספק קידושין אי אופן זה נתמעט מהפסוק כי יקח איש אשה ולא חצי אשה. והביא שם הלח"מ קו' המפורשים על זה, דאפי' יהא נתמעט אופן זה מהפסוק דמקרי מקדש חצי אשה, מ"מ שפיר חל הקידושין מכח פשטה, דכאן לא שייך דברי הגמ' התם בהמה הכא דעת אחרת [נדוקא במקדיש בהמה אמרינן פשטה, דאין מי שיעכב על ידו, שהרי הוא הבעלים של הבהמה, משא"כ במקדש אשה דיש דעת אחרת

שנשבע לא הי' יכול אז להיות חל, שוב הוי כמוציא דבריו לבטלה בהשבעה השניה ואינו חל עוד לעולם, ע"כ.

**נמצינו** למדין מדברי האבני מילואים, דאין שבועה חל על שבועה הוא יסוד אחר מאין איסור חל על איסור, ויתכן לומר דאע"פ שהעלה מרן הדברי חיים ז"ל דאין איסור חל על איסור הוי גזה"כ, מ"מ אין שבועה חל על שבועה סברא חיצונה היא, דהתורה לא נתנה דיני שבועה אלא לאסור את המותר עליו, אבל דבר האסור לא שייך ביה שבועה, דהרי דיני שבועה חידוש הוא דנתן לנו התורה לאסור הדבר עליו ע"י שבועה, ואין לך בו אלא חידוש.

**ויש** לומר דזהו סברת ר"ל, דאין שבועה חל על שבועה סברא היא, וממילא אין לחלק בין סתם איסור לאיסור כולל וכמ"ש מרן הדברי חיים ז"ל. ור"י פליג וס"ל דגם אין שבועה חל על שבועה גזה"כ היא, ושפיר חל באיסור כולל. אמנם בנשבע על דבר שכבר נאסר עליו ע"י שבועתו יודה ר"י דודאי סברא היא שאינו חל, דדיני שבועה לא ניתנו אלא לאסור עליו דבר המותר, אבל אם כבר נשבע עליה אינו מסתבר שתיאסר עוד הפעם בשבועה, לכך הוצרך רבא להשמיענו דגם ככה"ג דנשבע אתאנים וענבים דהוי שבועה על שבועה, אעפ"כ אמרינן כולל וחל, וטעמא י"ל דס"ל דאפי' הא דאין שבועה חל על שבועה נמי רק מגזירת הכתוב הוא, והבן.

**מ.** ובביאור דברי התוס' י"ל באופן אחר, בהקדם לבאר דרך חדש בסברת ר"ל לחלק בין איסור הבא על ידי עצמו לאיסור הבא מאליו, דהנה בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"א ס' נ') כתב מרן ז"ל לחקור בהא דקיי"ל אין איסור חל על איסור, אם ילפינן לה מקראי או דלמא סברא הוא [נאע"ג דבגמ' מצינו כמה פסוקים באמצע משא ומתן בדיני אין איסור חל על איסור, עיקר המקור י"ל דסברא הוא]. ונוטה מרן ז"ל לומר דהוי גזה"כ, דאי מסברא אין מקום לחלוק בין איסור כולל לשאר איסורין, ואלא ע"כ גזה"כ היא ואין לך בו אלא חידושו בסתם איסור אבל באיסור כולל חל, עכ"ד ז"ל.

**והנה** באבני מילואים (שו"ת סימן יב) כתב ליישב קושיית הנודע ביהודה (שו"ת אר"ח ס' ל"ח) למה הקשה הגמ' לעיל (כג'): מכח מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה, תיפוק ליה דאינו חל משום דאין איסור חל על איסור כבכה"ת כולה. ומבאר האבני מילואים, דהעדיף הגמ' לנקוט אין שבועה חל על שבועה שהוא גדר אחר ואלים יותר מאין איסור חל על איסור. ושני דברים בגו, א', דבאין איסור חל על איסור אע"פ שאינו נענש על האיסור השניה, מכל מקום חל האיסור, משא"כ באין שבועה חל על שבועה, השבועה כלא היה ולא חל כלל. ב', דאם יפקע האיסור הראשון יחול האיסור השניה תחתיה, משא"כ באין שבועה חל על שבועה דכיון דבשעה



## הרב משה שטערנבוך

בעל תשובות והנהגות

מרא דארעא קדישא, ע"ה"ק ירושלים ת"ו

## הערות חדשות בהלכות סוכה<sup>א</sup>

בניית סוכה בבנין משותף נגד הסכמת השכנים

א. מי שדר בבנין משותף ושכניו הישראלים אינם מסכימים שיבנה סוכה בחצר הבנין, הנה אם השכנים הם יהודים, א"צ להתחשב בהם ורשאי לבנות הסוכה, וא"צ לחוש שהוא עושה סוכה בקרקע של חבירו שלא מדעתו שאסור לעשות כן וכדאיתא בשו"ע סי' תרל"ז. וה"ט דכיון שהם יהודים המחויבים בתו"מ עליהם להכיר ולהחזיק שבניית סוכה זהו דבר שצריך לעשותו, (וא"א להם לטעון כפי שנכרים יכולים לטעון שהם סבורים שא"צ כלל סוכה ולכן אינם מסכימים לאפשר לשכן אחר לבנות סוכה), ואין הדיירים בבנין יכולים לעכב על אחד מהם שלא להשתמש בחצר לדבר שצריך לו כשהוא תשמיש סביר שאינו מונע משאר השכנים את השימוש בחצר בקביעות, ולכן עליהם להרשות לכל דייר בבנין שיוכל להשתמש בחצר בבנין הסוכה שהוא רק לשמונה ימים. וכ"ש

שאם בונה במרפסת שלו שאין השכנים יכולים להתנגד שמכער הבנין ורק אם יש ויכוח בין כמה שכנים שרוצים לבנות סוכה באותו מקום בחצר צריכים לילך לבי"ד שיעשו פשרה ביניהם.

גזל מנוי סכך וסיכך בו

ב. אם גזל מנכרי סכך על מנת לשלם לו דמיו והנכרי מתנגד ורוצה הסכך בחזרה אינו חייב להשיב לנכרי, ורשאי לסכך בזה ואין לחוש לסוכה גזולה, וכמ"ש בשו"ע הגר"ז או"ח סי' תמ קונ"א ס"ק יא) דמותר לגזול הנכרי אם רוצה לשלם לו דמיו.

חיבור מחצלות סכך ע"י חוטים שזורים

ג. אודות שאלתו על מה שמייצר מחצלות של קנים כדי לסכך בהם את הסוכה ושואל אם מותר לחבר הקנים ע"י חוטים טבעיים שלא נעשו בהם שום טויה ורק שמחמת דקות החוט צריכים מתחילה לשזור כמה חוטים יחד כדי

א. הערת המערכת: בחדוש מנחם אב העעל"ט זכינו לקבל פני פוסק הדור הגאון בעל תשובות והנהגות שליט"א במעון היכלו תל תלפיות בעיה"ק ירושלים ת"ו. בהצביעו על הקובץ אמר הרב: יש לכם זכות גדולה בעבודתכם במפעל נעלה הלזה. ואמרנו וענינו מול גאון דורנו, שמיחד הוא הזכות שנפלה בחלקנו לשמש כאכסניה של תורה לחידושי תורתו של הרב שליט"א כבר רבות בשנים. ובחיבה יתירה הרעף עלינו שר התורה טללי ברכות, בסימיו: ידי רצון שתהי' פעולתכם נמשך כמעין שאין להם פוסקים.

ברכותינו שלוחה בזה אל מול פני המנורה, שיזכה זקן הדור לדון ולהורות הלכה לרבים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ולנהל עדת מי מנה מתוך מנוחה והרחבת הדעת, ויארץ ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, עד ביאת הגואל.

עוד בסוכה מ"מ צריך שתהא לו סוכה כל שבעה. ויש לבאר דבריו עפ"י הנ"ל שזהו מצד המצוה דחג הסוכות תעשה לך שיסודו שתהא לו סוכה שהיא כביתו ומצוה זו היא כל השבעה ימים עד מוצאי יום השביעי, ולכן ביום השביעי אע"פ שלא יאכל עוד בסוכה ולא יתחייב במצות בסוכות תשבו, מ"מ צריך שתהא לו סוכה לקיים עד מוצאי יום השביעי המצוה דחג הסוכות תעשה לך שזהו שיש לו סוכה שהיא ביתו.

**ובן** ברי"צ גאות הלכות סוכה הביא מרב האי גאון שסוכה שבאחד מג' דפנותיה יש פתח לבית ויושב ראשו ורובו בסוכה ומיעוטו בבית אזי כיון שמשמש מתוך הסוכה לבית הרי"ז פסולה (ורק כשפתח הבית הוא ברוח רביעי ששם פתח הסוכה כשירה הסוכה), והרי"ץ גאות הכשיר הסוכה. ובביאור דברי רה"ג נראה ע"ד הנ"ל דכיון דענין הסוכה הוא לא רק לדור בסוכה אלא גם להראות שדר רק בסוכה, ולכן כשיושב ומשמש בסוכה ובית יחד אף שחשיב שדר בסוכה מ"מ כיון שלא רק הסוכה היא ביתו שהרי משמש גם בבית, פסול. (והרי"צ גאות שפליג שיצא יד"ח בכה"ג, אולי כוונתו שיוצא בכה"ג עיקר המצוה שזהו מצות בסוכות תשבו שבעת ימים שלזה סגי שדר בסוכה, אבל מצות הנוספת בסוכות תעשה לך שזהו לדור רק בסוכה מודה דלא קיים בכה"ג שהשתמש בסוכה ובית יחד).

**ולפי"ז** נמצא דאם בחג הסוכות מטייל ומשוחח בביתו גרע יותר מאשר אילו היה מטייל ושוחח ברחוב, דכשמטייל ברחוב לא ביטל בזה שאין הסוכה משמש ביתו לכל דבר, אבל

שיהיה חוט חזק שיוכל להשתמש בו לחבר קנים, עכת"ד.

**הנה** אין שום חשש להשתמש בחוטים אלו לחבר הקנים, שכיון שלא נעשה בהם שום טויה רק שזירה בלבד, ודאי שאינו מקבל טומאה. ושפיר לסרך בהן לכתחילה.

**בגדר מצות חג הסוכות תעשה לך** ד. הנה מלבד המצוה ד"בסוכות תשבו שבעת ימים" שענינו לאכול ולישון ולדור בסוכה יש עוד מצוה ד"חג הסוכות תעשה לך". ולענ"ד נראה לבאר דגדר מצוה זו הוא לעשות שבו' ימי החג הסוכה היא כביתו הקבוע. [וכעיי"ז כתב בחידו' צפנת פענח (הל' סוכה פ"ו) שביאר דהמצוה היא לעשות שהסוכה היא ביתו וע"י שאוכל בסוכה מקיים המצוה שבזה קובע שהסוכה היא ביתו, כי מקום פיתא קובע דירתו של האדם. ועיי"ש עוד מה שחידש יותר דבסוכות תשבו שבעת ימים אינו מצוה והוא רק איסור לדור חוץ לסוכה, ואכמ"ל].

**ובן** מבואר בחי"א (קמ"ו ס"ב) שכתב שבימים אלו של סוכה יציע המטה ויכסה השולחן בסוכה ולא בביתו כדי להראות שאין זה דירתו עכ"ד. ומבו' כמ"ש שמלבד המצוה לדור בסוכה יש עוד מצוה לעשות שהסוכה הוא ביתו ולכן לא יכסה שולחנו בבית להראות שבימי החג ביתו זהו הסוכה ודר רק שם.

**ועפ"ז** יש לבאר גם דברי הר"ן שכתב דהא דאיתא במתני' (מח.) שביום השביעי גמר מלאכול לא יסתור סוכתו, ה"ט דכיון דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה לכל שבעה עכ"ד, ומבו' דאע"פ שיודע שלא יאכל

אלא כשראויה לכל צרכיו לאכילה ושינה, ודעת החכם צבי דיוצא בה יד"ח באכילה כיון שלאכילה אינו מצטער. ולדברינו נמצא דאפי' אם נימא כדעת הח"צ, כ"ז רק לענין קיום מצות בסוכות תשבו שבעת ימים, שמקיים מצוה זו באכילה בסוכה הראויה לאכילה בלבד. אבל מצות חג הסוכות תעשה לך שמצותו הוא לעשות הסוכה כביתו הקבוע בזה לא קיים מצוה זו אלא כשאוכל וישן בסוכה וכפי שאוכל וישן בביתו הקבוע.

**ובן** מש"כ בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שלו) דמי שאוכל בסוכה שבעליה אינו יכול לישון בה מסיבה כל שהיא אבל אחרים יכולים לישון בה, כשירה הסוכה אפי' לדעת הרמ"א ויוצא יד"ח כשאוכל בה, שהרי בעצמותה נחשבת דירה הראויה לכל דבר. ולדברינו כ"ז רק לענין קיום המצוה דבסוכות תשבו שבעת ימים, אבל לענין קיום המצוה דחג הסוכות תעשה לך, בזה לא קיים מצוה זו אלא כאשר הסוכה ראויה לבעליה לאכילה ולשינה.

כשמשוחח בביתו שכוונתו להשתמש לבית לשוחח את ביתו של כל ימות השנה, ביטל בזה שאין הסוכה ביתו הקבוע לכל דבר ולא קיים כהלכתה המצוה דעשיית סוכה.

**ויש** להזהיר על כך דגם מי שמדקדק שלא לטעום ולישון חוץ לסוכה מ"מ אם אינו נזהר שלא לשוחח בביתו, אזי מלבד שמפסיד מצוה קיומית דבסוכות תשבו שמקיים כשמשוחח בסוכה (עיין מוע"ז ח"ו) הרי גם לא קיים כהלכתה המצוה דחג הסוכות תעשה לך.

**ואפשר** דמה שכתב היסושה בשם האבודרהם שאסור לעמוד מעט בביתו, כוונתו דוקא אם עומד בביתו שבזה מבטל שאין הסוכה ביתו, אבל אם עומד מעט ברחוב אין בזה איסור.

**והפוסקים** נחלקו על העושה סוכה במקום שמצטער בשינה וכגון דמתיירא מפני ליסטים שלדעת הרמ"א (תרמ ס"ד) לא יצא בה יד"ח אפי' באכילה שאינו מצטער בה, דל"ה סוכה



הרב חיים מאיר הורוויץ

אדמו"ר מדזיקוב

נאב"ד גבעת זאב, עיר"ק ירושלים ת"ו

## בענין אשה האם מותרת לאכול בסוכה שמפוככת בסכך של איסורי הנאה

בדבר חידושו של הגה"ק מדזיקוב זצ"ל בעל עטרת ישועה דבמצוה קיומית לא אמרין מללה"נ

אינה מצוה חיובית, דאם לא ילבש הבגד ליכא חיוב ציצית, א"כ אמרי' לי' אל תלבש ואל תהנה.

והנה דבריו ז"ל הוי חידוש ע"ג חידוש. דהתינח מצוה שכל כולה מצוה קיומית, וכגון כזית שני דמצה לדעת הגר"א ז"ל, או כגון כזית שני דקרנן פסח, עי' בדברי המנח"ח ז"ל במצוה קל"ד, שפיר שייך לומר דלא הוי עול על צווארינו דאינו חייב בזה. אבל בציצית, נהי נמי דאינו חייב ללבוש בגד של ד' כנפות, מ"מ כשרוצה ללבוש שפיר הוי מצוה חיובית, ושפיר שייך בזה כללא דמללה"נ.

ויש להביא ראי' לזה, מהא דאמרין בחולין פ"ט א' דמותר לכסות את הדם בעפר של עיר הנידחת דמצות לאו ליהנות ניתנו, והשתא אי נימא דבכה"ג לא אמרי' מללה"נ, א"כ הי' מן הדין דכיון דשחיטה אינה מצוה חיובית א"כ לא ישחוט ולא יצטרך ליהנות בכיסוי הדם, ומדחזי' דאמרי' בכיסוי הדם מללה"נ א"כ ה"ה בציצית.

מיהו הא בורכא, דשאני התם דלאחר ששחט ויש דם חייב לכסות ואינו יכול ליפטר ממצוה זו, אבל בציצית יכול כל רגע לפשוט הבגד ולא יתחייב במצוה.

ר"ה כ"ח א'. אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא, הדר אמר אחד זה ואחד זה יצא מצות לאו ליהנות ניתנו.

אא"ז רבינו העטרת ישועה זצוק"ל זי"ע בתשו' סי' ד' אות ג' לחדש יצא, דהא דקיי"ל מצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו רק במצוה חיובית, אבל במצוה קיומית לא אמרי' מללה"נ. וביאר הטעם, דהנה בהא דמצוות לאו ליהנות ניתנו כתב רש"י ז"ל בר"ה כ"ח א' ד"ה לאו, וז"ל "לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו". וכתב העט"י זי"ע דכ"ז שייך במצוה דרמיא על גופו, אבל במצוה שאינו חייב בה אלא דאם עושה מקיים המצוה, לא שייך הסברא 'לעול על צואריהם ניתנו'. יעו"ש שהפליא פלאות בחידוש זה, לענין קרבנות נדבה דכיון שבאים מנדבת לבו לא אמרי' בזה מללה"נ.

והנה העטרת ישועה ז"ל תירץ בזה קושית האחרונים ז"ל, אמאי בעינן קרא להתיר כלאים בציצית, הא כיון דבכלאים לא נאסרה אלא לבישה דאית בה הנאה וכדאמרין ביבמות ד' ב', והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ בציצית לית בה הנאה וליכא איסור כלאים. ותי' העט"י ז"ל, דכיון דציצית



כונת הרמב"ם ז"ל משום דאסור בהנאה, דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא כונתו ז"ל משום כתותי מיכתת שיעורא יעו"ש. ומוכח, דגם במצות ציצית אמרי' מללה"נ, ויליף מינה הפמ"ג ז"ל דגם במצות קיומית איכא להאי כללא יעו"ש [ומש"כ למילף מינה לכל המצוות הקיומיות, י"ל דהיינו דוקא כדוגמת ציצית, דלאחר שלבשה איכא חיוב אבל במצות קיומית לגמרי ליכא למילף מינה]. ונלע"ד בעז"ה לדחות ההוכחה באופן נפלא.

**דחנה** נלע"ד דסברת העט"י ז"ל ניחא לטעמא דנקט רש"י ז"ל דלעול על צואריהם ניתנו וכנ"ל, אבל למאי דכ' הרא"ש ז"ל בנדרים ט"ז ב' ד"ה אמר רבא, וז"ל "משום דמצות לאו ליהנות נתנו וכו' דלא מקריא הנאה מה שהוא מקיים מצות המקום", וכ"כ הר"ן ז"ל שם ט"ו ב' ד"ה והא וז"ל "שאין קיום המצות חשוב הנאה", הנה לפי סברתם ז"ל גם במצות קיומית אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו, דהנאה שבאה מכח מצוה לא מקריא הנאה, וז"ב.

**ומעתה** נלע"ד בעז"ה סברא נפלאה. דחנה נחלקו הרשב"א והר"ן ז"ל בשיש לו הנאת הגוף בהדי המצוה האם גם בזה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו. דעת הר"ן ז"ל בנדרים ט"ו ב' הנ"ל דאסור, ומה"ט אסור לנודר מן המעיין לטבול בו בימות החמה דאיכא הנאת הגוף, אבל מדברי הרשב"א ז"ל הוכיח השער המלך ז"ל בפ"א משופר ה"ג דס"ל דאפי' בדאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה אמרי' מללה"נ.

**ונראה** דפלוגתא זו תליא בב' הסברות הנ"ל. דלטעמא דכתבו הר"ן

[ועי' בשו"ת דובב מישרים ח"א סנ"ט שהשואל ז"ל שם העיר אמאי ליכא באכילת תרומה מללה"נ, ולדברי העט"י ז"ל ניחא, דהרי אינה מצוה חיובית. לא מבעיא לדעת הרדב"ז ז"ל שם דליכא כלל מצוה, אלא אפי' לדעת מרן הכ"מ ז"ל שם דאיכא מצוה, מ"מ נראה דאין זו מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, וכדכ' החזו"א ז"ל בשביעית סי"ד ס"י ד"ה ירו', ועי' בדברי הצל"ח ז"ל ביצה י"ט ב' ד"ה והנראה.

והנה הפני משה ז"ל במראה הפנים פ"א דפיאה ה"א ד"ה והקדש, הוציא מדברי הירושלמי שם דאדם המקדיש חפץ אע"ג כיון דמקיים מצוה במה שהקדיש אמרי' מללה"נ. ולדברי זקני העט"י ז"ל הא ליתא, דליכא חובה להקדיש אלא מצוה קיומית, ועי' בהגהות טל תורה להגר"מ אריק ז"ל שפי' דברי הירושלמי באופן אחר ולדבריו ז"ל ליכא הכרח למה שהוציא הפנ"מ ז"ל מדברי הירושלמי].

**ובנמ'** פסחים ק"ג ב', עשרה מנודין לשמים ואחד מהם מי שאין לו ציצית בבגדו. וכ' התוס' ד"ה ואין בתי' השני, דאע"ג דאין לו בגד מצוה עליו לקנות בגד וללבשו כדי להטיל בו ציצית ואם לאו ה"ה מנודה לשמים. והאור זרוע ז"ל בח"א סי' ק"מ בכלל דברכות כתב דמדרבנן אדם חייב להתעטף בבגד שיש בו ציצית יעו"ש. ומעתה לפי"ז ה"ז כמצוה חיובית ושוב נימא בזה מללה"נ.

**שו"ר** להפמ"ג ז"ל באו"ח סי"א א"א סקי"ב, שהוכיח מדברי מרן הכ"מ ז"ל פ"א מציצית הי"א אהא דכתב הרמב"ם ז"ל דחוטי ציצית מצמר דעיר הנידחת פסול, וכ' מרן הכ"מ ז"ל דאין

**ועתה** בואו חשבון. דנמצא לפי"ז, דמאן דס"ל דבדאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה אסור, בהכרח דס"ל דטעמא דמללה"נ היינו משום דהנאת המצוה לא נחשבת מצוה, וכטעמא דנקטו הרא"ש והר"ן ז"ל, וא"כ גם במצוה קיומית איכא לדינא דמללה"נ, וכנ"ל.

**והנה** הגרעק"א ז"ל בתשו' קמא סי' קכ"ט פשיטא לי' דדעת הרמב"ם ז"ל דבדאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה לא אמרי' מללה"נ, וכדעת הר"ן ז"ל. וכן נראה מדברי הפר"ח ז"ל או"ח סי' תקפ"ו ס"ה. וא"כ להנ"ל בהכרח דס"ל להרמב"ם דבמצוה קיומית נמי אמרי' מללה"נ.

**ומעתה** לפי"ז הדברים הם כו"פ. דהנה הבאנו לעיל דברי הפמ"ג ז"ל שכתב להוכיח מדברי מרן הכ"מ ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דגבי ציצית אמרינן מללה"נ ולמשנ"ת הרי הרמב"ם ז"ל לשיטתו ואין מכאן סרך קושיא לדברי זקני ז"ל שכתב דבריו בשיטת רש"י ז"ל.

**שו"מ** לאחר זמן מכתב מזקניי הגה"ק רבי חיים מנחם דוד הורוביץ זצ"ל הי"ד אבדק"ק דייקוב [שהוא המו"ל ספר שו"ת עטרת ישועה] בספר שלחן נגד צוררי [במפתחות אות נ"ט] שמחבר הספר הג"ר נטע שלמה שליססעל זצ"ל הקשה לו על דברי העט"י ז"ל מהך דכיסוי הדם כקושיתנו הנ"ל, וזקניי הגרמ"ד זצ"ל השיב לו בסברא נפלאה, דאין כונת העט"י ז"ל לכלול כל המצוות הקיומיות, אלא כונתו ז"ל דאם אנו רואים שאדם מחמת חשקות למצוה הכניס עצמו לחיוב מצוה לא שייך בזה מללה"נ, דהא כיון דאינו חייב בזה ומעשיו מוכיחין דמחמת השתוקקות למצוה מכניס עצמו

והרא"ש ז"ל דהא דמללה"נ היינו משום דהנאת המצוה לא חשיבא הנאה, א"כ פשיטא דבאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה לא מהני הא דמללה"נ, דנהי דהנאת המצוה לא חשיבה הנאה, מ"מ הנאת הגוף שפיר הוי הנאה. אבל לטעמא דכ' רש"י והמאירי ז"ל דהא דמללה"נ היינו משום דלעול על צואריהם ניתנו, והיינו דהנאת המצוה שפיר חשיבא הנאה, אלא דכיון דמוכרח הוא לעשותם מחמת המצוה לא איכפת לן בהנאתו [וכעין הא דאמרי' בפסחים כ"ה ב' דהנאה הבאה לו לאדם בע"כ מותר בלא אפשר ולא קמכוין], א"כ גם בדאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה מותר, כיון שמוכרח הוא לעשותה, ומה לי הנאת המצוה ומה לי הנאת הגוף.

**והדברים** מדויקים עד להפליא. דהנה הר"ן ז"ל איהו דס"ל דהנאת הגוף בהדי המצוה אסור. ולהנ"ל, לטעמי' ז"ל אזיל דטעמא דמללה"נ היינו משום דהנאת המצוה לאו שמה הנאה [וקצת צ"ע, דהמאירי ז"ל שם בר"ה כתב וז"ל, "הנאת קיום המצוה אינה נקראת הנאה אחר שאין הנאה אחרת באה הימנה לגוף, שלא ניתנו המצוות להיות קיומם הנאה לגוף, ומוכרח הוא האדם לעשותם". וקצת נראה דס"ל כטעמא דרש"י ז"ל ועכ"ז ס"ל התם דבהנאת הגוף בהדי המצוה לא אמרי' מללה"נ. אמנם הרי המאירי ז"ל פתח בהא דהנאת המצוה אינה נקראת הנאה, וא"כ י"ל דזהו עיקר הטעם דמללה"נ וכדעת הר"ן ז"ל, ומה שהוסיף אח"כ דמוכרח הוא לעשותם הוא נתינת טעם אמאי הנאת המצוה לא מיקרי הנאה].

וכן הראוני לדברי הגאון מוה"ר שלמה קלוגר זי"ע בס' החיים לאור"ח סי' תקפ"ו ס"ג כתב דבכל המצוות הקיומיות לא אמרי' מללה"נ.

**אמנם** בעיקר היסוד דבמצוה קיומית לא אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו, קשיא לי קושיא עצומה ובהקדם ג' הקדמות.

**א** אמרי' בנדרים ט"ז ב' דהאומר הנאת סוכה עלי מותר לאכול בסוכה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, והכי קיי"ל וכדכ' הש"ך ז"ל ביו"ד סי' רט"ו סק"ב.

**ב** נראה בעז"ה לחדש, לדברי זקני העט"י ז"ל דבמצוה קיומית לא אמרי' מללה"נ, הנה לפי"ז בכל חג הסוכות לבד מכזית ראשון, לא אמרי' מללה"נ, דהרי אינו חייב לאכול פת והוי מצוה קיומית. ואע"ג דכשרוצה לאכול פת חייב לאכול בסוכה, מה בכך, הא גם בציצית אם רוצה ללבוש הבגד חייב להטיל בו ציצית, ומ"מ ס"ל להעט"י ז"ל דכיון דליכא חיוב ללבוש הבגד לא אמרי' בזה מללה"נ, וא"כ ה"ה אכילת פת בכל ימי הסוכות לבד מכזית ראשון. אמנם לפמש"כ זקני הגר"מ"ד זי"ע לבאר דברי העט"י ז"ל, זה אינו, דכיון דרוצה לאכול וממילא חייב לאכול בסוכה שפיר אמרי' בזה מללה"נ ודו"ק.

**ג** אמרי' בסוכה כ"ג א' דלדעת ר' יהודה העושה סוכה ע"ג אילן או גמל אינו יוצא בה ידי"ח דבעי' סוכה הראויה לשבעה, וכיון דביו"ט אסור לעלות ע"ג אילן וגמל לא הוי סוכה הראויה לשבעה. ודעת ר"מ דכיון דמדאורייתא מחזא חזיא ורק מדרבנן אסור לעלות ע"ג אילן, ה"ז נחשבת לסוכה הראויה לשבעה, וקיי"ל כר"מ. ומינה, דאם מדאורייתא הי' אסור

לחיוב, לא שייך בזה לעול על צוארינו ניתנו. וזה שייך בקרבן נדבה, אבל בכיסוי הדם אין אנו רואין שמחמת חשקות למצוה מכניס עצמו לחיוב, דהא י"ל דכיון דרוצה לאכול ממילא חייב לשחוט וממילא חייב לכסות הדם, ושפיר אמרי' בזה מללה"נ, עכת"ד זקני זצ"ל.

**אלא** דא"כ צ"ע, הא העט"י ז"ל תי' בזה קו' האחרונים ז"ל מכלאים בציצית הנ"ל, והרי ציצית דמיא לשחיטה, דהרי גם בזה אין אנו רואין דהכניס עצמו למצוה מחמת חשקות המצוה, דשפיר י"ל דכיון דצריך בגד ללבוש ממילא חייב להטיל בו ציצית, ולא דמיא לקרבן נדבה. אלא אם נפרש דכונת זקני העט"י ז"ל דבעי' קרא דכלאים בציצית להיכא דלובש ציצית רק מחמת קיום המצוה, וכמנהגינו דכל אחד יש לו טלית מיוחד לתפילה או אפי' טלית קטן, דעיקר כונתנו הוא מחמת קיום המצוה.

והנה לדברי זקני הגר"מ"ד זצ"ל, דברי מרן הכ"מ ז"ל הנ"ל אינם סתירה לדברי העט"י ז"ל. די"ל דמרן הכ"מ ז"ל מיייר באופן הרגיל, שלובש בגד לצרכו וממילא חייב להטיל בו ציצית, דבזה גם לסברת העט"י ז"ל אמרי' מללה"נ, ורק היכא דמה שלובש הבגד היינו מחמת חיוב המצוה לא שייך בזה לעול על צוארינו ניתנו.

**ושוב** הראוני לדברי הבית הלוי ז"ל ח"א ס"א אות ה' דהוא ז"ל כ"כ בדרך קושיא על דברי מרן הכ"מ ז"ל דבמצות ציצית לא שייך מללה"נ כיון דהוי מצוה קיומית, ויליף כן נמי מדברי רש"י ז"ל הנ"ל דטעמא דמללה"נ דלעול על צוארינו ניתנו. ומדבריו ז"ל נראה דס"ל דבכל מצוה קיומית לא שייך מללה"נ,

**והנה** אם הוא נדר הנאה מהסוכה, יש לצדד דהוי ראוי לשבעה משום דיכול לישאל על הנדר. וגם סברא זו אינה ברורה אצלי, דסו"ס כל זמן שלא נשאל אינו ראוי לשבעה. ותו, דלפי"ז אם בעל הסוכה הדירו מהסוכה ואין לו סוכה אחרת, יהי' הדין דאסור לו לישב בסוכה זו, דהמודר אין בידו לישאל, וצ"ת.

**ושו"מ** פלוגתת האחרונים ז"ל בסוכה שאינה ראויה לשבעה רק לו, האם מהני הא דלכל העולם הוי ראוי לשבעה. דהנה המהרי"ט אלגזי ז"ל בפ"ה דבכורות אות מ"ב או"ק ו' פשיטא לי' דבנשבע שלא ישב בסוכה אלא יום אחד אית ב' חסרון דאינה ראויה לשבעה יעו"ש, אבל המנח"ח ז"ל במצוה י' אות י"ג ד"ה ועיין, פשיט"ל דכיון דהוי סוכה הראויה לשבעה לאחרים סגי. וגם הזכיר שם הסברא הנ"ל שכתבנו דמשום דיכול לישאל ע"ל נדרו נחשב כראוי לשבעה.

**והנה** נלע"ד בעז"ה להוציא ה' נפק"מ מחודשות מדברי זקני העט"י ז"ל.

**א** דעת הר"ת ז"ל ברה"ל ג' א' ד"ה הא, דאשה יכולה לברך וציונו על מצות עשה שהזמן גרמא, דלא נתמעטו הנשים אלא מהחיוב, ומ"מ כשעושה המצוה מקיימת מצוה מעליא. וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל בפ"י לתו"כ בפר' ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ב' וז"ל "שכך נתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות, והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אע"פ שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים".

**והשתא** לדברי זקני העטרת ישועה ז"ל דבמצוה קיומית לא אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו, הנה לפי"ז יהי' הדין, דנשים במצות עשה שהזמן גרמא

להעלות ע"ג אילן ביו"ט, גם לר"מ לא הוי סוכה הראויה לשבעה ופסול.

**ומעתה** לפי"ז קשיא לי טובא. אמאי באומר הנאת סוכה עלי מותר לאכול כזית ראשון בסוכה משום דמללה"נ, הא כיון דבשאר הימים אסור לו לאכול בסוכה דהוי מצוה קיומית וכנ"ל, א"כ נמצא דהוי סוכה שאינה ראויה לשבעה, דאינה ראויה אלא לכזית ראשון.

**ולכא** למימר דכיון דאין הפסול בסוכה אלא מכח הגברא שפיר הוי סוכה הראויה לשבעה, הא ליתא, דהא גם בסוכה ע"ג אילן אין החסרון בגוף הסוכה, אלא כיון דהגברא אינו יכול להגיע לסוכה אין זו סוכה הראויה לשבעה. וא"כ מה לי אינו יכול להגיע לסוכה משום דחז"ל אסרו לעלות ע"ג אילן, ומה לי אינו יכול לאכול בסוכה משום דאסור בהנאת הסוכה, וצ"ע.

**ושמא** יש לחלק, דשאני התם דרק לו אינו ראוי אבל לעלמא הוי סוכה הראויה לשבעה ובכה"ג אזלי' בתר רובא דעלמא, ואין הסברא ברורה אצלי. ובשגם דהנה השעה"מ ז"ל בפ"ח מלולב ה"א ד"ה ואחר, הביא בשם המאירי ז"ל דמותר לסכך הסוכה באיסורי הנאה משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ובזה נמי תיקשי דהוי סוכה שאינה ראויה לשבעה, והכא אסור לכל העולם דהא סיכך באיסור הנאה, וצ"ע. אלא אם נימא דהיינו משום דהמאירי ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל ברה"ל כ"ח א' דבאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה לא אמרי' מללה"נ, דלפי"ז כתבנו בעז"ה לעיל דגם במצוה קיומית איכא מללה"נ, וא"כ גם בשאר ימי הסוכה מותר לו לישב בסוכה.

העירוב בבית הקברות ואע"ג דנהנה מהקבר מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל למ"ד מערבין לדבר הרשות אסור להניח העירוב שם. ולדעת הפליתי ז"ל תיקשי, הא עשיית העירוב גופא הוי מצוה, אלא בע"כ כיון דצורך העירוב הוי להתיר לו דבר הרשות לא אמרי' בזה מללה"נ, וא"כ ה"ה בשחיטה.

**וברעת** הפליתי ז"ל צ"ל, דהנה הרמב"ם ז"ל בריש הל' שחיטה כתב וז"ל, "מצוות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר בהמה חיה ועוף ואחר כך יאכל שנאמר וזבחת מבקרך ומצאנך", והיינו דשחיטה אינה רק להתיר האיסור, אלא היא מ"ע למי שרוצה לאכול שישחוט ויאכל, וכ"ה דעת התוס' בשבועות כ"ד א' ד"ה האוכל, וא"כ לא דמיא לעירוב שאינו אלא להתיר האיסור שיוכל לטלטל כרצונו. ובזה יבואר נמי דברי הפמ"ג ז"ל באו"ח משב"ז סי' ק"ס סק"ה דמים האסורים בהנאה מותר ליטול בהם ידיו לאכילה דמללה"נ, והיינו נמי מהאי טעמא דאין זה התרת האיסור אלא מצוה ליטול ידיו כשבא לאכול פת.

**אמנם** לדעת זקני העטרת ישועה ז"ל דבמצוה שאינה חיובית לא אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו, הנה לפי"ז, בלא"ה לא שייך בשחיטה מללה"נ כיון דאינה מצוה חיובית, ואע"ג דכשרוצה לאכול חייב לשחוט, לא עדיף מציצת דכשרוצה ללבוש הבגד חייב להטיל בו ציצית.

**ונפק"מ** נפלאה לפי"ז, דביו"ט דאיכא מצוה לאכול בשר מותר לשחוט בסכין של ע"ז, דכיון דהשתא הוי מצוה חיובית, שפיר אמרי' בזה מללה"נ. ונראה דבכה"ג גם לדעת הגרעק"א ז"ל

לא נימא בהו מללה"נ, וכגון אשה שמודרת הנאה משופר או מסוכה אסורה לתקוע או לשמוע תקיעות בשופר זה, דכיון דאינה חייבת במצוה זו אלא מצוה קיומית לא אמרי' בזה מללה"נ.

**והנה** לפי"ז י"ל בעז"ה דבר מחודד, דאחד שנשוי אשה ואין לו אלא סוכה מאיסורי הנאה, אינו חייב לאכול בסוכה. דאע"ג דגבי ידי' אמרי' מללה"נ וכדאמרי' בנדרים ט"ז ב' [נועי' בדברי השעה"מ ז"ל בפ"ח מלולב ה"א בשם המאירי ז"ל], מ"מ אשתו אסורה לשבת בסוכה זו דלדידה הוי מצוה קיומית, והרי כתב הרמ"א ז"ל באו"ח סי' תרל"ט ס"ב דבמקום שלא יוכל לישן עם אשתו בסוכה פטור יעו"ש.

**ולפי"ז** אשכחנא פתרי להיכא דיורדים גשמים בלילה הראשונה דלכמה ראשונים ז"ל ליכא פטורא דמצטער בלילה הראשונה וכדכ' הרמ"א ז"ל שם בס"ה ולכמה ראשונים ז"ל פטור, והשתא מי שקשה לו לאכול כזית מחמת ריבוי גשמים, יבקש מאשתו שתידור הנאה מהסוכה וממילא גם הוא פטור, וכנ"ל. [נועי' בדברי השו"מ ז"ל שתייתי סכ"א דמותר לנדור נדר בשבת ויו"ט והכא ודאי מותר דהוי לצורך יו"ט שבעלה יוכל לאכול סעודת יו"ט בלא גשמים, אמנם מדברי הערוך השולחן ז"ל סי' ש"ו סי"ג נראה דרק נדר לצורך מצוה שרי יעו"ש].

**ב** הפליתי ז"ל בסי' י' סק"ג צידד דמותר לשחוט בסכין של ע"ז, כיון דשחיטה היא מצוה א"כ מצוות לאו ליהנות ניתנו ואינו נחשב כנהנה מהע"ז. והגרעק"א ז"ל בגליון לשו"ע שם העיר עליו, מהא דאמרי' בעירובין ל"א א' דלמ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה מותר להניח

היינו משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. והנה ודאי אין כונת הפרישה ז"ל להיכא דנכסי המחזיר אסורין על בעל האבידה, דא"כ מה תי' בהא דמללה"נ הרי המחזיר מקיים את המצוה ולא בעל האבידה. ותו, דבגדרים שם אמרי' דטעמא דשרי בכה"ג כיון דמידעם דנפשי' קא מהדר לי'.

**אלא** בהכרח דהפרישה ז"ל מיירי כשנכסי בעל האבידה אסורין על המחזיר, והוקשה לו היאך שרי להחזיר האבידה הרי המחזיר נהנה מבעל האבידה דעל ידו זכה במצוות השבת אבידה, ועלה תי' דמללה"נ, וכדכ' הריטב"א ז"ל בסוכה ל"א ב' ד"ה והאמר, דמה שאדם נהנה במה שמקיים מצוה שמקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא אין זה הנאה דמללה"נ יעו"ש. וכ"כ המהרש"ל ז"ל ביש"ש פ"ט דב"ק אות ס"א דמי שאסר נכסיו על עצמו יכול ליתן צדקה לעניים מממונו, ואע"ג דנהנה מקיום המצוה, הא קיי"ל מללה"נ.

**ומעתה** לפי"ז י"ל בעז"ה דבר מחודש, דהנה בחו"מ סי' רס"ג ס"ג פסק מרן המחבר ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל, דזקן ואינה לפי כבודו, אע"ג דפטור מלהחזיר אבידה, מ"מ אם רוצה להחמיר על עצמו מותר לו למחול על כבודו ולהחזיר אבידה, ומקיים מצוות השבת אבידה יעו"ש.

**והשתא** לדברי זקני העט"י ז"ל דבמצוה קיומית לא אמרי' מללה"נ, יהי' הדין דזקן המודר הנאה מפלוני, אסור לו להחזיר אבידתו של המדיר כשאינה לפי כבודו, דכיון דאינו חייב בזה והוי מצוה קיומית לא אמרי' בזה מללה"נ, וכנ"ל.

**ולפי"ז** צ"ע אמאי סתם לן מרן המחבר ז"ל ביור"ד סי' רכ"א ס"ג

מותר, דכיון דאכילת בשר ביו"ט הוי מצוה ה"ז דומה לעירוב דלמ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה מותר להניח העירוב בבית הקברות דמללה"נ.

**תו** י"ל נפק"מ לפי"ז בשחיטת קדשים דהוי מצוה, אם מותר לשחוט בסכין של ע"ז. והנה לדעת התוס' בובחים מ"ז א' ד"ה איזהו דשחיטת קדשים צריכה כלי שרת, הנה לפי"ז פשיטא דסכין של ע"ז אסור לעשותו כלי שרת. אבל לדעת רבינו אפרים ז"ל שם בתוס' דלא בעי' כלי שרת, י"ל דמותר לשחוט בסכין של ע"ז. אמנם י"ל דסכין של ע"ז אסור להכניסו למקדש משום טומאתו, דהרי משמשי ע"ז דינם כשרץ לענין טומאה, ואף דאין זה דאורייתא מ"מ מדרבנן לכו"ע טמאין, וכדכ' הרמב"ם ז"ל בפ"ו מאה"ט ה"ה.

**מיהו** לדעת שמואל דהמכניס שרץ למקדש פטור דאין לו טהרה במקוה, הנה לפי"ז משמשי ע"ז דאין להם טהרה במקוה א"כ יהא מותר להכניסו למקדש ולשחוט בו, וזה חידוש גדול. אמנם מהא דקאמר שמואל המכניס שרץ למקדש פטור, נראה דאיסורא מיהא אית ביה. ושמא איסור דרבנן. ועי' בדברי הנצי"ב ז"ל במרומי שדה בסוטה כ' ב', דאע"ג דלענין עונש קיל מת מטמא מת, דמת אין לו טהרה במקוה, מ"מ לענין איסור הכנסת מת למקדש, חמור מת מטמא מת, וא"כ ה"ה לענין סכין של ע"ז, וצ"ת.

**ג]** אמרי' בגדרים ל"ג א' המודר הנאה מחבירו מחזיר לו אבידתו בין בשנכסי המחזיר אסורין על בעל האבידה ובין בשנכסי בעל האבידה אסורין על המחזיר. והנה הפרישה ז"ל בחו"מ סי' רס"ו אות ה' כתב דטעמא דשרי להחזיר לו אבידה

שהחיינו, וכדעת הרמב"ם ז"ל דגם על מצוה שאינה באה מזמן לזמן מברך שהחיינו. ותי' בשם מהר"י אבוהב ז"ל, דלדעת הטור ז"ל אין מברך שהחיינו על מצוה שאינה באה מזמן לזמן ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל, והא דמברך בציצית היינו משום ההנאה שיש לו בקניית הבגד וכדין קונה כלים חדשים, אבל בתפילין ליכא הנאה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכדכ' המג"א ז"ל באו"ח סי' רכ"ג סק"ה כן פירש הגרצ"פ ז"ל בהר צבי או"ח סי' כ"א.

**אמנם** לדברי העט"י ז"ל דבציצית לא אמרי' מללה"נ א"צ לזה, אלא שפיר מברך גם על מצוות ציצית ולא על הבגד. ונפק"מ בזמנינו בטלית גדול דאין אדם קונה טלית להנאת לבישה אלא משום המצוה, דלדעת זקני העט"י ז"ל שפיר מברך שהחיינו משום המצוה, אבל לדעת הגרצ"פ ז"ל אינו מברך שהחיינו, דמשום הנאת הבגד לית לן בה דאינו נהנה בלבישתה ומשום המצוה לית לן בה דמללה"נ. וכן נפק"מ במטיל ציצית לבגד ישן, דלדעת העט"י ז"ל מברך שהחיינו על המצוה ולדעת הגרצ"פ ז"ל אינו מברך.

**אלא** דלישנא דמרן הבי' ז"ל דכתב דבציצית מברך שהחיינו מדין קונה בגד חדש, ומוכח דעל המצוה אינו מברך שהחיינו. ולמשנ"ת בריש המאמר יש לדחות, דהרי כתבנו שם דלדעת הרא"ש והר"ן ז"ל דטעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו היינו משום דהנאת המצוה לא נחשבת הנאה, אזי גם במצוה קיומית אמרי' מללה"נ, וממילא לדידהו גם במצוות ציצית אמרי' מללה"נ וכנ"ל,

דהמודר הנאה מחבירו מחזיר לו אבידתו בין שנכסי בעל האבידה אסורים למחזיר ובין שנכסי המחזיר אסורים על בעל האבידה, ולהנ"ל צ"ע הא שפיר איכא חילוקא ביניהו בזקן ואינה לפי כבודו וכנ"ל.

והנה בב"מ ל' ב' אמרי' דזקן ואינה לפי כבודו שמצא בהמה והכישה במקל חייב להחזירה כיון דהתחיל בהשבתה. ודעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מאבידה הי"ג דלאו דוקא בהמה, אלא ה"ה בכל אבידה שהתחיל בהשבתה חייב לגמור המצוה, כ"כ הנמוק"י ז"ל שם בב"מ. ולפי"ז י"ל דאבידה לא דמיא לציצית, דציצית יכול לפושטה בכל רגע, אבל אבידה לאחר שהתחיל בה שוב אינו יכול ליפטר ממנה.

**אמנם** דעת מרן הכ"מ ז"ל שם בדעת הרמב"ם ז"ל, דדוקא בבהמה דאנקטינהו נגרא ברייתא וכדאמרי' בב"ב פ"ח א' כיוון שהכישה שוב אינו יכול להפטר, אבל בשאר אבידות, גם אם התחיל יכול להניחה ולא להתעסק בהשבתה, יעו"ש. וכ"ה דעת הר"י ז"ל שהביא הגהות מיימוניות ז"ל שם, ומדברי הסמ"ע ז"ל בחו"מ סי' רס"ג סק"ד נראה דהכי קי"ל להלכה, וא"כ דברינו קיימים בכל אבידה לבר מבהמה. וגם לדעת הנמוק"י ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל, מ"מ נראה דמיא טפי לציצית יותר מלכיסוי הדם הנ"ל, דסו"ס הוא הכניס עצמו למצוה, וכדוגמת קרבן נדבה דעלה כתב זקני העט"י ז"ל דלא אמרי' בזה מללה"נ.

ד] הטור ז"ל באו"ח סי' כ"ב פסק דהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו. והק' מרן הבי' ז"ל אמאי בתפילין לא הזכיר הטור ז"ל דמברך

**אלא** אם נימא, דשאני ציצית שבידו ליפטר ממצוה זו כל רגע אם יפשוט הבגד, דהבגד אינו עומד להיות עליו כל הזמן, אבל מזוזה דהשתא שיש לו בית חייב בה, ומה שיכול להפקירו לא מהני להחשיב להמצוה כמצוה קיומית, כי סו"ס אינו עומד להפקר, ואחרי ההפקר פנים חדשות באו לכאן. ואכתי צ"ע, דהרי אם אינו דר בבית אינו חייב במזוזה וכדכ' הגרעק"א ז"ל בשו"ת קמא תשו' ט', וא"כ תו יכול ליפטר ממנה אם לא יגור בביתו. ושמא כיון דבית עומד לגור בה וכל אדם צריך בית לגור בה לא נחשב כיכול ליפטר ממנה, משא"כ בגד דיכול ללבוש בגד שאין בו ד' כנפות.

**ואי** כנים אנו בעז"ה בחילוק זה, יש להוסיף בזה, דלדעת שמואל במנחות מ"א א' דכלי קופסא חייבין בציצית דהוי חובת טלית, הנה להנ"ל ה"ז דומה למזוזה ושפיר אמרי' בזה מללה"נ, דהשתא שקנה הבגדים אינו יכול ליפטר ממצות ציצית אא"כ יפקיר הבגדים, ועדיף ממזוזה דאם אינו דר בביתו פטור.

ולפיכך הזכיר מרן הב"י ז"ל הא דמברך על הבגד כקונה כלים חדשים ולא משום המצוה, דעל המצוה אינו יכול לברך לדעת הר"ן והרא"ש ז"ל.

**ה** הפמ"ג ז"ל בפתוחה להל' תפילין, והמנח"ח ז"ל במצוה תכ"ג אות ג' כתבו דמותר לכתוב מזוזה על עור של איסורי הנאה [שאינם מהנשרפים] ולקובעו בבית, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. והנה לסברת העט"י ז"ל לא אמרי' בזה מללה"נ, דהרי אם לא הי' בונה בית לא הי' מתחייב במזוזה, ואע"ג דהשתא כשיש לו בית חייב במזוזה, מ"מ הא יכול להפקיר הבית וליפטר ממזוזה וכדכ' העט"י ז"ל גבי ציצית דכיון דיכול לפשוט הבגד לא אמרי' בזה מללה"נ. [ולמש"כ זקני הגרמ"ד זי"ע בביאור כונת דברי העט"י ז"ל, פשיטא דבמזוזה שפיר שייך מללה"נ, דהרי אין אנו רואין שמכניס עצמו למצוה מחמת חביבות המצוה, דהרי כל אדם צריך בית לגור בו וממילא חייב במזוזה ודמיא לכיסוי הדם].

### תמצית העולה מהדברים

**א** אא"ז הגה"ק רבינו העטרת ישועה ז"ל חידש דבמצוה קיומית לא אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו דלא הוי עול על צוארנו.

**ב** והוסיף לחדש דמה"ט במצות ציצית לא אמרי' מללה"נ, ותי' בזה קו' האחרונים ז"ל אמאי בעי' קרא להיתר כלאים בציצית הא מללה"נ וליכא איסור כלאים.

**ג** הפמ"ג ז"ל הוכיח מדברי מרן הכ"מ ז"ל דגם בציצית אמרי' מללה"נ.

**ד** ויש לדחות באופן נפלא, דלטעמא דכ' הר"ן ז"ל דמללה"נ היינו משום דהנאת מצוה לא הוי הנאה, ולפי"ז גם במצוה קיומית כן הוא, ודברי העט"י ז"ל היינו לטעמא דכ' רש"י ז"ל דהא דמללה"נ היינו משום דלעול על צאורינו ניתנו, ויש להוכיח דהרמב"ם ז"ל ס"ל כהר"ן ז"ל.



ה] יש להביא ראי' נפלאה דגם במצוה קיומית אמרי' מללה"נ, דאל"כ נמצא דבסוכה של איסורי הנאה אסור לאכול בה רק כזית ראשון, ותיקשי הא דאמרי' בנדרים דהנודר הנאה מסוכה מותר לישב בה דמללה"נ, הא הוי סוכה שאינה ראויה לשבעה.

ו] יש להוציא ה' הלכות מחודשות לפי דברי העט"י ז"ל, א] דאשה שנדרה הנאה מסוכה או משופר אסורה לישב בסוכה דלדידה הוי מצוה קיומית, ולפי"ז בכה"ג אדם נשוי נמי פטור דאינו יכול לשבת בסוכה עם אשתו.

ז] תו יש להוציא, דהנה בסכין של ע"ז נחלקו הפליתי והגרעק"א ז"ל אם אמרי' בזה מללה"נ, ולדברי העט"י ז"ל בלא"ה לא שייך בזה מללה"נ דאינה מצוה חיובית.

ח] ולפי"ז יש להוציא הלכה מחודשת, דמותר לשחוט בהמה לצורך שמחת יו"ט בסכין של ע"ז דהוי מצוה חיובית ונראה דגם הגרעק"א ז"ל מודה בזה.

ט] תו יש להוציא, דזקן ואינו לפי כבודו המודר הנאה מחבירו אסור לזקן להחזיר לו אבידתו.

י] תו יש להוציא, דעל טלית בזמנינו שקונים אותו רק בשביל המצוה נמי מברך שהחיינו וכן במטיל ציצית לבגד ישן.

י"ב] תו יש להוציא דאסור לכתוב מזוזה על קלף של איסורי הנאה דבמזוזה לא אמרי' מללה"נ.

י"ג] ויש לגמגם קצת בזה, דכיון דאינו עומד להפקר ומה שיכול להפקיר הוי כפנים חדשות, לא סגי בזה להחשיב מצות מזוזה כמצוה קיומית, ולפי"ז למ"ד ציצית חובת טלית דמיא למזוזה ואמרי' בזה מללה"נ.



## הרב מנחם שלום גליקמאן פרוש

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

## בענין מיעוט וביטול בסוכה גבוהה עשרים אמה ביו"ט יברר שימות הראשונים אי בעינן ביטול לז' ימים או לעולם

מכ' אמה] כתבן וביטלו הרי זה מיעוט ואין צריך לומר עפר וביטלו, אבל סתם אינו מיעוט אפי' בעפר עד שיבטלנו בפה עכ"ל, והמג"א סק"ד כתב בקיצור נמרץ, ואין שם פירוש מחצית השקל על דבריו, ואעתיק דברי המג"א בתוספת ביאור, וז"ל עיין סי' שנ"ח ס"ב [לענין מיעוט גובה הכותל שבין ב' חצירות ע"י הנחת עפר בשני צדדי הכותל כדי שיוכלו לערב ביחד] די"א דבעי ביטול לעולם, ועיין סי' שע"ב סט"ז [לענין חריץ שבין ב' חצירות ומילאוהו בעפר כדי שיוכלו לערב ביחד, ודייק המג"א שם בסקכ"ז מהא דכ' הרמב"ם דעפר וצורות סתמן מבוטלין הן דלא מהני ביטול לשבת אחת וכמש"כ לעיל בשם אחרונים] וברא"ש [סוכה פ"א סי' ב' שהובאו דבריו לעיל דס"ל כרש"י דסגי בביטול לז' ימי סוכות], ונ"ל דאסור למעט ביו"ט, עיין סי' שי"ג ס"י [שכ' המחבר שם וז"ל חצר שנתקלקלה במימי גשמים יכול לזרות בה תבן ולא חשיב כמוסיף על הבנין ובלבד שישנה וכו'] אבל ביד אסור, עכ"ל והמג"א שם סק"ז ביאר בשם הב"ח דהיינו משום דלא מבטל לי' דחזי למאכל בהמה או לטיט, אבל דבר דמבטל לי' התם אסור דאיכא משום אשוויי גומות וכו' ונ"ל דדוקא הכא שבא לתקן החצר אסור דדמי לבנין אבל בענין אחר שרי, והגרעק"א שם מגיה דהב"ח הוסיף דאיכא משום דמוסיף על הבנין א"נ משום אשוויי גומות], עכ"ל.

א. אי' בסוכה דף ג' ע"ב וד' ע"א היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט ואע"ג דבטלינהו לכולהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, תבן וביטלו הוי מיעוט וכל שכן עפר וביטלו, ופירש"י תבן וביטלו בפיו לשבעה, והרא"ש בפרק א' סי' ב' כתב דר"ח ורבינו אבי העזרי פליגי וס"ל דהביטול צ"ל עד עולם, אבל דעת הרא"ש דהילכתא כרש"י. והרמב"ם בה' סוכה פ"ד הי"ג העתיק לשון המימרא כבגמרא, אבל דעת הרה"מ בשיטת הרמב"ם דס"ל דבעינן ביטול גמור עד עולם, והעיר על זה בלחם משנה ע"ש, וגם הרב"י בסי' תרל"ג העיר דמג"ל לפרש כן בדברי הרמב"ם.

ובתבן האחרונים דהרב המגיד סמך על דברי הרמב"ם בה' עירובין פ"ג הי"ב שכתב וז"ל חריץ שבין שתי חצירות עמוק עשרה וכו' ואם מיעט עמקו בעפר או בצורות מערבין אחד ואין מערבין שנים שסתם עפר וצורות בחריץ מבוטלין הן עכ"ל, ומשמע דבעינן ביטול לעולם כמו שהעפר מבוטל בסתמא בחריץ לעולם, ולא סגי שישאר שם למשך שבת אחת.

מבאר דברי המג"א והגרעק"א בענין ביטול ומיעוט הגובה ביו"ט

ב. בשו"ע סי' תרל"ג סעיף ד' כתב המחבר מיעטה [לסוכה שחללה יותר

קרקע הסוכה, ודמי לבונה, דאי לא אחשביה לא ממעט, ומסתברא דמבטל ליה שהרי אין בו מעשה כלל, ואפילו מעשה זוטא כגון דיבור, דהא בביטול בלבו סגי, עכ"ל.

דן בכוונת השעה"צ אם יש חילוק בין מיעט בערב יו"ט או מיעט ביו"ט עצמו לענין היתר ביטול

ד. והנה במ"ש בשעה"צ דהגרעק"א מסתפק במיעטה ביו"ט ורוצה ג"כ לבטל ביו"ט, העיר בס' שונה הלכות דהרי לא כן כתב הגרעק"א בחידושו, אלא שמיעט הסוכה בערב יו"ט, וביו"ט אינו רוצה אלא רק לבטל, ולכן הגיה בדברי השעה"צ דצ"ל ובחי' רע"א מסתפק במיעטה בעיו"ט רק לא ביטלה אם רשאי לבטלה ביו"ט. והנה לפי זה אם לא מיעט בעפר בעיו"ט, אבל הניח עפר ביו"ט בשוגג או במזיד, ואח"כ בא לשאול אם רשאי לבטל העפר כדי להכשיר הסוכה, לכאורה נראה דפשיטא להו דאסור, דלדידהו איסתפקותי דרעק"א אינו אלא במיעטה מערב יו"ט, אבל אם נקטינן כמ"ש השעה"צ לפנינו דהספק הוא במיעט ביו"ט בעיצומו של יום, האם שרי לבטל את העפר להכשיר את הסוכה, נראה דאכן אם הניח את העפר מערב יו"ט פשיטא ליה דמותר לבטל, כיון דלא עביד אלא ביטול בעלמא, דלא חשיב מעשה כלל, וכלשון רבינו מנוח אשר הובא בדברי השעה"צ.

ועוד יש לעיין לפי צד זה אם גוי הניח עפר או תבן בקרקע הסוכה ביו"ט, אם שרי הישראל לבטל ביו"ט, דאולי הוא כמיעט בעיו"ט, דאין הישראל עושה מעשה כלל ביו"ט, או"ד כיון שהגוי הניח העפר ביו"ט גופא, י"ל שהישראל אסור

והנה הגרעק"א בהגהותיו [דפוס יאהאניסבורג, והובא בגליון השו"ע עם הגרעק"א השלם] דן במ"ש המג"א דמיעוט אסור ביו"ט, אם יש לדייק מזה דעכ"פ ביטול מותר ביו"ט אם מיעט הגובה בעיו"ט, ונשאר בצ"ע.

ביאור המשנה ברורה בענין ספקת הגרעק"א

ג. במשנה ברורה סי' תרל"ג סקי"ג כתב וז"ל כתבו האחרונים דאסור למעטה ביו"ט דהוי כעין בונה וכדלעיל בס' שמ"ג [הוא טעות הדפוס וצ"ל שי"ג] ס", ועוד שמתקן הסוכה בזה ומכשירה ואסור כההיא דהדס בס' תרמ"ו עיי"ש עכ"ל, וטעם השני הוא מהלבושי שרד כמצויין בשעה"צ, והנה בשעה"צ שם אות ט"ו האריך בחקירת הגרעק"א הנ"ל וזה לשונו ובחי' רע"א מסתפק במיעטה ביו"ט רק לא ביטלה, אם רשאי לבטל ביו"ט, וטעמו דאע"ג דביטול ביו"ט שרי, וכמבואר לעיל בס' תמ"ד [דמבואר דבערב פסח שחל בשבת מבטל החמץ בשבת], הכא גריעא שהרי מתקן הסוכה ומכשירה ע"י ביטולו, וכמו לענין להתרים תרומה בשבת דאסור אפי' בקריאת שם בלבד (עיין דמאי פ"ז ובמפרשים) כמו כן הכא, ומ"מ דאפשר דיש להקל מאחור דלכמה פוסקים בהסכם בלבד [אולי צ"ל בלבד] ג"כ סגי (ע"ש בס' שע"ב במ"ב סקב"א בשעה"צ שם בשם הר"ח והריטב"א), וכ"כ רבינו מנוח בה' סוכה כמ"ש ועיין בנשמת אדם בכלל קמ"ו, עכ"ל.

והנה רבינו מנוח על הרמב"ם שם כתב וז"ל, וצ"ע אם יכול לבטלו ביו"ט דלא דמי לחמץ, דהתם דעתו לבערו לגמרי, אבל הכא הא אחשביה ומשוי ל'

ואמנם דברי המג"א א"א ליישב בזה, דממ"נ אם כוונתו מיעוט בלא ביטול מאי מהני לענין סוכה, עכ"ד הנשמ"א.

**ואולי** י"ל ליישב דברי האברך בפירוש דברי המג"א, דהמג"א איירי בישראל המוכן לעזור לחבירו להניח התבן בקרקע הסוכה למעט גובה החלל ביו"ט, ובעה"ב יבטל התבן אח"כ בעצמו ביו"ט, ונמצא דאחד עושה ביו"ט רק המיעוט בלבד והאחר היינו בעה"ב עושה רק הביטול, ואם היה מותר לעשות המיעוט לחוד, א"כ שפיר היה מהני לענין סוכה, כיון שעל ידי הביטול של הבעה"ב אחרי פעולת המיעוט של חבירו, הרי יוכל לישב בסוכה זו, אבל דעת המג"א דאסור לעשות המיעוט אפי' אם הממעט בעצמו לא יעשה הביטול, ואחר יעשה הביטול.

**יוביח דדעת התוס' בב"ב** הוא דמיעוט וביטול אינו אלא מיחוי כבונה

ו. איברא דהמהר"מ לובלין על דברי התוס' הנ"ל בב"ב דף כ' ע"א ד"ה היא כתב וז"ל שפקקו את המאור, פי' שסתמו את החלון בכד קטן של חרס כדי לחוץ מפני הטומאה, וליכא למימר דביטלו הטפח, דא"כ היה בונה בשבת, פי' משום דהוי כאילו הוסיפו בנין בכותל וסתמו החלון בשבת, עכ"ל, ומשמע דאין כאן מלאכת בונה ממש, כי אם מיחוי כבונה.

**ולכאורה** הדברים מוכרחים, כי בשו"ת אבני נזר חו"מ סי' ק"צ העיר על דברי התוס', דבסוכה דף כ"ח ע"א אי' דרבי אליעזר אוסר לפקק החלון בפקק שאינו קשור ותלוי, ומקשה הגמ' דמצינו דר"א התיר לפרוש טלית על הסוכה בשבת, ות' הגמ' דלא קשה, דיש לחלק בין היכא דמבטל, כגון בגוונא דפקק

לבטל ביו"ט, הואיל ומבין שניהם איתעביד מעשה שלם ביו"ט.

**יביא דעת הנשמת אדם אם יש במיעוט וביטול איסור בונה דאורייתא ומחלק בין אם אחד מיעט וגם ביטל להיכא שאחר מיעט והוא רק מבטל**

ה. הנשמת אדם בכלל קמ"ו הביא לשון המג"א שכ' דאסור למעט ביו"ט, ודייק מלשונו דאיסורא גרידא איכא, אבל אם מיעט ביו"ט אינו חייב מלקות, וכן הביא לשון רבינו מנוח דס"ל דמותר לבטל ביו"ט כיון דלא עביד מעשה כלל דביטול בלב סגי, ועל שניהם מקשה הנשמ"א דנעלם מהם דברי התוס' והרמב"ן בבא בתרא דף כ' ע"א ד"ה היא דכתבו בהדיא בפקקו בשבת את המאור בטפח, דחוצץ בפני הטומאה, וקשה דכי פקקו מאי הוי, הא לא מבטל לי' ואינו חוצץ, וליכא למימר דביטלו הטפח, דא"כ היה בונה בשבת, ונראה לר"ת ולר"י דכלי חרס לא בעי ביטול אלא שפיר חוצץ אע"ג דלא מבטל לי', עכ"ד התוס', הרי לכאורה מבואר דאית ביה משום מלאכת בונה ממש.

**והנשמ"א** הביא תי' מאברך אחד די"ל דהתוס' בבבא בתרא מיירי שממעט בשבת וגם מבטל וא"כ עושה מעשה, משא"כ רבינו מנוח אפשר דמיירי שכבר מיעט מעיו"ט, רק ביו"ט עושה הביטול, וגם המג"א מיירי בממעט ביו"ט בלא ביטול, והנשמ"א כתב על זה שדבריו נכונים, אף שי"ל כיון שמותר למעט בלא ביטול [נראה כוונתו דעכ"פ מותר מה"ת], א"כ אף הביטול אינו מזיק, כיון שאין בו אלא מחשבה, ז"א דכן מצינו במצורף דאם עושה במחשבה הוי מלאכה וחייב, ובלא כוונה אינה מלאכה,

התורה מותר בונה שלא לצורך אוכל נפש משום מתוך, ורק אסור מדרבנן דהוה כעובדין דחול, עכ"ד.

**אבל** דעת הרמב"ם ה' יו"ט פ"א ה"ב דהבונה ביו"ט לוקה, והקשו עליו דהרי איהו ס"ל דמגבן חייב משום בונה, והא קיי"ל דאמרינן מתוך, ולמה א"כ חייב מלקות בבונה ביו"ט. הפני יהושע בביצה מיישב דעת הרמב"ם דמגבן חייב משום בונה רק אם מגבן לאוצר למען יעמוד ימים רבים, אבל אם מגבן ביו"ט לאוכלו ביו"ט אין כאן מלאכת בונה, וממילא לית לן מתוך בכה"ג, והפר"ח סי' תצ"ה תי' דדעת הרמב"ם דאין אומרים מתוך אלא במלאכת הבערה ומלאכת הוצאה, ובמרכבת המשנה [אלפנדרין] ושמחת יו"ט כתבו דרך במלאכה שעיקרה משום אוכל נפש שייך לומר מתוך, משא"כ בונה דעיקרו אינו אוכל נפש, ובבאר יצחק סי' י"ג האריך בהאי ענינא וכתב דלא אמרינן מתוך שהותרה תולדה דמלאכה לצורך אוכל נפש, הותרה אב המלאכה שלא לצורך אוכל נפש, ועוד העיר שם על התוס' דבבונה ביתו שנפל הרי מתוסף בזה גם מלאכת מכה בפטיש, ועל מלאכה זו לכאורה ליכא היתר דמתוך, ומצדד הבאר יצחק דזה תלוי אם במכין מאכל משום מכה בפטיש, דאם יש בזה משום מכה בפטיש, אפשר לומר מתוך שהותר מכה בפטיש לצורך אוכל נפש, הותר נמי מכה בפטיש שלא לצורך אוכל נפש, עש"ה.

מביא תשובת השואל ומשיב כהאי ענינא ומה שחידש בגדר ביטול

ח. שוב מצאתי שדן בזה בשו"ת שואל ומשיב חמישאה סי' נ', וכתב לחלק דבפוק המאור על ידי טפיח, בעצם הוה

שפוקק בו החלון בשבת ומבטל ליה לגבי חלון וחשיב ל' מכותל עצמו, הלכך הוי מוסיף, אבל בפרישת סדין על הסוכה דלא מבטל ל' וסופו ליטלו, לכן לא פשיטא ל' לרבי אליעזר דליהוי מוסיף, והנה חכמים פליגי על רבי אליעזר והם אומרים בין כך ובין כך פוקקין, ואפי' אם אינו קשור ותלוי מותר לפקוק החלון בשבת, ומשמע דהתירו חכמים אפילו במבטל הפקק בחלון ואף לכתחילה, וא"כ איך קאמרי התוס' דבפקיקת המאור כטפיח אם מבטלין אותו שם הוה בונה בשבת, עכ"ד האבנ"ז.

**ואולי** י"ל דכיון דהוא מתקן מחיצה החוצץ בפני הטומאה אסור עכ"פ מדרבנן וכמ"ש מהר"ם לובלין, אבל מן התורה מותר, ופלוגתא דר"א וחכמים ברוצה לפקוק החלון לסתום בפני האור, ואין כאן מחיצה חשובה, ולכן התירו חכמים לגמרי ואפי' מדרבנן, ודו"ק.

מבאר דאף אי נימא דמיעוט וביטול הוה בונה מו"ת, מ"מ ביו"ט יש מקום לצדד משום מתוך

ז. אמנם אפי' אם נימא דבמבטל הוה ממש בונה, וכמו שבאמת ס"ל הנשמ"א בשיטת התוס' והרמב"ן, מ"מ עדיין יש לצדד בזה לענין מלאכה ביו"ט, דהנה התוס' בשבת דף צ"ה ע"א ד"ה והרודה כתבו להקשות דאם מגבן חייב משום בונה, א"כ מצינו בונה באוכל נפש שהותר ביו"ט, ונימא מתוך שהותר בונה לצורך אוכל נפש, הותר נמי בונה שלא לצורך אוכל נפש, ויהיה מותר לבנות ביו"ט אם ביתו נפל ביו"ט, ולא היה אפשר לבנותו מאתמול, וגם הוא צריך לביתו כדי לדור בו, ואינו בגדר שלא לצורך כלל, ותי' התוס' דבאמת מן

**האומנם** דצב"ק דמאן יימר דהחמץ  
שהוא מבטל מונח ע"ג  
קרקע, כך שעל ידי ביטולו היינו דנים בו  
משום בונה, אולי הוא מונח בקופסא,  
ובכה"ג על ידי ביטול החמץ אין כאן  
בונה כלל, וצ"ע.

והנה השו"מ מיישב דעת התוס' בבבא  
בבא בתרא הנ"ל אליבא דהנשמ"א  
דמבטל טפיח בחלון הוה בונה ממש,  
די"ל מיגו דהוה בונה מחיצה לחוץ בפני  
הטומאה, הוה נמי בונה מחיצה לענין  
שבת, בדומה להא דאיתא דאמרין מיגו  
דהוה דופן לענין סוכה הוה נמי דופן  
לענין שבת.

ויש לעיין לפי זה אם יש לומר מיגו כעין  
זה במיעוט גובה הסוכה, דמיגו  
דהוה בונה מחיצה פחותה מ' אמה  
להכשיר הסוכה, הוה נמי בונה לענין  
שבת, ואולי הדבר תלוי בפסול למעלה  
מעשרים אמה אם הוה פסול בדפנות או  
בסך ודו"ק.

דן מה דין הסוכה אם מעט וכיטל באיסור  
האם פסול משום מצהב"ע

ז. עוד חקר השו"מ לדעת המג"א דאסור  
למעט ביו"ט מה יהא דינו בדיעבד,  
אם תהא הסוכה כשרה, או דילמא הוה  
פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, וצידד  
דליכא למימר דבזמן קיום המצוה כבר  
פרחא לה העבירה, כי כל האיסור לא  
שייך כי אם על ידי המצוה, דבלאו  
המצוה הרי על ידי המיעוט הסוכה נהפכת  
מדירת קבע בן עשרים אמה לדירת עראי  
פחות מ' אמה והוה מקלקל, אלא משום  
שהוא לצורך מצות ישיבת סוכה, הוה  
תיקון ונחשב בונה.

פעולה זו מעשה של בונה, אלא שהוא  
מוסיף על בנין הקיים כבר, ולכן כיון  
שהוא מבטל הטפיח שם, הוה בונה ממש,  
משא"כ במניח תבן על הקרקע אין כאן  
פעולת בונה כלל, ועל הביטול אנו דנים  
אם יש בזה משום בונה, והוה רק כמו  
מבטל כלי מהיכנו דהוה דרבנן, ובזה הוא  
מיישב דעת המג"א דלא כתב בזה חייב,  
דהוה אסור רק מדרבנן.

ומוסיף עוד לצדד דכיון דאליבא דהתוס'  
בונה מותר ביו"ט בלא היה  
אפשר מערב יו"ט, מותר כאן לבטל התבן  
בקרקע הסוכה אפי' בפה.

וילה"ע בזה אמאי נקט השו"מ דמיעוט  
גובה חלל הסוכה מ' אמה הוה  
דבר שלא היה אפשר מעיו"ט, וכי לא היה  
אפשר לשים תבן ולבטל מערב יו"ט.  
ועוד ק"ק דהרי התוס' תירצו דעכ"פ  
מדרבנן אסור בונה ביו"ט משום עובדין  
דחול, ואיך קאמר השו"מ דבגוונא דאי  
אפשר מעיו"ט התירו התוס' בונה ביו"ט  
לצורך קצת, וצ"ע.

והשו"מ מביא ראייה לדברי רבינו מנוח  
מהא דכ' המהרי"ק סי' קמ"ב  
להסביר שיטת רש"י בענין ביטול חמץ,  
דאינו מטעם הפקר, אלא הוא כביטול תבן  
בקרקע הסוכה, [והשו"מ שם כתב על  
יסוד זה "והיא מרגליות טובה"], והרי  
בגמ' פסחים דף ה' ע"א הוכיחו דרבי  
עקיבא שאמר דלא שייך תשביתו ביו"ט  
משום מלאכה ס"ל כרבי יהודה דאין  
ביעור חמץ אלא שריפה, דאל"ה מאי  
מלאכה אית ב', והרי לכאורה על ידי  
ביטול בלב דהוא כמו ביטול תבן בקרקע  
הסוכה נמי איתעבידא מלאכה, דהוה  
בונה, אלא ע"כ דביטול תבן בקרקע אין  
בו משום מלאכה וכמו שכ' רבינו מנוח.

דן אם בניית סוכה היינו בנין לשעה או  
מיחשב כבנין קבוע

י. והנה בסוכה דף ל"א ע"א אי' אמר רבינא האי כשורא דמטללתא דגזולה עבדי לי' רבנן תקנתא משום תקנת מריש, ופירש"י בד"ה מפני ז"ל ולא אמרינן אין כאן הפסד מרובה ויסתור סוכתו, דמצוה משוי לי' כל שבעה כבנין קבע, עכ"ל. ולפי זה י"ל דהפרמ"ג ס"ל כרש"י דהסוכה נחשב כבנין קבוע, ולכן הנחת הסכך נחשב מלאכת בונה. אך באמת צ"ב סברת רש"י בזה דהא אנן קיי"ל דסוכה דירת עראי בעינן, ואיך קאמר דסוכה הוה בנין קבוע. ואולי יש לומר דכוונת רש"י היא דבתוך ז' ימי סוכות בנין הסוכה נחשב כקבוע, אבל לענין דבר הנוגע בכל השנה כמו מזוזה, נחשב כבנין עראי. [ובסגנון אחר אולי יתכן לומר דלגברא המקיים מצות סוכה נחשב הסוכה כבנין קבוע, אבל החפצא דסוכה מצד עצמו באמת אינו אלא דירת עראי]. ועפ"ז יש לתרץ קושיית הבית יצחק אור"ח סי' ה' שהק' איך יתכן שעשו סוכות בהר הבית כמו שכתוב בנחמיה [ח', ט"ז] ויצאו העם ויעשו להם סוכות איש על דרו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלקים וגו', והלא מקרא דלא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך ילפינן דאין לבנות בנין של עץ בין בעזרה ובין בהר הבית, והראב"ד בה' בית הבחירה פ"א ה"ט כתב דבנין לשעה אינו אסור, והתינח אם אמרינן דסוכה הוה דירת עראי, לכן סוכה מותרת בעזרה ובהר הבית, אבל לפי רש"י גם סוכת החג הוה בנין קבוע, וא"כ איך עשו סוכות בחצרות בית האלקים לדידיה, ולפי משנ"ת א"ש דאיסור בניית בנין של

והנה בשו"ת מגידות סי' ק"ט האריך הפרמ"ג בבירור שאלה דבדידיה הוה עובדא בסוכות תקל"ז שחל יום ראשון בשבת, ונפל הסכך ומרוב בהלה אמרו בני הבית לגוי לחזור ולהניח הסכך על הסוכה, ודן אי באמת מותר לומר לגוי להניח הסכך, ואם הדין הוא דאסור ובכל זאת אמרו לגוי להניח והוא הניח הסכך האם עכ"פ הסוכה כשרה או שמא אית ב' משום מצוה הבאה בעבירה.

והנה בבאר יצחק הנ"ל מצדד דביו"ט אם נפל הסכך מותר לומר לגוי להחזיר הסכך דביו"ט לפי התוס' בונה אסור רק מדרבנן, וא"כ הוה שבות דשבות במקום מצוה, אבל בהעובדא דהפרמ"ג לא שייך זה, דהרי יו"ט שחל בשבת היה, ובשבת בונה אסור מן התורה אפי' לצורך אוכל נפש, ולכן כתב הפרמ"ג דאין כאן היתר אלא רק אם נסמוך על הרמ"א דבמקום מצוה לצורך גדול מותר אפי' רק שבות אחד, היינו אמירה לגוי.

**אמנם** הברוך טעם בשו"ת עטרת חכמים מעורר דבהנחת סכך שאינם קשורים וקבועים אין כאן בונה מה"ת כלל, ולכל היותר יש כאן איסור דרבנן, א"כ אין כאן אלא שבות דשבות דמותר במקום מצוה, והכי נמי דעת הביכורי יעקב סי' תרכ"ו סק"א דבהנחת הסכך אין כאן בונה מה"ת, וחילי' מהא דאין חיוב מזוזה בסוכה דמצוה. וגם מהרש"ק בחכמת שלמה על שו"ע אור"ח סי' תרל"ז הביא בשם בעה"מ דסוכה כיון שהיא רק לזמן נחשב אהל עראי ואין בו משום סותר מה"ת.

ביו"ט אי אפשר להניח הסכך בדרך היתר, הו"ל להפרמ"ג לומר דהסוכה פסולה משום מצהב"ע.

**ואולי** י"ל דעבירה מדרבנן לא יפסול מצוה מן התורה מכח מצוה הב"ע, ועכ"פ המצוה מן התורה יתכן לקיים. ובמקראי קודש סוכות ח"א סי' ו' הביא עובדא שהיו שני שכנים, אחד היה שומר תו"מ והשני היה חילוני, וביקש השותו"מ מהשכן שהיותו והוא אינו בביתו בתחילת סוכות, שיואל הוא ויבנה הסוכה, והשכן הסכים. ואחר זה נודע שבנה הסוכה בשבת, ונשאל הגרצ"פ אם הסוכה פסולה משום מצהב"ע, והוא השיב ד"ל כיון שהיה יכול לבנותו בחול, אין בו משום מצוה הב"ע, דלא מחשב שבאה המצוה על ידי העבירה ע"ש, והוא דלא כסגנון הפרמ"ג, דלדידי' האפשרות שהיתה קיימת בעבר לעשות המצוה בדרך היתר בלי עבירה, לא מהני להסיר פסול דמצהב"ע, דרק אם אפשר כעת להכין המצוה באופן המותר אין העבירה פוסלת משום מצהב"ע, אמנם אם איירי בחוש"מ י"ל דגם לדעת הפרמ"ג אין כאן מצהב"ע, כיון דכעת יש לו לבנות הסוכה בהיתר, ותו יש להוסיף לפי סברת המנ"ח דבחוש"מ לא שייך פסולא דמצהב"ע כיון דאין מצוה אקרקפתא דגברא לישב בסוכה, אלא יש רק איסור לאכול חוץ לסוכה, והמנ"ח ס"ל דמצוה הב"ע אינו פוסל הסוכה להיותו נחשב כאוכל חוץ לסוכה, אמנם כבר דנו בסברא זו האחרונים ואכמ"ל.

עץ על הר הבית הרי הוא דבר הנוהג כל השנה, וכלפי כל השנה נחשב הסוכה העומדת רק ז' ימים כבנין עראי, ודו"ק.

**שקו"ט** בדעת הפרי מגדים בענין אמירה לגוי להחזיר הסכך כשנפל בליל סוכות שחל בשבת

**י"א.** והנה הפרמ"ג דן שם עוד מה דין הסוכה אם בדיעבד אמרו לגוי להניח סכך על הסוכה בליל יו"ט שחל בשבת, ומוכיח מהא דקיי"ל בסי' תרס"ד סעיף י"א דהושענא שקצצה גוי בש"ק דכשרה ליום ראשון הושענא רבא, וגם בסי' תרמ"ו סעיף ב' בהדס שמיעט ענביו ביו"ט במזיד דההדס כשר, הרי מוכח דאין בזה פסולא דמצוה הבאה בעבירה.

**וביאר** במגד יהודה דהיינו כסברת השעה"מ דאם פרחא לה העבירה בשעת עשיית המצוה ל"ש מצהב"ע, או משום דעבירה שאינה נוהגת אלא בזמן מסויים אינה פוסלת משום מצוה הבאה בעבירה.

**אך** שוב הקשה המג"י על זה דלכאורה הפרמ"ג סותר את עצמו דבסי' תנ"ד משב"ז אות ד' כתב דהטעם למה מצה שנאפה בערב פסח שחל להיות בשבת אינה פסולה משום מצהב"ע, הוא משום שאין לנו צורך לתכלית של העבירה, דהרי יכולים כעת לאפות מצה חדשה בליל יו"ט מוצאי שבת, ומשמע דאל"ה היינו פוסלין המצה משום מצהב"ע, אע"פ שהעבירה פרחא לה והעבירה אינה נוהגת אלא בשבת, וא"כ בניד"ד דכעת





## הרב אברהם יהושע העשיל אונגער

מרבני אג"ש, בהמ"ד דחסידו באבוב -45, מאנסי יצ"ו

### פלאפול בביאור קושית הגמ' אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה (ר"ה כח):

וכדומה, כגון קידוש בכל יו"ט שני של גליות, תקיעת שופר ביום שני של ראש השנה, ונטילת לולב כל שבעת ימי החג במדינה, שבכל זה יש להקשות שיש בו משום בל תוסיף. ואיך אפשר דר' יהושע חולק על כל תקנות אלו.

ד) הראב"ה כתב (מובא במרדכי סוכה סי' תשע"ב, ובב"י או"ח סי' תרס"ח) דהאי דיושבים בסוכה בחו"ל בשמיני ספק שביעי, זהו רק לאכול בסוכה, אבל לא לישון בסוכה, משום חשש בל תוסיף. ובאכילה לא חשו לכך, משום דיש היכר שאינו עושה למצוה גמורה, כיון שבכל ימי החג מברכין עליה ברכת 'לישב בסוכה', ובשמיני ספק שביעי אין מברכין, ניכר בכך שאינו מקיים מצוה כתיקונו, אבל שינה, דגם בשאר ימי החג אין מברכין עליה, אין בו היכר שאינו עושה לשם מצוה, ולכן אין לישון בסוכה בשמיני ספק שביעי. ואף דמסקינן דהעושה מצוה שלא בזמנה אין עובר אליה משום בל תוסיף אם אינו מכוין למצוה, כתב ראב"ה דזהו דוקא לעבור מן התורה ולחייב מלקות, אבל איסור דרבנן יש אף שלא בזמנו בלא כונה. עכ"ד ראב"ה.

ה) ויש לתמוה [קושיא ב'] איך הביין הראב"ה את קושית הגמ' כאן דהישן בשמיני בסוכה ילקה. כבר הבאנו את פירושו של רש"י דהקושיא היא איך תקנו חז"ל לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי, אבל לראב"ה אי אפשר לפרש

א) בגמ' ראש השנה (דף כח:) בסוגיא דמצות צריכות כונה, הקשה אביי על מאן דאמר דמצות אין צריכות כונה, 'אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה', ופירש רש"י (בעירובין דף צו.) כוונתו, דבחוק לארץ יושבים בסוכה בשמיני ספק שביעי (כמבואר בגמ' סוכה), ואם נאמר דמצות אין צריכות כונה א"כ היושב אז בסוכה עובר על בל תוסיף. אבל אם מצות צריכות כונה לא קשה, דהיושב בסוכה בשמיני ספק שביעי הרי הוא מכוין שאם עכשיו הוא שביעי הרי הוא יושב לשם מצוה, ואם לאו אינו מכוין לשם מצוה, ונמצא (על הצד שהוא שמיני) לא עשה מעשה מצוה כתיקונו. אבל אם אין צריכות כונה קשה דעובר על בל תוסיף. אמר לו רבא אני אומר דמצות אינו עובר עליהן [פרש"י בבל תוסיף] אלא בזמנן. ומסקינן דלעבור שלא בזמנו בעי כוונה, כלומר דהעושה מצוה שלא בזמנו אינו עובר משום בל תוסיף אם לא נתכוין למצוה.

ב) בהמשך הסוגיא צידדו בגמרא לומר דהתנא ר' יהושע סובר דאפשר לעבור בבל תוסיף אפילו שלא בזמן המצוה. וכתבו התוס' (וכן כתב בתוס' הרא"ש) דלפי זה, לדעת ר' יהושע הישן בשמיני בסוכה לוקה, ולפ"ז אין יושבין בסוכה בחו"ל בשמיני ספק שביעי.

ג) ויש להקשות [קושיא א'] דלכאורה קושיא זו אינה דוקא לגבי ישיבת סוכה, אלא כמו כן יש לומר לגבי שאר מצות שתקנו חז"ל משום ספיא דיומא

לקיים שבועתו. וכן בניד"ד יש בזה מצוה לשמוע דברי חכמים].

**וכתבו** הרשב"א וריטב"א ראייה לסברתם, מהא דבני חז"ל יושבים בסוכה בשמיני ספק שביעי, וכן שאר דיני יו"ט שני של גליות, ואין בו משום בל תוסיף. והוא מהאי טעמא, כיון שחכמים ציוו לעשות כן.

**ח**) והקשה בטורי אבן (ר"ה דף ט"ז) [קושיא ר' מסוגית הגמ' דידן, דמקשה אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, ולדברי הרשב"א וריטב"א מאי מקשה, הלא חז"ל תיקנו לעשות כן, ולפי דעת הרשב"א וריטב"א שוב אין בו איסור בל תוסיף.

**ט**) עוד יש להקשות [קושיא ז'] להיפך, מה ראייה מביאים הרשב"א וריטב"א לסברתם, מהא דיושבים בסוכה בשמיני ספק שביעי, הא י"ל כדברי הגמ' כאן, דשלא בזמנו אינו עובר בל תוסיף בלא כוונה, וכבר הבאנו לעיל דברי רש"י בעירובין דהמקיים מצות של יו"ט שני מכוין שאם אינו יו"ט אין כוונתו לשם מצוה. וכן מוכח מסוגית הגמרא, דהא הקשו על תקנת חז"ל לישב בסוכה, דיעבור בבל תוסיף, והוכיחו מזה דבלא כונה אינו עובר, הרי מוכח דהיושב בשמיני ספק שביעי, על הצד שהוא שמיני אינו מכוין לשם מצוה.

**ובאמת** שבתשו' אבנ"ז (או"ח סי' תמ"ט אות ה') כתב דמדברי הרשב"א וריטב"א מוכח דס"ל דא"א לעשות תנאי בכוונה, ואם דעתו של אדם שעל הצד שהוא יום שביעי הוא מכוין לשם מצוה, הרי זה נחשב כוונה לשם מצוה, אפילו על הצד שהוא יום שמיני. אלא שלא ביאר איך פירשו הרשב"א וריטב"א את סוגית הגמ' כאן דלכאורה מוכח להיפך.

כן, דהא הגמרא נקטה 'הישן', ולדעת ראבי"ה הרי באמת לא תיקנו שינה בסוכה בשמיני ספק שביעי, ואדרבה אסור לישון אז בסוכה.

**ו**) עוד יש לדקדק בלשון קושית הגמרא.

**חדא** [קושיא ג'], דנקט לשון של דיעבד, 'הישן בסוכה ילקה', ויותר היה לו לאחוז לשון של לכתחלה, כגון 'איך מותר לישון בסוכה'.

**עוד** דקדק הערוך לנר [קושיא ד'] למה נקט דוקא ישיבת סוכה בשמיני, יותר משאר מצות שתקנו חז"ל משום ספיקא דיומא, כגון קידוש היום, ותקיעת שופר ואכילת מצה ומרור.

**עוד** יל"ד [קושיא ה'] למה נקט דוקא שינה, יותר מאכילה. ויותר היה לו לומר 'היושב' בסוכה, דאז כולל שניהם האכילה והשינה, והוא גם לשון המקרא (ויקרא כ"ג מ"ב) בסוכות 'תשבו'.

**ז**) הנה הראשונים (תוס' ר"ה דף ט"ז, ותוס' הרא"ש שם, ורשב"א וריטב"א וחיידושי הר"ן שם) נתקשו בהא דתיקנו חז"ל לתקוע בראש השנה תקיעות דמיושב וגם תקיעות דמעומד, למה אין בזה משום בל תוסיף. ותירצו הרשב"א והריטב"א דכל שתיקנו חז"ל לעשות כן אין בו משום בל תוסיף. [וביאר הברוך טעם זצ"ל (בהגהותיו על טורי אבן ר"ה דף ט"ז) טעם הדבר, דכיון דהתורה ציוותה עלינו לשמוע דברי חכמים אין זה בגדר הוספה על התורה, אלא הרי זה ממצות התורה. ולהמחיש הדבר י"ל דדומה למי שנשבע לאכול פת, וכאשר הוא מקיים שבועתו ואוכל פת הרי הוא מכוין לשם מצוה, ואין בזה בל תוסיף, כי באמת יש בזה מצוה דאורייתא

**מה** שהקשינו [קושיא ז'] להיפך, איך הוכיחו הרשב"א וריטב"א את שיטתם ממה שתקנו חז"ל לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי, הא י"ל דשם אינו מכוין לשם מצוה על הצד שהוא שמיני. והבאנו דברי האבנ"ז דהרשב"א וריטב"א סוברים דלא שייך תנאי בכוונת מצוה, והקשינו דלכאורה בסוגיין מוכח להיפך. ועתה לא קשה, כי הגמרא לא מיירי מתקנת חז"ל לאכול בסוכה, אלא מיירי מחשש שמא יירדם בסוכה, וזה אכן יהיה בלא כוונה לשם מצוה.

**ומיושב** [קושיא א'] איך יחלוק ר' יהושע על כל דיני יו"ט שני של גליות; כי באמת לא הקשה המקשן מתקנת חז"ל על כל דיני יו"ט שני, כי בזה י"ל כדברי רשב"א וריטב"א דבתקנת חז"ל אין לחוש משום בל תוסיף, והקושיא היה רק על אכילה בסוכה, שיש לחוש שיירדם בשינה ויבא לידי איסור דאורייתא. ור' יהושע יחלוק על דין זה של ישיבה בסוכה בשמיני ספק שביעי.

**גם** נתישבו הדקדוקים שהקשינו [קושיא ד' ה'] למה נקט המקשן דוקא ישיבה בסוכה ולא שאר מצות יו"ט שני, ולמה נקט דוקא שינה ולא אכילה.

**יב** ומיהו אע"פ שזכינו ליישב את דברי הראב"ה, וגם את 'סברת' הרשב"א וריטב"א, מ"מ אי אפשר לומר כן בדעת הרשב"א וריטב"א עצמם, כי בלשונם מבואר שהם סברו דתקנת חז"ל לישב בסוכה בשמיני היה אף על השינה, ולא רק על האכילה.

**על** כן יש לבקש דרך אחרת בישוב הקושיות.

**י** ואולי אפשר לפרש כוונת הגמ' כאן באופן אחר ממה שפירש רש"י, ואין הכוונה להקשות איך מותר לקיים תקנת חז"ל לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי, כי בזה י"ל כדברי הרשב"א וריטב"א דמה שחייבו חז"ל אין בו בל תוסיף. אולם יש לומר כדברי הראב"ה, דחז"ל תיקנו רק לאכול בסוכה בשמיני ספק שביעי, לא לישון בסוכה. והנה ידוע מה שאמרו חז"ל (יומא יח.) שהמאכל מביא את השינה. ויש לומר דהמקשן כאן נתכוין להקשות, דאם היה איסור דאורייתא על השינה בסוכה, אפילו כשאנו מכוין לשם מצוה, א"כ לא היה להם לחז"ל לתקן שיאכלו בסוכה, כי בקל אפשר לבא לידי לידי תקלה, שבאמצע אכילתו או אחריה יירדם בשינה בסוכה, ונמצא שנכשל באיסור דאורייתא. ומוכיח מזה שאין בו איסור דאורייתא, כשאנו מכוין לשם מצוה, ולכן לא נמנעו מלתקן על האכילה, כי אפילו אם יבא לידי שינה לא עבר אדאורייתא.

**יא** ובזה נתיישבו הקושיות שהקשינו.

**מה** שהקשינו [קושיא ב'] על דברי ראב"ה שאומר שלא תיקנו שינה בסוכה רק לאכול; זה מיושב כמובן, דהקושיא איננה על תקנת חז"ל לישון בסוכה, אלא על מה שתקנו לאכול ויש לחוש שמא עי"ז יבא לידי שינה.

**קושית** הטורי אבן [קושיא ו'] למה לא תירצו בגמ' כדברי הרשב"א וריטב"א דמה שתקנו חז"ל אין בו בל תוסיף; נתישבה, כי הקושיא היה על השינה, שלא תקנוהו חז"ל.

יג) וכתב באגודת אזוב\* (ח"א בסוגיא דמיתב יתבינן, דף ק"ז עמוד ג', וכ"כ בערוך לנר) דהרשב"א וריטב"א יפרשו את קושית הגמרא, דלא מיירי בחז"ל בשמיני ספק שביעי, אלא מיירי בארץ ישראל במקום שמקדשין ע"פ ראייה ויודעים את קביעות החודש, דשם אין שום תקנת חז"ל לישב בסוכה בשמיני.

אלא דהאגודת אזוב עצמו מקשה (וכן הוא בקצרה בספר יום תרועה) מהיכן ידע המקשן בפשיטות דבאמת אינו לוקה על זה, עד שהוא מקשה מזה על מאן דאמר מצות אין צריכות כונה.

יד) ויש לומר דהמקשן ידע שהיה מצוי בני אדם בארץ ישראל שהיו עושים כן, שהיה דרכם לישון בסוכה בשמיני משום אור, וידע שלא מיחו בידם חכמים, ומזה ידע בפשיטות שאין בזה איסור כל תוסף.

טו) לפי זה מיושב קושית הטורי אבן [קושיא ו'] מדוע לא תירצו בגמ' דברי הרשב"א וריטב"א, דדבר שתיקנו חז"ל אין בו משום כל תוסף; כי המקשן מיירי במקום שאין בו ספק שביעי ואין בו תקנת חז"ל לישב בסוכה.

ומיושב גם [קושיא ז'] מה שהקשינו על הרשב"א וריטב"א שסוברים דהיושב בסוכה בשמיני ספק שביעי נחשב שמכוין לשם מצוה אפילו על הצד שהוא שמיני, והקשינו דמסוגית הגמ' מוכח דאינו מכוין למצוה. זה לא קשה מידי, כי הגמ' לא מיירי כלל מהיושב בשמיני ספק שביעי, רק מהיושב בשמיני ודאי.

טז) וכן מיושב [קושיא ב'] מה שהקשינו על הראב"ה, דמקושית הגמ' מוכח דתקנת חז"ל לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי היה אף על השינה, וזה מיושב כי קושית הגמ' לא מיירי מתקנת חז"ל, רק מבני אדם שנהגו כן מעצמם.

ומיושב [קושיא ד'] מה שדקדק הערוך לנר למה נקט דוקא ישיבת סוכה, יותר משאר מצות שתקנו חז"ל בספיקא דיומא; כי המקשן מיירי מבני אדם שנהגו כן מעצמם, והם נהגו כן רק בסוכה, שעשו כן לאויר, אבל בשאר מצות של יו"ט אין שום סבה למה ינהגו כן.

יז) ליישב בזה גם [קושיא ה'] מה שדקדקנו למה נקט דוקא שינה ולא אכילה, שיש לומר שכך היה המציאות שהם נהגו כן רק בשינה ולא באכילה.

יח) גם מיושב [קושיא א'] מה שהקשינו לפי מאי דסלקא דעתא בגמ' דלר' יהושע עוברים כל תוסף אף שלא בזמנו בלא כונה, לפי זה צריכים לומר דהישן בשמיני בסוכה ילקה, ואיך אפשר שהוא חולק על כל תקנות חז"ל של יו"ט שני של גליות. וזה מיושב, כי המקשן לא מיירי כלל מתקנת חז"ל ביו"ט שני, רק בבני אדם שעשו כן מעצמם בארץ ישראל, ואם כן י"ל דמה שלא מיחו בידם חכמים הוא מפני שסברו כשיטת החולקים על ר' יהושע בזה.

יח) ומיהו עדיין קשה קושיא אחת [קושיא ח'], דהנה לעיל הבאנו דברי הראב"ה דהאי דמסקינן דשלא

א. להג"ר זאב נחום בורנשטיין זצ"ל אבד"ק ביאלא, אביו של הגאון בעל אבני נזר זצ"ל. האגודת אזוב בא ליישב בכך את קושיא ו' שהבאנו באות ח', ומצאתי שכבר קדמו המאירי בסוגיין בפירוש זה.

הוא איסור שאינו מפורש בתורה, לא יודיענו, דמוטב שיהיה שוגג ולא יהי המזיד, ואם הוא דבר שאיסורו מפורש בתורה, חייב להוכיח ולמחות אפילו אם הוא יודע שלא ישמע לדבריו.

וּלְפִי זֶה י"ל דאותם בני אדם שהיו ישנים בסוכה בשמיני בארץ ישראל, ידעו חכמי הדור בהם שלא ישמעו לימנע, ועל כן לא מיחו בידם, כיון שהוא איסור דרבנן. אבל אם היה בו איסור תורה היה להם למחות אפילו אם לא ישמעו, ומזה מוכיח המקשן שאין בו איסור תורה, מדלא מיחו בהם.

בזמנו אינו עובר בבל תוסיף בלא כונה, זהו רק לעבור מדאורייתא, אבל מדרבנן עובר אף בכהאי גוונא. ומעתה יוקשה על מה שפירשנו שהיו בני אדם שנהגו לישון בסוכה בשמיני ולא מיחו בידם חכמים, ומזה מוכיח המקשן שאין בו איסור בל תוסיף, וקשה הרי מ"מ יש בזה איסור דרבנן ולמה לא מיחו בידם.

יט) ואפשר לתרץ בהקדם מה שפסק הרמ"א (או"ח סי' תר"ח סעיף ב') דכאשר אדם רואה חברו עושה איסור, והוא יודע בו בוודאות שאם יודיענו שהוא אסור לא ישמע לו לימנע; אז אם



## הרב חיים אלימלך פרישזוואסער

דאש הכולל תפארת ציון, באבוב - 45, לונדון יצ"ו

## בענין עשיית סוכה לשם צל ובגדר תעשה ולא מן העשוי

בסכך עצמו אלא חקק בדפנות והסכך נעשה מאליו, וכיון דכתיב (דברים טז, יג) "חג הסוכות תעשה" משמע דבעינן עשיית הסכך בפועל ולאפוקי נעשה מאליו, וגם בעינן שתהא עשיה לשם צל, דעל שם הסכך קרוי סוכה. וכן הביא שם בבה"ל לשון הלבוש וז"ל: או שעשויה לשם צל ולא עשה מעשה בסכך, אלא שעשה הדפנות ונעשה הסכך מאליו, פסולה.

מחלוקת ראשונים ואחרונים שתלוי  
בחקירה הנ"ל

והנה מזה הכריח הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספריו מנחת שלמה (סוכה דף יב ע"א) ובספר הליכות שלמה (פ"ח, דבר הלכה אות יח) שלדעת הראשונים - הרמב"ם ובעל המאור, אין דין עשייה בפועל לצורך הכשרת הסוכה, אלא העיקר הוא שבשעת הנחת הסכך אפי' מאליו [כגון שנתלש עץ ע"י הרוח ונפל על סוכתו, או שהונח הסכך על ידי מנוף או על ידי קטן וכדו'] - שמעשה שלהם לא חשיב מעשה, יהא כוונת בעל הבית או העומד על גבה לשם צל סוכה, ואז הסוכה כשרה. וכן נקט בשו"ת אבני נזר (סי' תעה) לדינא.

ולבן בנידון דידן בחוטט בגדיש, אף שנעשה הסכך בפועל מעצמו, מכל מקום אם היה מעמר גדיש זה לצל, כשר, שכל החסרון של נעשה מאליו בגדיש הוא שלא נעשה לשם צל אלא לשם גדיש. [וכן ראיתי בספר עמק ברכה, שסובר כן

(א) הנה בסימן תרל"ה (סעי' א) מביא בשו"ע דעת הרמב"ם, דבסוכת גנב"ך אע"פ שלא נעשה לשם מצות סוכה כשרה בתנאי שתהא עשויה לשם צל, ולאפוקי אם עושה לשם צניעות או לדירה ואוצר. ומפרש רש"י במס' סוכה (ח: ד"ה אמר) שכאשר אנו רואים שמסוככת יפה, מוכח מזה שעשייתה הראשונה לשם צל החמה היתה. [ובאופן שמתכוין להגין מפני הגשם - לדעת הרא"ש (שם סימן יב) מותר, ומדברי השו"ע הרב (סי' תרכו ס"א) נראה שפסול, ואכמ"ל בזה].

עוד כתב שם בשו"ע וז"ל: אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה, לפי שלא נעשית לצל, לפיכך החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה, שהרי לא עימר זה לשם צל. והרמ"א שם הוסיף: ומה שעושה אח"כ הוי תעשה ולא מן העשוי עכ"ל.

חקירה באופן הכשרת הסכך לשם צל ובביאור הלכה (שם ד"ה אבל סוכה) הקשה על לשון זה, דמשמע דכל שמעמר מתחלה לשם צל, דהיינו שבעת עשיית הגדיש היתה כוונתו לחטט אח"כ לשם צל יהא כשר, ומביא כן בשם בעל המאור (שם) שאם העלה העמרים בגדיש לשם סוכה, שיחטט לו בגדיש - כשרה. אמנם כתב הבה"ל שמכל הפוסקים לא משמע כן, רק דאפי' אם עשאה לשם צל בעינן דווקא שיעשה חלל טפח במשך שבעה, כמו שכתב כאן בשו"ע. והטעם דלא מהני לשם צל, הוא משום שלא נגע

בדעת הרמב"ם. עיי"ש מה שיש להעיר בדבריו, וצ"ע].

### משמעות השו"ע בדין הנ"ל

**ולענ"ד** מוכח כן מלשון המחבר שכתב "אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשה לצל", ולא כתב כהבה"ל דטעם הפסול משום שלא עשה מעשה בסך, ולכן באמת במעמר לשם צל בוודאי יוכשר הסך בזה. [וכן ראיתי אח"כ במנחת שלמה שדייק כן בלשון השו"ע]. ועכ"פ צ"ל לשיטתם, דכוונת הפסוק הכתוב בתורה חג הסוכות "תעשה", היינו שבשעת עשיית הסך תזהרו שתהא כוונתכם לשם צל וסוכה, דהיינו שאין צריך עשיית הסך דווקא, אלא רק צריך מחשבה בהנחת סך לשם סוכה, ומחשבה זו צריכה להיות בעת הנחת הסך.

### דעת רש"י בדין הנ"ל

**אלא** שהוכיח שם בבה"ל שרש"י חולק על הבעה"מ והרמב"ם, וסובר שצריך עשייה בפועל ולא שתעשה הסוכה מאליה, וז"ל רש"י (דף י"א ע"א ד"ה אכשורי): "והיכי דמי תעשה ולא מן העשוי, כגון החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, שהסיכוך היה מאליו, ואינו נוגע בו לעשות שום מעשה, אלא פוחת אחת מדפנותיו ונכנס לעמקן וכו' והסוכה נעשית מאליה" עכ"ל. הרי לנו שלא הזכיר כלל שהפסול הוא מטעם שאין הסוכה לצל, אלא מטעם שלא עשה מעשה, א"כ לפי זה בוודאי לא מהני מעמר גדיש לשם צל כנ"ל.

מחלוקת הראשונים במעם שפסול לסך במחובר

**ועוד** כתב המנחת שלמה (שם) לבאר, שמוכח מהריטב"א והרא"ה (סוכה

דף יא) כדברי רש"י דבעינן עשיה בהסך בפועל ולשם צל, דאיתא במשנה (דף יא ע"א) הדלה עליה את הגפן וכו' פסולה ואם קיצצן - כשרה. וברש"י שם מבואר טעם הפסול, שאין מסככין במחובר דאמר מר באספך מגרנך ומיקבך וכו' בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר, עכ"ל. והיינו דפסולת הוא אחר אסיפת התבואה דהיינו בתלוש. וקצת חידוש הוא שאין מקור לזה בגמ', רק מדברי רש"י שדימה זה לענין שמסככין רק בדבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה - מפסוק זה שדרש שם רבין (בדף י"ב ע"א) באספך מגרנך - בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר ולא ביקב עצמו, שמקבל טומאת אוכלים ע"כ, וסובר רש"י שמוזה מבואר גם דבעינן תלוש דוקא.

**והמעייין** בריטב"א וברא"ה שם מביאים מקור אחר לזה, וז"ל הריטב"א

(בדף י"א ע"ב): תמיה מילתא א"כ מהיכי נפקא פסוליה, ומאי טעמא, דהא גידולו מן הארץ ומקבל טומאה וכו', ונראה לומר דפסול מחובר היינו משום תעשה ולא מן העשוי דאילו מחובר דנפיק מגורן ויקב, לא נעשה בו מעשה כלל מתחילתו לשום ענין, עכ"ל. וז"ל הרא"ה שם: טעמא נמי במחוברין משום תעשה ולא מהעשוי, אלא דבמחובר לא קרינן ביה תעשה כלל, דפשיטא מילתא דמן העשוי הוא ולא בעינן למידרש דממילא משתמע הכי, עכ"ל. ומבואר מדבריהם דהטעם שמחובר פסול הוא משום דליכא עשייה בסך - דהסך עומד שם ומחובר במקומו מכבר, ולא חשיב שנעשה ע"י מעשה האדם, ואף שבפועל הרי האדם הדלה הסך וכפף הענפים על סוכתו, וכפי שהעיר בזה הערוך לנו, מכל מקום לכאורה צריך לומר שסברו הריטב"א

דכל הטעם של מחובר פסול, משום דחסר במעשה הסיכוך.

**מחלוקת תוס' ור"ת אם אשה כשרה בעשיית ציצית ולולב**

**והנה מצאנו עוד מחלוקת הראשונים בזה, דבגיטין (דף מ"ה ע"ב) איתא:**

תני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניה ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור ועובד כוכבים ועבד ואשה וקטן וכו' פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה. ועיין שם בתוספות (ד"ה כל שישנו) וז"ל: מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה. והתוס' חולקים על ר"ת שם ממה דמבואר במסכת מנחות דאשה כשרה בעשיית ציצית, וגם מוכח מגמ' סוכה (דף ה) דסוכת ג'נ'ב' כשרה, דהיינו דסוכה שנעשתה על ידי אשה כשרה, אף דלא מיפקדה בישיבת סוכה מטעם דהוי מצוה שהזמן גרמא. ולכן מסיק התוס' דדווקא ספר תורה תפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי ע"כ. וזהו קושיא אלימתא על הר"ת מסוכת נשים. ובאמת מבואר בגמ' (סוכה שם) דסוכת בהמה כשרה, ועיי"ש פירוש רש"י. ואמנם בספר גליוני הש"ס למהר"י ענגעל זצ"ל, הביא בשם שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנ"ט) ששמע שם דהיינו סוכה הנעשית ע"י בהמה עצמו להנצל מהחוס וכו' שכשרה, ג"כ קשה על הר"ת.

**יתבאר שמחלוקת התוס' עם ר"ת תלוי ג"כ בחקירה הראשונה**

**וראיתי** לבאר פלוגתתם, דמהתוס' בגיטין מוכח דסוברים כהריטב"א דיש דין עשייה בסוכה, ולכן הקשו מזה על סברת ר"ת להחמיר בציצית ואגד לולב

והרא"ה דכיון דסוף סוף הסכך עומד במקום ההוא מכבר, אין נחשבת פעולת הכפיפה כמעשה המועיל, אלא האדם צריך להביא הסכך ולסכך בו, באופן שבלא הבאתו לא היה כלל שום סכך במקום זה, ע"כ.

**יתבאר דעת הריטב"א בטעמו של פסול מחובר גם לגבי חקירה הנ"ל**

**ועב"פ** נראה גם מדברי הריטב"א והרא"ה, שיש דין עשייה בסכך לשם צל הנלמד מ"תעשה" ולא מן העשוי. וכן ביאר שם הריטב"א (לעיל) שהאופן הפשוט של תעשה ולא מהעשוי הוא כשמסכך תחת האילן או תחת גג הבית ואח"כ קצצו האילן או נפתח הגג, שפסולה אף שהיה כאן מעשה גמור, כיון שצריך עשייה בכשרות וכשקצץ האילן התכשרה הסוכה באופן דממילא ולא ע"י מעשיו הקודמים, והקציצה עצמה לא חשיב מעשה וצריך לנענע הסכך כשיטת שמואל ודלא כרב, וכן מסיק הגמ' (דף יא ע"ב) שהסוכה נעשית כשרה על ידי מעשה הנענוע, שזה נחשב כמסכך מחדש ע"כ.

**נפק"מ לדינא בין דעת רש"י והריטב"א הנ"ל לגבי פסול מחובר**

**ובספר** הליכות שלמה העיר, דיל"ע באם שתל האילן לשם סוכה, מסתבר דלרש"י נהי דקודם השרשה כשר, משום דכמאן דמנח בכדא דמי, מ"מ לאחר שהשריש בארץ שפיר נפסל, אבל להריטב"א י"ל דכיון שסיכוכו הוא ע"י מעשה גמור יהא כשר, וכן אם הביא עציץ נקוב לסכך בו שדינו כיונק מהקרקע, ג"כ הוא כשר, ואילו בירושלמי מפורש דפסול, מדין מחובר לקרקע, וא"כ מוכח מזה כרש"י שמחובר פסול גמור בעצמותו ודלא כריטב"א הסובר



המיצל על איזה חלל אפי' כשיעור טפח ואין הסכך כשר אז, וא"כ מחשבת הצל קדמה לשעת עשיית הסכך בפועל שהוא לאחר החטיטה.

**ואחר** העיון נראה לומר, שהרי בכל סוכה מיד כשמתחיל להניח הסכך ע"ג סוכתו ויש שם מעט סכך כמלוא ידיו והוי עדיין חמתה מרובה מצילתה ועדיין לא חשיב צל, היעלה על הדעת לומר דהוי סכך פסול, דלאו שעת עשיית הסכך בהכשר עם מחשבת צל, א"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו. אלא ע"כ דכיון שמתחיל על דעת לגמור בהכשר ככל שיעור הסכך עם מחשבה, א"כ הוי כשעת עשייה ארוכה ממושכת עד גמור, ומהני מחשבה לצל. ולפי זה גם בניד"ד משעת העמדה לצל עד שעת חטיטתו שעושה חלל בתוך הגדיש, הוי כשעת עשיית הסכך ממושכת עד גמר עשיית הסוכה, ושפיר מועיל מחשבה לעמר לשם צל, ודו"ק שפיר בעזהי"ת.

שֶׁלֶשׁ הָעֲרוֹת עֲצוּמוֹת עַל שִׁמְתָּ בַּעֲהָם  
וּרְמַבָּם וְשׁוֹ"ע הִנֵּל

**(א)** והנה השו"ע שם כתב עוד "לפיכך אם עשה בתחלה, כשנתן שם הגדיש, חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה, וחטט בה אח"כ והשלימה לעשרה, כשרה שהרי נעשית סכך שלה לצל" ע"כ. ויל"ע דלכא' לפי מה שנתבאר לעיל למה צריך בתחילה חלל טפח במשך שבעה, הרי די בזה שדעתו בשעת עימור הקש לשם צל, ויגמור החטיטה אח"כ, ואין צריך חלל טפח מתחילה. כן נשאלתי מהרב שמעון יחזקאל הורוויץ שליט"א, ובודאי שאל כענין. והשבתי דאין הכי נמי, כשבעל הגדיש עומד לפניו ומגלה דעתו שהיתה כוונתו לעמר מתחילה לצל, לא בעינן

שאשה עושה, שגם בהם צריך עשייה, ומ"ש הם מעשיית הסכך דאשה כשרה בה אף דלא מיפקדה. אבל ר"ת צ"ל שסובר כדעת השו"ע והרמב"ם כאן דלא בעינן מעשה, ורק מחשבה לצל בשעת הסיכון, דלכן כשר גם אם נעשה הסכך ע"י רוח או קוף וקטן, וכן על ידי אשה, כל עוד שמי שעומד על גבם היתה מחשבתו לצל, ולא דמי לאגד לולב וציצית שצריך מעשה, ע"כ ודו"ק.

סיכום להלכה בנוגע לשיטת ר"ת הנ"ל  
**ולענין** הלכה, עיין במג"א (הל' ציצית ס"י י"ד ס"ק ג) שיש מחמירין כר"ת לענין ציצית ולולב ובניית הסוכה, דאין אשה רשאית לעשותם. ובבה"ל (שם ד"ה להצריך) כתב, דראוי ונכון לכתחילה לזהר בזה, אבל בדיעבד כשעשתה כבר - כשר וא"צ לנענע הסכך, כיון שמעיקר הדין נקטינן להקל, וכן א"צ להתיר הציצית [וכל הני דלעיל]. אלא שלענין הסכך כתב המשנ"ב (ס"י תרל"ו ס"ק ד) דבסוכת גנב"ך מצוה לכתחילה לחדש בה טפח על טפח, או על פי כל אורך הסוכה ברוחב משהו, מטעם גזירת חז"ל, עיי"ש ודי בזה.

הבנת שיטת בעה"מ ורמב"ם הנ"ל בעומק יותר

והנה כבר הוכיחו כמה אחרונים דהמעמר לשם צל יהא כשר, וכל הפסול בגדיש הוא משום שלא נעשה לצל [ולא משום ד"נעשה מאליו" לשם צל כרש"י]. ויל"ע בזה טובא, דלכא' איך מועיל כשמעמר לשם צל, דהרי מ"חג הסוכות תעשה" נלמד דעכ"פ בשעת עשיית הסכך צריך מחשבה לשם צל וזהו עשייתה, א"כ כשמעמר לשם צל הרי עדיין לא חטט כלל בהגדיש אלא שבדעתו לחטוט אח"כ, וא"כ בפועל אין כאן שום סכך

הסכך יהיה נעשה לשם צל, דהיינו אהל, וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אהל כדאיתא לענין שבת (סימן שט"ו), ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי משום ולא מן העשוי עכ"ל.

ג) ונשאלתי מהרב צבי זיבאלד שליט"א, דאיך יתכן כזה, דלפי הנתבאר דעת השו"ע והרמב"ם דאפילו אם כל החלל של הגדיש והצל נעשה אח"כ, כל שדעתו לצל מתחילה בשעת העימור כשר, א"כ ה"ה כאן שפורס הסכך לשם צל ואח"כ נעשו הדפנות, מה לי דלא הוכשר הסכך בשעת הנחתו הרי לא צריך עשייה בפועל לשם צל כשיטת רש"י, דלדעת רש"י מובן הדבר שצריך הכשר בשעת עשייתו ואם לא עשה כן הוי מן העשוי, משא"כ להרמב"ם כל שהובא הסכך לשם צל הוי שעת עשייה ממושכת עד עשיית המחיצות שלאחריו ויהא כשר, דבוודאי לא גרע זה מהא שמעמר לשם צל ואח"כ חוטט כל הגדיש שהוא כשר.

ובוודאי גם הוא שואל כענין. ואען ואומר, דוודאי חולק הרמ"א על השו"ע, וסובר כרש"י שצריך מעשה גמור בהכשר, ולכן צריך שיהיו הדפנות קודם לסכך. אבל השו"ע השמיט דין זה, והדרכי משה הביאו בשם הגה"מ, וגם להב"ח הוי רק לכתחילה ואינו מעכב, וא"כ לדעת השו"ע אולי יש לומר דהוא כשר לכתחילה כשעשה הסכך קודם לדפנות.

סיכום השיטות מכל הנ"ל

ולענין הלכה נסכם השיטות בזה: דעת הבה"ל בדעת השו"ע שוודאי צריך עשיה בעצם הסכך ולשם צל, וכשנעשה מאליו כמו במעמר לשם צל פסול. וכן דעת הלבוש ושאר הראשונים

חלל טפח כלל, אלא שכאן מיירי בשאינו לפנינו, ובזה אמרינן דרק כשיש טפח משך שבעה בתוך הגדיש, שאז מוכח מתוכו שכוונת בעל הגדיש היה לצל, שהרי עשה צל בפועל על חלל טפח, וכמו שפירש רש"י על סוכת גנב"ך, וז"ל: שמסוככת יפה [ועבה] דמוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא עכ"ל. ויתכן שזהו רק באופן שאין הגנב"ך לפנינו, דאילו היו עומדים כאן לפנינו ומסיחים לפי תומם שכוונתם לצל, שנאמנים גוי ואשה על כך כמבואר בש"ס ובשו"ע יו"ד סימן צ"ח, א"כ יהא כשר אף בלי סכך עבה, וא"צ הוכחה מגוף הסכך. וכן בניד"ד. ואקוה שקיימתי בזה ומשיב כהלכה.

ב) אבל אכתי צ"ע בגמ' (סוכה דף ט"ז ע"א) שאמר רב הונא "לא שנו [שגדיש פסול] אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זה סוכה, תניא נמי הכי החוטט בגדיש לעשות לו סוכה הרי זה סוכה, והאנן תנן אינה סוכה, אלא לאו ש"מ כדרב הונא ש"מ, איכא דרמי ליה מירמא" וכו'. ע"כ. וצ"ע טובא, דלדברינו הו"ל להגמ' לתרץ באופן פשוט, דמה שאמרו "הרי זה סוכה" מיירי שבעל הדגיש מגלה דעתו שעימר לשם צל, וכשר אפילו בלי חלל טפח במשך שבעה, ומשמע מזה דאי אפשר להכשיר הסוכה אלא כדרב הונא שיהא בגדיש עצמו צל בפועל מתחלה עכ"פ כשיעור טפח משך שבעה כדין אהל, וצ"ע.

עוד כתב הרמ"א שם וז"ל: "ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות" ע"כ. ובט"ז ביאר הטעם דכתיב "חג הסוכות תעשה" והיינו הסכך, בשעה שאתה עושה

בקטן המסכך וכו' כנ"ל. וכן מוכח גם מדברי ר"ת [בכדי לתרץ קושית ראשונים עליו מסוכת גנב"ך כנ"ל] דליכא דין עשייה בגוף הסכך, ורק אפילו בנעשה מאליו או על ידי אינו בר דעת כל זמן שהיתה מחשבה לשם צל בשעת הסיכוך הוא כשר, ע"כ.

[ריטב"א ורא"ה]. ולענ"ד אף אי נימא שדעת השו"ע להתיר בזה, הלא כבר הוכחנו שדעת הרמ"א לחלוק ע"ז וכסברת הבה"ל. והעומדים לצד השני, דעת הבעל המאור ודעת השו"ע והרמב"ם ע"פ סברת המנחת שלמה ועמק ברכה ושו"ת אבני נזר (סי' תע"ה) שהתיר



הרב יעקב יוסף בראנסדורפער

ביהמ"ד דחסידי באבוב - 46, אנטווערפן יצ"ו

## בסוגיא דב"ל תגרע וב"ל תוסיף - גדרו ומהותו

הוא, לפיכך אסור טפי מזוג א' משום איסור ב' תוסיף, וברש"י, ומשום הצלה לא משרי טפי מהמצוה דלאו תכשיט נינהו, וכ"ש כיון דזמ"ת הוא ואיכא ב' תוסיף, "אתי איסור ב"ת ומשוי עליה כמשאוי", ור"ג סבר דשבת לאו זמ"ת הוא, לפיכך מותר ב' זוגות, דתפילין תכשיט הם כשלוכשן כדרך קיום מצוותן וכיון דמקום יש בראש להניח ב' זוגות, גם בלובש ב' זוגות שני' תכשיט נינהו, לכן מותר בב' זוגות וכו', עכ"פ מבואר דלת"ק איכא איסור ב"ת במניח ב' זוגות תפילין, ולכאור' פשטות המשמעות דבב"ל תוסיף מדאור' קאירינן הכא.

**מב"ל** מקום אם אכן נכון הדבר דבמניח ב' זוגות תפילין בשבת קעבר רק על ב' תוסיף מדרבנן, נמצא דמה שנעשית עליו כמשאוי מחמת האיסור דב"ת, הוי נמי רק משאוי מדרבנן, דמדאור' ב' תוסיף אין כאן ומשאוי אין כאן והאיך יחייבנהו בחטאת על הוצאה כזו, ואמנם במנ"ח (מצוה שיג) דן דלפום דברי רש"י היוצא ביוה"כ במידי דלא חשוב נעל ליוה"כ דחייב על הוצאה משום משאוי, משום דאיסור נעילת הסנדל משוי עליה כמשאוי, והוסיף שלא רק לשיטות הסוברים שנעילת סנדל אסור מדאור' חייב משום משאוי, אלא אפי' נניח שנעילת הסנדל מדרבנן היא דאסור, כיון מדרבנן לא נחשב מלבוש הויא להו משאוי ע"ש. ודבריהם צריכין לימוד, דהיאך בדבר שהוא משאוי רק מדרבנן

(א) כתוב (ואתחנן ד ב) לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם וגו', וברש"י לא תספו כגון חמש פרשיות בתפילין וכו', מקורו לכאור' הוא מגמ' סנהדרין (פח:) ע"ש, אולם התם הציור במוסיף בטוטפת, כגון ה' טוטפות במקום ד', וברש"י הכא נקט הציור במוסיף על הפרשיות, וזה יתכן בתפילין של יד שכולן בטוטפה אחת מונחת, אבל בשל ראש כל פרשה בית לעצמה, ואי מוסיף פרשה חמישית יתכן או במוסיף בטוטפה, ובכך נמצא שהוא חייב פעמיים א' משום תוספת פרשה וא' על הטוטפה, או במניח ב' פרשיות גם יחד בבית אחד, אמנם בט"ז (אור"ח סי' לד סק"ב) מבואר דגם בגוונא שלובש ב' זוגות תפילין נמי איכא משום ב' תוסיף, אך כ' דבכך הוא עובר רק משום ב' תוסיף "מדרבנן", ע"ש מלפנים שהארי'.

והנה מלבד ממה שאינו מבואר בעליל מהו גדרו של ב"ת דאור' ומהו מהותו וסיג בב' תוסיף מדרבנן ואמאי גזרו בהנך, ביותר נראה רחוק לאוקמ' גירסא דגמ' עירובין (צה:) שהביא הט"ז, דבב"ל תוסיף מדרבנן איירינן, ואציג לך סוגיא דהתם, דתנן התם המוציא תפילין [בשבת בשדה או ברה"ר ובכ"מ שהם אבודים וצריך להכניסן לעיר, כמה מותר ללבוש בב"א], ס"ל לת"ק דמכניסין זוג זוג, ור"ג אומר שנים שנים וכו', ומסקינן בגמ' שם דנחלקו אי שבת זמן תפילין הוא אי לאו, וס"ל לת"ק דשבת זמ"ת

תוסיף ומסתמך על הגמ' דעירובין הנ"ל, וכ' והא דא' בגמ' סנהדרין הנ"ל דבחמש טוטפות וכה"ג איכא משום ב"ת, משמע דבב' זוגות תפילין לא, היינו לענין שיהא גורע ממצותו, דבב' זוגות ניהו דעובר משום ב"ת, מ"מ מקיים המצוה בזוג א', ואלו בה' טוטפות אינו מקיים המצוה כל עיקר עכתו"ד, לפ"ד י"ל דרש"י חומש נקט לאלו שהם גורעין ממצוותן ומפקיעין גם עיקר המצוה, אבל אין כוונתו ליומר דלא יתכן ציור דבל תוסיף באופן אחר. ובאמת יסוד זו כבר מצינו בבעלי התוספות (עי' דעת זקנים שם) וז"ל, לא תוסיפו שאם תוסיפו תגרעו, דכל המוסיף גורע שאם תעשה חמש ציציות גורעת גם הארבעה שאינם נחשב לכלום שלא עשית המצוה כתיקונה וכהלכתה וכו', אבל ישב שמונה ימים בסוכה לא בא השמיני עם השבעה ומה שעשה עשה ע"ש, ועי' בפנים יפות עה"ת שם באר"י.

**ובשלוש** רב עמ"ס זבחים (פ). הביא ק' רבינו משולם איגרא (או"ח מט) לשיטת הרה"מ בנוטל ב' לולבין עובר על כל תוסיף "ואינו יוצא יד"ח", (עי' תוס' סוכה לד': ד"ה ערבי נחל שתיים), א"כ מאי פליגי הכא ר"א ור' יהושע אם יעבור על כל תוסיף או כל תגרע והרי אם יעבור על כל תוסיף יפסול הקרבן ע"ש.

**אך** לפי המבואר בוידבר משה דלא תמיד גורם הלאו דכל תוסיף שיהא גורע ממצוותו, י"ל דשאני בנתערבו מתן א' במתן ד', דבוריקה ראשונה, סיים מצות מתנה א', ומזריקה שני' ואילך יתייחס הזריקה אלא לאלו הטעון מתן ד', ואע"ג דבוריקה שני' אית ביה תערובות מדם מתן א', ונמצא דקא עובר משום כל תוסיף, מ"מ במה שמוסיף

יחייב על ההוצאתן בחטאת, ועוד אטו כל הני מלבושים ותכשיטים שאסרו חזו"ל לצאת בהם ברה"ר כמבואר במתני' שבת, יהא חייב חטאת היוצא בהם לרה"ר, דאיתי איסור דרבנן שרובע עליו ומשוי להו למשאוי אתמהה, ועי' ריש פ' במה אשה יצאה ובר"ן שם כ' מפורש דליכא חיוב חטאת.

**ולולי** דמסתפינא הייתי אומר דמדבריי רש"י ז"ל ליכא להוכיח דבכל מידי שאסרו חכמים להלבישן בשבת יהא חייב עליהן משום משאוי על הוצאה לרה"ר, אך ורק בתפילין שבעצמותו אינו מלבוש אלא תשמיש קדושה וחפצא העשוי לקיום המצוה, וכל ענין שם מלבוש או תכשיט שעליהן, נובע ממה שיש מצוה בלבישם, וכל היכי דליכא בהו משום קיום מצוה הויין כמשאוי בעלמא, ולא דיין שאין זו מלבוש בעצם, אלא אף עובר בכך משום כל תוסיף, ועי' בלבד יצא רש"י לחדש דהא תינח כל זמן שהוא לובשן כדרך קיומו של מצוה רק אז שם מלבוש או תכשיט עליהן, אבל אם אינו כדרך קיום המצוה כגון בב' זוגות שיש בהו משום ב"ת, לא נחשב כמלבוש או תכשיט, רק כמשאוי גרידא, לפ"ז היוצא ביוהכ"פ בנעילת הסנדל שהוא בעצמותו מלבוש ודרך לבושן, גם ליכא איסור אחרנא חוץ מגזירה שגזרו בהו, אינו מן ההכרח שלשיטת רש"י יהא חייב על הוצאתן משום משאוי ולהפקיע שם מלבוש שעליו, ויתבאר בהמשך.

**האם באיסור ב"ת גורם להפקיע עיקר קיום המצוה**

**(ב) בס' וידבר משה** (מערכת הב', סוגיא דכל תוסיף) מצאתי שכ', דב' זוגות תפילין וב' מזוזות על פתחו איכא משום כל

מצוה כלל בזוג השני, והוי רק איסור גרידא בלבישתן משום ב"ת, התם שפיר אמרי' דאתי איסור דב"ת ומשוי עליה כמשאוי, כיון סוף סוף בעצמותן אין זה מלבוש או תכשיט רק משאוי בלבד, משא"כ במטיל ג' ציציות איה"נ לו יהי' דאיכא משום כל תגרע, מ"מ ג' מצות מיהו שפיר קיים לר' ישמעאל, ובעת ועידן קיום מצוה, אע"פ שבאמת חסר בשלימות המצוה, מ"מ עדיין יתכן דל"ש לומר דחייב משום משאוי.

**ובים** התלמוד (עמ"ס ב"ק בשו"ת שלו), נמי כ' ליישב בסוגנון זו וזתו"ד, דדוקא בתפילין כיון דגוף הדבר לת"ק לאו תכשיט הוא, רק משום קיום מצוה התירו לו כעין המצוה, דהיינו זוג א', וביותר איכא משום ב"ת, והוי משאוי, משא"כ בציצית הטלית מלבוש גמור הוא, וג' הציציות ג' מצוות המה לר' ישמעאל, אע"ג דקעבר על כל תגרע, מה ענין כל תגרע להוצאת שבת, אתו"ד. אך מש"כ דטלית מלבוש גמור הוא לכאור' שפת יתר, דהנדון הוא על הציציות ולא על הבגד, ומסוגיין משמע דאיסור הוצאה על הציצית קאמר, אולם י"ל בכוונתו כהנ"ל, כיון דהבגד מלבוש גמור הוא ול"ש לחייבו עליו משום משאוי, הציצית שתלאן בטילין לעיקר הבגד וגם ג' מצוות הם לדעת ר' ישמעאל וילע"ב.

**ובעין** סברה זו תמצא בגליוני הש"ס (עירובין שם), אחרי שהביא התוספתא דכלאים (פ"ה) שכו', חלוק של צמר שנפרם ופירפו בחוט של צמר ושל פשתן וכו', אם תפרן אסורים משום כלאים 'ויוצאין בהם בשבת' וכו', והק' עליו אמאי לא אמרי' דאתי איסור דכלאים ומשוי עליה כמשאוי, ותי' דשאני הכא

והולין במתנה שני', מפאת קרבן הנדרש למתן ד', לא יגרע ממה שכבר נתן במתנה ראשונה, דאחרי מתנה ראשונה כבר נעשית מצוותן ומה שעשה עשה, ובל תוסיף שלאחר כך לא יגרע להפקיע ממצוותו למפרע, משא"כ בב' לולבין "באגודה אחת" וה' טוטפות "בבית אחד", אגודתן יחד גורם שיהא גורע ממצוותן, משא"כ בב' זוגות, דכל אחד לעצמו הוא, וה"ה לזריקה ודו"ק.

**איסור אחרינא המסתעף כתוצאה מאיסור כל תוסיף**

**ג) השאג"א** (סמ"א) הק' על סברת רש"י דאיסור כל תוסיף משוי עליה כמשאוי, מהא דתנן במתני' מנחות (כח). ד' ציציות מעכבות זא"ז שארבעתן מצוה א', ר' ישמעאל או' ארבעתן ד' מצות, ובגמ' מאי בייניהו רבינא אמר דרב הונא איכא ביניהו, דאמר ר"ה היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהל' בשבת חייב חטאת, וברש"י הטיל לג' ולא ד' לת"ק חייב חטאת ולר"י הוי מצוייצת כהל' דג' מצות מיהו איכא וכו' ע"ש, והנה לר' ישמעאל במטיל ג' ודאי דעובר על כל תגרע, כדאמרי' במתני' זבחים (פ). ובגמ' ר"ה (כח): גבי הניתנין במתן ד' שנתנן במתן א' אע"ג דקיים מצוה בזה, מ"מ איכא משום כל תגרע, וה"ה בג' ציצית, נוכן נראה מלשון רש"י דברים ד ג, עה"פ לא תספו כגון וכו' חמש ציציות, "וכן לא תגרעו", משמע אם פוחת בציצית מד' איכא משום כל תגרע, ולפי יסודו של רש"י (עירובין שם) אמאי לא אמרי' דאתי איסור דכל תגרע ומשוי הג' ציציות עליה כמשאוי.

**ברם** יש מקום לומר ליישב ק' השאג"א דלכאור' ההבדל בולט והחילוק מבואר, דשאני גבי תפילין דלא מקיים

דתמיהתו אינו מן התימה כ"כ, דאי משום עשה דוחה ל"ת קאתי מהיכי תיתי דעשה שאינו בשלימותו דוחה ל"ת, ומאן יימר דלר' ישמעאל אפי' לכתחילה הלכה ומורין כן קאמר למילתא, דלמא רק לענין חיוב חטאת קאמר דאינו חייב משום הוצאת משאוי בשבת.

**אך בטורי אבן ריש חגיגה**, הק' דלמה לא נימא במי שאין לו עולת ראייה דאתי עשה דיראה כל זכורך ודוחה לאו דלא יראו פני ריקס, ותי' דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש כמבואר (זבחים צ"ד:), ע"ש, ולכא' ה"נ יש לדון בזה דאם כל עיקר החיוב דראיה בהבאת עולה תליא, ובלא עולת ראייה ליכא חיוב בעצם הראיה מכל וכל, מה שייך הכא הכלל דעשה דוחה ל"ת, הא ליכא עשה כלל בראיה וידיים ריקנית, אלא אדרבה קעבר אלאו דלא יראו פני ריקס גרידא (ועי' מנ"ח בארי' בטו"ט).

**אלא** ע"כ מבואר מק' הטורי אבן דשונה לחלוטין לאו דבל תגרע מלאו דבל תוסיף, דאיסור בל תוסיף הוא עובר בעת ובעידנא קיום ובעשות הפעולה אשר לא נצטווה עליו, ואלו בל תגרע הוא עובר על ההעלם והעדר מעשות אשר נצטווה עליו, אבל בהחלק שעושה ומקיים ליכא דררא ופגם, למרות שהפועל היוצא גורם לבל תגרע, וכמבואר בגמ' עירובין (ק.) ר"ה (כח:) דלאו דבל תגרע היא בשב ואל תעשה ובל תוסיף היא בקום ועשה, מעתה י"ל דגבי מצוות ראייה יש ב' דינים יש דין חיוב מצוה דיראה כל זכורך, ומלבד מזה יש דין במצוה דעולת ראייה, אבל מ"מ אינן קשורין זה בזה, דהיינו דלא בתנאי תליא, דכשיש לו עולה לראיה חייב בראיה וכשאין לו פטור, לפ"ז יתכן

דהבגד מפאת עצמה מלבוש גמור הוא, ובמלבוש א"א לחייבו משום הוצאה, משא"כ בזוג שני של תפילין דהוי תכשיט רק מפאת המצוה שבו גם שלא בעידן מצוותו, וכשעושה איסור בהניחתן משום ב"ת, היינו היפך ענין המצוה נתבטל תורת תכשיט או מלבוש שעליו והוי משאוי ע"ש ואתו"ד.

**אך בפרי מגדים** (או"ח סי"ג סק"ב) משמע דגם על מלבוש גמור נמי שייך הסברה קאתי איסור דרמיא עליהו להלבישן ומשוי עליה כמשאוי, שכ' לצדד דהיוצא בטלית של כלאים בשבת לרה"ר דחייב משום הוצאה, דאתי איסור כלאים ומשוי כמשאוי "דאין דרך לבישה בכך", והא דפרש"י (שבת קלט:) דהיוצא בטלית שאינה מצויצת כהל' חייב חטאת "משום הציציות הוי משאוי", ולא פי' משום "הטלית" גופא, יען דבשבת א"י לעשות הציצית נחשב כאונס, וכשיטת המרדכי בזה, וא"כ על הבגד לא שייך לחייבו, אבל על הציצית שפיר חייב אתו"ד ע"ש, הרי לדבריו גם בכלאים אמרי' האי סברא דאתי איסור דכלאים ומשוי עליה כמשאוי, אע"ג דיתכן לומר דמלבוש גמור הוא, מ"מ אין דרך לבישה בכך.

**עשה גרוע האם דוחה ל"ת**

(ד) **בוידבר משה** (ח"ג סוגיא דב"ת סי"ז) הביא גם הוא ק' השאג"א הנ"ל, ותמה על הדומיון דגבי ציצית לר' ישמעאל אפילו לכתח' צריך ללובשו דאתי ג' עשה ודוחה ל"ת דבל תגרע משא"כ בב' זוגות תפילין דליכא מצוה בזוג השני כלל, ע"ש מלפנים. אך יש לפקפק בגוף דבריו

שפיר לומר דבאין לו עולת ראייה אתי עשה דראי' ודוחה ל"ת דלא יראו פני ריקם, דהעדר של עולת ראייה אינו גורע ומסלק עצם חיוב המצוה דראיות פנים בעזרה, ואינו פוגם בחלק הקיום.

**לענינו** י"ל ג"כ הכי בנ"ד, דלר' ישמעאל דציצית ארבעתן ד' מצוות הן, ובכל א' יש קיום מצוה בפני עצמן, ובהטיל ג' קיים לפחות ג' מצוות, ולא אמרי' יען דחסר הרביעית גורם חסרון ושלילי גם בהג' שהטיל, דא"כ מה מצוה יש בזה אדרבה מכעיס ועברין הוא דעובר בלבישתן בלאו דבל תגרע, ודאתינן להכא אולי יש להמתיק דזהו כוונת ק' הוידבר משה הנ"ל על השאג"א, דלר"י אפי' לכתחילה צריך ללבושו, דאתי ג' עשה דציצית ודוחה ל"ת דבל תגרע, דבל תגרע אינו עובר על הקיום אלא על העדר, דהיינו ג' שהטיל בתכלית השלימות הנה, אמנם עדיין יש להתגדר בזה.

**עב"פ** לפ"ז ממילא מתיישב ק' השאג"א בראשית דברינו, דל"ש לומר דיבא איסור דבל תגרע ומשוי עליו הג' שהטיל כמשאוי, כי בל תגרע אינו עובר על הג' שהטיל אלא על הרביעי שלא הטיל, א"כ לא שייך לבטל תורת הלבישה בג' הציצית שהטיל, כי על ג' שהטיל תורת מצוה עליהן, משא"כ בבל תוסיף דשני זוגות תפילין עצם הלבישתן הוא האיסור וגורם משאוי שיחייב על הוצאתן, ודו"ק.

**ואם** כנים אנחנו, הרווחנו מה שיש להק' עוד אמאי לא יהא בו משום מצוה הבא בעבירה בהטיל ג' ציציות ולא ד', דבעידן קיום המצוה בעבירה דבל תגרע היא נעשית, אלא מאי על כרחך אתה או' דהעבירה דבל תגרע אינו מתייחסות על אלה השלשתן שהטיל אלא על הרביעית שלא הטיל, והוי כמאן דאכל בשר טריפה בעידן קיום מצוה, דמעשה איסור שעושה אינו קשור להמצוה.





## הרב אברהם ישעיהו כהן

בעמח"ס משנת כהן

דאש כולל תפארת יצחק, לעקוואד יצ"ו

### בסוגיא דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן (סוכה לט.)

נוטלו בידו, וכ"כ הטור בסי' תרנ"א ס"ה בשם הרמב"ם [אך עי' ברבינו מנוח שם שפי' אחרת בדבריו (וע"ע מזה לקמן באות ט"ז), ומ"מ פשטא דלישנא דהרמב"ם ודאי מורה כהבנת הטור].

**נמצינו** למדים דפליגי הראשונים אי סגי בנענועים למיחשביה עובר לעשייתן, ויש לעיין אמאי לא ניח"ל להרמב"ם בעצה זו דנענועים, דבשלמא לענין שאר עצות שכתבו הראשונים כגון לברך קודם שנוטל האתרוג בידו או קודם שמחזיקו דרך גדילתו, הרי כתבו הב"ח והגר"א שם דכבר יצא ידי לולב קודם שנוטל האתרוג, עי' בדבריהם (וע"ע מזה במאמר מרדכי סק"ט), וגם לענין עצה דכוונה להיפך הרי נחלקו הראשונים אם מועלת, עי' מזה במג"א שם ס"ק י"ב [וע"ע בט"ז סק"ה עוד טעם בזה], אבל לענין ההיא דנענועים צ"ב בדעת הרמב"ם דלא ניח"ל בהכי.

אין לומר דנחלקו בגדר דין נענועים

ג. ולפום ריהטא היה נראה לומר דפליגי הנך רבוותא בגדרו של דין נענועים, ובתרי אנפי, או דפליגי אם הוא דינא דאורייתא או דרבנן, או דפליגי אם הוא חלק ממצות לולב או מצוה אחרת, והיינו דנימא דדעת התוס' והרא"ש דהוא אמנם חלק ממצות לולב והוא חיוב דאורייתא ומשו"ה סגי בהכי למיחשב עובר לעשייתן, ודעת הרמב"ם דאינו אלא מדרבנן או דהויא מצוה אחרת ומשו"ה

דברי הראשונים דנחשב עובר לעשייתן במה שמברך קודם הנענוים

א. איתא בסוכה ל"ט א' כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, ונתקשו הראשונים מתי יש לברך ברכת על נטילת לולב, דא"א לברך קודם הנטילה משום דאז אין המצוה מזומנת בידו לעשותה, כדמצינו במנחות ל"ה ב' גבי תפלין דאין לברך עליהן קודם הנחתן, ואילו אחר נטילתו הרי כבר יצא המצוה דהא מדאגבהיה נפק ביה, כדאיתא בגמ' מ"ב א'.

עי' בתוס' שם ל"ט א' בד"ה עובר לעשייתן וכו' וברא"ש סי' ל"ג ובריטב"א מ"ב א' בד"ה אמר אביי וכו' ובר"ן כ' ב' בד"ה ומדפרכינן וכו' שכתבו כמה דרכים בזה, והנה אחד מהדרכים שכתבו הנך רבוותא הוא דמברך אחר שנוטלו בידו, דאף דמדאגבהיה נפק ביה וכן"ל מ"מ לא נגמרה המצוה עד שמנענע הלולב ואכתי חשיב עובר לעשייתן.

מדברי הרמב"ם מבואר שחולק על הנ"ל

ב. אולם הרמב"ם פ"ז מהל' לולב הל"ו כתב וז"ל מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת, וכשהוא נוטלם לצאת בהן מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו ואחר כך נוטל האגודה הזאת בימינו ואתרוג בשמאלו ונוטלן דרך גדילתן וכו' עכ"ל, הרי מבואר להדיא דבברי הרמב"ם דמברך עליו ואח"כ

ולשאר ראשונים צ"ל דלא תיקנו חינוך אלא היכא דיכול לקיים המצוה בשלימות, כמש"כ בבכורי יעקב סי' תנ"ז סק"ג.

**ולענין** מקור הדבר יתכן דהוא הלכה למשה מסיני, א"נ י"ל דנלמד מקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, דחזינן דהתורה קראה לנטילת לולב שמחה, ובפשוטו אינו מובן היכי הוא נטילת לולב קיום של שמחה.

**אלא** י"ל דהיינו ענין נענועים, כמש"כ בספר הפרדס הגדול סי' קפ"ט וז"ל וניענע רבינו שלמה [רש"י] לאחר שהולין והביא שניהם והעלה והוריד וטעמו משום שמחת רקדו כאלים היינו נענוע וכו' עכ"ל, וכ"כ המאירי ל"ז ב' בד"ה המשנה וכו' דנענועים הוא ענין התעוררות שמחה.

**ומה** שהביא הפרדס קרא דרקדו כאלים, מקורו במדרש המובא ברוקח סי' ר"כ וז"ל במדרש אמרתי לכם שתקחו את הלולב ומנענעו לפני, למה שבשעה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים נענעתי את ההרים שנאמר ההרים רקדו כאלים, אף לעתיד לבא אני עושה כן וההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי וגו' עכ"ל.

**ובאמת** מצינו כן בקרא, דהנצי"ב במרומי שדה מ"ב א' הביא קרא בשמואל ב' ו' ה' ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים ובכנורות ובנבלים ובתופים ובמנענעים ובצלצלים, ובמדרש רבה פ' נשא ד' כ' מפרש מנענעים זה לולב שאדם מנענע בו, הרי שהיו מנענעים לולבים משום שמחה.

**עכ"פ** מבואר להדיא דפלוגת הרמב"ם ואידך רבנותא בדין עובר

לא יועיל לן למיחשב עובר לעשייתו לגבי עיקר מצות לולב.

**מיהו** לקושטא דמילתא א"א לפרש כן דהאמת היא בדיוק ההיפך מזה, דהרא"ש בפ"ג סי' כ"ו כתב דמצות נענועים אינה אלא מדרבנן ונמבואר בדבריו דס"ל הכי גם בדעת התוס', ע"ש, וכ"כ הריטב"א בפסחים ז' ב' בד"ה והא דאמרין גבי לולב וכו', ואילו הרמב"ם בפ"ז הל"ט כתב וז"ל ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח עכ"ל, ומשמע להדיא דהוא מדאורייתא וגם דהוא חלק מעיקר מצות לולב.

**[ואף]** דלא מצינו בהדיא במשנה ובגמ' דנענועים דאורייתא, י"ל דהרמב"ם למד כן מתרי מתניתין, הראשונה היא בריש פירקין כ"ט ב' דשיעור לולב הוא ד' טפחים דג' טפחים משום עיקר שיעור לולב ועוד טפח משום נענועים, ע' בגמ' ל"ב ב', ומדלא חילק מתניתין בין הג' טפחים לטפח הרביעי משמע דכולהו מדאורייתא, וכן נראה ברמב"ם פ"ז הל"ח דחד דינא הוא, וא"כ בע"כ דעיקר דין נענועים דאורייתא דאל"ה לכא' לא שייך שיעורא דנענועים, ולדעת שאר ראשונים דאינו אלא מדרבנן ע' במאירי ל"ז ב' בד"ה ולענין תכונת וכו' מש"כ בישוב הדברים.

**והמשנה** השניה היא מ"ב א' קטן היודע לנענע חייב כלולב, ומשמע מזה ג"כ דנענועים דאורייתא, דאל"ה אמאי לא מיחייב קטן היודע ליטול אף דאינו יודע לנענע דהא שפיר מצי לקיים מצות לולב דאורייתא אף בלי נענועים,

למדנו מכאן דכל היכא שלא בריך קודם המצוה מברך לאחר כן ויוצא ידי ברכה, וראיה לדבר טבילת גר שמברך אחר טבילה, משום גברא דלא חזי לא מצי לברך קודם לכן, ה"ה לשכח דלא אפשר ליה לברך כבר עובר לעשייתה שמברך לאחר כך, ותו ראיה וכו' עכ"ל, וצ"ב בהני תרי פלוגתות.

מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בענין עובר לעשייתו במצות נטילת ידים

ח. והנה ברמב"ם שם פ"ו הל"ב כתב וז"ל כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש בין לתפלה מברך בתחלה אקב"ו על נטילת ידים שזו מצות חכמים היא וכו' עכ"ל, הרי מבואר דמברכין על נטילת ידים קודם הנטילה [וכ"כ רבינו מנוח שם ללמוד כן מדבריו].

**אבל** ברא"ש פסחים פ"א סו"ס י' כתב וז"ל ור"י מפרש דאין למחות בנשים שמברכות אחר טבילה ולא קודם כיון דאיכא גר דלא מצי לברך עד לאחר הטבילה לא פלוג, והאי טעמא נמי שייך בנטילת ידים שנהגו לברך אחר הנטילה לפי שבבקר כשידיה מלוכלכות לא מצי לברוכי עד אחר הנטילה לכך נהגו לעשות כן אף בנטילה דסעודה, ועוד יש טעם אחר בנטילה כיון דמברך קודם ניגוב גם זו מצות נטילה כדאמרינן בסוטה ד' ב' כל האוכל פת בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא עכ"ל, וגם בזה צ"ב בפלוגתתם, ואמאי לא ניח"ל להרמב"ם בהני תרי טעמי.

נחלקו הראשונים אם יש דין עובר לעשייתו בברכת שהחיינו

ו. והנה עיקר דין עובר לעשייתו נאמר בגמ' לגבי ברכת המצות, ויש לעיין מה הדין בברכת שהחיינו במצות האם גם

לעשייתן כלולב לא תליא בגדר מצות נענועים, ובכך צ"ב אמאי לא ניח"ל להרמב"ם בדרכם וצ"ב במחלוקתם.

נחלקו הרמב"ם והראשונים לענין מצוה נמשכת והאם מברך לאחר העשייה בדיעבד ד. ונראה בזה בהקדם דברי הרמב"ם פ"א מהל' ברכות הל"ה וז"ל העושה מצוה ולא בריך אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו שני דינים, הדין הראשון הוא דבמצוה נמשכת מצי לברך אחר העשייה, אך היינו רק בדיעבד כשלא בריך קודם העשייה אבל לכתחלה צריך לברך קודם העשייה, זהו הדין הראשון, והדין השני הוא דבמצוה שנגמרה עשייתה ואינה נמשכת אף בדיעבד תו לא מצי לברך.

והנה בשני דינים אלו מצינו פלוגתא דרבוותא, דלענין דין הראשון במצוה נמשכת, בריטב"א פסחים ד' ב' בד"ה הא דאמרינן הנכנס לישב וכו' כתב וז"ל בכל המצות הנמשכות כגון תפילין וציצית וסוכה וכל כיוצא בהן אע"פ שהתחיל בהן עדיין נקרא עובר לעשייתו, ולא הקפידו אלא לאפוקי לאחר גמר עשייתו דלא וכו' עכ"ל, וכ"כ בהגה"מ פ"ז מהל' לולב אות ה' וז"ל ורבינו שמחה כתב שכל זמן שאדם עוסק במצוה מברך בטוב ומיקרי עובר לעשייתו ולא אתי עובר לעשייה אלא לאפוקי שלא יברך אחר עשייתו וכו' עכ"ל, הרי דסבירא להו דאף לכתחלה מצי לברוכי אחר שהתחיל המצוה כל עוד שלא גמר עשייתה.

**ולענין** דין השני בברכה אחר שנגמרה המצוה, באור זרוע הל' ק"ש סי' כ"ה (והובא בהג"א ריש מס' חולין) כתב וז"ל

בזה יש דין עובר לעשייתן א"נ דין זה מיוחד לברכת המצוה לחודה.

**ומצינו** מחל' ראשונים בזה, דהריטב"א בשבת כ"ג א' בד"ה מאי מברך וכו' כתב גבי נר חנוכה וז"ל ונהגו לברך שלשתם קודם הדלקה משום דבכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן וכו' שמברך עליהן שלשתן קודם מקרא מגילה וכו' עכ"ל.

**וב"ב** מהרי"ל בכמה דוכתי, בהל' חנוכה אות ג' (והובא בד"מ סי' תרע"ו סק"א) כתב וז"ל ולא התחיל בהדלקה עד שסיים כל הברכות למען תהא הברכה עובר לעשייתה עכ"ל, וכ"כ גם בסדר תפלות חג הסוכות אות ז' וז"ל ולאחר שסיים הברכות הפך האתרוג כדינו פטמתו למעלה ועיקרו למטה כדרך גדילתו והתחיל לנענע עכ"ל, דוק בלשונו שכתב שסיים הברכות ולא הברכה, הרי דגם שהחיינו צריך להיות קודם המצוה, ומפורש יותר בתשו' מהרי"ל סו"ס קמ"ה שכתב וז"ל דאין להדליק עד שיגמור כל הג' ברכות כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב דכולהו בעינן עובר לעשייתן וכו' עכ"ל [ומ"מ כתב בתשו' רעק"א ח"ב סי' י"ג דאף לפי מהרי"ל לא שייך כ"כ דין עובר לעשייתן בברכת שהחיינו (ושעשה נסים) ולכן בדיעבד מצי לברכם אח"כ].

**אבן** ברמב"ם פ"ו מהל' סוכה הלי"ב כתב וז"ל ובלילי יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס, נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן וכו' עכ"ל, ומבואר דאף דמברך לישב בסוכה קודם הישיבה משום דלדעתו רק בכה"ג הו"ל

עובר לעשייתן, מ"מ מברך שהחיינו אחר עיקר הישיבה, הרי דליכא דין עובר לעשייתן בברכת שהחיינו.

**[ואף]** לפי מש"כ הב"י סי' תרמ"ג דאין כוונת הרמב"ם דצריך לעשות כן אלא שאם רצה יכול לעשות כן, מ"מ מבואר מדבריו דליכא דין עובר לעשייתן בברכת שהחיינו, ע"ש, ושו"ר בחי' מהרי"ו באו"ח סי' רכ"ה שהעתיק שיטת הב"י כדכתיבנא, וע"ע במ"ב סי' תרמ"ג סק"ה דכנראה פליג על הב"י ומפרש דברי הרמב"ם דצריך לישב קודם שמברך שהחיינו, ולפי"ז ברור דליכא דין עובר לעשייתן בברכת שהחיינו, ומ"מ יש לעיין בעיקר דברי המ"ב האם אמנם נחלק על הב"י מבלי להזכירו, ועיין].

**ובן** נראה מלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה הל"ג וז"ל ואחר כך מברך אבי הבן או המל או אחד מן העומדין שם ברכה זו ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדש ידיד מבטן וכו', ואבי הבן מברך שהחיינו עכ"ל, ובפשוטו משמע דברכת שהחיינו נאמרת אחר ברכת אשר קדש שהיא כבר אחר המילה, וכבר עמד ע"ז בתשו' יהודה יעלה למהר"י אסאד יו"ד סי' רמ"א בד"ה ולענ"ד [אולם בלקט יושר יו"ד עמוד נ"ב דחה הוכחה זו דהלא א"א לברך שהחיינו אחר שנגמרה המצוה מכל וכל].

**ובבית"ם** או"ח סי' כ"ה דייק כן מדברי הרמב"ם בהל' ברכות, דרק בפ"א הל"ג לגבי ברכת המצוה כתב דין עובר לעשייתן, ואילו בהל"ט לגבי ברכת שהחיינו לא הזכירו, וצ"ב בפלוגתת הראשונים בדין עובר לעשייתן בברכת שהחיינו.

כלי בשבת ע"י הערמה עפ"י מתני' בתרומות פ"א מ"ו דמי ששומע ואינו מדבר וכן ערום לא יתרומו משום שמפסידים את הברכה [וכ"כ במ"ב סי' שכ"ג ס"ק ל"ו ובשעה"צ שם], וכן הביא מהב"י באה"ע סי' ס"ב לגבי ברכת חתנים, עכ"ד.

[וי"ש להעיר טובא בראיה זו, חדא דדברי הב"י הם כנגד התשו' מיימוני והתה"ד שהביא שם וגם הד"מ שם חולק עליו, ועוד יש לדון דלא דמי ברכת חתנים לברכת המצוה, דהלא כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה כדאיתא בריש מס' כלה משא"כ בברכת המצוה לא מצינו כן, אלא דעיקרא דהך מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא המובא בבית שמואל ר"ס נ"ה, וקצתרי בזה כי אכ"מ.

**ולענין** עיקר הך איסורא דעשיית מצוה בלי ברכה, נראה דפליגי רבוותא עד היכן הדברים מגיעים, דהנה בלבוש סי' תקפ"א ס"א כתב לענין אמירת סליחות וז"ל והשלוח ציבור מתעטף בטלית ואינו מברך להתעטף בציצית דק"ל ספק ברכות להקל כדאיתא לעיל סי' י"ח וכו' עכ"ל, ובט"ז שם סק"ב הביא דבריו וכתב עלה וז"ל ולי נראה תמוה דכיון דלהרא"ש חייב בברכה בכסות המיוחד ליום אפילו לבשו בלילה כמש"כ סי' י"ח למה יכניס עצמו תחלה לזה שילבש דבר שיש בו ספק ברכה ולא יברך וכו' אלא יקח טלית חבירו ובוזה לא יעבור כלום כי כבר הוכחנו בהל' ציצית דאין לברך על טלית שאולה וכו' עכ"ל, ולכא' ההיא דתרומות מפורש כהט"ז ותיקשי ליה להלבוש משם.

**אכן** יש לחלק דבשלמא בההיא דתרומות אם לא יתרום מי שאינו יכול לברך

ביאור דנחלקו הראשונים ביסוד ברכת המצות

ז. ונראה בב"י הדברים עפ"י מה שנראה מחלוקת יסודית בין הראשונים בעיקר דין ברכת המצוה, דהריטב"א בפסחים ז' ב' בסוף ד"ה כל המצות וכו' כתב ב' טעמים לברכת המצוה, וז"ל וטעם זה שאמרו חכז"ל לברך על המצות עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש (למעלה) [למעשה] שהיא עבודת הגוף עכ"ל.

**ובחת"ס** בפסחים שם כתב וז"ל דמבואר בכוזרי טעם הברכה שיהיה ההכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה ההיא על דרך שהוסיפו המקובלים עתה לומר הריני מזמן וכו' עכ"ל [ולא הצלחתי למצוא את הדברים בספר הכוזרי זולת מש"כ במאמר שלישי אות י"ז בענין ברכות באופן כללי אבל לא הזכיר שם ברכת המצוה], וכע"ז כתב בנוב"י יו"ד סי' צ"ג וז"ל הנה אנשי כנה"ג הם תיקנו לנו תפלות וברכות וליכא מידי דלא רמיזא בנוסח התפלה והברכה, וברכה הוא התעוררות הדיבור ומחשבה וכו' עכ"ל.

הרי מבואר מדבריהם דענין ברכת המצוה הוא חלק מעבודת המצוה, ובכן איכא טעמים להקדים את הברכה למעשה המצוה, אבל הא פשיטא דמי שאינו יכול לברך ודאי שיעשה המצוה בלי ברכה, וכ"ש דאין מקום לומר דהברכה מעכבת בקיום המצוה.

**אולם** מצינו רבוותא דס"ל דאמנם אסור לעשות מצוה בלי ברכה, שכ"כ בתשו' אבני מילואים סי' י' לגבי טבילת

וכן נראה גם בבכורי יעקב סי' תרל"ט ס"ק ל"ג].

**ובאמת** בגמ' ברכות ט"ו א' משמע בהדיא דאילו ברכת המצוה היה דאורייתא היה מעכב בקיום המצוה, דאיתא התם עד כאן לא קאמר ר' יוסי [הקורא את שמע ולא השמיע לאזנן] לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא ע"כ, משמע דאילו ברכה דאורייתא היה מעכב בקיום המצוה, וכ"כ להדיא בתוס' הרא"ש שם בד"ה אבל תרומה וכו' [מיהו בפני יהושע שם בד"ה אבל תרומה וכו' מפרש באו"א, ע"ש, וע"ע בדו"ח רעק"א על רש"י שם ד"ה ברכה דרבנן, ובעיקר ענינא דברכת המצוה דאורייתא עי' ברש"י פרשת כי תבא כ"ו י"ג ובברכות מ' ב' בד"ה מלברכך וברש"י מעשר שני פ"ה מ"א, ואכ"מ], ולכא' לפום דברי רבוותא הנ"ל צ"ב בכ"ז.

**ביאור בשיטת הרמב"ם** דדין ברכת המצות הוא מדין איסור ליהנות בלא ברכה

ח. אכן נראה דהרמב"ם דרך אחרת לו בעיקר דין ברכת המצוה, דבריש הל' ברכות פ"א הל"ג כתב וז"ל וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואחר כך יעשה אותה וכו' עכ"ל, ולפי הבנת הריטב"א ואידך רבוותא בברכת המצוה לכא' אינו מובן מאי שייטיה דברכת המצוה לברכת הנהנין דהלא גבי ברכת הנהנין דינא דאיסורא הוא, כדאיתא בברכות ל"ה א' דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, ומה זה שייך בברכת המצוה, ועוד צ"ב אמאי הוצרך הרמב"ם להזכיר כאן דינא דעובר

הרי יתרום מי שיכול לברך [או איהו גופיה כשיתלבש] ושפיר מתקיימת אותה מצוה בברכה במקום עשייתה בלי ברכה, משא"כ בההיא דטלית אין הברירה בין קיום מצוה עם ברכה לקיום מצוה בלי ברכה, אלא הברירה היא בין קיום מצוה בלי ברכה לחסרון קיום מצוה, ובזה ליכא הוכחה מההיא דתרומות דעדיף שלא יקיים המצוה, ואדרכה הסברה נותנת דמצוה בלי ברכה עדיפא מחסרון מצוה לגמרי, כן נראה בבי' שיטת הלבוש.

**ושו"ר** בהליכות שלמה תפלה פכ"ב ס"א ובדבר הלכה שם שכתב חילוק זה, וכ"כ בחג השבועות פ"ב ס"ז דמותר ללמוד תורה אחר עלות השחר קודם שמברך ברכות התורה, וע"ע בדבריו בחג הסוכות פ"ט הערה צ"ג שהביא שהגרי"ז נהג שלא ליכנס לסוכה בלילה ראשונה עד ודאי לילה כדי שלא יקיים מצות סוכה בלי ברכה, והגרש"ז העיר דלמה יפסיד המצוה מה"ט, וכשיטתו הנ"ל.

**אך** נראה דהט"ז ס"ל דאפילו בכה"ג עדיף שלא יעשה המצוה, משום דאסור לעשותה בלי ברכה, וכן נראה מדבריו בסי' תרס"ח סק"א בשם תשו' מהרש"ל סי' ס"ח לגבי ישיבת סוכה למי שקיבל עליו קדושת שמיני עצרת מבעוד יום דא"א לברך לישב בסוכה, וז"ל דאם לא יאמר אותה זה אין ראוי דלמה יגרע ברכה מחוייבת, נהי שברכות אין מעכבות היינו דיעבד אבל לחיובי עצמו בברכה דהיינו לאכול בסוכה מבעוד יום ולא לאומרו עון גדול הוא וכו' עכ"ל, ואף דהט"ז שם נחלק על מהרש"ל הרי בהך סברא לא נחלק כלל, ע"ש בדבריו, וכנראה דהגרי"ז הנ"ל חשש לדעת הט"ז,

וכמו שאדם חייב לברך על מצות, כמו שאמרו כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, וכמו שיש אכילה שצריכה ברכה לפנייה ולא לאחריה כגון פחות מכזית, ויש שטעונה לפנייה ולאחריה, כך יש מצות שטעונות ברכה לפנייהן ולא לאחריהן, ויש שטעונין לפנייהן ולאחריהן, כגון ברכת מילה וברכת התורה וכיוצא בהן עכ"ל.

הרי מבואר מדברי הני רבנותא דאמת נכון הדבר דברכת המצוה היא כמו ברכת הנהנין דאסור ליהנות למצוה בלי ברכה, ולפי דבריהם א"ש שיטת האבני מילואים דאסור לעשות מצוה בלי ברכה, וגם בזה מובן מה שהבאנו משמעות הגמ' דברכה דאורייתא אף מעכבת בקיום המצוה.

ולפ"ז נראה דגם הרמב"ם נתכוין לדרך זה במה שדימה ברכת המצוה לברכת הנהנין, וגם מה שהזכיר הרמב"ם כאן דינא דעובר לעשייתן מבואר היטב, דעיקר דינא דעובר לעשייתן הוא משום דהרי אסור לעשות המצוה קודם הברכה, כמו בברכת הנהנין, ולא בעינן לחפש טעמים שונים מצד דרכי עבודת המצוה.

שו"ר דיתכן להביא מקור לכך מתוספתא רפ"ד דברכות, לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנאמר לה' הארץ ומלואה, הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות וכו' ע"כ, וצ"ב בסיפא דעד שיתירו לו כל המצות, ועי' במפרשים מש"כ בזה, ובחסדי דוד פי' וז"ל וקאמר השתא כמה גדול כח הברכות, דלא סוף דבר שמתירין לו ליהנות מקדשי העוה"ז דסוף סוף ודאי אין דינם אלא כקדשים קלים לגבי חפצי שמים דהיינו המצות, אלא אף זו כח

לעשייתן שהרי אין כאן מקומו של דיני ברכות לפרטיהן.

ונראה בבי' דברי הרמב"ם דאכן ס"ל דיסוד דין ברכת המצוה הוא אותו דין דברכת הנהנין דאסור ליהנות בלא ברכה, ואם כי דבר מחודש הוא אעידה לי שלשה עדים נאמנים על עיקר היסוד.

הראשון הוא ספר המנהיג על מס' כלה עמוד ה', וז"ל וכשם שאסור ליהנות במאכל ומשתה והנאות העולם בלא ברכה וכו' כך אסור לעשות קיום שום מצוה שבעולם בלא ברכה שאחר שיש לו שכר המצוה הרי נהנה מן העוה"ז בעוה"ב וכו' עכ"ל.

והשני הוא ר"א בן הרמב"ם בספר המספיק (מהדורת דנה, תשמ"ט) פרק ל' וז"ל שהמצות הנן תועלות דתיות ותענוגות נפשיים למאמינים הקדושים, שכשם שהמאכלות והמשקאות והבשמים הנם תועלות ותענוגות גשמיים לכל בני האדם, ואם צריך לגדלו ית' ולשבחו על חסדו שבצרכים הגשמיים הנה מכ"ש ועל אחת כמה וכמה שיש לגדלו ולשבחו על חסדיו שבצרכים הדתיים וכו' עכ"ל.

והשלישי הוא ספר האמונה והבטחון המיוחס להרמב"ן בסוף פ"ז וז"ל ונשוב לדברינו ונאמר כי חלי הנפש הוא המעשה הרע, ובריאותה הוא המעשה הטוב והיא נהנית ושמחה בו כשירעה שמעשה מקובלים לפני בוראה כאילו אוכלת ושותה, ולזה נתכוין המתרגם ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו, והוו חזן בקרביהון דאיתקבלו כאילו אכלין ושתין וכו', שהנפש מתענגת ושמחה במעשה המקובלים לפני הבורא כהנאת הגוף באכילה וכו',

הנאה כלל, וראיתי בספר לקח טוב הנ"ל שהקשה כן אנפשיה, ותי' עפ"י שיטת המשנה למלך פ"ה מהל' אישות הל"א בד"ה ודע דסברת וכו' דהא דמצות לאו ליהנות ניתנו היינו רק בדיעבד אבל לכתחלה אסור משום דחשיב שפיר הנאה, ע"ש בדברי הרב המגיה שהוציא כן מדברי המל"מ, והובאו דבריו בפמ"ג פתיחה כוללת ח"א אות כ"ט, וקצתרי בזה.

**אולם** לקושטא דמילתא נראה ליישב בפשיטות עפ"י דברי הריטב"א ברה"ש שם בד"ה ואם תקע וכו' שכתב וז"ל דאע"ג דאיכא שכר מצות בהאי עלמא, אין (הנאה) [הנאה] ההוא עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בעשייתה בשעת עשייתה אלא שהמעשה גורם לו טובה, והא לא חשיבא הנאה באיסורי הנאה אלא כשההנאה מגוף הדבר האסור, וכדאמרינן לקמן במודר הנאה ממעיין שאינו טובל בו בימות החמה שהוא נהנה מגוף המים וטובל בו בימות הגשמים שאינו נהנה מגוף המים, ואע"פ שגורם לו הנאה להעלותו מטומאה לטהרה אין הנאה הזו נאסרת שאינה מן המים, וכן אמר שאם חלצה בסנדל של ע"ז חליצתה כשירה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ואע"ג דאית לה הנאה טובא בחליצה דמשתריא לשוקא וגביא כתובתה וכו' לית לן בה שאין ההנאה מגופו דסנדל עכ"ל, וכ"כ בסוכה ל"א ב' בד"ה והאמר רבא וכו' ואע"ג דמתהני בעשיית מצות שמקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב לא חשיב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור אבל כל שאין ההנאה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור וכו' עכ"ל.

הברכות גדול מאד עד שיתירו לו כל המצות דהיינו חפצי שמים ממש דמשו"ה התקינו נמי ברכות על המצות להודות לשו"ת שזיכנו לעשות מצותיו הקדושות שהן ודאי קדשי קדשים, ובלא הברכה הו"ל מעילה ממש במכל שכן מחפצי העוה"ז, ומשום דתנא דמתני' לא הזכיר ברכה אלא דנהנין ולא דמצות, פי' בתוספתא דמצות בעינן נמי מק"ו דאל"כ ודאי מעל וכו' עכ"ל, וכן פי' מהר"י ענגיל בספר לקח טוב כלל י"א בד"ה עי"ל סברא וכו' ווהביא גם דברי האמונה והבטחון הנ"ל, מיהו הגר"א שם הגיה כל הברכות במקום כל המצות.

**[ובאמת עיקר הדמיון בין ברכת המצוה לברכת הנהנין חזינן בגמ' ברכות מ"ח ב' ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין, אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב לא כ"ש ע"כ, ובירושלמי שם ריש פ"ו איתא ומנין שכל מצות טעונות ברכה ר' תנחומא ר' אבא בר כהנא בשם ר' אלעזר ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוה הקיש תורה למצות מה תורה טעונה ברכה אף מצוה טעונה ברכה, הרי נמצא דברכת המצוה נלמדת מברכת הנהנין, ואף דבגמ' לעיל כ"א א' לא קאי הק"ו למסקנא מ"מ עיקר הדמיון קאי שפיר אף למסקנא].**

הערה על הנ"ל מדין מדין מצות לאו ליהנות ניתנו

**ז.** מיהו לכא' עיקר היסוד נראה תמוה מהא דאמרינן ברה"ש כ"ח א' מצות לאו ליהנות ניתנו, ובפשוטו הכוונה היא דהנאת מצוה לא חשיבא הנאה, והיכי נימא א"כ דעיקר המחייב של ברכת המצוה היא הנאה באשר לא חשיבא



כמה הערות בשיטת הרמב"ם בדין עובר  
לעשייתן בברכת שהחיינו

**יא.** מיהו עדיין יש לעיין בשיטת הרמב"ם  
בהאי ענינא דברכת שהחיינו, דהנה  
הרמ"א בסי' תרע"ו ס"א העתיק שיטת  
מהרי"ל הנ"ל באות ו' דמברך כל הברכות  
קודם הדלקת נר חנוכה, ומייתי עלה  
הגר"א מקור ממגילה כ"א ב' דאיתא התם  
כל המצות כולן מברך עליהן עובר  
לעשייתן וכו', לפניה מאי מברך רב ששת  
מקטרוזיא איקלע לקמיה דרב אשי וברך  
מנ"ח וכו' ע"כ, והאי מנ"ח היינו שלש  
ברכות דמצוה נס ושהחיינו כדפירש"י  
שם, ומוכיח הגר"א מהמשך הגמ' דינא  
דעובר לעשייתן איתא בכולהו ברכות,  
ותיקשי ליה להרמב"ם הוכחה זו.

**אבן** נראה בזה עפ"י לשון רבינו חננאל  
שם שהעתיק לישנא דגמ' וז"ל  
דקי"ל כל המצות מברך עליהן עובר  
לעשייתן וכו', ומברך לפניה מנ"ח סימן  
וכו' עכ"ל, והנה מגירסת הר"ח שנשמט  
לישנא דמאי מברך, נראה דהא דמברך  
מנ"ח דינא אחריתא הוא ולא נאמר  
בהמשך להא דעובר לעשייתן, ותו לק"מ  
להרמב"ם מהתם [וכידוע דהרמב"ם  
נמשך בכל מקום אחר גירסת הר"ח שהיה  
רביה דריב"ה].

**אמנם** עדיין יש לעיין בשיטת הרמב"ם  
בזה, דאף דבהל' מילה ובהל'  
סוכה נראה שמברך אחר קיום המצוה,  
וכן הבאנו מהל' ברכות דלית בה דינא  
דעובר לעשייתן, מ"מ בכמה דוכתי מצינו  
בדברי הרמב"ם דמברך קודם עשיית  
המצוה, שכ"כ בפ"ג מהל' שופר הל"י  
לגבי תקיעת שופר וכן בפ"א מהל' מגילה  
הל"ג לגבי מגילה וכן בפ"א מהל'  
ביכורים הל"ה לגבי פדיון הבן.

**וב"ב** הר"ן בסוכה י"ד א' בד"ה של  
אשרה וכו' וז"ל ואע"פ שמקבל  
עליהן שכן אין זה אלא גרמא בעלמא  
כענין שאמרו המודר הנאה ממעין טובל  
בו בימול הגשמים כיון שאינו נהנה בגוף  
המים וכו' וכדאמרין נמי בסנדל של ע"ז  
וכו' עכ"ל.

**הרי** מבואר בדבריהם דלעולם שפיר  
איכא הנאה בקיום מצות בין  
בעוה"ז בין בעוה"ב, וכללא דמצות לאו  
ליהנות ניתנו אינו שולל הנחה זאת, אלא  
דינא אחריתא הוא דלגבי איסור הנאה  
הרי הנאות אלה אינם בכלל האיסור,  
ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא דשייך שפיר  
ברכה על הנאת המצוה.

**ביאור המחלוקת לענין ברכת שהחיינו  
ע"פ הנ"ל**

**י.** ואם כנים הדברים בבי' שיטת הרמב"ם  
הרי כל הדינים שהבאנו מהרמב"ם  
מבוארים מאליהם, ונתחיל בברכת  
שהחיינו, והנה מאחר דינא דעובר  
לעשייתן הוא מחמת איסור ליהנות קודם  
ברכה הרי פשיטא דהא לא שייכא בברכת  
שהחיינו אלא בברכה על גוף המצוה  
דומיא דברכת הנהנין.

**והא** דכתב הריטב"א דאיכא דין עובר  
לעשייתן בברכת שהחיינו הוא  
משום דאזיל לטעמיה דס"ל דדין עובר  
לעשייתן לאו מהאי טעמא הוא אלא  
מטעמי אחריני וכנ"ל באות ז', ובודאי  
דטעמו השני דראוי להקדים עבודת הנפש  
לעבודת הגוף שייך שפיר גם בברכת  
שהחיינו, ואזלי הרמב"ם והריטב"א  
לטעמייהו בהכי.

לדעת הרמב"ם לא סגי בהכי מכיון דהוא כבר באמצע המצוה.

**אבל** הרא"ש בברכות פ"ט סי' כ"ג כתב וז"ל והא דאמרינן כל הברכות כולן מברכים עליהם עובר לעשייתן היינו ברכת המצות שאומר בהן וצונו צריך לברך להקב"ה תחלה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו וכו' עכ"ל, ולדידיה שפיר שייכי הנך סברות, משום דהוא ענין הודאה בלבד ולא התרת איסור הנאה.

**ובאמת** הדבר מפורש בתוס' וברא"ש שהבאנו בתחילת דברינו דמחל' הרמב"ם והרא"ש אי חשיב עובר לעשייתן בנטילת לולב ע"י נענועים מיתלא תליא במחלוקתם בנטילת ידים, שהרי התוס' והרא"ש הוכיחו דכה"ג חשיב עובר לעשייתן מהא דחשיב עובר לעשייתן בנטילת ידים מחמת הניגוב, ולזה העירני חתני היקר ר' יחזקאל הלוי ליטקה נ"י.

**שיטת הרא"ש ביסוד ברכת המצות אם היא משום הודאה**

יג. והנה משמע ברא"ש בברכות הנ"ל בסמוך דברכת המצוה היא ברכת הודאה, ולכא' נראה דגמ' מפורשת היא בפסחים ק"ה א' ברכת המצות מאי טעמא משום דהודאה היא, ותיקשי מכאן על הרמב"ם ודעימיה דס"ל דהוא מטעם איסור ליהנות בלא ברכה [אך בר"ח שם נראה דלא גרס כן בגמ' ולפי"ז לק"מ, כ"כ בספר נתן פריו בפסחים שם].

**ונראה** בזה עפ"י לשון רש"י ברכות ל"ה א' בד"ה אלא סברא וכו' לגבי ברכת הנהנין שכתב בא"ד וז"ל אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם עכ"ל, הרי דאף דאיתא בגמ' בהדיא התם דאיסור ליהנות בלא ברכה,

**אכן** נראה פשוט דאם כי ליכא דינא דעובר לעשייתן (מטעמא דאיסור ליהנות וכו') בברכת שהחיינו, מ"מ צריך לברך אותה בזמן שהמצוה עדיין עומדת לפניו, ולכן בשלמא בסוכה שהמצוה נמשכת וכן במילה דהמילה מיהת קיימת בגברא נויש סוברים אף יותר מזה דעיקר המצוה היא שתהא המילה חתומה בבשרו, כמש"כ בתשו' מהר"ח או"ז סי' י"א ובחי' מהרי"ט קידושין כ"ט א' בד"ה אותו וכו', וע"ע מזה בבית הלוי ח"ב סי' מ"ז אות ב', ואכ"מ] אכתי מצי לברך עליה, אבל בשופר ומגילה הרי נגמרה המצוה לגמרי אחר שנעשה.

**ועיקר** הדבר כבר כתב בתשו' טוב טעם ודעת מהדורא תליתאי ח"ב סו"ס קכ"ד וז"ל דאין שייך זמן רק בשעת עשיה או קנין, נהי דלא בעינן עובר לעשייתן, עכ"פ בשעת מעשה בעינן, ולא כשנסתלקו לגמרי מגוף עשיית המצוה וכו' עכ"ל [אלא דיש להעיר קצת מאי שנא פדיון הבן ממילה דלא אמרינן דהמצוה נמשכת במה שהבן פדוי, ועי' בצפנת פענח מהדו"ת פ"ה מהל' יסודי התורה הל"ו (מ"ד) מש"כ בהאי ענינא, ואכ"מ].

**ישוב המחלוקת לענין עובר לעשייתן בברכת על נטילת ידים**

יב. וכן לענין ברכת על נטילת ידים, הרי להרמב"ם איכא איסורא לעשות המצוה ללא ברכה ומשו"ה לא הותר אלא היכא דא"א בענין אחר כגון בטבילת גר דבכה"ג כך תקנו חכמים מעיקרא, כמש"כ רעק"א ביו"ד ר"ס י"ט, ולדידיה לא שייך מש"כ הרא"ש דאיכא לא פלוג, וגם איך סברא שכתב הרא"ש דחשיב עובר לעשייתן מחמת ניגוב ידים, הרי

ס"א בביאורים ד"ה ואינו מברך וכו' (הג') עמד בזה ומייתי עלה מהכל בו סי' קי"ד שכתב וז"ל יש מי שאומר שאכל כשמתו מוטל לפניו ועליו לקברו שפטור מכל המצות האמורות בתורה שאינו מברך המוציא, ולי נראה שמברך מפני שאסור לאכול בלא ברכה עכ"ל, ויתכן דבהכי פליגי הנך תרי דעות בכל בו, אם יסוד החיוב הוא דין איסור או חיוב הודאה, ואמנם הדברים מתאימים דרש"י בברכות י"ז ב' כתב בהדיא דאינו מברך ברכת המוציא, וא"ש לטעמיה.

**אבל** הרמב"ן בתורת האדם ריש ענין מי שמתו וכו' (עמוד ס"ט) פי' הא דאיתא בגמ' דאונן אינו מברך דלא קאי אברכת המוציא (כפירש"י הנ"ל בסמוך) אלא אברכת המזון, ולכא' לשיטת הריטב"א צ"ל כפי' הרמב"ן, אמנם הריטב"א בברכות שם מביא שני הפירושים, ועיין.

**שוב** העיריני חתני היקר ר' יחזקאל הלוי ליטקה נ"י דבאמת עיקר קושיין על הרמב"ם מההיא דפסחים מעיקרא ליתא, דהנה הנידון בגמ' שם הוא נוסח ברכת הבדלה אם יש בה חתימה, ולזה קאמר דמציא לברכת המצוה דהודאה היא, ור"ל דאין בה דברי תחינה וריצוי כדפירשו רש"י והרשב"ם שם, והא פשיטא לכו"ע דנוסח הברכה הוא נוסח של הודאה ולא של איסור, ואין זה קשור כלל לנדוד בגדרו של חיוב הברכה, עכ"ד, ודפח"ח.

ביאור מחלוקת הראשונים האם מברך  
לכתחלה באמצע הברכה

יד, ונחזור לעניננו, הנה גם מחל' הרמב"ם והריטב"א אי שרי לכתחלה לברך באמצע המצוה נראה דרק להריטב"א שייך למיעבד הכי כיון דמ"מ

מ"מ יסוד הדין הוא חיוב הודאה, והיינו דהמחייב של הברכה הוא חובת הודאה, אבל גדרו של החיוב הוא דאסור ליהנות בלא ברכה, ופשוט, ועפ"ז א"ש שיטת הרמב"ם בברכת המצוה, דהן אמנם דאיתא בגמ' דהודאה היא איכא למימר דכוונת הגמ' היא דיסוד החיוב הוא מטעם הודאה אבל למעשה יש בו איסור ליהנות בלא ברכה.

**שו"ר** הדבר כמעט מפורש בפסקי ריא"ז רפ"ו דברכות (וכ"ה בשלטי הגבורים שם) שכתב וז"ל אסור לאדם ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, שצריך להודות ולשבח למי שברא אוכל זה שהוא נהנה ממנו וכו' עכ"ל.

**אולם** הריטב"א שם בד"ה אלא סברא וכו' נראה דרך אחרת בזה, שכתב וז"ל אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, פי' משום דכתיב לה' הארץ ומלואה כדלקמן, והיאך יטול אדם מה שאינו שלו ולא יטול ממנו רשות וכו' עכ"ל, ובפשוטו משמע מדבריו דאף המחייב של הברכה הוא דינא דאיסורא ולא חובת הודאה.

וחתני היקר ר' שמואל מאיר טברסקי נ"י הביא ראיה לדרכנו בשיטת הרמב"ם מהא דקיי"ל ביו"ד סי' שמ"א ס"א דאונן אוכל בלא ברכת המוציא, וקשה אמאי לא מיתסר לאכול בלא ברכה מטעם הך איסורא ליהנות בלא ברכה, אלא ע"כ כדכתיבנא דיסוד הדין הוא חיוב הודאה ולהכי מיפטר אונן, עכ"ד, ושו"ר כעיקר דברים אלו בתשו' מנחת שלמה סי' י"ח אות ט', ע"ש בדבריו.

גם ראיתי הך קושיא בשדי חמד מערכת אנינות אות ט"ו שכתב שנתקשה בזה כמה שנים, וגם בבדי השלחן סי' שמ"א

הריטב"א דבכל מצוה מצי למיעבד הכי לכתחלה אלא אף אי לא נימא כוונה בשאר מצות שאני הכא דליכא עצה אחרת ולהכי מודים יתור רבוותא להריטב"א כאן דמצי למיעבד הכי, כיון דלדידהו ליכא איסורא לקיים מצוה בלא ברכה.

**האומנם** למדנו חידוש משיטתם, דאף דלדידהו מצות נענועים אינה אלא מדרבנן מ"מ סגי בהכי למיחשב עובר לעשייתן, ואמנם הדבר מפורש בריטב"א פסחים ז' ב' בד"ה והא דאמרין גבי לולב וכו' שכתב בא"ד וז"ל והא עובר לעשייתה שהרי עדיין מצות נענוע דרבנן קיימא והיא שירי מצוה עכ"ל, וכן מבואר להדיא בספר העיטור הל' לולב (צ"ג א').

**אלא** דהא מיהת לכא' מוכח מדבריהם דאף דהוא מדרבנן מ"מ הרי הוא פרט בעיקר מצות לולב (כדמטין לה בבי מדרשא משמיה דהגרי"ז) ולא מצוה בפ"ע (כמש"כ בבכורי יעקב סי' תרנ"א סק"מ), דאי נימא דהיא מצוה אחרת לגמרי לכא' לא היה שייך למימר דחשיב עובר לעשייתן, ובאמת ה"נ משמע להדיא מלשון התוס' שכתבו וז"ל דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע וכו' עכ"ל וכע"ז ברא"ש שם, ויתר מזה כתב בהגה"מ פ"ז אות ה' בשם הרשב"ם וז"ל והוי שפיר עובר לעשייתן כיון שעיקר מצותו הוא הנענוע בשעת הלל וכו' עכ"ל, וא"ש.

הערה מדברי הרמב"ם לענין ברכת לישב בסוכה

**מז.** אולם אכתי יש לעיין בשיטת הרמב"ם בהאי ענינא ממש"כ בפ"ו מהל' סוכה הלי"ב וז"ל כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב

מתקיים ענין הברכה, משא"כ להרמב"ם הרי אסור להתחיל המצוה בלא ברכה.

**ובן** מחל' הרמב"ם והא"ז אי מצי לברך אח"כ, הרי להרמב"ם לא שייך דבר זה כלל דומיא דברכת הנהנין, אבל הא"ז לא ס"ל כהרמב"ם בבי' ענין ברכת המצות אלא דרך אחרת לו בזה, שכתב בסי' ק"מ וז"ל זה הכלל שאני אומר בברכות כל מצוה שיש עתים למצותה וכו' שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהן, הלכך כשמגיע זמן חיובם צריך לברך על עשייתם מחמת חיוב, כדאמרי' בירושלמי בריש כיצד מברכין מנין שכל מצות טעונות ברכה רבא בר כהנא בשם ר' אלעזר ואתנה לך את לחות האבן התורה והמצות הקיש המצות לתורה מה תורה טעונה ברכה אף מצות טעונות ברכות עכ"ל, ולפי"ז שפיר שייך גם אח"כ, וא"ש מחל' הרמב"ם והא"ז לטעמייהו.

ישוב מחלוקת הראשונים בסוגיין לענין נענועים ע"פ הנ"ל

**מז.** ומעתה נכונים אנו להבין מחל' התוס' והרא"ש והריטב"א והר"ן כנגד הרמב"ם בסוגיין אי מצי לברך על הלולב אחר הנטילה קודם הנענועים, דאין פלוגתתם תלויה בגדר מצות נענועים אלא תלויה בגדר דין ברכת המצוה, דלפי הרמב"ם אע"ג דמצות נענועים היא חלק מעיקר מצות לולב וגם הוי דאורייתא, מ"מ פשוט דלא מצי למיעבד הכי משום דאסור להתחיל המצוה ללא ברכה, ומשו"ה לא ניח"ל בעצתם לברך אחר הנטילה וליחשב עובר לעשייתן מחמת הנענועים.

**משא"כ** ליתור הראשונים שפיר מצי למיעבד הכי, ולא מיבעיא לפי

רבינו מנוח בפ"ו מהל' ברכות הל"ב, ולענין מילה נראה שהבין דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה הל"א דמברך להכניסו אחר החיתוך.

**מיהו** לגבי נטילת ידים בפשוטו נראה מדברי הרמב"ם שם דמברך קודם הנטילה, ולענין מילה הנה בכ"מ שם כתב דמברך אח"כ אבל שאני ברכה זו דהיא ברכת הודאה, וע"ע בתשו' מהרי"ט צהלון סי' א' בד"ה וראיתי וכו' שנחלק על הכ"מ ופי' דלעולם מברך להכניסו קודם החיתוך.

**אלא** דלפי דרכנו בדעת הרמב"ם דבלולב מברך קודם הנטילה, ופירשנו הטעם משום דאסור להתחיל מצוה בלא ברכה אע"ג דעדיין לא קיים הנענועים, אמאי לא אמרינן הכי גם בסוכה, דליתסר ליכנס לסוכה בלא ברכה אע"ג דעדיין לא ישב לאכול, ולזה העירני חתני היקר ר' שמואל מאיר טברסקי נ"י, ויש ליישב ואכמ"ל בזה.

בסוכה, ובילי יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס, נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן וכו' עכ"ל, והקשו המ"מ שם והרא"ש בפ"ד סי' ג' דמאחר דהרמב"ם לא ניח"ל בברכה אחר שהתחיל הישיבה אמאי לא הצריך לברך קודם שנכנס לסוכה דהלא כבר מקיים המצוה מאז שנכנס לסוכה.

**וכתב** רבינו מנוח שם דמסתבר כשיטת הראב"ד דמצי לברך אחר שיושב משום דעדיין חשיב עובר לעשייתן מחמת האכילה שהיא העיקר, וכתב שכן מצינו בנטילת לולב דמברך קודם הנענועים, וכן בנטילת ידים שמברך קודם הניגוב, וכן במילה דמברך להכניסו בבריתו אחר החיתוך קודם הפריעה, עכ"ד.

**והנה** רבינו מנוח אזיל לטעמיה שהבאנו לעיל באות א' שמפרש שיטת הרמב"ם גבי נטילת לולב דמברך אחר הנטילה, ולענין נטילת ידים עי' בדברי







ברורי  
הלבה



בירורים  
בעניני שונים



הלכתא  
רבתא  
לשבתא



מדור זה הוקדש

ע"י

הרבני הנכבד

מו"ה מאיר ליבוש הירש הי"ו

בזכות חלקו בהרבצת לימוד התורה  
יתברך ברב ברכות ושובע שמחות  
וכל מילי דמיטב







הרב מנחם מאיר זוייסמאנדל

אב"ד נייטרא מאנסי יצ"ו

**בענין פת הבאה בכסנין (מזונות ברויט)**

**ישוב דעת המנחת יצחק ז"ל בלחם הנילוש ברוב מי פירות  
בכל אופן ברכתו כמ"מ כשאינו קובע סעודתו עליו**

יצחק (ח"ט סימן י"ז) שהעתיק לשון השואל: "הנה באתרא הדין נהגו הנחתומים לאפות לחם מזונות בצורה זו, מכניסים כמות מים וכנגדם מי פירות בשוה, וע"י צירוף ביצים סוכר ושמן נעשים המים המעוט, והנה אף שאין טעם תערובת המי פירות ניכר בעיסה, וטעם הלחם כמעט שוה ללחם רגיל, סמכו לברך עליו בורא מיני מזונות, על סמך מש"כ המהרש"ק בס' החיים (ס' קס"ח סעי' ד') והמהרש"ם בדעת תורה (שם סעיף ד'), דבכה"ג ברכתו בורא מיני מזונות" – עד כאן לשון השואל, ושאלתו היתה אי יאה לעשות כן במשקה מרוכז כמבואר בדברי מרן שם, ותמה מעלתו על שלא יאה מרן אדמוח"ז זי"ע על השואל, שהמנהג לא יאה.

**ואם** כי מעיקר כן ראוי ונכון ליר"ש להזהר בזה, מ"מ לאסרו משורת הדין אי אפשר כמ"ש שם וכדלהלן, ואם כי הרבה מהדברים כבר הביאו הפוסקים, אבל יש בזה חידוש בבואנו לתור ההלכה. והנה בעיקר דבריו שכתב שהטעם שאין מברכים עליו המוציא משום דלתענוג עשוי, אינו נכון, אלא כמ"ש במשנה ברורה (סימן קס"ח ס"ק כ"ג) בקיצור "שאני אלו דאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליהן, ורק אוכלין אותן מעט דרך עראי".

**והנה** הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) כתב: "וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן

חודש מנחם אב תשנ"ז לפ"ק. אל מע"כ האברך החשוב ומאוד נעלה תורתו תפארתו כמו"ה ...הי"ו. אחרי דרישת שלומו הטוב כראוי. את מכתבו וקונטרסו בענין פת הבאה בכיסנין קבלתי ונהניתי מאוד מד"ת הנחמדים...

**ונבוא** לנידון מה שכתב מע"כ לעורר בענין לחם הנקרא "מזונות ברויט", אשר העיר טובא נגד הנהוג לברך עליו בורא מיני מזונות, ולחלוק על מקור ההיתר, והדברים עתיקים, ודעתו נוטה מאוד כאותם הפוסקים שסוברים שבכדי שיוכל לברך בורא מיני מזונות על פת הבאה בכיסנין הנילושה ברוב מי פירות, צריך גם להרגיש בשעת האכילה טעם חזק של הבשמים והתבלינים, וכמו באם נילושה ברוב מים והוסיף עליו הרבה בשמים, דאי לאו הכי אינו שונה משאר לחם, וקובעין עליו כמו בסתם לחם, דמעצם דינה ומקומה של פת הבאה בכיסנין נשמע הכי, דלא נעשית אלא לתענוג ולקינוח בעלמא ולא נשתנית כלל וכו', וכדכתב בכף החיים להדיא (ס' קס"ח ס"ק ע'), והדעת תורה (ס' קס"ח סעי' ד') שלא כתב כן הוא דעת יחידאה, ומגודל הדוחק בשיטה זו כתב מע"כ דאף הוא לא קאמר לי' אלא לדעת המחבר ולא לדעת הרמ"א וכו'.

**ולא** מצא מנוח לנפשו עד שקרא תגר על דברי מרן אדמוח"ז זי"ע במנחת

אופן, או כיון דהמי פירות הוי רוב, בהכרח נותן טעם מספיק בהפת, ואף שהטעם אינו חזק כמו תבלין ממש בעיסה שנילושה ברוב מים, וא"כ לאחר שהסיק הב"י דאפילו רוב מים נותן לה דין פת הבאה בכיסנין אם יש בה טעם התבלינים או הבשמים והדבש, אינו מוכח דגם ברוב מי פירות צריך טעם הנרגש להדיא כמו ברוב מים וכנ"ל.

והנה מסקנת הב"י דבמי פירות אע"פ שאינם רוב, וכן בתבלינים כיון שנתן בה טעם שמורגש, הוציא מתורת לחם לענין המוציא, ועל זה כתב הדרכי משה (סק"ב) דזה אינו, רק אם עיקר טעם העיסה שנילושה באותם הבשמים והתבלינים דהם עיקר הטעם, וז"ל הדרכי משה שם: אבל אין המנהג כדבריו, שהרי בשבת וי"ט ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, ע"כ דס"ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט, אא"כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים, ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן דלא כמו שפירש ב"י, ומ"מ נ"ל שאותן מיני מתיקה שקורין לעקו"ך דינן כדין פת הבאה בכיסנין, שהרי יש בהן דבש ובשמים הרבה ועיקר עיסה נילוש בהן, עכ"ל.

והחילוק בינותם שחלק הרמ"א היינו בחלות שאופין לשבת וי"ט שהעיקר בהם הוא העיסה עם המים, והביצים והשמץ והתבלינים הם רק להוספת ולשבח הטעם, ע"כ ברכתם המוציא ונלשיטת הב"י הי' צריך להיות בורא מיני מזונות, כיון דמורגש בהם טעם התבלינים וביצים וכו', משא"כ לעקו"ך בדומה לחלות רק שהטעם בשמים ודבש

או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת הבאה בכסנין, אף על פי שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא".

ומבואר בדברי הרמב"ם שני סוגי פת הבאה בכיסנין שמברכין עליה בורא מיני מזונות. א' נילושה במי פירות. ב' עירב בה תבלינים, והב"י (או"ח סי' קס"ח) נסתפק בדברי הרמב"ם בסוג שנילושה במי פירות, צד א' ש"ל שנתן בה מים מועטים בלבד והרוב הוא דבש ושמץ וחלב, דהכי דייק לשון "שנילושה", דאי לאו הכי הו"ל "שנתן בה" שמן ודבש, והקשה על פ' זה דא"כ מאי שנא מסוג ב' דעירב בה מיני תבלינים, דהתבלינים בודאי הו"ל רק מיעוטא, ומכל מקום מוציאה מתורת לחם לענין ברכת המוציא, וע"כ פ' דאיה"נ אפילו אם המי פירות אינם רוב, אלא כל שהמי פירות נותנים טעם בהלחם, מיקרי נילושה במי פירות. ומנין נבע לו להב"י דין זה דבעי נתינת טעם בהלחם שלא זכרו הרמב"ם, היינו דלמד זאת מדין עירב בה תבלינים, דבזה ודאי בעינן נתינת טעם בהלחם, שלא קבעו חכמים ברכת המוציא על דבר שאין דרך בני אדם לקבוע עליו סעודה, אלא אם אכל כדי שיעור קביעות סעודה.

ולמאי דס"ל להב"י דבעי שיהיו המים מועטים והרוב משאר משקים, לא התנה דבעי שיתן טעם בהפת, ולא הכריח דין זה מצד הסברא שעצם דין פת הבאה בכיסנין בעי נתינת טעם המורגש, שרק עי"ז נעשית לתענוג, דאל"כ הוי כשאר לחם, והטעם לזה, או משום דרוב מי פירות הו"ל שנילושה במי פירות בכל

בורא מיני מזונות, ואם לאו ברכתו המוציא, ואין חילק בין רוב או מיעוט מי פירות רק טעם הפת.

**גם** בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' נ"ב) דן בענין עיסה שנילושה במי חלב [שלאחר שעושים הגבינות מבשלין עוד הפעם את הנשאר ועושים פעם שני' ג"כ גבינה ומה שנשאר אח"כ נראה לגמרי כמים] שמדאורייתא מותר בבשר אך מדרבנן אסור [כמבואר בשו"ע (יור"ד סי' פ"ז ס"ח)], ונשאל לענין ברכתו, וכתב "לפי דברי הב"י (סי' קס"ח שם) לפי"ד הרמב"ם דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנעשה במים לבד בלי שום תערובות ממי פירות או תבלין, כיון שאין דרך בנ"א לקבוע סעודתן עליו לא חיבוהו לברך המוציא וג' ברכות וכו' עכ"ל הב"י, ודייק בלשונו דרק בעיסה שנילושה במים בלבד בלי שום תערובות קובעין בנ"א סעודה, א"כ פשוט דבמי חלב אף שאין אסור לאוכלו בבשר מדאורייתא רק מדרבנן, עכ"פ כיון דהוא אסור מדרבנן מטעם חלב, הרי נחשב לבנ"א במנהגן כחלב עי"ז, וכזה אזלינן רק בתר דעת בני אדם, והם לא קובעין רק בנלושה במים לבד כנז', ע"כ הוי דינו כפת הבאה בכסנין שלא לברך המוציא עי"ש דבריו, וכן יש הרבה בפוסקים שכתבו כן, ולדברי מע"כ הלא הכל הולך אחר טעם הפת והעיסה, אלא דחזינן דרק בעיסה שנילושה ברוב מים, אז אזלינן בתר עיקר הטעם, וכיון דיש דבש ובשמים אזלינן בתר עיקר הטעם, משא"כ ברוב מי פירות כנראה דבכל אופן דינה כפת הבאה בכיסנין.

מורגש ביותר מחמת ריבויים שפיר ברכתו בורא מיני מזונות, ומשמעות דבריו דגם בלעקו"ך דמיירי בו, הרוב הוא מים, ומכל מקום הדבש והבשמים הם עיקר נתינת הטעם בהלעקו"ך, וע"כ מברכים עליו מזונות, וכן משמע במשנה ברורה (שם בס"ק כ"ח) דכל שיש רוב מים אז צריך טעם חזק של הבשמים והתבלין עד שטעם המים כמעט אינו נרגש, וכן נשנו הדברים בשו"ע (סי' קס"ח ס"ז) עי"ש.

**אמנם** אם הרוב הוא מי פירות לא מצאנו מקום מפורש לומר שהרמ"א חולק על הב"י גם בזה שיהא צריך להרגיש גם הטעם, כי לא נזכר שרוב מי פירות צריך טעם מי פירות וכנ"ל, והיא עיסה שנילושה במי פירות, וכן כתב הדעת תורה הנ"ל, וכן משמע בשעה"צ (ס"ק כ"ח) שבזה לא נחלקו המחבר והרמ"א.

**ובן** משמע בשאר פוסקים, דיעוי' בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ד סי' כ"ט) בנידונו בעיסה הנילושה בגריץ, והספק הוא הואיל ומי גריץ קיבל טעמו ע"י בישול, ומסיק להלכה דאם נרגש בהגריץ עצמו טעם המאכל ולא טעם המים בלבד שיש לברך עליו במ"מ, ולא התנה שגם בהפת יורגש טעם הגריץ (וטפי פשוט לי' ביוצא ע"י סחיטה מע"י בישול) עי"ש. וכן בשו"ת תשורת ש"י (ח"ב סי' קי"ד) ובשו"ת חוט המשולש (ס' נ"ט) לענין עיסה שנילושה במרק בשר או רוטב של אורז שדנו רק בטעם ובאיכות הטעם שיש במרק ע"י הבישול, אי בטל מיני' שם מים ונתהוה מי פירות ע"י הטעם שקיבל מהבישול, ולא דנו כלל בענין טעם העיסה, שזהו התנאי היחידי לדברי מע"כ, דאם מורגש טעם חזק של בשמים ודבש אזי ברכתו

שהוסיפו עליהם מים נותנים טעם חזק כמו לעקוץ הי' ברכתו מזונות, דלא גרע מעיסה שנלושה במים והוסיפו עליהם הרבה בשמים.

**ולא** הבנתי מה קשה לי' כ"כ על מרן שכתב עליו שזיכה שטרי לבי תרי, אי משום דלא ס"ל דדברי הדעת תורה קאי רק על דעת המחבר - דבר שאין הדעת סובלתו - או משום דלא ס"ל דהרמ"א חולק על המחבר בתרי, ובוה הדבר לא חידש כלום, רק חידש על רכו משוחזר, שהמים שהוסיפו עליו אינם מי פירות, והרכו עצמו דינו כבשמים וע"כ צריך טעם נרגש בהפת עצמו.

**שוב** הקשית למה לא חיישי למה שכתב המהרש"ם בדעת תורה שמים היוצאים ע"י סחיטה הם זיעה בעלמא, וע"כ אין יכולים בתי האפיה להשתמש במי מיץ תפוחים. והנה אם כי האמת שדברי הדעת תורה האלו לא קיבלו הפוסקים, וס"ל דרק לענין ברכה מבוררת אינם אלא זיעה (כמבואר בסימן ר"ב) אבל לשאר דברים דינם כפירות, וכיוצא"ב כתב החכם צבי (ס"י כ') "לאו זיעה ופירשא בעלמא, אלא רצונו לומר כיון דלאו למשקה עביד בטיל שם פרי מיניה ומיקרי זיעה לענין ברכה, אבל לכל אינך מילי במילתא קמיתא קיימא", מ"מ איפה ראה בתשובה זו שאדמוח"ז זי"ע לא קיבלו, והרי מיץ תפוחים דידן אינם יוצאים ע"י סחיטה, אלא ע"י ריסוק היטב הדק וסינון השמרים דלא הוי יוצא ע"י סחיטה, והם מי פירות מעליא, ואולי הי' מקום לדון על סינון המי תפוחים.

**גם** מה שכתב מעלתו כיון שכהיום נשתנה המציאות, ואופים כל כך לחמי מזונות עד שקובעין עליו כמו לחם סתם, ע"כ

**אלא** שמלשון הט"ז (ס"י קס"ח סק"ז) משמע דהרמ"א איירי שהמים הם מיעוט והדבש והתבלין הם עיקר, דאז אזלינן בתר טעם, אמנם גם מדברי הט"ז אינו מוכח, דהמשך דבריו הוא כך, דס"ל דהעיקר דבטעם הנרגש ביותר תליא, וגם תחילת דבריו וז"ל "פי' אם אין בו דבש אלא מיעוט אע"פ שניכר בו טעם העיסה", ומיני' שאם יש הרבה דבש בכה"ג אכן הוי פת הבאה בכיסנין, וצריך לדחוק דכוונתו במיעוטו מים היינו בטעם הנרגש, ושוב הביא מעלתו דברי המשנ"ב (ס"ק ל"ג) דדעתו דאף אם יש רוב מי פירות עדיין צריך להיות טעמו נרגש חזק כמו ברוב מים ואין חילוק, ובאמת אם נאמר כנ"ל שאף אם יש רוב מי פירות לעולם ברכתו מזונות אף שאינו מרגיש טעם, נוכל להעמיס פי' זה גם בהמשנ"ב, דז"ל "תבלין מעורב בהן עד שעל ידי זה יהיה מינכר התבלין בטעם יותר מהקמח וכן בדבש ושמן וחלב בעינן שיהיה הרוב מהן ומיעוט מים שע"ז נרגש מהן הטעם הרבה מאד עד שע"ז הם העיקר וטעם העיסה טפל", כלומר שע"ז המציאות היא שמינכר ומורגש בהם הטעם הרבה יותר, אבל אין רצונו לומר שאנו צריכין לבוא לידי קפילא לטעום אם אמנם יש בהפת טעם מי פירות, אלא אם הוא פת נילוש מרוב מים אז צריכים הרבה יותר דבש ובשמים ליתן שיורגש בהפת טעם כמו לעקוץ. ובדרך זה כתב מרן במנח"י (ח"ט סי' י"ז) שכתב השואל שבמקומו נוהגין כן, ומזה למד מרן לחשוש שריכוז מי פירות ששיחזרו להוסיף עליו מים שנחסר ע"י הריכוז, אין לו דין מי פירות, כיון שאין כאן רוב מי פירות, אלא נילוש ברוב מים והריכוז הוא הבשמים שהוסיפו עליהם, ואם המי פירות המרוכזים

לומר שאין לתמוה על דברי מרן, אבל לא באתי להורות הלכה בזה ולהתייחר ולערוץ הזכוב בשריקות קולו בין הכפירים לומר נראין דברי הרב.

**וישוב** שמעתי סברא חזקה מת"ח אחד, שמיץ תפוחים של זמנו, כיון שהוא מסונן כל כך, הרי זה מושך ומוציא ומסנן הרבה מטעם הפרי, שקודם הסינון יש להמיץ טעם אחר, שיש בו הרבה יותר טעם הפרי, וגם טעם מתוק ביותר, ע"כ לא נרגש בפת חילוק בטעם משאר פת. והנה בדקתי ואף בספריהם כתוב [בתרגום מאנגלי"ש] "סינון מיץ תפוחים יכול להפחית מעט את טעם הפרי, במהלך תהליך הסינון שמסננים זיהומים ומוצקים מהמיץ כולל עיסת תרכובת טעם מסוימת תרכובת הטעם הללו תורמת קצת לטעם הפירתי הכללי של המיץ כאשר תרכובת אלו מסוננת החוצה זה עלול לגרום לטעם פירות מעט פחות בהשוואה למיץ תפוחים לא מסונן", ומ"מ קשה לקבוע שכל כך נטול טעמו לגריעותא אף פחות ממימי חלב, ודו"ק.

ישתנה דיניהם ויהי' כמו לחם ממש שדרך בני אדם לקבוע עליהם, הנה היום נשתנה כל מציאות קביעות סעודה על פת וסדר האכילה שאני, וקשה לידע המציאות אם נכון מה שכתב בזה, אבל מ"מ ברור שהרוב עדיין לחם סתם, ולחמי המזונות עדיין הם המיעוט.

**ולעצם** השאלה אם יהי' כן שהרוב כהיום יהי' פת במי פירות אם נוכל לומר שכהיום נשתנה הדין, הנה בדרכי משה הביא שחלות שאופין לכל שבת שלשיטת הב"י הי' צריך להיות דינם כפת הבאה בכיסנין, ולא קאמר שישתנה דינו משום דאופין זה בכל שבת, א"כ בזמנו אוכלים אותו וקובעין עליו כל שבת, וע"כ נשתנה המציאות ויהי' דינו כמו פת סתם, או דנאמר דדינו כמו שהי' בימי חז"ל, או דהרוב עדיין לחם סתם ברוב מים, ע"כ מבלי להכנס לעצם הדין אם ישתנה הדין ע"י שינוי המציאות, כמדומני שלמעשה המציאות לא נשתנה כ"כ עד שצריכים אנו לבוא לידי כך, כי כאמור הרוב עדיין הם לחם סתם, וגם אופן אכילת הסעודה לקבוע על הפת שאני, כל זאת כתבתי



הרב מרדכי אהרן גאלדשטיין

כולל תורה ויראה ד'סאטמאר, ברוקלין יצ"ו

## בירור מקיף בדין שיעור קביעת סעודה

האם תלוי בהאוכל או בשיעור שאחרים קובעין בו, דעות האחרונים אם נקמין דשיעור קביעות הוא נ' או ד' ביצים, צירוף מאכלים לפת הבא בכיסנין, נדר שביעה מח"ת, דינים היוצאים להלכה

### סימן א'

אם שיעור קביעות סעודה תלוי אם האדם האוכל הוא הקובע, או תלוי בשיעור שאחרים קובעין, או אם כפי שניהם, או בכל אחד לחוד' סגי

לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא ואוקימנא בדקבע עליהו, והמעדני יו"ט דייק דלשון תורת קביעותא משמע דבדידי' תלוי וגם מדאמר ומסקנא משמע דבעי למימר דלא כר"נ וכן ממה שהביא ראי' מרב יהודה, לכן כתב המעדני יו"ט דהי' נראה לומר דהרי"ף סובר דתרתני בעינן הן כשיעור שאחרים וגם הוא יקבע אלא שאין נראה כן מלשון הטור עיי"ש, והאוהחה"ק בראשון לציון לומד כן דבעינן תרתני דקיי"ל כר"ה דאכל הרבה וסובר כיון דהוא לא קבע א"צ לברך, ופולגתא דר"מ והראב"ד אם סגי בזה שהוא קובע או בעי גם שיעור שאחרים קובעין, ופסק כן להלכה דבעינן קביעות ידי' ובשיעור שדרך בני אדם לקבוע וסיים ודלא כפסק מרן ז"ל היינו הב"י.

**בשו"ת** זכרון יהודה סימן פ"ב כתב דמהרי"ף משמע דר"נ סובר דתלוי בשיעור שאחרים ולא בקביעות האוכל, ורב יהודה סובר אדרבה רק בקביעות האוכל תליא מילתא והרי"ף פסק כרב יהודה, ויש לכל אחד קולא

**כתב** הרא"ש בפרק כיצד מברכין סימן ל' דרבינו משה סובר דאם אחרים אינם קובעין אפי' כשהוא קובע אינו מברך, דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם, והראב"ד ז"ל סובר דאם הי' קובע על אפילו משהו מברך המוציא וברהמ"ז, והרא"ש פסק כרבינו משה.

**וכדי** לבאר מחלוקתן נקדים דברי הגמרא ברכות דף מ"ב ע"א רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל ר"נ עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך, ואחר זה הביא הגמרא מעשה רב יהודה הוה עסיק ליה לברי' בי רב יהודה בר חביבא אייתו לקמיהו פת הבאה בכיסנין ושמע דהיו מברכין המוציא ואמר רב יהודה דרק היכא דקבע סעודתי' עליהו מברכין המוציא.

**והרי"ף** הביא מעשה דר"ה ודברי ר"נ כל שאחרים קובעים ואח"כ כתב ולמסקנא היכי דאכל לה בתורת כיסנין מתחלה מברך במ"מ וכו' והיכי דאכל לה בתורת קביעותא מברך עלי' המוציא וג' ברכות דאמר רב יהודה אמר שמואל

דאס נחלקו ר"נ ור"י נמצא דהרי"ף דכתב ומסקנא וכו' ומביא דברי ר"י פוסק כר"י ולא משמע כן בכל הפוסקים.

**ומחלוקת** רבינו משה והראב"ד הוא אם ר"נ מחמיר או גם מקיל, דהראב"ד סובר דר"נ מחמיר דאם אכל הרבה כשיעור שאחרים קובעין צריך לברך המוציא אבל מודה ר"נ דאם קובע על משהו נמי מברך, דהא כל הטעם דאין מברכין המוציא היא משום דבורא מיני מזונות כוללת גם הלחם שהוא מזון, ולא קבעו לברך המוציא רק משום חשיבות, ולכן באיזה צד שיש בזה חשיבות מברכין המוציא, ואפשר דכן דייק הראב"ד מזה דר"נ תלה בשיעור שאחרים ור"י תלה בדידי' דאחד מהם סגי, ורבינו משה סובר דר"נ גם מקיל דאף כשהוא קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם, וכ"ה בגמ' דף ל"ה ע"ב דלכן אין מברכין ברהמ"ז על יין, משום דאין דרך לקבוע סעודה על היין ואף מי שקבע בטלה דעתו, והא דאמר רב יהודה קבע דמשמע דבדידי' תלוי היינו בזה שאדם אוכל כשיעור שאחרים קובעין נחשב שהוא קובע דהא אכל שיעור קביעות.

**ובזה יש ליישב** דליכא סתירה בדברי המחבר דבס"ז כ' דתלוי בשיעור שאחרים ובס"ח תלה בדידי' דכוונת המחבר בס"ח היא ג"כ דבזה שאכל שיעור קביעות נחשב שהוא קובע, (ועי"ל לפי מש"כ לקמן דיש אופן דבעינן קביעות ידידי, עי' מה שכתבנו סוף סימן זה מענין זה, והזכרון יהודה הנ"ל יישב הסתירה דלחמניות שאני ולא משמע כן בבי' ובכל הפוסקים ע' לבושי שרד בט"ז סק"י).

**נמצא** דיש לנו ג' מהלכים בביאור מחלוקת בין רבינו משה והראב"ד, אופן א' האוחז"ק סבירא ליה

וחומרא, דר"נ מקיל אם אוכל משהו וקובע עליו, ומחמיר כשאוכל שיעור שאחרים קובעים אפי' שהוא אינו קובע, וכן מפורש ברבינו יונה (ברבינו משה אפשר לומר דתיתי בעינן) ורב יהודה מקיל אפי' כשאוכל הרבה כיון שהוא לא קבע מברך במ"מ ומחמיר כשקובע על משהו, ומזה למד זכות הזכרו"י על המקילים ואוכלים הרבה פהב"כ ואין מברכין המוציא וברהמ"ז, דלדעת הרי"ף כיון שהוא לא קבע א"צ לברך המוציא (ואי"ה לקמן אכתוב דאם אוכל הרבה למה לא נחשב לקביעות) והביא רא' מדברי הרמב"ם דכתב רק אם קבע סעודתי ולא הזכיר דתלוי בשיעור שאחרים, וכ"כ בפמ"ג א"א י"ג, ולפ"ז י"ל דבזה נחלקו רבינו משה והראב"ד דר"מ פסק כר"נ או סובר ר"מ דלא נחלקו ר"נ ור"י והראב"ד פסק כר"י.

**ודוחק** לומר כן, דא"כ הו"ל להרא"ש לומר דיש מחלו' בין ר"נ ור"י והראב"ד פסק כר"י ור"מ כר"נ או דר"מ סובר דלא נחלקו ר"נ ור"י, ועוד דא"כ יש סתירה בדברי הרא"ש דמקודם פסק כרבינו משה ואח"כ כתב כלשון הרי"ף (דבשלמא אי נימא דבעינן תיתי הן קביעות ידידי' והן שיעור שאחרים קובעין אין סתירה) וכ"מ בטור וב"י וכל הפוסקים (עי' ט"ז סק"י ובלבושי שרד שם ובגמ"א כאן כמו שהעיר בזכרון יהודה), דהרי"ף אינו חולק על רבינו משה ותלוי רק בשיעור שאחרים קובעין אף שהוא אינו קובע (ואף שאכל בדרך עראי ואף שאכלו בתורת תענוג וכוונתי להרגיש דהעורר השלחן כתב ללמד זכות על המון עם דאין מדקדקין בקביעות סעודה דהרי"ף מצריך תורת קביעות והתורת חיים דייק דיש תורת כיסנין ותורת קביעותא ותורת כיסנין היינו לתענוג ולפ"ז תלוי בקביעותא ידידי' אבל כל הפוסקים לא למדו כן בשיטת הרי"ף), ולפ"ז מוכרח לומר דליכא פלוגתא בין ר"נ ור"י

על כזית, ופהב"כ כיון שאין דרכם של רוב בני אדם לקבוע סעודתו עליהם אבדה חשיבתו חוץ אם יש בו שיעור כדי לסעוד כ"כ בשועה"ר קס"ח ס"ח.

**ולפי'** של אחרים רגילים לקבוע היינו שאוכלים ושבעים ולכן קובעים עליו כמ"ש בשועה"ר הנ"ל וכ"כ במחצה"ש סקי"ג, והקשה המג"א סקי"ג כמ"ש במחצה"ש דלמה נקט לשון קובעים הול"ל כל שאחרים רגילים לשבוע ממנו, ותי' המג"א דאי הוי אמר הכי הוי משמע דצריכים להיות שבעים מן הפת כסנים לבד, ובאמת אפי' אינן שבעים ממנו לבד כי אם ע"י הדבר שמלפתים עמו מקרי קבע, ולכן נקט לשון שקובעים עליו דיש לפרשו ששבעים ע"י צירוף מה שמלפתים לו, אלא שהקביעות העיקרי הוא הפת כסנים.

**ולפי'** מה שהבאתי בסימן ב' מקונטרס לחם רב (הנדפס בספר חיבור לטהרה) דשיעור קביעות סעודה היא שיעור לחם שדעת הרבה אנשים בתחילה לקבוע על שיעור זה, לאפוקי מה שאירע לפעמים דאוכל מעט ונעשה שבע, לפי"ז פשוט דנקט לשון 'קובעים' ולא כל שאחרים רגילים לשבוע, ומ"מ נכלל גם בלשון 'קביעות' דהלפתן מצטרף כמ"ש הלבושי שרד.

**כשאכל ושבע אי בעי** שיעור קביעות סעודה **ועתה** נחזור למחלוקת רבינו משה והראב"ד דפליגי כשאחד קובע פחות משיעור שאחרים קובעים, המג"א סובר (ע"י מחצה"ש) דהמחלוקת היא אם שבע ממנו עכ"ז קיי"ל דאין מברך המוציא וברהמ"ז ואף דמחויב לברך מה"ת כמ"ש ואכלת ושבעת ע' לקמן סימן ד', והמנחת פתים סובר דאם שבע

דכ"ע מודו דבעינן קביעות ידידי' ופליגי אם קביעות ידידי' לחוד סגי או בעינן גם שיעור שאחרים קובעים, אופן ב' לפי הזכרון יהודה י"ל דפליגי בזה אי תלוי רק בדידי' או רק באחרים, אופן ג' והוא מה שנקטו הפוסקים דלכ"ע תלוי באחרים ג"כ, דהיינו אם אכל שיעור שאחרים קובעים גם הראב"ד מודה דאף אם הוא לא קבע מברך המוציא, ופליגי אם גם כשרק הוא קובע אם מברך המוציא.

### הפירוש של קביעות

**קביעות** סעודה היינו דקובע סעודתו העיקרי על זה (וכ"מ בשלחה"ט

סימן קס"ח סעיף י' ועי' בור ז' וז' סוסק"ב וכ"מ בסדר ברה"ג פ"ב ה"א עי' מ"ש לקמן בסימן ב'), ואין חילוק אם אוכלו בדרך עראי דהיינו בעמידה ובהליכה ובין כשהיא יושב ומסיב על השלחן, (וזה פשוט לדלידן דקי"ל דתלוי בשיעור שאחרים קובעים ולא בקביעות ידידי' פשוט דאם אכל שיעור שאחרים קובעים ואכלו בדרך עראי דחייב לברך המוציא וברהמ"ז, אלא כוונתי לפרש הפירוש של קביעות דכאן הכוונה סעודה העיקרי) דרק כשרוצין לצרף הרבה בנ"א ליפטור בברכה א' אז יש דיני קביעות בסי' קס"ז ובסי' רי"ג וכשנקבע באופן המועיל נחשבים כגוף א' (עי' ל' שועה"ר קס"ז ס"ז), ומצינו בשו"ע סי' רי"ג דגם ביין הדרך לקבוע עליו, ובגמ' דף ל"ה ע"ב מבואר דעל היין לא קבעי אינשי סעודתייהו עלייהו, והיינו משום דהגם שקובעים לשתות יין דהיינו שעושים אותו לעיקר, ולכן יכולין לצאת בברכת חבירו, (וכן בסי' קע"ח בשועה"ר ס"ח אין הפסק עראי חשוב להפסיק סעודת קבע), מ"מ כשרוצין לסעוד הלב אין נוטלין יין לסעוד רק פת ולכן אין מברכין ברהמ"ז על יין, אבל על פת כיון דפת חשוב שקובעים עליו מברכין ברהמ"ז אף



רק כששבע, והמציאות דשבע ממשהו י"ל כשאוכל עם דברים אחרים וצ"ב מ"ש הראב"ד דיכולין לברך ברהמ"ז לכאור' בלי כזית פת א"א לברך, באמת בשו"ת חת"ס סי' מ"ט כתב שקרוב לודאי שאם שבע חייב בברהמ"ז מה"ת אף אם אכל פחות מכזית, אבל הרבה פוסקים סוברים דכזית בעינן, ולפי דבריהם צ"ל דמשהו לאו דוקא עכ"פ כזית בעי, ובלא"ה פחות מכזית קשה לומר דקובע עליו ואפי' אכלו עם לפתן העיקר הוא הלפתן ובמחצה"ש נתבאר דבעינן דהקביעות העיקרי הוא הפת כסנים. נמצא לפי דעת המג"א אפי' אוכל פהב"כ עם לפתן ושבע בעינן גם שיעור שאחרים רגילים לקבוע.

**אי משערין כמו שאחרים אוכלין פהבכ"נ לבדו או כמו שאוכלין עם ליפתן**

**כתב** המג"א ואם אכל פהב"כ לבד בעינן שיאכל כל כך שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו, דאם נשער שיעור שאוכלים עם דברים אחרים נתת דבריך לשיעורין, וביאור המחצה"ש בשלמא אי אכל עמו לפתן א"צ לשער דהא חזינן דהוא שבע ומסתמא גם אחרים היו שבעים מאכילה כזו, משא"כ כשאכל לבדו דצריך לשער שיעור שאחרים היו אוכלים עמו לפתן היו שבעים, אנחנו לא נדע השיעור דלפי ריבוי הלפתן ממעט מאכילת הפת, ועי' לקמן בסימן ב' ביתר אריכות.

**חזינן** מכאן דאם אדם אכל פהב"כ לשובע צריך לברך ברהמ"ז, דמסתמא גם אחרים היו שבעים, וגם בברכת המוציא יודע בערך מכמה הוא שובע.

**אמנם** לפי מה שהבאנו לעיל מהלחם רב לא סגי בזה שהוא שבע אלא

מפהב"כ לבד גם רבינו משה מודה דמברך כיון דחייב בברהמ"ז מה"ת, דהמנח"פ סובר דאין חייבין בברהמ"ז מה"ת כי אם כששבע מפת לחוד, ויש בזה מחלוק' עמ"ש לקמן בסימן ג', וכשמחויב בברהמ"ז מה"ת סובר המנח"פ לא בעינן שיעור קביעות סעודה וכ"ה באשכול, ופליגי כשקובע עליו כמ"ש המג"א דקביעות היינו שאכלו עם לפתן, דאז אין חייב בברהמ"ז מה"ת, ודייק כן המנח"פ מהמחבר דבריש הסעיף נקיט אע"פ שלא שבע ממנו ובסיפא כשכתב שאינו תלוי בדידי' כתב המחבר אע"פ שהוא קובע עליו ולא נקט אע"פ שהוא שבע ממנו, ש"מ דאם שבע ממנו אין צריך שיעור שאחרים קובעים, וסיים דממג"א ל"מ כן. ומצאתי בשיח זקנים ח"א עמוד שנ"ג דהגאון ר"מ אריק בעל מנח"פ הי' אוכל בבוקר פהבכ"נ, והי' זהיר שלא לאכול רק מעט מחמת חשש שיהי' שיעור קביעות סעודה שצריכין לברך ברהמ"ז, ולהנה"ל י"ל עוד דחשש דאם הוא שבע אפי' פחות משיעור קביעות צריך לברך ברהמ"ז, כמ"ש במנחת פתים.

**והשלחה"מ** סובר דאף אם שבע ע"י דברים אחרים לכ"ע מברכין המוציא, והמחלוקת היא רק כשקובע סעודתו העיקרי על דבר מועט ואין שובע כמ"ש בשלחה"ט סי' קס"ח ובור זהב סק"ב ובסי' קנ"ח סי"א, נמצא לפי השלחן הטהור לא בעינן קביעות סעודה רק כשאינו שבע, וכ"מ בסדר ברה"ג לבעל השועה"ר.

**והמג"א** סוסק"ג לפי ביאור המחצה"ש מצרף ש"י הראב"ד רק כששבע נמצא דסובר המג"א דהראב"ד לא דיבר

סעודתו העקרי דשוב לא יאכל עוד ואף אם יאכל עוד מ"מ העיקר היא ממה שאכל קודם, והלבושי שרד ביאר הענין באופן אחר, דאפילו לרבינו משה א"א לומר בזה בטלה דעתו כיון שגם אחרים שבעים ממנו ע"י לפת.

**ולפ"ז** מצינו אופן דתלוי בקביעות ידיד', דהיינו כששבע מפת הבא בכסנין בלי לפתן ואכל כשיעור שאין אחרים קובעין עליו לבדו אבל אחרים קובעין עליו עם לפתן, ע"י מה שכתבנו בסימן ב' מזה.

#### העולה להלכה

**נמצא** דאין לאכול פהב"כ לשובע בלי נט"י והמוציא וברהמ"ז, דאפי' אם אחרים לא היו שבעים ממנו לבדו, אבל יש לחוש שהיו שבעים אם היו אוכלים עמו לפתן, ובמחצה"ש ובדרך החיים (וע"י בשלחה"ט זר זהב סק"ב) משמע דאף אם אכל פחות מג' וד' ביצים אם שבע ע"י לפתן וכן כששבע ממנו לבדו שיעור שאחרים היו שבעים עם לפתן חייב לברך ברהמ"ז, אבל השועה"ר הכריח דבלי ג' וד' ביצים פת (דיש מחלו) כמה שיעור אי ג' אי ד' עיין לקמן) אין שם סעודה עלי', ולפי דבריו מותר לאכול לשובע בלי נט"י והמוציא עד ג' ביצים, אבל בסדר ברה"נ ס"ב חשש דכששבע א"צ קביעות סעודה עמ"ש בביאור שיטתו לקמן, לכן כתב דאם שבע אפי' פחות מג' וד' ביצים יברך על לחם אחר תחלה, ע"כ נכון להחמיר שלא לאכול פהב"כ לשובע ע"י לקמן, והגה"ק מקאמארנא זי"ע החמיר מאד בזה בשלחן הטהור עיי"ש סי' קס"ח סעיף ו' ובסי' ר"א סעיף ה' אות ד', וכ' שם דהגה"ק

בעינן שיעור שאחרים הולכים בתחלה לקבוע עליו, ומ"מ אם הוא קבע על שיעור לחם זה עם שיעור לפתן מסתמא גם אחרים היו קובעים כן, משא"כ כשאכלו לבדו וצריך לשער כמה שאחרים היו קובעין על שיעור לחם זה עם לפתן, לא נדע השיעור דלפי ריבוי הלפתן ממעט באכילת הפת, ואף דנקט המג"א שביעה אין מזה סתירה להלחם רב אלא כוונת שיעור 'שביעה' היינו שקובעין עליו מתחלה.

**וספקו** של המג"א דאפי' אם אכלו לבדו נשער כמו שאחרים רגילים לאכול עם לפתן הוא מטעם דעל שיעור כזה מפהב"כ בנ"א קובעים עליו, והגם דהם קובעים עם לפתן והוא אכל רק הפת מ"מ שיעור הפת שוה, והמג"א נשאר בצ"ע, ולמעשה פסק במשנ"ב דבעינן שיעור שאחרים שבעים ממנו לבדו וכ"מ בשועה"ר, והטעם דמקילין הוא כמ"ש בסעיף ז' דמקילין בספק פהב"כ ע"י לקמן מה שכתבנו בסימן ד'.

**ולפי"ז** ה"י מקום להחמיר כמ"ש השועה"ר בדין ספק פת הבא בכיסנין, וקשה דהלא כאן לא כתב להחמיר, ויש לתרץ, דה"י פשיטא ל' דאזלינן כמו שאחרים אוכלים לבדו, דכיון שעכשיו אינו אוכל עם לפתן אין בו חשיבות.

**וכתב** המג"א ואם הוא שבע ממנו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אפי' אכלו לבדו מברך המוציא, וביאר המחצה"ש דהמג"א צירף דעת הראב"ד דסובר דקביעות סעודה תלי בדידה ולא באחרים, והמג"א סובר דהראב"ד סובר כן רק כשהוא שבע דאז נחשב לקבע דאחר ששבע היינו

דאזלינן בתר רוב בנ"א וכ"ה בשועה"ר, וצ"ל דסובר הביאה"ל דכל הטעם דלא מהני קביעות דיד' הוא משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, א"כ כיון שיש להם סיבה למה שקובעין על שיעור מיעוט לא אמרינן בטלה דעתו, כמ"ש הפוסקים לענין חציצה (עי' סד"ט קצ"ח י"ט) ועוד דבחציצה נמי אין חציצה בצבע לצבע ודם לשוחט כיון שרוב בני אומניות הללו אין מקפדינן.

מזידיטשוב בעל עטרת צבי צ"ל לא אכל פת הבא בכסנין מעולם.

זקנים ונערים שדרך אכילתן רק מעט

**כתב** בביאור הלכה, דברור דאם הוא זקן או נער שאכילתן מועט בטבע חייבין בהמוציא וברמה"ז אם אכלו שיעור שדרכן תמיד לקבוע על זה, כיון דכל בני מינם מסתפקין בשיעור אכילה כזה, וצ"ע דבפהב"כ אזלינן בתר שיעור שאחרים רגילים לשבוע, וכתב ברא"ש



## סימן ב'

כמה הוא שיעור שאחרים קובעין

ג' וד' ביצים

**בפ"ח** דעירובין פ"ב ע"ב מבואר דמזון סעודה אחת הוי אכילת פרס, לר' יוחנן בן ברוקא הוא ג' ביצים ולר' שמעון ד' ביצים, וכן איפסקא הלכתא בשו"ע סי' שס"ח ס"ג דמזון ב' סעודות י"א דהוא כששה ביצים דסעודה א' הוא כג' ביצים והוא דעת הרמב"ם, וי"א דהוא כשמונה ביצים דסעודה א' הוא כד' ביצים והוא דעת רש"י, וכן מצינו דכן הוא שיעור סעודה לענין עני העובר ממקום למקום במס' פאה פ"ח מ"ז ולענין המשרה את אשתו ע"י שליש כתובות ס"ד.

חצי עשרון

**במדבר** נפל להם מן לישראל כשיעור עומר לגלגולת והוא מ"ג ביצים וחומש והי' זה למזון ב' סעודות, ולענין שיעור חלה משערין כשיעור זה כדאמרינן בעירובין פ"ג ע"ב ראשית עריסותיכם וכמה עיסותיכם כדי עיסת המדבר וכו' מכאן אמרו האוכל כמדה זו הרי זה בריא ומבורך יתר על כן רעבתן

**בשיעור** שאחרים קובעין יש בזה כמה שיטות, ואסדרם בעז"ה כפי מ"ש בתורת חיים (פסעט) ובספר מכלל יופי.

כביצה

**מצינו** בגמ' (ברכות מ"ט ע"ב יומא ע"ט ע"ב) ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה זו כביצה.

יותר מכביצה

**במס'** סוכה דף כ"ו ע"א מבואר דאוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, והשיעור עראי הוא כביצה, מוכח דיותר מכביצה שוב אינו אכילת עראי וכ"פ בשו"ע תרל"ט ס"ב.

ב' ביצים

**בסוכה** שם מקשה הגמ' וכמה אכילת עראי אמר רב יוסף תרתי או תלת ביעי, א"ל אביי והא זימנין סגיאינן סגי ליה לאיניש בהכי והוו ליה סעודת קבע.

אלא דפשוטות הגמ' דזימנין סגיאיין סגי לכל אדם בב' ביצים, ומצאתי בספר חיבור לטהרה בקונטרס לחם רב דתירץ דבסוכה לא קאי לענין שיהי' זה מיקרי קביעות שכן דעת הרבה אנשים בתחילה לקבוע סעודה על שיעור זה, אלא שאם אירע שאכל שיעור זה סגי לו בהכי דאין אוכל עוד סעודת קבע, וא"כ הוה קבע לענין סוכה, כמו דבשינת עראי חייב בסוכה, אף דודאי אין דרך האדם בתחילה לילך לישן על שיעור קטן כזה, אלא דמ"מ סגי לו שאינו רוצה עוד לישן, ולכך הוה לו קבע, והכא נמי כן, אבל כאן אמרו כל שאחרים קובעין עליו, היינו מה שבתחילה דרך לקבוע שיעור סעודה ע"כ, ומדוייק היטיב בלשון הגמ' סגי ליה לאיניש בהכי.

#### דעה ג'

**הוא** דעת התוספת יוהכ"פ למהר"ם חביב בעל הכפות תמרים, דס"ל דשיעור קביעות לפהבכ"נ הוא כשיעור לעירובין שהוא ג' וד' ביצים, וג' גבולין יש, כביצה הוי ארעי, יותר מכביצה יצא מכלל ארעי, [דאכילת עראי הוא כשיעור שאדם אוכל בפעם אחת מלא פיו, והוא כשיעור ביצה כמבואר בסוכה ובפרש"י שם כ"ו ע"א ד"ה כדטעים, וכ"ז ע"א ד"ה ואביי, וכשהאדם אוכל אכילת עראי לא יאכל יותר מכדי שיוכל לאכול בפעם אחת מלא פיו] ולא נקרא קבע עד שיאכל ג' או ד' ביצים [דאחר שכבר אוכל יותר מכביצה וקבע עצמו מפני שצריך יותר מפעם אחת מלא פיו, כיון שכבר קבע עצמו לא יפסיק אכילתו אחר יותר מכביצה, אלא יאכל כשיעור הגון לשבוע והוא כשיעור ג' וד' ביצים]. לפיכך האוכל יותר מכביצה כבר חייב הוא

פחות מכאן מקולקל במעיו ע"כ. נמצא דשיעור סעודה א' הוא כחצי עשרון והוא יותר מכ"א וחצי ביצים, ויבואר להלן עוד באורך.

**ועל פי אלו השיעורים מצינו כמה דעות בין הפוסקים כמה הוא שיעור קביעות סעודה:**

#### דיעה א'

**המחמיר** יותר מכולם הוא המטה יוסף דס"ל דשיעור קביעות סעודה הוא יותר מכביצה כמו שמשמע במס' סוכה דיותר מכביצה הוי קבע, והביא דכן כתב הריא"ז בפ"ב דסוכה אכילת קבע שהוא יותר מכביצה אינו אוכל אלא בסוכה, אבל קשה מעירובין דמזון סעודה א' הוה ג' או ד' ביצים, וצ"ל דשיעור סעודה לחוד ושיעור קבע לחוד, דשיעור סעודה שהוא שביעה גמורה הוה כאכילת פרס, אע"ג דכביצה איכא שביעה, מ"מ ל"ה שביעה גמורה כדמוכח בברכות דף כ' ע"ב וכי לא אשא פנים כו', נמצא דג' חילוקים יש בדבר, כביצה איכא שביעה ואינה גמורה ואין שום אדם קובע סעודתו בהכי, וביותר מכביצה זמנין דסגי ל' לאיניש בהכי ומקרי קבע, ובאכילת פרס דהיינו ג' ד' ביצים הוי מזון סעודה א' לכל אדם אפי' לרעבתן.

#### דיעה ב'

**הבני** יששכר בספר דברים נחמדים סוכה כ"ו ע"א מחמיר בב' ביצים, מדקאמר שם הגמ' דזימנין סגיאיין סגי ל' לאיניש בב' ביצים, וה"ל סעודת קבע, וכתב שם הבני יששכר דנראה דמיקרי קבע לכל אדם, כיון דאיכא אינשי דסגי להו בהכי, וצ"ע דברא"ש כתב דאחרים קובעין בתר רוב אזלינן, וכ"ה בשועה"ר,

**והחיד"א** בברכ"י בשו"ר ברכה מציין לשיטתו"ק כתובות ס"ד ע"ב ד"ה לא יפחות משני קבין (עיי"ש בגמ' דהמשרה את אשתו ע"י שליש לא יפחות לה משני קבין חטין, וזהו לכל השבוע) כתב, והקשו רבני צרפת ז"ל האיך אפשר דבזה השיעור יספיק לה דהא אמרי' בפ' כיצד משתתפין שהאוכל פחות מעומר ביום אמרו שהוא מקולקל במעיו, והעומר הוא שני קבין פחות חומש, והביא מתלמידי רבינו יונה ב' תירוצים, א'. שנוכל לתרץ דהני מילי בלא לפתן, אבל הכא שנותנין לה שאר דברים אינה אוכלת כל כך לחם, ב'. נשים מתוך שאינם עוסקים במלאכה כמו האיש אינן אוכלות כל כך, ועוד הביא השיטה תירוץ נוסף מרב שר שלום גאון כל מדות חכמים כך הם, כל דבר ודבר נתנו בו שיעור למטה ושיעור למעלה כו' אף כאן לענין המשרה את אשתו, זהו שיעור קטן למטה כדי קיום נשמה, ולא לכל אדם פוסקין כך אלא לעני, שכך שנינו בד"א בעניי שבישראל אבל במכובד הכל לפי כבודו, ועד כמה עד שבעה רבעים ועוד, שהם מ"ג ביצים וחומש ביצה ע"כ.

**והנודע** ביהודה או"ח סי' ל"ח תירץ דמ"ש בעירובין דמי שאוכל פחות מעומר ה"ז מקולקל במעיו, היינו מי שאף אם ירצה לאכול עומר לא יוכל, אבל מי שמרצונו הטוב לא ירצה לאכול כל כך בשביל זה לא יחלה ולא ירעב כלל ולא יבא לו דבר רע, והקב"ה נתן לחם במדבר שיהי' להם לאכול ולשבעה ולתענוג, שיהיה ביכלתם למלאות כל תאותם לא יחסר להם מכל חפצם דבר כמו שנא' לא חסרת דבר, אבל אם גם עומר לא יספיק לו וירצה לאכול יותר זהו רעבתן.

בסוכה כי שוב אינו אכילת ארעי, אבל לפהבכ"נ בעינן קביעות, וזהו אינו עד שיאכל כג' וד' ביצים, וכ"פ הא"ר סקי"ז ובמשב"ז סקי"ו ובמחצה"ש סקי"ג.

**וחיד"א** בברכ"י ובשו"ר ברכה ציין למ"ש בשו"ת בית דוד, דמשום דבאכילת פרס גופה איכא פלוגתא בין רש"י והרמב"ם, כתב הרב בית דוד דצריך לאכול פחות מג' ביצים, ואם כבר אכל ג' ביצים ואינו יכול להשלים עד ד' ביצים, נראה שיברך ברהמ"ז, לפי שהעיקר שמזון סעודה א' היא כג' ביצים.

דיעה ד'

**בהגהות** רעק"א אחר שהביא דעת התוספת יוה"כ כתב דהגן המלך לא ס"ל הכי, דהגן המלך סובר דפהבכ"נ שיש בו מתיקות רוחא לבסומא שכיח וצריך שיעור גדול כדי להשקיט תאוותו, ובכל דבר ודבר משערין בו לפי עניינו.

דיעה ה'

**שימתי** השועה"ר דהוא יותר מכ"א וחצי ביצים, דשיעור עומר לגלגולת לב' סעודות הי' מ"ג ביצים וחומש וחציו היא סעודה א'.

**ומיישב** השועה"ר דשיעור ג' ביצים האמור לענין עירוב היא פחותה שבסעודת עניים הבריאם, ולכן זהו השיעור שנותנין לעני העובר ממקום למקום, אבל אינה סעודת רוב בני אדם הבריאם כשאוכלין ממנו לבדו בלא לפתן ודברים אחרים, לכאורה בזה מיישב הא דהמשרה את אשתו ע"י שליש סגי בג' ביצים דשם נותן גם לפתן (אבל בעני העובר נותנין רק פת לבד).

לברר על ידו, וגם במדבר היו מלאכות לבנות אוהלים ומשאות בדרך, ומ"ש לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, היינו שלא הי' להם דאגת הפרנסה (בהערה מתחת כ' דבתנחומא איתא שלא הי' להם צורך למלאכה) עיי"ש שהאריך.

**והשואל** הק' דהלא אסור להותיר מהמן ומה היו עושין מהמותר ובחת"ס תי' (בתר"מ ד"ה איש לפי אכלו אור"ח סי' קפ"א חור"מ סי' י"ב) וז"ל, בחור"מ ויש לחקור אם יהי' עומר לגלגולת לטפים והם אינם יכולים לאכול כשיעור הזה הרי נותר מהמן, שהגדולים לא היו יכולים לאכלו היותרת הלז, כיון שכבר אכל כשיעור הרי יהי' רעבתן, ואם לא ירד מן האלו, נעי' בשואל שבנו"ב בלקוטי הערות שמסופק אם גם לתינוקות הי' יורד עומר ליום דכתיב איש לפי אכלו איש ולא קטן אלא לפי הצורך לפי אכלו והא דכתיב מספר נפשותיכם לרבות הנשים, ועוד כ' דתינוק דרכם לפרר ואפשר לכך ירד להם עומר ועוד גדולים אוכלין בבוקר ובערב ותינוק אוכל בכל שעה], א"כ ע"כ אכלו משל אבותם ולא יהי' לאבות די סיפוקם עומר לגלגולת, ותי' החת"ס דהכל לפי עומר של אדם לפי אצבעותיו וירד לתינוק בין יומו שיעור איפתו באיבריו הקטנים שתוסף האם שיעור זה על מאכלות אמה ותוכל להניק התינוק ההוא, וכן הי' בכל יום ויום לפי גדול הבנים ניתוספו גרגרי המן ע"כ מהחת"ס, אבל עדיין קשה מנשים, חוץ אם נדחוק דרך אנשים נצטוו שלא להותיר כמ"ש איש אל יותר וזה שכ' ולא שמעו אל משה ויותרו אנשים דעל אנשים יש קפידיא שישבעו את עצמם מקדושת המן ולא יותרו.

**ומי"ם**, זה הנראה לי בתירוץ קושיא משלי, אבל באמת אין אנו צריכין לכל זה אחר שכבר הוקשה קושיא זו להגאונים ודחוהו, והשואל שבנו"ב הקשה על תי' רב ש"ש גאון דלקיום הנפש די כביצה שחרית וכביצה ערבית כדאמר' ברכות אכילה שיש בה שביעה היינו כביצה, ותי' הנו"ב הכי תאמר שאם יאכל כביצה ישבע עולמית, וכמו שמר מודה שאף ששבע בכביצה ירעב בלילה ויאכל שנית, כן אני אומר שאם אוכל כביצה ישבע שביעה לפי שעה, שכעת הוא שבע מרעבונו וחייב בברהמ"ז, אבל אחר שעה ירעב עוד, וכן כמה פעמים ביום, משא"כ בשיעור ששה ביצים שישפיק לה לב' סעודות לקיום הנפש שלא תרעב עוד כלל כל המעת לעת, והיינו שלא תרעב רעבון גדול ותשבע נפשה כדי קיום נפש, ומ"ש בעירובין שמשערין בסעודה בינונית היינו דגם קיום נפש אינו שוה בכל אדם, יש אדם כעוג מלך הבשן שאף נפשו לא תתקיים כי אם באכילה מרובה וע"ז אמרו שמשערין באדם בינוני כדי קיום נפשו, ומסיים הנו"ב ותירוץ של רב שר שלום גאון לדעתי הוא תירוץ שלי ממש ונכון הוא.

**ועל** התירוץ שנשים שאינם עוסקות במלאכה כמו האיש אוכלות פחות, הק' השואל הרי המן הי' יורד לנשים, וע"ז תי' הנו"ב הלא המן הי' יורד עומר אפי' לתינוקות, הכי תאמר שגם תינוק אכל עומר ליום, והמן הי' משה מדתו עומר לגלגולת משום שהמן הי' מברר להם כל המשפטים זה אומר עבדי גנבת וזה אומר מכרת הי' העומר מוכיח, ואם לא הי' משה מדתו לא היו יכולים

שיעור סעודה לעירוב ודעת קצת האחרונים שזה נקרא סעודה קבועה, ע"ז כתב האגור לאפוקי סעודת עראי וא"כ אין מקום להשגת הב"י, וכ' שם החי"א אבל עיינתי בשבולי הלקט שכתב דדוקא בערב ובוקר מהני קביעות ושפיר השיג הב"י, ומ"מ נראה דאינו משיג אלא דס"ל דאפי' בסעודת עראי מהני אם אוכל שיעור שאחרים קובעין, אבל מ"מ מודה דשיעור הקביעות הוא כדרך שאחרים אוכלין סעודת ערב וצהרים, וכן אמר לי הגר"א שאינו ישר בעיניו מ"ש האחרונים שהוא שיעור ג' ביצים ע"כ. וכן בשו"ת זכרון יהודה ס' פ"ב הביא מלקוטי חבר בן חיים דהחת"ס לא הקפיד מעולם על שיעור ד' ביצים, כי אם כדעת הגר"א ז"ל כי הכל תלוי בקביעות סעודה.

**וב"ב** השועה"ר בסדר ברכה"נ פ"ב ה"א דשיעור קביעות סעודה הוא כשיעור שרוב בנ"א קובעים סעודת קבע שהיא סעודת ערב ובוקר על שיעור כזה מסתם לחם גמור, וגם מלחמים אלו כשאוכלין שיעור כזה לפעמים, אזי הם קובעים סעודה עליו, ולכן אף מי שאוכלו סעודת עראי ולא שבע משיעור זה בטלה דעתו ע"כ.

**מבואר** דבאמת סעודת קבע היא סעודת ערב ובוקר דאז היא סעודה גמורה כמו שכתבתי לעיל דקביעות סעודה היינו סעודתו העקרי, רק אנן קיי"ל דלאו בקביעות דיד"י תליא רק בשיעור שאחרים קובעין, ולכן אם אוכל שיעור שבנ"א קובעים ערב ובוקר מברך המוציא וברכה"ז, (ונראה דאם לא אכל עדיין סעודת פת שחרית ביום זה, גם האגור מודה דמברך המוציא דעכשיו היא סעודתו העקרי, דכן הוא בשבלי לקט דמש"כ 'סעודת הבוקר והערב' אינו אלא לאפוקי

ויש נפקא מינה גדולה להלכה בין תירוצי השיטמ"ק, דלתירוץ א' כשאוכלין לפתן השיעור ג' ביצים, אבל לתי' רב שר שלום גאון דזהו שיעורו למטה, לפ"ז אפ"ל דאף כשאוכל עם לפתן השיעור עומר לב' סעודות ולסעודה א' היא יותר מכ"א ביצים וחצי. ואף דבמנן לא היו אוכלין לפתן, נראה דאין חילוק ואדרבה ר"מ סובר שם בעירובין דעם לפתן אוכלין יותר, כך הבנתי מקונטרס לחם רב הנדפס בספר חיבור לטהרה.

**אבל** עיין לקמן דהחיבור לטהרה בלחם רב הכריח דהמג"א למד כרב שר שלום גאון, ואפ"ה אם הוא שבע ע"י לפתן מחוייב לברך המוציא וברהמ"ז, אף אם הוא פחות מכ"א ביצים, דבאכילת המן היו אוכלין בלי לפתן, ואכתי איכא נפקא מינה דלתי' א' השיעור קביעות סעודה ג' ביצים, דזהו שיעור הפת שאוכלין עם לפתן עיין לקמן, משא"כ לרב שר שלום השיעור כשאוכל לבדו כמו באכילת המן, ועם לפתן השיעור כמו שאחרים אוכלים עם לפתן, ואם הוא שבע אמרינן דמסתמא גם אחרים שבעים.

**שיטת האגור** דבעינן סעודת ערב ובוקר **בבית** יוסף הביא בשם האגור שכתב בשם רבינו אביגדור דקבע סעודתו עליהו הו דוקא סעודת ערב ובוקר ולא סעודת עראי ע"כ והוא מדברי שבלי הלקט, וכתב ע"ז הב"י דליתא אלא בין סעודת ערב ובוקר בין סעודת עראי אם אכל שיעור שבנ"א קובעין עליו מיקרי קביעות.

**ובחיי** אדם (כלל נ"ד נשמ"א אות א') כתב די"ל כוונת האגור שיאכל סעודה קבועה דוקא כמו הסעודה שאוכלין ערב וצהרים לאפוקי ג' ביצים אע"ג שהוא

האמור בעירוב שהוא ג' ביצים, וכדי להבין הוכחתו יש להקדים מ"ש המג"א להחמיר דאע"פ שבשו"ע מבואר דאם אוכל פחות משיעור קביעות סעודה אינו מברך המוציא, מ"מ חידש המג"א דאם אוכלו עם לפתן ושבע אז שיעורו לברך המוציא וברהמ"ז אפי' בפחות משיעור קביעות סעודה.

**ולענין** עירובי תחומין סגי בשיעור לפתן הנצרך לב' סעודות, (ולכן המנהג

להניח פלפלין מפני שאין צריכין הרבה מהם לב' סעודות) ואע"פ שבב' סעודות אוכלין גם פת ודברים אחרים, מ"מ סגי להניח מאכל של לפתן אחד בשיעור הנצרך ממאכל זו ב' הסעודות וא"צ ב' סעודות שלימות.

**וכתב** השועה"ר כאן דא"כ כש"כ דסגי פת בשיעור הנצרך לב' סעודות שאוכל בהם גם לפתן, ואעפ"כ מבואר שם דלשיעור ב' סעודות צריך ששה ביצים פת, וא"כ מוכח דשיעור ג' וד' ביצים פת הוא שיעור שבנ"א אוכלין כשאוכלין עמו גם לפתן, וכיון שמבואר כאן במג"א דאם אוכלו עם לפתן ושבע אז שיעורו לברך המוציא וברהמ"ז אפי' בפחות משיעור קביעות סעודה, וכבר נוכחנו לדעת מהל' עירובין דשיעור זה הפחות משיעור קביעות סעודה הוא כג' וד' ביצים דזהו השיעור הפחות מפת כשאוכלין עם לפתן נמצא דשיעור קביעות סעודה הוה יותר מזה.

**ורא'** זה הוא לדעת המג"א דכתב דאם אכלו לבדו בעינן שיאכל כל כך שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו, דאם נשער שיעור שאוכלים עם דברים אחרים נתת דברין לשיעורים ועיין פרק ח' דעירובין דאפשר לשער וצ"ע, עכ"ל המג"א.

אי אכל להו באקראי בעלמא, וכנראה שיטת האגור דבתר קביעותא ידי' אזלינן דאזלינן בתר סעודתו העיקרית) וכ"פ המשנ"ב סקכ"ד, ואלו דבריו: דהשיעור אינו ד' ביצים אלא כשיעור סעודה קבוע של ערב ובקר, אבל סיים דלכתחלה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ד' ביצים (בג' הקיל) וכ"ש אם הוא דבר שיש להסתפק בו מדינא אם הוא פהבב"כ אף דמבואר בס"ז דהולכין בזה להקל, עכ"פ בודאי יש לחוש לדעת המחמירים עכ"ל.

**ולפ"ז** י"ל דעד כאן לא פליגי על האגור והשבלי לקט, אלא משום דאגן קיימ"ל דלאו בקביעות ידי' תליא מילתא, אלא בשיעור שאחרים קובעים כמ"ש הב"י על האגור, אבל באופן דבעינן קביעות ידי' כגון מה שכתבתי בסוף סימן א' כששבע מפת הבא בכסנין בלי לפתן ואכל כשיעור שאין אחרים קובעים עליו לבדו אלא אחרים קובעים על שיעור כזה עם לפתן, בכגון דא יש לומר דבעינן סעודה קבועה ולא שיהא אקראי בעלמא.

**ולפ"ז** יש לחדש ולומר דמה שהרבה בנ"א אוכלים באמצע היום פהבב"נ ואינם באמת רעבים אלא רוצים להמשיך השביעה מהפת שחרית שלהם, ואפי' אם בכמה פעמים הם רעבים קצת, מ"מ נראה דזה הוי רק סעודת ארעי ואם אוכלים אותם בלי לפתן פחות משיעור קביעות אף ששבעים צריכין לברך על המח'י, אך מסתימת הפוסקים לא משמע כן אלא כל שאוכל כדי שביעה לא נחשב לסעודת ארעי.

**ראיות השו"ע** הרב דאין השיעור ג' ביצים **השועה"ר** הביא רא' דשיעור קביעות סעודה אינו כשיעור סעודה



בשם רב שר שלום גאון דג' ביצים הוא השיעור היותר למטה כדי חיות נשמה, ורוב בריאים אוכלים כשיעור אכילת המן עומר לב' סעודות, ובשיעור זה ודאי אף באוכלו לבדו הוי קביעות כמו באכילת המן, ובפחות משיעור זה ואוכלו עם לפתן א"א לשער דרך קביעות בנ"א ע"כ. וזה כוונת המג"א דכשאוכלו לבדו אם נשער שיעור שאחרים אוכלים עם לפתן נתת דברין לשיעורים, ועי' במכלל יופי בהשמטות דאפשר זה כוונת המג"א דכתב דבפ"ח דעירובין חזינן דאפשר לשער, דאם ננקוט כתי' א' בשיטמ"ק יכולין לשער ג' ביצים, והצ"ע של המג"א י"ל דהי' מסופק דיש לתרץ כתי' רב שר שלום גאון, ואף דהמג"א לא הביא דברי השיטמ"ק מ"מ י"ל דמדעת עצמו ירד לכל הנ"ל.

**ועוד** יש לפרש דברי המג"א, דהמג"א הי' מסופק דאף אם אפשר לשער מ"מ לא חייבו חז"ל לברך המוציא וברהמ"ז אלא אם אוכל הלפתן כדרך שאחרים אוכלין.



## סימן ג'

### גדרי צירוף מאכלים לפהב"ב

בס"ק כ"ב שפת כיסנין טעונין ברכה כשאוכלן בתוך הסעודה לקינוח, הא איכא קביעות סעודה דהא באמצע סעודתו אוכלן, אלא ודאי דאין משערין שיעור שביעה רק בפת כסנין ובדברים המלפתין עמו לבד ולא בשאר דברים שאוכלין אותן בפני עצמן עכ"ל בקונטרס אחרון, ובפנים כתב ואפי' אם בזה לבד ליכא שיעור רק שאכל עם פת זה דברים המלפתין כגון בשר וכיוצא בו ועם כולם

**ולכאורה** יש לומר דכשאוכל לבדו ישער כמו שאחרים אוכלים עם לפתן, ולא קשה דנתת דברין לשיעורים, די"ל כמו תי' א' של השיטמ"ק כשאוכלים עם לפתן השיעור ג' ביצים, ואפשר דכן סובר הכפות תמרים, ולא קשה עליו קושיית השועה"ר דאה"נ בין עם לפתן בין בלא לפתן שיעור א' להם, דאף כשאוכל בלא לפתן אינו שבע, מ"מ כיון דבשיעור לחם זה קובעין אחרים עליו עם לפתן חייב לברך המוציא, ובקונטרס לחם רב בספר חיבור לטהרה הטעימו ביותר דקחזינן בפת גמור דתקנו לברך אפילו על כזית אף שאינו שבע ממנו, וה"נ בפהב"כ תקנו בשיעור שדרך לקבוע עליו אף אם הוא לא שבע משיעור זה, א"כ נראה דכיון דבשיעור זה דרך לקבוע לאכול עם לפתן, הרי על אותו שיעור חל תקנת חז"ל שיברך המוציא, והוה כמו פת גמור דמברך המוציא בין אם אוכלו בלפתן או לא.

**וכתב** שם בלחם רב דעל כרחק למד המג"א כדעת רבי ישעי' מטראני

שי' הדרך החיים דאין מצרפין רק כשמלפתין עמו

**כתב** הדה"ח הא שכתב המג"א בסקי"ג דאפי' אכל עמו בשר ודברים אחרים ואלו אכלו לבדו לא הי' שבע מברך המוציא, נראה דהיינו דוקא שאכל עמו דברים המלפתין הפת אז משערין בכולם השיעור שביעה, דאלת"ה רק שאפי' אכל עמו דברים אחרים משערין בכולם, א"כ קשה הא שכתב המג"א

קע"ז, וא"כ ודאי דאין לו שייכות להמאכלים שאכלו בתוך הסעודה ואינם מצטרפין להקביעות של סעודה.

**ושמעת** לתרץ דברי הדה"ח ולומר דכוונתו באופן אחר, ולא כמו שכתבנו דכוונתו הוא דהבשר והמאכלים שאוכלו בתוך הסעודה יצטרף להפת כסנין, אלא כוונתו דאם איתא דגם מאכלים שאוכלים בפני עצמן מצטרפין להפת כסנין, א"כ גם הפת כסנין שאכלו בפני עצמו לקינוח יבטל ויצטרף להפת, ולא יצטרפו לברך עליו במ"מ.

**אלא** דגם דרך זה קשה, דודאי מה שאוכל לקינוח אין לו שייכות להפת דהוי דברים הבאים שלא מחמת הסעודה כמו שכתבנו לעיל.

יש לזון דאף מה שאוכל בפני עצמו  
מצטרף

**ולפ"ז** אפשר לומר דאף מה שאוכל בפני עצמו מצטרף, כמו בסי' קע"ז דיש דברים שאוכלים ללפת ויש שאוכלים לשבוע, ושניהם נחשבים לדברים הבאים מחמת הסעודה, ואפשר דזהו מה ש'המג"א' בשר' [שהוא בא ללפת] ודברים אחרים' [שהם לשבוע], והשועה"ר הוסיף בו דברים וכתב, כמו שנוהגים בסעודת לחם גמור, ויש לפרש כוונתו דבסעודה אוכלים גם דברים שהם לשבוע, וכ"מ מהראי' שהביא המג"א מפורים, ובסעודה אוכלים גם דברים שאינם ללפת אלא לשבוע, ובסדר ברה"נ כתב הרב 'לפתן' ואפשר דסובר דדוקא כשאוכל ללפת, וצ"ע לדינא.

**והנה"ק** מקאמאנא זי"ע בשלחה"ט סובר דאפילו אוכל שאר דברים בפני"ע ואפי' לא ללפת הכל מצטרף, מטעם דכמו בסעודה הכל נטפל

הי' שיעור שביעה מברך המוציא וברהמ"ז, אבל דבר שאוכל בפני"ע ולא ללפת לא מצטרף, ע"כ.

**ונראה** דכוונת הדרך החיים היא דלצרף שאר מאכלים בעינן ב' תנאים.

**תנאי א'** - דבר המלפת כגון בשר לאפוקי דייסא כמ"ש המחבר בסי' תקכ"ז ס"ד.

**תנאי ב'** - דאפי' בשר ודברים המלפתין אין מצטרפין רק אם אוכלו ביחד

**ובפשטות** ראיית הדה"ח היא, מהא דכ' המג"א שפת כסנין טעונין ברכה בורא מיני מזונות כשאוכלן בתוך הסעודה לקינוח, ולכאורה בתוך הסעודה אוכלין גם בשר וע"כ איכא קביעות סעודה, ולהכי א"צ לברך במ"מ, אלא על כרחך כיון דהבשר שאכלו בתוך הסעודה לא הי' ללפת הפת כסנין לכן אינו מצטרף לפת כסנין הזה.

קושיות על ראיות הדרך החיים

**ופשוט** לדעת השועה"ר דסובר דאם לא אכל כשיעור ג' ביצים אין מצטרפין הלפתן, אין זה ראייה, דכשאוכל פחות מג' ביצים לקינוח יברך במ"מ, אלא דהדה"ח אזיל כאן לשיטתי' דסובר דאף אם אוכל פחות מג' ביצים פת כסנין עם לפתן מברך המוציא.

**ובן** לדעת המחזה"ש כשמצרפים לפתן בעינן דהקביעות העיקרי היא הפת כסנין, א"כ כשאוכל פת הבא בכסנין באמצע הסעודה לא נחשב לקובע על הפת כסנין.

**ועוד** יש להקשות על ראי' זו, דהלא כשאוכל באמצע הסעודה לקינוח ודאי דבעי לברך במ"מ דנחשב כדברים הבאים שלא מחמת הסעודה כמ"ש בסימן

וברמה"ז, כיון שאחרים קובעין על שיעור כזה עם לפתן, ואף שנעשה שבע מצירוף אכילה הראשונה מ"מ עכשיו קובע על ד' ביצים.

**ולפ"ז** מי שאוכל ד' ביצים אחר שאכל בשר וכדו' ונעשה שבע ביחד עם הפת כסנין צריך לברך ברהמ"ז, (ואף דהרב מיירי כאן כשהאכילה הראשונה הי' מפת כסנין, לכאורה נראה דה"ה כשאכל הפת כסנין באחרונה וקודם לזה אכל שאר דברים, אלא הרב הי' לו ספק כשאכל מקודם פת כסנין אי חייב לברך ברכה אחרונה, עי' תהל"ד סק"א, ולא מיבעי לפשטות הרב"ז שהובא בביאור הלכה סוף סי' קפ"ד, דאם אכל שאר דברים וסיים שביעתו בפת דחייב בברהמ"ז מה"ת, אלא אפילו אם נימא דאינו חייב מה"ת מ"מ לענין קביעות אפשר דנחשב לקביעות).

**אלא** דלדעת הדה"ח אין מצטרף מה שאכל קודם וכן יש לומר דכשאוכל בסעודת הערב פת כסנין דהקביעות העיקר הי' הבשר, והמחצה"ש כתב דבעינן דהקביעות העיקר יהי' מפת הבא בכסנין.

**אם מצטרפין ליפתן שאין אחרים אוכלין עמו**

וז"ל השועה"ר אם הוא קבע סעודתו עליו ואכל עמו בשר ודברים אחרים כמו שנוהגים בסעודת לחם גמור עד ששבע, וגם אחרים רגילים לקבוע עליו אם אוכלים עמו שאר דברים כמו שאכל הוא מברך המוציא וברהמ"ז עכ"ל, מלשוננו משמע דאין מצרפין לפתן רק לפתן כזה שאחרים קובעין, למשל לאכול ספאנד"ש קע"ק עם טאנ"א אין מצטרף דכמדומה לי דאין אחרים קובעין כן על כן אמרינן

אל הפת וכל הסעודה נק' על שם הלחם כמ"ש עבד לחם רב ה"ה בפהבכ"נ דהיא לחם גמור, ובאמת גם בלחם גמור יש מחלוקת הפוסקים אם אינו שבע מהלחם לבדו רק ביחד עם שאר מאכלים אי מחוייב מה"ת בברהמ"ז עפנ"י (בדף מ"ב), צל"ח (דף מ"ח), פמ"ג (סי' קפ"ד א"א סק"ח), סדר ברה"נ (פ"ב ה"ג), ועי' ביאה"ל סוסי' קפ"ד, ובשו"ת קרן לדוד (סי' מ"ח), ומנחת פתים כאן (הובא לעיל בסימן א'), והבעה"מ כתב כל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל השביעה שנאמר בה ושבעת וברכת והעתיקו השועה"ר סי' קע"ז ס"ב.

**אם אכל שאר דברים קודם אכילת פהבכ"נ** וכל זה כשאוכל הלפתן אחר שגמר לאכול הפהבכ"נ, אבל אם אכל לפתן קודם שהתחיל לאכול הפהבכ"נ משמע מסדר ברה"נ דמצטרף כמו שאבאר, ולהדה"ח גם זה אין מצטרף.

**בסדר** ברה"נ הל' ד' כתב במי שהי' בדעתו לאכול מעט ובירך במ"מ, ואח"כ נמלך לאכול כדי שביעה וקביעות סעודה, נכון לצאת ידי כל ספק ולברך תחלה מעין ג' על מה שכבר אכל, וישהה מעט ויטול ידיו ויברך המוציא ויאכל עד כדי שביעה ויברך ברהמ"ז, אף שאינו שבע מאכילה השני' לבדה אלא בצירוף אכילה הראשונה שכבר בירך אחרי' מעין שלש, והוא שאכל באחרונה כד' ביצים לפחות ע"כ. מ"ש דבעינן ד' ביצים היינו דאז ודאי מברך ברהמ"ז ובפחות מזה יברך על לחם אחר כמ"ש קודם לזה, והגם דמצרפינן מה שאכל מקודם וא"כ תסגי כשבין שניהם אכל כד' ביצים, י"ל דלא מצרפינן מה שאוכל מקודם רק לשביעה ולא לקביעות, וכשאוכלין ד' ביצים ונעשה שבע צריכין לברך המוציא

מה"ת, אף אם אכל פחות ממה שאחרים קובעין מברך ברהמ"ז, דכששבע אינו תלוי באחרים אלא בדידיה, וא"כ אם שבע מליפתן זו צריך לברך ברהמ"ז.

**אלא** דהרב לא החליט לברך המוציא וברהמ"ז כששבע בפחות משיעור קביעות, דלמעשה חשש להפשטות השו"ע דאף כששבע ומחויב בברהמ"ז מה"ת, מברכין מעין ג' דמה"ת יוצאין במעין ג', א"כ כשאכל ליפתן באופן שאין אחרים קובעין לכאורה צריך לברך על לחם אחר תחלה (ויש לומר דמ"מ אם הוא שבע אפי' מלפתן שאחרים אין אוכלים ובטלה דעתו יכול לברך ברהמ"ז דמ"מ יש צירוף דעת הראב"ד דל"א בטלה דעתו, וגם ספק של המג"א דסגי בשיעור שאחרים אוכלים עם לפתן אף שזה אוכלו לבדו, ובצירוף מה שמצדד כאן דבשבע א"צ לשיעור קביעות).

**אן** יש לומר דהר"ב סובר דמה דכתיב בתורה ואכלת ושבעת היא במה שאחרים שבעים ולא משביעה ידיד', וכ"ה שיטת העולת תמיד והלבוש כמו שהארכתי בסימן ד', והר"ב מתחיל כאן דברהמ"ז מה"ת אינו אלא כשאכל 'כדי' שביעה ולא כתב כששבע אלא כדי שביעה דמשמע שיעור שביעה, ולפ"ז דסובר הרב דהשביעה האמורה בתורה תלוי בדעת אחרים לכאורה בעינן לפתן שאחרים קובעין, אמנם הרב לא כתב דבטלה דעתו אלא כשאינו שבע, אבל כששבע באופן שאין אחרים קובעין חושש הרב בהלכה ב' דמחויב בברהמ"ז, וא"כ גם כשאכל לפתן שאין אחרים קובעין אפשר דמחויב בברהמ"ז ויברך על לחם אחר תחלה כמ"ש לעיל.

בטלה דעתו, ואינו דומה לאדם ששבע מפת הבא בכסנין לבדו דאז מברך המוציא, דאז כיון שקובע על הפת וגם אחרים קובעין על שיעור פת כזה מברך המוציא, אבל כאן אינו קובע על הפת לבד אלא גם על הלפתן, ודוק, ויש לעיין אם בעינן דוקא לפתן שאוכלים עם לחם גמור כמו בשר דכ"מ ממ"ש השועה"ר כמו שנוהגים בסעודת לחם גמור.

**אמנם** בסדר ברה"נ פ"ב חושש הר"ב דכשאוכל כדי שביעה א"צ לשיעור קביעות סעודה אי משום דחושש להראב"ד וכששבע זהו קביעותא ידיד' או חושש לדעת השלה"ט דכל הסוגיא של קביעות סעודה היא כשאינו שבע, וכן נראה דהר"ב התחיל דברהמ"ז מה"ת אינו אלא אם אכל כדי שביעה וחכמים תקנו לברך על כזית ולא תקנו רק בלחם גמור, משמע דמה שתקנו חכמים לברך בהמ"ז אף כשאינו שבע, בפת גמור השיעור בכזית ובפהכ"נ השיעור שאחרים קובעין, אבל אם הוא שבע שמחויב בברהמ"ז מה"ת חייב לברך אף כשלא אכל שיעור שאחרים קובעין.

**ולכן** לא האריך שם הר"ב כ"כ בגדרי הלפתן, ואף אם אין אחרים קובעין עם לפתן זה מ"מ הוא שבע, ואף דהרב נקיט בשר ודגים והם ליפתן הרגיל ללפת הפת, אבל לפהכ"נ לפעמים אין הדרך ללפת עם בשר ודגים והעיקר שהוא שבע.

**ואם** אכל ליפתן שאין אחרים קובעין עם ליפתן זה, לפי מש"כ בשועה"ר אין מצרפין ליפתן כזה כיון דתלוי במה שאחרים קובעין, אבל לפי מ"ש בסדר ברה"נ דכששבע ומחויב בברהמ"ז

## סימן ד'

## ספק אם אכל כשיעור קביעות סעודה

שאינ דרך לקבוע עליהן, וכשאכל שיעור קביעות אף שאינו שבע בטלה דעתו ונחשב כאילו הוא שבע, ובהל' י"ב כתב דאף שמנין הברכות הוא מדברי סופרים, מ"מ מאחר שמשנה רבינו עליו השלום תיקן ברכת הזון בברכה בפני עצמה לפתוח בברוך ולחתום בברוך, ראוי להחמיר בספיקה כעין של תורה, ולכן גם בספק מהו פהבכ"נ לא הקיל בסדר ברה"נ רק כשלא אכל כדי שביעה שהיא ספק דרבנן, ובכדי שביעה החמיר שם בהלכה ב' אף בודאי פהבכ"נ, משום דבסדר ברה"נ נקט דכל הלכות פהבכ"נ היא רק כשלא אכל כדי שביעה.

ג) בהגהות רעק"א כתב דיש לומר דגם בלחם גמור מה שחייבה תורה ואכלת ושבעת היינו מה שאחרים רגילים לשבוע, ומדרבנן מברכין על כזית, ולא תקנו כן בפהבכ"נ, ולכן אין מברכין ברהמ"ז רק אם אכל כשיעור דאחרים קובעין דאז חייב מה"ת, ועי' בצל"ח דף מ"ב ד"ה אר"נ, ולכן גם בספק מהו פהבכ"נ בסעיף ז' יכולין לברך מעין ג' כל זמן שאינו אוכל שיעור שאחרים קובעין, אבל אם הוא מסופק אם אכל שיעור שאחרים קובעים צריך לברך ברהמ"ז, אף שהוא אינו שבע, כיון דמ"ש ואכלת ושבעת היינו כשיעור שאחרים רגילים לשבוע, וזה חידוש גדול.

במג"א סימן קפ"ד ס"ק י"א כתב דמדאורייתא בעינן דוקא שאכל ושבע ממש דלא כעולת תמיד ולבוש, וביאר בתורת חיים סקי"ד דהעולת תמיד כתב כדי שביעה, דמשמע דתלוי בשיעור

אם אדם מסופק אם אכל כשיעור קביעות סעודה, לכאורה הדין דיברך מעין שלש, כמו בסעיף ז' דנחלקו הפוסקים מהו פהבכ"נ, ולהלכה מברכין על כולם במ"מ וברכת מעין ג'.

אלא דיש להקדים הטעם דבפהבכ"נ סגי מעין ג' אף שהוא לחם גמור ויש בזה ג' טעמים.

א) בשועה"ר סעיף ח' מבאר דמה"ת סגי במעין ג', ולא תקנו ג' ברכות אלא בלחם שרגילים לקבוע סעודה עליו, אבל פהבכ"נ שאין רגילין לקבוע עליהם, אפי' הוא אכל ושבע שנתחייב לברך אחריהם מה"ת דיו בברכה א' מעין ג', אא"כ אכל שיעור שבנ"א קובעים עליו.

נמצא דיש מציאות שברכת מעין ג' יהא דאורייתא, דהיינו כשאכל כדי שביעה אבל לא כשיעור שאחרים קובעין, ובאופן כזה אם הוא מסופק אם בירך אחריהם צריך לברך מספק (ועי' שעה"צ ר"ט סקי"ד דכתב דבפהבכ"נ לא יצויר דיצטרך לברך מספק וצ"ע).

ולתחיי"א (הו"ד בביאור"ל סי' קפ"ז ס"ג) דסובר דמה"ת צריך להזכיר ברית ותורה בברהמ"ז לדידי' אא"ל דמה"ת יוצאין במעין ג'.

ב) הרב בסדר ברה"נ חשש דאם שבע א"צ לשיעור קביעות סעודה כמו שכתבתי לעיל בסימן א' ובסימן ג', ועמ"ש בסוף סי' ג', ולפ"ז כתב טעם אחר דמה"ת לא נתחייב בברהמ"ז אלא כשאכל כדי שביעה, וחכמים תקנו לברך אפילו על כזית, ולא תקנו בלחמים אלו

אבל אם אכל הרבה ואינו שבע כתב שם דלא עלה על לב אדם מעולם שיהא חייב מה"ת, חזינן דלא אמרינן בטלה דעתו אם הוא אינו שבע, אבל בסדר ברה"נ (ריש פ"ב) כתב כשאוכל שיעור קביעות ולא שבע בטלה דעתו.

העולה מזה היבא שמסופק אם אכל שיעור קביעות סעודה

ולפי"ז כשהוא אינו שבע אבל מסופק אם אכל שיעור קביעות סעודה, נראה דלכ"ע יברך מעין ג', דלכל הטעמים אף אם הי' אוכל כשיעור קביעות אינו מחויב ברהמ"ז רק מדרבנן, דלטעם א' לעולם ברהמ"ז דרבנן, ומה"ת סגי במעין ג', ולטעם ב' כיון דאינו שבע היא דרבנן, ואף לטעם ג' כתבתי דמסתבר דכל זמן שהוא אינו שבע היא רק דרבנן וכ"כ במג"א, וכיון שהיא רק דרבנן יכולין להקל בספק כמו בסעיף ז' בספק פהבכ"נ.

ואם הוא שבע ומסופק אם אכל שיעור קביעות סעודה, לטעם א' יברך מעין ג' דהיא רק ספק דרבנן, ולטעם ב' יברך מעין ג', דהר"ב לא החמיר רק לכתחילה כמ"ש בהל' י"ב ראוי להחמיר בספיקה כעין של תורה, ויש להחמיר שלא לאכול ע"כ, דבאמת אין זה ספיקא דאורייתא דמה"ת סגי בברכה אחת (דהר"ב לא החליט לגמרי דבשבע א"צ קביעות סעודה, ולכן הצריך בהלכה ב' לברך על לחם אחר, ובדיעבד כשאכל כדי שביעה ופחות משיעור קביעות לא פסק

שאחרים רגילים לשבוע ממנו, הגם שהוא לא שבע, וז"ל העולת תמיד מן התורה בעינן כדי שביעה וכתב הלבוש שהוא כשיעור כביצה וצ"ע עכ"ל, דהיינו דזהו מיפשט פשיטא ליה דהשיעור הוא כדי שביעה אלא בשיעור כמה הוא כדי שביעה נשאר בצ"ע, אלא דיש לומר דרעק"א לא מיירי רק כשהוא שבע ואחרים אין רגילים לשבוע כשיעור הזה, דאז אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, אבל אם הוא אינו שבע אף שאחרים רגילים לשבוע משיעור הזה, אינו מחויב מה"ת בברהמ"ז, דודאי משמעות הכתוב הוא דתלוי בדידיה, דמדין תורה תלוי באדם זה, אלא אם רוב בני אדם אין רגילים לשבוע מזה, בטלה דעתו הוי כמו שאינו שבע (כפרט לפי מה שכתבתי בס' ה' דשיעור שביעה תלוי בדעת של כל אחד), אבל להיפוך אם רוב בני"א רגילים לשבוע רק הוא אינו שבע, לא שייך לומר בטלה דעתו דסוף כל סוף הוא אינו שבע, דהבטלה דעתו עושה דהוי כאילו שאין לו דעת, אבל משום בטלה דעתו לא נשתנה דעתו להיות שבע ודו"ק", אבל דעת הלבוש והעו"ת דאם אכל כדי שביעה אף שאינו שבע חייב מה"ת ומצאתי כעין סברא זו בשלחן הטהור סוסי' קפ"ד דהכל מודים דאין ברהמ"ז מן התורה אא"כ הוא שבע ולא רעב ולא צמא דהא ושבעת כתיב ור' מאיר סובר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה אבל אם יארע שיהא שבע בלי שתיה בטלה דעתו עיי"ש

א. (וכעיי"ז כתבתי ביו"ד סי' קצ"ח ליישב דברי הבי" דכתב בחציצה דתלוי ברוב בני"א דבטלה דעתה אצל כל אדם, דאל"כ נתת דברך לשיעורין, משמע דהוא מדרבנן משום נתת דברך לשיעורין, ומזה"ת בעינן שהיא תהא מקפדת, וצ"ע דדעת הרשב"א דאינו תלוי בדידה, ולפי הנ"ל א"ש דמה"ת אינו תלוי רק בדידה אלא אם רוב אין מקפדין אמרינן בטלה דעתה והוי כמו שאינה מקפדת, אבל להיפך אם רוב מקפדין והיא אינה מקפדת, לא אמרינן בטלה דעתה, דסוף כל סוף היא אינה מקפדת, אלא משום נתת דברך לשיעורין חוצץ).

הר"ב כלום, ולפי הנראה יברך מעין ג', כיון דמה"ת יוצאין במעין ג'), אלא לטעם הג' צריך לברך ברהמ"ז.

ולכן נראה דבכל ספק יברך מעין ג', דגם רעק"א לא החליט בטעם זה עיי"ש.

**אלא** גם מה שמבואר בסעיף ז' בהמחלוקת מהו פהבכ"נ ומספק מקילין כתב הפמ"ג א"א י"ג דבזה סגי אם הוא קבע אף שאחרים אין קובעין בשיעור כזה מברך המוציא וברהמ"ז, מטעם ספק ספיקא לחומרא שמה זה פת גמור ושמה מהני קביעות ידיד, וסיים הפמ"ג ולדינא צ"ע. אבל בפשטות דברי המחבר והשוועה"ר משמע דאף בזה מברכין במ"מ ומעין ג', ואפשר משום דנקטינן בודאי דתליא רק בשיעור

שאחרים קובעין, ועי' לעיל סוף סימן א' דלהמחה"ש מצרף המג"א דעת הראב"ד לספק ספיקא והלבושי שרד לומד שם באופן אחר.

**אבל** אם הוא מסופק אם אכל שיעור קביעות סעודה ואכל פהבכ"נ שנחלקו בו הפוסקים אם הוא פהבכ"נ יש ס"ס לחומרא ונכנס בהמבוכה גדולה אי בס"ס מברכין, והמשנ"ב בסי' רט"ו פסק דלא יברך, וצ"ע מסי' תפ"ט, ויש בזה אריכות גדול אי מברכין על ס"ס.

**ואפשר** דכמו בסעיף ז' שנחלקו הפוסקים מהו פהבכ"נ פסקינן דמברך במ"מ ומעין ג' ה"ה בס"ס יברך במ"מ ומעין ג'.

## סימן ה'

### גדר שביעה שחייב בברהמ"ז מה"ת

סעודות לקיום הנפש שלא תרעב עוד כלל כל המעת לעת, והיינו שלא תרעב רעבון גדול ותשבוע נפשה כדי קיום נפש ע"כ, והנו"ב קאי שם לבאר שיטת רב שר שלום גאון עיין לעיל סימן ב' באריכות.

**ויש** להסתפק אם אוכל כביצה ושבע לפי שעה אם חייב בברהמ"ז מה"ת, ואף שכתב הנו"ב דכביצה חייב בברהמ"ז אף דקי"ל בסוסי' קפ"ד דעל כזית מברכין ברהמ"ז, מ"מ היינו לשיטת ר"מ אבל הנו"ב קאי על דברי ר"י לבאר מ"ש ר"י דכביצה איכא שביעה, לכן כתב דכביצה חייב בברהמ"ז ואפשר דהיא רק מדרבנן, דמה"ת אפשר לא סגי בשביעה שהיא רק לפי שעה,

**הגם** דבגמ' אמרינן דכביצה איכא שביעה כדרושנין בברכות מ"ט ע"ב ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה זו כביצה, מ"מ אינו שביעה גמורה כמו שכתבו התוס' שם והרא"ש דאינו אלא אסמכתא בעלמא וכ"פ המג"א סוסי' קפ"ד והשוועה"ר שם סעיף ב' דמה"ת בעינן שיהא שבע אבל הלבוש פסק דכביצה חייב לברך מה"ת וע' לעיל בסימן ד', וכתב בנודע ביהודה מהדו"ק או"ח סי' ל"ח דכשאוכל כביצה ישבע שביעה לפי שעה שכעת הוא שבע מרעבונו וחייב בברהמ"ז, אבל אחר שעה ירעב עוד וכן כמה פעמים ביום, משא"כ בשיעור ששה ביצים שיספיק לה לב'

לקוב"ה, ותירץ אפילו לא ייכול בר נש אלא כזית ורעותי איהו עלי' וישוי לי' לההוא מיכלא עקרא דמיכלי' שבעא איקרי לכל חי אכילה לא כתיב אלא רצון ההוא רעותא דשוי על ההוא מיכלא שבעא אקרי ע"כ ומבואר דשביעה אין הפירוש מילוי כרס רק רצון - 'צופרידנהייט, באפרידיגט, - והובא דברי הזה"ק בשלחה"ט בור זהב סוסי' קפ"ד, ועיי"ש בריש דבריו דלפעמים אדם שבע מדברי תורה שלמד ומתפלה עד כשאוכל מעט הוא שבע לגמרי כי השביעה תליא מרצון ורוחב הלב.

**ולענין** פהבכ"נ דהחמיר בשלחה"ט אם כשיעבור עת מועטת ויסתם האצטומכא ירגיש שביעה, אפשר דזהו רק לשיטתו' דלא בעינן קביעות סעודה רק כשאינו שבע, אבל להמג"א דסובר דבעינן גם כששבע שיעור קביעות סעודה, יש לומר דבעינן שירגיש מיד השביעה דאין אחרים קובעין רק על שיעור ששבעים מיד, וכל שכן לדעת הגן המלך דסובר דאין שיעור קצוב לפהבכ"נ אלא דבכל דבר משערין לפי ענינו, ובדבר המתובל והמשובח רווחא לבסומי שכיח וצריך לו שיעור גדול לקבוע עליו סעודה כדי להשקיט תאוותו.

**ובשלחן** הטהור סי' קס"ח סעיף י"ב כ' דשיעור שביעה הוא כשאוכל אפילו כביצה ויודע לפי טבעו שיהי' שבע ממנו שש שעות בלי שום רעבון. ולפעמים האצטמוכא פתוחה ונראה לו שעדיין לא שבע ואח"כ כשיעבור עת מועטת יהי' שבע וירגיש בשבעו ששה שעות חייב לברך ברהמ"ז מה"ת ע"כ והמקור דשיעור שביעה היא ו' שעות י"ל דהיא מדצריכין להמתין אחר אכילת בשר ו' שעות חזינן דזה השיעור מסעודה לסעודה עי' בדגול מרכבה סי' פ"ט בשם הרמב"ם ולח"מ, אבל צ"ע דבסימן קפ"ד מבואר דאף באכילה מרובה יכול להתחיל להיות רעב פחות מו' שעות, ועיי"ש במ"א סק"ט דסוף עיכול היא ו' שעות אבל מתחיל להיות רעב קודם, ומה דשיעור מסעודה לסעודה היא ו' שעות היא משום עניני רפואה דממתניין עד סוף עיכול קודם שאוכלים פעם נוסף, (מ"ש השלחה"ט דלפעמים אחר זמן ירגיש השביעה עי' שו"ע"ר סוסי' קפ"ד).

**במשנ"ב** סוסי' קפ"ד כ' בשם ספר החינוך דמי שדרכו תמיד לאכול כדי מחיתו גם זה נחשב שביעה, ובווהר הקדוש פ' תרומה דף קנ"ג הקשה רבי חייא וכי עד דלא אכיל בר נש לשבעא ויתמלי כריסי' לא יברך לי'

## סימן ו'

### קיצור דיני קביעות סעודה

- אם אינו שבע -

ננקוט תירוצ' א' של השטמ"ק י"ל דאף בלי לפתן השיעור ג' ביצים עמ"ש לעיל בשם הלחם (רב) **דעת** השו"ע הרב דיכול לאכול עד כ"א וחצי ביצים, וכן הגר"א והחתם סופר לא חששו על שיעור דג' וד' ביצים.

**להמתצה"ש** והדרך החיים ולהאלי' רבה וכן כמה אחרונים דנקטו דשיעור היא ג' וד' ביצים ולדבריהם יש להחמיר לאכול פחות מג' ביצים (וכן אם



פהבכ"נ כמ"ש במחצהש"ק. ועי' מה שנסתפקתי אם בעינן לפתן כזה שאחרים קובעין עמו.

**ואם** שבע בפחות מג' ביצים לדעת הדה"ח ומחצה"ש גם בזה מברך המוציא וברהמ"ז, ולדעת השו"ע"ר בפנים מברך במ"מ ועל המח"י, ובסדר ברה"נ החמיר דיברך על לחם אחר תחלה, וכן הגה"ק מקאמאנא זי"ע החמיר בזה מאד.

**ואם** לא אכל הלפתן ביחד אלא אוכלו אחר שגמר לאכול הפהבכ"נ וכן שאר דברים שאינם מלפתין לדעת הדה"ח אין מצטרף, ולהשלה"ט מצטרף, ולדעת המג"א צ"ע, ואם אכל הלפתן לפני שאכל הפהבכ"נ להדה"ח אין מצטרף ולסדר ברה"נ מצטרף<sup>2</sup>.

**ובהני** דברים שמסופקין בסעיף ז' אם הן פהבכ"נ סובר הפמ"ג דסגי בקביעותא דידי' ולכאו' מברך ברהמ"ז על כזית, ועי' סוף סימן ד' דבפשוט דברי המחבר והפוסקים היא דגם בזה בעינן שיעור שאחרים קובעין, עיי"ש מה שכתבתי.

**בספק** אם אכל כשיעור, וכן בספק שביעה, לכאו' יכולין להקל ולברך במ"מ ועל המח"י כמו ששמע בסעיף ז' דמקילין בספק.

**ובסדר** ברה"נ פסק דיאכל פחות מכשש ביצים, ע' לעיל סימן ב' עוד כמה שיטות בשיעור קביעות.

**ובמשנ"ב** סקכ"ד כ' דטוב לחוש שלא לאכול ד' ביצים, וכל שכן אם הוא דבר שיש להסתפק בו מדינא אם הוא פהבכ"נ, אף דמבואר בסעיף ז' דהולכין בזה להקל, עכ"פ בודאי יש לחוש לדעת המחמירים.

### - אם שבע -

**ע"י** שאכל ג' או ד' ביצים (בשו"ע"ר כתב ג' ביצים ובסידור כתב ד' ביצים) הן אם שבע ממנו לבדו והן אם שבע בצירוף לפתן מברך המוציא וברהמ"ז, דאם הוא שבע מסתמא גם אחרים היו שבעים כמ"ש במחצה"ש, (עי' לעיל סימן א' מה שכתבנו לדעת הלחם רב), ואף אם יודע דאין אחרים שביעים, וכ"ה לדעת השו"ע הרב דפחות מכ"א וחצי ביצים בלי לפתן אין אחרים קובעין משום דאינם נעשים שבעים, מ"מ אם היו אחרים אוכלין ד' ביצים פהבכ"נ עם לפתן המשביע כגון בשר והיו שבעים, מחמיר בזה המג"א לברך המוציא וברהמ"ז, אף שהוא לא אכל לפתן ונעשה שבע מפת הבא בכסנין לבד.

**ובשנעשה** שבע ע"י לפתן בעינן שהקביעות העיקר היא על



ג. [ובספר עת ספור (הוא ליקוט הספרים שנאמרו בהסתלקות הגה"צ ר' אברהם לייטנער זצ"ל) עמוד רצ"ה, מסופר עליו דכשאכל מזונות עם כוס טיי בירך תיכף אחר שתית כוס ראשון ברכת על המח"י, ואח"כ שתה עוה"פ טיי, והסביר הדבר שלא רצה להמתין עד שישתה עוד כוס אחר דחשש דלמא אחר כוס השני כבר יהי' שבע ויהא שאלה מברכת המזון].

הרב משה אליקים בריעה הלברשטאם

ביהמ"ד דחסידי באבוב - 46, לונדון יצ"ו

## דין הברכה על שמן זית המעורב עם מי גרעיפפרוכ"ט במדה שוה, ושותים אותם לרפואת ניקוי הכליות או הכבד

(א) הנה, נשאלתי אודות רפואה טבעית בניקוי הכבד או הכליות של האדם (דכידוע הרבה מחלות ה"י בא מחמת שיש פסולת בהכבד וזה גורם שהדם לא יעבד שפיר), והוא ששותים משקה משמן זית מעורב עם מי ציטרי"ס כגון מי גרעיפפרוכ"ט או לעמא"ן, ומדת השמן זית הוא שוה למדת המי גרעיפפרוכ"ט, ומערבים אותם יפה יפה במשך עשרים מינו"ט, ואח"כ שותים אותם, ושני המשקאות הנ"ל המה לצורך נקיית הכבד ולא מחמת שיוכל לשתות בקל השמן זית, ואחר כמה שעות יוצא ממקום נקב הרעי פסולת מהכבד או הכליות, והם כמו אבנים קטנות וקצת גדולות, ועושים כן מזמן לזמן, עד שרואים בחוש כמה רפואות בהאדם, (וכשעושים רפואה טבעית הנ"ל צריכים לזהר במה

שאוכלים כמה ימים לפני זה כדי שלא יתיסר בכאבי בטן), ונשאלה השאלה מהו הברכה שמברכים על המשקה הנ"ל.

(ג) ובטעם המג"א כתב השועה"ר בסעיף י' בזה"ל, "הואיל ואינו ראוי לשתיה בלא תערובת משקה, אלא המשקה עיקר ומברך עליו ופוסט"ר השמן", וכע"ז כתב השעה"צ בסק"ל"ה בשם האבודרהם. ובדעת הט"ז כתב בפרמ"ג במ"ז אות ב' וכן בשועה"ר הנ"ל דלמעשה אינו מברך כלל כשהשמן הוא הרוב, משום דאזוקי מזיק ליה. ולפי"ז נמצא לכאורה דאין כאן מחלוקת בין הט"ז להמג"א, דלהמג"א מברכין עליו בופה"ע, ולהט"ז אין כאן שאלה כלל, דהא באופן שהשמן הוא הרוב לא חזי לשתיה.

(ב) הנה, המחבר בסימן ר"ב סעיף ד' כתב דאם מערב שמן זית באניגרון ושותה אותו לרפואה, אז מברך עליו בורא פרי העץ, (וכתבו הפוסקים דאפילו אם השמן זית היה המועט, משום דעיקר הוא השמן זית והאניגרון אינו בא רק שיוכל לשתות השמן זית ולא יזיק אותו, וממילא טפל הוא לו), אבל אם אינו מתכוין לרפואה אלא לאכילה, אז הוה אניגרון העיקר ואינו מברך אלא על האניגרון שהכל. ובדין דסיפא נחלקו הט"ז והמג"א, דהמג"א בסק"י כתב דאפילו

(ד) אבל לכאורה הנפק"מ ביניהם הוא באופן דאינו מזיק וכגון שנותן שמן זית במדה שוה כאניגרון, דלהמג"א מברך שהכל וכנ"ל, ולהט"ז לכאורה צריך לברך על שניהם, דשניהם עיקרין הן ואין כאן רוב.

(ה) והנה, לקמן בסעיף י"ז על מה שכתב המחבר שעל אגוז מושקא"ט מברך בורא פרי העץ, כתב המג"א בסק"ל דמי שיש לו שלשול ונותן המושקא"ט לתוך השכר כדי שיעצור, דמי לדין השמן המוזכר בסעיף ד' (דהוה ליה השמן עיקר ומברך עליו בורא פרי העץ), ומיהו נ"ל דכששותה לצמאו אע"פ שנותן גם כן מושקא"ט

דברי המג"א, אבל מ"מ לא ס"ל בזה כוונתו ופסק כהט"ז.

**ואין** לומר דנקט "אם הם הרוב" משום דבהיפוך והיינו באופן שהשמן הוא הרוב, ס"ל כהט"ז דלא חזי לשתייה, אבל בעיקר הדין ס"ל כהמג"א, וא"כ כשהם שוין אכתי יסבור דמברך רק על השכר, דאם כן לא הוה ליה למינקט "אם הם הרוב", אלא אפילו היו שוין ג"כ היה צריך לברך רק על האניגרון והשכר.

**ח** וכיון דפסק המשנ"ב כהט"ז, א"כ על כרחך מה דהביא המשנ"ב לפני זה דין שכתב המג"א באוכל מושקא"ט לרפואה ושותה השכר לצמאו דמברך על השכר, סבירא ליה דאתיא ג"כ כשיטת הט"ז, ודלא כהשועה"ר דס"ל דאתיא רק לשיטת המג"א וכנ"ל. ומה דמברך על השכר להט"ז, על כרחך הוא רק באופן דהשכר הוא הרוב ולא ס"ל כסברת השועה"ר דלא שייך רוב בזה. ומה דלא מפרש המשנ"ב (באופן דהמושקא"ט מעורב בשכר וכוונתו הוא לתכלית שניהם) דמייירי דהשכר הוא הרוב, הוא משום דכן היה הדרך באופן שהיו נותנים מושקא"ט לתוך השכר לרפואה דהשכר היה הרוב, וכמו שכתב השועה"ר הנ"ל "אין לילך אחר רוב השכר" דמשמע מזה דכן היה הדרך.

**ט** ועכשיו נחזור לשאלה דידן, דהנה שאלה דידן דמי ממש לדין שכתב המג"א באוכל המושקא"ט לרפואה ושותה השכר לצמאו דגם הכא כוונתו הוא לתכלית שניהם, ואף דמושקא"ט וכו' הוה השכר הרוב ובשאלה דידן שניהם שוין הם, אעפ"כ הלא הבאנו מהשועה"ר דמושקא"ט וכו' אין לילך אחר רוב השכר והוה כשניהם שוין, וא"כ

לתוכו לרפואה מכל מקום מברך על השכר. עכ"ד. ולכאורה היה נראה בפשט דבריו, דמייירי שהשכר הוא הרוב, ומברך עליו כהלכלל בזה, אולם השועה"ר בסעיף כ"ג כתב "כאן שהמושק"ט והשכר אינם נבללים זה בזה אלא המושק"ט עומד בעינו בתוך השכר אין לילך אחר רוב השכר", ואעפ"כ כתב המג"א דמברך על השכר והוא משום "הואיל ובליעת המושק"ט הוא ע"י שכר ובלעדו לא היה בולעו" (כ"ה לשון השועה"ר) וכמו הסברא לעיל שכתב השועה"ר להסביר שיטת המג"א לגבי שמן המעורב באניגרון.

**ו** ולפי השועה"ר הוה הילכתא דא רק לשיטת המג"א, אבל להט"ז "היה צריך לברך על המושק"ט בפני עצמו ועל השכר בפני עצמו" (כ"ה לשון השועה"ר), ולמעשה פסק השועה"ר "מ"מ ספק ברכות להקל", והיינו שינהג כהמג"א.

**ז** אבל מהמשנ"ב סק"פ משמע לכאורה דההלכה דלעיל אתיא גם לשיטת הט"ז, ולהלכה משמע ג"כ שם דפסק כהט"ז הגם דבסק"ל ג"ג מביא דעת הט"ז והמג"א בשוה ולא הכריע ביניהם. דהנה, מתחלה מביא דברי המג"א בסקל"ד באוכל המושקא"ט לרפואה ושותה השכר לצמאו וכנ"ל, ואח"כ כתב "וה"ה גבי שמן (באמת זה סיום דברי המג"א בסקל"ד) לעיל כשהוא תאב לשתות מי האניגרון והשכר אע"פ שנותן לתוכו השמן לרפואה מברך על השכר לבד אם הם הרוב", ומדסיים "אם הם הרוב" ש"מ דס"ל דבשמן המעורב עם אניגרון הולכין בתר הרוב וכהט"ז ודלא כמג"א דס"ל דכיון דאין השמן ראוי לשתייה בלא תערובת משקה, הוה ליה המשקה עיקר ומברך עליו אף דהשמן הוה הרוב, ואף דהמשנ"ב קאי על

"פרי" ושייך לברך עליו 'על "פרי" העץ', אבל אם שתה מי תפוחים דאינם אלא זיעה בעלמא, אז אין ברכת 'על "פרי" העץ' יכול לפוטרו, וא"כ הכא נמי אין ברכת בורא "פרי" העץ שמברך על השמן זית יכול לפטור את מי הגרעיפפרוכ"ט דאינו אלא זיעה בעלמא. וא"כ בודאי צריך לברך על המשקה הנ"ל שני ברכות, בורא פרי העץ על השמן זית שבו, ושהכל נהיה בדברו על מי סחיטת הגרעיפפרוכ"ט שבו.

**י"ב** והאופן שמברך השני הברכות לשיטת הט"ז, הוא באופן חידוש שלא מצאנו דמיון לזה, והיינו, דצריך לברך קודם בורא פרי העץ על השמן זית שבו ולא ליטעם מידי, ואח"כ יברך שהכל על מי הגרעיפפרוכ"ט שבו, ורק אח"כ יכול לטעום מהמשקה המעורב, דהא לא שייך ליטול מהשמן זית ולטעום ממנו מיד אחר שבירך בופה"ע, דהא הוא מעורב יפה יפה עם מי הגרעיפפרוכ"ט, וגם א"א לטעום משניהם ביחד, דהא עדיין לא בירך ברכת שהכל. ולא דמי למושק"ט הניתן בשכר שכתב השו"ע ר"ח סי"ג דלשיטת הט"ז "היה צריך לברך על המושק"ט בפני עצמו ועל השכר בפני עצמו", דדוקא במושק"ט שהוא מאכל הניתן במשקה שייך להפרידם זה מזה, משא"כ הכא.

**וגם** לא דמי לכמה מקומות שמצאנו שהצריכו השו"ע והפוסקים לברך על דבר אחר ולהוציא המאכל הספק, ונימא דהכא יברך על פרי אחד משבעת

להשוועה"ר הנ"ל דפסק במושק"ט וכו' "מ"מ ספק ברכות להקל" והיינו שינהג כהמג"א ולברך רק שהכל, א"כ ה"ה הכא צריך לברך רק שהכל וכהמג"א.

**י** אולם להמשנ"ב דפסק כהט"ז, ולפי שיטת הט"ז מה דמברך שהכל על מושקא"ט הניתן בשכר וכוונתו הוא לתכלית שניהם, הוא דוקא משום דהשכר הוה הרוב, ונידון כרוב, ודלא כסברת השוועה"ר בזה, א"כ באופן דשניהם שוין וכמו בשאלה דידן אז צריך לברך שני ברכות.

**יא** ואין לומר דהכא יסבור הט"ז דסגי בברכת בופה"ע שמברך על השמן זית, ושאני מאופן השו"ע (בסעיף ד') והמג"א (בסקל"ד), דהם מיירי דמעורב עם השמן זית או המושקא"ט - מי אניגרון או שכר דאין להם שייכות עם ברכת בורא פרי העץ, דמי אניגרון הוא מי סילקא, ושכר הוא משקה העשוי מחטים ושעורים, משא"כ הכא דמשקה הבא מסחיטת הגרעיפפרוכ"ט בא מפרי שברכתו הוא בורא פרי העץ, וא"כ אפשר דדמי למה שכתב המחבר בסי' ר"ח סי"ג דאם אכל פירות משבעת המינים ואכל ג"כ תפוחים, דהדין הוא דהברכה אחרונה של "על העץ" שמברך על הפרי משבעת המינים פוטר ג"כ התפוחים, וא"כ הכא נמי נימא דברכת בורא פרי העץ שמברך על השמן זית יפטר<sup>א</sup> את משקה הגרעיפפרוכ"ט.

**דזה** אינו, דהא כתב שם הרעק"א דזה דוקא אם אכל תפוחים עצמן שהוא

<sup>א</sup> הנה, דבר פשוט הוא שאין ברכת בורא פרי העץ שמברך על הפרי יפטר משקים הבאים מסתם פירות (אם לא מזית), אלא הכא סד"א דכיון דהברכה של בורא פרי העץ מברך על "משקה", א"כ יפטר ג"כ משקין אחרים הבאים מסתם פירות, ולזה הבאנו דברי הרעק"א בסי' ר"ח.

קודם שיאכל האדם, אז מחוייב הוא להפסיק), דאי אפשר לו לאכול בלא זה, כל שכן הכא דהוא מחוייב מצד המשקה עצמו לברך עליו שהכל.

י"ג) והנה אפילו להמשנ"ב דפסק כהט"ז לא היה נראה לי למעשה להצריך לברך שני ברכות, דהא למעשה לא כתב בפירוש דהלכה הוא כהט"ז רק אנו מדייקין כן מדבריו, ועוד, דאפילו הוה כתב בפירוש דהלכה הוא כהט"ז לכאורה היה נראה להקל כהשועה"ר ולא לחשוש להמשנ"ב, דהא יש כלל דבספק ברכות הולכין להקל. (ומחמת טעם הא' אין מקום להחמיר אפי' ליטול מקודם פרי משבעת המינים ולברך עליו בורא פרי העץ וליפטר השמן זית, דהא למעשה לא כתב המשנ"ב בפירוש דהלכה הוא כהט"ז וכנ"ל).

המינים ויוציא את ברכת השמן זית, ואח"כ יברך שהכל ויטעום מהמשקה המעורב, דהתם<sup>2</sup> הרי לדינא יש ברכה מיוחדת על המאכל, רק כדי לחוש לשיטה אחרת, הצריכו השו"ע והפוסקים לברך על מאכל אחר, אבל הכא לשיטת הט"ז, הרי הוא מחוייב מדינא לברך שני ברכות על המשקה הזאת, וממילא אין צורך לברך מקודם על פרי אחר ולהוציא את השמן זית שבו.

ורדין דהכא דמי ממש לדין שכתב המחבר בס' קס"ז סעיף ו' דלאחר שבירך ברכת המוציא נזכר שלא האכיל לבהמתו, דצריך להפסיק ולומר 'תנו מאכל לבהמה', (הגם דהמחבר מיירי שם דהפסיק בדיעבד, אבל עיי"ש בביאור"ל ד"ה 'ומ"מ לכתחלה וכו' דלמ"ד דמחוייב מדאורייתא ליתן מאכל לבהמה



ב. וכגון בס' ר"ב סעיף י"א לענין ברכה על מי שריית צמוקים ותאנים, דנחלקו הרשב"א והרא"ש אם הברכה על הנ"ל הוא בופה"ע או שהכל, וסתם שם השו"ע בסעיף י' כהרשב"א, ובסעיף י"א כתב שם דלענין ברכה ראשונה ודאי דמברך עליהם שהכל ויוצא גם להרא"ש, דעל כל הדברים שאמר שהכל יצא, רק לענין ברכה אחרונה דלהרא"ש חייב לברך עליו ברכת מעין שלש ולהרשב"א חייב לברך עליו בורא נפשות, על זה נתן השו"ע עצה דירא שמים יאכל פרי משבעת המינים וישתה מים, דאז לדברי הכל יהא צריך לברך שני ברכות לאחרונה. דהתם לדינא קיי"ל כהרשב"א, ורק לחוש לדברי הרא"ש, כתב המחבר דירא שמים יעשה עצה הנ"ל.

## הרב יהודה ארי' לייב טרזיבע

ראש חבורת יודה דעה, כולל דחסידי גור

ברוקלין יצ"ו

## בענין כשרות התרופות הנוזליים

לצינון (Cold) או לשיעול (Cough) או לאלרגיה<sup>1</sup> (Allergy) ועוד<sup>2</sup>. ואמרתי אף אני אענה חלקי לדון בהיתרים שהוזכרו אצל הלומדים.

גליצערין יש לו טעם טוב ומתוק

לפני שנתחיל לדון בהיתרים, צריכים לברר פרט אחד, והוא דנשתרבר טעות כאילו הגליצרין הוא פגום ואין לו טעם. אמנם זו טעות גמורה, דוודאי גליצערין יש לו טעם מתוק, ואדרבה הסיבה שמעריבין אותו לתוך התרופות, הוא משום שממתק טעמו המר של הרפואה, והמפורסמות אי"צ ראי', ועכ"ז נצטט ממש"כ בספר שולחן הלוי, להג"ר

בתקופה אחרונה נתעוררה השאלה על כשרות התרופות הנוזליים בארה"ב שמעריבים לתוכם גליצערין, וב"ה שהצליחו ידי העסקנים בזה, לסדר השגחה מעולה, אצל חברה א', והתחילו היראים להשתמש רק באלו שיש להן השגחה, וכן יצא בזה קול קורא<sup>3</sup> מהרבנים החשובים שליט"א, להשתמש רק מאלו שיש להן השגחה<sup>4</sup> ועי"ז התחילו לדון בבי מדרשא בכל הצדדין שיש בזה, והגם שאינו נוגע כ"כ למעשה לענין טיילנול ומוטרין (Motrin Tylenol) מאחר שכבר יש עם השגחה, מכל מקום עדיין הדבר נוגע לסוגי התרופות שעדיין אין להם השגחה<sup>5</sup>, כגון התרופות העשויים

א. באדר תשפ"ב ע"י יותר משלשים רבנים, ובתוכם הרבה רבנים מכשירי כשרות, וגם הרב גרשון בעס מלוס אנג'לס, עורך הראשי של הליסטטס, וממקוריו שואבים רוב הארגוני כשרות המידע בענין זה.

ב. ולא לסמוך על הליסטטס, שמקורם מעדות הקאמפעינס. והטעם, שבזה יש לפקפק שהרי אין גוי נאמן להעיד בפרט באיסור דאורייתא, והגם דתגר לא מרע נפשיה, מ"מ כ"ז רק באפשר לברורי ע"כ מירתת, וזולת באופנים מסוימים שכל עסקו תלוי בזה כמו מוכר תכלת יש מקילין, ואכמ"ל בכל השיטות משא"כ בניד"ד דהו"ל דבר שא"א לברורי, מטעם שהגליצרין הזה אפשר לעשות או משומן בע"ז או מצמחים, והמציאות הוא שאחר גמר עשיית הגליצרין (היינו הפרדת חלק החמוץ מהשומן הנקרא (Fatty Acid) ועי"ז נשאר רק חלק המתוק הנקרא גליצערין) אינו ניכר שום חילוק מקור מוצאו, ואפילו במעבדה! ונקרא בלשונם (Chemically Identical) ששניהם שוים לגמרי מכל בחינה.

י. יוצין שגם ארגוני הכשרות שכן סומכים על עדות הקומפעינס הרי"ז רק מפני הדחק, וגם הם מודים שכל שאפשר להשיג ממין שיש עליו השגחה שצריך ליקח רק מזה. ויש בזה אריכות דברים ואכמ"ל.

ג. אמנם הדבר פשוט דכל שיש אפילו ספק סכנה, שאסור להחמיר ופיקו"נ דוחה, ואסור לסכן את עצמו.

ד. באמת גם מאלו אפשר להשיג עם השגחה,

ה. Claritin Benadryl Daktarin וכיוצ"ב.

האם רוב הגליצערין במדינתנו כשר  
 חנה באם נברר שרוב הגליצערין ממקור  
 כשר, הרי שיהיה לנו היתר מרווח  
 לכל סוגי התרופות שלא נתברר מקורם,  
 ומדין כל דפריש מרובא פריש<sup>2</sup>, אמנם דא  
 עקא, שדבר זה אינו ברור כלל, ויש בזה  
 סתירות בין המומחים, דמצד א' ישנם  
 הטוענים שאכן רובו כשר<sup>3</sup>, ומצד הב'  
 ישנם טוענים שרובו מבע"ח<sup>4</sup>, ודברנו בזה  
 עם כמה מומחים וארגוני כשרות<sup>5</sup> וכפי  
 הנראה דדבר זה א"א לבררו היטב,  
 שהמציאות הוא שמב' המינים ישנו כמות  
 גדולה, וכמות התוצרת משתנה מזמן

ישראל בעלסקי זצ"ל<sup>6</sup>, וזה לשונו (בפרק  
 כ) "הגליצערין אינו פגום כלל, והאמת  
 שהוא דבר טעים ומתוק ללא כל ספק,  
 ולדאבוני טעות זו חוזרת שוב ושוב אף  
 בין יודעי דבר<sup>7</sup>, אבל מה אעשה שהוא רק  
 טעות ולא יותר, ואין ע"מ להסתפק בזה  
 לשום בן דעת"<sup>8</sup>. ע"כ. וכן שמעתי בעצמי  
 מהחברה - קאמפעני<sup>9</sup> שמה שמכניסים  
 הגליצערין הוא בשביל למתק<sup>10</sup>. וגם יש  
 לדעת שאין שיעור ביטול נגד הגליצערין,  
 שמכניסים שם לערך כחלק עשירית  
 ולפעמים עד כעשרים אחוז. וכעת נפנה  
 להיתרים שהוזכרו בזה<sup>11</sup>.

ו. ראש ישיבת תורה ודעת והיה הפוסק לארגון או יו, Ou, גאון גדול שהיה לו גם ידיעה רבה  
 בהוויית העולם ובמציאות העניינים.

ז. וכהיום כבר ידוע לכל יודעי דבר.

ח. ובבירור הלכה סי' י"ח ב' שמחזיק על שולחנו בקבוק שבו גליצערין כשר כדי להטעים  
 את הטועים.

ט. של טיילנול

י. ובלשונם Sweetener ויש בזה עוד מעלות שעי"ז הוא חלק Smooth.

יא. ובמקום אחר ביררתי בארכה בענין היתרו של האחיעזר על ג'לטין שאינו שייך לגליצערין  
 ולא קרב זא"ז.

יב. יו"ד סי' ק"י ט"ב. והיינו שנאמר שהגוי שלקחו היינו חברת התרופה לקחו מהרוב.

יג. וכ"כ הג"ר מנחם מאיר ווייסמאנדל שליט"א אב"ד נייטרא מאנסי, במאמר בקובץ עץ חיים חו'  
 ל"ט - ניסן תשפ"ג.

יד. וכמש"ב בשולחן הלוי בפרק ב' שהגליצערין רובו מבע"ח.

טו. וכתב בזה הרב אברהם דוורעוועל שליט"א, ראש מערכת חומרי הגלם בארגון הכשרות או.  
 יו. OU במכתב בשנת תשפ"א כאן באמעריקה מצוי להיות משני המינים (כשרים ואינם כשרים)  
 והוא בגדר ספק השקול אם הוא משומן בע"ח היינו שומן של נבילה<sup>12</sup>. וכן בספר רפואה כשירה  
 לידידי הרה"ג ר' אפרים זלמן מרגליות שליט"א שעומד לצאת לאור בעזהש"ת הביא בשם הרב  
 גרשון בעס עורך הליסטעס שעוסק הרבה עם הקומפעני"ס בענין זה, והסכים שאי אפשר לומר  
 שיש רוב כשר. גם שמעתי מהג"ר משה קעסלער שליט"א ראה"ב ודומ"ץ וויזניץ מאנסי יצ"ו,  
 שניסה לברר יחד עם מומחים מארגון הכשרות OU ודיברו עם סוכן גוי שעוסק בזה שנים הרבה,  
 ואמר שא"א לדעת, ונשארו בספק. וכעת שמעתי שהרב דוורעוועל שליט"א בירר עוד פעם בהאי  
 שתא תשפ"ג והעלה שהוא חצי חצי.

ולקהל באיסור דאורייתא. וכן פשוט אחרי שברור שמשניהם ישנו כמות גדולה, והמציאות משתנה<sup>2</sup> היאך ניקל בזה בנוגע לדאורייתא, שהרי קרוב מאוד דליכא רוב, וכן קרוב מאוד שישתנה, ומאן ספין ומאן רקיע. והרצת ההיווכח בדבר זה יוכל לעיין בהליסטעס של ארגוני הכשרות<sup>3</sup> ושם יש רשימות של הקומפעינס<sup>4</sup>, ותמצא שלערך חצי מהם אומרים בעצמם שמשתמשים בגליצערין מנבילות וטריפות.

**ונראה** לומר עוד דכשאינו מבורר שיש רוב, לא רק שנשאר בגדר ספק רק שלפי חלק מהאחרונים כל זמן שאין כאן רוב ידוע לא נאמר ההיתר של רוב כלל. רצוני לומר שאפילו אי כלפי שמא גליא שיש רוב היתר, אינו מועיל, דכדי לילך בתר רוב בעינן רוב שידוע וברור לנו. כ"כ בפני יהושע<sup>5</sup> והגרע"א בשו"ת<sup>6</sup>,

לזמן, ואין ע"ז מספרים מדויקים או סמכות מדינית שעוקב אחר זה וממילא א"א לעמוד על הברור, והוא בגדר ספק השקול אם הרוב משומן בע"ח מנבילה או משומן צומח.

**זולת** כ"ז גם אם נימא שהרוב כשר, מ"מ המציאות הוא שהיוקר וזול משתנה<sup>7</sup> מזמן לזמן, ולפעמים הגליצערין המופק מבע"ח יותר זול מהצומח, ולפעמים יקר יותר, וידוע מש"כ בזה האחרונים<sup>8</sup> דכה"ג לא אמרינן בנמצא ביד גוי דאזלינן בתר רוב, דיש לחוש שלקח מהזול<sup>9</sup>.

**והנה** כל זמן שאין לנו ברור שיש רוב ודאי אי אפשר להקל ומכלל ספיקא דאורייתא לא נפקא, וכ"כ בספר שולחן הלוי<sup>10</sup> להגר"י בעלסקי ז"ל, בתקיפות, דאי אפשר לסמוך על השערות

זו. ותלוי בהתייקרות השומן בעולם ובעוד גורמים, ודע דאפילו הפרש בכמה פרוטות לכל חבית גורם חילוק עצום בהתייקרותו לפי רוב כמות הגליצערין שהם משתמשים, ואין נפק"מ להחברות מקור מוצאו שכבר כתבנו שמבחינתם שניהם שוים והוא Chemically Identical.

וי. תבואות שור ביו"ד סי' ס"ג, וכ"ה בפמ"ג שם בשם כמה אחרונים, וכ"ה ביד יהודה בסי' ק"י קצר אות י"ט ועוד.

יה. ואפילו כששניהם שוין טוענים כמה מומחים, שעדיין יוצא יותר זול ליקח מבע"ח באם זה יותר קרוב להם, משום שע"ז חוסך עלות ההובלה (Shipping).

יז. בפרק כ', ובבירור הלכה י"ח.

ב. ומוזה גופא שאין כאן הסכמה בין המומחים, הדבר מוכיח ששניהם קרובים מאד, וממילא אפילו נניח שכעת הרוב כשר, מ"מ אי"ז רוב הניכר רק רוב מועט, והן אמת שהלכה אין נפק"מ בין 51 אחוז ליותר, מ"מ במציאות א"א להעמיד היתר ע"ז שבקל יוכל להשתנות, וכן הדבר לענין יוקרא וחולא.

**כא.** לדוגמא במדריך הכשרות של התאחדות הרבנים.

**כב.** וע"ל באות ב' דאין לסמוך על עדות הקומפעינס, וכוונתנו רק להראות שהמציאות הוא שיש הרבה גליצערין מנבילה בשוק עד שחצי הקומפעינס 'אומרים' שהם משתמשים בנבילות, וגם דלענין איסור במה שבידו נאמן כשאינו משיב מקחו, ועי' פמ"ג בסי' ק"י ש"ך ס"ק י"ח, וביד יהודה שם ס"ק י"ז, ואכמ"ל.

**כג.** קידושין עג.

**כד.** תשובות החדשות או"ח סי' ה', וכתב שיש לו ע"ז ראיות.



שקיי"ל דחצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ כ"ז רק בעיניה אבל בתערובות לא מיתסר מה"ת. ולפי"ז ה"נ בהתרופות הרי ליכא כזית מן האיסור במה שנותנים לילדים, וגם מעורב בשא"ד והו"ל חצי שיעור בתערובות דלא מיתסר מה"ת.

והנה הגם שיסוד דהמנח"כ מוזכר בעוד פוסקים, ויסודו בראשונים<sup>כ</sup> ראה בהערה, מ"מ אחר עיון קל במנח"כ בפנים ובשאר מקורות יראה דאין כאן היתר כלל לדין, משום שכל דברי המנחת כהן אמורים רק לשיטת הרמב"ם דס"ל טעם כעיקר דרבנן, ושפילו נתערב ממשו של איסור אם אין בתערובות כזית בכדי אכילת פרס הרי"ז אסור רק מדרבנן, ולפי"ז הקשה המנח"כ דהרי קיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת, והרי ככה"ג שנתערב ממשו סוכ"ס הו"ל חצי שיעור ולמה אסור רק מדרבנן, ולזה חידש המנח"כ דהרמב"ם ס"ל דח"ש בתערובות לא מיתסר מה"ת, אמנם לדין דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא<sup>ל</sup> וודאי דאפילו חצי שיעור בתערובות אסור מה"ת, דאי לא תימא הכי הגע בעצמך<sup>ל</sup> היאך יתכן לומר טעם כעיקר דאורייתא, הרי כמה שיאכל

וכעי"ז כ' הגרע"א בהגהותיו<sup>כ</sup> לענין ביטול ברוב, ומוכיח כן מדברי הרשב"א בשו"ת<sup>כ</sup> וכן הסכימו כמה אחרונים<sup>כ</sup>, ולפי"ז ה"נ בניד"ד דאנו מספקין על הרוב, א"כ וודאי שאין כאן רוב. ואמנם כ"ז לפלפולא, אבל למעשה אין בכך נפק"מ דגם אי לא נסבור חידוש זה סוכ"ס מכיון שאין לנו ידיעה ברורה הו"ל ספק האם הוא ממין הכשר או ממין האסור, ואין לנו נפק"מ אי יש דין רוב מספק או לא, דבין כך ובין כך מיחשב כספק דאורייתא ולחומרא.

**לסיכום:** לכאורה אי אפשר לסמוך לומר שיש רוב, מטעמים: (א) המציאות אינו ברור בזה, ויש בזה ויכוח בין המומחים, וזה עצמו גורם דיהא ספק דאורייתא. (ב) לפעמים הטריפה יותר בזול וכה"ג לא אזלינן בתר רובא. (ג) אפילו אי היינו מבררים שיש רוב, הרי"ז יכול להשתנות ברגע, מאחר שאי"ז רוב גדול ותלוי ביוקרא וזולא.

#### חצי שיעור בתערובות

**כמה** לומדים דנו להתיר התרופות עפי"ד המנחת כהן<sup>כ</sup> שחידש, דאע"פ

כה. ביו"ד סי' ק"ה אות י"ז.

כו. סימן ער"ב

כו. ערוה"ש סי' ק"ט ס"ח, ווע"ע בפמ"ג בשער התערובות, ובשו"ת בית שלמה (י"ד סי' כ"ז) שפירשו שו"ת הרשב"א בע"א, ובשערי יושר (שי"א פ"א) מוכיח דבריו הגרע"א וע"ש מה שמחלק.

כה. ח"א פרק ד'.

כז. תחילת היסוד הזכר בר"ש (טבול יום, פ"ב מ"ג) וגם במהרש"א (פסחים מד.) וכן האריך בפר"ח בהלכות פסח (סי' תמב, ס"ק א') וכ"ה בחזו"ד (סי' ק"ד סק"א ובסימן ק"ט ס"ק ה'), וגם הפמ"ג הביא דברי המנחת כהן (בשער התערובות ח"ב פ"ב) ובמ"ז (סי' ק' סק"א)

ל. יו"ד סי' צ"ח ס"ב, וע' פמ"ג (סימן צ"ח ס"ק ב') דאין זה אפילו כספק.

לא. ולזה נתעוררתי ע"י הספר "רפואה כשרה" שעומד לצאת לאור להרה"ג ר' אפרים זלמן מרגליות שליט"א [מח"ס מדה נכונה], ונעזרתי רבות ע"י ספרו הנפלא בכתבת המאמר תשו"ח לו.

טעם, רק מיירי שהבני מעיים עוטפים  
הבשר מסביב, וממילא לא שייך טעם  
כעיקר ופשוט.

**בסימן ס'** הביא ד' הכו"פ<sup>ל</sup> שכ' להקל  
בח"ש בתערובות, ומזה דן לענין  
אחר ע"ש, והמעין בפלתי יראה להדיא,  
דמיירי רק לפי הרמב"ם, ורק באופן  
דליכא כזית בכדי אכילת פרס.

**בסימן פ"ב** דן בחלב שהעמידוהו ע"י  
כדורים המורכבים מעור קיבה  
ובתוכו<sup>ד</sup> כ' דנפסל מאכילת כלב וגם  
ח"ש ל"ג עליו<sup>ל</sup>, אמנם גם משם לק"מ  
דהרי מיירי באופן שאין בזה כדי נתינת  
טעם<sup>ל</sup> וממילא לא שייך טעם כעיקר  
משא"כ בניד"ד.

**בסימן צ"ז** דן בכדורים מסמי רפואה  
שטעמם מר מאוד וע"כ פיזרו על  
גבם אבקת שוקלד כדי להפיג המריחות,  
ויש חשש של תערובות שמנינות איסור  
בהשוקלד<sup>ל</sup>, וא' מהצדדים, דשלא כדרך  
אכילתו יחד עם ח"ש ל"ג<sup>ל</sup>, [ומפלפל שם  
אי חשיב שלא כדרך אכילתו ע"ש]. ואי"ז  
דומה לניד"ד דשם יש חלק שנשאר מר,  
וממילא י"ל דהו"ל שלכד"א, משא"כ  
בניד"ד דיש טעם טוב בהתערובות, ועוד  
דשם לא נתערבו השוקלד עם התרופה רק  
עוטפו ע"ג וכעין הווארשטען.

לא יהא כזית<sup>ל</sup>, והרי הוא ח"ש ע"י  
תערובות, ובע"כ דלדידן כל שנותן טעם  
לא נאמר קולא זו, ופשוט, וכ"ה להדיא  
בפמ"ג. <sup>ל</sup> וכן בפר"ח<sup>ל</sup> מיירי הכל לשיטת  
הרמב"ם ע"ש והמעין בכל המראה  
מקומות יווכח שכולן מיירי או למ"ד טעם  
כעיקר דרבנן או באופן שאין האיסור נותן  
טעם בההיתר, אי משום שלא נתערב לח  
בלח א"נ מין במינו דו"ק ותשכח.

**ובשדברתי** עם ת"ח א' טען שבשורת הר  
צבי נמצא כמה תשובות (סימן  
מ"ה, ס', פ"ב, צ"ז, רע"ז) שמיקל בזה אפי'  
לדידן, אמרתי אשימה עיני עליו, ואחר  
עיוני, לא נמצא שום מקור בדבריו,  
ונעבור עליהם אחד אחד.

**בסימן מ"ח** דן על בני מעיים של נבילות  
וטריות שמוכרים לגוים כדי  
לעשות ממנו קליפת הווארשטען (נקניק) אי  
יש בזה איסור סחורה, וא' מצדדי ההיתר  
היא דקליפת הנקניק אינו שיעור שלם רק  
חצי שיעור, והרי אין אוכלין הבני מעיים  
בעיניה רק ביחד עם הבשר שבפנים,  
והו"ל ח"ש בתערובות דהוא רק מדרבנן,  
ובדברבן ליכא איסור סחורה. ואמנם אין  
זה ענין לניד"ד, דשם מיירי בשר בבשר  
מין במינו, וכמש"כ בעצמו, ועוד שהרי  
שם אי"ז לח בלח או באופן של נתינת

ל. דהרי עד ס' קי"ל טעם כעיקר דאורייתא.

ל. שם בשער התערובות, ומפורש יותר בסי' ק' במ"ז וז"ל "לדידן דטעב"ע דבר תורה, משום הכי  
חצי שיעור אסור מן התורה, דהמקבל נהפך לנותן טעם" ע"ש.

ל. שם.

ל. סימן ס"ח ס"ק ב'.

ל. בלא"ה לק"מ דלא התיר מטעם ח"ש בתערובות, רק מטעם ח"ש יחד עם נפסל מאכילה.

ל. וראיה דהרי דן להתיר משום זוח"ג, ומוכח דוודאי יש ס', ודו"ק.

ל. כנראה מחשש תערובות גליצרין.

ל. וע"ש שאינו מסיק בזה בדבר ברור.

**ולמעשה** ודאי שאי אפשר להקל כמו שמפורש בפמ"ג דלדין ל"ש זה, וכ"ה פשוט מסברא.

ספייה לקמן חולה

**כעת** נבוא לדון בעוד היתר ששמעתי ממורה הוראה מובהק, ומקודם נקדים דצריך לדעת דעל עצם נתינת התרופה לילד יש איסור דאורייתא על הנותן, דילפינן מדכתיב לא תאכלום (ויקרא יא, מב) ודרשינן<sup>מ</sup> לא תאכלום לקטנים, ונקרא בלשון הפוסקים 'איסור ספייה'.

**ואמנם** העיר בזה המורה הוראה דבשועה"ר ובמשנ"ב בסי' תנ"ט ומקורו במג"א שם, מבואר דקטן חולה וצריך לאכול חמץ, אם א"א להאכילו ע"י גוי מותר לישראל להאכילו, ומוכח שם דמיירי בחולה שאין בו סכנה. ואמר המורה הוראה דכאן מבואר דליכא איסור ספייה לקטן שהוא חולה. והוסיף

**בסימן** רע"ז דן בסומא שרפואתו ליקח מקורם עין של מת, ונשאל אי יש בזה איסור הנאה מהמת, וא' מצדדי ההיתר דהוא חצי שיעור ול"ש לאצרופי<sup>נ</sup>, וגם זה ל"ד לניד"ד כלל דאין שם ענין של נתינת טעם כלל, ופשוט. <sup>מא</sup>

**המורם** מכל הנ"ל דלדין דקיי"ל דטעכ"ע דאורייתא, אין כאן מקום להתיר משום ח"ש בתערובות. איברא ראה זה פלא שמצאתי בשו"ת ציץ אליעזר<sup>מב</sup> שצירף דברי המנחת כהן להלכה, וכן בשו"ת להורות נתן<sup>מ</sup> ודבריהם נפלאו ממנו שהרי קיי"ל טעם כעיקר דאורייתא וכנ"ל וצע"ג, ועוד דגם אם נאמר דח"ש בתערובות לא מיתסר מה"ת, מ"מ מדרבנן ודאי אסור והיכן מצאנו שהתירו ליקח איסור דרבנן במקום חולי, ומפורש בש"ך לאיסור<sup>מ</sup> ורק שלא כדרך התירו במקום חולי. (וראה הערה)

מ. ע"ש טעמו, וע"ש בהגהות בסוף הספר.

**מא.** ויש לומר בזה עוד דכזית בכדי אכילת פרס הוא לכל היותר כ 12.5%, ולהסוברים דכזית הוא שליש ביצה הרי הוא כ-8.5%, ובניד"ד בהתרופות ישנו לערך כ-10% גליצרין ולפעמים יותר, וא"כ לכאורה יש כזית בכדי אכילת פרס דלכמה פוסקים נהפך ההיתר להיות איסור, ובל כזית מהתערובות הו"ל שיעור שלם, אמנם העיר חכם אחד דבד"כ אין נותנים כזית שלם מכל התערובות וממילא דמי לכותח הבללי דאיתא דאינו חייב דאי משטר קא שטר ליה וכו' וי"ל דכה"ג יודה ר"ח כהן דלא אמרינן נהפך ההיתר להיות איסור. עכ"ד ויל"ע בזה ואמנם ידוע דלכמה פוסקים (ובכללם החזו"א) משערין שיעור כזית לפי הזית דזמנינו, ולפי"ז יתכן דכן שיעור שלם הוא וצע"ע.

מב. חלק ו' סימן ט"ז

מג. ח"ה סימן נ'.

מד. ש"ך בסימן פ"א ס"ק כ"א וע"ע לקמן הערה נ"א. שו"ר ע"פ בפנים בשו"ת להורות נתן וחדש שם דחצי שיעור עדיפא מסתם איסור דרבנן.

מה. יבמות קיב.

מו. משנ"ב ס"ק י"ח, ושועה"ר סכ"ה.

דיתכן הטעם דהמשנ"ב ושועה"ר סמכו אפוסקים דספייה דרבנן, עכת"ד.

**ואבוא** כתלמיד לדון בדבריו בקרקע, דבאמת לכאורה ד' המשנ"ב ושועה"ר תמוהים<sup>ט</sup> היאך ניקל באיסור דאורייתא דאיסור ספייה בשביל קטן חולה כשאין בו סכנה [וכבר הקשה כן בתה"ד בסימן שמ"ג ס"ק ד'] ולומר דבחולה לא נאמר כלל דין ספייה, קשה מאוד דמאין הרגלים לומר כן ולחלק באיסור תורה בין חולה לברי, ובפרט דכל כה"ג הו"ל לפרש חידוש זה ולהתייחס לאיסור ספייה ולתרץ כן, ומה שביאר בזה המו"ה דסמכין אמ"ד ספייה רק מדרבנן, אינו מספיק, א' דהרי קיי"ל דספייה אסור מה"ת, דכן דעת רוב מנין ובנין<sup>ט</sup> דהפוסקים, והמשנ"ב בעצמו כתב כן (בס')

שמ"ג ס"ק ג'), וכן השועה"ר בעצמו כתב כן (בס' שמ"ג ס"ה) ודוחק גדול לומר דשניהם סתרו משנתם, ב' ועוד אפילו אם נאמר דסמכו לומר בספייה דרבנן, מ"מ תירוצן זה לא יספיק לתרץ דברי המשנ"ב, דסוכ"ס עדיין קשה למה כ' הטעם שלא יתן בעצמו משום לתא דקנין וכו', תיפק"ל משום איסור ספייה<sup>ט</sup> שהוא איסור ברור [ובפרט דלרוה"פ אסור מה"ת ואפי' נימא דבמקום חולי סמכו דהוא דרבנן, מ"מ עדיין טעמא רבה איכא לא ליתן בעצמו כדי לחוש לרוה"פ דהוא איסור דאורייתא] ג' ועוד בו שלישיה, דגם אם איסור ספייה רק מדרבנן, הרי לא מצאנו דהתירו איסור דרבנן בשביל חולה, ואדרבה מפורש בש"ך בסימן פ"א<sup>ז</sup> ובפר"ח שם, דלא התירו לספות איסור<sup>ט</sup> לקטן חולה.

מו. יש לציין דבאמת אי"ז מפורש במשנ"ב דמותר ליתן לו ע"י גדול, ורק שמשמעות לשונו הוא כך, שכ' "דאם הגוי אינו בנמצא יצוה לקטן אחר שיאכיל לתינוק, אבל הוא בעצמו אין לו להאכילו, חזא דאסור לכתחילה לגע בו וכדלעיל סי' תמ"ו (היינו שמא יבוא לאוכלו), ועוד משום לתא דקנין". ובסוף סיים וב"ז אם אין הקטן מסוכן. ובזה יש לדייק דלמה כ' הטעם שהגדול לא יתן לו מטעמים שמא יאכל או לתא דקנין, תיפק"ל דהוא איסור דאורייתא דספייה. ועל כרחך צ"ל דס"ל דכה"ג ליכא ספייה, לכאורה. ובשועה"ר מפורש כן.

מה. ומש"כ בזה המלקטים בשם שו"ת נוב"י (או"ח תניינא סימן א') דמצדד דבשא"ס רק מדרבנן, המעיין שם יראה דקאי רק לפי שיטת הב"י בדעת הטור ולא להלכה, וזולת זה חוזר מפירושו שם ומסיק דגם לבי אסור מה"ת.

מט. ולכא' אפשר לתרץ דאי משום איסור ספייה הרי גם אצל הקטן שמצווהו ליתן להחולה נמי איכא איסור ספייה, דסופה איסור ספייה להקטן, אמנם ד"א מתרי טעמא א' אם נאמר דאיסור ספייה רק מדרבנן א"כ קיל יותר לומר לקטן לעבור אדרבנן במקום צורך (ע' שועה"ר סי' שמ"ג ס"ז) ועוד דבאחיעזר (ח"ג ס' פ"א אות ט') דן דאיסור 'ספייה' ל"ש בקטן – היינו שליכא אצל הקטן האיסור להאכיל לקטן אחר ע"ש.

נ. ס"ק כ"א, דקטן שפירש מלינוק אסור להחזירו, וזולת ביש סכנה וכתב הש"ך וז"ל "אבל אם הוא חולה שאין בו סכנה אסור להחזירו, אע"פ שאין בו אלא איסור דרבנן, וכמ"ש הרב בס' קנ"ה דגם איסורי דרבנן אסורים לחולה שאיב"ס בדרך הנאתו", עכ"ל.

נא. ולא עוד אלא אפילו ספיית איסור דרבנן אסור וב"ש ספיית איסור דאורייתא, אמנם לגבי לספות איסור דרבנן מצאנו שהרשב"א מיקל בזה במקום צורך, והובא בשועה"ר (סימן שמ"ג ס"ה), והאמת דבשו"ת הגרע"א נשאר בצ"ע ארשב"א מדינא דהש"ך שמקורו בירושלמי, וכן הקשה בחיי אדם, ואבנמ"ל.

בעצם לאיסור שהזמן גרם לו, וס"ל דחמץ הוא איסור בעצם, ובאמת שבשועה"ר משמע קצת כן, אמנם לענ"ד מוכרחין אנו לידחק כדי לתרץ דברי המשנ"ב והשועה"ר ולומר דעיקר החילוק דבסוג איסור שאינו קבוע לעולם אי"ז איסור חזק כ"כ ולא אסרה תורה בזה ספייה, וגם ל"ד לשרצים ונבילה דהם איסורים קבועים, משא"כ איסור שמשנתה לפי הזמן.

**וחפשי** בפוסקים ומצאתי שהסברא לומר דחמץ בפסח מיקרי איסור הבא מכח זמן הוזכר באחרונים, ומצאתי לי ב' עדים<sup>נ"א</sup> בדרכי תשובה<sup>נ"ב</sup> הביא בשם ספר שערי דעה דחמץ מיקרי איסור הבא מכח זמן, ב' בספר מלא הרועים<sup>נ"ג</sup> כתב דלפי מה דקיי"ל כר'

**ואמנם** דברי המשנ"ב והשועה"ר קשים להולמם, ע"כ נראה לענ"ד לתרץ דבריהם שיסודו במג"א עפ"י המג"א בעצמו בסי' רס"ט, דחידש דיש חילוק בין אכילת איסור (דביה איכא איסור ספייה) לאיסור שהזמן גורם אותו<sup>נ"ד</sup> (שכה"ג לא אסרו בדבר דהוא רבייתה דתינוק)<sup>נ"ה</sup>, והביא רא"י מיום הכפורים דאין מענין את התינוקות, ומאכילין אותם. וממילא א"ש ד' המג"א לשיטתו דחמץ בפסח שהזמן גורם לו ליאסר, בזה לא נאמר איסור ספייה, וא"ש, וכן השועה"ר בסי' רס"ט כתב נמי חילוק זה והראיה מיום הכפורים, וממילא א"ש לשיטתם<sup>נ"ו</sup>, והמעין בתהל"ד יראה דרמז לתירוצו זה.

**אמנם** המו"ה מיאן בתירוץ זה משום דלדעתו יסוד החילוק שכ' המג"א בסי' רס"ט הוא לחלק בין איסור

נ. וכו"כ בפר"ח באו"ח סימן תר"א ובעוד פוסקים וזוה דלא כדמוכח מר"ן פ"ח דיומא, איברא דקשה ע"ז ממלאכה בשבת דאסור לצוותו לעשות מלאכה, והרי איסור שבת בא מכח זמן? והיה נראה לתרץ דשאני בשבת דכתיב ביה קרא בהדיה אתה ובנך ובתך, איברא דצ"ע דבגמ' יבמות עביד צריכותא מג' קראי ואינו מזכיר פסוק דשבת, וכן בדברי הפוסקים בשבת משמע משום ספייה אסור (ע' רשב"א שבת קכ"ג, מ"א ס"י רס"ו סק"ח, רצ"ע).

נ. אבל בלא רבייתו מיתסר מדרבנן אפי' כשבא מכח זמן, כמו נעילת הסנדל ביוה"כ (בסי' תרט"ז) וע"ע מאירי (עירובין מ:) ויש בזה אריכות גדולה בגדרי איסור ספייה. ובהגיע לחנוך גזרו אפי' רבייתו (ע' ס"י תר"מ, תרט"ז, תע"א) ואכמ"ל.

נ. ומה שקשה שהשועה"ר בסי' שמ"ג ס"י כתב דאפילו כשהזמן גורם אית ביה איסור ספייה, לא קשה עלי דזה בלא"ה ק' דסותר א"ע ממש"כ בסי' רס"ט וכבר הקשה כן בתהל"ד (שם).

נ. שו"ר בשו"ת ערוגת הבושם כע"ז, ובוה יישב הקושיא הידועה על מה דאיתא מהאר"ז ל' דהנוהר ממשוהו חמץ מובטח לו שלא יחטא, ומקשין העולם ממש"כ התוס' על כ"מ שמצאנו תקלה אצל צדיקים והרי אין הקב"ה מביא תקלה אפילו על בהמתן של צדיקים? ותירצו דרק במידי דאכילה דגנאי הוא, בזה אינו מביא תקלה, עכ"ד. ולכאורה לפימש"כ האר"ז ל' הדק"ל דהרי ישמר ממשוהו חמץ דהוא מידי דאכילה וממילא מובטח שלא יחטא והיאך היה להם תקלה. ותירץ ערוגה"ב לפי הנ"ל דחמץ לא חשוב כאיסור אכילה רק כאיסור הבא התלוי בזמן ודוק. איברא ע"ש דחור מזה, אבל עכ"פ איכא למשמע מינה דמסברא הבין בתחילה דחמץ לא חשיב כאיסור בעצם.

נ. סימן פ"א ס"ק צ"א.

נ. ערך קטן אוכל נבילות.

שמעון דחמץ לאחר הפסח מותר, א"כ אין זה איסור הנמשך לעולם וממילא ליכא איסור ספייה בחמץ ע"ש ביאורו.

**ובאמת** בדברי המג"א בעצמו מוכח כפירוש הזה שכ' וז"ל "אבל הוא לא יקח החמץ בידו (ועס' תרי"ו ס"א בהג"ה) כמ"ש סי' תמ"ו ס"ג." ע"כ והמעייין בסי' תרי"ו ס"א בהג"ה כתב שם, לענין יוה"כ "אבל להאכילם אפילו בידים שרי" ומזה מוכח דכוונת המג"א"י דמשום ספייה אין לאסור דומיא דיוה"כ דהוא איסור הבא מכח זמן, ורק משום שמא יגע אוסר. וע' הערה.

#### מחלך ב'

**וחשבתי** דאפשר לפרש בדרך אחר, ומקודם נציע דברי השו"ע"ר שהביא ד' המג"א שמי שיש לו קטן חולה קצת שהוא צריך לאכול או לשתות חמץ יאמר לנכרי וכו', ואח"כ הוסיף (וד"ז אינו במג"א) "וכן אם א"א להאכילו ולהשקותו ע"י נכרי או קטן, מותר להאכילו ולהשקותו ע"י ישראל גדול". וצ"ע בדברי החק יעקב, וסיים "וכ"ז בחולה שאין בו סכנה". ואמנם תמוה מאד להמעייין בחק יעקב דזה לשון החק יעקב"ם "מי שיש לו תינוק או חולה שצריך לאכול או לשתות חמץ יצוה לעכו"ם ליתן לו, וכ"ז מיירי כשאפשר לעשות כך ויש לו עכו"ם שעושה כן, דאל"ה והוא ג"כ צורך גדול לתינוק או לחולה יעשה בכל

מה דאפשר ליה למעבד, כי במקום סכנה הכל שרי" עכ"ל ומבואר להדיא דהחק יעקב התיר לישראל ליתן לו רק במקום סכנה, וא"כ צע"ג היאך התיר השו"ע"ר בחולה שאין בו סכנה בו בזמן שבהמקור שממנו שאב השו"ע"ר מבואר להדיא דרק בחולה שיש בו סכנה התיר. [וכן תמה בתהל"ד שם].

**ונראה** לענ"ד דאם נדייק הלשון יראה דלא מיירי כאן בקטן שרפואתו היא החמץ, רק מיירי בקטן שאינו יכול לאכול מאכלים של פסח - אולי מחמת חליו -, וממילא צריך לאכול חמץ כדי חייו, וזה מבואר בדברי המג"א שלא הזכיר כלל דמיירי בחולה, רק כתב "מי שיש לו תינוק וצריך לשתות חמץ", ובחק יעקב הנ"ל מבואר עוד יותר, שכתב "מי שיש לו תינוק או חולה", וכן מדויק הלשון "לאכול או לשתות חמץ" ולא כתבו דזה רפואה, מכל זה מוכח דלא מיירי שהחמץ הוא הרפואה, רק דהחמץ הוא מאכלו של הקטן כדי חייו, וממילא א"ש דודאי שאם לא יאכל ימות אע"פ שהוא חולה שאין בו סכנה, וממילא בכלל סכנה הוא, ועל כן באם א"א להאכילו ע"י גוי, בודאי יאכילנו בעצמו, דבמקום סכנה הכל שרי, ודוחה איסור ספייה, וא"ש דהח"י לא מיירי בחולה (שי"ב סכנה) רק דע"י מניעת מאכל יסתכן, ולפי"ז א"ש מה שציין בשו"ע"ר לדברי הח"י, משום שגם השו"ע"ר ודאי מיירי

נח. אמנם חשבתי דיש לדחות דכוונתו לציין דשם לא חששו שיבוא לאכול אפי' בנוגע בידיים, ועיין.

נב. והמ"מ הזה הוא מדברי השו"ע"ר בעצמו (ולא מההוספות שהוסיפו אחרים).

ס. תמ"ח ס"ק ע"ה דהוא איסור דאורייתא.

שאם לא יאכל ימות, ומה שסיים השועה"ר וכ"ז בחולה שאין בו סכנה, היינו שהחולי"א כעת אין בו סכנה וע"כ יחפש כל טצדקי ע"י עכו"ם, וסיים השועה"ר דאמנם באם כבר עכשיו מסוכן היא מחמת החולי, אין לדקדק כדי שימהר באכילתו ע"ש ולפי"ז וודאי דלק"מ מאיסור ספייה דהרי מיירי בחשש פיקו"נ וכנ"ל.

**בזה** ארווחנא ליישב עוד מה שהקשה חכ"א, דלכאורה יש איסור להאכיל אפילו לבהמת הפקר כדאי' בסי' תמ"ח ס"ו, ובשעה"צ<sup>כ</sup> שהוא איסור דאורייתא. ומקורו בירושלמי מדין לא יאכל, אפי' לכלבים של הפקר<sup>כ</sup>, והיאך התירו איסור זה לחולה שאין בו סכנה, אמנם להנ"ל א"ש דכיון שיש חשש פיקו"נ אם לא יאכל על כן אין חוששין לזה<sup>כ</sup>.

**סוף** דבר יש לנו ב' ביאורים לפרש ד' המשנ"ב והשועה"ר, שלפי"ז לא

יצא לנו חידוש הגדול לומר דספייה לתינוק חולה שרי, והגם דעדיין ילפ' כפירוש המו"ה מ"מ אינו מוכרח וא"א להקל באיסור דאורייתא בלי ראייה מוכרחת, ובפרט שקשה מאוד מסברא מ"ט ניקל באיסור דאורייתא דספייה בחולה שאין בו סכנה, ובכלל קשה מאוד לבנות הוראת היתר על אופנים דלית בהו איסור ספייה, משום שגם אם נימא דנצלנו מאיסור ספייה, מ"מ סוכ"ס בנינו שאנו עמלים כ"כ לחנכם לקדושה וטהרה יאכלו נבילות טריפות ובשר חזיר. ואני תמה אם נמצא בר ישראל שיתן לילדיו שומן חזיר לרפואה זולת בחשש סכנה<sup>כ</sup>, והרי זהו בדיוק מה שנמצא בתרופות אלו<sup>כ</sup>, ועל כיוצ"ב כ' בשו"ת חת"ס<sup>כ</sup> דע"ז אני אומר מוטב שיהא שוטה כל ימיו וכו', והרבה האריכו בזה בספרים הקדושים בגודל הזהירות מטמטום הלב ע"י מאכלות האסורות, ולדקדק במאכלים כשרים בדווקא.

סא. שמחמתו א"י לאכול מצה וכדו', וע"כ צריך לחמץ.

סב. ס"ק ע"ה שהוא איסור דאורייתא.

סג. יש בזה ב' מהלכים או מטעים "לא יאכל" וכן ציין בגר"א והו"ד בשעה"צ הנ"ל ולפי"ז זה דין מיוחד בחמץ, ובמג"א (סק"ט) כ' הטעם דנהנה, וכ"מ בשועה"ר.

סד. איברא דיל"ע למה לא הזכירו טעם זה שמש"ה לא יתן בעצמו רק ע"י קטן, ואולי דלענין איסור "לא יאכל" גם כשנותנו ע"י קטן עובר א"ל לא יאכל" דהכוונה שלא יאכל חמץ בפסח ואין נפק"מ היאך גורם ד"ז, ולטעם הנאה יל"ע.

סה. ואמנם ישנם אופנים דהקילו הפוסקים אמנם זהו בחולה גמור ואין רפואה זולת זה, משא"כ בניד"ד דאינו חולה גמור וגם תל"ת ישנו כשר, ואם שקשה לו להשיגו יכול לטרוח או לבקש משכן, כדי שלא להאכיל לילדיו טריפה.

סו. כ"ה המציאות, כמו שביררתי בעצמי אצל א' מהקומפניס ואמרו לי שבתוך הטיילנול יש גליצרין שעשוי משומן חזיר.

סז. אור"ח סימן פ"ג, לענין ילד שוטה שאפשר לרפאותו בבית חינוך של גוים שיאכלוהו איסורים, ואחר שבייר דליכא איסור ספייה סיים וכו'.

## העולה לדינא:

**דבכל** הני תרופות שמעורב בהם גליצערין לא מצאנו היתר ברור לסמוך עליו ליתנו לילדים אפילו לחולים שאין בהם חשש סכנה<sup>סח</sup>, (א) דעל ההיתר שרוב הגליצערין הוא מצמחים ביררנו דהמציאות אינו ברור, וממילא הדרינן לכללא דספיקא דאורייתא לחומרא. (ב) ההיתר דח"ש בתערובות לא שייך לדידן דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא. (ג) וההיתר השלישי להתיר ספייה לקטן חולה, ממש"כ המג"א להתיר חמץ לקטן חולה, לענ"ד אינו ראיה כלל, ואין להתיר איסור דאורייתא בלי ראיה מוכרחת.

**ולסיומא** דמלתא, נחוץ לדעת דהשאלה שייך בכל מיני תרופות נוזליים, וצריך לבדוק בהמרכיבים<sup>סז</sup> (Ingredients), [זולת באנטיביוטיק שבדרך כלל אין מערבין לתוכו גליצערין]. ובאם לא נמצא ממין הכשר, יש כמה עצות. (א) ליקח מסוג טאבלטין ולשחקן לתוך מאכל או משקה, ועצה זו יש לעשות רק אחר שאלת רופא. (ב) לבטל בס"ע, ובד"כ סגי ע"י הוספה פי י"ב<sup>סח</sup> מכמות התרופה, משום שבד"כ ליכא יותר מעשרים אחוז גליצערין. (ג) לפוגמו ע"י הוספת מלח ושא"ד מר.

**ויש** לדעת עוד, דיש עוד שאלה חמורה בכשרות התרופות, והוא בהסוג שמגיע בתוך קעפסול (Capsule) והקעפסול הזה נעשה עפ"י רוב<sup>סח</sup> מעור נו"ט<sup>סח</sup>, ובפרט מהסוג הרך שקורין (Softgell)<sup>סח</sup> חמור ביותר ואכמ"ל רק לעורר באתי, ויתיעץ עם מו"ה הבקי בזה. והשי"ת יצילנו ממאכלות אסורות ונזכה להתקדש בקדושה של מעלה.



**סח.** ויש לדעת שלפי דעת הרופאים חום גבוה עד כ 105 אינו סכנה, ואדרבה אין ענין להוריד החום, דטבע הגוף הוא שמעלה החום כדי להרוג החיידקים (Germs). ויתיעץ עם רופא יר"ש.

**סז.** וצריך לבדוק שאין שם Glycryn/Glycerol אבל אין חשש בולא Glycol.

**ע.** ומשום אין מבטלין איסור לכתחילה יש להקל משום דהוא ספק איסור דשמא מן הצומח הוא, וגם לחולה יש מתירין לבטל איסור, וע' מה שהאר"י בזה בשו"ת משיב נבונים.

**עא.** ובטיילנול ומוטרין על פי רוב מספיק פי ו' או ח'.

**עב.** אמנם ישנו גם קעפסול מצומח, ובוה משתמשים ההכשרים בדרך כלל, אמנם מין הרך הוא תמיד מעור ויש לברר היטיב לפני שמשתמש עמהם, אפילו כשיש השגחה, והבן.

**עג.** דבמין הקשה הו"ל עכ"פ שלא כדרך אכילה דמותר לשאינו ברי, כשאי אפשר למצוא כשר, ואמנם באמת אפשר למצוא כשרים הנקרא Vegicaps אלא שטרחא הוא, ויש בזה אריכות, אמנם בסוג הרך לפי דעת כמה מומחים הו"ל כדרך אכילה, ואיסורו מן התורה, כן כתבו הארגון וט בדף הכשרות, והאר"י בביאורו בספר רפואה כשרה.

**עד.** והדרך להבחין בין מין הרך לקשה הוא, דמין הרך עשוי מחתיכה אחת משא"כ מין הקשה עשוי מב' חתיכות.



הרב יעקב יוסף זוינקלער

בעמח"ס פנינת השבת, פנינת המקדש ועוד

לעקוואד יצ"ו

**ברכת 'הגומל' על סכנה שהביא אדם על עצמו מדעתו  
והעולה מזה לענין ניתוח או הרדמה שאדם בחר בזה מרצונו  
ניתוח או הרדמה כללית שאדם בחר בזה מדעתו ורצונו**

**הקדמה**

לעשות זאת בהרדמה מקומית גם כן.  
וכמו שיתבאר להלן.

**ונציע** בס"ד מחלוקת זו בשרשה, ונרחיב מעט בביאור השיטה דאין מברכין 'הגומל' רק על סכנה הבאה על האדם בעל כרחו. ומתוך זה נבוא לדון בהרדמה שעושה רופא שיניים, וכן בהרדמה שעושים בשעת ניתוח, כיצד יש לנהוג בזה על פי שתי השיטות, והאם יש לדון בכל מקרה לגופו, האם ההרדמה היתה מוכרחת, או לא.

מחלוקת האחרונים ז"ל האם מברכים  
'הגומל' על סכנה שהביא אדם על עצמו  
מדעתו

**הנה** החיד"א ב'מחזיק ברכה' (סי' רי"ט ס"ק א') הביא ויכוח בהלכה בענין 'ברכת הגומל', שהיה בין אביו הגאון רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, ובין בן דורו הגאון רבי אליעזר נחום ז"ל, בעל ה'חזון נחום' על המשניות. תחילתו של ויכוח זה הוא, בחלום אשר חלם רבי אליעזר נחום ז"ל, וכמו שכתב לאביו של החיד"א, וז"ל:

**"בא** החלום ברוב ענין, בחלומי והנה החכם השלם כמה"ר יצחק זרחיה אזוראי לפני, והייתי שואלו דבר, יצחק אבינו כשניצול מהעקידה בדרך ברכת

**בקובץ** "עץ חיים" חוברת ל"ח - אלול תשפ"ב עסקנו בס"ד בבירור ההלכה, האם יש לברך ברכת 'הגומל' לאחר שהרדימו האדם בהרדמה כללית, בדרגה הנמוכה יותר, כמו שמצוי אצל רופא שיניים. והצענו שם הטעמים למה נקטו הפוסקים כי יש לברך 'הגומל' לאחר הרדמה כללית בדרגה גבוהה יותר, כמו שעושים למי שצריך לעבור ניתוח, ועל פי אלו הטעמים באנו לדון האם הם שייכים גם בהרדמה כללית בדרגה נמוכה יותר.

**ועתה** נוסיף בס"ד לדון בשאלה זו מצד נדון נוסף, והוא על פי מה שנחלקו האחרונים ז"ל האם תקנו לברך ברכת 'הגומל' על סכנה שהביא האדם על עצמו מדעתו ורצונו, או שמא התקנה היתה לברך רק על סכנה שבאה על האדם בעל כרחו.

ונדון זה יכול להיות נוגע באמת גם לאופן שעשו לאדם 'הרדמה כללית' בדרגה הגבוהה, כמו בזמן שעושים לאדם ניתוח, אלא שהאדם הביא זאת על עצמו בבחירתו ורצונו את עצם עריכות הניתוח, או את ההרדמה הכללית, כי מצד הרופאים היה אפשר

שהקב"ה יעשה לו נס, אינו מברך. וכן אני אומר כי יצחק אבינו כיון שהכל היה במאמרו וגזרתו יתברך, אף שניצול אינו חייב לברך".

**ועולה** על פי דברי רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל, כי כל שהאדם הכניס עצמו בסכנה, מכח בחירתו ורצונו, ולא בא עליו הדבר בעל כרחו, אפילו אם עשה מה שעשה על פי דבר ה', אין עליו חיוב לברך 'הגומל'. ורק בדבר הבא על האדם בעל כרחו, בזה תקנו לו ברכת ההודאה, דהיינו, ברכת 'הגומל'.

**והנאון** רבי אליעזר נחום ז"ל השיב לרבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל על דבריו הנ"ל, וכמובא ב'מחזיק ברכה' שם. ונראה מכללות דבריו כי לא קיבל דברי רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל, ולדעתו ליתא להאי כללא דאין מברכין 'הגומל' רק בדבר הבא על האדם בעל כרחו, אלא בכל אופן שהיה אדם בסכנה, גם אם לא בא הדבר עליו בעל כרחו, הרי הוא חייב לברך ברכת 'הגומל'.

**ויעוין** ב'פתח הדביר' (שם ס"ק ב') שהביא דבריהם הנ"ל, והוסיף להביא ראיות לזה מדברי ה"יפה תואר', וגם הביא דבריו בנו שהאריך לברר האם נח כשיצא מן התיבה בריך 'הגומל' או לא, יעו"ש בכל דבריו.

מחלוקת האחרונים ז"ל האם מברכים 'הגומל' על צינים ופחים, דהיינו, קור וחום ועוד מצאנו בס"ד באחרונים ז"ל שנחלקו בעין המחלוקת הנ"ל, והוא, לענין האם מברכים ברכת 'הגומל' על חולי הבא על האדם מחמת פשיעתו. דבשו"ת 'שדה הארץ' (חלק ג' אות ס"ו ז' נד' תקנ"ח), נשאל בענין מי 'שאחזו בולמוס של צינים

הגומל דהא בא לידי סכנה, או לא. וכן ארבעה שנכנסו לפרדס (חגיגה י"ב), שהוא מקום סכנה, שהרי אחד מהן הציץ ומת, ואחד מהן הציץ ונפגע, אם כן, רבי עקיבא שיצא בשלום, בריך ברכת הגומל, או לא.

**"ובן** כהן גדול כשהיה נכנס ביום הכפורים לפני ולפנים, שהוא מקום סכנה, כמו שהיו אומרים לו שהיה נכנס למקום להבת שלהבת, בצאתו בשלום מן הקדש, היה מברך ברכת הגומל, או לא. אלה השאלות הייתי שואל בחלומי לאחינו הנזכר, ולא היה משיב אותי דבר, ולכן הוא יוציא משפטן לאורה בהק"ץ".

**וכתב** החיד"א כי זה אשר השיבו עטרת ראשי אמ"ן עד"ן, וז"ל: "נוראות נפלאתי ממשא גיא חזיון הלז וכו', על כן יצאתי להביא מן ההדיוט, דנלע"ד לחלק, כי מעולם לא תקון רבנן לברך ברכת הגומל, שהיא ברכת הודאה, אלא דוקא בצרה הבאה לאדם בעל כרחו ושלא מדעתו, ונעשה לו נס, אז חייב לברך, כי הני ארבעה כי חיי"ם הם.

**"חולה** הירצה אדם שיחלה, הרי פתע פתאום בעל כרחו בא לו החולי, כמעט שכב בדמשק ערש, ומתוך צרתו וכובד חוליו שב ורפא לו, חייב לברך. יסורין גם כן באים לאדם בעל כרחו, וכשניצול מהם, חייבוהו לברך וכו'. אבל בקושטא יסורין הבאים לאדם בעל כרחו וניצול מהם הוא יברך. יורדי הים גם כן, דמקום סכנה הוא בעל כרחו צריך לעבור בו. וכן הולכי מדברות, כי בעל כרחו צריכים ללכת במדבר הגדול.

**"האמנם** בדבר שהוא במאמר ובצווי ה' לעשותו וכו', אף

לענין זה אם החולי היא לאנסו של האדם, או בפשיעתו.

**והגם** שיש אולי מקום לחלק קצת בין נדון זה, לבין הנדון הקודם בענין אדם שהכניס עצמו בסכנה מדעתו וברצונו, בכל זאת נראים הדברים כי הגאון רבי אליעזר נחום ז"ל, והגאון בעל ה'שדה הארץ', עומדים בשיטה אחת, דבכל אופן של רפואה או הצלה, יש לברך 'הגומל', גם אם האדם הביא זאת על עצמו. ואילו רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, ורבי יהודה הכהן ז"ל, הם עומדים בשיטה אחת, דבאופן זה אין לברך ברכת 'הגומל'. ועיין להלן דברי ה'שיכיל עבדי' בענין זה של צינים ופחים.

יורדי הים והולכי מדבריות - למח  
ואימתי הם נחשבים כדבר הבא על האדם  
בעל כרחו

**והנה** לשיטתו של רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, שאין לברך ברכת 'הגומל', אלא דוקא בצרה הבאה לאדם בעל כרחו ושלא מדעתו, הדבר ניחא יותר להבין בחולה ונתרפא, וכן בחבוש בבית האסורים, שאלו הם דברים הבאים על האדם בעל כרחו ושלא מדעתו לגמרי.

**אבל** יורדי הים והולכי מדבריות, לכאורה יש להבין דהלא האדם מדעתו ורצונו ירד בים, ונכנס במדבר, ולמה נחשיב זאת כדבר הבא בעל כרחו.\*

פחים, האם עליו לברך 'הגומל', ואימתי עליו לברך ברכה זו, יעו"ש צדדי הספק.

**ובגוף** התשובה (ד"ה והנה שמעתי) כתב, וז"ל: "והנה שמעתי בשם הרב המובהק כמוהר"ר יהודה הכהן ז"ל כי אמר, כי מעיקרא בחולי הזה שהוא על ידי אדם, אינו צריך ברכת הגומל". והיינו כדאיאת בגמרא בכתובות (לא) ד'הכל בידי שמים, חוץ מצינים פחים'. ובתחילה האריך ה'שדה הארץ' לדון האם לעולם חולי זה בא בפשיעת האדם, או לא.

**ולאחר** מכן כתב לחלוק על עיקר דברי רבי יהודה הכהן ז"ל, וז"ל: "מכל מקום לית דין צריך בשש, ובודאי כי הקב"ה הוא המרפאה ואומר די, ולא בידי אדם תלוי רפואתו. ועל כן אני בעניי לא הבנתי טעמו של מוהרי"ך ז"ל, אם אמת הוא דפטר בחולי הזה מברכת הגומל מטעם דבאים על ידי פשיעת אדם, ומה יושיענו ענין שימת החולי לענין הסרתו ורפואת החולי, שהוא מאתו יתברך, וצריך לברך ולשבח לא-ל ית' ב"ה כי גזר אומר וירפאהו".

**והרי** דלא עלה על דעתו של ה'שדה הארץ' לומר דהוי סיבה לפטור מברכת 'הגומל', מה שהאדם הביא החולי על עצמו בפשיעתו. כי המחייב בברכה זו הוא מה שהקב"ה רפא אותו, ומה לי

א. וכך מצאנו לה'חתם סופר' בתשובות (אורח סי' נ"א) דנקט בפשיטות כי אלו השנים הוו כסכנה שהביא האדם על עצמו, וחילק ארבע הדברים שיש להודות עליהם לשנים, אלו הבאים על האדם מחמת שהכניס עצמו בסכנה, ואלו הבאים על האדם משמים, וז"ל:

"הש"ס סידר שנים שהן ארבע, שנים, הם שהאדם עצמו מרצונו מכניס עצמו בסכנה. אחד מהם ים, מכניס עצמו לסכנה בידי שמים, כי אם לא שלחו עליו משמים רוח טועה הסוערה אין כאן סכנה על הרוב.

ויש' ללמוד מתוך דברי ה'נודע ביהודה' דלעולם אין ראוי לירד בים, מחמת הסכנה שיש בדבר, שהרי תקנו לברך על דבר זה ברכת 'הגומל', אלא דאם האדם זקוק לכך לשם פרנסתו, הרי זה בגדר 'אין ברירה', ושרי ליה. וכהא דאמרינן בגמרא הנ"ל, דדרכו של האדם לסכן עצמו לצורך פרנסתו, שהרי הוא נתלה באילן גבוה למסוק זיתיו ו'מסר עליו נפשו למיתה, שמא יפול מן הכבש או מן האילן' (רש"י).

**ועל פי זה יש לבאר דברי רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל**, ד'יורדי הים גם כן, דמקום סכנה הוא בעל כרחו צריך לעבור בו. וכן הולכי מדברות, כי בעל כרחו צריכים ללכת במדבר הגדול. והיינו, דכל מה שהאדם נזקק לעשות לצורך פרנסתו או בריאותו, הוי כדבר הבא על האדם בעל כרחו, ממש כמו חולי הבא על האדם, ואין נחשב לו שהוא הכניס עצמו מרצונו בסכנה זו. ועיין בשו"ת 'כנסת יחזקאל' (יד"ד ס" נ"ה) שכתב כן.

**ויש' לדון על פי זה כיצד הדין ביורדי הים והולכי מדבריות, לצורך טיול בעלמא, דבר שאינו מוכרח לחיי האדם, אלא הוא לשם תענוג בעלמא, האם גם באופן זה אמרינן דעליו לברך 'הגומל', מצד מה שהיה במקום סכנה.**

והרגיש בזה רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל בדבריו הנ"ל, וכתב ד'יורדי הים גם כן, דמקום סכנה הוא בעל כרחו צריך לעבור בו. וכן הולכי מדברות, כי בעל כרחו צריכים ללכת במדבר הגדול.

**והביאור** בדבריו לכאורה כך הוא, דמכיון שמצד סדרי החיים חייב אדם לעבור במדבריות או לירד בים, וכגון לצורך פרנסתו או לענינים של בריאות וכיו"ב, לכן נחשב כדבר הבא על האדם בעל כרחו. ועיין להלן בדברי ה'דברי יואל', וביותר בדברי ה'ציץ אליעזר', שביארו הענין על דרך זה.

**ובשו"ת 'נודע ביהודה' (י"ד תנינא ס' י')** בתוך דבריו לענין מה שנשאל האם נכון ליהודי לעסוק בציד חיות, כתב, וז"ל: "מעשה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה, מי שהוא עני ועושה זו למחייתו, לזה התורה התירה, כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו, אין ברירה.

**"והתורה אמרה (דברים כד, טו) 'ואליו הוא נושא את נפשו'. ואמרו רז"ל (ב"מ ק"ב, א) מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה, לא על שכרו כו'. אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו, ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה, הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד."**

"הא חדא, וזאת שנית, שמכניס עצמו בסכנת מדבר, שהוא סכנת בעלי חיים אריות וגנבי, או רעבון וצימאון אין מים, ואיננו משמים. שהן ארבע, שהסכנה באה מאליה, אחד משמים, היינו חולה. שנית, גירוי אויבים, היינו חיבוש, והרי מסודרים בסידור נכון."

והרי דנקט ה'חתם סופר' כי יורדי הים והולכי מדברות נחשבים לסכנה הבאה על האדם מרצונו, כי לאו מן שמיא הוא מה שנכנס האדם בזה, אלא האדם מרצונו הביא על עצמו זאת. ובכל זאת תקנו לברך על כך ברכת 'הגומל'.

דברי ה'מנחת יצחק' בענין ברכת 'הגומל' על נסיעה באוירון שאינה מוברחת לאדם

וראיתי בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ב סי' מ"ז) שהוקשה לו על דברי רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל, כדהוקשה לן לעיל, ד'הרי גם ביורדי הים והולכי מדברות המה בעצמם מביאים עצמם ברצונם הטוב לסכנה'. [מתוך דבריו (לעיל שם) נראה כי לא היה לפניו הספר 'מחזיק ברכה', שכתב 'ראיתי מביאים בשם ספר מחזיק ברכה', וכפי הנראה משום כך לא ראה כי רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל הרגיש בעצמו בזה וכו"ל].

ועל זאת כתב ה'מנחת יצחק', וז"ל: "מכל מקום יש לומר דוקא בכהאי גוונא, שהרי אם יש לו דרך לילך למרחקים, ואי אפשר להגיע לשם אלא דרך ימים ומדברות, הרי הוכרח להכניס עצמו להיות מיורדי הים והולכי מדברות. מה שאין כן באוירון, מי הכריח אותו לילך באוירון, הלא אפשר ביבשה על ידי רכבת, ובים על ידי ספינה, דלא הוי סכנה כל כך, [אם לא שיש איזה ענין נחוץ להיות במחזו חפצו במוקדם האפשרי, שאי אפשר להגיע לשם אלא על ידי אוירון].

"ומדלא עשה כן, אלא נסע על ידי אוירון, אף דלא הוי סכנה כל כך שלא יהא רשאי ליסע על ידי אוירון, מכל מקום לא עדיף מאלו הנ"ל [האופנים המוזכרים בשאלת רבי אליעזר נחום הנ"ל], דאמר [רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל] דיש לומר דלא תקון רבנן אלא בצרה הבאה על האדם שלא מדעתו, ועל כן יש לברך בלא שם ומלכות, לדעת כ"ק מרן מבעלזא (שליט"א) זצוק"ל".

או שמא נימא דמכיון שלא באה סכנה זו על האדם בעל כרחו כלל, שהרי אין איש כופהו על הדבר, אלא הוא מרצונו ובחירתו הכניס עצמו בסכנה זו, לצורך דבר שאין הנשמה תלויה בו, לכן אין עליו חיוב ברכה, לשיטת רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל.

והן כזאת מצאתי כתוב בשו"ת 'שם אריה' (יו"ד סוף סי' כ"ז): "ריצא לנו מזה, דלפרוש לים הגדול לשוט, היינו, כדי לשוטט בעולם, ולראות דברים חדושים וכדומה, מהראוי להרחיק מזה, רק לצורך מזונות או לסחורה וכו'. וכן ללכת במדברות ולכנוס בשאר סכנות, במקום שאין צורך והכרח, בודאי ראוי להרחיק".

ועל פי אלו הדברים, ביותר יש להסתפק האם היורד בים או טס באוירון לשם טיול בעלמא, עליו לברך 'הגומל', או לא, מכיון שאינו מוכרח על הדבר כלל, ועל כגון דא לא תקנו לברך 'הגומל' וכו"ל.

ועוד יש לדון על פי דברי רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל, כיצד הדין כאשר יכול האדם להגיע למחזו חפצו דרך היבשה במקום ישוב, מקום שאין בו סכנה, והוא בחר להגיע לשם על ידי נסיעה בים, או דרך המדבר, או בזמנינו בנסיעה באוירון, האם בכה"ג נמי נימא דמכיון שהאדם בעל כרחו צריך להגיע למחזו חפצו, עליו לברך 'הגומל'.

או שמא נימא דאמנם עליו להגיע בעל כרחו למקום ההוא, אך אין איש כופהו להיות מיורדי הים, או מנוסעי האוירון, ויכול הוא להגיע לשם באופן שאין בו אחד מהדברים האלו, ואם כן, לא יברך 'הגומל', אליבא דשיטה זו.

האיך רשאי להכניס עצמו בסכנה להיות מיורדי הים וכו'.

"והנה הגם הלום ראיתי שכתבו לתרץ, דמכיון שהנסיעה ממקום לחבירו הוא הכרח עבור ישוב העולם, כי כל מקום שונה מחבירו, ויש ענינים שונים שאינם נמצאים במקום אחד ונמצאים במקום אחר, ואילולא הנסיעה ממקום אחד לחבירו, היה חסר מישוב העולם, לכן כיון שהוא הכרח משום ישוב העולם, לא יכלו לאסור".

והנה גם על פי דברי ה'דברי יואל' יש מקום לספק דידן, כי בודאי יש לחלק בין אדם הנוסע דרך המדבר או הים בשביל דבר שיש בו ישוב העולם, לבין הנוסע לדבר של הנאה בעלמא, שאין זה מוכרח כלל לישובו של עולם.

ובל שכן שיש להסתפק באופן שיכול אדם להגיע למחוז חפצו בדרך היבשה ולא דרך הים או דרך האויר, האם גם באופנים אלו צריך אדם לברך 'הגומל', לשיטת רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל, או לא, כי נחשב זאת שהאדם הביא על עצמו מרצונו ובחירתו הסכנה.

'הרדמה כללית' – אופנים שיש להסתפק בהם האם הוו כדבר הבא על האדם מרצונו והנה כשאנו באים לדון על נדון אדם שעבר הרדמה כללית, מחמת שהיה עליו לעבור ניתוח, האם עליו לברך 'הגומל', או שמא נחשב לו כסכנה שהביא האדם על עצמו, אזי עולה לכאורה כדלהלן.

לשיטת רבי אליעזר נחום ז"ל, אין לנו מה לדון בזה כלל, כי לשיטתו לא נקטינן להאי חידושא, שאין מברכין 'הגומל' על סכנה שהביא האדם על

ועולה על פי דברי ה'מנחת יצחק' כי בכל אופן שיש לאדם 'דרך' לילך למרחקים, והיינו, שעליו להגיע למקום מסוים, אזי אם אין דרך להגיע לשם אלא באופן שיש בו סכנה, כגון דרך המדבר, הים, או בנסיעה באוירון, יש לו לברך 'הגומל' אפילו לדעת רבי יצחק זרחיה אזולאי ז"ל, דנחשב כדבר הבא על האדם בעל כרחו.

אבל אם יש אפשרות לאדם להגיע למחוז חפצו בנסיעה דרך היבשה ובמקום ישוב, והאדם בחר מרצונו להגיע על ידי נסיעה באוירון [לא מצד שנחוצו לו להגיע במהרה], אזי אין לו לברך 'הגומל' בשם ומלכות.

ולא נחית ה'מנחת יצחק' לחלק לאיזה צורך על האדם להגיע לאותו מקום מרוחק, אלא רק חילק החילוק הנ"ל. ולכן חוזרים אנו לספק הקודם, האם מדובר בכל ענין של צורך, גם אם אין זה דבר המוכרח לאדם, כגון לשם השתתפות ב'שמחה', או לשם טיול בעלמא. או שמא נימא דמדובר בנסיעה לצורך גדול, כגון לפרנסה או ענין של בריאות.

ויש לצרף להספק הנ"ל, מה שכתב בספר 'דברי יואל' (תניינא פרשת קרח עמ' קצ"ה), וז"ל: "היה קשה לי מעולם, דהנה אמרו חכמינו ז"ל (חולין יא), 'הלכתא, חמירא סכנתא מאיסורא', ולכן אסור לעבור תחת כותל רעוע, דשמא תפול עליו (רמב"ם הל' רוצח פרק י"ב ה"ח), כי במקום שהוא סכנה אסור לילך שמה.

"ואם כן, קשה למה התיירו ללכת דרך ים שהוא סכנה, שהוא אחד מהארבעה שצריכים להודות וצריך לברך ברכת הגומל מפני שהוא סכנה, ואם כן קשה,

ולהרגיש כל הנעשה עמו בזמן הטיפול או הניתוח, או קשה לו שלא לזוז כלל במשך זמן ארוך כל כך.

**ועל** כגון זאת יש לדון האם הוי כדבר הבא על האדם מרצונו ודעתו, כי מצד הרופאים אפשר לטפל בו גם בלא הרדמה כללית. או שמא די באותו צורך נפשי שמרגיש האדם שירדימו אותו הרדמה כללית, בכדי שיחשב כדבר הבא על האדם בעל כרחו.

**וביותר** יש לדון בזה בהרדמה כללית בדרגה הנמוכה יותר, הנעשית אצל רופא שיניים, דגם לו יהיבנא שמצד ההרדמה יש לאדם לברך ברכת 'הגומל', ומשום דאינו מושל בנפשו בעת שהוא מורדם (וכנ"ל בחוברת ל"ח), ברם, אם האדם מצד עצמו מבקש מהרופא שירדים אותו, כי כך נקל לו יותר לעבור הטיפול, אבל אין הדבר מוכרח כלל, בזה יש לדון האם נחשב שהאדם הביא הדבר על עצמו ברצונו, ואין לו לברך 'הגומל' לשיטת רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, או לא.

**וספק** זה הוא קרוב להנדון דה'מנחת יצחק' הנ"ל, כאשר האדם יכול להגיע למחוז חפצו בנסיעה דרך היבשה, והוא בוחר להגיע לשם דרך הים, או דרך המדבר, או בנסיעה באוירון, שאם אין לו סיבה נחוצה לזה [כגון שעליו להגיע לשם בהקדם], אזי אין לו לברך 'הגומל' אליבא דשיטה זו.

**והוא** הדין בנדון דידן, שהאדם יכול לעבור הטפול הרפואי בלא הרדמה כללית, או בהרדמה כללית אבל בדרגה נמוכה יותר, והוא בוחר מדעתו בהרדמה הקשה יותר, יש לדון דהוי כדבר הבא על האדם מדעתו ולא בעל כרחו. ומאידך גיסא יש לומר כמש"כ לעיל,

עצמו מדעתו ורצונו. ולכן בכל הרדמה שיש בה משום סכנה, ודאי יש לברך לאחריה 'הגומל'.

**ואין** לנו לדון בזה אלא על פי שיטת רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, דאין מברכין 'הגומל' אלא בסכנה הבאה על האדם בעל כרחו, כיצד נדון להאי דינא, האם הסכמת האדם לכך שירדימו אותו בהרדמה זו, נחשבת כסכנה הבאה על האדם מרצונו, או לא.

**ולענ"ד** נראה בפשיטות דכאשר מדובר מהרדמה הנעשית מחמת שהאדם נזקק לעבור ניתוח לצורך ענין רפואי, דבר שבריאות האדם תלויה בו, אזי בודאי לא גרע זה מיורדי הים והולכי מדבריות, שנקט רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל דהוו כדבר הבא על האדם בעל כרחו, מכיון שהוא צריך לעבור שם להשגת איזה ענין.

**ונדון** דידן לכאורה עדיף טפי, כי בריאות האדם עולה כל כולנה, ולכן בכל מקום שהנתוח הוא לענין של בריאות, וגם אי אפשר לערוך הניתוח בלא הרדמה כללית זו, הוי כסכנה הבאה על האדם שלא מרצונו. וכשם שעצם החולי שמחמתו עליו לעבור הניתוח, הוי דבר הבא עליו בעל כרחו, כמובן, גם הרדמה זו נחשבת בודאי כדבר הבא על האדם בעל כרחו.

**ובל** מקום הספק אליבא דשיטה זו הוא, כאשר הרופאים בעצמם מציעים שתי אפשרויות לפני החולה, האם ניחא ליה בהרדמה מקומית בלבד, או שהוא רוצה שירדימוהו בהרדמה כללית. ויש שהאדם מעדיף שירדימו אותו בהרדמה כללית, כי קשה לו להיות נייעור בשעה שרופאים מטפלים בגופו, ולשמוע

והכרחי זה לקיום העולם, לכן לא נקרא זה מככניס את עצמו לסכנה שלא לצורך, ולכן צריכים העוברים במקומות הנ"ל שפיר לברך ברכת הגומל.

**"אבל** מה שאין כן בהתמסרות לביצוע ניתוח כנ"ל, שאינו לצרכו של המנותח כלל, ואדרבה מגרע על ידי כך מבריאות גופו, ועל פי דין אין עליו כל חיוב לכך, ואדרבה ישנה שאלה אם אפילו מותר לו להכניס את עצמו בספק סכנה כזאת, או בהחסרת אבר ממנו, לשם הצלת חברו, וכדיאורנו מזה בהרחבה לעיל (פרק ז'), בכל כגון דא יש שפיר להסתפק אם כשמתרפא צריך לברך הגומל על שנתרפא מניתוח שגרם לו בעצמו וברצונו הטוב."

**ולאחר** אריכות דבריו, הסיק ה'ציץ אליעזר' וכתב: "לכן בנידון חקירתנו, בהיות וברצונו הטוב הכניס את עצמו לסכנת הניתוח, ולא עוד אלא שיצא ממנו בחיסרון אבר, שהחסיר ממנו בהסכמתו, נראה מכל הלין שנתבאר להכריע שלא לברך ברכת הגומל, ועל כל פנים לברך בלא שם ומלכות."

**ונסתמך** לזה על דברי רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, ועוד הוסיף לצדד ולומר כי אולי גם ה'חזון נחום' הכי סבירא ליה, דבסכנה שהאדם הכניס עצמו אליה מדעתו, אין לברך עליה 'הגומל', ולא נחלק על רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל אלא על סכנה שהאדם נכנס אליה מחמת צווי השי"ת, או מחמת שכך עליו לנהוג על פי רצון השי"ת, כהא דארבעה שנכנסו לפרדס, עיי"ש. ועיין בשו"ת 'חזה דעת' (ח"ד סי' י"ד) שנחלק על דברי ה'ציץ אליעזר', ונקט כי התורם 'כליה', עליו לברך 'הגומל', עיי"ש בכל דבריו.

דהרי לא בכדי הוא מה שהאדם מבקש להכניס עצמו בסכנת ההרדמה, אלא זהו משום שלפי טבעו קשה עליו לעבור הטיפול בלא זה, ולכן אולי הוי כסכנה הבאה על האדם בעל כרחו.

**עוד** יש להסתפק אליבא דשיטת רבי יצחק זרחיה אזוראי ז"ל, כיצד הדין בניתוח שאין האדם מוכרח לעבור אותו מצד בריאותו, אלא שהאדם בוחר לעשות ניתוח זה, וכגון במה שמצוי בזמנינו שיש בני האדם העושים 'ניתוחים פלסטיים' לשם איזה ענין של יופי, האם אופן זה הוי בודאי בגדר סכנה שהאדם מביא על עצמו, או לא.

דברי ה'ציץ אליעזר' לענין העובר ניתוח בהרדמה כללית לשם תרומת כליה

והנה מצאתי בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק י' סי' כ"ה פרק כ"ג) שעמד על המחקר, בנדון אדם שעבר ניתוח בהרדמה כללית, בכדי שיוציאו ממנו כליה שתרם אותה לאדם אחר חולה, וז"ל בהצעת הספק:

**"יש** לחקור במי שהוא שנדב אבר פנימי מאבריו לשם השתלה בגופו של חולה מסוכן, ולשם הוצאת האבר ביצעו בגופו ניתוח, שבדרך כלל כשעוברים ניתוח כזה ומתרפאים צריכים לברך ברכת הגומל, אם כשמתרפא מהניתוח צריך גם כן לברך הגומל, או לא.

**"וצר** הספק הוא, הואיל והוא הכניס את עצמו ברצונו לידי סכנה זאת. ואף על פי שהולכי מדבריות ועוברי ימים גם כן מכניסים את עצמם ברצונם הטוב לידי סכנה, ובכל זאת צריכים לברך הגומל, יש מכל מקום לומר דלא דמי להתם, דשם דרכו של עולם כן להיות עוברי ימים והולכי מדבריות, לצרכי האדם ופרנסתו,



גם בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (או"ח סי' כ"ט) נשאל כעין הנ"ל, ב'אחד שהפיל עצמו לים בכונה לאבד עצמו לדעת, וניצל שלא כדרך הטבע וכו', אם מותר או חייב לברך הגומל'. והשיב כי 'לית דין צריך בשש, דרשאי וגם מחויב להודות להשם יתברך שהצילו מרדת שחת'. ולא חשש כלל לדון בדבר מצד מה שהאדם הביא על עצמו סכנת הטביעה בים.

ועל פי פשוטם של דברים עולה כי דעת ה'לב חיים' ורבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל היא כדעת רבי אליעזר נחום ז"ל הנ"ל, דגם בסכנה שהאדם מביא על עצמו בידים, יש עליו חיוב לברך 'הגומל'.

דברי המהר"ם שיק דהניצול מגזירה שהיא על הכלל, אין האדם בגדר 'חייב' עוד זאת נבוא בס"ד לדון בנדון דידן, שהאדם מביא על עצמו הסכנה, על פי מה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' כ"ז) לענין 'מי שנמלט ונשתחרר מן האסענטירינג [כפי הנראה היינו מעבודת הצבא], אם רשאי לברך הגומל'.

והשיב המהר"ם שיק כי אין לו לברך משני טעמים. והטעם הראשון הוא, על פי מה שיש לדקדק בלשון ברכה זו 'הגומל לחייבים טובות', דלא נמצא לשון זה בברכות אחרות, שיאמר אדם על עצמו כי הוא בגדר חייב. ועוד דחז"ל הק' אמרו 'אל תהי רשע בפני עצמך', ואם כן, למה קורא בברכה זו עצמו חייב.

ובישוב הענין כתב, וז"ל: "ונראה דיסוד הברכה הזאת מיוסד על הא דאמרינן בשבת (נה,א) דאין יסורין בלא חטא, וכיון שחלה או נתיסר בשאר יסורין, ואפילו בהילוך במדבר או

דברי הפוסקים בענין ברכת 'הגומל' למי שאיבד עצמו לדעת ל"ע ונתרפא

והנה בשו"ת 'לב חיים' (ח"ג סי' נ"ג) מביא רבי חיים פאלאג'י זצ"ל מה שנשאל לענין ברכת 'הגומל', וז"ל: "שאלת ממני דעתי, מי ששתה סם המות ונסתכן, והשתדלו בו הרופאים הרבה מאד ועשו והצליחו דארוכה לו עלתה ועמד על בוריו, אי חייב לברך ברכת הגומל או לא".

ובתב ה'לב חיים' כי עליו לברך 'הגומל', אף שהאדם הביא על עצמו סכנה זו, וז"ל: "נראה פשוט דחייב לברך ברכת הגומל כשהבריא לגמרי, דהגם דנדון שלפנינו אינו דומה לחולה ונתרפא דחייב לברך הגומל, דהתם החולי שסבל בא לו בעל כרחו, שהוא לא היה רוצה להיות חולה ומוטל על ערש דוי, ומן השמים החילוואוהו בחולי גדול, משום הכי נתחייב הגומל. ברם הכא דהחולי שסבל ונשנסתכן הוא עצמו הביאו במה ששתה סם המות.

"מכל מקום, לדידי אין חילוק ביניהם, דעיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה, דמן השמים חסו עליו וריפאוהו, אם כן, אין הפרש בין חולה למאבד עצמו לדעת, דכשם דבחולה ונתרפא מברך, הכא נמי מברך.

"ובל שכן דנוסח הברכה 'הגומל לחייבים טובות', שייכה טפי הכא, דהרי זה ששתה סם המות הוא חייב לשמים, דעבר על 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', ובשאט נפש שתה סם המות, ונסתכן וכפסע בינו ובין המות, והיה מאבד גם עולם הבא כרגע קטון רח"ל, ועם כל זה חסו עליו מן השמים, ושלח דברו ורפאוהו, בודאי דשייך לו לברך הגומל לחייבים טובות".

"ובן בשאר הצריכים להודות, עונותיהם גרמו להם, הולכי דרכים עונותיו גרמו ללכת במקום סכנה וכו'. וכן המפרש מיבשה לים, הוא מקום סכנה וניצול".

**ומבואר** גם כן דיסוד החיוב לברך ברכת 'הגומל' כאשר אדם ניצול מסכנה, הוא, מחמת שזכרו עונותיו בשמים, ולכן גרמו לו להיות חולה, וכאשר בכל זאת זכה ונתרפא, עליו לברך 'הגומל'. ועל פי זה עולה לכאורה גם כן, כי אדם שהביא על עצמו סכנה מדעתו ורצונו, אין לנו ראייה מזה כלל כי זכרו עונותיו בשמים וניצול מזה. ולכן לכאורה אין כאן מקום לברכת 'הגומל'. ויעוין להלן דברי מהר"ם שיק במקום אחר, דלא כמש"כ כאן עפ"ד.

דברי הראשונים ו"ל דברכת 'הגומל' היא מחמת ד'כל שעולה למיטה, בעולה לגדרום' ושוב ראיתי כי באמת הדברים מבוארים ועולים מתוך דברי הראשונים ו"ל הסוברים כי יש לברך 'הגומל' לא רק על חולי שיש בו סכנה, אלא כל שעלה למטה מחמת חוליו ונתרפא, עליו לברך. וכדפסק השו"ע (סי' רי"ט ס"ח).

**ושיטה** זו מבוארת ברמב"ן ב'תורת האדם' (שער המיחוש ענין הרפואה ד"ה ולענין), וז"ל: "ולענין ברכת החולים, לאו דוקא בחולי שיש בה סכנה, ולא במכה של חלל דוקא, אלא כל שעלה למטה וירד צריך להודות, מפני שדומה כמו שהעלוהו לגדרום לידון, וצריך פרקליטין גדולים להנצל, וברחמיו של הקדוש ברוך הוא נעשו לו פרקליטין".

**ובך** כתב הרשב"א בתשובות (ח"א סימן פ"ב), וז"ל בתו"ד: "כך נראין הדברים, שכל חולה שעולה למטה מחמת

בספינה, שהיה מוכרח להכניס עצמו בסכנה, להחיות את נפשו, דזה גם כן מצד חטאיו, כדאמרינן סוף קידושין 'אלא שהרעותי את מעשי, וקפחתי את פרנסתי' וכו'.

**"ואם** כן, היסורים מודיעים שהוא איש חוטא, ואפילו הכי גמל ה' חסדו עמו ונתרפא והצילו מן הסכנה שהיה בה. ולכן אמרו חכמינו ז"ל שצריך לברך בלשון הזה. אבל חיוב הנ"ל נלילך לצבא], שהוא על כל אדם, על חוק ומשפט, על זה אין אפשר לברך 'הגומל' לחייבים'. ולהניח תיבות 'לחייבים', ולברך רק 'הגומל חסדים טובים', כבר כתב מהר"ם מינץ בתשובה י"ד והובא במג"א סי' רי"ט, דאין לשנות מטבע שטבעו חז"ל בברכות".

**ועל** פי סברא זו של המהר"ם שיק דאי אפשר לברך 'הגומל' לחייבים טובות', אלא במקום שבאו היסורים או הסכנה על אדם פרטי, שאז הוי ראייה כי הוא איש חוטא וחייב, ולא במקום שהסכנה היא בגזירה כוללת על הכלל, כי באופן זה אין לנו ראייה כי הוא עצמו נחשב לחוטא וחייב, נראה לכאורה כי כל שכן במקום שהאדם הביא הסכנה על עצמו, דבדאי שאין בזה ראייה מן שמיא כי הוא בגדר חוטא וחייב.

**והנה** עיקרי דבריו של המהר"ם שיק, הלא הם מבוארים ב'ארחות חיים' (הלכות שני וחמישי אות כ"ד), וז"ל בתו"ד: "הטעם שהרי מחמת שזכרו עונותיו מן השמים, וגרמו להיות חולה, ואם כן איך נתרפא, אלא ודאי הקב"ה גמל לו חסד. כדאמרינן 'לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה, שאם חלה אומרים לו הבא זכות והפטר'.

שיק במקום אחר (סימן פ"ח), בדבריו שם כתב גם כן היסוד הנ"ל, בביאור לשון הברכה 'הגומל לחייבים טובות', ובכל זאת כתב בפשיטות כי גם אדם שהכניס עצמו בסכנה, עליו לברך 'הגומל', וז"ל:

**"ולפענ"ד** נראה לבאר הדברים, דהנה הברכה המתוקן לברכת הגומל, הוא משונה מכל הברכות, שנוסח הברכה 'הגומל לחייבים טובות', שגמלנו כל טוב, ומאי הלשון אומרת 'לחייבים', היה לו להלל ולהודות על זה שגמל אתו טובות, ומה ענין חייבים לכאן.

**"אמנם,** אם אדם חייב וחוטא ואפילו הכי עושה לו הקב"ה טובות, בוודאי הוא חסד גדול יותר. אמנם, מי יודע אם הוא חוטא, האדם יראה לעינים. אמנם, אם היה בצרה והקב"ה לא עביד דינא בלא דינא, על כרחך היה חוטא, ואם הקב"ה עושה לו נס, הרי הנס גדול ביותר.

**"ולכך** באותן ד' דברים שצריכין להודות עליהם, שמתחילה היה בצרה, או שהוא עצמו הכניס עצמו לצרה, וקיי"ל דאל ילך אדם במקום סכנה, דעל ידי זה ממעטין לו מזכויותיו, וגם מעיינין בדינו, ואפילו הכי עשה לו הקב"ה נס. וזה שאנו מברכין 'הגומל לחייבים טובות', הוא יגמלנו כל טוב, שאע"ג שהיה חייב, כנראה מצרה שהיה בתוכה, ואפילו הכי עשה לו הקב"ה נס, והוי הודאה גדולה וצריכה".

ועל פי דבריו אלו של המהר"ם שיק נפל פיתא בבירא, וכל מהלך דברינו להוכיח מדברי הראשונים ז"ל הנ"ל, וכן מדברי מהר"ם שיק הנ"ל, כי בסכנה הבאה על האדם מדעתו ורצונו, אין

אותו חולי, כשעומד צריך לברך, שכל שעולה למטה, כעולה לגדרום לידון, שאומרין לו הבא ראיא והפטור. ויסוד הדברים הוא במסכת שבת (לבא).

והנה על פי דברים אלו עולה לכאורה גם כן ככל הנ"ל, דדוקא בחולי הבא על האדם מן השמים, שייך לומר ד'כל שעולה למטה, כעולה לגדרום לידון', ולכן הוא נזקק לחסדים של הקב"ה להתרפא, ועל זאת הוא מברך 'הגומל'. אבל אם האדם מביא על עצמו הסכנה, לכאורה אין שייך לומר האי מילתא, ולכן אין מקום לברך 'הגומל'.

ובלל הדברים הוא, דאמנם גם מי שהביא על עצמו סכנה, או איזה חולי בפשיעתו, הרי הוא בסכנה ונזקק הוא לחסדי הבורא ית"ש שינצל או יתרפא. אבל הרי מדברי הראשונים ז"ל משמע כי עיקר הברכה אינה על עצם ההצלה מהסכנה או החולי, אלא על כך שהחולי הוא עדות לכך שדנו אותו בשמים ונמצא חייב, ולכן צריך להיות בו בחינה של 'העלוהו לגדרום לידון', ולא שהאדם כביכול העלה עצמו, שאין מזה ראיא כי דנו אותו ונמצא חייב.

והנה שיש מקום לדון ולומר דאין הבדל אם מן השמיא נחלה, או שהאדם גרם לעצמו החולי, יותר נראה כי על פי דברי הראשונים ז"ל הנ"ל, במי שהביא על עצמו הסכנה או החולי, דאין שייך בו הטעם ד'כל שעולה למיטה, כעולה לגדרום לידון, שאומרין לו הבא ראיא והפטור'.

דברי המהר"ם שיק כי יש לברך 'הגומל' גם באדם שהכניס עצמו לצרה

ושוב ראיתי לאחר זמן כי כל יסוד דברינו הנ"ל, נסתרים הם מדברי המהר"ם

דברי הישכיל עבדי' כי אין לברך 'הגומל'  
כשאדם חבנים עצמו לסכנה

**ושוב** שמחתי למצוא בשו"ת 'ישכיל  
עבדי' (ח"ב סי' ד), דנשאל שם  
לענין מי שנחלה בצינים ופחים, האם  
עליו לברך 'הגומל', והעלה דאין לו  
לברך, מהטעם המבואר לעיל. ומקום  
הספק בזה הוא, מצד מה שהאדם גורם  
לעצמו מחלה זו ונכמבואר לעיל מדברי  
הפוסקים שדנו בזה, וז"ל:

**"על** דבר השאלה במי שחלה בצינים  
פחים ונתרפא, אם חייב לברך  
ברכת הגומל, כשאר מי שהיה חולה  
ונתרפא. האם נאמר דמאחר דאמרו  
רז"ל 'הכל בידי שמים, חוץ מצינים  
פחים', אם כן לא שייך לומר 'לחייבים  
טובות', דחולי זה לא בא אליו מסיבת  
חטאיו, אלא הוא גרם לעצמו, שלא  
שמר עצמו מהצינה. או נאמר, דאכתי  
שייך לומר 'לחייבים טובות', דהיינו,  
חייבים דעלמא".

**והביא** הישכיל עבדי' דברי המהר"ם  
מינץ (סי' י"ד) המוזכר לעיל  
כמ"פ, דהא דאמרינן בברכת 'הגומל'  
הלשון 'הגומל לחייבים טובות', היינו,  
דהחולי מעיד על כך שהיה בגדר 'חייב',  
ועל פי זה כתב, וז"ל: "דבר הלמד  
מהאמור דפירוש 'גומל לחייבים טובות',  
היינו, דהגם דהחולי בא לו מצד החיוב  
מכח חטאיו, והיה ראוי למות מצד  
חטאיו, עם כל זה גמל עמו הקב"ה חסד,  
כמו שגומל לשאר החייבים והקים אותו  
מחוליו, ולא גמלו כחטאיו.

**"ומעתה** מובן הדבר מאליו, דכל זה לא  
שייך אלא בחולי שבא לו בידי  
שמים, שאז שייך לומר דהוא בא מכח

מקום לברכת 'הגומל', נסתרים מדבריו  
אלו האחרונים.

**ובעין** דברי המהר"ם שיק הנ"ל, כך כתב  
ה'אבני נזר' (סימן ל"ט), וז"ל:  
"והנראה, דהנה נוסח ברכת הגומל  
'הגומל לחייבים טובות', ובתשובות  
מהר"ם מינץ סימן י"ד פירש, דמסתמא  
כיון שהיה חולה, חטא, יעוין שם. והנה  
לכאורה, זה שייך בחולה וחבוש בבית  
האסורין שבידי שמים, או על ידי  
אחרים. אבל יורדי הים והולכי מדברות,  
שבעצמו הכניס עצמו לסכנה, מה ראייה  
שחטא וכו'.

**"אך** יש לומר ממה נפשך, אם אין צורך  
גדול, אסור לסכן עצמו, ובוזה עצמו  
הוא חוטא, ומאחר שמעצמו חטא והכניס  
עצמו לסכנה, אין מן הדין להצילו, והוא  
חייב בזה, ואף על פי כן גמלו השי"ת  
טובות. ואם מחמת הכרח ירד לים או הלך  
למדבר, אם כן זה עצמו שהצריכוהו לכך,  
ראייה שחטא. אבל הולכי דרכים שמנהגו  
של עולם הוא, ואין ראייה כלל ממה  
שהצריך לדרך, שחטא, איך יברך 'הגומל  
לחייבים טובות'".

**ועולה** על פי דברי ה'אבני נזר' כי גם על  
סכנה שהביא האדם על עצמו,  
עליו לברך 'הגומל', וכדברי המהר"ם  
שיק הנ"ל.

**ושוב** מצאתי בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק  
י"ז סי' ח) דנשאל שם על דבריו  
הנ"ל, שאין לברך 'הגומל' על סכנה  
שהביא האדם על עצמו, מדברי המהר"ם  
שיק וה'אבני נזר' הנ"ל, וכתב כי אין  
הנדונים דומים, וגם אחר דברי האחרונים  
הנ"ל, יש מקום לדבריו, כי אינו דומה  
אדם המכניס עצמו לסכנה ממש, לאדם  
היורד בים או הולך במדבר, יעו"ש.

ממהלך הריפוי, ואין נחשב זאת שהוא מביא על עצמו הסכנה.

והרי הכל יודעים כי לאחר הרדמה כללית מרגישים לא טוב, מחמת סמי ההרדמה, ופעמים רבות ההתאוששות מההרדמה היא יותר קשה לאדם מההתאוששות מעצם הניתוח, ואם בכל זאת הוא חפץ בהרדמה כללית, אות הדבר כי נחוץ לו להיות תחת הרדמה כללית, ולכן עליו לברך 'הגומל'.

**אבל** אם עיקר הניתוח אינו לצורך ענין רפואי, אלא שהאדם בוחר לעשות אותו לאיזה ענין של יופי וכדומה, הרי אנו נכנסים במחלוקת הפוסקים הנ"ל, האם מברכים 'הגומל' בסכנה שהאדם מביא על עצמו, או לא. ומכיון שספק ברכות להקל, לכן היה נראה לכאורה כי יברך בלא שם ומלכות.

**ובואת** ראיתי בשו"ת 'ויצען יוסף' (ח"א סי' ד), שנשאל בזה"ל: "מעשה בבחור שהיתה לו בעיה במיתרי הקול שהכבידה עליו, אבל לא גרמה לו סיכון רפואי, ולצורך שיפור הדיבור עשה ניתוח במיתרי הקול בהרדמה כללית. ושאל האם לאחר שקם עליו לברך הגומל בשם ומלכות, או לא".

**ואחר** אריכות דבריו הסיק וכתב בזה"ל: "נראה לענ"ד להכריע כי בכל אופן בו האדם מכניס את עצמו לניתוח, כגון ניתוח להסרת כליה, השתלות וניתוחים לצורך יופי ותוספת בריאות, שיפור מיתרי הקול, קיצור קיבה, וכל שאר הדברים הנעשים מיוזמתו של האדם, ולא מחמת צורכו המידי, כאשר יקום מהניתוח לא יברך ברכת הגומל בשם ומלכות, מטעם שבאופן זה לא תיקנו חז"ל לברך על חולי וכו'.

חטאיו, וראוי לברך לה' שגמלו חסד שלא שילם לו כרוב פשעיו והקימהו והחייהו.

**"משא"ב** כל כה"ג דנדון דידן, דהחולי של צינים פחים לא בא לו מידי שמים, רק מסיבת עצמו דלא שמר את גופו כראוי מהצינה, ודאי דלא שייך לומר 'הגומל לחייבים טובות', דחולי זה לא בא בשליחות ה', אשר תאמר כי הוא זה דבא לכפרת פשעיו וחטאיו, וגמלו הקב"ה חסד דלא המיתו בעון פשעיו, דלא ה' שלחו".

**ועולה** מדברי ה'ישכיל עבדי' ככל דברינו הראשונים בס"ד, דמקום גדול יש לומר שאין לברך 'הגומל' בכל מקום שהאדם הביא על עצמו הסכנה, או החולי, כי באופן זה אין לנו ראייה שהוא בגדר 'חייב' כלפי שמיא.

על הרדמה כללית עמוקה יש לברך 'הגומל' – גם אם האדם בחר בה. ועל הרדמה לצורך ניתוח שהאדם בחר בו – יברך בלא שם ומלכות

**ואחר** כל הדברים הנ"ל, נראה לענ"ד לענין מעשה, דבכל מקום שהאדם חייב לעבור 'ניתוח' לצורך החלמה מאיזה חולי, דהיינו, שעצם הניתוח הוא מוכרח עבורו לרפואתו, אזי בכל אופן שהרדימהו בהרדמה כללית עמוקה, עליו לברך 'הגומל', וכמבואר לעיל.

**ואפילו** אם הרופאים מציעים לו אפשרות של 'הרדמה מקומית', והוא מעדיף שיעשו לו 'הרדמה כללית', בכל זאת עליו לברך 'הגומל' אליבא דכולי עלמא. שהרי לא בחינם הוא מה שהוא מבקש שירדימו אותו ב'הרדמה כללית', אלא הדבר חשוב ונחוץ לו כפי טבעו ואופיו, ולכן הוי חלק

אלא על מחלה או סכנה הבאה לאדם שלא ברצונו. ולכן, אם לענין טיסה באוירון נקטינן דמברכים גם על נסיעה שאינה הכרח לאדם מצד בריאותו או פרנסתו, הוא הדין שיש לברך גם כן על מחלה וסכנה שהביא האדם על עצמו מדעתו ורצונו.

**ובך** כתב בספר 'מבשר טוב' (מסכת ברכות פרק ה' ר"ה סימן ז') לענין הנוסע בים לשם טיול בעלמא. דבתחילה הביא (אות ג') דברי ה'מנחת אלעזר' (ח"ד סי' מ"ז) דאין לברך 'הגומל' באופן שאדם סיכן עצמו לצורך ריוח ממון, יעו"ש.

**ולחלן** (אות ז') הביא דברי הר"י מגאש (סימן צ') בענין מי שנחבש בבית האסורין מחמת שלא שילם ממון שהיה עליו לשלם. וכתב הר"י מגאש בתו"ד כי 'חבישתו היתה בזה ממה שסיבב אותה לעצמו, שאם רצה לא היה נחבש וכו'. אם לא שיאמרו לנו בכיוצא בזה, נתת דברין לשעורין'.

**ונראה** מדברי הר"י מגאש כי באמת היה מקום לומר שבאופן זה שהאדם גרם לעצמו שיחבשו אותו בבית האסורין, אין לו לברך 'הגומל', כי לא תקנו ברכה זו אלא על סכנה שבאה על האדם שלא בבחירתו. אבל שוב כתב הר"י מגאש לצדד שמא אין מחלקים בין חבוש לחבוש, ולא נתנו הדברים לשיעורין.

**ועל** פי כל זה העלה ה'מבשר טוב' לענין נדון דיין, וז"ל: "נראה שבדורנו נשתנה מאד ענין הנסיעה באניות בלב ים, כי נשתנו הדורות, וכהיום אינו חשוב כמקום סכנה [וממילא לא שייכו בזה דברי ה'מנחת אלעזר הנ"ל] וכו'. ומאחר שכהיום ב"ה נוסעים רבבות אנשים באניות וכן במטוסים, וליכא בזה אף

"ולבל הפחות לא יהא הדבר אלא כמחלוקת הפוסקים, והוי ספק ברכות להקל. ולפיכך לא יברך בעצמו, אלא ישמע הברכה מאחר ויכוין לצאת בשומע כעונה. אך בכל שאר מחלה הבאה לו משמיה, כגון יבלת הגדלה לאדם במיתרי הקול, שאינו יכול לדבר מחמתה, ואדם שנחלה בצינים ופחים וכדומה, כיון שעלה למיטה וירד עליו לברך בשם ומלכות כדעת השו"ע, גם אם היה חולי שאין בו סכנה, ובפרט בימינו שכל הרדמה כללית בניתוח בכלל סכנה".

דברי הפוסקים לברך 'הגומל' על נסיעה באוירון לשם טיול, והעולה מזה לענין ניתוח שאינו מוכרח בו

**בך** היה נראה לענ"ד לומר בזה על פי כל המבואר לעיל. אלא שיש לעורר ולדון על זאת, שהרי עיינו הראות כי נוהגים לברך 'הגומל' על כל טיסה באוירון, ואין מדקדקים כלל האם הנסיעה היא לענין הנצרך לאדם לפרנסתו או לצורך ענין של בריאות, או שהיא היתה לשם טיול ומנוחה בעלמא, ובכל אופן מברכים 'הגומל' בשם ומלכות, וכדברי הפוסקים דלהלן בסמוך.

**ואם** כן, הרי על כרחנו לומר דמזה מוכח כי נקטינן לעיקר כהני פוסקים הסוברים כי גם בסכנה שהביא האדם על עצמו מדעתו ורצונו, יש לברך 'הגומל'. ואם כן הוא, אזי גם בניתוח שהביא האדם על עצמו מדעתו ורצונו, יש לו לברך 'הגומל' בשם ומלכות.

**דלכאורה** אין לנו מקור ואין לנו טעם לחלק בין הדברים, ולומר כי על הליכה במדבר או ירידה בים מברכים 'הגומל', גם בלא שהיה לאדם הכרח על הדבר, ואילו על חולה שנתרפא אין לברך

"דוקא בחולה ויושב בבית האסורים, זכר הכתוב עונם, שהרי נחלה ונאסר נגד רצונו, ובהכרח שצרה זו הגיעה אליו מחמת עונו. משא"כ יורדי הים שהרבה פעמים הוא מפליג לא מתוך הכרח להביא טרף לביתו, אלא כדי להרבות הון, ופעמים גם לשם טיול, ובזה לא שייך לומר שבא לו כעונש על עונו. והדבר פשוט שגם יורדי הים לשם טיול, הם בכלל יורדי הים, הנאמר בקרא, וצריכים להודות".

ולחלן שם כתב עוד ה'בצל החכמה', וז"ל: "על כל פנים, כיון דגם במפליג לים לטיול, צריך לברך, והוא נכלל במה דכתיב 'יורדי הים באניות וגו'', יודו לה' חסדו, וזה הרי לא בא לו כעונש על עונו, על כן לא זכר הכתוב עון ביורדי הים. וכן הוא גם לענין הולכי מדברות, שמצוי שהולכים לשם מסחר להרבות הון, או לשם טיול, לעברו השני של המדבר".

ועל פי כל זה, דיש לברך 'הגומל' על נסיעה במטוס גם שלא לצורך בריאות או פרנסה, אלא לשם טיול בעלמא, עולה לכאורה כי הוא הדין שיש לברך 'הגומל' על ניתוח והרדמה שנעשו לאדם, גם אם אין הניתוח מוכרח לאדם.

מיעוט המצוי דסכנה, שוב אין שום איסור מחמת הסכנה שבו, ואם כן בודאי לא חשיב אדם הנוסע באניה או במטוס שהוא כמסכן את עצמו.

"ולבך, לענין חיוב ברכת הגומל, מאחר שנתקנה הברכה ליורדי הים, הרי לא פלוג בזה, ושפיר צריך לברך ברכת הגומל גם בהפלגת טיולים [שאדם מביא זאת על עצמו מרצונו], מאחר שכבר נתקנה הברכה לכל יורדי הים [וכדברי הר"י מגאש הנ"ל].

"ובהיום הרי ליכא איסורא בדרכים אלו מחמת הסכנה, דלא חשיבי כמקום סכנה, ושרי אף שלא לצורך פרנסה כמבואר. ולכן חייב לברך ברכת הגומל כל שהיה מיורדי הים, שאחר שתקנו הברכה לא פלוג רבנן, וצריך לברך הגומל".

גם בשו"ת 'בצל החכמה' (ח"א סי' כ' אות ג') נקט בפשיטות דהיורד בים לשם טיול בעלמא, עליו לברך 'הגומל', ומחמת זה נקט דחיוב הברכה אינו מחמת ענין העון שנתפס עליו ומחמת זה באה עליו סכנה [וכמבואר לעיל באריכות מדברי הראשונים ז"ל], וז"ל:



הרב יצחק מרדכי אברהם פריעדמאן

מרבני כולל ספינקא, ברוקלין יצ"ו

## בענין ברכת הגומל וברכת שעשה לי נס כשניצל ממצב העלול לבוא לידי סכנה

**מעשה** שהיה נפלה שריפה באמצע הלילה בבנין בית מדרשו הישן של כ"ק אדמו"ר מספינקא שליט"א השוכן כבוד בעירנו עי"ת בארא פארק יצ"ו, אשר בקומות למעלה מן הביהמ"ד כמה משפחות הן משפחת הרב ועוד משפחה שלימה מבורכת, ובהשגחת ה' וחמלתו ניצלו כולם, ושאלו אם צריכים לברך ברכת הגומל על ישועת ה', או היות ואופן ההצלה לא היה באופן נס ממש לא יברכו. והיינו, באשר בין חצות לאשמורת הבוקר בזמן שדרכם של בני אדם לישן, נפלה שריפה גדולה בקומה הראשונה (בביהמ"ד), ואף שבשעה זו בני אדם ישנים, הרגיש במקרה ראש המשפחה הדר בקומה השניה בעשן היוצא באיזה חור מהכותל (שהי' באה מקומה הראשון דרך הכותל למעלה), ולכן פתח הדלת לחדר המדרגות לירד למטה לראות מה קורה שם, ומיד ראה את העשן העולה למעלה, באופן שלא הי' יכול עוד לירד למטה דרך חדר המדרגות באשר הי' כולו עשן, והבין שיש שם שריפה, ומיד רץ לזעוק ולהודיע למשפחת הרב שיש שריפה ולצאת בהקדם [עי' בהערה] \* . ואח"כ חזר לדירתו לעורר הישנים ולנוס החוצה, ומפני שחדר המדרגות כולו מלא עשן בלתי אפשרי היה לצאת ממנו כלל בדרך הרגילה, ע"כ יצאו לאחורי הבית למרפסת ומשם יצאו דרך גגות וחצרות בעזרת אנשים מבחוץ (ע"כ תוכן הנצרך ליסודות ההלכה).

**ע"כ** שאלו, אם היות וחברי הצלה באו לעזרה ע"י אחד שהי' עדיין ער והרגיש בעשן, והתקשר להם שיבואו, ועדיין לא היה העשן נמצא בשאר הדירות בבנין זה רק בצד אחד וכו' וכו' (רק כמה דקות ספורות אח"כ נתמלא הבית כולו עשן), אם מחויבים הם בברכת הגומל או לא, והי' כמה דעות בענין.

**ע"כ** אמרתי לבאר הענין כשמלה עד שידי יד כהה מגעת - בעזרת הבורא ית' שלא אכשל בדבר הלכה - ע"פ שרשי הסוגיא ודברי רבותינו הראשונים ואחרונים אשר מפיהם אנו חיים, ובפרט במה שנוגע לשאר מקרים הדומים בכל אופן שיש הצלה מסכנה, וגדרם של הדברים אינם מבוארים כ"כ - ונשלמה פרים שפתינו, שלא נהיה במצב סכנה בעז"ה.

א. היות שהם כבר באים בימים - ה' יאריך ימיהם עמו"ש בבריאות הגוה"נ - וע"כ צריכים יותר זמן כדי לצאת כמובן, מאשר הוא ומשפחתו - שהרגיש בהעשן - צעורים בשנים וכו'. והיו נקודה חשיב לזכור בהמשך דברינו, שהגם שהיו בקומה יותר גבוה, מ"מ קשה הי' יותר היציאה להם.



## תשובה:

ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל, וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ודבריו הובא בב"י סו"ס רי"ח. ואחר שהעתיקו כתב וז"ל, וכתב עוד (א"ה: פ"י האבודרהם) בשם הר"י גרשום ב"ר שלמה, שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל, ובסוף סי' רי"ט יתבאר שיש חולקים ע"ז, ע"כ. למדנו מזה ב' דברים, חדא דרק על מה שהוא נס שלא ממנהג העולם ראוי לברך ברכת הנס. ועוד, דעל נס מברך רק ברכת הנס ולא ברכת הגומל.

ולחלבה כתב המחבר (סי' רי"ח ס"ט), י"א שאינו מברך על נס אלא בנס שיוצא ממנהג העולם וכו' (א"ה: כלשון הרא"מ מלוני"ל), ויש חולק, וטוב לברך בלא שם ומלכות. ע"כ.

ד) והנה המג"א (שם סק"ב) והגר"א (שם) תמהו על המחבר שכתב דיש חולק על הרא"ש מלוני"ל ומצריך לברך ברכת הנס גם על מה שהוא ממנהג העולם, דלא מצאו מי שיחלוק על זה, ובכלל איך יעלה על הדעת להקרא נס בדבר שהוא בדרך הטבע, ומ"ש הרב ב"י סו"ס רי"ט בשם הריב"ש (ס' של"ז) [אשר ציין לזה כאן בב"י כשהעתיק דברי רבינו גרשום לעיין בסי' רי"ט שיש חולקים, וכאן הי"ש חולק" בפשטות קאי גם על הריב"ש], היינו לענין הגומל, דעל נס כזה אכן מברכים הגומל, לאפוקי מדעת רבינו גרשום בר שלמה הנ"ל שאין לברך הגומל רק על המבואר בקרא, וסימנך וכל החי"ם יודך סלה (חילה יסורין ים מדבר), וע"ז חולק הריב"ש, ולדעתו צריכים לברך על כל נס והצלה, ולא הוזכרו אלו ד' בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים (לשון

הנה כדי לעמוד על שורשי הדברים, מוכרחים אנו לבאר קודם דין ברכת שעשה לי נס בענינים הדומים, ומשם נבוא אל נכון לברכת הגומל, היות ועיקר הדברים שם הוא.

## דין ברכת שעשה לי נס

א) במשנה ברכות נד. הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה. ובגמ' שם, דלאו דוקא אניסא דרבים, אלא גם אניסא דיחיד מברך ברכה זו. ונפק"מ רק דעל נסים דרבים כולם מחויבים לברך, ואניסא דיחיד רק בעל הנס מברך. וכן הוא בשו"ע או"ח סי' רי"ח.

ב) בגמ' שם מצינו כמה עובדות בענין נסים אשר בעל הנס בריך שעשה לי נס: א'. באחד שנפל עלי' ארי', אתעבד לי' ניסא ואיתצל מיני'. וא"ל רבא, כל אימת דמטית להתם בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה. ב'. במר ברי' דרבינא שהלך באיזהו בקעה והי' צמא למים, קרה לו נס ונברא שם מעין ושתה. ג'. גם במר ברי' דרבינא שהלך בשוק, ונפל עליו גמלא פריצא. (פרש"י גמל משוגע שעסקיו רעים), ואז נפל חומת בית שהי' סמוך לו, וברח לתוך הבית מפני הגמל וניצל. וכשחזר להני מקומות בריך ברוך שעשה לי נס.

## באיזה נס מברכים ברכת הנס

ג) ובאנו בזה למחלוקת גאוני קדמאי במה ראוי להיקרא נס כדי שיברך עליו ברוך שעשה לי נס. דעת אבודרהם (שער שמיני) בשם הרא"ש מלוני"ל, שאין מברכין אלא על נס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא ממנהג העולם

הריב"ש). אבל לענין ברכת שעשה לי נס, אין לה מקום בנס שהוא בדרך הטבע.

ועוד הוסיף להקשות הגר"א, א"כ כל חולים ויולדות צריכים תמיד לברך וכן יוצאי יריכן, א"כ כל אחד חייב לברך תמיד.<sup>3</sup>

דעת הריב"ש לענין שעשה לי נס

(ה) ובמה שהקשה המג"א דלא מצא מי שיחלוק ואין זה הריב"ש, מבואר במור וקציעה (סי' ר"ח) וכן הוא בא"ר (שם סק"א) דאכן מדויק היטב כן בדברי הריב"ש, דמה שמבאר לברך על כל נס והצלה, לאו דוקא לענין הגומל אתמר, אלא גם לענין ברכת שעשה לי נס. הנה דבר זה שמבאר הריב"ש לברך הגומל לאו דוקא בהני חיי"ם אלא בכל מי שנעשה לו נס, בנוי על חיוב ברכת שעשה לי נס, וכלשון הריב"ש, וכ"ש הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה, שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא ברוך שעשה לי נס במקום הזה וכו', וכ"ש שמיד שניצל צריך להודות כדרך ארבעה שצריכין להודות, ולא שיפטר מברכת ההודאה, בברכת שעשה לי נס שחייבוהו לברך כשישוב ויעבר מקום ההוא, ואולי לא יעבר שם לעולם ולא יברך אותה ברכה, אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מ"מ, עכ"ל. מבואר בדבריו, דעל מה שכתב שמברך הגומל כגון שנפל כותל, ניצל מדריסת שור, באו גנבים וכיוצא בניסים אלו (כמבואר בתחילת דבריו שם), בנוי על היסוד

הפשוט דמברכין על זה שנעשה לו נס, אלא שצריך לברך גם הגומל, ולא יפטר רק בברכת הנס, דלא כהרב גרשום בר שלמה המובא באבודרהם. לכן כתב היעב"ץ דהיש חולק דעת הריב"ש היא, והוא החולק על הרא"ש מלוני"ל בזה.

וישוב כתב על קשיית המג"א דהאין יעלה וכו' וז"ל, ומ"ש דהאין יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בטבע, דזה אני אומר שכל המועדין להזיק, וכל היכא דשכיח הזיקא ואירע שנצול מהם, גם זה יוצא ממנהג העולם, לפי שעל הרוב לא ישובו ריקם וכו'. וכן אם באו שודרי לילה לשדוד ולגזול במקום מוכן להם, הלא יגנבו דים וכו', והרי זה טבע שלהם, שכן העולם נוהג ברובו, וההצלה מידיהם ודאי נס גמור הוא. וכן הנצול אפילו מנגיחת שור המועד להזיק וכו' באופן שהיה בסכנת נפש, כשהיה קרוב אצלו ורצה להזיקו ונצול ממנו, כל אלו ודאי יש להם לברך ברכת הנס כשיגיעו לאותו מקום, מלבד הגומל שמברך מיד לדעת הריב"ש, עכ"ל הנצרך לכאן. ע"ש בהמשך שכן עשה מעשה בעצמו לברך על נס כזה. מ"מ לבאר דעת המג"א עי' במחצית השקל שם, ובפשטות רהיטת דברי הריב"ש משמע לכאורה כדברי היעב"ץ.

הגדרת יוצא ממנהג העולם ותולדתו

(ו) והנה בעצם גדר יוצא ממנהג העולם ותולדתו ומה שהוא במנהג העולם

ג. ובדברי הגר"א, עי' בביאה"ל ד"ה ויש חולק, ובשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' כ"ו, דאינו דומה נד"ד לחולים ויולדות, דבהם דרך הטבע ממש הוא להתרפאות ולחיות, משא"כ בסכנה המובאת כאן. ואה"נ ביולדות שהיו בסכנה גמורה שלא כדרך סכנת לידה סתם שרוב יולדות לחיים, בודאי חייבת לברך.

לו נס גלוי, כגון שנברא לו מעיין, וכן במעשה דארי וכותל שהובא בגמ' לדעתו ודאי ה' שם איזה נס גמור. ומה שנקרא נס ממנהג העולם אשר בזה רק הריב"ש מחייב בברכה, הוא אופן שהי' במצב של סכנה כגון שבאו עליו גנבים שדרכן להזיק וקרוב שיהרגוהו (כדמצינו בדין מחתרת), וזעק או נודמנו שם בני אדם וברחו, בזה היות והי' בסכנת מיתתו וניצל ע"כ מברך לדעת הריב"ש, אף שלא הי' שינוי בטבע, כי מכל מקום נס הוא שהזמין הקב"ה לשעה, וכלשון הט"ז (סי' רי"ט סק"ח) לענין הגומל (כדעת הריב"ש), "אע"פ שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע, מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה", והיינו דאכן לא הי' נס גלוי ממש, אבל מ"מ רואים את יד ה' שלא הסיר חסדו, והציל את האדם מסכנה קרובה ומצוי'. ודעת אבודרהם בזה, היות ונס ההצלה הוא ממנהגו של עולם ולא נס גלוי, ע"כ אין מברכים על זה.

דעת החי' אדם בגדר יוצא ממנהג העולם (ז) איברא, בנשמת אדם (כלל ס"ה סק"א) הלך דרך אחרת לבאר דעת אבודרהם, אחר שנו"נ בנידון כתב, וצ"ל דכוונת הר"א מלוני"ל, דוקא היכא דהצלה הוא בדרך הטבע שלא ימות, כגון גנבים שאינו בטבע שיהרגו אותו וכו', אבל, בסכנת מיתתו שהוא כפסע בינו לבין המות, כגון שנפל עליו ממש חומה, והי' מונח תחתיו, שהוא נס גדול שלא נהרג מנפילתה, וגם אם לא יבואו בני אדם תיכף להציל, יכול למות שם מן הדחק. או בנפילת ארי' ושור דהמיתה הוא בטבע וא"כ בודאי

ותולדתו, ובאיזה אופן נחלקו, אנקוט בקצרה מה שנוגע לדינא.

**במג"א** (סקי"א) על דברי המחבר שהוא יוצא ממנהג העולם כתב, כגון שנפל עליו ארי או גמלא פריצא. ובמה שהוא ממנהג העולם כתב המחבר, כגון גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל, ובביאור דברי המג"א עי' בשערי הציון סקכ"ו, דלדעת המג"א לא קאי מנהג של עולם "אהצלה" אלא על "הסכנה". היינו, אם הסכנה היתה בדבר שאינו מנהגו של עולם, כגון שנפלה עליו חיה, אזי אף אם ההצלה היתה בלא נס, כגון שברח או שנתקבצו הרבה בני אדם והבריחו אותה, מיקרי נס אפילו לדעה ראשונה. אכן כשנפלו עליו גנבים, וזה מנהגו של עולם, ולהכי אין מברכין. נמצא דהכל רק באופן הסכנה אם היא בטבע או לא. ובאמת צ"ע ממעשה דמר ברי' דרבינא שהי' צמא למים וכו', שהיא סכנה ממנהג העולם, אלא אם נאמר שבזה מברך היות ועצם הנס הוא נס גמור.

**ועי'** בשבט הלוי (ח"ז סי' כ"ח) שכתב, ומש"כ המשנ"ב בשערי הציון וכו' הדברים באמת דחוקים, ע"ש. ולכאור' קשיא לי', דמרהיט לשון המשנ"ב משמע דלמג"א הכל תלוי בעצם הסכנה, ואינו מתיישב על הלב לומר שקביעת ברכת הנס תהא תלויה באופן הסכנה. ודברי המג"א צ"ע למעשה.<sup>2</sup>

**אבל** המשנ"ב (עי' סי' רי"ח סקכ"ט ול', ובשערי הציון סקכ"ו. וביה"ל שם ד"ה ויש חולק. ובמשנ"ב סי' רי"ט סקכ"ב) נטה מדברי המג"א, ולדעתו יוצא ממנהג העולם פי' שנעשה

ג. והי' נ"ל לבאר דברי המג"א דהנס תלוי בהצלה, וכדעת המשנ"ב דלקמן, מ"מ הוה לי' לפרש ולא לסתום.

בו סכנת מיתה, ובהשגחת הקב"ה ניצל, מברך שעשה לי נס (ואפשר למדוד זאת ע"י התבוננות במקרים דומים). וגם המשנ"ב שהרחיב היריעה לבאר ולברר דעת הריב"ש, משמע שנוטה לדבריו.

#### הכרעת המאירי לחלק בין יחיד לרבים

**ז** (שוב ראיתי במאירי (ברכות נד.) שכתב הכרעה בענין זה, אשר נראה להכרעת אמת לאמיתת ההלכה למעשה בזה וז"ל, נסים אלו שמברכין עליהם יש אומרים דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם אבל נס קטן כגון שבאו לו גנבים או גדודי חיה ולסטים, אין מברך עליו. ולדעתי, כל נס העשוי ליחיד מברך עליו, שכל נס אצל יחיד גדול הוא. אבל נס של רבים אין מברכין עליו אלא כשהוא נס גדול, ומ"מ כל שנתקרב למקרה גדול ונצול הימנו, אע"פ שאין בו מופת מברכין עליו, עכ"ל הבהיר. וע"פ כל הנ"ל נראה, דכן ראוי להורות למעשה בענין זה.

#### העולה מהנ"ל למעשה ובנ"ד

**י** העולה מכל הנ"ל, דלענין ברכת שעשה לי נס, באופן שאינו ממש נס גמור היא פלוגתא דרבנן, ולדעת הרבה פוסקים אכן חייבים לברך. ואפי' נחמיר בזה ונפסוק לברך בלא שם ומלכות, ונקוט כהרא"ש מלוני"ל לפי פי' המשנ"ב ודכוותי', הלא דעת הט"ז (סק"א), מג"א (סי' רי"ט סק"י, וכן משמע כאן סק"ב), משנ"ב (סק"א), ערוך השלחן (סי' רי"ט ס"ב), וכן מבואר בלשונות הפוסקים סו"ס רי"ט, דעכ"פ הגומל מברך בכל אופן כדעת הריב"ש, אפי' בנס ממנהג העולם,

ההצלה ממיתה בדרך נס והשגחה פרטיות, בודאי לכו"ע מברך. ע"כ. וע"ש בסו"ד שעפ"ז עשה מעשה בנס שקרה לבתו שנפלה עליה חומה לברך ברכת הנס, ראה בסוף ספר חיי אדם פרטי המעשה. נמצא לדעתו, דיוצא ממנהג העולם פי' שע"פ מנהג העולם הי' לו למות וכדו' ח"ו, פי' למצא בסכנה. ובמנהג העולם פי', שלפי הטבע אינו בסכנה כגון גנבים שאינם עלולים להזיק. ולפ"ד מבואר נמצא דלא נחלקו הריב"ש והרא"ש מלוני"ל רק על דין גנבים שלא באו להרוג. ועי' בשער הציון (סק"ו) במה שחולק על דבריו.

**ח** וכבר הבאנו לעיל דברי המור וקציעה בענין זה, המבאר דעת הריב"ש כעין החיי אדם בדעת האבודרהם, דכל היכא דשכיח הזיקא ואירע שניצול מהם, גם זה יוצא ממנהג העולם לדעת הריב"ש, וגם עשה מעשה בזה בעצמו ע"ש. א"כ ממנפ"ש לענין שעשה לי נס יש לנקוט כדבריהם. אי משום דעת הריב"ש וכהמור וקציעה דסבר ועשה כוותיה, וגם דבסי' רי"ט נקטינן כדברי הריב"ש, ומאוד מסתברא כוותי'. וגם עי' בפמ"ג (משבצ"ז סו"ס רי"ט) דמדברי המחבר שהביא י"א וי"א, ע"פ הכללים מבואר דהעיקר כדעת הי"א השני. וגם בערוך השלחן (סי' רי"ט ס"ג) מבואר דדעת המחבר נוטה להריב"ש. וביותר ע"פ החיי אדם שכן ביאר דברי האבודרהם, וגם הוא עשה מעשה בזה. וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' כ"ח) נקט כן, דכל שהוא במצב סכנת מיתה, אפי' לא נעשה נס גמור כבריאת מעיין, רק שבטבע מצב זה כמו שהוא יש

ד. לענין הגומל, אבל כאמור בניי על סוגיא דברכת הנס, הגם שיש לפלפל מ"מ חזי לאצטרופי.

מן השמים וסיבבו עליו הצלה שלא עלתה על דעתו, זה נס גמור לענין שתי ברכות הללו (א"ה: פ"י הגומל ושעשה לי נס) אע"פ שהסבה היתה טבעית. זה פשוט בעיני כמו שבא מעשה לידי, ע"כ. וכ"ש לנד"ד עכ"פ לברכת הגומל.

ומזה נלמד לכל כיוצ"ב, דאם הי' במצב שהוא בסכנת מיתה, פ"י שיש כאן סכנה בטוחה כגון שאצל אחרים במצב כזה הסכנה שכיחה מאוד, מברך שעשה לי נס לדעת כמה פוסקים, ועכ"פ לכו"ע ברכת הגומל.

#### סמוך וקרוב להסכנה

י"ב) ובמקרה שלא הי' במצב סכנה אלא סמוך ממש, כגון שנפלה אבן או ברזל בסמוך לו, ואילו נפל עליו הי' בסכנת מיתה, דעת החיי אדם (שם ס"ד) לברך ברכת הגומל אבל לא ברכת שעשה לי נס. ובמשנ"ב (ס"ו ר"ח סקל"ב) כתב, ואם נפל אבן סמוך וכו', לדעה ראשונה אין מברכין, ולדעה שניה אפשר שמברכין, כי כל אדם שקרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול מברך, וע"כ יברך בלא שם ומלכות, ועיין בבה"ל.

ועל מה שכתב לדעת הריב"ש אפשר שמברך, כתב בשעה"צ וז"ל, נשמת אדם בשם הרדב"ז, וכתבתי בלשון אפשר, משום דלא ברירא כולי האי, דאפשר דאפלו לדעה שניה אין מברכין, ולא דמיא לבאו עליו לסטים כמובן, ע"כ. א"כ י"ל אם לגבי הגומל ג"כ לא ברירא לי, או בזה פשוט היות ואין אנו צריכים לנס כ"כ כמו בברכת הנס, מ"מ אם הי' באמת קרוב לסכנה בודאי יודה גם המשנ"ב לברך הגומל כמו שכתב שם בהמשך השעה"צ, והשמטתי דינו השני דהיה עולה בסולם ונפל, דלא ברירא לי

רק שרואים בו השגחה פרטית ומחזיקים טובה לקב"ה על זה. ובזה נכללים כל האפשרויות של סכנות שאין ההצלה ע"י נס גלוי אלא רק שרואים השגחה מיוחדת כשאנו פחות מגדר מנהג העולם, לכל הדעות אשר ברכת הגומל לכו"ע מברך, חוץ מהאבודרהם.

ואפילו לדעת האבודרהם בשם רבינו גרשום בר שלמה דאינו מברך רק על הני חיי"ם, כתב המאירי (שם), דכל זה רק לענין חובה, שיהא חייב לברך, אבל מתורת רשות ודאי יכול לברך. ואף שלא מצאנו כן בשאר הפוסקים, מ"מ ודאי חזי לאיצטרופי.

י"א) וא"כ בנד"ד, הלא ידוע שבשריפה סכנת המיתה ר"ל ע"פ הרוב היא כבר מהעשן, והי' זה באמצע הלילה, ורק ע"י השגחתו ית' שאחד הבחין בעשן, ואירע שלא היו ישנים כולם, ומה גם, שהדרך הרגילה לצאת מהבית היתה מלאה עשן עד שהוצרכו לנוס בדרך לא דרך אחורי הבית ע"י עזרה מבחוץ, ודאי שיש לברך ברכת הגומל בשם ומלכות, ולכאורה יתכן גם ברכת ברוך שעשה לי נס. וכלשון המור הקציעה הנ"ל ז"ל, ונ"ל דה"ה אם היה בסכנת שרפה ונצל, לא מבעיא דמברך הגומל, אלא גם שעשה לי נס מברך משלשים לשלשים יום שלא הגיע למקום ההוא בנתיים. אמנם הכל לפי הדלקה אם היה במקום שהרוח נושב או אפי' שלא במקום הרוח אלא בבית בלילה ובשעת שבני אדם ישנים, ובכל אופן שלא הכיר בה אדם, והיו עצים מצויים לה באופן שהיה הוא או ביתו עם נפשות שבתוכו בסכנה גמורה, ונצל ע"פ סבה מחודשת לשעתה, ונראה ונרגש שבהשגחה פרטית חסו עליו

שנפל אבן סמוך לראשו או נתקע עץ או ברזל סמוך לעינו, ונעשה לו נס ולא נפל על הראש וגם הברזל לא נכנס בעינו, או שהי' עולה בסולם ונשמט עקבו או נשמטה שליבה מתחתיו ונפל ולא אירע בו שום מיחוש, י"א שצריך להודות ברוך שעשה לי נס במקום הזה, כי כל אדם שהוא קרוב לדבר שיש בו סכנה וניצל ממנו, צריך לברך ברוך שעשה לי נס. וי"א שאין צריך לברך אלא על נס חדש שהוא מעשה שמים כמקום שנעשו בו ניסים לאבותינו וכו'. ודברים אלו צריכין עיון ע"כ. ובפשטות ב' הי"א הם ב' דעות המובא כאן סי' רי"ח הריב"ש ואבודרהם, וא"כ לריב"ש גם בזה מברך שעשה לי נס. א"כ אף שלענין ברכת שעשה לי נס היא מחלוקת שנויה, מ"מ ברכת הגומל לכו"ע יברך, דהלא לענין זה כבר הבאנו דברי כל הפוסקים לנקוט למעשה כהריב"ש לברך על כל נס והשגחתו ית', אף בדבר שלדעת הרא"ש מלוני"ל אין לברך עליו ברכת הנס, אפי' בתשועה שיכולה להיות בדרך הטבע, מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ותולה בהשגחתו, וכן פסק למעשה החיי אדם שם. וע"כ הלא נד"ד ודאי לא גרע מזה.

ביאור דעת הרב"ז בנד"ד

י"ד) ואל תשיבני מדברי הרב"ז שם, שכתב לברך ברכת הגומל רק אם נפל למשכב וכדו' בשביל זה, אבל אם יצא בלי פגע אינו חייב לברך. דהלא הוא ז"ל כתב על דברי הראב"ד וז"ל, הרי

דאפשר דאפילו לדעה ראשונה מברכין כל שהיה בגובה מקום, ע"כ. ועדיין צ"ע למעשה לדעתו בגדר זה, ושמא לכן ציין לדבריו בבאיה"ל שכתב בתו"ד, ולשיטה ב', כל דבר שמזמין ה' ברגע זו בדרך התולדה, גם כן מקרי נס כגון שבאו גנבים וכו', אף על פי שלא היה כאן שנוי בטבע מכל מקום נס הוא שהזמין הקדוש ברוך הוא לשעה זו.

**ובדעת** החיי אדם לברך בזה, הסברא מחייבת דהיינו דוקא באופן שהי' עלול ליפול עליו, וברגע האחרון ניצל, כגון שהלך ברחוב והפסיק לרגע מהליכתו ומיד נפלה לפניו אבן וכדומה, שאילו המשיך ללכת הי' ניוזק בסכנה ממש, דאל"כ הרי אנו צריכים לברך הגומל בכל עת ובכל שעה. וכן יש לדייק ממה שכתב הראב"ד דלהלן שהוא מקור הלכה זו, דנפל סמוך וכו' ונעשה לו נס ולא נפל וכו', ממה שכתב ונעשה לו נס, יש לדייק דדוקא היכן שרואין שניצל מסכנה באיזו השגחה מיוחדת מהשי"ת ולא סתם שנפל סמוך לו, ועדיין צ"ע אמת המדידה בזה. (ועי' בנשמת אדם דדין זה לגבי שעשה לי נס בסמוך תלוי במחלו' הריב"ש ואבודרהם, ועי' בשעה"צ סקנ"ט דלא ברירא לי' כולי האי אם לדעת הריב"ש אכן צריך לברך, וא"כ כתב רק שלהריב"ש אפשר שמברכין).

י"ג) אכן מקור דברי החיי אדם, הם מדברי הראב"ד מובא בתשובת הרב"ז סי' אלף א' (תקע"ב) וז"ל, ומי

ה. ועי' בנשמת אדם שם שכתב לבאר הי"א שצריכין מעשה שמים וכו', דהלא סותר בפשטות דבריו שלפני זה בפ"י הר"א מלוני"ל דאינם צריכים לנס גמור, וכאן כתב להי"א שצריכים נס מעשה שמים. ומבאר הנ"א דבזה שאני, שלא נפל ממש על האדם, משא"כ אם נפל על האדם, אפי' לא נעשה נס גמור יודה הר"א מלוני"ל לברך עי"ש.

והיה סוער קצת, ונמשך לתוך הים עד למעלה מקומתו, והוא אינו יכול לשוט היטב, ובקושי גדול התחזק לשוט נגד שפת הים עד שיצא. ובסי' י"ב שם, באחד שרצה לעבור את הרחוב בפרשת דרכים, ולא התבונן באור האדום המורה סימן סכנה לעבור את הכביש, ובו בזמן בא אוטובוס מהצד והוא לא הרגיש בו, וגם הנהג לא הרגיש בו, אלא שחברו שהלך אתו משך אותו במהירות לאחור, וביני ביני הרגיש בזה גם הנהג ועצר מיד את האוטובוס ברגע האחרון ולא הגיע שום נזק, ובשניהם פסק לברך ברכת הגומל בשם ומלכות.

**מ"ז** שוב מצאתי מרגניתא טבא בשלחן הטהור להגה"ק מקאמאנא סי' רי"ח (ס"ד) וז"ל, מברך על כל נס שהי' לו אעפ"י שאינו יוצא ממנהג העולם, אלא כל שהי' בסכנת מוות וניצול, ע"י השגחת המשגיח, חייב לברך. אבל כשהי' בדרך הטבע לגמרי, כגון שהי' רוחץ בנהר עם הרבה אנשים, והתחיל לטבוע, וראו אנשים והצילו, יברך הגומל, ולא על הנס, אבל לא הי' שם שום אדם ונזדמן שם אדם בדרך נס, או שנזדמן ספינה בדרך נס, שהכל רואין השגחת המשגיח, מברך שניהם על החסד ועל הנס, עכ"ל. וט. ושם בסי' רי"ט (ס"ג) לענין הגומל כתב וז"ל, ובכל ספק השוה, הולכין לחומרא. כי תודה מבואר בתורה ובקבלה ובתהלים, ע"כ.

וה' יצילינו משיאות, ושאזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא לאמיתה של תורה.

אתה למד מתשובה זו, כי הנפילה מן הסולם אם לא נפל למשכב אינו נכנס בגדר חולה שצריך להודות ולברך הגומל (א"ה. פי', על פי מה שמבאר לפני זה לנקוט כהרמ"א דרך על חולה שיש בו סכנה מברכין ולא כדעת המחבר לברך על כל ימיו) אלא תחת גדר נס, וצריך לברך ברוך שעשה לי נס, ולמר א"צ וכו'. ע"כ. הלא מבואר להדיא מדבריו שאכן בגדר נס הוא, רק שהוא במחלוקת הריב"ש והר"א מלונ"ל לענין ברכת הנס במנהג העולם. ומוכרחים אנו לומר, שדעתו כדעת הר' גרשום בר שלמה דעת הי"א סו"ס רי"ט שאין מברכים הגומל רק על הני ארבעה חיים, ולכן אפי' אם הוא נס אינו מברך לידיה ברכת הגומל. הן ממש"כ שהוא נס ועכ"ז אין מברכים הגומל, והן מדלא נחית לדון בענין הסכנה רק בגדר חולי ע"ש. משא"כ לדידן ההולכים בעקבות הריב"ש לברך על כל נס, א"כ מברך הגומל ע"ז, בכל מקרה שהי' קרוב לסכנה (וכמבואר לעיל בגדר הדברים). א"כ פשוט בנד"ד שחייב לברך הגומל. שוב עיינתי ברדב"ז שם, וראיתי בהג"ה שאחר תשובה הנ"ל וז"ל, אעפ"י שלא כתב כן הריב"ש ז"ל בתשובה סי' של"ז, ע"כ. ולכאורה היינו כדברינו הנ"ל, דלדעתו רק החיים מברכים גומל, ואה"נ להריב"ש מברך הגומל גם בזה (וע"ע בתורת חיים סו"ס רי"ט בזה).

### הלכה למעשה

**מ"ו** ועי' בשו"ת קנה בושם (ח"א סי' י"א) לענין אחד שהלך לרחוץ בים,



## הרב יקותיאל פרקש

בעמח"ס שבת כהלכה, טהרה כהלכה, חוה"ט כהלכתו, כללי הפוסקים וההוראה  
מורה צדק דחסידיו חב"ד בארה"ק, ורב דק"ק מעייני ישראל, עיה"ק ירושלים ת"ו

## הגדרת מצבי "מיחוש בעלמא" "מקצת חולי וכאב" ו"כאיב טובא" בדיני הרפואה בשבת

**מבוא:** בפוסקים הובא פרטי הדינים, במצבי וכאב חולי בדרגות שונות. אבל בעוד שהמותר והאסור, נתבאר כאמור – הרי שהגדרת המצבים להבחנת החולי והכאב, לא נתבאר מפורש. ובמאמר שלפנינו, נציע בעזרת השי"ת את ההגדרות המדויקות – כפי שנראה לענ"ד מהמתבאר בדברי גדולי הפוסקים.

ומדבריו עולה הגדרת מצב ה"מיחוש בעלמא": (1) שהאדם "בריא" (2) שהוא היפך מצב של "כאיב לי" טובא". (3) שהגדרתו [של ה"כאיב לי" טובא"] היא: מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו!

(ב) אולם בב"ח ריש סי' שכ"ח, מבואר להדיא – דסבירא ליה, שאף בכאיב ליה טובא הו"ל כדין מיחוש בעלמא. ואפילו רפואה שאינה מלאכה כלל, אסורה לו משום גזירת שחיקת סממנים. וז"ל בתו"ד: "...ואמרינן נמי, דאפילו היכא דכאיב ליה טובא – חושש קרי ליה. ואם כן בע"כ דלמאי דדחי וקאמר, לעולם ככי ושני לאו מכה של חלל היא – אפילו כאיב לי טובא, ולהכי אסר לגמע בהן את החומץ. והא דתני החושש, היינו משום דהיכא דכאיב ליה טובא חושש קרי ליה. לפי שאין זה חולי, אלא מיחוש בעלמא.. עכ"ל.

ומדבריו עולה מפורש, שדעתו שונה מדרכו של הגר"א [דלעיל ס"א]. שכן לפי הגר"א עולה, דכאיב טובא נחשב כחולה. ולדעתו, דינו כבר

"מיחוש בעלמא" ו"כאיב טובא" – הדין, והגדרתם:

(א) "מיחוש בעלמא": בשו"ע סי' שכ"ח [ס"א] "מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אסור לעשות לו שום רפואה ואפי' ע"י אינו יהודי – גזירה משום שחיקת סמנים". וכתב ע"ז בביאור הגר"א: "...ולא התירו אלא לחולה. וז"ש והוא כו' כבריא. וז"ש שיש לו מיחוש בעלמא כמ"ש קי"א החושש כו' ואמרו בע"ז כ"ח א' חושש הוא דלא, הא כאיב ליה טובא כו' וכמ"ש בס"ג". ולהלן [ס"ג] עמש"כ בשו"ע בנוגע לכאב שנינים: "...אבל מיחושים אין נקראים מכה. הגה: מיהו מי שחושש בשיניו ומצטער עליו להוציאו, אומר לא"י להוציאו". כותב: "כמ"ש שם אבל כאיב ליה טובא כו' ונקטינן כהאי סברא כנ"ל – וע' סי"ז או כו'". ושם בסי"ז איתא בשו"ע: ..או שיש לו מיחוש. שמצטער וחלה ממנו כל גופו – שאז אף על פי שהולך, כנפל למשכב דמי". וע"ז כותב: "או שיש כו'. כמ"ש בע"ז שם הא כאיב ליה טובא כו' וקי"ל כן ולאפוקי מיחוש בעלמא – כמ"ש בס"א".



כנפל למשכב שאין דינו כמיחוש בעלמא. ואילו לדעת הב"ח דכאיב לי' טובא דינו כמיחוש בעלמא, שאינו חולה כלל – הרי שאפילו רפואה שאינה מלאכה אסורה לו.

ג) האמור לדעת הב"ח, שהגדרת הכאיב לי' טובא שהותר עבורו התנאים השונים – היינו דוקא כש"חלה ממנו כל גופו" אבל כאב בלבד, גם אם הוא כואב ביותר, אין די בכך. מתאים לפסק שוע"ר [ס"ג] שכותב: "כל מכה של חלל דהיינו באיברים הפנימיים מהשינים ולפנים.. והוא שנתקלקלו.. מחמת מכה או שיש בהם בועא וכיוצא בזה. אבל מיחושים בעלמא אינן נקראים מכה, ואין מחללין עליהם אפילו אם כואב לו מאד".

הגדרת ה"כאב גדול" וה"מיחוש" – ב"מכה של חלל":

ד) אמנם כל זה בכאב שאינו קשור במכה של חלל, אמנם במכה של חלל – דעת רבים מגדולי הפוסקים, שאכן קיים החילוק. שב"מיחוש בעלמא" אין מחללים, אבל ב"כואב מאד" מחללים. דהנה בשוע"ר יור"ד סי' קפ"ז [בקו"א אות י"א ד"ה מה שכתב], וז"ל: "מה שכתב החכם צבי בתשובה דהרי כל אשה חוששת בפי כריסה כו', אשתמיטתיה תלמוד ערוך בעבודה זרה דף כ"ח ע"א, לחלק (וכהאי גוונא ממש אשכחן ביו"ד סי' רס"ב ס"ב בהג"ה, עיין שם בש"ך ובנימוקי יוסף ודו"ק) בין 'חושש' ל'כאיב טובא' – דמקרי מכה ממש. ועיין ב"ח או"ח סי' שכ"ח בפירוש לשון הר"ן שבב"י שם, ובפירוש לשון ר"ת שבהגהות מרדכי – דסבירא ליה נמי הכי דכאב גדול מקרי מכה ממש. ומ"ש שם הר"ן בשם הרשב"א דדוקא בועא וחבורה כו', לא פליג ודאי אתלמוד ערוך, ועל כרחך מיירי בדלא כאיב טובא רק

חושש בעלמא כמבואר שם בלשוננו, אבל כאיב טובא.. וכו'. ועד"ז בשו"ת אבני נזר [יור"ד סי' רי"ח] לאחר ששקו"ט בדברי הגמ' בנדון, מסיק: שמוכח "דכאב גדול כמכה. ונסתר נמי מ"ש [החכ"צ], דחלילה לסמוך על החילוק בין כאב מועט למרובה – כיון שכן מפורש להדיא בש"ס הנ"ל. דחושש לאו כמכה וכאיב טובא הוא כמכה". וכנראה שבנו מהריעב"ץ, ג"כ סבירא ליה לחלק בין כאב פשוט לכאיב טובא. כך עולה מדבריו במור וקציעה [סי' שכ"ח] שכותב: "במקום שהכאב גדול, כגון קלקול מעים וקרקור מוסר אכזרי, שקורין קאלי"ק. או פעמים שמיחוש ראש גורם כאב הרבה, כגון שנתמלא מוחו עשן ורפואתו ליתן לו סם המשלשל או המזיע או המביא הקאה, אז ינוח לו ויקל הכאב – יוכל ישראל.. גם לתקן התרופה ע"י עירוב הסממנין הצריכין לכך ע"י שנוי קצת, ובלבד שלא ישחוק סממנין". ועל יסוד דברי שוע"ר הללו שבקו"א יור"ד סי' קפ"ז, פוסק גם בשו"ת אמרי ישר [ח"ב סי' מ"ג אות ד] בנוגע למי "שהיה מיחוש מורידין [=טחורים] והי' לו כאב גדול מאד מאד". שכותב בתו"ד "ובשו"ע מבואר דווקא בועא או מכה, ולענין כאב שנינים כ' הרב זצ"ל דאפילו כואב לי' טובא לא הווה מכה של חלל. ובב"ח שם מבואר, דכאב גדול הוי כמכה של חלל. ומצאתי בשו"ע הרב בקו"א ליו"ד סי' קפ"ז ס"ק י"א שכ' בפשיטות, דמהסוגיא דע"א כ"ח מוכח דכאב גדול הוי כמכה של חלל – דוודאי יש שם איזה בועא או חבורה והביא מדברי הב"ח סי' שכ"ח שכ' כן, עי"ש.ה. ובוודאי דיש לסמוך ע"ז למעשה ובפרט דספק סכנת נפשות להקל..". ובמקו"א כתבתי, שכן

ללמוד ולהבין וכו'. משא"כ כאב טובא, ש"תופס" את האדם כך שאיננו מסוגל להתרכז וכו'. ולהעיר, מלשונות הכאבים שכותב מהריעב"ץ במו"ק שנעתק לעיל.

**מצבי כאב שונים, וחילוקי הרינים:**

ו) בשוע"ר [ס"ג] מצינו ג' מצבים, והדין כלפיהם שונה. 1) "כואב לו מאד" "אין מחללים עליהם" כלל [ראה להלן כאן ס"ז, בדיוק לשון זה]. 2) "מצטער כל כך עד שחלה ממנו כל גופו", מותר על ידי נכרי אפילו מלאכה גמורה. 3) "אינו מצטער כל כך" – מותר ע"י נכרי כל דבר האסור משום שבות". וחייבים להגדיר זאת, שהרי חילוקי דינים מופלגים ביניהם – ולע"ע נתקשיתי להבין כל בוריו, כיצד מבחינים בין "כואב לו מאד" ל"אינו מצטער כל כך". הרי בשניהם לא הגיע למצב, עד כדי שיחלה כל גופו – אלא רק שמצטער מגודל הכאב וכיו"ב. ואם כן, מדוע בכואב לו טובא אסור בשום דבר. ואילו במצטער מאד, מותר שבות ע"י גוי?

**ועלה בדעתי** – אלא שצריך חיזוק: ש"צער" ענינו ההרגשה שמרגיש בעל הכאב ומצטער ואינו יכול לסבול הכאב. ויתכן מצב שהכאב לא כל כך חזק, ואילו הרגשת האדם היא שאינו יכול לסבול זאת. לאידך גיסא, יתכן כאב גדול יותר ועכ"ז האדם "חיי" עם זה ואינו מטרידו ומצעריו כל כך. ואכן, הדבר יהי תלוי בהרגשת האדם. שאם מדובר רק ב"כאב", הרי שגם אם כאיב טובא אינו מתיר לעשות וכו'. לאידך גיסא, אם ירגיש צער גדול – גם אם אינו בדרגה שחלה ממנו כל גופו", אכן מתירים מה שהתירו.

ז) אמנם בעיקר הדבר: שדייקנו בלשון שוע"ר, שבכואב מאד אין מחללים

נוטה גם דעת המ"ב בביה"ל נד"ה ודוקא].

וביוון שבמכה של חלל, יש כאמור הבדל הלכה למעשה בין הגדרים הללו – הרי שעלינו לנסות להגדיר, מה נחשב "חושש בעלמא" ומה כבר נכנס ב"כאיב טובא":

ה) במחשבה ראשונה עלה בדעתי, שלא יתכן שהלכה למעשה יהי' נכתב באופן סתום – ואדרבה, מכיוון שלא הגדירו זאת חכמינו במפורש, הרי שנתנוהו לכל אחד שתלוי בהרגשתו האישית. ועל פיה, אם מרגיש ש"כואב לו מאד" מותר לו כל מה שהתירו בכאיב טובא. יתירה מכך חשבתי, ושמחתי לראות שזכיתי לכוון לדברי גדולים [אלא ששונה קצת], כדלהלן:

**בתורת חיים** [ע"ז שם] על מש"כ בגמרא: "חושש הוא דלא, הא כאיב טובא שפיר דמי". כותב: "משמע דלישנא דחשש, לא כאב גמור הוא. והשתא אתי שפיר הא דאיתא בפרק כיצד מעברין חש בראשו יעסוק בתורה וכו' חש בכל גופו יעסוק בתורה, דלכאורה קשה כיון דחש בראשו ובמעיו וכ"ש בכל גופו היאך מצי לעסוק בתורה? וצריך לומר דאכתי לא מרגיש כאב גמור, אלא חששא בעלמא – ולהכי נקט לישנא דחש משמע מיחוש בעלמא". אלא שלכאורה יש להעיר בדבריו: הן אמת שניתן להוכיח ש"החש" אינו "כאיב טובא". אבל עדיין אינו מוכרח ש"חש.. לא כאב גמור"?! ולכן נראה לכאורה, שאכן יש מגמ' זו הוכחה טובה להגדרת נדו"ד – אלא שבאופן שונה קצת, דהיינו: שמוכח שהחש אינו כאב טובא, אלא כאב שלמרות שמורגש היטב עדיין מאפשר

הגדרת "מקצת חולי":

**בשו"ע** סי' ש"ז [ס"ה] "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות - מותר לישאל לומר לא"י לעשותו בשבת. והוא שיהיה שם מקצת חולי". ובשוע"ר שם [סי"ב] כותב: ש"מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי - אעפ"י שאינו כולל את כל הגוף, ולא סכנת אבר". וכן בסי' שכ"ח [ס"כ] כותב עד"ז: "...ואם אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף, אלא מקצת חולי - אזי מותר לו לעשות כל שבות מדברי סופרים ע"י נכרי, אפילו שלא בשינוי..".

**ובאמת** שבהגדרה זו התחבטתי ביותר, כיצד מגדרים בחולי מצב של "מקצת" - וכי החולי יש בו דין חלוקה.. ועתה נלע"ד, שיתכן שמצאתי הגדרתה וכדלהלן:

**(א)** כידוע בחלק גדול של המחלות, כוללת המחלה כמה תסמינים [סימפטומים Symptoms] למשל בהצטננות [Cold]: חום, כאבי שרירים, חולשה, כאבי גרון, ליחה מוגברת בגרון, נזלת טורדנית וכיו"ב. וכאשר יש לאדם הצטננות שאינה כוללת, אלא רק חלק מהסימפטומים - כגון שיש לו רק כאב גרון וחולשה, וכיו"ב - הרי שמבשר את תחילת התהליך - מקצת החולי - שיגיע בהמשכו לשלימות המחלה. ומצב שכזה מוגדר ומתפרש יפה בפירוש המילות.. כמי שיש לו רק "מקצת" מה"חולי", ולא את כולו. ועד"ז הוא, כפי שידוע לסובלים מ"מיגרנה" [Migraine], שעוד לפני שמגיע במלוא עוזו מרגישים בסימנים שונים שעומד להופיע. וכמו כן,

כלל. וכתבנו שלכאורה כוונתו, שכואב מאד דינו כמיחוש בעלמא שאין מחללים כלל - גם לא ע"י גוי ואפילו לא בשבות ע"י גוי. יש עדיין מקום לפרש בכוונתו, שאין רצונו לומר שכואב מאד גרע דינו ממצטער. אלא כוונתו, בנוגע לגדר חולה שיב"ס באיברים הפנימיים וכו'. והארכנו בזה במקו"א. ועפ"י משנ"ת שם עולה: שבכאיב טובא אין מחללים עכ"פ במלאכה דאורייתא, דאין זה נחשב סכנה. אבל לגבי איסורים דרבנן, ממשיך להלן בהמשך הסעיף שאכן תלוי בכאיב טובא בכמה אופנים. שאם חלה כל גופו מזה שכאיב לו מאד, מותר ע"י נכרי גם מלאכה דאורייתא. ואם כואב מאד, ולא נחלה בכל גופו ואינו מצטער כל כך - אבל עכ"פ כאיב לו ויש לו צער, מותר ע"י נכרי באיסור שבות - דהוה שבות דשבות. ועפ"י, כאיב ליה טובא אינו דבר מוגדר כלל ותלוי בגודל הכאב. וחשוב לציין: שבשוע"ר [סעיף כ] מבואר, ש"אם לא נפל למשכב, וגם אינו מצטער כל כך עד שנחלש כל גופו (אבל על כל פנים יש לו צער גדול): מותר לעשות לו על ידי ישראל כל שבות הנעשה בשינוי, אפילו הוא מלאכה. אבל אסור לו לאכול מאכלים הניכרים שהם לרפואה.. וכו'. ואם אין לו צער גדול, אסור שבות דרבנן על ידי שינוי ורק שבות על ידי נכרי מותר.

**ומבואר** שישנם ד' דרגות: (1) מיחוש בעלמא (2) מקצת חולי, או צער אבל לא נחלש כל גופו - מותר שבות ע"י גוי. (3) צער גדול אפילו לא נחלש כל גופו, מותר שבות כדרכו - ע"י נכרי, וע"י ישראל בשינוי. (4) נפל למשכב או שמצטער עד שנחלש כל גופו, מותר גם דאורייתא ע"י נכרי - ולדעת שוע"ר גם ע"י ישראל בשינוי.

המ"ב בסי' ש"ז [ס"ק כ"א], שכותב: "מקצת חולי - דאלו בחולי ממש הכולל כל הגוף או שיש בו סכנת אבר, אפילו ישראל עושה שבות לחד דעה...". כלומר, דהכא מיירי במצב שאינו "סכנת" אבר, וגם לא "חולי" כל הגוף - אלא מורכב משניהם. מצד אחד "חולי" ומצד שני, רק של "אבר".

**אלא** שלחלן [א"א סק"מ] כותב הפמ"ג בתו"ד: "...דנהי דרעבון כמקצת חולי, ושרי על ידי עכו"ם ביום טוב דהוה שבות דשבות...". והרי הרעב בוודאי שאינו מוגדר ב"אבר מסויים"... אלא כמובן ופשוט, שכל הגוף ומהות האדם מרגישה את הרעב. והגדרה זו מתאימה יותר, להגדרות האחרות שכ' כאן - שהרגשת החולה באותם שלבים ומצבים, אינה קריטית ובכל זאת מקבילה לרעבון.

ג) היום ראיתי, שלכאורה ניתן להבין ההגדרה, מלשון שו"ע"ר [ס"ט] בנוגע ל"חושש בעיניו או בעינו אחת", שמפרט שם כמה סימפטומים [Symptoms]: (1) יש בה ציר, (2) או ששותת ממנה דמעות מחמת הכאב, (3) או ששותת דם, (4) או שיש בה ריר שמגליד תמיד, (5) או שהכאב נועץ בה כמו מחט, (6) או שהוא שורף וקודח - מחללין... מפני שאז יש סכנה... אבל בסוף החולי של כל אלו, דהיינו: שכבר הוא קרוב להתרפאות ולא נשאר בה אלא מקצת חולי, שקודחת מעט - אין עושין אפילו ע"י נכרי אלא דבר שהוא משום שבות...". ופס"ד זה מתאים אכן, למש"כ להלן שם [ס"כ] "וואם אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף, אלא מקצת חולי - אזי מותר לו לעשות כל שבות מדברי סופרים ע"י נכרי, אפילו שלא בשינוי...".

כאבי בטן, שידוע לו שמבשרים התקף אולקוס [Ulcer].

**אלא** שלכאורה יש להעיר, שמצב שכזה מוגדר אף חמור יותר מ"מקצת חולי" - והגדרתו כחולה שאיב"ס. וכמש"כ בשש"כ [פל"ד סט"ז], ומקורו בלשון הרמב"ם. אמנם שם מדובר על מצב, שאם לא יתחיל לטפל כבר בשבת ירע המצב ויגיע לחושאב"ס. והמותר והאסור ב"מקצת חולי", מדובר במצב שחייב אמנם להתחיל בטיפול שלא יגיע לחולי - אבל אין הכרח שיתחיל כבר בשבת, וניתן לדחותו לאחריו.

ב) לאידך גיסא, נראה לכאורה להבין ממשמעות מחצה"ש [סק"ג] - שכותב: "...דאי הוה הוצאת שן איסור דרבנן, הוי אפשר לומר דמיירי אפילו לא חלה כל גופו, ולא הוי רק מקצת חולי. ואפילו הכי הותר, דבמקצת חולי מתירים שבות דשבות... וכו'". ומדבריו עולה לכאורה - שהכוונה ב"מקצת חולי" היא, שחלה רק אבר מסויים [ובנדוד"ד ה"שינייים"] ולא כל הגוף! לדוגמא: יד או רגל כואבים מאד בכאב השרירים או העצם [בלבד. ולא בדלקת, שנחשב אכן כל הגוף] וכיוצא בזה.

ובפירוש נמצאתי למד שהבין כן לכאורה, בפרי מגדים [א"א ס"ק יב] שכותב בתו"ד: "...בסכנת אבר: אפילו הולך כבריא מותר אפילו מלאכה דין תורה על ידי עכו"ם, ושבות על ידי ישראל. ואין סכנת אבר, רק חולה באותו אבר הרבה: על ידי ישראל אסור שבות, ועל ידי עכו"ם הוה שבות דשבות במקצת חולי, היינו באבר אחד - שרי על ידי עכו"ם". וכנראה שכדבריו היא כוונת

ויעפ"ז נראה: שהכוונה לשלבים הסופיים של המחלה - כשהחולה כבר חוזר לעצמו, וחלק נכבד מהסימפטומים כבר חלפו והוא "כבר קרוב להתרפאות". אבל עדיין לא התאושש לגמרי, וכפי שמדובר בדוגמא שבדבריו - מחלת העין וכו' - שכאשר החולי בתוקפו, יש "לו צער גדול" או "חולי הכולל כל הגוף". ואילו עתה הוא "כבר קרוב להתרפאות" - אבל בכל זאת "נשאר בה.. מקצת חולי, שקודחת מעט".

ובאמת שניתן להבין ברור ההגדרה, מדברי בגדי ישע [סי' ש"ז] על דברי המג"א שם [סק"ז] שכותב בתו"ד: "שהיה גורס [המגיד משנה] בהרמב"ם מקצת חולי או מצטער - פי' קצת צער..". עיי"ש. ובבגדי ישע שם, מבאר דברי המ"מ והמג"א וכו'. וכותב בתו"ד: "דבשו"ע כתוב מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה - והיא גרסת הראב"ד בהרמב"ם. ומיהו הרב המגיד [משנה] לא גרס ליה, אלא מקצת קאי נמי על תיבת 'המצטער' - שפירושו קצת צער". הרי שאם אומרים שהמילה "מקצת" אינה מוסבת רק על מצב החולי, אלא גם על המצטער - הפירוש הוא, שיש רק "קצת" צער. והמובן מדבריו, שמקצת חולי פירושו שהוא רק "קצת" חולה. ולכאורה פירוש זה מתאים למש"כ לעיל משוע"ר בהגדרה זו: "שכבר קרוב

ויעפ"י כל האמור, נראה ההגדרה המדויקת בגדר "מקצת חולי". שמסתבר שחז"ל לא נתנו דבריהם לשיעורים, ולכן קבעו יסוד: שאם האדם מוגדר בשם "חולה", והיינו כשהוא במהותו חולה, דינו כחולה שאב"ס - אלא שזה דוקא ב"נפל למשכב". אמנם כשהוא "חולה קצת", בתחילת המחלה או בסופה או שחולה באבר אחד. כיוון שאין הוא חולה בכל גופו, אינו "חולה במהותו" דהיינו שאינו מוגדר בשם "חולה". אלא הגדרתו תהי' כאדם "בריא שיש לו חולי", ודינו כמבואר במוגדר "מקצת חולי". וכשמיחוש אינו נקרא חולי, אז דינו כמי שיש לו מיחוש - שאסור גם בשבות דשבות ע"י נכרי.

ד) ובאמת שניתן להבין ברור ההגדרה, מדברי בגדי ישע [סי' ש"ז] על דברי המג"א שם [סק"ז] שכותב בתו"ד: "שהיה גורס [המגיד משנה] בהרמב"ם מקצת חולי או מצטער - פי' קצת צער..". עיי"ש. ובבגדי ישע שם, מבאר דברי המ"מ והמג"א וכו'. וכותב בתו"ד: "דבשו"ע כתוב מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה - והיא גרסת הראב"ד בהרמב"ם. ומיהו הרב המגיד [משנה] לא גרס ליה, אלא מקצת קאי נמי על תיבת 'המצטער' - שפירושו קצת צער". הרי שאם אומרים שהמילה "מקצת" אינה מוסבת רק על מצב החולי, אלא גם על המצטער - הפירוש הוא, שיש רק "קצת" צער. והמובן מדבריו, שמקצת חולי פירושו שהוא רק "קצת" חולה. ולכאורה פירוש זה מתאים למש"כ לעיל משוע"ר בהגדרה זו: "שכבר קרוב



הרב יחזקאל שרגא זויס

רב ומייסד ארגון מצלי אש, מאנסי יצ"ו

## בירור מקיף בדיני כיבוי דליקה בשבת

מניעת דליקה | אש שברור שעדיין בכלל שליטה | אש שחשש שיצא  
מכלל שליטה | אש שיצא מכלל שליטה

### הקדמה

**הנה** ידוע מה שכתבו גדולי הדורות זצ"ל שחייב מוטל על כל איש ישראל להיות בקי בהלכות שבת, והדברים ק"ו בנוגע דיני כיבוי דליקה בשבת, דהרי בדרך כלל בשעת שיש דליקה ח"ו, דרך האש להתפשט ולהתגבר, ולפעמים אף במהירות רב, ומכאן האדם להיות בהול ונחפוץ על ממונו, ונאבד ממנו הישוב הדעת והשלמות הנפש הנצרך לו להתבונן בראוי בהמצב שלפניו, ופשוט שבעת כזאת אין לו פנאי לשאול שאלת חכם מה עליו לעשות, ומה עליו שלא לעשות, ובכן נחוץ מאוד להיות בקי בהלכות כיבוי דליקה בשבת, ולסדר הדינים דבר דבר על אופניו, ובוזה אם ח"ו תפול דליקה ביום השבת לא יבוא לידי חילול שבת ח"ו. ובזכות לימוד הלכות שבת ינצל מכל פגע ופגם, ויזכה לכל הברכות הנאמרות בשבת, ולנחול נחלה בלי מצרים.

**הנה** מעיקר הדין אש שנמצא בכלל השליטה [קאנטראל], ואין שום חשש סכנה, אלא חשש הפסד ממונו, אסור בהחלט<sup>א</sup> לכבות<sup>ב</sup> בשבת ויום טוב, וחייב אדם להפסיד כל ממונו ולא יעבור על איסור כיבוי בשבת ויום טוב<sup>ג</sup>.

א. ראוי לציין לדברי המשנ"ב בהקדמתו להלכות שבת כשמבאר הנחיצות ללימוד הלכות שבת, שכתב בזה"ל, או דרך משל שקרה שנדלקה המפה שעל השלחן בשבת, הנה אדם בהול על ממונו יתכן שפני זה ימחר לכבות גם כי יודע שהוא אסור, והכל מפני שאינו יודע אופן המותר, אבל אם הוא לומד הלכות שבת, ידע אופן המותר הזה, דהיינו שישפוך מים על המקום שלא אחז האש, או שקרא לעו"ג לכבות, עכ"ל [אמנם אעפ"כ יש לעיין בהמשך דברינו להיות בקי במציאות שלא יבא לידי פיקוח נפש ח"ו].

ב. ואף באופן שיש חשש דכשרואה כל נכסיו הולכים לאיבוד ע"י הדליקה ויכול לבא לידי סכנה מחמת העגמת נפש, מ"מ לא התירו חז"ל אלא בסכנה שנעשה ע"י צערא דגופא, אבל צער זה בידו למנוע מעליו כשלא ישים מחשבתו עליה (שורית מנחת שלמה ח"א סי' ז', ועי' בשש"כ פרק מ"א הערה ח').

ג. אש שהוא תחת 'קאנטראל' אסור לכבות אף ניצוץ אחד (שש"כ פרק מ"א הערה ס"ב דסתירת הפוסקים הוא דלא כשורת בשמים ראש המבאר בדעת סי' רס"ה סעי' ד').

ד. כמבואר בסי' תקי"ד סעי' א' דדעת המחבר והרמ"א הוא דגם ביום טוב אסור לכבות דליקה כדי להמנע מהפסד ממון (ועי' בא"ד). והנה דעת הפרי חדש דביום טוב שני יש להתיר לכבות בשביל להמנע מהפסד, והקרבן נתנאל חולק וס"ל דאף ביום טוב שני אסור (ועי' בביה"ל בד"ה אסור לכבות ובד"ה או כד').

**ומי** שעבר ח"ו על איסור זה, וכיבה דליקה בשבת כדי להציל רכושו [באופן שלא היה שם שום חשש סכנת נפשות] עגשו חמור מאוד, וצריך כפרה, דהיינו דמעיקר הדין יש לו להתענות ארבעים יום שני וחמישי, ובלילה אחר התענית לא ישתה יין ולא יאכל בשר, ויתן במקום חמאת י"ח פשוטים לצדקה (רמ"א סי' של"ד סעי' כ"ז), ונכון לומר פרשת חמאת ויבין אופן הקרבתה וכבר אמרו חז"ל כל העוסק בתורת חמאת כאלו הקריב חמאת (משנ"ב ס"ק פ'). והרוצה לפדות התענית יתן בעד כל יום שנים עשר פשוטים לצדקה (רמ"א הנ"ל), ועושר יש לו ליתן כפי עשרו (משנ"ב ס"ק פ"א).

**עוד** הוסיפו חז"ל להפליג בחומר איסור כיבוי דליקה במקום הפסד ממון, זאת אומרת שאף שמצד הדין כיבוי להציל מן ההפסד היו בגדר של מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון דאין כוונת הכיבוי לשם עשיית פחמין<sup>ה</sup>, וגקמינ להלכה כדעת רוב הראשונים דבמלאכה שאינה צריכה לגופה אין בו משום איסור דאורייתא (משנ"ב סי' של"ד ס"ק פ"ה שו"ע הרב סעי' כ"ט)<sup>ו</sup>, מכל מקום החמירו חז"ל מאוד בדיני כיבוי דליקה בשבת, וקבעו שאסור לכבות

---

אמנם במקום שיש חשש שהדליקה יפסיד סעודתו, או שישרוף כלי הסעודה, או שישרוף ביתו, ומחמת זה לא יוכל לאכול סעודתו, וגם אי אפשר לו לסעוד אצל אחרים, דעת הרמ"א דיש להתיר לכבות משום אוכל נפש, אבל אם יכול לסעוד אצל אחרים אף אם יופסד ביתו אסור לו לכבות. (ועי' משנ"ב ס"ק י' מה שכתב בשם הא"ר, ומה שכתב בביה"ל ד"ה אבל בשם המרדכי).

וכן אסור לכבות בקעת הדולקת ומעשנת את הבית אע"פ שאין לו בית אחר לישב שם ויצטרך לישב בעישון עינים (שרע הרב סעי' ג' ועי' בשע"צ ס"ק י"א). אבל פשוט דאם יתעשן הבית או אם הדליקה ישרוף רק חדר אחד מחזרי הבית אמנם אם זה יגרום דהממשלה יסגור כל הבית ולא יהיה לו מקום להסעיד סעודתו דינו כמו שנשרף כל הבית ומותר לכבות משום אוכל נפש.

ה. הנה נחלקו הראשונים בגדר של מלאכה שאינה צריכה לגופה, התוספות (מסכת שבת דף צ"ד ד"ה ר' שמעון) כתבו חז"ל נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי בשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין במשכן אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו, ע"כ. אמנם ברש"י (שם ב"ה ור' שמעון) כתב חז"ל וכל מלאכה שאינה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון, ע"כ. וכעין זה כתב ברש"י בדף י"ב ע"א ד"ה הא ר' יהודה, ובדף ל"א ע"ב ב"ה אפילו בפתילה עיי"ש.

אמנם בשו"ע הרב סי' רע"ח סעי' א' כתב באופן אחר חז"ל, שאין איסור מן התורה אלא במלאכה הצריכה לגופה, כלומר שהמלאכה צריכה לו בשביל גופה, דהיינו שצריך לו גוף הדבר שגוף המלאכה נעשית בו, כגון שמכבה עצים דולקים בשביל הפחמים שהם ראויים לצורפים, שגוף מלאכת הכיבוי נעשה בגוף הפחמים שהם צריכים לו, אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה היא כשהיא צריכה לו בשביל דבר אחר שאין גוף המלאכה נעשית בו, כגון שמכבה את הנר בשביל שחש על השמן שלא ידלק כולו עכשיו, או מפני שחש על חרס הנר שלא יקבע כשהפתילה דולקת עליו, שגוף מלאכת הכיבוי נעשה בפתילה, והוא מתכוין במלאכתו מפני שצריך לשמן או לנר, וכן המכבה את הדליקה בשביל החולה או מפני הלסטים הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שאינו מתכוין בשביל צורך הפחמים או הפתילה שהכיבוי נעשה בהן, ע"כ. הנה באמת סברא זו מבואר ברש"י דף ל' ע"א ד"ה ר' יהודה, ובדף ק"ו ע"א ב"ה וברייטא ר' שמעון הוא.

ו. אמנם השו"ע הרב הוסיף דכל בעל נפש יש לו להחמיר לעצמו (ויש לעיין האך שייך להחמיר בעצמו במקום היק דרביס), ובמג"א סי' ער"ה ס"ק ג' מבואר דהיינו דאין לו צורך כל כך יש לחשוש לשיטת הרמב"ם דמלאכה שאינה צריכה גופה דאורייתא.

דליקה בשבת כדי להציל ממונו, ואף ע"י אמירה לנכרי (מג"א סי' של"ד ס"ק ל', וסי' ש"ז ס"ק ז' בשם הר"ן בפרק חבית<sup>1</sup>, ועי' לקמן פרטי דיני אמירה לנכרי).

ז. ז"ל הר"ן בפרק חבית, וא"ת א"כ למה אסרו לכבות דליקה בשבת, והא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שלא לפחמים הוא צריך, אלא להצלת ביתו, ולא מיתסר אלא מדרבנן, דודאי כיבוי דליקה ניתסר אפילו לר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ואפילו ע"י נכרי נמי, דתנן בפרק כל כתבי (דף קכ"א) נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה, ומוקמינן לה בר' שמעון. יש לומר שאני כיבוי דכיון דאם היה צריך לגופו היה אסור מן התורה ואין הכל בקיאין לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה, מש"ה אסרו רבנן אפילו במקום פסידה ואפילו ע"י נכרי נמי אסרו לפי שמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית לי' ע"י נכרי אתי לכבויי איהו גופיה, ע"כ דברי הר"ן הנצרך לעניננו (עיי"ש מה שכתב עוד).

הנה מה שכתב הר"ן דאין הכל בקיאין לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה, אינו מוכרח דהכוונה דווקא דגורנין שיבא לעשות באופן שהוא צריכה לגופה, אלא יתכן דהביאור הוא כיון דלפי מהות המלאכה הוא מלאכה שלימה אלא דמחשבתו הוא מה שמהפכו למלאכה שאינה צריכה לגופה וכיון דאין הכל בקיאין בדבר זה החמירו עליו לדון אותה בחומרות כמו מלאכה דאורייתא.

הנה מצאנו שיש ג' מהלכים בהבנת דברי הר"ן, מהלך הא', בקצות השלחן (סי' קל"ד בהערה על ס"ק ו') כתב דמדברי המג"א סי' ש"ז ס"ק ה' מבואר דב' תירצים חד הם, דהיינו דהר"ן בא ליישב אמאי אמירה לנכרי אסור בכיבוי דליקה הא הוי שבות דשבות במקום הפסד מרובה, ועל זה תירוצו דכיון דאין הכל בקיאים בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה לגופה חששו אף באמירה לנכרי שיבא לכבות בעצמו, אבל בחד תירוצא לחוד לא הוי אסור אמירה לנכרי משום דהוי בגדר גזירה לגזירה. והנה לפי מהלך זו אפשר לומר דלפי הר"ן הוי זה ביאור גם למאי דגזרו להציל רכוש מדליקה בדרך היתר גזירה שיבא לכבות, ולא הוי בגדר גזירה לגזירה, כיון דאם יכבה בעצמו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה אם כן הוי בגדר דאורייתא.

מהלך הב', בתהל"ד סי' ש"ז ס"ק ה' (בד"ה ובאמת ברין דל) מבאר דהם שני תירוצים (וכתב בקצות השלחן הנ"ל דכן מבואר מתוך סגנון לשון הר"ן), דהיינו דהתירוצ' הא' בא ליישב אמאי לא התירו כיבוי דליקה ע"י יהודי דהר"ן ס"ל דמקום הפסד גדול יש להתיר שבות ע"י יהודי, ועל זה תירוצו דאין הכל בקיאים בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה לגופה, אמנם התירוצ' הב' בא לבאר אמאי לא התירו הכיבוי ע"י אמירה לנכרי דהו"ל שבות דשבות, וע"ז מתרץ כיון דמתוך שאדם בהול בעת כיבוי דליקה אם נתירנו יבא לכבות בעצמו. והנה לפי דרך זה גם התירוצ' הב' צריך לתירוצ' הא' דתירוצ' הב' מתרץ שהחמירו באמירה לנכרי משום דאדם בהול על ממונו ויבא לכבות, אבל הא גופ' אמאי אסור לכבות הלא יש להתיר שבות במקום הפסד ולזה צריך התירוצ' הא'.

אמנם בסי' רע"ח ס"ק א' כתב התהל"ד דלדידן דנקטינן דע"י ישראל אסור שבות במקום הפסד מרובה, ואם כן אין נוגע לנו התירוצ' הראשון של הר"ן רק כדי לבאר הטעם דשבות של דליקה אסור ע"י אמירה לנכרי במקום הפסד, ולפי"ז אין התירוצ' הב' צריכה לתירוצ' הא' כלל, דהרי בתירוצ' הא' לחוד הוא מבאר הטעם שאסרו שבות דשבות במקום הפסד, ותירוצ' הב' הוי תירוצ' נוסף על הנ"ל.

ובאמת שגם כן נראה בהגהות מרדכי בפרק במה טומנין, דהקשה שם כעין קושית הר"ן, ותיירוצ' רק התירוצ' הב' וז"ל, יש לנו לומר אי שרית לי' אתי לכבויי הוא בעצמו שהאש דרכה



**וכן** אסרו לכבות ע"י שינוי כדי להציל ממונו ואף שבדרך כלל מותר לעשות שבות דשבות במקום הפסד מרובה (מהא דרך ע"י גרם מותר, ולא התירו משום דהוי כיבוי ע"י שינוי)<sup>א</sup>.

**וכן** אסור לכבות דליקה כדי להציל כתבי קודש, ולא אמרו להתיר שבות במקום ביוון כתבי קודש, דשבות חמור לא התירו (ב"י בשם מגיד משנה פרק כ"ג הלכה כ"ו דכן הוא סתימת הגמרא והמשנה דלא כהירושלמי).

**ומלכוד** שהחמירו כל כך חז"ל שלא לכבות דליקה במקום פסידא, עוד הוסיפו לגזור שבמקום שנפל דליקה שלא לעשות פעולות להוציא משם כליו וחפציו כדי להצלים שלא תאחו בהם הדליקה, משום שחששו דהיות שאדם בהול על ממונו אם נתירנו להציל רכושו יבא לכבות בעצמו (הרבה פרטי דינים נאמרו בדין זה וע"י סוף הקונטרס מה שכתבנו בזה).



**הנה** יש לדעת שאף במקום שאין חשש שיבוא לכבות מחמת שאדם בהול על ממונו, דהיינו באש שאין שום חשש שיופסד ביתו, מכל מקום ראו חכמינו ז"ל דראוי לגזור שלא יבא לכבות אש מחמת טעם אחר, והוא, משום דכיבוי קיל הוא בעיני הבריות ומזלזלים בה, לכן גזרו שלא יתן כלי מנוקב מלא שמן ע"פ הנר כדי שיהא נוסף בתוכו, גזירה שמא יסתפק ממנו<sup>ב</sup>, (ס' רס"ה סעי' א') וכן לא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה בשביל שתהא שואבת, גזירה שמא יסתפק ממנו (סעי' ב').

**ואפילו** להפוסקים שסוברין דעל סתם כיבוי אין בו חיוב חטאת רק איסורא בעלמא, כיון שאינו מכבה משום שצריך לפחמים מכל מקום מחמת שכיבוי קיל בעיני הבריות

---

להביל לכל בעלי הממון כשהוא מתקרב כדאמרינן בפרק כל כתבי מכדי בהתירא קמציל נציל טפי, ומסקינן אי שרית לי' אתי לכבוי, ע"ב.

וכתב התהל"ד לבאר דלפי"ז יש נפק"מ לדינא בין ב' התירוצים, דלפי תירוץ א' נמצאת אתה אומר דיש לאסור אמירה לנכרי במקום פסידא בכל מלאכה שאינה צריכה, ולאו דוקא במקום דליקה, אמנם לפי התירוץ השני נמצאת אתה אומר דהחומרא הוא רק במקום דליקה, אבל בשאר מלאכות שאינם צריכים לגופם יהא מותר אמירה לנכרי במקום פסידא. ועיי"ש מה שכתב בדעת השו"ע הרב בזה.

ה. אמנם הב"י בדין בטלית שאחו בהן האור הביא דעת שאר הראשונים החולקים על הטור וס"ל דמותר לפשוט ולהתכסות בהטלית אף היכא דמתכוין לכיבוי, וכתב בדרך ב' דהטעם שהתירו הוא משום דהוי כיבוי בלאחר יד, עיי"ש, והדבר צריך ביאור.

ז. זהו לפי שיטת הרא"ש מסכת ביצה פרק ב' ס' י"ז דס"ל דהמסתפק בשמן שבנר יש בו משום כיבוי. אבל לשיטת התוספות דלמעט השמן שבנר אין בו כי אם משום גרם כיבוי, מכל מקום בשעת שנוטל השמן ונתמעט שמנו מכהה קצת האור של הנר והוי מכבה, וגזרו שלא להניח שפופרת דחיישינן שמא יטול מהשמן שבנר ויכהה אורו (טו"ז ס' תקי"ד ס"ק ו', ועיי"ש מה שכתב בשם הישי"ש, וע"י בשו"ע הרב ס' רס"ה קונטרס ס"ק א', וע"י במג"א ס' תקי"ד ס"ק י"ט ובמחצת"ש שם).

ראו שיש לגזור אף גזירה לגזירה (מג"א ס"ק א', ועי' במחצית השקל<sup>1</sup>, ועי' שם בדברי התוספות בסוף כירה שביאור בזה שיטת הר"י פורת דס"ל דגזור שלא להשם כלי מלא מים תחת הנר<sup>2</sup>).



**הנה** לאחר שכבר הארכנו בגדול חומר שהחמירו חז"ל בדיני דליקה בשבת יש להדגיש שברור ופשוט דכל הדינים והחומרות של חז"ל אינם שייך רק בתנאי דהאש הוא בכלל השליטה [קאנטראל<sup>3</sup>], דהיינו באופן שברור שאין המדובר בחשש פיקוח נפש, אבל מאותו רגע שיש אף רק צד שיש לחשוש שהאש יצא מכלל השליטה [קאנטראל<sup>4</sup>] הוי זה בגדר סכנה, וחייב לכבותו אף בשבת במקום אפשרי.

**והנה** כדי לקבוע דבר זה אם הוא עדיין בכלל שליטה, או להיפך שכבר יצא מכלל שליטה, נדרש איזה הכנה בטבע האש, ובכך מן הצורך לבאר בקצה המזלג טבע ומהות האש. הנה הקב"ה בחכמתו הטבעי בהכריאה שכדי שתהא אש יכולה להבעיר נצרך לה ג' דברים, ואלו הן, א] חום גבוה [ובאמת עצם האש הוא דרגה של חום, דהיינו כיון שהגיה הדבר לדרגה של חום גבוה הוא מתחלת להבעיר]. ב] אויר, והוא מה שקורין 'אקסידען'. ג] חומר שיהא דולקת.

**וכ'** שנוטל אחת מאלו האש נכבה, דהיינו אם מקרר החום ע"י מים, או שסוגר מקום הכנסת האויר<sup>5</sup>, או שנוטל החומר הנשרף, או האש נתכבה, והנוטל אחת מהנ"ל בשבת חייב משום מכבה, ואם עושה ע"י גרמא, דהיינו שעשה דבר שמצד עצמה ינטל אחד מאלו הכוחות והאש מתכבית מאליה הוי זה בגדר גרם כיבוי.

**עוד** נחוץ לדעת שכל זמן שאין מכבין אותו בידים, או שהדליקה אינו פוגע בדבר המכבה אותו, הרי הוא מתגדל יותר ויותר, דהיינו כל זמן שיש לה חומר לשרוף [וגם לא נעשית פעולה אחרת לכבות האש כגון בסגירת האויר או בהטלת מים די מספיק] לא יתכבה הדליקה מאליה, אלא אדרבה יתגדל יותר ויותר. והסיבה לזה הוא משום שכל זמן

י. אמנם במג"א סי' תקי"ד ס"ק ח' כתב דהביאור בזה הוא משום דכולו חדא גזירה הוא, ולכאורה זה דלא כהתוספות סוף פרק כירה שמציין המג"א בסי' רס"ה, וצ"ע. ועוד צריך להבין בדברי המג"א האיק שייך חדא גזירה בדבר שהוא מדרבנן מחמת שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכי באותו זמן שאסרו חכמינו ז"ל כל מלאכה שאינה צריכה לגופה גזרו גם שלא לעשות דברים שאפשר שיסתפק בשמן שבנר.

יא. הנה בנתיב חיים סי' ער"ה כתב דלא גזרינן גזירה לגזירה אלא בשופרת ובנתינת קערה של מים תחת הנר, והוא משום דבזה יש לו עצה באופן ההיתר, דהיינו בלא נתינת שופרת, ובנתינת כלי מבעוד יום, משא"כ בנר של שעוה לא גזרו לקרות תורה לאורו גזירה שיבא למחוט הנר דהוי גזירה לגזירה לכיבוי, והוא משום דבזה אין לו תקנה באופן היתר, ואם כן תורה מה תהא עליה. אמנם בשו"ע הרב בקונטרס"א ס"ק ב' כתב טעם אחר בזה עיי"ש.

יב. אמנם מצוי שאם אינו סוגר האויר אלא מניח מעט מקום להאיר לא מביעי שאין האש מתכבה אלא אדרבה האויר מנפח עליה ומתגדל האש כמבואר במג"א סי' רנ"ט ס"ק י"א בשם התרומת הדשן עיי"ש.

שהאש בוערת הוא מגדיל גובה דרגת החום, וזה גורמת שעוד דברים נתפסים לה להבעיר, וככה הוא מתגדל יותר ויותר, וכל חצי מינוט שהאש בוערת דרגת החום מתגדלת, ובמשך של איזה מינוטין יכול האש לצאת מכלל השליטה הנקרא 'קאנטראל'.

**ומחמת** כל הנ"ל נמצא אתה אמור שדיני כיבוי דליקה בשבת תלוי האם האש עדיין תוך בכלל השליטה ['קאנטראל'] דהיינו שעדיין אפשר למי שהוא לכבותו, או לעשות פעולות לגרום שיתכבה, ולא יבוא לידי פיקוח נפש, או שיש חשש שהאש יצא מכלל השליטה ['קאנטראל'], והוא בגדר פיקוח נפש ח"ו.

**והנה** פשוט שדברים הנ"ל הם כהררים התלויים בשערה, וצריך לזה שיקול הדעת, ואפשר לרמות את עצמו בנטיית הלב, וצריך זהירות יתירה שלא יבא לידי מכשול ח"ו, וכדי להקל על הקורא ראינו לתועלת להגדיר דיני אש בד' מדרגות ואלו הן:

**א** דיני מניעת דליקה.

**ב** אש שברור שהוא בכלל השליטה ['קאנטראל'].

**ג** אש שיש חשש שיצא מכלל השליטה ['קאנטראל'].

**ד** אש שכבר יצא מכלל השליטה ['קאנטראל'].



### דרגא א' - מניעת דליקה

ואם ידליקו ישרף ביתו, ומזה הטעם אסרו נמי שלא להשתמש בנפט לבן בהדלקת נרות.<sup>2</sup>

**ואם** הדברים אמורים לימות החול, יש לדעת דיש איסור מיוחד לעשות בערב שבת שום פעולה שעלול לגרום דליקת ביתו בשבת, דכיון דאדם בהול על ממונו, חששו שיבא לכבות הדליקה אף שלא במקום פיקוח נפש ויתחלל השבת ח"ו (ביאור של תוספות בגזירת חז"ל, מובא במג"א סי' רס"ד ס"ק ט') וז"ל המג"א (שם) וכמה פעמים ראיתי שבאו לידי חילול שבת.

גודל החיוב מדינא למנוע דליקה  
**בא** וראה כמה גודל החיוב להיות זהיר שלא לגרום דליקה ח"ו, הנה מתחילה יש לדעת שחכמינו ז"ל חששו מאוד להזהיר על האדם שלא לעשות שום פעולה שעלול לגרום שיבא לידי שריפות ביתו והפסד ממון, עד כדי כך שגזרו (מסכת שבת דף כ"ו) שלא להדליק בנר של צרי [דהיינו שרף הנוטף מעצי הקטף] ולפי הטעם השני המובא בגמרא הוא משום שחששו כיון שטבעו של צרי שהוא עץ, ומעלה מאדים לכותלי ביתו,

י. ומבואר בב"י ובב"ח סי' רס"ד דלפי טעם זה אף בחול אסור להדליק בנר של צרי, ומה שלא נזכר טעם זה בטור הוא משום דלא חשב אלא איסורים הנוגעים בשבת עיי"ש, ודין זה מובא להלכה בביה"ל ד"ה בעטרין.

סכנה, ביטול מצות עשה, ועובר בלא תשים דמים, ע"כ".

וזה"ל הטור בחו"מ סי' תי"ח, הלכתא אשו משום חציו, שאפילו הדליק בתוך שלו, והלכה והזיקה ברוח מצויה, חשיב כאילו ירה חץ בידים, ואם שרף אדם נהרג, על ידו, ואם הזיקו חייב בד' דברים, ע"כ, וכן נפסק להלכה שם בשו"ע סעי' י"ז, (ועיי'ש הפרטי דינים מתי אמרין דכלו לי' חציו וחייב רק משום ממון המזיק).

**היוצא** מדברינו שמצד הלכה יש חיוב גדול לזהר מאוד בכל הדברים שהממשלה מזהיר עליה כדי למנוע דליקה. [וכן יש לזהר בדברים שמזהירים בנוגע להנצל מדליקה, לדוגמא, יש לסדר כלי 'סמאוק דיטעקטאר' בכל חדרי הבית. וכן צריך למנוע שלא לסגור חלון או פתח הנצרכים להיות פתוח כדי שיהא באפשרות להבריש כשיארע דליקה ח"ו. וכן יש לזהר שיהא מוכן כלי 'פייער עקסטינגווישער' במקומות שרבים מצוים שם].

ובן מצאנו שאסרו חכמינו ז"ל שלא להכניס מגורה לתוך סוכה קטנה מחמת שחששו שמא ישרף סוכתו (ביאור של התוספות), וזה"ל (סי' תרל"ט ס"ק ג') מבאר דהכוונה של סוכה קטנה היינו כל שיש לחוש שמא יתקרב הנר לדופני הסוכה או הסכך ותאחזו בהן האור ותשרף סוכתו אסור להכניס בו המגורה.

והנה כל זה הוא אף שלא במקום סכנה, ומכל מקום החמירו בו חכמינו ז"ל שלא לגרום הפסד ממון, ואם כן הדברים ק"ו בדומיננו שאם ישרף ביתו או סוכתו יש חשש של היזק הגוף וגם פיקוח נפש ח"ו, דיש לזהר בזה מאוד. ובאמת דחשש סכנה יש בזה חיוב גם מדאורייתא, כמבואר ברמב"ם (פרק י"א מהלכות רוצח ושמירת נפש) ובשו"ע (תור"מ סי' תכ"ז סעי' ח') וזה"ל, כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו, ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי

### פרטי דינים במניעת דליקה

**ב** נשים הנוהגים שלא לכבות הגפריר שדלקו בהן נרות שבת (כמבואר בשו"ע הרב סי' רס"ג סעי' ז') יש להם לזהר להניח הגפריר במקום דבודאי יכבה מאליו.

**ג** מותר ליתן כלי תחת הנר כדי לקבל נצוצות מפני שאין בהם ממש, ואין כאן ביטול כלי מהיכנו (סי' רס"ה סעי' ד').

**א** יש לזהר להניח נרות שבת ויום טוב במקום שלא יבא לידי דליקה. ובאמת דמאידך גיסא גם כן יש חיוב מצד הלכה להניח הנרות של שבת ויו"ט במקום שלא יבוא לידי כיבוי, דהיינו שימנע מלהניחם נגד הפתח או החלון באופן שאם יפתחם יבוא לידי כיבוי (ע"פ סי' רע"ז סעי' א').

יד. וכן מבואר בטור חו"מ סי' שפ"ט דיש איסור תורה אם ממנו היזק חבריו, ובשו"ת חתם סופר חיד"ד סי' רמ"א כתב בזה"ל, דעיקר ענין נזקים הוא גדר למצות עשה ושמירתם מאוד לנפשותיכם, ואל תעמוד על דם רייעך, וכתוב והיה עליך דמים עי' מסכתות מועד קטן דף ה' ע"א, ושיעור

איזה חשש שאפשר שיבא לידי דליקה ח"ו, יש לו לנתק ה'ווייער' מהכותל, ולכתחילה יעשנו בשינוי<sup>15</sup>.

[ו] אם הרבה כלים תחובים לתוך 'פלאג' אחד גדול, ורואה שיש איזה חשש שעלול שיבא לידי דליקה מחמת שה'פלאג' מכיל בתוכו הרבה כלים גדולים, יש לו לנתק איזה כלים גדולים מה'פלאג' [לכתחילה בשינוי] ולא ינתק כל ה'פלאג' דיש בזה ריבוי בשיעורים, דהרי בזה עושה כיבוי לכל הכלים, ומחמת החשש סכנה לא הוצרך לכבות כולם.

**אבל** רק אם יספיק בנייתו כלי אחד, אבל אם צריך לנתק ב' כלים עדיף שינתק ה'פלאג' הגדול דבזה הוא רק מרבה בשיעורים ולא מרבה בפעולות (כמבואר בס' שכ"ח סעי' ט"ז).

[ז] החושש שאצל ה'עלעקטריק באקס' יש איזה תקלה, לידי דליקה

[ד] כשנותן הכלי תחת הנר לקבל בו הנצוצות לא יהיה בכלי מים או שאר משקין מפני שמקרב זמן כיבוי הנצוצות שיכבו מיד שיפלו שמה, דחיישין שיקרב המים להנצוצות ויכבה בידיים.

**אפילו** מבעוד יום אסור ליתן מים לכלי זה גזירה שמא יתן משחשיכה (ס' רס"ה סעי' ד'), ואפילו אם כבר נתן המים שם יסלקנו (ביה"ל ד"ה אבל).

**יש** שכתבו דכשיש חשש סכנת דליקה ח"ו מותר ליתן כלי מלא מים לקבל הניצוצות, ולפי זה אם רואה נר שנכפף ויפול על השלחן רשאי להעמיד תחתיו כלי מלא מים (א"ר בשם איסור והיתר), אמנם יש מפקפקין על זה (פרמ"ג), לכן יניחנו ע"י קטן (משנ"ב ס"ק ט"ז, אבל ע"י בכף החיים דמתיר אף שלא ע"י קטן).

[ה] כלים 'עלעקטריק' התחוב ב'ווייער' להכותל, ובשבת נראה בה'ווייער'

הקב"ה בחכמתו שאם יתחייב התם כך והמועד כך ובור כך ורגל כך וכדומה בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמור נזקיו עכ"ל.

פו. הנה יש בזה ב' איסורי דרבנן, דהיינו דמלבד איסור טלטול מוקצה, יש איסור כיבוי גחלת של מתכת, והוא משום דהכלי המחמם הנקרא 'היטער' והכלי הנקרא 'טאסטער' (שעושין בהם 'פענעץ') יש בהם גחלת של מתכת שמתחמם עד שנתאדם, וכן הוא במיחם עלעקטריק, ובפלטת עלעקטריק הנקרא 'האט פלעיט', וכן 'קראק פאט', וכדומה להם, ג"כ נתחמם בהם גחלת של מתכות עד שבושרת ונעשה אדום, אלא שבהני כלים הגחלת נתכסה במתכת אחר, והגחלת הבושרת מחמם המתכות המכסה הכלי מבחוץ. ואם מנתק הכח העלעקטריק נתכבה הגחלת ויש בזה משום כיבוי דרבנן כמבואר בס' של"ד סעי' כ"ז דלכו"ע מותר לכבות במקום חשש הזיקא דרבים, עיי"ש במג"א.

ואף שיש ראשונים דס"ל דאף בכיבוי מתכת יש איסור דאורייתא משום מצרף, והוא תולדות מכה בפטיש, מכל מקום כנראה דהיינו דוקא במכבה במים אבל הכא שנתכבה ע"י ניתק כח עלעקטריק אין בזה משום מצרף אלא משום כיבוי דרבנן, ועי' בשו"ת אבני נזר סי' רכ"ט, ועי' בשו"ת קרן לודר סי' פ' דכותב דאף להמחמירים בכיבוי גחלת של מתכת היינו דווקא כשמכוין לצירוף, אבל בכיבוי נר עלעקטריק ליכא משום מכבה דאורייתא. והנה אף שיש מחמירים בכיבוי נר עלעקטריק כמבואר בשו"ת בית יצחק, מכל מקום זהו רק להמחמירים בשטת הרמב"ם, אבל להלכה למעשה נקיטת הפוסקים והשו"ע הוא דאף להרמב"ם מותר לכבות גחלת של מתכת במקום חשש הזיקא דרבים. אמנם המחמירים לשיטת החזו"א דיש בזה משום איסור סותר דאורייתא, לדבריהם יש להחמיר במקום היזק דרבים לעשות רק ע"י שינוי.

‘עלקטראני’ מותר לסגור ה'באקס', ולכתחילה יעשנו בשינוי.  
יעשנו בשינוי דהיינו בגב היד או במפרק (שש"כ פרק א' סעי' כ"ח) כ"י.

ח] אם נתרוקן המים של המיחם ה'עלקטריק וחושש שיתבקע הכלי ויגרום היזק להנמצאים שם מותר לנתקן בשינוי.

ט] אם נכבה הלהב של התנור של 'גאז', מותר לסגור הברז בשבת, ואם אפשר



### דגא ב' - אש שברור שעדיין הוא בכלל השליטה [קאנטראל]

מקום אף באש כזו יש אופנים שמותר לכבותם ע"י גרמא או ע"י נכרי, ויבואר בהמשך דברינו.

ב] אש שצריך לכבותו, ואם לא תכבנה תצא מתחת שליטתו, אבל עדיין הוא תחת שליטתו מצד שעדיין שייך לכבותו באופן המותר, דהיינו, שיכול לסלק הדבר הגורם האש, כגון ששייך להסיר הנר הדולק מעל השלחן וכדומה, ולהניחו במקום שיתכבה מאליה. וכן אש ששייך לכבותו ע"י גרם כיבוי, וכן אש ששייך לכבותו ע"י נכרי - ויתבאר בהמשך דברינו.

להעביר הדבר הדולק למקום שיתכבה מאליה

א] אם הדליקה הוא קטן כל כך שעדיין שייך לסלק הדבר הבוער למקום שיתכבה מאליה, יעשה כן (ע"פ טו"ז סי'

אש שהוא בכלל השליטה [קאנטראל] שייך באחד משני אופנים אלו:

א] אש "שבשום אופן" אי אפשר לו להתפשט יותר מגבולו, לדוגמא אש שדולקת ובווערת בתוך טס או פח של מתכות, באופן שלהב של האש אינו יכול להתפשט החוצה, וכן 'קאר' הבוערת ונמצא בתוך 'פארקינג לאט' גדול, שאין בהסביבה שום אילן או שאר דבר שהלהב של האש עלולים להתחבר אליהם, וממילא ברור שבמשך הזמן יכבה האש מאיליו.

באופנים כאלו אסור לכבות הדליקה בשבת, ואף דבזה שהדליקה הולכת ובווערת יש לחשוש שיבא לידי הפסד רב, מכל מקום אסור לכבות בשביל הפסד ממון. מי שעבר וכבה, חילל את השבת, וחייב בכפרה. אבל מכל

זו. ואף באותן התנורים שבעת שיש בהם גם כח עלעקטריק המהווה ניצוצות, כדי להבעיר הלהב של התנור, ואם כן גם בעת שסוגר הלהב יש חשש דהכפתור יבעיר הניצוצות ויגרום הבערה וכיבוי, מ"מ מותר לסגור בשינוי, משום דהוי אינו מתכוין ולא פס"ר הוא, ואף את"ל שהוא פס"ר דיבעיר הניצוצות, מכל מקום לא נחא ל' בהניצוצות ובהבערה והכיבוי הלהב, והרי הכא יש חשש ריבוי 'קארבן מאנאקסיידק', ובודאי שמותר בשינוי בפס"ר שלא נחא ל'.

**ומותר** אף אם עי"ז נמצא שנכבה גם מה שנדלק כבר, מכל מקום אין בכך כלום, כיון שאינו מתכוין לכך, ולאו פסיק רישא הוא (שו"ע הרב סעי' כ"ד)<sup>י</sup>, ויש שכתבו שיש להקל אף במתכוין (משנ"ב ס"ק נ"ה, ובשעה"צ ס"ק מ"ו). ולכו"ע אסור לנענע אותה בחזקה אנה ואנה כדי שיתכבה.

**ג]** מה שכתבנו שמותר להעביר הדבר הבורע הוא אף באופן שדבר הבורע הוא מוקצה, כגון שנפל נר על המפה, מותר להעביר הנר למקום שלא יבא לידי חשש דליקה, דיש לסמוך על הפוסקים דס"ל דמותר לטלטל מוקצה במקום הפסד מרובה הבא ע"י דליקה (ע"י שש"ב פרק מ"א סעי' י"ז)<sup>י</sup>.

**מכל** מקום אם אפשר יסלקנו בשינוי, דהיינו שיגביה הנר בין ב' אצבעותיו. וכן אם אפשר לסלק הדבר

של"ד ס"ק י"ז, ועי' תהל"ד ס"ק ל"ה שכן הוא גם דעת הב"ח והמג"א, ועי' מג"א סי' תקי"ד ס"ק ג')<sup>י</sup>.

**אמנם** בעת שמעביר הדבר הבורע ממקום למקום צריך לזהר להעבירו בנחת לאט לאט, שלא יגרום רוח ע"י הליכתו, דהרוח המתהווה בהליכתו יכול לגרום שיתגדל או יתקטן האש, ויש בזה משום מבעיר ומכבה (ע"פ המשנ"ב סי' רע"ז ס"ק ח' וביה"ל ד"ה הרוח עיי"ש).

**ב]** מפה, מגבית, או טלית המקופל שאחז בהן האור אבל רק בחלקי העליון, מותר להפשיטו ולפזר חלקי המפה והטלית, כדי שלא תגדל האש במה שתאחז גם בשאר חלקי המפה, ואף שע"י הפירוד נמצא שגורם שהאש מתכבה במהירות מכל מקום זהו בגדר גרם כיבוי שמותר (ע"פ סי' של"ד סעי' כ"ג ע"פ ביאור הטור"ז ס"ק י"ז).

י. לסלק חפצים שלא יתפס בהן הדליקה עדיף מגרם כיבוי, ומותר לכל הפוסקים אף שלא במקום פסידא. ומכל מקום מותר לסלק הדבר הבורע אף באופן שכבר התחיל הכלי 'סמאוק דיטעקטאר' להרעיש בקול, וע"י הוצאת הדבר הבורע יגרום שיתכבה הכלי, מכל מקום הוי גרם כיבוי דשרי במקום הפסד. ואפשר דזהו קיל, כיון דאינו אלא גרם כיבוי לדבר שאי אפשר לבוא לידי פחמים, ועוד דיש לדון אם הוא בגדר נועל ביתו ונמצא צבי נצוד בתוכו.

יח. ובתהל"ד ס"ק ל"ה מבואר דכוונת המג"א והב"ח הוא גם כהטור"ז. הנה יש לבאר מה שתלו הפוסקים הדבר בכוונה, הלא אין לגרמא ענין לכוונה ופסיק רישא, אלא דכפי הנראה דכיבוי הנעשה בנענוע קל שעשה בעת שפושט הבגד אינו בגדר מעשה גמור וורק כשמנענע בקצת כח או נחשב למעשה גמור, אבל כל זה אינו אלא כשאינו מכין לכך דאז לא נחשב למעשה גמור, אבל אם בשעת שעשה המעשה נתכוין גם להכיבוי או באופן שיש פסיק רישא יתכבה או נחשב אף הנענוע הקל שנעשית ממילא למעשה גמור.

יז. כפי הנראה יש ג' שיטות בהפוסקים האם מותר לטלטל מוקצה כדי למנוע שלא תפול דליקה, א', דעת הפנים מאירות (ח"א סי' ע"ז) להקל כתוספות במסכת זבחים דף צ"ד דבמקום דליקה התירו טלטול מוקצה במקום הפסד (וכנראה שכן הוא גם שיטת השעה"צ בס"י רע"ט ס"ק ג'). ב', דעת הת"ש (סי' של"ד ס"ק ל"ז) והמשנ"ב (ס"ק ג') דהוא תלוי במחלוקת הטור ובעל התרומות המובא בסעי' ב', ולפי הבעל התרומות יש להתיר. ג', דעת השו"ע הרב דיש להחמיר ולא הזכיר כלל שיטת בעל התרומות.

הנה במה שדנו הפוסקים לדמותו לדינו של בעל התרומות, נראה שס"ל דנר שנפל על המפה הוא בגדר בית שסמוך להדליקה ואינו דומה לבית שבו הדליקה, דאם הוא בבית שבו הדליקה אינו מותר רק אליבא הטור"ז (ס"ק ב') והמהר"י אבוהב ז"ל.

להדיא כאמור לעיל, ואם אפשר יסלקנו בשינוי כנ"ל.

ד] אם הדבר הבורע מעלה עשן כגון תנור נפט שנשברה, או מנורת נפט שגליל הזכוכית התנפץ והחדר מתמלא עשן, הרי זה בגדר של גרף של רעי, ומותר להוציאו לחוץ אף כשאין שום חשש סכנה, דהרי לא אסרו טלטול מוקצה במקום גרף של רעי (שש"כ פרק י"ג סעי' י"ח).

ה] יש לזהר שאף שמותר להעביר הדבר הבורע לחוץ לרחוב, אמנם הוא רק בשעת שאין הרוח מנשב שם, וגם אין הגשמים יורדים שם (עי' משנ"ב סי' רע"ז ס"ק ג' שיש להקל בשעת הדחק בשעת שאין הרוח מנשב שם), אמנם בשעת שהרוח מנשב או גשמים יורדים, הוי זה כמו מכבה בידים (עי' רמ"א סי' תקי"ד סעי' ג', ובביה"ל סי' רע"ז ד"ה הרוח).

ו] יש שכתבו שמותר לכבות ניצוץ שנפל על השלחן ולא נאחז האור עדיין, דאין בו ממש ולא שייך בו ענין עשיית פחמין, ואנן בעינן עכ"פ ראוי לפחם (דעת סי' רס"ה סעי' ד' בשם שו"ת בשמים ראש), אמנם הרבה מפקפקין ע"ז מפשטות דברי השו"ע (שש"כ פרק מ"א הערה ס"ב בשם הגרשז"א ז"ל).

הבורע בלא טלטול מוקצה עדיף, כגון אם שייך יש לנער הנר של שעוה למקום שלא ידליק, עדיף לנער הנר ולא יטלטל בידים<sup>כ</sup> [אבל כנר של שמן<sup>כא</sup> שע"י נייעור מתקרב השמן להפתילה או מתרחק, וחייב משום מבעיר או מכבה (סי' רע"ז סעי' ג'), עדיף שיטלטל הנר, ולא ע"י נייעור].

אמנם בדרך כלל אינו שכיח שיהא אפשר לנער הדבר הבורע, דלא מיבעי אם כבר נתפס האש במפה שעל השלחן, פשוט דבכהאי גוונא אי אפשר לנער המפה בלי שיבוא לידי סכנה, ולא שייך לסלק הדבר הבורע אלא כנר שנפל על השלחן או שנתפס האש במטפחת [האנטוך] וכדומה, וגם אין שייך לחייבו בנייעור אלא אם המקום שהוא מנער אותו לשם נעשה מחומר שאינו בוער, אבל בדרך כלל בבתים שלנו גם על הרצפה יש חשש שיאחז דליקה מהנר הדולקת.

וחוץ מכל הנ"ל הרבה פעמים קשה הנייעור מחמת דיש על המפה עוד צלוחיות ושאר כלים, ואם ינער המפה יפלו גם הם וישברם [והרבה פעמים אין לו פנאי לסלקם מקודם] ולא אמרו לנער במקום הפסד. לכן יש לסלק המוקצה

אמנם בדגול מרובה (סעי' כ"ו, מובא בשער"ת סי' כ"ד, ובמשנ"ב סי' ע"ז) כתב דאף דיש להקל לטלטל מוקצה למנוע דליקה כפי שיטת בעל התרומות, אמנם בטלטול נרות אסור דיש חשש כיבוי, והרבה נתקשו בדבריו דהרי מפשטות השו"ע בסי' רע"ז אינו נראה שיהא חשש כיבוי בטלטול נר אלא כנר של שמן.

ב. ואף כנר של שעוה הרבה פעמים מתקרב הלהב אל השעוה מכל מקום הוא בגדר ספק פסיק רישא (אשל אברהם באטשטש בסוף דבריו שם), אמנם אם אפשר ע"י נכרי או קטן יעשנו על ידם (עי' רמ"א סי' רע"ז סעי' ג' ובביה"ל ד"ה ע"י אינו יהודי).

כא. נרות של שעוה שמשמים בתוך זכוכית ובזה ניתן העוה ונעשה צלול, וכן נרונים הקטנים של שעוה שדרכן להתך דינם כנר של שמן, כיון ששייך בהם שיתקרב הפתילה להשעוה הניתוך. ולאידיך גיסא נר של שמן שיש בתוכה פתיל צף שאין דרכו שהפתילה יתקרב להשמן יותר ע"י נענוע שהרי לעולם הוא צף על השמן דינו כדין נר של שעוה.



## גַּרְם כִּיבּוֹי

**כלל** גדול במלאכת שבת שאינו חייב על מלאכת שבת אלא אם עושה מעשה של המלאכה אבל אם עושה מעשה שגורמת שהמלאכה תיעשה מאליה אינו חייב עליה מדאורייתא, דהיינו דאינו חייב על מלאכה שנעשית כתוצאה ממעשיו, ולכן מותר לעשות פעולה בשבת שתגרום שהדליקה יתכבה מאליה, אמנם יש פוסקים שס"ל שגם מותר רק בדליקה שיש בו חשש הפסד רב (עי' רמ"א ס' של"ד סעי' כ"ב).

**אמנם** מאידך גיסא יש לדעת דבדרך כלל הזמן שעדיין שייך לעשות גרם כיבוי עד שהדליקה יוצא מתחת שליטתו [קאנטראל], ושוב לא יועיל גרם כיבוי לכבות הדליקה אינו עולה לב' מינוטין שלימין, ולפעמים אף זמן פחות של מינוט שלם, ובכן אם אירע ח"ו דליקה בשבת יש לו לזכור דבעצם המציאות של דליקה הוא ענין של סכנה גדולה, ולא ישהה בעשיית גרם כיבוי אם קיים אף קצת חשש שיבוא עי"ז לידי סכנה.

**אמנם** מכל מקום יש לזהר בזה ביותר, דהרי באופן ששייך שיכבנה

במהירות ע"י גרם כיבוי בודאי שיש לו לעשות גרם כיבוי, ולא יכבנה באופן הרגילה, אבל אם הדבר ספק אצלו יכבנה באופן הרגילה משום שספק נפשות להקל.

## דיני גרם כיבוי

**א**] מותר ליתן סביב האש צלוחיות ובקבוקי 'פלאסטיק' מלאים מים שיתבקעו ע"י האש (ע"פ ס' של"ד סעי' כ"ב), ואף דבזה מתכבה האש הדולקת כבר, אבל מכל מקום לא נעשית ע"י פעולתו אלא פעולתו גרם שיתבקעו הבקבוקים.

**ויש** לדעת שמה שכתבו הפוסקים שיתן מים בתוך 'פלאסטיק' בעג', וכן כתבו שיזהר שלא לקשר ה'בעג' בקשר גמור אלא בעניבה, או ישתמש ב'זיפלאק' וכדומה, בדרך כלל ב'פראקטיק' אין שייך להתקיים בפועל, דהרי עד שיעשה כל פעולות אלו יתגדל האש, ולא יוכל לסבב האש מכל הצדדים, ובכן בדרך כלל לא שייך שיתן כלים מלאים סביבות האש אלא אם יש לו בקבוקים וצלוחיות מלאים מים ומשקאות מוכן לפניו, ויכול ליתן סביבות האש מכל צד באופן שלא יתפשט האש לשום מקום.<sup>כב</sup>

**כב.** הנה יש לדעת שאף מעיקר הדין יש מקום להחזיר לשפוך מים סביב האש אף במקום שיכול ליתן כלים מלאים מים, שהרי במג"א ס' רס"ה ס"ק ח' מבואר דיש מתירים אף במחיצת שלג וברד, ואף להאוסרים במחיצה שלג וברד מכל מקום מותר ליתן משקין על המפה, והוא משום דלא דמי למחיצת שלג וברד כיון דאינו גורם לכבות מזה שדלוק כבר אלא הוא מונע שלא ישרוף עוד.

והנה בס' של"ד סעי' כ"ד כתב המחבר בדיעה ראשונה השיטת הרי"ף ועוד ראשונים דאוסרים במחיצת שלג וברד, וס"ל דגם אין ליתן משקין על השלחן, והמחבר מסיק דדיעה ב' נראה, והנה דיעה א' אינו מובא להלכה בשו"ע הרב והמשנ"ב. אם כן נמצא אתה אומר דנקיטת הפוסקים והשו"ע הוא דלהלכה מותר ליתן משקין על המפה, ואם כן יש לדון אף באופן כשיש לו מוכן על השלחן צלוחית של מים די הצורך לטבב כל הדליקה מכל צד, אם מצד הלכה חייב להקפיד למנוע מלשפוך משקין על השלחן, דהרי דיעה א' שבסעי' כ"ד אינו מובא להלכה בהפוסקים, וגם מבואר במג"א בס' רס"ה דנתינת משקין אינו בגדר מחיצה של שלג וברד, ודו"ק.

**ב]** מותר לשפוך מים<sup>י</sup> או משקין<sup>יב</sup> סביב האש כדי שאם יגיע האש להמים יתכבה מאליו (סעי' כ"ד)<sup>יג</sup>, דהרי אינו בפעולתו שהמים יבאו אל האש, אלא אדרבה הוא רק גורם שכשתבוא האש אל המים יתכבו מאליו. אבל מכל מקום אם אפשר למעט בכמות המים עדיף מחמת חשש איסור סחיטה.

**אמנם** כמה פעמים קשה לעשות גרם כיבוי מצד ה'פראקטיק', דהרי מצד אחד צריך לזכור שיש לו לסבב האש לגמרי מכל צד, ולא יניח מקום שהאש

יכולה להתפשט משם. ומאידך גיסא צריך לזהר שלא ישפוך כמות הרבה של מים, וכן לא יהיה במקום מדרון, באופן שהמים יגיעו להאש ע"י מעשיו, והוי כיבוי גמור, שהרי דין גרם הוא רק באופן שהאש בא אצל המים ומתכבה מאליו<sup>יד</sup>.

**ובן** הרוצה לסבב האש עם בקבוקי מים, מצד ה'פראקטיק' יש לו ליקח בחשבון ב' דברים, א] שיהא מוכן אצלו צלוחית של מים או משקאות די הצורך לסבב האש מכל צד, אבל אם אין לו צלוחיות מוכן וצריך לילך לחדר אחר

ומה שנוגע בנאחז האש בשלחן או במפה של 'פלאסטיק', שהמים אינם נבלעים אלא הם בעין, שאז הוי בגדר מחיצה של מים, ואם כן לדעת המג"א אסור (ע"י ס"ק ח' וס"ק י'), אמנם הביה"ל (ד"ה ו"א) כתב בשם הגר"א דיש לסמוך על המגיד משנה שמחיצה של מים מותר, והשו"ע הרב בקונטרס"א אות ג' כתב דבעת הצורך גדול יש לסמוך על המתירים במחיצה של מים עיי"ש, ובכן צ"ע טובא אם יש צורך להחמיר למלאות כלים כדי למנוע מלעשות מחיצה של מים, אמנם כבר ביארנו דלמעשה בדרך כלל ממילא אין המציאות מספיק שיעשה כן.

**ג.** הנה בסעי' כ"ד כתב המחבר ו"א שמותר לעשות כן בשאר משקין חוץ מן המים משום כיבוס, ויש מתירים אפילו במים, ודברי סברא שנית נראים, עכ"ל. הנה יש לציין דביה"ל ס"י ש"ב (סעי' ט' ד"ה שיש) מבואר דיש להחמיר לשיטת הסוברים שרייתו זהו כיבוס רק באיסורי תורה, וממילא דכחיים שבדרך כלל מפה שכבר נחרך מחמת דליקה זורקין אותה לאשפה, אם כן הכיבוס במפה כזו הוא בגדר פסיק ריש' דלא ניהא ל', דהוא רק איסור דרבנן, ואם כן אפשר שמותר לכתחילה לשפוך מים. ויש סמך לדבר דהרי המשנ"ב בהקדמתו להלכות שבת מזכיר שיש לשפוך מים ולא כתב שישפוך משקה, ודו"ק.

**ד.** ובפשטות יש להתיר אף בין אדום, ואין צריך לחשוש לצביעה כמבואר בשו"ע הרב ס' שיש"ט סעי' י"ג, והוא ע"פ הטו"ז סוף ס' ש"ב, ועי' בא"ר שם, וכדי לתרץ קושיות הא"ר מחלקים האחרונים בין יין אדום דלית בהו צביעה לתותים או פירות הצבועים דיש בהו צובע, ואף בזה מקיל שם המג"א ס"ק כ"ד בשם הרדב"ז כיון שהוא דרך לכלוך, ובזמנינו בודאי נחשב שהוא בדרך לכלוך. **ה.** בחוט שני פרק ל"ה אות ג' כתב דאם הדליקה נמצא בגינה וכדומה (בדרך כלל קוראין לדליקה כזה 'בראש פייער') ונמצא שם זרעים וע"י שישפוך מים יפלו המים על הזרעים, אם אפשר יזהר שאחר שאינו בעל הגינה ישפוך המים כדי שיהא בגדר פסיק רישא דלא ניהא ל', וכן כתב שם שמותר לשפוך מים סביב האש אף באופן שיתבשלו המים קודם שיכבה האש משום דהוי פסיק רישא דלא ניהא ל'.

**ו.** הנה בשו"ע סעי' כ"ד מבואר דדיעה ב' הוא שמותר ליתן משקין ע"ג טלית שאחז בהן האור, והנה יש לעיין הלא טבע של בגד כשהן רטובים במים בקצה אחד המים נמשכים להצד שני באמצעות של הבגד, ואם כן כששופך מים או משקין בצד אחד של הטלית הרי ע"י מעשיו המים עתידים לבוא להאש, ואם כן אמאי נקרא זה גרם כיבוי, וצ"ע, והנה לפי המג"א בס' רנ"ב ס"ק ב' דנתינת חיטין לתוך הרחיים הוי גרם יש לומר דה"ה בזה, אבל להאבן העוזר ושאר הפוסקים החולקים בזה עדיין צ"ע.

או יסבב הצינור של המים מחוץ לסינך ואחר כך יפתח הברז באופן שיוזבו המים על גבי קרקע או ה'קאונטער' ומשם להדליקה (דמה שהולכין המים מקודם לקרקע נחשב עכ"פ לרש"י סנהדרין דף ע"ז ע"ב בגדר כח שני, ויתכן דאם מתכנס המים למקום אחד ורק אחר שנתרבה שם הולך להאש גם להרמ"ה הוי כח שני).

דין כיבוי דליקה ע"י נכרי

**א** [דליקה שאין בו שום חשש פיקוח נפש, לדוגמא, 'קאר' הנמצא בתוך 'פארקינג לאט' גדולה ונאחז בה האור, ואין שום דבר הסמוך לו שיוכל להתפס בהדליקה, אסור לומר לנכרי לכבות הדליקה בשבת כדי להציל רכוש, ולא אמרינן דשבות דשבות מותר במקום הפסד מרובה, והוא משום דחששו חז"ל שאם נתיר לו ע"י נכרי יבא לכבות בעצמו (מג"א בשם הר"ן, ועיי"ש עוד טעם).

**ב** אמנם אינו יהודי שבא מדעת עצמו לכבות, אין צריך למחות בידו (סי' של"ד סעי' כ"ה), משום דנכרי אדעת' דנפשי' קעביד, וגם אין גוף הישראל נהנה ממלאכת נכרי (משנ"ב ס"ק ס"א).

**ג** אף שאמירה לנכרי לכבות דליקה במקום פסידא אסור, מכל מקום מותר לומר לו בדרך רמז, ואף ברמז שהוא דרך ציוו<sup>2</sup>, דהיינו מותר לומר לנכרי כל המכבה אינו מפסיד<sup>3</sup>, וכן מותר לקראתו ולהודיע שבמקום פלוני בוער הדליקה, ואף שברור שהנכרי יבין שעליו

לחפש מים או משקאות בדרך כלל יתגדל האש ויצא מתחת השליטה [קאנטראל]. ב] כמה פעמים שייך שעד שהאש יבא להמקום ששם המשקה יתגדל האש בגובה, ויש חשש שעוד דברים יאחזו בהאש.

והנה באותן אופנים שמצד ה'פראקטיק' לא שייך לעשות בהם גרם כיבוי בדרך כלל יש לפניו חשש שיתגדל האש ויבא לידי סכנה [כיבואר לקמן בדרגא ג'], וחייב לכבות האש באופן הרגילה.

**ג** אם אי אפשר באחד מדרכים הנ"ל עכ"פ יעשה מחיצה של מים, דהיינו ליתן סביב האש חתיכת של קרח או שלג (עי' מג"א סי' רס"ה ס"ק ח' שהביא ב' דיעות מתוספות מסכת שבת דף מ"ז ע"ב, אם מחיצה של קרח הוי גרם כיבוי או כיבוי ממש).

**ד** אם נמצא במצב שאי אפשר לו להשתדל שהאש יתכבה מאליו ע"י גרמא, ומוכרח לכבות בפועל בשפיכת מים על האש, מכל מקום אם אפשר ישתדל לכבות בכח שני, דהיינו שלא לשפוך המים בידים ישר לאש הדליקה, אלא יפתח ברז המים באופן שיוזבו לתוך קדירה וכדומה עד שיתמלא, ומשם יזוב המים החוצה ויכבה האש (דפתיחת הברז נחשב להסרת המונע, ומה שהמים הולכים מקודם לכלי ומשם להאש הוי בגדר כח שני אף להיד רמ"ה סנהדרין דף ע"ז, והסרת המונע וכח שני הוי בגדר גרם כיבוי).

כו. ר"ל דברמ"א ומג"א סי' ש"ז מבואר דרמז שהוא בדרך ציוו אסור (עיי"ש במשנ"ב ס"ק ע"ו), אמנם במקום דליקה מותר אף ברמז דרך ציוו, והוא משום דחששו דאם לא נתיר לו ע"י רמז יבא לכבות בעצמו.

כה. אבל אסור לומר לו בלשון נוכח דהיינו אם תכבה אינך מפסיד (משנ"ב ס"ק ס"ז וס"י ש"ז ס"ק ע' ושע"ז צ"ס נ"ח), ובלשון נסתר דהיינו כל המכבה אינו מפסיד מותר אף כשיש שם רק נכרי אחד

לכבות הדליקה (ס"י של"ד סע"י כ"ו, ס"י ש"ז סע"י י"ט) כ"ב.

**ומכל** מקום אסור לזרוז בהכיבוי (משנ"ב ס"ק נ', ולפי"ז צ"ע אם מותר להושיט לו בקבוקי וצנורות של מים), אבל שלא בדרך זירוז מותר להראותו מקום שמונח שם בקבוקי או צנורות של מים.

**ד** מותר לומר נכרי לכבות כדי להציל כתבי הקודש, גמרות, וספרים (ס"י של"ד סע"י י"ח, משנ"ב ס"ק מ"ט), ואף אם הנכרי יהא מוכרח לעשות בשביל זה איסור תורה דשבות דאמירה לנכרי מותר במקום בזיון כתבי הקודש (עפ"י מג"א ס"ק כ"ג).

**ולפי** זה נמצא דכיון דכתבי ישראל נמצא מזוזה וכן שאר ספרים, אם כן מותר לומר לנכרי לכבות אף באותן אופנים

שאין בהם שום חשש פיקוח נפש [אמנם בדרך כלל דליקה בבית יש בו חשש פיקוח נפש כמבואר לקמן בדרגא ג']<sup>ל</sup>.

**ה** אף באותן אופנים שמותר לנכרי לכבות מכל מקום אסור לישראל לצלצל ע"י טלעפון להנכרי, דזהו שבות ע"י ישראל דאסור בכל אופן, אמנם בהפסד מרובה ובזיון כתבי קודש יש להתיר לצלצל בדרך שינוי.

**ו** יש שכתבו דמותר לומר לנכרי בערב שבת שיכבה הנרות בליל שבת לאחר יציאה מבית הנכסת, משום דהוי שבות דשבות במקום חשש הפסד ולא אסרו אלא בשבת משום דאדם בהול על ממונו (שו"ת שב יעקב ס"י ט"ו מוכא באשל אברהם ס"י ש"ז ס"ק ב', ועיי"ש שכתב עוד צירופים דהיינו דמותר משום הצלת כתבי קודש, ומכל מקום מסיק דנכון לומר לנכרי כל המציל אינו מפסיד).

(משנ"ב ס"ק ע"א), ועי' בתהל"ד שכתב להסתפק אם מותר לומר כל הרוצה לכבות יכבה, ומבואר בכף החיים (ס"ק ק"י) דאם הנכרי שאל אותו האם יכבה יאמר לו עשה כחפצך.

**כט.** במשנ"ב (ס"ק ס"ב וס"ק ס"ח) מבואר דאף בנכרי שהיא מושכר לו לזמן מותר משום דאף נכרי כזה אדעתא דנפשי' קעביד, וראיתי בספר נשמת שבת (ח"ו ס"י צ"ה) שדן דנכרי הממונה מטעם הממשלה לכבות דליקה לא שייך ההיתרים אלו משום דלא שייך גבי' אדעתא דנפשי' קעביד, ועיי"ש מה שדן אם שייך לומר דקעביד אדעתא של הממשלה או על דעתא דדיירי העיר. ולפי דבריו נכרי המושכר לאירגון מצילי אש שהבעלים הם יהודים לא שייך ההיתרים אלו, ודו"ק. ולפי דבריו נמצא דאף אם הנכרי בא מעצמו צריך למחות בידו כיון דעביד אדעתא דישראל.

אמנם יש לזון בדבריו דבשש"ב (פרק ל' הערה נ"ב) כתב בשם הגרש"א ז"ל דישאל שאינו בעל הממון מותר לומר לנכרי לכבות, דהוי שבות דשבות במקום הפסד, ולא אסרו אלא בבעל הממון משום דאדם בהול על ממונו אבל מי שאינו בעל הממון מותר אף אמירה מפורשת, ולפי זה נכרי הפעול במכבי אש של הממשלה והוא הדין הפועל במצילי אש המתנהג ע"י יהודים כשמכבה הוא מכבה על דעת הבעלים של האירגון ולא על דעת בעל הממון, ובאופן כזה מותר אף אמירה מפורשת.

**ל.** בשש"ב פרק ל' הערה ל"ה כתב בשם הגרש"א ז"ל דמזוזה אינה קבועה בבנין ממש אפשר דבסרתה אין בו רק איסור דרבנן, עדיף להסיר המזוזה דהכיבוי חמור יותר, דהוי כעין דאורייתא, ובפרט באופן דיצטרך לכבות בהרבה מקומות, ואף דהנכרי שופך בבת אחת מכל מקום יש בו משום ריבוי בשיעורין, ואף שיעטרך לטלטל המזוזה שהוא מוקצה, ומכל מקום אם שייך יסיר הנכרי המזוזה ולא יכבה, ע"כ. אמנם למעשה כבר כתבנו דבבית בדרל כלל יש בו חשש פיקוח נפש, ואף באופן שאין בו פיקוח נפש תיכף מכל מקום בהמשך הזמן אם לא יכבה יתפשט האש ויבא לידי פיקוח נפש.

הצירים של הדלת ונטל הדלת והוציאו לחוץ למקום שיתכבה הדליקה מאליו.

**הנה** יש להתדיין אם נכון עשו, או אדרבה שבמקום שיכבו הדליקה שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה עשו מלאכה דאורייתא של סותר. הנה כפי הנראה דיש בהוצאת הצירים של הדלת מלאכה דאורייתא, ובכה"ג [כשיש חשש שיבוא לידי סכנה] בודאי יותר נכון לכבות דליקה שאינה אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל העוקר הוילון אין בזה משום מלאכה דאורייתא, דהרי באופן שיש חשש דליקה בודאי שיש לנקוט כפשטות הרמ"א סי' שט"ו סעי' א' והמשנ"ב שם דבהוילון שאצל הפתח והחלון אין בו משום בונה וסותר, ואין צריך להחמיר להחזו"א באופן כזה. ואף באופן שהוילון מחובר להכותל ביתדות מכל מקום אין בזה רק איסור דרבנן, דהרי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, והוי מקלקל דהוי סותר שלא על מנת לבנות, ואף דמתקן בזה ביתו מכל מקום לגבי עצם הוילון והכותל הוי מקלקל, וגם הוי סותר כלאחר יד.

[ז] יש שכתבו שבמקום פסידא מותר לומר לנכרי לכבות האש שעל תנור של 'גאז', דיש לסמוך על הסוברים דאין בזה כיבוי דאורייתא, כיון דאי אפשר ב'גאז' להעשות פחמים (שו"ת מלמד להועיל ח"א סי' ס') לא.

### איסור עשיית מלאכה כדי למנוע כיבוי דליקה

**הנה** אף שכיבוי דליקה כדי להפסיד ממונו הוא איסור חמור מאוד, ויש למנוע שלא לבוא לידי כך, מכל מקום יש ליהדר שמה שמונע עצמו מלכבות דליקה בשבת לא יגרום ח"ו שיתחלל שבת ע"י מלאכה אחרת<sup>לא</sup>.

**דוגמאות:** מעשה שהיה, ששלטה אש הדליקה במסך הוילון שאצל החלון בשבת קודש, והיה האיש חרד מלכבות הדליקה בשבת, ועקר כל הוילן ממקום חיברו והוציאו לחוץ למקום שיתכבה הדליקה מאליו. שוב מעשה כעין זה שנאחו הדליקה בדלת ביתו, ומתוך חרדתו לכבות דליקה בשבת הוציא

### דרנא ג' - אש שיש חשש שיצא מכלל השליטה [קאנטראל]

**אש** שיש חשש שיצא מכלל השליטה [קאנטראל], היינו שקיים חשש שאם ישתדל לעשות אחד מעצות הנ"ל לא יעלה הדבר בידו לכבותו, וידלק עד

<sup>לא</sup>. ועי' בשו"ת בית יצחק שכתב דדבר זה הוא תלוי במחלוקת רש"י ותוספות, ובשו"ת נשמת שבת כתב דיש לסמוך על המקילין באמירה לנכרי בפרט שיש לצרף תשובת נכד של הישעות יעקב בסוף סי' של"ד וכן הוא בשו"ת מגדלות מרקחים דבתנור של גאז אין בו כיבוי אלא מניעת שלא יבא עוד גאז, והוי בגדר גרם כיבוי.

<sup>לב</sup>. ויש מקום לדון במי שאין לו מים אלא בצלוחיות של 'סעלצער' הנסגרים, ויש דס"ל דבפתיחתם יש איסור דאורייתא, אם יש לו לסמוך על המתירין לפותחם כדי שיהא אפשר לו לעשות גרם

[כיבואר בהמשך דבריננו] וחייב לו לכבות האש בעצמו, ולא ימתין עד שיגדל האש ויצא מתחת האפשריות לכבות בעצמו, ויהא מוכרח לקרות חברי 'מכבי אש' [פייער דיפארטמענט].<sup>25</sup>

והנה אף דמעיקר הדין דליקה בבית שאין שם דיורין אסור לכבותו,

וכן בבית שאפשר להוציא כל אנשים הנמצאים שם למקום שלא יגע בהן האש עד שיקרא נכרי יש לו לעשות כן, ואסור לכבות, דלא התירו כיבוי דליקה במקום

שישרף ביתו [כפי השערת של חברי 'מכבי אש' (פייער דיפארטמענט) מטבע הדליקה להתפשט במהירות רב, עד כדי כך דכמה פעמים שכיח דמעת שיוצא הדליקה מתחת האפשריות מלעשות גרם כיבוי עד ששורף כל הבית הוא לערך ד' וחצי מינוט].

ומעת שהדליקה הוא גדול כל כך שיש רק קצת חשש שיוצא מתחת שליטה [קאנטראול] ולא שייך לעשות גרם כיבוי, הרי זה בגדר ספק פיקוח נפש

כיבוי ולא יצטרך להביא מים מרחוק, דאם יהא מוכרח להביא מים ממקום רחוק יהא חייב לכבות להדיא (מחמת חשש פיקוח נפש). וכן יש להתדיין באופן הנ"ל כשאין בו איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן, כגון שאם לא יעשה איזה איסור דרבנן יהא מוכרח (מחמת חשש פיקוח נפש) לכבות להדיא.

לג. הנה לא מיבעי כאן באיזור ראקלענד קאונטי נא יארק שגם החברי 'מכבי אש' הם יהודים, ואם לא יכבנה בעת שיכול לכבותו בקל, יהא מוכרח להרבה יהודים לכבותו כדי למנוע פיקוח נפש, והם יהיו מוכרחים לכבות ע"י מלאכות דאורייתא דהיינו הובלת הכלי רכב, וכן להפעיל ה'פאמפ' שיש בזה איסורי דאורייתא, ודבר זה דומה למה שכתב המג"א בסי' שכ"ט ומובא במשנ"ב ס"ק ב' דעדיף לכבות דליקה שהוא רק מלאכה שאין צריכה לגופה ולא יוציא לרה"ר שיש בזה איסור דאורייתא.

ופשוט שזאת אומרת אף באותן בתים שיש להם 'אלארם' שמצלצל אצל המכבי אש, והאש כבר נתגדל כל כך שברור שכבר צלצל ה'אלארם' אצלם, והמכבי אש יבאו ממילא יבאו בכלי רכב שלהם מכל מקום עדיף לכבות הדליקה בעצמו דהרי הוא עוסק בפיקוח נפש ובוזה שהוא ממחר לכבות הדליקה בעת שעדיין אינו גדול יכבנה במעט מלאכות אבל אם ימתין עד שיבאו הם יצטרכו לעשות הרבה יותר מלאכות.

אלא שיש לדון להתיר אף בעיירות שהמכבי אש הם נכרים, והדליקה בבית שאין שם עוד יהודים, וליכא סכנת נפשות תיכף, אלא בהמשך הזמן יש לחוש שתפשט האש, ויבא לידי פיקוח נפש, גם כן מותר לכבותו בידים, ואינו חייב לקרוא לנכרי שיכבנה, משום דבעצם הדליקה הוא מצב של פיקוח נפש דהרי כל אש שאינו מכבה אותו מתפשט כסדר בכל רגע ורגע, והוא דומה למה שמבואר בסי' שכ"ח סעי' י"ב, ומסתבר דבאיסור דליקה שהוא רק מלאכה שאינה צריכה לגופה יש להקל כהמחבר והטו"ז לעשות ע"י יהודי ואינו חייב להדר אחר נכרי באיסור דרבנן במקום פסידא.

ובאמת שכן מבואר בהדיא באו"ז המובא בב"י, וכן מבואר מסתימת הפוסקים שהעתיקו יסוד דברי האו"ז להתיר לכבות דליקה ולא כתבו דבנקודה זו אין להקל כדבריו דהיינו להצריך לחפש אחר נכרי. אמנם בסוף הקונטרס שנדפס תשובת הגה"צ המפורסם בעל חיי הלוי שליט"א דהחמיר בדין זה, ובע"פ אמר לי דהמקיל לא הפסיד, וכן מבואר בנשמת שבת ח"ו, והוראת הגה"צ המפורסם דומ"ץ קרית יואל שליט"א להחמיר, וכן נוהגים למעשה במצילי אש דקרית יואל.

וזה הכוונה במה שכתב הא"ר בשם הכנה"ג ומובא במשנ"ב (סי' של"ד ס"ק ע"ג), ובמנחת שבת (סי' פ"ה ס"ק כ"ב), וז"ל ומזה יצא ההיתר לכבות הדליקה בכל מקום, כיון דאפשר אם לא יכבה אל יחסר מהיות שם בעיר זקן או חולה שאין יכול לברוח ותבא הדליקה עליו, ע"כ"ל.

ובן מבואר בסי' שכ"ט סעי' א', וז"ל, כל פיקוח נפש דוחה שבת, והזריז הרי זה משוכת, אפילו נפלה דליקה בחצר אחרת וירא שתעבור הדליקה לחצר זו ויבא לידי סכנה מכבין כדי שלא תעבור, ע"כ"ל, ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכ"א) כתב וז"ל, בענין זה אשרי אדם מיוחד תמיד ואין סומכין על הניסים בדברים אלו, עכ"ל.

דין זה נאמר אף בבית בודד, וכל שכן אם הבית נמצא סמוך לאילנות, או עמודי עלעקטריק או גאז שבכהאי גוונא יתפשט

הפסד, מכל מקום יש לנו להתיר<sup>ל</sup> וגם לחייב הכיבוי<sup>ל</sup> כדיתבאר להלן. והחיוב לכבות הוא אפילו אם רואה דליקה שנפל בביתו של הנכרי (רמ"א סעי' כ"ז).

היות דיסוד הדבר מיוסד על ג' סיבות המבוארים בפוסקים, אמרתי לפורטם אחת אחת:

**היתר א':** כבר ביארנו שטבע האש הוא שהולך ומתגדל יותר ויותר בכל רגע ורגע, וכפי עדותן של המכבי אש (פייער דיפארטמנט) המציאות של דליקה הוא, דכשיש אף רק חדר אחר הבוער בלבת אש, אז החום מגיע לדרגה גבוהה כל כך שבאיזה מינוטין הדליקה מתפשט מחדר לחדר, וכשיש בית שלם הבוער אז הדליקה מתגדל ביותר עד שעלול שהדליקה ידלג מבית לבית, ובקל יכול לבא לידי סכנת נפשות ממש.

לד. הנה ממשמעות הרמ"א בסי' של"ד סעי' כ"ו הוא דלא התירו אלא כיבוי דליקה דהוי מלאכה שאינו צריכה לגופה, אמנם בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' קל"א מבואר דאם אי אפשר לכבות בלא מלאכה דאורייתא יש לו לעשות אף מלאכה דאורייתא עיי"ש שלמד זה מדין עיר הסמוך לספר המבואר בסי' שכ"ט סעי' ו'.

לה. הנה יש לציין דמכל מקום לא יכין אלא משום פיקוח נפש ולא משום הצלת ממון ורכוש, אמנם מאידך גיסא יש לדעת דאף דמעיקר הדיו העושה מלאכה כדי להציל רכוש חייב בתשובה ובקנס כמבואר ברמ"א סי' של"ד, מכל מקום כתב המג"א ס"ק ל"ב דבמכבה אין מקנסין אותו כדי שלא ימנעו מלכבות, ע"כ, וכן כתב בשע"ת ס"ק כ"ג בשם שו"ת חו"י, והוסיף דאם חילל שבת במלאכה דאורייתא ואחד יחיד רוצה להתענות להתכפר יכול לעשות לעצמו דלא יהא אלא רשות, ע"כ, ובשו"ת מהר"ם שיק סי' קנ"ו ובשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קכ"א מבואר דאף במלאכה דרבנן אם רוצה יכול לקבל עליו תשובה.

לו. עוד כתב במנחת שבת שם וז"ל, ועוד הביא בשם פחד יצחק בענין דליקה, שכתב וז"ל בצרפת אצל ר' יהודא שירלאון, נשאל לפניו שפעם אחת בליל יום הכפורים נפל נר אחד בבית הכנסת והתחיל לדלוק, והוא קרא לבני הבית שיהיו מכבים, וגער ר' יהודא ואמר למה לא בבית בעצמך, ע"כ. הרי מסתימת הלשון שנפל נר בביהכנ"ס והתחיל לדלוק משמע דהיה מחייב לכבות כשהיה חשש שיצא מתחת שליטה (קאנטראל) לפני שיכול לעשות גרם כיבוי, ודו"ק.

לז. ואף דמבואר בהפוסקים דאם אין חשש פיקוח נפש אין לכבות, מכל מקום כבר ביארנו דהמציאות בזמנינו דבאופן כללי כל דליקה הוי פיקוח נפש, ואף מבית בודד בקל יכול להתפשט.

הדליקה במהרה עד שיהיה פיקוח נפש (ע"י שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קע"ז אות ג')<sup>ל</sup>.

**היתר ב':** כתב הרמ"א (סי' של"ד סעי' כ"ו), וכל דיני דליקה הני מילי בימיהם, אבל בזמן שאנו שורין בין אינו יהודים כתבו הראשונים והאחרונים ז"ל שמותר לכבות דליקה בשבת, משום דיש חשש דיש בה סכנת נפשות והזריז הרי זה משובח ומכל מקום הכל לפי הענין דאם היו בטוחים ודאי שאין שום סכנה בדבר אסור לכבות אבל בחשש סכנת ספק מותר לכבות אפילו הדליקה בביתו של אינו יהודי וכן נוהגין, ע"כ. וכן כתב בערוך השלחן (סע"מ"ג) דע"פ זה נוהגין בזמנינו לכבות דליקה בשבת, עי"ש<sup>ל</sup>.

**והנה** כשמתבוננים בדבר רואין דאולי יתכן גם בזמנינו יש מקום לצדד ולומר דענין זה נוגע גם אצלנו, דהרי כמה פעמים בעת שאירע איזה מצב של

בהלה לרבים הפוחזים שבין האומות מנצלים ההזדמנות, ויוצאים ושוללים, ולפעמים באו לכלל שפיכת דמים כידוע, אם כן כל אש שיוצא מתחת 'שליטה' [קאנטראל] לגמרי וגורם מצב של בהלה יש חשש ספק סכנה גם בימינו אלה<sup>פ</sup>.

**ועל** היתר זה כתב האור זרוע (ומובא במשנ"ב, ובמנחת שבת הנ"ל בשם הפרמ"ג) דאחד מהגדולים דרש ברבים שמותר לכבות את הדליקה בזמן הזה, ואמר שדרש כן ברבים מפני שלא יהא פושע בנפשות, כדאמרינן בכה"ג הנשאל הרי זה מגונה לפי שהיה להודיע כבר ברבים.

**היתר ג':** בערוך השלחן (סי' של"ד סעי' ט') מבאר דכל דיני כיבוי דליקה המבואר בשו"ע הוא בזמניהם שהיה הבתים בתוך החצר אבל בזמנינו שהבתים הם אצל הרחוב, ואם ישרף כל ביתו אז יפלו מהגחלים לרחוב במקום שרבים

לה. הנה שיטת רבינו ירוחם הוא דדבר שאין עתה סכנה אלא יש אפשריות שבמשך הזמן יהא בו סכנה, מותר לעשות רק מלאכה דרבנן, אמנם עי' במג"א סי' שכ"ח ס"ק ה' דלא נקטינן בזה כהרבינו ירוחם, אלא מותר לעשות אף מלאכה דאורייתא. ואפשר דבכיבוי דליקה אינו אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה מותר אף לרבינו ירוחם.

והנה יש לדון בדין הנ"ל אף בבית שיש שם 'ספרינקלער סיסטעם', והוא משום דה'סיסטעם' אינו מועילה בכל מיקרי שיש דליקה, וגם אף באותן אופנים שה'סיסטעם' פועל כראוי, מכל הרבה פעמים מועילה רק להקטין הסכנה, דהיינו שמועילה שהדליקה לא יתפשט במהירות רב כל כך, אבל מכל מקום אינו מסיר לגמרי הסכנה, כפי עדותן של המומחים ה'סיסטעם' מועיל למנוע מסכנה רק בערך שמונים אחוז, ובערך בעשרים אחוז של הדליקות עדיין שייך סכנה.

**לז.** בתהליך ס"ק מ"ד הקשה על הא"ר שכתב בשם הכנה"ג דחייב לכבות משום דאי אפשר שלא ימצא זקן או חולה בעיר שלא יבא לידי סכנה (היתר א'), אם כן אמאי הוצרך הרמ"א לומר דמותר משום חשש שיבאו לשלול ולבז.

**מ.** אמנם בשו"ת זרע אמת סי' מ"ד (ומובא בכף החיים ס"ק ק"ל) כתב דבעירו שנתן שר קיום להחזיק דת יהודית וליכא סכנה מן האומות אין לחלל שבת בשביל כיבוי דליקה כמבואר ברמ"א דהכל לפי הענין, וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קפ"ז דלכאורה בזמנינו אין חשש זה, וכתב דמותר רק משום דיתר הא'.

אמנם מכל מקום אפשר לומר דאולי יש מקום לצדד בימינו אלה דשייך אצלנו ההיתר של הרמ"א, כמבואר בדברינו בפנים, ויש להוסיף דבשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קכ"א כתב דביהודי הדר בביתו של נכרי שייך סכנה, ובפשטות הכוונה דהנכרי יכעוס על יהודי ויבא מחמת זה לידי סכנה, ואם כן דבר זה שייך גם בזמנינו כמובן.



שלא תאחזו כל הבית בדליקה ויבא לידי פיקוח נפש, וכדי לכבות צריך לילך להמטבח להביא צלוחית של מים ולשפוך על האש, וכן עליו לעשות כמה פעמים עד שתכבה האש לגמרי. הנה אם כבר נתקטן האש וכבר יש הרבה מים סביבות האש באופן שאם לא ישפוך מים על האש הפעם הד' יתכבה האש מאליו, שוב אסור לו לשפוך מים על האש שהרי אין בכיבוי זה משום פיקוח נפש.

**אמנם** אם מבכה ע"י הבקבוק של 'פייער עקסטינגישער' וכדומה שאינו צריך לעשות פעולה נפרדת במשך הכיבוי אלא הוא שופך מים בפעם אחת על האש מסתבר דאינו צריך לדקדק בדבר שהרי הוא בגדר ציצין שאין מעכבין את מילה שדוחה את השבת כל זמן שהוא עדיין עוסק בהמילה (ע"י ריטב"א מסכת שבת דף קט"ז שגם בפיקוח נפש וכיבוי דליקה שייך הכלל של ציצין שאין מעכבין את המילה, עיי"ש כל הסוגיא).

**ויש** לדעת שהכלי 'פייער עקסטינגישער' בדרך כלל הוי מוקצה<sup>מא</sup>, ואין לטלטלו כי אם כדי להציל מדליקה, ואחר שנגמר מלהשתמש בה שוב אין לטלטלו, אבל מכל מקום כל זמן שהכלי עדיין בידו מותר לסלקו למקום המוצנע (דמבואר בשו"ע הרב סעי' י"ג ובמשנ"ב סי' רס"ו ס"ק ל"ה דבמקום הפסד יש להקל אף במוקצה מחמת גופו ובסיס).

הולכים שם, ומבואר בסעי' כ"ז דמותר לכבות גחלת במקום שיוכל לגרום היזק דרבים, ולכן מותר לכבות הדליקה בעוד שהוא קטנה שלא יבא לשרוף ביתו ויגרום היזקא דרבים, עיי"ש.

**סניף:** הנה יש להוסיף עוד סניף להנ"ל, דהנה הב"י כתב בשם המגיד משנה (פרק כ"ג) שכתב בשם הירושלמי דלר' שמעון דס"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, מותר לישראל לכבות דליקה בשביל הצלת כתבי קודש, ואם כן לפי דברי הירושלמי כל בית שיש בו מזוזה מותר לכבות בשביל הצלת המזוזות, ואף דמבואר בב"י דלא נקטינן להלכה כהירושלמי מכל מקום סניף לכל הנ"ל מיהא הוי.

**אזהרה:** יש לדעת שאף המכבה דליקה מחמת שיש חשש שיצא מתחת שליטתו ויבוא לידי פיקוח נפש כנ"ל, מכל מקום כל ההיתר הוא רק כדי שיבוא הדליקה תחת שליטתו, ולא יבוא לידי סכנה, אבל אחר שכבר נתקטן האש ושוב אין חשש סכנה יש להפסיק פעולת הכיבוי ואסור להמשיך בכיבוי הדליקה.

**דוגמא:** מפה שעל השלחן שבחדר שאוכלין שם סעודת שבת נאחז באור, ובווערת באופן שברור שאי אפשר לעשות גרם כיבוי וצריך לכבות

<sup>מא</sup>. הכלי מצד עצמה הוי כלי שמלאכתו לאיסור דהרי הכלי עומד למלאכת כיבוי דליקה, ואם מיכל בתוכה 'קעמיקאל' או מים שאינם ראויין לשתייה הוי בסיס לדבר האסור, ואף כשנתרוקן באמצע השבת הוי מוקצה מדין מיגו דאיתקצאי. ואם מיכל בתוכו מים הראויין לשתי' יש לדון להתיר מדין שום שבמדוכה.

## דרגא ד' - אש שכבר יצא מכלל השליטה [קאנטראל]

**אש** שכבר יצא מכלל השליטה [קאנטראל], היינו אש שאין אדם יכול לכבותו בעצמו, אלא צריך להתקשר לחברת 'מכבי האש' שהם יבאו לכבות האש, ומשהגיע הדליקה לדרגה כזו, יש לו להוציא כל האנשים הנמצאים בהבית למקום משומר מהדליקה.

**בשחייב** לקרותן אל ימנע מלקרות מכבי אש יהודים שיש ביניהם מחללי שבת, ויחללו השבת שלא לצורך כלל, כדרך הקלים, משום דחיוב מוטל עליו לעשות לצורך פיקוח נפש, עם זאת ודאי שאם אפשר למחות ולמנוע אותם מלחלל שבת, דמצוה קעביד, ודברי חכמים בנחת נשמעים (שש"כ פרק מ' סעי' ב', ועיי"ש הערה ר').

### סדר הצלה מדליקה:

- א** דליקה שנפלה בבית שנמצאים שם בני אדם, מתחילה החיוב לברר בודאית שכל אחד כבר יצא מהבית, דהיינו שילך מחדר לחדר לבדוק אם אינם נמצאים שם אחד שצריך להוציאו.
- ב** זקן או חולה שצריך להגביהם ולהוציאם בידיים, מותר להוציאם אף לרשות הרבים<sup>26</sup>.
- ג** אם יש לו אפשרויות להציל אדם בריא ואדם מסוכן, האדם שאינו מסוכן קודם להצלה (משנ"ב ס"ק ס"ח בשם ספר חסידים).
- ד** אף דמעיקר הדין גוסס אסור בטלטול, דלמא יקרב מיתתו, מכל מקום חייב להוציא גוסס מדליקה (ע"פ הגהות רע"א יו"ד סי' של"ט).
- ה** אם יש מת בבית, יזהר להוציא המת [לאחר שכבר הוציא כל האנשים החיים] – וכשמוציאו יש לו להניח ככר או תינוק ע"ג המת, ואם אין לו ככר או תינוק מותר להוציאו אף בלא ככר או תינוק (סי' שי"א סעי' א').
- ו** כשיש צורך מותר להוציא המת לכרמלית, וכשמוציאו לכרמלית יש אומרים שגם בזה יעשה ע"י ככר או תינוק, וי"א שמוטב לעשות בלא ככר או תינוק שלא להרבות בהוצאה – יש אומרים שמותר להוציא אף לרשות הרבים ע"י תינוק הנושא את עצמו אבל ע"י ככר בודאי אסור.
- ז** לאחר שהוציא כל הנ"ל, יש לו להציל כתבי הקודש, הן הכתובים בספר ובדיו, והן הנדפסים, ויש לו להציל גם התפילין [אף שמצד הדין הן מוקצים] – תורה שבכתב יש לו דין קדימה לתורה שבעל פה (משנ"ב ס"ק ל').

מב. ועי' משנ"ב סי' שכ"ט ס"ק ב' מה שכתב לדון בשם המג"א והח"א אם עדיף לכבות הדליקה או עדיף להוציא לרשות הרבים, אבל בזמנינו כשיש סכנה בכל דליקה שיוצא מתחת שליטה וקאנטראל אין מקום לדון בזה, ודו"ק.

ח] כשמציל כתבי קודש מותר לו להציא לרשות היחיד אף למקום שלא ערכו ואסור בטלטול (רמ"א סעי' י"ז), אבל להוציא לכרמלית אסור (משנ"ב ס"ק מ"ח), אבל ע"י נכרי יש להתיר להציל אף בהוצאה לרשות הרבים (מחבר סעי' י"ח).

### דיני הצלת רכוש

א] מעיקר הדין קבעו חז"ל שאין להציל רכוש מבית שבו הדליקה, כי טבע האדם להיות נחפז ובהול על ממונו, ומתוך כך ישכחו שהיום שבת ויכבו הדליקה, על כן אסרו להציל אפילו חפצים שהן מותרים בטלטול למקום שמותרין להוציא, ורק מה שהוא צריך לו להיום מותר לו להציל – כיצד נפלה דליקה בליל שבת קודם הסעודה מציל מזון ג' סעודות הראוי לאדם, לאדם. הראוי לבהמה, לבהמה. ובשחרית מזון ב' סעודות, ובמנחה מזון סעודה אחת.

ב] בד"א באותו הבית שהדליקה בו, איכא למיחוש שמתוך שטרודים בהצלה ישכחו השבת ויכבו, אבל בתים הקרובים ויראים שתגיע להם הדליקה יכולים להציל כל מה שירצו (סעי' א'), ואפשר לפי"ז אנשים אחרים שאינם בהולים כל כך מותר להם להציל בשבילו (משנ"ב ס"ק ד' בשם ח"א). ובאלו אופנים יש שהתירו להציל אף מעות שהן מוקצה<sup>28</sup> (עי' משנ"ב הנ"ל, ובשו"ע הרב סעי' ב', ועי' עוד בשעה"צ סי' רע"ט ס"ק ג').

ג] דליקה שיש חשש שיוצא מתחת שליטה [קאנטראל] ושוב לא יוכל לעשות גרם כיבוי, ואם כן הוי בגדר של סכנה, כדביארנו לעיל, ומצד הלכה חייב לכבות, יש שכתבו דבכהאי גוונא לא שייך הגזירה<sup>29</sup>, ומותר להציל רכושו אף מהבית שבו הדליקה

מ. זהו שיטת הבעל התרומות המובא בטור, ויש שס"ל דהוא משום דבמקום הפסד מותר לטלטל מוקצה. אמנם דעת המג"א והב"ח הוא דלא התירו לטלטל מוקצה במקום הפסד, ולא התירו אלא בדליקה, והוא משום דבדליקה אדם בהול על ממונו, ואי לא שרית לי' אתי לכבוי להדיא, וכתב בשו"ע הרב דכן נקטינן להלכה, ואף דהטור חולק על בעל התרומות וס"ל דאף בדליקה לא התירו לטלטל מוקצה, מכל מקום יש להקל בדליקה מאחר דיש דס"ל דבכל הפסד התירו. והטו"ז בס"ק ב' מצדד בדעת המהר"י אבוהב ז"ל דבמעות התירו אף בבית שבו הדליקה דהסברא דאי לא שרית לי' אתי לכבוי קאי אף על בית שבו הדליקה עי"ש.

מד. ויש לעי' אם סברא זה שייך אף בנוגע להיתר לטלטל מוקצה במקום דליקה מטעם דאי לא שרית לי' אתי לכבוי להדיא, דהרי באותן דליקות חייבים לכבותם מצד חשש פיקוח נפש, ואם כן לא שייך להתיר לטלטל מוקצה מחמת חשש שיבא לכבות בידים דהרי אדרבה חייב מצד הדין לכבות. ואם כנים דברינו יש לעי' במה שכתב המשנ"ב בס"ק ד' לצרף שיטת הטו"ז להתיר להציל רכוש, דהרי לפי דברינו אף בסברת הטו"ז יש מקום לעי' דלא שייך בדליקה כזו להתיר להציל מוקצה, ובפשטות כוונת המשנ"ב הוא על דרך ממנ"פ, ר"ל דעל הצד דאנו חוששין דאסור להציל רכוש אף בזמנינו מחמת החשש שיעשה שאר מלאכות, אם כן על צד זה אדרבה יש ההיתר של הטו"ז דמותר להציל דברים המוקצים בבית שבו הדליקה, מחמת החשש שיבא לעשות שאר מלאכות במזיד, ודו"ק.

אמנם לפי"ז יוצא דאין להתיר להציל אלא דברים יקרים, אבל מעות שהם מוקצה אסור להציל אף שיש בהם הפסד מרובה, והוא משום דכל ההיתר להציל הוא משום דכיון דחייב לכבות

(דעת תורה סעי' א', אמנם עי' בתהל"ד דמצוד כן אבל מסיק למעשה צ"ע, והמשנ"ב ס"ק ד', וס"ק ע"ג כתב דאין מוחין ביד המקילים) מה.

ד] אף בעת שמצילים מאותו דליקה שחוששין משום פיקוח נפש, וכן בעת שמבקש מאחרים דהם יצילו בשבילו יותר מג' סעודות, אבל מכל מקום אסור להוציאן לכרמלית (משנ"ב ס"ק ד' בשם הח"א עי"ש).



אין לחשוש שיכבה, דאדרבה מחויב הוא ע"פ דין לכבות, אבל ה"ה להיפך דאין לנו להתיר טלטול מוקצה מטעם שמא יכבה, דהרי הוא מחויב לכבות, ואם כן יתכן דבדליקה שיש בהם פיקוח נפש מותר להציל, ומוקצה אסור להציל דאין לחוש שיכבה דאדרבה יכבה ויכבה. ולפי"ז לא קאמר המשנ"ב דיש לצרף הטו"ז אלא לענן זה דבדבר שיש לו ערך רב יש סברא דאם לא יציל יבא לכבות, ודו"ק.

מה. הנה לפי"ז יוצא דגזירת חז"ל שלא יציל רכוש כמעט שאינו מצוי בזמנינו, דהרי כל זמן שעדיין לא יצא הדליקה מתחת שליטתו עדיין הוא טרוד לעשות גרם כיבוי וכדומה ומעת שכבר יצא הדליקה מתחת שליטתו שיהא אפשר לעשות גרם כיבוי הרי יש להתיר להציל – אמנם יש לדעת דבמצילי אש דקרית יואל שוכרים נכרים לצורך שבת כדי לכבות אותן הדליקות שבא לכלל שליטה 'קאנטראל' ואינו במצב שיבא לידי סכנה אם יעשנו ע"י נכרי, והוא על פי המבואר ברמ"א סי' שכ"ח סעי' י"ב. והורה הגה"צ המפורסם דומ"ץ דקרית יואל שליט"א דבאופן כזה אסור להציל הממון הנמצא בבית, ואינו מותר אלא באותן האופנים המוזכרים בשו"ע.

הרב אלכסנדר שמואל טווערסקי

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, בדוקלין יצ"ו

## חפצים המגיעים בשבת ויו"ט ע"י חברות משלוח

[Amazon FedEx Ups] (מאמר א')\*

## השאלות

**שאלה א.** בדבר השכיח הרבה בזמנינו שמביאים חפצים בשבת ויו"ט ע"י חברות משלוח של נכרי כגון על ידי Ups או Amazon או FedEx. ויש לדון אם מותר ליהנות מהם בשבת או ביו"ט מאחר שהנכרי עשה מלאכה עבורו.

**ואם** אסור בהנאה יש לדון עד איזה זמן אסור בהנאה, ויש ג' זמנים שיכולים לדון: א'. יש צד לומר שאסור עד מוצ"ש בכדי שיעשו. ב'. יש לומר שאסור עד יום ראשון בבוקר בכדי שיעשו. ג'. י"ל דאסור עד יום שני בבוקר בכדי שיעשו, וכמו שיתבאר. וכמו"כ יש לדון בשחל יו"ט ביום א' וב' בשבוע, והובא בשבת, אי אסור בהנאה גם ביו"ט א' וביו"ט ב', וכמו שיתבאר.

**שאלה ב.** בדין הנ"ל בחפצים הבאים בשבת ויו"ט ע"י חברות משלוח של נכרי, מהו אם הביאו אוכלים או משקין, [כגון מים מינרלים - Spring Water וכדומה], האם מותר ליהנות מהם בשבת או ביו"ט מאחר שהנכרי עשה מלאכה עבורו.

**שאלה ג.** בשני שאלות הנ"ל, חפצים ואוכלים שהובאו בשבת ויו"ט ע"י חברות משלוח של נכרי, יש לדון

מצד איסור תחומין, אם בא מחוץ לתחום, אם יש בהו איסור תחומין, דכלים שקנו שבתה במקום אחר ובאו לכאן, אסור לטלטלן חוץ לד"א אפי' בדרך לבישה [דאיסור תחומין שייך אפי' בדרך לבישה כמבואר בשו"ע בהלכות תחומין (סימן שצ"ז מג"א ס"ק ב)], אם אין עירוב חצירות ושיתופי מבואות במקומן, מה הדין בחפצים ובגדים הנ"ל.

**שאלה ד.** מענין לענין באותו ענין בנידן מעשה שהיה בתושב עיר מאנסי שבא לחוג חג שבועות בעיר בארא פארק, והיה שבת סמוך ליו"ט שבועות, שיו"ט חל ביום ראשון וביום שני, והכינו בביתם קודם שיצאו כל המאכלים לצורך יו"ט, ובאמצע הדרך נזכרו שהמאכלים נשארו בביתם, והתקשרו לנכרי נהג (Car Service) שיביאם אליהם, והיה זמן הרבה להביאו מבעוד יום, אבל הנכרי נתעכב בדרך ובא באמצע ליל שבת, ועתה בשאלתו האם מותר לאכול המאכלים שהובאו בעיצומו של שבת ע"י נכרי.

**ובן** יש לדון באחד שדר במאנסי ובא לבארא פארק ליו"ט או שבת, ושכח בביתו בגד של שבת או יו"ט [כגון בגד שצריך לילד קטן], ושלה הישראל גוי שדר במאנסי, ואמר לו שילך לתוך ביתו

א. אפרין נמט' לכבוד חבר המערכת הרב הגאון רבי משה נחמני' הכהן לעווטא שליט"א, ראה"כ באבוב - 45 וויליאמסבורג יצ"ו, וראש חבורה בכוללנו בארא פארק יצ"ו, עבר על כל המאמר בדייקנות, והי' לי לעזר בהכנתו, תהא משכורתו שלימה מעם ה'.

להביא הבגד לבארא פארק, וקצץ עמו שישלם לו סכום, והיה זמן לבוא מבעוד יום, והגוי נתאחר ובא באמצע שבת או יו"ט, האם מותר ללבוש הבגד בשבת וליהנות מבגד זה.

**שאלה ה.** ישראל שנאבדו לו חפצים שלו בשדה התעופה Airport, ובאמצע שבת הובא לו על ידי שליח גוי משם, האם מותר ליהנות מן הבגדים ללבוש הבגדים, ואם דומה לשאלות הנ"ל.

**שאלה ו.** במשפחה אחת שבא לחוג 'שבת התוועדות' במעון קיץ, ונזכרו סמוך לשבת ששכחו להביא עמם ספר תורה, וצלצל אחד מהם לפועלו גוי שדר שם מחוץ לתחום שילך לתוך ביתו ולהביא לו משם ספר תורה ברכב, וקצץ עמו שכר, והיה שעות לבוא לפני שבת, ולמעשה הגוי בא באמצע שבת, ונתעורר שאלה אם מותר ליהנות מספר תורה בשבת, שהרי גוי עבר על איסור תורה בשביל ישראלים.

**שאלה ז.** מעשה שהיה שאחד שלח לחבירו חבילות של מצות לכבוד פסח על ידי חברה הובלות ומשלוחים Ups, והיה זמן לבוא לפני יו"ט, ונתאחר הגוי ובא בליל הסדר, ובא לשאול מה הדין אם מותר לאכלו ממנו.

**שאלה ח.** בכל השאלות הנ"ל, באופן שהכלי מוקצה, כגון שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, דאינו מותר לטלטל אלא לצורך גופו ומקומו, ורוצה לטלטלו כדי שלא יגנב מרשות הרבים, באיזה אופן מותר לטלטלו. ואם החפץ מוקצה מחמת גופו, [כגון שיש חלקים שונים שצריך לחברן], באיזה אופן מותר לטלטלו.

**שאלה ט.** בשאלות הנ"ל, אם הגוי שהביא החפצים בשבת, הניחם בתוך ב'חצר', או בתוך 'האל' של הבנין, האם יש בזה דין של כלים ששבתו בחצר, שיש איסור להכניסו לתוך הבית.

פרק א' - כללי איסור אמירה לגוי

**ובדי** לדון בשאלות הללו, יש לבאר עיקרי הדינים באיסור אמירה לעכו"ם, שיש באיסור אמירה לעכו"ם ג' ענינים: א. איסור אמירה לנכרי. ב. חיוב מחאה כשנכרי עושה מלאכתו. ג. איסור הנאה ממה שעשה נכרי בעבורו.

מעם איסור אמירה לנכרי

**במסכת** שבת (דף ק"ג ע"א) אסרו חכמים<sup>2</sup> לומר<sup>3</sup> לנכרי בשבת שיעשה מלאכה לצורך ישראל בשבת, בין בחנם בין בשכר, ואעפ"י שאמר לו מקודם

ב. והב"י (אורח סוף סי' רמ"ד) הביא שיטת הסמ"ג (במצוות לא תעשה סימן ע"ה) שאמירה לנכרי הוא איסור מן התורה, דכתיב ביו"ט (שמות יב טז) כל מלאכה לא יעשה בהם, ופרש"י לא יעשה בהם אפילו על ידי אחרים. ועי' ט"ז (סי' רמ"ג סוף ס"ק ג') שמביא שיטת הסמ"ג, אבל כל הפוסקים סוברים שהוא רק איסור דרבנן והדרשה אינה אלא אסמכתא בעלמא, ועי' מ"ב בשער הצינן (סי' רמ"ג אות ז').

ג. וחייב להפסיד כל ממנו ולא לעבור על איסור אמירה לעכו"ם, כמבואר בבאיור הגר"א (יוריד סימן קנ"ז ס"ק ד') שמביא רא"י מהמשנה במסכת שבת דף קבא. נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה אלמא שגם אם יש שריפה ונשרפו כל נכסיו אסור לומר לעכו"ם שיכבה האש. וע"ע בפ"ת שם ס"ק ד' בשם חוות יאיר שג"כ כתב כן.

השבת שיעשה בשבת<sup>1</sup>. [כמבואר ברמב"ם פרק ו' הלכה א', ובמחבר סי' ש"ז סי' ב', ועי' שו"ע הרב סימן רמ"ג סע' א'].<sup>2</sup>

ב'. יש אומרים הטעם לפי שיש באמירה לנכרי משום שליחות, ואע"פ שאין שליחות לנכרי מן התורה, מ"מ מדרכנן יש שליחות לנכרי לחומרא<sup>3</sup>, וטעם זה מביא רש"י (שבת דף קנ"ג ע"א ד"ה מאי טעמא, ועי' דף כ"א ע"א ד"ה מפני), וכן מבואר בשו"ע הרב (שם)<sup>4</sup>.

והוא מחמת ג' טעמים:

א'. יש אומרים שהוא גזירה כדי שלא תהא מצות שבת קלה בעיני האדם, ויבוא לעשות מלאכה בעצמו, וטעם זה מבואר ברמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"א). וכ"כ בשו"ע הרב (סימן רמ"ג סעיף א') וז"ל, ועיקר

ד. נחלקו גדולי אחרונים אם מותר לומר גוי שיאמר לגוי שני לעשות מלאכה, דהיינו אמירה דאמירה, החוות יאיר (סימן מ"ו וסימן נ"ג) מחדש שזה לא אסרו חז"ל. אך העבודת הגרשוני חולק וסובר דגם זה אסור. והמשנ"ב (סימן ש"ז ס"ק כ"ד) הביא מחלוקת זו, וכתב שבמקום הפסד גדול יש להקל, עיי"ש. ובשו"ת חת"ס (ארח סימן ס') כתב שאפילו לשיטות המחמירין מ"מ אם ישראל אומר לגוי בערב שבת שיאמר לגוי שני לעשות מלאכה בשבת מותר. ועי' ביה"ל סי' ש"ז (ס"ב ד"ה ואפי' שהחמיר בזה עפ"ד הרשב"א עיי"ש, [ועי' ס' זכרון יוסף סי' צ"ז דרוחה הראיה מדברי הרשב"א]. ועי' שו"ת מהרש"ג (חלק ב' סימן נ"ט) דאפילו היכא דיש לסמוך על אמירה דאמירה, זה דוקא לגבי האמירה, דליכא הנאה לישראל, כגון שאמר לגוי לכבות הנר (באופן שליכא צורך גדול, שאם כן מותר בכל אופן דשבות דשבות מותר במקום צורך גדול), אבל אם יש הנאה לישראל פשוט דאסור בהנאה, שהרי איסור הנאה יש אפילו בדליכא אמירה, כמבואר במשנה דף קכב. שנכרי שהדליק נר בשביל ישראל אסור ישראל להשתמש לאורו. וכן הוא במ"ב סי' ש"ז סקכ"ד שמבואר כן, שכ' המ"ב 'ועיין לעיל מש"כ סקי"א דשייך ג"כ הכא, ושם בסקי"א מבואר שיש איסור הנאה.

ועי' פרמ"ג (סימן רע"ו מ"ז סוף ס"ק ה') שגוי העושה עבור גוי והגוי השני אין יודע שהוא לצורך ישראל לכ"ע מותר, כיון שאין נראה כשליחו. ועי' שו"ת מהרש"ג (חלק ב' סימן נ"ח) שחולק על הפמ"ג וסובר שכל המחלוקת החוות יאיר ועבודת הגרשוני הוא דוקא כשאין הגוי יודע שעושה לצורך ישראל אבל אם יודע שעובד לצורך ישראל לכ"ע אסור. ועי' שו"ת משנה שכיר (ח"א סי' ק"ז) מש"כ בזה.

ה. ומבואר בפוסקים נפק"מ ביו הטעמים דאילו היה איסור אמירה לנכרי רק משום שליחות לכאורה היה מותר לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה לאחר שבת, שהרי אין טעם לאסור משום שליחות כיון שעושה בחול, אבל מ"מ יש איסור משום ממצוא חפצך, עי' שו"ע הרב (סי' ש"ז סעי' ה'). וכן להיפך אם אומר לנכרי ביום חול לעשות מלאכה בשבת, משום ממצוא חפצך ודבר דבר ליכא כיון שהוא אומר חול, אבל משום שליחות איכא דסוף כל סוף נעשה מלאכה בשבת, ועוד נפק"מ אם מותר לרמוז לגוי לעשות מלאכה בשבת, דמשום שליחות איכא אבל ודבר דבר ליכא ברמיזה כמבואר בסימן ש"ז סעיף ז'.

ו. אמנם עי' שו"ת חת"ס (ארח סימן פ"ד וסימן ר"א ובחושן משפט סימן קפ"ה), ובית מאיר אבה"ע<sup>5</sup> (סימן ה' סעיף י"ד) שחולקים על זה, וכתבו שלא שייך דין שלוחו כמותו גבי שבת, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה, א"כ כל שגופו שובת לא שייך לאסור משום שליחות.

ג'. עוד טעם כתב רש"י (ע"ז דף ט"ו ע"א ד"ה כיון) שאיסור אמירה לנכרי הוא משום ממצוא חפצן.

נפק"מ בין רש"י לתוס'. ועי' הקדמת מ"ב לסימן תקט"ו שמביא כמה נפק"מ בין רש"י לתוס' ע"ש'.

#### איסור הנאה

**מלבד** האיסור לומר לנכרי לעשות מלאכה בשבת, יש גם איסור ליהנות ממה שעשה הנכרי מלאכה עבור ישראל, ואף אם הישראל לא ציווהו והגוי עושה מדעת עצמו לצורך ישראל, יש איסור הנאה. ומקור הדין הוא במשנה (שבת דף קכ"ב) נכרי שהדליק את הנר, משתמש לאורו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. ואסרו חכמים (מסכת ביצה דף כד:) בהנאה עד מוצאי שבת בכדי שיעשו.

ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, דעת רש"י (ביצה כד: ד"ה ולערב) משום שלא יהנה ישראל ממעשה שבת. ותוס' (שם ד"ה ולערב) הביא שי' ר"ת שטעם האיסור הוא לפי שאם נתיר לו להנות ממנו חיישינן שמא יאמר לו לעשות מלאכתו בפירושו. ועי' ב"י (סי' תקט"ו) שמביא שיטת רש"י ותוס'. ויש כמה

[וצריך לדעת שבכל אופן שהחפץ אסור בהנאה, נעשה החפץ מוקצה מחמת גופו, שכיון שאין ראוי לכולם נעשה מוקצה מחמת גופו. ורק במובא חוץ לתחום מותר לטלטל, כיון שמותר לישראל אחר שלא הובאה בשבילו, לכן לא נעשה מוקצה, כיון שישראל שני מותר בהנאה, עי' סימן תקט"ו סי' ה' בזה].

#### דין מחאה

**מקור** דיני מחאה מצינו במשנה (שבת קכא.) נכרי הבא לכבות דליקה אין אומרים לו כבה ואל תכבה, משמע דכל שהגוי עושה המלאכה מעצמו אין הישראל מחויב למחות בו אע"פ שנהנה ממעשיו, וטעם הדבר משום דאדעתיה דנפשיה קעביד. אמנם כתבו התוס' (שם קכב. ד"ה ואם) דזהו דוקא בכיבוי וכיוצא בו שאין הישראל נהנה במעשה הנכרי [אלא

ז. יש כמה נפק"מ בין שיטות רש"י ור"ת. (1) אם מותר ליל יו"ט שני לאחר כדי שיעשו, לרש"י מותר בהנאה ממה נפשו, עי' רש"י במסכת ביצה דף כד: ועי' מג"א סימן תקט"ו ס"ק ד' ולר"ת אסור עד מוצאי יו"ט שני לאחר כדי שיעשו. (2) לגבי אנשים אחרים לרש"י דהטעם שאסור ליהנות לא נפק"מ ואסור גם לצורך אחרים, אבל לשיטת ר"ת יש מחלוקת לפי הרא"ש לא שייך שמא יאמר לגבי אחרים כי אין אדם חוטא ולא לו, אבל הסמ"ק סובר דאף לשיטת ר"ת אסור לאחרים משום לא פלוג, עי' שו"ע הרב (סימן תקט"ו סעיף א' ד"ה ולענין הלכה), אבל ע"ש בהג"ה בשו"ע הרב (ד"ה ואעפ"י) שחזרו ממה שסובר בפנים, שבפנים סובר כסמ"ק שאסור גם לאחרים עד מוצאי יו"ט שני כדי שיעשו. ובהגה"ה סובר דבליל מוצאי יו"ט א' לאחר כדי שיעשו מותר בין לו בין לאחרים לאחר כדי שיעשו. (3) איסור טלטול לרש"י אסור לטלטל עד מוצאי"ט בכדי שיעשו ובמסקנת מג"א ס"ק ב' שכיון שאסור באכילה אפי' לאחרים אסור גם בטלטול אבל לר"ת לפי פ' הרא"ש דמותר לאחרים אין לו דין מוקצה כלל כיון דחייב לאחרים כמבואר בסעיף ה' בסימן תקט"ו לגבי הלכות תחומין ע"ש. (4) אם לא נהנה מגוף המלאכה אלא בהבאה בעלמא כגון שיש רק הבאה בעלמא לרש"י מותר עי' מג"א ס"ק כ"ו משא"כ לפי ר"ת אסור דיש גזירה שמא יאמר אף בזה כמבואר להלן.



בכלי של ישראל], אבל בביתו של ישראל, יש חיוב מחאה, משום מראית עין. ב] גוי הבא מעצמו, בכלי של ישראל עבור ישראל יש חיוב מחאה אפי' בבית של גוי [משום רבינו שמחה], ואם עושה המלאכה בכליו של עצמו, אין צריך למחות, אפילו אם עושה בבית ישראל עבור הישראל.

#### שיטת שו"ע הרב

**השו"ע** הרב פסק כשיטת המג"א, בגוי הבא מעצמו, דבכליו של ישראל צריך למחות, ואפי' באופן שאין הישראל נהנה בשבת ג"כ צריך למחות, [אבל בכליו של גוי אינו צריך למחות], עי' שו"ע הרב סי' רנ"ב סי' וס"י רע"ו סע' ג' ד' ועוד, וכ"ה בשו"ע הרב (סימן ש"ה סע' ל"ד) בגוי שעושה גבינה בכליו של ישראל, ובשבת בעצמו ליכא הנאה, שנוטל זמן רב עד שנעשה ראוי לאכילה, ואפילו הכי צריך למחות.

#### שיטת שו"ע הרב בקונטרס אחרון

**השו"ע** הרב בקונטרס אחרון (סימן רנ"ב ס"ק ה') חולק על הנ"ל, וס"ל דדין מחאה בגוי הבא מעצמו, הוא רק כגוף ישראל נהנה בשבת, ואף בתוספות הנאה צריך למחות. אבל אם אין הישראל נהנה כלל בשבת, א"צ למחות, אפי' בכלי של ישראל.

#### שיטת שו"ע הרב במהדורא בתרא

**אבל** השו"ע הרב במהדורא בתרא (סי' רמ"ג ד"ה והנה מהר"ם) חולק על הנ"ל, ודעת דהא דצריך למחות בגוי הבא מעצמו כשהגוי עושה בכלי של ישראל, זה רק באופן שיש איסור ליהנות ממלאכה זו בשבת, אבל באופן שאינו רק תוספת הנאה, כגון שמדליק נר במקום שכבר יש נר אחר, דבאופן זה ליכא איסור הנאה,

רק מסלק המזיק], אבל בהדלקת הנר או שאר מלאכות שגוף ישראל נהנה במעשה של נכרי, לא אמרינן אדעתא דנפשיה קעביד, הואיל והנכרי מתכוין להנאותו.

**ועוד** מצינו בראשונים חילוק אחר, והוא בהגהות מרדכי (מס' שבת סימן תנ"ב) ובהגהות מיימוני (הל' שבת פ"ו ה"ג) בשם רבינו שמחה, שדוקא בדליקה אינו מחויב למחות, שהרי מי שרואה דליקה בבית חבירו אינו צריך לבקש רשות מבעל הבית לכבותו, אבל להבעיר מעצי ישראל, צריך ליטול רשות מבעל העצים, ואם ראה ישראל ושתק, אדעתיה דישאל קעביד, כיון שהעצים של ישראל. ולדבריו כל היכא שהגוי עושה מלאכה בבית ישראל וניכר שעושה כן מדעת הישראל, צריך למחות בו. וכן כתב שם בפירוש דאפילו אם הגוי עושה המלאכה עבור עצמו אסור, כיון שלוקח העצים מישראל, דכל שצריך ליטול ממנו רשות ועושה כן מדעתו, נראה כאילו עושה כן מדעת ישראל.

#### סיכום השיטות בפוסקים נראה כך:

##### שיטת רבינו שמחה

**דעת** רבינו שמחה, א] אם הגוי הוא קבלן וקצץ עמו, אז בבית הגוי ליכא דין מחאה, [אפי' בעושה בכלי של ישראל], אבל בביתו של ישראל, יש חיוב מחאה, דבביתו יכול למחות. ב] גוי הבא מעצמו, בין כשעושה מלאכה בכליו של ישראל, ובין כשעושה מלאכה בבית ישראל, צריך למחות, כיון שיכול למחות [שהרי עושה בכליו או בביתו], צריך למחות.

##### שיטת מג"א

**שיטת** המג"א (סי' רע"ו ס"ק י"ד, ועוד) אם הגוי הוא קבלן וקצץ עמו, אז בבית הגוי ליכא דין מחאה, [אפי' בעושה

כיון שבלא"ה היה כאן אור, בכה"ג אינו מחויב למחות בו".

שיטת המשנה ברורה

ברברי המ"ב יש סתירות לענין חיוב מחאה בגוי הבא מעצמו, בסי'

רע"ו סקי"א וסקל"ז פסק כהמג"א [אף במוסיף על אור], אמנם בסי' ש"ז (ס"ב בביה"ל סוד"ה ואפי' ובמ"ב סקע"ו, וסי' תר"י שעה"צ אות י') משמע דא"צ למחות כשגוי מתקן נר של ישראל עי"ש.

## פרק ב' - איסור הנאה בקבלנות

אם מותר ליהנות ממלאכת נכרי בקבלנות הא דמבואר לעיל שאסור חז"ל ליהנות ממה שהגוי עושה, היינו בגוי עושה מעצמו מלאכה בשביל ישראל, או בגוי שכיר יום שעושה מלאכה, אבל בגוי קבלן שעושה מלאכה בשביל ישראל, נחלקו בזה, וכמבואר בסי' רנ"ב (סעי' ד') דנחלקו המחבר והרמ"א בגוי קבלן שתפר בגד ונגמר הבגד בשבת אם מותר לישראל ללבוש הבגד בשבת, המחבר פסק דכיון שהגוי קבלן ועובד לעצמו, מותר לישראל ליהנות מהבגד בשבת, לכן מותר ללבוש הבגד, והרמ"א אוסר ליהנות מהבגד עד כדי שיעשו", [אך מסיק הרמ"א דאם הוא לצורך לשבת אז אפשר להקל וסמוך על שיטת המחבר].

ביאור מחלוקת מחבר ורמ"א

והמג"א בס"ק י"ב מבאר הטעם למה יש איסור הנאה בקבלן, דהרמ"א

סובר כשיטת רש"י דהאיסור הנאה הוא מטעם שלא יהנה ממה שעשה הגוי בשבת, ועל זה לא מהני קצץ, דסוף כל סוף יש הנאה, ולכן אסור הבגד בהנאה, אבל לפי הטעם משום שמא יאמר, מהני קצץ [וכמשי"ת לקמן].

וברעת המחבר שחולק וסובר שמותר בהנאה, לפום רהיטא טעמו משום שסובר כשיטת ר"ת דטעם שאסור בהנאה משום שמא יאמר, ומבואר בשו"ע הרב (סעיף י"א) ובמחצית השקל (סימן תקט"ו ס"ק ג') שגוי שעוסק לטובת עצמו אין לאסור לישראל ליהנות ממנו, לפי שאף אם יהיה מותר בהנאה לא יבוא לומר לגוי שיעשה, כיון שאין מתירין לו אלא כשמתכווין לטובת עצמו, ולכן אם הוא קבלן שעובד לעצמו לא שייך גזירת שמא יאמר, דקבלן אדעתיה דנפשיה עבדי, ולכן סובר המחבר שמותר בהנאה ומותר ללבוש הבגד.

ה. ועי' בקונטרס אחרון סימן רע"ו סוף ס"ק ה' שכתב דבצורך גדול יש לסמוך על שיטת יחיד להקל אפי' הוא נגד שיטת רבים במקום איסור דרבנן.

ז. לכאורה צ"ע מסימן רמ"ד סוף סעיף א' וז"ל המחבר ואם היתה המלאכה (של קבלן) חוץ לתחום וכו' מותר. לכאורה למה לא צריך להמתין עד כדי שיעשו כמבואר ברמ"א בסימן רנ"ב סעיף ד' שאפי' קצץ צריך להמתין עד כדי שיעשו שלא יהנה ממלאכת עבד"ם בשבת, ופלא שלא עוררו בזה האחרונים, וצ"ע.

י. וגדר צורך שבת עי' מ"ב בסימן רנ"ב סעיף ד' (ביאור הלכה ד"ה שצריך אליו בשבת) דהיינו שאין לו בגד לשבת כי אם זה עכ"ל, אבל משו"ע הרב משמע יותר להקל שכתוב בסעיף י"א אם לא שצריך הכלי לשבת שאז יש להקל. משמע כל צורך שבת מותר.

[ו]גם שיטת רמ"א צריך ביאור, שבהלכות שבת ס"ל טעם שלא יהנה, ולכן אסור בהנאה, ובהלכות יו"ט ס"ל כטעם שלא יאמר ולכן אסור עד מוצאי יו"ט שני לאחר כדי שיעשו, ונראה שרמ"א מחמיר כשני הטעמים, לכן בהלכות שבת חושש רמ"א לחומרא כטעם רש"י שלא יהנה ואוסר ללבוש הבגד, [חוץ אם הוא צורך שבת ממש], ובהלכות יו"ט מחמיר רמ"א כטעם שמא יאמר, ולכן אוסר שם רמ"א עד לאחר יו"ט שני].

ב' מהלכים בשיטת המחבר דמותר בהנאה במוצאי יו"ט א'

[א] ויש לבאר דברי המחבר, דסובר כהטעם דשמא יאמר, ולכן בהלכות שבת מתיר ללבוש הבגד, משום שמירי בקצץ ובקצץ ליכא שמא יאמר כמבואר לעיל, אך סובר שאפילו הטעם משום שמא יאמר, מותר מוצאי יו"ט ראשון לאחר כדי שיעשו, ולכן פסק בהלכות יו"ט דמותר במוצאי יו"ט ראשון, וכמבואר בסימן תקט"ו במחצית השקל ס"ק כ"ו.

(ב) עוד יש לבאר דעת המחבר, דס"ל דאפי' להסוברים הטעם שלא יהנה, ג"כ מותר ליהנות בשבת מקבלן, דס"ל דקצץ מסלק גם החשש שלא יהנה (ע"י ביאור הלכה בסימן רנ"ב סעיף ד' ד"ה שאז), וא"כ לכו"ע מותר ליהנות מקבלן שעשה מלאכה בשבת, בין לטעם רש"י משום שלא יהנה ובין לטעם ר"ת משום שמא יאמר, [והרמ"א בסי' רנ"ב חולק ע"ז, וס"ל דאף בקצץ יש איסור שלא יהנה], וא"כ שפיר י"ל דהמחבר סובר כטעם שלא יהנה, ולכן מותר במוצאי יו"ט ראשון לאחר בכד"ש.

ולפי"ז המחבר ורמ"א נחלקו בהטעם איסור הנאה ממלאכת גוי לצורך ישראל, המחבר ס"ל משום שלא יאמר, ולכן מותר כאן כיון שקצץ, והרמ"א חולק וסובר משום לא יהנה, ולכן אסור בהנאה אפי' בקצץ.

קשה מדברי השו"ע סי' תקט"ו

אבל צ"ע מדברי המחבר בהלכות יו"ט (סימן תקט"ו סעיף א'), שכ' וז"ל גוי שהביא דורן לישראל אם יש במינו במחובר אסור לאכלו בו ביום ולערב במוצאי יו"ט ראשון מותר בהנאה לאחר כדי שיעשו, והרמ"א חולק שם ואוסר עד לאחר יו"ט שני לאחר כדי שיעשו.

והטעם שהמחבר מתיר מוצאי יו"ט ראשון לאחר כדי שיעשו הוא משום שהמחבר סובר כמו שיטת רש"י, דהטעם שאסור בהנאה הוא משום דלא יהנה ממלאכת עכו"ם בשבת, ולכן ביו"ט שני ממה נפשך לא נהנה ממלאכת גוי, שאם יו"ט ראשון קודש אז השני חול וכבר המתין כדי שיעשו, ואם השני קודש הרי הראשון חול ונעשה מלאכה ביום חול, אבל הרמ"א לכאורה ס"ל כשי' ר"ת, טעם שמא יאמר, לכן אוסר עד לאחר מוצאי יו"ט שני, שאם יהא מותר ביום השני עדיין שייך החשש שמא יאמר לגוי ביום הראשון כדי ליהנות ביום השני, לכן אסור עד מוצאי יו"ט שני בכדי שיעשו. וא"כ צריך להבין שיטת המחבר שנראה כסתירה, שבהלכות שבת ס"ל כטעם שמא יאמר, ולכן מותר בהנאה מקבלן שעשה מלאכה ומותר ללבוש הבגד, ובהלכות יו"ט ס"ל כטעם שלא יהנה, ולכן מותר במוצאי יו"ט ראשון לאחר כדי שיעשו.

רא' דאף למעם שלא יאמר מותר במוצאי יו"ט א'

וראיה למהלך הראשון, שאפילו הטעם משום שמא יאמר, מותר מוצאי יו"ט ראשון לאחר כדי שיעשו, דלכאורה יש להקשות קושיא גדולה על מהלך רש"י שאוסר משום לא יהנה, מדברי המשנה (שבת קכב.) גוי שמילא מים בשביל בהמת ישראל אסור. ובדברי המג"א (סי' תקט"ו סקכ"ו) מבואר דטעם שלא יהנה שייך רק בעשה הגוי מעשה בגוף החפץ, כגון שתפר בגד, אבל בהבאת חפץ ממקום למקום, הוי רק הבאה בעלמא, ולא שייך שלא יהנה. וא"כ קשה כיצד נפרש לדעת רש"י שאוסר משום לא יהנה דברי המשנה, הלא בגוי שמילא מים בשביל בהמת ישראל, לא עשה הגוי רק הבאה בעלמא, ולמה אסור בהנאה, [ועי' שו"ת חלקת יעקב (ח"א אר"ח סי' קל"ח) ובספר מכלל יופי (דף שפ"ו) שהקשו כן, ונשאר ב'צ"ע] א'.

ונראה לפרש בהקדם מה דאיתא במסכת ביצה (דף כד:), אמר רב פפא הלכתא נכרי שהביא דבר לישראל ביום טוב, אם יש מאותו מין במחומר אסור ולערב צריך להמתין כדי שיעשו, ופירוש רש"י (ד"ה ולערב) הטעם משום לא יהנה. ומבואר בגמ', שאם אין באותו מין במחומר, אם בא מתוך התחום מותר, ואם בא מחוץ לתחום אסור לאותו ישראל ולישראל אחר מותר. ושם בדף כ"ה ע"א כתב רש"י (ד"ה חוץ לתחום) הטעם שמותר

לישראל אחר דתחומין דרבנן לכן הקילו לישראל אחר. ואחר כך כתב רש"י טעם אחר נראה לי גזירה שמא יאמר, לכן מותר לישראל אחר, שלא גזרינן שלא יאמר לגבי אדם אחר שהרי אינו מכירו. ומבואר דרש"י ס"ל גם הטעם שמא יאמר, ומהרש"ל מחק טעם השני שמא יאמר, לפי שרש"י לא ס"ל טעם זה אלא רק הטעם שלא יהנה. אמנם עי' מהרש"א שם שמקיים הגירסא שמא יאמר, ומחלק דאם יש מלאכה בגוף הדבר, כגון שהביא ממחומר, סובר רש"י הטעם שלא יהנה, משא"כ כשבא מחוץ לתחום, דלא היה רק הבאה, דלא שייך לא יהנה, שליכא מלאכה בגוף הדבר, שם סובר רש"י הטעם שמא יאמר. אלמא דרש"י סובר נמי הטעם שמא יאמר, והטעם דלא יהנה תלוי אם יש מלאכה בגוף הדבר או לא.

והאחרונים הקשו על מהרש"א (עי' קריני ראם על מהרש"א שם ומחצית השקל סימן תקט"ו על מג"א ס"ק כ"ו) שלפי דבריו שרש"י סובר גם הטעם דשמא יאמר, אמאי לא קאמר גבי יש במינו במחומר שאסור משום שמא יאמר, ונפק"מ שאם הטעם שמא יאמר אז אסור עד מוצאי יו"ט שני כדי שיעשו. ובמחצית השקל תירץ דאפי' אם רש"י סובר הטעם שמא יאמר אסור רק ביום א' עד לאחר כדי שיעשו, ע"ש. ולפי זה נמצא דרש"י סובר שני הטעמים ואפילו הכי אסור ביו"ט רק ביום א' עד לאחר כדי שיעשו. וכן מבואר בפני יהושע (ביצה כ"ה ע"א), וכן

יא. ויש שרוצים לחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן, דבאיסור תורה שפיר יש איסור הנאה אף בהבאה בעלמא, ומש"כ המג"א דלא שייך שלא יהנה בהבאה בעלמא, דיינו דוק באיסור דרבנן, כגון איסור תחומין, דבזה מיירי המג"א, והמשנה מיירי באיסור תורה, ולכן יש איסור הנאה אף לפי טעם רש"י. אבל מסתימת דברי הפוסקים לא נראה כן, אלא כל שאין הנאה מגוף המלאכה, אע"פ שהנכרי עשה מלאכה דאורייתא מותר לישראל להנות ממנו.

מבואר בשו"ע הרב בהלכות יו"ט (סימן תקט"ו ס"א) בהג"ה.

**וא"כ** מתורץ קושייתנו על שיטת מג"א שסובר שלא שייך איסור הנאה כשיש רק הבאה בעלמא מגוי שמילא מים שאסור, שרש"י שסובר הטעם דאסור בהנאה משום לא יהנה, מודה גם לטעם של התוס', וסובר גם הסברא של שמא יאמר, ולכן המשנה בשבת עכו"ם שמילא מים אסור, אין הכי נמי אסור רק מטעם שמא יאמר, ולא משום לא יהנה, כיון שרק הבאה בעלמא.

**ועפ"ז** א"ש דברי המחבר סי' תקט"ו דמותר במוצאי יו"ט ראשון, אף להטעם של שמא יאמר, דגם לטעם שלא יאמר א"צ לחוש אלא ביו"ט הראשון, שהרי גם רש"י ס"ל טעם שמא יאמר, ואפ"ה כ' דמותר במוצ"ש ראשון.

**כמה אופנים שיכולים ליהנות מהבגד אפילו לפי שיטת רמ"א**

**לעיל** כתבנו דדעת הרמ"א בסימן רנ"ב סעיף ד' דאסור ללבוש בגד שגוי קבלן גמר בשבת ואסור בהנאה, אבל יש אופנים שגם לרמ"א יש להקל ללבוש הבגדים.

**א'. אם הוא לצורך שבת יכול להקל כמבואר ברמ"א שם.**

**ב'. אם הוא איסור דרבנן נמי יש להקל, וכמבואר במג"א** (סימן תקט"ו ס"ק ג') **וז"ל אפילו להמחמירין התם** (בסימן רנ"ב

ברמ"א שם) היינו במלאכה גמורה, אבל **"בתחומין הקילו"**. והפרמ"ג (בסימן רנ"ב א"א ס"ק י"ב) מבאר דברי מג"א משום דתחומין הוה רק איסור דרבנן הקילו, וכן כתב המ"ב בביאור הלכה (סימן רנ"ב ד"ה שהגוי גמרו) שבאיסור דרבנן אין להחמיר. וא"כ באיסור דרבנן יכול להקל אם קצץ, אפי' לא הוה צורך שבת.<sup>2</sup>

**[אבל]** הט"ז בסימן ש"ז (ס"ק ג') חולק על זה, וסובר שגם בקצץ באיסור דרבנן אסור בהנאה, וז"ל הט"ז מ"מ לא יהנה ישראל באותו שבת דעל כל פנים עשה לצורך ישראל וזה דומה לגוי שהדליק נר בשביל ישראל עכ"ל הט"ז. והט"ז מיירי לגבי איסור מקח וממכר שזה רק איסור דרבנן ואוסר שם בהנאה אפילו קצץ. ועי' שם בא"ר ס"ק ט' שמקשה שם על ט"ז האין מדמה איסור דרבנן (מקח וממכר) לאיסור תורה, משמע שא"ר סובר שבאיסור דרבנן מותר דלא כט"ז].

**ג. כשיש רק הבאה בעלמא, דבכה"ג לא מקרי הנאה, וכמבואר במג"א, וכמו שיתבאר להלן, ועי"ש הפרטים בזה.**

**ד. במקום שיש ספק אם נגמר הבגד לפני שבת, דבכה"ג יכולים להקל ולסמוך על שיטת המחבר, כמ"ש הרמ"א בסימן רנ"ב שם.**

**ה. במקום מצוה כגון אם גוי מביא שופר או ספר תורה יש להקל דמצות לאו ליהנות ניתנו, כמבואר לקמן.**

יב. ועי' שו"ת מאזני צדק חלק חלק ג' סי' כ"ה שכ' כוונה אחרת בדברי המג"א בסימן תקט"ו ס"ק ג', שזה שכתוב המג"א בתחומין הקילו, לא משום שהוא רק איסור דרבנן, אלא הכוונה כמבואר במג"א ס"ק כ' שהבאה בעלמא ליכא איסור הנאה, ותחומין הוי הבאה בעלמא. ולפי מהלך זה יש חומרא גדולה, דליכא מקור דבאיסור דרבנן יש להקל. אבל בדברי המג"א לא משמע, ובדברי הפרמ"ג ושאר הפוסקים מבואר בהדיא דלא כדבריו.

ו. ליל יו"ט ראשון לאחר כדי שיעשו, שליכא טעם שמא יאמר בקבלן, וליכא ג"כ הטעם שלא יהנה במוצאי יו"ט ראשון, וכמ"ש המג"א, וכמו שיתבאר לקמן.

חילוק באיסור הנאה בין עשה בנדר להדליק נר

**המחבר** בשו"ע (סי' רנ"ב סע' ד') כתב, כל שקצץ אע"פ שעשה הגוי מלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש הכלי בשבת עצמו שכל שקצץ אדעתיה דנפשיה עבד, ורמ"א חולק ואוסר ללבוש הבגד חוץ אם הוא לצורך שבת יכול לסמוך על מחבר.

**ויש** אופנים שגם לדעת המחבר אסור ליהנות בשבת אפילו בקצץ, דבמג"א (שם סי' ק"א) מביא בשם הר"ן (דף

ז.) שהקשה ולא דמי לגוי שהדליק נר לצורך ישראל שאסור בהנאה [בפשטות מיירי אפילו בקצץ, כמבואר ברמ"א בסימן רע"ו סעיף א'ז], ולמה בגד מותר בהנאה כשקצץ ונר אסור. ומתוך הר"ן [לפי פירוש המג"א] שכיון שרוצה הגוי שיהא הנאה לישראל בנר זה כדי שישתמש בו ישראל בשבת דוקא, לכן אסור [אפילו לפי שיטת מחבר], משא"כ בבגד אין כוונת הגוי כדי שישתמש בו ישראל דוקא בשבת, לכן מותר [לפי שיטת מחבר]".

**הרי** דיש אופנים דאסור גם אליבא דהמחבר, כגון בנר, דאסור בהנאה אפי' בקצץ, דכיון שכלה לאחר זמן, א"כ דעתו של גוי שיהא הנאה לישראל ביום שבת דוקא".

ג. עי' א"ר (אות ט') שהקשה על זה וז"ל ובמחילה מכבודו (של מג"א) לא עיין אלא בבי' שהביאן בקצרה דבר"ן פרק קמא דשבת סימנו דגבי נר מיירי בלא קצץ לכן עבד אדעתיה דנפשיה עב"ל, משמע מר"ן שאפי' בנר אם היה קצץ מותר, אבל המג"א בפשטות לומד לפי הרמ"א בסימן רע"ו שנר אסור אפי' בקצץ. וכ"ה בשאר האחרונים.

יד. והטעם שאסור ליהנות מנר עי' בשו"ע הרב (סימן רע"ו סוף סעיף א') שאפילו בקצץ אסור ליהנות מנר שהדליק הגוי משום גזירה שמא יאמר, שכיון שהגוי מתכוין בעשיית גוף המלאכה בשבת בשביל שיהנה הישראל בשבת.

טו. ויש לדון אם נתקלקל הלעקטע"ר ומצלצל הקאמפאני לתקנו (והקאמפאני הם קבלנים כיון שקצץ עמם כל חודש וחלק התשלמין הוא שצריך לתקן אם יש קלקול) והם באים באמצע השבת ומתקן הווייער"ס, מהו אם מותר בהנאה ליהנות מלעקטער באמצע השבת, ותלוי האיק' לדון עלעקטריק אי דומה לנר, שהרי כוונת הגוי שישראל יתא לעקטער ביום השבת וא"כ אסור בהנאה, וגם יש צד לומר שדומה לבגד, שהרי שיש הנאה בכל יום ויום, ולא דוקא ליום השבת, וא"כ יהא תלוי במחלוקת מחבר ורמ"א בסימן רנ"ב.

ובס' מכלל יופי (סי' רנ"ב עמ' שפ"ה) ס"ל דמותר בהנאה, שסובר שלעקטער דומה לבגד ולא לנר, כיון שיש הנאה כל יום ויום ולא דווקא באותו שבת כמו נר, שהוא נהנה רק באותו שבת. וצל"ע בזה, דיש לומר דדומה למש"כ הפרמ"ג (סימן רנ"ב א"א ס"ק י"א) שאם אמר לגוי מערב שבת מדוע לא גמרת הבגד ואמר הגוי שאעשה זאת למענך בשבת אסור בהנאה שדומה זה לנר ע"ש, וא"כ ה"ה בלעקטע"ר שהגוי יודע שישראל צריך לו בשבת, ולא מהני מה שנהנה מהלעקטע"ר גם בחול, שהרי גם בבגד בודאי נהנה מזה גם בזה ואפי' דומה לנר ואסור. [וע"ע בס' מתנת אברהם (פרק ל"ט עמ' ת"ל) שכ' לאסור בזה, וס"ל דדומה למאכלים שנסתפק בו המג"א].

ג' בגוי קבלן המביא פירות מחוץ לתחום אם מותר בהנאה, אם דומה לנר או לבגד. הרי דאף בתחומין דרבנן אסור בנר, והמג"א מסופק אם פירות דומה לנר ואסור, הרי שאפילו הוא רק איסור דרבנן לצד שדומה לנר אסור, ופשוט הוא.

**ספיקו של מג"א** אם מותר ליהנות מפירות **נברי** שהביא פירות או מאכלים בשבת וקצץ לו שכר על כך, יש ספק במג"א בהלכות יו"ט (סי' תקט"ו ס"ק ג') אם פירות דומה לנר ואסור, או דומה לבגד ומותר [לשיטת המחבר אפי' שלא לצורך שבת ולרמ"א מותר דוקא אם הוא לצורך שבת], והספק הוא דלא דמי פירות לגמרי לנר, דנר מדליק בודאי רק כדי שיהנה הישראל בשבת דוקא, כי במוצאי שבת כבר יתכבה הנר, משא"כ מאכלים יכול להניחם ליום חול, ואף אם מביאם בשבת אין הכרח שהביאו כדי שיהנה ממנו הישראל בשבת דוקא, אבל לא דמי לגמרי לבגד, שבגד עושין אותו לזמן רב להשתמש בו פעמים רבות, ולא היה כוונתו כלל על שבת לבד, אבל פירות יכול לאכלו רק פעם אחד, וא"כ י"ל כשהביאו בשבת מסתמא כוונתו לאכול בו ביום, ונשאר המג"א בספק וצ"ע.

[והנה לקמן יתבאר דעת המג"א (תקט"ו סק"ו) דבהבאה בעלמא ליכא חשש של 'שלא יהנה', ועפ"י צ"ל דמה שמסופק המג"א כאן בהבאת פירות מחוץ לתחום אם דומה לנר ואסור, דאינו משום חשש שלא יהנה, אלא משום חשש

קבלן שנמר בנר בשבת מחמת בקשת ישראל

ומצינו עוד אופן כזה דאסור אפי' לשי' המחבר, אף בבגד, כמ"ש הפרמ"ג (סי' רנ"ב א"א ס"ק י"א) וז"ל אבל פשיטא כל שישראל אמר סמוך לחשיכה מדוע לא גמרת, ואמר הגוי אעשה זאת למענך בשבת, אין הכי נמי דכ"ע מודים דאסור כמו נר עכ"ל. וכן הוא במ"ב שם (סק"ז) דאם הישראל אמר לגוי מדוע לא גמרת מלאכתי, והשיב לו אעשה זאת למענך בשבת, דאפי' לדעת המחבר אסור ללבושו, כמו גבי נר"י.

נר שיש רק איסור דרבנן [כגון Led] אסור ליהנות

**ויש** לעיין מה הדין כשגוי קבלן קצץ מדליק נר שיש רק איסור דרבנן בהדלקתו, [כגון Led], אם מותר ליהנות ממנו בשבת, דיש צד לומר שבאיסור דרבנן מותר ליהנות בשבת אף בנר, וכעין מש"כ המג"א בסימן תקט"ו ס"ק ג' דאף לשי' הרמ"א מותר ליהנות באיסור דרבנן, וא"כ י"ל דאף בנר הדין כן, [אף לשי' המחבר], אך יש צד לומר שסוף כל סוף הדלקת נר עושהו בוודאי רק כדי שיהנה הישראל ממנו בשבת דוקא, וא"כ אפשר שאפילו איסור דרבנן אסור.

**ובאמת** פשוט הוא שאסור בהנאה, כיון שלמעשה הדליק הגוי הנר כדי שיהנה הישראל מזה בשבת עצמו, ואפילו הוא רק איסור דרבנן, וראי' מפורשת לזה ממה שהמג"א מסופק בסימן תקט"ו ס"ק

זו. נ' דהיינו שהגוי מבין שהישראל צריך לו להבגד בשבת, דאז הוי ממש כמו נר, וובאופן שיהישראל רוצה שיגמר בשבת, אבל א"צ, אז יל"ע].

'שלא יאמר', וכן מבואר בתוס' (שבת דף קכ"ב ע"א ד"ה ואם). וכן מפורש בשו"ע הרב (סימן רע"ו סוף סעיף א', וכ"ה בס"י רנ"ב סוף סעי' י') שאפילו בקצץ אסור ליהנות מנר שהדליק הגוי משום גזירה שמא יאמר, שכיון שהגוי מתכוין בעשיית גוף המלאכה בשבת בשביל שיהנה הישראל בשבת. ומיושב מה שנתקשה בתהל"ד (סי' ש"ז סק"ח) עי"ש[.]

#### ש' השו"ע הרב בדין פירות

**ומדברי השו"ע הרב בהלכות שבת** (סי' ש"ז סכ"ו) נראה שסובר שמאכלים דומה לנר ואסור, שכתב וז"ל, ואינו דומה לישראל ששיגר פירות לחבירו מערב שבת על ידי גוי, ונתעכב והביאם בשבת, שאסורים למי שנשתלחו אליו, לפי שכיון שהנכרי יודע שישראל זה שמוליך אליו הוא יאכל בשבת פירות הללו ולכך הוא מוליכם לו, א"כ הוא מתכווין בהבאתו בשביל הנאת גופו, ומטעם זה אף אם הנכרי מתכווין לטובת עצמו לקבל שכרו אסור, עכ"ל. לכאורה

מש"כ "לקבל שכרו" היינו ע"י קבלנות וקצץ, א"כ הרי דאף גוי שהוא קבלן אסור ליהנות מן הפירות, דפירות דומה לנר, ואף בקצץ אסור.

**אמנם** יש סתירה בדברי הרב דבהלכות יו"ט כתב הרב (סי' תקט"ו סכ"א) וז"ל ואם ידוע שדגים אלו ניצדו מערב יו"ט אלא שהביאן ביו"ט מחוץ לתחום, כיון שאין כאן איסור מוקצה אפשר שהן מותרים אף בו ביום, להמתירין "גבי מנעלים, וכבר ביארנו שם בשעת הדחק יש לסמוך על המתירין עכ"ל. הרי שהוא מסופק אם מאכל דומה לבגד ומותר או לנר ואסור, ודלא כדבריו הנ"ל בס"י ש"ז. וראיתי בכמה אחרוני זמנינו שהוקשו כן[.]

#### שיטת המשנה ברורה

**והמ"ב** בסימן תקט"ו ס"ק א' מחמיר בספיקו של המג"א, ואוסר כשגוי מביא מאכלים אפי' כשקצץ ע"ש, לפי זה יש להחמיר כשמביא מאכלים בשבת או ביו"ט, אף כשהוא לצורך שבת.

יז. בתהלה לדוד סי' ש"ז סוף סק"ח האריך מדברי הראשונים דבגוי שהביא מחוץ לתחום בקצץ, מותר ליהנות ממנו, דלא שייך שלא יאמר בקצץ, ושלא יהנה ליכא איסור בהבאה מחוץ לתחום, ועפ"ז כ' דדברי המג"א סי' תקט"ו סק"ג צ"ע, דהמג"א נסתפק בישראל שקצץ עם גוי להביא לו מאכל מחוץ לתחום אי דמי להדלקת נר שאסור לכו"ע אפי' בקצץ, והרי בהבאה מחוץ לתחום ליכא איסור. ולפ"ד השו"ע הרב דבנר וכדומה האיסור משום 'שלא יאמר' א"ש, ולא קשה דהוי הבאה בעלמא, דהאיסור אינו משום שלא יהנה, אלא משום שלא יאמר.

יח. וצ"ע למה כתב הרב להמתירין גבי מנעלים לכאורה גם האוסרים גבי מנעלים ג"כ אפשר שהם מודים כאן שהם מותר, דכל טעם שאסור לפי רמ"א הוא משום שלא יהנה, וזה דוקא שם שעושים הבגד שייך לא יהנה, אבל כאן דליכא רק הבאה בעלמא, וא"כ גם האוסרים שם יכולים להקל כאן בסימן זה, וצ"ע. ועי' בשו"ת אז נדברו שמקשה כן.

יט. ואולי יש לפרש כוונת הרב בסימן ש"ז בתיבות 'לקבל שכרו' דהכוונה לטובת הנאה בלי קציצה, ובהדין בס"י רמ"ז (ע"ש שו"ע סעי' ט'), ושם מבואר דטובת הנאה אין דינו בקצץ, וא"כ ליכא סתירה בדברי הרב, שהרב בסימן ש"ז לא מיירי מקצץ, ולכן אוסר בפירות, דבכה"ג אף בבגד אסור, אבל אין הכי נמי אם קצץ הוי ספק כמו שמבואר בהלכות יו"ט.



## פרק ג' - ישראל ששיגר דורן לחברו ע"י גוי

נכרי שמביא פירות שנשלחו ע"י ישראל  
(היתור הרשב"א)

**בש"ע** (סי' תקט"ו סעי' ט') מביא המחבר תשובת הרשב"א, שישראל ששיגר דורן מחוץ לתחום ע"י נכרי לישראל חבירו, והיה זמן לבוא לפני יו"ט לחבירו, והנכרי נתעכב בדרך והביא ביו"ט, מותר למי שהובא בשבילו לאכלם ביו"ט.

ביאור הדין לפי ר"ת דס"ל שלא יאמר

**והטעם** לזה ביאור הרשב"א, דלפי שי' ר"ת דאיסור ליהנות משום שלא יאמר, באופן זה ליכא חשש שמא יאמר, וכמ"ש שם המג"א סק"ו, שהרי אין הגוי מביא משלו כדי שנגזור שמא יאמר הבא לי. היינו דמכיון שאין הנכרי מביא פירות משל עצמו, אלא נשלחו הפירות מישראל, לא שייך גזירת שמא יאמר, כי הנכרי השליח הרי לא הביא משלו, לכן לא חיישינן לשמא יאמר. [ואין חוששין שיאמר למשלח שישלח לו עוד, שאם הבעלים ישראל לא חוששין לזה, דאין אדם חוטא ולא לו, עי' בשו"ע הרב (סעי' כ"ב) ומחה"ש (סקכ"ו) בזה].

**והנה** הבית מאיר (סימן תקט"ו ד"ה שם בכדי שיעשו) כ' לפשוט ספיקת המג"א (שם ס"ק ג', שהובא לעיל) בנכרי שמביא פירות אי דומה לנר שאסור בהנאה [אף לשי' המחבר בסי' רנ"ב] או דומה לבגד שמותר בהנאה [לשי' המחבר], והביא הבית מאיר ראי' דדין פירות כדין נר מדברי הרשב"א ודין דסעי' ט', דין של נכרי שהביא דורן, דמסתמא איירי בנכרי

שהביא דורן על ידי קציעה, וא"כ הרי הגוי קבלן שעושה מלאכה בשביל ישראל, ומותר ליהנות בשבת לשי' המחבר סי' רנ"ב, וא"כ למה הצריך הרשב"א לחדש סברא שאין העכו"ם מביא משלו, הרי ממילא מותר כיון שהגוי מביא ע"י קציעה, אלא מוכח מזה שפירות דומה לנר ואסור בהנאה אף בקצץ, [אפי' להמחבר], לכן צריך הרשב"א לחדש סברא שאין העכו"ם מביא משלו להתיר, ע"כ תוכן דבריו.

**אבל** יש לומר דציוורו של הרשב"א, מיירי בלא קצץ, ובכה"ג הרי יש איסור ליהנות בשבת ממלאכה שעושה הגוי, ולכן חידש הרשב"א הסברא שאין העכו"ם מביא משלו, ולכן אין כאן חשש שמא יאמר, ומותר ליהנות בשבת, אבל אה"נ בציוור של קצץ, בלא"ה יש צד דמותר ליהנות, דאם מאכל דומה לבגד, דעת השו"ע (סי' ה"ב) דמותר ליהנות בקצץ אף בשבת, [אבל לצד דפירות דינם כנר, אז י"ל דהמחבר והרשב"א איירי אף בקצץ, והטעם דמותר בסעי' ט', משום הסברא דאין העכו"ם מביא משלו, וכמ"ש הבית מאיר].

## ביאר המאירי

**אמנם** יש סתירה בדברי הרב דבהלכות יו"ט כתב הרב (סי' תקט"ו סכ"א) וז"ל ואם ידוע שדגים אלו ניצדו מערב יו"ט אלא שהביא ביו"ט מחוץ לתחום, כיון שאין כאן איסור מוקצה אפשר שהן מותרים אף בו ביום, להמתירין גבי

פירות, וע"כ אסור משום חשש שמא יאמר לו.

**וגם** לפי הטעם של מאירי (שמוכא במשנ"ב תקט"ו ס"ק ס"ח) שלא גזרו שמא יאמר לשליח כיון שאין המקבל מכיר השליח, ולמה לא חוששין שמא יאמר המקבל להמשלח שישלח עוד בגדים, שזה ודאי שיש שייכות בין המשלח לבין המקבל, שסתם אדם לא שולח מתנה לאדם שאינו מכיר, ע"כ צ"ל כנ"ל שישלח לא ישמע לו לכן לא חוששין לזה, משא"כ אם המשלח גוי, שפיר יש לגזור שמא יאמר<sup>כ</sup>.

**נכרי ששולח חפצי ישראל לישראל**

**ובבן** אם ישראל שהלך מביתו למקום אחר ושכח אצל ביתו חפציו, ושכנו נכרי ראה שהישראל שכח חפציו, ושלחם הנכרי מעצמו למקום שהישראל שם ע"י נכרי אחר, בלי בקשת הישראל, [כגון ע"י car service], דאסור ליהנות מחפצים אלו בשבת, אפי' בהיה זמן להביאים מבעוד יום, דדינו כמו דורון ששיגר גוי לישראל ע"י שליח, דבכה"ג אף דליכא שמא יאמר להשליח, מ"מ כיון שהמשלח נכרי, שפיר יש חשש שמא יאמר, וכדברי המנח"פ הנ"ל<sup>כ</sup>.

מנעלים<sup>כ</sup>, וכבר ביארנו שם בשעת הדחק יש לסמוך על המתירין עכ"ל. הרי שהוא מסופק אם מאכל דומה לבגד ומותר או לנר ואסור, ודלא כדבריו הנ"ל בסי' ש"ז. וראיתי בכמה אחרוני זמנינו שהוקשו כן<sup>כא</sup>.

**נכרי שמביא פירות שנשלחו ע"י נכרי - חידוש של מנחת פתים**

**כתוב** בספר מנחת פתים בסימן תקט"ו (סעיף ט') על מש"כ המחבר ישראל ששיגר דורן לחבירו והגוי נתעכב בדרך ובא באמצע יו"ט וכו', שדוקא ישראל ששיגר מותר, משא"כ אם המשלח הוא גוי, והוא שיגר על ידי גוי שני, אז אסור לישראל המקבלו ליהנות ממנו בשבת, כיון שסברת הרשב"א הנ"ל שאין העכו"ם מביא משלו לא שייך במשלח נכרי, דהרי אם יהא מותר לישראל המקבל ליהנות מן פירות שנשלחו לו מן הנכרי המשלח, אין הכי נמי שלא שייך שמא יאמר לשליח, מ"מ יש חשש שמא יאמר למשלח שישלח עוד, וכאן לא שייך סברת השו"ע הרב שמשלח לא ציית לו, דשם מיירי שהוא ישראל [ונכמבואר בשו"ע הרב (ס' תקט"ו סעי' כ"ב)], אבל אם המשלח נכרי, אז יש חשש שמא יאמר לו לשלוח עוד

ב. וצ"ע למה כתב הרב להמתירין גבי מנעלים לכאורה גם האוסרים גבי מנעלים ג"כ אפשר שהם מודים באן שהם מותר, דכל טעם שאסור לפי רמ"א הוא משום שלא יתנה, וזה דוקא שם שעושים הבגד שייך לא יתנה, אבל כאן דליכא רק הבאה בעלמא, וא"כ גם האוסרים שם יכולים להקל כאן בסימן זה, וצ"ע. ועי' בשו"ת אז נדברו שמקשה כן.

**כא.** ואולי יש לפרש כוונת הרב בסימן ש"ז בתיבות 'לקבל שכר' דהכוונה לטובת הנאה בלי קציצה, ובהדין בסי' רמ"ז (ע"ש שריע סעי' ט'), ושם מבואר דטובת הנאה אין דינו כקצץ, וא"כ ליכא סתירה בדברי הרב, שהרב בסימן ש"ז לא מיירי מקצץ, ולכן אוסר בפירות, דבכה"ג אף בבגד אסור, אבל אין הכי נמי אם קצץ הוא ספק כמו שמבואר בהלכות יו"ט.

**כב.** ועי' בספר שבת בשבתו (סי' ר"ב סיד דף ת"מ) דב' נפק"מ בין טעם הרשב"א לטעם המאירי, וצל"ע בדבריו.

כג. ויש לדון דאולי בכה"ג שהם חפציו של הישראל, לא שייך בזה חשש שמא יאמר להגוי לשלוח לו עוד, אך נ' שאין לחלק בזה.

## קאמפעני ששולחים חפצים בחנם

**מצוי** בזמנינו שיש חברות - קאמפעני"ס ששולחים בחינם בגדים כדי שיקחו מהם [זהו כעין פרסומת - Advertisement], ויש לדון מה הדין הגיעו הבגדים בשבת, ולפי המנחת פתים הנ"ל יהא נפק"מ אם המשלח הוא ישראל או גוי, דאם הבעלים נכרי [היינו קאמפעני" של גוי], אז שייך החשש שמא יאמר לבעלים שצריך עוד בגדים וכדומה, ואף שאין חוששין שיאמר לשליח להביא עוד, דאין העכור"ם מביא משלו, אבל לבעלים עדיין יש חשש, וא"כ אסור להינות מזה בשבת<sup>כז</sup>, אבל אם הבעלים ישראל לא חוששין שאין אדם חוטא ולא לוי<sup>כח</sup>.

דין נכרי שהביא פירות שנשלחו ע"י ישראל לפי טעמו של רש"י

**וכל** דברנו עד הנה לבאר דברי המחבר ס"ט ע"פ שיטת ר"ת, דלפי שיטת ר"ת שפיר מוכן ההיתור של הרשב"א, וכמו שהביא המג"א (בסימן תקט"ו ס"ק כ"ו) הטעם של הרשב"א שהאיסור משום שלא יאמר לא שייך כאן מפני שאין העכור"ם מביא משלו כדי שנגזר שמא יאמר הבא לי, אבל עדיין צ"ב האין לבאר דין זה לפי שיטת רש"י, למה ליכא איסור בסעיף ט' מפני שלא יהנה ממלאכת עכור"ם בשבת.

## שיטות המג"א שהבאה בעלמא ליכא

## איסור הנאה

**ולבאר** זה כ' המג"א (תקט"ו סקכ"ו) לחדש סברא למה ליכא כאן טעם שלא יהנה, ומבאר שכל הטעם שלא יהנה שייך רק כשעושה מלאכה בגוף החפץ, כגון כשגוי עושה מנעלים, אבל בהבאה בעלמא, כגון שהגוי מביא פירות מחוץ לתחום לצורך ישראל, כיון שלא עשה מלאכה בגוף החפץ מותר בהנאה, ועי' מחצית השקל שם (מג"א ס"ק כ"ו) שכן מבואר במהרש"א מסכת ביצה דף כד ע"ב עיי"ש, לכן ליכא כאן איסור משום שלא יהנה.

## גוי שהביא חפצים ע"י איסור תורה

**לפי** זה יש חידוש גדול שאם גוי קבלן הביא חפצים ע"י קאר בשבת, אפי' עושה איסור תורה בשבת שיש איסור הבערה, מ"מ כיון שלא עשה מעשה בגוף החפץ רק הבאה בעלמא, מותר בהנאה, וחשש שמא יאמר ליכא כיון שהוא ע"י קציצה.

## שי' הגר"א

**אבל** בביאור הגר"א (סימן ש"ז סעיף י"ד ד"ה לקראת) חולק על סברת מג"א שיש היתר הבאה בעלמא, ומסיק שם שדברי מג"א תמוהין מאד ע"ש.

כז. ועדיין צ"ע אם באמת שייך החשש שקאמפאני ששולח בגדים בחינם שאם יבקשו עוד בגדים שהם ישלחו לו עוד בגדים בחנם, וצריך לברר המציאות.

כח. והנראה דגם לפי המאירי כן הוא, אך יש מקום לומר דלפי המאירי אף בהבעלים ישראל מותר ליהנות בשבת, שכיון שכאן מיירי שקאמפאני שולח לכל העיר בגדים, יש הסברא שאינו מכיר הבעלים, ולא חוששין שמא יאמר, אפילו הבעלים ישראל, עי' בשבת בשבתו שם.

ש"י המ"ב

והמ"ב בסי' ש"ז סקנ"ה הביא דברי הג"א, וגם י"ל דלא חשוב הנאה, כיון שאינו נהנה מגופו של מלאכה. ובשעה"צ ציין לדברי המג"א תקט"ו<sup>י</sup>.

ביאור בדברי מג"א סימן תקט"ו ס"ק ג' ויש להעיר בדברי המג"א הנ"ל שהבאה בעלמא ליכא איסור הנאה, א"כ למה צריך המג"א בס"ק ג' לבאר הטעם שמותר בהנאה כשגוי מביא חפץ מחוץ לתחום באופן שקצץ שכיון שליכא רק איסור דרבנן (תחומין) לכן מותר בהנאה, לכאורה אפילו יש איסור תורה נמי יהא מותר, שכיון שמיירי לגבי הבאת חפץ, ולגבי הבאה ליכא איסור הנאה כמבואר במג"א ס"ק כ"ו, א"כ אפילו לשיטת הרמ"א שמחמיר בסימן רנ"ב סעיף ד' משום שלא יהנה מודה כאן שמותר, מפני הטעם שלא יאמר לא שייך בקצץ, והטעם הרמ"א שמחמיר משום לא יהנה ג"כ לא שייך כיון שמיירי בהבאה בעלמא, ולא עשה מלאכה בגוף החפץ, וא"כ אפילו באיסור תורה יהא מותר<sup>י</sup> ב".

ונראה שהמג"א כתב כן אליבא דאמת דיש כאן היתר חדש אם הוא

רק איסור דרבנן, דמותר ליהנות בקצץ, דבאופן זה אפי' עשה הגוי מעשה בגוף החפץ ג"כ מותר ליהנות, אבל בדין תחומין שבדברי המג"א, דהוי רק הבאה בעלמא, שפיר יש לומר דמותר אפי' היה איסור תורה, וכמ"ש המג"א גופיה בס"ק כ"ו, כיון שלא שייך שלא יהנה בהבאה בעלמא<sup>י</sup>.

שיטת שלחן ערוך הרב

השו"ע הרב (סי' תקט"ו ס"ב) הביא סברת המג"א, שכ' לבאר הטעם דצריך להמתין בכדי שיעשו בגוי המביא דורון מחוץ לתחום, וכתב 'אינו בשביל שלא יהנה ממלאכת יו"ט, שהרי אינו נהנה כלל מגוף המלאכה, דהיינו ההליכה מחוץ לתחום, אלא הוא נהנה מהדבר שנעשה בו המלאכה, אבל לא מן גוף המלאכה בעצמה', עכ"ל, הרי שהטעם שאסרו אינו משום שלא יהנה, דהבאה בעלמא ליכא איסור שלא יהנה כמ"ש המג"א הנ"ל, אלא הטעם שאסרו משום שמא יאמר, כמ"ש שם השו"ע הרב 'ולמה הצריכו להמתין משום גזירה שמא יאמר'.

והנה כדי להבין שיטת השלחן ערוך הרב, נעתיק כאן דבריו בסימן תקט"ו (סוף סעיף כ"א), בישראל שקצץ

כו. והמ"ב בסי' תקט"ו ס"ט על דין גוי שהביא דורון, לא הביא שם ביאורו של המג"א ווגם השו"ע הרב שם לא הביאו, אלא במקום אחר, ועי' לקמן בדעתו.

כו. ואין לומר שבאין איירי במאכלים, דיש צד דרומה לנר, וא"כ אם היה דאורייתא היה אסור אף בהבאה בעלמא, ולא מהני לזה קצץ, דאף שכן הוא, אך מדברי המג"א מבואר דכוונתו לפי הרמ"א סי' רנ"ב, וא"כ קאי על בגדים וכדומה.

כה. ובפשטות לא מצאנו בפוסקים נפק"מ בהיתר של הבאה בעלמא אם יש איסור תורה כגון שמביא על ידי קאר או רק על ידי איסור דרבנן אפילו שבדברי מג"א מיירי רק באיסור דרבנן של תחומין, מ"מ לא מצאנו שיש נפק"מ בזה, לכן אפילו אם הובא 'בקאר' שיש איסור תורה (הבערה) ג"כ מותר בהנאה.

כז. ועי' בספר מכלל יופי בסימן רנ"ב (סעיף ד' אות י"ג ד"ה ואפילו בשבת), שכותב כן, ועי' בתהלה לדוד (סימן ש"ז ס"ק ח').

בישראל ששלח דורון לחבירו ע"י גוי מעיו"ט, והביא פירות מחוץ לתחום ונתעכב הגוי ובא באמצע יו"ט, שמותר ליהנות בהם, והרב שם כתב טעם למה מותר בהנאה, ומבאר שם רק אמאי ליכא שלא יאמר, כיון שאין העכו"ם מביא משלו, ולמה לא כתב שום טעם למה ליכא שלא ינהג, ופלא הוא.

י"ל דבעצם יום השבת ליכא ההיתר  
הבאה בעלמא

ובדרי לתרץ כל זה יש לבאר מהלך השו"ע הרב, דס"ל שבעצם יום שבת ויו"ט אין לסמוך על ההיתר של הבאה בעלמא, ורק לגבי מוצאי שבת שיש איסור הנאה עד כדי שיעשו, בזה יש לומר שאין צריך להמתין מוצאי שבת ויו"ט בכדי שיעשו, כיון שליכא רק הבאה בעלמא.

ולפי מהלך זה מובן דברי הרב כמין חומר, בסעיף כ"א כתוב שמותר רק לפי המתירין בסימן רנ"ב, אבל לפי האוסרים שם, היינו לפי שי' הרמ"א שם, אסור בעצם יום שבת או יו"ט, דבעצם יום השבת אין לסמוך על היתר של הבאה בעלמא, לכן כתוב הרב רק לפי המתירים, וכן מדיוק דבריו בסעיף י"ב שהרב כתוב כל דברי הרשב"א שליכא איסור הנאה כיון שהוא רק הבאה בעלמא רק לגבי מוצאי שבת ולא לגבי עצם יום שבת.

ובן שפיר מובן דברי הרב בסעיף כ"ב (דין של סע' ט), שלא כתב הרב דליכא איסור הנאה כשהגוי מביא פירות משום שהוא רק הבאה בעלמא, דסברא זו לא מהני להתיר הנאה בעצם יום שבת או יו"ט, וע"כ יש טעם אחר למה ליכא איסור הנאה של 'שלא ינהג', וכמו שיתבאר.

דמים עם נכרי שיביאו לו דגים מעיו"ט, והגוי נשתהה והביאן ביו"ט, וכ' הרב וז"ל "אם ידוע שדגים אלו ניצודו מעיו"ט, והביאן ביו"ט מחוץ לתחום, כיון שאין כאן איסור מוקצה, אפשר שהן מותרים אף בו ביום, להמתירין גבי מנעלים".

וכוונת הרב שאם גוי קבלן הביא דגים לישראל מחוץ לתחום, [שהוא איסור דרבנן], שמותר להמתירין גבי מנעלים, דבסימן רנ"ב נחלקו המבחר והרמ"א בקבלן גוי שעשה מנעלים בשבת אם מותר בהנאה כנ"ל, וכתב הרב להמתירין שם אפשר דהדגים מותר, היינו דלשיטת המחבר שהוא שסובר הטעם שאסור בהנאה הוא משום שמא יאמר, ובקצץ ליכא למיחוש לשמא יאמר, לכן מותר שם, ה"ה כאן ג"כ הדגים מותרים, [אך י"ל דמאכלים דומה לנר, וכספקו של המג"א סק"ג הנ"ל, דגם להמחבר בסי' רנ"ב י"ל דאסור, לכן כ' בלשון ספק, אפשר שהם מותרים].

ולבאורה צ"ע לפי דברי מג"א בסימן תקט"ו (ס"ק כ"ו) שאם ליכא רק הבאה בעלמא לא שייך טעם של רש"י הסובר שטעם שאסור בהנאה הוא משום לא ינהג, וא"כ למה כ' הרב "אפשר שהן מותרין אף בו ביום להמתירין גבי מנעלים", דמשמע מזה דלאוסרים שם, היינו לפי שיטת הרמ"א, אסור ליהנות מן הדגים, הלא לפי הצד דהדגים מותרים [ואינו דומה לנר], הם מותרים לכ"ע, כיון שהוא רק הבאה בעלמא, והרב סובר שיש היתר של הבאה בעלמא אפי' במאכלים, וכמבואר בדבריו בסעיף י"ב.

ועוד יש לעיין דהשו"ע הרב בסעיף כ"ב שהביא דינו של המחבר ס"ט,

ביאור דברי השו"ע הרב עפ"ד הגרע"א

ולפי הנ"ל דעל יום השבת דעת השו"ע הרב שאין לסמוך על טעם של הבאה בעלמא, א"כ צ"ב דין דסע' ט', בישראל ששיגר דורון ע"י נכרי והביאו ביו"ט, דאף שליכא חשש של 'שלא יאמר' משום שאין העכו"ם מביא משלו, מ"מ הלא יש איסור שלא ינהג.

ויש לבאר בטעם הדבר דליכא איסור של שלא ינהג, דיש לומר שלא אסרינן משום לא ינהג כיון שליכא רק איסור דרבנן, שתחומין הוא רק איסור דרבנן, ומבואר בסימן שכ"ה בסעיף ח' [והוא מדברי הגמ' במסכת ביצה דף כה.]. שאיסור דרבנן מותר לאחרים אפילו בו ביום, וא"כ כאן בסימן תקט"ו ס"ט שישראל שיגר דורן לחבירו, נחשב המקבל כמו אחרים, כיון שמקבל הפירות לא ביקש מחבירו שישלח לו, רק הוא מקבל מתנה מחבירו, והגוי עוסק בזה רק לטובת המשלח, אמרינן שהמקבל נחשב כמו אחרים.

ובן מבואר בהגהות רע"א בסימן תקט"ו סעיף ט' (על מג"א ס"ק כ"ו), וזה תוכן דבריו, לענ"ד יש לומר דמשום הכי מותר לכ"ע, דהגוי שלוחו של ישראל המשלח וכוף אבל מ"מ אין עושה על דעת זה שנשלח לו, וא"כ בתחומין דמותר למי שלא הביא בשבילו, והכא זה שהובא לו לא מיקרי למי שהובא בשבילו אלא בשביל ישראל המשלח ע"ש.

דברי השו"ע סי' ש"ז

ובן מבואר בשו"ע הרב בהלכות שבת (סימן ש"ז סעיף כ"ו) לענין אגרת שהביא גוי בשבת מחוץ לתחום, דמותר ליהנות ממנו, וכ' הרב וז"ל ואינה דומה לשאר דבר הבא מחוץ לתחום שאסור לזה שהובא בשבילו, שהטעם הוא משום שמא יאמר, ובאגרת לא שייך לומר כן, ועוד שאגרת זו לא הובאה בשבילו כלל, שהרי השולח שלחה בשביל עצמו ולא בשביל אותו ששלוחה אליו עכ"ל. פי' דבריו בטעם השני (ועוד שאגרת זו וכו'), דלכן מותר ליהנות מאגרת ולא שייך חשש שלא ינהג, שהמקבל האגרת נחשב כמו אדם אחר, כיון שמשלח לא שלח בשבילו, ולכאורה כוונת השו"ע הרב ממש כמו ההסבר של רע"א, וממילא בהבאה בעלמא מותר אפי' בשבת, דנחשב כאחרים.<sup>ל</sup>

**היוצא** לנו מזה דלכן בסי' תקט"ו ס"ט בישראל ששגר דורון ע"י גוי דמותר בהנאה, ולא אמרינן דאסור משום סברת 'שלא ינהג', כיון שנחשוב המקבל כמו אחרים, לכן מותר בהנאה.

גוי שהביא ע"י איסור תורה לפי שו"ע ולבאורה לפי זה בדין של סי' רנ"ב ס"ד, בישראל שקצץ עם גוי לעשות לו בגד וכדומה, אם הגוי הביא הבגד בשבת ע"י איסור תורה, [כגון שמביא הבגד על ידי קאר שיש איסור הבערה], לפי השו"ע הרב אין כאן ההיתר של הבאה בעלמא, ואין להתיר הבגד ליום

ל. ועי' בתהלה לדוד שם (אות ט') שכ' דבאגרת שאין ישראל נהנה מגוף האגרת ואלא מן הידועה שבתוך האגרת, א"כ אין העכו"ם מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום כדי ליהנות למקבל האגרת אלא למלאות רצון המשלח, ולכן מקבל האגרת הוי כאחרים, וכבא בשביל זה דמותר לישראל אחר יע"ש.

ביו"ט, ואם הגוי הביא לו הבשר ביו"ט, אסור לו ליהנות מזה.

**ובמג"א** מוסיף דבס' תמים דעים סי' רכ"ה רכ"ו כ' דדוקא כשנתעכב העכו"ם, אבל אם השולח ידע שילך בשבת אסור, אפי' במתנה אסור. ובמחצית השקל מבאר, דהתמים דעים מוסף על הכנה"ג שאפילו בשולח דורון לחבירו, אם המשלח ידע שהגוי יצטרך לילך ביו"ט, הדורון אסור אף להמקבל, אף דהמקבל לא עביד איסורא.

#### זמן חפץ שיבוא בשבת

**ולפי"ז** כל ההיתרים הנ"ל דוקא באופן שהגוי הביא מעצמו בשבת, אבל באופן שהישראל א"ל בפירוש שיביאו בשבת [כגון Overnight], אין שום היתר לומר כן להגוי, ואף עשה כן אסור ליהנות, ואין חילוק אם הביא משלו או מאחרים, ואף בקצץ, ואף בהבאה בעלמא, ואף באיסור דרבנן, בכל ענין אסור בהנאה<sup>א</sup>.

#### חפצים שהחבורה הכמיחו שיבואו עד שבת

**והנה** כל מה שנתבאר דחפצים וכיוצ"ב שבאו בשבת ע"י קבלן, דמותרים ליהנות מהם לפי שיטת המג"א, וליכא בזה לא חשש שמא יאמר ולא חשש שלא יהנה, יש שכתבו (בס' פיה פתחה בחכמה סוה"ס תשובה ס' י"ב) זהו דוקא באופן שמצד הגוי שמביאו אין הסכים שיבואו אותו בשבת, אבל אם חבורת המשלח הבטיחו שעד יום השבת יגיע החבולה, ולא יאוחר מזה, אף שהיה ביד הגוי להביאו לפני השבת,

שבת, דאין לסמוך על סברת הבאה בעלמא בעצם יום שבת, נודלא כשי' המג"א דס"ל דאף בשבת יש היתר של הבאה בעלמא], וא"כ גוי שהביא בגדים בשבת ויו"ט ע"י איסור תורה, יש להחמיר ולא ליהנות מהבגד שבא ביום השבת, אפילו אם קצץ שליכא הטעם 'שלא יאמר', מ"מ עדיין יש האיסור של 'לא יהנה', ווכל זה כשליכא צורך שבת שאם יש צורך שבת יכול להקל כמבואר ברמ"א בסימן רנ"ב סעיף ד'.

#### גוי שהביא ע"י איסור תורה לפי המג"א

**אבל** לפי"ד המג"א אפי' בעצם יום השבת, ואפי' באיסור תורה, יש ההיתר של הבאה בעלמא, ולכן בקצץ, או בדין דסי' תקט"ו ס"ט בישראל ששגר דורון ע"י גוי, דליכא חשש שמא יאמר, מותר אם הגוי עשה הבאה בעלמא מותר בהנאה אף בעצם יום השבת ויו"ט. והשו"ע הרב בדין של סי' תקט"ו סע' ט' לא העתיק דבריו המג"א, דלא ס"ל כן כנ"ל.

#### אם ישראל קבע מלאכתו עם הגוי

**המג"א** סי' תקט"ו סוף סקכ"ו הביא דברי הכנסת הגדולה (סימן שכ"ה) שכ' על דברי השו"ע ס"ט דישאל ששיגר דורון לחבירו ע"י גוי ונתעכב דמותר ליהנות, דזהו דוקא בדורון, אבל מי ששלח שליח לחבירו שיקנה לו בשר וישלחנו, ויודע שיצטרך להביאו ביו"ט, אסור, דהוה כאלו אמר לו לגוי להביאו ביו"ט עכ"ל. פי' דהוה קובע מלאכתו

לא. אמנם במקום צורך גדול כתבו האחרונים להקל בזה לומר לגוי משום דין אמירה דאמירה, אמנם לענין הנאה לא מהני ההיתר של אמירה דאמירה, עיין לעיל בהע' ד' בזה.

מ"מ כיון דלמעשה הגוי נתרשל ולא הביאו לפני השבת, עליו לקיים הבטחתו ולהביאו בשבת, א"כ עושה מלאכה אדעתא דישאל, ויש איסור הנאה עד לאחר בכד"ש, אף שאין לישראל צורך שהדבר יגיע דוקא בשבת, ואסור אף

לשי' המחבר. והדבר צריך תלמוד, וגם מדברי השו"ע הרב סי' רנ"ב סע' ה' נראה דאם הגוי לא יקבל תשלומין אם לא יעשה בשבת, אז עדיף מותר לכו"ע, אף באופן שיש עי"ז הנאה לישראל מזה ע"ש, וצע"ע<sup>ל</sup>.

## פרק ד' - מסקנה דמילתא משאלות הנ"ל

### חפצים שהובאו בשבת

**לענין שאלה א' הנ"ל**, שהגיעו בשבת חפצים על ידי FedEx או Ups, דהוי בקבלנות ע"י קציעה [רוב הפעמים שמגיעים חבילות בשבת הוא בקבלנות ע"י קציעה], דלפי מה שנתבאר לכאורה תלוי במח' מחבר ורמ"א בסי' רנ"ב בקצץ, דלפי שיטת המחבר מותר ליהנות, דבקבלן שקצץ שעובד לעצמו בזה דעת המחבר (סי' רנ"ב סעי' ד') שמותר בהנאה, ורמ"א חולק ואוסר בהנאה משום גזירה שלא יהנה, [חוץ אם הוא לצורך שבת שמותר].

**ובהשקפה ראשונה** כשגוי מביא חפץ מחוץ לתחום [והרבה פעמים יכול להיות שבערב שבת הוא חוץ לתחום], אפשר להקל אף לפי שיטת רמ"א [אפי' שלא לצורך שבת], כיון

שהוא רק איסור דרבנן, והבאנו לעיל שבאיסור דרבנן אף להרמ"א יש להקל, ולכן בנכרי שמביא מחוץ לתחום שהוא רק איסור דרבנן, [נתחומין ליכא רק איסור דרבנן] יש להקל, ואף אם הובא מחוץ ליי"ב מיל שהוא לרוב שיטות איסור תורה, מ"מ עי' בשו"ע הרב (סימן ת"ד סעיף ב') והגרע"א (שם ס"א) דכל זה שיש ביי"ב מיל איסור תורה הוא רק כשיש רשות הרבים דאורייתא, אבל בזמנינו שאין לנו רשות הרבים דאורייתא הו"י מיל רק איסור דרבנן, ויכולים להקל.

**אולם** כל זה רק כשיש רק איסור דרבנן, כגון תחומין, אבל בזמנינו דכיון שהגוי מביא חפצים ע"י רכב [קאר] או "טראק" וכדומה], הוי איסור תורה משום איסור הבערה, א"כ אין להקל רק לצורך שבת כמבואר ברמ"א<sup>ל</sup>.

לג. בפיה פתחה בחכמה (סר"ס סי' י"ג) ציין לדברי ביכורי יעקב סי' תרס"ד סקב"ז להחזיר בזה, דאם קצץ עם הגוי לקצוץ ערבות בערב שבת, והגוי קוצצן בשבת, דמותר בהנאה, כיון שהיה יכול לקצוץ מעוד יום, עי"ש.

לג. וראיתי בס' הלכתא דמלכתא (עמ' קע"ז) בשם הגר"ש פעלדער [דומ"ץ בליקוואד] שליט"א דאף כשמביא גוי ע"י רכב ג"כ י"ל דאין דינו כאיסור תורה, דאם המקום הקדום שהביא שם חבולה היתה לצורך גוי, והיה במרחק קטן מביתו של הישראל, באופן הגוי המביא החבולה היה יכול להוליך משם את החבילה ברגליו, נמצא שלא הוצרך לעשות מלאכה דאורייתא עבור הישראל, ומה שנסע משם לכאן אדעתא דנפשיה קעביד, וא"כ מותר לישראל ליהנות, ואף שעשה הגוי איסור הוצאה מרשות לרשות בשביל הישראל, הרי בזה יש לסמוך דהוי איסור דרבנן, וא"כ מותר



של שלא יהנה ליכא, כיון שלא נעשה מלאכה בגוף החפץ, וא"כ שפיר מותר ליהנות ולקרוא המכתב או החוברות בשבת או ביו"ט.

אם מותר בהנאה בהבאת אוכלים

ולענין שאלה ב' מהו באוכלים ומשקין [כגון Spring Water וכדומה] שהובאו בשבת, הנה כל מה שנידון עד הנה דמה שהביא הנכרי בשבת מותר בהנאה, הוא דוקא בבגדים שהובאו בשבת, משא"כ מאכלים או משקין, נראה שאסור בהנאה בשבת, דאין הכי נמי דלפי הטעם של שלא יהנה יש לומר דמותר באוכלין ובמשקה כיון שזה רק הבאה בעלמא [לפי המג"א משא"כ לפי שו"ע הרב אסור כמבואר לעיל], אבל לפי הטעם של תוס' שמא יאמר, לפי מג"א (ס"ה תקט"ו ס"ק ג') שהובא לעיל שמסופק אם באוכלין שייך היתר של קצץ, דאפשר דדומה לנר ואסור, א"כ י"ל האוכלים ומשקים שהובאו בשבת אסורים בהנאה, [ואע"פ שיש כאן היתר של הבאה בעלמא, מ"מ כיון די"ל דדומה לנר, לא מהני בזה הבאה בעלמא, שהרי יש זה חשש שמא יאמר להמשלח, וכנ"ל] י"ל.

אבל אפילו הכי נראה דיש להקל, כיון שכבר נתבאר שיש שני טעמים אמאי אסור בהנאה, לרש"י הוא משום שלא יהנה, ולתוס' הוא משום שלא יאמר, א"כ באופן שבאו חפצים בשבת ע"י שקצץ, א"כ יכול להקל לפי שני טעמים, להטעם שלא יהנה מותר לפי מה שמבאר המג"א (ס"ה תקט"ו ס"ק כ"ו) דלא יהנה ליכא רק אם עשה מלאכה בגוף החפץ, אבל כאן היה רק הבאה ולא נעשה מלאכה בגוף החפץ א"כ ליכא טעם של לא יהנה. [אבל לפי שו"ע הרב אסור כמבואר לעיל]. וטעם השני של תוס' משום שלא יאמר נמי ליכא כאן כיון שקצץ, כמבואר במג"א (שם ס"ק ג') ובמחצית השקל שם, שכל שקצץ ליכא סברא שמא יאמר, וכתבאר לעיל שהגוי עושה לצורך עצמו כשקצץ, ולכן ליכא למיחוש שמא יאמר, וא"כ ליכא השני טעמים, ולכן מותר הנאה מחפצים בשבת אפי' שלא לצורך שבת, אפי' הובאה ע"י איסור תורה.

מכתב או חוברת שהגיע בשבת או ביו"ט

וכן הדין אם הגיע ע"י הדואר מכתב או חוברת בשבת, שמותר ליהנות ממנו, שהרי כל שביא ע"י הדואר הוי קצץ, וא"כ ליכא חשש לא יאמר, כיון דקצץ, והחשש

---

להינות וכמ"ש המג"א והפרמ"ג ושא"כ, ויע"ש מש"כ לדון במקום שיש ספק בזה. וכן הוא בס' מתנת אברהם (פרק ל"ח ע"מ תכ"ה) ע"ש.

אמנם כל זה במקום שדרים גוים, אבל בשכונת ישראל, שכמעט שאין דרים שם גוים, בודאי עצם הרכיבה ברכב הוי לצורך ישראל, וא"כ דינו כעשה איסור תורה לצורך הישראל. וכמו"כ תלוי אם הוא חפץ קטן שאפשר להביא בידו, או חפץ גדול שצריך להביא דוקא ברכב, וכיוצא. ובעצם ההיתר, יש לדון לפ"ד השו"ע הרב ס' רמ"ז קונט"א ב' בענין ריבוי בשיעורים ע"י גוי, דנחלקו הראשונים אי הוי איסור תורה או איסור מד"ס, וכ' דלמעשה אין להקל, דמחזי כשלוחו בהוספה זו. מ"מ לענין הנאה, בודאי יש להקל ולסמוך על הסוברים דהוי מד"ס, וא"כ מותר להינות, וכנ"ל באופן דהגוי עשה איסור דרבנן בשביל ישראל.

לד. ויל"ע בכמות מרובה של אוכלים ומשקין, כגון מים מינרלים Spring Water וכדומה, די"ל דדומה לבגד, וכל ספיקו של המג"א בדבר מאכל דמסתמא יאכלו בו ביום שבא, משא"כ דברים

ולדינא בספיקו של המג"א אי מאכלים דומה לנר, השו"ע הרב (שם בסעיף כ"א) נשאר בספק, וגם המ"ב (תקט"ו סק"א) מסיק להחמיר, נמצא דבין שבת בין יו"ט יש להחמיר באוכלים ומשקין שהובא בשבת, שיש לחשוש משום ספיקו של מג"א<sup>1</sup>.

#### הבאת אוכלים ע"י איסור דרבנן

וזה שאנו מחמירין במאכלים אינו דוקא כשיש איסור תורה, כגון בשבת ע"י קאר שיש איסור תורה של הבערה], אלא גם כשיש רק איסור דרבנן, כגון תחומין בשבת, או הוצאה בכרמלית, יש לאסור, דגם בזה יש ספיקו של המג"א ס"ק ג', שהרי המג"א מיירי לגבי אם הובא פירות ביו"ט מחוץ לתחום שהוא רק איסור דרבנן, הרי אפילו לגבי איסור דרבנן

מסופק המג"א אם דומה לנר, הרי שגם לגבי איסור דרבנן שייך הספק של מג"א, וא"כ למעשה לגבי מאכלים בשבת יש להחמיר לחוש לספקו של המג"א<sup>2</sup>.

#### אוכל בתוך ארנו סגור

ונראה דכל הנ"ל דוקא כשהמאכלים הם מגולים, והגוי יודע שמביא מאכלים, אבל אם האוכלין בתוך תיבה [באק"ס] סגורה, שהנכרי אינו יודע שיש שם אוכלין, דינו כמו בגדים, ומותר אפי' שלא לצורך שבת, וכ"כ בספר במכלל יופי (עמ' שפ"ג אות כ"ג).

הפצים שהביא ע"י נהג Car Service ולענין שאלה ד' הנ"ל, במאכלים שנשארו בבית והובא בשבת או ביו"ט ע"י נכרי, והיה זמן להביאו מבעוד יום, והתקשרו לנכרי (Car Service)

שמשתמשים בהם לזמן מרובה, ובדרך כלל עדיין יש לו מזה בביתו, שפיר יש לומר דדומה לבגדים, וצ"ע.

ועוד יל"ע לענין כלים חד-פעמי Paper Goods וכדומה, אי דומה למאכלים, דהוי דבר שכלה, ואינו דומה לבגד, שהוא דבר שמשתמשים בו כמה וכמה פעמים לזמן ארוך, וצ"ע.

לה. וראיתי בס' הלכתא דמלכתא (עמ' קע"ז) בשם הגר"ש פעלדער שליט"א דומ"ץ בלעיקוואד לחדש שאין לחוש בהבאת חבולה משום חשש שמא יאמר, שהרי כל החשש שמא יאמר הוא שיאמר להמשלח כנ"ל, וא"כ אפי' אם יאמר להמשלח שישלח עוד בשבת, לא יהיה אלא אמירה דאמירה, ואע"פ שאנו מחמרים באמירה דאמירה, מ"מ אין להחמיר כ"כ לאסור בהנאה משום חשש שיעשה אמירה דאמירה.

אמנם מדברי הפוסקים מבואר דלא כדבריו, עי' בשו"ע הרב סי' תקט"ו לבאר למה ליכא איסור הנאה בישראל ששולח דורון ע"י גוי, ובמנח"פ ביאר דגוי ששלח דורון ע"י גוי שפיר יש לאסור, ולא כ' להתיר משום דהוי אמירה דאמירה.

לה. ולפי מש"כ לעיל מס' הלכתא דמלכתא (עמ' קע"ז) בשם הגר"ש פעלדער שליט"א דומ"ץ בלעיקוואד, דאף כשמביא גוי ע"י רכב ג"כ י"ל דאין דינו כאיסור תורה, אם המקום הקדום שהביא שם חבולה היתה לצורך גוי, והיה במרחק קטן מביתו של הישראלי, א"כ באופן שהישראלי דר במקום שיש גם גוים, אף שהגוי הביא מאכלים, תלוי אם יש שם עירוב, דבמקום שיש עירוב, הרי הגוי לא עבר שום איסור לצורך הישראלי, משא"כ במקום שאין עירוב, הרי הגוי הביא המאכל מרשה"ר לרשות הישראלי, וא"כ אף שרה"ר דידן הם כרמלית, מ"מ באוכלין קיי"ל דאסור ליהנות אף שהגוי עבר רק על איסור דרבנן וכנ"ל. אמנם יל"ע אף במקום שיש עירוב, שהרי כשהגוי נוסע ברבב להביא החבולות, דעתו בשביל כל המקבלים, ויש כאן איסור ריבוי בשיעורים, ואף שיש לסמוך דהוי איסור מד"ס, מ"מ לענין מאכלים קיי"ל דאף באיסור מד"ס יש איסור הנאה.

ערב שבת ויש איסור לעשות מלאכה בשבת וכדומה, דאז יכול לחשוב שהוא מביא חבילה ממקום למקום, וא"צ להדבר לבו ביום, אז י"ל דמותר.

בגד שהביא בשבת ע"י גוי

**ובכן** לענין שאלה הנ"ל בישראל צוה לגוי פועלו להביא בגד שלובשים רק בשבת, דומה לנר ואסור בהנאה נאפי' לשי' המחבר, שהרי הגוי יודע שבעל הבית דר במאנסי וביקש לו שילך ויביא הבגד וישלם לו, משום דצריך לו הבגד לשבת, וזה דומה לנר, וכמו שנתבאר עפ"ד הפרמ"ג בסיומן רנ"ב א"א ס"ק י"א שאם אמר לגוי מערב שבת מדוע לא גמרת הבגד ואמר הגוי שאעשה זאת למענך בשבת אסור בהנאה שדומה זה לנר ע"ש, וכ"ה במ"ב (שס), והרי גוי שדר בין היהודים ויודע דרכי היהודים שבקשו ממנו וקבעו עמו שיביא חפצים בערב שבת, מבין ויודע שהישראל צריך לדברים הללו בשבת, ולא מהני מה שהיה זמן הרבה להביאו מבעוד יום, אלא דומה לנר שהדליק הגוי לצורך הישראל, דאסור ליהנות לו לח' לה'.

חפצים שהביא ע"י Uber

**אכן** באופן שהגוי אינו יודע דרכי היהודים, כמו יש לפעמים בקורא Uber וכיוצ"ב, שאין הגוי מבין שהיום

לז. ואף שאין כאן חשש של 'שלא יהנה', מ"מ משום חשש שלא יאמר לחדר אסור אף במקום הצורך, בציור שדומה לנר, ואף שכ' הרמ"א סי' רנ"ב ס"ד להתיר בצורך שבת בקצץ, בכה"ג דדומה לנר אין להתיר, וכמו שמצינו בגוי ששולח דורון דאסור, אע"ג דהוי הבאה בעלמא, דמשום חשש שלא יאמר לחדר יש לאסור.

לה. ואין לדחוק דאולי לכן ביקש מן הגוי שיביאו לו משום שצריך לו במוצ"ש, חודא דע"פ רוב צריך להחפץ בשבת, והגוי מבין שכן הוא, וגם דאם צריך לו במוצ"ש מיד אחר צאת השבת, הרי ג"כ אסור, עד בכד"ש אסור, ואם צריך לו אחר זמן בכד"ש, הרי היה יכול לבקש שהגוי יביאו לו במוצ"ש, אלא ע"כ הגוי מבין שצריך להחפץ בשבת, ופשוט. ואם באמת צריך להדבר במוצ"ש, יאמר להגוי דיכול להביא החפץ גם במוצ"ש.

לז. ולפ"ד הפפ"ח הנ"ל בכ"ע אסור, דדעתו דאם הסכים הישראל עם הגוי שעד יום השבת יגיע החבולה, ולא יאוחזר מזה, אף שהיה ביד הגוי להביאו לפני השבת, מ"מ עושה מלאכה אדעתא דיישראל, ויש איסור הנאה עד לאחר בכד"ש, אף שאין לישראל צורך שהדבר יגיע דוקא בשבת, ובנ"ל

הנאה מחפצים שהובאו משרה התעופה  
בשבת

**בשאלה ה'** אם נאבדו חפצים שלו  
airport והביאו לביתו  
באמצע שבת על ידי שליח גוי, האם  
מותר ליהנות מן הבגדים או מן  
המאכלים בשבת.

והנה בבגדים כבר נתבאר לעיל שאין  
חשש ומותר ליהנות בשבת,  
אמנם יל"ע מהו באוכלין, דבכה"ג הרי  
משום ספיקו של המג"א יש להחמיר,  
וא"כ יש לאסור ליהנות מן המאכלים  
שהובא בשבת.

**ויש** רצו לדמות למש"כ באליה רבה (ס'  
רע"ו ס"ק י"ז) מובא במ"ב (סימן רע"ו  
בביאור הלכה ד"ה לצורכו), דהיכא שמטרת  
הגוי בעשיית מלאכה לתקן את מה  
שקלקל, אע"ג שישאל עתיד ליהנות  
ממנה, מ"מ נחשב כמי שעשה הגוי  
המלאכה לצורך עצמו, כיון שבא לתקן  
מה שקלקל. ולכן כתב הא"ר דגוי שבא  
לתקן הנר מעצמו ונכבה בידו וחזר  
והדליקו מעצמו, מותר ליהנות מהנר  
בשבת, כיון שבא לתקן קלקולו.

**וא"כ** ה"ה בשאלה דידן, דהגוי אחראי  
על החפצים שנשארו בשדה  
התעופה Airport, ולכן הביאו לביתו  
באמצע שבת, וא"כ מותר ליהנות מן  
האוכלים.<sup>מ</sup>

**אך** נראה פשוט דדינו של א"ר אינו דומה  
לאחד שנסע ב"עראפלאן", והמזווה  
"רענצל" נאבד ונסע לביתו, ואח"כ בשבת

הובא אל ביתו ע"י שליח, דבשלמא אם  
החפץ היה כאן בעירו, כגון שאחד בא עם  
קאר סערוויס לביתו, ושכח אחד  
מחבילות בתוך הקאר שלפני ביתו,  
ומצלצלו שיבוא עוד פעם להחזירו  
החפץ, והגוי בא בשבת, אז אמרינן כיון  
שהיה כאן לפני שבת והגוי בא לתקן  
טעותו מותר ליהנות ממנו בשבת, וכדברי  
הא"ר, אבל בציוורו של ה'עירפאט', דומה  
לגוי שנצטווה בערב שבת להדליק נר  
ושכח ולא הדליק, שהגוי טעה ובא לתקן  
טעותו והדליק בשבת, דודאי צריך  
למחות, ואם כבר הדליק אסור בהנאה  
לכו"ע. וא"כ כאן במעשה של  
ה'עירפארט' שבא לתקן טעות של לפני  
שבת נראה דאסור בהנאה. וכ"כ בספר  
ארחות שבת (פרק כ"ג הערה ק"ז).

**[ובל** מש"כ כאן לענין שדה תעופה האם  
רק אם השדה תעופה הוא תוך  
התחום, או בעיר שיש בה עירוב, אבל  
במקום שאין עירוב, והובא דברים מחוץ  
לתחום, תלוי בכמה פרטים, וכמשי"ת  
לקמן בענף ב' בעזהשי"ת]

דין הנאת מאכלים ביו"ט

**בשהגוי** מביא אוכלים ומשקים ביו"ט,  
לכאורה יש לומר כיון שביו"ט  
ליכא רק איסור דרבנן, דכשגוי מביא על  
ידי קאר יש רק איסור של נולד אש חדש  
שזה רק איסור דרבנן לרוב פוסקים, וא"כ  
במקום צורך גדול יש להתיר שבות  
דשבות, וכמבואר בסי' ש"ז, א"כ בכה"ג  
יש להקל וליהנות ממה שהביא הגוי  
ביו"ט, שהרי מותר לומר לגוי להביאן.

מ. ע"י בספר פיה פתחה בחכמה (עמוד רמ"א) שרוצה להתיר המעשה של שדה התעופה, מטעם הא"ר  
שגוי בא לתקן קלקל עצמו. וכ"כ בשבות יצחק (פרק ג'). אמנם הדברים צ"ע, דאינו דומה לדינו של  
הא"ר, וכמשנ"ת.

לגוי מערב שבת מדוע לא גמרת הבגד ואמר הגוי שאעשה זאת למענך בשבת אסור בהנאה שדומה זה לנר ע"ש, וא"כ אף בהובא ביו"ט שני אסורים בהנאה, וכן הוא הובא ביו"ט ראשון אסורים בהנאה אף ביו"ט שני.

ואין לדמותו למש"כ המג"א סי' רנ"ב סק"ב (ועי' סי' תקט"ו סק"ג) דאם נעשה המלאכה ע"י קבלן ביו"ט ראשון, דמותר ליהנות ממנו ביו"ט שני<sup>א</sup>, [נדמיוס שלא יהנה ליכא, דממ"נ רק יום א' קודש, ומשום שלא יאמר ליכא, דבקצץ ליכא שלא יאמר]. דדברי המג"א דוקא בבגד, אבל בנר, או דברים הדומים לנר, דאז אף בקצץ יש חשש שלא יאמר כנ"ל, וא"כ אסור אף ביו"ט שני, ופשוט.

#### הנאה מספר תורה שבא באמצע שבת

ולענין שאלה ו' ס"ת שהובא ע"י גוי בשבת, עי' סימן תקפ"ו סעיף כ"ב שכ' המחבר וז"ל אם גוי הביא שופר מחוץ לתחום (עי' שם מג"א ס"ק כ"ד שאפילו הוא י"ב מיל שהוא תחומין דאורייתא) תוקעין בו. והמג"א שם מבאר דלא אסור חכמים למי שהובא בשבילו אלא באכילה ובהנאה, ומצות לאו ליהנות ניתנו. וכן הוא בשו"ע סי' תרנ"ה לענין לולב שבא מחוץ לתחום יע"ש.

ולפי זה מותר לקרוא בספר תורה שבא מחוץ לתחום אפי' עשה גוי איסור תורה שרובקא בקאר. [וכ"ה בסי' שש"כ (פרק ל' הע' קנ"ג) בשם הגרש"א ז"ל דאם גוי הביא ספר דרך רה"ר שפיר מותר ללמוד בו עי"ש]<sup>ב</sup>.

אבל למעשה א"א להקל אפילו במקום שיש להתיר שבות דשבות, שהרי יש כאן איסור תורה של הבערה, ואף דהוי לצורך אוכל נפש, הרי להביא אוכלין על ידי קאר, הוה מכשירי אוכל נפש, ומבואר בהלכות יו"ט שאם יכולים לעשותו לפני יו"ט אסור לעשותו ביו"ט, ובדרך כלל יכולים להביאו לפני יו"ט, הוה מכשירין שאפשר לעשותו מבעוד יום, וזה הוה איסור תורה, וא"כ א"א לומר שהבאה על ידי קאר הוה שבות דשבות ומותר לצורך, כיון דהוה איסור תורה.

#### דין הבאת מאכלים ביו"ט שני

ובל זה ביו"ט ראשון אבל ביום יו"ט שני יכולים להקל ליהנות אפילו ממשקה או אוכלים, דכ' המ"ב בסימן תקט"ו (ס"ק י"ג בשם הא"ר ועיי"ש בביה"ל ד"ה ויש מחמירין), שביו"ט שני יכולים לסמוך על ספיקות המג"א לקולא, דאוכלים דינו כבגדים ולא כנר, וא"כ דין אוכלים כדין בגדים דמותרין בהנאה בו ביום. [וכן אם הובא המאכלים ביו"ט ראשון, מותרים במוצאי יו"ט ראשון לאחר כבד"ש].

#### חפצים שהביא ע"י נהג ביו"ט שני

ובל מה שכתבנו להקל ביו"ט שני במאכלים, דלענין יו"ט שני יש להקל דהוי כבגדים, היינו באופן שהובא ע"י Ups וכדומה, אבל באופן שהדברים הובא ע"י נהג Car Service וכדומה, והגוי מבין ויודע שהישראל צריך לדברים הללו בשבת, אז דינו כנר, וכמשנת עפ"ד הפרמ"ג (סימן רנ"ב א"א ס"ק י"א) שאם אמר

מא. וזה דוקא בכ"ה ג, ולא בר"ה, ולא ביו"ט אחר השבת.

מב. ואף שמצינו בדברי האחרונים דאסור ללמוד לאור הנר שהדליק גוי בשבת, וא"א בזה מלל"נ,

**אמנם** באופן שניכר על החבולה שזה מצות, והגוי יודע דזהו מאכל שנשלח לכבוד יו"ט, אז לכאורה אסור בהנאה, שהרי זהו ספיקו של המג"א אי מאכלים דומה לנר, וקיי"ל להחמיר כנ"ל.

ויש לדון אי שייך כאן ההיתר של מצות לאו ליהנות נתנו הנ"ל, דהנה בשו"ע סי' תקפ"ו סעיף ה' כ' המחבר, המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו וזה יוצא ידי חובתו. ועי' ט"ז ס"ק ד' וז"ל דמצות לאו ליהנות נתנו, אבל הוא בעצמו אסור לתקוע בו אפי' של מצוה, שיש הרבה בני אדם נהנים כשהם עצמן תוקעים. ועי' בשו"ע יו"ד סימן רכ"א שמחבר סותר את עצמו, ששם כ' המחבר שהוא בעצמו מותר לתקוע בו, ועי' שם ש"ך ס"ק נ"ט שנשא"ר בצ"ע. אבל עי' בעצי לבונה (נרפס בגליון השו"ע) שמתרץ שהכל תלוי לפי האדם, יש אנשים שיש להם הנאה מתקיעות, ויש אנשים שלהם ליכא הנאה.

**אמנם** כל זה דוקא לגבי תקיעת שופר, משא"כ לגבי אכילת מצה יש הנאת הגוף לכ"ע, ואסור לאכול המצות, ועי' מ"ב בסימן תקפ"ו ס"ק כ"ב שכתב דהנאת הגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו<sup>נ</sup>.

**ואפי'** לפי מש"כ לעיל דאם הסכים עם הגוי שיבואו לו עד השבת, וא"כ אף כשהגוי מביאו בשבת הרי עושה המלאכה אדעתיה דישראל, מ"מ הרי בכה"ג כ' המחבר דמותר לתקוע אם שופר שמביא הגוי מחוץ לתחום, וא"כ ה"ה בספר תורה שהביא הגוי בשבת.

**אמנם** יל"ע באופן שקבע עם הגוי שיביאו בשבת, ולא היה זמן להביא הס"ת לפני השבת, אם יש בזה ההיתר של מצות לאו ליהנות ניתנו אפי' כקובע מלאכתו בשבת. ובשו"ע הרב סי' תקפ"ו סעי' כ"ד כ' אם לענין גוי שעשה שופר ביו"ט, וז"ל יו"מ"מ אם הנכרי עשה מעצמו מלאכה גמור כגון שעשה שופר מותר לתקוע בו, משמע דאם הישראל אמר להגוי שיעשה השופר, בכה"ג לא התירו, וצ"ע. ובס' פפכ"ח (פרק י"ב הע' י"א) נוטה להחמיר בזה, וציין לס' תרס"ד סי"א ואחרונים שם בגוי שקצץ ערבה לצורך ישראל בשבת.

גוי הביא מצה בליל סדר

**ולענין** שאלה ז' אם מותר ליהנות מחבילות מצות הבאה בליל הסדר על ידי גוי, הנה באופן שבא בתוך 'באקס' סגור, נתבאר לעיל דמותר בהנאה.

עי' ח"א כלל ס"ב ס"ו ומ"ב סי' רע"ז ביה"ל ס"א (אמנם עי' בשו"ת השיב משה סי' י' ושו"ת פני אריה סי' מ"ו, חכרון יוסף אות ע"ה, ואבמ"ל). אין זה משום שי' הט"ז (י"ד סי' רכ"א סי"א סקמ"ג) דבלימוד התורה א"א מלל"נ, דלפ"ז היה לנו לאסור לקרוא בס"ת שהובא בשבת עי' גוי, שהרי ר"פ חולקים על הט"ז (עי' ב"י יו"ד סי' רכ"ד, והגהות אמרי ברוך יו"ד סי' רכ"א, ומשובב נתיבות סי' ע"ב סקמ"ז), אלא צריך לבאר דע"י קריאה בספר אצל נר, הגוף נהנה מן הנר ע"י שמשותמש לאורו, אף שעצם הלימוד לא נחשב להנאה (עי' מתנת אברהם פרק ח' עמ' שי"ח בזה), משא"כ קריאה בספר לא נחשב להנאה, ודומה לתק"ע ונטילת לולב.

מג. ואפילו בזית מצה שמחויב לאכול מה"ת, ג"כ אין להתיר מטעם מצות ללח"נ, ולא דמי למה שמבואר שם במ"ב בשם אחרונים שיכול להקל לשמוע עכ"פ ט' קולות שמחויב מעיקר הדין, ששם לגבי הלכות נדרים סומכין על שיטת הראשונים שסוברין ששמעית קול שופר לא הוה הנאה,

אדעתיה דישראל, וכש"כ באופן שקבע עם הגוי שיביאו בשבת או ביו"ט, ולא היה זמן להביא המצה לפני יו"ט, אם בכה"ג יש להקל במקום מ"ע דאורייתא של אכילת מצה.

**לסמוך בדיעבד על שי' בעל העיטור**  
**אמנם** י"ל דבמקום מצוה, כגון בשאלה זו לענין אכילת מצה בליל פסח, ואין לו מצות אחרות, יש לסמוך על שי' בעל העיטור, דדעת בעל העיטור דאמירה לגוי מותר במקום מצוה, הוב"ד ברמ"א סי' רע"ו סע' ב', והרמ"א כ' דנהגו רבים להקל בדבר, ואף שדעת הפוסקים להחמיר בזה, עיי"ש בנו"כ, מ"מ לענין בדיעבד ליהנות מזה, י"ל דלענין איסור הנאה ממלאכת גוי יש לסמוך על שיטת העיטור.

**ובן** מצינו בכמה אחרונים שכ' לסמוך על בעה"ט לענין דיעבד, עי' שו"ת שבה"ל (ח"ג סוף סי' ל"ה) דאף שכתב הרמ"א סי' רע"ו דאין לסמוך על בעה"ט לכתחילה, מ"מ לענין ליהנות במקום מצוה בדיעבד אין לאסור. וכ"כ בס' מלכים אומניך (עמ' ע"ז, באופן שלא היה מויד) בשם חמיו הגרשי"א ז"ל, ועיין בספר שמירת שבת כהלכתו (פרק ל' הע' קנ"ג) בזה, וגם מדברי הפרמ"ג בשו"ת מגידות סי' ק"ט משמע כן עי"ש.

**וא"כ** לפי זה מצות הבאה באמצע פסח א"א להקל מטעם מצוה לאו ליהנות ניתנו, ודומה למה שנתבאר לעיל אם הובא מאכלים על ידי גוי שאסור בהנאה, ואין נפק"מ אם חל יו"ט בחול או בשבת, דאפילו חל יו"ט בחול יש איסור תורה אם הובאו על ידי קאר כמו שמבואר לעיל, נדהוי מכשירין שאפשר לעשות מבעוד יום].

**אמנם** למעשה כיון דכל האיסור רק מחמת ספק, דהרי המג"א והשו"ע הרב נשאר בספק בזה, וגם המ"ב דהחמיר, רק מחמת ספק, א"כ במקום מ"ע של תורה של כזית מצה נראה שיש להקל כהצד של המג"א דמאכל דומה לבגד, וא"כ בקצץ ליכא איסור, ואף לרמ"א מותר במקום צורך גדול כנ"ל.

**אך** באופן שהגוי יודע שהישראל צריך להמצות בפסח, דאז אינו דומה לסתם מאכלים שהמג"א מסופק, אלא דומה לנר, דהגוי עושה כדי שהישראל יהנה בו בשבת ויו"ט, וכמבואר בפרמ"ג כנ"ל, וא"כ הוי ודאי איסור, וא"כ צ"ע אי שייך להקל בזה.

**ובמו"ב** צ"ע מהו באופן שהסכים הישראל עם הגוי שיבואו לו עד שבת ויו"ט, דאז כשהגוי מביאו בשבת ויו"ט הרי עושה המלאכה

### פרק ה' - דין להמתין בבדי שיעשו

לתחום אסור בו ביום ולערב בכדי שיעשו, וי"א דמותר לערב מיד. דאף בגוי שעשה איסור תורה אסור ליהנות

עד כמה צריך להמתין בבדי שיעשו **בסי'** שכ"ה ס"ח כ' בשו"ע דדבר שהובא בשביל ישראל מחוץ

מסופק דבאיסור תורה אולי יש להחמיר, אבל השו"ע הרב אינו מחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן, ולכן לדינא יש להקל דביו"ט א"צ להמתין עד למחר, כיון שהמ"ב רק מסופק.

לשי' הרמ"א לפעמים אין יום א' בשבוע עולה

והנה מצוי מאד 'קאמפאניס' שאין עושין משלוחים Deliveries ביום א', וא"כ לפי הרמ"א שאין הלילה עולה מן החשבון, ה"ה שאין יום א' בשבוע עולה לחשבון, וא"כ אסור אפילו ביום א' לאחר כדי שיעשו, וצריך להמתין עד יום א' בלילה לאחר כדי שיעשו

אם נוודין גזירה שמא יאמר יותר מב' ימים אבל אין לומר דבציור הנ"ל שאין הגוים עושים מלאכה ביום א', שיש לאסור עד יום ב' בבוקר לאחר כדי שיעשו, דבסימן תקט"ו סעיף ד' כ' רמ"א דבשני ימים טובים של גלויות יש להקל בשבת שהוא לאחריה עכ"ל. פי' כגון שחל יו"ט ביום ה' ויום ו', ואחר כך שבת, והגוי מביא דורון ביום א' דיו"ט, היינו ביום ה', דמותר בליל שבת לאחר כדי שיעשו. והמג"א (ס"ק ט"ז) ביאר הטעם דעל שני ימים קודם לא גזרינן שמא יאמר לגוי. וא"כ אף שאין הגוים עושין משלוחים Deliveries ביום א', ולא בלילה, ג"כ א"צ להמתין עד ביום ב' בבוקר, שהרי לפ"ד הרמ"א אין להחמיר בכדי שיעשו לשני ימים.

בקבלן יש לצרף שי' המחבר

**אמנם** ג' דלמעשה יש להקל אף במאכלים הבאים בשבת [כגון מים מינרלים Spring Water] במוצאי שבת לאחר כדי שיעשו, וא"צ להמתין עד יום א' בבוקר, ואף שכ' הרמ"א להחמיר

עד בכדי שיעשו, מ"מ באיסור תחומין י"א דמותר. וכן בשאר איסורי דרבנן י"א דמותר. ולמעשה קיי"ל כסברא הראשונה, כמ"ש הפוסקים, עי"ש במ"ב.

**והרמ"א** (שם) מביא שיטת המרדכי, יש אומרים דכיון שאין הדרך להביא בלילה, אין לילה עולה מן החשבון, וצריך להמתין ביום ראשון כדי שיעשו. היינו דאם לא ימתין עד למחר עד כדי שיעשו יש חשש שיאמר לגוי להביאו כדי ליהנות במוצאי שבת. ובמג"א (ס"ק י"ח) מביא שיטת הים של שלמה שחולק על רמ"א, וסובר כמו שיטת המחבר שאין מחמיר בזה. ובשו"ע הרב (שם סעי' י"ג) פסק כהרמ"א אפילו לגבי איסור דרבנן, ורק לצורך אורחים או מצוה יש להקל, ולצורך מצוה מותר אפילו באיסור תורה. אבל במשנ"ב (שם ס"ק מ') נקט דבאיסור תורה יש להחמיר, ולצורך מצוה יש להקל אפי' באיסור תורה, ולגבי איסור דרבנן יכול להקל. ונמצא דלפי המשנ"ב באיסור דרבנן אין להחמיר כלל.

**ולפי** זה בנידון דידן בהביא הנכרי אוכלין בשבת, שנתבאר לעיל דיש אסור בהנאה, ואסור בהנאה עד לאחר בכדי שיעשו, לפי המחבר אסור עד מוצאי שבת בכדי שיעשו, ולפי הרמ"א שאין חושבין הלילה לחשבון כדי שיעשו, כיון שאין רוכבין בלילה, א"כ אסור בהנאה עד יום א' בבוקר לאחר כדי שיעשו.

דין בכדי שיעשו ביו"ט

**ובל** זה בשבת, אבל במוצאי יו"ט איתא במג"א בסימן תקט"ו (ס"ק כ"א) מדלא הביא הרמ"א בהלכות יו"ט דין זה, א"כ ביו"ט ליכא חומרא זו, והלילה עולה לחשבון. וכן פוסק שו"ע הרב בסימן שכ"ה (סעיף י"ג). והמ"ב (פי' תקט"ו ס"ק ג"ה)



ספיקו של המג"א דשמא דומה לנר, מ"מ יש צד דדומה לבגד, וא"כ יש לצרף בזה שי' המחבר, והוי ספק ספיקא, שמא מאכלים דומין לבגד, ושמא גם לילה עולה למנין, ולכן במוצ"ש לאחר בכדי שיעשו מותר ליהנות מן המאכלים<sup>יד</sup>.

שאינ הלילה עולה לחשבון, מ"מ גוף דין רמ"א שאין הלילה עולה לחשבון אין דבר ברור, שהרי דעת המחבר בסימן שכה סעיף ח' שהלילה עולה לחשבון, וגם יש לצרף ספיקו של המג"א, שהרי כל מש"כ להחמיר במאכלים הוא מחמת

### היוצא לנו מכל זה

**היוצא** מכל הנ"ל הלכה למעשה בגוי שהביא חפצים בשבת, והיה קצץ, והיה יכול להביאם קודם השבת, ונתעכב והביאם בשבת.

**א.** אם הביא בשבת בגדים מותר בהנאה אף בשבת, אפי' שלא במקום הצורך, ואף אם הביאו ע"י מלאכה דאורייתא, כגון ע"י 'קאר', דכיון שהוא הבאה בעלמא מותר, [אבל לפי שו"ע הרב אסור בהנאה ביום השבת עצמו, ובכד"ש מותר]. וה"ה דברים שהובא משדה תעופה עיר-פארט, כנ"ל.

**ב.** אם הביא מאכלים, והגוי יודע שיש כאן מאכלים, אז יש להחמיר דאסור בהנאה בשבת. וגם במוצ"ש עד בכד"ש. [ואף אם הובא ע"י איסור דרבנן, במקום שאין היתר של שבות דשבות]. ונ' דבכל זה א"צ להמתין עד יום א' בבוקר בכד"ש.

**ג.** וכ"ז גם לענין יו"ט, דאם הביא מאכלים, אסור ליהנות מהן ביו"ט, כמו בשבת.

**ד.** אמנם ביו"ט שני, אף אם הביא מאכלים, יש להקל דדינו כבגדים, ומותרים. וכן אם הובא ביו"ט ראשון, מותרים במוצאי יו"ט ראשון לאחר בכד"ש.

**ה.** וכל זה אם יש זמן להביא לפני שבת ויו"ט, אבל אם ליכא זמן, אז הוי קובע מלאכתו בשבת, ואסור בהנאה, ואף בבגדים.

**ו.** היכא שנשלחו החפצים ע"י נהג גוי Car Service וכדומה, אם הגוי מבין שהישראל צריך להם בשבת, אסור ליהנות מהם, ואין חילוק בין אוכלים לשאר חפצים, [ואף בהובא ע"י איסור דרבנן, במקום שאין היתר של שבות דשבות]. ובכל זה גם ביו"ט שני יש לאסור, דדומה לנר.

**ז.** ספר תורה שהובא באמצע שבת יכול לקראת בו, וכן שופר מותר לתקוע בו, דמלל"ג.

מד. ויש לדמותו למש"כ הרמ"א סי' רנ"ב דביש ספק אם הקבלן גמר הבגד בשבת דמותר ללבושו בשבת ולסמוך על שי' המבחר, דהוי ס"ס, ועי"ש בפרמ"ג א"א י"ג דאף דבשיל"מ לא מהני ס"ס, מ"מ כיון דעיקר הדין כהמחבר דכל שקצץ מותר בהנאה בשבת, א"כ כל שיש עוד ספק יש להקל עי"ש.

ח. מצה שהובא באמצע שבת או יו"ט, אם הובא ע"י UPS וכדומה, אם ניכר שהן מאכלים אז אסור. ובמקום מצות מצה י"ל שיש להתיר, [ובדרך כלל אין הגוי יודע שהן מאכלים]. אבל אם הובא ע"י נהג Car Service וכדומה, שהגוי יודע שהישראל צריך לו בשבת או יו"ט, אז אסור, אך י"ל דיש להתיר בדיעבד מקום מצוה, כשאין לו מצות אחרות.

[ובל' מש"כ כאן, מיירי רק אם החפצים באו מתוך התחום, או בעיר שיש בה עירוב, אבל במקום שאין עירוב, והובא הדברים מחוץ לתחום, תלוי בכמה פרטים, וכמשי"ת לקמן בענף ב' בעזהשי"ת]

המשך המאמר יופיע בקובץ הבא בעזהשי"ת



הרב הלל הלוי מאשקאזויטש

בעמח"ס נתיבות הלכה

דאש חבורה, בכולל תורה ויראה ד'סאטמאר, ברוקלין יצ"ו

## בדין להלוות ברבית על האינטערנעט ולא ידוע מיהו הלוח

לענין השאלה דנשאלה בבי מדרשא אם מותר להלוות ברבית ע"י האינטערנעט, באופן דאינו יודע מי הוא הלוח<sup>א</sup> אם צריך לחוש דהלוח הוא ישראל, וממילא הוא איסור גמור של הלואה ברבית, או אמרינן דנילך בתר רובא, וכיון דרובא דעלמא הן עכו"ם מותר, דמסתמא הלוח הוא עכו"ם<sup>ב</sup>.

והנה קוטב השאלה סובב על כלל דקבוע דמבטלת כוחה של רובא, כמבואר בכמה סוגיות הש"ס בכתובות ט"ו ע"א וקידושין ע"ג ונזיר י"ב ע"א ועוד. ומעתה צל"ע האין ידונו שאלת הלואה זו אם כשאלה של קבוע או כשאלה של פריש וניידי, דאם נדון אותה בכלל דרובא יהיה דינא לקולא מטעם כל דפריש מרובא ורובא עכו"ם, ואם נדון אותה כקבוע הוי ספק איסור דאורייתא ודינא לחומרא כדין ספק דאורייתא, ובשאר סוגיא דקבוע הוא סוגיא עמומה, אמרתי אשיחה וירוח לי, ואקוה דמכוח הרבים יבורר ההלכה לאמיתתה.

בין להקל ובין להחמיר, ומעתה כל נידון מיתלי תלוי במציאות הנידון אם הוא במציאות דקבוע או במציאות דפריש.

**ומעתה** נבוא לנידון דידן דלכאורה מיתלי תלוי אם הלוח הוא בביתו בשעת הנידון, דהוא בענינו בשעת פסיקת ההלואה [או בשעת קבלת ההלואה], דאם הלוח הוא קבוע יהיה אסור מדין ספק דאורייתא ואם הוא בשוק או בקאר בשעת ההלואה הוי דינא כפריש וניידי ודינא להיתרא מחמת רובא עכו"ם,

והנה עומק השאלה עפ"י מה דמבואר בסוגיות הגמ' כתובות ט"ו ע"א וקידושין ע"ג ע"א דגדר קבוע או פריש מיתלי תלוי אם הנידון הוא בבית או בשוק דאם הנידון הוא בבית יש לה דין קבוע וכמחצה על מחצה, ואם הנידון הוא בשוק [כמבואר בתוס' כתובות שם דאף דהנידון הוא בעיר אם הוא בשוק דינו כבבית הנבעלת וכפריש דמין אזלינן בתר רובא, וכמבואר בסוגיא כתובות ט"ו ע"א ובש"ך סי' ק"י סקט"ו דינא דקבוע הוא

א. ובאמת יש לדון שאלה זו גם לגבי המלוה, באופן כשלוחה מקאמפאני ואינו יודע מיהו המלוה והאם הבעלים הן ישראלים או לאו, אלא השאלה בא לידינו בצורה זו דהנידון היתה מי הוא הלוח.

ב. וצריך להדגיש דאינו דומה למכירת שאר איסורין על האינטערנעט, דאף דנלקח ע"י ישראלים אין בה אלא משום חשש איסור לפני עיור, וכיון דאפשר ליקח איסור במקום אחר, הוי כנתינת איסור באופן דאינו בתרי עברא דנהרא דאין בה איסור לפני עיור כמבואר ע"ז דף ו' ע"ב ובשו"ע יו"ד סי' קנ"א, משא"כ בזה דהוא איסור גמור דהלואת ברבית ופשוט.

והוי נידון דאורייתא ממש מדין ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, וצע"ג.

**והנה** בספר שב שמעתתא (ש"ד פכ"ג) העיר בזה וז"ל, ותמהני דמעלה אינו אלא אם יודע שפירש ובא אצלה דבכל התורה אזלינן בתר חד רוב ומשום מעלה בעי תרי רובא אבל אם לא ידעינן אם פירוש או לא הוי איסור תורה וכו', ובהמשך דבריו כתב בביאור קולת הטור עפ"י דברי הבית שמואל (סימן ד' סק"ט) דדן בדין נאמנות האשה לומר לכשר נבעלתי אף בעיר דרוב פסולים אצלה וכתב הבית שמואל משום דאין בה איסור ממזר מן התורה דאינו ממזר ודאי משום דלמא אזלא איהי לגביהו והו"ל קבוע וז"ל, אע"ג דכתב הטור סימן ו' דאמרינן מסתמא הלך הבעל אצלה שם לקולא אמרינן כן אבל לא אמרינן דוודאי הלך הבעל אצלה והוא ממזר ודאי ואינו אלא ספק ע"ש.

**והעיר** עליו השב שמעתתא וז"ל, והבין כן משום דבסי' ו' אינו אלא משום מעלה בעלמא ולהכי לקולא הוא דאמרינן כן וככר כתבנו דאם אזלא איהי לגביהו דהו"ל קבוע אינו משום מעלה ויותר נראה דס"ל להטור בין לקולא בין לחומרא דמסתמא הלך הבעל אצלה אפי' נגד ספק תורה דהא ספק זונה מן התורה אסורה וכיון דמסברא אומר כן א"כ ה"ה ברוב פסולים נמי אמרינן מסתמא הבעל הלך אצלה והוי ממזר ודאי עכדה"ק.<sup>ג</sup> ומבואר מדבריו דהטעם דהקיל הטור בסתמא כשאינו יודע מי הלך למי הוא מכח אומדנא דדרך האיש לחזור אחר

אלא מה שצריך ברור בנידון דידן דכיון כל המשא ומתן הוא ע"י האינטערנעט, ואינו ברור להמלוה אם הלוח הוא בבית או בשוק, האיך ידונו אותה, אם כקבוע ולחומרא או כפריש ולקולא.

**ובאשר** הוא יסוד לכמה נידונים הנוגעים בזמנינו, דסדר עשיית מקח וממכר נעשית יותר ויותר ע"י האינטערנעט, נתתי ללבי לברר שאלה זו בעזר הבורא, ואציענה לפני הלומדים.

**והנה** באמת מצאנו שאלה כזו מפורש בטור אבע"ז סי' ו' לגבי בתולה דנמצא נבעלה בעיר וספק אם נבעלה לכשר או לפסול, וז"ל השו"ע סוף סימן ו', ויש מי שאומר שאפילו נתעברה בעיר אם הלך הבעל אליה תנשא לכתחילה כיון דאיכא רוב העיר ורוב סיעות כשרים אא"כ הלכה היא אליו "וסתמא נמי שאין ידוע מי הלך למי תנשא לכתחילה", והוא מדברי הטור שם וז"ל, וסתמא נמי שאין ידוע למי הלך תחלה נראה דתנשא לכתחילה.

**ועי'** בב"י שם וז"ל דכיון דאין זה מן הדין אלא משום מעלה בעלמא כל היכא דלא ידעינן אזלינן לקולא והעתיקוהו הט"ז והגר"א שם. ברם בפשטות דברי הב"י צע"ג, דכיון דאינן יודעים המציאות מי אזל למי ושמא אזלא היא אצלו הוי חשש איסור דאורייתא גמורה מדין קבוע וכמחצה על מחצה דמי ואינו מחומרת מעלה דעשו ליוחסין, דהוא חומרא מיוחדת דאף ברובא אינו סגי אלא צריכה דוקא תרי רובא, משא"כ בזה דאם הלך אצלה אין כאן שום רוב

ג. ובישוב קושיות הבית שמואל האיך נאמן באופן דיש בה איסור תורה צלע"ע.

דאינו אלא קבוע ספק [עי' ש"ך סי' ק"י סקכ"ה דכתב כעין זו לגבי קבוע בתערובת]. ב] מסתבר כן מחמת עצם סברא של קבוע, דהנה חומרת קבוע נראה דהוא מטעם דהוי צד האיסור קבוע לפניך הוא נתחזק כוחה לאסור אף דאינו אלא מועט ואין להקל נגדה אף דיש נגדה כוחה של רובא, ומצד סברא זו מסתברת דדוקא באופן דקבוע לפניך בוודאות יש לה חומר זו משא"כ אם אינו אלא ספק אם הוא קבוע לפניך אין לדונה מחמת זו להחמיר נגד רובא ודוק.

**ברם** כמבואר לא נחתו גדולי אחרונים לסברא זו דהרי השב שמעתתא דין בקולת הטור וכתב מטעם אחר דהוא מחמת אומדנא דהלך הבעל אצל הבעל ומוכח מדבריו דבלי אומדנא שפיר היה נחשב לקבוע אף דאינו אלא ספק קבוע. ובאמת גם מדברי הב"י והעתיקהו הט"ז והגר"א והבית שמואל דכתבו דרק משום דאינו אלא מעלה ביוחסין יש להקל בה מבואר דבעצם ספק קבוע שפיר הוי קבוע.

[ב]

**אמנם** יל"ע בה עוד יותר דפשטות מוכרח דלא כחידושו דהבית שלמה אלא אף ספק קבוע יש לו דין קבוע, והוא מקושיות דברי הבית שמואל הנ"ל דנתקשה טובא מאיזה טעם נאמנת פנויה שנתעברה לומר דנתעברה משל פלוני וכשירה הוא, והא לך לשון הבית שמואל בסימן ד' סקל"ט וז"ל משום דבלא דיבורה היה הולד ספק ממזר וכשר

אשה ונקטינן מחמת אומדנא זו דוודאי הלך הבעל אצל הנבעלת.

**ברם** בתשובות בית שלמה יו"ד (סי' קנ"ד) העיר ג"כ על דברי הב"י הנ"ל, וכתב מטעם זה ביאור אחר בקולת הטור ומחדש נקודה מחודשת בדיני קבוע וז"ל, אבל דבריהם תמוהים דהא בסוף סי' ו' מיירי לענין אם פסולה היא לכהונה וכל היכא דליכא רובא להיתרא אסורה מצד דין תורה ולא משום מעלת יוחסין דמעלת יוחסין אינו רק היכא דאיכא רובא להיתרא כמבואר סוף פ"ק דכתובות או אפילו מחצה על מחצה לענין להכשיר הולד לקהל כמבואר פרק עשרה יוחסין אבל להכשיר האשה לכהונה בהיכא דאזלא איהי לגביהו אסורה מספיקא דאורייתא. אבל האמת נלע"ד דסבירא להו להרשב"א והטור דלא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי רק היכא דודאי הוא קבוע אבל כל היכא דספק הוא ואיכא למימר דפירש מקביעות אזלינן בתר רובא וכן מבואר להדיא בתשובת מהר"ם שבמרדכי וכו'. ולפי דבריו נתחדש לנו חידוש בדין קבוע דכל קבוע דיש בה ספק אם הוא קבוע אין לה דין קבוע כלל.

**ואף** דבפשטות הוא קולא מחודשת, יש מקום גדול בסברא לחידושו דהבית שלמה. א] י"ל כדברי הר"ן חולין צ"ה [לגבי קבוע למפרע] דקבוע חידוש הוא ואין לך בה אלא חידושו וה"ה י"ל לגבי זו דלא מצאנו חידושו של קבוע אלא באופן דהוי קבוע וודאות ולא באופן

ה. ובאמת מצאנו כבר נקודה כזו בט"ז סי' תר"ה ובמג"א סי' ל"ב דספק קבוע אינו קבוע ברם שם הכוונה דמסופק אם יש בין העתירות איסור כלל משא"כ בנידונינו דוודאי יש תערובת ביניהם והספק הוא אם הוא באופן קבוע או באופן פריש.

אלא מתורת הנהגה ומגדר ספק לא נפיק ולגבי דין ספק ממזר אף ממזר דיש נגדה רוב נחשב כספק ממזר ומותר מן התורה - ולפי"ז מתיישבת בפשטות קושיות הבית שמואל דאף ברוב פסולין הוי ספק ממזר ומותר מן התורה ושפיר האשה נאמנת לומר לכשר נבעלתי אף בעיר דרוב פסולין אצלה - ואינו מוכרח לומר דספק קבוע יש לה דין קבוע ושפיר יש לומר כדברי הבית שלמה דספק קבוע אין לה דין קבוע ודוק.

### קיצורי הדברים

**ברין אם ספק קבוע יש לה דין קבוע או לאו** מצאנו מחלוקת אחרונים דהבית שלמה מחדש מחמת קולת הטור סוף סימן ו' דספק קבוע אין לה דין קבוע. ברם כנראה מרוב גדולי אחרונים ה"ה הבית שמואל סי' ד' והשב שמעתתא ש"ד פכ"ג דלא כדבריו אלא ספק קבוע יש לה דין קבוע ובטעם קולת הטור כתבו מטעם אומדנא הבעל הולך להנבעלת. אלא ישבנו דאף דפשטות דברי הבית שמואל מוכרחין ממה דמצאנו דהאשה נאמן להכשיר אף ברוב פסולין יש ליישבן באופן אחר עפ"י חידושו דפנ"י והשב שמעתתא דאף ברובא לאיסורא מידי ספק לא נפקא ומותר מן התורה מדין ספק ממזר, ודוק.

### ענף ב'

**והנה נראה לדון בה עוד מצד אחר** דהנה אף אי נימא דלא כקולת הבית שלמה אלא אף ספק קבוע שפיר הוי קבוע, אעפ"כ נראה דיש לדון בה לקולא מטעם אחר דכיון דלמעשה אינו ידוע אם למעשה הוא בבית בשעת הנידון או לאו אעפ"כ יש להתירה מדין ספק ספיקא דאורייתא לקולא, דאף אם

מדאורייתא לבוא בקהל משו"ה נאמנת משום דמדאורייתא כשר וכו' ומבואר בש"ס אפילו אם איכא רוב פסילים נאמנת היא להכשיר הולד ולכאורה קשה למה היא נאמנת להכשיר ברוב פסולים דהא הטעם הוא משום דבלא דיבורה היה ספק ממזר וכשר מדאורייתא מ"ה נאמנת להכשיר וטעם זה לא שייך ברוב פסולים דהא ברוב פסולים אזלינן אחר הרוב והיא ממזר וודאי ועיין בסוגיא דף קידושין ע"ג שם מבואר דוקא ברוב כשרים או מחצה על מחצה אז מדאורייתא כשר הולד וי"ל אפילו איכא רוב פסולים אצלה מ"מ איכא אכתי ספק ממזר הוא בלא דיבורה משום די"ל דלמא אזלא היא להבועל והוי קבוע וכממזה על מחצה דמי ואם ידעינן בודאי דאזל הבועל אצלה ואיכא רוב פסולים י"ל דאינה נאמנת עכ"ד הקדושים.

**הרי לנו דפשוט ליה להבית שמואל דאף בספק אם היתה בבית הבועל יש לה דין קבוע ואף להקל דאינו אלא ספק ממזר וכותב דמטעם זה נאמנת האשה לומר דלכשר נבעלתי אף ברוב פסולין אצלה משום דשמא הלך אצלה והוי קבוע ונעשית ספק, ואי נימא כחידושו דהבית שלמה דספק קבוע אין לה דין קבוע הדרא קושיא לדוכתא דהרי כיון דאינו יודע אף דלמעשה היתה בבית הבועל אינו נחשב לקבוע - והאיך נאמנת ברוב פסולין הא הוי כוודאי ממזר.**

**אמנם** למעשה אי משום הא לא איריא דמצאנו עוד מהלך בישוב קושיות הבית שמואל והוא מבואר בשב שמעתתא ש"ב פט"ו דאף ברוב פסולין נחשב כספק ממזר וכשר מן התורה - והוא עפ"י חידושו דהפנ"י דאף דהדין הוא דאזלינן בתר רובא אינן מתורת בירור

ספק ספיקא המתהפכת כמבואר בש"ך כלל י"ג.

**ברם** אי לאו דמסתפינא יש לדון טובא דבאופן זו אינו מעכבת תנאים הנ"ל לא תנאי דמתהפך ולא תנאי דשם אחד וייתשב דברי הראשונים הנ"ל, דהנה מצאנו בדברי אחרונים כמה אופנים דדנין בה דין ספק ספיקא לקולא אף באופן דהוי שם אחד ואינו מתהפך כמבואר בדברי חו"ד סי' ק"י סק"א דבכל אופן דהוי ספק בריעותא אינו מעכבת דיהיה משני שמות ומתהפכות אלא מותרת אף בשם אחד ואף באינו מתהפך, ושורש הדברים מבוארת שם בש"ך כלל י"ד עיי"ש.

**ונראה** דמציאות זו הוי כמציאות של ספק בריעותא דכיון דבעצם רוב העיר כשרים אצלה [או רוב גוים לנידון דידן] אין לנו להסתפק שמא הוי ספק ישראל ואין לנו שום ריעותא אלא אם נעורר שמא היתה במציאות של קבוע ונידון כמחצה על מחצה, וכיון דאינו ידוע אם היתה במציאות דקבוע או לאו הוי ספק בגוף הריעותא, דבאופן זו דנין אותה בספק ספיקא לקולא אף בשם אחד ואף באינו מתהפך כמבואר בחו"ד, ושפיר יש להקל בה אף דהוי שם אחד ואינו מתהפך, ומחמת זה הטעם יש לדנו מעצמינו דאף דהחמיר הש"ך בכלל ל"ו שלא לדון ספק ספיקא מעצמינו כבר כתב החו"ד דבאופן דהוי ספק בריעותא דנין ספק ספיקא אף מדעיתנו ומעתה יש לנו עוד מקום להקל למעשה מדין ספק ספיקא ושורשה פתוח מדברי הראשונים.

**ב**] עוד נראה דיש לצרף לקולא שיטות התוה"ש בקונטרס הספיקות ובסימן ק"צ ובסימן קפ"ז דחולק על גדר הש"ך

נקוט לחומרא דספק קבוע הוי קבוע אעפ"כ הרי מידי ספיקא לא נפקא דאינו ידוע אם היתה במציאות בביתו או לאו, ואף אם היתה קבוע אינו אלא ספק ישראל וספק עכו"ם והוי ספק ספיקא ולקולא, כמבואר בכתובות ט' ע"א ובשו"ע סי' ק"ט סעי' ט'.

**ובאמת** דבשב שמעתתא שם מביא כבר סברא זו מדברי הראשונים וז"ל ואפשר לפי מה דמשמע מדברי הרשב"א והריטב"א בחידושם פ' עשרה יוחסין גבי שתוקי רוב כשרין אצלה דהיכא דלא ידעינן אם אזלא איהי לגבייהו או לא הו"ל ספק ספיקא ספק שמא אזלי אינהו לגבה דהו"ל רוב ואת"ל דאזלא איהי לגבייהו שמא לכשר נבעלה ע"ש וכו' אלא דמסתימת הפוסקים משמע דכה"ג אם אנו מסופקים בקבוע אם פירש אי לא לא הוי ס"ס דהוי כמו שם אונס חד הוא וכמו ספק אחד יחשב עכ"ל.

הרי לנו דהשב שמעתתא כבר העתיק להתירא מטעם אחר דאף אי תימא דספק קבוע נידון כקבוע כיון דבספק קאי אם היתה במציאות קבוע ואף אם היתה במציאות של קבוע הוא ספק ישראל ספק גוי הוי ספק ספיקא ולקולא וכמבואר בדבריו מפורש כן בדברי גדולי הראשונים הרשב"א והריטב"א קידושין ע"ג ע"א, אלא לא ניחא ליה להשב שמעתתא במהלך זו מטעם דהוי שם אחד וכספק אחד יחשב כמבואר בש"ך סי' ק"י כללי ספק ספיקא כלל י"א בשם התוס'. ובאמת יש להוסיף עוד הערה על הספק ספיקא, דהרי הוי ספק ספיקא דאינו מתהפך דאת"ל דישאל הוא אין לדון אם היתה בבית או בשוק, וכללא הוא דמעכבת בהתירא דספק ספיקא דיהיה

**סיכום** הדברים אף דיש מקום גדול לדון לקולא מב' צדדים בין מדין ספק קבוע אינו נחשב לקבוע או מטעם דהוי ספק ספיקא ברם למעשה מדברי גדולי אחרונים השב שמעתתא והבית שמואל מבואר לחומרא, וצ"ע למעשה.



**לשלימות** הנושא צריכין להוסיף, שכמה מרבני הכולל שיחיו, רצו לטעון ולומר דשאלה הנ"ל אין לה דין קבוע אף אם הנידון הוא בביתו, דכל דאינו ברור דיש אחד מהלויין או המלויין מישראל אינו נחשב כלל לקבוע. [ואף אם נדע דיש מלויין או לויין ישראלים, כל זמן דאינן בתוך הספק דהן ידועין מי הם אינו נחשב התערובת למציאות דקבוע בה איסור דבתוך הקבוע אינו ברור דיש בה מלוה ישראל].

**ויפורם** הוא עפ"י מדברי המג"א סי' ל"ב ס"ק ס"ו שכ' וז"ל הב"י בשם האגור, אין לקנות גידין מעכו"ם דשקלי נמי מבהמה טמאה וספק דאורייתא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו' ונ"ל דוקא כשידוע שמקצתן עושין מטמאה דהו"ל קבוע אבל מסתמא אזלינן בתר רובא וכו'. וכדבריו כתב החק יעקב בסימן תנ"ג בשם תשובות צמח צדק בחשש קמח מחטין מכובסין. והא לך לשון התניא שם במה דברים אמורים כשידוע לנו שמקצת המוכרי קמח שבעיר דרכם לרחוץ החטים תמיד קודם הטחינה

בתנאי דשם אחד ומתהפך אלא כל דהוי ספק בב' מציאות דנין אותה לקולא אף אם הוא משם אחד, דלמעשה הוי בספק ספיקא במציאות הדברים ומותרת אף דהוא משם אחד ואף אינו מתהפך ולפי שיטתו גם בנידונינו אין לה חומר של שם אחד.

ג] או כלך לדרך זה דספק פריש ומותרת מדין רובא וספק קבוע והוי כשר [או גוי לנידון דידן] איננו שם אחד כלל, דאם הוא מכוח רובא הוא היתר התורה ואף אם במציאות היתה פסול [או ישראל לנידון דידן] התירה התורה [כמבואר בגדולי אחרונים דרובא אינו בירור אלא הנהגה לקולא] משא"כ ספק גוי הוא היתר רק משום דהיתה במציאות דגוי, וצלע"ע.

#### קיצורי הדברים

**בדברי הראשונים** מצאנו עוד היתר בספק קבוע משום דכל ספק קבוע הוי ספק ספיקא ודינה להקל, אלא השב שמעתתא נתקשה בזה משום דהוי ספק ספיקא משם אחד [ויש להוסיף עוד דאינו מתהפך]. ברם למעשה נראה דיש לפלפל טובא ולומר דשפיר נחשב לספק ספיקא גמורה, ושפיר יש להקל מדין ספק ספיקא, ומשום דנחשב לספק ספיקא בגוף הריעותא דאין צריך התנאים הנ"ל, ומטעם זו יש להקל בה אף בזמנינו ומדעתינו ודוק.

ה. וצריכין להדגיש דאף אי נימא דיש בה היתר מטעם ספק ספיקא אינו סותרת דברי הבית שמואל דנחשב כספק כשר אף ברוב פסולים, דאף דיש להקל בה מדין ספק ספיקא לקולא אינו אלא מדין ספק, אבל מידי ספק ממזר לא יצא כמבואר בדברי אחרונים ושפיר מותר מן התורה ונאמן האשה לומר לכשר נבעלתי ודוק.



בחתיכה האסורה צריכין דיהיה ברור דיש בתערובת מציאות האיסור דהוא החתיכה האסורה, וכל זמן דאין ברור דיש חנות המוכרת איסור אין כאן תערובת של איסור כלל, משא"כ בנידונינו דאינו תלוי בחתיכה האסורה אלא גוף האדם הוא הנידון, כל דיש בעיר ישראל ועכו"ם הרי לפנינו תערובת איסור והיתר דישאל ועכו"ם מעורבין בעיר וישאל אסור ללות ועכו"ם מותר והוא גוף הנידון ומעורב בין האנשים שבעיר, דהרי לגבי ספק בועל אם כשר או פסול אין אומרינן דאינו ברור אם יש בועל ישראל ביניהם אלא דנין על כל העיר דיש ביניהם ישראל ועכו"ם, וה"ה בזה דהנידון חוזר אל האנשים שבעיר דיש מהן מותרים ויש מהן אסורים, וכמדומה דהוא פשוט ומוכרח.

[חז"ל מזה יש לציין דברי הט"ז בסי' קי"ד דמבואר בדבריו, דאם רואין דאחד מערב בה איסור נחשב כנתחזק דיש בתערובת איסור אף דאין יודעין דגם השאר מערבין בה איסור עיי"ש, ועי' עוד בתשובת ערוגת הבושם דהאריך בזה, ועוד חזון למועד].

ואף על פי שרובם אינן רוחצים מכל מקום כיון שאין אנו מכירים אותם שאינן רוחצין אסור לנו לילך אצלם לבתיהם וליקח מהם קמח כיון שהמוכרים הם קבועים בעיר כל אחד ואחד בביתו וכל הקבוע כמחצה על מחצה וכו' אבל אם אין ידוע לנו בודאי שמקצת מוכרי הקמח רגילין לרחוץ תמיד החטים אין זה נקרא איסור קבוע כיון שאינו איסור ברור ולפיכך הולכין אחר רוב מוכרי קמח שאינן רוחצין ומותר אפילו לילך לבתיהם ליקח מהם וכו'. הרי לנו דכל דאין ידוע בוודאות דיש בתוך אותה תערובת מציאות של איסור אף דאפשר דיש ביניהם אינו נחשב לקבוע כלל.

ולפי זה רצו לומר דה"ה בנידוננו, כל זמן דאינו ידוע בוודאות דיש בין המלוין והלוין מבני ישראל, אף דעפ"י חשבון וודאי יש ביניהם לווה ישראלי, לא סגי בזה לדונה בדין קבוע, אלא דנין אותה בדין רוב, דהרי הוא כאינו ידוע דיש ביניהם מציאות של איסור.

**ברם** למעשה נראה דהוא טעות גמור, דדוקא באופנים הנ"ל דהנידון הוא בדבר איסור, דהאיסור תלוי



## הרב מנחם נחום לויפער

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, בדוקלין יצ"ו

**ביאור מחודש בשיטת הרשב"א ז"ל דדבר שעיקרו לכך לא במל' נפ"מ להיתרם של מיני מאכלים ומשקאות שיש עליהם שאלה בכשרותם**

נבילה דאיסורא כיון דאוקומי קא מוקים חשיב ליה כאלו בעיניה ולא בטיל, והראב"ד ז"ל תירץ וכו', ודקא קשיא לך מאי טעמא לא אזלינן ביה בנותן טעם, לא קשיא, דכל דבר של נכרים לא הלכו חכמים אחר נותן טעם, ואין מטעימין אותן לקפילא, אלא כיון דשכיח בהו טעמא אוסרין אותם לעולם כדי שלא יפרוצו, שהרי למ"ד מפני שמחליקין פניה בשומן חזיר אין אנו הולכין בה אחר נותן טעם, וכן בשמן של עו"ג למ"ד (ע"ז לו.) משום זליפתן של כלים אסורין, וכן בקורט של חילתית (שם לט.), אלמא כל דבר של עו"ג לא הלכו בו חכמים אחר נותן טעם, וכו', ובהמשך בדין חלב של נכרי כתב הרשב"א, וחלב הנמצא ביד נכרי אסור, דתנן בפרק אין מעמידין (שם לה:) אלו דברים של עו"ג אסורין ואין אסורין איסור הנאה חלב שחלבו עו"ג ואין ישראל רואהו. ואע"ג דחלב טהור חיוור וחלב טמא ירוק, חיישינן לתערובת, דאמרינן התם וכו' דהא איכא למיחוש לצחצוחי חלב טמא דילמא קאי ביני אטפי, לפיכך חלב הנמצא ביד נכרי לעולם אין לו תקנה, וכן חמאה הנמצאת בידו לעולם אסורה משום חשש דקאי בינה (פי' שאין מעמידין חמאה ע"י דבר אחר, ואין שייך הטעם שאסרו בגבינה שמעמידין ע"י קיבת נבילה). והרמב"ם ז"ל כתב (מאכ"א ג טו) החמאה של נכרים מקצת הגאונים אסורה

הרבה פוסקים דנו בדין ביטול איסור בדבר שהוא דרך תיקון עשייתו, בדברי הרשב"א ז"ל שכתב דכל דבר שעיקרו כך אינו בטל, והרבה מן השאלות העולות כהיום בכשרות המאכלים תלויים בהבנת דברי הרשב"א ז"ל, ובכדי להבין היטב עומק ביאור דבריו ז"ל, נעתיק מקודם כל דבריו ז"ל השייכים לענין זה, ואח"כ נבאר דבריו כפי שעלה במצודנו בס"ד.

וה"ל הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"א ש"ו בדין גבינה של נכרים), גבינה של עו"ג אסורה כיצד, שנינו בפרק אין מעמידין במס' ע"א (כט:) אמר ר' יהודה שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע כשהיו מהלכין בדרך, מפני מה אסרו גבינת העו"ג וכו', ופירשו בגמרא (לה.) וכו' ומאי גזירה, שמואל אמר מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה, והקשה הרב ר' יוסף בן מג"ש ז"ל, מאי שנא נבילה דנקט, אפילו עור קיבת שחוטה נמי משום בשר בחלב, ועוד היכי מיתסרא בכל שהוא, ליבעי נתינת טעם, וכדתנן בחולין (קטז.) המעמיד בעור קיבה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה, וניחא ליה, דאי משום בשר בחלב לא הוה מיתסרא אלא כנתינת טעם, משום דתרווייהו דהיתירא ניהו ואינן נאסרות אלא ע"י תערובתן בעינן נותן טעם, דדרך כישול אסרה תורה, אבל

ככבשים שדרכם לתת לתוכן יין (ע"ז לה:)  
שאסרו, אע"פ שטעמן קפילא ואין בהם  
טעם יין, ולא הדברים שדרכן לתת לתוכן  
יין בלבד אסרו אע"פ שאין טעם האיסור  
ניכר בהם אלא כל הדברים הנעשים על  
ידיהם שרגילים לתת לתוכן שום דבר  
איסור אין אותו דבר האסור מתבטל  
במיעוטו להתירו, ואע"פ שאילו נתערב כן  
ע"י ישראל הוה בטל, כגבינה של גוים  
למ"ד שאסרו מפני שמעמידין אותה בעור  
קיבה, ואע"פ שאין בה טעם בשר ואילו  
מן הדין בטל, כיון שאין בה טעם בשר  
דבשר בחלב בנותן טעם, אלא שכל  
שאסרו להתרחק מהם בכל ענין אסור, וכן  
דעת הראב"ד ז"ל, והוא הישר שבטעמים  
שנאמרו בדברים אלו, ואע"פ שאפילו  
ודאי יינם שנתערב בשאינו מינו ובידינו  
או אפי' תחת ידם בטל ברובא, לפי שזה  
דרך מקרה וכל שנתערב דרך מקרה לא  
החמירו בו עד שיהא נ"ט, אבל כל  
שדרכן לעשות כן אסרו ואינו בטל  
במיעוטו כדרך שאמרו בכבשים שדרכן  
לתת לתוכן יין וכגבינה וכו' עכ"ל [ומובא  
בב"י יו"ד סוף סי' קלד].

ונחלקו האחרונים אם נקטינן כדברי  
הרשב"א והראב"ד להלכה, וגם  
מהו הגדר של עיקרו כן, ואם דברי  
הרשב"א שהרי עיקרו כן הוא ממש  
כסברת הראב"ד או שהם ב' טעמים, וגם  
הקשו כמה קושיות וסתירות בדברי  
הש"ע ופוסקים.

מפני צחצוחי חלב שישאר בה, שהרי  
הקום שבחמאה אינו מעורב עם החמאה  
כדי שיתבטל במיעוטו, וכל חלב שלהן  
חוששין שמא עירב בו חלב טמא, ואין  
טעם דברים אלו מחוורין בעיני, וזה יצא  
לו להרב ז"ל מן העיקר שתלה בו טעם  
איסור הגבינה, שהוא ז"ל כתב (שם ג, ג)  
שאיסורו מפני שמעמידין אותה בעור  
קיבה של נבילה, והואיל ודבר האסור הוא  
הכל אסור, וזה בשיטת תירוצו של הרב  
אבן מג"ש ז"ל שכתבנו למעלה, ולפיכך  
הוא ז"ל סבור שמן הדין היה לנו להתיר  
את החמאה שיש בה תערובות מעט חלב  
טמא, מפני שבטל במיעוטו, ולא נאסרה  
החמאה אלא מפני שהקום של חלב טמא  
אינו מעורב בחמאה, ואין דרכו בזה הדבר  
ישר ולא טעם איסורו מחוור, לפי  
שהגבינה הרבה טעמים יש בה, ואחד  
משום דקאי ביני אטפי, ואע"פ שהוא דבר  
מיעוט, אין הולכין באיסורי נכרים אלו  
בנתינת טעם, וכתירוצו של הראב"ד  
שכתבנו למעלה והוא העיקר וכו', עכ"ל.

וזה"ל שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' ריד),  
ברופאים שנותנים לחולים אותם  
המשקים הנעשים ביד גוים מחומץ שלהם  
ודבש או פנג, ולא ידעתי להם מקום  
שיסמכו בו, שאם מפני שנתערב החומץ  
עם הדבש ובטל במיעוטו, זה אינו, שהרי  
עיקרו כן, וכל שעיקרו כן אינו בטל,  
כענין ארבעה מיני מדינה (פסחים מב),  
וכ"ש באיסור יין נסך ואפילו בסתם יינם

א. ומובא באריכות בב"י יו"ד סי' קטו, וכן האריך ככל דברים אלו בחי' למס' ע"ז דף לה, וכן בחי'  
הרמב"ן שם כתב כדברי הראב"ד, ומובא דבריהם במגיד משנה (שם ג י) וביאר כן דברי הראב"ד  
בהשגות (שם ג יז), וכן בריטב"א ע"ז לח ע"א ד"ה אבל, ומאירי ע"ז לה ע"א, ובעוד כמה ראשונים,  
וכן בר"ן שם דף לה ובמס' חולין פרק כ"ה (מב ע"ב מדפי הר"ף) מביא שיטת הרמב"ם ושיטת הראב"ד,  
ובבעל המאור שם פרק כ"ה כתב כדברי הראב"ד, וכן פסק הים של שלמה שם סי' קו.

**דברי הפוסקים באו"ח סי' תמב**

**במג"א** (או"ח סי' תמב ס"ק א) העתיק תשובת הרשב"א להלכה, וביאר שכן גם דעת רבינו ירוחם ורא"ש וטור, וכתב דיניו של הרשב"א שעיקרו כך הוה רק מדרבנן, עיי"ש, וכן בש"ע הרב (שם סעיף ו) פסק כן וז"ל אבל דבר שדרך עשייתו הוא על ידי תערוכת חמץ כגון המורייס שמשמין בו לחם קלוי אע"פ שיש בו סי' כנגד הלחם הרי הוא חשוב ואינו בטל במורייס אפילו באלף ולפיכך חייב לבערו מדברי סופרים וכו', ובקונטרס אחרון ס"ק ה' האריך שלהלכה יש לפסוק כהרשב"א, דבב"י ביו"ד סי' קלד הובאה בלי שום חולק וכן פסק בש"ע שם, וכן הפר"ח בס"י תמז ביאר כן דברי הש"ע (ומסופק השו"ע הרב בשיטת הרמ"א באו"ח תמב סעיף ד, עיי"ש כל דבריו).

**ובמחצית השקל** שם כתב דסברת הרשב"א כמו מידי דעביד לטעמיה דלא בטיל<sup>2</sup>, וגם בדברי שו"ע הרב משמע כן, שהרי כתב הרי חשוב ואינו בטל, ולפי"ז ע"כ לומר דסברת הרשב"א אינו כסברת הראב"ד, דהראב"ד בכל תערוכות גוים מיירי, אף בדברים שאינם חשובים כלל, וצ"ל לפי"ז דהרשב"א בתשובה בא לאסור מחמת ב' טעמים, א' - מחמת סברא דעיקרו כך, וב' - מחמת שיטת הראב"ד (וכ"כ בשו"ת חקרי לב יו"ד סי' קצא, ובשו"ת אבני צדק או"ח סי' נא,

ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' כח), וצ"ב א"כ למה ציין בקו"א לתשובת הרשב"א בשם הראב"ד, הא להנ"ל אין סברא זה שייך לדברי הראב"ד.

**קושיות האחרונים על המג"א**

**ובאחרונים** מצינו שהקשו כמה קושיות על המג"א שפסק כהרשב"א. א'. בשבילי דוד (שם או"ח סי' תמב) הקשה על הט"ז סי' צח ס"ק יא שכתב דשומן איסור אינו כדבר העביד לטעמיה, ורק דבר חריף. וקשה תיפוק ליה דזה עיקר הכשירו בהרבה תבשילין, (ובכלל צ"ב דבכל הפוסקים ביו"ד סי' צח לא הביאו כלל דברי הרשב"א, וכן ביו"ד סי' קב ובאו"ח סי' תקי"ג בנתן ביצה תוך הקדירה לתקן התבשיל דנו הפוסקים אי הוי מינו ולא בטל משום דבר שיש לו מתירין, ולא דנו כלל מדברי הרשב"א).

**ב'.** עוד הקשה בשבילי דוד, על המג"א סי' תמב ס"ק ט' דביאר בשיטת הטור דס"ל דדבר המעמיד לא בטיל, מ"ט צריך לדין דבר המעמיד, תיפוק ליה דעיקר תיקינו להכשירו למאכל בכך.

**ג'.** בתהלה לדוד (הלכות פסח סי' לו אות ט) הקשה, דבראב"ד מבואר דעיקר הטעם, שכל שאסרו להתרחק מהם בכל ענין אסור, וכן בתורת הבית הנ"ל דכל

ב. ובס"י תמז ס"ק מה כתב המחצית השקל, על מה שהתיר המג"א בדין יין לכן שהוכחה מראיתו ורוצה לתקנו שמשמין לתוכו חלב חטה, אם יש ס' ביין שמותר להשהותו בפסח, והקשה החמוד משה, דלפי דברי הרשב"א לא בטיל, דגם כאן מתקן היין, ותיריך המחצית השקל דסברת הרשב"א דהוי דבר המעמיד והיינו דווקא כשבא לתקן הטעם משא"כ כשאינו מתקן רק המראה לא מיקרי מעמיד, דחזותא לאו מילתא.

שאע"פ שהכל יודעין שלא עמדה בלי מים אין הכל יודעין שהעמידה ע"י מים שאולין, עכ"ל.

הרי שחולק בהדיא על סברת הר"י מיגאש שכל מעמיד לא בטל, ורק כשכל רואה יודע ומכיר שבאיסור העמידה, ולכאורה הסברא דכשידוע ומפורסם שנעשה על ידי איסור הוא זילול באיסורין וחשש שיבוא להקל בכל האיסור ולכן אסרו חז"ל, וא"כ ה"נ י"ל כוונתו במש"כ שהרי עיקרו כך, דלא סגי בזה בלחוד, אלא גם צריך שיהא עיקר המאכל ידוע ומפורסם שנעשה באיסור, וכיון שעיקר המאכל ידוע שנעשה ע"י איסור חששו חז"ל שיבואו להקל בכל האיסור, וכן י"ל כוונת הראב"ד, (דאין כוונתו שגזרו להתרחק מהם כעין גזירה אטו בנותיהן, וכמו שהבינו כמה אחרונים הנ"ל שדברי הראב"ד לא שייך בתערוכת שנתערב ע"י ישראל) דהטעם של הגזירה הוא שכל דבר שנעשה ע"י גוים ממילא ידוע ומפורסם שנעשה ע"י איסור, שכל יינם ובשרם וכליהם אסורים, ומש"כ הרשב"א בשם הראב"ד אלא שכל שאסרו להתרחק מהם בכל ענין אסרו, י"ל דכוונתו שגזרו להתרחק שלא יבואו לזלול באיסורים, וכן מדויק הלשון בתורת הבית כשמביא דברי הראב"ד, אלא כיון דשכיח בהו טעמא אוסרין אותם לעולם כדי שלא יפרוצו,

דבר של עכו"ם לא הלכו בו חכמים אחר נ"ט כדי שלא יפרוצו, ומה ענין זה לכאן?

ד'. עוד הקשה בתהלה לדוד שם, לסברת הרשב"א מאי מקשינן במס' ביצה לח., וליבטל מים ומלח לגבי עיסה, הא אין לך דבר שדרך תקנתו בכך כמו מים ומלח לגבי עיסה.

ישוב קושיות אלו עפ"ד הרשב"א במס' ביצה

והנה קושיא זו הקשה הרשב"א עצמו בחי' למס' ביצה לח: על שיטת הר"י מיגש"י, ועפ"י דבריו שם אפשר להבין כל שיטתו, ויתיישבו רוב קושיות האחרונים, וז"ל שם, ואני תמה אהני רבנן דמקשו ואמרי לבטיל מים לגבי עיסה, והא מים מעמידין את העיסה וכל שמעמיד רואין כאלו הוא בעינו ואינו בטל כדברי רבי יוסף הלוי בן מגש ז"ל שאמר בגבינה של עכו"ם, דאפילו למ"ד דאסורוהו מפני שמעמידין אותה בעור קיבה ואע"פ דבב"ח בנותן טעם והא ליכא נותן טעם, אפ"ה אסרו כאן לפי שעור הקיבה מעמיד ורואין הבשר כאלו ישנו כאן, וא"כ אף אנו נאמר כן כאן דמים כאילו הן בעין ואינן בטילין כדברי הרב ז"ל, אלא מכאן אפשר שלא כטעמו של הרב ז"ל דהתם שאני שכל הרואה גבינה של עכו"ם יודע ומכיר שבאיסור העמידה שהרי הוא העמידה בעור קיבה והרי הוא כאלו האיסור בעין משא"כ כאן

ג. הבין כפשטותו, דתשובת הרשב"א הוא טעם אחד ועיקר הטעם שאוסר בתשובת הרשב"א הוא משום סברת הראב"ד, ובתערוכת חמץ של ישראל אין שייך טעם זה, וכן מוכח בשו"ת נוי"ב תניינא יו"ד סי' נו (המובא לקמן) והרבה אחרונים שמביאים דבריו, שכולם דנים בדברי הרשב"א והראב"ד כשיטה אחד.

ד. דהרשב"א ס"ל דהמים הוי כמעמיד ולא רק כמתקן ומכשיר.

החשש הוא דשכיח בהו טעמא ויבואו להכשל באיסור<sup>ה</sup>.

**ולפי"ז** מובן שכמעט שאין שייך סברא זה בתערובת הנעשה ע"י ישראל, דבלא"ה אסור לערב איסור משום שאין מבטלין איסור לכתחילה, ואם נתערב במקרה שאינו מסדר עשיית המאכל, אף שהוא מתקן ומכשיר המאכל, אין כל יודע ומכיר שנעשה באיסור, וזה מותר אף אם נתערב ע"י גוים כמו שכתוב בשו"ת הרשב"א, ורק בתערובת חמץ שייך סברא זו, בדברים שדרך עשייתם עם חמץ, שבתוך הפסח כל יודע ומכיר שנעשה ע"י איסור חמץ, ושפיר מובן דדברי הרשב"א ודברי הראב"ד הם טעם אחד, ולא קשה למה לא הזכירו הפוסקים דינו של הרשב"א ביו"ד סי' צח, דכמעט שאין שייך כשנתערב ע"י ישראל, וכן מובן מש"כ המג"א דהטור ס"ל גם דין מעמיד ולא סגי במה שס"ל כהרשב"א, דסברת הרשב"א ל"ש רק אם זהו סדר עשיית המאכל ודין מעמיד שייך אף שנתערב במקרה<sup>ה</sup>.

**[ואולי** אפשר ל' דסברת הרשב"א דעיקרו כך, אינו שייך כלל לדברים שאינם בטילים מחמת חשיבותם, כעין דבר המעמיד ועבידי לטעמא, אלא מחמת חשש זלזול איסור, דכיון דידוע שכל הכשר ועיקר המאכל נעשה ע"י איסור, יש חשש שיבואו להכשל בעצם האיסור, ואף שהראב"ד כתב הסברא אף בדברים

שאינם עיקר המאכל, כמו בשמן משום זליפתן של כלים וקורט של חילתית וכן בחמאה משום חשש חלב טמא דקאי ביני אטפי, וכן פסק הרשב"א שם כדברי הראב"ד, י"ל דמה שהוצרך הרשב"א להסברא דעיקרו כך, דרק בדברים שנעשה ע"י גוים דידוע דכל מה שנעשה על ידם נעשה באיסור, משא"כ בתערובת שנעשה ע"י ישראל שבדרך כלל אין בתערובתם איסור, אין חשש שלא יפרצו רק כשהמאכל עיקרו כך ע"י איסור.

**ועוד** אפשר לומר בדברים שנעשה ע"י עכו"ם לעולם יש חשש דנתערב בו איסור אף פחות משישים, וכמש"כ הראב"ד כיון דשכיח בהו טעמא, לכן שייך הגזירה אף בדברים שאינם עיקרו כך, אבל בתערובת שאין שייך כלל לבא לידי טעם לעולם, בזה אין גזירה רק בדבר שעיקרו כך, שרק אז יבואו להכשל באיסור, וצד זה יותר נראה דהרשב"א בתשובה כתב עיקרו כך אף על תערובת שנעשה ע"י גוים. ואולי אפשר לדחוק כן בדברי השו"ע הרב, שמש"כ הרי הוא חשוב ואינו בטל, לא מצד סברא דדברים חשובים לא בטלי, אלא כיון שהוא חלק חשוב במאכל זה שייך הגזירה שיבואו לזלזל באיסור ולכן לא בטלי, ובזה מובן שצ"י גם לדברי הראב"ד. ועכ"פ אף אם נאמר כמשמעות אחרונים הנ"ל שהוא סברא שאינו בטל מחמת חשיבותו כדבר המעמיד, מ"מ בזה עצמו לא סגי אלא שצריך שגם כל יודע

ה. ועי' לשון מאירי ע"ז לה. כשמביא שיטת הראב"ד וז"ל, מ"מ תדע שעיקר איסורם כך היה כל שנמנו לאסרם בשל גוים הואיל והדבר מצוי אסרוהו אף שלא בנתינת טעם כדי להרחיק מן עבירה.

ו. ולפי"ז מיושב בפשיטות דברי המג"א בס"י תמוז ס"ק מה, דשם אין דרך עשיית היין עם חמץ, רק אם הוכחה מראיתו נותנין חלב חטה, ולא איכפת לן אם גם מתקן כיון שאין כל יודע ומכיר שיש שם איסור וכנ"ל.

### ישוּב קוּשיוֹת אֵלּוּ

והנה בשבילי דוד שם ג"כ הקשה על המג"א הנ"ל מדברי הרמ"א (סעיף ו), ומתחילה מוכיח מזה דלא קיימ"ל כהרשב"א והראב"ד, ואח"כ כתב, "ואולי י"ל דאף הרמ"א לא פסק כן (כסברת הרשב"א) זהו כשמערבין בו לשם זיופא, אבל היכא דעיקר תיקונו כך מצד ענינו כגון בכותח הבבלי וכדומה קיימ"ל כן", הנה מבואר דהבין דמה שמערבים בשכר שמרי יין זהו זיופא (דמערבים בו שמרי יין להעמיד השכר מהר, כמ"ש תוס' ע"ז לב.) ובאמת אין השכר עשוי לערב בו שמרי יין, ואע"ג שכתב הרמ"א להתיר אף בדרך לערב בו, אין הביאור שזהו סדר עשיית השכר, אלא שדרכן לזייף, ורק בזה כתב הרמ"א דלא קיימ"ל כהרשב"א, ולפי"ז פשוט שג"כ לא קשה מסעיף ד' דשם ודאי זיופא הוא.

והנה מה שמבואר מדברי השבילי דוד שזהו הכרעת הרמ"א אבל הרשב"א עצמו היה אוסר אף בזה, באמת אפשר לומר דאף הרשב"א עצמו ס"ל כן, דדין הכרכום בסעיף יב הם דברי הרשב"א ודייק הש"ך מדבריו דבטל בס', ובשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' פח) כשמבאר דין הכרכום כתב וז"ל בא"ד ועוד נוסף איסור שלישי לרמאות ומשום הרווחה מזלפין עליו יין כדי להכבידו ושהיין מיפה אותו ומעבה מראיתו, ובענינו החנונים לוקחים אותו ביותר ומוכרים בפחות מפני שנותנים בו יין ומכבידים אותו ומשתכרים הרבה וכו', עכ"ל.

הרי אף שהרשב"א פסק כהראב"ד בדברים של גוים לא סמכין על ביטול בס', מ"מ כשמערבים אותו רק משום זיוף ורמאות מודה דבטל, והוה

ומכיר שנעשה ע"י איסור וכמ"ש בחי' הרשב"א בביצה הנ"ל].

### עוד קוּשיוֹת האחרונים מיו"ד סי' קיד שנראה דלא קיימ"ל כהרשב"א

והנה עוד הקשה בתהלה לדוד שם, מדברי הרמ"א יו"ד סי' קיד סעיף ד, שכתב המחבר, בקונה משקים מגוים שאם דמיהם יקרים מדמי היין שאנו חוששים שמא עירב בהן יין, והוסיף הרמ"א עד שאין ס' לבטלו, אלמא שאם יש ס' בטל ודלא כדברי הראב"ד.

עוד הקשה מסעיף ו' שם (והוה ג"כ עיקר הוכחת החקרי לב הנ"ל וכן בשו"ת בית שלמה יו"ד קצח, שהרמ"א הכריע דלא כהראב"ד), שכתב המחבר בדין השכר של גוים, וז"ל צריך ליהרר ולבדוק ולחקור בשכר ומשקה של דבש שעושים העכו"ם עכשיו אם נותנין בהם שמרים של יין, והוסיף הרמ"א, ואם דרכן ליתן בו שמרים אסור לקנות מהם אם אין במשקה ששים מן השמרים והוא דלא עבידי לטעמיה דלטעמיה אפילו באלף לא בטל עכ"ל. הרי מפורש אף אם דרכן ליתן בו שמרים בטל בס' ודלא כדברי הראב"ד.

עוד הקשו האחרונים (חקרי לב ועוד) מסי' קיד סעיף יב, שכתב המחבר וז"ל, הרשב"א היה נזהר מהכרכום מפני שבכל הארץ ההיא היו מזלפים עליו יין הרבה וכו', וכתב הש"ך שם ס"ק כא וז"ל, והעולם נהגו עכשיו היתר בפשיטות בכרכום וכו' ועי"ל דהרשב"א היה יודע שהיו מערבין בו יין הרבה וכמו שכתוב בתשובת הרשב"א ובדברי המחבר ולא היה בו ששים, אבל בכרכום שלנו נראה דמסתמא אית ביה ששים דהא אין טועמין כלל טעם היין בכרכום. הרי שמתיר אם בטל בששים ודלא כדברי הראב"ד.

כהראב"ד בדבריו של גוים אין הולכין בהם אחר נ"ט, והקשה החכם צבי דאין אפשר לומר כן, הא הרא"ש הוא מהמתירים את החמאה כמבואר בטור (ס"קטו), ובחקרי לב (הנ"ל) מתרץ, די"ל דהרא"ש ס"ל כשיטת הסמ"ק המובא בבית יוסף (שם), דבחמאה אין גומות כלל, ממילא אין כאן חשש תערובות חלב טמא כלל, וא"כ הכי נמי י"ל בדעת המחבר (שם), שהרי שיטה ראשונה במחבר (שם סעיף ג) הוא שיטת הסמ"ק (וכמ"ש שם בבאור הגר"א ס"ק יז), ולכן מיקל המחבר שם דלא כהרשב"א עכ"פ כשבישל החמאה דבזה יש צירוף בין שיטת הרמב"ם ובין שיטת הסמ"ק.

**ובאמת** ע"ד זה מפורש בפרי חדש (יו"ד ס"י קיב ס"ק כד), דאף שפסק שם כדברי הראב"ד, (והקשה על המהרש"ל שכתב בכוח של גוי דאין חשש חלב טמא משום שמתבטל), מ"מ מתיר בפשיטות כותח וחמאה של גוי (מחמת שיטת התוס' דבעשה הגוי החמאה ברשותו אין חשש תערובות חלב טמא דהוכיח סופו על תחילתו, עיי"ש).

עוד קושיא מדק"ל דין מעמיד ש"מ דלא קיי"ל כהרשב"א

עוד הקשו האחרונים, עיין שו"ת אבני נזר או"ח ס"י שסא אות ב, שזהו עיקר הוכחתו דהפוסקים לא נקטו כהרשב"א, (וכן בחקרי לב (הנ"ל) הכריע מזה דשיטת המחבר דלא כהראב"ד), דבשו"ע ופוסקים ביו"ד ס"י פז ובס"י קטו סעיף ב פסקו כשיטת הר"י מיגאש והרמב"ם, דהטעם דהמעמיד בעור קיבת נבילה לא בטל, משום מעמיד, ולא כטעמו של הראב"ד.

כמו שנתערב במקרה תחת ידם שכתב הרשב"א שבטל (וכע"ז כתב גם בחקרי לב הנ"ל), והסברא י"ל כיון שאין זה סדר עשיית המאכל, אינו בגדר כל יודע ומכיר שנעשה באיסור כיון דאין המאכל באמת צריך להיות כן, ולא שייך הגזירה שיבואו לזלזל ולהיכשל באיסור (ואף גרע מזליפתן של כליהם וקורט של חילתית שעכ"פ כן סדר עשייתם).

קושיית הנו"ב מדין חמאה של עכו"ם יו"ד ס"י קמ"ו

**עוד** הקשו האחרונים, ובראשם הנודע ביהודה (מהד"ת יו"ד ס"י נו) וז"ל, ונדבר מגוף דינו של הרשב"א, אשר באמת אריה שאג מי לא יירא מלהרים ראש נגד הרשב"א, ובפרט שהראב"ד הוא מריה דהאי סברא והרשב"א מביאו, אך אמינא הרי מצינו ג"כ עמודי עולם דלית להוהא הך סברא, וז"ל הר"ן פ"ב דע"ז וכו' ואם כן הרי לך הרמב"ם ורבו רבינו יוסף הלוי החולקין על סברת הראב"ד והרשב"א וכו' וכיון שהוא מדרבנן כדאי הם הרי"ן מיגאש והרמב"ם לסמוך עליהם להקל, ולא עוד אלא שלפי הנראה הכריע המחבר בשו"ע להקל שהרי מפלוגתא זו שבין הרמב"ם והרשב"א יצא מזה פלוגתא אחרת ביניהם אם מועיל הבישול לחמאה של נכרי, דלהרמב"ם להאוסרים אותה מועיל הבישול וכו' כיון שפסק שם בש"ע (יו"ד ס"י קטו) סעיף ג להתיר אם בישלה, הרי הכריע כהרמב"ם וכו' ולפי מה שכתבתי נוחא דחשש קצת לדעת הרשב"א ולכן לא התיר רק במקום שאין מנהג לא להיתר ולא לאיסור, עכ"ל.

והנה קושיא זו הקשה בשו"ת חכם צבי (ס"י לט) על דברי הפרי חדש (יו"ד ס"י קיח ס"ק לו), שביאר שי' הרא"ש שס"ל



וַיֵּלֶךְ כַּמֶּשֶׁשׁ בַּשּׁוֹמֵת חָתָם סוֹפֵר (י"ד ס' עט) וְזוֹלָה, וְאֵין רְחוּק דָּגָם הָרַבֵּב דְּמֹדָה דִּינָא דְּדַבְרֵי הַמַּעֲמִיד, אֲלֵא שְׁכַתְּבֵי שְׁאִין צְרִיכִים לְזֶה, שְׁלֵא הִלְכוּ בְּשֵׁל גּוֹיִם אַחֵר נִיט שְׁלֵא יִפְרֹצוּ, וְנִפְקִי מֵאִפִּי זֶה וְזֶה גֹרָם אֲסוּר (פ' דְּמִשּׁוּם מַעֲמִיד מוֹתֵר בְּזוּזִיג כַּמֶּשֶׁשׁ הַפּוֹסְקִים סוֹף ס' פז, אֲבָל מִשּׁוּם סִכְרַת הָרַבֵּב דְּאֲסוּר), עֵינֵי שְׁדִּיק כֵּן מְדַבְּרִי

הָרַבֵּב דְּ (פ'ט מַהֲלֵי מַאכֶּ"א הֵל' טז), וְכִי כַּפְרֵי חֲדָשׁ סִי צַח סִי ק ז בִּאֲדִי וְזוֹלָה וְאֵעִפִּי שְׁהֶרֶם בִּי וְהֶרֶשֶׁב־א חֲלָקוֹ עֲלֵיהֶם וְאִמְרוּ דְּבִדְבָרִים שֶׁל גּוֹיִם לֹא הִלְכוּ אַחֵר נִתְּנָת מִ"מ בְּעִיקָר הַדִּין לֹא פְּלִיגִי בִּישְׂרָאֵל הַמַּעֲמִיד בְּעוֹר קִיבַת נְבִילָה דְּהַגְבִּינָה אֲסוּרָה מִשּׁוּם מַעֲמִיד וְכֵן מְבֹאֵר בְּדַבְּרֵי הָרַבֵּב־א בַּחֲי' בַּפ' כ"ה וכו'.

וְאֵלֵּא שְׁמִשְׁכֵּי כֵּן הַפְּרִיחַ גַּם בְּדַעַת הָרַבֵּב־א, מִמֶּשֶׁכֶּי בַּחֲי' פֶּרֶק כ"ה קִטּוּ. שְׁכַתְּבֵי דְּבִרֵי הָרִי מִיגָאשׁ, וְכִי בִּי הַבִּי בְּסִי פִּז סֵעִיף יֵא, תִּמְהוּ בַּחֲקֵרֵי לֵב הַנִּל וְכֵן בִּיד יְהוּדָה סִי פִז סִי ק כֹּה, לְדַלְכָּאוּרָה הָרַבֵּב־א חוֹלֵק בְּפִירוּשׁ עַל הָרַמְבַּם, אֲבָל הֵם הִקְשׁוּ בְּעִיקָר מִמֶּשֶׁכֶּי בַּתוֹרַת הַבֵּית הַנִּל שְׁכַתְּבֵי שְׁהֵעִיקָר דְּבִרֵי הָרַבֵּב־א, זֶה כִּבֵּר יִישְׁבְּנוּ דִּיתְכֵּן דֹּאף הָרַבֵּב־א סִי ל דִּין מַעֲמִיד, וְכַמֶּשֶׁשׁ בַּחֲתָם סוֹפֵר הַנִּל, וְעַד־זֶה מִיּוֹשֵׁב נִמִּי מֵאִי דְּמִיִּיתִי הִיד יְהוּדָה שֶׁם הָרַבָּה רֵאשׁוֹנִים שִׁסֵּל כְּהָרַבֵּב־א, וְלִפְיֵי הַקְּשָׁה לִמָּה נִקְטוּ הַבִּי וְכֵל הַפּוֹסְקִים דִּין מַעֲמִיד כְּדַבֵּר פְּשׁוּט, אֶךְ לְהַמְבֹּאֵר אֵין דְּבִרֵי הָרַבֵּב־א סְתִירָה לְדִין מַעֲמִיד, וְיֵשׁ לָהֶם מְקוֹר אַחֵר, וְלֹא מַגְבִּינָת הַגּוֹיִם, וְכַמֶּשֶׁשׁ בַּחֲתָם סוֹפֵר הַנִּל עֵינֵי־שׁ.

וּבִלְשׁוֹן הָרַבֵּב־א בַּתוֹרַת הַבֵּית נִרְאָה דְּעִיקָר קוּשִׁיתוֹ הוּא עַל דְּבִרֵי הָרַמְבַּם שְׁחִידֵשׁ עַפִּי דְּבִרֵי הָרִי מִיגָאשׁ טַעַם חֲדָשׁ בַּחֲמָאָה שְׁלֵא בְּטַל מִשּׁוּם שְׁהָקוּם אֵין מִתְעַרֵּב וְלִכְּן לֹא בְּטַל, וְעַד־זֶה עִיקָר קוּשִׁית הָרַבֵּב־א וְמִשְׁכֵּי שֶׁם וְאֵין דְּרַכּוּ יִשְׂרָאֵל וְכו' עִיקָר הַכּוֹנֵה עַל דְּבִרֵי הָרַמְבַּם וְלֹא בְּעִיקָר דִּינוֹ שֶׁל הָרִי מִיגָאשׁ בְּדִין מַעֲמִיד, אֲלֵא שְׁאִפְשֵׁר לְאֲסוּר אֶף בְּלֹא דִין מַעֲמִיד וְאֵין גְּבִינָת עֲבוּרִים מְקוֹר לְזֶה, אֲלֵא שְׁבַחֵי לְבִיצָה לֹחַ הַנִּל (וּמִבִּיאוּ הִיד יְהוּדָה שֶׁם) לְכֹאֲוֹרָה מְבֹאֵר לְהַדִּיא שְׁלֵא דְּבִרֵי הָרִי מִיגָאשׁ, אֲבָל לְהַלְכָה יֵל שְׁפִיר דְּנִקְטַת הַמַּחֲבֵר בֵּין דְּבִרֵי הָרַבֵּב־א וּבֵין דְּבִרֵי הָרִי מִיגָאשׁ, וְכַמּוֹ שֶׁכֵּן בִּאֲמַת הוּא שִׁטַּת הַפְּרִיחַ שֶׁנִּקְטַת בֵּין דִּין מַעֲמִיד שֶׁם בְּסִי צַח, וְבִיּוֹד סִי צו סִי ק יח (וְשֶׁם כְּתֹב שֶׁכֵּן גַּם דַּעַת הָרִי עֵינֵי־שׁ), וְסִי קִיב סִי ק כֹּד, וְסִי קִיח סִי ק לו, הַנִּל פֶּסֶק כְּהָרַבֵּב־א, וְכֵן בִּאֲוִיחַ סִי תִמָּז בִּיאֵר כֵּן דַּעַת הַמַּחֲבֵר כַּמֶּשֶׁשׁ בַּשּׁוֹמֵת הָרַב הַנִּל.

וְאוּלֵּי יִתְכֵּן לֹמֵר דְּהָרַבֵּב־א לֹא לְגַמְרֵי חוֹלֵק עַל דִּין מַעֲמִיד, דְּעִיקָר שִׁטְתוֹ הוּא מִשּׁוּם דִּידוּעַ וְנִיכֵר שְׁנַעֲשָׂה בִּאִיסוּר וְכַלֵּל, וְאִי־כֵּל הֵיכַל דְּכֹל יוֹדַע וּמַכִּיר שְׁנַעֲשָׂה בִּאִיסוּר עֵי הָעַמִּידוֹת, לֹא רַק שֶׁכֵּן סֹדֵר וְדֶרֶךְ עֲשִׂיתוֹ, אֲלֵא אֶף שְׁשִׁיךְ לְהַעֲמִידוֹ עֵי הֵיתֵר מִ"מ אִם כְּשֶׁמַּעֲמִידִים בִּאִיסוּר נִיכֵר וְיֹדוּעַ לְכֹל שְׁבִאִיסוּר הָעַמִּידוֹת, יִתְכֵּן שְׁאֵף זֶה נִכְלָל בְּדִינוֹ שֶׁל עִיקָרוֹ כֶּךָ, וְאִי־כֵּל אוּלֵּי יֵל דְּכַשְׁמַעֲמִידִים בְּעוֹר נִיכֵר שְׁבַעֲוֹר הָעַמִּידוֹת וְאִינוּ דּוֹמָה כְּמוֹ אִם הָעַמִּידוֹת בַּחֲלָב הִקִּיבָה אוֹ שְׂאֵר דְּבֵר הֵיתֵר, וְלִכְּן יֵל דְּכִיּוֹן דְּכֹל עוֹר קִיבָה שֶׁל גּוֹיִם הוּא אִיסוּר, מִמִּילָא נִיכֵר שְׁבִאִיסוּר הָעַמִּידוֹת, וְלִכְּן לֹא פְּלִיגִי הָרַבֵּב־א בְּבִיצָה הַנִּל רַק בְּשִׁאֲוֹת הָעַמִּידוֹת לֹא נִיכֵר כֹּלֵל שְׁנַעֲשָׂה בִּאִיסוּר.

וּמִיּוֹשֵׁב קֶצֶת מִשְׁכֵּי הַפּוֹסְקִים גַּם בְּדַעַת הָרַבֵּב־א שִׁסֵּל מַעֲמִיד, דְּעַכֶּפֶּ כְּמָה פְּעָמִים שִׁיךְ גִּבֵּי לְאֲסוּר מִשּׁוּם מַעֲמִיד לְהָרַבֵּב־א, לֹא מִטַּעַם חֲשִׁיבוֹת אֲלֵא מִטַּעַם שְׁנִיכֵר שְׁבִאִיסוּר הָעַמִּידוֹת, וּמִדּוּק כֵּן בְּלִשׁוֹנוֹ בְּבִיצָה "שְׁכֹל יוֹדַע וּמַכִּיר שְׁבִאִיסוּר הָעַמִּידוֹת" הִרִי שֶׁנִּקְטַת לְשׁוֹן הָעַמִּידוֹת וְלֹא סָתָם שְׁנַתְּעַרֵּב בּוֹ אִיסוּר אֶף שְׁחוֹלֵק שֶׁם עַל הָרִי מִיגָאשׁ (וְלֹא יִתְיַשֵּׁב בְּסִי פִז שְׁכַתְּבֵי הַמַּחֲבֵר כֵּן אֶף בְּנִבְלָת יִשְׂרָאֵל, שׁוּחַ יֵל שְׁאֲדִי אֵינוּ בְּדַעַת הָרַבֵּב־א, אֲבָל לְשׁוֹנוֹת הָרַבֵּב־א שְׁמַעְתִּיק דְּבִרֵי הָרִי מִיגָאשׁ בְּעוֹר קִיבַת נְבִילָה שֶׁל גִּי אוּלֵּי אִפְשֵׁר לִישֵׁב כֵּן), וְאִם כִּנִּים הִדְבָּרִים יֵל בְּדֶרֶךְ פְּלִפּוּל, דְּכַמּוֹ אַחֲרוֹנִים (חֲקֵרֵי לֵב, שְׁבִילֵי דוּד מִנְחַת יִצְחָק הַנִּל, וְכֵן בִּאֲגוּרוֹת מִשְׁה יוֹד סִי סג) תִּמְהוּ עַל הָרַמְבַּם־א סִי קִיד סֵעִיף ו שְׁכַתְּבֵי, וְהוּא דְּלֹא עֲבִידִי לְטַעֲמִיָּה דְּלַעֲמִיָּה אִפִּילוּ בִּאֲלָף לֹא בְּטַל, וְצִיָּין (וְכֵן מְפֹרֵשׁ בְּדִרְכֵי מִשְׁה) לְאִיסוּר וְהֵיתֵר הָאֲרוּךְ, וְכִי־סִי קִלֵּד בְּשֶׁם תְּשׁוּבַת הָרַבֵּב־א, וְתִמְהוּ הָאֲחֵרוֹנִים, הֵא דְּבִרֵי הָרַבֵּב־א אֵין שִׁיךְ כֹּלֵל לְעַבְדִּי לְטַעֲמִיָּה, דְּהָרַבֵּב־א אוֹסֵר אֶף בְּלֹא טַעַם.

## סיכום השיטות

**המג"א** (וכתב שכן דעת רבינו ירוחם הרא"ש והטור) ושו"ע הרב (וכתב דכן דעת המחבר באו"ח וי"ד, ופר"ח, ומסופק בדעת הרמ"א) באו"ח סי' תמב פסקו כהרשב"א דעיקרו כך לא בטיל לענין חמץ, וכן בחכמת אדם כלל נג סעיף לט פסק כהרשב"א, ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ט פסק כהרשב"א אף בדבר שנעשה עם שומן איסור,

**ובאמת** כן מוכח בדברי חי' הריטב"א בע"ז, דברף לה. (ד"ה מפני) העתיק דברי הר"י מיגאש, ובדף לח: (ד"ה אבל) העתיק דברי הרמב"ן והראב"ד עיי"ש, וכן במאירי לה. שמביא קודם שיטת הרי מיגאש דמעמיד לא בטל, אח"כ כתב אע"פ שתירוצי גאוני ספרד נכון הוא מ"מ תדע וכו' וממשיך להביא שיטת הראב"ד.

ולהנ"ל י"ל, דבאגרות משה שם (ומצוין בחלקת בנימין) מביא מי שמקשה על הרמ"א שם, דבדגול מרבבה ובית מאיר סימן כג כתבו דשמרי יין לא אסורי מצד עצמן אלא מחמת הלחלוחות יין שמעורב בהם, וא"כ אף אי עבידי לטעמיה (השמרים), יתבטלו דהא אינם אסורין מחמת עצמן, ובה"ג שפיר בטל, כמ"ש רמ"א סי' צח סעיף ח, עיי"ש.

ולהנ"ל י"ל דרך פלפול, דאי עבידי לטעמיה וטועמין השמרי יין, אה"נ דמצד עצמן אינם אסורין, מ"מ סגי בזה לפרסם שיש בזה איסור יין נסך, דכל יודע ומכיר שירגיש טעם שמרי יין עכום, יודע שיש בתערובות זו איסור יין, ונכלל בדינו של הרשב"א (ובזה אינו זיוף שהרי עבידי לטעמיה) ודו"ק.

ה. הנה הפוסקים נקטו בדבר פשוט דהרמב"ם והר"י מיגאש לא ס"ל כלל סברת הראב"ד, ועי' היטב בלשון הר"י מיגאש הנדפס ברמב"ם מהדורת פרנקל לקוטים לפרק ג' הלכות מ"א, דמשמע שם שבאמת נחית לסברא זו, אלא שהקשה שאין לומר כן בדברים שיש ספק בכלל אם נעשה באיסור, וגם ספק אם יש טעם, שא"כ כ"ש שגם בדברים שנתערבו בידי ישראל וספק אם יש טעם, שאינו אלא ספק אחד, שהיו לחז"ל לגזור שלא יסמכו על קפילא, עיי"ש ברי"י מיגאש, וא"כ יתכן שס"ל הא דכתב הגמ' שמעמידין בקיבת נבילה אינו אלא חשש בעלמא דהא אפשר להעמיד גם בדברים אחרים, ולכן שם הוצרך לבאר משום מעמיד, אבל שבדברים שודאי או דרכן לערב בו דברים אסורים אה"נ שמודה לסברת הראב"ד.

ובזה יש לבאר דברי הרמב"ם, שהקשה בחקרי לב הנ"ל, דבפי' המשניות על המשנה (לה) כתב, דכבשין שנותנין בהן יין אוסר באכילה, ולא כתב היתר להטעימו לקפילא, (וכן בהלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"ג כתב, וכן כבשין שאין דרכן לתת לתוכן חומץ או יין וכו' מותרין, וכן שם הלכה כו כתב, ובה מורין בכל דבר שחוששין לו שמא עירבו בו העכו"ם דבר אסור, וכן הקשה על הרע"ב דבמשנה דגבינה כתב כהרמב"ם דאסור משום מעמיד, ובכבשים שדרכן לתת יין אוסר, ולא כתב היתר להטעימו לקפילא.

ולהנ"ל י"ל דבדברים שדרכן ומסתמא מערכים בו ואינו אלא ספק אם יש טעם, מודים הר"י מיגאש והרמב"ם שגזרו חז"ל, וי"ל דגם בחמא ס"ל דאינו אלא חשש בעלמא שמא עירבו חלב טמא ולכן הוצרך לטעם אחר לאסור, וכן משמעות הריטב"א לה: חז"ל, אבל בידוע שהוא ממין שא"א בלא יין וכו' ואע"ג דלא מוקים אוקומי, דכיון דודאי אית ביה תערובות יין דאסור בהנאה אי אפשר שלא נאסר תערובתו כמותו, ואין לומר דלטעמיה קפילא, דבכל דבר של גוים וכו', וה"נ י"ל בדעת הרמב"ם אף שאינו ודאי אלא שדרכן לערב, ואין חולק על סברת הראב"ד רק כשהיא חששא רחוקה.

וכתב דפשוט המנהג להתיר דלא כהראב"ד (ובדעת הרשב"א, ס"ל דעיקרו כן הו' כמו דבר המעמיד אבל כל הדין הוא רק באסורי הנאה, ואנו פוסקים בלא"ה דבר המעמיד בכל איסורין עיי"ש), ובפר"ח ביו"ד בכמה מקומות פסק כהראב"ד וכן בים של שלמה פרק כל הבשר סי' ק"ו (ובישועת יעקב יו"ד סי' קי"ג ביאר כן דברי הטור). ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' כ"ח) פסק כהרשב"א אבל לא כהראב"ד, אבל ס"ל דסברת הרשב"א כעין דבר המעמיד ומותר בזו"ז גורם, וזוה מיישב פסקי הש"ע שלא יסתרו, עיי"ש.

ובשו"ת נו"ב תנינא יו"ד סי' נו פסק להקל (דלא כהרשב"א ודלא כהראב"ד) וכתב דכן דעת המחבר אלא שחושש המחבר קצת להרשב"א, ודבריו מובאין בפתחי תשובה וגליון מהרש"א ביו"ד סוף סי' קלד, וכן בשו"ת אבני נזר או"ח סי' שסא ובשו"ת בית שלמה יו"ד סי' קעח (אלא שבאבני נזר ובית שלמה הקילו עם עוד צירופים)<sup>2</sup>, וכן בשו"ת אגרות משה ח"א יו"ד סי' סג מביא הנו"ב ורמ"א סי' קיד סעיף ו' ופסק להקל רק הוא טעם לבעל נפש להחמיר. ובשו"ת חקרי לב כתב דבין המחבר ובין הרמ"א הכריעו דלא כהראב"ד ודלא כהרשב"א,

### חידוש היוצא לדינא מכל הנ"ל

ולפי מה שעלה במצודנו בס"ד ליישב שיטת המג"א, דיסוד דברי הרשב"א וראב"ד אחד, אבל רק במאכל שכן סדר עשייתם ואינו זיוף, וגם שכל הרוואה יודע ומכיר שנעשה עם איסור (ואין היתר זוזי גורם) ולא סגי במה שעיקרו כן, ונפק"מ אם פעמים לא מערבים בהם איסור ונמצא דלא ידוע ולא הוכר האיסור, אז מותר גם במקום שכן מערבים אולם לא ידוע, וכעין מש"כ הרשב"א בביצה הנ"ל. ונמצא לנו מבוא להיתר בכמה מיני מאכלים ומשקאות בשוק, שיש עליהם שאלה בכשרותם מחמת דברי הרשב"א ז"ל, דנמצא לפעמים בהם מיני תרכיבים אסורים ויש לחשוש שאינו מתבטל מחמת דברי הרשב"א ז"ל, אבל לפי מ"ש בביאור דבריו ז"ל, כיון דלפעמים אין מערבין בו איסור נמצא דלא ידוע ולא הוכר האיסור, לא צריך לחשוש בזה מכח דברי הרשב"א ז"ל, ודו"ק.



2. ומש"כ הבית שלמה שם שגם החק יעקב ס"ל להקל צריך לעיין, דאה"נ דכן יוצא מדבריו בסי' תמב וכמ"ש בש"ע הרב הנ"ל, אבל בספרו מנחת יעקב כלל לב ס"ק ג ביאר ששיטת הרא"ש כדברי הראב"ד, ודברי החק יעקב בסי' תמב קאי בשיטת הרא"ש, חוץ אם נאמר כמ"ש כמה אחרונים לחלק בין שיטת הראב"ד לשיטת הרשב"א, אך הבית שלמה שם אין מחלק.

הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

קרית יואל מאנרא יצ"ו

## חשש יין נסך באולמות אודות הכוסות שמקדשין עליו ביין שאינו מבושל

**שאלה:** יש מדקדקים במצות דבשבת כשאוכלים באולמי שמחות מקדשין על יין שאינו מבושל (עין מ"ב סי' רע"ב סק"ג וסי' תע"ב סק"ט), כמו שנוהגין בביתם ולא על יין מבושל או מיין ענבים, והיות שיש בהאולם עכו"ם משרתים (וועיטער"ס) אצל כל הסעודות ומחשש דיין נסך אין מכינים יין שאינו מבושל, לכן מביאים עמם יין מביתם, [ונזהרים גם לכסות הבקבוק כדי שהנכרים לא יראוהו], ולאחרונה שמעתי מערערין דאיכא בזה חשש גדול, דאחר שמקדשים נשאר בדרך כלל קצת יין בהכוסות של זכוכית, ואח"כ כשהעכו"ם מוציאים אותו משם נעשה יין נסך על ידי הגבהה והולכה או גם על ידי נגיעה בתוך היין שבהכוס, וכשמדיחים ביחד כל הכוסות ושאר כלים עם מים חמים נאסרו כל הכלים וצריכים הגעלה (עין יו"ד סי' קל"ה ס"ו), והיות שהרבה ת"ח ויראי השם נוהגים כן לכן הנני לברר קצת אם באמת יש בזה חשש בזמנינו. ושאלה זו מצוי מדי שבת בשבתו גם בהני אנשים שיש להם נכרית בביתם שמדיחים כל הכלים וגם הגבועות, אם קידשו בהם על יין שאינו מבושל.

לאיללים, ובזמן הזה שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודת כוכבים יש אומרים דמגע עכו"ם ביין שלנו אינו אוסר בהנאה רק בשתייה כו'. וביאור הט"ז (סק"ב) והש"ך (סק"ג) דעכו"ם בזמן הזה הוי"ן לזה כתינוק עכו"ם שעושה יין נסך רק לשתייה, כמו שכתב המחבר (סי' קכ"ד ס"א) עיי"ש, והרמ"א (סי' קכ"ד סכ"ד) כתב ובזה"ל דהאומות לאו עובדי עבודה זרה הם כל מגען מקרי שלא בכונה, ולכן אם נגע ביין על ידי דבר אחר אע"פ שידע שהוא יין וכוון ליגע בו מותר אפילו בשתייה, דמקרי מגע על ידי דבר אחר שלא בכונה, והוא הדין אם נגע אפילו בידו בלא כוונת מגע או שלא ידע שהוא יין שרי, ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ. א"כ בשאלתינו אם נגע הנכרי היין בידו מותר בהנאה ואסור בשתייה,

**(א)** כתב המחבר (יו"ד סי' קכ"ד ס"ו) מגע עובד כוכבים לאסור בהנאה צריך שלשה תנאים, אחד שיתכוין ליגע לאפוקי תינוק שנגע דלאו בר כוונה הוא, שני שידע שהוא יין, ושלישי שלא יהא עוסק בדבר אחר. ובחסר אחד מהתנאים אלו הדין דמותר בהנאה ואסור בשתייה כמבואר בשו"ע ונו"כ, ונתחיל ב"ה בפרטי תנאים אלו לראות ולהתבונן מהו דינם בזמנינו ואם יש בהם היתר לנידון שאלתינו, והגם שאין אנו שותים היין עצמו דשופכין אותו אבל הוא נוגע להכוסות והכלים שמדיחים עמם.

**(ב)** תנאי הראשון שיתכוין ליגע: כתב המחבר (יו"ד סי' קכ"ג ס"א) סתם יינם של עכו"ם אסור בהנאה וה"ה למגעם ביין שלנו, הגה משום גזירת יין שנתנסך

ואם לא נגע היין עצמו רק ע"י דבר אחר מותר בשתיה.

**ואם** יש לנו ספק אם נגע היין בידו, הנה בגליון מהרש"א (סי' קכ"ג ס"א) כתב על מה שכתב המחבר וה"ה למגעם ביין, 'וכל ספק שרי' ש"ך (סי' קכ"ד סק"ג). א"כ גם בזה הדין דמותר בשתייה לדידן, וכ"ש שיש להקל בזה בשאלתינו כיון שבדרך כלל אין בהכוס רק קצת שיורי יין מהקידוש, וממילא אפילו אם הניח הנכרי ידו בתוך הכוס אינו מגיע למקום שיש שם יין.

ג) והנה מצוי הרבה שהמשרתים לובשים בתי ידיים בשעה שמוציאים הכלים המלוכלכים וכשמדיח אותם, א"כ לא שייך כלל שידיהם יגע היין שבתוך הכוס, ובשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' מ"ו) כתב להסתפק אם הגוי לבוש בתי ידיים ונוגע ביין אם מחשב כמגע ע"י דבר אחר להתירו שלא בכוונה, ונוטה שם להחמיר, אבל בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קי"ח) השיב לו, דנגיעת עכו"ם ביין בסודר שדרך בידו דעתי הענייה נוטה דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה אבל לא שמה נגיעה, דלקיחה לעצמו תליה בכחו כל שלקחו בכחו ועוצם ידו מה בכך שדבר מפסיק ביניהם מ"מ לקיחה הוא, משא"כ נגיעה בפגישת כחו באותו דבר וכל שדבר חוצץ ביניהם אין זה נגיעה, ומינה דנגיעת נכרי ע"י בית יד דאינו אוסר עי"ש, והעתיקו בפתחי תשובה (סי' קכ"ד סק"ב) ומנחת פתים (סק"ד), ועיין בדרכי תשובה (סקי"ט) וליקוטי הערות בחת"ס שם, א"כ באופן זה לעולם אין חשש אודות נגיעת היין כיון דמגע ע"י דבר אחר הוא ומותר בשתיה.

**וגם** באופן שאין אנו יודעים בודאיות אם הנכרי לבש בתי ידיים או לא נראה דיש להקל בשתיה, לפי מה שהבאתי לעיל (אות ב') מהגליון מהרש"א דאם הוא ספק אין אנו מחמירין. עכ"פ יש לנו היתר אחד שאין בשאלתינו שום חשש איסור יין נסך, דעל פי רוב אין בשאלתינו נגיעה בהיין וגם אם יש ספק בזה מותר בשתיה.

ד) **תנאי השני** שידע שהוא יין: תנאי השני כתב המחבר שידע שהוא יין, ולהלן (סי"ט) כתב הרמ"א אם הכניס ידו לתוך חבית ואינו יודע שיש שם יין אינו אסור בהנאה. ומקורו מהגמרא (עבודה זרה נ"ח ע"א) חרם עובד כוכבים שהושיט ידו לחבית וכסבור של שמן היא ונמצאת של יין זה היה מעשה ואמרו ימכר. והעתיק אותו המחבר (סי"ב) אם הושיט ידו לחבית כסבור שהוא של שמן ונמצא של יין מותר בהנאה. ולפי הרמ"א (סק"ד) הנ"ל בזה"ל אם לא ידע שהוא יין שרי אפילו בשתיה, וכן כתב הט"ז (סק"ו).

**ובשו"ת חתם סופר** (יו"ד סי' קט"ז) כתב, מבואר בש"ס שם דמגע עכו"ם בלא כוונת יין שהיה סבור שהוא מים או שמן ושכרא וכהאי גונא אינו אוסר בהנאה אלא בשתיה, ופסקו כן כל הפוסקים בלי שום חולק, ולפי"ז יין שבגיגית או בגת קודם שהתחיל למשוך אין לו דין יין כלל אלא מים בעלמא, וכי היכי אי היה הגוי משכשך ביין וסובר שהוא שכר היה מותר בהנאה עכ"פ, הוא הדין נמי כשנגע בענבים דרוכות שבגיגית שנמשך ממנו והוא סבור שאינו נמשך ממנו ולא נעשה עדיין יין, א"כ בזה"ל שאנו דנין כל האומות שבגלילותינו שאינם יודעים בטיב ע"ז ומשמשיה מותר אפילו בשתיה כו', עכת"ד הנוגע לעניינינו.

ע"ב ד"ה מסקנא) שכתב, שלא בכוונה כגון שלא הכיר בו שהוא יין, ושם עוד לא הכיר בו מותר אף בשתיה מההוא עובדא דרבי יוחנן בן ארזא ועיי"ש, וההוא לישנא ודאי אין לנטות בו ימין ושמאל דבעיא שיכיר כן בהדיא, וכתב לבאר שאין סתירה לזה מברייתא הנ"ל בחרם עכו"ם דמוכח לכאורה דדוקא כסבור שהוא שמן, אבל אם מעיקרו נחית לספיקו לא עיי"ש.

(ו) הן אמת לדינא לא החליט הערוגת הבושם כן דהביא לשון הרי"ף שכתב, וכחו שלא בכוונה לא גזרו ביה רבנן ושרי אפילו בשתיה, היכי דמי כגון דקא מוריק ממנא למנא ולא קא נגע בחמרא וסבר דשיכרא הוא. ומדקאמר וסבר דשיכרא הוא ולא נקט ולא הכיר דחמרא הוא כדנקט רש"י, מוכח לכאורה דס"ל כל שלא סבר דנהפוך הוא מספיקא נמי מיתסר, והכי משמע לכאורה מלשון הרמב"ם (פ"ב ה"ו) בא היין מכחו של נכרי בלא כוונה כו', כיצד כגון שהגביה כלי של יין ויצק לכלי אחר והוא מדמה שהוא שכר או שמן הרי זה מותר. משמע דבלא ידע לא מקרי שלא בכוונה, ומסיק הואיל ומלשון הרמב"ם והרי"ף משמע לי דבעיא שנדע בבירור דהגוי סבר שאינו יין, הגם דמלשון רש"י הנ"ל מוכח איפכא, מ"מ דרכו של רבינו הב"י לפסוק בכל מקום דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדיעה אחת כמותם, ועיי"ש עוד, א"כ נפל בבירא היתר זו בשאלתינו.

(ז) אמנם אין זה דעת רוב הפוסקים, דבדרכי תשובה (ס' קכ"ה סק"ג) ציין לשו"ת זרע יעקב (ס' ס"ו) דכבר דן בזה ומדייק ג"כ מהרמב"ם דהיכא שהוא

ולפי"ז נראה דבשאלתינו באולמי שמחות שיש על השלחן הרבה כוסות שאנשים מקדשין עליו, ורוב אנשים מקדשין ושותין רק יין ומיץ ענבים מבושלים שבעלי השמחה מכינים, שבהם הדין במחבר (ס' קכ"ג ס"ג) יין מבושל שלנו שנגע בו העובד כוכבים מותר. והעכו"ם גם אם נוגע בתוך הכוס בידו כשמוציאו מהשלחן אינו יודע אם הוא יין מבושל או יין שאינו מבושל, ג"כ אינו נאסר היין דהוי כנגיעה שלא ידע שהוא יין דשרי בשתייה, ועיין גם בשו"ת ויען דוד (ח"י ס' קכ"ב), וזה היתר שנייה לשאלתינו שאין בו שום חשש יין נסך.

(ח) אם לא ידע בודאי שהוא יין אם אוסר בנגיעתו: אלא שיש מקום גדול לפקפק על דמיון זה, דבמקור הדין בגמרא מיירי באופן שהנכרי היה סובר דלאו יין הוא אלא משקה אחר לכן אמרינן דלא היה כונתו לנסכו, אבל בשאלתינו אין אנו מיירים דהיה סובר דמבושל הוא רק אינו יודע אם מבושל הוא או לאו וספק הוא, ומאן יימר דגם באופן זה מותר, איברא אחר העיון מצאתי בהרבה אחרונים דגם זה בכלל ההיתר שלא ידע שהוא יין כדאבאר, הנה בשו"ת ערוגת הבושם (י"ד ס' קכ"ה) באמצע התשובה כתב, מסתימת לשון השו"ע שכתב (ס"ו) ג' תנאים וכו' ושידע שהוא יין וכו', וכן הוא לשון הטור אם הכניס ידו לתוך חביות של יין ואינו יודע שהוא יין, משמע דבעיא שידע כן מעיקרא, דדוחק לפרש הנהו לישנא דלא קאמר אלא לאפוקי שלא יהא סבור דהוא מידי אחרינא.

ויותר מוכח כן ממשמעות לשון רש"י במסקנא דמילתא (עבודה זרה ס"א

ח) ובכלל יש להעיר על הערוגת הבושם דהמחבר לא העתיק לא לשון הרי"ף ולא לשון הרמב"ם, ומשמעתו הוא כמו שכתב הוא בעצמו דצריך שידע שהוא יין, וכן הוא משמעות הרמ"א, וגם יש לנו כמה גדולי ראשונים שהעתיקו לשון רש"י הלא הם הרא"ש (עבודה זרה פ"ד ס' כ') והגהות אשרי (פ"ד ס' ח') מאור זרוע והראב"ה (תשובות ס' אלף ע"ב) וכן בעוד ראשונים, וגם הערוגת הבושם כתבו רק בלשון 'לכאורה' ומשמע דגם הוא הבין שאין זה מוכרח אלא שכך היה משמע לו, ולעומת זה על הדיוק מרש"י כתב דאין לנטות בו ימין ושמאל, א"כ נראה דישי להקל בזה וכדעת שאר הפוסקים.

**ועוד** היגל יעקב בהגהות על שו"ת חת"ס הנ"ל הביא מהש"ך (ס' קכ"ד סקל"ג) דכתב, ומדברי הגהמ"י (פ"ב) בשם סמ"ק שכתבו אע"פ שנגע אותו עץ ביין כיון דאיכא למיתלי שהעכו"ם לאו אדעתיה מותר עכ"ל, ומביאו ב"י ודרכי משה (סכ"ב) לקמן גבי מגע עכו"ם שלא בכוונה ע"י דבר אחר, משמע להדיא דכל היכא דלא ידעינן אי ידע או לא תלינן להקל בענין יין נסך, וכן כתב ר"א מזרחי בתשובה (ס' נ"ז) דהיכא דאיכא לספוקי אי נגע בכוונה או לא תלינן להקל בענין יין נסך, משום דהוי גזרה דרבנן ובשל סופרים תולין להקל, וכן משמע מדברי הרא"ש גבי חבית דאשתקל ברזא שכתב על דברי הראב"ד, וכיון דאיכא למיתלי להיתר אמאי אסרינן ליה מספק ע"ש כו'. וכל זה שייך גם בנידונינו.

**א"כ** נראה דיכולים להקל דכל שאין אנו יודעים דהנכרי יודע בודאי שהוא אינו מבושל לא נאסר היין, ובפרט הלא גם הם יודעים שהרבה יינות דזמנינו

מסתפק אם הוא יין אין היתר, אבל מדייק מהמחבר (ס' קכ"ה ס"א) שכתב ואם הוא שלא בכוונה שלא ידע שהוא יין כו', ולא כתב ואם הוא שלא בכוונה שסבור שאינו יין דגם בספק מותר, ולכן אין ראייה ממה שבב"י שם כתב בזה"ל, היכא דליכא האי טעמא כגון דסבירא ליה דודאי שיכרא הוא מודה דשרי במוריק אוריקי, דלא גזרו רבנן בכחו שלא בכוונה. וכן מדייק מהרמ"א (ס' קכ"ד ס"ד) שכתב, ודוקא כשידע שהברזא עוברת כל השולים אבל אם לא ידע הוה ליה מגע עכו"ם שלא בכוונה ע"י דבר אחר דמותר אפילו בשתייה. הרי דלהדיא דבספק מותר אפילו בשתייה, ועוד כתב לבאר דכל שאינו יודע בהדיא שהוא יין מקרי מגע עכו"ם שלא בכוונה ושייך בה כל התירים הנאמרים בה עיי"ש.

**וגם** בשו"ת וישב אברהם (משנת תרע"ג יו"ד ס' כ"ט) האריך בדין זה והביא דברי הזרע יעקב, וכתב דקושטא קאי דפשט דברי השו"ע וההגה מוכחי דבעינן שידע ידיעה גמורה ומוחלטת שהוא יין, וכן מדייק מהערך השלחן (ס' קכ"ה סק"ג) ומדברי הראב"ד בספר תמים דעים (ס' קי"ג) שהביא שם, דהיכא דהגוי מסתפק הוה ליה כאילו לא יודע שהוא יין, וכתב לפרש בכוונת הרמב"ם הנ"ל דכתב והוא מדמה שהוא שכר או שמן, דמדמה בדעתו שאפשר שהוא כן ואין הדבר ברור לו והוא מסתפק, אי נמי נקט הדין שמבואר בהדיא בגמרא כדרכו לתפוס מה שכתב בהדיא בגמרא שהוא מי שחשב שהוא שמן וה"ה בספק, ועיי"ש באריכות, א"כ יש לנו כמה אחרונים שהביאו ראיות דגם בספק מותר ואין הכרח נגד זה מדברי הרמב"ם ושאר ראשונים.

מבושלים הם א"כ אין להם ידוע איזה יין הוא ומותר, ויותר מזה נראה דבאולמי שמחות יש צד גדול לומר שהנכרים חושבין דין מבושל הוא, דהרי מסתבר שיודעים שרק יין מבושל מניחים על השלחנות לכן קסברו שהוא יין מבושל, א"כ שאלתינו דומה ממש לדין דחרם עכו"ם ושרי לכו"ע, ונשאר היתר שנייה לשאלתינו.

**ז) תנאי השלישי שלא יהא עוסק בדבר אחר:** בט"ז (סי' קכ"ד סקל"א) הביא מהב"ח, דבעכו"ם בזמן הזה מותר אפילו בשתייה אם יש לו טירדא כגון להצלת יין אפילו בנוגע בידו ביין להצילו, וכתב לחלוק עליו עיי"ש, אבל בנקודות הכסף שם כתב האריך להוכיח דבטירדא לא נחתינן דרגא, וכל הוכחותיו אינן כלום דבזה"ז דכל העכו"ם אינן עובדי עכו"ם שאני משאר עובדי כוכבים שאינן עובדי עכו"ם, ובה נדחו כל דבריו, עיי"ש וכן בש"ך (סקמ"ט), ולפי זה לכאורה כאן שהעכו"ם הם טרודים לפנות השלחנות כדי להביא שאר מאכלים או כדי לנקות השלחנות, וכן טרודים שלא ישפך יין מהכוסות על הקרקע ושלא ישברו הזכוכית בשעה שמוציאם להמטבח, וכן טרודים בהדחת הכלים מהלכלוך, לכאורה נקרא כל זה טירדא והוא מותר גם בשתייה בזמננו לפי אחרונים הנ"ל.

**אולם** הרמ"א (סי"ט) אחר שהביא דיני טירדא כתב, ואין לדמות מילתא למילתא בדברים אלו ואין לך בו אלא מה שאמרו חכמים (רשב"א ועוד). וביאור הש"ך (סקנ"ד) ודוקא מה שמפורש בש"ס ופוסקים שנקרא טירדא, אבל אין לנו להתיר דברים אחרים מאומד הדעת לומר זה אין מתכוין לניסוך. ועיי"ש עוד

(סקס"ג), ומבואר היטב בהלבוש (סי"ט) דכתב ואין לדמות מילתא למילתא בדברים אלו, כי בדבר קל ובטירדא קלה משתנה כוונת המגע וע"י כך משתנה הדין, לפיכך אין לך בו אלא מה שאמרו חכמים ז"ל שהוא טירדא או אינה טירדא, כי ברוחב דעתם ועומק תבונתם ירדו לחדרי בטן עשתנותיהם וכוונתם בניסוך ודרכה. א"כ קשה לומר מדעת עצמם דכל דברים אלו נקראים טירדא כיון שלא מצינו מפורש כן, נמצא דבנידון שאלתינו קשה לסמוך על התירא דטירדא, אבל יש לנו היתרים הראשונים דחסר שני תנאים הנ"ל.

**י) והיה מקום לצדד להתירא מטעם טירדא אם לובש הנכרי בתי ידי,** דבשו"ת הריב"ש (סי' ש"י) אחר שהביא הכלל שאין לדמות מילתא למילתא כתב בדעת הרשב"א, שנראה שלא נאמר זה אלא במגע גופו החמור לא במגעו ע"י דבר אחר. אולם כבר ראיתי להעיר דבב"י (סי' קכ"ד) הביא מהרשב"א עצמו בתורת הבית (בית ה' שער ה') דכתב, נ"ל דאנו אין לנו מגע בין על ידי עצמו בין על ידי דבר אחר מותר בהנאה אלא אלו בלבד שמנו חכמים כו'. א"כ כתב מפורש דלעולם אין לנו היתרא זו אלא מה שמנו חכמים.

**י"א) אם התירים הנ"ל הם גם שלא במקום פסידא:** איברא כל התירים הנ"ל אינם עמוד גדול להקל בה בכל אופן, דכל מה שאמרו דבזמננו נחתינן דרגא דמה שאסרו בהנאה אסור לדין רק בשתיה, ומה שאסרו בשתיה מותר לדין בשתיה נקטו האחרונים דהוא רק במקום הפסד, וז"ל הש"ך (סקע"א), מיהו כבר נתבאר לעיל (ריש סי' קכ"ג) דשלא במקום הפסד קיימא לך דאף בזה"ז עובדי עכו"ם



אליהו (ח"ב סי' נ"ב סק"א), עכ"פ אינו מותר רק במקום הפסד.

**י"ב)** והגם דהברוך טעם בהגהותיו אמרי ברוך על הש"ך כתב, דיש לומר דמטעם זה היקל רמ"א ביותר ממהרי"ל, דכבר עברו יותר מק"מ שנים מזמן פטירת הריב"ש שהיה בשנת קפ"ג, והגהות רמ"א נגמר בשנת של"א, והיה ידוע לו שבזמנו נשתקע יותר ויותר מן העכ"ם טיב הניסוך, והביא לשון המהרי"ל וכתב, הרי דאף שלא במקום הפסד לא כתב לאיסור רק שלא החליט אז בזה להלכה, ואפשר ראה הרמ"א דבריו ודחה מצד ספיקתו עד להכרעת דעת הפוסקים שקבעו להלכה להתיר ועיי"ש עוד, ומדבריו היה נראה דסובר דדעת הרמ"א הוא להתיר לדינא גם שלא במקום הפסד, א"כ כ"ש בזמננו שכבר עברו יותר מארבע מאות שנה מעת פטירת הרמ"א, שיש לצדד לומר שנשתכח מהם כמעט לגמרי טיב הניסוך ומותר גם שלא במקום הפסד, וקצת יש להוסיף דדוחק לומר דאישתמיט מינה דהרמ"א תשובת מהרי"ל זה, כיון שבדרכי משה (סי' ק"ל סק"ג) ציין לאותו תשובה א"כ ראה דבריו וצע"ק.

**ובספר** דברי יוסף (סי' תתנ"ה סק"ד) אחר שהביא דברי האמרי ברוך כתב, דעדיין צריך ישוב מהרמ"א (סי' קכ"ג הנ"ל) שמותר רק במקום הפסד, ולכן יש לומר דהרמ"א פסק כן בסתם יינם אבל לענין מגע ביין שלנו איה"נ דשרי בלא הפסד, וכן דעתו לדינא דכונת הרמ"א (סי' קכ"ד סכ"ד) הוא דמותר גם שלא במקום הפסד, ועיי"ש עוד להלן (סי' תתצ"ז), ברם לדינא נראה שאין זה הכרעת רוב אחרונים, וגם בדעת האמרי ברוך נראה מהלבושי מרדכי

הן, וגם בתשובת מהרי"ל (סי' ל"ח) מצאתי דכתב דמגע עכ"ם בכוונה ע"י דבר אחר בזמן הזה אין להתיר אלא במקום הפסד מרובה, ונהי דהרב והנמשכים לדעתו לא סבירא להו הכי, אולי לא ראו דברי מהרי"ל שהרי לא הביאו דבריו, ואפשר אי הוי שמיע להו לא הוו מקילין כ"כ, ועוד שקולא זו לא הזכירוה הפוסקים הקדמונים או האחרונים המפורסמים, וגם בספר אפי רברבי (ע"ט ע"ב) הביא דברי הרב וכתב עלה ואין להקל בזה רק בהפסד מרובה, גם הרב והב"ח מודו לזה, שהרי משמע להדיא מדבריהם (בריש סי' קכ"ג) דשלא במקום הפסד קיימא לן דאף בזה"ז עובדי עכ"ם הן, וכן קבלתי מהגאון אמ"ו ז"ל שאין להקל מטעם עכ"ם בזמן הזה לאו עכ"ם הן אלא במקום הפסד, ואמר שכן ראה ג"כ מכמה גדולי הוראה כו'.

**ובן** כתב הש"ך הרבה פעמים בהמשך השו"ע בדיני יי"נ דאינו מותר משום נחות דרגא, הן מטעם דבזה"ז אינו שכיח שהאומות מנסכים לע"ז הן מטעם דבזה"ז לאו עובדי ע"ז הם רק במקום הפסד, אך לא כתב דזהו רק בהפסד מרובה ומשמע דמדינא מקיל גם בהפסד מועט, ומפורש כן בהגהות חתם סופר (על הש"ך) וז"ל, ועיין לקמן (סי' קכ"ה) בש"ך (סק"ב) מוכח דאפילו בהפסד מועט נמי שרי, וכן לקמן (סי' קכ"ט) בש"ך (סקמ"ג) מוכח כן עיי"ש, וכן כתב בשבילי דוד (סי' קכ"ד סק"ז) דכונת הש"ך בדעת הרמ"א דעכ"פ הפסד מועט בעי עיי"ש, ועיין מה שדן בזה בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ט"ו) ומכריע להלכה בזה"ל, ונראה להקל אף שלא במקום הפסד מרובה כסתירת רמ"א (בסי' קכ"ד) עיי"ש, ועיין גם בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א יו"ד סי' פ"א) ושו"ת מחזה

שם דמתיר רק בהפסד מועט וצ"ע, עכ"פ אין לנו היתר ברור שלא יהא בנידון דידן חשש דיין נסך אפילו לכתחלה.

**י"ג**) נשיאת כוס אם קיל ממגע ע"י דבר אחר: ברם נראה דשורש ההיתר ליישב המנהג בנידון דידן הוא דעת הראשונים והאחרונים דנשיאת הכוס עדיף ממגע ע"י דבר אחר ומותר בשתיה, ולא באתי כאן בזה לפסוק לדינא כדבריהם לכתחלה לשתות היין רק ליישב המנהג בנידון דידן שיש בו עוד צירופים גדולים, דאיתא בשו"ע (סי' קכ"ד סי"ז) יש מי שאומר שאם אחז עכו"ם בכלי פתוח של יין ושכשכו, אע"פ שלא הגביהו ולא נגע ביין נאסר, הגה ורבים חולקים לומר דאם שכשך בגופו של הכלי בלא הגבהה לא מקרי שכשוך, ולכן אין להחמיר במקום פסידא. ועיי"ש בט"ז (סקט"ו), ובדגול מרובה כתב, ולי נראה דבמקום פסידא אפילו הגביהו ושכשך מותר לדידן, דוודאי לא גרע זה ממגע העכו"ם ע"י דבר אחר דאינו אסור לדידן כדלקמן (סכ"ד בהגה"ה), ובודאי אין חילוק בין שכשך או לא. ועיי"ן גם בגליון מהרש"א ופ"ת (סק"ג).

**ולחלן** איתא (סי' קכ"ה סי"י) היה נושא כלי פתוח ובו יין וישראל הולך אחריו, אם הוא חסר ולא שכשכו מותר בשתייה. (וי"א דאפילו שכשכו בכלי שרי כאן וכן עיקר), ואם הוא מלא אסור בהנאה שמא נגע בו, ואם הישראל הולך בצדו ונטר ליה אפילו מלא מותר שאי אפשר לו ליגע שלא יראנו.

**י"ד**) והרבה דנו האחרונים בדינים אלו, ואעתיק דברי הגאון האמרי יושר בספרו טל תורה (עבודה זרה ס' ע"א) כיון שהביא כל הדעות ובקיצור נאמרים וז"ל, בר"ן כתב בשם תוספות דאין דרך

קירקוש בכך רק ע"י קירקוש שום דבר בידו בתוך הכלי, ומשמע דאפילו בכלי פתוח כן, וכן כתב להדיא הטור (סי' קכ"ה) בשם הרא"ש כו', ועכ"פ לדעת ראב"ד ורשב"א שהובא בב"י (סי' קכ"ד) ורא"ש כשכוש בכלי שרי אף בשתיה, ולא דמי למגע ע"י דבר אחר, רק דלדעת הדרכי משה (סי' קכ"ד סק"ח) בהגביה ושיכשך מודים הפוסקים הנ"ל דאסור, וט"ז (שם סקט"ו) חולק ע"ז דגם בהגביה ושיכשך שרי ולא הוי כמגע ע"י דבר אחר, וכן הוא דעת ריב"ש שהובא בש"ך (סי' קכ"ד סק"ז) ובט"ז (סקכ"ב) כיון דהיין היה קודם בכלי אין זה מגע ע"י דבר אחר, ועיי"ן דגול מרובה (הנ"ל) דהגביה הכלי ושיכשך לא גרע ממגע ע"י דבר אחר דמותר לדידן יעו"ש, ויש להוסיף דאדרבא קיל טפי דלכמה פוסקים זה שרי לגמרי ואין זה מגע ע"י דבר אחר כלל.

**והמשיך**, ושוב ראיתי בספר נחל אשכול (הלי' י"ג סי' נ"ו סק"ד) שהרגיש שדעת רוב הפוסקים להתיר אף בהגביה ושיכשך בגוף הכלי יעו"ש, וז"ל בסוף, ומטעמים אלו הוריתי בחתונה שהסיר עכו"ם כדי יין רבים פתוחים משלחן לשלחן וראינו שלא נגע ביין שמותרין, דהא אפילו נגע בלא כונת מגע מקיל רמ"א בהפסד בזמן הזה. ולא זכר מדברי הדגול מרובה הנ"ל עכ"ד, ועיי"ש עוד (דף ע"ב ע"ב).

**ט"ו**) א"כ מבואר דלפי דעת הרבה ראשונים אם הנכרי לא נגע היין אפילו הגביה הכלי ונשא כשהוא פתוח, שרי בשתיה אפילו שלא במקום פסידא, ומשמע קצת דזהו הכרעת הטל תורה לדינא, ובכן איש חי (ח"ב פרשת בלק סי"א) כתב, ואם היה הגוי נושא כלי שבו היין

דשלא במקום הפסד גם בזמן הזה חשיבי כעובדי ע"ז, וא"כ נסתר ההיתר בנדון דידן כיון דלא הוי הפסד מרובה, אך כבר נודע מדברי הדגול מרובה הנ"ל דבמקום פסידא אפילו הגביהו הנכרי ושכשך מותר לדידן כו', ואפילו לדעת המהרי"ל מובא בש"ך הנ"ל דמגע עכו"ם בכוונה אפילו בזה"ז אינו מותר רק בהפסד מרובה, מ"מ בכהאי גוונא כמו בנדון דידן דתיתי לטיבותא איכא מגע ע"ז דבר אחר וגם לא ידעה שהוא יין, בכהאי גוונא לכו"ע מותר אפילו שלא במקום הפסד מרובה כו' ועיי"ש עוד.

**ויש** להעיר עליו מדברי הטל תורה ודעימיה הנ"ל שמבואר שיש צד גדול להתיר בשאלתו גם שלא במקום הפסד כלל, וכן מה שכתב שאינו מותר רק בהפסד מרובה, כבר הבאתי שכפי הנראה דעת הש"ך דיש להתיר גם כשיש רק הפסד מועט, וכן יש להביא מה שכתב בדרכי תשובה (סי' קכ"ד סק"ד) מספר לבושי שרד (חידושי דינים ליו"ד ביאורים סקס"ה) בזה"ל, וכלל הוא בדינו דכל מקום שמותר בהפסד מרובה אם יש בו ספק או ספיקא דפלוגתא שרי בלי הפסד עיי"ש, ומשמע דשרי אפילו כשאין הפסד כלל, עכ"פ לפי זה נראה בנידון דידן, דגם אם לא נפסוק כהטל תורה לכתחלה מ"מ בצירוף כל המבואר כאן שחסר מהתנאים שיהא דינו כיון נסך, דאינו נוגע היין ואין יודעים דהוא יין שאינו מבושל, נראה דיש לסמוך לכתחלה להקל בשאלתנו גם בלי שום הפסד כלל שלא לאסור הכלים.

**י"ז** ובאמת ממש כעובדא דידן כבר מצינו בספר בית דוד (שאלוניקי סי' ע"ב) העתיקו בספר זכור לאברהם (ח"א יו"ד הל' י"ז סי' קכ"ה), שאחר ששתה ישראל כוס

פתוח וישראל הולך אחריו אם הוא חסר ולא שכשכו מותר בשתיה, ואע"ג דא"א לילך אפילו לאט בלי קצת נענוע מ"מ נענוע כל דהו לא מקרי שכשוך. וגם בשו"ת שאילת שאול (ח"א יו"ד סי' כ"ד) פסק לדינא, דאם עכו"ם העביר בקבוק יין פתוח מן השלחן למקום אחר באופן שאין חשש נגיעה, אע"פ שאי אפשר בלי שכשוך קצת מותר, שאין בזה שכשוך אלא נענוע בעלמא ומותר לכו"ע, וגם בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סי' ע"ה) כתב אודות עכו"ם (וועיטער"ס) מטלטלים בקבוקי יין פתוחים ממקום למקום, שאין בו שום צד לאסור לשתיה, דהגבהה בלא שכשוך אין בו איסור כלל לכל הדעות והגבהה אינו עדיין שכשוך, ועיין בשו"ת אבני ברזל (ח"ג סי' ל"ו) מה שכתב לבאר דעת החשב האפוד עיי"ש.

**ובשו"ת** אמרי מרדכי (סי' ס"ד) כתב דעכו"ם שמוליך כלי של יין פתוחה ממקום למקום מותר בדיעבד אפילו שלא במקום הפסד, אבל לכתחלה יש ליזהר עיי"ש באריכות, ואכמ"ל בדבריו שלא הביא דברי הטל תורה הנ"ל, וכל זה שלא כדברי שו"ת ויען דוד (ח"ו בחלק ראש דוד סי' י"ז) שהחמיר בזה עיי"ש, א"כ בנידון דידן גם אם לא נתיר מחמת שחסר מג' תנאים הצריכים כדי שיקרא יין נסך, אין בו חשש איסור אפילו שלא במקום פסידא.

**מ"ז** והנה בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קכ"ד) דן בדבר שעמד על כירה צלוחית יין, והנכרית היתה מנקות הכירה ולקחה הצלוחית והעמידה על הקרקע והיא לא ידעה שהוא יין אם מותר לשתותה, וכתב כבר מבואר דהיכא דלא ידע שהוא יין שרי כו', אולם בש"ך העלה

בה רק כמה טיפות, ולכל היותר יש פחות מרוב כוס ששותין בשעת קידוש ואין תוחבין הידים כל כך, וגם מצוי לרוב שלבושים בבתי ידים ואין חשש נגיעה כלל וממילא אין צריכים להחמיר בשביל זה.

**ולחוש** שמא יגע בדוקא ודאי שא"צ, וכמו שהביא בחדושי רעק"א מספר גן המלך (אות ד') דבנכרים עתה שאין יודעין בטיב ניסוך לא חיישינן שמא נגע ומותר בשתיה. [ז"ל, לעד"נ דהשתא דגוים לא בקיאי בטיב ע"ז לא יהבי נפשיהו ליגע ביין, ואין לחוש שמא נגעו כל היכא דליכא למיחש שיגנוב או ישתה ממנו ולכן כל כהאי גוונא מותר אפילו בשתיה]. א"כ אין בשאלתינו שום חשש נגיעה.

**י"ב) אם יש חשש במה ששופכין הכוס בהסינ"ק:** ועדיין איכא לדון בזה מחשש אחרת, והוא דאחר שמוציאין הכוס מערין אותו לתוך האשפה או לתוך הסינ"ק שיש בה עוד כלים, ולכאורה יש מקום לחשוש הן על הכוס שיצא ממנו היין משום הניצוק, הן אם מונחים בתוך הסינ"ק שאר כלים שנשפך עליהם היין, אבל באמת אין להאריך בזה דיש כמה טעמים גדולים שאין שום חשש בזה, וז"ל המחבר (סי' קכ"ה ס"א), נטל עכ"ם כלי של יין והגביהו ויצא היין אע"פ שלא שכשך נאסר בשתייה שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור גם כן משום נצוק. (וי"א דלא אסרינן נצוק בכח עכ"ם, ומכל מקום יש להחמיר אם לא בהפסד מרובה כדלקמן סי' קכ"ו), ואם הוא שלא בכוונה שלא ידע שהוא יין הכל מותר אפילו בשתייה. א"כ בנידון דידן שאין הנכרי יודע אם הוא יין שאינו מבושל או לא,

יין בא השפחה והוציאו ונתנה במקומו, וכתב דאעקרא דדינא אין בזה משום מגע כמבואר בשו"ע (סי' קכ"ה הנ"ל), והכי נמי שהעביר הכלי ממקום למקום אפילו היה בכלי איזה שיור של יין ונתנדנד לא נאסר דאין דרך נסוך בכך, ולשמא שכשכה השפחה בכונה ליכא למיחש דודאי לא שכשכה דמירתת, ואפילו הוי ספק אין לאסור כיון דאיכא מאן דאמר דאפילו שכשכו בכלי שרי דאין דרך שכשוך בכך, ולנגיעה ודאי ליכא למיחש כיון שהשיור בשולי הכלי. והבן איש חי הנ"ל כתב, וכן נטל כלי שאין בו אלא שיריים יין אע"פ שמהלך כדרכו שרי דדבר מועט כזה אינו מקרקש בהילוכו, ועיין תפארת אדם (סי' ל"ג אות א'). והתפארת אדם שם מביא דברי בית דוד הנ"ל עי"ש, א"כ מפורש בדבריהם דאין בשאלתינו שום חשש יין נסך, וכן פסק בשו"ת נהרי אפרסמון (יו"ד סי' ע"ט) מטעם דזה קיל יותר ממגע ע"י דבר אחר, חוץ אם הכוס הוא מלא דאז קרוב לומר שנגע ביין שבידו עי"ש.

**י"ח) אם יש לחוש לנגיעה ביין:** והגם שמבואר בשו"ע והאחרונים דכל ההיתר הוא רק כשישראל הולך אחריו כדי שלא יהא חשש נגיעה, מ"מ כבר הבאתי מהבית דוד דבנידון שאלתינו אין חשש זה כיון שאין בהכוס אלא שיריים יין, הן אמת שמצוי כמה פעמים כשמוציאין הכוסות דלוקחים כמה כוסות ביחד על ידי שמניחין האצבעות בתוך הכוס וכך אווזין ומוציאין אותו, ולא שמניח כוס בתוך כוס או שאוחז ברגלי הכוס, א"כ היה צריכים לחוש שמא נגע בו ואסור בזמנינו עכ"פ בשתייה, אבל כבר הבאתי לעיל (אות ב') דבספק אין חשש, ומה גם שעל פי רוב לא נשאר

מדיחין אותו, עכ"פ לפי דברינו הנ"ל אין אנו צריכים לכל היתרים אלו, דאפילו אם יודע שהוא יין אינו יודע אם הוא מבושל או לא, וגם אין דרך ניסוך בכך כשמערה למקום לכלוך ולכן שרי בשתיה.

**ב"א** (סיכום לדינא: נמצא מכל זה, באולמי שמחות שהעכו"ם נוטלים הכוסות אחר קידוש ומוציאין אותו להמטבח כדי להדיחן, ומצוי שעדיין נשאר בהם קצת יין, ויש חלק אנשים שקידשו על יין שאינו מבושל, אין בו חשש יין נסך על היין, דמה שאוחזין הכוס ונושאין אותו קל יותר להרבה פוסקים ממגע ע"י דבר אחר ומותר בשתיה אפילו כשאין שם הפסד כלל, וגם יש קצת צירוף דיש אומרים דגם במגע עכו"ם שלא בכונה ע"י דבר אחר מותר שלא במקום הפסד, וגם יש בה עוד צירופים גדולים, אחד שאין העכו"ם יודעים שהוא יין שאינו מבושל ורובם מבושלים הם, ושנית דאין נוגעין היין עצמם, או מחמת שלובשים בתי ידיים, או משום שנשאר רק קצת שיורי יין בשולי הכוס ואין היד מגיע לשם, ואפילו אם כל זה ספיקא הם מותרים בשתיה.

**וביון** שהיין אינו יין נסך אין שום חשש על הכוסות ושאר כל הכלים שהדיחו אותו יחד במים חמין, וממילא אין אנו צריכים לדון אם בכלל כלים נאסרים על ידי מים חמין שבהסינ"ק שיהא צריכים הגעלה מחמת כמה ספיקות שיש בה, דיש לנו היתר בשופי, וכן אין שום חשש על יין והכלים מחמת ששפכו אותו לאשפה ולהסינ"ק דאין דרך ניסוך בכך, וזהו היתר גם לנכרית שמדיחין כלים בבתי ישראל.

אז גם להמחבר אין חשש יין נסך כלל לא על הכוס ולא על שאר הכלים.

**ועוד** טעם יש דהמחבר (סי' קכ"ו ס"ד) כתב, אם העכו"ם מערה יין מכלי לטיט או לאשפה או למקום לכלוך, אין דרך ניסוך בכך והכל מותר בין מה שיצא לחוץ בין מה שבפנים. ובש"ך (סק"ז) הביא מהעט"ז דאפילו נגע בו העכו"ם זה שמערהו לטיט הכל מותר, שכיון שהוא בעצמו שופכו לאיבוד הרי בטליה מחשבתיה ושויה כמים בעלמא ואין כאן מחשבת ניסוך כלל עיי"ש, א"כ כאן ששופכין שיורי הכוסות לתוך האשפה או לתוך הסינ"ק ביחד עם שאר כלים מלוכלכים ומשקאות שאינם נקיים, אין דרך ניסוך בכך והכל מותר, ואחר כל זה אין אנו צריכים לדון אם יש להתיר מחמת שנאמר דכח עכו"ם ג"כ אינו אוסר בזה"ז, דכבר יש לנו היתרים רחבים שאין בהם איסורא דיינ נסך.

**ב** ובשו"ת חיי הלוי (ח"ה סי' ס"ז) כתב בעכו"ם המדיח כלים של שבת ויו"ט והיה שם יין בכוסות שלנו, אין לחוש שנאסר על ידי הדחת עכו"ם דזה הוי נגיעה שלא בכונה, [והיינו אפילו אם אנו יודעין שהעכו"ם ידע שיש שם יין], ומכ"ש שיש כמה ספיקות ספק אי נתבטל היין במים קודם שנגע לכלי האחר, וספק אי היה המים רותחין כדי שהיד סולדת בו, וספק אי הדיחו באפר ובורית דאז יש לומר שנפגם, וכן עמא דבר שאין חוששין לזה עכ"ד, ויש לצרף עוד שיש דיון ארוך בהפוסקים אי מים חמין שבהסינ"ק הבאים דרך צינורות דינו ככלי ראשון ואכמ"ל, ולא העיר כלל בשאלתו אם לא נאסר הכוס מעצם הוצאה לחוץ, ואולי מיירי כשישראל מוציאו והמשרות רק

וממילא לא יהיה בה חשש יי"נ כשהנכרי יוציאו מהשלחן, איברא בכל זה לא יצא מידי חשש אלא אם כולם ינהגו כן, אבל אם לא כל אחד יעשה זאת רק הוא או עוד חלק מהציבור לא יועיל כלום, דעדיין יהיה חשש על הכלים מחמת אנשים אחרים שאין מחמירים בזה, והמציאות הוא שאי אפשר לתקן שאין להביא לתוך האולם שום יין שאינו מבושל או שכולם ידיחו אותו, א"כ אין תועלת להחמיר רק לעצמו אם לא כולם יחמירו.

**כ"ב**) ומי שחושש להחמיר בכל זה היה מקום לדון בשני עצות, עצה הראשונה הוא שיקדש על כוס חד פעמי של פלעסטיק שמזריקין אותו אח"כ לאשפה, אבל בזה יש קצת דיון בהפוסקים אם הוא לכתחלה לקדש על כוס כזה, עיין שו"ת שאילת שאול (ח"א אור"ח סי' ל"ו) ונשמת שבת (לסי' רע"א סי' ט"ז), ועצה השניה שהוא עצה היותר טוב שידיח הכוס עם מים אחר קידוש שלא ישאר בה שום טפה ולחלוחית מיין,

**העולה** מכל הנ"ל, הני אנשים שמקדשין בשבת על יין שאינו מבושל באולמי שמחות, ואח"כ מוציאים העכו"ם הכוסות למטבח כדי להדיחן ביחד עם שאר כלים במים חמין, נתבאר דמנהגם עולה יפה דאיכא כמה טעמים למה אין חשש איסור יין נסך על הכלים, וכן אין חשש במי שיש לו נכרית בביתו המדיחים הכלים במים חמין.



## הרב גבריאל שוסטער

בעמח"ס תקון שלמה על עירובין ב"ח

טשעסנאט רידוש, ניו יארק יצ"ו

## בדין יין שבבית כשנשאר שם גוי - משרתת לבד

### הקדמה

יש לעיין באופן השכיח בכל יום, שישראל יצא מביתו והניח שם גוי או משרתת, ובבית נמצא קנקן יין שלא היה חותם עליו אם היין מותר בדיעבד, ויש לעיין שבאופן המדובר אין הפסד מרובה באיסור היין.

**נראה** שבדיעבד יש להתיר מכמה פנים. וההיתרים מבוססים על מה שנתבאר בשלחן ערוך הלכות יין נסך, וז"ל המחבר (סימן קכח ד): בית שאין בו אלא יינו של ישראל ונמצא עובד כוכבים בתוכו, אם אין הדלת נעול, מותר בשתיה. ואם הוא נעול במפתח מבפנים, אם אינו נתפס כגנב אסור בהנאה, ואם הוא נתפס כגנב על הכניסה, מותר בשתייה. הגה: וי"א דבזמן הזה שאין העובדי כוכבים מנסכים, אפילו אינו נתפס כגנב שרי, אלא אם כן יש לחוש שנגעו לשתות ממנו או להנאה אחרת. מיהו אם פי החבית רחב או שהוא בקנקן שיש לחוש שמא נגע בו דרך מתעסק, חיישין, עכ"ל.

### היתר א - נתפס עליו כגנב

ההיתר רק באופן הגוי יודע שמפסיד היין בנגיעתו

**בנידון** דידן, לכאורה פשוט להתיר, כיון שהיין בבית ישראל ואם יגע בו הגוי הרי הוא נתפס עליו כגנב, לפיכך אין לחוש למגע ומותר בשתיה. ואף שבמחבר כתב "אם הוא נתפס כגנב על 'הכניסה' מותר בשתיה" ומשמע שהתיר דוקא באופן שנתפס כגנב על 'הכניסה', אבל לא על הנגיעה [עיין ט"ז (ס"ק ט)], מ"מ הש"ך ס"ק יא) כתב להתיר אף כהאי גוונא וז"ל, אף על פי שאינו נתפס כגנב על הכניסה דמירתת שמא יבא ישראל ויראהו נוגע, עכ"ל.

**אלא** שיש לעיין ממה שכתב השלחן ערוך (שם סעיף ב) וז"ל, עובד

כוכבים שנמצא בבית שבו יין וכו' אף על פי שיש לו מלוה על ישראל בעל היין והגיע זמן המלוה, מותר. ואפילו היה עומד בצד היין סמוך לו ממש, בכדי פישוט ידים, ואפילו אין ביין שום חותם, מפני שמאחר שהוא יודע שיפסיד ישראל יינו הוא ירא ליגע, עכ"ל. נתבאר בדברי המחבר שההיתר של 'מירתת' הוא רק באופן שהגוי אכן יודע שנגיעתו תפסיד את היין לישראל, שמשום כך הוא ירא ליגע ביין. אך באופן שאינו יודע שהיין נאסר בנגיעתו, אין להתיר זה, שהרי אינו ירא לגעת ביין. וכן כאן (סעיף ד) גבי בית שיש בו יינו של ישראל ונמצא גוי בתוכו, כתב הש"ך (ס"ק יא) שמה שהיין מותר כשהגוי נתפס עליו כגנב, אינו אלא באופן שהגוי יודע שמגעו אוסר את היין, הא לאו הכי לא שייך מירתת.

הגר"נ קרליץ, שאפילו אם יודעת שלא תפסיד שכרה אלא שיתקלקל היחס והאמון שיש לבעל הבית אליה, גם בזה דינו כ'נתפס עליו כגנב' והיין אינו נאסר.

כל זה רק לבתחילה

**אמנם** יש להעיר שאף שהתרנו את היין באופן שהגוי 'מירתת' ליתפס כשהוא שותה ממנו, מכל מקום היתר זה אינו אלא לענין דיעבד, אבל לבתחילה אין להניח הגוי לבדו כשיש בבית יין בלא חותם. כמבואר בדברי הרמ"א (סימן קסט סעיף א) וז"ל, לבתחילה לא יניח אדם בביתו יין או חומץ אצל עובד כוכבים לבד כלל, עכ"ל.

היתר ב - בזמן הזה אין חוששים למגע -  
חיישינן שנגע ביין לשתות ממנו - תקוש  
בדברי הרמ"א

**כתב** הרמ"א וז"ל, וי"א דבזמן הזה שאין העובדי כוכבים מנסכים, אפילו אינו נתפס כגנב שרי, אלא אם כן יש לחוש שנגעו לשתות ממנו או להנאה אחרת, עכ"ל. נתבאר בדברי הרמ"א שבזמן הזה שאין הגויים מנסכים יין לעבודה זרה, אין אוסרים יין במגע אלא בשתיה, שוב ליכא לחוש למידי. שהרי למגע לא חיישינן כיון שהגויים אינם מנסכים, ואילו לגבי חשש שתיה, הרי לענין זה נתפס עליו כגנב. וכן ראיתי בספר עצי בשמים (סימן קכח אות ה) שכתב שאפילו אם הגוי לא ידע שהיין נאסר במגעו, אם נתפס כגנב, היין מותר.

**ויש** לדון באיזה אופן אסר הרמ"א במקום חשש שהגוי שתה מן היין. דהנה באופן שהיין נמצא בחבית גדולה שאין דרך לשתות ממנה, לכאורה החשש הוא רק שהגוי שפך מהחבית לכלי קטן על מנת לשתות מהכלי הקטן. והנה באופן זה שהגוי מערה מכלי לכלי, לכאורה יש לאסור אף את היין שנותר בחבית הגדולה, כפי שנתבאר בשלחן ערוך (סימן קכה סעיף א) וז"ל, נטל עובד

**ובדרכי** תשובה (סימן קסט ס"ק כו) כתב בשם הספר דברי יוסף (אות ז) וז"ל, שבעוה"ר נפרץ איסור יין נסך עד שהעכו"ם אין להם ידיעה כלל מאיסור מגע עכו"ם, עכ"ל. ולפי זה עולה שבזמנינו נפל היתר 'נתפס עליו כגנב' בבירא, שהרי אין הגוי חש מליגע ביין, כיון שאינו יודע שמפסידו במגעו.

י"ל האיסור בחשש שתיה אף אם אין יודע  
שמפסיד היין

**ומכל** מקום נראה לי שאף שכתב הש"ך שבגוי שאין יודע שאוסר היין, אין היתר של 'מירתת', זהו דווקא לגבי החשש של נגיעה, שהרי הגוי אינו חושש לגעת כל שאינו יודע שאוסר היין, אמנם לגבי חשש שתיה, אף שהגוי אינו יודע שאוסר כל היין בשתייתו, אמנם גבי עצם השתייה בודאי נתפס כגנב אם שותה מהיין של ישראל. ומאחר שכתב הרמ"א (סימן קלב סעיף א) שבזמן הזה שאין הגויים מנסכים יין לעבודה זרה, אין אוסרים יין במגע אלא בשתיה, שוב ליכא לחוש למידי. שהרי למגע לא חיישינן כיון שהגויים אינם מנסכים, ואילו לגבי חשש שתיה, הרי לענין זה נתפס עליו כגנב. וכן ראיתי בספר עצי בשמים (סימן קכח אות ה) שכתב שאפילו אם הגוי לא ידע שהיין נאסר במגעו, אם נתפס כגנב, היין מותר.

**עוד** ראיתי בספר מראה דבר (הרט סימן מד אות לה) שכתב שכשיש עוזרת נכרית בבית ויש יין במקרה, היין נאסר אפילו ב'נכנס ויוצא', אם העוזרת יכולה לטעון ששתתה מחמת שהיתה צמאה. אמנם אם יודעת שתפסיד שכרה אם תשתה מהיין, אין לחוש ששתתה ממנו. וכתב בשם



כוכבים כלי של יין והגביהו ויצא היין, אף על פי שלא שכשך, נאסר בשתייה, שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור גם כן משום ניצוק, עכ"ל. ופסק הרמ"א (שם) שיש להחמיר בדין זה אם לא בהפסד מרובה.

**אמנם** הש"ך (שם ס"ק ב) כתב שכל מה שכתב הרמ"א להחמיר שלא במקום הפסד מרובה, לא כתב אלא לעיקר הדין, אך לענין מעשה ודאי מותר היין בשתייה. והוא על פי מה שפסק הרמ"א (סימן קכד סעיף כד) שבזמן הזה שהאומות לא עובדים עבודה זרה, יש להתיר בנגעו ביין על ידי דבר אחר, אפילו שלא במקום הפסד מרובה. וכל שכן שיש להתיר בניצוק שקל ממגע על ידי דבר אחר.

**ולפי** מה שכתב הש"ך, לא יתכן לבאר דברי הרמ"א באופן זה שחיישינן שיצק מן החבית לכלי אחר, שהרי אם כך הוא לא היה אוסר הרמ"א גם בזמן הזה. ואין נראה לפרש שמה שאסר הרמ"א, הוא מחשש שמא נגע הגוי בקילוח, שכבר כתב הש"ך (סימן קכח ס"ק ח ובעוד מקומות) שאין צריך לחוש לזה<sup>א</sup>.

**ביאור דברי הרמ"א - כשיש לחשוש ששתה ישר מהכלי**

**ונראה** לבאר שמה שאסר הרמ"א הוא באופן שיש חשש שהגוי שתה מהכלי עצמו. וכן מדויק בלשונו "יש

לחוש שנגעו לשתות ממנו", משמע שנגע בפיו בכלי כדי לשתות ממנו (עיין סימן קכד סעיף י"א<sup>ב</sup>). ולפי זה, מה שאסר הרמ"א הוא דוקא באופן שהיין מונח בכלי קטן שדרך לשתות ממנו, אבל אם היין מונח בכלי גדול שאין דרך בני אדם לשתות ממנו, בזה אין לחוש שהגוי שתה ממנו ומותר. שהרי אף אם מזג מן הכלי הגדול לכלי קטן, מכל מקום אין היין נאסר בזמן הזה וכנ"ל. וכן כתב בבית אדם (כלל עח אות סז) שכוונת הרמ"א לאסור רק בכלי קטן [רק שלא הסכים להחיר אלא במקום הפסד].

**ועל** דרך זה נתבאר גם בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן צח) שכתב שאין לאסור כי אם במקום שיש לחוש ששתה ישר מן החבית על ידי מינקת. וז"ל, גלע"ד להתיר היין הזה משום דליכא למיחוש למידי כי אם שהגוי שתה מן היין דרך קנה חלול כדרך שותי יין מן החבית כי ליכא למיחש שמא שתה דרך מינקת שקורין היבר כי אין זה שכיח בשדה, עכ"ל. כלומר, שאינו שכיח שיוזמן לגוי קנה חלול בשדה ועובדא דאתא קמיה דבעל 'עבודת הגרשוני' אירע בשדה, עיי"ש. והובאו דבריו בשו"ת דברי יואל (סימן נו אותיות ג-ד). ולפי זה בצירוי שיש לחוש שמא שתה הגוי מן החבית עיי"קנה. ואכן ראיתי בספר יין משמח (סימן קל ס"ק ג) שכתב לבאר כן בדעת הרמ"א, שיש לחוש ששתה ישר מן החבית על ידי מינקת.

א. ואף שהעצמח צדק (סימן פז) כתב שהש"ך התיר רק באופן שהגוי מירתת, כבר השיגו עליו הבית שלמה (יר"ד סימן קצג) ומחזה אברהם (חלק ג יר"ד סימן טו).

ב. ח"ל השלחן ערוך, כיצד היא הנגיעה שאוסר בה העובד כוכבים היין בהנאה, שיגע בידו או ברגלו וכו' וישכשך, אפילו בפיו, כגון ששתה ממנו, עכ"ל.

דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, אין טמא אלא עד מקום שהן יכולין לפשוט את ידם וליגע, ע"כ. ופירש הרמב"ם וז"ל, לפיכך השמיענו שאפילו האומנין אינן מטמאין אלא כל מה שאפשר שיגעו בו בלי שיטפס על הדבר או יעלה על דבר גבוה ואז ישיגהו, וכך נתבאר בתוספתא. והלכה כחכמים, עכ"ל.

**נתבאר** לגבי טהרות, שאם הניח אומנים עמי הארץ בביתו, אין לחוש שנגעו בטהרות אלא במה שיכולים לגעת בדרך הילוכם, אבל אם בכדי לגעת בטהרות צריכים לטפס או לעלות על דבר גבוה, אין לחוש שעשו כן ומחזיקין הטהרות בטהרה.

**ועל** פי זה כתב החזון איש (טהרות סימן ח אות ו) שהוא הדין לענין יין נסך, כיון שפוסקים כחכמים, אם הניח גוי בתוך ביתו, אין לחוש שנגע ביין אם היין מונח במקום כזה שאי אפשר לגוי להגיע אליו, אם לא יטפס או יעלה בדבר גבוה. ועיין שם (אות ד, ז) שכתב שיסוד ההיתר הוא משום שאם יעלו הגוי למקום גבוה יהיה נתפס עליו כגנב, לפיכך אין לחוש לכך.

**ולגדון** דידן, באופן שהיין היה מונח במקום גבוה שאי אפשר להגיע אליו אם לא יטפס על דבר גבוה וכדומה, אם בטיפוס זה יהא הגוי נתפס כגנב, היין מותר.

**אמנם** נתבאר דין זה רק באופן שהיין מונח במקום גבוה, ועדיין צ"ע איך יהא הדין באופן שהיין אינו מונח במקום גבוה, אלא שנמצא במקום שאין הגוי מצוי שם, האם יש להתיר אף בזה, או שההיתר הוא במקום גבוה דוקא. ובפשטות נראה שמאחר שנתבאר שיסוד

**ולפי** זה בנידון דידן, אם יש לחוש שהגוי שתה ישירות מהכלי, כגון שהכלי קטן שדרך לשתות ממנו או באופן שיש לחוש ששתה על ידי מינקת וכדומה, בכזה אופן יש לאסור את היין. אמנם באופן שאין לחוש לכך, אף שיתכן שהגוי מזג מעט יין לכלי אחר, אין לאסור את היין מחמת כן, כיון שבזמן הזה מקילים בכהאי גוונא וכנ"ל.

**[ואין]** לחוש לאסור מסוף דברי הרמ"א שכתב "מיהו אם פי החבית רחב או שהוא בקנקן שיש לחוש שמא נגע בו דרך מתעסק, חיישינן", שכן כתב בשו"ת צמח צדק (סימן לג ד"ה אמנם) שאין לאסור מחמת כן רק כשהנקב רחב מאד כגון בגיגית, אבל לא בנקב של חביות וכדומה. וכן הוכיח הנשאל דוד (יורה דעה סימן יא) מלשון הרמ"א שכתב בסתמא, 'ומיהו בחביות שפיהן רחב', משמע דומיא דגיגית, דאילו סתם חביות נחשב לפיהם רחב היה לרמ"א לכתוב 'מיהו חבית שלנו שפיהן רחב'.

ההיתר בזמן הזה רק לענין דיעבד וגם היתר זה הנסמך על מה שבזמן הזה אין הגויים מנסכים יין לעבודה זרה, אינו היתר אלא לענין שלא לאסור את היין בדיעבד, אבל אין לסמוך על היתר זה לכתחילה ולהשאיר הגוי לבדו עם היין. כמבואר בש"ך (סימן קכח ס"ק ד) שאף בזמן הזה שאין הגויים מנסכים, אסור לכתחילה.

היתר ג - במקום שאין דרך הגוי להלך  
**אם יש לחוש באופן שהיין נמצא במקום שאין דרך הגוי להלך שם**

**שנינו** במשנה (טהרות פרק ז משנה ג), המניח אומנים בתוך ביתו, הבית טמא,

ההיתר הוא 'נתפס עליו כגנב', לכאורה שהיין מותר, כמו במקום גבוה. ואם הוא יש לדון על פי זה, אם היין במקום שאם הגוי יכנס שם יהא נתפס כגנב, מסתבר הר"י שבכהאי גוונא היין אסור.

#### סיכום

יש לדון בגוי שנשארו לבדו בבית ויש בבית קנקן יין שאינו חתום ואין ישראל נכנס ויוצא בבית, האם נאסר היין. והנדון בכמה צדדי היתר:

**א.** שאם יגע הגוי ביין הרי הוא נתפס עליו כגנב. אלא שבזה יש לדון שאי אפשר להסתמך על היתר זה אלא כשהגוי יודע שאוסר היין בנגיעתו, דבלא זה לא נתפס עליו כגנב. אמנם מאחר שבזמן הזה אין אוסרים יין מחמת חשש נגיעה אלא כשחוששים ששתה ממנו, ומאחר שכשתה מן היין נתפס כגנב, הרי היין מותר. [אלא אם כן הוא באופן שיכול הגוי לשתות היין ללא כל חשש]. והיתר זה נוגע לענין דיעבד אבל לא להתיר לכתחילה.

**ב.** בזמן הזה אין חוששים שהגוי נגע ביין אלא לצורך שתייתו. נמצא לפי זה שאם היין מונח בכלי שאין דרך לשתות ממנו ואפילו לא על ידי מינקת, אין לחוש למידי, שהרי אם מזג ממנו לכלי אחר, לא נאסר בכך היין. גם ההיתר הזה אינו נוגע אלא לענין דיעבד אבל לא לענין לכתחילה.

**ג.** אם היין נמצא בבית במקום גבוה, שאם יטפס ויעלה לשם יתפס עליו כגנב, הרי שאין לחוש שנגע ביין. ולכאורה הוא הדין באם נמצא היין בחדר שאם יכנס שם הגוי יתפס עליו כגנב, גם בזה לכאורה אין לחוש שנגע ביין, מאותו הטעם.



הרב משה יהודה (ברי"מ) פאזנער

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, בדוקלין יצ"ו

## **"אבדין עולה על שלחן מלכים לענין בישול עכו"ם** **אי אזלינן בתר המין:**

חז"ל גזרו על מאכלים שנתבשלו ע"י גוי,<sup>1</sup> (משנה ע"ז דף ל"ה ע"ב) והטעם שגזרו ע"ז מבואר ברש"י על המשנה, משום חתנות שיבואו להתחתן עמהם, ועי' רש"י בגמ' ל"ח ע"א ד"ה מדרבנן עוד טעם בגזירה זו, שלא יהא רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא<sup>2</sup>. וגזירה זו סמכוהו בגמ' ע"ז ל"ז ע"ב על הקרא אוכל בכסף תשכירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי (דברים ב כ"ח), אוכל הדומה למים שלא נשתנה מבריותו ע"י אור מותר, אבל בישלו גוי אסור.

ונתנו חז"ל שני תנאים בדבר כדי שיאסר בכישול עכו"ם (מסקנת הראשונים והפוסקים מתוך הגמ' ע"ז דף ל"ה ע"א) א' שיהא מאכל העולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, והשני שיהא דבר שאינו נאכל חי, והטעם שצריך להיות עש"מ ביאר הרמב"ם (מאכ"א פ"ז הט"ו) דגזירת חתנות לא שייך אלא בדבר שאדם מזמן חברו עליו משא"כ בדבר שאין אדם מזמן חברו עליו לא שייך לבא לידי חתנות. והטעם שצריך להיות אינו נאכל חי מבואר רש"י (ביצה ט"ז ע"א ד"ה אין בו) דכיון

א. דברים אלו נתבררו ונתלבנו ביני עמודי דגירסא דכולל עיון, בחבורת לימוד הל' בישולי עכו"ם, תחת חסותו של ראש החבורה הרה"ג רבי שמחה יואל הלוי וואזנער שליט"א חרב"ן כ"ק רבינו שליט"א, שעמד לי לעזר בבירור הסוגיות על בורין. גם יזכר לטובה ידידי הרה"ג רבי מנחם נחום לויפער שליט"א מאריות שבחבורה, שהי' לי לסעד בלימוד הסוגיות וגם בעריכת מאמר זה, ישאו ברכה מאת ד' ותהי' משכורתם שלימה.

ב. לכאורה פשוט דהפי' של מינו בענין זה לא דמי למין במינו ומבשא"מ שבהלכות תערובות דאזלי' בתר שמא או טעמא אלא פי' המין הזה מבריותו, כמו כל חלקי בהמה חשוב מינו וכמבואר להלן מפר"ח.

ג. אפילו אינו עובד ע"ז. עי' מטה יהונתן סי' קי"ב ס"א שהבין בש"ך סק"ב שציין לסימן קכ"ג וקכ"ד דדוקא עובד ע"ז וחולק עליו ועי' חידושי חת"ס שמסופק בכונת הש"ך דשם מבואר דקיל גוים בזמנינו דיינם אסור רק בשתי' ולא בהנאה, ועי' בהגהות בשו"ע מהדורת פריעדמאן שהביאו מדפוס ישן שכתוב שם "גוי" ויד הצענזור נגעו בה והחליפו לעכו"ם.

ד. ועי' בהגהות אשר"י בשם א"ז לפי טעם זה דוקא כשנשתנה מבריותו אסור אבל לא נשתנה מבריותו ועודו ניכר, מותר. ועי' ש"ך סק"א שמביא בשם הר"ן חילוק זה לדינא דמותר. וביאר החת"ס דרך בצירוף שני הטעמים גזרו כשיש חשש חתנות וגם שמא יאכילנו דבר טמא ובאם חסר א' מאלו מותר. אולם עי' בתפארת למשה המובא בפתחי תשובה סק"א דאסור לאכול מבשולי מומר אע"ג דליכא משום חתנות מ"מ שייך טעם שמא יאכילנו דבר טמא הרי דכל טעם לחוד אוסר בישולם.

שנאכל כמו שהוא חי אינו בישול, דלא אהני מיד.

ויש לעיין בתנאי הראשון שיהא עולה על שלחן מלכים<sup>ה</sup>, אם אזלי בתור מין מאכל זה ואם יש במינו איזה אופן שעולה על שלחן מלכים, אז אף באופן שאינו עולה הרי הוא בכלל גזירת בישול עכו"ם ואסור. או י"ל דכל מאכל דיינינן בפני עצמו, אם עולה על שלחן מלכים אסור ואם לאו מותר. ולכאורה יסוד שאלה זו הוא אם אמרינן כה"ג דלא פלוג חכמים ואף כשאינו שייך טעם הגזירה דאינו עש"מ מ"מ אסור כין דמינו עולה, או י"ל כיון דלא שייך בזה טעם הגזירה ליכא איסור בדבר.

#### שיטת הרא"ה

עי' טור ושו"ע סימן קי"ג סעיף ט"ז מחלוקת הרשב"א והרא"ה אי בליעות של בישול עכו"ם אוסרים הכלים להצריכים הגעלה או לא, דהרשב"א אוסר כמו בכל איסור דרבנן, והרא"ה מתיר וא"צ הגעלה. וסברת הרא"ה מבואר כיון דעיקר הגזירה הוא משום חתנות ובבליעות שבכלים לא שייך טעם זה א"צ הגעלה, ולא אמרינן בזה לא פלוג. והביא

שם כמה ראיות לזה דלא אמרינן לא פלוג בבישול עכו"ם. ולכאורה י"ל לשיטתו דה"ה בנידון דידן כיון דלא שייך חתנות במאכל זה שאינו עולה על שלחן מלכים ואין אדם מזמן חבירו ע"ז, מותר. אולם לדינא לא קיי"ל כשיטת הרא"ה בזה אלא כהרשב"א דבליעות נמי אסור<sup>ו</sup> והכלים צריכין הגעלה. אבל עדיין יל"ע אף לשיטת הרשב"א, דבמשמרת הבית שם כ' סברתו דאיסור לא פקע וכיון שכבר נאסר המאכל משום בישול עכו"ם אף הכלים נאסרו בבליעות. וא"כ בניד"ד דלא שייך טעם זה שהרי לא חלה עליו איסור בישול עכו"ם מעולם, דאינו עש"מ, אפשר דמותר כיון דלמעשה לא שייך בזה חשש שיבא לידי חתנות<sup>ז</sup>.

#### שיטת תורת האשם

והנה בסימן קי"ב הביא הטור בשם הרא"ש דפת עכו"ם אינו אסור אלא מחמשת מיני דגן אבל פת קטניות אין לו חשיבות פת להיאסר משום פת עכו"ם, וגם אינו חשוב להיות בו משום בישול עכו"ם, דהיינו שפת קטניות אינו עש"מ ומותר<sup>ח</sup>. ועי' בב"י שהעתיק תשובת הרא"ש הנ"ל שאין פת קטניות

ה. ועי' בש"ך סימן קי"ג סקי"ט שהביא בשם איסור והיתר הארוך לענין תנאי השני דאינו נאכל חי דהני אגסים הקשים, מותר אע"ג דאינו נאכל חי דאולינן בתר רוב שבמינו ורובו נאכל חי. הרי דאולינן בתר מינו לענין נאכל חי ואף לקולא. אבל לענין עולה על שלחן מלכים אין ראי' מזה.

ו. כ"כ בפר"ח, דאף שהביא המחבר כאן שני דיעות מ"מ מוכח מסעיף ג' שפסק בספר התרומה דבליעות הבשר אוסר העיסה של פינאדיש, הרי דנקט להלכה דגם בליעות אסור. (אלא דנתקשה שם הפר"ח בדעת הטור שכן בסעיף ג' פסק בספר התרומה וכאן נקט ברא"ה ותי' דע"כ צריך לחלק בין בליעות באוכלין ובליעות בכלים).

ז. וגם ממ"ש הרשב"א בתורת הבית לענין פת עכו"ם דאמרינן לא פלוג אף לקולא, כגון שנאפה ע"י פלטר גוי ומכרו לגוי בעה"ב נשאר בהתירו של פת פלטר, ג"כ אין ראי' לניד"ד וכמ"ש דההסבר ברשב"א הוא כיון דחלה עליו היתר שוב לא פקע ואין זה דומה לכאן שלא חל איסור כלל.

ח. כן הוא בפשטות כוונת הטור, אולם עיין בארוך מש"ך הנדפס מכת"י פ' אחר בזה.

עכ"ל [הד"מ] והיינו כמ"ש [דב"י מתיר דוקא במקום שאינו עש"מ כלל] ואין לסמוך על דבריו שבכאן. הרי דהבנת התורת האשם דהב"י ורמ"א בדרכי משה נקטו להלכה דברי האו"ה שאם עולה על שלחן מלכים ע"י בישול, אף פת קטניות שאינו עש"מ אסור דאזלינן בתר המין.

**אלא** שיש לחלק ולומר דרק באופן זה שע"פ רוב עש"מ ע"י בישול ומועט קטניות הנעשה לפת אינו עש"מ, אז אזלי' לחומרא בתר המין כיון שרוב פעמים עש"מ. אבל באופן שיהי' להיפך שמועט עש"מ וע"פ רוב אינו עש"מ אין ראי' מכאן להחמיר כמו המועט, ואולי יש גם יש להקל כה"ג ואף אם עש"מ יהי' מותר שיוגדר בתר הרוב שאינו עש"מ. וגם היכי דליכא רוב אלא שוין באופן עשייתו דפעמים עולה ופעמים אינו עולה, לכאורה אין ראי' מכאן להחמיר.

#### שיטת הב"ח וש"ך

**עיין** בש"ך קי"ב סק"ה שהביא בשם הב"ח דאין ספק דפת קטניות אינו עולה על שלחן מלכים כדמשמע מדברי הטור אלא דהרא"ש (שכ' אם אינו עולה כגירסת ב"י) מיירי בתבשיל שנעשה מאורז ודוחן דהתם איכא לפלוגי אם עש"מ או לא, ובסוף דברי הש"ך ציין לתורת חטאת הנ"ל. ויל"ע במ"ש דבישול תלי' אי עש"מ אי כוונתו דמשתנה ע"י המקומות לפי מנהג המקום שיש מקומות שעש"מ ע"י בישול ויש מקומות שאינו עש"מ. או דמשתנה לפי אופן הכנתו דפעמים

אסור מטעם בישול עכו"ם (וגורס ברא"ש "אם" אינו עש"מ דמשמע פעמים עולה ופעמים אינו עולה, אולם בבדק הבית הביא מ"ש רבינו ירוחם "דאינו" עש"מ, דהיינו שאינו עולה כלל).

**אבל** באיסור והיתר הארוך (כלל מ"ה) כתב בשם הרא"ש דפת קטניות "אסור" משום בישול עכו"ם ואע"ג דפת קטניות ואורז ודוחן מאכל הדיוטות הוי ואינו עולה על שלחן מלכים ושרים, מאחר דעולה דרך בישול משום פפרות יש בו גם עתה משום בישול כנעני. הרי להדיא דעת האו"ה דאזלינן בתר המין. אולם עיין בתורת חטאת להרמ"א (כלל וסימן ע"ה דין י"א) שהעתיק תשובת הרא"ש הנ"ל (וכגירסת הב"י אם עולה) ומסיק וכן כ' בב"י [שפת קטניות מותר] ודלא כאיסור והיתר הארוך [שאסור פת קטניות]. ומשמע דחולק להלכה על האו"ה ואם אינו עש"מ מותר ולא ס"ל מ"ש האו"ה דאזלינן בתר המין. אולם כתב ע"ז בתורת האשם שא"צ לעשות פלוגתא בין הרא"ש ואו"ה אלא דאף כוונת הרא"ש שמתיר אם אינו עש"מ, הוא רק באופן שאינו עש"מ כלל גם ע"י בישול. [ולכאורה כוונתו דתלוי במקומות, שיש מקומות שעש"מ בבישול ויש מקומות שאינו עש"מ כלל] אבל אם עש"מ בבישול אז אף פת קטניות אסור, וכתב שגם דברי הב"י יש לפרש באופן זה שדוקא אם אינו עש"מ כלל אסור. וכ' עוד שם וז"ל ושוב ראיתי בדרכי משה (סק"ג) שעל דברי ב"י כתב וכן פסק האו"ה הארוך כלל מ"ד

עעש"מ ופעמים אינו עעש"מ, ובכל אופן מוכח מדבריו דלא אזלינן בתר המין שהרי התיר פת קטניות ואף היכי דע"י בישול עעש"מ. ומ"מ אפשר לדחות דאף הש"ך וב"ח ס"ל דאזלינן בתר המין, ורק כאן שאף ע"י בישול פעמים עולה ופעמים אינו עולה, (אם נאמר פ"י זה בדבריו במ"ש אם עעש"מ ולא שתלי' במקומות) הרי נמצא לדבריו שאין כאן רוב שעעש"מ, ומשום"ה לא אזלינן בתר המין בפת. אבל בדבר שהמועט אינו עעש"מ ורוב שבמינו עעש"מ אפשר ס"ל דשפיר דנגרר המועט בתר הרוב לחומרא ויאסר. אולם בכ"ז יש לעיין שהרי בארוך מש"ך הנדפס מחדש מתוך כת"י האריך מאד לחלוק על דברי הב"ח בתוקף, ולכאורה צ"ע לדינא, שהרי בש"ך הביא דברי הב"ח בלי פקפוק.

#### שיטת המנחת יעקב

**וע"י** במנחת יעקב (כלל וסימן ע"ה דין י"א ומובא בפמ"ג מ"ז סק"ג) שחולק על הסברו של התורת האשם בדברי תשובת הרא"ש וודאי חולק הרא"ש על האו"ה אי אזלינן בתר המין ושיטת הרמ"א כהרא"ש, ולא אזלינן בתר המין וכמ"ש

**שיטת הפרי חדש**  
**בדברי** הפר"ח לכאורה מצינו סתירה בדבריו שהרי בסימן קי"ג סק"ב ביאר דברי האו"ה שאוסר בקורקבן אע"ג שאינו חתיכה הראוי' להתכבד [לענין ביטול] ומבואר בגמ' דאוכליהון לאו בר איניש, מ"מ אסור. וביארו הפר"ח" דכן בדין [דאזלינן בתר המין דאל"כ] ואלא מעתה בשר כחוש שאינו עעש"מ ה"נ דשרי, אלא ודאי לא פלוג רבנן וכל מין בשר אסרו עכ"ל הרי להדיא דאזלינן בתר המין. אולם הפר"ח עצמו בסק"ה לענין אפונים מבושלים כתב, שאם עעש"מ אסור ואע"פ שאפונים קלויים נקטי'

י. ובבישול עצמו הי' אפשר להביא ראי' דג"כ לא אזלי' בתר המין אע"פ שנערך באופן זה שעעש"מ. שהרי משמע מדבריו שאף בבישול שייך לפעמים להיות עעש"מ ואכ"ז מותר בבישול שאינו עעש"מ. אלא שיש לפרש דבריו דתלי' במקומות דיש מקומות שעעש"מ בבישול ויש מקומות שאינו עולה כלל וא"כ אין ראי'.

יא. וצ"ע מה יעשה עם לשון הדרכי משה שסיים וכמ"ש באו"ה.

יב. ובאמת הי' אפשר לדחוק ולחלק דדוקא בפת קטניות שלפעמים הוא עולה ולפעמים אינו עולה לא אזל בתר המין דליכא רוב, אבל אם הרוב עעש"מ אז המועט נגרר אחר הרוב. אולם בסוף דבריו כ' סברא זו דלא אזלינן בתר המין גם נגד מה שעעש"מ ע"י בישול ולכאורה רוב קטניות בא ע"י בישול, וא"כ מוכח דאף ברוב לא אזיל בתר המין.

יג. באו"ה עצמו משמע דעעש"מ לפרפרת ולכן אסור אבל הפר"ח לא למד כן וכבר עמד בזה בשו"ת מחזה אליהו סי' מ' אות י"ב ואות י"ג.

בשו"ע (רמ"א סי' קי"ג סעיף ב') דאינו עש"מ ומותר, ולא אזיל בתר המין".

#### שיטת פוסקי זמנינו

**ועיין** בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סי' כ"ט) שעמד בסתירה זו בפר"ח ומכח זה חילק דבאופן אחד שעורכין אותו אזלי בתר המין כמו בקורקבן ומיני בשר שהכל בא ע"י בישול, אבל אין נגרר אחר המין אם רק כשעורכין אותו בדרך אחר אז עש"מ אבל בדרך שנעשה עתה אינו עש"מ, וכמו אפונים קלויים שמבושלים עש"מ וקלויים אינו עש"מ. (וחידש עוד יותר דבישול שעושין הקאמפאניס כהיום בקענס, שנתשכל בתוך הקעץ ע"י שעולה הבל חם עליהם. כיון שאינו כמו דרך בישול דעלמא ואע"פ שיש משקה בקעץ עיי"ש ודומה קצת לעישון, לא חשיב כמו בישול והו"ל אופן עריכה בפנ"ע. ואם כשבישלו באופן זה אינו עש"מ, מותר. אע"פ שבדרך בישול עש"מ").

**ובעיין** הדברים האלו חילק בשו"ת מחזה אליהו (ח"ב סי' מ') דתלוי באופן עשייתו והכנתו. וביאר הדבר דלא אמרינן לא פלוג רק בסוג אחד אבל לא מסוג זה לסוג אחר. (אבל הוסיף שאם סופו של

מאכל זה עצמו הוא להיות נגמר באופן עש"מ, אסור אע"פ שעדיין אינו עש"מ, וכגון שנתבשל כמאב"ד), וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סי' רע"ד) חילוק זה<sup>ז</sup>. ויש לכאורה מקור וראי' לחילוק זה מדברי הרשב"א (תורת הבית הארוך ח"ג שער ז' צד. ומוכא בב"י סי"ג) והר"ן שכתבו לחלק בין דגים קטנים מלוחים, לשאינן מלוחים. דמלוחים עולה עש"מ ובלי מלח אינו עולה עש"מ, הרי דחילקו באופן עריכתו ולא אזלינן בתר המין אם נערך באופן אחר. (אבל אם אופן עריכה אחת אזלינן בתר המין אין הכרע).

**אולם** לכאורה אף מה שהוכיחו מדברי הפר"ח דבדרך עריכה אחת דאזלינן בתר המין, יש לנו ראי' רק באופן שהמועט שאינו עש"מ נגרר בתר הרוב שעש"מ לחומרא כמו קורקבן נגרר בתר רוב בשר. אבל במחצה על מחצה אין ראי' וכ"ש שאם רוב אינו עש"מ אין מקור מכאן שיהי' נגרר בתר המועט שעש"מ, ואף שהוא לחומרא. דאפשר הכל הולך אחר הרוב (עכ"פ באופן עריכה אחד). ומ"מ אם באופן עריכה אחרת עש"מ שפיר מוכח מפר"ח דאף המועט

י. והי' אפשר לומר לפמ"ש לעיל לחלק בין רוב ומועט, דבשר הוי מועט אינו עש"מ ונגרר בתר הרוב העש"מ. ובאפונים אפשר דלא הוי רוב עש"מ, וממילא לא נגרר לקולא בתר המועט או מחצה שאינו עש"מ. אך א"א לומר כן שכן פסק לעיל לענין פת אורז דמותר שאינו עש"מ וכאן כ' דאורז מבושל עש"מ ולכאורה רוב פעמים בא אורז ע"י בישול<sup>ז</sup> הרי דאף המועט לא נגרר בתר הרוב לחומרא.

זו. ע"ע שם שצירף שי' הרא"ה שכשעושהו למכור ליכא משום חתנות ומותר כמו בפת פלטר. ודבר זה ידוע בשם מהריט"ץ סימן קס"א שיש מקילין עפ"ז וכבר השיג ע"ז החיד"א בברכי יוסף סימן קי"ב שיוירי ברכה אות ט' שהוא דלא ככל הראשונים,

זו. ועי' תשובות והנהגות ח"א סימן תל"ח בענין ה'ציפס שהחמיר ליזל בתר מינו בכל אופן כמ"ש בפר"ח לענין קורקבן.



לא נגרר בתר הרוב לחומרא שהרי בפת אורז התיר (ומסתמא רוב אורז נעשה ע"י בישול שעש"מ) וכמ"ש לעיל.  
וגם כ"ז שכתבו לחלק בין אופן עריכתו הוא דלא כשי' התורת האשם ואו"ה דאף באופן עריכה אחרת נגרר בתר המין. וגם דלא כמנחת יעקב (המובא בפמ"ג) שכ' אף על אופן עריכה אחת בפת שאינו נגרר כלל בתר המין, ורק בשיטת הפר"ח אפשר לומר כן.

### סיכום היוצא לדינא

**היוצא** לנו מזה, דשיטת התורת האשם דאזלינן בתר המין לחומרא [ואפשר דדוקא ברוב עעש"מ]. ושיטת המנחת יעקב דלא אזלינן בתר המין כלל. ושיטת הב"ח וש"ך דלא אזלינן בתר המין [אבל היכי דרובו עעש"מ אין הכרח]. ופוסקי זמנינו חילקו דבאופן עריכה אחת אזלינן בתר המין, ומאופן לאופן לא אזלינן בתר המין. [ולכאורה אף אופן אחד, ראייתם הוא רק שיהא המועט נגרר בתר הרוב לחומרא אבל מחצה על מחצה ורוב בתר מועט לחומרא אין הכרח מפוסקים].



## הרב שלום יעקב גרינשטיין

מרבני אג"ש, ראב"ד ברכת אשר, ברקלין יצ"ו

### בדין חניה בצדי הרחוב לפני חניה לא חוקית של חבירו

**שאלה:** כמה בתים בעירנו יש לפניהם חצר, והבעלים עושים שם חניה להרכב שלהם (הנקרא Drive Way) ועי"ז מבטלים החניה ברחוב שלפני הבתים שלהם לשאר בני העיר. ויש שנוטלים רשות מבני העיר, אמנם רובם אינם עושים כן ברשות [כיון שזה עולה להם ממון רב, וכן המסים עולים הרבה]. ויש לדון מה דין אותן החניות שנעשו שלא ברשות, אם יכולים שאר בני העיר לחנות בהם, או שיכולים בעלי הבתים לעכב עליהם.

**תשובה:** במס' ב"ב (ס.) על המשנה אין מוציאין זיזין וגזוזטראות לרשות הרבים, ר' אמי הוה ליה זיזא דהוה נפיק למבואה, וההוא גברא נמי הוה ליה זיזא דהוה מפיק לרה"ר, אתא לקמיה דר' אמי, א"ל זיל קרן, אמר ליה והא מר נמי אית ליה, א"ל ידיד למבואה מפיק בני מבואה מחלין גבאי דידך לרה"ר מפיק מאן מחיל גבך. והקשו הראשונים על סוגיא זו מהסוגיא דבפרק לא יחפור (שם כג.) דאיתא שם לוקח נמי תנינא לקח חצר ובה זיזין וגזוזטראות הרי זו בחזקתה [והיינו סוף המשנה הנ"ל], צריכא דאי אשמעינן התם גבי רה"ר אימור כונס לתוך שלו הוא, אי נמי אחולי אחול בני רה"ר גביה, אבל הכא לא. ואי אשמעינן הכא, דכיון דיחיד הוא אימא פיוסיה פייסיה, אי נמי חד אחולי אחיל גביה, אבל רבים מאן פייס ומאן שביק, אימא לא צריכא. דמסוגיא דפרק לא יחפור נראה דגם ברה"ר שייך שרבים ימחלו לו, ובסוגיא דסוף פ' ח"ה נראה דברה"ר לא שייך שרבים ימחלו. ונראה שהסוגיות מתחלפות.

**ובחי' הרשב"א** (ס.) כתב, דפירוש הגמ' בפ' לא יחפור דאע"פ שברה"ר ודאי ליכא למימר דפייס ומחלו לו, דמאן מחלו לו דרשות של כל העולם הוא, מ"מ טוענין ללוקח דדילמא מי שמברה לו כנס לתוך שלו והוציא זיזין שלו. וכתב דכן נראה מדברי ר"ח ז"ל שכן כתב וזה לשונו: אין מוציאין זיזין וגזוזטראות לרה"ר, וכן הלכתא, והני מילי לרה"ר דליכא מאן דמחיל דלאו כולי עלמא מחלי. וכן פירש הריטב"א וכתב לחלק בין רה"ר דכל העולם יש להם בו זכות ואפי' בני עיר אחרת, לבין רה"ר שאין משתמשין שם אלא בני העיר בלבד. וכ"כ ביד רמה. אמנם הרמב"ן במלחמות (פ' המוכר את הבית דף ל"ז מדפי הרי"ף) כתב דמהני מחילה ברה"ר, אלא שהדבר רחוק מאוד לפייס את הרבים, דמאן מחיל ומאן פייס, ואע"פ כן טוענין ללוקח (עי' בקובץ שיעורים סי' רס"ה לחלק בין שיטת הרשב"א להרמב"ן). ושיטת התוס' (כג. ד"ה אחולי), דהסוגיא בפ' לא יחפור איירי שטוענין שהמחילה נעשית ע"ז טובי העיר במעמד אנשי העיר, וכיון דליכא לכל חד בדרך אלא פורתא מחלי טפי מיחיד. וכ"כ המרדכי (אות תקנ"ח) דזט"ה יכולים ליתן רשות להוציא זיזין.

ומו"ר בדברות משה פרק לא יחפור (סי' כ' הערה ל"ט) כתב דשיטת התוס' צ"ע, דזט"ה לא נתמנו אלא לטובה ולא לעותי, ואף כשלקחו מעות בעד הרשות לצורך אחר של העיר ודאי כיון שהרבה יש שלא ירצו בזה לא נתמנו על זה, עיי"ש. אמנם בתומים סי' קמ"ט (ס"ק י"ח) כתב דיכולים זט"ה למכור שפיר, דאולי היו נצרכים למעות, כי אפילו כל הרחוב יכולים למכור לצורך, אבל מחילה לא שייך ברבים דזט"ה לא ימחלו כי מהיכי תיתי יוותרו של רבים. והוסיף התומים שכן משמע ברש"י שם (כג. ד"ה לקח) שכתב שהראשון נתפייס עם רבים ונעשה ע"י זט"ה.

ובדברות משה שם נראה שמפרש שיטת רש"י דאין רשות לזט"ה ליתן רשות או למכור הזכות להוציא זיזין, עפמ"כ רש"י במסקנת הגמרא מאן פייס מי היה רשאי לקבל מעות ומאן שביק מי הוא שבידו למחול ולסלוח והיינו כשיטת הרשב"א. ובאמת דנחלקו בזה הב"י בתשובות אבקת רוכל (סי' קי"א) ומהר"י בן לב בתשובות (ח"ג סי' לד), דהב"י מפרש שיטת רש"י שם כשיטת הרשב"א כמו שנראה דעתו של הדברות משה, והמהר"י בן לב מפרש שיטת רש"י כמ"כ התומים.

ברי"ף ורא"ש שם בפרק לא יחפור לא גרסי אי נמי אחולי גביה. וכתב בתשובות אבקת רוכל (הנ"ל) וכן בתשובות מהר"י בן לב (הנ"ל) די"ל דמפרשי הגמרא כשיטת הרשב"א, דלמסקנא טענינן ללוקח דהמוכר כנס בתוך שלו, אבל מכירה או מחילה לא מהני ברבים. ובתשובות מהר"י בן לב שם מביא שכן כתב הרא"ש ג"כ בתשובה (כלל ק' סי' ח'), וכן החזיק אחריו רבינו ירוחם. ושם בתשובות מהר"י בן לב הקשה סתירת הטור, דבסי' קנ"ה (ל"ד) כתב שטענינן ללוקח לומר ראשון עשאו ברשות לא שנא נגד רבים לא שנא נגד יחיד, ובסי' תי"ז כתב אבל במבוי יכול להוציאו מדעת בני המבוי, משא"כ ברה"ר שאין לו בעלים. דבסי' קנ"ה נראה דמהני מחילה או מכירה ברבים, ואין לומר דכונס לתוך שלו הוי, דשם איירי בשוכך דאין זה שייך. ובסי' תי"ז דעתו נראה דברבים לא מהני מחילה או מכירה. ולכך כתב מהר"י בן לב לתרץ, דהטור אזיל כשיטת התוס' דמהני ע"י זט"ה, וזהו מ"כ בסי' קנ"ה דטוענין כן להלוקח, ובסי' תי"ז דכתב דאין יכול להוציא זיזין, היינו בלא זט"ה. וכעין זה כתב בתומים (הנ"ל) לתרץ דברי הטור דבסי' תי"ז איירי במחילה וזה לא מהני, משא"כ בסי' קנ"ה טוען טענת מכירה ע"י זט"ה. [ועי' בקוב"ש ב"ב שם סי' רס"ו במה שכתב להשוות הסוגיות, אמנם דברי הטור אי אפשר לתרץ בחילוק הקוב"ש עיי"ש].

**בנתיבות** (סי' קמ"ט ס"ק ט"ו) כתב לתרץ סתירת דברי הטור [התומים והנתיבות לא הביאו דברי המהר"י בר לב], דמה שכתב הטור בסי' קנ"ה דטוענין נגד רבים, היינו בעלי הגנות שבעיר והם בעלים ידועים דכיחיד דמי, אבל בסי' תי"ז איירי ברה"ר שאין שם בעלים ידועים, ולא מהני מכירה או מחילה. ולפי תירוץ הנתיבות עולים יפה דברי הטור, דהולך בשיטת הרשב"א וכדברי אביו הרא"ש בתשובה (הנ"ל).

**הבית יוסף** (בסי' תי"ז) מביא תשובת הרשב"א (ח"ב סי' רצ"ב) על מה דתנן דאין עושין חלל תחת רה"ר (שם במשנה ב"ב ס.), ועכשיו מנהג פשוט לעשותו בלי שום רשות,

ויש שנוטלין רשות מן האדון ובא אחד בא לערער על זה מדינא דר' אמי, ואחר טוען כנגדו דמנהג מבטל הלכה, ועוד דדרך הרבים דרך המלך הוא ובידו למכרו או ליתנו. והרשב"א שם דן בהתחלפות הסוגיות דפרק חזקת הבתים ופרק לא יחפור וכתב ב' תירוצים. א' דיש לחלק דבחה"א איירי דלא היה שם אלא שתיקת בני רה"ר, ושתיקה לא הוי מחילה, ובפרק לא יחפור איירי דטוען שמחלו בפירוש. כן פירש דבריו הלחם משנה בתשובותיו הנקראות לחם רב (בס"י ט"ו וס"י קל"ו). אמנם הגר"א בביאורו (בס"י תי"ז ס"ק א') פירש דברי הרשב"א כעין מה שכתב בחידושו, דבחזקת הבתים איירי בשתיקת רבים ולא הוי מחילה, ובפרק לא יחפור איירי במחילה בפירוש ב' טובי העיר במעמד אנשי העיר. ובתירוץ השני תירץ הרשב"א כמו שכתב בחידושו שם, דאי אפשר לרבים למחול, ובפרק לא יחפור טענינן דהמוכר כנס לתוך שלו. (כמש"כ בביאור הגר"א ותשרי לחם רב). והרשב"א נקט להלכה כתירוץ השני וכמו שכתב בחידושו. וכן נראה מתשובות הרשב"א שמביא הב"י (בס"י קמ"ט סעי' ל"א) שכתב וז"ל: שאני סבור דמאן מחיל ומאן שביק וכדמשמע בשלהי פ' ח"ה, ואע"ג דלכאורה לא משמע הכי בפרק לא יחפור, כבר ראית את אשר פירשתי דההיא בשלהי פרק חזקת עי"ש. ועי' תשובות תורת אמת למהר"א ששון סי' קפ"ג.

ולפ"ז היה נראה דצודק המערער בטענותיו שלא להרשות לעשות ביבין חלולין תחת קרקע רה"ר. אלא דהרשב"א ממשיך, דכיון דבכל המקומות נהגו לעשות כן, וכבר הורגלו הכל בכך והכל צריכין לכך וכאלו הכל מוחלין בכך ורוצין בכך, ועשו בזה את שאינו זוכה ואת שאינו רשאי כזוכה וכרשאי. והיינו כמו דאמרינן במס' ב"מ (יב:) לענין בנו של פועל שקיבל השדה למחצה לשליש לרביע שילקט בנו הקטן אחריו, אע"פ שילקט בשביל אביו ועי"ז נפסדין העניים בלקט שעשו הקטן הזה כזוכה אע"פ שאין לקטן זכייה, משום שניחא לעניים דבר זה אם גם הם ישכרו אח"כ שדות. [מה שהביא הרשב"א עוד לענין אינו זוכה כזוכה מהגמ' (גיטין ל) לגבי המלוה את הלוי, עיין בביאור הגר"א (הג"ל בס"י תי"ז) שלא העתיקו, רק העתיק מה שהביא הרשב"א ראה מש"ס ב"מ (יב:), ונראה כונת הגר"א לפי שבמס' ב"מ שם יש בזה טובה לכל העניים, משא"כ במס' גיטין הטעם משום תקנה בעלמא]. וכתב הרשב"א דהכי נמי ניחא לכולהו כי היכי דלכי מצטרכי אינהו ליעבדו נמי הכי, ועפי"ז נדחו טענות המערער.

עוד טעם שני כתב הרשב"א להתיר לעשות אותן ביבין, שהדרכים הם שייכים לאדני הארץ, ועל דעת כן מסר להם המלך רשות אפילו מן הסתם, וכ"ש כשנתן להם רשות לפירוש לעשות אותן, והרי זה ככונס לתוך שלו על דעת שיוציא זיזין או יעשה מחילות לכשירצה, ע"כ בתשובה.

ועל פי דברי הרשב"א אלו פסק הרמ"א (בס"י תי"ז סעי' א) על מה שפסק המחבר דאין עושין חלל תחת רה"ר וז"ל: וי"א דאף על גב דהכי דינא הוא, מכל מקום כבר נהגו לעשות ביבין ומרתפאות תחת חלל רה"ר וכן זיזין, וכולן מוחלין על כך מאחר שכן נהגו, ועוד שרה"ר הם של מושלי העיר ולכל מה שנותנין רשות אזלינן בתריה.

ולפי ענין המנהג. ובסמ"ע (ס"ק ג') כתב וכולם מוחלין על כך שהיום או מחר יצטרך גם הוא או בניו לעשות כן.

**ועתה** נבוא להשאלה באותם שעושים חניה בחצרות שלפני בתיהם, ועי"ז מבטלים לבני העיר לחנות ברחוב שלפני ביהם. ונראה פשוט דאינו דומה לתשובת הרשב"א ופסקו, שלהרמ"א דשם הטעם דכולן מוחלין שהכל צריכין לכך או יצטרכו לכך, אבל הכא רק אותם שיש להם חצרות לפני בתיהם יכולים לעשות כן, ורוב בני העיר אינם יכולים לעשותן, ואין שום טעם לומר שהכל צריכין או יצטרכו לכך וממילא נעשה מנהג, ואדרבה כשעושים דבר זה מונעין מבני העיר היכולת לחנות את רכבם. ועיין בתשובות בית אפרים (חור"מ סי' כ"ב וסי' כ"ג, הובא בפ"ת כאן ס"ק א' ובי') שכתב בביאור דברי הרשב"א, דלא קאמר הרשב"א אלא במחילות שאינו מקלקל הדרך רק שעושה חלל תחת רה"ר והא ליזיזין דמי, ובהא מהני מה שרה"ר של מושלי העיר וכו' כי היכא דתהוי ככונס לתוך שלו כיון שאין מקלקל הדרך שדורסין בו רבים. וכמו שסיים הרשב"א והרי זה ככונס לתוך שלו ע"ד שיוציא זיזין או מחילות לכשירצה. וא"כ נראה דהבית אפרים הבין דרק אם אינו מקלקל הדרך אז מהני רשות מושלי העיר, וכש"כ שאין לומר בזה שהכל מוחלין על כך שכן נהגו. וכע"ז כתב בתשובות גור אריה יהודא (חור"מ סי' מ"ה) דדוקא לעשות חלל תחת רה"ר התיר הרמ"א דאין שום היזק בשעת עשיה, רק אולי תפחות שלא מדעתו ברבות הימים, ובזה מהני מה שהכל הוא של מושל העיר, דכיון דהוא נותן לו רשות הוי כחופר בתוך שלו אבל אין להתיר לעשות היזק לרבים.

**ושם** בתשובות גור אריה יהודא הוכיח זה ממה שהגיה הרמ"א שכבר נהגו לעשות ביבין וכולן מוחלין ועוד שרה"ר הם של מושלי העיר בסעי' א' שם בס' תי"ז, אבל במש"כ המחבר בסעי' ב' דאין מוציאין זיזין וגוזזטראות לא הגיה כלום שהמנהג או רשות מושלי העיר מהני דשם ההיזק נעשה תיכף. אמנם מה שצ"ע לכאורה בזה הוא, דמקור פסקו של הרמ"א הוא מתשובות הרשב"א (הנ"ל) ושם כתב הרשב"א וז"ל: וזיזין וגוזזטראות נמי הא מפקי כולהו לכתחלה. דגם בהם מהני המנהג ורשות מושלי העיר. ובאמת גם בסעי' א כתב הרמ"א וכן זיזין. דמהני מנהג ורשות מושלי העיר. וא"כ צריך להבין מדוע לא הגיה הרמ"א בסעי' ב'. ובדרכי משה הארוך (שם בס' תי"ז ס"ק ב') העתיק הרמ"א בתשובות של הרשב"א וכתב וה"נ זיזין הא מפקי כולהו לכתחלה על דרך הרבים, ולא העתיק גם גוזזטראות. ומוכרחים לומר דבסעי' א' איירי בזיזין שאין בהוצאתם נזק לרבים, משא"כ בסעי' ב' איירי שע"י הוצאתם נעשה נזק לרבים, כמש"כ שם המחבר דדוקא ככונס לתוך שלו יכול להוציא אבל אינו יכול להחזיר כתלים שכל מצר שהחזיק בו רבים אסור לקלקל. וזה כונת הרשב"א במש"כ לענין הוצאת זיזין וגוזזטראות דאיירי במקום שאינו מזיק לרבים בהוצאתם.

**וב"ב** הבית אפרים (שם בס' כ"ג) דגם הרשב"א לא התיר אלא כשאנו יכול לגזול בני רה"ר, וכמש"כ הרמ"א (שם בס' תי"ז) בשם רבינו ירוחם דאם עשה איצטבא במקום שכנס לתוך שלו ואי אפשר לרבים לדרוס שם, מותר להחזיר כתלים למקומן,

דאז אינו מזיק לרבים ולא הוי מצר שהחזיקו בו רבים. עוד שם בבית אפרים, דמה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' קלד, שמביאו הב"י בסי' קס"ב ופסק הרמ"א כוותיה שם בסי' קס"ב סעי' א') בבני מבוי שרצו להעמיד דלתות באמצע המבוי, וקצת מאותן שחוץ למבוי רוצים לעכב מפני שצריכים לכונוס להשכינה שבמבוי שנמצא שם הבהכ"נ והמקוה טהרה, וכתב הרשב"א דמשורת הדין היו יכולים לעכב משום דהוי כדין מצר שהחזיקו בו רבים דאסור לקלקלו, אבל כיון שהמלך צוה לעשות דלתות אמרינן בזה דינא דמלכותא דינא, וגם דהשוקים והרחובות הם למלכים והם יכולים לסגור ולבנות ברחובות העיר ויכולים להעמיד שם דלתות. ועל זה כתב הבית אפרים דכיון שהיה מצר שהחזיקו בו רבים לא סמך הרשב"א על זה דדינא דמלכותא דינא לבד, אלא דדלתות אלו נעשו לשמירת בני ישראל, ובזה מהני דלא הוי גזלה דמלכותא, ועוד שאני התם דנתן רשות בפירוש להעמיד דלתות ובזה יכול להפקיע אפילו מצר שהחזיקו בו רבים עי"ש.

**בתשובות הרא"ש** (כלל צ"ט סי' ו, שמביא הטור בסי' קנ"ד) לענין הוצאת בליטת עליית לחוץ, כתב הרא"ש בתוך הדברים שמותרים כיון שמנהג העיר שכל אדם מוציא זיזין וגזוזטראות. ונפסק כן בשו"ע (סי' קנ"ד סעי' ט"ו) וז"ל: והני מילי במקום שאין אדם רשאי להוציא זיזין וגזוזטראות מעלייתו לרה"ר, אבל במקום שרשאי להוציאם לא הוי האור שלפני עלייתו הפקר, אלא הוי כחצר השותפין, ושנה עוד דין זה בסעי' ט"ז. וצריך לומר דהמקום היה מקום שאינו עושה בזה היזק לרבים, ולא הוי כמצר שהחזיקו בו רבים. ושם בבאר הגולה הראה לתשובות הרשב"א (ח"א סי' אלף קל"ב) בשאלה כעין זה בפתיחת חלון לרה"ר ושם כתב דמי שפתח חלון על רה"ר אין חבירו שבצד השני של הדרך רשאי למנעו, מפני שאינו פותח על רשותו שהדרך של מלך הוא, וכן רצה שכל שבא לפתוח על הדרך יפתח ואינו פותח על רשות חבירו ולא משתמש בשל חבירו כלום. וא"כ כל זה איירי דאינו עושה נזק לרבים. אבל כשעושה נזק לרבים לא אמרינן דמן הסתם על דעת כן מסר להם המלך את הרשות.

ובן אין לומר בשאלתינו דכן המנהג, דבמקום שהוי היזק לרבים ומצר שהחזיקו בו הרבים כל השנים להחנות רכבם בצדי הרחוב, לא אמרינן דאזלינן בתר המנהג, ולעולם לא הוי כאן מנהג, אדרבה רוב בני העיר לא מחלו. וכן אין מנהג זה כלל בכל המקומות. ועיין בתשובות דברי אמת (הג"ל) שבהעתיק דברי הרשב"א כתב, לא מצא מקום אפילו כשמחלו בפירוש שתהיה מחילתם גבי כחלל שנעשה תחת רה"ר, אלא משום דנהגו בכל המקומות ובכל הערים לעשות כן. ונראה דהבין כונת הרשב"א דצריך להיות מנהג זה בכל המקומות ונאפי' נניח שכל בני"מ מחלו ע"ז, הא גם לעכו"ם יש חלק ברחובות העיר (עי' מג"א סי' תרל"ז ס"ק ג') והם בודאי אינם מוחלין על זה להפקיע מהם מקומות חניה].

**ובר** מן דין, כל הנידון הזה הוא במקום שיש רשות מן המושלים, וכאן השאלה שלא נטלו רשות ולא השיגו רשיון לעשות חניה בחצרותם מהעיר. וא"כ אין להם שום

כח להפקיע מקומות החניה ברחובות שלפני בתיהם, דהוי היזק לרבים שהחזיקו להחנות רכביהם שם כל השנים.

**תבנא** לדינא: א) אם נתברר דמי שעשה את החניה בתוך חצירו (drive way) לא קיבל רשות מהעיר והפסיד בזה החניה ברחוב שלפני ביתו, אפי' הניח שלט שבו כתב שאסור לחנות שם, אין לו שום כח להפסיד את הרבים, וכל אחד יכול להחנות רכבו שם, ואפי' בא הבעל הבית אח"כ אינו יכול להפקיע מי שכבר חנה ברחוב.

**ב)** אמנם כשרכבו של הבעל הבית כבר נמצא בהחניה, אסור לשאר בני אדם להחנות רכבם ברחוב שלפני מקום החניה. ואם הבעל הבית צריך לצאת משם ואינו יכול, כיון שהרכב האחר חסם וממלא המקום, או שבעל הרכב שם ואינו רוצה להזיזו, נראה דיכול בעל הבית להביא את המשטרה כדי להזיזו, כדין מי שמילא כל הדרך כדים (חור"מ סי' תי"ב סעי' ב'). אבל אם בעל הבית אינו צריך לצאת משם עכשיו, נראה דאסור להביא המשטרה (עי' שם בס' תי"ב בסמ"ע ס"ק ג'). [ועיין בספר מאה שערים להגר"י זילברשטיין שליט"א סי' רנ"ז שאלה כעיי"ז].



## הרב משה פעלדמאן

מח"ס תורת המשפט

דיין בבד"צ - עמלים, מודיעין עילית יצ"ו

## תוקפה ההלכתי של הצהרה בחוזה שהדירה נמכרת כמו שהיא [AS IS]

**שאלה:** מצוי הדבר בעסקאות שעושים, כגון במכירת דירות, שכותבים סעיף בחוזה שהמוכר מוכר את הדירה כמו שהיא [הנקרא AS IS], והכוונה שאף אם יתגלו פגמים בדירה, הקונה לא יוכל לדרוש מהמוכר לתקנם, או לבטל את המקח, ויש לדעת מה דעת ההלכה בזה האם זה מחייב.

**תשובה:** נפסק בשו"ע שהצהרה על ויתור כשיתגלה מום במקח ללא פירוט איזה מום, אין לה תוקף הלכתי. אבל למעשה נהוג לכתוב בחוזים שהדירה נמכרת כמו שהיא [AS IS]. ולמעשה הדעות חלוקות בזה איך להתייחס לכך, ונתייחס לעיקרי השיטות. יש חלק מבתי דינים שסוברים שרק על מום שהקונה היה יכול לבדוק אותו מראש, או שהדרך של אנשים לבדוק ולא בדק, מועיל הוויתור מדין מחילה, אבל על מום שאין דרך האנשים לבדוק, או מום נסתר לא מועיל הוויתור. ויש שסוברים, שהוויתור זה רק בפגמים שאין דרך האנשים להתייחס לכך כמום בקניית דירה, בזה הוויתור חל, אבל במום שהוא פגם מהותי בדירה שמוריד את ערכה, בזה הוויתור לא חל. אבל זה ברור שבמום שהמוכר ידע עליו ולא עדכן את הקונה, ברור שעל זה הוויתור לא חל. וכן מה שהקונה ראה וידע ולא התייחס לכך, אינו יכול לתבוע זאת, לכן העצה שהוויתור יהיה בר תוקף הלכתי, הוא להגדיר את הוויתור על המום עד אחוזים מוגדרים של ירידת ערך, או לסכום עלות התיקון שזה נחשב לדבר קצוב.

## מקור הדין

**בגמרא** (ב"מ נא.) אמר רב האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה, יש לו עליו הונאה. ואף לדעת ר' יהודה שבדבר שבממון אפשר להתנות על מה שכתוב בתורה, אבל בהונאה לא מועיל תנאי, דמי ידע דמחיל.

שיטת הרמב"ם והשו"ע שאין תוקף על מחילה סתמית על מום

**נפסק** ברמב"ם (פ"ט מהלכות מכירה ה"ז) כל הלוקח סתם אינו לוקח אלא הדבר השלם מכל מום, ואם פרש המוכר ואמר

על מנת שאין אתה חוזר עלי במום, הר זה חוזר עד שיפרש המום שיש בממכרו וימחל הלוקח, או עד שיאמר לו כל מום שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו, שהמוחל צריך לידע הדבר שימחול לו, ויפרש אותו כמו המפרש בהוניה. שנפסק (פי"ג ה"ג) שהאומר על מנת שאין לך עלי אונאה, צריך לפרש כמה הונאה יש במקח, וכן נפסק בשו"ע (ח"מ סי' רלב ס"ז).

**המבואר** שמסכמים שגם אם ימצא פגם ומום במקח המקח קיים, אינו



הרמב"ם נראה שלמד כן מאונאה ולא מפני שאינו קצוב, ולכן פוסק כרמב"ם.

**ביאור בשיטת הטור שחילק בין מחילה באונאה למחילה במום**

**וקשה** על הטור שלענין הונאה (חור"ם ס' רכז) פסק שלא יועיל תנאי אם לא פירש ההונאה. ולענין מום (בס' רלב) פוסק שמועיל מחילה גם שלא מפרש, וסובר שמועיל חיוב ומחילה על דבר שאינו קצוב.

**ומכאן** הב"ח (בס' רלב) שבאונאה אין דרך בני אדם למחול על הונאה במחיר, וכיון שאומדים בדעתו שאם היה יודע שיש הונאה לא היה מסכים. אבל במום כיון שיש בני אדם שלא מקפידים בחלק מהמומים, ואין אומדן דעת שאם היה יודע לא היה מסכים, לכן בזה תועיל המחילה.

**והנתיבות** (סי' רלב סק"ב) מיישב את הסתירה בדברי הטור, שבהונאה שמוכר ביותר מהמחיר שמצד דין התורה מחזיר ההונאה צריך מחילה מפורשת, אבל במום שאין זה דין התורה שיתבטל המקח, אם מכרו לפי ערכו ומחירו, רק יש חזקה שאדם לא קונה ומסכים למקח שיש בו מום, וכיון שהקונה גילה דעתו שאינו מקפיד במום, אין את החזקה ולא מבטל את המקח. [ויעויין בגליא מסכתא סי' ג שמקשה על הנתיבות, והביאור שמבאר, ואכמ"ל].

**ביאור בפסקי השולחן ערוך**

**ובחידושי** הגהות לפרישה כתב דצריך להגיה בבית יוסף ולומר דדברי רבינו "אינם" נכונים, שהרי בשו"ע פסק המחבר כהרמב"ם אע"פ שבנותן דבר שאינו קצוב לא פסיק כוותיה.

מועיל כיון שכל זמן שלא פירש המוכר לקונה את הפגמים שבמקח, יכול הקונה לבטל את המקח, אפילו שסוכם שלא יכול לדרוש ביטול מקח בגין המום, כיון שאין המחילה שמחל הקונה על המום מועילה, מאחר שלא ידע את מהות המום וערכו.

**ביאור שיטת הרמב"ם דלשיטתו לא מועיל להתחייב על דבר שאינו קצוב**

**הטור** (חור"ם ס' רלב) הביא את שיטת הרמב"ם אך לא הביא סוף דבריו שכתב "כמו המפרש בהונייה", וביאר דשיטת הרמב"ם לשיטתו (פי"א מהלכות מכירה ה"ט) דאין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב, כך אינו יכול למחול בדבר שאינו קצוב.

**אבל** הביא שכתב לעיל (סי' רז סכ"ט) שדעת הרא"ש (שו"ת כלל עד סי' א) שאפשר להקנות דבר שיש לו קצבה, וממילא הוא הדין שיכול למחול, היינו דהטור סובר שיכול אדם למחול על מום אפילו שלא יודע את מהות המום.

**וכתב** הבית יוסף (סי' רלב) דדברי רבינו נכונים, דהרמב"ם סובר לשיטתו שאין אדם מתחייב לחבירו בדבר שאינו קצוב והוא הדין למחילה, והלכה כטור ולא כרמב"ם.

**אמנם** בבדק הבית כתב דמדסיים הרמב"ם וכתב כמו המפרש באונאה, משמע דמטעם דמיון דין האונאה נגע בה, כדברי הרב המגיד ולא מטעם מתחייב בדבר דאינו קצוב שכתב רבינו. וכן מבואר בכסף משנה שכתב שדברי הטור נכונים, אך מסוף לשום

תנאי שלא יחזור בו בשום מום, והלוקח אין דעתו לקנות אלא במום מסוים שראוי למחול עליו, אבל לא בשאר מומים הגדולים, ולכן אינו יכול לחזור עד שיפרש המום כמו המפרש אונאה.

**המבואר** לשיטתו שמה דפסק השו"ע (רלב ס"ז) זהו גם לפי שיטת הרא"ש שאפשר להתחייב בדבר שאין לו קצבה, וזהו שלא כדברי הטור. אמנם הש"ך (סי' רלב סק"ד) כתב דדברי הב"ח הם דברי נביאות.

שיטת הנימוק"י בשם הרמ"ה סובר כשיטת הרמב"ם שקונה שמקבל כל מום שנמקח אין תוקף להסכמתו

**הנימוק"י** (ב"מ מט: מדפי הרי"ף) הביא הדין מקידושין (יא.) במקדש אשה שאם קבל עליו הבעל מומין, אין לחשוש לביטול קידושין מחמת מקח טעות.

**והביא** רמ"ה שמסתבר שזהו רק לענין קידושין אבל לגבי מקח וממכר אפילו שקיבל על עצמו כל מומים שבמקח, אם נמצא בו מום יכול ליטעון מקח טעות כמו באונאה. והחילוק בין קידושין למקח וממכר הוא שבקידושין כיון שהדרך הוא לבדוק היטיב, וכיון שיש חזקה שבדק אז מן הסתם ראה את כל המומים וקיבל על עצמו, אבל במקח וממכר מצוי שאדם לא קונה לפני שבודק, ולכן לא אומרים שויתר. היינו כשיטת הרמב"ם.

דין המציאות הנהוגה בחזו"ם בזמנינו שכותבים שמוכרים את הדירה כמו שהיא [AS IS].

**בעסקאות** ובפרט במכירת דירות יד שניה המנהג לכתוב שמוכרים הדירה כמו שהיא (AS IS), יש

והנראה בביאור דבריו וכפי שהקשה בסמ"ע (ח"מ סי' רלב סק"ט) דהשו"ע דיני אונאה (סי' רלב ס"ז) מביא את שיטת הרמב"ם, ואילו בדין התחייבות בדבר שאינו קצוב (סי' ס"ב, סי' רז סכ"א), ובדין ערבות בדבר שאינו קצוב (סי' קל"א ס"ג) הביא את שיטת הרמב"ם, וכתב שכל הבאים חלקו עליו והכריע כמותם, וא"כ אי אפשר לומר כשיטת השו"ע שסבר שאין אדם יכול למחול מטעם דזהו דבר שאי לו קצבה, דהרי פוסק דלא כשיטת הרמב"ם.

**ומבאר** הסמ"ע שדעת השו"ע במה שפסק הרמב"ם אינו מהטעם שכתב הטור שזהו דבר שאינו קצוב, אלא שלומדים כן מאונאה שצריך שיפרש שיעור ההונאה במחילתו, ומוסיף לבאר טעם הדין באונאה ובמום, מפני שאומר הקונה למוכר חשבתי כשאמרת לי כן בשעת המקח, שאינך יודע שיש אונאה או מום במקח, ואמרת לי כן רק כדי להשביח דעתי. ובערוך השולחן (רלב סי"א) ביאר ואתה לא אמרת רק להשקט דעתי, כאילו הוא מקח יקר, אף אם היה בו מום. [ועיין במחנה אפרים (מכירה דיני אונאה סי' טז) מה שמבאר בזה].

ביאור הב"ח בפסקי השולחן ערוך

**ביאר** הב"ח (סוף סי' רז) הסתירה בפסקי השו"ע, דיש לחלק שבתולה בדעת עצמו כגון שחייב עצמו לחבירו כפי רצונות או נעשה ערב לחבירו כפי רצונו בזה משתעבד אפילו בדבר שאינו קצוב שכן הוא רצינו, אבל במוכר לחבירו על מנת שאין אתה חוזר עלי במום, שהמכירה תלוי בדעת שניהם, שהמוכר אין דעתו למכור בדמים אלו אלא על

יודע שמצוי פגמים שונים ועל מנת כן קונה, ואי אפשר לומר בדבר שנוהגים כן, שיש אומדן דעת שאם היה יודע שיש בזה פגם לא היה קונה, וממילא כל זמן שמדובר בפגמים קלים שלא מורידים את ערך הדירה, וזה לא נחשב מחילה שמחל הקונה למוכר על מומים במקח, שבמחילה צריך לפרש המום, רק משמעות הסיכום ביניהם שבעסקאות מסוג אלו יודע הקונה ששכיח פגמים אלו, והמנהג הוא שזה לא נחשב מום. וכמו שנפסק בשו"ע (ס' רלב ס"ו) שכל שבני המדינה הסכימו שזה אינו מום, אז לא חוזר, וכיו שפגמים אלו מצויים, זה לא נחשב למום אצל הקונה.

**וגם** בפגמים גדולים, שאינם מורידים את ערך הדירה, ואין גם אומדן ברור שאם היה הלוקח יודע מהפגמים לא הי' קונה, הדין שלא יכול הקונה לדרוש לבטל את המקח או לתקן. אבל אם יש פגמים גדולים שמורידים את ערך הדירה, שיש אומדן ברור שאם הקונה היה יודע מפגמים אלו לא הי' קונה, בזה הדין שהקונה יכול לבטל את המקח, או לדרוש תיקון, נכפי ההלכות שנפסק בידינו מקח טעות ואונאה].

**באופן** שהמוכר רימה את הלוקח גם על פגמים קלים אין בכוונת הקונה לוותר

**הפתחי** תשובה (חור"מ ס' רלב סק"ד) הביא מהשבות יעקב (ח"ב ס' קסו) שאם המוכר ידע שזה מזוייף ועשה עצמו כמסתפק לפני הלוקח, נחשב כמטעהו. דהיינו באופן שהמוכר ידע על פגמים, והטעה את הלוקח שאין פגמים, בזה

גישה בחלק מבתי דינים שסוברים שזה רק על מום שהקונה ידע, או על דברים שהדרך לבדוק ולא בדק, ומוכחים זאת מהדין שנפסק בשו"ע (ס' רלב ס"ג) שהמוכר לחבירו מקח עם מום, שלא ידע בו הלוקח מחזירו אפילו לאחר כמה שנים, שזה מקח טעות, ובתנאי שלא נשתמש בו, אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום ה"ז מחל ואינו יכול לחזור. והסמ"ע (סק"י) הביא מגיד משנה שבדבר שהלוקח יכול להבחינו לאלתר כגון שיכולין לנסותו ולטעמו ולא הקפיד לעשות כן, והמוכר מכר לו סתם אינו חוזר. והחכמת שלמה (שם) כתב דזהו דווקא בדבר שהזיוף שכיח שהי' לו לבדוק קודם, אבל דבר שלא מצוי בזה זיוף, ואין דרך לבדוקו הרי זה מקח טעות מיד שנודע לו.

**ולכן** נראה שפגמים שאפשר לראות אותם, ולא ראה, או דברים שהאדם הסביר בודק זאת לפני שקונה ולא בדק, בזה אפשר לסמוך על הסעיף ויתור. חוץ אם כתבו בחוזה מפורש דברים שעל המוכר לתקנם עד תאריך מסויים.

**אבל** פגמים שאי אפשר לראות זאת, כגון מום נסתר, וכן פגמים שהאדם הסביר לא בודק זאת, והתגלה בהמשך הזמן, בזה סוברים שהמחילה סתמית לא תקיפה.

**חלק** מבתי דינים סוברים שויתור מועיל רק על פגמים מסוימים

**אמנם** יש גישה אחרת בחלק מבתי דינים שסוברים שהכוונה בזה שהקונה

נראה שגם בפגמים קלים שאינם מורידים שהלוקח לא היתה בכוונתו למחול על את ערך הדירה, לא מועיל מחילה, שברור פגמים שהמוכר ידע ורימה.

### ההמלצה למעשה

**לאור** מה שנכתב שלפי ההלכה אין תוקף למחילה סתמית, והמנהג המצוי לכתוב בחוזים שמוכרים את הדירה כמו שהיא [AS IS], גדרו תלוי במנהג בתי הדין. לכן אם מעונינים שהקונה לא יוכל לחזור בתביעה, מומלץ להוסיף סעיף שהקונה מצהיר בזאת שהוא מוותר מראש על כל טענת מום שמפחיתה את ערך הדירה עד 20%, או שעלות תיקונה עד כ-20% מערך הדירה [המספר זה דוגמא, אפשר להחליט כל סכום שרוצים], שבזה הקונה מחל על דבר קצוב שבזה יכול למחול. שאחרת יש פגמים שהקונה יוכל לדרוש מהמוכר תיקונם, או ביטול מקח, גם שנכתב שמוותר על כל טענת מום.



## הרב שלמה אינדיג

כולל חושן משפט דחסידי באבוב - 46, עה"ק ירושלים ת"ז  
מח"ס 'נימוקי משפט' על הלכות שלוחין, מקח וממכר, אונאה

## האם מותר לאדם לתת ממון רב לבנותיו לצורכי נישואיהם

"המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מחמשים זוז", (משנה כתובות, פ"ו מ"ה). ובטעם זו הקצבה, ראה פני יהושע (כתובות ס"ד ע"א).

**ונראה** מכל דינא דרשב"י הנ"ל, ומה שהעלו אב"י ורבא מדבריו קצבת נדן הבת עד עישור נכסים ולא יותר, דבאביה חי מיירי, שכן דקדקו קרא 'ובנותיכם תנו', על כן נראה פשוט דהוראת חז"ל שלא ירבה בנדן יתר על עישור נכסים נאמרה אף בנתן לבתו מתנה מחיים. [וע"ע שו"ת פני משה (ח"א סי' ע').]

**בהמשך** הסוגי' שם מובא מה שאמר רב פפא לרבי יהודה בר מרימר, בדבר דמי הנדוניה שרצה ר"פ שיכתוב מחותנו אבא סורא לבתו, שאין בזה משום 'אעבורי אחסנתא', כיון שמדובר בכספי נדוניה, שהם בכלל תקנת רשב"י דשרי לאב ליתן לבתו כיון שחייב להשיאה וכדלעיל.

**והקשה** ביד דוד שם, אמאי בראשית הסוגי' הקשה על דינא דרשב"י מדבר תורה "דרחמנא אמר" וכו' ויישב דנישואי הבת המה גם דין תורה כדכתיב "ואת בנותיכם תנו" וכו'. ובדברי ר"פ ור"י בר מרימר הקשה מתקנת חכמים דאמר שמואל "לא תיהוי בעבורי אחסנתא", ותיירץ [בגמ'] שישנה תקנה מגבילה "תקנתא דרבנן היא, דאמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי".

הנה זה שנים מקדם נהגו ישראל קדושים, שכל המשיא בתו, נותן נדן לחתנו, ואחד המרבה ואחד הממעיט, וכולם לבם לשמים. בארץ ישראל מקובל זה שנים בקהלים רבים, שהחותן אבי הכלה היה נותן את חלק הארי של דירת המגורים. בשנים האחרונות, בארץ הקודש בפרט, המירו מחירי הדירות פלאים להון עצום ורב, והורי הבנות ממשכנים נפשם להביא סכומים עצומים לנישואי בנותיהם. ובא אני בשורה לברר הצדדים האם שרי למעבד הכי לכתחילה מעיקר הדין, וזה החלי בעזרת הצור.

שיטת הסוברים דאסור ליתן מתנה מנכסיו בחייו למי שאינו יורשו

**מבואר** בגמ' כתובות (נ"ב ע"ב) "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה התקינו כתובת בנין דכרין, כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו כבנו". והקשתה הגמ' "ומי איכא מידי, דרחמנא אמר ברא לירות ברתא לא תירות, ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא". וכתבה ליישב דכיון שיש סמך מן התורה שחובת האב להשיא את בתו, כדכתיב (ירמיהו כט, ה) "קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים", על כן אדם צריך לתת ממון לבתו כדי שיקפצו עליה לקדשה, ומגבילה זאת הגמ' "עד לעישור נכסיו".

**כמו** כן הורו חז"ל סכום התחלתי אותו תמיד ראוי לאדם לתת לנדן בתו,

**ובתב** ליישב, "דכל זה [דינא דרישא כתובת בנין דכרין וכו'] מדברי רשב"י שהוא תנא, ולא היה יכול להקשות משמואל שהוא אמורא וזמן רב אחריו, וגם אולי לא ס"ל, אמנם לקמן [במעשה דרב פפא] היה יכול להקשות כמו כאן וכו', ולכן הביא משמואל [שתיקן] לא תהא בעבורי אחסנתא. וא"כ מוכח אף על פי שחכמים תקנו, מ"מ העושה אין רוח חכמים נוחה ממנו, והא [דתקנו] חכמים אפשר [באו לחדש שרק] אם לא ימצא מי שרוצה ליקח הבת בלי כסף, [אז] עכ"פ האב יהיה מרוצה ליתן, [אבל בסתם הוא באיסור אעבורי אחסנתא]. ותירץ דאדרבה מצוה הוא מקרא דר"י משום רשב"י [לתת ממון לבתו בכל ענין למען יקפצו לקדשה], "ע"כ, יע"ש.

**אמנם** יש להדגיש לכא' בביאור דינו של שמואל, דעיקר תקנתו נאמרה בהעברת נחלה בין הבנים, כמבואר בגמ' בבא בתרא (קל"ג ע"ב) "לא תיהוי בי עבורי אחסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא, וכ"ש מברא לברתא". דלהעביר מברא לברתא הוא ב"כל שכן" כיון שהוא אסור מן התורה כנ"ל.

**[אמנם]** לשון המשנה (ב"ב שם) עצמה משמע דכל העברת נכסים מיורשיו, היא רק בכלל 'אין רוח חכמים נוחה', ואינו באיסור מד"ת, וז"ל "הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו, מה שעשה עשוי, אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו", וכן העתיקה כלשונה בשו"ע (חו"מ סי' רפ"ב). ובנותן טעם לציין לדברי שו"ת בית דוד (למהרי"ד זיע"א אב"ד שאלוניקי, חו"מ סי' קל"ז), שכתב דאין דינא דאעבורי אחסנתא במי שיש לו רק בנות ומעביר ירושתם לאחרים, ע"ש].

**והעולה** מזו הסוגי' דאסור להעביר נכסיו מבן אחד לבן אחר, מצד תקנתא דשמואל הנ"ל, אבל להעביר נכסיו מבנו לבתו הוא איסור תורה, שהותר רק במקום צורך מצוה של נישואי בנותיו, וממילא אין לתת ממון לבתו אחרי שנישאה.

**אמנם** ראיתי בנחל איתן (הל' אישות פ"ב ה"א), שהביא מדברי הפוסקים שהקשו ע"ד הרמב"ם שם שפסק "צו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו". דאמאי נקט לשון 'צו חכמים' הרי דין זה הוא מדברי קבלה, כדכתיב בירמיהו "ובנותיכם תנו" כנ"ל. וכתבו ליישב דאין זה דינא דאורייתא אלא רק אסמכתא דקרא.

**והקשה** הנחל איתן, א"כ מה מיישבת הגמרא (כתובות נ"ב ע"ב הנ"ל) על הקושיא "דרחמנא אמר ברא לירות ברתא לא תירות, ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא". ד"הא נמי דאורייתא הוא, דכתיב קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים". הרי אם אמרינן דזו רק אסמכתא, עדיין קשה "דרחמנא אמר וכו'".

**ובתב** ליישב "על כרחך הא דקאמר דרחמנא אמר ברתא לא תירות ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא, לאו למימרא דתיקנו ביה נגד דאורייתא ממש, דהרי בכהאי גוונא שנותן לה במתנה בחייו אין בזה עקירה מן התורה רק משום איסור העברת נחלה מדרבנן, ולא מקשה אלא משום דאיסור זה אסמכיה אקרא כדאיתא בירושלמי (ב"ב פ"ח ה"ו) והובא ברא"ש (ב"ב סי' ל"ז), ואיך מתקני רבנן לעקור איסורא שאסמכיה אקרא ואהא משני דהך תקנתא נמי אסמכיה אקרא",

ע"כ. וע"ע חי' חת"ס (כתובות נ"ג ע"א) מש"כ בזה.

והנה בירושלמי שציין מבואר כך "א"ר בא בר ממל הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו, עליו הוא אומר (יחזקאל לב, כז) וטהי עוונותם על עצמותם", ע"כ.

**אמנם** לכא' אם דין זה דהעברת נחלה מבניו בחייו הוא רק מדינא דרב בא בר ממל, מה הקושיא על דינא דרשב"י שהיה תנא מדינו של האמורא רב בא, וכמש"כ היד דוד לעיל. אלא בהכרח כאמור, ואליבא דהבבלי דין זה של איסור העברת נחלה מחיים מכן לבת הוא מדין תורה, ושפיר קשה על דינא דרשב"י "דחמנא אמר ברתא לא תירות וכו'".

**עוד** בא להוכיח בנחל איתן שם שאיסור העברת נחלה מבנו לבתו בחייו הוא דרבנן, מסתירת לשונות הגמ', שכן בראשית הסוגי' נראה דהעברת נחלה בחייו מכן לבת היא דאורייתא, כפי סגנון קושיית הגמ' "דחמנא אמר ברא לירות ברתא לא תירות", ובהמשך הסוגי' נראה מדברי רב פפא שהוא דין דרבנן שאמר לר"י בר מרימר "תקנתא דרבנן היא, דאמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי", ע"כ. וע"ע מהרש"א שם.

**ולענ"ד** אחר המחילה אין כאן סתירה, שכן לפני זמנו של רשב"י היו שני דינים, האחד דין תורה שאין להעביר בחייו מן הבן לבת, והשני של דברי קבלה 'ובנותיכם תנו' שיש לאדם להשיא את בתו. ועל כן הכריע רשב"י בין דברי תורה לדברי קבלה שיתנו סך ממון מסויים שהוגדר ע"י אב"י ורבא עד סך 'עישור נכסים'. ולכן נקט רב פפא לשון 'תקנתא דרבנן' כי הכרעת רשב"י היא דין דרבנן.

אבל ודאי שלהעביר נכסיו בחייו מבנו לבתו הוא דאורייתא.

**ובפרט** שהגאון המחבר הנ"ל בעל 'נחל איתן', בספרו מצפה איתן (כתובות נ"ג ע"א) כתב ליישב היטב סתירה זו, וז"ל "אלא י"ל דאף אמילתא דהוי דאורייתא שייך לומר לשון תקנה אם אינו מפורש, אלא דחכמים דרשו ותקנו. וכה"ג איתא במנחות (דף ס"ח) גבי התקין ריב"ז שיהא יום הנף כלו אסור דהיינו מדאורייתא ומאי התקין דרש והתקין", ע"כ.

**בין** כך ובין כך, לפום הסוגי' בכתובות הנ"ל, כל הנותן מנכסי בחייו למי שאינו מיורשיו עובר באיסור, ורק יש לחקור האם הוא מדאורייתא או מדרבנן כאמור. וכן מבואר להדיא בתוס' כתובות (נ' ע"ב ד"ה ומאי עליה) בשם רבנו חננאל, וראה מש"כ בדבריו באבנ"מ (ס' ק"ג ס"ק ג'), וראה עוד להלן שכן דעת המרדכי, שו"ת ראנ"ח, החיד"א, ושו"ת זרע אמת.

שיטת הסוברים דמותר ליתן מתנה מנכסיו בחייו למי שאינו יורשו **ויש** שהקשו, דהרי אבא סוראה (בסוגי' דכתובות שם) לבסוף נתן לבתו את כל נכסיו בנדונייתה כמבואר שם, ולכא' כיצד עשה כזאת להעביר כל נכסיו לבתו זו. ומכח קושיא זו הכריע בטיב קידושין (ס' נ"ח ס"ק א') "מיהו נראה דמדעתו יכול ליתן יותר". ולכא' דבריו המה הפך פשיטות דברי רשב"י ואב"י ורבא הנ"ל שגם המה דיברו במי שנותן מדעתו, ואדרבה שם מדובר שנותן מדעתו כדי שיקפצו לקדש בתו. אמנם הקושיא במקומה עומדת כיצד לא חשו לכך רב פפא ואבא סוראה לכך, וצ"ע. נויש שכתבו ליישב שלא ידעו בשעת מעשה שנותן את כל נכסיו, ואחר מעשה כשנודע, מה שעשה עשוי, ודחוק].

הוא לומר שיכול האדם ליתנם לכל מי שירצה ולעשות בהם כל חפצת נפשו, ואפילו לאבדם, בכל לשון, חוץ מזה של ירושה, לפי שזה הדיבור הוא כנגד דבור של מקום, ע"כ. וכיוצב"ז ביפה תואר (פר' חיי שרה, פר' נ"ט ס"ק י"א), ט"ז (אבהע"ז ס' קי"ג סע' א'), וראה בארוכה בשד"ח (ח"ד עמ' 27 והלאה).

**פלוגתת הפוסקים האם מותר ליתן צדקה מנכסיו בחייו למי שאינו יורשו**  
**והנה לכא' רשאי אדם לחלק ממנו לצדקה אף שמפסיד לבניו,**  
 וכמבואר בכתובות (ס"ז ע"ב) מעשה במר עוקבא כ"י קא ניחא נפשיה, אמר אייתו לי חושבנאי דצדקה, אשכח דהוה כתיב ביה שבעת אלפי דינרי סיאנקי, אמר זוודאי קלילי ואורחא רחיקתא, קם בזבזיה לפלגיה ממוניה. היכי עביד הכי והאמר ר' אילעאי באושא התקינו, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, הני מילי מחיים, שמא ירד מנכסיו, אבל לאחר מיתה לית לן בה".

**ונחלקון תלמידי הישיבה במונטיזילי (מובא בשו"ת זרע אמת הו"ד לקמן), האם דוקא במר עוקבא שהיה עשיר, שרי לו לחלק מחצית מנכסיו, כיון שבניו נשאר עשירים גם לאחר שחילק. או כיון שחילק בעודו בחיים שרי לעשות כן לכל אדם. והנה ממנהג הקדמונים הנ"ל שפסקו מהרי"ל מהרי"ו והרמ"א, נראה שכל אדם יכול ליתנו בחייו למי שירצה ואין צריך לחשוש שמפסיד את בניו.**

**אמנם** לכאורה יש לחקור אחר מנהג קדמונים זה, שכן מבואר בשו"ע הכא ש"כל הנותן נכסיו לאחרים והניח היורשים, אף על פי שאין היורשים נוהגים בו כשורה אין רוח חכמים וכו",

ולחלבה הכריע ברמ"א (אבהע"ז ס' קי"ג סע' א') "יש אומרים דאף האב בחיים אין לו להוסיף לבתו יותר מעישור נכסים, ואין נוהגין כן", ע"כ. וכיוצב"ז ברמ"א (ס' רפ"א סע' ד') "נוהגין עכשיו לכתוב שטר חוב לבתו ולהתנות שאם יתן לבתו חלק חצי זכר יפטור מן החוב", ע"כ. הנהגה זו כבר נזכרת בשו"ת מהרי"ל (ס' פ"ח) ובשו"ת מהר"י וייל (ס' ק"ט). וכן העלה להלכה גם בדרכי משה (אהע"ז ס' ק"ח ס"ק ב'). ואולי טעם הכרעתם הוא טעם הטיב קידושין הנ"ל.

**וע"ע** שיטה מקובצת (כתובות ס"ח ע"א) וז"ל "ומצאתי בפסקי הרב ר' ישעיה מטראני דלעולם אין מוסיפין לבת על חלק הבן או אחד מן הבנים כדאמרינן לעיל כדי שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו אבל למשקל טפי מבן לא, דאי לא תימא הכי זימנין דמתעקרא נחלה מדאורייתא, כגון שנתן לראשונה כל מה שהיה לו אז, ואם נאמר שיתן עתה לשנייה לא יהיה לבן כלום. אלא דיה שתטול כחלק הבן שלעולם אין דעת האב שיצא הבן נקי מנכסיו והבת תטול הכל לפרנסת הבעל", ע"כ. וע"ע מש"כ בזה באבנ"מ (ס' קי"ג ס"ק ג' בהגה). ונראה ממש"כ 'שנתן לראשונה כל מה שהיה לו אז', ולא הזכיר טעם לפגם בזה, דמתנה מחיים אינה בכלל 'אעבורי אחסנתא', ויל"ע.

**ובן** נמצא מזה עוד בפוסקים, אף לענין נתינת מתנות, אף שלא במקום נישואי הבת, ראה בלבוש (פר' חיי שרה פכ"ה), וז"ל "וכי אסור לאדם ליתן מתנות לשום אדם בחייו, דאין מאמר לא תיהוי באעבורי אחסנתא נאמר אלא במותו", ע"כ. ספר החינוך (מצוה ת') "ואף על פי שאמרנו שנכסיו בידו לכל חפציו, הענין



נכלל באיסור חז"ל של 'אעבורי  
אחסנתא'. וע"ע ברכי יוסף (יו"ד סי' רמ"ט  
סי"ק ט"ו).

**ואולי** לחלק ממנו בחייו לצדקה אין  
דינו כמו לחלק לסתם בנ"א, ועל  
אף שראיתי בהרבה פוסקים שדנו האם  
טעם זה שנתן עבור מצווה מהני טפי,  
ונחלקו בזה פלוגתא רבה ואכמ"ל. עכ"פ  
לענ"ד יש טעם בחלוקת צדקה יותר טפי  
משאר קיומי מצוות, והוא תיקון הנפש  
הנוצר מנתינתה, שכדי לקיימו אף לא  
נאמר איסור חז"ל שלא לחלק מממונו  
יותר מחומש.

**ובדברי הרב בעל התניא** (הו"ד בשו"ת מנחת  
אלעזר ח"ד סי' מ"ו), וז"ל [המנח"א]  
"אמנם נודעו דברי הגה"ק בעל התניא  
בליקוטי אמרים באגה"ק (סי' י') דמ"ש  
המבזבז אל יבזבז יותר מחומש דוקא במי  
שלא חטא או שתיקן חטאיו בסיגופים  
ותענית כראוי ותיקן כל הפגמים למעלה  
אבל מי שצריך לתקן נפשו פשיטא דלא  
גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף שאין  
כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו  
כתיב עכ"ל. וכ"כ זקני הגה"ק בס'  
אגרא דפרקא (אות קי"ז) עיין שם", ע"כ.

**האם יש חילוק בין נתינת מתנה למי שאינו  
יורשו לבין הנחלת נחלה**

**ויש** שרצו לחלק דדוקא להנחיל בתורת  
נחלה למי שאינו בנו אסרו חז"ל,  
אבל ליתן מתנה כמעשה דמר עוקבא  
שנתן קודם מותו ממש שרי. וכן כתב  
לחלק בכנסת הגדולה (סי' רפ"ב הגה"ט סי"ק  
י') "עוד אני אומר, דאפילו אעבורי  
אחסנתא מברא בישא לברא טבא, היינו

ע"כ. וזה הנותן שטר חוב לבנותיו הרי  
הוא מפקיע זכותם של בניו שמשאיר  
אותם ריקנים.

**מאידך** מבואר ברמ"א (יו"ד סי' רמ"ט סע' א')  
"אבל בשעת מותו יכול אדם ליתן  
צדקה כל מה שירצה", ע"כ. ומשמע  
שאין לחוש להפסד בניו, וא"כ נראה  
שמעשה דמר עוקבא נאמר להלכה בכל  
אדם, אף אם איננו עשיר.

**ברם** ראה בחכמת אדם (שער משפטי צדק  
כלל קמ"ד סע' י"ב) שהגביל זאת, וז"ל  
"ומכל מקום נראה לי דאין ראוי ליתן  
ממונו לצדקה ולהניח בניו ריקם אם הם  
צריכים לפרנסה, ועכשיו מצאתי  
בשאלות דרב אחאי סוף פרשת כי  
תשא אהא דהמבזבז וכו' יותר מחומש,  
הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה תילתא  
וכן הילכתא. ובכתובות (דף ס"ז ע"ב) איתא  
התם הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה  
לית לן בה, משמע כדברי רמ"א אלא  
דמר עוקבא לא רצה ליתן יותר ממחצית,  
אך כיון דמשאלות משמע דהא דקאמר  
לית לן בה רצה לומר מותר יותר מחומש  
אבל לא כולו אלא או מחצה או שליש  
לפי הנוסחאות בדברי מר עוקבא, וכתב  
שם הגאון ר' ישעיה ברלין אילו ראה  
רמ"א דברי השאלות ודאי היה כותב  
כן", ע"כ.

**וב"ב** כעין זה בהגהות גור אריה (כיו"ד שם,  
הו"ד בזרע אמת לקמן) שכתב "אבל  
בודאי יזהר שלא יביא בניו לידי דוחק  
סוף סוף בניו קודמים לאחרים, ומר  
עוקבא אע"פ שבזבז פלגא הניח בניו  
עשירים", ע"כ. וחזינן מדבריהם שאין  
לחלק מנכסיו יותר מדי, שהעושה יהיה

ראשונים יש שיור ארבעה זוזי, וכתב גאון ז"ל דמשום שתהא רוח חכמים נוחה הימנו עכ"ל. והביא דבריו בקצוה"ח (הכא, ס"ק ב'), ועי' בזה בארוכה בפ"ת (הכא, ס"ק א'), שו"ת חת"ס (חו"מ סי' קנ"א), שו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"א סי' א'), בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' ק"ז).

**ובן** ציינו הפוסקים לדברי העיטור (אות מ ערך מתנת שכיב מרע) וז"ל "הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו, עליהן הכתוב אומר ותהי עונותם חקוק על עצמותם. ומסתברה דווקא בניו ודווקא לא שייר להם כלום, אבל שייר להן ונתן לעניים ולעשירים מממונו הרשות בידו", ע"כ.

**והביאו** ראייה לשיטה זו ממעשה דמר עוקבא דלעיל, וכן מדברי הגמ' בבא בתרא (קל"ג ע"ב) "מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין כשורה, עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל. מה עשה יונתן בן עוזיאל, מכר שלישי, והקדיש שלישי, והחזיר לבניו שלישי", ע"כ. ומשמע שאם מקבלים היורשים חלק מנכסי אביהם אין בכך אעבורי אחסנתא. וע"ע ברש"ש (ב"ב שם).

**אמנם** דעת שו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' ה') דמה דשרי ליתן לבנותיו, הוא סכום מועט בדוקא, ורוב הכסף צריך שישאר ליורשים, וז"ל "ואפילו היו בנותיו נשואות לא היה בדבר נדנוד עבירה כשאדם נותן חלק מועט מנכסיו לבנותיו כברכת ה' אשר נתן לו", ע"כ. וע"ע שו"ת מהריב"ל (ח"ג סי' צ"ג השני), שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ל"ז).

**ועכ"פ** דעת הסוברים דמי שנותן לאחר מיתה רק סך ד' זוז לבניו, בכך

דוקא בלשון ירושה ובשעת מיתה. אבל בלשון מתנה ובהיותו בריא, אין שום קפידא. וכן ראיתי נוהגים שאין נזהרים בזה", ע"כ.

**ברם** בשו"ת זרע אמת (למוהר"י הכהן ממודינא זיע"א, ח"ב סי' ק"י) כתב להוכיח שאין חילוק כלל, וכל שנותן לבתו אף בחייו הוא בכלל 'אעבורי אחסנתא', והביא ראייה ממש"כ המרדכי (כתובות ס"ק קס"ב, והו"ד בחלקת מחוקק סי' קי"ג ס"ק ה') וז"ל [המרדכי] "כתובת בנין דכרין בספר העיטור תשובה לרבי חנינא ברבי יהודה היום כמה שנים בטלה כתובת בנין דכרין משיבתינו ולמה בטלה וכו', ועוד עיקר תקנתם כדי שיקפוץ ויתן לבתו כבנו, והלואי שיתן לבנו כלבתו, וכמה פעמים הוצרך הדבר לנדות כל מה שמרבה למתנת בתו", ע"כ. וביאר בזרע אמת "ובודאי טעם נידוי זה אינו אלא משום אעבורי אחסנתא". וכן לכא' פשטות משמעות הסוגי' בכתובות (נ"ב ע"ב) כנ"ל, וכן הקשה החיד"א (בפתח עינים כתובות נ"ג ע"א) על הכנה"ג הנ"ל.

**עוד** הביא ראייה לדבריו [הזרע אמת] ממה שביאר דברי המרדכי בשו"ת ראנ"ח (סי' קי"ח) "הנה כאן נתינת המתנה לבת שאין בו ודאי אלא איסור זה דעבורי אחסנתא מברא לברתא", ע"כ.

**האם** לשיר ממון ליורשיו מציל מ'אעבורי אחסנתא'

**יש** מהפוסקים דסברי דמי שמשיר ליורשיו ד' זוז, יוצא יד"ח ירושה דאורייתא, ואין עובר על דברי חז"ל ב'עבורי אחסנתא' אפילו כשמחלק לשאר חבריו וקרוביו הון רב. ראה שו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קמ"ז), וז"ל "ובטופס שטרות

לירושא, מתנת שכיב מרע, ו'שטר חצי  
זכר' לבנות, ועוד חזון למועד בס"ד.

והדין צריך תשובה מאהבה, להכריע  
בין חבל נביאים בראיה ברורה,  
ואני את אשר חנני ה' כתבתי עד עתה  
בדרך קצרה, ועיני צופיות לדבר ה' אשר  
בפי גדולי ההוראה, שבעז"ה יפורסמו  
בקובץ הבא.

לא עובר ב'אעבורי אחסנתא'. ודאי מודים  
דשרי ליתן מחייו הון רב לבנותיו כל עוד  
השאיר לבניו ד' זוז. ודעת המהרי"ט הנ"ל  
לא ידענו האם במתנה מחיים יתיר ליתן  
לבנותיו אף יותר מ'חלק מועט' או לאו.

**מאמר** זה נכתב תוך שימת דגש על ענייני  
'מתנה מחיים' הנוגעים לנד"ד,  
ויש בו עוד מוקם להתגדר בכל הנוגע







# עניני ריומא



בירורים  
בעניני המועדים  
ירח האיתנים

## מדור זה הוקדש

לעילוי נשמת  
הרבני הנגיד הנכבד

רבי שלום יעקב ע"ה

בן יבלחט"א מו"ה יחיאל מיכל שיחי'

דזשיקאב

ת"ח וחובב ספרים, ההדיר חיבורים יקרים  
וספרים נדירים מגדולים ורבנים  
והנציח שמם בהיכלי התורה

נלב"ע ז' אלול תשפ"ג לפ"ק

שעות של תורה הנלמד בקובץ זו  
יעלה לזכותו בגנזי מרומים

הונצח ע"י מוקיר זכרו  
החפץ בעילום שמו





## תשובה להלכה מאת הגה"צ אב"ד דקהלתינו שליט"א בגדרן סוכה גדולה המיועדת לרבים אם מותר לבנותה לבתחילה כשבתוכה נמצא מקום פסול

נכתבה להעוסקים במלאכת הקודש בניית ביהמ"ד הגדול - בכדי להגישה לחברי מועצת העיר ברוקלין יצ"ו



**תשובה** דלהלן כתבה הגה"צ אב"ד דקהלתינו שליט"א להגישה לפני חברי מועצת תכנון ובניה בעיר ברוקלין יצ"ו הממונים מטעם שלטון העיר על היתרי ואישורי בניה, לפי בקשת העסקנים העוסקים במלאכת הקודש של בנין בית המדרש הגדול ההולך ונבנית ברוב פאר והדר בתוככי שכונת בארא פארק יע"א. על פי תוכנית הבנין שהוגש, אישרו חברי המועצת לבנות קומת עליית גג הבנין - אשר מיועדת לבנות בו הסוכה הגדולה שבו יערוך כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שולחנותיו המהירים בימי חג הסוכות לפני ציבור אנ"ש חסידים ואנשי מעשה - רק באופן שיכנה גגה בצד אחד באופן משופע, ועל פי תוכנית זה צריך לעבור שם קורות הבנין העשויים ממתכות במדה רחבה יתרה משאר הקורות שבבנין, מחמת כובדו של הגג. או צצה ועלה השאלה האם מותר לבנותה לבנות באופן כזה, מאחר ויהי' מקום לאורך הסוכה שיהי' נמצא בו מקום פסול לשבת תחתיו, ומכיון שהסוכה תהי' עומדת פתוח לשימוש ציבור רב אנ"ש ותושבי השכונה בכל ימות החג, האם יש לחשוש לבנותו באופן זה לבתחילה, שיהי' מקום בתוך הסוכה שיהי' פסול לקיים שם מצות סוכה, ומענו באי כוחם של העסקנים לפני הוועדה שאי אפשר לבנות הסוכה באופן זה. חברי המועצה ענו, שחפצים לשמוע חוות דעתו של רב הקהילה בענין זה. לכן הציעו השאלה לפני הגה"צ אבד"ק שליט"א לברר ההלכה כדת של תורה האין נכון לעשות, והשיב הגה"צ אבד"ק שליט"א דעתו דעת תורה שאין להתיר לבנות סוכה לרבים לבתחילה באופן זה, מחמת כמה מעמים וחששות, והעלה אותן על הכתב.

**עם** כירור הלכה בידם הלכו העסקנים החשובים ותרגמוה לשפה המדוברת במדינה בכדי להגישה לפני חברי המועצה, ואכן קיבלו חברי המועצה לנכון את דברי הרב - שנכתבו באופן בהיר שגם אלו שלא נבחרו להיות ממקבלי התורה ישיגו הענינים ויבינו החששות הכרוכים בבניה כזאת. בעזרתו ית"ש יצא החלטתם לטובה ולרווחת לב העסקנים, וחברי המועצה ויתרו על הדרישה לבנות הגג באופן משופע, ואישרו לבנות קומת הסוכה וגגה באופן רגיל וממילא לא יצטרכו להשתמש בקורות רחבים יותר משיעור סכך פסול, והכל על מקומו יבוא בשלום, ויהי בשלם סוכו.



מעם מצות סוכה - למען ידעו ויזכרו את  
יצאת מצרים

על שאלתכם שהצעתם לפני, אם מותר  
לבנות לבתחילה סוכה לרבים  
שימצא בתוך אמצעו מקום פסול שאין

בס"ד, לכבוד ידידנו העסקנים החשובים  
העוסקים בלי לאות ובאמונה

שלא על מנת לקבל פרס לצורך הצבור  
בבניית הבית הגדול והקדוש שנקרא שמו  
עליו, כל אחד בשמו הטוב יבורך.

עשה בכל יום לזכור את יציאת מצרים, כן הוא בימי הסוכות, והוא כדי לזכור הנסים שעשה לנו השי"ת בהוציאו אותנו ממצרים. ולכן מן הדין שתהיה הסוכה בתכלית ההידור והכשרות ובלא שום ספק.

**שיעור סכך פסול שאסור לאכול תחתיו**  
**בסימן תרל"ב (ס"א)** כתב המחבר דסכך פסול פסול באמצעו בד' טפחים\*, אבל פחות מד' כשרה ומותר לישן תחתיו. ומשמע דכשהסכך הפסול הוא ד' טפחים אסור לישן או לאכול תחתיו.

**אמנם יש מהראשונים הראב"ד והר"ן** (והובא להלכה במ"ב ס"ו תרל"ב סק"ג, ועי' שעה"צ שם ס"ק ד')<sup>2</sup>, שמחמירין שלא לישן תחת הפסול גם כשהוא פחות מד' טפחים, אלא אם כן הוא פחות מג' טפחים. וכתב בחיי אדם (כלל קמו סכ"א, והובא דברין במ"ב שם) שיש להחמיר כן לכתחילה.

**הנה ידוע המחלוקת בין האחרונים כמה** הוא שיעור טפח לפי החשבון בימינו, החזון איש ז"ל כתב שהוא 9.6 ס"מ, ורבי חיים נאה ז"ל ס"ל שהוא 8 ס"מ. ולפי זה ד' טפחים הוא 32 ס"מ לר"ח נאה, ולחזון איש 38.4, [ובשיעורי דאורייתא אזלינן לחומרא כדעת החזון איש]. ואינטש הוא 2.54 ס"מ, נמצא שד' טפחים הוא 13 אינטש, ולחזון איש 15.12 אינטש.

לשבת תחתיו, וכש"כ שאסור לברך שם ברכת לישב בסוכה, והיינו כשיעבור בה תקרה רחבה מד' טפחים או אפי' ג' טפחים לרחבו או לארכו.

**אחר העיון בדברי הגמ' והפוסקים עלה** לי שאין להתיר לבנות סוכה כזה, כיון שנבנה לצורך השתמשות הרבים, ויוכל לצאת מזה מכשול באכילה מחוץ לסוכה וחשש ברכות לבטלה.

**ומקורם** אקדים לשון הטור בסימן תרכ"ה בחשיבות מצות סוכה. וזה לשונו: לשון הפסוק בפרשת אמור (ויקרא כג, מ) "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו', כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים", תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו, והוא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה כאשר עשה עמנו בהוציאנו מארץ מצרים באותות ובמופתים וכו', צונו לעשות סוכה כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו, ע"כ לשון הטור.

**ראוי להחמיר במצות סוכה שלא יכנס**  
**לספיקות**

**הרי נמצינו למדים שמצות סוכה היא** חשובה מאוד, וכמו שיש מצוות

א. ראה רש"י בסוכה (יז ד"ה באמצע בארבעה) שפירש: דהוי מקום חשוב להפליג, ולחוץ שאין הדפנות מועילות שוב זו לזו ונראות כב' סוכות.

ב. ראה עוד מה שכתב הריטב"א (סוכה יט.): ועוד נראה לומר דאפילו בסוכה גדולה דוקא פחות מג' שהוא כלבוד בכל מקום התירו לישן תחת סכך פסול, אבל יותר מכאן אפילו ג' טפחים פסול.



ויפסול, מה שאין כן מבוי דלרבים עשוי מדכרי אהדדי, ואם יראו שנרקב חלק התחתון יזכרו ויתקנוה. אמנם ללישנא בתרא מצאנו בגמרא סברא הפוכה, דסוכה דליחיד היא רמי אנפשיה ומידכר, אבל מבוי הוא שונה, כיון דלרבים הוא סמכי אהדדי ולא מדכרי, כדאמרי אינשי קדירא דבי שותפי לא חמימא ולא קריא. **היוצא** לנו מזה, שבדבר הנוגע לרבים ובמיוחד לענין פסלות הסוכה, אי אמרינן שיזכרו זה לזה, הוא מחלוקת בין ב' הלשונות, ולא הוכרע כמאן הלכתא.

בנידון דידן לבו"ע יש לחוש

**והנה** בנידון דידן הוא יותר חמור מהנידון בגמרא, דהרי שם אין לנו כעת פסול, ורק חוששין דילמא יתהווה ברכות הימים פסול ויצטרכו לתקן ולא רמיא עלייהו, וכל הנ"ל הוא חשש על העתיד. והנה בנידון דידן שיש לפנינו מקום פסול בסוכה, יש לומר דלא מבעיא דללישנא בתרא איכא למיחש במקום רבים, אלא גם ללישנא קמא יש לומר דבדבר שאינו צריך תיקון דרמי אהדדי לתקן, אלא כעת גם בלי מעשה יכולים להיכשל, יודו בזה דאיכא חשש דלא יזכרו שאסור לשבת שם. והגם שביחיד לא מצינו שחששו שלא יעשה אדם סוכה כזו, דסברא הוא דביחיד כיון דהוא בעל הבית ויודע כשרות הסוכה לכן רמיא עליה שלא לשבת במקום הפסול, ולכן לא מצינו דחששו בזה ביחיד, מה שאין כן בסוכה העשויה לרבים ואין מי שיוודע עד היכן הוא כשר ועד היכן פסול, בודאי גם ללישנא קמא יש לחשוש.

סוכה של הציבור צריך לבנותה באופן שלא יבוא מכשול

**והנה** הסוכה שבבית מדרשינו ההולכות ונבנית, הגם שנבנה בעיקר לאירועים ציבוריים כעריכת השלחנות וכדומה, אמנם ישמש גם לציבור בני הקהלה וגם תושבי הסביבה שיבואו להשתמש בסוכה במשך ימי הסוכות כל אחד ואחד כפי אוות נפשו לאכול במשך היום וכדומה. ובה נראה לי שיש חששות גדולות, שלא לבנות באופן שיבוא לידי מכשול, היינו באכילה במקום הפסול, שמחוץ מאיסור אכילה מחוץ לסוכה, יכולים להיכשל באיסור חמור טפי של אמירת ברכות לבטלה.

**ונראה** להביא כמה ראיות דבמקרה כזה, היינו כשבונים סוכה שישמש את הרבים, באופן שלא דוקא ישתמשו בו כולם ביחד, רק באופן נפרד כאמור, בזה מצינו דצריך לחשוש למכשול ותקלה שיכול לצאת מזה.

מחלוקת בגמרא אי אמרינן שיזכרו זה לזה בדבר הנוגע לרבים

**והנה** בסוגיא דעירובין בדף ג' ע"א, באופן שקצת מן הסכך עומד למטה מעשרים, ומקצתו למעלה מכ', אי חיישינן שברכות הימים ינטל חלק העליון, וממילא יפסל חלק התחתון [עיין בראשונים שכתבו ב' מהלכים בזה], ודנה הגמרא מה הדין בסוכה כזו, וכן מה הדין במבוי שהקורה עומדת מקצתה למעלה מכ' ומקצתה בתוך כ', גם אי גם חיישינן שירקב הלחי ברבות הימים. ומצאנו בגמרא ב' לשונות בזה, ללישנא קמא סוכה דליחיד לא מדכר, חוששים שמא ינטל חלק מהסכך ולא יזכור

לדברי הש"ך הן לל"ק והן לל"ב, ועי' יד אברהם שם בשו"ע.

**ראיה מדין הרחקה מצואה בתפילה דבצבור**  
חיישינן למכשול יותר מביחיד

**עוד** יש להביא ראיה דבצבור חוששינן למכשול יותר מביחיד, דהנה בהלכות קריאת שמע (ס" עט ס"א) מצינו דבמקום דאיכא צואה אסור להתפלל עד ד' אמות ממקום שכלה הריח, והיחיד צריך להתרחק. ופסק הרמ"א, ומקור דבריו משלטי הגיבורים, דבצבור אמרינן דאי אפשר שלא יהיה אחד תוך ד' אמות, ולכן צריך להפסיק השליח צבור מלהתפלל.

**ובפשטות** הדברים דבצבור אי אפשר להיזהר וחישינן שאחד בודאי יתקרב תוך ד' אמות למקום הריח במשך התפילה. אמנם עי' מגן אברהם שם (ס"ק ד'), שכתב דמשמע אם הוא ודאי דכל אחד מרוחק ד' אמות, וכגון מקום גדול ומרווח, מותר להמשיך. ולכאורה לפי דברי המגן אברהם אזלא לן ראייתנו.

**אמנם** כד דייקנין נראה דבעל שולחן ערוך הרב ז"ל דנוקט תמיד כדברי המגן אברהם, משמיטו כאן ולא מביאו, רק מביא כעין זה לענין פסוקי דזמרה, דשם הוא הרי יותר קל, כמבואר בשולחן ערוך דבפסוקי דזמרה אין השליח ציבור מוציא את הציבור ידי חובתם, ולכן אפשר להקל ולא חיישינן בציבור, ודייקא שם מביא שולחן ערוך הרב דבר זה, דאם כולם מרוחקין אין צריך להפסיק, אבל במקום דצריך שהשליח ציבור יוציא את הציבור, לא סמך שולחן ערוך הרב ז"ל על דברי המגן אברהם, ולכן לא הביאו שם.

**ראיה ממקולין דברבים חיישינן למכשול**  
**ויתירה** מזו, דהנה בט"ז ביו"ד סימן ק"ה (ס"ק ה) כתב לענין איסור נבילה, דמ"ש המחבר שם דאם לקח בשר במקולין ואחר כך נודעה הטריפה ואינו יודע מהיכן לקח, אסור אפילו חתיכה שאינה ראויה להתכבד, דכיון שרבים קונים שם קרוב הדבר טעות שאין הכל בקיאים, מה שאין כן כשנתערב ליחיד בביתו מותר, עיין שם. והט"ז חולק על זה, וכתב להוכיח שברבים אמרינן דמזכירין זה לזה, וראייתו מהא דשנינו בשבת (קמז.) שהרוחץ במי מערה ומי טבריה ונסתפג, אסור לו לטלטל את המגבת שמא יסחוט, אבל עשרה בני אדם שרחצו ונסתפגו מותרים לטלטל יחד את המגבת, ופירש רש"י ז"ל (ד"ה אבל עשרה), שהואיל ומרובים הם יזכירו זה לזה. וראיה דנקטינן שרבים מזכירים זה לזה שלא להיכשל.

**אמנם** הש"ך בנקודות הכסף (ס"ק ד) הביא בשם מחותנו בעל עבודת הגרשוני שדחה ראיה זו, דדוקא במקום שהרבים מצויים שם בבת אחת במקום אחד אמרינן דהם יזכירו זה לזה, מה שאין כן כשהרבים עושים בזה אחר זה, הרי זה גרוע מיחיד, עיין שם. והביא שם מהא דשבת (יט:) משלשלין את הפסח בתנור עם חשכה, וכתב רש"י (ד"ה משלשלין): ואף על גב דבעלמא אין צולין, הכא שרי דבני חבורה ורזיין הן ומדכרי אהדדי. ומשמע נמי דדוקא כשחבורה ביחד שייך לומר דמדכרי אהדדי.

**ובנידון** דידן הרי הסוכה תשמש לרבים גם כשאננם אוכלים ביחד רק בזה אחר זה, ושפיר חיישינן למכשול שלא יזכירו זה לזה. (ולפי מ"ש לעיל ראי

האורך, הרי יש כאן כמו ב' סוכות, וההולך מסוכה לסוכה הוא ספק באחרונים אם צריך לברך עוה"פ, דבמבואר במגן אברהם בסימן תרל"ט (ס"ק יז), וז"ל: מי שהלך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צ"ע אם יחזור לברך,

דההליכה הוא הפסק ונאפילו היה בדעתו בשעה שבירך שילך באמצע לסוכת חבירו לא מהני, לכן נראה לי דצריך לברך לישב בסוכה שנית, עכ"ל המג"א.

והנה יש חולקין עליו (עיין ט"ז בהלכות ציצית ס"ח נ), דההליכה לא הוי הפסק. וגם יש סוברים שאם לא ה"י הסיח דעתו אין צריך לברך<sup>ה</sup>. ולכן נוהגין דההולך מסוכה לסוכה לא יברך עוד פעם [כגון שהולך מסוכתו לסוכת רבו], כי ספק ברכות להקל. והגם שבפשטות הסברא נוטה שהמגן אברהם מיירי שהולך מבית לבית ומחצר לחצר, משא"כ בנד"ד שהוא באותו חצר, ובאופן כזה לכו"ע לא הוי הפסק, מ"מ כיון שהוא סוכה אחרת בודאי לכתחילה צריך לכוין על זה בברכתו, וברבים לא רמיא עלי, ובודאי שזהו צירוף שלא לעשות כן לכתחילה.

**מכל** הלין טעמי אי אפשר להתיר שיבנו סוכה לרבים, לכתחילה באופן כזה שיש בה קורה רחבה ד' טפחים או אפילו של ג' טפחים לארכה או לרחבה.

הק' יהושע רובין

**וממילא** יוצא לנו מזה להלכה, דבמקום שיש חשש על פי דין בענין עמידת רבים במקום מסוים, חיישינן שלא ידקדקו לעמוד במקום הראוי על פי הלכה בשעת קיום המצוה, ובמקום חשש איסור מפסיקין הש"ץ.

**ומזה** נלמד לנידון דידן שאם בתוך הסוכה נמצא מקום פסול, והרי הוא סוכה של רבים, חוששין לאחד שיכשל ולא יקיים המצוה כראוי, ויעבור איסור אכילה חוץ לסוכה, ועוד חשש גדול מזה שיברך במקום הפסול, והוא חשש ברכה לבטלה, ובמקום צבור חוששין על מכשול כגון דא.

**ראיה מהגורר שמה יוציאנו שלא גזרו אלא בציבור**

**עוד** נראה מהא דגזרו בלולב, במגילה ובשופר, ביום טוב שחל בשבת (עיין ר"ה כט:), שמה יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, ובמילה לא גזרו (ראה תוספות שם ד"ה ויעבירוה), וכתב רבינו המאירי ז"ל (מגילה ד.), דבמילה דליחיד ניתנה, לא גזרו. מה שאין כן מצוות לולב שופר ומגילה לכל מסורין, ולכן חיישינן. נמצא מזה דבמקום רבים יש לחוש יותר דיבואו לידי מכשול מבשל יחיד.

**סוכה שסבך פסול מפסיקה הרי היא כב' סוכות**

**ומלבד** זה יש לעיין, דהנה אם מגיח סכך פסול באמצע הסוכה לכל



ד. עיין שם (ס"ק יא) שכתב בשם בית יוסף: דלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום. ה. בבית מאיר פסק שלא יחזור לברך. וראה עולת שבת שכתב דלמעשה צריך עיון בזה. וכן הסתפק בפרי מגדים (ס"ק יז).

הגאון רבי אשר זוייס

בעל מנחת אשר

נאב"ד דרבי תורה, עיה"ק ירושלים ת"ו

## אם מותר לצבוע הסכך בסוכה של מצוה

לטווחו ויקבל טומאה. והראב"ד שם כתב משום שראוי להניחו בכרים וכסתות ויקבל טומאה, ועיין בזה בבית יוסף.

**ובשו"ת** מנחת שלמה (תניינא סימן קי"ב) יש בזה חליפת מכתבים בין הגרש"ז אוירבך שנקט לדבר פשוט דאין זה אלא פסול דרבנן ובין הגאון רבי גרשון לפידות שהיה מגדולי ירושלים שנקט דהוי פסול דאורייתא, עי"ש, ואכמ"ל.

**אך** באמת כבר נחלקו בזה הראשונים וכמבואר במשנה ברורה (סימן תרכ"ט סק"ב ובשער הציון סק"ד) דלדעת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש הוי מדרבנן, אך לדעת כמה ראשונים הוי פסול דאורייתא, עי"ש.

**אמנם** כל זה בהני המפורשים בגמ' ובפוסקים, והאחרונים דנו בזה בדימוי מילתא למילתא בשלשה תחומים: א. האם מותר לסכך בנייר המיוצר מעשבים ושאר גידולי קרקע. ב. האם מותר לסכך בעצים המצופים זהב. ג. האם מותר לסכך בעצים הצבועים במיני הצבעים, ושלשת אלה חלוקים בדיניהם זה מזה.

**בשו"ת** מהרי"א הלוי (ח"ב סימן ה') כתב דאם ציפה את קני העץ בזהב, אעפ"י שאין לפסול משום קבלת טומאה מ"מ לשיטת הרמב"ם יש לפקפק שאינם נראים כגידולי קרקע אלא כעמודי מתכת, אבל בצביעה בעלמא אין לחשוש כיון שניכר דהוי עץ. וכך כתב הגרש"ק בשו"ת

הנני במענה קצר לשאלתו, האם מותר לצבוע את הסכך בצבע שהוא מעין מראה העץ. וברצונו לעשות כן משתי סיבות: א. כי מצוי שתולעים חודרים לעצי הסכך ואוכלים בהם, ולפעמים הם נופלים מן הסכך ועלולים להיכשל באכילתם. ב. מכיון שדרך הסוחרים כנראה למשוך את הסכך או לשרות אותו בחומר מסויים, וברדת הגשם חומר זה מטפטף לתוך הסוכה וגורם לכלוך רב. ושאלתו האם מותר לצבוע את הסכך בצבע שימנע את שתי הבעיות הנ"ל.

הנה מבואר בסוכה (י"ב ע"ב):

**"אמר** רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, סככה באניצי פשתן פסולה, בהוצני פשתן כשרה, והושני פשתן, איני יודע מהו. והושני עצמן איני יודע. מה נפשך, אי דייק ולא נפיץ הושני קרי ליה, אבל תרי ולא דייק הוצני קרי ליה, או דלמא תרי ולא דייק נמי הושני קרי ליה".

**ובן** הוא ברמב"ם (הל' סוכה פ"ה ה"ד) ובשו"ע (או"ח סי' תרכ"ט ס"ד) דאניצי פשתן פסולים לסכך.

**ונחלקו** הראשונים בביאור הלכה זו, ושלש מחלוקות בדבר.

**הרמב"ם** (סוכה שם) כתב משום שנשתנה צורתו ונראה כאילו אינו גידולי קרקע. רש"י כתב משום שמקבל טומאת נגעים. והתוס' כתבו דפירושו דאף על פי שעדיין אינו מקבל טומאה מ"מ קרוב הוא

ולגבי קני עץ מצופים בנייר ליופי כתב המנחת שלמה שם ששמע מהגרי"מ חרל"פ שבזכרוננו שישב בסוכתו של מהרי"ל דיסקין וסיפרו שהגרי"מ אוירבך בעל אמרי בינה נוהג לסכך עם קני עץ מצופים בנייר לשם יופי, ופלפלו החכמים אם ראוי לעשות כן, והגרש"ז כתב דכיון שהכל יודעים שהסכך של עץ הוא אלא שמצופה בנייר, כשר.

ולענ"ד אף שלגבי דין מראית עין שמצינו במקומות רבים בש"ס ושו"ע יש מקום לומר שתלוי לפי דעת הרואה לפי המקום והזמן, וכל שהכל יודעים שהיתר יש כאן ולא איסור, אין חשש מראית עין, והארכתי בזה בשו"ת מנחת אשר ח"א סימן ס"ה - ס"ז, אפשר דשאני נידון דידן ובתקנת חכמים עסקינן שפסלו כל שנשתנה ואינו נראה כפסולת גורן ויקב וגידולי קרקע, ואין זה תלוי בידיעת בני אדם והתייחסותם, אלא כל שאין העין רואה דהוי גידולי קרקע פסול, וכיון שקני העץ מכוסים נייר, ואין העין רואה אם הקנים של עץ הם או של מתכת או כל מין אחר אפשר דפסול הוא.

ואילו היה הנייר כשר לסכך בו היה מקום להכשיר אף אם התכסה בנייר, אך כבר כתב בביכורי יעקב (תרכ"ט סק"א) דכל נייר פסול לסיכוך, ואף העשוי מעשבים, ולא משום דמקבל טומאה (דהוי מחלוקת גדולה לגבי דין כתמים, והארכתי בו במק"א), אלא משום שנשתנה ושוב אינו נראה גידולי קרקע, ע"ש, וכיון שהנייר פסול לסכך בו, יש לפסול אף את המכוסה בנייר.

אלא שעדיין יש לדון דשמא שאני אניצי פשתן דגוף הדבר נשתנה, מציפוי נייר שגוף העץ לא נשתנה אלא שמכוסה הוא במה שאינו גידולי קרקע, ושמא

האלף לך שלמה (או"ח סימן שס"ד) דמותר לסכך בסכך צבוע.

אך לא אחד דכל תשובה זו של הגרש"ק תמוהה בעיני, דהלא פלפל בסוגיא דשינוי קונה בגזילה ובאתנן ופסול שינוי מראה במקוה, וכל עיקר חידושו לחלק בין דין חיצוני כגון גזילה ואתנן שבהן מהני שינוי לדין התלוי בעצם הדבר כגון גידולי קרקע שבו אין כל משמעות בשינוי בגוף הדבר דמ"מ הוי גידולי קרקע, ושוב כתב לדון מצד חזותא לאו מילתא, ולא הביא כלל את סוגיא דידן ושיטת הרמב"ם שממנו למדנו דכל שנשתנה גוף הדבר שוב הוי כאילו אינו גידולי קרקע ופסול מדרבנן, והגרש"ק התעלם לגמרי מעיקר הסוגיא, ותימה הוא.

אך מ"מ נראה ברור דאין הצביעה פוסלת כלל כיון שניכר לכל שעץ הוא וגידולי קרקע, וגם אין בו כלל חשש וקירבה לקבלת טומאה ואין כל סברא לפוסלו.

ויש עוד לעיין בזה, דשמא אין לך בהלכה זו אלא מה שאמרו חכמים, ואין בכלל אלא מה שבפרט, ואין לדמות בזה מילתא למילתא, ולא אמרו אלא אניצי פשתן ולא מצינו דכן הוא בכל דבר שנשתנה צורתו, וכיון שלא מדובר בחשש פסול דאורייתא שתלוי בסברא, אלא בחשש איסור דרבנן התלוי בתקנה, אין לך אלא מה שאסרו חכמים, אלא אם כן מצינו בדברי חז"ל או הראשונים דהוי תקנה כללית ולא תקנה מסויימת.

ואף שידעתי שיש לעיין ולדון בסברא זו, מ"מ חזיא לאצטרופי להתירא, ודו"ק בכל זה.

הקדוש הרב הגאון החסיד רשכב"ה כקש"ת מוה"ר יצחק מאיר אלטר אב"ד מעיר גור שהסוכות ההם פסולות גמורים, וחזן מהטעמים האלה אמר עוד שיש מדינות שכל בניניהם כך הוא וא"כ שייך בהם גזרת תקרה כך העיד".

**הרי** העיד שהגאון בעל חידושי הרי"ם הסכים לפסול סכך זה, אך לא ברור לגמרי האם פסק להחמיר לפי דברי הרמב"ם והראב"ד או רק משום גזירת תקרה.

**ואי** בדידי תליא נראה דאינו דומה כלל לאניצי פשתן לשיטת הרמב"ם דהלא יש כאן עצים בעין שלא נשתנו כלל מצד עצמן ומה בכך שהם קשורים וארוגים, ואף אין זה דומה כלל לדברי הראב"ד, דאניצי פשתן עומדים לשימם לתוך בכר וזה יעודם בדרך כלל, משא"כ בלבזבזין אלה שמייצרים לשם סכך ואינן עומדים לכל שימוש אחר.

**ופוק** חזי מה עמא דבר וכבר התירו פרושים את הדבר.

**בך** נראה ברור לענ"ד.

**וישו"ר** בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תע"ג) שדן אף הוא בסכך הקבוע במסגרות קבועות והסיק דאף שלכתחלה יש להימנע מלהשתמש בסכך זה, כשר הוא בדיעבד, ובהשמטות שבספר (סימן תק"מ) הוסיף שבספר אחד כתב לדמות סכך זה לאניצי פשתן לשיטת הרמב"ם ודחה דבריו בתוקף, דאטו משום שחיבר שנים לאחד נשתנה העץ מטבעו, ולכאורה כונתו לספר זה, ועל אף שהאבני נזר העריך את החידושי הרי"ם עד למאוד, מ"מ דחה סברא זו בשתי ידיים, וצדקו דבריו כמבואר.

דומה לפירס סדין תחת הסכך וכל דהוי לנוי כשר.

**אך** לענ"ד נראה יותר דשאני פירס סדין דאין הסדין נוגע בסכך כלל ואין כל שינוי מראה בגוף הסכך משא"כ בנידון דידן דאף שאין כאן אלא ציפוי מ"מ הוי כשינוי בגוף העץ ואין שום היכר דיש כאן גידולי קרקע, ואין זה תלוי בהכרח בהשערת בני האדם דהוי גידולי קרקע.

**ומשום** כן יש לפקפק לדעתי בהכשרת סכך מצופה בנייר, ומה שהעיד הגרש"ז עד מפי עד, ומלשונו משמע שגם הגרי"מ לא זכר דברים ברורים, ואין ללמוד מזה מעשה רב.

**ובספר** חיי הכהן להגאון רבי יוסף הכהן מפלונסק, שנדפס תרל"ח, (עמוד פ"ד ע"א) כתב שזה מקרוב התחילו העשירים להשתמש בסכך "מקני הים שמחתכין את הקנים לכמה חתיכות ואורגין מהם לתוך לבזבזים", וכנראה כוונתו כעין המצוי היום בסכך קיינעס, וכעין המצוי בהרבה פרגולות בזמנינו שעושים פלטות עם מסגרת עץ ובתוכם יש חתיכות עץ הקרוי לאטיס.

**וכתב** לפסול סכך זה מכמה טעמים, ובתו"ד כתב דהוי דומה לאניצי פשתן שנשתנו מטבעם לשיטת הרמב"ם וכך גם סכך זה, ואף לשיטת הראב"ד כתב לפסול כיון שאריגה זו ראויה גם לשיבה וקרוב לקבל טומאה, ובסוף דבריו כתב:

**"הנה** בשנת תרל"ב ישבתי עם הרב החסיד המפורסם וכו' כקש"ת מו"ה נחום ישראל הכהן נ"י לאי"ט בסוכה ודיברתי עמו אודות הסוכות החדשים אמר בפירוש ששמע בעצמו מפי



הרב משה ראטה

אבדק"ק קארלסבורג, ברזקלין יצ"ו

## בענין כשרות הסוכה העשויה כציור אות ל

וכן הוא מובא כמה פעמים בש"ס שם ועוד, וכן בשו"ע ובפוסקים והוא ידוע ופשוט, וע"ז נבנה כמה הלכות שם בדף ד' ובדף י"ז ע"א יעיי"ש, ומעתה בעינן למידין גוף דין דופן עקומה מה הוא, דאע"פ דבשאר דינים הן באיסורין והן בממונות וכדו', ניתן לנו הרשות לדמות מילתא למילתא בסברות אמיתיות, בנוסף ל"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, מ"מ בהל"מ אין לנו בכל אופן שיהי, אלא מה שנמסרה לנו מסיני כצורתן וכהווייתן, עיי' פסחים י"ז ע"ב ואי הלכתא גמירי לה מי גמרינן מינה יעיי"ש, ובכן בעינן לראות בדברי חז"ל ובמפורשי הראשונים האין למדוהו את הלל"מ הלזו.

ב

פשטות פירושו של עקומה שנכפף אלמטה והנה פירושו הפשוט של עקומה הוא שנתעקם אלמטה, באופן שמאהיל על מה שתחתיו ומיצל עליהן, וכדמשמע ברוב המקומות דמובא הלל"מ הלזו דמיירי באופן כשהסכך מרוחק מהדופן והלאה, ובפשוט איירי שהוא ג"כ באותו גובה של ראש הכותל הישרה, וע"ז אמרינן שמחשבין אותו כאילו הוא עדיין מהדופן העיקרי, אלא דנתעקם מישרותו, ועיי' לשון הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל נראה כאילו ראש הדופן עקום ומגיע בסכך הכשר ע"כ, וכן ברש"י עירובין ג' וז"ל כאילו הוא מן הדפנות שנעקמו למעלן ובאו עד סכך כשר ע"כ, וכן מורה כמה לשונות של רש"י בסוכה דף ד'

בדבר אשר נתעוררנו בפרוס עלינו חג הסוכות, אודות בניית סוכה שנעשתה כציור אות ל, דהיינו שיש לה דופן כשר מהארץ עד גג הבית והוא כרגל הלמ"ד, ואח"כ הולך וסובב גג הבית מהדופן למעלה בפחות משיעור ד"א עד לחלל אויר הסוכה, והוא כגג הלמ"ד באופן שצריך לבא עליה מטעם דופן עקומה, דהיינו שהדופן מתחיל מן הארץ וסובב למעלה בעוד עליה דין דופן עד תחלת חלל הסוכה, ובגמר הגג דהיינו כשמגיע לחלל האויר שנפחת שם המעזיבה לצורך הנחת הסכך כארובה בבית, אז שוב הולך וסובב הגג בגובה יותר מג"ט כדופן ישר עד למעלה כרגל העליון של או' ל, ולמעלה ממנו מונח סכך הכשר לצורך הסוכה, וכשאני לעצמי עניתי ואמרתי דעתי העניה, שאין שייך לומר עכ"ז להכשירו רק מטעם דופן עקומה, דאין לומר דופן עקומה דרך עקלתון כזה, דברגע שנגמר עקימת הגג שאתה מחשיבו עתה לדופן, אין שוב שייך לומר דכשנתעקם עוה"פ ונכפף הגג להמשך למעלה מעומד ביושר, שיהי נחשב כהמשך דופן אחת מלמטה עד למעלה, וע"כ אמרתי להעלות הירהורי רעיונותי, מה שזכיתי להשיג בצלא דמהימנותא המסוגל לדעת ישרה ונכונה, וזה החלי בעזהשי"ת כדלהלן.

א

אין לדמות מילתא למילתא בהלל"מ  
הנה ענין דופן עקומה ידוע שהוא מהל"מ כדאיתא בסוכה ו' ע"ב,

באופן שעי"ז נמצא שגג הבית היא נמוכה הרבה מהסכך, וא"כ אף שעל עצם הגג אם הוא פחותה מד"א איה"נ דיש עליו דין דופן עקומה, מ"מ הגובה שבין קצה הגג להסכך אין להכשירו מטעם דופן עקומה של כותלי הבית, דהא נחשבין כדפנות חדשות לעצמן, ואפי' אם יהי' פחות מג"ט, הלא נכנסים בלהקת הפוסקים אם דופן עקומה ולבוד הוי כתרי הלכתות דלא אמרינן, [ובפחות מטפח מיחשב סמוך ממש בלא הלכתא], אבל כשהגובה הוא יותר מג"ט אז הלא בעינן למידע האיך יכולין להכשירו.

## ד

הו"א של הגמ' לומר ד"ע בסוכה נמוכה עם חקק

והצורב רי"ף מקאנאדא התריז בפני, דהלא מפורש משמע בגמ' דף ד' ע"ב דגם באופן ציור ל י"ל דופן עקומה, ובאמת עוד לפני שבאתי לעורר בכ"ז הי' עומד הגמ' ההוא לנגדי, עד שנוכחתי שאין הנידונין דומין אהדדי כלל, דהנה איתא שם בגמ' היתה [הסוכה] פחותה מ' טפחים וחקק בה [גומא באמצעה זע"ז טפחים] כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק [הגומא] ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה טפחים כשרה, [והקשה הגמ'] מאי שנא התם [בדין דופן עקומה] דאמרת פחות מארבע אמות, ומאי שנא הכא דאמרת פחות משלשה טפחים, [ומתריך הגמ'] התם דאיתיה לדופן [שהרי דופן העיקרי הוא גבוה יותר מ"ט, ע"כ] פחות מארבע אמות סגי, הכא לשוויי לדופן [שהרי גוף הדופן פחותה מ"ט, ע"כ] פחות משלשה טפחים משפת הגומא ולכותל [אין [הרי הוא כשרה], אי לא לא ע"כ.

שנקט לפרש וז"ל ונעקם הדופן עד כאן, ואין צריך לעקמו אלא כדי לקרבו לסכך, ועקימותו משום דליתחזי למיהוי דופן, וביותר כתב רש"י בדף י"ז וז"ל ונעקם ונכפף למעלה יעיי"ש, ועכ"פ מכל הלין נראה פשוט פירוש המלות של דופן עקומה שנתעקם אלמטה וכפירש"י שנכפף, וביותר מצינו גם לשון מושכב.

**באופן** שמכולן מורה לשון עקומה דהיינו שעקום הדופן לצדו אי בכפיפה אי במושכב, אבל לומר שאם אח"כ שוב נכפף בגובה כלפי מעלה, שעדיין יש לייחס עליו שם דופן שנעקם מהכותל, זה הוא דבר שלא נמסרה לנו מסיני ואין בו אלא חידושו, ואצ"ל שאם מה שהוא נעקם שוב כלפי מעלה הוא ביושר, אז בוודאי מיחשב כדופן חדש, ואפי' אין בו שיעור דופן כשלעצמו, מ"מ אין לחשבו בשביל זה כהמשך מהדופן הראשון, באופן שהדופן של הרגל הלא"ד שלמעלה אין לו שום קשר עם הדופן של רגל הלא"ד דלמטה, והוא נחשבת כמחיצה תלויה כשלעצמה, [ועפ"ז הי' נ"ל לדון ג"כ אם הדופן אחר שנתעקמה שוב נכפף אלמטה ביושר, דאז ג"כ אין עליו שם דופן עקומה מהכותל העיקרי, אלא נחשבת לעצמה].

## ג

בשנתעקם שוב אלמעלה מיחשב דופן חדש לעצמו

**וממעים** כ"ז נולד לי הא דחוששני במה שהונהג לאחרונה, לאותן הבונים סוכתן בתוך הבית, שמגביהין הנחת הסכך עד למכסה השלא"ק, עד כדי כל כך שגובה החלל הוא הרבה יותר מג"ט, בכדי להנאות בתוכו שיאופשר לתלות בתוכו נוי סוכה או משום שאר סיבות,



מהלכה אפי בדיעבד, הוא ג"כ פשוט אינו ראוי לדור במציאות.

**ובכן** במה מיירי הא דחקק להשלימה ל', דזה בוודאי מיירי שיש שיעור זע"ז בתוך החלל כמבואר בר"ן ועוד, אכן הלא בעינן שיוכל ג"כ ליכנס ולצאת אל תוכו, והתיינח אם הוא רק פחות מעט עדיין אולי יכול להנמיך קצת גופו לרגע בשעת יציאה וכניסה, אבל אם הוא פחותה הרבה, ועכ"פ יותר מג"ט באופן שנמוכה פחות מעט, הלא הוי פסול הסוכה מכח שנבנה באופן שמצטער מאד ליכנס בו, ועיי' בפרק השותפין ז' שוף אכריסך ועול ושוף אכריסך ופוק, ועיי' מה שכתבנו בחידושינו שם סי' כ', והלא כל סוכה שקשה לו להשתמש בו יש בו חשש פסול, וגרוע מהא דאיתא בסי' תרכ"ט סעי' י"ד דאין לסכך בדבר שריחו רע, ואע"פ ששם מיירי שמצטער בזמן ישיבתו בסוכה, מ"מ בנ"ד צער הוא לו ג"כ כל הזמן כשיודע שיציאתו אין הנאה לו כביאתו, ודומה להא דסי' תרל"ט סעי' ז' בישן שנכנס לבית מפני הגשמים, דאין מטריחין אותו לחזור לסוכה, ובנ"ד אין לך טירחא יותר מזה לכפוף גופו ושדרתו כשפיפון ליכנס ולצאת, ועכ"ח צ"ל דהיתה נמוכה רק מעט פחות מג"ט, דאז אמרינן דעל רגע של היציאה והכניסה לא מיחשב כל כך צער וכדו'.

1

נפק"מ בדין לבד אי לצרפו לשיעור אי לחשבו כארעא סמיכתא

**ומביון** דאתנין דעכ"ח מיירי התם דהגומא הוא בפחות מג"ט, א"כ אפי' למאן דס"ל דאין אומרים לבדו ודופן עקומה, מ"מ הוא רק לומר לבדו באופן דבעינן למיחשב ליה כסתימה,

**ופרש"י** שם וז"ל התם דאיתיה לדופן פחות מארבע אמות - התם דאיכא שם דופן עליו, דכל דופן שאינו פחות מעשרה שמו דופן, ואפילו גבוה עד לרקיע, הלכך, עד ארבע אמות חסר משהו אגמריה רחמנא למשה דופן עקומה: הכא - פחות מעשרה אין שם דופן עליו, אלא השתא הוא דבעינן לשוייה דופן, הלכך, במה שאינו דופן לא אגמריה רחמנא, דהא דופן עקומה אגמריה, והאי לאו דופן היא, והלכך, פחות משלשה טפחים בכל דוכתא לבוד הוא שפיר דמי, ואי לא לא ע"כ, ולכאורה מכ"ז משמע דאם הי' גובה הדופן י"ט, אז שפיר הי' אמרינן דופן עקומה אפי' כציור אות למ"ד דמיירי התם בהכי דוק ותשכח, דהרי דופןו של עומק החקק הוא כרגל ל, והמשך הקרקע עד הכותל הוא כגג ל, ושוב הכותל שבהצד הוא כרגל העליון של ל.

ה

בכמה פחות מבשיעור מיירי להצריך את החקק

**אולם** מקדמת דנא כשאני למדתי הגמ' בפחותה מ' וחקק בה להשלים, הרהוני רעיוני בכמה שיעור פחותה מ' מיירי הגמ', דהנה זה בוודאי פשוט דאפי' בפחותה במשהו פסולה, דהא איתא בגמ' שם לפני זה בגבוה י' והוצין יורדין לתוך י' דהוי דירה סרוחה, וידוע שיטת הרמב"ם דהפסול הוא שלא יצר לו כשיכתו, וי"מ בדבריו שהוא רק דין לכתחלה, אבל ר"ח והריטב"א ס"ל דפסולה אפי' בדיעבד, וכן נקט בשו"ע סי' תרל"ג סעי' ט', ועיי' מאירי שהטעם הוא שההוצין נוקרין עיניו ופוצעין את מוחו, חזינן מזה דאם הסוכה הוא מעט פחות מ', אז חוץ ממה שהוא פסול

בעלמא, אלא סברת הלב היא הבאה לו  
בנבואה וזכה להסכים להלכה למשה  
מסיני ע"כ, דמאד נתקשייתי בלמדי דין  
דופן עקומה במפורשי הראשונים, ובפרט  
בפרש"י בעשרות מקומות כשמפרש ענין  
דופן עקומה קאמר דהוא רק בפחות  
מד"א, עיי' דף ו' ע"ב ד"ה דופן עקומה  
פחות מד' אמות ע"כ, דלכאורה הלא בכל  
הלל"מ יש גוף ההלכה, ואח"כ יש בו  
כמה תנאים המבואר בחז"ל, ולמשל גוד  
אחית ואסיק או פי תקרה יורד וסותם  
שהן גוף ההלכות, ואח"כ יש בו תנאים  
דבגוד בעינן שיהא ניכר ראש הכותל  
וכדו' ובפי תקרה ג"כ יש תנאים, וא"כ  
אמאי לא פירשו בסתמא על דופן עקומה  
דפירושו הוא דאמרינן שהדופן נתעקם,  
ואם משום שיעורו זהו רק תנאי בההלכה,  
וכבר איתא כמה פעמים בגמ' דשיעורו  
הוא רק עד ד"א.

ח

למיחשב כעקומה זהו מסבא בעלמא

וזה הבאנו להשיג עומק ההלכה הלזו  
והוא, דהא דאמרינן שגוף הדופן  
נחשב כעקומה, זה אינו צריך להל"מ  
דהוא פשוט דכן הדרך, וההלכה בא רק  
למסור לנו דרך עד ד"א מחשבינן הדפנות  
לחלל הסוכה, והמעייין עד"ז ימצא מרגוע  
היטב בלשונות הראשונים ואצטט כמה  
מהן, הר"ן (על הר"ף דף ב) הביאו הב"י  
בסי' תרל"ב או' א' ד"ה ומש"כ רבינו,  
וז"ל פי' דופן עקומה שרואין כאילו  
הדופן נעקם, וכאילו הסכך כולו שמן  
הדופן ועד האיצטבא הוא הדופן, אלא  
שנתעקם, שכן דרכן של כותלים להתעקם  
ע"כ, והמעמיק בזה יוקשה לו מה רצה  
בזה להוסיף שכן דרך הכותלים להתעקם,  
דאטו אם אין הדרך כך אז לא נאמרה

אבל לומר ארעא סמיכתא ע"י לבוד,  
ולישב גובה הארץ כאילו אינו, והוא  
שוה עם מדת עומק החקק זה לכו"ע  
אמרינן, [ועיי' ט"ז או"ח סי' צ"ח ס"ק  
ב'], וע"כ שפיר ה' הו"א ששייך לומר  
התם דופן עקומה, מכיון דמחשבינן מדת  
הארץ שהוא שוה בעומקו של החקק והוא  
סמוכה כך עד להכותלים, אלא דמכיון  
דהדופן כשלעצמו אינה גבוה י"ט, ע"כ  
לא שייך עליה למימר דופן עקומה שהרי  
איננו דופן כלל.

ולא הוצרך הגמ' לפרשו דהרי ה' פשוט  
דבהכי מיירי דעומק החקק פחותה  
מג"ט כדהסברנו, ובפרט דזה ה' רק  
הו"א ומכיון דדחאו הגמ' מטעם אחר,  
ע"כ לא טרח לפרש עוד חילוקים,  
כדמצינו כזה הרבה פעמים בש"ס דו"ק  
ותשכח, וע"כ שפיר הדינן למה  
שביארנו, דדופן עקומה אינו שייך לומר  
רק כשנתעקם פעם אחת במושכב או  
באלכסון, אבל אם נתעקם אח"כ שוב  
למעלה או למטה, ובפרט אם נתיישר  
כעומד, אז הוי דופן לעצמה מחדש, ורק  
בפחותה מ' שם חשבינן גובה הארץ  
שהוא שוה עם החקק, וע"כ ה' הו"א  
לומר דופן עקומה והמעייין ביושר יבין.

ז

עיקר הלל"מ בד"ע על מה נאמרה

והצצתי בזה עוד יותר וראיתי דלא רק  
מכח פירושו הפשוט והמפורש  
אין שייך לומר דופן עקומה כציור אות  
למ"ד, אלא גם הוא כן מכח סברא  
אלימתא להבין ולהשכיל גוף דין הלל"מ  
על מה נאמרה, [ועיי' פרש"י פ' השותפים  
דף י"ב ריש ע"ב בד"ה ולא טעמא קאמר  
וז"ל, במילתיה וכיון דאמר טעמא אין זה  
כסומא שמכוון לירד בארובה במקרה

שהוא רק בפחות מד"א, מה שלא מצינו אותו לפרש כן בשאר הלכות, הגע בעצמך באם יובנה ע"י איזה בנאים כותלים בהיקף, שיהא מלכתחלה עקומות מלמעלה, ובאמצעה יהא חלל פתוח לרקיע, הלא כל תינוק דלא חכים וטיפש יראה ע"ז באצבע שהן דפנות עקומות, ואפי' אנשים גדולים עמי הארץ שלא קראו ושנו ואין להם שום ידיעה מהלל"מ, אעפ"כ יאמרו ע"ז שהן דפנות עקומות, דכך הוא המציאות.

הלל"מ הוא דמחשבינן שהדופן סמוך לסבך הכשר

**ואע"פ** דלענין אהלת טומאה י"ל דאיה"נ שיביא את הטומאה תחת עקומתן, וכדו' לשאר הלכות, עכ"ז שם דפנות עליהן ולא גגות, ועד"ז יובן דכמו"כ הוסיפו חז"ל בסברתן דלפ"ז אפי' אם נבנה כדרך דפנות ישרות ועליהן גג, די"ל ג"כ דעל הגג עדיין שם דופן עליו, דמה לי אם כוונת הבנאים היו לשם דופן או גג, אטו דופן צריך כוונה אתמהא, ומכיון שהדרך כן הוא אז בכל אופן מדמינן להא להחשב דופן, ומה שהוצרך להל"מ הוא רק ליתן שיעור וגבול, עד איזה מדה יכולין לצרף הדפנות להחלל שהסבך מונח שם, בכדי למיחשב שהדפנות קרובות להסיכוך, כדבעינן שהסוכה יהא לה לכה"פ ג' דפנות אי מקרא אי מהל"מ, וע"ז אמרו שהוא עד ד' אמות דכך הוא הל"מ, וע"כ פרש"י על דופן עקומה כמעט בכל המקומות שהוא עד ד"א, ללמד בזה שזהו עיקר על מה שנאמרה ע"ז הל"מ ודו"ק.

ההלכה, הלא הלל"מ הוא כחוק בלי טעם כבהלכות של אסיק ואחית וניצוק וכדו'.

**ובעוד** שהייתי משתאה בזה עיינתי עוד בשאר המפורשים ומצאתי לשון כזה, עיי' ריטב"א בדף ד' וז"ל ופי' רש"י שדופן עקומה לפי שדרך כותלים להתעקם, פחות מארבע אמות דינו כסבך גמור ע"כ, הרי שהביא שגם רש"י מפרש כן, [אלא דלא מצאתי מפורש כן ברש"י המצוי אצלינו, ואפשר שלמד מדבריו כן ממה שדייקנו לעי' או' ד' כיון דעיקר פירושו הוא על שיעורו ולא על עקמימותו], וכמו"כ בחידושי הרא"ה סוכה ג' וז"ל ואותו עקמימות אמרינן עד ארבע אמות ועד כן כשרה, מפני שדרך דופן שיהא מתעקמת עד כך ע"כ, וכן במאירי שם וז"ל ופי' דופן עקומה וכו' שנתעקם ונשתפע מקרקעיתו עד מקום הסבך כשר, שכן דרכה של כותל להתעקם וכו' ע"כ, ולא ראיתי להביא עוד כי האי רוכלא, וגם במה שהבאתי לא העתקתי כל דבריהם שלא להכביד על המעיין, ואסמוך על הלומד שהוא יתור אחרי לשונם שכל דבריהם כגחלי אש, וכן מצינו כזה בהפוסקים ואם נזכה עוד נבוא לדבריהם.

ט

הדרך של הכתלים שמתעקמים למעלה **וב"ז** הביא שהסכמתי ברעיוני דזה גופא דנומר דהדופן נתעקם, זהו מכח סברא ולא בעינן לזה הלל"מ, מכיון דכן הוא גם הדרך להבנאים, אלא דעיקר הלל"מ בא רק דלא נצרף הדפנות להסוכה אלא עד ד"א, וע"כ דייק רש"י לפרש כמעט בכל מקום על דין דופן עקומה

יא

אין הדרך שהכותל יתעקם אלמעלה

ודאיתנין לזה בעינין להבין ולחקור מה הוא הא דאמרינן שהדרך לדפנות להתעקם, ולירד לזה לברור א"צ להיות מבין גדול, דממנ"פ אם הכוונה הוא על מה שהדרך להתעקם מאליו אחר בנייתו, הלא זה בוודאי דהוא רק באלכסון או במושכב, אבל לא שמתעקם שוב למעלה, דמי דחפו שיתעקם במשך הזמן אלמעלה, ואם הכוונה שדרך הבנאים לפעמים לבנות הדפנות עקומות למעלה מלכתחלה, זה ג"כ בוודאי דהוא רק באלכסון או לכל היותר במושכב קצת, אבל להגביה עליו שוב דופן ישר הלא משקלו יכביד עליו שיפול, ואם מתקנו בבריחי ברזל וכדו', זה בוודאי אינו מיחשב המשך מהדופן, דהא אפי' אם לא יהי' דפנות למטה כלל, הלא יכולים ג"כ לבנות דפנות תליות שיסודותן יהי' על עמודי ברזל וכדו', אבל לענין שנומר עליו דופן עקומה, בעינין דווקא שהעמדת חיוק המשכת הדופן שלמעלה תהי' מיסוד הדופן שמלתחת והבן, וע"כ פשוט דסוכה העשויה כאות למ"ד, אז הרגל העליון הוי מיחשב כדופן לעצמו, ולא כהמשך דופן מלמטה ואין להכשירו.

יב

על הקרקע דרכו להתעקם בכך

ועד"ז ג"כ שפיר לא יוקשה ממה שמצינו בסוכה פחותה מ"ט וחקק באמצעה להשלימה ל"ט, שהי' הו"א שיועיל מטעם דופן עקומה כדהבאנו או' ד', אע"פ דציוורו שם הוא ג"כ כאו' למ"ד, דהמתבונן לפי דרכינו יראה דחילוק גדול יש אם המשך הדופן הוא תלויה למעלה

על בלימה, או הוא נמשכת על הקרקע, דכלפי אדמה יש להדופן יסוד איתן שיתחזק על הקרקע של גג הלמ"ד ושפיר דרכו להתעקם בדרך כך, ובהכי מיידי התם הגמ', וע"כ הי' הו"א לומר דופן עקומה, ומה שאמרנו שאין הדרך שיתעקם הוא אלמעלה כלפי הרקיע, שאז אין דרכו בכך לא מאליו ולא בדרך בנייתו כדלע"ז או' י"א דו"ק והבן.

יג

הו"א לומר בסוכה נמוכה ד"ע הוא ממעלה למטה או להיפך

ומצאתי און וסעד לדברינו והוא, דהנה בגמ' שם בדף ד' כשהקשה אמאי אין אומרים דין דופן עקומה בסוכה נמוכה, יש לפרשו בשני פנים דהיינו שהדופן לצד הכותל נעקם עד למטה בתוך החקק, או להיפך שמהחקק נתעקם ועולה עד לצד הכותל, ובשכלי הדל הבנתי בפשוט שמתחילין מהחקק וכך מתעקם הלאה עד לצד הכותל, וכמו שכתבנו לע"ז או' ד', דלא מצינו עיקום אלמטה, אולם כשנדייק היטב בפרש"י ובשאר מפורשי הראשונים, משמע דההו"א הי' שנתחיל בדופן הכותל וכך נחשבו כאילו נתעקם למטה עד החקק, דהם פירשו דכל החסרון הוא מכיון דאין שיעור להדופן, שנוכל לומר עליו אח"כ שהדופן נתעקם, מכיון דכשלעצמו אינו עדיין דופן שיוכל להתעקם אח"כ, שהלל"מ הוא רק על דופן שלם שמתעקם, אבל על כותל שחסר משיעורו ולא מיחשב עדיין דופן לעצמו, לא נאמר עליו להחשיבו אח"כ כמתעקם, וכמש"כ המאירי שם וז"ל שכל מחיצה שאין בה עשרה אינה מחיצה כלל, וכל שאתה צריך לעשיית דופן מתחילתה אין דנין בה

למטה שם הוא היסוד והבסיס, ורק משם ואילך יכול להתעקם אח"כ, באופן שיוצא לנו מפורש שמה שאין הדרך להתעקם מצד הדופן שלמטה לא נאמר בו הל"מ של דופן עקומה, וממילא בנ"ד באם אמרו דופן עקומה על גג של ל שכן הדרך להתעקם, שוב אין אומרים דופן עקומה על רגל העליון של ל מה שאין הדרך להתעקם כך כמובן.

טו

אם מודדין השיפוע בשיעור הד"א

והי' מקום לומר דבמהלך זו יהי' תלוי אם שיעור הד"א נמדד ביושר באויר הבית שמהדופן עד גמר תקרתו, או שנמדד כל שיפוע אלכסונו של התקרה, ובעירובין נ"ח איתא תנו רבנן כיצד מקדרין תחתון כנגד לבו עליון כנגד מרגלותיו, אמר אביי נקיטין אין מקדרין אלא בחבל של ארבע אמות, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא (נקיטין) אין מקדרין לא בעגלה ערופה ולא בערי מקלט מפני שהן של תורה יעיי"ש, וא"כ לכאורה הכא הוי סוכה ג"כ דין דאורייתא ובעינן למדוד כל אלכסונו, ובפרט לבאורינו שתלוי כמה הדרך להתעקם, א"כ הלא תלוי בהמשך כובד הכותל, וניבעי לפ"ז למדוד כל אלכסונו, אכן המג"א בסי' תרל"ב ס"ק ב' כתב דאם הגג עקום כגגין שלנו אע"פ שיש בשיפוע ד' אינו פסול אא"כ יש במשכו ד' דאז תופס בסוכה ד' ע"כ.

והפמ"ג בא"א שם כתב דקמ"ל דלומר ד"ע היינו כאלו הסכך הפסול נעקם לכותל, וא"כ כל שיש ד"א אף בשיפוע הגג תו אין דרך להתעקם יותר, קמ"ל דאפ"ה כל שאין במשך ביושר ד"א אמרי' ד"ע, הרי דהי' ג"כ הו"א לפי סברא

הלכות דופן עקומה עכ"ל, הרי דכל המפורשים למדו בפשוט דהו"א של הגמ' היתה לומר שהדופן ייחשב כמתעקם אלמטה, ורק משום דאין בו שיעור י"ט להחשיב עליו שם דופן, ע"כ לא נאמרה עליו דין דופן עקומה.

יד

בביאור השלה"ק שב' דלא אמרינו ד"ע אלא למעלה

ועפ"ז נתקשייתי מאד על מה שראיתי להשלה"ק זי"ע בהגהותיו על המרדכי בבגדי ישע, וז"ל המרדכי ריש מס' סוכה סי' תש"ל דכיון דלאו דופן הוא לא שייך למימר דופן עקומה ע"כ, וכתב עליו שם בס"ק א' וז"ל דלא אמרינן דופן עקומה אלא למעלה ע"כ, ודבריו הם שואגים מעצמן, דהרי המרדכי כתב מפורש דהטעם הוא משום דאין מיחשב דופן שלם לעצמו, וא"כ האיך שינה את טעמו לומר דהחסרון הוא משום דאין אומרים עקומה אלמטה, וביותר דלפ"ז איה"נ נומר אדרבה להיפך שהדופן מהחקק מתעקם אלמעלה וכדציירנו לעי' או' ד'.

וזה הבאנו לומר דהשל"ה בא לפרש דלכאורה מה רצה בזה המרדכי לענין דין סוכה נמוכה, הלא הי' סגי בזה דבעינן שיהא פחות מג"ט ותל"מ, ועכ"ח בא לאשמיעינו ללמוד מזה אשאר ציורים של דופן עקומה, דלא אמרינן רק כשמתעקם למעלה, דהרי כבר הבאנו ממפורשי הראשונים דמה דאמרינן דופן עקומה הוא שכן הדרך להתעקם, והמתבונן יבין בפשוט שרק הדרך להתעקם מראש הכותל למעלה אי מאליו אי ע"פ תוכנית הבנאים, אבל למטה אין הדרך כן, דממנ"פ מהיכן שהוא מתחיל

סוכה י"ז דבית שנפחת וסיכך על גביו, דלכאורה לא ראינו איזה חילוק התם כמה עביו של הכותל והתקרה, ואדרבה כפי הנראה היו אז רובן של הכותלים עבים מאד ואפי' יותר מג"ט, ובכן באם אתה דן אותו כדופן עקומה, א"כ הרי אחר שמונח הסכך על התקרה נגד הפחת הלא נמצא שיהי' יותר מג"ט, ואעפ"כ מכשרין אותו מדין דופן עקומה, הרי מפורש דאפי' כשהסוכה עשויה כציור אות ל מהני, אכן המתבונן יראה דאדרבה משם ראייה, דחוץ ממה שיש הרבה לדון דמיירי התם שהתקרה שעל הכתלים שמחשבים אותה לד"ע הוא דקה וצרה, איך שיהי' נראה מדברי טענתו שלמד שפי' על גביו היינו ע"ג הגג מלמעלה, ואפי' הי' צודק בזה, עדיין י"ל דמיירי שהעלין של הסכך נוטפין ויורדין לתוך החלל עד גובה הגג של הבית, ושם הוא עדיין צילתה מרובה. **אבל** האמת המדייק בלשונות שפירשוהו הראשונים יראה דפי' על גביו אינו קאי על הגג מלמעלה, אלא קאי על גבי אויר החלל, ואצטט רק כמה מהן, רש"י עירובין ג' ב' ז"ל ולדופן עקומה - דתנן (סוכה יז, א) בית שנפחת וסיכך על גבי הפחת בסכך כשר, רש"י סוכה ד-א וז"ל וסיכך - בסכך כשר על פי הפחת, רש"י סוכה יז-א וז"ל וסיכך על הפחת באמצעו, וכלשונות אלו מצינו במאירי והר"י מלינול והאור"ז ועוד, וכן הרמב"ם פ"ה מהל' סוכה הלכה י"א כתב וז"ל, כיצד בית שנפחת באמצעו וסיכך על מקום הפחת ע"כ, דלכאורה צריך להבין למה להן לדייק ולפרש דעל גביו היינו על מקום הפחת, אטו בשופטני עסקינן שיסכך על הגג במקום קירורו שלא נגד החלל, ועכ"ל דייקן בזה לפרש דהסכך בעי להיות בתוך החלל, בכדי שיהי' גבהו

זו למדוד כל השיפוע, שהכל תלוי במאי הוא הדרך, ועיי"ש דבא"ר א' משמע דהבין דהמג"א איירי בד"ט באמצע הסוכה, ולא בד"א בצד הדופן, דהתם איה"נ דמודדין גם השיפוע יעיי"ש, אבל אפי' למאי דלמדו כל הפוסקים בדברי המג"א, י"ל דבשיפוע באלכסון אין משקל כבדו כל כך כמו כשהוא מושכב כמובן, וע"כ אם במושכב נמדד ביושר כמובן בפשוט, אז גם באלכסון אמרינן דיכול למדוד ביושר ודו"ק.

זו

הערה"ש דמקיים גם פי' השני של רש"י והתורני יא"ל מו"ס הראוני מדברי הערוך השולחן שם סעי' ג', שכתב דחשבינן כאלו הדופן נתעקם והולך ומגיע להסכך הכשר יעיי"ש, ולפ"ז הלא נמצא דהדופן של רגל העליון של הלמ"ד מונח ביושר על הדופן של רגל התחתון בלי הפסק, ולענ"ד אף אם נומר כדבריו דנקטינן גם כפי' השני של רש"י יעיי"ש, מ"מ הלא זה בוודאי שהדופן הוא באלכסון מהמקום שמתחיל מקרקעיתו עד תחלת הסכך, וא"כ אין הדרך להשים עליו אח"כ דופן אחר הבנוי בעומד וביושר כמובן, וחוץ מזה מכל פוסקי ראשונים ואחרונים משמעות דבריהם יוצא לנו דפי' השני של רש"י נדחה לגמרי, באופן דמכל הלין הי' פשוט לי דכשעושין סוכה כצורת אר' למ"ד אז אין יכולין להכשירו מדין תורת דופן עקומה בלבד.

יז

בפירוש בית שנפחת וסכך על גביו וידידי האלוף רמ"ג טען נגדינו דלפי דברינו מה נעשה עם האי מתני'

יט

לבוד וד"ע אם מיחשב כתרי הלכתות  
דלא אמרינן

ובעינין לבוא לאיזה הלכתא אחרת  
להסמיך הסכך לסוף גגו של  
או' למ"ד, והנה באופן שמרחק הגובה  
הוא פחות מג"ט, דיכולין לבוא בזה  
מטעם לבוד שייחשב הסכך כמונח על  
קצה גג דופן העקומה, בזה כבר ידוע  
להקת הפוסקים אם לבוד ודופן עקומה  
הוי כתרי הלכתות דלא אמרינן, ובמ"ב  
בסי' תרל"ב ס"ק ד' כתב דלבוד ודופן  
עקומה אמרינן להקל לכו"ע, אמנם אמ"ר  
ז"ל בספר עמק שמעתתא ג' כתב, דהר"ן  
בשמעתתא דיש לבוד באמצע כתב  
מפורש דגם לבוד וד"ע הוי כתרי הלכתות  
דלא אמרינן, ובתשו' רעק"א סי' י"ב כתב  
ג"כ כך בשם הר"ן.

ואמ"ו ז"ל שם במילואים הביא ג"כ בשם  
רבינו חיים הלוי בפ"ה הל' כ"א  
שכן דעת הרמב"ם, דגם לבוד לא אמרינן  
היכי שהוא מקושר להלכה אחרת, ותמה  
הרבה על המ"ב שנעלם ממנו זאת, [ועיי'  
במ"ב סי' תרל"ג ס"ק כ' דאם אין הדפנות  
מגיעים לסכך, אי אפשר לומר רואין  
כאילו הם דופן אחת, שהרי אין נוגעים  
כלל זה בזה, ובתרל"ב שם הביא י"א  
דאמרינן רואין], והי' מקום ליישב דלומר  
לבוד בכדי להסמיכו ולהחשיבו כאילו  
אינו אמרינן, ורק היכי דבעינן להחשיבו  
כאילו אינו מפסיק, ובעינן לצרף אף  
המרחק הפחות מג"ט להשיעור, זה לא  
אמרינן, וכבר רמזתי ע"ז לעי' או' ו', מ"מ  
לא רציתי להאריך בדבר אשר רובן של  
הפוסקים כבר נבוכו בזה.

מ"מ זה בוודאי אם גובה רגל הלמ"ד  
הוא יותר מג"ט א"כ הלא לא שייך

שוה לגובה התקרה מבפנים, וביותר נקט  
בשו"ע רס"י תרל"ב לדייק וז"ל בית  
שנפחת באמצע וסיכך במקום הפחת  
יעיי"ש, דמכיון דלפעמים עובי התקרה  
רב או מעט, ע"כ פירשו דבעיקר צריך  
לראות שהסכך יהי' מסוכך בתוך החלל  
של הפחת.

יח

דופן עקומה על גבו מבחוץ לענין דין נגות  
וביותר נ"ל דאדרבה אם הניח הסכך רק  
ע"ג התקרה מלמעלה, ובאופן  
שרחבו הוא עב קצת, אז מיחשב כלא  
הניח הסכך על הדפנות, דהגע בעצמך  
אטו אם אומרים על התקרה דין דופן  
עקומה, אז יש דין דופן על התקרה ממטה  
עד למעלה מבחוץ אתמהה, זה בברור  
שדין הלל"מ למיחשביה כהמשך אחד  
מהדופן, הוא רק על חוד התקרה של שכב  
עביו הפנימי, דבוודאי יהי' על התקרה  
מלמעלה דין גג גמור, הן לטילטול מגג  
לגג לענין עירובין דבסי' שע"ג, או לענין  
משילין פירות ביו"ט דבסי' תקכ"א, ואפי'  
בשבת שבתוך החג דאתה דן אותו  
מבפנים כדופן, ואז אומרים מגו דהוי  
דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת,  
מ"מ זהו רק בתוך הסוכה מבפנים, אבל  
מבחוץ מעליו עדיין שם גג גמור עליו,  
ואין לי העת לחפש אם יש כבר מגדולי  
הפוסקים שקדמונו בזה, ואם לא אז זכיתי  
בזה בעצמי בזכות אבותי שנפל גורלי  
לקיים בזה ותן חלקינו בתורתך, ועכ"פ  
מכ"ז יוצא לנו דבבית שנפחת וסיכך על  
גביו, מהתם חזינן דהסכך בעי להיות  
סמוך עם שיוי דופני הסכך, ובאופן הכי  
מיירי ג"כ הציור של אכסדרה.

לבוא מדין לבוד, וגם דופן עקומה כבר ביארנו שאין לייחסו על רגל העליון, וא"כ האיך נכשיר סוכה כזו, ומה שנשאר לנו בזה הוא לבא מטעם חבוט רמי, דהיינו להחשיב את הסכך כאילו הוא ירדה, והוא שוה עם הגג מסביב החלל, אכן מכיון שראיתי בכמה דברים הטעונים לתנאי חבוט רמי הצריכים לימוד, ע"כ אבוא לבאר בזה"ת והשי"ת יצלינו משגיאות.

### ב

חביט רמי נאמרה רק בשעל שניהם חי' שם אוהל

דהנה בגמ' כ"ב על הא דתנן דסוכה המדובללת כשרה, קאמר רבא אפי' יש ביניהם ג"ט, אם יש בגגו טפח כשרה דאמרינן חביט רמי, וכן נפסק בשו"ע סי' תרל"א סעי' ה' יעיי"ש, ודבר זה נלמד מהא דנקטינן כן לענין טומאה והוא, דתנן באהלות ב"ב מ"ה, קורות הבית והעליה שאין עליהן מעזיבה והן מכונות, טמאה תחת אחת מהן, תחתיה טמא. בין התחתונה לעליונה, ביניהן טמא. על גבי העליונה, כנגדו עד הרקיע טמא. היו העליונות כבין התחתונות, טמאה תחת אחת מהן, תחת כלם טמא. על גביהן, כנגדו עד הרקיע טמא ע"כ, ותני עלה בגמ' שם והוא מהתוספתא באהלות פ"ג דבעינן דווקא שיהי' ברוחב כל קורה טפח, ופרש"י שכדי לומר חביט רמי בעינן שבכל אחת מהתחתונות יהי' רוחב טפח, וכן בין כל אחת ואחת אויר פותח טפח, כדי שיוכל לקבל בתוכו קורות שלמעלה שרוחב כל אחת מהן הוא טפח.

והנה הסוגיא עמוקה הוא מאד ולא ארחיב את הדברים, ואדרבה כל

אחד יעמיק עצמו במפורשי הראשונים, ואני בעניי אבאר רק כמה נקודות עיקריות היוצא למסקנא, לתנאים הצריכיות בכדי לאפשר לומר חביט רמי שהוא הל"מ, דהנה הסבר הדבר למה בעינן דווקא רוחב טפח למעלה ולמטה, הבנתי מלשון הרמב"ם בפירושו שכתב וישים הכל גג א' ע"כ, וכן בפרש"י כתב והוי אהל אחד ע"כ, וירדתי לסוף כוונתם דאם יש טפח שהוא שיעור אהל לטומאה, אז שפיר הוא חשיב שיהא ראוי לומר בו חביט רמי, דמחשבינן לחבר את כל אהלים להיות אהל אחד, שלא להפריד בין האוהלים, דכולן הוי כמין אחת, היות שעל כל אחת שם אהל עליו, אבל באם הוא פחות מטפח אין שם אהל עליו ואינו חשיב לעצמו, א"כ אין לאחדו כאחת בין שאר האוהלים דהוי כמבש"מ והבן היטב.

### כא

אם העליון יותר רחב מהאוויר שלמטה

אלא שבזה נחלקו הראשונים אם בעינן שהקורה העליונה תוכל להכנס בין הקורות התחתונות וכשיטת הר"ן, דמרש"י ותוספות משמע קצת דאפי' רחב יותר מחלל התחתון ואינה נכנסת לתוכו, אלא נשאר מונחת על חודי קצותיו של הקורות התחתונות ג"כ מועיל, ומהרמ"א בסי' תרל"א סעי' ה' מפורש דבעינן דווקא שיוכל להכנס בתוכו יעיי' במ"ב ס"ק י', ולהיפך אם הוא רחב יותר באופן שאפי' ישפיל העליונות אל תוכו, אעפ"כ עדיין ישאר אויר ביניהן, יעיי' שם בהגרעק"א דהכ"מ העלה דלא אמרינן חביט רמי, וכן משמע מהלבוש שכתב שם והוא שיהיה העליון מכונן ממש כנגד שפת היורד, דהיינו שהוא ממש כנגד טפח האויר שבין התחתון ע"כ, ועיי' בחי'



על העליונות בוודאי בעינין טפח והוא פשוט להמעיין בהסוגיא.

**וע"כ** מכיון דבעינן לענין חביט רמי ששניהן יהיו שם אחד עליהן, א"כ בנידון דידן בסוכה העשויה כציור או' למ"ד, הלא אמרינן דגג התחתון שם דופן עליו, דהא מחשבינן אותו כדופן עקומה, וא"כ ע"ז לא נאמרה הלל"מ חביט רמי, בכדי להשוות גג עם דופן שהן כמין בשא"מ, וכבר רמז לזה אמ"ר בעמח"ת ח"ג סי' נ"א יעיי"ש, ולענ"ד הוא מוכרח כן והוא עיקר יסוד של דין חביט, ורק לענין טומאה דלא בעינן לבוא מדין דופן עקומה, והעיקר הוא שם שיהא מאהיל עליו, ואין נפק"מ איזה שם על המאהיל כל עוד שהוא רחב טפח, וע"כ אמרינן ביה דין חביט, וזהו לכאורה כוונת הב"י בסי' שס"ג דמחלק בין עירובין דאמרינן חביט רמי להיכר בעלמא, לבין סוכה וטומאה דבעינן שם אהל, ועיי' בעמח"ת ח"י סי' כ"ב מה שהקשה על הב"י דמהיכי תיתי למימר חביט רמי להיכר אפי' בפחות מטפח, והא דבעירובין אינו מטעם חביט רמי אלא מטעם אנו רואין.

### כג

מנו דלענין טומאה בעינן שיש שם איזה  
טומאה

**אלא** דהי' מקום בנ"ד להכשירו מדין מגו דהוי חביט לענין טומאה הוי חביט לענין סוכה, כדמצינו לענין שבת וסוכה כמבואר בסי' תר"ל סעי' ז', אכן הלא הרמ"א פסק שם דאין להתיר אלא במקום שמתיר בפועל לענין שבת, וא"כ הה"נ לא נומר מגו דהוי חביט לטומאה, אלא כשיש שם לכה"פ רביעית דם או כזית מהמת וכדו' שמביאין את הטומאה ע"י

הגר"ח הלוי על הרמב"ם פ"ה מהל' סוכה הל' כ"א שג"כ נוטה כן, ומאידך בשו"ע התניא סעי' ז' כתב דמהני והוא כדעת הלח"מ שם.

### כד

בישוב הרמב"ם אמאי בעינן שהעליון יהי'  
רחב טפח

**ועכ"פ** העיקר מה שיוצא מבאורינו הוא, דלהשוותן בעינן בכללן שיהיו רוחב טפח, ולא סגי באחת מהן וזהו לכו"ע, והסברא הוא כמו שכתבנו דכיון דעל כולן שם גג עליהן, ע"כ בא הלל"מ ומאחד אותן לגג ותקרה אחת, ולפ"ז מובן היטב מה שמצינו להרמב"ם בפירוש המשניות שם, דכמו דאמרינן חביט רמי שמורידין העליון לבין התחתונות, כמו"כ אמרינן להיפך דמחשבינן הקורה התחתונה כאילו עלתה בין הקורה העליונה יעיי"ש, וראיתי מקשין דלמה באופן זה בעינן דווקא שהעליונות יהיו רחבן טפח יעיי' בדבריהן, ולענ"ד הוא המוכח דכדברינו דאין שייך לומר להשוות ביחד ממעלה למטה או להיפך, רק כששניהן דין אהל עליהן והם באים משם אחד ומין אחת, ואם באחת מהן הוא פחות מטפח הוי מין אחרת לגמרי ולא ע"ז בא הלל"מ להשוותן דהוי כמבשא"מ, [ועיי' בשו"ת בצל החכמה סי' לט-מ' שנשאר בצ"ע, ועיין עוד שם בכמה תנאים הטעונין לדין חביט, ועכ"פ למעשה להלכה לא זו ממה שכ' הרמב"ם], ולענ"ד מה שנקט רש"י שעל התחתונות קאי הא דקתני רוחב טפח, הוא לאשמעינן רבותא דגם הן צריכין רחבן טפח, אבל

אהל, וביותר נ"ל דאפי' על המחבר עכשיו מי שמתירין אותו, אבל בטומאה דמשמע מסתימת דבריו דבכל אופן אמרינן מגו, מ"מ כ"ז לענין שבת דכפועל עושה רשות אחרת אע"פ דלא מצוי שם

עכשיו מי שמתירין אותו, אבל בטומאה כל עוד שאין טומאה בפועל תחתיו אין שם אהל אחת עליהן כלל לכו"ע, ועיי' גם מזה בעמה"ת שם.

### היוצא מכל דברינו

- א'. דעל דופן של ציור רגל למ"ד העליון לא שייך לומר דופן עקומה.
- ב'. דלא מבעיא כשגובה אורך רגל העליון הוא ג"ט דלא מהני, אלא דאפי' בפחות מג"ט אינו כל כך פשוט לדון ביה דין לבוד, דהוי כתרי הלכות דלא אמרינן.
- ג'. דין חביט רמי לא נאמר רק כשיש על העליון והתחתון שם מין דין אחד.
- ד'. מגו דהוי דופן לטומאה לא אמרינן לכו"ע, רק כשכפועל יש שם איזה טומאה המטמא באהל.

והנה ה' עוד הרבה לבאר ולברר בביאור ובכירור הסוגיות, של הני תרי הלכות דהיינו דופן עקומה וחביט רמי, [וכן מה הדין אם הגג בולט לחוץ אם אמרינן חביט, דלכאורה מהראשונים דס"ל דבעינן שיוכל להכנס בתוכו ולא יהי' רחב יותר וכדהבאנו דכן הוא שיטת הרמ"א, משמע דבעינן שיהי' על הקורה העליון אויר משני צדדיו, דאל"כ אפי' כשהוא רחב יותר, הלא יכולין לומר חביט על העליון רק למדת השיעור כמה שיוכל להכנס בין התחתונות ודו"ק, וכן אם בעינן שיהי' למטה שני קורות שיוכל ליכנס ביניהם, או סגי כשיש אפי' רק אחת בצדו ולומר חביט על צדו האחרת, ועוד כמה עיונים יסודיים הנחוצים להלכה, ובביאור ציור המג"א בסי' תרל"ב ס"ק ב' בדין חביט, ובביאור הדע"ק בציוורו לדין חביט ברס"י הנ"ל ועוד ועוד, מ"מ לא באתי אלא במיעוט המחזיק את המרובה מה שנלע"ד לדון בנ"ד], ולדעתי די במה שכתבנו עיקרי הנקודות, להבין מה שהייתי חושש בכשרות הסוכה העשויה כאות למ"ד, ולא באתי לפסול אותן שיש להן כזאת, היות דכפי שמועתי נמצא ושכיח כזה הרבה מאד, ואף שאני יודע על מי סמכו לעשותו, אם לא על דעת עצמם של הבנאים, ואם שביקרו שם ת"ח אחר הבנתו כבר לא הוי רמיא על דעתיהו לחקור אחריו, דלפי מה שביארנו לעי' הוא מהלכות שבקל יכולין לטעות בו, ובאופן כזה לא נאמר פוק חזי מאי עמא דבר, ובפרט בני"ד דהוי דאורייתא לא אמרינן הנח להם לישראל, מ"מ עכ"ז כך ראיתי לאמ"ו ז"ל דמעולם לא הכריח את אחרים לומר קבלי דעתי אפי' בדברים שהי' ברור לו כשמלה, ורק לאותן ששאלו אותו השיב מה דעתו לפסוק, וכמו"כ בנ"ד להשוואלים אותי בדבר זה, תשובתי הוא דאיני יכול להכשירו ותל"מ.

ויה"ר שנזכה להוציא אור הלכה לאמיתה של תורה ולא אבוש מאבותי.



## הרב יקותיאל יהודה טייטלבוים

ר"מ בישיבת עסק התורה, ברוקלין יצ"ו

## בדין כשרות הסוכות העשויים מיריעות וסדינים

הנה לאחרונה נתפשט בין ציבור יראי שמים החרדים לדבר ה', להשתמש בחג הסוכות בסוכות העשויים מסדינים ויריעות כשהם תלויים וקשורים בתוך או ע"ג מסגרות ממתכות וכדו'. והנה יש בזה כמה סוגים, ובשנים האחרונות יצאו מעררים ע"ז, וטענתם בפיהם לפסול אפי' בדיעבד, ועכ"פ לחשוש לשיטת הפוסלים, ושמעתי למנוע מלישב בסוכה כזו וכ"ש שלא לעשות בה ברכת לישב בסוכה וכדו'. אולם כשבאתי לראות לדעת מה זה ועל מה זה, ראיתי שאין ביהמ"ד בלא חידוש ויתכן שאין כאן על מה לחשוש שלא לישב בסוכה זו וכדו', רק לכתחילה יש אופנים שיתכן שלא לעשותו, אא"כ יעשה חבלים או קנים פחות מג' או מחיצה למטה מעשרה, וכאשר יתבאר בס"ד. והגם שמי אני להכניס ראשי בין הרים גדולים, אך תורה מונחת בקרן זווית, ולא באתי רק להעיר, ואשמח לשמוע חוות דעת רבנן ותלמידיהן ולקבל הערות על מ"ש.

במקצת נפסל מלהיות מחיצה, דעצם הנדנוד הוא דבר הפוסל במחיצה.

**דעה** שני' היא שיטת הפרמ"ג, דאה"נ דנדנוד הוא דבר הפוסל במחיצה, אבל דוקא אם ע"י נידודו יתבטל מלהיות עוד מחיצה בדיני מחיצה, כגון שירחק ג' טפחים מהסכך דאז פסולה, וכן אם המחיצה היתה רק ע"י לבוד דאז ע"י נידודו יתרחק יותר מג' טפחים ויתבטל דין לבוד, והמחיצה נפסלת, שיטה זו קראנו בהמשך דברנו שיטת הפרמ"ג או שיטת החזון איש.

**דעה** שלישית ויתבאר אי"ה לקמן, דרק אם "כל" המחיצה נדה ונעה, ולא אם רק באמצע המחיצה נעה, וכן הוא דעת הגר"י פישער זצ"ל בעל אבן ישראל.

**וסוגיא** זו נוגע הן לענין מחיצות סוכה, והן לענין מחיצות שבת, כגון

הנה בסוכה העשוי' מסדינים מצאנו בה בפוסקים ב' חששות. א'. חשש שמא ינתק המחיצות ממקומן, ויתבטלו לגמרי. ב'. חשש שאפילו בשעה שהמחיצות במקומן, מ"מ יוזזו וינדודו ועי"ז בטל מינ' שם מחיצה לענין סוכה או שבת לדעת כמה פוסקים.

והנה חשש שמא ינתק המחיצה ממקומו אפי' נקשר כראוי, מובא בשו"ע או"ח סי' תר"ל שטוב להיזהר שלא לעשות סוכה מסדינים מה"ט, אבל לא שפסול. אולם החשש דהדופן יזוז ממקומו ע"י הרוח, מצאנו פלוגתא בין הפוסקים, אי יש בזה פסול, ומצאנו בזה ג' שיטות.

**דעה** ראשונה, היינו שיטת המשכנתא יעקב הידוע שהוא מחמיר דאפי' נדנוד קל פוסלו, ואפי' אם רק נע במקומו

לענין צורת הפתח דנוהגין לעשותו מחבל ע"ג שני קנים, וכדו'.

### מקור האיסור

והנה בטור ובשו"ע או"ח סימן תר"ל סעי' י' מביאים חומרא מרבינו פרץ, וז"ל על כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אע"פ שקשרן בטוב, זמנין דמינתקי ולא אדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה, והרוצה לעשות בסדינים טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה, עכ"ל המחבר.

והנה כד נדייק בדברי השו"ע נראה בעליל דאין המחבר פוסל סוכות העשויים מיריעות, רק לכתחילה אין נכון לעשותו, וגם המחבר חשש רק לשמא ינתק, ומשמע דלולי חששא דשמא ינתק, אולי היינו יודעין בודאי דיהא נשאר קשור כל ימי החג לא היה שום מקום אף להחמיר, וע"כ דיש איזה מציאות דכשר מעיקר הדין, באלו הסוכות העשויים מסדינים ורק נכון שלא לעשותו, מחמת חומרא דרבינו פרץ ז"ל.

ולבאו' הרי עיינו ראות דסוכות העשויים מסדינים המציאות הוא שנעים (עכ"פ קצת), ואילו היה זה בעצמו דבר הפוסל (כדעת המשכנות יעקב) היה לו להמחבר לפוסלו אף בלא חשש דינתק, ולמה לו לחשוש רק לשמא ינתק ולא לשמא יחלש הקשר אפי' משהו ואז יתנדנד.

והנה במג"א מבואר כמ"פ דמה דמצאנו כמ"פ במחיצה דיכולה ליפסל ע"י הרוח וכדו' היינו שיתנדנד, ולא רק שיפול או ינתק, וכ"כ בסי' שס"ב סק"ח, ובסי' שס"ג סק"ד, ובסי' תר"ל סק"ז ובסי' שט"ו סק"ג, ונבוא לבאר הדברים בס"ד.

### מקור הנדון

הנה בגמרא מס' סוכה (דף כ"ד ע"ב), ר' אחא בר יעקב דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, והנה לולי המשך הגמרא ופירושי הראשונים היינו מפרשים מימרא דרב אחא כפשוטו, דהיינו שהמחיצה "נופלת" ע"י רוח מצויה.

אכן מוכח מתוך הגמרא ומתוך פירוש רש"י ושאר ראשונים ז"ל דאין פירוש אינו יכול "לעמוד" דהיינו שהמחיצה נופל לארץ, ונעשה כלא היו. דז"ל רש"י מחיצה שאינו יכול לעמוד, דהרוח מוליכה ומביאה עכ"ל. ומשמע מזה בפירוש דבאם אינו עומד במקום אחד ע"י רוח מצויה, רק נעה והולך אילך ואילך נפסלת בזה.

ולפ"ז עיקר חידושו דרב אחא דמחיצה שאינו יכולה לעמוד בפני רוח מצויה הוה מחיצה קלושה ואינו בגדר מחיצה "אף כשאין רוח" (כן מבואר בפוסקים כאשר נראה להלן, וגם דאל"כ פשיטא)<sup>א</sup>, ומתוך סוגיות הגמרא כאן ובסוכה העשויה ע"ג ספינה, מוכח דאף כשאין רוח, ואף אם יודע שלא יהי' רוח כל עת ועודתו או עת שהייתו תחת מחיצה זו,

א. ולשיטת המשנב"י יש לבאר, דעצם פסול המחיצה הוא ג"כ חידושו דרב אחא, דהרי לדבריו דאף ע"י נידנוד המחיצה נפסלת וזה גופא חידש, והארכתי במקו"א אשר אתי בכתובים ועוד חזון למועד.

בשׁו"ת קנין תורה ח"ד סי' ע' שמביא ראי' מדברי הרמב"ם (אלו). ועכ"פ רואין בפירוש מדברי הגמרא ורש"י והריטב"א (שם כ"ד) והמאירי (שם כ"ד) דפסול ד"אינו עומד ברוח מצויה", היינו אפי' אם המחיצה רק "נעה ומתנדנד", וכאשר נראה כמעט אין חולק בזה.

ובן מבואר במג"א דהחשש אינו שיפול, רק החשש שינוד ע"י רוח, כ"כ בסי' שס"ב סק"ח, ובסי' שס"ג סק"ד, וכן כתב המחבר בסי' שס"ב ובסי' תר"ל לגבי אילן דהיינו שלא ינידם הרוח ולפיכך צריך לקושרו. וכן כתב המג"א בסימן תר"ל (סקי"ז) לגבי עשיית קנים קנים פחות מג' על ג' דהיינו דאז אפי' הרוח "מנענע" לא איכפת לן, חזינן מכל הלין דבהא דהרוח מנידן מיפסל המחיצה. עכ"פ מפורש יוצא מדברי הראשונים ז"ל וגדולי האחרונים, דעצם נידוד המחיצה הוא פוסל, ולא רק אם המחיצה "יכולה ליפול לגמרי".<sup>2</sup>

מ"מ עצם המחיצה פסולה בזה שאינו יכול לעמוד כשיהי' רוח, והטעם דהוה מחיצה קלושה.

ובן משמע מתוך המשך הגמרא דאי"צ שהרוח יפיל המחיצה, דאיתא התם על דברי רב אחא, תנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה, והא קאזיל ואתי, הכא במאי עסקינן בקשין, והאיכא נופו, דעביד ליה בהוצא ודפנא וכו', ת"ש היה שם אילן או גדר או מחיצת הקנים וכו' דעביד ליה בהוצא ודפנא, ת"ש אילן המיסך על הארץ וכו' דעביד ליה בהוצא ודפנא, ת"ש שבת בתל וכו' דעביד ליה בהוצא ודפנא, עכת"ד הגמרא הנוגע עיי"ש.

ומשמע מקושית הגמ' והא קאזיל ואתי דבזה מיפסל, אף שהאילן אינו נופל לגמרי (הגם שברבינו יונתן מפרש גם בזה דהרוח מפילו ומטהו לארץ, וכן הוא בפירוש המשניות להרמב"ם, אבל דבריהם לא מובאים להלכה, ועיין עוד

ב. אמנם בהל' חג בחג (פ"ד ס"ט הערה 13) מביא בשם עמק ברכה דמבאר דהרמב"ם בפיה"מ (פ"ב דסוכה) הלשון הוא "שיהיו האילנות בתכלית העובי והחזוק של תנידם ברוח ויפלו לארץ כאשר יקרה לעובי הענפים הדקים". ומשמע דוקא משום שהרוח מפילו לארץ ומתבטלת המחיצה, אך כ' בעצמו שם שברמב"ם (פ"ד ה"ה) משמע שבנדוד לבד פוסל, ובאמת שאי משום הא לא איריא, ידידע דפיה"מ כתבו הרמב"ם בלשון ערבי, ומה שבידינו הוא רק תרגום מלשון ערבי ללשון הקודש, ובג' הר"מ בפיה"מ שתורגם מערבית מחדש שי"ל בירושלים שנת תרכ"ד ליתא כלל מילות אלו, ובתרגום שם איתא כך "שלא יתנועעו תמיד וינוודו בדרך הזמורות הדקות". ולפ"ז אין לנו מקור ברמב"ם לומר דרק אם נופל לארץ נפסל המחיצה, (כן הובא בס' הלכות חג בחג שם).

הגם שבתשובות קנין תורה (חלק ד' ס"ע) מחזיק בתרגום הישן, ומביא בשם החיד"א דהתרגום חיברו הרמב"ם בלשון הגרי, וא"כ כל הפירוש הערבי הוא רק תרגום ואין זה יותר מדוקדק ממה שלפננו, ומביא עוד ראי' מהא דבספניה כתב הרמב"ם דצריך "שיהא הסוכה חזקה כ"כ שלא יתפכנה הרוח", ומשמע דרק אם הרוח מהפך אותה אבל אם מתנדנדת לא נפסלת בזה, עיי"ש בתשובתו באריכות. ועוד, דהרי אפילו אם נאמר דבהתרגום החדש אכן ליתא לדברים אלו, ונאמר דזו אכן ראי' שבפירוש המשניות המקורי לא היה שם פירוש זה, אמנם הרי המתרגם הראשון גם הוא לא היה מן קטלא קני באגמא, וא"כ יש לנו המתרגם הראשון שהיה מן הראשונים ג"כ, שהוא מפרש כן בדעת הרמב"ם, אמנם אפי' אם נאמר דהרמב"ם בפירוש המשניות אכן מדויק כן אבל הא ודאי שברמב"ם ביד החזקה לא כתב בודאות דרק אם נופל נפסלה, ע"כ לענ"ד אין לסמוך על

וכן כתב ברמ"א סימן שס"ג סעיף כ"ו, ובמשכנ"י שם חושש משני טעמים. א'. דבמשך הזמן יתכופף החבל וילך למטה מ" או ילך חוץ להמבוי. ב'. מוסיף דעצם הדבר שינוי אפי' קצת הוא פוסלו, ושולל שם שיטת הפרמ"ג דס"ל דאין הנדנוד גופי' דבר הפוסל במחיצה, ומעמיס כן בדברי המג"א, ומביא ע"ז שני ראיות מסוגיין.

א'. דא"כ מאי מקשה הגמרא על רב אחא מהא דאילן, וכי בלאו חידושו של רב אחא (דפוסל אפי' בעת שאין רוח) ניחא, הלא אפשר שיפסל הסוכה ולא אדעת', (דהא ודאי דאי נופל או נתבטל המחיצה הוא פסול אפי' בלי חידושו של רב אחא, וא"כ אם נכשיר מחיצה "היכולה" ליפול כ"ז שעדיין לא נפלה, מצד דיני מחיצה, אבל מ"מ אחתי נחשוש שמא יפול ולא אדעת').<sup>1</sup>

אך אפילו אם נומר דאפי' נדנוד פוסל ולא רק הפלת המחיצה, עדיין לא ראינו מה הטעם אם הרוח מנדנד את המחיצה מיקרי "אינו עומד", די"ל דעצם הנדנוד פוסל, וא"כ יל"ע מה השיעור בזה. אמנם י"ל דאין עצם הנדנוד פוסל רק דמכח הנדנוד יזוז המחיצה באופן שיחסר מדיני'.

ונתחיל עם דברי המשכנות יעקב, להבין דבריו, ולראות למה נטו רוב הפוסקים מדבריו, אחרי שלכאורה דבריו נראים כפשוטו הסוגיא.

#### דעת המשכנות יעקב דנדנוד משהו פוסל המחיצה

בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' קי"א), מזהיר שלא לעשות צוה"פ מחבל ע"ג קנים, דהשו"ע בסימן שס"ב כתב דיכולים לעשות צוה"פ אפילו מגמי,

זה לחוד נגד המפורש מדברי רש"י ורוב ראשונים, אלולי דברי הפרמ"ג או לפי מה שיתבאר אי"ה לקמן בס"ד, שלדבריהם ולדרכנו אין כאן פלוגתא כלל וכלל וכולם נתכוונו לדבר אחד.

ג. והנה קושיא זו הוא רק אם נאמר דאיסור עשיית מחיצה ע"י בהמה המבואר שם בסוגיא הוא משום דחיישינן שמא תמות ושמא תברח ולא אדעת', דאל"כ מנא תימרא לחשוש שיתבטל המחיצה לגמרי ולא אדעת', וכ"כ שם במשנכ"י גופי', אכן בפתחא זוטא (בהל' עירובין סימן שס"ב סק"ב ובסימן תר"ל סק"א) דדולג ג"כ בשיטת הפרמ"ג דטעם פסול ביריעות הוא משום דיבטל כל עיקר שם מחיצה מיני' ואין נדנוד פוסל בעצמו, אכן מקשה אמאי בבהמה חיישינן והכא לא מצאנו חשש זה, ומתריך שם דאד"נ אנו לא קיי"ל הטעם משום שמא תמות או תברח רק טעמים האחרים המבואר בגמרא דהוה מחיצה שאינו ע"י בנ"א או מחיצה שעומד ברוח וכמבואר באורך בסוגיא, וא"כ נפל ראייתו דהמשכנ"י, דחז"ל לא חששו כלל שיתבטל המחיצה לגמרי ולא אדעת'.

אכן באמת הא גופא אי הטעם משום שתמות או תברח אי הפסול הוא משום דיפסל הסוכה ולא אדעת', אינו ברור, דרש"י בתחילת הסוגיא (ד"ה גזירה שמא תמות) בדברי אב"י הטעם שמא תמות, פירש רש"י, דהיינו 'דיהי' בטל ממצות סוכה, ולפ"ז לא מצאנו חשש דיפסל ולא אדעת'. אמנם להלן בסוגיות הגמרא דמקשה הגמרא דילמא מיתא 'ולא אדעתיה', פירש רש"י ד"ה ולא 'שאינו נותן לב לתקנה'. והקשה בשער המלך סוכה פ"ד למה לא אמרו בשניהם אותו טעם, ולא היה צריך לומר הכא דלמא כווצא ולא אדעתיה אלא שנחשוש דלמא תמות ביו"ט ולא יוכל לתקן, וכן איפכא לעיל מדוע לא פירש רש"י שהחשש דילמא נפלה ולא אדעתיה, וחשש זה שייך בחול המועד ג"כ, ונשאר בצ"ע. אולם בערוך לנר ע"א ד"ה גזירה, תירץ דלעיל שהחשש שמא תמות הבהמה ותפול המחיצה לגמרי, בזה היה דוחק לרש"י לפרש ולא אדעת' דהרי ניכר, ולכן

ועוד מביא המשכנות יעקב ראי' לדבריו, דאי מיירי דהרוח פוסלן דמפזר הענפים עד שהמחיצה מתבטל לגמרי, אמאי לא מתרץ בגמ' דמיירי בענפיו מרובים עד שאין חשש שיבטל.

**ומביא** שם לפני זה כמה ראיות מדברי המג"א דכתב כמה פעמים הלשון דעצם הנדנוד פוסל המחיצה (ובאמת כבר כתבנו דזה יוצא גם מדברי הראשונים ז"ל, רש"י והמאירי והריטב"א, אבל מ"מ אין ראי' דיסברו דעצם הנדנוד פוסל רק יכולים לבאר כשיטת הפרמ"ג, וכאשר יתבאר בס"ד).

וכן כתב המשכנות יעקב בספרו קהלת יעקב על הש"ס באותו סגנון וז"ל, אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. פירש רש"י שהרוח מוליכה ומביאה, נראה מדבריו דאף שאין המחיצה מתבטלת כלל בשעת הולכה והבאה ואין שיעורה נפחת ולא נעשה חלל שיהיה ג' טפחים אויר, אפ"ה צריך שלא ינידו האויר כלל, וזה מדוקדק בדבריו ז"ל בכל הסוגיא. ונראה טעמו, דאי באופן

שהמחיצה מתבטלת בשעת הרוח, הרי סוגיא פשוטה לעיל (דף כ"ג) דכל שאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה פסולה לגמרי לכ"ע דאפי' דירת ארעי לא הוי, ולמ"ד דירת קבע בעינן אינה כשרה עד שתוכל לעמוד אף בשאינה מצויה דיבשה, ולכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש הך דרב אחא בר יעקב שאין המחיצה מתבטלת רק שהרוח מוליכה ומביאה, וחידוש גדול חידש רב אחא בר יעקב דאפ"ה אינה מחיצה, וזו חומרא גדולה ועיין במג"א, עכ"ל. (ועיין עוד להלן בדברנו שדנן בדברי המשכנות יעקב זו ובראיתו).

**ע"ב** מסיק המשכנות יעקב דאין לעשות צוה"פ מחבל, היות דזה דבר קשה מאוד שלא ינוד בכלל החבל דכרוב הימים מתארך. והנה המשנ"ב מביאו בסימן שס"ג, לענין צורת הפתח שעשוי מגמי ע"ג הלחיים, בשם יש מחמירין, אבל המעיין בשערי ציון שם יראה דהביא גם טעמים האחרים של המשכנות יעקב, ומשמע מזה דרק מכח צירוף חששות האחרות החמיר והביאו, וגם רק בשם יש אומרים, וכן מביאו המשנ"ב בסימן

פירש שהחשש הוא שמא תמות ביו"ט ולא יוכל לתקן, משא"כ באן שלא נתמעט אלא מעט מיותר משלשה שייך לומר דלאו אדעת'.

וכמו כן נוכל לומר בפשטות לענין קושיות המשכנ"י דהקשה דאי מיירי רב אחא באופן דע"י דהרוח מצויה יתנדנד המחיצה יותר מג' טפחים עד שיתבטל המחיצה מכל וכל ויתרחק מהסכך וכדו' (וכשיטת הפרמ"ג), הרי בזה לא שייך לומר לאו אדעת'. ועי' י"ל בפשטות, דאי לאו חידושו דרב אחא דדופן כוז פסולה מצד עצמה זאפי' בעת דאין רוח או בעת שאין אנו חוששין שיהי' רוח' (וכמבואר במג"א תר"ל סקט"ז ושט"ז סק"א וסק"ג) לא היינו פוסלים סוכה בדופן כוז מפני חשש לאו אדעת', אבל לאחר שרב אחא חידש לנו דמחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה פסולה אפי' בעת שעדיין עומד הוא, ע"כ מקשה הגמרא שפיר ממשנתנו דמכשרין סוכה בדופני אילנות, ופשוט הוא.

ד. כוונתו במה שציין להמג"א הוא דבסי' שס"ג ס"ד אמש"כ השו"ע בס"ד לחי דאי נשיב ביה זיקא דלא מצי קאי לא חשיב לחי, כתב המג"א וז"ל, ואפילו אין הרוח מפילו אלא מנידו כמ"ש ריש סימן שס"ב, עכ"ל. ומוזה רצו להוכיח דהמג"א פוסל מחיצה המתנדנדת, אבל להלן נביא ביאור דברי המג"א לפי הפמ"ג ועוד מהלכים בה, ולפ"ז אין ראי' כלל וכלל.



לעשות צוה"פ מחבל או גמי, ומקורו משר"ת הריב"ש (סי' ת"ה) שפסק כן עפ"י הירושלמי (פ"א ה"א) ולשיטת המשכנות יעקב אפי' אם קשרו בחזקה היה להם לחשוש שינתק קצת ויתנדנד, ונמצא דבעצם שיטתו דהמשכנות יעקב שמחמיר שלא לעשותו מחבל כיון דיתנדנד הוא בניגוד למה דקיי"ל בגמי דמותר.

**ואע"ג** דהיה אפשר להעמיס דהשו"ע מיירי דוקא בחבל או בגמי דאינו מתנדנד, אולם הרי כתב המשכנות יעקב וז"ל וא"כ לפ"ז צריך למשוך ומתוח החבל בחיזוק כ"כ שלא יזיזנו הרוח כלל, וזה דבר קשה מאוד כי ברוב הימים מתארך מאליו וניכפף, עכ"ל. הרי העיד בעצמו דלמשוך החבל באופן שלא ינדינו הרוח אפי' משהו הוא "דבר קשה מאוד" מפני שברוב הימים מתארך, והאיך נקום ונאמר דהשו"ע מיירי מדבר "שהוא קשה מאוד" שיהי' כן, ובפרט שבשו"ע סתמו דבריהם, ולדברי המשכנות יעקב לא סגי לעשות חבל אלא לשבת אחד או לשבתות מועטים כי ברוב הימים יתנדנד.

**ג**) ועוד דהרי הרמ"א סוף סי' שס"ג כתב דהנכון לעשות צוה"פ כדי לצאת מידי כל הספיקות ומחששות שיש בתיקונים אחרים עיי"ש. ולכאורה לדברי המשכנות יעקב הרי בצוה"פ מחבל גרע טפי, דהרי יתכן שהחבל יתנדנד, וא"כ לפי שיטתו נמצא דהרמ"א בא לתקן ונמצא מקלקל, ולדבריו היה להרמ"א לתקן שיעשו צוה"פ מקנה על גביהן, והמנהג בכל תפוצות ישראל הכשרים כדברי הרמ"א, ועושים צוה"פ מחבל, ומעולם לא שמענו מי שיעורר על זה.

שס"ב דלהמשכנ"י צריכים למותחו שלא ינדינו הרוח (עיי"ש סקס"ו, ובשער הציון סקנ"ה).

#### מו"מ בשיטת המשכנות יעקב

והנה עפר אני תחת כפות רגליו של הגאון הגדול בעל המשכנות יעקב, ומי אנכי לבוא אחרי המלך ואין משיבין את הארי, אך תורה הוא וללמוד אני צריך, ובפרט שראינו גדולי המורים ובראשם המבי"ט והפרמ"ג אשר לא הלכו כדרכו וטעמא בעי, אחרי כי לפי פשטות הענינים משמע קצת כדבריו, ולמה נטו מדרכו והרחיקו ללכת ופירשו והעמיסו דבריהם בגמרא.

**וכאשר** נדייק ונהפך בדברי הראשונים ז"ל וסוגיות הגמרא נראים הרבה דברים מוקשים אליבא דמהלך דהמשכנות יעקב, ואולי משום זה לא הלכו בעקבותיו גדולי המורים, ועיין בסוף דברנו שכתבנו דרך לבאר ולסלק כמה מהקושיות עליו, ואף דוחק הוא מ"מ מצוה עלינו ליישב דבריו ולפי דברינו להלן יתכן לומר בדרך אפשר שאף המשכנות יעקב גופא לא פסל בסוכות שלנו העשויים מסדינין.

והנה לפי דברי המשכנ"י יל"ע א) למה בהל' סוכה (תר"ל ס"י הנ"ל) בסוכות העשוין מסדינין חששו הר"פ וכן הטור והשו"ע רק לשמא ינתק, הרי בעצם המחיצה הוא מנדנד, וזה כמעט אי אפשר שאפילו כשקשרו בטוב שלא יתנדנד עכ"פ משהו, ולדברי המשכנות יעקב היה להמחבר לפוסלו בעצם, ומדברי המחבר משמע שבא לפוסלו רק משום חומרא דרבינו פרץ, מחמת חשש דשמא ינתק.

**ועוד** יל"ע, ב) דהרי המחבר (סו"ס שס"ב) וכן הרמ"א (שס"ג סכ"ו) פסקו דסגי

ד) ועוד דלדברי המשכנות יעקב (ולא מחלק כדברי המחצית השקל בין לחי לקנה ע"ג, ע"י בהערה)<sup>7</sup>, נצטרך לפרש דמה דסגי בצוה"פ בגמי היינו דוקא באופן שלא מתנדנד. וזה צע"ג לומר דדבר זה נעלם מכל הראשונים והאחרונים המפרשים את הסוגיא, ובכלל הוא נגד הסברא לומר דיכולים לעשות גמי באופן שלא יתנדנד כלום.

מדברי הגמ' והראשונים מוכח דלא כהמשנב"י דנידנוד משהו פוסל

ה) ובאמת צע"ג (על המחצה"ש וגם) על המשכנות יעקב, דהרי משנה מפורשת בעירובין פ"א דעושים מחיצה מחבלים פחות פחות מג' טפחים (כדעת החכמים), וכ"פ המחבר בסי' שס"ב ס"ה, וכמו שמפרשים המפורשים דהיינו דמותח חבל ע"ג יתירות הקבועים בארץ, והרי המשנב"ב והמחצית השקל וגם המשכנות

יעקב כתבו דבחבל קשה מאוד שלא יתנדנד, ולא מצאתי אחד מגדולי הראשונים והאחרונים שיעוררו ע"ז, ולא די שבשו"ע גופי' לא חשש שינתק ולא חשש שיתנדנד, מדוע לא העיר המג"א כלום (כמו שהעיר בשאר מקומות שהזכירו חבל או גמי), וזה צע"ג.

ובפרט לדברי המחצית השקל שכתב לבאר חילוק בין צוה"פ ללחי, וכתב דרק בלחי פוסל נידנוד דלחי יש לו דין מחיצה, מה יענה לדין מחיצה ע"י חבלים, ואף המתעקש דהמשכנות יעקב מפרש כל הסוגיא באופן דלא מתנדנד, אבל המחצה"ש גופי' בודאי שלא פירש כן, דאילו מפרש בחבל שלא מתנדנד לא היה צריך לחלק בין צוה"פ ללחי (ע"י בהערה ה), ועוד דכתב בפירוש דאי אפשר בחבל שלא יתנדנד, וא"כ האיך מיישב דברי המחבר והיא משנה מפורשת דבכל עושים מחיצה אפי' בחבלים<sup>1</sup>.

ה. דכתב המג"א (שס"ב סק"א) בד"ה ואפילו גמי וז"ל, עיין ריש סימן זה וסימן שס"ג סעיף כ"ו בהגה והעולת שבת סוף סק"א לא עיין שם, עכ"ל. וכתב המחצה"ש וז"ל, וכתבו בשם המרדכי (עירובין רמז תעח) דעל כל פנים אותו גמי צריך שיהיה שלא ינטל על ידי רוח, אך לענ"ד בהא קיל קנה שעל גביו מקנים שבצדדים דאותן שבצדדים צריכים להיות שלא ינידם הרוח וכמו שכתב מ"א לקמן סימן שס"ג ס"ק ד', והיינו טעמא כיון דהם משום מחיצה ומחיצה גמורה אם הרוח מנידה לא מיקרי מחיצה כדלעיל בריש הסימן, אבל קנה שעל גביו ניהו דצריך להיות שלא ינטל על ידי רוח אבל אי הרוח מנידו אין בכך כלום, דהא אי הוא גמי או חבל אי אפשר שלא יהיה הרוח מנידו ואפילו הכי הכשירוהו, והיינו טעמא דעיקר המחיצה תלוי בשני הקנים העומדים מן הצד, עכ"ל המחצה"ש. ומשמע מדבריו שמפרש להדיא דהרמ"א מתיר עשיית צוה"פ אף באופן דינוד ע"י הרוח, ודלא כהמשכנות יעקב, דאל"ה והרמ"א מתיר דוקא באופן דמתוח בחזקה, למה לו להמחצה"ש לדחוק עצמו ולחדש חידושים וחילוקים שלא נמצא באף אחד מדברי הפוסקים שלפניו, הרי דברי הרמ"א מיירי באופן דאינם מתנדנדים, אלא ודאי דאילו כן לא היה הרמ"א שותק, ובפרט דהרמ"א רוצה כאן לתקן דרך כדי שנגא מכל חששות, אך בפשטות נראה דעכ"פ מודה לעצם חידושו דהמשכנ"י דעצם הנדנוד פוסל, אך י"ל דאף בדבריו י"ל כשית הפרמ"ג ועכ"ז בצוה"פ ס"ל דאין חשש, וכונתו דאל"ה שייך בחבל דיפסל לגמרי, כשית הפרמ"ג. או יש לבאר דבריו לפי דברנו בשיטה הג', וכאשר יתבאר בפנים עיי"ש.

ו. ושוב מצאתי שכבר קדמנו בקושיא זו בפרמ"ג ורמזו במתק לשונו בקוצר אמרים ממש, וז"ל הפרמ"ג בא"א סק"ד, ובסימן שס"ב היינו דאי נשיב זיקא מבוטל המחיצה, (כוונתו דדוקא בכה"ג מיפסל מכח דמתנדנד, אבל עצם הנדנוד אינו פוסל ודלא כהמשכנ"י) הא לאו הכי יש לומר דכשר, כמו ר"ה בחבל,

שכתב המג"א וכן הראשונים נדנוד דכוונתם איזה שיעור נידנוד באופן דע"ז יבטל דינ" מחיצה, אין כאן קושיא דשניהם עולים בקנה אחד, דע"י הנדנוד נעקר המחיצה, ולא שזה גופי' פוסל.

ז) ועוד קשה, דהנה המג"א (שס"ב סק"ד) מבאר בלחי דנשיב בי זיקא דפסול (שם ס"ד) היינו דע"י הרוח ינוד ממקומו, ולא שיפול לגמרי. ולדברי המשכנות יעקב היינו שע"י שיתנדנד בזה גופי' מיפסל.

והנה מקור דברי המחבר אלו, הינו בגמרא בעירובין דף ח', והמעין שם בגמרא איתא ממש להיפך, דז"ל הגמרא שם, הני מילי לחי מעליא אבל האי דנשיב ביה זיקא ושדי ליה לא כלום הוא, הרי דאינו פסול רק אם "שדי לי", ואילו לדברי המג"א פסול אף אם אינו מפילו.

ח) ועוד יל"ע בדבריו, דא"כ אמאי לא חששו הפוסקים והמחבר בראשם, בשוכת תחת האילן, ובעושה צוה"פ בחבל לחשש שמא ינתק, דאפי' אם נוקים כל הני הילכתא לשיטתו כשקשרם בחוזק באופן דליכא חשש שיתנדנד, אבל אמאי

ו) ויל"ע עוד, דהרי נתבאר שיטת המשכנות יעקב (וכן מפרשים הדוגלים בשיטתו דברי המג"א ודברי הראשונים שהזכירו נדנוד), דנדנוד בעצם הוא דבר הפוסל, ואפי' נדנוד קל, והנה המעיין במאירי ימצא לפ"ז סתירה גדולה, דהנה במאירי כאן בסוכה בסוגיין דהעושה סוכתו בין האילנות כתב וז"ל, ודוקא בשתקנם בהוצא ודפנא שלא ינדנדם ברוח מצויה, עכ"ל. הרי כתב הלשון שלא ינדנדם, ולפי המשכנות יעקב הרי זו ראי' חזקה דפסול אפי' בנידנוד.

**אמנם** המעיין במאירי (עירובין דף ח') במה דפסלינן לחי דנשיב ב"י זיקא (והוא

אחד מהדינים אשר עליו פירוש המג"א דהיינו אפי' נידנוד ולא בעינן שיפילו לארץ), כתב המאירי וז"ל, צריך שיהא הלחי יכול לעמוד, וכן הדין בכל מחיצה הא כל שהרוח בא ועוקרתו לשעתו אינה מחיצה ואם חיברה עד שתעמוד בפני הרוח כשר, עכ"ל. משמע שדוקא אם הרוח עוקרתו לשעתו ואין כאן מחיצה דוקא בכגון זו פוסלו.

ולפי דברי המשכנות יעקב זהו סתירה גלויה, משא"כ אם נפרש מה

---

עב"ל. והמעתיקים נתקשו במה שכתב ר"ה וע"כ פיענחו הר"ת לצוה"פ ושינו אות ר' לאות צ' וציינו לסעיף ב"ו ברמ"א. אך אפשר לומר דהפרמ"ג כיון למה שהקשינו, וע"כ מודמה זאת לר"ה בחבל, דהיינו מה דקתני בסוף פרק א' (טו) דמקיפין בחבלים, ופירש הרע"ב דקאי אמה שלעיל בשיירא שחנתה בבקעה, לזה מחלק הפרמ"ג דר"ה – היינו בקעה ומחיצות, בחבל סגי, דמיירי שלא יבטל, משא"כ בלחי מיירי שע"י שינוד יתבטל מכל וכל.

ו. והיה אפשר לתרץ לשיטת המשכנות יעקב דכאן באמת מותר רק לשבת אחת, וכיון דמותחו בחזקה סגי בהכי, דהמשכנות יעקב קאמר דקשה מאוד למותחו בחזקה מכיון דברוב דימים מתארך, משא"כ כאן מיירי רק משבת אחד דהרי מיירי משיירא, ורק חכמים ס"ל דמותר אף ליחיד. אולם זה דוחק גדול לומר כן, חדא דדבר זה לא מוזכר בדברי גדולי הפוסקים, ואולי היה מותר רק לשבת אחת היו הפוסקים מוכירים דבר זה, ואף המשכנות יעקב גופי' לא כתב כן במחיצה. וגם לא שמענו מעולם לומר דבחבלים לצוה"פ או למחיצה שיהא מותר רק אם קובעו לשבת אחת, וחידוש כזה לא היה משתמט להו להפוסקים לכותבו.

לא חששו לשמא ינתק כמו שחשש הר"פ בסוכה העשוי מסדינין<sup>ה</sup>.

**ועוד** מדחזינן דהמג"א שתק, הן לענין עשיית מחיצה של חבלים, הן לענין צוה"פ של חבלים או גמי, הן בסימן שס"ב והן בסימן שס"ג, ואם כדברי המשכנות יעקב היה לו לפרש דבריו וכמו שפירש בלחי דנשיב ב' זיקא, אלא ע"כ דהמג"א לא ס"ל דנידנוד משהו פוסל, ומה שכתב בלחי דהיינו שינוד דרוצה לשלול דעת הטועים דהיינו שיפול לגמרי וכאשר יתבאר דבריו אי"ה. עכ"פ נראה ברור לכל מעיין דדברי המשכנות יעקב הוא חידוש גדול, והמחבר והרמ"א בודאי לא הלכו בשיטתו<sup>ו</sup>.

**ובאמת** הרבה פוסקים לא סבירא להו לפרש דמה דאיתא במג"א ובראשונים דפסול רוח מצויה היינו נידנוד קל, והרבה אחרונים כתבו שיעור בדבר. ומצאנו בזה ב' שיטות, שיטה אחת נקראה שיטת הפרמ"ג ושיטת החזון איש, ושיטה שני' נבארו אי"ה בהמשך.

**שיטת הפרמ"ג והחזון איש**  
**נדנוד אינו פסול בעצמו רק שעי"ז יפסל**

**דעת** הפרמ"ג הוא, דמה שכתב המג"א כמ"פ דנדנוד פוסל, כוונתו לשלול שלא נטעה דרך אם נופל המחיצה לגמרי ע"י רוח מצויה אז פסול אפי בלא רוח מצויה, וע"ז מחדש המג"א דפוסל אפי' אם ע"י רוח מצויה יתנדנד, אבל לא כתב שום טעם ושום גדר בזה. ומבאר הפרמ"ג דברי המג"א, דהיינו דכשהמחיצה נדה

ונעה אכן לא הוה ל' דין מחיצה, אבל אין הפירוש שמחמת זה גופא שהוא נעה ונדה משום זה לא הוה ל' דין מחיצה, רק מחיצה דיכול ע"י רוח להתנדנד באופן שיפסול עי"ז מדין מחיצה, דהיינו שיזוז ממקומו באופן שלא יהי' ל' דין מחיצה כפי הלכותי', כגון באילן שלא ישאר שיעור לבוד בין הענפים והעלין, או במחיצה בסוכה שיתרחק מהסכך או מהארץ ג' טפחים וכדו', אז מיקרי מחיצה קלושה ונפסל, אף בעת שיש לו דין מחיצה, דכן חידש רב אחא דנפסל אף בעת דאין רוח, וכ"כ הפרמ"ג הרבה פעמים בסי' שס"ב א"א סק"ג וסקכ"א, בסימן שס"ג א"א סק"ד, ובעוד מקומות, וכ"כ בחזון איש באו"ח סי' נ"ב סק"ד, וסימן ע"ז סק"ו, ועוד. ובסימן תר"ל בא"א משמע מדברי הפמ"ג דאם קושרו במשיחה למטה מהני אף דבודאי יתנדנד עוד. וכבר הבאנו לעיל בקושיא ו' דכן משמע מלשון המאירי בעירובין דף ח', שמדמה דין לי דנשיב ב' זיקא "ושדי ל' לדין כל מחיצה, דאם כשיהי' רוח "עוקרתו" אז לא הוה ל' דין מחיצה כל עיקר, וכמו שכתבנו לעיל.

**ובן** דעת המבי"ט, בספרו קרית ספר (סוכה פ"ד כז:) דכתב שם וז"ל, אבל אם אינם עומדים ברוח מצויה פסולה דלא הוה מחיצה דכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ ומכוונות לסכך, והאי דפנות הואיל ונעין ונדנין ע"י

ה. וקושיא זו קשה רק אליבא דהמשכנ"י, דלהפמ"ג י"ל דאין חשש שיחלש הקשר רק לשינתק, וכמבואר להלן בקצרה הערה י', משא"כ להמשכנ"י, ובמק"א אשר אתי בכתובים הארכתי בזה.

ז. מש"כ הב"י סוף סימן שט"ו בסוגיא דמחיצה המתרת דצריכים לקושרו כולו שיהא נע ונד יתבאר לקמן בס"ד, עיין בדברנו הערה י"א וי"ב.

סוכה בתוך לשונו כמ"פ "דהרוח יפיל המחיצה", וכתב שם בארוכה לבאר דהוא שיעור בחזק המחיצה ולא תלוי אם אנו חוששין שבמשך יו"ט יפול המחיצה, דהרי בעושה סוכתו ע"ג הספינה כשרה, אע"ג דאינה עומדת ברוח מצויה דים רק כיון דעומדת ברוח מצויה דיבשה סגי. ע"כ דמה שצריך לעמוד ברוח מצויה זהו שיעור שנתנו חז"ל בחזק המחיצה, ומשום"ה אף אם חוששין שיפול המחיצה כגון ע"י עכו"ם לית לן בה (ומבואר מדבריו דאף לדעה זו הפסול הוא מכח מחיצה קלושה, והארכנו במקו"א בזה ואכמ"ל).

הרוח לאו הכי הוי. ומזה דייקן כמה גדולי האחרונים ובראשם נכדו בתש"ו קנין תורה (ח"ד סי ע) דדעתו כדעת הפרמ"ג, מדתלה טעמו שיהיו מגיעות לארץ ושיהיו מכוונות לסכך.

ובן מבואר בחזון איש, כאן בהל' סוכה, וכתב כן בארוכה עיי"ש בפנים דבריו, וכן כתב בפירוש התוספות שבת בספרו בהל' עירובין, וכתב עוד יותר דרק אם ע"י נדנוד מתבטל המחיצה מכל וכל, ומעמיס כן בדברי המג"א. וכן הפתחא זוטא דכתב בהל' עירובין וכאן בהל'

י. ומדויק שיטתו במה שאמר רב חייא מחיצה שאינה יכולה "לעמוד", דהיינו שאינו עומד ונתבטל לגמרי, וגם לפ"ז מיושבים דברי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות עם מה שכתב בחיבורו דהכל עולה בקנה אחד. ובמהלך זה נתיישבו כל הקושיות שהקשינו על המשכנות יעקב, מהא דמכשרינן כמה פעמים לעשות מחיצה או צוה"פ מחבל ולא חיישינן שיתנדנדו, דכיון דקושרו בדרך כלל לא יתנדנד באופן שיתבטל ע"י מדינ' וגם מה שהקשינו על סתירת המאירי ז"ל, שלדברי הפרמ"ג פירוש מילת "נדנוד" היינו באופן דע"ז מתבטל מיני' שם מחיצה ולזה בלחי היינו ג"כ באופן כזה, וכן ממה שהקשינו על המג"א שכתב בלחי דהיינו אפי' אם אינו מפילו רק אם מנידו, ובגמרא איתא "שדי ליי", ולפי הפרמ"ג מה שכתב המג"א שינדוד היינו שיתבטל מיני' שם מחיצה (עיי"ש שכתב כן בפירוש, ומכאן נסתר מה שאומרים שהפרמ"ג מחולק עם המג"א, דמי שמעין שם בסי שס"ג סק"ד יראה דקאי בפירוש על דברי המג"א), והוא הוא מה דאיתא בגמרא דשדי לי', דהיינו דשדי לי' באופן דאף אם עדיין עומד מ"מ אינו עומד במקום אחד ובטיל מיני' שם לחי, ודו"ק. (ולפי דברנו להלן הכל הוא מיושב באופן פשוט עיי"ש).

ומה שהקשינו למה רק בסוכה העשוי' מסדינן חששו לשמא יתנתקו, ובהל' עירובין וגם בסוכה באילן לא חששו לכולם. י"ל דהנה דבאמת בחבל המציאות הוא שיכולים לקשרו בחזקה יותר מקשירת סדינן או אילן, אך מ"מ אף אם אין לחשוש שיתנתק לגמרי, מ"מ דבר רגיל ומצוי שיחלש הקשר, עכ"פ כמו שמצוי שיתנתק קשר הסדינן בסי' תר"ל. ולפ"ז מיושב, דלשיטת הפרמ"ג עצם נדנוד כרגיל לא מיפסל אלולי שיהי' בטל מדיני מחיצה ובסתמא קושרו בטוב, ואף אם יחלש הקשר בדרך כלל אין חשש, כיון דעיקר החשש לדבריו היינו שיפסול מדיני המחיצה, ובצוה"פ היינו שילך חוץ למבוי וכדו', ואפשר דבנחלש הקשר אין חשש זה רק אם יחלש או יתנתק לגמרי, ובזה ודאי דהוה אדעתו, משא"כ להמשכנ' דאף נדנוד פוסל, א"כ אף אם מתחילה קשרו בחזקה ומותחו באופן שלא יתנדנד ברוח מצוי, מ"מ אם יחלש הקשר מעט הרי איכא חשש שיתנדנד, ובפשטות לשיטתו זה מה שחשש המחבר בסי' תר"ל בסוכה, וא"כ למה לא נחשוש כן בכל חבל. ובעצם יש לומר עוד, דהנה שיטה זו בעיקר נתבארה בפרמ"ג במכה מקומות, וכאשר הבאנו לעיל, והרי דעת הפרמ"ג בסימן תר"ל סעיף י"א, דרק ביריעות דדרך לקשרה במשיחה לבד שייך חששא דינתק, משא"כ בחבל וכדו' אם קשרה בחזק לא שייך חששא דינתק, וא"כ בכל הני מקומות דכתב המחבר והרמ"א דמהני חבל הרי מיירי בחבל, כגון בצוה"פ או במחיצה של חבלים וא"כ לא שייך חששא דינתק. ויש לעיין בהא דכתב המחבר דמהני אף גמי לצוה"פ אי בזה ג"כ מיירי הפרמ"ג דלא שייך ינתק, דקשה לומר דגמי הוה יותר בחזק ממשוחה.

ובן כתבו כמה מגדולי דור הקודם, כגון בשו"ת קנין תורה (ח"ד סי' ע'), ובחידושים וביאורים (מס' סוכה בסוגיא), ועוד, שהחזיקו שיטה זו בכמה ראיות עיי"ש ותמצא נחת. ובשו"ת שלמת חיים (הל' סוכה סי' שנ"א) כשנשאל אודות סוכות העושיים מסדינין השיב, הנח להם לישראל, ולא ביאר טעמו, אי משום

דלמד כדברי הפרמ"ג, או דלמד כדרך האחר, וכאשר נבאר להלן אי"ה בס"ד.

דברי הלבוש משמע נגד המשכנות יעקב בקהלת יעקב

הנה הבאנו לעיל דברי המשכנות יעקב בספרו על הש"ס בקהלת יעקב דכתב ראי' לפרש הסוגיא דמחיצה דמיירי

יא. ויש שרצו להביא ראי' מדברי בב"י סוף סימן שט"ו בסוגיא דמחיצה המתרת דאסור לעשותה בשבת, דהמהר"ם אסר לעשות מחיצה לעשיית צרכיו בפני הנר או ספרים, דהב"י אחרי דהביא דמשמע מרש"י בפרק בתרא דעירובין דמשמע דמחיצה אע"פ שאינו מתרת לא שרי אם הוא קבוע, כתב הב"י וז"ל לכן נ"ל שאע"פ שתלוי שם בקביעות שרי, שהרי כיון שכולו נע ונד ברוח מצויה, וגם אינו מעכב להולכים ועוברים דרך שם מיקרי לא קביע, וזהו שכתב דלא קבע התם אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא, אבל אם קבעו מלמעלה ומלמטה ומן הצדדין, בענין שאין מזיזין אותו ממקומו הוה מיתסר משום בנין, ומשום דסתם וילון אין קובעין אותו כך כתב דכיון דלא קביע התם שרי, עכ"ל. והיה אפשר לדייק בפשטות מדבריו (מדכתב בענין שאין מזיזין אותו ממקומו, וכמ"כ ממה שהוצרך להיותו קשור מלמעלה ומלמטה ומכל הצדדים) בהמשכנות יעקב ודלא כהפרמ"ג, דלא מיקרי מחיצה וקבוע אלא אם קשור מכל הצדדים וכו'.

אמנם לאחר העיון נראה דאין כאן מקום לראי', דהנה בתחילת דבריו הרי מיירי באופן שהמחיצה קבוע רק מלמעלה כמו שנראה לכל המעיין שם בכל הסוגיא דמיירי בהכי, וגם מדכתב שאינו מעכב להולכים ועוברים דרך שם מיירי בכך שתלוי רק מלמעלה, ובמציאות כזו הרי שייכא גם חששא דהפרמ"ג, דהרי מחיצה כזו יכולה להתנווד ע"י רוח מצויה כ"כ שיתרחק ג' טפחים מן הארץ, וכמו מחיצות דסוכה וכדו', וזה מדויק בתחילת דברי הב"י שכתב שהרי כולו נע ונד ברוח מצויה, דהיינו כל המחיצה מלמעלה עד למטה, וכמו שדימה אותו אח"כ לדלת בעלמא, דודאי דאם מחיצה יתנווד כמו דלת בודאי להפרמ"ג לא שמי' מחיצה, ודבר זה אינו צריך לפנים.

ומה שכתב אח"כ דהיינו דהוא קבוע באופן שאין מזיזין אותו ממקומו, אין כוונתו לומר "דרוח" לא יתנוודנו אפי' משהו, וכונתו פשוט דהיינו דעוברים ושבים לא יעברו דרך שם, ויהא מונח במקום אחד ולא יזוזו אותו כשרוצים לעבור דרך שם, דהיינו שלא יהי' כדלת (שזהו דבר והפכו) ואז מיקרי קבוע. ולכאורה מדויק כן מלשוננו שכתב בעינין שאין מזיזין אותו ממקומו, ולא כתב בענין שלא יזוז (הוזה יש לה כאן שני פירושים, להמשכנ"י נפרשנו "זיך גישט ריקן", ולהפרמ"ג נפרשנו "זיך גישט אוערקריקן", ודו"ק).

ועוד דכאן בסימן שט"ו הגדר אינו דומה ממש למה שמצינו גררי מחיצה בהל' עירובין ובהל' סוכה, דשם בעינין דיני מחיצה, ובב"י דן אם הוא "קבוע", ולזה כתב הב"י דא"א לומר ע"מ שאין לו דין מחיצה בהל' עירובין ובהל' סוכה שיהא לו דין קבוע, דזה כש"כ דאם אין לו דין מחיצה מכיון שרפויה הוא כש"כ שאין לו דין קבוע לאסור לתלותו בשבת. ועוד מבואר בב"י דאף אם יהי' לו דין מחיצה מ"מ כיון שאינו מעכב לעוברים ושבים לא מיקרי קבוע" (וכן יוצא מתוך דברי הלבוש שט"ו במג"א סק"ב וכן בשו"ע הרב סעיפים ו' וז', עיי"ש). והיינו דאף דאם אין לו דין מחיצה או גם קבוע לא הוי, אבל אף אם יהי' לו דין מחיצה אינו מוכרח שיקרא קבוע שיאסור לתלותו בשבת מדין אהל, רק אם הוא מתרת, וכדו' או אם הוא "באמת" קבוע, ודו"ק. ולזה כשבא לאסור וליתן דוגמא ממה שיקרא קבוע ג"כ כתב שיקבעה באופן שלא יזוזו אותן בנ"א ממקומו דאז מיקרי קבוע, אבל באמת אף בלא"ה שיהא קבוע מכל הד' צדדים היה לו דין מחיצה להל' עירובין וכדו'.

דבריו (במשנ"ב גופי'), וכבר ביארנו דהמג"א לא בא אלא לומר דאי"צ דע"י הרוח יפיל המחיצה לארץ רק סגי בנידנוד. וביאר הפרמ"ג דע"י הנידנוד יתבטל דיני מחיצה.

**והרא"י** שהביא ממאי דס"ד דהמקשן כבר ביארנו (ראה בהערה ג'), והרא"י השני' שהביא ממה שלא תירץ הגמרא דמיירי בענפיו מרובין, הנה מקודם הביא הגמרא מהאילנות גופי', וכמו דהתם לא מיירי מרובין כמו"כ מתרץ הגמ' בהוצא ודפנא דומיא דהעושה סוכתו בין האילנות גופי', וגם על שאר קושיות הגמ' מתרץ ג"כ בהוצא ודפנא ע"כ מתרץ גם באילן המיסך כן, ועוד דהמציאות הוא בדורך כלל כשאלן מיסך על הארץ והענפים יורדין (כמו קשת) עד שמגיעים שוב לארץ אז בדורך כלל אין ענפיו מרובין כ"כ, וכן יש לדחוק בכמה אנפין ליישב למה הגמרא לא תירץ כן. (ובעצם ישנם עוד כמה ראיות לדבריהם אשר מבוארים ביותר בדברי פוסקים האחרונים, ראה בקנין תורה (ח"ד סי' ע') ובס' הלכות חג בחג (פ"ד ס"ט בהערה), אבל לא הבאתי דברי כולם והמעייין יראה דבריהם בפנים).

המהלך שנראה פשוט וברור ביותר

**אבל** באמת לכאורה נראה בזה דרך אחר לגמרי, וכן נראה דעת האבן ישראל להגרי"י פישור ז"ל, וכן ג"כ לכאורה כוונת המשנת יעקב (לא ראיתי דבריו בפנים רק כמו שהביאו הסוכת שלם). דרש"י כתב הלשון "הולך ובא", ופירושו אינו דומה למה שאנו רגילים לפר בלשון באידיש "נדנוד" - "שאקלען", דהיינו דאפי' אם

ע"כ אפי' אין המחיצה מתבטל, דאל"כ הרי כבר שנינו בסוכה העומדת ע"ג ספינה דצריכה שתוכל לעמוד בפני רוח מצויה דיבשה, ולא אמרו רבנן בכפילא ומה בא רב אחא לחדש.

והנה ביד אליהו (פסקים כ"ד) משמע בפירוש דמדמה הני תרי הילכתא להדדי ממש, ואדרבה מבאר שם כל הסוגיא דספינה כדי שיהא עולה בסגנון אחד עם דברי רב אחא בר יעקב.

**ובלבוש** כאן (סימן תר"ל) כתב ג"כ כעין זה וז"ל, כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה כמו שנתבאר למעלה סימן תרכ"ח ס"ב, הלכך העושה סוכתו בין האילנות והאילנות הן הדפנות וכו', עכ"ל. הרי דהשווה והביא רא' לדין העושה סוכתו בין האילנות לדין העושה סוכתו ע"ג עגלה או ספינה, ולדברי הקהלת יעקב דין העושה סוכתו בין האילנות אינו דומה כלל לדין עושה סוכתו ע"ג הספינה, והעושה סוכתו בין האילנות דיש פסול מדין נידנוד ע"י הרוח הוא חומרא גדולה, ולא נתבאר ואינו יוצא כלל מתוך הסוגיא של העושה סוכתו ע"ג הספינה ודו"ק, וע"כ דלא פירשו כהמשכנ"י.

ראיות המשכנות יעקב

**והראיות** שהביא הגאון המשכנות יעקב, הרי מה שהביא רא' מדברי המג"א הרי על זה גופא אנו דנין, דגם הפרמ"ג הלא על דברי המג"א קאי (מדכתבו בא"א, וכי נאמר דהיה לפניו דברי המג"א, והעלים עניו מהם כ"כ עד שחלק עליו ולא הזכירו אפי', וכמו"כ החזו"א הרי מבאר בפשטות

אמצע המחיצה מתנדנדת נפסל ע"ז, רק הולך ובא פירוש, דכל המחיצה מלמעלה עד למטה הולך ובא ממקום אחד למקום אחר.

**דהנה** יש לפרש שני פירושים בענין נדנוד, א'. דאע"פ שקשור מלמעלה ומלמטה ומכל הד' צדדים בטוב רק באמצע מתנדנד אז מיפסל ע"ז (דהיינו דהמחיצה נפוחה באמצע ונעשית עגולה רק באמצע) וכמו שמצוי מאוד, ולפ"ז ע"כ דעצם הנדנוד משווי' למחיצה קלושה, ולא מטעם דאז אינו פועל פעולת המחיצה וכדו', ואפי' נשאר קשור ומפסיק בינו לבין שאר דברים ואף אחד אין רואהו וכדו', מ"מ מיפסל, דיש איזה מקום בגוף המחיצה שמתנדנד. (ויל"ע למה ע"ז יהא מיקרי "מחיצה שאינו עומד ברוח" והרי עומד הוא, ואינו בטל בכלל, ופועל ככל תכלית ותועלת מחיצה, וכמו שהבאנו לקמן, דהרי אם יעשה מתחילה דופן כזה מעץ שהולך בעיגול לית מאן דפליג שהוא דופן כשרה, וכש"כ הוא מסוכת צריך, וא"כ למה יפסל אם זה נעשה רק לפרקים.

והדרך הב' שיש לפרש, וכן נראה לכאורה עיקר, דהיריעה קשור רק מלמעלה וכדו' וכל חלק המחיצה שמלמטה עד קרוב למעלה הולך ומתרחק וחוזר ובא, פירוש "דכל" המחיצה מתנדנד, דאז לא נעשית פעולת המחיצה כלל וכלל, דהרי כל העוברים ושבים יכולים לראות דרך החורים שנעשים בהקצוות, ועוד דמחיצה הנעה בכל תחתית המחיצה יש לדון עלי' איה מקום כבודו של מחיצה זו, דהרי המחיצה הולך ובא ומתגלגל ואין לו מקום קבוע, וזה

פוסלו, וכן להיפך אם רק החלק הקשור מלמטה קשור בטוב והחלק מלמעלה אינו קשור כל עיקר (כדוגמת אילן או בקמה קצורה ושיבולת מקיפות אותו) אז ג"כ אין המחיצה עומדת במקום אחד. ודוגמא להמחיש את הענין כמו שכל אחד מבין כשנאמר שהדגל התלוי אינו עומד במקום אחד, דכל הדגל מתנודד אנה ואנה, ולפ"ז אין "הנדנוד" פוסל, אלא "הליכת המחיצה" פוסל, ומה שכתב המג"א נדנוד מפני שמפרש שדבר זה מיקרי נדנוד, משא"כ מה שנעשה נפוחה באמצע זה לא מקרי נדנוד כלל, רק נע קצת, ודו"ק.

**ולפ"ז** אם קשור מכל הד' צדדים, אי לאו חששא דינתק לא היה בזה שום פסול אפי' אם מתנדנד הרבה יותר מג' טפחים באמצע.

**והנה** י"ל דהפרמ"ג בודאי ג"כ מודה בזה, אבל מוסיף עוד דאע"פ שהמחיצה הולך ובא ג"כ אינו נפסל אלא א"כ מתנודד באופן שיפסול המחיצה, אבל הא ודאי דמפרש דמיירי שקשור בעיקר מצד אחד או משני צדדים, דהרי אם הוא קשור מג' צדדים לא שייך כמעט במציאות שיתנודד באופן שיתבטל מדינו.

**אולם** אף אם לא נרחיק ללכת כ"כ כפי שיטת הפרמ"ג ודעימ' דצריך שיתבטל דיני המחיצה, מ"מ הא ודאי דיכולים לומר דמ"מ בכדי לפסול בעינן ש"כל" המחיצה יהא נעה ונדה. ובזה נרויח לתרץ ולפרק כל הראיות של המשכנות יעקב, וגם נרויח בזה פירוש פשוט בדברי המג"א, ועכ"ז נכשיר סוכות שלנו העשויים מיריעות ומסדינין, וכמו שנבאר.



קצת ממשמעות וראויות למהלך זה<sup>2</sup>

והנה ברור דזה כוונת רש"י ז"ל שכתב "הולך ובא", וגם לפי זה מדיוק הלשון מאוד, "אינו יכול לעמוד" ברוח מצויה, דהיינו שאינו "עומד" אלא הולך כל הזמן. וכן נראה מהמשך סוגיית הגמרא, ממה דמקשה מאילן "והא קאזיל ואתי", ולשון זה משמע בפירוש דהיינו דכל האילן "אזיל" ו"אתי" ולא רק שמתנדנד קצת, וכן המציאות הן באילן והן בשיבולת דהם רק קשורים ותלויים מצד אחד, ולא מצינו בגמרא מציאות הנפסל כשקשור מד' צדדים.

ובן מבואר מתוך דברי כמה מהראשונים ז"ל, והא לך לשון הרשב"א ז"ל בתשובותיו חלק ג' סימן ש' וז"ל, איזו מחיצה שתהיה ואפילו בסדין שכל שיש מחיצה הרי הוא כבית אחר כל שתוקע שולי הסדין בארץ או שיעשה בענין שלא יהא נטל ברוח, ואין צריך מחיצת אבנים ולא אפילו מחיצת עצים ואבנים וקנים, דוילון מחיצה היא לכל דבר שכיוצא בזה, וסימן לדבר והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים, עכ"ל<sup>3</sup>. ודברי הרשב"א מובא בשו"ע יו"ד סי' שמ"א ס"א, והמג"א הרי מביא לשון זה בס"י שט"ו סק"ג להביא ראי' שצריך שלא ינוד

ע"י הרוח, וסגי בזה שהוא תקוע בארץ, ודו"ק. וכן הוא נראה מלשון רבינו ירוחם שכתב, "ואפי' שהנופין דפנות לה כשרה אם סיככה בקרשים או בחתיכות עצים שלא יזיזם הרוח אנה ואנה. וכן בערוך השולחן סי' שס"ג ס"ח כתב וז"ל, ולא דוקא שיתעקר אלא אפילו מתנדנד ע"י הרוח לא הוי לחי (מג"א סק"ד) ודוקא נדנוד חזק כענפי אילנות שמתנדנדים הנה והנה בלא הפסק אבל נדנוד מועט לא חיישין לה (נראה ל'), עכ"ל.

ובן המעיין בטוב בתשובת יד אליהו (פסקים סימן כ"ד) שהגם בפשטות נראה ג"כ שפוסל מחיצה אם מתנדנדת, אפילו מבלי שיתבטל דיני מחיצה ממנה, אבל המעיין שם יראה בעליל דלמד כדרך זו. דכתב שם (בד"ה לכן נראה) וז"ל, דגם בעינן שתהא הסוכה בנויה שלא ינידה הרוח כלל ולא יוליכה ויביאה בין הסכך ובין הדפנות, כמו שסובר רב אחא ב"י לענין מחיצה ולכן ר"ג פוסל שא"א שלא ינידה הרוח (אף שלא יעקרנה) מחמת שהספינה ג"כ אינה עומדת בתוקף בלא נענוע, ולכן לא עשה ר"ג סוכה כלל כי אפילו יקבע בה מסמרות, מ"מ הרוח "מוליכה ומביאה עד היסוד בה", ואע"פ שאם לא ישיב בה הרוח כ"א בערך רוח

יב. וכנראה דמהלך זה ממש מוכח ממה שהבאתי לעיל (הערה ט) דברי הב"י בסימן שט"ו דזה ממש דבריו, דמחיצה התלויה רק מלמעלה וכולי נע ונד ברוח מצויה, וגם אינו מעכב לעוברים ושבים לא הוה קבוע, אבל מחיצה שאינו נע ונד כולו ברוח מצויה אכן הוה ל' דין מחיצה. ולפי' נוכל לומר דבאמת דיני קבוע ודין מחיצה, דין אחד להם, דהרי כיון שיכולים ההולכים לעבוד דרך שם המציאות יהי' ג"כ דאם יבוא רוח מצויה שלא יהא עומד המחיצה במקום אחד, אלא כל המחיצה יהא נעה ונדה, ונשארת קשורה רק מצד אחד. ולפי דרך זה אם נשארת קשורה רק מצד אחד בעת הרוח לא שמי' מחיצה כיון שאינו עומד הוא, וזה לא שמי' מחיצה וכדברינו בפנים, ומוכח זה מלשונו שכתב כולו נע ונד, ודו"ק. (וכן שיטת המג"א דאף אם הוא בבית, מ"מ כיון שאם היה במקום הרוח היה מופסל א"כ גם בבית מופסל, עיי' שו"ת).

יג. ואף שכתב ג"כ שלא יהא נטל ברוח, ברור דלפי דרך זה כוונתו דיעשה בענין שלא יהא נטל ברוח דהיינו שלא יתבטל מיני' שם מחיצה, דאל"כ הרי כתב נגד גמרא מפורשת, והבן.

שינודו (ומה שהביא דברי המשכנות יעקב דלפ"ז לכאורה לא ס"ל כן, עיין בדברנו להלן שהארכנו בשיטת המשנ"ב).

**גם** לפ"ז מיושב מה שכתב המג"א בלחי דנשיב ב' זיקא דהיינו שינוד, והבאנו לשון הגמרא שכתב ממש להיפך דשי ל'. אולם לפי מהלך זה הרי מיושב באופן פשוט, דהמציאות בדרך כלל בלחי הינו דמחובר מצד אחד להכותל, ומכל הג' צדדים אחרים הוא פתוח לאויר, והנה אם הוא לחי הקלוש דנשיב ב' זיקא ולא מצי קאי היינו כגון שקשור רק החלק מלמטה (וכדוגמא המובא בשערי ציון שס"ג סק"א לענין היכא דהלחי למטה בעשרה טחים אינה מתנדנת ולמעלה מתנדנת), א"כ החלק שלמעלה הוא נוטה לכל הצדדים ע"י הרוח, והולך אל דרום וסובב אל צפון אך אל מקומו אינו שואף וזורח, וא"כ זה ממש לא מצי קאי, וכוונת המג"א דהיינו שאינו צריך שיפול "כל הלחי" רק בהא דמתנודד הלחי - כגון המציאות הלזה - מיפסל, והיינו שלחי זה אין לו שום מקום קבוע.

**וגם** מיושב באופן פשוט ונכון למה חשב המחבר רק שינתק במחיצה בסימן תר"ל, דלפי זה במחיצה אם הוא קשור רק מצד אחד או משני צדדים אף אם אינו מתנדנד עכשיו פסול מפני שברוח מצויה יכול להתנדנד ואז יהי' הולך ובא, משא"כ אם קושרו מלמעלה ומלמטה אז לא שייך שיתנדנד בעצם, אבל רבינו פרץ חשב שינתק מאחד מהצדדים והוא לא ירגיש בזה מפני שעדיין לא יתנדנד כלל וכלל, וממילא לא יראה על המחיצה שום שינוי,

מצויה דיבשה לא תנוד כלל, מ"מ לא מהני כיון דרוח מצויה דים שהוא בערך רוח שאינה מצויה דיבשה מנידה "ומליכה אנה ואנה" פסולה, עכ"ל.

ומזה נראה בעליל ג"כ דכל היכא דכתב שנענוע פוסלת הדגיש אופן הנענוע דהיינו שמוליכה ומביאה ואף הוסיף לומר עד היסוד בה, והוא ממש כדברנו. וכן יכולים לפרש מה שהבאנו לעיל מדברי הקרית ספר להמבי"ט, ולא נצטרך לומר דדוגל בשיטת הפרמ"ג, ונוכל לפרש באופן פשוט דג"כ מיירי באם נעה ונדה מלמעלה או מלמטה, אבל אם רק נעה ונדה באמצע אינו פוסל. וגם במשנה ברורה כאן בהל' סוכה כשמבאר באילן גדר הנדנד כתב (בס"ק מ"ח) וז"ל, עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם, רוצה לומר דאם מנידה אותם אפילו אין בכח הרוח להפיל אותם לגמרי רק שעל ידי הרוח הולך המחיצה ובא קיימא לן דשוב לא חשיבא מחיצה, עכ"ל. וצ"ל לזה דברי רש"י, ומשמע מזה דלמד ג"כ גדר הנידנד "הולך ובא"י.

סילוק הקושיות עפ"י הנ"ל דרך כשכל המחיצה נעה נפסל

**ובאמת** באבן ישראל בהגהותיו על המשנ"ב כתב ממש כדברינו, דאין שום מקום לומר דאם קשור מד' צדדים שיפסל עי"ז מה שמתנועע באמצע, ומקשה על דברי המשנ"ב. אבל לפענ"ד גם המשנ"ב קאי בשיטה זו, ולפיכך דייק לומר הולך ובא, ולא כתב כמו שכתב כמה פעמים בהל' עירובין

י. וראיתי במשנ"ב הנדפס עם ביאור עוז והדר שרצו להעמיס דברי הפרמ"ג בדברי המשנ"ב. ולענ"ד אין לומר כן, ודבר ברור שהמשנה ברורה למד כאשר ביארנו דרך אם נעה מהצדדים, ולא אם נעה ונדה באמצע.

לפסול המחיצה אם הרוח מוליכן ומביאן, כיון שאילן הרי הוא מחובר רק מצד אחד ולא מד' צדדים, ודו"ק.

מה הפירוש תיבת "נד" מתנודד, שינודו וברו'

והנה י"ל לכאורה דיש להביא ראי' לדברינו, דהנה הלשון במג"א וכן במשנ"ב (ברוב מקומות) וכן ברובם ככולם מדברי גדולי הראשונים והאחרונים הם לשון נדידה, שיתנדנדו, שינודו וכדו'. והנה בפ' בראשית כשנתקלל קין, מצאנו שני לשונות "נע" ו"נד", וברור שלשון "נד" הוא יותר גרוע מלשון "נע" בראשונה, וראי' ממה שמצאנו שהתורה כתבו לאחר תיבת נע, ובודאי שקודם נתקלל בקללה סתם ואח"כ בקללה קשה מזה, ואם נאמר שלשון "נד" הוא אפי' נדידה משהו, וא"כ מאי בא להוסיף במה שלא נכלל בתיבת "נע". ובאמת המעיין ברש"י ז"ל יראה, שרש"י ז"ל כתב בפסוק ט"ז וישב בארץ נוד פירש רש"י דהיינו בארץ שכל הגולים נדים שמה, ואטו נפרש דברי רש"י שכוונתו שנעים שמה (שאקלען זיך דארטן) דאין לזה שום פירוש, אולם אם נפרשנוד היינו שהולכים ממקום מקום, אז מובן שפיר דבריו ז"ל.

ובן הוא בשאר הראשונים ז"ל המפרשים תיבת נד שם כגון ברמב"ן ז"ל שכתב ג"כ כדעת רש"י ז"ל, שפירש וז"ל, וישב בארץ נוד שלא הלך בכל העולם אבל באותה הארץ ישב נודד תמיד לא ינוח במקום ממנה כלל ונקראת ארץ נוד על שמו לעולם, הנה מבואר ג"כ שפירוש תיבת נד הוא שלא ינוח במקום אחד כלל וכלל, והוא ממש כדברינו. וכן האבן עזרא ז"ל פירש דהלשון נד הוא מלשון ארחיק נדוד, וכל רואה יראה

אבל בעצם המחיצה נפסלה, דהרי עכשיו קשור רק מצד אחד או משני צדדים, משא"כ בחבל דאז אם יתנתק מצד אחד הרי יפול לגמרי החבל ולא שייך לומר בזה שהוא לא ירגיש ולא אדעתי, ודו"ק. (וע"ע בהערה י' ביתר ביאור).

והנה לפי זה אין כאן מקום לראיות המשכנות יעקב דמקשה אמאי מקשה בגמ' רק אחידושו דרב אחא, ומדוע בלא"ה לא חששו שיפסול המחיצה ולא דעתי, אלא ע"כ דיש חידוש בדברי רב אחא דעצם הנדנוד פוסל, וע"ז קאי קושיית הגמ', עי' לעיל, ולהפרמ"ג דאינו פוסל רק משום שיפסל מדיני, ע"כ חידושו של רב אחא קאי רק דנפסל אפי' באין רוח, ואכתי קשה בלא"ה למה לא חששו דיפסול ולא דעתי.

אבל לפי דברינו מיושב, דבאמת אכן נכלל חידש נוסף בדברי רב אחא, דהיינו דמחיצה שהולכת ובאה נפסלה מלהיות מחיצה, ועל זה קא מקשה הגמרא ממשנתנו, דמהיכי תיתי לפסול מחיצה כזו, ומ"מ לא מוכח מהכא דאפי' נדנוד משהו פוסלת רק נדנוד כ"כ שהמחיצה הולכת ובאה, ואלולי רב אחא היינו אומרים שרק היכא שהמחיצה נופלת לגמרי אז אינה מחיצה אף בעת שעדיין לא נופלת, ודו"ק.

ומה שהביא ראי' דמדלא מתרץ הגמרא דמיירי בענפיו מרובין עד שאפי' אם הרוח מפוזר לא יתבטל מדיני המחיצה, ומזה מוכח דאפי' אם הרוח מנשבך ומנידן פסולה, ולהכי לא מתרץ הגמרא כן. אבל לפי דברנו פשוט הוא, דהרי מ"מ אפי' אם ענפיו מרובין מ"מ הרוח מוליכן ומביאן, וזה גופא הוא סיבה

ולפ"ז נתבאר הכל בשו"ע, דדבר זה שייך רק במחיצה שיכולים לקושרו מד' צדדים ואח"כ מתנתק ונשאר קשור רק לשני צדדים, אבל לאו אדעת' שעכשיו אינו מתנדנד, אבל בעצם כיון שהתנתק יכול הוא ע"י רוח מצויה להיות הולך ובא.

מה שיטתו של המשנ"ב בנידון זה

**ובשנלך** בדרך זה אפשר לבאר אף דברי המשנ"ב בכל המקומות כן, דהרי כאן בהל' סוכה (ס" תר"ל סעיף י') כתב דא"צ שיפיל אותו הרוח אלא סגי בהולך ובא, ומשמע כוונתו בעיקר לשלול ההו"א שפסול המחיצה היינו באופן שהרוח מפילו לגמרי, רק סגי בפחות מכך, דהיינו הולך ובא וכנ"ל, ומשמע כדברינו, ויכולים ג"כ להעמיס כל זה במה שכתב בהל' עירובין בסי' שס"ב סקס"ו וסק"ז ועוד<sup>1</sup>.

**ונאמר** עוד, דאף דמשמע קצת מראיות שהבאנו דדבר זה אם הוא קשור מכל הצדדים לא איכפת לן אם הוא מתנווד באמצע והמחיצה נעשה נפוח קצת, דזה שייך אף בחבל אם הוא קשור משני צדדיו, אך נוכל לחלק דכ"ז שייך במחיצה או בלחי דשייך לקושרו מד'

שאר חיק נדוד אינו פירושו שינוע קצת אלא ירחיק ויגלה, והלשון נדוד היינו גלות, היינו שהולך ממקום למקום. ובספר השרשים להרד"ק כתב בכל מילת נד, נדה, נדוד וכדו', דכולם משורש אחד וכולם ענין תנועה וההרחקה, ומשמע מדבריו ג"כ דהוא משורש ההרחקה ע"י תנועה וגלות, עיי"ש.

**ובאמת** הוא גמרא מפורשת במס' סנהדרין (דף ל"ז) דאיתא שם וא"ר יהודה בריה דרבי חייא גלות מכפרת עון מחצה, מעיקרא כתיב (בראשית ד' י"ד) והייתי נע ונד ולבסוף כתיב (בראשית ד' ט"ז) וישב בארץ נוד, ופירש רש"י ז"ל דהיינו דלבסוף הסתפק בהליכה בגלות דכתיב וישב בארץ נוד עיי"ש, הרי מפורש יוצא דענין "נד" הוא ענין גלות והרחקה, ולא רק ענין של תנועה והזזה.

**ובזה** אפשר לבאר חילוקו דהמחצית השקל בין לחי ובין צוה"פ, דבצוה"פ אפי' אם מתנדנד מ"מ נשאר קשור כמו שצריך, אך בלחי אם מתנדנד מצדו האחד (דהיינו כגון כשלא נתקשר בכלל ונקשר רק מלמטה וכמבואר לעיל) לא קאי כלל, והגם שבמחצה"ש משמע קצת באופן אחר, מ"מ אפשר לדחוק כן בכוונתו.

ו. ובאמת שהיינו יכולים לדחוק עצמנו ולהעמיס כל זה גופא בדברי המשכנות יעקב, וראיינו מספרו קהלת יעקב דשם מיירי ג"כ מדיני מחיצה ולא מחבל, ושם ג"כ נקט בעיקר הלשון מוליכה ומביאה. ונראה שם בעליל דעיקר מה שבא ללמדנו היינו שלא נפרש בדרך הפרמ"ג דאינה פסולה אלא אם מתבטלת כל המחיצה, וקצת משמע ג"כ דאינו פוסל אלא א"כ יש "אוויר" ו"חלל", רק שעכ"פ לא בעי אויר וחלל ג' טפחים, ויכולים להעמיס בדבריו דעכ"פ חלל ממש בעינן, ואם הוא קשור מכל הד' צדדים ורק באמצע נעה ונדה ולא נעשה אויר כלל אינו פוסל, וגם דהרי המשכנות יעקב באמת לא מיירי רק מחבל ולא ממחיצה של יריעות, ולפ"ד מובן שפיר החילוק, דרק מחבל דנקשר מב' צדדים איכא חששא הנ"ל משא"כ מד' צדדים (הגם שעד כה ביארנו באופן שנוכל לומר דאפי' אם קשור מג' צדדים סגי, אבל במשכנות יעקב ובקהלת יעקב ע"כ נצטרך לומר דרק אם קשור מד' צדדים), ואם נפרש כן הרי שאין לנו אף פוסק אחד שפוסל בסוכתנו העשויה מיריעות אם הם קשורים מד' צדדים אפי' אם נעים באמצע, גם לא המשכנות יעקב. אולם אליבא דאמת לא משמע כן דבריו (והגם שבהלכות חג בחג (פ"ד ס"ט בהערה) מביא כן דבזה כו"ע מודה, אבל לא נראה לעי"ד לומר כן לאמיתן של דברים).

ודלא כמהשכנות יעקב, מ"מ בחבל כיון שקשור מב' צדדיה הולך ובא, ופסול אליבא דכו"ע, ולהכי הוצרכו לומר דרק בצוה"פ מותר להיות נעה ונדה, אפי' כשקשור רק מב' צדדים.

**ומה** שהמשנ"ב הביא דברי המשכנות יעקב בסי' שס"ב בצוה"פ מגמי בשם ויש מחמירין, אין קושיא וראי' כלל, דלפ"ד הרי בחבל הקשור מב' צדדים אם מתנווד באמצע הוא גרוע, והוה כמו מחיצה הקשור רק מב' צדדים, דלפי דברינו פסולה דמיקרי אינו יכולה לעמוד, ורק המחצית השקל חידש בצוה"פ קיל, ולדברי המשכנות יעקב גם צוה"פ חמור, ולפיכך הביא חומרא זו, אבל בסוכה הקשורה מד' צדדים אין מקום להחמיר.

**אולם** באמת המעיין בשעה"צ יראה דנוכל לומר באופן פשוט, דהרי שם הביא גם חששות האחרות המובאים במשכנות יעקב, כגון דהלחי יצא חוץ למבוי וכדו' או יפול מתחת לג' טפחים, וא"כ נוכל לומר דמשו"ה הביאו בפנים לשיטה נוספת כיון שיש לו גם טעמים אחרים להחמיר ודו"ק<sup>1</sup>.

**ובספר מועדים וזמנים** (ח"א סי' פ"ד) להגאון גאב"ד ירושלים שליט"א כתב לבאר ממש בדרך זו, אך קצת בסגנון אחר, דהחשש הוא רק אם

צדדים, אז נוכל לומר דאם נקשר מד' צדדיה אז לא איכפת לן כלל במה שנעשה נפוח באמצע. אולם בחבל המציאות הוא שיכולים לקשרו רק משני צדדיו, והנה אם החבל נקשר מב' צדדיו ובאמצע נעשה נפוח, הרי ג"כ המציאות דאין כאן מחיצה העומדת במקום אחד, כיון דכל אמצע המחיצה נעה ונדה והולך ובא. (ונדמין לעצמנו מחיצה הנעשית מחבלים ונתמלא ע"י לבוד, הנה כל אחד יודה דמחיצה כזו הרי היא קשורה רק מב' צדדיה ואינו בכלל קשורה מלמעלה ומלמטה, והרי החבלים מתנוודים באמצע הרי הוא דומה כאילו כל המחיצה קשורה רק מב' צדדיה ולא מלמעלה ולמטה ואז כל המחיצה הולך ובא, ופשוט הוא), משא"כ במחיצה הקשורה מכל ד' צדדיה הרי בעצם המחיצה פועל כל פעולותי' והוא עומדת במקום א' רק באמצע נעשית נפוחה. ולפ"ז במחיצה הקשורה מד' צדדים לא איכפת לן אם נעה ונדה באמצע, אך אם קשור רק מב' צדדים אז אם נעה ונדה באמצע אז נתבטל מדיני מחיצה, ולזה הדעת נוטה.

**ובזה** מיושב למה המחצית השקל והמשנ"ב טרחו ליישב מה דכשר לעשות צוה"פ מחבל, ולפי הנ"ל מיושב שפיר דאף שנקטו לעיקר כדברי הפרמ"ג

<sup>1</sup>ו. והרווחנו גם בזה ליישב למה לא חשש המחבר שינתק בכל הני דחבלים, וגם למה במחיצות חשש רק שינתק, והרי לדברי המשכנ"י והמחצה"ש "אי אפשר בחבל שלא ינודו". ולפי דברינו הכל מיושב, דבאמת אף לדברי המחצית השקל לא מיפסל באם מתנווד קצת מבאמצע, ונמצא דבמחיצה הקשור מכל ד' צדדיה אי לאו חשש דינתק אין טעם לפסול, ובזה מיושב קושיא א'. וגם קושיא ב' ג' וד' בעצם קשים רק על דברי המשכנות יעקב, אולם לדברי המחצית השקל והמשנ"ב שכתבו דבצוה"פ שאני, דכשר עד שאינו ניטל ברוח מיושב. קושיא ה' אין בידי ליישב כעת. אולם קושיא ו' ח' באמת "שדי" לי, היינו ג"כ שיהא הולך ובא כאשר בארנו לעיל, וזה ממש מה שכתבו בהא דלחי, וקושיא ח' נוכל ליישבו ג"כ לשיטתם כמו שכתבנו לעיל. ובמק"א אשר אתי בכתובים הארכתי בעו"ה.

גדולי הדורות שהתירו בפירוש או שנראה ברור מדבריהם שלא פסלו בנדנד קל הלא הם רוב ברור וניכר, הרשב"א והרבינו ירוחם, המאירי, המבי"ט, והפרמ"ג, התוספת שבת, הפתחא זוטא, החזון איש, הערוך השולחן, ועוד, ולאחרונה כמה גדולי הפוסקים".

#### חשש שמא ינתק אי פסול בדיעבד

והנה כל הנדון הזה היינו בעיקר הדין אי לאו חששא דינתק, אכן למעשה הרי כבר פסק הטור והמחבר כשיטת הרבינו פרץ דנכון שלא לעשות דפנות מסדינין מחשש דילמא מינתקי ולא אדעת". והנה מסתימת לשון המחבר נראה דרך לכתחילה אין נכון לעשות מחיצות מיריעות כאלו, אבל בדיעבד אין שום איסור (ומשמע דלא הוי אפי' בבחינת בדיעבד, דהרי כתב ומי שרוצה טוב שיארוג). וכן מפורש בערוך השולחן וכן משמע בדברי הא"ר והבכורי יעקב המובאים בשע"צ תר"ל סקמ"ט (הגם שבשולחן שבות יעקב ח"א סי

יתנדנד יותר מהרגילות, דהיינו הא ודאי דסדין מיקרי מחיצה דאיתא בפסיקתא פרשת אמור הדפנות במצעות ובאבנים ובקרשים, עיי"ש. וזה מוכרח, דהרי במשכן היה המחיצות מיריעות ואטו נאמר דלא היו להם דין מחיצה ובודאי שלא, ומחדש בזה הגאב"ד, דמה שמתנדנד המחיצה כרגיל זה מדיני מחיצה רק אם מתנדנד יותר מהרגיל דוקא עיי"ז מיפסל, ולזה חשש המחבר דילמא יתנתק ולא אדעת" ואז יתנדנד יותר מהרגיל ויפסל".

**עב"פ** היוצא מדברינו, דמדברי המג"א אין שום ראי', ואפי' על דברי המשנ"ב יש לדון דכמעט ולא כתב יותר ממה שמבואר בדברי המג"א, ואם על דברי המג"א אנו דנין כש"כ על המ"ב שמעתיק דבריו. וגם הלא ישבנו דבריו דמיירי באופן שבמחיצה בודאי אינו פוסל אם מתנווד מבאמצע, נמצא דמדברי האוסרים אין לנו אלא דברי המשכנות יעקב שאסר בפירוש. אולם מצד דברי

י. ולפי כל הנ"ל לא הבינתי מה שכתב בס' סוכת שלם דאם מתנדנד באמצע המחיצה לג' טפחים פסול, דלכאורה לדברי הפרמ"ג ודעמ"י מיפסל רק אם מתבטל שם מחיצה, וכן למה שכתבתי לבאר לעיל מיפסל רק אם גם תחתית או העליון של המחיצה נעה, אבל מה שרק אמצע המחיצה נעה למה יפסל עיי"ז. ואף מבלי דברינו לעיל, דבר זה ברור לכל מעיין דהפרמ"ג נקט ג' טפחים דאז בטיל מיני' שם מחיצה מכח דיני מחיצה, אבל ג' טפחים אין בו פסול מצד עצמה. והרי אם היה לו מחיצה של עץ עשוי מתחילה כך, דהיינו שהוא עשוי בעיגול באמצע האם נאמר שזה פסול בודאי שלא דהרי סוכת צריך כשר, ולמה יגרע זה, אלא ע"כ מה שכתבו ג' טפחים לדעת הפרמ"ג הוא דאז מתרחק מהארץ ג' טפחים, והוא מחיצה שהגדיים בוקעים בו וכדו', וכן לדעת האבן ישראל היינו דאז הוה הולך ובא, רק דיש חילוק גדול, דלדעת הפרמ"ג עד שלא נתבטל דיני מחיצה לא מיפסל המחיצה משום נדנד, אבל לדעת האבן ישראל רק אם קשור מד' צדדים או לא איכפת לן כמה שזה מתנדנד, אבל אי נקשר רק מלמעלה וכדו' אז מיפסל אפילו בנדנד (רק יש לעיין כמה ידא נידנד מלמטה נידנד, דזה ברור דמשהו לא פוסל, ויש לעיין בזה), ולשיטת המשכנ"י ג"כ אין השיעור בג' טפחים כלל, וא"כ אין לנו מי שסובר שנדנד באמצע ג' טפחים פסול.

יח. וע"ע בשולחן טוב טעם ודעת חלק א' סוף סימן ע"ב, וכמו כן בחלק ב' סימן מ"ג, ולא העתקתי הדברים בבאן, ובספר בנין עולם כתב עליו אשר לבו כלב הארי, ומי אני לבוא אחריו, אבל הא ודאי במקום אשר גדולי הפוסקים אשר כל בית ישראל נשענים עליהם לא ס"ל כוותי' והוא ממש יחיד נגדם בודאי דלא קיי"ל כוותי'.

בדיעבד, ורק עצה טובה בשו"ע שלא לעשות סוכה כזו".

ויש לעיין בדבר מצד אחר, דהרי רואין אנו בסוגיא דספינה דאין אנו מתחשבין כלל וכלל ברוח מצויה דים אלא ברוח מצויה דיבשה. והנה יש לעיין בשיעור זה, דהנה מאיזה מקום מתחיל דין הים ומאיזה מקום מתחיל דין היבשה, דהנה אם נאמר דעד שפת הים מיחשב לים לענין זה, ומה שהוא שם הוה רוח שאינה מצויה דיבשה, הרי

ל"א משמע דיש בזה פסול ולא רק לכתחילה, אבל לא כן משמע במחבר ושאר אחרונים). ולפ"ז יצא לנו נפק"מ להלכה בין שיטת המשכנות יעקב עם דעת החולקים, דלהמשכנות יעקב פסול בדיעבד אפילו אם מתנענע קצת, אבל לשיטת הפרמ"ג ודעימי' מיפסל רק אם יכולה להתנועע באופן שתיבטל מדין מחיצה, ולשיטת האבן ישראל ודעימי' מיפסל רק אם יכולה המחיצה להתנועע בכולה ולא רק מצד אחד, אבל באל"ה אין שום חשש

י. ובמק"א אשר אתי בכתובים הארכתי דיש משמעות בדברי הפרישה והמהר"ל דפוסלים אף בדיעבד מחמת חשש זו שמא ינתק, אבל הבאתי שם דלא מוכרחים לפרש כן דבריהם, ובפרט שהוא כנגד משמעות כל הפוסקים דחששא דרבינו פרץ הוא חומרא ולא מעיקר הדין. אך ת"ח אחד העיר לי, בדמשנ"ב מסופק בתר"ל סעיף י"א בבחמה דקי"ל שצריך שיהי' קשור, ומסתפק המשנ"ב מה הדין אם לא קשרה דאם זה רק עצה טובה אז בדיעבד אם לא קשרה ולא ברחא אז עכ"פ יצא מצות סוכה, אבל אם נאמר דהוא תקנת חכמים א"כ אם לא עשה סוכתו כתקנת חכמים אז פסול אפי' בדיעבד, ולמעשה מביא בשם הגר"א דהוא כתקנת חכמים, וע"כ רצה הג"ל לחדש ולומר דה"ה יש להסתפק הכא.

אבל לענ"ד אפשר לחלק, דבבחמה אין טעם הפסול משום דהוה מחיצה רפויה מצד עצמה, דהיינו מצד עצם מהותה וכד', רק משום דאיכא חשש שמא יברח או תמות, וכלומר דבעצם מהותה ישנה הבחירה בכל רגע לעזוב המקום, ואי"צ לזה שינוי מציאות ממה שהוא עכשיו. וע"כ הצריכו חכמים שיהא קשורה משום חששא דיברח, וא"כ אם לא עשה כתקנת חכמים לא הוה סוכתו כשרה, עכ"פ לדעת הגר"א. משא"כ במחיצה שאנו דנין בה הרי אם היתה מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, כל חד כדאית לי, הרי היה פסול בלי שום חולק, וא"כ למה כתב המחבר "אין נכון" ומשום "חשש שמא ינתק", הרי אינה יכולה לעמוד והוה מחיצה קלושה, אלא הדבר ברור דהמחבר מייירי ביכולה לעמוד ברוח מצויה, לכל שיטה כדאית לי, ורק איכא חשש חדש שמא ינתק דהיינו שמא ישתנה המציאות, ועל זה ודאי שאין לומר תקנת חכמים דדבר זה לא מוזכר בשום מקום דברי חז"ל או הראשונים זולת בדברי רבינו פרץ. ומדבריו גופא למדנו דהוא רק עצה טובה, דהרי כתב "אין נכון", ולא די שלא כתב שפסול, אף לא הזכיר איסור, אלא אין נכון דהוא ממש לשון עצה טובה, ואם היה בזה איזה שמץ של "תקנת חכמים" היה הדבר צריך להיות מוזכר בגמרא או לכה"פ ברוב ראשונים, אלא ודאי דדבר זה אינו נכנס בגדר ספק זה כלל וכלל.

ועוד דאי בדברי הת"ח הג"ל היה להמשנ"ב להביא ספק זה בסעיף י' בדין סוכה מיריעות, ולא רק בסעיף י"א בדין דופן מבחמה, ודבר זה מצוי יותר שיעשה יריעות למחיצה ממה שיעשה בחמה למחיצה לז' ימים ויהי' קשור. אלא ע"כ דבסעיף י' במחיצת לא עלה על הדעת לאסור בדיעבד אם יכולה לעמוד ברוח מצויה. והבאתי להלן לשון המשנ"ב בשער הצינן דהעמדת קנים הוא רק "חומרא יתירה", ובמק"א הבאתי כמה ראיות דלא הוי מעיקר דין מחיצה.

אי צריך לחשוש גם היום להא חששא  
דינתק

והנה בעצם יש מקור גדול לסמוך להקל  
אפי' לכתחילה, ויש אף מביאים  
ראי' זו להקל לכתחילה, דהנה בתר"ל  
(סעיף י"א) כתב המחבר דמותר לעשות  
דופן לסוכה מבהמה אם קשרם. והקשו  
האחרונים למה לא חשש כאן המחבר  
חששא דינתק. והטו"ז מתרץ חילוק בין  
דופן א' לד' דפנות. ובפרמ"ג תירץ ב'  
תירוצים, א'. דבהמה אם ינתק הרי יברח  
ולא שייך דלאו אדעת'. (ויש לעיין בזה,  
דהרי אף אם ינתק ועדיין לא יברח, מ"מ  
אם "יכול ליברח" הרי אינו יכולה לעמוד,  
וכבר הבאנו בהערה י"ט דברי המשנ"ב  
שדן בזה אם לא קשרה ולא ברחא אי  
מיפסל משום דהוה כתקנת חכמים, ויל"ע  
למה לא יפסל מצד דיכולה לברוח והוי  
כמו מיחצה שאינה יכולה לעמוד, ויל"ע).  
ותירוצו הב', דשאני הכא דקשרה בחזקה  
שפיר, ואין לחשוש לשמא ינתק משא"כ  
ביריעות דדרך לקשרה במשיכה. ולפי  
דבריו יוצא לנו חידוש גדול להקל אם  
קשורה בחבל דלא שייך שמא ינתק.  
ל(ולפי תירוץ זה הרווחנו ג"כ למה לא  
חשש המחבר לשמא ינתק בכל הני  
מקומות שכתב דסגי בחבל, כגון בצוה"פ  
או במחיצות פחות פחות מג').

**ובספר** סוכת שלם רוצה לחדש, דדוקא  
אז שלא היה בהמחיצה של  
יריעות מקום קבוע היכן להשים החוט או  
משיכה והיה צריכים לעשות חור בעצם  
המחיצה, ואז שייך החשש דינתק דהחור  
יתרחב עד שיתנתק לגמרי החבל, משא"כ  
ביריעות שלנו שנעשים מתחילה בברזל  
מיוחד שלא יקרע ליכא חששא דינתק,

המציאות הוא דאף ביבשה בשפתה יש  
שם רוח חזקה כמעט כמו שפת הים,  
וממש אין חילוק, וא"כ אם נאמר דגם  
ביבשה מתחשבין אנו ברוח המצויה עד  
שפתה, א"כ ע"כ דמה שהוא רוח מצויה  
דים הוא רוח מצויה הפוסל, דהרי אותו  
רוח מצויה דשפת הים הוא ממש אותו  
רוח מצויה דשפת היבשה. וע"כ נצטרך  
לומר, או דמה דאיתא בגמרא רוח מצויה  
דים הוה כמו רוח שאינה מצויה דיבשה  
היינו רוח המצויה בלב ים, אבל באמת  
מה שהוא רוח מצוי בשפת הים בזה סגי  
לפסול מחיצה, או נוכל לומר בהיפך,  
דמה שהוא רוח מצוי בשפת הים גם בזה  
אינם מתחשבים, ורק מה שהוא רוח  
מצויה באמצע היבשה דוקא ברוח כזה  
פוסל מחיצה.

**ובאיזה** אופן שנאמר הדבר צ"ע, כי הגדר  
לא נתבאר בדברי הפוסקים,  
ועכ"פ אם נאמר כדרך השני והגדר הוא  
רק מה שהוא רוח מצויה באמצע היבשה,  
א"כ בעיר שהוא על שפת הים (כמו  
וויליאמסבורג בארה"ב וחיפה בא"י), הרוחות  
המנשבות כאן אינם אותם הרוחות  
המנשבות במקומות האחרים. וע"כ יש  
לעיין האיך המציאות במקומות שאינם  
על שפת הים, והדבר קשה לעמוד עליו,  
וביותר כי ידוע כי כל מקומות המיושבים  
מקדמת דנא רובם ככולם היו על שפת  
הים, וכמה מהמקומות המיושבים הינם  
על ההרים הרמים ועל הגבעות, וגם שם  
הרוחות הם יותר חזקים ממה שבעמק,  
והדבר צריך תלמוד, וא"כ ע"כ הגדר הוא  
ג"כ באיזה אופן דמתחשבים לכה"פ קצת  
עם מה שהוא על שפת הים, וצ"ע.



וגם בקנין תורה (ח"ד סי' ע') מקיל בזה אבל (ח"ה סי' ע"ז) כתב לחדש דדוקא ע"י קשירה לא ברור אי מקיל אפי' לכתחילה או בפילו בדיעבד. ובשו"ת במשנה הלכות במסמרות ליכא חשש זה.<sup>2</sup>

### תבנא לדינא

**הגם** שהבאנו כמה אחרונים המקילים אפי' לכתחילה ולא חששו לשמא ינתק, ובדיעבד בודאי שאין מקום לחוש, אולם ודאי דטוב לצאת כל השיטות.

**אמנם** יש בסוכות אלו כמה סוגים, וישנם כאלו [הנקראים אויניג סוכות] שמחיצות הסוכה נתפסים מן הצד בתוך מסגרת העשוי' ממתכות, וכמעט שלא שייך בזה אף חשש המשכנות יעקב, דהמציאות הוא הרוח כמעט ואינו מנידו, וכמו"כ בפשטות לא שייך בזה חשש שמא ינתק כיון דהוה בתוך מסגרת וכדו'. ואפילו אם המה בלא מסגרת, יל"ע אי שייך בזה חשש שמא ינתק. ובנוסף, דעל פי רוב סוכות אלו נעשים למי שיש לו מרפסת, ובכה"ג אף המחבר מודה, דהרי מחיצת המרפסת נעשית כמו הקנים שכתב המחבר דסגי, וא"כ בזה אין חשש כלל, ומותר לכתחילה.

**אבל** אלו הנעשים רק מסדינין הנקשרים ע"ג מסגרת בזה שפיר שייך חשש הרבינו פרץ לשמא ינתק, וע"כ נכון לעשות תחת היריעות מחיצה כזו שלא יוכל להתנדנד או להתנתק עכ"פ, דהיינו או לעשות מחיצה שלימה מפלעסטיק או עץ, או לעשות מחיצה מחבלים ע"י לבד מתוח היטב. ולדברי המג"א סגי במחיצה מדין לבד, אולם צריך להיות בכל הד' מחיצות, ולדברי שאר האחרונים סגי בחבלים בג' מחיצות.<sup>3</sup>

ומ"מ אף אם לא עשה עוד מחיצה תחתיו, הרי גם המחבר לא כתב בזה אלא דנכון הוא, ומי שרוצה "טוב שיארוג", ובשעה"צ מביא בשם הא"ר דהוא רק חומרא יתירה, וע"כ ודאי שכשר לישב בה ולעשות ברכת לישב בסוכה בלי שום פקפוק, ואף המקיל ואינו עושה שום מחיצה תחתיו, יש לו ע"מ לסמוך אחרי שהמציאות הוא כהיום דאינו מתנתק בקל, וכנ"ל.



ב. ויל"ע לפ"ז אם קשרם בפלעסטיק טיי"ס מאי דינו. אבל על עצם חידושו יל"ע.

בא. ויל"ע דבהא כו"ע מודו דחבלים סגי, דהרי החבלים הוא תחת מחיצה אחרת ודבר קשה לומר ששניהם יתנדנדו כ"כ עד שיפסלו. ויל"ע לפי המשכנות יעקב אי סגי בחבלים דלדעתו נדנוד משהו פוסל, ויש להסתפק אם שייך במציאות אי מניח חבלים תחת היריעות דלא יתנדנדו ג"כ, אבל עם דברים המשוכים בחוזק כ"כ שא"א שיתנדנדו לכאורה סגי אף לדידי, כמו שראיתי במו עיני סוכה שהיתה העשויה מסדינים ובעת שהיה רוח שאינה מצויה נשבה כל הסוכה נפלה (וכן היה אז בכמה סוכות של עץ ג"כ, אבל החבלים שעשו (שהיו מתוחים בחוזק) נשארו כמות שהיו, ואף בעת הרוחות החזקות היו מתנדדים ממש רק משהו וברור דבזה סגי, אבל לדברי שאר הפוסקים שהבאתי דעצם נדנוד אינו פוסל רק באופנים המבוארים או בחבלים סגי, דאי"צ לחשוש דהן המחיצה והן החבלים יתנתקו.

הרב יעקב כ"ץ

מו"ץ בסוכן תפארת למשה, בדוקלין יצ"ו

## טענימה קודם עשיית וקיום מצוה: תקיעת שופר, מגילה, וקר"ש ודין אכילת עראי, תבשיל מה' מיני דגן, ופת הבא בכיסנין

ולענין טענימה קודם קריאת מגילה, המ"א (סימן תרצ"ב ס"ק ד') הביא דברי התרומה הדשן הנ"ל, וכתב שאף על פי שהוא עצמו חולק על תרומת הדשן בטענימה לפני קריאת שמע, אבל לענין אכילה לפני קריאת מגילה הרי כתב בתרומת הדשן שהוא יותר חמור מקריאת שמע, משום שזמנה כל הלילה [מה שאין כן בקריאת שמע שלכתחילה זמנה על חצות] ועוד שכל המצות נדחית מפניה, משום הכי לענין מגילה לכאורה יש להחמיר, ואחר כך הביא שיטת רא"ם (כ"י לסמ"ג הל' מגילה ט') שמסביר למה יכול לקרות מגילה לכתחילה כל הלילה מה שאין כן בקריאת שמע שזמנה לכתחילה עד חצות, ומסביר שכיון שקריאת מגילה חביבא לא אתי למפשע, וכתב המ"א שלפי שיטת רא"ם אכילה לפני קריאת מגילה הוא יותר קיל מקודם קריאת שמע, אם כן כיון דלענין קריאת שמע קי"ל שמותר לטעום אם כן קודם קריאת מגילה נמי מותר לטעום דלא כתורמת הדשן, ומוסיף המ"א שמשום הכי שינה רמ"א מלשון התרומת הדשן וכתב אסור לאכול קודם קריאת מגילה, דמשמע שטענימה מותר, ומסיים המ"א "ומכל מקום אין להקל אלא לצורך גדול".

**חלבה למעשה:** האחרונים נקטו כהכרעת המ"א, שמותר לטעום קודם קריאת המגילה לצורך גדול, וכתב המשנה ברורה (ס"ק י"ד)

**שאלה:** נהוג לרוב בבתי מדרשות בתפוצות ישראל, בראש השנה אחר תפילת שחרית וקריאת התורה - קודם תקיעת שופר - נותנים מזונות, וכמה בני אדם עושין קידוש ואוכלין אפילו יותר מכביצה, על מה נבנה אדני ההיתר.

טענימה קודם קריאת מגילה

**כתב** התרומת הדשן (סימן ק"ט) לענין טענימה קודם קריאת המגילה כלילה מי שקשה לו לצאום, וז"ל "אין נראה להתיר למי שקשה לו להמתין, שיטעום מעט קודם קריאת מגילה, כדאמרינן פרק קמא דברכות (ד') לא יאמר אדם אוכל קימעא ואשתה קימעא ואחר כך אקרא ק"ש ואתפלל וכו', עד כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ונראה דכל שכן לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה", עכ"ל התרומת הדשן.

והנה לענין טענימה קודם קריאת שמע המחבר בסימן רל"ה סעיף ב' כתב, שאסור לאכול משהגיע חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית, וכתב שם המ"א (סימן רל"ה ס"ק ד') וט"ז (שם ס"ק ד') משנה ברורה (שם ס"ק ט"ז) וכל שאר אחרונים, שאף על פי שאכילה אסור אבל טענימה מותר וחולקים על התרומת הדשן שאסור אפילו טענימה.

אי מקרא מגילה חמור יותר מקריאת שמע, והסיבה לומר שקריאת מגילה הוא יותר חמור מקריאת שמע הוא משום שחיישינן שיחטפנו שינה בזמנה כל הלילה ומדחה כל המצות, והרי בלולב אין שם שני טעמים אלו ולכאורה הרי הוא כדין קריאת שמע ואף אל פי כן להתוס' אסור לטעום, ולמה לענין לולב מחמיר המ"א משום שיטת התוס' ולענין מגילה לא הביא דבריו כלל, וצריך לומר שלהלכה מיקל המ"א לענין לטעום קודם לולב, רק כתב צ"ע שיש לעיין בהתוס' יותר אבל להלכה יש להקל משום הכי הסיבה שמחמיר לענין קריאת מגילה הוא רק משום תרומת הדשן.

**ובן יש להביא ראי' שלהלכה אין המ"א מחמיר לענין טעימה קודם נטילת לולב,** שהרי בקריאת שמע הרי המ"א מיקל לענין טעימה [ושניהם הרי הם חיוב דאורייתא], ולמה לא כתב שיש להחמיר כמו שמשמע מדברי התוס' לענין נטילת לולב, שהרי אין סיבה לחלק בין קריאת שמע ובין לולב, אלא זוהי שכתב המ"א וצ"ע אינו שיש להחמיר להלכה.

**ובן יש להביא ראי' מטעימה קודם בדיקת חמץ,** שהמחבר בסימן תל"א סעיף א' כתב, שאסור ללמוד משהגיע זמן בדיקת חמץ, ואם התחיל ללמוד מבעוד יום אין צריך להפסיק, וכתב שם המ"א (ס"ק ד') שמשמע שאם התחיל בלילה צריך להפסיק, ומסביר המ"א שהסיבה שצריך להפסיק אם התחיל באיסור הוא כיון שעדיין לא ביטל את החמץ נחשב הדבר כחיוב דאורייתא, ובכל חיוב דאורייתא [כמו קריאת שמע] אם התחיל באיסור יש חיוב להפסיק, [מה שאין כן לענין חיוב דרבנן כמו תפילת

שצורך גדול היינו חולה קצת או מי שמתענה והתענית קשה לו.

**טעימה קודם נטילת לולב ותקיעת שופר המחבר בסימן תרנ"ב סעיף ב' כתב** שאסור לאכול קודם נטילת לולב, וכתב המ"א (שם ס"ק ד') שמשמע שטעימה מותר, ומוסיף המ"א שבדברי התוס' לא משמע כן, וכתב שם המ"א שיש לדחות הראי' (עיי"ש במ"א), ומסיים המ"א וצ"ע, והבכורי יעקב (ס"ק ה') והאליה רבה, חולקים על ראית המ"א מתוס', ובכורי יעקב מסיים שלהלכה אין להקל בזה אם לא לצורך גדול, וכן כתב המשנה ברורה (סימן תרנ"ב ס"ק ד') "וטעימא בעלמא מדינה שרי מכל מקום אין להקל בזה אם לא לצורך גדול", ובשערי ציון (ס"ק ה') מציין חיי אדם, ובכורי יעקב.

**והנה המ"א מדחה הראי' של התוס' ומסיים וצ"ע,** והנה לענין טעימה לפני קריאת מגילה הביא מחלוקת שלתרומת הדשן יש להחמיר ולרא"ם מותר טעימה לפני, ומסיים המ"א שאין להקל אלא לצורך גדול, והטעם שמחמיר במגילה כתב שם במ"א הוא משום שלשיטת התרומת הדשן קריאת מגילה חמור יותר מקריאת שמע שחיישינן שמא תחטפנו שינה, שהרי זמנה כל הלילה ועוד שקריאתה דוחה כל המצות, אם כן אף על פי דלענין קריאת שמע קי"ל שטעימה מותר אבל לענין קריאת מגילה אסור.

**והנה זה שסיים המ"א לענין טעימה לפני לולב צ"ע,** לכאורה אין הפירוש שלמעשה יש להחמיר, שאם כן כשהביא מחלוקת לענין טעימה לפני מגילה ה"ל לו לכתוב שלתוס' אסור טעימה, שהרי המחלוקת בין בתרומת הדשן לרא"ם הוא

קודם נטילת לולב, שאין שם הסברות שכתב המ"א להחמיר לענין טעימה קודם מקרא מגילה.

**הלכה למעשה:** מה שנכנס להגדר שכתוב המשנה ברורה לענין מקרא מגילה "חולה קצת או מי שמתענה והתענית קשה לו", בודאי מותר לו לטעום קודם תקיעות שופר, אבל אפילו לא נכנס ממש לגדר זה יש עוד סיבה לומר שמותר לטעום קודם תקיעת שופר, שהרי אף על פי שכתב המשנה ברורה לענין טעימה קודם נטילת לולב שאין להקל רק לחולה קצת או מי שמתענה והתענית קשה לו, אבל יש כמה ראיות שלהלכה המ"א ס"ל שאין להחמיר כלל לענין טעימה קודם נטילת לולב אף על פי שמחמיר לענין טעימה קודם מקרא מגילה, ואם כן הוא הדין לענין טעימה קודם תקיעת שופר דינו כמו קודם טעימה קודם נטילת לולב.

**עוד היתר לטעום קודם תקיעת שופר**

**והנה** בתרומת הדשן שמחמיר בטעימה קודם מקרא מגילה מיירי במי שאינו יכול לילך לבית המדרש משום שהוא חולה קצת ומשום זה רוצה לאכול, אבל כהיום הרי אנו אוכלים ושותים בבית מדרש, אם כן אם אוכל בבית מדרש לא חיישינן שימשך לאכול שהרי הם יתקעו שם במקום שהוא אוכל שם.

**ומצינו** ממש היתר זה לענין נטילת לולב, שכתוב המשנה ברורה (סימן תנ"ב ס"ק ז') בשם הגהות חתם סופר, שאם מצפה שיביאו לו לולב מותר לאכול, וכתוב בשערי ציון (שם) "וכל שכן אם הולך בעצמו למקום שיש בו לולב, ובאליה רבה משמע דמכל

מנחה אין חיוב להפסיק אם התחיל אפילו התחיל באיסור].

**נמצא** שנקט המ"א שחיוב בדיקת חמץ הוא כחיוב דאורייתא, וכתב המחבר (שם) שמשגיג זמן בדיקת חמץ אסור לאכול, וכתב המ"א (שם ס"ד) שטעימא מותר, ולכאורה למה לא כתב שיש להחמיר כמו לענין טעימה קודם נטילת לולב שהרי שניהם הם חיובים דאורייתא.

**ועוד** שהמ"א בסימן תנ"ב לענין אכילה קודם נטילת לולב כתב בתחילה, שמשמע מלשון המחבר שטעימה מותר, ומוסיף המ"א וכתב "כמו שכתבתי לענין קריאת שמע (בסימן רל"ה) ולענין בדיקת חמץ (בסימן תנ"א)", ורק אחר כך כתב שמתוס' יש ראי' לאיסור, הרי שס"ל שקריאת שמע בדיקת חמץ ונטילת לולב שווים לענין טעימה, ורק סיים שם בשיטת תוס' שצ"ע מה הוא שיטתו, אבל להלכה אינו מחמיר.

**ובן** הבכורי יעקב (דלעיל) שכתב שיש להחמיר לטעום קודם נטילת לולב, אף על פי שמדחה הראי' של המ"א מהתוס', כתב שיש להחמיר לטעום קודם נטילת לולב, והסיבה הוא שכמו שהמ"א מחמיר לענין טעימה קודם מקרא מגילה כן יש להחמיר לענין טעימה לפני נטילת לולב, אבל לכאורה הרי המ"א כתב שהסיבה שמחמיר לענין טעימה לפני מגילה הוא משום שיש סברה שיותר חמור מקריאת שמע, אבל לענין טעימה קודם נטילת לולב הרי אין שם אלו הסברות.

**והנה** לענין טעימה קודם תקיעת שופר, הוא דומה ממש לענין טעימה

נכנס לגדר אכילת עראי, שאיתא בגמרא (סוכה כ"ו.) "וכמה אכילת עראי [שמותר לאכול חוץ לסוכה], כדאית בר בי רב ועייל לכלה", וכתב התוספות והרא"ש (שם) שהיינו כביצה, [שכדטעים בר בי רב היינו שממלא הפיו, וכתב בגמ' (יומא פ.) שביית הבליעה מחזיק כביצה].

**והקשה** האליה רבה (סימן רל"ב ס"ק ז'), שהרי בכסף משנה בהלכות תפלה (פ"ו ה"ד ד"ה אבל טועם) כתב וז"ל "ונראה שדעת רבינו [הרמב"ם] דדוקא טעימה הוא דשרינן, אבל סעודה אפילו של עראי אסורה כמו שכתב בסמוך, ונ"ל דאכילת פירות כביצה הוי טעימה, אבל יותר מכביצה או כזית מפת אכילת עראי מיקרי ואסור", דהיינו שלשיטת הרמב"ם יש שני דברים א' אכילת עראי, והוא כביצה פת [כדלעיל], ב' טעימה וזה הוא דוקא פחות מכזית, ולענין תפילה רק טעימה מותר שהוא פחות מכזית אבל אכילת עראי אסור, שכל מה שנדחה בגמרא הוא שיטת רבי יהושע בן לוי שטעימה אסור, נמצא שטעימה הוא מותר, אבל אכילת עראי שהוא כביצה מפת לא נמצא מקור בגמרא שהוא מותר סמוך למנחה קטנה.

**והקשה** האליה רבה שהכסף משנה סותר עצמו במה שכתב בשלחן ערוך שהרי כתב המחבר בסימן רל"ב סעיף ג' שאפילו אכילת עראי דהיינו עד כביצה מפת מותר קודם תפילת מנחה, ונשאר האליה רבה בצ"ע.

**הדגול** מרבבה כתב על השלחן ערוך, שהמחבר חזר במה שכתב בכסף משנה, וסבירה ליה שאפילו אכילת עראי מותר קודם זמן מנחה קטנה, שאכילת עראי נכנס בגדר טעימה, וכל מקום

מקום נכון להמתין בכל זה לכתחילה עד חצות, ולענין טעימה בודאי אין להחמיר בכל זה, דהיינו שיכול לטעום תקף אחר התפילה".

**והנה** שם מיירי שאוכל במקום שיש בו לולב, ואחר שיאכל הוא עצמו יטול הלולב, שאין חוששין שישכך כיון שהלולב לפניו, וכל שכן לענין תקיעת שופר אם אוכל בבית מדרש שהבעל תוקע יתקע לכל העם ושאר העם אוכלים, בודאי אין חשש שישכך ויבא למשוך, ובעצם יכול לאכול הרבה אפילו בלי טעימה, רק השערי ציון מסיים שנכון להחמיר שאליה רבה מיקל, אבל לענין טעימה כתב השערי ציון שבודאי יש להקל.

### אכילת עראי נכנס בגדר טעימה

**כתב** הטור בסימן רל"ב סעיף ב', אסור לאכול משהגיע סמוך לזמן תפילות מנחה קטנה, ואסור אפילו סעודה קטנה, וכתב הטור בסעיף ג' וז"ל "ודוקא לאכול אסור סמוך למנחה קטנה, אבל לטעום פירות מותר, דאין הלכה כרבי יהושע דאמר כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום עד שיתפלל... ונראה לי דוקא כשקובע עצמו לסעוד, אבל אם אוכל כביצה כדרך שאדם אוכל מעט בלא קבע מותר כמו אכילת פירות", דהיינו כיון דאין הלכה כרבי יהושע בן לוי שאסור אפילו לטעום, אם כן מותר לאכול עד כביצה מפת שזה מיקרי טעימה, וכן פסק המחבר בשלחן ערוך סימן רל"ב סעיף ב', שמותר לטעום קודם מנחה קטנה, ולכן מותר לאכול פירות ולאכול פת כביצה אם אוכל אותה בלא קבע.

**והנה** השיעור של כביצה פת, כתב הראשונים בהלכות סוכה שזה

"אחרונים סתמו ולא בארו על כמה יקרא בזה אכילת עראי, ועיין בסימן תרל"ט לגבי סוכה מה שכתבנו שם בזה והוא הדין הכא", הרי להדיא כמו שכתבנו.

#### תבשיל העשוי מחמשת מינים

**כתב** הטור בסימן תרל"ט סעיף ב' בשם הרא"ש, לענין לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה, "תבשיל העשוי מחמשת המינים הקובע עליו חשיב קבע צריך סוכה", וכן פסק בשולחן ערוך, "שתבשיל העשוי מחמשת מינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה", דהיינו שבפת תלו אם אוכל יותר מכביצה אז חייב בסוכה, אבל בחמשת מינים אינו חייב אפילו אכל יותר רק אם קובע עליו סעודה.

**המ"א** (ס"ק י') חולק על המחבר [ועל הרא"ש], וס"ל שאם אכל תבשיל מחמשת מיני דגן יותר מכביצה חייב בסוכה אפילו אם לא קבע עליו סעודה, והנה כמה אחרונים (א"ר, בגדי ישע, ישיעות יעקב, בכורי יעקב) חולקים על המ"א, אבל להלכה כתב המשנה ברורה (ס"ק ט"ו) ערוך השולחן (ס"ק י') שיש להחמיר לאכול בסוכה אבל אין לברך לישב בסוכה עליו.

**ולענין** טעימה קודם מצוה דאורייתא אינו מבואר באחרונים להדיא אם יש להחמיר כשיטת המ"א, שיש לומר שאיסור אכילת חוץ לסוכה הוא חיוב דאורייתא משום הכי האחרונים מחמירים, אבל לענין אכילה קודם דבר מצוה אינו איסור דאורייתא, אם כן אינו ראוי מה הוא הלכה לענין זה, והנה לענין לטעום קודם תפילת מנחה, כתב המשנה ברורה (סימן רל"ב ס"ק ל"ד) וערוך השולחן (סימן רל"ב סעיף י"ח) שתבשיל העשוי מחמשת מינים מותר לאכול אם אינו

שמותר לטעום מותר לאכול אכילת עראי, ומסיים הדגול מרבבה שהלשון הרמב"ם משמע שאפילו אכילת עראי אסור, [דהיינו דמשום זה כתב שם הכסף משנה שאכילת עראי אסור, משום שזה הוא דעת הרמב"ם, אבל לא קיימא לן כן ואפילו אכילת עראי מותר במקום שמותר טעימה], וכן כתב ברכי יוסף (סימן רל"ב ס"ק י"א) שהכסף משנה כתב זה בדעת הרמב"ם שאוסר אפילו אכילת עראי, אבל לשער פוסקים מותר אפילו אכילת עראי, שאכילת עראי נכנס בדר טעימה, ומשום הכי מותר לאכול כביצה פת.

**ומוסיף** המגן גבורים (סימן רל"ב ס"ק ה'), שכן כתב להדיא בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' רס"ח) שאכילת עראי נכנס בגדר טעימה, ועיין שם ברשב"א שכתב שכן משמע להדיא בגמרא, שכתב בגמרא (סוכה דף כ"ו.) "וכמה אכילת עראי, כדטעים בר בי רב ועייל לכלה", הרי רואין שאכילת עראי מיקרי טעימה.

**הלכה למעשה:** הנה לענין סוכה כתב בגמרא (סוכה כ"ה.) שמותר לאכול אכילת עראי, נמצא שכל מה שמותר לאכול חוץ לסוכה הוא משום שזה מיקרי אכילת עראי, אם כן לענין לאכול קודם מנחה שפסק בגמרא שטעימה מותר, ופסקינן להלכה בשולחן ערוך שאכילת עראי מיקרי טעימה, וכן בכל מקום שמותר לטעום קודם דבר מצוה, מותר לאכול כל מה שמותר לאכול חוץ לסוכה, שלהלכה אנן פסקינן שאכילת עראי נכנס בגדר טעימה.

**ובל** זה כתב להדיא בשערי ציון סימן רפ"ו, שכתב שם השולחן ערוך בסעיף ג', שמותר לטעום קודם תפלת מוסף, וכתב שם השערי ציון (ס"ק ז') וז"ל

כהחידוש של הגינות ורדים, אבל לכאורה יש ב' טעמים שאפשר לומר שיש להחמיר לאכול יותר מכביצה פת, שהרי יש שיטת מ"א שאפילו תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן יש להחמיר אם אוכל יותר מכביצה, [אף על פי שרוב אחרונים חולקים שם על המ"א], ועוד הרי יש שיטת גינות ורדים שפת הבא בכוסנין דינו כפת ממש ולא כתבשיל העשוי מחמשת מיני דגן, [אף על פי שרוב אחרונים חולקים על הגינות וורדים].\*

**ויש** לומר שכאן בוודאי מותר לאכול אפילו יותר מכביצה מפת הבא בכוסנין, שההיתר מהחתם סופר דלעיל, שכיון שהוא במקום שיתקע שם שופר, בעצם מותר אפילו לאכול בלי טעימה, רק השערי ציון כתב שכיון שאלה רבה מחמיר יש להקל להחמיר רק טעימה מותר, אבל לשיטת החתם סופר מותר אפילו אכילה, אם כן לענין שיותר מכביצה מפת הבא בכוסנין שייכנס בגדר טעימה דלא כשיטת הגינות ורדים ומ"א [שרוב אחרונים חולקים עליהם] יש להקל.

**ועוד** יש להוסיף, שהמשנה ברורה בהקדמה לסימן תרס"ט, כתב לענין מה שבאיה מקומות אחר מנחה של יום טוב ראשון קובעין עצמן לשותות עד מעריב ולפעמים נמשך דבר זה עד שעה ויותר בלילה, והרי לכאורה אפילו אם עושין קידוש הרי רק טעימה מותר קודם קריאת שמע, וכתב שיש לחפש

קובע עליו, וכאן לענין טעימה קודם תפילת מנחה אינם מחמירים כמו שהם מחמירים כשיטת המ"א בהלכות סוכה, אבל שם הוא לענין תפילת מנחה שכל החיוב תפילה הוא רק דרבנן, ואם כן אינו ראי' מה הוא הדין לענין טעימה קודם מצוה דאורייתא.

### פת הבא בכיסנין

**במעט** כל האחרונים לא כתב שום חילוק בין תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן לפת הבא בכיסנין, ובשערי תשובה (סימן תרל"ט ס"ק ה') הביא שהגינות ורדים (כלל ד' סימן ו') כתב לחדש בפת הבא בכיסנין שדינה כפת גמור, ואם אוכל יותר מכביצה חייב בסוכה אפילו אם אכל בדרך עראי, ומחזיק ברכה חולק על הגינת ורדים, והנה כמה אחרונים (הדרך החיים, בכורי יעקב, מאמר מרדכי, ותשובת עולת שמואל) כתבו דלא כגינת ורדים, סבירה ליה שפת הבא בכיסנין דין תבשיל של חמשת מיני דגן יש לו.

**והנה** בשערי תשובה הובא במשנה ברורה (ס"ק ט"ז) כתב שמנהג העולם שמברכין לישב בסוכה, וכדי לנצל מחשש ברכה לבטלה יראה שלא לצאת מן בסוכה אחר אכילתו וישב שם קצת ויכון בשעת לישב בסוכה על האכילה וגם על הישיבה.

**הלכה למעשה:** הנה לענין טעימה קודם מצוה פת הבא בכוסנין יותר מכביצה, הרי רוב פוסקים לא ס"ל

א. (הערך השולחן לענין לאכול קודם מנחה (סימן רל"ב סעיף י"ח) כתב להדיא להתיר אכילת פת הבא בכיסנין אפילו אם אוכל יותר מכביצה, אבל בהלכות סוכה לא כתב מה הדין לענין פת הבא בכיסנין, אם כן אינו ראי' לשער פוסקים שהביא דברי הגינות ורדים בהלכות סוכה מה דינו מאכילת קודם עשויות המצות, ועוד שכתב רק לענין לאכול מצוה דרבנן אבל לא כתב מה הדין לענין לאכול קודם מצוה דאורייתא).

עליהם זכות, דרבים מדכרי אהדדי ולא כשיטת המ"א והגינות ורדים כדלעיל, יבואו לשכח תפלת ערבית. אם כן הוא הדין כאן לענין טעימה קודם תקיעת שופר, שאף על פי שיש צד להחמיר מדכרי אהדדי.

#### סיכום הדברים:

א. טעימה קודם קריאת מגילה, פסקינן כהמ"א שמותר לטעום אם הוא חולה קצת או שמתענה וקשה לו התענית.

ב. טעימה קודם תקיעת שופר ונטילת לולב, הוא יותר קיל שהמ"א שמחמיר בקודם קריאת מגילה מיקל לענין לולב.

ג. אם אוכל בבית מדרש, יש להתיר טעימה על פי דברי החתם סופר הובא דבריו במשנה ברורה.

ד. כל דבר שמותר לאכול חוץ לסוכה שזה מיקרי אכילת עראי, מותר לאכול במקום שמותר לטעום, שאכילת עראי נכנס בגדר טעימה.

ה. לענין אכילה חוץ סוכה, תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן רוב פוסקים ס"ל שאם אוכל בדרך עראי מותר לאכול אפילו יותר מכביצה, ומ"א מחמיר, ומשנה ברורה ערוך השלחן ועוד, מחמירין לאכול בסוכה כהמ"א. ולענין טעימה קודם דבר מצוה אפשר שיש להקל כיון שאינו איסור דאורייתא כמו אכילה בסוכה.

ו. פת הבא בכיסנין, רוב פוסקים ס"ל שהוא כדין תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן ואם אינו אוכל בדרך קבע מותר לאכול חוץ לסוכה, והגינת ורדים חולק שחייב בסוכה, לענין סוכה המנהג שמברכין, וכדי שלא יהי' ברכה לבטלה יש לשהות קצת בסוכה, ולענין לאכול אותו קודם דבר מצוה יש על מי לסמוך, שהחתם סופר מיקל אפילו אכילה אם אוכל אותם במקום רבים, ועוד שהמשנה ברורה יש לו סברה של רבים מדכרי אהדדי.





## הרב משה קוטקס

חבר מערכת "לוח ההלכות והמנהגים" למנהגי אר"י ולמנהגי חו"ל  
רמת שלמה, עיה"ק ירושלים ת"ז

## אם מקילים בספקות בשופר בב' דר"ה [ובספקות ביו"ט שני] האם יש לחקל בכל ספק בדיני שופר [ובכל ספק ביו"ט שני] מדין ספק דרבנן לקולא

### תוכן המאמר:

הקדמה | ענף א': ספקות בשופר ביום ב' דר"ה: קושיא א': יש ליתן ליו"ט שני דין דאור' כיון שמנהג אבותינו בידינו | קושיא ב': יש להחמיר ביו"ט שני כדי שלא יזלזלו בו | ישוב דברי המג"א והמ"ב | מחלוקת קמאי בגדר תקנת יו"ט שני | קושיא ג': בר"ה מחמירי דיומא אריכתא | סתירה במ"ב שמחמיר בשופר מכח ב' קושיות הנ"ל | קושיא ד': ממה שצריך לתקוע ל' קולות | קושיא ה': מסתימת הפוסקים בהלכות שופר | אין לחלק בין ספק מציאותי להלכתי | קושיא ו': מטומטום שלא תוקע אפילו לא להוציא את מינו | קושיא ז': מבן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות | מאידך מצינו ספקות הלכתיים שהקלו בהם | חילוק בין מאורע חד פעמי למאורע קבוע וידוע | חילוק בין תקיעה שיש לה 'צורה שונה' לבין תקיעה שאין לה צורה שונה | חילוק בין ספק על גוף החיוב לבין ספק אחר | נידון חדש: אם משווים יום טוב שני לראשון גם לקולא.

ענף ב': ספקות בשאר דינים ביו"ט שני: ספק "מוכן" | עכו"ם מסיח לפי תומו | איסור "חדש" | בענין ד' מינים | חילוק בין ד' המינים לבין עיקר הירוש' | חילוק בין שופר לד' המינים | אכילת פת בסוכה בליל שני | מקומות דהחמירו בהם ביו"ט שני | המקומות שהקלו בהם ביו"ט שני | דבר האסור משום חומרא הקלו ביו"ט שני | שיעורי המצוות | תמצית המאמר.

### הקדמה

יש לחקור בכל הדינים שנאמרו ביום טוב שני, האם היחס אליהם כדינים דרבנן, כיון דאנן בקיאי בקביעי דירחא, או שחז"ל נתנו להם דינים דאורייתא היות ותקנת יו"ט שני היא לנקוט את מנהג אבותינו בידינו, והרי בזמן אבותינו שלא היו בקיאים היה זה 'ספק' בעצם ולכן כל הדינים היו כספק דאור', וא"כ י"ל דגם כיום השאירו רבנן את גדר הדינים כמו דינים דאור'.

וי"ש בזה הרבה נפ"מ: [א] לספקות, אם לדונם כספק דאור' לחומרא או כספק דרבנן לקולא. [ב] למצוות צריכות כוונה, לשיטות שבדרבנן אי"צ כוונה. [ג] נאמנות גוי במסיח לפי תומו, שרק במילי דרבנן מהימנינן ליה. ועוד.

כמו"כ יש לברר אם יש לחלק בזה בין מלאכות ואיסורי יו"ט, לבין המצוות המיוחדות ביו"ט, כגון לולב מצה סוכה שופר ודומיו.

**אקדים** בזה הודאה מרובה לכל ת"ח שעזרו לי בבירור הדברים". וכמו"כ אבקש מכל המעיינים לקבל הערות וציונים לדינים נוספים שיש בהם ספק - אם מקילים לענין יו"ט שני.

## ענף א'

ספקות בשופר ביום ב' דר"ה

**כתב** המ"ב (סי' תקפ"ה סק"ה) וז"ל: "מי שנסתפק לו אם שמע קול שופר [או נמל לולב] ביום א' שהוא מן התורה תוקע ואינו מברך, וביום ב' שאינו אלא מדברי סופרים א"צ לתקוע דספק דברי סופרים להקל". עכ"ל. ובשעה"צ ציין למג"א (סק"ג) בשם תשו' הריב"ש (סי' רכא).

והיה מקום להבין מזה, שכל ספק שיש לאדם בשמיעת שופר, בין ספק מציאותי ובין ספק הלכתי דהיינו דבר השנוי במחלוקת הפוסקים - יש להקל בב' דר"ה כיון ד"ספק דרבנן לקולא", ויש לברר זאת.

**כמו"כ** יש לברר אם יש להקל ביו"ט שני בכל הדינים שיש בהם ספק מציאותי או הלכתי.

קושיא א': יש ליתן ליו"ט שני דין דאו' כיון שמנהג אבותינו בידינו

**בספר** ישועות מלכו (פ"א משופר סוה"א) הקשה על המג"א הג"ל שכל דברי הריב"ש הם על לולב ולא על שופר, ובלולב איירי על חוה"מ אבל לא על יו"ט שני, וביאר את החילוק: "אבל ביום טוב שני של גלויות אם מסופק אם נמל בוודאי חוזר ונוטל בלא ברכה, ולית לן לאקולי משום ספק דרבנן להקל, כיון דמעיקרא דלא הוי בקיאי בקבוע דירחי היינו מחמירין בספקו, אנן נמי מחמירין, כמו דאסרינן כל שבות דרבנן ביום טוב שני של גלויות כיון דהספק נולד בדאורייתא, הכי נמי לדידן". עכ"ל.

**וכוונתו** לגמ' (ביצה ד:): "והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי - משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלולי". ע"כ.

א. לידידי הגאון רבי אליהו אשר זלזניק שליט"א ראש מערכת ה"לוח", שתחת חסות ה"לוח" התברר והתלבן מאמר חשוב זה. לידידי הרה"ג רבי אברהם רוטנברג מח"ס אהבת איתן על תקיעות, שעוררני לעיקר הנידון ונו"נ עימי. ולכבוד מו"ח הג"ר יצחק (שמואל) נאור זצ"ל (ר"ב נחלת יחיאל בב"ב) שנו"נ בעניני המאמר. ולידידי הרה"ג רבי אלעזר קהלת (רב 'מסורת אבות' ק"ק תימן, הר נוף י-ט) שליבנתי עמו את המאמר. ולידידי הרה"ג: רבי בנימין גורטלר (ר"מ בישיבת תפארת התלמוד), רבי מרדכי הלוי פטרפרינד (מח"ס נתיבות הוראה), ורבי מרדכי רוטנברג (נר"נ בישיבת מיר - ברכפלד) על הערותיהם החשובות.

ב. ניתן לשלוח למערכת או אלי בכתובת דוא"ל: mk345345@gmail.com.

קושיא ב': יש להחמיר ביו"ט שני כדי שלא יולולו בו

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף אֶת הַיּוֹם הַמְּבֹאֵר בְּנֵמ' שֶׁבַת (כג.): "אמר אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק דבריהם לא בעי ברכה. והא יום טוב שני, דספק דבריהם הוא, ובעי ברכה, התם כי היכי דלא ליולולי בה". ע"כ.

וּלְפִיז' י"ל דגם בספקות החמירו כדי שלא יבואו לולול ביו"ט שני. וכע"ז מבואר בפלתי וי"ד סי' קב סוף סק"א) דמה"ט "כעין של תורה אמרו".

וּבִן בְּשׁו"ע (סי' תצו ס"א) סתם וכתב: "כל מה שאסור בראשון אסור בשני". [ומה שמבואר בְּשׁו"ע (שם סעי' ב) שלענין מת הקלו ביום טוב שני וכמפורט בְּשׁו"ע (סי' תקכו), ביאר הג"ר יצחק אייזיק אובנדר זצ"ל ר"י טעלו בארה"ב (בספר הזכרון לזכר הגרשז"א - מבקשי תורה על יי"ט) שהקולות נובעות מכבוד המת, ולא מזולזל ביו"ט שני, ע"ש בארוכה. ומה שהתירו לכוהל את העין, י"ל דבחולי ואיסור דרבנן לא גזרו, ע"ש בשעה"צ (אות ט)].

והוֹסִיף הישועות מלכו להקשות מדין 'ספק מוכן' (מוקצה) שהמג"א (סי' תצו סק"ד) גופיה מחמיר גם ביום טוב שני, וחלק על השו"ע (שם סעי' ד') שהתיר משום דהוי ס"ס, ויש להוסיף שכן החמיר המ"ב (שם סק"א) לכתחילה וז"ל המ"ב: "ויש חולקין בזה וסבירא להו דלדידן יום טוב שני לא מטעם ספק הוא שהרי בקיין אנו בקביעא דירחי ויודעין אנו שהוא חול אלא שאנו מקיימין מנהג אבותינו והוי כיו"ט ודאי מדרבנן ואין כאן אלא ספק אחד ואסור וכמו בסעיף ג' ויש להחמיר כסברא זו אם לא במקום הפסד גדול". עכ"ל. והוסיף הישועות מלכו שאין ראיה מהשו"ע שהתיר, להיפוך, לפי מה שבאר הר"ן שם, ע"ש.

#### ישוב דברי המג"א והמ"ב

והג"ר מ"מ קארפ בספרו הלכות חג בחג (יי"ט, ח"ב, פ"ד הע' 11) התקשה בקושיות אלו על המג"א (מדליה), ויישב יישוב נפלא ונכון, דנהי דלדידן דבקיאי בקביעא דירחא תקנת יו"ט שני אינה ספק אלא ודאי, ולכן ס"ל לתרוה"ד ולמג"א דאין להקל בספק מוכן מדין ס"ס, אבל לעולם הוי דין דרבנן ולכן מי שמסופק אם קיים בו מצוה הו"ל ספק דרבנן, דלא מצינו שחז"ל דנו את היו"ט שני כשל תורה, אלא רק כשל ודאי. עכ"ד. ונפלא. [אמנם לשון הפלתי שהובא לעיל, ל"מ הכי].

וַיֵּשׁ להביא סמך ליסוד זה, דראה להלן (ענף ב) בשם התרוה"ד שאף שלא מחלקים באיסורים בין יו"ט ראשון לשני, מ"מ לענין נאמנות של עכו"ם במסיח לפי תומו מקילים ביו"ט שני היות שהוא מדרבנן, ולשונו הוא: "י"ל שאני התם, דאותה גזירה לא שייכא אלא לענין איסור יום טוב, ומש"ה לא מפלגינן בין ראשון לשני, כמו שלא חלקו חכמים בשום איסור, אלא אסרו בשני כמו בראשון, בר מלגבי מת. אבל איסור דלא נסמך אנכרי מסיח לפי תומו, לא לגבי יום טוב איתמר, אלא כללא הוא בכל התורה, היכא דהאיסור מן התורה לא סמכינן עליה. ולפיכך בראשון דהוי דאורייתא אסור, ובשני דלדידן אינו אלא מדרבנן שרי". עכ"ל.

**ומבואר** שדבר שהוא דין כללי ואינו מדיני הו"מ אפשר להקל, לפי"ז העירני הרה"ג ר' אלעזר קהלת דגם היסוד שספק דרבנן לקולא הוא דין כללי, ולכן יש להקל בו ביו"מ שני.

**ואין** להקשות על יסוד זה מדברי המג"א גופיה, דהנה הביא המג"א (סי' תקפו סקכ"ה) שלענין שופר: "וכל הפסולים בראשון פסולים גם ביום שני" (ד"מ, רשב"א). והקשה על זה מדין ד' המינים שפסולי יום ראשון כגון גזול וחסר ניטלים בשני [וכדלהלן בארוכה] וז"ל: "ולא דמי למש"כ סי' תרמ"ט ס"ה הפסולי ראשון ניטלים בשני". ותירץ: "דהתם אותן הפסולים עכ"פ כשרים הם לשאר ימות החג משא"כ כאן הפסולים לגמרי". עכ"ל. וביארו המחצה"ש וז"ל: "דהתם אותן הפסולים כו'. ולכן הואיל ויש מחלוקת הפוסקים שם, דיש אומרים כיון דבקיאים ויודעים דיומא קמא עיקר, לכן מותר הפסולים ביום טוב שני אף על גב שפסולים ביום ראשון, כיון ששכשרים בחול המועד, ויש אומרים דאף על פי כן יום טוב שני כל דין יום טוב ראשון יש לו ולכן הפסולים ביום ראשון פסולים גם ביום שני. ולכן מספק פסק סימן תרמ"ט סעיף ה' דימלן בלא ברכה, ויוצא ידי הדיעה דסבירא ליה כיון דידעינן דיומא קמא עיקר, יום טוב שני דין חול המועד יש לו, וברכות אין מעכבות. אבל הכא גבי שופר, ממה נפשך, אי יומא קמא עיקר והיום חול אין צריך לתקוע כלל, ועל ברחק צריך לתקוע משום דמנהג אבותינו בידינו לעשות שני ימים מספיקא, ואם כן צריך לדקדק שיהיה כשר גם ביום ראשון [-גרצ"ל: "כמו" ביום ראשון, או דצ"ל: גם ביום "שני"]". עכ"ל. ולפי"ז יש להקשות ולומר שהיינו צריכים להחמיר גם בספקות בשופר, אכן לק"מ, שכל כוונתו הוא רק לענין עצם הפסולים הוודאיים של שופר, אבל על 'ספק' לא איירי.

#### מחלוקת קמאי בגדר תקנת יו"מ שני

**למבואר**, עולה מחלוקת יסודית בהבנת תקנת יו"מ שני, האם חז"ל נתנו ליו"מ שני תוקף כשל תורה היות ומנהג אבותינו בידינו, והרי בזמן אבותינו שלא היה בקיאים בקביעי דירחי היה זה ספק דאורי, או שהיות שאנן כן בקיאי בקביעי דירחא לכל היותר חז"ל נתנו לו דין יו"מ דרבנן.

**ולכאור'** היא כבר מחלוקת ראשונים בכמה מקומות:

**[א]** מחלוקת הראשונים המובאת בפוסקים (סי' תרמט) לענין נטילת ד' המינים 'חסר' או 'גזול' ביו"מ שני.

**דאיתא** בשו"ע (סי' תרמט סוף סעי' ה) וז"ל: "והעושים שני יו"מ, פסולי ראשון נוטלין בשני, אבל ברוכי לא מברכינן". וביאר המ"ב (סק"ג): "דיש דעות בפוסקים דכיון דאנו עושים משום ספקי דיומי אפשר דדינו בראשון, או דכיון דאנו בקיאי בקביעא דירחא דינו כשאר ימים, לכן נוטלין בדליכא אחר ולא מברכינן". עכ"ל. ומקורו מהב"י (ד"ה ומ"ש ולדידן): "ומ"ש ולדידן חשוב יום שני כמו יום ראשון. כבר נתבאר (ד"ה וכל הפסולים) שזה דעת הרא"ש אבל מדברי הרמב"ם (פ"ח ה"ט) נראה דיום טוב שני דינו כשאר ימים ומעמו משום

דבקיאינן בקביעא דירחא והר"ן (יד. סוף דיבור ראשון) והרב המגיד הזכירו ב' סברות הללו והעלה הר"ן דנראה לו דפסול בראשון ובשני נוטלין אבל ברוכי לא מברכין". עכ"ל.

**וז"ל** הר"ן (שם): "מסתברא דכל הפסולין ביום טוב ראשון פסולין בשני דאע"ג ידיעין השתא בקביעא דירחא אפ"ה הרי אנו תופסים אותו כאלו היה ספק אצלנו מפני מנהג אבותינו, אבל יש מי שאומר שאין הפסולין הנוהגין ביום טוב ראשון נהגין ביום טוב שני בזמן הזה דכיון ידיעין בקביעא דירחא ואין לנו בקדושת יום שני אלא להזהר במנהג אבותינו כדאיתא בפירקא קמא דביצה (ד:) אין זה אלא להחמיר בקדושתו אבל להחמיר במצות הנוהגות ביום ראשון אין לנו שכל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין שהרי אם לא מצא הדר יושב ובטל ממצוה של דבריהם וכיון שאין לנו ראיה מכרעת לפטור אין לנו לפטור מזה, ולא נ"ל דבריו דודאי אין לנו להפטר מנטילתו אלא הרי אנו בזמן הזה כאבותינו שלא היו בקיין בקבוע של חדש ואינהו ואנן פסולי ראשון בשני נטלינן אבל ברוכי לא מברכין". עכ"ל. [ביאור השיטה שצריך ליטול, ראה להלן (ענף ב') בשם הגר"ז].

**[ב]** מצינו לשונות של כמה מהראשונים שיש לדנו כספק כמו שהיו בזמן אבותינו, ויסוד דבריהם הוא סתירת הסוגיות, דבגמ' ביצה שהובאה לעיל מכואר דאנן בקיאי בקביעי דירחא ורק נוהגים יו"ט שני בגלל מנהג אבותינו ואילו בגמ' (סוכה מג.) אמרו שהטעם שולב ביו"ט ראשון לא דוחה שבת בגלל ד"אנן לא בקיאי דקיבועא דירחא" ולכן אולי זה לא יו"ט אלא למחר, וע"ז תירצו הראשונים כך. תוס' (שם ד"ה לא) כתבו: "אלא עבוד רבנן כאילו לא ידיעין". וכע"ז כתב הרשב"א שם: "ויהיה לנו כאילו הם ספק גמור בבתחלה וכו' מעתה הרי אנו בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעין בקביעא דירחא ואין הלולב דוחה שבת. עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בר"ה (יח. ד"ה ועל אלול): "לפיכך אף על פי שקבע לנו המועדות לא התיר לנו לעשות יום אחד אלא שנחיה נוהגין בבתחלה ונחיה בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעין כלום ומברכין בו ומקדשין בו כמו שהוא ספק בדינו, וכן לענין דחיית שבת מפני הלולב כך הוא בדינו, ואפשר שעל זה אמר שם (סוכה מ"ג א') [אנן] לא ידיעין בקביעא דירחא, כלומר אפילו בזמן הזה, והכי מוכח לישנא, כלומר שאנו כאילו אין אנו יודעין כלל בענין לולב וכו' נמצא שאינו מנהג בלבד אלא חיוב בבתחלה, ואינו כמנהג ערבה שאין מברכין עליה". עכ"ל.

**[ג]** עי' במחצה"ש בביאור דעת השל"ה שהביא המג"א (סי' תרסא) שביאר באופן נפלא, ולדבריו נחלקו בזה בענין עשיית יו"כ בגולה, דהעושים יום א' ס"ל ש"אין עושין שני ימים בכל יום טוב רק משום מנהג אבותינו, לא רצו להחמיר ביום הכיפורים משום מנהג בעלמא לגזור נזרה קשה על הצבור להתענות שני ימים" [וכ"כ הרשב"א בר"ה שם], אבל העושים שני ימים יום הכפורים, והחמירו גם לענין להתענות שני ימים, "על כרחק סבירא להו דמן הדין לעשות שני ימים כאלו אין אנו בקיאים", וע"ש נפ"מ לפי"ז לענין סדר הברכות בקדוש בליל יו"ט שני דסוכות.

**ועי'** בספר יו"ט שני כהלכתו (להגרי"ד פריד, במילואים בסוף הספר סי' ב') שהאריך טובא לתלות מחלוקת זאת בכמה מחלוקות של הראשונים והפוסקים (עד פוסקי זמנינו), וכן האריך (שם סי' ג') בגדר התקנה אם היא בגדר 'תקנה' או 'מנהג'.

**השתא** דחזו' דנחלקו קמאי בעיקר תקנת יום טוב שני, צ"ב דברי המג"א והמ"ב הנ"ל שהקלו בפשיטות לענין ספק שמע קול שופר או ספק נטל לולב, דלכא' תלי בזה וכמשנ"ת בשם הישועות מלכו, וצ"ב טובא.

**ושמעתי** מהרה"ג ר' אלעזר קהלת שאולי גם קושיא זו יש ליישב לפי המתבאר ע"פ יסוד התורה"ד הנ"ל, ש'ספק' הוא דין כללי, ולכן זה לא זילול ביו"ט אם נבוא להקל בו, וכל דברי הראשונים להחמיר ביו"ט שני, הוא על דבר שהוא פסול בעצם'.

קושיא ג': דבר"ה מחמיר' דיומא אריכתא

**עוד** הקשה הא"ר על המג"א הנ"ל שהקל בספק שמע קול שופר (בסי' תקפה), דמצינו דבר"ה מחמירין בכמה דברים כיון ד"יומא אריכתא הוא", וא"כ יש להחמיר בשניהם בשווה.

**וכוונתו** למבואר בשו"ע (סי' תצו סעי' ב'): "אין חילוק בין ראשון לשני אלא לענין מת, וכן לכחול את העין וכו'. ואע"פ שאסור בראשון אלא על ידי א"י אם אין בו סכנה, בשני מותר אפילו ע"י ישראל, חוץ מיו"ט שני של ר"ה ד"שני ימים קדושה אחת אריכתא" הן". עכ"ל. וכן מצינו לענין 'ספק מוכן' דבר"ה אסור אף לדעת השו"ע (סי' תצו סעי' ד) שמקל ביו"ט שני כמש"כ המ"ב שם (סק"י), וכן מצינו בדברי הפוסקים לענין הלכות נוספות. ובביאור ענין זה עי' הערה'.

**והמהרש"ם** ברעת תורה (סי' תקפה) הביא את קושיית הא"ר הנ"ל, והוסיף שכן מבואר בתשו' הרדב"ז (ח"ב סי' תשיט), ע"ש שהזכיר סברת יומא אריכתא בר"ה, לגבי פסולים, וצ"ע.

**והעירוגי** שהיה מקום ליישב את המג"א, שהטעם שהקלו ביום השני, משום שהיות שלרוב"פ אסור לתקוע בחינם בר"ה (עי' סי' תקצו ברמ"א, ט"ז, ומ"ב), לכן העלו להקל דוקא בתקיעות, שלא תהיה כאן חומרא דאתי לידי קולא.

ג. וכן מצינו לענין עישון ביו"ט, דלהלן (ענף ב') אביא פוסקים שחילקו בין יו"ט ראשון לשני, וכ"כ המס"א, ומ"מ לענין ר"ה כתב שבעל נפש ימנע מזה. (ואם לא שיש צורך גדול לרפואה (כפי שהיה מקובל בזמנם שהעישון מועיל לרפואה)).

ד. לכא' צ"ב מה לי בכך שהוא יומא אריכתא, סו"ס גם זה מדרבנן ווראה לשון בשו"ת נר"ב (תנינא, אר"ח סי' מד) "אפילו בר"ה דאף שהוא יומא אריכתא, אכתי מדרבנן הוא", ואולי י"ל ע"ד שמצינו בש"ך (יו"ד סי' קי כללי ס"ס כלל יט) דכשרבנן גודרים גדר במילי דאו', אמרי' ספק לחומרא, וא"כ אולי כע"ז נאמר כאן, דכיון שאמרו חז"ל שהיום הראשון מתמשך להיות יומא אריכתא, אמרו בזה להחמיר כמו היום ראשון.

סתירה במ"ב שמחמיר בשופר מכח ב' קושיות הנ"ל

**אמנם** יישובים אלו לכא' אינם נכונים בדעת המ"ב, היות שמצינו במ"ב גופיה שמכח ב' הטענות הנ"ל החמיר בכמה ספיקות אחרות בהל' שופר [וגם בהלכות נוספות] וכדלקמן.

**[א]** כתב השו"ע (סי' תקפח סעי' ב'): "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום, יצא ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה". וכתב עלה המ"ב (סק"ו) וז"ל: "יצא - בדעבד אם כיון לצאת ואפילו הסיח דעתו והפסיק בדבור בינתיים וכתב המג"א דכ"ז בששה ביניהם שלא מחמת אונס הא בששה באונס אם שהה אפילו רק כדי לגמור את כל הסדר יחזור לראש אותו הסדר לפי פסק הרמ"א בסימן ס"ה עיי"ש" וכו', עכ"ל. ובשעה"צ (אות י') כתב וז"ל: "דכל סדר הוא ענין בפני עצמו. ונראה לי דהוא הדין ביום טוב ב' של ראש השנה גם כן צריך לחזור ולתקוע, ודמיו שכתב הפרי מגדים בסק"ג דאין לולל בכהאי גוונא, גם דלכמה דברים אמרין דשני ימים טובים של ראש השנה כחד יומא דמיו, גם דדעת התוספות והרא"ש דבכל דבר אף בדרכן אם שהה מחמת אונס חוזר לראש וכו' ועיין במחצה"ש, ומיהו לא יכרך שוב". עכ"ל. מבואר שבא לומר שאין להקל ביו"ט שני למרות דהוי ספק דרבנן כיון שיש בששה מחלוקת הפוסקים ויו"ט שני דרבנן - מכח ב' טענות הנ"ל, שאין לולל ביו"ט שני ויומא אריכתא.

**ואף** ששם צירף להחמיר ספק שלישי, והיינו דעת התוס' והרא"ש, מה שלא שייך בשאר נידונים ע"ש, מ"מ נראה שהחמיר בזה מצד הספקות הראשונים, וכפי שאכן הביא מהפמ"ג (שם, א"א סק"ג) שהחמיר מה"ט בספיא רבוותא אחרת, והיינו שהחמיר אפי' בספק א'. ואילו בדבריו על המג"א בספק שמע קול שופר (סי' תקפה) לא חלק על המג"א שם.

**[ומה]** שציין השעה"צ למחצה"ש, שם הסתפק בזה, וז"ל: "ואם כן אפשר ביום טוב שני של ראש השנה לדעת דרכי משה אין צריך לחזור, או אפשר יום טוב שני דין יום טוב ראשון יש לו אף על גב דידעינן דיומא קמא עיקר". עכ"ל.

**[ב]** עוד יש לציין למ"ב (סי' תרנב סק"ב) לענין ד' מינים שאם לא נמל לולב עד ביה"ש, גם בשאר ימים, שנכון ליטלו בלי ברכה. ומבואר דלא אמר' סד"ר לקולא. וכן העיר בשו"ת הלכות (להגר"ח קניבסקי זצ"ל, סי' תקפה דין יד) על המ"ב שהקל לענין ספק שופר - ממ"ב זה. ויש להוסיף שדין זה גם מבואר לענין שופר גופיה, עי' במ"ב (סי' תקפ"ח סק"א) שכתב שאם לא תקע כל היום והגיע בין השמשות יתקע בלא ברכה, ובשעה"צ (סק"א) כתב: "עיין במשנה ברורה סימן ס"ז סעיף קמץ א', וכן מצד הפרי מגדים דאפילו ביום א' יתקע בלי ברכה". ומשמע שעצם הדין לתקוע בביה"ש הוא גם ביום שני. ולכא' ביום ב' הוא רק מדרבנן וספק דרבנן לקולא, וע"כ דהחמיר בגלל אחד מ-ב' הטעמים הנ"ל.

**אמנם** על זה העירני הרה"ג רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד שלשון המ"ב לענין ד' המינים "נכון ליטלו דאין בו מירחא", ומקורו מהפמ"ג (שם א"א סק"א) והלבושי שרד (שם), וכוונתם שבדבר שאין בו מירחא מחמירים בו גם בעלמא בספק דרבנן כדכתבו הפוסקים

בכמה מקומות דספק דרבנן היכא דליכא מירחא לחומרא [עי' ר"ן (פ' ע"פ), כנה"ג (אוי"ח סי' קס הגב"י סק"ה), מנחת יעקב (בכללי ס"ס במחודשים) והעתיקו בבינ"א (שער הקבוע בכללי ס"ס)], ולכן גם נקטו הלשון "נכון". [ובהל' חג בחג (שם, הערה 11) חילק באופ"א].

**כך** שלסיכום, הקושיא והסתירה שנשארה לן היא, על המ"ב שהקל ב'ספק שמע קול שופר', מדבריו לענין 'שהייה בתקיעות' (הנ"ל אות א').

**וראה** בסמוך שיובאו הלכות נוספות בהל' שופר שהחמירו בהם ביו"ט שני.

קושיא ד': ממה שצריך לתקוע שלשים קולות

**עוד** הקשה בשו"ת אור לציון (ח"ד, פ"ה ביאורים לסעי' ד) על המג"א, דאם מקילים בספק תקיעות ביו"ט שני, מדוע צריך לתקוע מעיקר הדין ל' קולות, הלא די שיתקע רק ט' קולות כיון שכ"ז הוא רק מכח ספק [ומכח זה חלק על המג"א, והאריך בזה].

**אכן** קושיא זו יש ליישב דהרי קי"ל דספק חסרון ידיעה או חסרון חכמה - לא חשיב ספק, כפי שכתבו הראשונים בכמה מקומות, וספק שהגמ' לא יכלה לפשוט הרי"ז כספק זה, כמש"כ המנחת יעקב (על תורת חטאת לרמ"א, כלל א' סק"ו, וכן בכללי ס"ס שלו מחודש ט'), ורק אם הגמ' נשארה ב'תיקו' רצה לומר שם דחשיב ספק, והארכתי בזה בס"ד במקו"א.

קושיא ה': מסתימת הפוסקים בהלכות שופר

**אמנם** העירוני דלכא' יש ללמוד מסתימת הפוסקים בכמה הלכות בהל' תקיעות שלא רמזו שאפשר להקל ביו"ט שני, ויל"ע.

**והיה** מקום לדחות, דאין להוכיח מזה, כיון דמסתבר שאי"צ לכתוב בכל מקום שביו"ט שני שרי.

**אמנם** מצינו בבה"ל (סי' תעה סעי' ד) שהחק יעקב מודה גבי יו"ט שני דפסח, שאין להקל משום דמצות א"צ כוונה בדרבנן להקל ביו"ט שני "כי היכי דלא לזלולי ביה". וב"ה בחק יעקב גופיה, וע"ש לשונו "מסתימת הפוסקים משמע", וכונתו מזה שלא נכתבה הלכה שיו"ט שני יותר קל בזה.

אין לחלק בין ספק מציאותי להלכתי

**ואין** לחלק בין ספק הלכתי למציאותי, שהמג"א (סי' תקפה) מיירי על ספק מציאותי ולכן הקל בו, וכל הנך הלכות (סי' תקפח, וכן סי' תקפו, ומאה קולות) מיירי על ספק הלכתי, ולכן החמירו בהם. כיון דבסד"ר לקולא נקט' שהוא גם בספקא דדינא (כמש"כ במ"ב סי' קס סקמ"ז), ועוד שמצאנו בכמה מקומות שהחמירו בספקות מציאותיים בב' דר"ה, ונפרט.

קושיא ו': מטומטום שלא תוקע אפילו להוציא את מינו

**המ"ב** (סי' תקפ"ט סק"ו) כתב שטומטום פסול להוציא בתקיעת שופר אפילו את מינו, כיון שיש ספק שמא יקרע וזה יהיה זכר וחיצו נקבה. והוסיף שדין זה הוא גם ביום ב'.



**וכנראה** מפני א' מהטעמים הנ"ל [מנהג אבותינו לדונו כספק, דלא אתי לזלזול, יומא אריכתא]. ושם הוא ספק מציאותי אם הוא זכר או נקבה.

קושיא ז': מבן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות

**לגבי** כל דיני התורה לא סומכים על בן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות להחשיבו כגדול, ורק בדינים דרבנן סומכין על חזקה דרבא. וכתב המ"א (סי' תקפט סעי' ז) שבן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות, לא יתקע להוציא אחרים, כיון שגדלותו היא רק מכח חזקה דרבא, וכתב דגם ביום ב' אין להקל, אא"כ בדליכא אחר.

**ומבואר** שלא נותנים ליו"ט שני דין דרבנן להקל מכח חזקה דרבא. וכנראה משום א' מהטעמים הנ"ל [מנהג אבותינו לדונו כספק, דלא אתי לזלזול, יומא אריכתא].

**אמנם** במ"ב לא מצאתי נידון זה, ויתכן שיחלוק על זה, וגם בממ"א חז' דבליכא אחר הקל בזה.

**[וע"ע]** בזה במקראי קודש (ר"ה סי' כד) בשם הגרצ"פ פראנק בזה, ומה שרצה להוכיח מהמ"ב (סי' תקצה) שיובא להלן, ע"ש].

**וע"ע** בשו"ת כנף רננה (נדפס בשנת תרפ"ו, סי' נז), שמבואר מדבריו להדיא, שלא רצה להקל כהמג"א בס' תקפ"ה בספק הלכתי, אלא בצירוף נוסף.

### ספקות הלכתיים שהקלו בהם

**מאידיך**, מצינו להקל בזה בספקות הלכתיים בהל' שופר:

**[א]** כתב המ"ב (סי' תקצה סק"א) על דברי השו"ע שמי שלא בקי בתפילות ובתקיעות, ויש לפניו ב' עיירות באחד תוקעים ולא מתפללים מוסף, ובאחד מתפללים ולא תוקעים, שילך למקום שתוקעים משום שתקיעות דאו', והביא בשם החי"א שה"ה ביום טוב שני. וכן דעת הפמ"ג כדיוק בבה"ל (שם ד"ה למקום). אמנם הביא בבה"ל (שם) הביא בשם הישוע"י שאם הברירה היא, או להתפלל תפילות בב' הימים או לשמוע שופר ביום שני - שילך למקום שמתפללים, והוסיף המ"ב שיתכן שבוה מודים הפמ"ג והחי"א, היות ואנן בקיאי בקביעא דירחא. עכ"ד.

**[ב]** בפמ"ג (סי' תקפו א"א סק"ג) לענין שופר ממין טמא, כתב בתו"ד: "וביו"ט שני י"ל ספק דרבנן לקולא, וצ"ע". אמנם תיכף כתב "ואי"ה בס' תקפט יבואר", ושם (משב"ז סק"א) על הדין של מומטום הנ"ל, כתב: "ואף ביום שני דרבנן נקמ' ככל חומרת יום ראשון". עכ"ל. [והוא מקור המ"ב הנ"ל גבי מומטום]. ומ"מ נראה דבריו שהיה לו צד להקל בזה.

**[ג]** בדעת תורה למהרש"ם (סי' תקצ סעי' ה) על דברי השו"ע שם שהביא מחלוקת בתקע תר"ת בנשימה אחת אם יצא או לא, כתב המהרש"ם שביום ב' אפשר להקל עפ"י יסוד המג"א דידן בספק שמע קול שופר שהקל.

**ומבואר** שהשווה ספק מציאותי לספק הלכתי, וגם משמע שמקל כך כהנהגה קבועה, אמנם יתכן שאיהו מקל גם בשאר ההלכות המבוארות במ"ב וכמ"שנ"ת, אבל א"כ יקשה על דבריו מהמקורות שהבאתי שאין להקל ביו"ט שני בספקות, דהיינו דברי השו"ע (ס"ו תצו) הנ"ל גבי איסורים. וכן קשה מהא דר"ה יומא אריכתא, וכאמור לעיל שהמהרש"ם גופיה במקו"א (ס"ו תקפה) הביא על נידונו - דברי המג"א על ספק שמע קול שופר, את קושיית הא"ר הנ"ל מהא דר"ה יומא אריכתא, והוסיף המהרש"ם שכן מבואר בתשו' הרדב"ז (ח"ב ס"ו תשיט), וצ"ע.

**והיה** מקום ליישב את דבריו ולומר, שכל דבריו להקל הם רק בנידון שלו בתר"ת בגשימה אחת, שהשו"ע נקט בסתם את הדעה שיצא, ורק הוסיף שי"א שלא יצא [וכן בבואור הגר"א הכריע כדעה ראשונה וכדהביא המ"ב שם] וא"כ דעה זאת היא חומרא ואי"ז ספק השקול, ולכן יש יותר להקל, וכפי שמצינו להקל במקום חומרא בכל יו"ט שני וכפי שיובא להלן (ענף ב) מכמה דינים בפוסקים, אמנם מאידך גיסא מדהביא המהרש"ם את דברי המג"א דמירי על ספק מציאותי השקול, לא משמע הכי, וצ"ע.

**ולפיכום** עד כה דברי המג"א והמ"ב שהקל בספק שמע שופר, צ"ע ממה שהחמירו לענין שופר בטומטום, וכן י"ג.

#### חילוק בין מאורע חד פעמי למאורע קבוע וידוע

**וישמעתי** מכמה ת"ח חשובים לחלק חילוק יסודי בדעת במג"א והמ"ב, והוא, לחלק בין דבר חד פעמי - לבין דבר שידוע מראש וקבוע, דהמג"א מיירי במאורע חד פעמי שיש לו ספק אם שמע או לא, ולכן אין בזה זלזול ביו"ט שני, משא"כ אם נקל בדבר קבוע הידוע מראש ביו"ט שני, הרי שזה זלזול ביו"ט, וכמו"כ אם נבוא להקל מעיקרא בכל דבר שיש בו ספק או מחלוקת הפוסקים - הרי"ז זלזול כיון שזוהי הנהגה קבועה. וכע"ז צ"ל בנוגע לסברא שר"ה יומא אריכתא.

**ולפי"ז** מובן שאם מראש נתקע רק ביום טוב שני רק ט' קולות, או שנאמר מראש לטומטום או לבן י"ג שהם יכולים לשמש כ"בעל תוקע" רק ביום טוב שני, הרי זה זלזול ביום טוב שני, אבל אם היה לו ספק חד פעמי אם שמע או לא, או שיש לו שאלה אם ללכת למקום שמתפללים בב' הימים או למקום שתוקעים, אם מקילים לו, אי"ז זלזול.

**שז"ר** במאמר הג"ר אברהם גורביץ שליט"א ר"י גייטסהד באנגליה בקובץ קול התורה (גליון סו עמ' ככה) שעמד על חלק מהסתירות הנ"ל וכתב לחלק בעי"ז וז"ל: "דבאופן שאותו ספק יש לדון בין ביום א' ובין ביום ב', והיינו דבספק בין השמשות אם הוי יום, הוי יום בין ביום א' ובין ביום ב' וכו', אבל מי שמסופק אם תקע ביום ב' הוי ספק המתייחס למקרה זה בלבד, ולכן דייני' אותו לבדו ונקמ' דספק דרבנן לקולא". והוסיף שכן י"ל לפי הסברא של יומא אריכתא.

**והראני** הרה"ג רבי מרדכי הלוי פטרפרינד שיסוד זה מפורש בתשובת הגאון רעק"א [המובאת בחידושי (סוכה מו:)], ואלו דבריו. בתחילה התקשה מאי שנא 'ספק מוכן' דשרי ביו"ט שני [לפי דעת השו"ע (סי' תצז סעי' ד)], ואילו כל מלאכה דרבנן נאסרה ביו"ט שני, וע"ז כתב וז"ל: "...דבאמת צריכים להבין דכל מלאכה דרבנן לשתרי ביום טוב שני של גלויות מטעם ספק דרבנן, ואף ביום טוב שני של ר"ה בגולה לשתרי דהוי ספק אם עברוהו, ואם משום דהוי דבר שיש לו מתירין וכו', ולזה נלענ"ד דהיסוד כך הוא, דבשעה שקבלו עליהם לקבוע יום טוב שני ימים מספיקא, עשו ליו"ט שני בכל דיניו וחלבותיו קודש ולא לעשותו חציו חול להתירו בכל מילי דרבנן, דכל שיח' מקילים לו בתמידות א"כ לעולם יום טוב שני חציו חול, משו"ה אסרו בכל מילי דרבנן ביו"ט גמור".

**והמשיך:** "ומהאי טעמא נחא לי הא שכתב הר"ן פרק ד' דסוכה דבבין השמשות אינו נוטל הלולב דהוי ספק דרבנן כמ"ש המג"א סי' תרנ"ב, ואילו בביהש"מ דתשיעי צריך למיתב בסוכה מדאסרינן לנו סוכה בתשיעי כמ"ש המג"א סי' תרס"ח ס"ק ב' עיין שם והא ג"כ הוי ספק דרבנן וכמדומה הרגיש בזה בספר פרמ"ג. ולזה נראה דמצות אתרוג בו' ימים כיון דהמצוה רק פעם אחת ביום וחכמים חייבוהו לעשות כן בכל ז' ימים פעם אחת ביום משום הכי אם במקרה שבח עד בין השמשות הוי ספק דרבנן, מה שאין כן בסוכה דתקנת חז"ל ה' דכל אכילות שיאכל בשמיני צריך לאוכלם בסוכה, א"כ אם נידון דבבין השמשות יפטר מסוכה היינו מחלקים היום לעשותו יום טוב רק עד בין השמשות דהא זהו מילתא דתמידות, וכו', ורק בספק מוכן ביום טוב שני דהוא ספק בדרך מקרה אבל מה שהוא בתמידות לא ראו לחלקו ליו"ט לחצאין ועשו אותו יום טוב עד הלילה ולכל מילי דרבנן, וכו' ". עכ"ל. ע"ש עוד.

**וחילוק** זה יישב את רוב הסתירות הנ"ל, אבל לכאן עדיין לא יישב את דברי המ"ב לענין הפסק בשהייה בתקיעות (שעה צ' סי' תקפח).

**והג"ר** אברהם גורביץ שם רצה לומר את חילוק הנ"ל גם על שהה בשופר, היות שיש כאן ספיקא דדינא מה הדין בשהה, וספק זה שייך בשווה הן על יום א' והן על יום ב', לכן א"א להקל ביום טוב שני.

**אבל** מאידך, חילוק לא יבאר מ"מ הבה"ל הקל ללכת למקום שמתפללים ולא למקום שתוקעים ביום שני הרי זה דבר שידוע מראש ושייך לב' הימים בשווה.

חילוק בין תקיעה שיש לה 'צורה שונה' לבין תקיעה שאין לה צורה שונה **ושמעתי** מהרה"ג ר' אלעזר קהלת לחלק באופן דומה אבל קצת שונה שלפי"ז הכל יתיישב בס"ד, והוא, שיש לחלק בין את יש לפנינו תקיעה בצורה שונה, צורה אשר ביו"ט ראשון פסולה וביו"ט שני נכשיר אותה, זה עצמו זילזול ביו"ט שני.

**ולכן** אם תוקע באופן של שהייה בין תקיעה לתקיעה, גם אם זה מאורע חד פעמי, מ"מ זה צורה שונה אשר אם נקל ביו"ט שני זה זילזול ביו"ט שני. משא"כ בספק שמע

קול שופר שהוא ספק שנפל אצלו והוא מאורע חד פעמי, אין כאן צורה שונה של תקיעת שופר. וכן אם תקע בתורעה רק ג' מרומיטין, שחוזר לתקוע שוב ט' מרומיטין, וכל השאלה להיכן חוזר - אם לראש או לא, גם זה לא צורה קבועה של תקיעת שופר שונה.

**[אכ]** חילוק זה לא יישב את דברי הפמ"ג לענין שופר ממין טמא, כי ג"ז דבר קבוע מראש, אכן לא ראיתי למ"ב שיביאנו.

#### חילוק בין ספק על גוף החיוב לבין ספק אחר

**עוד** שמעתי לחלק חילוק אחר, דמה שמשווים יו"ט שני לראשון היינו לענין שלא 'להקל' ביו"ט שני מחמת שהוא דרבנן, דכאשר אתה בא להקל אתה מולול ביו"ט, וקולא זו שייכת היכא שיש מחלוקת הפוסקים וכדומה ואתה נוטה להכריע כדעת המיקל, אבל היכא שהספק הוא על גוף החיוב שייכתן שיצאת ידי חובת המצוה כהלכותיה, זה שאינך חוזר ותקע אי"ז ולול ביו"ט, כיון שאינך 'מיקל', אלא דמעיקרא לא חל עליך חיוב כלל כיון שכבר יצאת ידי חובתך, ובנוגע לטומטום י"ל דלא קיים עדיין את חיובו ולכן א"א 'להקל' ולומר שלא צריך לקיים מעיקרא את המצוה, וכן לסמוך על חזקה דרבא הרי"ז קולא. וחילוק זה לא יישב את כל הקושיות, ודו"ק.

#### נידון חדש: אם משווים יום טוב שני לראשון גם לקולא

**חשבתי** בס"ד להציע ולדון בדבר חדש, במקום שאם נרצה להשוות יום טוב שני לראשון, יצא קולא, האם אפשר להקל, או שכל הדין שמשווים שני לראשון נאמר לחומרא.

**ומשכח**<sup>5</sup> כך, דהנה בדין תרועה שתקע ג' יבבות במקום ט' והפסיק כתב החי"א (כלל קמב ס" יב) דהרי"ז הפסק וחוזר לתקיעה ראשונה [כיון דיצאו לו קולות אשר יש שיטות שהן השיעור לתכחילה, וא"כ יצא עכ"פ יד"ה בדיעבד ולכן חוזר לתקיעה ראשונה], והמהרש"ם בדעת תורה (ס" תקצ) הקל בתקיעות דאורייתא, וטעמו דכיון שרצה לתקוע ט' ולא כיוון לצאת בקול של ג' כוחות, ומצוות צריכות כוונה, לכן אינו מפסיק, ולפ"ז כתב שבתקיעות יום ב' שהם מדרבנן [ולכא' ה"ה בתקיעות דמעומד אפי' ביו"ט א' דר"ה לפי הרבה שיטות], ומצוות ל"צ כוונה בדרבנן, לכן מפסיק [אא"כ יכווין מראש שאינו רוצה לצאת בתקיעות - אא"כ יצאו בצורה טובה]. עכ"ד. והנה, אם נתפוס כסברת מהרש"ם להקל בתקיעות דאו', ונאמר שה"ה ביום שני כדי לא ללול ביו"ט שני, יצא כאן מכה ההשוואה קולא, ויל"ע האם לקולא משווין או רק לחומרא. ואין סתירה לספק זה מהמהרש"ם דחז' שחילק ביניהם, כיון דאיהו לשיטתו שהבאתי לעיל, דלכא' נראה שיקל בכל עיקר השוואת יום א' לב', והוא ספק נפלא, ויל"ע.

**וכבר** הבאתי שהעירוני, שאולי בתקיעות יש מקום לומר לאידך גיסא, דהיות שלדור"פ אסור לתקוע בחינם בר"ה (ע"י ס"י תקצו ברמ"א, ט"ז, ומ"ב), לכן העלו דוקא להקל בתקיעות, שלא תהיה כאן חומרא דאתי לידי קולא.

## ענף ב'

## ספקות בשאר דינים ביו"ט שני

**עד** כה דייני' לענין מה שנוגע שופר והלכותיו, אמנם בנוגע לכל יו"ט שני בהלכות אחרות הנוגעות מצינו מקומות שהחמירו, מקומות שהקלו, ומקומות שנחלקו בהם. [דבשאר יו"ט שני יש את הסברות הנ"ל של מנהג אבותינו לדונו כשל תורה, ושלא יבואו לזלול, ואין את הסברא של יומא אריכתא].

## ספק "מוכין"

**נחלקו** בזה הראשונים והפוסקים. בשו"ע (סי' תצז סעי' ד) פסק: "ספק מוכין מותר ביום טוב שני משום דהוי ספק ספיקא". [וביום טוב שני של ראש השנה אסור דב' ימים כיומא אריכתא הוא, וכן ביום טוב שני הסמוך לשבת – מ"ב (סק"ג)].

**והמג"א** (סק"ד) הרבה להשיב על זה וז"ל: "אבל עיקר הדין צל"ע, דהרי עכו"ם שהביא דורון אם יש במינו במחובר אף על פי שלא ידעין דנתלש היום אסור אפילו ביום טוב שני כמ"ש סי' תקט"ו וכ"מ סי' תקי"ג סס"ו דעכו"ם מסיל"ת נאמן ביו"ט שני שהביצים נולדו מאתמול משמע שאם אינו אומר כלום אסור מספק וכ"כ בתרוה"ד בהדיא וכו', ועיין מ"ש סימן תקט"ו ס"ג וביש"ש סי' ד' פסק להחמיר ביו"ט שני אפי' בספק וכן עיקר ובכ"ה כתב עיין לשון הרא"ש מלוניל בתה"ד סי' ק"כ וכתב שם דביו"ט שני של ר"ה אסור ספק מוכין וה"ה ביו"ט שני הסמוך לשבת". עכ"ל.

**והמ"ב** (סקי"א) ביאר את שורש המחלוקת ואת הכרעתו בענין וז"ל: "דהוי ס"ם - שמא אין היום יום טוב ושמא ניצוד מאתמול וכבר הוכן ולא מחמירין משום יש לו מתירין למחר כיון דהוא ס"ם גמורה להיתרא אין כאן איסור כלל. ויש חולקין בזה וסבירא להו דלדידן יום טוב שני לא מטעם ספק הוא שהרי בקיאים אנו בקביעא דירחי ויודעין אנו שהוא חול אלא שאנו מקיימין מנהג אבותינו והוי כיו"ט ודאי מדרבנן ואין כאן אלא ספק אחד ואסור וכמו בסעיף ג' ויש להחמיר כסברא זו אם לא במקום הפסד גדול". עכ"ל.

## עכו"ם מסיח לפי תומו

**בשו"ת** תרוה"ד (סי' עט, וצוין במג"א סי' תצז הנ"ל) דן אם אפשר לסמוך על עכו"ם במסיח לפי תומו ביו"ט שני, היות שהוא דרבנן, ובמילי דרבנן עכו"ם נאמן במסיח לפי תומו וז"ל: שאלה: קנו ביצים מן הנכרי, ביום טוב שחל להיות אחר השבת. והנכרי היה מסיח לפי תומו שגולדו קודם ב' או ג' ימים, יש לסמוך על דבריו ולהתיר הביצים לאוכלן באותו היום או לאו. תשובה: יראה דלא שרינן להו, ולא סמכין אדבריו של נכרי כה"ג, אפילו במסיח לפי תומו. דחיישינן דלמא נולדו ביום טוב, והוי אסורים דאורייתא, הואיל ואחר השבת הוא מטעם הכנה. והכי פסק רב אלפס בריש ביצה, דקיל' כרבה דסבר ביצה אסורה מדאורייתא ביום טוב אחר השבת משום הכנה. ובאיסור דאורייתא לא סמכין אנכרי מסיח לפי תומו".

**והמשיך:** "אמנם נראה דאם חל יום טוב ראשון בשבת וביום א', דהשתא הוי יום טוב שני יום טוב שלאחר השבת אפ"ה סמכין אנכרי מסיח לפי תומו. משום דלדין דבקיאין בקביעותא דירחא, אינו אלא מדרבנן. אף על פי שלענין נכרי שהביא דורון לישראל, דבר שיש בו חשש צידה או מחובר, דאסרי לה עד מוצאי יום טוב בכדי שיעשו, הואיל ונעשה בו איסור דאורייתא, משא"כ בדבר הבא מחוץ לתחום, ולהאי אסור אף על גב דבצד דאורייתא תליא מלתא, מ"מ אסרינן לה ביום טוב שני כמו בראשון, אפילו לדין דבקיאין בקביעא דירחא. י"ל שאני התם, דאותה גזירה לא שייכא אלא לענין איסור יום טוב, ומש"ה לא מפלגינן בין ראשון לשני, כמו שלא חלקו חכמים בשום איסור, אלא אסרו בשני כמו בראשון, בר מלגבי מת. אבל איסור דלא נסמך אנכרי מסיח לפי תומו, לא לגבי יום טוב איתמר, אלא כללא הוא בכל התורה, היכא דהאיסור מן התורה לא סמכין עליה. ולפיכך בראשון דהוי דאורייתא אסור, ובשני דלדין אינו אלא מדרבנן שרי". עכ"ל.

#### איסור "חדש"

**בגמ'** מנחות (סו:) מבואר דלמ"ד ש'חדש' אסור בחו"ל רק מדרבנן, מותר לאכול חדש ביו"ט שני דפסח. [גם בלא איזה ספק]. ונתקשו האחרונים הרי נוהגים את יו"ט שני מספק שמא הוא יו"ט א', ולפי הצד שהוא יו"ט א' 'חדש' עדיין אסור, ומאי שנא מכל דיני יו"ט שלא מקילים לכו"ע ביום טוב שני.

**והפליתי** (יו"ד ס' קב סוף סק"א) ביאר: "דברים האסורים מחמת יום טוב, כיון דקבעוהו חז"ל ליו"ט שני, דאם אתה מתיר האסור מחמת יום טוב, יעשו ליו"ט חול ואתי לזלוולי במועדות, כעין של תורה אמרו, דאל"כ אף עתה עושהו חול. אבל חדש ביו"ט בניסן אין הדבר תלוי ביום טוב כלל, רק פשוט בקביעי דירחא, בזה אמרינן אגן בקיאים, כי על זה לא גזרו חז"ל". עכ"ל.

**יודגש,** שחילוקו לא קשור לחילוק התורה"ד הנ"ל, בין איסור שנובע מדין יו"ט לבין איסור שנובע מהדין הכללי של מסיח לפי תומו. וגם לא קשור לביאור הגר"ז לענין ד' מינים לחלק (לפי שיטה אחת בראשונים) בין איסורי יו"ט לבין המצוות של היו"ט כגון ד' המינים, דהכא היסוד הוא אחר, דדין יו"ט שני הוא לנהוג את יו"ט ראשון גם בשני, אבל לא שחז"ל התייחסו לתאריך ואמרו שצריך לחוש שהיום זה לא מ"ו אלא מ"ז, ופשוט. [דוגמא לדבר שמעת, וכי הנודר לא לאכול ביום מ"ו או אשה שיש לה וסת ביום מ"ו, יצטרכו לנהוג בחו"ל מספק גם במ"ו, בתמיהה].

**אמנם** בברכי יוסף (ס' תרנז סק"ב) כתב בשם בעל 'בתי כהונה': "יש להסתפק ביום טוב שני אי מצי לחך הקטן בשאול, ויש ראייה מדאמרינן במנחות דף ס"ה, חדש בח"ל דרבנן ולספיקא לא חיישינן. והכא נמי בחינוך הקטן, שהוא מדרבנן, שפיר דמי דין אבא יחנכנו, וירק את הניכיו, והגם שאול, ולספיקא לא חיישינן. עכ"ל. וחזי' דהבין את יסוד הגמ' כפשטותה, ודלא כפליתי.

## בענין ד' מינים

**מצינו** כמה הלכות בד' המינים שנחלקו בהם אם הקלו ביום שני:

**[א]** מצינו לענין ד' המינים שפסולים ביו"ט ראשון (כגון חסר וגזול) נחלקו הראשונים אם אפשר להקל וליטלם ביום ב' עם ברכה (בדליכא אחר), ולכן להלכה נוטלים אותם, ומספק לא מברכים וכמ"ש השו"ע (סי' תרמט סוף סעי' ה) וז"ל: "והעושים שני יו"ט, פסולי ראשון נוטלין בשני, אבל ברוכי לא מברכין". וביאר המ"ב (סק"א): "דיש דעות בפוסקים דכיון דאנו עושים משום ספיקי דיומי אפשר דדינו כראשון או דכיון דאנו בקיאיין בקביעא דירחא דינו כשאר ימים, לכן נוטלין בדליכא אחר ולא מברכין". עכ"ל. וכבר הובא לעיל (ענף א') ממה שביארו הראשונים את שורש מחלוקתם. וראה עוד בסמך בשם הגר"ז ביאור שיטה שניה.

**[ב]** וישנו אופן שאפשר אפי' לברך עליהם ביום ב', והוא במ"ב (סי' תרמח), ע"ד השו"ע (סעי' ב) שכתב וז"ל: "אתרוג שניקב נקב מפולש כל שהוא פסול, ושאינו מפולש, אם היה כאיסר, פסול. ואם חסר כל שהוא, פסול. וי"א דגם בנקב מפולש בעינן חסרון משהו, ושאינו מפולש, בחסרון כאיסר". עכ"ל. ובמ"ב (סק"ח) כתב וז"ל: "ועיין במאמר מרדכי שהסכים דלענין יו"ט שני שפיר דמי לברך עליו כל שאינו מפולש ואינו חסר בכאיסר". ובשעה"צ (אות י') כתב וז"ל: "אף דמבואר לקמן בסימן תרמ"ט סוף סעי' ה' דפסולי ראשון נוטלין בשני בלא ברכה, הכא דבלאו הכי יש דעות דכשר אפילו ביום ראשון, מקילינן לגמרי בשני". עכ"ל. ומבואר דבציורו ספק נוסף הקל כאן אפי' לברך.

**[ג]** העירוני מהמ"ב (סי' תרמו סק"ז) לענין עלי הדם שכמשו, כתב שביום א' דהוא דאו' ראוי להחמיר, וביום טוב שני שהוא דרבנן ספק לקולא.

**אמנם** מלשונו לענין דאורייתא 'ראוי להחמיר', משמע שאינו נדון כספק השקול, דאל"כ 'חייב להחמיר' מדין ספק דאו' לחומרא, ועכ"ל משום שהעיקר כמכשירים, וכפי שנראה בשו"ע, דהביא המחלוקת בלשון 'יש פוסלים ויש מכשירין', וידועה דעת המ"ב דבכה"ג קי"ל שדעתו כדעה שניה. [עי' בה"ל (סי' תרכו סעי' א' ד"ה וי"א), ואף ששם זה "י"א וי"א" וכאן זה "יש פוסלין ויש מכשירין", מ"מ לכאן אין לחלק לענין כלל זה].

**[ד]** עוד העירוני מהבה"ל (סי' תרמח סעי' י ד"ה שכולם) לענין חזוית מצד אחר, שהקל ליטלו מיום ב' ואילך.

**אמנם** שם הביא מהבית מאיר שרצה להקל ממעט מסוים, אלא שלא היה ברור בידו כ"כ, ולכן המ"ב החמיר בתורת חומרא רק ביום ראשון. וממילא ביו"ט שני לא החמיר בזה, וכדלהלן שדבר שהוא רק משום חומרא הקלו הפוסקים בכמה דינים ביו"ט שני.

**[ה]** כבר הובא לעיל בשם הברכ"י (סי' תרנז סק"ב) שהביא להסתפק להקל בלולב שאול לקמן ביו"ט שני.

## חילוק בין ד' המינים לבין עיקר היו"ט

**בביאור** השיטה שמקילים בחסר וגזול ביום טוב שני, ואינו נחשב לגזול ביום טוב שני, ביאר הגר"ז (ס' תרמט סע' כא): "ויש אומרים כיון שאנו בקיאים בקביעות החודש ויודעין אנו שהשני הוא חול ואין אנו נוהגין בו קודש אלא שלא לגזול במנהג אבותינו שהיו בזמן שמקדשין על פי הראיה שאז לא היה הדבר תלוי בידיעת חשבון קביעות החדשים ואין אנו מצווים אלא שלא לגזול בעיקר קדושת היום ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביום טוב שני כמו ביום טוב הראשון אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנהגות באותו היום בלבד כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד ואף אם לא תחיינה מצות הללו נוהגות ביום טוב שני אין כאן גזול ליום טוב השני כלל כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון". עכ"ל.

## חילוק בין שופר לד' המינים

**אמנם** אין לדינים אלו קשר לענין שופר, וכפי שכבר כתב המג"א וכדביארו המחצה"ש והבאתיו לעיל (ענף א). ואעתיק שוב את עיקר הנקודה: "אבל הכא גבי שופר, ממה נפשך, אי יומא קמא עיקר והיום חול אין צריך לתקוע כלל, ועל ברחק צריך לתקוע משום דמנהג אבותינו בידינו לעשות שני ימים מספיקא, ואם כן צריך לדקדק שיחיה כשר גם ביום ראשון [נ-דצ"ל: "כמו" ביום ראשון, או דצ"ל: גם ביום "שני"]". עכ"ל. [וכעיי"ז ביאר מדיליה במאמר הג"ר אברהם גורביץ שליט"א הנ"ל].

**ויש** להוסיף שכעין יסוד זה מבואר בשאג"א שהביא המ"ב (ס' תנד סק"ד): "עין בתשובת שאנת אריה ס' צ"ד שכתב דאף כליל יו"ט שני אינו יוצא במצה גזולה". עכ"ל. וע"ש בשאג"א בפנים (ס' צה) שהתקשה מאי שנא מד' המינים (ס' תרמט הנ"ל), וביאר כיסוד דברי המג"א והמחצה"ש הנ"ל [בלא להזכירם].

**עוד** יש לבאר את החילוק בין שופר דר"ה לבין ד' המינים, דר"ה שאני, בגלל הסברא הנ"ל דיומא אריכתא.

**אמנם** מצינו להחמיר גם בד' המינים בספק, לגבי בין השמשות, שהמ"ב (ס' תרנב סק"ב) כתב שגם בשאר הימים יש ליטול בבין השמשות. אמנם ע"ז כבר התבאר (לעיל) לדחות זאת, דשם ביאר המ"ב שהוא במקום שאין בו טרחה, ולכן גם בדרכנן מחמירים.

## אכילת פת בסוכה כליל שני

**לפי** חילוק זה, נבין הלכה אחרת שנאמרה לענין סוכה. בנוגע ללילה ראשון דסוכות שיש בו חובה לאכול פת בסוכה, פסק הרמ"א (ס' תרלט סע' ג): "לא יאכל כלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה". וכבה"ל (ד"ה ולא יאכל) דן לענין ליל שני שהוא מדרבנן האם אפשר להקל בביה"ש, וז"ל: "והנה קידוש היה יכול לעשות מבע"קצת על היין [ור"ל דישתה כל



הכוס במקום סעודה והוא רק לדעת השו"ע דיכול לשתות אפילו רביעית יין חוץ לסוכה ולא צריך לברך אפילו כשיושב בסוכה] והמוציא וברכת לישב בסוכה יאמר בלילה אכן כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן ממילא צריך לעשות גם הקידוש בלילה [מ"א] ולפ"ז בליל שני לדעת הסוברים דיכול לומר זמן ואח"כ סוכה יכול לעשות קידוש מבע"י קצת ויאמר ג"כ זמן וברכת המוציא ולישב בסוכה יאמר בלילה [פמ"ג] אכן מלשון הרמ"א דכתב בלילה הראשונה משמע דבלילה שניה מותר לאכול בין השמשות משום שהוא מדרבנן דאנן בקיין בקביעא דירחא ודומיא דספירה בין השמשות מקילין כמה פוסקים מטעם זה, ונראה דסבר הפמ"ג דמה שכתב בלילה הראשונה היינו בא"י וה"ה לדין בחו"ל בלילה שניה (וכעין זה בסימן תעה ס"ז עיין שם) ומספירה יש לחלק דהתם עיקר ספירה בזמנינו הוא מדרבנן משא"כ יום טוב שני. עכ"ל.

**ומבואר** דלמעשה לא הקל בליל שני, ולכא' לפי חילוק הגר"ז הנ"ל שמה שלא קשור לקדושת יו"ט אפשר להקל היה צריך להקל גם כאן, אכן לפי החילוק הנ"ל של המחצה"ש א"ש, דאם נבוא להקל ביו"ט שני א"כ לא יהיה חיוב לאכול בסוכה כלל בליל שני, וק"ל.

#### מקומות דהחמירו בהם ביו"ט שני

**אמנם** יש מקומות שהחמירו ביו"ט שני כמו יו"ט ראשון, כדי דלא אתו לזלזולי ביה, ואציין בקצור:

**[א]** עי' בדינים שהביא המג"א (סי' תצז סק"ד) והעתקתיו לעיל, וע"ש במחצה"ש.

**[ב]** בשו"ת נו"ב (תנינא, או"ח סי' מד) כתב דאין להתיר שבות ביו"ט שני לצורך מצוה, והביא ראיות רבות [והועתק בהערה"], ורק לענין אמירה לעכו"ם דן אם היה אפשר להקל,

ה. חז"ל: "הנה אף שי"ט שני הוא דרבנן מ"מ אינו כשאר שבות וכמה דברים החמירו בו מחמת שלא רצו לחלק בין י"ט ראשון ליו"ט שני דלא לזלזולי ביה, ולדבריו יהיה ג"כ מותר לבנות ביהכ"נ ע"י נכרי ביו"ט שני של שבועות או י"ט אחרון של פסח או של חג או אפילו ברה"ד דאף שהוא יומא אריכתא אכתי מדרבנן הוא. ואף שבהכ"נ הוא שבות רחוקה הלא גם נדון ידידיה הוא שבות רחוקה כאשר יבואר למטה. ועוד אם איתא דיו"ט שני מקרי רק שבות ושייך בו שבות דשבות א"כ למה אסר לערב ערובי חצרות מיו"ט לשבת אפילו ביו"ט שני אסור שהרי אינו מותר רק כשמערב בשני הימים על תנאי כמבואר בסימן תקכ"ח דמשמע שאם לא נזכר עד יום שני אסור. ועוד בערובי תחומין אפי' על תנאי אסור כמבואר שם בש"ע והוא מפורש בגמרא במסכת ביצה דף י"ז ע"ב ומפרש שם הטעם דלמקני שביתה בשבת לא והרי קנית שביתה אינו אלא שבות ואפ"ה אסור גם ביו"ט שני ואפילו ע"י תנאי, ואף שהתוס' שם רצו לומר שהטעם משום הכנה מ"מ גם הכנה זו אינה אלא מדרבנן ואסורה ביו"ט שני. ועוד שהרי לתירוצן הראשון של תוס' לא שייכא הכנה כשמערב על תנאי ואסור רק משום מקני שביתה ואפ"ה אסור ביו"ט שני הרי דלא שייך להתיר שבות ביו"ט שני. ועוד לדבריו כל הני דחשיב במשנה בביצה דף ל"ז ע"ב ואלו משום מצוה יהיו מותרים ביו"ט שני אתמחה, זה לא שמענו". עכ"ל. ואח"כ האריך לענין אמירה לעכו"ם שהיה לכא' מקום להתיר, וגם ע"ז כתב דאין להתיר.

וגם בזה כתב שאין להקל. והביאזהו בשו"ת האחיעזר (ח"ג סי' נט), ועוד'. וע"ע בנידון זה בשו"ת בית יצחק (שמעלקיס, או"ח סי' מב אות ד). וכן מוכח מדברי שו"ת תמים דעים (סי' קב), כדרכיח בספר הלכות חג בחג (יו"ט, ח"ב, פי"ד הע' 12).

**[ג]** בפמ"ג (סי' תרנב, משב"ז סק"ג) כתב דאין להקל במלאכה ביום טוב שני, אף במקום שיש פלוגתא אם אסורה מלאכה זאת ביו"ט ראשון, ולא נחשב כספק דרבנן.

#### המקומות שהקלו בהם ביו"ט שני

**מאידך**, מצינו לכא' מקומות שהקלו ביום טוב שני [מלבד הדינים המפורשים בשו"ע (או"ח סי' תצו סעי' ב) שכבר התבאר בריש המאמר מעט דינים אלו]:

**[א]** כתב המ"ב (סי' תעג סק"א): "ואם שכח לברך שהחיינו בקידוש ליל ב' אפילו אם בירך כבר ליל ראשון חייב לברך אימתי שנוכר בכל החג דהיינו עד סוף יום טוב האחרון של גלויות". וכתב בשער הציון (סק"ג): "מגן אברהם ושאר אחרונים, אכן במור וקציעה ונהר שלום מגומגמין בזה, דאף דיום טוב שני כראשון לכל דבר, ואף לענין ברכה כי היכי דלא לייתי לזולתי בה כראיתא בשבת דף כ"ג, היינו רק לכתחלה, אבל לא אם שכח, עיין שם. וצריך עיון למעשה". עכ"ל.

**[ב]** בנוגע לעישון ביו"ט, נחלקו הפוסקים, והשע"ת (סי' תקיא סק"ה) הכריע דביו"ט שני יש להקל, והביאו הבה"ל (בסוף הסימן הנ"ל). וכ"כ הגאון מליסא בצוואתו (הנדפסת בריש ספרו נחלת יעקב, אות י'). והמהרש"ם בהנהגותיו על הארחות חיים (ספינקא, סי' תקיד) העיר על דבריהם דלכא' הוי זולזול ביום טוב שני (וציין לתרוה"ד הנ"ל). ותרין דלהמתין ב' ימים ולא לעשן הוא מצמער ביותר. עכ"ד. ולפי"ז אין ראייה לדידן.

**[ג]** לענין מילה ע"י מוהל שלא מל מעולם, עי' מ"ב (סי' שלא סק"ז) שהקל ביו"ט שני (וע"ש בשעה"צ בשם כמה פוסקים), וחלקם המעימו בגלל דאנן בקאי בקביעי דירחא.

**[ד]** האחרונים הקלו בספק מילה בזמנה ביו"ט שני, עי' שו"ת נו"ב (או"ח סי' ל), דגמ"ר (יו"ד סי' רסו), וגליון רעק"א (שם), שו"ת חת"ס (יו"ד סי' קטז), ומשנת רבי אהרן (להגר"א קוטלר, סי' ה).

#### דבר האסור משום חומרא הקלו ביו"ט שני

**מאידך**, מצינו שבהלכות שאינם אלא חשש בעלמא או משום חומרא לא החמירו ביו"ט שני:

**[א]** ברמ"א (סי' תסז סעי' ה) כתב שפירות יבשים אוכלים ביום טוב אחרון של פסח, ובמ"ב (סק"ל) ביאר כיון שהוא משום חשש בעלמא.

ו. ואגב, העירוני, דמוכח מדבריו דיש להקל בשבות דשבות ע"י ישראל לצורך מצוה (מה שדנו בריש הדברים), דאל"ה אין מקום לדיונו זה.

**[ב]** בשו"ת תמים דעים (סי' קכ בחשו' הרא"ש מלוגיל אות ג') כתב דמכשירי אוכל נפש דקי"ל דהלכה ואין מורין כן, ביו"ט שני הלכה ומורין כן. [הובא בהלכות חג בחג (יו"ט ח"ב, פי"ד הע' 15)].

**[ג]** בשע"ת (סי' שלג סק"ב) הקל להעריך שעון כשהולך, ע"י ישראל, רק ביו"ט שני. [הובא שם].

### שיעורי המצוות

**הגרש"ז** אויערבאך זצ"ל פסק גבי שיעור מצה, שאפשר להקל בליל הסדר ביו"ט שני לשער כשיעור הקמן - הגרא"ח נאה, ולא צריך להחמיר כשיעור הגדול - שיעור חזו"א. כן מובא בשמו בספר יו"ט שני כהלכתו (פריד, פ"א הע' קצ"ח) והגרש"ז הגיה הדברים לפני הדפסתו [ומשם העתיקו הרהמ"ח לספרו מעדני שלמה, וכן העתיקוהו בהליכות שלמה (פסח)]. וכ"כ הג"ר דוד פיינשטיין זצ"ל (בהגדש"פ קול דודי). וע"ש מה שביאר הגרש"ז, שמה שאין בוה משום ולול ביום טוב שני הוא מפני ששיעור חזו"א הוא רק חומרא [לפי דעתו]. ואפשר לפרש כוונתו לפי מה שמצאנו שהקלו ביום טוב שני בדברים שאינם אלא חומרא וכמשנ"ת.

**כמו"כ** בגוף המאמר ביארנו על כמה הלכות נוספות שמצאנו שהקלו בהם משום שאינם אלא חומרא.

### תמצית המאמר

**א.** תקנת יו"ט שני היתה בגולה מפני שלא ידעו שם אימתי ב"ד באר"י יקבעו את ר"ח. גם כיום דבקיאי בקביעי דירחא נוהגים יו"ט שני כמנהג אבותינו, שמא יגזרו ח"ו שמד וישבחו את קביעות המולד.

**ב.** התבררה מחלוקת ראשונים יסודית בגדר תקנת יו"ט שני לדין דבקיאי בקביעי דירחא, האם בגלל שמנהג אבותינו בדינו אנו צריכים להתייחס כיום כמו שהיו בזמנם, ולדונו כספק דאז' על כל הלכותיו, או שהיות שאנו בקיאי בקביעי דירחא כל התקנה כיום היא לא יותר מיו"ט דרבנן על כל הלכותיו. [מחלוקת זאת הובאה להלכה (לענין ד' המינים) בלא הכרעה].

**ג.** ממחלוקת זאת ישנן כמה נפ"מ: **[א]** "לספקות": אם לדונם כספק דאז' לחומרא, או כספק דרבנן לקולא. **[ב]** "למצוות צריכות כוונה" (לשיטת שדרבנן אי"צ כוונה). **[ג]** "נאמנות נוי במסיח לפי תומו", היות שרק במילי דרבנן מהימנינן ליה. **[ד]** "בנטילת ד' המינים", פסולי יום ראשון (כגון גזול וחסר) ביום שני. ועוד.

**ד.** ספק שמע קול שופר בב' דר"ה [או ספק אם נטל לולב]: המג"א והמ"ב מקילים מדין ספק דרבנן לקולא.

**ה.** האחרונים הקשו קושיות רבות על דין זה [ומכח זה יש מהם שחלקו ע"ז]: **א'**: יש ליתן ליו"ט שני דין דאז' כיון שמנהג אבותינו בדינו. **ב'**: יש להחמיר ביו"ט שני כדי שלא יולולו בו. **ג'**: בר"ה מחמיר' דיומא אריכתא. והוסיפו שמצינו שהחמירו למעשה

בר"ה הן ספקות הלכתיים והם בספקות מציאותיים: ד': שצריך לתקוע שלשים קולות. ה': מסתימת הפוסקים בהלכות שופר. ו': מטומטום שלא תוקע אפילו להוציא את מינו. ז': מבן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות שלא תוקע.

ו. הובאו ישובים על חלק מקושיות.

ז. אלא שהובאה קושיא בדעת המ"ב, שהוא סותר את עצמו במקומות אחרים בהל' שופר, שמחמיר (שהייה בתקיעת שופר, ועוד) מכח חלק מהמענות הנ"ל (טענות ב' וג').

ח. מאידך, קשה שמצינו ספקות הלכתיים שהקלו בהם, המ"ב (ללכת למקום שמתפללים ב' ימים ולא למקום שתוקעים רק ביום ב'), ובכך היה צד לפמ"ג (לענין שופר ממין טמא), וכן הקל המהרש"ם (בתקע בתרועה ג' טרומיטין במקום ט' אם חזר לראש הסדר).

ט. התברר חילוק יסודי [ע"פ הגרעק"א] בין מאורע חד פעמי למאורע קבוע וידוע. אלא שחילוק זה לא מיישב את כל הסתירות.

י. ולזה הובא חילוק נוסף בין אופן שאם נקל בו ביו"ט שני, תהיה לפנינו צורה מיוחדת של תקיעת שופר שתהיה 'שונה' ביום שני מאשר ביום ראשון. וחילוק זה יישב את כל המקומות בדעת המ"ב.

יא. [עוד הובא חילוק נוסף בין ספק על גוף החיוב לבין ספק אחר, וחילוק זה לא יישב את כל הסתירות].

יב. נידון חדש: אם משווים יום טוב שני לראשון, באופן שתצא מזה קולא. [והובאה נפ"מ לענין שופר].

יג. התברר האם בכל יו"ט שני (שאינו ר"ה), יש לחקל ולהחשיבו כדרבנן, והובאו דינים רבים:

**[א]** בחלקם חקלו, כגון בעכו"ם מסיח לפי תומו, ובאיסור "חדש".

**[ב]** בחלקם נחלקו, כגון בספק "מוכן", וכן בענין ד' מינים, ולמעשה נוטלים ואין מברכים, ועם צירוף נוסף גם מברכים. [והתבאר השמיטה שמקולה, לחלק בין המצוה לבין עיקר היו"ט, וגם לשיטה זו וחילוק זה התבאר שאין ללמוד מזה לשופר, ולא למצה גזולה].

**[ג]** בחלקם החמירו (כגון באכילת פת בסוכה כליל שני, שבות לצורך מצוה, מלאכה שנחלקו בה, ועוד). יד. מאידך, מצינו כמה מקומות שהקלו בהם ביו"ט שני, עכ"פ לפי חלק מהפוסקים. (לולב שאול לקטן, שכח שהחינו, עישון ביו"ט, מי שלא מל מעולם, מילה שלא בזמנה, עלי הדס שכמשו, חזוית מצד אחד).

טז. מצינו בכמה דינים שדבר האסור רק משום 'חומרא' שהקלו בהם ביו"ט שני (פירות יבשים באחרון דפסת, מכשירי אר"ג, להעריך שעון שעצר). ועפ"ז יש לבאר דין שיעורי המצוות (בדבר שנחלקו בו). וכן חלק מהדינים שבסעיף קודם.



הרב ישראל פרידמאן

בעמח"ס שנט מושראל

רב דק"ק קלויז טשארטקוב, מאגשעסטער יצ"ו

## תק"ש בר"ה שחל בשבת לחוללה מסוכן אם אי אפשר לו לשמוע ביום ב' דר"ה

לפני שלשה שנים נתהפכה העולם על פיה מחמת מגיפת הקורונה רח"ל ונשתבשה סדרי העולם, ונתעוררה הרבה שאלות קשות ומשונות שלא היינו רגילים בהם. ונשאלתי אז על ידי חולה אחד שנחלה קשות במחלת הקרונה ל"ע לפני ר"ה, ומצבו החמיר מיום ליום, ובימים לפני ר"ה היה כבר ברור שבעוד זמן קצר מאד חייבים להכניסו לבית חולים, והחולה במצבו המסוכן היה מפחד רבות מה יהיה עם מצות תקיעת שופר אם יקחו אותו לבית חולים, דכל מי שנמצא בבית חולים, היה בהסגר גמור, ולא היה שום דרך להיכנס אליו וגם הוא לא היה יכול לצאת משם, והיה מנותק לגמרי מכל שאר אנשים כידוע, ולא היה שום אפשרות שישמע שם תקיעת שופר, דלא רק שלא נתנו רשות לבוא לחדר החולה, ולא לפרוודור מבחוץ, אלא שכל הבנין היה סגור ומסוגר ואין יוצאת ואין בא.

והחוללה בידעו את מצבו החמור היה מפחד רבות שאם לא ישמע תק"ש בר"ה לא יהיה זה לו לסימן טוב, ובפרט במצבו המסוכן א"א לדעת מה יהא תוצאת הדבר, והחוללה התחנן בשארית כוחותיו שאם יש איזה היתר לתקוע השופר בשבת, אם יראו שצריכים לקחתו לבית חולים ביום ראשון של ראש השנה שחל אז בשבת, שיתקעו בשבילו השופר טרם יציאתו מביתו, ולב יודע מרת נפשו פן יתקיים בו רח"ל אזהרת חז"ל (ר"ה טז): "כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה". בסופו של דבר לא היה השאלה נוגע למעשה כי כבר לפני ר"ה הכניסו אותו לבית חולים.

ומאחר ששאלה זו בא לידי נתתי אל לבי לעיין בדבר האם היה איזה מקום להקל לתקוע בשבילו בראש השנה שחל בשבת, או דאולי צריכים להגיד לו דמאחר שחז"ל גזרו שאסור לתקוע בשבת, אם עשה כן לא רק שלא קיים מצות תק"ש, אלא דגם עבר על תקנת חז"ל ועבירה היא בידו, ולא ראיתי מי שנתעורר בשאלה זאת, ואמרתי לעיין בצדדי שאלה זו, ודברי הם רק לפלפולא של תורה והכרעה למעשה שמורה לגדולי הרבנים.

דברי רעק"א שהתקוע בשבת קיים מצות שופר

והנה מצינו חידוש בכתבי הגאון רבי עיקבא איגר (דרוש וחידוש מער' ח, חגיגה ד.) שכתב בתוך דבריו שמי שתקע

בר"ה שחל בשבת, אף שעבר על איסור דרבנן עכ"ז קיים מצוות תק"ש וז"ל "והנה המג"א (סי' שמג) כתב בכוונת תוס' דבמקום חינוך מצוה שרי ליתן לקטן (קרבן פסח) כמו דמחנכין קטן בתקיעת

ולפי זה טענו החלקת יואב וקצה המטה  
 דלא מבעיא לשיטת התוס' ריש  
 סוכה (ג. ד"ה דאמר) דכל היכא דהמצוה  
 פסולה מדרבנן גם מדאורייתא לא יצא,  
 אך אף להר"ן סוף פסחים (קט"ז:) במשנה  
 דר"ג דחולק על התוס' עיי"ש, סובר הר"ן  
 דהיכא דפטרו חכמים לגמרי מן המצוה  
 ודאי נעקר המצוה מכל וכל, כמו בסדין  
 בציצית כתבו במנחות (מ. ד"ה סדק) דלכך  
 נקט הברייתא "פוטרינן" ולא "אוסרינן"  
 דלגמרי פטור, וכ"ה ברא"ש בהל ציצית  
 סי"ז דהוי ברכה לבטלה, ולכך כתב רבינו  
 יונה ריש ברכות (ב.) דאינו חייב לקרות  
 כלל ק"ש אחר חצות אף דשם ליכא  
 איסור רק מטעם הש"ס יבמות דף צ ע"א  
 דיש כח בד חכמים לעקור המצוה בשב  
 ואל תעשה.

**אמנם** כדברי רעק"א כתב מנפשיה גם  
 האבני נזר (י"ד ס' קמא) וז"ל  
 "חכמים אין יכולין לעקור דבר מן התורה  
 רק בשב ואל תעשה הוא כמ"ש רש"י  
 (ברכות דף כ.) וז"ל 'דברים רבים החמירו  
 חכמים לעקור דבר מן התורה היכא דאינו  
 עוקר דבר במעשה בידים אלא יושב  
 במקומו ודבר תורה נעקר מאליו' עיי"ש,  
 וא"כ לא עקרו חכמים המצות עשה כלל  
 שיהיה בטל המצוה לתקוע בשבת דא"כ  
 הרי חכמים עוקרים המצוה בידים וזה אין  
 כח בידם לעשות ואיסורא נמי אית בהו  
 שעוקרים ועיין ב"מ (דף צ"ו:) למעול ב"ד,  
 אלא ודאי המצוה נשארת במקומה".

ראיה מתוס' לשיטת רעק"א

ויש להביא ראיה לדברי רעק"א מדברי  
 תוס' על הגמ' ראש השנה (טו:)  
 "אמר רבי יצחק כל שנה שאין תוקעין  
 לה בתחלתה מריעין לה בסופה מאי  
 טעמא דלא איערבב שטן", וכתב שם

שופר בשבת, ולענ"ד אינו מהדומה,  
 דהתם תקיעת שופר בשבת הוי דרבנן,  
 אבל שלא למנויין דמדאורייתא אסור  
 לקטן, מה מהני בזה חינוך מצוה להתיר  
 איסור דאורייתא, וגם בשופר איכא חינוך  
 מצוה דבתקיעתו מקיים מצוה דשופר,  
 דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר  
 דזמנו גם בשבת, אלא דעבר על שבות  
 דשבת, אבל אכילה שלא למנויין ליכא  
 מצוה כלל דמצות עשה דאכילת בשר  
 ליכא בשלא למנויין".

הרי דבריו ברור מללו דאם תקעו בשבת  
 יצאו ידי מצות תק"ש ורק שעברו  
 על שבות דרבנן, ואולי בשאלה הנ"ל  
 מותר לעבור על שבות זה כמו שעושים  
 שאר שבותים לצורך חולה, ובפרט לחולה  
 שיש בו סכנה ליתובי דעתיה.

שיטת החולקים על רעק"א

**אולם** מאידך גיסא הגאון בעל חלקת  
 יואב (בספרו קבא דקושייתא ס' צט) וכן  
 בקצה המטה (ס' תקפ"ח) שאלו על  
 הגרע"א, (וכן היא בספר תורת חיים להגר' יעקב  
 שלום סופר זצ"ל, ס' תקפ"ח סוף סק"ט) שחז"ל  
 הפקיעו לגמרי מצות תק"ש בשבת, ומי  
 שתקע בשבת לא קיים המצוה כלל רק  
 שעבר על שבות, אבל המצוה לא קיים,  
 דאיתא במשנה (סוכה כת.) "מי שהיה ראשו  
 ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית  
 שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין וכו'  
 הלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל  
 לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו  
 שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו  
 בתוך הבית, אף הם אמרו לו אם כן היית  
 נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך", וכתב  
 בתוס' (סוכה ג. ד"ה דאמר) "לא קיימת מצות  
 סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים".

שיטת המשנה ברורה בעבר אדרבנן לקיים  
מצוה דאורייתא

**ובנוגע** לקושיית החלקת יואב וקצה המטה שאפילו אם חז"ל לא עקרו מצות תק"ש אבל עכ"ז לא יצא מטעם טענת תוס' והר"ן הנ"ל, בשו"ת ציץ הקודש (ח"א ס' נה) מהגה"ק ר' צבי מיכל שפירא זצ"ל מירושלים מביא בשם הגאון ר' שמואל סלאנט זצ"ל די"ל דשאני התם בסוכה דתקנת חכמים היתה על הסוכה לפסול אותה אם לא נעשתה כפי תקנתם ומהאי טעמא לא יצא וכדברי תוס' (סוכה ג.), משא"כ בגזירה לרבה שהאיסור הוא על האדם, מה"ט תלוי בפלוגתא דאם עבד מהני עיי"ש, וכן טען בשו"ת מהרש"ג (ח"א ס' לו) עיי"ש.

**ולבאורה** יש להביא ראיה לדברי רעק"א מדברי רש"י בסוכה (כב: דה). כשרה) דאע"ג דחז"ל גזרו דאין משתמשין באילן בשבת אבל מי שבנה סוכה באילן "אם עבר ועלה לה יצא ידי חובתו". הרי שמפורש בדברי רש"י דאע"פ שעבר על תקנת חז"ל יצאו ידי חובת מצות סוכה.

**דברי** רש"י מובאים להלכה באליה רבה בס' תרכ"ח, והקשה עליו הפרי מגדים (א"א ס' תרכ"ח סק"ג) וז"ל "ויש להקשות הא הוה מצוה הבאה בעבירה כיון דאי אפשר אם לא בעבירה עיין תוספות ריש לולב הגזול, ואף אדרבנן מצוה הבאה בעבירה אינו יוצא ידי חובתו, ולכתחלה נמי בליל א' מצות עשה שאוכל כזית פת שם לא אתי עשה ודחי לדרבנן כשופר בסימן תקפ"ו סעיף כ"א וכ"ב וצ"ע" עכ"ל הפרי מגדים.

**ובשו"ע** (ס' תרכ"ח ס' ג) נפסק דמי שעשאה סוכה בראש הגמל או בראש האילן אין עולין לה ביו"ט, וכתב שם

תוס' "מפרש בהלכות גדולות לאו דמיקלע בשבתא אלא דאיתייליד אונסא", והנה אם מצות תק"ש נעקרה לגמרי כשחל ר"ה בשבת, מה היה ההו"א שגם כשחל ר"ה בשבת אינו סימן טוב, הלא אין אז שום מצוה לתקוע כלל, ושייך סימן רע רק כאשר האדם מחוייב באיזה דבר ונאנס ולא עשה חיובו, אבל אם אין לו חיוב כלל לתקוע, מה שייך לומר שיהא סימן רע!

**ומשמע** מדברי תוס' שלא נעקרה המצוה אלא שאנו אנוסים מלקיימה, ולכן היה ההו"א שאין זה סימן טוב מאחר שבעצם המצוה עוד קיימת אלא שאנו אנוסים מלקיימה וכמו בשאר אונסים, קמ"ל שהגם שהפטור של שבת הוי רק בגדר אונס, אין זה סימן רע ח"ו, וכדיאר הט"ז (ס' תקפה סק"ז) וז"ל "וקשה דהא אונס פטרא רחמנא בכל ממקום, ונ"ל דתקיעות של ר"ה באם נאנסו ולא תקעו היא סיבה מאתו יתברך שאירע להם כן, ובזה מראה להם הקב"ה שירע להם בסוף השנה ונ"מ שיחזרו בתשובה ויצטערו ע"ז ועי"ז יתכפר להם מה שנתחייבו, וע"כ אמר בה"ג דאם איקלע בשבת אין שייך לומר כן שהקב"ה מראה להם, אלא דוקא באירע מקרה בזה יהרהרו ויצטערו ועציבותיהו מסתיי' לזה שלא יאונה להם אח"כ צרה כלל" עיי"ש עוד, ובספר לקט יושר (אות יב) כתב "וזאת השנה יש ר"ה בשבת שאין תוקעין ולכן טוב שיקרא בהלכות תקיעה". הרי שצריכים לקיים ונשלמה פרים שפתינו להחסיר המצוה שלא קיימנו. וברוקח (אות ר"א, סוף פסיקתא רבת) כתב בטעם שאין תוקעים בשבת "כי השבת אות וישראל נשמרין בו".

מצוה סוכה דומה למצות שופר, דחז"ל לא עקרו מצות סוכה בשבת, רק שגזרו שאין לעלות באילן בשבת, אבל עצם מצות סוכה עדיין קיימת, משא"כ בשופר שאסרו לתקוע בשופר בר"ה וכאילו שאין עוד מצוה.

פסקו של הרב מקובנא בעת המלחמה  
להתיר נטילת ד' מינים בשבת

והנה בשו"ת ממעמקים מובא התשובות הנוראות ומבהילות ל"ע, שכתב הגאון ר' אפרים אשרי זצ"ל בדמי נפשו, בימי צער וחושך של מלחמת העולם השנייה בגיטו קובנא, ובחלק ד' ס' ה הוא מספר שבחג הסוכות שנת תש"ג חל יום ראשון של סוכות בשבת, והיה שם רק אתרוג אחד, וההזדמנות היחידה לתושבי הגיטו ליטול הד' מינים היה בשבת וז"ל: "והנה פתאום עברה הרינה במחנה הכלואים שזה עכשיו הגיע יהודי מוילנא ובידו אתרוג מהודר עם יתר המינים וישנה האפשרות של קיום מצות נטילת לולב, למותר לתאר את גודל השמחה של יהודי קובנא כשנודע להם שיוכלו גם הם לקיים מצוה גדולה זו ולברך עליה במשך כל ימי החג.

**אולם** דא עקא אליה וקוץ בה, כי באותה השנה היום הראשון של סוכות ביום השבת שאין נוטלין בו לולב, ולפי צו הגרמנים מוטל היה על המומחה היהודי עוד במוצאי שבת זה שהוא מוצאי היום הראשון של החג לשוב לווילנא.

**כשנודע** הדבר ליהודי גיטו קובנא שנבצר יהיה להם לקיים את המצוה הגדולה של נטילת לולב למרות שנמצא כעת אתרוג, גדל צערם ביותר על שנגנזה תקותם לקיים את המצוה הזאת ולהכניס על ידי כך זיק של אורה ושמחה

המשנה ברורה (ס"ק יח) "ואם עבר ועלה ביו"ט יצא ידי חובתו, (ובשער הציון ציין לדברי רש"י הנ"ל כמקור להלכה זו) ועיין בפמ"ג שמסופק אם אין לו ביו"ט רק סוכה ע"ג בהמה או אילן אם מותר לו לכתחלה לעלות ע"ש, ובבכורי יעקב מסיק דאסור דחכמים פטרוהו ע"ש", ובשער הציון ציין "דברר שהוא בשב ואל תעשה יש כח ביד חכמים לעקור עיי"ש.

הרי שהמשנה ברורה פסק כשיטת רש"י שאם עלה ביו"ט יצא ידי חובתו, אלא שגם ציין לשיטת הפרי מגדים והביכורי יעקב. ובספר כלי גולה (סוכה כב:) להגאון ר' שמעון גאבעל זצ"ל (אב"ד ברעזוב וקאטאוויץ) כתב להסביר שיטת רש"י, די"ל דרך אם עלה באילן ותלש עלה אז לא יצא ידי חובתו, ודברי רש"י שיצא אמורים רק אם לא תלש שום דבר דאז יצא ידי חובת סוכה, דאע"פ שיש לו עבירה במה שעבר על דברי חכמים, מ"מ לא הוי עבירה בפועל ממש ולא מקרי מצוה הבאה בעבירה, משא"כ כשעבר באמת ותלש בשעה שקיים המצוה אז לא יצא דהוי מצוה הבאה בעבירה, וציין לדברי המגן אברהם (ס' תרכ"ט סק"כ ובפרי מגדים שם) דאם אין לו סוכה אחרת רק סוכה מסוככת בנסרים שגזרו חכמים שלא ישב בסוכה זו, מ"מ יכול לישב בה ולקיים המצוה אם אין לו סוכה אחרת, ויכול אף לכתחלה לאכול בה. וכאן איתא רק בדיעבד שאם עלה יצא ידי חובת המצוה אבל לכתחלה אסור אף דאין לו סוכה אחרת, היינו מטעם שכאן חיישינן שלא יעשה איסור בשעה שעולה משא"כ שם דליכא חשש זה.

**אמנם** יש לפקפק אם אפשר להביא ראיה מדברי רש"י לשאלתינו, דהלא אין



לומר דליכא כאן קיום מצוה כלל בגלל הגזירה של שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים כי דוחק גדול לחלק לגבי דין זה בין שופר ללולב כאמור (עיי"ש ראיותיו לזה).

**תבנא** לדינא, מכל מה שבירנו עלה בידינו דבנידון דידן שהאפשרות היחידה שישנה לכלואי הגיטו לקיים את המצוה הגדולה של נטילת לולב היא רק אם יקיימו את המצוה הזאת ביום הראשון שחל להיות בשבת, ולא עוד שיתכן מאוד שלא מיבעיא שבחג הזה לא יקיימו את המצוה הזאת, אלא בכלל לא יוכלו לקיים לעולם את המצוה הזאת, כי מי יודע מה ילד יום, ואולי נחרץ כלה עליהם ליפול שדודים בידיהם הטמאות של הגרמנים הארורים ימ"ש המתנכלים לנפשם.

**לבן** נראה דיכולים אנו לסמוך בנידון דידן על שיטת והר"ן והריטב"א דאית להו דאף על פי שגזרו חכמים שלא ליטול את הלולב ביום טוב שחל להיות בשבת משום גזירה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים, מכל מקום לא העמידו החכמים דבריהם לעקור משום גזירה זו את כל הדין של נטילת לולב ביום טוב שחל להיות בשבת ולומר שאם אירע ונטל את הלולב אפילו מדאורייתא לא קיים את המצוה, ונהי דבעלמא בשנים כתיקונם סבירא להו להר"ן והריטב"א האי עביד שלא כגזירת חכמים לא קיים את המצוה כראוי וכרצון חכמים, מכל מקום בנידון דידן ודאי איכא למימר דהר"ן והריטב"א ת אית להו דאפילו לכתחלה יכולים הם לקיים את המצוה הזאת הואיל והשעה דחוקה ביותר כאמור דיש לומר דבכגון דא לא גזרו חכמים כלל.

לתוך חשכת היגון והסבל של עמק הבכא בגיטו קובנא, ואז נתעוררה השאלה האם יש איזה היתר לקיים מצות נטילת לולב ביום הראשון של החג אף על פי שהוא חל בשבת או לא, ונשאלתי להורות להם את הדבר הלכה למעשה".

**והאר"י** הגר"א אשרי בזה (ולא הביא דברי רעק"א והאבנ"ז הנ"ל), וכתב בתוך דבריו "הנה בתקיעת שופר ודאי לא עקרו חכמים לגמרי את הדין תקיעה בגלל הגזירה של שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים וכדחזינן ממתנתין בר"ה (כט:). דתנן שם יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. וגם מהרמב"ם בפרק ב' מהלכות שופר אנו רואים זאת עי' מה שכתב שם בהלכה ט' 'ובזמן הזה שחרב בית המקדש כל מקום שיש בו בית דין קבוע כו' תוקעין בו בשבת כו' עיי"ש ועי' במגיד משנה שכתב העידו שהיו תוקעין לפני הרב אלפסי ז"ל בשבת של ר"ה כו' עיי"ש.

**ולבן** הואיל וחזינן דבשופר לא עקרו חכמים לגמרי ביום טוב שחל להיות בשבת את הדין שופר לגמרי בגלל הגזירה של שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים כדמוכח ממתנתין הנ"ל, ממילא ה"ה בלולב גם כן דינא הכי דאמרינן וחכמים לא עקרו ביום טוב שחל להיות בשבת לגמרי את הדין של נטילת לולב בגלל הגזירה של שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים. לזאת אם אירע ותקע או אירע ונטל לולב ביום טוב שחל להיות בשבת ודאי מצות קעביד, דמעולם לא העמידו חכמים את דבריהם

ומבוהל מפחד המחלה הנוראה ושנוטלים אותו למקום בידוד מנותק מכל משפחתו ואין ידוע מה יהא גורלו, והוא מפחד הרבה מאזהרת חז"ל שכל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה.

**ועוד יש לטעון דאם התירו ליהודי קובנא ליטול ד' מינים בשבת, כל שכן שיהא מותר לשמוע השופר בשבת וכדכתב תוספות (ראש השנה כט. ד.ה. אב) "לאחר חורבן הבית הקילו טפי בשופר מבלולב, שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בית דין אבל לולב לא אשתרי כדמשמע התם דמוקי לה ההיא דמוליכין לולביהן בזמן בית המקדש ובגבולין משמע דבזמן שאין בית המקדש קיים לא הותר בשום מקום, וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהן שבשמים לא רצו לבטל לגמרי וכיון דתיקון בחד בית דין תקון בכל מקום שיש ב"ד אע"פ שבזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא."**

**יסוד ה"ז שחז"ל עקרו בשבת כיון שתוקעין ביום ב'**

**והנה ה"ט (ס' תקפ"ח סק"ה) מביא קושית המזרחי ששאל למה לא אסרו חז"ל תקיעת שופר בב' ימי ראש השנה משום גזירה שמא יתקן כלי שיר, וכתב ה"ט ז' נ"ל לתרץ דאין להם לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שצותה לתקוע ביום זה, בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי כיון שבלא שבת תוקעין ביו"ט, ונראה שזה בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעבור על דברי תורה דזהו לעבור על ד"ת לעקרו לגמרי, ומהאי טעמא ניחא עוד מ"ש בית יוסף בשם הר"ן מ"ש מילה דדחיה שבת ולא גזרינן שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר, ותירץ לחלק בין זה**

**ואף על פי כן לא רציתי להורות בזה לא איסור ולא היתר, ומכיון שלא הוריתי להם לאיסור, הבינו מעצמם שכל הנוטל אינו מפסיד, ואכן רבים מיהרו בזריזות לקיים את מצות נטילת לולב ולברך ברכת שהחיינו על שזכו לקיים את המצוה הגדולה הזאת, ועיניהם זלגו בשעת מעשה דמעות של שמחה ודאגה בידעם שאולי זוהי הפעם האחרונה בחייהם לקיים את המצוה של נטילת לולב.**

**ומרן הגאון ר' אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל הגאב"ד דקובנא (נפטר בשבי הגיטו בש"ק כ"ב אדר א' תש"ג) היה אז חולה גדול ולא רק שאי אפשר היה לו לקיים את המצוה הזאת אלא אי אפשר היה בגלל מחלתו אפילו לספר לו על כך ולדבר אתו. וכשהבריא נכנסתי אליו וספרתי לו מה שקרה כי נודמן ליושבגיטו אתרוג שהביאו מגיטו ווילנא, והצעתי לפניו את צדדי השאלה בנוגע קיום המצוה והוא שאל איך פסקתי את הדין, אמרתי לו שלא הוריתי לא לאיסור ולא להיתר, ואמר לי שמותר היה לכלואי הגיטו לברך לכתחילה על האתרוג כי בכגון דא לא גזרו חכמים את גזירתם" עכ"ל שו"ת ממעמקים.**

**והנה אינו ברור מדבריו, אם התירו של הגרא"ד כהנא שפירא זצ"ל היה רק במצב ההיא כדי לחזק לבבות נשברות ואולי זה יהא להם הפעם האחרון שיוכלו לקיים מצות ד' מינים ומשום כן התיר להם מפני שהשעה היה דחוקה ביותר, ואם כן אין ללמוד משם לשום מצבים אחרים. אמנם מאידך גיסא יש לטעון דגם כאן עוסקים בשאלה של חולה מסוכן וחיי תלויים לו מנגד והוא מבלולב**

אי שבת זמנם הוא רק דחז"ל עקרו הקריאה מיום שבת משום גזירה דשמא יעבירונו אפשר דלא יצא בקריאה דאתמול וצריך לקרות בשבת פעם שנית ואיסור דרבנן שמא יעבירונו לא שייך גביה לדעת המפרשים דתירצו דמשום הכי לא גזרו במילה משום דהמצוה אינו מוטל רק על אדם אחד בלבד וכמו שכתב הריטב"א בראש פרק ד' דסוכה עיי"ש עכ"ל.

**ובוונתו** לדברי הר"ן ז"ל ריש פרק ד' דר"ה (ה) "וא"ת ומאי שנא הני

דגזרינן בשבת ומאי שנא מילה דשריא בשבת ולא גזרינן שמא יעביר תינוק או איזמל ד' אמות ברשות הרבים וכו' ותיירץ הר"ן "דהני שאני לפי שהכל טרודים בהם ולא מדבר חד לחבריה מה שאין כן במילה". והובא דבריו בבית יוסף (א"ח ס' תקפ"ח), ואם כן במצב של חולה מסוכן שרק יחיד זה רוצה לשמוע השופר ביום ראשון של ר"ה ושאר העם שומעים רק למחר, לפי דברי הר"ן אין שייך חשש שמא יעבירונו.

**ומדברי** החשק שלמה מוכח דנקט כמו רעק"א והאבני נזר, דלא עקרו חז"ל המצוה בשבת משום גזירה דרבה, דאם עקרו מצות מגילה בשבת מה יועיל לו לקרות המגילה, ומוכח דהמצוה עדיין קיימת.

**והוראה** זו מובא בשם הגאון המהרי"ל דיסקין זצ"ל, וכדהעיד בשו"ת רבי עקיבא יוסף שליזינגר (א"ח ס' רלד) וז"ל "העיד לן חתני הר' פנחס צבי נ"י בשם הגאון מהרי"ל הי"ו אב"ד דבריסק יע"א דנער שנעשה בר מצוה בפורים דמוקפין שחל בשבת דהאי שתא תרנ"ו אשר פורים דפה ירושת"ו ט"ו באדר חל בשבת שהוא יקרא המגילה ברכים בלא

לזה בדוחק, ולפי מ"ש ניחא, דהתורה רבתה בפירוש וביום השמיני אפילו בשבת, לא רצו לעקור ד"ת בפירוש משום גזירה וכיוצא בזה כתבתי בי"ד סי' קי"ז":  
**הרי** שעיקר גזירת חז"ל לא לתקוע בשבת היה רק כאשר יכולים לתקוע ביום ב' דר"ה, אבל מי שיוודע שא"א לו לתקוע ביום ב', אולי באופן זה לא היו חז"ל גוזרים לא לתקוע ביום א', דהם באו רק לעשות "סייג לתורה ולא לעבור על דברי תורה".

**קריאת מגילה בשבת לקמן שנעשה בר מצוה בו ביום**

**ויש** להוסיף בזה עוד סניף להקל לתקוע לחולה הנ"ל, דנפסק בשו"ע (ס' תרצ"ב ס' ד) "מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לב"ה וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית כ"כ, יכול לשמוע קריאתה מבע"י מפלג המנחה ולמעלה". וכתב שם המגן אברהם "נ"ל דאפי' בשבת מותר לעשות כן כשיש לו איזה אונס כמ"ש סימן רצ"ג אך יש לאסור דאין קורין המגילה בשבת". וביאר שם הלבושי שרד משום שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים.

**אך** החתם סופר (ס' תרפ"ח סק"ו) הביא דברי המגן אברהם ושאל עליו "צל"ע דמנ"ל דשייך שמא יעבירונו אם אין הצבור טרודים בקריאה, ועיין מ"ש הר"ן גבי מילה בשבת כיון דאין כל הציבור טרודים לא גזרינן, והכי נמי במגילה גבי יחידים הענושים והאנוסים, ועיין ח"ס א"ח ס' קצ"ה".

**ובהג'** חשק שלמה (מגילה ה) כתב "קטן שהגדיל ביום הפורים שחל להיות בשבת, דאם ערב שבת זמנם יצא בקריאה דאתמול שקרא משום מצות חינוך, אבל

אפ"ה מותר לטבול הכלי משום דטומאה ביו"ט לא שכיח לא גזור בי רבנן ע"כ דברי ידו"נ הנ"ל.

ולפי זה יש לטעון דה"ה במצב דידן, שכמו שהתירו בשופי לבחור בר מצוה לקרוא המגילה בשבת ולא חששו שמא יעבירו ד"א ברשות הרבים ומטעמים שנתבארו, כמו כן היה לנו להתיר לחולה מסוכן הנ"ל לשמוע השופר בשבת קודש.

הגזירה שמא יעבירו חלה בלא פלוג  
**אמנם** ראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ה ס' פ"ג) שכתב "ראיתי מה שנו"נ הגאון ר' עקיבא יוסף זי"ע בהוראת הגאון מבריסק זי"ע להתיר לתינוק שנעשה בר מצוה בשבת זה של ט"ו בירושלים לקרא המגילה בשבת, דאיתמול עדיין שמע בתור אינו מחויב, ובעל לב העברי דחה הוראה זו מכמה טעמים, וכן יראה לענ"ד ממש"כ מג"א ס' תרצ"ב לענין קריאת המגילה בשבת מפלג המנחה ולמעלה בשעת הדחק, שהמג"א שם ס"ק ו' רצה בתחלה להתיר כשיש לו איזה אונס וסיים 'אך יש לאסור דאין קורין המגילה בשבת', וכתב הגאון ברוך טעם בהגהותיו שם דיש לעיין כיון דאין העולם טרודין רק האיש הזה שיש לו האונס, ועיין בר"ן מש"כ לענין מה שלא גזור במילה, אם כן למה גזור באונס זה, וכתב דצ"ל כיון שכבר גזרו חז"ל במגילה שלא לקרא בשבת חלה הגזירה בלא פלוג ע"כ. א"כ מה לי האונס שבמג"א או אונס זה שהיה עדיין קטן אתמול, ולחלק בין אונס השכיח לאונס דלא שכיח כלל כהאי דקטן כאשר שמעתי דמי שהוא רוצה לחלק מנ"ל זה, ע"כ פשוט דלמעשה הצדק עם הגאון הצדיק בעל לב העברי".

ברכה בטעם כיון שכבר קראו בציבור בערב שבת תו אין לחוש על שמא יעבירונו כו' וע"י כי בערב שבת לא היה עוד בר מצוה להיות חייב מן התורה ובפורים נשלם לחיות בר חיובא רשאי לעשות כן.

ושוב אמרו לי בטעם שהתירו לקרוא את המגילה בשבת לנער הבר מצוה על פי תרוצו של הר"ן (ר"ה כט) דעל כן במילה לא גזורו שמא יעבירונו משום שאין המצוה כי אם על יחיד ורבים יזכירו אותו, משא"כ היכי שהמצוה על כולם הכל טרודין בהם ולא מדכר חד לחבריה, א"כ הכא נמי כיון שהוא רק לנער הבר מצוה לא גזור".

והנה הגם שהגרע"י שליזינגר תמה על פסקו של המהרי"ל דיסקין (עיי"ש המשך דבריו), אבל פקיע רב גובריה של הגה"ק המהרי"ל דיסקין זצ"ל, ואם פסק כן הרי שידע לתרץ תמיהת הגרע"י עליו, וכן היה פוסק הגרי"ח זוננפעלד זצ"ל כהוראת מהרי"ל דיסקין, וכדאיתא בשו"ת ציץ הקודש (ח"א ס' נה) מהגה"ק ר' צבי מיכל שפירא זצ"ל מירושלים, שגם דן לגבי קריאת מגילה לבחור בר מצוה בפורים שחל בשבת, והוא מביא שם וז"ל "צייד ידו"נ הרב הגאון וכו' ר' חיים זאננפעלד שליט"א במי שנעשה בן י"ג בט"ו באדר שחל להיות בשבת שבו זמן קריאת המגילה דיש לחייבו שיקרא בשבת והוא לפמ"ש רש"י ז"ל במגילה (ה). בד"ה ערב שבת זמנם, דחכמים שאחרי כנה"ג תיקנו להקדים משום גזירה דרבה ולפי המבואר בביצה (י"ח). דכלי שנטמא ביו"ט מטבילין אותו ביו"ט ולא גזרינן בנטמא אטו נטמא ערב יו"ט, וכן הוא גם ביו"ט חל בשבת ונטמא ביו"ט דשייך בזה עיקר הגזירה דשמא יעבירונו,

והיוצא מזה דיש לנו דברים המפורשים של המגן אברהם שאסור לקרות המגילה בשבת גם במקום אונס וגם במקום שאין חשש שמא יעבירונו, עכ"ז אסור משום לא פלוג, ואם כן ה"ה שאין לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת גם במקום שא"א לו לשמוע ביום ב', משום לא פלוג.

ושלחתי שאלה הזה להגאון רבי אשר ווייס שליט"א בעל מנחת אשר, והשיב לי שפשוט שאסור לתקוע בשביל חולה בר"ה שחל בשבת והאריך בכמה ראיות לזה, ובמה שאיש זה דואג שלא יזכה לשמוע קול שופר, ושמא משום כך

איתרע מזליה, יש להסביר לו שאם תיקנו חז"ל שאין תוקעין בשופר בשבת, הרי מיסודות האמונה להאמין שודאי אין ישראל נפסדים מכך, דהלא כל עיקר השופר להעלות זכרון ישראל לטובה לפני הקב"ה, וענין זה מתקיים גם ע"י שבת דגם שבת זכרון הוא לישראל. אמנם הלכה פשוטה היא דמחללין שבת משום יתובא דעתא דחולה וכמבואר במס' שבת (קכ"ח:), אך בנידון דידן פשוט שאם יסבירו לאיש יקר זה אמיתותה ופשטותה של תורה, שאין כל צורך בתקיעת שופר בשבת, ועבירה היא ולא מצוה, ודאי תתישב דעתו.



הרב אברהם יעקב גולדמיינץ

מח"ס שבילי דירחא, נתיבות השבת ועוד

ישיבת מיר, עיר"ק ירושלים ת"ו

## שו"ת בהל' בניית סוכה

**בפרט** בלימוד הלכה, אחרי הגדרת הדברים, צריך לחשוב כיצד ליישם אותם במציאות בת ימינו. במסגרת זו ניסיתי לגעת בנקודות העיקריות של הנושאים שנלמדו בביהמ"ד. אין כאן את כל הפרטים, ולהשלמת הנושא מוכרחים ללמוד ולהקיף את כל הסימן והסעיפים הקטנים.

**הנה** ידוע שבשאלות הלכה למעשה יש סייעתא דשמיא מיוחדת לכוון לאמת, ולא זכיתי למידה זו. הדברים בקונטרס זה נכתבו עבור הלומדים בבית המדרש ולא נשאלו להלכה ולמעשה. הדברים נאמרו בדרך לימוד, והרי אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה (ב"ב קל, ב). יש להתייחס אל התשובות בעירבון מוגבל, לפי הבנת הכותב. לא זכיתי להכיר את כל דברי האחרונים והפוסקים, שהרבה מהספיקות הוכרעו בדבריהם.

## סי' תרכ"ח

סעיף א' - סכך בולט

**עקב** כך שהסכך המוכן לא בנוי לפי כל גודל נתון, מצוי ורגיל ששאריות הסכך בולטות מעל המרפסת בקומה התחתונה, ומאהילים על הסוכה של השכנים. האם יש לשכן התחתון תביעה שאקצר את יריעת הסכך שלי, או לדאוג שהסכך לא יבולט מעל הסוכה שלו.

**תשובה:** הסכך הבולט הוא סכך כשר, אך אין לו דפנות. ואפשר לדון האם השאלה כאן היא מדין סוכה תחת סוכה, או מדין סוכה תחת אילן, מפני שסכך זה אינו סכך של סוכה.

**הפרי** מגדים מסתפק אם יש סכך כשר בלי דפנות, האם כל זמן שאין ראוי עליון לסוכה לאו סוכה תחת סוכה הוי (פמ"ג במ"ז ס"ק א), ולהלן מסיק כל שיש שם סכך על עליונה מפסלה תחתונה (פמ"ג סי' תרלג במ"ז ס"ק ב). לדידן מבואר שהסוגיא היא סוכה תחת סוכה, ולא כיסוי הפוסל מפני שאינו משמש לסכך.

**והמשנ"ב** מסיק שאם אין בעליונה הכשר סוכה, ז' על ז' או דפנות, מתכשרה התחתונה, דכל זמן שאין ראוי לעיון לסוכה לאו סוכה תחת סוכה הוה (שעה"צ אות ה).

**אם** כן, לפי ספק הפרי מגדים צריך לבדוק האם הסכך של השכן למטה יכול לקבל כרים וכסתות, אז התחתונה פסולה, ואם לא התחתונה כשרה. ולדעת המשנ"ב בכל גווני התחתונה כשרה.

**לענין** התביעה הממונית מהשכן שיקצר את הסכך שלו. ראשית הוא יכול לטעון קים לי כהמשנ"ב ואיני חייב לקצר את הסכך. זאת ועוד, הרי פסקי המשנ"ב התקבלו בכלל ישראל, ושוב אינו יכול לתבוע את שכנו בטענה שהוא מחמיר בספיקו של הפרי מגדים. ואפילו אם יש מקום לחומרא זו, כיון שהסכך המצוי בימינו אינו ראוי לקבל כרים וכסתות, אז התחתונה כשרה מדין סוכה תחת סוכה.

### סעיף ב - סוכה מתקפלת

**צורת** החיים שלנו מבקשת סוכה ניידת, נוחה לטיולים ונסיעות במשך חג הסוכות, לאותם אנשים שאינם מסוגלים לשבת במקומם בחול המועד. בבסיס התיכנון חשבו על חיילים העומדים על משמרתם, ורוצים לקיים מצות סוכה.

**המסגרת** עשויה ממוטות ברזל, וביניהם בד חזק מתוח היטב. בלחיצת כפתור המוטות נפתחים והצירים נתפסים במקומם, עם רצועות מתוחות שיחזיקו את הסכך. למשתמש נשאר רק לאסוף פסולת גורן ויקב ולהניח על הרצועות. לחיצה בצד השני משחררת את נקודות האחיזה וכל הסוכה מתרופפת, כמו עגלת ילדים מתקפלת. בעגלות ילדים כללי הבטיחות דורשים לחיצה בשני מקומות, בשביל שמירה על בטיחות הילדים, האם גם בסוכה נותן הכשרות ידרוש זאת, בשביל שהסוכה לא תיפסל בלא משים. [מוצר דומה קיים כבר, לול מתקפל לטיולים].

**תשובה:** התנאי להתיר סוכה על גבי עגלה או ספינה הוא שתעמוד ברוח מצויה (סוכה כב, ב - כג, א), וכתב רש"י מה הרבותא בעגלה, אף על גב דמיטלטלא ולא קביעא (רש"י שם כב, ב ד"ה העושה סוכתו, הובא במשנ"ב ס"ק י). ומבואר שאין חיסרון בכך שהסוכה מיטלטלת, ובתנאי שתעמוד ברוח מצויה. לכן כתב המשנ"ב שסוחרים יכולים לעשות סוכה בעגלות שלהם, אכן צריך שיקשרנה שם בחוזק שתהיה יכולה לעמוד ברוח המצויה בארץ (משנ"ב שם). וכמו הסוחרים, אפשר לעשות סוכה לחיילים ולמטיילים.

**גם** בנידון דידן הסוכה עומדת ברוח מצויה, השאלה אם זה שאפשר לפרק אותה בצורה אחרת, ואפילו בטעות, האם זה נקרא שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. חיסרון כזה בחוזק שלה, שיכול להתפרק בקלות, בטעות אנוש אבל לא ברוח מצויה, האם דינו כמו סוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, או כיון שפירוק כזה לא נעשה מאליה אלא על ידי מעשה, יש הבדל.

**הפרי** מגדים הביא הבדל בין ספינה לעגלה, ספינה אורחה בכך להעמיד בתים עליה והולכת, ועגלה מיטלטלת והסוכה לא מחזיקה עליה (פמ"ג בא"א ס"ק ד, הובא בשעה"צ אות יא). נפק"מ אם סוכה על גבי עגלה כשרה גם בשעה שמיטלטלת, והמשנ"ב מסיק שאין נפק"מ (שעה"צ שם), מפני שעגלה דומיא דספינה (ביכורי יעקב ס"ק ג). ומבואר שזה שהסוכה מיטלטלת וזזה ממקומה, זה לא חיסרון בחוזק של הסוכה, אם היא לא מתפרקת ברוח מצויה.

והנה יש לחקור אם גדר הדין של עומדת ברוח מצויה, האם הוא דין בחוזק של הסוכה, או בצורה שלה שהיא עומדת להתפרק. ונפק"מ בנידון דידן שהסוכה מתפרקת בקלות, אבל כאשר היא עומדת היא מספיק חזקה.

**לפי** הפרי מגדים, הסוכר שסוכה על גבי עגלה לא מספיק קבועה, אפשר לומר שהיסוד הוא קביעות, וזה חיסרון בסוכה המתפרקת בקלות. אבל לפי המשנ"ב שאין נפק"מ, ואין חיסרון בכך שהסוכה מיטלטלת, לכאורה גם אין נפק"מ בכך שהסוכה מתפרקת בקלות, ובלבד שלא תתפרק מאליה או על ידי רוח מצויה. אבל אם היא מתפרקת על ידי מעשה, אפילו אם המעשה ייעשה בקלות, הסוכה עצמה מספיק חזקה וכשרה. וכפי שסיים הביכורי יעקב שם דסוכה דירת עראי בעינן.

**ואם** אין חשש סכנה מההתמוטטות של הסוכה, כיון שהסוכה עומדת ולא תתפרק בלי מעשה, לענ"ד אין חשש להשתמש בה. [אסור להרכיב אותה בשבת ויו"ט, ויש לדון ע"י גוי משום שבות דשבות לצורך מצוה, ואכ"מ].

#### סוכה ניידת

**אפשר** לייצר את הסוכה הנ"ל עם גלגלים, והיא תתקפל כמו תיק שמתנייד בקלות. האם מותר שהיא תיפתח על הגלגלים שלה, ואז ייקל להזיז אותה גם כאשר היא פתוחה. אבל אם יש לה גלגלים, אז יש חשש שרוחות יזיזו אותה ממקומה, והיא תזוז בשלמות ולא תתקפל או תתפרק (משקל הסוכה לא יאפשר לה לעוף ברוח מצויה, אבל היא יכולה 'לרקוד' קצת). אפשר לדרוש להוסיף נעילה לגלגלים, או אזיקונים שיתחברו לגדר סמוכה. ואולי נדרוש גם לחבר אותה לאדמה עם יתדות. [ואז צריך להוסיף הוראות שימוש האומרות שבלי נעילת הגלגלים הסוכה פסולה, כמו שיש הוראות לסוכות לבד, וסומכים על המשתמש שיעשה אותה כראוי].

**תשובה:** לכאורה השאלה תלויה בפמ"ג ובמשנ"ב הנ"ל בתשובה הקודמת, האם סוכה על גבי עגלה המיטלטלת כשרה בזמן שהעגלה נוסעת. כאמור, המשנ"ב מיקל ומכשיר.

**ויש** לדון האם עומדת ברוח מצויה זה שהסוכה מתפרק, או שהיא תזוז ולא תעמוד במקומה. ולכאורה אפשר להוכיח מעגלה שדרכה לנסוע, שאין חיסרון בכך שהסוכה זזה ממקומה, לדעת המשנ"ב ודלא כהפמ"ג הנ"ל.

#### סי' תרכ"ט

##### סעיף א, ד - ענפים רכים

**עצי** גפן שהזדקנו, לפעמים אינם שוים את האחזקה, ומעדיפים לנטוע כרם עם עצים צעירים. לפני העקירה, חתכו את ענפי הגפן הרכים על מנת לקלוע מהם סלים מיוחדים. בינתיים הם ממתינים במחסן, בצורתם המקורית בעת הקטיפה, האם הם כשרים לסכך.



**תשובה:** לכאורה הענפים עדיין לא מקבלים טומאה, וכפי שכתוב במשנה כל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו (סוכה יא, א). חג הסוכות תעשה לך שבועת ימים באספך מגרנך ומיקבך (דברים טז, יג), הגמרא (שם יא, ב) דורשת שיעשה הסוכות ממה שמאסף מפסולת גורן ויקב... הלכך אין מסככין אלא בדבר שצומח מן הארץ והוא עכשיו תלוש ואינו מקבל טומאה, דומיא דפסולת גורן ויקב שיש בהם כל הדברים הללו (משנ"ב ס"ק א).

**בנידון** דידן מצד אחד הענפים האלו אינם מקבלים טומאה, אבל מצד שני הם אינם פסולת, הם נועדו למלאכה.

**כתוב** בגמרא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן סככה באיצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה (סוכה יב, ב), ופירשו הראשונים דעדיין עץ הוא ואינו מקבל טומאה (בית יוסף סע' ד). ואיצי פשתן, אף שעדיין אינם מקבלים טומאה, מאחר דקרוב הוא לטווחו ויקבל טומאה גזרו ביה רבנן, והרמב"ם פירש שנשתנית צורתו (הל' סוכה פ"ה ה"ד), והראב"ד פירש שהם מקבלים טומאה על ידי דבר אחר (בית יוסף שם. רש"י פירש שמיטמאים בנגעים, וכל הראשונים חלקו עליו). ומבואר שמדאורייתא כל עוד הענפים אינם מקבלים טומאה, למרות שהתחילו לעבד אותם, הם כשרים לסכך. ויש שלב בו הם נאסרים לסיכוך מדרבנן.

**בנידון** דידן לא נעשתה מלאכה, אבל הם קרובים למלאכה ולהיות מקבלים טומאה. וכנראה זה תלוי במח' הראשונים הזו, שהם קרובים לקבל טומאה אך לא השתנתה צורתם. במחלוקת הראשונים כאן כתב הגר"א לפסוק לקולא כיון דמידי דרבנן הוא (ביאור הגר"א ס"ק ד, הובא במשנ"ב ס"ק יא). ולכאורה ה"ה בנידון דידן.

### סעיף ו - מפעל של כיסאות

**מפעל** לייצור כיסאות, מסגרת עץ ורשת העשויה מעלים חזקים של צמח הגומא. עברתי ליד המפעל, וראיתי בחצר ערמה של גרוטאות, סוג של אשפה, וביניהם רשת גדולה. ככל הנראה בתהליך הייצור מכינים רשת גדולה, וחותכים אותה לגודל של הכיסאות. כעת, לפני שחתכו, האם הרשת הזו כשרה לסכך מדין מחצלת (אם אכן צילתה מרובה מחמתה, או להניח כמה שכבות של מחצלת).

**תשובה:** מצד אחד המחצלת הזו עדיין לא מקבלת טומאה, מפני שלא נגמרה מלאכתה, ומצד שני היא נועדה לשיבה, ואולי לא בעיני גמר מלאכתה.

**כתוב** בגמרא מחצלת... עשאה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בה, לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה (סוכה יט, ב). וצריך להבין האם היסוד של עשאה לשכיבה הוא לסיכוך הוא הוכחה לכך שהמחצלת מקבלת טומאה, או שכוונתו משפיעה גם אם בסופו של דבר המחצלת אינה מקבלת טומאה.

**הראשונים** מביאים הגדרה ראוי לקבל טומאה (ר"ן שם ט, ב ד"ה גמ' אסקה, הובא בבית יוסף), דהיינו כיון שהמחצלת נעשתה לצורך ישיבה (או שכיבה), אז גם אם היא עדיין לא מקבלת טומאה, היא עתידה לקבל טומאה, ופסולה לסכך. והמג"א מחמיר במחצלת שנועדה לסיכוך, אם כל עשיית המחצלות היא לשכיבה (מג"א ס"ק ה. הובא

במשנ"ב ס"ק יח ובביה"ל ד"ה עומדת). הוסיף הפרי מגדים ואפילו ציוה לאומן לתקן לסיכוך, נמי אין מסככין בה (פמ"ג בא"א שם. משנ"ב שם).

**אפשר** לצרף כאן את הגזירה שנאמרה בפשתן, שהוא קרוב לעשיית מלאכה (לעיל סע' ד ומשנ"ב ס"ק יב. ראה מ"ש שם).

#### ייצור מיוחד

**בהמשך** לשאלה הנ"ל. יזם מוכשר חשב על הרעיון, ראה מעשה ונזכר הלכה (פסחים סו, א. סנהדרין פב, א), וביקש לשכור את כל המפעל למשך שבועיים, להפעיל ייצור מיוחד של מחצלאות לסכך. המפעל יעבוד עם אותה מערכת ניהול, והפועלים הקבועים יעמדו על משמרתם. האם יקבל הכשר מהודר על כך. יצויין שהפועלים הפשוטים בקו הייצור לא מבינים את מטרת הייצור, בקושי גדול הם מבינים את הרעיון של ייצור כיסאות. הם עומדים על משמרתם כמו בכל יום, בלי לשאול שאלות.

**תשובה:** היה מקום לומר שכאן תכלית הייצור היא לשם סכך, ושפיר עבדי, כמו מחצלת שעשאה לסיכוך. אבל כתב הרא"ש בטר מנהג אנשי המקום אזלינן... הילכך במקום שנהגו לשכב עליהן, אפילו אמר לאומן לתקנו לו לסיכוך אין מסככין בה, דמי יודע שאמר לאומן לתקנו לו לסיכוך, ואתו כולי עלמא לסכוכי בהו (רא"ש סוכה פ"א ס' לז).

**וכתב** על זה המשנ"ב וחדשים מקרוב באו, שהתחילו במדינותינו לסכך במחצלות של ערבה אשר לא שיערו אבותינו, ואותם מחצלות מסתמא הם עומדים לשכב ולישב עליהם העגלות, וא"כ יש בהם פסול מפני מראית העין אפילו עשאו לשם סכך. ולכן כל שומר נפשו ירחק מזה (ביה"ל ד"ה עומדת). וזה אומר שהמחצלות האלו של הכיסאות, כיוון שבדרך כלל מייצרים אותם לשם ישיבה, קשה להתיר לסכך בהם.

**והוסיף,** אמנם רואה אני שאלו הקערי"ב (= מחצלאות מענפי ערבה) שאין להם שום בית קיבול אלא פשוטים, אינם נעשים כלל באופן זה להניחם תוך העגלות, דהנעשים לעגלות יש להם תוך ועשויים עם שוליים ואחוריים, ואלו שאינם אלא צד אחד פשוט... ובפרט שהם גדולים מה שאין דרכם כלל להניחם תוך עגלות, ומכ"ש שניתקנו בפירוש אצל האומן לסכך בהם, דכשרים בלי שום גמגום (ביה"ל שם).

**לבן** אם יש היכר בצורת הייצור של המחצלות, שנועדו לסכך ולא לכיסאות, יש מקום להתיר, אם אכן הפועלים מכוונים לשמה, או לשם צל עכ"פ (סי' תרלה סע' א).

**ומה** שהפועלים אינם יודעים לכיין, מסתמא אפשר לדמות את זה להל' ציצית (סי' יא סע' ב) ותפילין (סי' לב סע' ט), מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אם הם עובדים על דעת העומד על גביהם. ולכן זה לא יהיה מהדרין. ואולי בהל' סוכה אפשר להקל יותר, מפני שאין דין של חלות לשמה, רק מציאות שהתכוין לשם צל.

#### פרגולה עם מחצלת

**בעת** התקנת הפרגולה, הנחתי מחצלות בין הקורות, בשביל צל מושלם, גם אלגנטי וגם עמיד בפיגעי מזג האויר. המחצלות עשויות מעלים של עץ דקל (דומה לקווישקלעך). האם אפשר להשאיר מחצלות אלו לסכך בחג הסוכות.

**תשובה:** גם אם שאר דיני הסוכה נעשו כהלכתה, הדפנות קדמו לסכך (סי' תרלה סע' א ברמ"א), המחצלות נעשו לשם צל (סי' תרכט סע' ו), הפרגולה והמחצלות בנויים באופן שאין מעמיד (שם סע' ז ברמ"א), עדיין יש כאן גזירת תקרה. וכפי שכתב המשנ"ב אכן במקום שנהגו לסכך בהן כל השנה הגגות, בודאי יש לזהר בהן משום גזירת תקרה (ביאור הלכה סע' ו סד"ה עומדת. כתבתי על הנושא של גזירת תקרה בסע' יח אותיות ה-ו).

אין זאת אומרת שמי שמתעצל להוריד את הסכך, ומשאיר אותו מתחת המרפסת הסגורה, זה פסול לשנה הבאה, מפני שהוא שם אותו לשם סיכוך ולא משתמש בו לגג. אבל בנידון דידן הוא מייעד את המחצלות האלו לשם גג, ורוצה שיהיו כשרים גם לסיכוך.

### סעיף ז, ה, יח ועוד - מחסן מודולרי

ישנם סוגים של מחסי חצר הבנויים מעץ, חתוכים ומסודרים לפי מידה. בשביל להקל על מלאכת הבנאים, ובשביל לעשות את המוצר הזה שוה לכל נפש ונמכר לכל מאן דבעי, הכינו מסגרת שרק אותה צריך לבנות עם תשומת לב, ואחר כך בקלות ממש משחילים את לוחות העץ ביני וביני. לוחות העץ הם בעצם קורות עץ מהוקצעות ומשוייפות בגודל מתאים. לכן, ובשביל שהמחסן ייראה זול, אפשר לרכוש רק את המסגרת, ולקנות את לוחות העץ בנפרד, בנגריה מקומית.

**חשבתי** על רעיון לבנות את גג המחסן מקורות שאינם משוייפות, לדאוג לכך שיהיה קצת רווח בין הקורות של הגג בשביל שייראו הכוכבים וירדו גשמים דרכה. כל השנה נכסה אותו בבריזנט 'שמשוני' אטום, מפני הגשמים. ואז, בהגיע תור חג הסוכות, להוריד את הבריזנט, והרי לנו סוכה בנויה לתפארה. האם סוכה כזו תהיה כשרה.

### תשובה:

**א. כשרות הסכך דאורייתא:** מדאורייתא מסככין בגידולי קרקע שאינם מקבלים טומאה. לוחות העץ הם עדיין לא כלי, ואין בהם בית קיבול. וכתב המשנ"ב שיפודין של עץ אין מקבלין טומאה אפילו מדרבנן, ומותר לסכך בהן (משנ"ב סע' ב ס"ק ה). כלי עץ המקבלים טומאה מדרבנן אין מסככין בהם, אבל בנידון דידן פלטות העץ הם עדיין לא כלי. ובתנאי שאינם מיועדים לשום תשמיש (ראה ט"ז ס"ק כ שהאריך בגדרים אלו, וראה מג"א ס"ק יא על כלי עץ רחבים).

**ב. מעמיד:** ידועה חומרת הרמ"א להקפיד שגם המעמיד של הסכך יהיה כשר לסכך (סי' תרכט סע' ז), ויסודו בדברי הר"ן בסוגיא דכרעי המיטה (סוכה כא, ב), מאן דאמר שמעמידה בדבר המקבל טומאה היינו טעמיה, דאע"ג דאמרין וכולן כשרין לדפנות (שם יב, א), הני מילי בשאין הסכך עומד עליהן, אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו הסכך אסור מדרבנן, שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו (ר"ן סוכה י, א בדפי הרי"ף ד"ה מתני' הסומך. הובא בדרכי משה הארוך סי' תרל אות יג). והרבה ראשונים חולקים.

**אם** יעשו את המסגרת באופן שגם היא לא תקבל טומאה, אז יש מה לדבר על המחסן הנ"ל. אבל בדרך כלל מסגרת שצריך להשחיל בתוכה את הקרשים יש לה בית קיבול, והיא מקבלת טומאה ופסולה להעמיד את הסכך. ולספרדים זה יכול להיות כשר. ג. סיכוך המוחזק עם מסגרת: אם המסגרת שמחזיקה את הסכך בנויה בלי מסילה, אלא מסגרת של קרשי עץ מלמעלה ומלמטה, ומהודק עם ברגים, האם גם בכה"ג נאמר שהברגים המקבלים טומאה הם מעמיד.

**ובתשובות** להרמב"ן (המייחסות) סימן רי"ו כתוב שאלת סכך סוכה עשויה מנסרים שאין ברחבן ארבעה, והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבים כשליבת הסולם, ואין בפתח בין השליבה שלושה טפחים, ובכך מכסים אותו בהדס וערבה, אם פוסלים הסכך מחמת המסמרות. לפי ששמעתי בשם אחד גדול שנתאכסן בבית אחד מבני עירנו וציוה להוציא המסמרות מהסכך, הודיעני טעמו אי משום שמקבלין טומאה. תשובה. אותו חכם שאסר לא מאותו טעם שאמרת אסר... (ב"י ס' תרכט ס' ח). הרי מבורר שמסמרים המחזיקים את המסגרת לא מהווים מעמיד לענין סכך.

**ובן** פסק המשנ"ב אפילו למאן דאוסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כיון שאין סומך הסכך על המסמורים אלא שמחזיק בהם הכלונסות המעמידים להסכך (משנ"ב ס"ק כו).

**ורק** לדעת החזו"א שהחמיר במעמיד דמעמיד, אין לקבוע הכלונסות במסמרים. ומיהו דוקא אם הכלונסות אינם נסמכים על הכותל אלא המסמר משלבו אל הכותל, אבל אם הכלונס נסמך על הכותל ומחזקו במסמר שלא ישמט ממקומו בשעת עריכת הסכך עליו, לית לן בה, כיון שעומד בלא המסמר (חזו"א אר"ח הל' סוכה ס' קמג ס"ק ב). ואפשר למצוא פיתרון כך שהמסמרים רק יחזקו וימנעו נפילה, ולא יחזיקו את המסגרת בעצמה. [להוסיף כמה קוביות עץ בנקודות מפתח, אם המסגרת באלכסון והברגים מחזיקים אותה].

**ד.** שיוכלו הגשמים לרדת: צריך לעשות הסכך בענין עראי שיוכלו הגשמים לרדת בסוכה (תוס' סוכה ב, א ד"ה כ"י). ועל כן נהגו העולם לכסות הסוכה בערבה או בגמי או בכיוצא בהן ולא בנסרים כלל, ואפילו פחותים מארבעה, דליכא משום גזירת תקרה, משום דילמא אתי למטעי לסכך בענין קביעות שלא ירדו שם הגשמים (סמ"ק ס' צג. ב"י סר"ס יח).

**ברין** שייראו הכוכבים דרך הסכך (סוכה כב, ב. ס' תרלא ס' ג) הוסיף המשנ"ב אם היא מעובה כל כך עד שאין הגשמים יכולים לירד בתוכה אפילו כשיורדים גשמים מרובים, ואם כן הוי כעין בית, יש להחמיר ולפסול משום גזירת בית (ס' תרלא משנ"ב ס"ק ח).

**אם** כן קשה להכשיר לכתחילה סוכה כזו העשויה מנסרים, בפרט כיון שצורת הבניה של המחסן היא באופן שלא ירדו גשמים, והוא צריך למצוא פטנטים שהנסרים לא יהיו צמודים וירדו גשמים דרכם.

**ה.** גזירת תקרה: אסרו חכמים לסכך עם נסרים וקורות עץ שיש בהם ארבעה טפחים, משום גזירת תקרה, אי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך באלו מה לי לישב

תחת קורות ביתי, אף היא בנסרים מקורה, והוא ודאי פסול דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה (רש"י סוכה יד, א ד"ה ר' מאיר).

**אולם** נסרים שאין ברוחבם ארבעה טפחים כשרים, כדברי הגמרא תקרה שאין עליה מעזיבה כשרה, ואין בה גזירת תקרה (שם טו, א).

**בטעם** הגזירה הזכיר רש"י ביתו של כל ימות השנה, והיה אפשר לומר שגם הנידון דידן הוא בית של כל ימות השנה. אבל בסוגיא של מעזיבה משמע שכשר, ורק בנסר ארבעה טפחים פסול מדרבנן.

ו. **נסרים המיועדים לבנין:** אם סיכך בנסרים אפילו פחות משלושה פסולה, דהוי בית ממש, הואיל ובזמן הזה כולם מסכיכין בתייהם בנסרים שאין בהם שלושה (הגמ"י הל' סוכה פ"ה הכ"א אות א, דרכי משה אות ט). [אפשר לשאול מהדין של תקרה שאין עליה מעזיבה, שלא נאמרה בה גזירת תקרה, מפני שמסתמא מדובר על נסרים שרגילים לעשות מהם גג. אבל הסתמא הזה לא בטוח].

**וכתב** על זה הב"ח שלא לסכך בקורות (= לט"ש), אף שאין בהם גזירת תקרה, בגלל החשש דילמא אתי לסכך בהן בקביעות בענין שאין הגשמים יכולין לירד שם (ב"ח עמ' תפו אות יא ד"ה ועכשיו. הובא במג"א ס"ק כב).

**המשנ"ב** הביא את שתי הסברות הנ"ל יחדיו, שבזמנינו שרגילים להשתמש בנסרים פחות מג', יש בהם גזירת תקרה. וגם אם אין גזירת תקרה, אז יש לחוש לדברי הב"ח.

ז. **קורות שאינן מהוקצעות ומשוויפות:** אם נסכך את הסוכה בקורות בלי שיוף והקצוץ למידה מדויקת, האם גם בהם נאמר את החשש דגזירת תקרה או החשש לגשמים, הרי בסוג הקורות האלו אי אפשר להדק אותם באופן שיאטמו מן הגשמים, ולא רגילים להשתמש בהם לבנין.

**אמנם** כמדומני שהיום בבנין עראי (פיגומים או הכנה ליציאת בטון) רואים קורות לא משוויפות, ויש לדון האם זה סוג של בנין שנאמר עליו גזירת תקרה.

**אבל** בענפים ללא חיתוך למידה, כגון קנים ישרים או ענפים ישרים עגולים כפי שהם נחתכו מהעץ, בלי לחתוך אותם לריבוע, לכאורה כל הנ"ל לא נאמר. ואפשר לסכך עם ענפים כפי שהם נחתכו מהעץ. ענפים כאלו היו מצויים בעבר במתקני משחק של גינות שעשועים, לא נראה לי שזה ילמד אותנו על גזירת בית גם בהם.

ח. **העולה לדינא:** קורות עץ המיועדות לבנין אינן מקבלות טומאה, ומדין תורה הן כשרות לסכך. חכמים גזרו על קורות ברוחב ארבעה טפחים, ויש דעות שגם קורות קטנות יותר, אם רגילים להשתמש בהם לבנין. בנידון דידן מדובר על קורות המיועדות לבנין, ולפי אותן דעות אי אפשר להשתמש בהן לסכך.

**בנוסף,** הסכך צריך להיות באופן שכוכבים נראים דרכו, וגם גשם יוכל לרדת דרכו. קורות חתוכות לריבוע מדויק יכולות לעמוד בצורה מהודקת, ויש לחשוש שיסכך באופן שהסוכה תהיה אטומה ממטר. כל שכן במחסן שלנו, שנועד להיות אטום מגשם.

**בני** אשכנו מקפידים שהסכך יהיה מונח על משהוא הכשר לסכך. לכן צריך להקפיד שהמסגרת תהיה כשרה לסכך, שלא יהיה בה בית קיבול. יכול להיות שצריך להקפיד גם על המבנה של הברגים, אם המסגרת באלכסון והברגים מחזיקים אותה.

**אפשר** להכין מסגרת שהברגים רק יהדקו אותה וימנעו מהסכך לזוז, ולהשתמש בענפי עץ 'טבעיים' בלי חיתוך לצורה של ריבוע, ובוודאי בלי לשייף אותם.

### סעיף י - ענף עם כמה ממרות

**יש** לנו עץ תאנים בחצר. וכיון שהעץ גדל לכל הכיוונים, הענפים מתחילים להפריע. מחפשים 'תירוץ' להקטין אותו בלי איסור כל תשחית. ענף מלא בתאנים בשלות נקטף בשלמותו, על מנת להוריד ממנו תאנה אחרי תאנה, ואז להשתמש בענף ליצירתיות של הילדים, לחתוך אותו לקוביות משחק, או לבניית מוצגים נאים. האם הענף הזה כשר לסכך.

**ומה** אם כאשר הוא קטף המטרה היתה לשם אוכל בלבד, ואחר כך בעקבות בקשת הילדים, הוא נמלך בדעתו לנצל את השאריות לקישוט הבית.

**תשובה: א.** כוונת הקוטף: תניא סוכי תאנים ובהן תאנים פרכילין ובהן ענבים קשין ובהן שבלים מכבדות ובהן תמרים... מר סבר יש להן ידות (בית יד סמוך לאוכל, אף הוא צריך ביטול, שגם הוא מקבל טומאה) ומר סבר אין להן ידות... דכולי עלמא סברי הקוצר לסכך אין לו ידות, והכא במאי עסקינן כגון שקוצצן לאכילה ונמלך עליהן לסיכוך... (סוכה יג, ב).

**למדנו** שיכול להיות לענף תורת אוכל, וזה תלוי בכוונתו של הקוצר. וכתוב על זה בשו"ע ואם קצר לשם אוכל, יש לידים תורת אוכל לקבל טומאה, וצריך שיהיה בפסולת כדי לבטל האוכל והיד (סע' י).

**ב.** תורת ידות: האם במוצר שלנו זה לא גוזמא, לומר שכל הענף משמש יד לפרי, הרי הפרי לא זקוק לשמירה כל כך גדולה. כתב הרא"ש ויד האוכל אינו כאוכל אלא עד שלושה טפחים (שו"ת הרא"ש כלל כד ס' יד, הובא בבית יוסף סע' יא). אולם כתב עליו המג"א דיש ידות שמצטרפים אף על פי שגדולות הרבה, ולכן יש להחמיר (מג"א ס"ק יב). וכן כתב המשנ"ב מפני שיש ידות שמצטרפות לאוכל אף על פי שגדולות הרבה, יש להחמיר (משנ"ב ס"ק לא).

**ג.** מעשה המוכיח: בנידון דידן יש לדון עוד מה נקרא ביטול של האוכל, האם בעיני מעשה המוכיח, או סגי בזה שחתכו את האוכל והניחו את הפסולת. בשאלה הראשונה נראה שכאשר הניחו את הפסולת יש לה שם פסולת, מפני שמלכתחילה היא נועדה לתשמיש אחר, ולא בטלה לגמרי לאוכל. אבל בשאלה השנייה קשה להקל בלי מעשה המוכיח, כדברי הגמרא שמדמה את זה לכלים שאינם עולים מטומאתם אלא בשינוי מעשה, ולמסקנת הגמרא לא סגי במחשבה (שם עמ' ב).

## סעיף טו-ז - אריות של סכך

**א.** מוכר סכך, נשאר לו כמות של מחצלות מגולגלות, הסוכן אמור לבוא לקחת ממנו את עודפי המכירה אחרי סוכות, אבל אין לו היכן לאחסן אותם במשך החג. האם יוכל לערום אותם אחד על השני על גג סוכתו, כאשר המחצלות המגולגלות ישמשו לו לסכך יחדיו (בלי אריות הניילון).

**ב.** ומה הדין בחבילות של קנים המיועדים לסכך.

**תשובה:** א. כתוב במשנה חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן (סוכה יב, א). האיסור הוא בחבילה ולא במחצלת מגולגלת. כעין מה שכתב המשנ"ב ובמדינותינו שמוכרין אגודות ענפי אילנות שקורין יעליניק וקוצצין אותו לפזר בבית, אפשר דאין דינם כחבילה, כיון דאין דרך להניחן לייבשן דאדרכא כשיתייבשו אין שוין כלום (משנ"ב ס"ק מ).

**ב.** האיסור הנ"ל נאמר משום גזירת אוצר, מפני שפעמים שאדם בא מן השדה בערב וחבילתו על כתיפו, ומניחה על גבי סוכתו לייבשה, מניח החבילים שם לייבשם ולא לסכך (גמ' ורש"י שם, בית יוסף).

**הנמרא** התירה איסורייתא דסורא, דלמניינא בעלמא הוא דאגידי (שם ע"ב ב), ופירש רש"י ואין בהם משום גזירת אוצר דכל ימות השנה, לפי שאין דרך להצניעם באגדם, והלוקחן מתיר אגדם (בית יוסף). ולכאורה הוא הדין בנידון דידן, מפני שהאריזה נועדה לנוחות ההובלה והמכירה, הקונה לא משאיר את הקנים ארוזים כך.

## סע' יז - ערמה לשם מכירה

**סיפור** דומה לשאלה הקודמת. אדם מוכר סכך מהבית. אחרי שהוא בנה את הסוכה שלו, לא נשאר לו מקום לאחסן את הסכך בחצר. ולכן הוא שם את כל הסכך מעל הסוכה שלו. האם יוכל להשאיר את מה שלא נמכר לחג הסוכות, שימשש כסכך עבורו בעצמו.

**תשובה:** גזירת אוצר מלמדת אותנו שכאשר הסכך הונח על הסוכה שלא לשם סכך אלא בשביל מטרה אחרת, הסוכה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי (גמ' ורש"י שם יג, א). וכן כתבו הטור והשו"ע חבילה שהעלה לייבש ונמלך עליה לסיכוך, פסולה מן התורה. וצריכה נענוע, והנענוע הוא שזיזום ממקומם (טורשו"ע סע' יז, ומשנ"ב ס"ק מד).

## סעיף ז, טו, יח ועוד - שעת הדחק

**בנראה** כל כך התרגלנו לחברת שפע, כך שאנחנו לא מכירים את המושג של שעת הדחק או עיתות חירום.

**א.** בתקופת הקורונה, כאשר סכנה היתה להסתובב במרכולים אבל לא הגבילו אותנו בזה, אנשים הלכו למכולת בשביל מצרכים שאינם חיוניים בעליל, ואף התרוצצו ונסעו במיוחד בשביל זה. כפר נידח, שהמחלה לא הגיע אליו, והוא יכול להתקיים בכוחות עצמו כמה חודשים (לפי הסיפורים, היו מקומות כאלו), יש שם גידולים של מצרכי

מזון חיוניים, וכך הם עברו את התקופה הקשה ללא חשש. נניח שאין להם מהיכן להשיג פסולת גורן ויקב (צ"ע מדוע, הרי יש שם עצים וצמחים), והם יכולים לסכך רק בפלטות של עץ ממחסן גדול הנמצא בקירבת מקום.

**בשואה** האיומה, יהודים היו במחנה עבודה והשתכנו בצריפי עץ. גג הצריף גם כן היה עשוי מעץ, פלטות גדולות של עץ, האם יפקקו את הפלטות לשם סכך.

**ב.** קבוצת יהודים התחבאה מהנאצים ימ"ש בביקתה נידחת בערבות ליטא. הביקתה נראית עזובה ומוזנחת, והם מקפידים לא להראות סימני חיים כלפי חוץ. האם יוכלו 'לפקק' את הרעפים העשויים מעץ לשם סכך.

**ג.** הוא התחבא בערימת חציר ורק בלילה יוצא לחפש אוכל, האם זה יכול להיות סוכה כשרה.

**ד.** הוא חפר לעצמו מרתף קטן מתחת ערימה של ירקות.

**ה.** בור מכוסה עם חבילות של ענפים המיועדים לייבוש.

**ו.** הילדים בנו 'מחנה' מפלטות עץ וביניהם חריצים, וסיככו בענפים שתלשו מהעץ. הסוכה בגודל מינימלי הטעון בדיקה אם הוא כשיעור, והסכך נראה פסולת שהם קטפו מעצי היער.

**תשובה:** יש להבחין בין פסולים דאורייתא, שעליהם לא יעזור כל טעדיק, הסוכה פסולה, לבין פסולים דרבנן, שאז יש לדון מהי החומרא של הגזירה, והאם יש מקום להקל בשעת הדחק.

**א.** כתב המג"א ודע דכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר מקבל טומאה, דדמי לבית קיבול (מג"א ס"ק יא). הרי קיי"ל פשוטי כלי עץ שאינם עשויים לקבל אינם מקבלים טומאה (שבת קכג, ב ורש"י, תוס' (סוכה ה, א ד"ה מסגרתו למטה) חידש שטבלה (= לוח, פלטה) של עץ כאשר היא רחבה זה כמו בית קיבול והיא מקבלת טומאה. תוס' דיבר על טבלה של שולחן, למאן דאמר שבשולחן של בית המקדש המסגרת היתה כלפי מטה ולא כלפי מעלה, ועם כל זה אומרים שזה נקרא בית קיבול. והקשה הנתיב חיים, הרי בשולחן היתה עוד סיבה להחמיר, הוא עשוי לתשמיש אדם (כמבואר בתוס' שם וברמב"ם הל' כלים פ"ד ה"א), וסתם טבלה של עץ אינה עשויה לתשמיש אדם ואין לה שם של כלי. אבל המשנ"ב הביא חשש זה, וכתב ודע דכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, י"א שמקבל טומאה מדרבנן, דדמי לבית קיבול (משנ"ב ס"ק כה, ובשעה"צ ס"ק מט הזכיר את הנתיב חיים).

**וביון** שבפלטות של עץ יש לחשוש שהם מקבלים טומאה מדרבנן, חשיב פסול (משנ"ב ס"ב ב ס"ק ז, ע"פ תוס' הנ"ל). ניתן להוסיף את דברי הפמ"ג דבר האסור משום גזירה, לא גזרו במקום דבטל מצות עשה מן התורה... אבל דבר המקבל טומאה מדרבנן וכדומה, יש לומר אף שאין לו סכך אחר העמידו דבריהם, כיון דלא גזרו כאן בייחוד על מצות סוכה (פמ"ג בא"א ס"ק כב).



**אבל** בדיעבד, כתב הפרי מגדים ודע עוד, דבר המקבל טומאה מדרבנן יש אומרים דמותו לסכך בהם... ואנן קיימא לן דאין מסככין בהם. ומכל מקום אי ליכא כי אם זה, יש לומר ספק פלוגתא מסככין ואין מברכין (פמ"ג במ"ז ס"ק ו'). אם יש פיתרון אחר, אז אין לסכך בפלטות של עץ. ואם אין ברירה ואין שום פיתרון, ישתמשו בסוכה זו ולא יברכו על הסוכה.

**ב.** כתב המשנ"ב ויש מהראשונים שכתבו דכהיום מדינא אסור, הואיל דבזמן הזה מסככין בתייהם בנסרים שאין בהן ד' טפחים איכא גזירת תקרה. ומ"מ יש לחוש גם לטעם הראשון (שלא יהא מטר יכול לירד שם). וע"כ הלטי"ש (= קורות המחזיקות את הרעפים) אע"פ שאין בהם גזירת תקרה שאין מסככין בהם בתייהם, מ"מ יש לחוש שיסכך כ"כ שלא יהיו הגשמים יורדים בתוכה. וכ"ש בשינדלין (=רעפים. משנ"ב סע' יח ס"ק מט). מבואר שברעפים יכולה להיות גזירת תקרה, וודאי שיש איתם בעיה שהמטר אינו יכול לירד שם.

**וכתב** המג"א ובשעת הדחק שאין להם במה לסכך, מסככין בנסרים אפי' יש בהן ד', והוא הדין בכל דבר האסור משום גזירה (מג"א ס"ק כב). וביאר הפרי מגדים שלא גזרו במקום דבטל מצות עשה מן התורה (פמ"ג בא"א שם).

**יסודו** של המג"א בדברי הגמרא על מעשה שסיככו בנסרים, אמרו לו משם ראייה, אין שעת הסכנה ראייה (סוכה יד, ב). משם מוכח דהיכא דליכא אחר מסככין בדבר האסור משום גזירה, דאם לא כן מאי אהני (פמ"ג בא"א שם). ומשמע שיברכו על סוכה זו, אם אין ברעפים בית קיבול. [צ"ע על סיכוך בנסרים, מהנ"ל אות א שהם מקבלים טומאה מדרבנן, ואולי כדברי הפמ"ג שהתיר בדיעבד].

[**במובן**, אם יש חשש נפשות, הם אינם חייבים למסור את נפשם בשביל מצות סוכה].

**ג.** החוטט בגדיש... (סוכה טו, א - טז, א. להלן ס' תרלה סע' א) - אפשר לעשות סוכה כשרה בגדיש, ואכמ"ל בפירטי ההיתר. החציר אמנם ראוי למאכל בהמה, אך אינו מקבל טומאה (סע' יא ומשנ"ב ס"ק כז).

**ד.** הירקות ראויים למאכל והם מקבלים טומאה ופסולים לסכך (סע' ט).

**ה.** על גזירת חבילות כתב המשנ"ב הכא חמירי יותר, דאפילו בדיעבד אסור. ולא דמי לסעיף יד דהנהו לא פסילי אלא משום דילמא שביק להו ונפיק, אבל חבילה, פסולה דידה הוא משום דחיישינן דלמא עביד סוכה מן העשוי, בדיעבד נמי פסלינן ליה (משנ"ב ס"ק מט בשם הבית יוסף ד"ה ומשמע דבדיעבד. ובשעה"צ אות סב הביא שיש חולקים ואין פוסקים כמותם).

**אם** הניחו את העצים לייבוש, אז הסוכה פסולה מדאורייתא (סע' יז). ואם הניחו אותם לשם סכך, אז אם העצים בחבילות כפי הגדרים שנאמרו בגזירה (25 קנים, סע' טו), אז אין להקל בגזירה זו. ואם החבילות אינם בגדרים שנאמרו בגזירה, כגון שהחבילה יותר קטנה, אז מותר לסכך בה לכתחילה (משנ"ב ס"ק מב). ואם התיר את החבילות, אז צריך לפקפק אותם לשם סכך, מפני שהניח אותם לייבוש ולא לשם סכך, וזה פסול דאורייתא.

ו. לא מצאתי חיסרון בסוכה זו אפילו לכתחילה, מלבד ההרגשה של ההורים שהילדים 'בורחים' להם מהידים ועושים כרצונם גם בחגים. עדיף להשאיר את הכוחות והדיונים עם הילדים לדברים רציניים יותר, ולא להתווכח על קיום מצות באופן המותר לכתחילה. אבל כל מקרה לגופו לפי שיקול הדעת החינוכי והחברתי.

מה, מפריע לך שהילד יותר שובב ממך, שהוא עושה דברים לא שְׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם (דברים לב, יז). הַנֶּחֱזֵק לְנַעַר עַל פִּי דְרָכּוֹ (משלי כב, ו), לא על פי דרכך, אלא על פי הנתבי הסלול לו משמים בטיבעו ובמזלו לפי הכוחות שהקב"ה נתן לו (על פי ביאור הגר"א שם). מצוה שיהיה החינוך ע"פ דרכו, כי כל אדם מסוגל מטיבעו לענין אחר, בין בדעות יש שמוחם חד. ויש ששכלם ישר בלתי מחודד, וצריך ללמדם כפי ההכנה שנמצא בו, ובין במעשים, יש שמוכן לאומנות מיוחד, ולמידה מיוחדת, ויקבל אותה בקל. וזה יוכר בהנער לפי התשוקה, ולפי מה שמשתדל בעצמו באיזה דבר מיוחד, צריך לחנכו לפי דרכו ולפי הרושמים שיש בו אל מה שהוא מוכן אליה, שאז לא יסור ממנה גם כי יזקין. לא כן אם יחנכהו אל מה שהוא זולת טבעו (מלבי"ם שם).

## סי' תר"ל

### סעיף ב - אינה כמתכונת הסוכות

בבנין שלנו יש מרפסות סוכה 'מדורגות'. בקומה הראשונה יש מרפסת לכל האורך, בקומה מעליה שליש חסר, בשביל שלמטה תהיה סוכה כשרה, ובקומה השלישית המרפסת רק בשליש מהאורך, בשביל חלק מהמרפסת של הקומה השניה, שיהיה תחת כיפת השמים. לכתחילה בכל מרפסת יש שלש דפנות, והצד הרביעי הוא יותר מארבע אמות, כך שאי אפשר להגיד עליו דופן עקומה.

הוספתו למרפסת שלי 'מדף' בולט כלפי חוץ, הוספה לכל אורך המרפסת בגובה 35 ס"מ. ופתאום תפסתי את עצמי, הרי עכשיו אין לסוכה שלש דפנות, מפני שהמדף מוגבה מהריצפה, תחתיו אין מספיק גובה בשביל דופן, ומעליו יכול להיות שהוא נקרא מקום אחר ולא מצטרף להיות אותה דופן. ועל כן צריך לבנות דופן במקום בו מסתיימת הסוכה שלי, ויש גג מעליה היכן שמתחילה המרפסת בקומה מעל.

תשובה: אם אכן המדף נקרא מקום אחר (כפי שכתב המנח"ש ח"ב סי' נו אות א), ואת זה נלמד בגדרי מקום בהלכות עירובין, הרי שאין שם דופן, זה לא מצטרף, והסוכה פסולה. ההגדרה של מקום היא ארבעה על ארבעה טפחים (סי' שמה סע' ב). גובה פחות מג' טפחים הוא לבד ובטל לקרקע, גובה יותר מג' הוא עומד בפני עצמו, ואם יש בו מקום ד' על ד' טפחים (סי' שמה סע' י), אז הדופן לא מצטרפת עם הדופן שלמטה. אולם אם במדף יש יותר משבעה טפחים על שבעה טפחים (מדף גדול מאוד), אז החלק העליון יכול להיות סוכה כשרה בפני עצמה, ולחלק התחתון יש דין פסל היוצא מן הסוכה (סוכה יט, א, טוש"ע סי' תרלא סע' ז. הגר"נ איזנשטיין שליט"א היקל אפילו שהחלק התחתון שהוא

המרפסת המקורית לא נמצא באותו גובה של החלק העליון שהוא הסוכה הכשרה, וזה עפ"י סי' תרלג סע' ז, ראה מש"כ שם).

[**במקרה** זה אי אפשר להסתמך על סורגי המרפסת לדפנות הסוכה, מפני שהם מחיצה גרועה ובעיני ד' מחיצות שלמות, כפי שביארתי בדין סוכת לבוד].

### סעיף ב-ג, ח - טפח וצוה"פ בשלישית

**בפינת** החצר יש שתי דפנות, ובשביל דופן שלישית צריך להשתמש בחלק החצר שהוא מתחת הגג. באותו חלק יש עמודי תמך, וקורת בטון שכולטת מהתקרה כלפי מטה, מבפנים זה נראה כמו צורת הפתח. השאלה היא מפני שעמודי התמך נמצאים בקצוות, בצד אחד אכן הסוכה מתחילה באותו קצה, אך היא לא מגיעה עד הקצה השני, העמוד השני לא נראה מתוך הסוכה. האם אפשר לסמוך על צורת הפתח זו למרות שאינה נראית מהסוכה, או על הטפח הראשון שהוא העמוד של הבנין, או על פי תקרה יורד וסותם בשביל שייקרא דופן מהצד החיצוני של הבנין. האם הסוכה הזו כשרה כמות שהיא, או שצריך להוסיף לה דופן שלישית של שבעה טפחים. (במקומות הפרוצים הם שמו בריזנט המתעופף ברוח.)

**תשובה:** אמרתי להם להוסיף דופן שבעה טפחים, מפני שבלי זה קשה להכשיר את הסוכה הזו. וגם אם הוא חושב שהוא בקי בכל דיני מחיצות, יצויין לדברי הרמ"א ונהגו עכשיו לעשות מחיצות שלימות, כי אין הכל בקיאין בדין המחיצות (סע' ה).

**א. שלישית אפילו טפח:** יש כמה מהלכים בגמרא בביאור ההיתר המפורסם של שנים כהלכתן ושלשית אפילו טפח (סוכה ו, ב - ז, א). לבוד שלושה טפחים מהדופן השניה, ואחריו צורת הפתח או רוב הדופן (גמ' שם, משנ"ב ס"ק ו). אין מאן דאמר שטפח הראשון הוא הטפח אותו התירה ההלכה למשה מסיני של שלישית אפילו טפח. לכן העמוד שנמצא בקצה הבנין לא יכול לשמש כשלשית אפילו טפח.

**כתוב** במשנ"ב דאף דילפינן שלישית אפילו טפח, מכל מקום בעינן שיהיה נראה כדופן (משנ"ב ס"ק ו אות ג. וראה עוד משנ"ב ס"ק כטד בעינן מחיצות ממש). מבואר בהלכה זו שאין להתיר דופן שלישית על ידי צורת הפתח גרידא, אולם אפשר להתיר צוה"פ עם צירופים (משנ"ב סע' ח ס"ק מ), אשר אינם פשוטים בנידון דידן, כפי שיתבאר בעז"ה.

**ב. צורת הפתח מחצר גדולה:** חצר גדולה שנפרצה לקטנה גדולה מותרת וקטנה אסורה (עירובין צב, א), מפני שלגדולה יש גיפופין והוא פירצה של מחיצה, ולקטנה אין מחיצה. לכאורה הוא הדין בצורת הפתח, כיון שמצד הסוכה לא נראית צורת הפתח, הרי כאילו אין לה דופן שלישית.

**ואולי** לצוה"פ יש גדר של מחיצה גמורה ולא של פירצה, ואז בכל גווני יש כאן מחיצה מעלייתא. גם יכול להיות שבהל' סוכה מקילים יותר מאשר בהל' עירובין.

**הנמרא** מתירה סוכה באכסדרא שיש בה פצימין (סוכה יח, א), לדעת הרמב"ם הוא מטעם פי תקרה, ובתנאי שיש שם צורת הפתח כלפי חוץ (סע' ח משנ"ב ס"ק לז), ולדעת ראשונים אחרים בעינן צורת הפתח גמורה הנראית מתוך הסוכה (ט"ז ס"ק ט ומשנ"ב ס"ק מ). המחבר פסק כרמב"ם בין שהיו נראים מבחוץ ואין נראים מבפנים כשרה. לא היו לה פצימין פסולה (מחבר סע' ח), דהיינו סמכין על צורת הפתח הנראית מבחוץ, וגם היא לא נעשתה לשם הסוכה (משנ"ב ס"ק לז). והרמ"א מחמיר וכתב אבל אחרים חולקים, ולכן אין לעשות סוכה ככה"ג (רמ"א שם). יש צדדים שגם לדעת הרמ"א אפשר להקל, כאשר שתי הדפנות האחרות עשויות כמין גאם ולא כמבוי הפתוח באמצעו, ויש מחמירים גם בזה (משנ"ב שם סס"ק לז).

**לספרדים** אפשר להקל יותר, אבל לאשכנזים אי אפשר לסמוך על צורת הפתח הזו, אם היא לא נראית מתוך הסוכה. וכתב המשנ"ב בשם הט"ז דהא דמהני צוה"פ רק בצירוף עם פי תיקרה יורד וסותם, אפילו שהיא נראית מתוך הסוכה, ויש דעות דבעינן צוה"פ גמורה (משנ"ב ס"ק מ).

**בנידון** דידן אפשר להסתפק האם קורת התמך של הבנין היא כמו צוה"פ גמורה, או שגם כך זה רק בדין פי תקרה ולא כקורה על גביהן. בפרט כיון שהקורה ניכרת רק מתוך החצר, מבחוץ זה נראה חלק מהקיר של הבנין, והרי הסוכה נמצאת מבחוץ. ובלאו הכי, כיון שצורת הפתח אינה נראית מתוך הסוכה, יש להחמיר.

**ג.** פי תקרה כלפי חוץ: מעיקר הדין פי תקרה מהני למה שבתוכו ולא מחוצה לו, דהיינו לתחת הבנין ולא לחצר. הט"ז (ס"ק ט) מיקל כאשר פרץ גגו, מפני שהקורה נועדה לתוך הבית והרי הוא בתוך הבית. היתר זה לא יועיל לנידון דידן, כאשר הסוכה מחוץ לבית. וגם בזה יש חולקים, והמשנ"ב מחמיר (ס"ק מ).



## הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מבצר הכוללים, קרית יואל מאנרא יצ"ו

אי מותר לקצוץ ענפים או אילן העושה פירות להשתמש בעציו  
לסכך וסוכה

משה (סי' ל"ז) ואבני צדק (י"ד סי' מ"ה) הובא בדרכ"ת שם, ועצי חיים (ח"ד סי' י"ב) ודברי יואל (סי' צ"ב אות ט') יעו"ש, ועי' נמי בשו"ת דובב משרים בכמה מקומות (ח"א קל"ד, וח"ב סי' מ"ב, וח"ד סי' ק"י), ושו"ת ויען יוסף (ח"ד סי' נ"ט-ס"ג) ושו"ת באר משה (ח"ה מס' קל"ג עד קל"ז) שנחית לדון באורך בנדו"ז והעמיק הרחיב הנושא כמדתו לכל רוח, ולך נא ראה שם דלא הניח דבר קטן מדברי גדולי קמאי עיי"ש, ועוד רבנן בתראי ולא העת האספ פה\*.

אך כבר אמז"ל (חגיגה ג.) אי אפשר לביהמ"ד בלא חידוש, וזמנן באפרקסתא דעניא אשכח מרגניתא, ומדי עיוני בשאלה של קציצת ענפי אילן פירות לעשות מעציו סוכה, עלה בהגיוני דלכא' יש ראייה ישירה בהיתרו ממשנה מפורשת במס' סוכה שהותר לקצצן, ואמרת בטח דשו ביה הפוסקים לדורותם שדנו בהאי שאילה, ובהדי חיפשי בספריהם לא מצאתי אף אחד מי שיזדקק להביא ראייה מפורשה זו, ותמהני ושיילני בנפשי וכי נעלמה מעיניהם הבדולחים, מה שראו עיני הטרוטות, ופן ואולי מקום הניחו לי, והנני להציע מה שעלתה

הנה כבר האריכו הפוסקים למעניתם אם יש היתר לעקור אילן עושה פירות, או לקצוץ ענפיה, כשהוא לצרכו, או לצורך מצוה, וכדומה, והגדרים בהלכותיה מתרחבות ומתפשטות, ומה שנוגע לשרשי ההיתר אין לקטן ערך כמוני מה להוסיף ולהנעוץ ראש בין ההרים הרמים גדולי רבוותאי וכבר נכנסו בעלי תריסין לדון בכל פרטיה ודקדוקיה, החל מרבינו הטו"ז (י"ד סי' קט"ז סק"ז) שהורה כמ"ש הרא"ש (ב"ק פ"ח סט"ו) שאם היה צריך למקומו מותר עיי"ש, ושו"ת חו"י (סי' קצ"ז), ושו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ע"ו) הובא בפ"ת יו"ד שם (סק"ו), ויתר פוסקים דור דור ודורשי עד גאוני בתראי, וסידור דבריהם הונח בסדר נכון אף יאה בס' דרכ"ת ליו"ד (סי' קט"ז, אות נא) עיי"ש, וביחוד לצורך מצות סוכה בשם שו"ת ויעתר יצחק (סי' ס"ד) עיי"ש, ועוד באו עלה בציונים במפתחות להרמב"ם פרנקל (פ"ו מה' מלכים ה"ח) עיי"ש, ושוב בס' רזא דשבתא עמ"ס ב"ק (דף צא:), גם ידוע ממשנתן של מרנן הגאון"ק עצי תמרים זצ"ל שנטלו חלק בראש האי נידוניא בתשובותם הלא הוא בספרתם, השיב

א. ועיין עוד בחיבור שלם בשם עץ השדה על הל' כל תשחית אילנות ומאכלים, שחיבר הג"ר אליהו שטסמן שליט"א מירושלים עיה"ק בעמח"ס כל נדרי ועוד, שמקיף כל הפרטים וגדרים בהאי נידוניא, ואין ספרו לפני, אך ראיתי כולם נוהרים אחריו, והלום ראיתי גם בשו"ת מקדש ישראל להגאון ר"ד הארפענעס שליט"א הנדפמ"ח על סוכות (סי' צד) שיורד ומלקט בקצרה בהאי שאילה לגבי ענפים, בציוני השרשים מספרי שו"ת, ומזהיר שישאל שאלת חכם.

מצודתי, ותקוותי שימצאו המעיינים חפץ וזה החלי.

## א'

ראיות ה'פנים יפות' מקרא וממשנה שמותר לקצוץ אילן מאכל להשתמש לצורך מצוה הנה אחד מראשי המדברים בהיתר קציצת אילן וענפיו 'לצורך מצוה' וביחוד לסוכה, עומד לנס הגה"ק בעל הפלא"ה זי"ע בס' פנים יפות (פ' שופטים, ט), ורבנן הבאים אחריו נו"נ בדבריו כיצוין שו"ת בית יצחק (חיד"ו סי' קמ"ב) ועוד, ויובא להלן, והבה נעתיק דבריו.

וזה"ל: [לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן] כי ממנו תאכל (דברים כ"ט), [בספרי (פסקא ר"ג)] זה מצות עשה וכו', והזית רענן [לבעל מג"א בילקוט] שאת לון פירש, שהקוצץ אילן עובר בעשה, ולא תעשה, וכו', ולכאורה היה נראה, דנפק"מ מזה, אפילו לצורך מצוה, כגון עצי מזבח 'או צורך סוכה', ולא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת, משום דהוי עשה ול"ת, אך נראה דאי אפשר לומר מטעם דחיה, דהא קיי"ל (שבת קלב:) דבעינן דבעידנא דמעקר לאו, מקיים עשה.

וממשיך: ועוד נראה, דלצורך מצוה ליכא איסורא כלל, דלא גרע מאם היה מעולה בדמים כדאיתא בב"ק דף צא (ע"ב), וכן מקרא דנחמיה (ח טו) והביאו עלי זית וגו' ועלי עץ עבות, ואחז"ל בסוכה (עיי"ש יב. לו.) עלי זית לסוכה, והיינו ענפים, וכן אמרו במשנה (תמיד כט.) בררו משם עצי תאנה למערכה, וכן בריש פ' כיצד צולין (פסחים עד.) שפוד של רמון, ודחך לומר שכל זה מיירי באילנות זקנים שאין עושין פירות (שמותר לקוצץ, רמב"ם מלכים פ"ו ה"ט) עכ"ל פנים יפות.

הערה בביאור דברי הפנים יפות במ"ש בענין עדול"ת

מ"רם כל שיח אבוא העירה על נקודה אחת מדבה"ק של הפנים יפות שפתח דבריו שאין לומר דלצורך מצוה נימא עדול"ת, משום דהוי עשה ול"ת, וכוונתו דהספרי שם כתב דבמשחית אילן יש בו 'לא תעשה' של לא תשחית עצה, וגם 'עשה' של 'כי ממנו תאכל' עיי"ש, כפי' הזי"ר, והשתא צ"ע מהו כוונת הפני"פ בהמשך דבריו: אך נראה דאי"א לומר מטעם דחיה וכו' דבעינן בעידינה וכו', והלא ממילא לא שייך דחיה כפי שכתב קודם מיניה דהוי ל"ת ועשה, ויש להדחיק דאיה"נ לא שייך, וכ' דאליבא דאמת ממילא לא שייך האי סברא.

אך שבתי וראיתי כי דבריו נכתבים כחץ למטרה, דכד נעיין בספרי מוני המצות נראה דלאו כולי רבוותא ס"ל כהספרי דיש בהשחתת אילן עשה ול"ת, ואמנם הרמב"ם בס' המצות (ל"ת נו) מנאו רק במנין הל"ת ולא מנאו במנין העשין, ואכן הרמב"ן בשכחת העשין (עשה ר') עורר דהו"ל להרמב"ם למנותו במנין העשין שלו, ואיכא מפרשים שנטרחו ליישב דהרמב"ם נמי ס"ל הכי רק לדרכו א"צ לכתבו עיי"ש.

איברא חזינו לרבוותאי דהלכו בעקבות הרמב"ם כמו הסמ"ג (ל"ת רכ"ט), והיראים (ס' שפ"ב), וס' החינוך (מצ' תקכ"ט) שמנאו רק במצות ל"ת עיי"ש, ומשמע דלשיטתם אין באיסורו רק ל"ת, וא"כ לפי דעתיהם אכתי הו"ל למימר דלצורך מצוה עדול"ת, לכן מדייק הפנים יפות וממשיך, דאף לפי"ד רוב מרבנותאי שלא מנאוהו במנין העשין, לא שייך לומר עדול"ת, דלא הוי בעידנא, כנלענ"ד כוונת דבריו ז"ל.

עוד ביאורים והערות בדברי הפנים יפות ובהערות וצינונים לס' פנים יפות הנדפס"ח העירו כמה הערות מועילות לשכלל דבריו הק', ואעתיק מהם בתוס' נופך כדלהלן.

**א.** דראיות הפנים יפות מקרא דנחמיה עלי [ענפין] זית לסוכה, וכן ממשנה בתמיד, וממשנה ריש כיצד צולין, אזיל בהנחה דס"ל שיש איסור כל תשחית גם בקוצץ מקצת אילן, ולפיכך הביא שפיר ללמוד ראייה מהני אתרוותא דחזינן שהותר קציצה לצורך מצוה, משא"כ לדעת הסוברים שאין איסור בקציצת ענפים שאינו משחית כל האילן רק מקצתו, לשיטתם אין מקום להוכיח מכל הני מקומות דפשוט שיש לומר דמיירי בענפים ולא משחית כל האילן וליכא ב"ת, וכדעת זו ס"ל המשנה למלך (כפ"ז מה' איסור"מ ה"ג ד"ה ודע שהרב) שהביא לקושיות הס' באר שבע (תמיד כט: ד"ה רב פפא) שהק' על הא דתנן (שם כט.) בררו עצי תאנה למערכה, ולכאור' איך הותר לקצוץ אילן מאכל, ותיירץ דהתם רק ענפים עיי"ש, וכדעתו העלו הרבה פוסקים לצדד להקל לגבי ענפים, ורבו הדיעות בזה לכאן ולכאן, כיעויין ס' עץ השדה (להג"ר אליהו שטסמן שליט"א מירוש"ו, סי' א' ס"ה) [ועוד בדרכ"ת שם, ויתר ספרים שצינתי בריש המאמר] עיי"ש, ומדברי הפני"פ מסמתייע מהתם משמע דאינו מחלק בזה.

**ואנב** אורחא אוסיף: דבשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קל"ד) הביא להפנים יפות והעיר עליו שראייתו ממשנה בס' תמיד דלצורך מצוה מותר, כבר קדמו בזה הבאר שבע הובא במשל"מ (הג"ל) עיי"ש, ויש להעיר על הערתו כי כן קדמו בהערה זו בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' קמ"ב אות ב') הדן באורך בנדון עקירת אילנות, ויובא להלן, וקצת יל"ע על הגאון דוב"מ שלא הזדקק בתשובותיו להבי"צ, ועי' בהע"ב.

**ב.** עוד העירו כי מלשון בעל הבאר שבע גופיה, משמע דלא ס"ל כתירוצ' הפנים יפות, שאיהי מתרץ להא דעצי תאנה למערכה, דשמא לצורך מצוה גדולה כי הכא מותר' עיי"ש, משמע דבשאר מצוה שאינו כ"כ כעצי מזבח לא ס"ל להתיר ע"כ [עי' דברינו להלן אות ד' שיש מקום לדון ולחלק באיזה מצות מותרין להשתמש בעצים שלהן].

**ובאן** המקום ההעתיק לשון המשנה למלך המעתיק הבא"ש וז"ל: ודע דהרב באר שבע כתב ומיהו תימה למאן דלית ליה ישוב א"י ממילא איירי משנתינו דקתני אבל באלו היו רגילין במורביות של תאנה היינו אפי' בתאנה דעבדא פירי ואמאי לא יהי' אסור משום לא תשחית את עצה דבהא כפ' החובל

ב. וז"ל בי"צ: ומה שתיירץ הבא"ש דלצורך מצוה מותר, עי' בפנים יפות פ' שופטים וכו', אך מ"ש עוד דלצורך מצוה לא הוה השחתה דהוה כמו מעולה בדמים זה סברא ישרה, וכבר קדמו בזה בבאר שבע הנ"ל באופן דלדעתי צדקו דברי הפנים יפות, דאף [=שכ' שם] דאין עדל"ת, דלא הוה בעידנא וכו', מ"מ אינו עובר בלאו כלל, דלא הוה השחתה לצורך מצוה, כמ"ש הבא"ש, וראייה מעצי מזבח דקוצצין תאנה שעושין פירות עכ"ל [ובדו"מ ח"ב סי' מ"ב דן עוה"פ בנדו"ז ומעורר שם דבקוצץ 'ענף' אכתי הוי 'חצי שיעור' עיי"ש, וגם בסברא זו קדמו הבי"צ הנ"ל ולא הזכירו, והוה למרות שבתשו' ההוא מזכיר תשו' אחרתא מבי"צ ואת זו לא פקדו, וי"ל].

(צא:) משמע בהדיא דהאי קרא אפי' שלא במצור משתעי וכו', ודוחק לומר דמיירי משנתינו בתאנה שהוא מעולה בדמים [=והיינו שהעצים מעולים יותר מן האוכל], דבזה לא הוה אמר רב אחא [דהתירו הוא] משום ישוב א"י, ושמא י"ל דלצורך מצוה גדולה כי הכא מותר ע"כ.

וממשיך המשנל"מ: ולא הבנתי קושיא זו דמאי דאסור משום לא תשחית אינו אסור [אלא] לקצץ האילן עצמו משרשו, אבל לקצץ ענפים וחירות לא ידעתי היכא רמיזא איסור זה, והכא לא היה כורתים כי אם הענפים, ברם שרשויה בארעא שבוקו עכ"ל.

ג. עוד העירו כי מה שהפטיר הפנים יפות דדוחק לומר שמיירי מאילנות זקנים שאינם מוצאין פירות, דכן נמי צריכין לומר שדוחק לומר שמיירי שם בעושיין פירות רק שמעולה בדמים לצורך מצוה [דהיינו שדמיו יקרים להשתמש בעצים לבנין יותר משבח פירותיו] (עי' רש"י ב"ק שם), או שמיירי שם שקצצו 'לצורך'

שזומר האילן, ועל כן בפשטות יש ראייה משם שמותר לקצוץ לצורך מצוה.

## ב'

ראי' מפורשת ממשנה במס' סוכה שמותר לקצוץ אילן לצורך הסכך  
ואבוא נבוא לעיקר הערותינו, דלדידי עני חזי לי ממשנה מפורשת בסוגיין דמס' סוכה שמותר לקצוץ אילן או ענפיו לצורך מצוה סוכה, ותמהני שלא ראיתי מי שיזדקק להביא ראיה מכאן להתיר, והי ניהו במשנה בפ"א מ"ד (סוכה יא.) הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וסיכך על גבה פסולה, ואם הי' סיכוך הרבה, 'או שקצצן כשרה' ע"כ.

ומקופיא מפורש יוצא כאן שיכולין לקצוץ גפן שהוא אילן העושה פירות כדי להשתמש בהן לצורך הסכך, עכ"פ ברצה להשתמש עם העצים גופא כדי לסכך עמהם, כמו הכא<sup>2</sup>.

ובן נראה בהשקפה בריהטא מגמ' (שם יג:) כברייתא דאם קצץ ענפי תאנה ובהם

ג. שוב אחרי כותבי האיר למול עיני ס' הסוכה מהדור' מחודשת (שנת תשע"ח) לחד מחשובי מחברי זמננו הג"ר אליהו ווייספיש שליט"א מירושת"ו שנחית לדון בזה (בפ' ח' סעיף י"א), ובהערות (הע' 11) מצאתי את שאהבה נפשי שהעיר שיש להביא ראיה ממשנה זו, ושמחתי שהייתי בר מזליה בראיה זה.

וז"ל: מי שאין לו ענפים אחרים לסכך אלא ענפים מחוברים לאילן עם פירות, וצריך לקצוץ אותם לצורך הסכך יש מי דן לומר שאי"ב משום איסור בל תשחית (משנת יוסף שביעית פ"ד, קונטרס איס' קציצת אילן אות י) עכ"ל.

ובהערה: ציין שהביא מס' פנים יפות וכו', והוסיף: ובעיקר הדבר לכאן יש להביא ראיה ממתניתין (סוכה י.) הדלה עליה את הגפן וכו' או שקצצן, וביותר מבואר כן בסוגיית הגמ' (יג:) כברייתא ובגמ' דאם קצץ ענפי תאנה ובהם תאנים, גפנים ובהן ענבים, מכבדות ובהן תמרים, אם קצצן לשם סכך בלבד איכא מ"ד התם שאין להם ידות ועי' חזו"א (ארי"ה סי' קנ"ו, השמטות לתרכ"ט דף רכה) שהוכיח דמיירי שאין דעתו לאכלם לעולם, ואעפ"כ משמע מסתימת הגמ' שאין בקציצה זו איסור בעל תשחית וצ"ע, עכ"ל.



משום תול"מ עכ"ל, וכע"ז בק"ע שם, וממשיך בירושלמי, שהוא הדין דמהני נענוע, ואמר רב, תרתיהון לקולא, הדלה אותן לכך אעפ"י שלא נענע, נענע אפילו שלא הדלה אותן לכך עיי"ש.

הרי קמן שפירשו למתניתין דמיירי שהדלה את הגפן ממעל הסוכה מעיקרא על דעת לקוצצן, ואז כשרה אפי' בלי נענוע, והיינו שעשאה לכתחילה כדי לקצצו, וא"כ אין לדחות בכה"ג.

ג'

בכל הני ראיות שמעינן שהותר דווקא כשמשמש עם העצים לצורך המצוה

והנה מכאן לכאורה אין ללמוד ראייה להיתר למי שחפץ לקצוץ אילן או ענפיו כדי לפנות מקום האילן או הענף כדי להשתמש במקום כגון שלא ינטה הענף למעלה מסוכתו או שרוצה להעמיד הסוכה במקום שהאילן וענפיו קיימים, אבל אין לו חפץ בגוף העצים להשתמש עמהן לצורך הסכך והדפנות, דעל דא לא קוזינן מכאן היתרא, דכל מה שחזינן כאן היתר לקצוץ גפן מן המחובר מיירי כשרוצה להשתמש בעצי האילן גופייהו לצורך הסכך.

**ובאמת** גם ההפלאה ז"ל לא פשט ידו בכל הראיות שהביא להיתר קציצת אילני עושה פירות לצורך מצוה, רק היכא שמשמש עם העצים עצמן לצורך מצוה כמו למערכה ע"ג המזבח, וכן לשפוד לצלות ק"פ, וגם ראייתו מקרא דנחמיה מיירי כה"ג שהשתמשו בעלי זית לסכך בהן סוכתן, ואם כן תמיהתינו תופסת מקום נכבד למה עזב להסתייע ממשנה מקומו בסוכה 'דאם קצצן כשרה' וכמשנ"ת.

תאנים, גפנים ובהן ענבים, מכבדות ובהן תמרים, וכו' עיי"ש.

תמיה על הפנים יפות שלא הביא ראייה זו ממשנה במס' סוכה

**וביותר** הפלא והפלא על אדונינו בעל הפלאה זי"ע שנחית לדון בדין קיצוץ ענפי אילנות לצורך מצות סוכה, והרחיק נדוד להביא ראיות מכמה משניות שניתן לקצוץ ענפי אילן לצורך מצוה ממשנה דתמיד, ומשנה דפסחים לגבי שפוד של רמון, ולמה הביא ממרחק לחמו בזמן שיש לו משנה עמו במחיצתו במצות סוכה שנשנית להדיא דקוצצין גפן כדי שיוכל לשמש לסכך לצורך סוכתו.

אין לדחות הראיה שהמשנה מיירי בדיעבד ולא לכתח'י

**ואם** תשיבני שהמשנה לא התירה לקצצן 'לכתחילה' ומיירי דווקא שנקצץ 'בדיעבד' ואז מכשירין הסוכה, וזה שנקטו 'או שקצצן', אבל לכתחילה איה"נ דאין להתיר מחמת איסור קציצת אילן או ענפיו, וקתני דהיכא דעבר וקצצן כשרה, דבר זה קשה להאזין, דאטו בשיפטנא עסקינן, וגם כללא ידענא מש"ס (ביצה יז:) דתנא דמשנה תקנתא דהיתרא קתני, דאיסורא לא קתני.

בירושלמי העמידו להמשנה ד'אם קצצן' לדינא דלכתחילה

**ועוד** דמצינו להדיא בירושלמי (פ"א ה"ה) שמפרש להא מתניתין בלקוצצן אפי' לכתחילה, והיינו דתני התם רבי אבא בשם רב, והוא שידלה אותן לכך, ופי' בפנ"מ וז"ל: אסיפא או שקצצן קאי, דדוקא שכתחילה הדלה אותן לשם סכך והיו בדעתו לקצצן שלא יהי' הסכך פסול

מערכה דהוי קדושה וכן עצי סוכה שקדוש לזמנו ומשו"ה שפיר הותרו להשתמש בהם לצורך מצוה, משא"כ שריפת כסותו לכיסוה"ד, ולכא' הלא עיניו לנוכח יביטו לתוכן דברי הפנים יפות שדן בזה, והא הפנים יפות שם הביא נמי ראייה ממשנה בפסחים שצלו פסחיהן בשפור של רמון, והתם אין השפור נתקדש כלל, ודומה לעפר שמכסין בו את הדם, ועכ"ז חזינן דמותר להשחית עצי רימונים לצורך מצוה, ונמצא דמהתם נותר קושיא על התבו"ש ופרי"ת שלא התירו כל תשחית לצורך מצוה כשא"ב קדושה, והא בשפור של רמון התירו אף שא"ב קדושה, והבי"צ מעלים עיניו דלא נתישבה עדיין דעתיהם, וזה אגב אורחא שחתי.

לדברי הבי"צ יש לדון אי יש לחלק בין צורך מצוה לסכך או לדפנות

ועתה נחזור לעיקר הערותינו, דהשתא לפי הנחת הבי"צ שיש חילוק בל"ת דבל תשחית היכא שגוף החפצא נעשה קדוש, להיכא שגוף החפצא לא נתקדש במצותו, אם כן גם במצות סוכה יולד מזה נפק"מ להלכה לאיזה דבר ישתמש בהני עצים לסוכתו לצורך הסכך, או לצורך הדפנות, דהא מצינו דנחלקו הראשונים לגבי הדפנות אי מעלתו נמי כמעלת הסכך שנתקדש למצותו, או לא.

דחנה בגמ' (סוכה ט.) א"ר ששת וכו', מנין לעצי הסוכה שאסורים כל שבעה, ת"ל חג הסוכות וכו', ותניא ריב"ב אומר כשם ששם שמים חל על החגיגה כך ש"ש חל על הסוכה, שנא' חג הסוכות וגו', מה חג לה' אף סוכה לה', ופליגי הרא"ש והרמב"ם וז"ל: הרא"ש (פ"א ס"ה

אולם האומנם שלא באנו מכח הני ראיות ללמוד היתר לקוץ אילן מאכל לצורך השתמשות במקומו, מכ"מ הפוסקים שדנו בנידו"ז אמנם צדדו להקל לדינא אף כדי להשתמש במקומו לצורכו או לצורך מצוה, כל מר כדאית ליה, ולא מ"מ כח הני ראיות הנ"ל, רק מכח עיקר דעת הרא"ש שהביא טו"ז (המובא בפתח דברינו), ושאר, דלצורך מותר לקוץ האילן, ובכך כשיש צורך להשתמש במקום האילן התירו עם צירופים עיי"ש.

ד'

בדעת השו"ת בי"צ שרק לצורך מצוה שהעצים נקדשו למצוות מותר לקוצצן ובעמדי על רקע דא מקום אתי להעיר על מה שחזיתי להגאון שו"ת בית יצחק (שם אות ב') אחרי שהביא ראיית הבאר שבע והפנים יפות [להתיר קציצה לצורך סוכה] מהא דקוצצים עצי תאנה שעושה פירות לעצי מערכה, שכתב בזה"ל: ומזה צ"ע על זקני התבו"ש סוף סי' כ"ח והפרי"ת שכתבו דשייך כל תשחית בשורף בגד לצורך כיסוי [=הדם, וקשה דחזינן ממשנה הנ"ל דליכא כל תשחית באילן לצורך מצוה, וא"כ גם לכיסוה"ד הו"ל להתיר], אך דיש לחלק בין עצי מזבח דהוי קדושה [=ע' רמב"ם הל' מעה"ק ריש פ"ד], וכן עצי סוכה קדוש לזמנו [=ע' סוכה ט. ויובא בסמוך], ולא הוי כל תשחית דעילוי קא מעליה ליה, משא"כ לשורף לצורך כיסוי וכו' עכ"ל.

ואגב טרם אבוא העירה, תמ"ה אקרא על רב האי גאון בי"צ זצ"ל שהקשה על התבו"ש מכח המשנה דעצי מערכה ושב ויתייב דיש לחלק בין עצי

עוד יש לדון לדברי בי"צ לחלק בדפנות גופיה בחעצים שהם יותר משיעור סוכה ועוד נותר מקום לפלפל בדברי הבי"צ הנ"ל, לגבי עצי דפנות שהם 'יותר משיעור סוכה של שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח', שלכאור' לפי הנראה מדברי הר"ן בביצה (שם) משמע דיש נפק"מ באם התכוון בעת עשייתן לעשותו יותר מהכשר סוכה דאז נאסר מה"ת כל ז', לבין עשן בסתם עיי"ש, אולם עי' בביאה"ל (שם ד"ה ואם אחר) שהביא בזה מהח"י אנשי השם לפרש הר"ן באופן אחר, שאין לחלק כהאי גוונא, וא"כ ממילא אין נפק"מ. וכ"ז בר מן דין שהעירוני לעילא דעצם חילוקו של הבי"צ קשה מיסודו מהא דפסחים דחזינן שהותר בל תשחית למצוה לצלות הפסח, אע"ג שאי"ב בשפוד קדושה. ועוררתי לרווחא בעלמא לחיבת הפלפול במשנתו של הבית יצחק וצ"ל.

ה'

הרמב"ם בח' סוכה השמיט דין קציצת אילן גפן' וחילף מלשון המשנה וכתב הדלה 'עלי אילנות'

והנה כד נעיין בלשון הזהב של רבינו הרמב"ם ז"ל בס' היר ניקום על דבר פלא, שהשמיט מספרו כל ענין זכירת דין של קציצת עלי הגפן, דכך הוא לשונו בהל' סוכה פ"ה (הל' ב'): הדלה עליה גפנים וכיו"ב, עד שנעשו סוכה פסולה, שהרי לא נעקרו עכ"ל. הרי שלא אייתי עלה את ההמשך הנכתב בהלכה זו במתניתין 'שאם קצצן כשרה', ולעומ"ז להלן (בהל' י"ב) כתב: הדלה עליה 'עלי אילנות' ובדיהן, וסיכך על גבן, 'ואח"כ קצצן', אם הי' הסיכוך הרבה מהם כשרה וכו' עכ"ל, הרי לפנינו דכשנטפל לדינא

י"ג) והא דאסורי עצי הסוכה היינו דוקא הסכך, אבל עצי הדפנות משרי שרי, דכל מאי דדרשינן מחג הסוכה דוקא בסכך וכו', ודלא כהרמב"ם (פ"ד מה' סוכה ה"ו) שכ' עצי הסוכה אסורים כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי הסכך וכו' עכ"ל, ורבינו הטור (או"ח סי' תרל"ח) העתיק לדעת אביו הרא"ש, ומרן הב"י והט"ז (שם סק"א) פירשו לדעת הרמב"ם דמה"ת לא מיתסר רק הסכך, והדפנות אסורין מדרבנן משום מוקצה עיי"ש, אולם הב"ח (שם ס"א) ובכור"י (סק"א) ביאורו דעתו דגם הדפנות אסורים מה"ת עיי"ש מ"ש ליישב שיטתו עיי"ש.

והשתא לפי הנחת הבי"צ יש מקום לומר דלא ניתן להתשמש בעצי אילן לצורך דפנות סוכה, דהא לדעת הרא"ש רק הסכך נעשים קדושים כל ז' כקדושת חגיגה, ולא דפנות, ואף לדעת הרמב"ם שאוסר גם הדפנות, הרי י"א דס"ל דנאסר רק מדרבנן משום מוקצה, וא"כ אינם קדושים מה"ת כמו הסכך, ובכן אין הדפנות שווין במעלתן לא לסכך ולא עצי תאנה למזבח שנעשה הקדש כקדשי מזבח ודו"ק.

אולם למעשה נראה שאין לחלק, דעיין בביאה"ל שם (ד"ה בין עצי דפנות) שכ' שהמחבר סתם לדינא כדעת הרמב"ם, והביא לשי' הב"ח שהוא מה"ת וכ' שכן כתבו עוד כמה כמה אחרונים בדעת הרמב"ם וכן משמע דעת הר"ן (ביצה יז. דפי הרי"ף ד"ה ועצי) דאף הדפנות אסור מה"ת, עיי"ש, וא"כ הואיל וצידד כדעת הרמב"ם דאין חילוק בין קדושת הדפנות להסכך גם לדברי הבי"צ אין לנו לחלק, ויל"ע.

לעיל (אות ב') דהעמיד המשנה אפי' לכתחילה, אפ"ל דהואיל ובגמ' דילן לא פרשינן הכא שהרי קיי"ל להדיא דבעי לנענען כשקצצן ולא חילקו בכה"ג שהדלה מתחילה אדעתא לקצצן, א"כ הבבלי חולק על הירושלמי, ואין לפרש המשנה כשיטתם, או יעמוס שהמשנה מיירי באופן שהעצים והעלים מעולה בדמים, ועל דרך זה יעמוס ג"כ את שאר המשניות שבמס' תמיד בררו משם עצי תאנים למערכה, ומס' פסחים בשפור של רמון, או באילנות זקניות ודו"ק].

**אולם רבינו הטור נקט בלשון המשנה הדלה עליה גפן וכו' אם קצצו**

**אולם** רבינו הטור בקבעו הלכה זו שפיר נקט ללשון המשנה, ולא חילפוהו כמו הרמב"ם, דו"ל הטור (סי' תרכ"ט סעיף יב): כל דבר שמחובר אין מסככין בו לפיכך 'אם הדלה עליה גפן' וכו' פסול אלא אם כן קצצו עכ"ל, ומסתמת לשונו שמעינן דלא אסקו על דעתו לחוש שאין לקצוץ אילן מאכל לצורך הסכך, אלא אף באילן מאכל הותרה, ואולי יש לומר דהטור סותם בזה כלשון המשנה דס"ל כדעת אביו הרא"ש (ב"ק פ"ח סט"ז) הביאו הט"ז ביו"ד (שם) דאם הוא 'לצורך' מותר לקוץ אילן, ובכך ניח"ל דלמצות סוכה כש"כ הוא דצורך שמים ודאי דמותר, כן אפשר להעמיס ודו"ק.

ו'

**אי מצינן לדחות הראי' שהבאנו ממשנה בסוכה דהתם הותרה ממילא מטעם שזמן לקיטתן**

**וחכם אחד שליט"א העירוני דכל התימה שעוררתי על חבל גאוני רבוותא אין תמיה מעיקרא, דבאמת אין להביא**

דאם קצצן כשרה דייק בלשונו וכתב הדלה עליה 'עלי אילנות' ועזב לישנא דמתניתין 'הדלה עליה את הגפן' הנכתב להדיא לגביהן 'אם קצצן כשרה', ומצינן לדייק מדבריו כי בכוונה פלס דבריו במשקל והשמיט להך מילתא של אם קצצן כשרה הנזכר באילן הגפן שהרי הגפן אילן מאכל נינהו, ומהאי טעמא נמי לעיל מיניה כשמזכיר הדין דהדלה עלי גפן, השמיט את ההמשך דאם קצצן, ודקדק בשני מקומות, דלא ישתמע מינה שיש לקצוץ אילן גפן לסכך ודו"ק.

**יש לעמוד בדעת הרמב"ם דס"ל שאין היתר לקוץ אילן פירות כשהוא רק מטעם צורך מצוה**

**ואולי** ניתן לרדת לעומק דעת הרמב"ם ז"ל, כי שקל דבריו במאזני משפט, כי כבר פסק בחיבורו בהל' מלכים (פ"ו ה"ח) שאין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה וכו' שנא' לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה כו' עכ"ל, ובכך אפשר לומר דס"ל ג"כ דאין היתר לקצוץ אילן מאכל אפי' מפני צורך סכך של מצות סוכה, ולפיכך מפיך לעלי גפן ומעייל עלי אילנות, דהיינו אילנות סרק שאין מוציאין פירות, דלשיטתו אזיל שאין להשחית אילן רק במקום שמזיק לאחרים או במעולה בדמים כמפורש שם בלשונו, אבל היכא שאין האילן מזיק, רק בא ברצונו לבנות סוכתו בסמוך לגפן ומדלה ע"ג הסוכה לא הותר לו לקוץ את הגפן, ולפיכך שינה ותני הדלה עלי אילנות [ואי משום סתם משנה דמוכח שקוצצין, אפשר לאוקמיה 'בדיעבד' שקצצן, ואי משום הירושלמי שהבאנו

בסדר קציצה וחיתוך זמורת אילני גפנים, וכדתנן בשביעית (פ"ד מ"ו) המזנב בגפנים, והקוצץ קנים, ריה"ג אומר ירחיק טפח, רע"ק אומר קוצץ כדרכו, ופי' הרע"ב מזנב, מקטע זנבות הגפנים כדי שיעבה הגזע ויגדל ויגבר כוחו, וכן הקוצץ קנים כדי שיתעברו ויוסיף כוחו, ירחיק טפח מן הקרקע שוב לא מיחזי כעבודה עכ"ל, וכ' על זה במשנה ראשונה בזה"ל: פי' הר"ב כדי שיעבה הגזע ויגדל וכו', וכ"כ הרא"ש, וצ"ע דהיינו זומר דאסור מדאורייתא והיכי שרי ר"ע והרי אסור לקצוץ בתולת שקמה אפי' מתכוון לעצים, דמ"מ מתקן הוא כדלעיל, ולולי דבריהם נראה דמזנב לאו היינו זומר דזומר היינו שקוצץ כל הזמורות, והכא אינו אלא מזנב שחותך קצה הזמורות וכ"כ הערוך והרמב"ם, ובזה אינו מתקן האילן אלא מקיל עליו שלא יתיבש מתוך כובד וריבוי הזמורות והוי דומיא דסיפא אילן שנפשח כו' לא שיעלה אלא שלא יוסיף, והיינו קתני לה בהדי קוצץ קנים דקנים לאו אילן נינהו ולא שייך בהו זמירה אלא דריה"ג מחמיר דדמי לזמירה ואיכא משום מרא"ע ומצריך הרחקה טפח ור"ע לא חייש דמזנב לא דמי כלל לזומר זה נ"ל ברור ודברי הרא"ש הר"ב צ"ע עכ"ל. וכן פי' אחריו בתפארי' עיי"ש, ויצויין לשון הרמב"ם בפיהמ"ש (ס) מפרש מזנב: לכרות קצת מן הענפים, וירחק טפח מפרש שירחק טפח מגוף הגפן או משורש הקנה עכ"ל, וכלשונו כ' המהר"י קורקס (בה' שמיטה ויובל פ"א ה"כ) עיי"ש.

הרי דכמה אופנים יש בסדר קציצת אילני גפנות, ולא חותכין כל פעם לכל האילן עם ענפיו המשתרגים מהן, אלא מניחין הענפים הגדולים שנשתרגו ומקטעים רק ראשי הזמורות שבהן שזה

ראיה ממשנה דהדלה עליה את הגפן וכו' אם קצצן כשרה, דמותר לקצץ ענפים או אילן להשתמש בעציו לצורך מצוה אף שמשחית את האילן, דהתם עסקינן באילן של גפנים בעת שהגיע חג תקופת השנה כשכבר נתבשלו הענבים וכלה קיץ באספך מגרך ומיקבך, וכך הוא סדר נטיעות הגפנים שקוצצין את האילן בסיום השנה אחר שנקט אשכולות ענבים, עד סמוך לשורשן, ושוב בשנה הבאה חוזר ומבצבץ ולגדל, וטוען פירות, וכן חוזר חלילה סדר גידולו כל שנה ושנה, ונמצא שאין כאן התחלת שאלה של השחתה, שהרי כך הוא דרך גידולו שקוצץ את האילן וענפיו בסוף השנה, וכן הכא איירי מתניתין שקצצן בעתו ובזמנו, ורק רוצה להרוויח שיעלה העלים לסכך ע"ג סוכתו.

ולו יהא כדבריו, ימצא דמיפשט פשוט אמאי לא נזדקקו כל גדולי עולם להראיה ממשנה דסוכה, דהתם שפיר אין בזה משום בל תשחית, דהקציצה חלק מסדר הנטיעה שנעשה לאילן, וכך עושין לגדל האילן לשנה הבאה, ונמצא דכל דברינו שכתבנו לגבב עד כה נערך לחנם מחסרון ידיעות המציאות, והכל נפל בבירא, ונאמר נקבל שכר על הפרישה כמו על הדרישה.

ממשנה ומן מציאות הראינו שאין מקום לדחות הראיה

**אולם** התבוננתי על מקומו, וחקרתי וגם שאלתי ונראיתי, כי אין הכרח לדברי חכם הנ"ל בהאי דיחויא דקא מדחי לן, הן מסדר המשנה, והן מסדר המציאות, ואגב שיטפיה לא דק, כדאפרש.

**ראשית** דכד נעיין בסדר זרעים נחזה דאיכא כמה שלבים ואופנים

מקיל שלא יתיבש מתוך כובד ריבוי הזמורות, ולא יתקלקל, ושוב יוכלו ליגדל, וזהו שפירשו רוב מרביותא למזנב בגפנים גבי שביעית.

**תיאור פרטי מאומן המפקח בכרמים שנידול האילנות עם ענפיהם עומדים משנה לשנה וכדי לעמוד על בירור המציאות, נפנית לשאול מפי אומן מהימן נ"ו**  
מפק"ק העוסק רבות בשנים במלאכת היין [אצל בית חרושת המפורסם 'קדם'] ומפקח על שדי כרמים, והגיד לי מן המציאות, כי עצי הגפן עדינה מאוד וצריכין לעובדן בזהירות, וסדר גידול הכרמים הוא שהגפנים עומדים משנה לשנה, ובכל שנה בימות החורף הפועלים עמלים לחתוך הזמורות היתירות [טרימיני"ג] כדי שלא יתקלקל האילן, אבל האילן גופא גם לרבות ראשי ענפיו, קיימים משנה לשנה [=והיינו כפי מה שהבאנו לעיל מהערור והרמב"ם וכל אחרו' הבאים אחריהם בפירושו של 'המזנב בגפנים'] ואדרבה אם קוצצין את כל האילן עם ענפיו, יוכל להאריך כמה שנים עד שיעלו ויגדלו ויפריחו כיתר אילנות עכ"ד.

**הרא' על מקומו עומדת**

**ודאנתן** עלה אהדרן דראייתנו ממשנה דאם קצצן כשרה על מקומו עומדת, דהא בפשטות איירי מתניתין שהדלה את כל גפן עם ענפיו המשתרגים ממנו ע"ג סוכתו כדי שהעלין יכסה סוכתו, כלשון המשנה הדלה עליה 'את

הגפן' שמשמעו כל הגפן, וכשקוצצן מן המחובר, קוצצן במקום ששם מתחלת התפשטות הענפים וכורת את שריג הראשי היוצא מגוף האילן, או קוצצן בגוף האילן מתחת המקום שמתחלת משם יציאת הענפים, ואילולי שהדלה את הגפן ע"ג סוכתו לצורך הסכך לא הי' חותך את האילן בענפיו מן המחובר בכה"ג, אלא הי' חותך ראשי הזמורות היתירות היוצאים מן הענפים להקל על הגפן שלא יתקלקל ויטען פירות בשנה הבא, ועכשיו כיון שחפץ להכשיר הגפן לסכך מקצץ את כל הגפן בענין שלא יהא מחובר, ונמצא שקוצצן אילן העומד לפרוח כגפן אדרת מלא אשכולות ענבים לולי שרצה לסכך, ובכל זאת הותר לצורך מצות סוכה, ושפיר אית לן ראיא איתנה כראי ומוצק מהאי מתניתין, ומקום הניחו לי משימא.

ו'

**עוד נסיון לדחות הרא' דהדלה עליה את הגפן**

**אך** לו חפץ חכם הנ"ל נ"ו לדחות ראייתנו ממשנה דסוכה, אפתח לו פתח למידחי באופן אחר, דאם כנים דבריו, שמתניתין מייירי בסוף תקופת השנה, כשכבר נלקט כל הפירות מן האילן, א"כ מצינו לומר דטעמא דלא הביאו ראיא מכאן, דחזינן לרבנן בתראי שדנו לומר דהיכא שנקט הפירות מן האילן תו ליכא לאו דלא תשחית וכעוין בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' מ"ט) וציינו במפתחות להרמב"ם (שם), שהאריך

ה. שו"ר בקובץ עץ חיים (קובץ ל"ה, ניסן תשפ"ב) מאמר מהג"ר יחזקאל דייטל שליט"א שערך בטוטו"ד דיני השבתה בשביעית בכרמי זמנינו, ונחית לבאר פרטי עניני זמירה ופעולות צורתו מש"ס ופוסקים וכן פרטי המציאות הנוהגים בזמנינו בשדות וכרמים עיי"ש.

אדמו"ר מסאטמאר שליט"א ביומין דחג הסוכות [שנת תשפ"ב] בדרכו מביהמ"ד הגדול פק"ק קרית יואל יצ"ו, ובהשקפה ריהטא תוך מו"מ של תורה השמיע חו"ד לתרץ אמאי לא הביאו ראי' ממשנה בסוכה דהדלה עליה את הגפן שקוצצן כשרה, ושקלינן וטרינן בנידו"ז, ולחיבת הקודש אעתיק תוכן המו"מ שהי' לי בזה, וזה החלי.

**שאל** שאלתי: הפוסקים דנו בשאלה בענין קציצת האילן או ענפים מאילן המוציא פירות לצורך מצוה, ולצורך סוכה או להסכך, והגה"ק ההפלאה בס' פנים יפות פ' תצא נחית לזה וצייד להיתר, תחילה מחמת עשה דמצות סוכה דוחה לל"ת של לא תשחית עצה, אך הדר ביה דלא שייך עדול"ת שלא הוי בעידניה", ושוב הביא מג' מקומות במשנה שניתן לכרות עצי אילנות להשתמש בהן לצורך מצוה [אגב אורחא העיר האדמו"ר שליט"א בצחות: דהשתא לפי"ד הפלאה יש עצה לאותן שיש להן אילן פירות בשטח בנין שלהם ומונעם מלבנות, שיכרתו את האילן להשתמש בעצים לצורך סכך...]

ולי' עני תמיהני מול ה'פנים יפות' ומול כל הני רבנותא שדנו והביאו דברי הפנים יפות, אמאי לא הביאו ראי' ממשנה מפורשת במקומו במס' סוכה הדלה עליה את הגפן וכו' או שקצצן כשירה'.

נפלאות כדרכו, בנדון עקירת אילן ובין הדברים (עמ' נז ב) מצדד להוציא ממשמעות הרמב"ם בפיהמ"ש שביעית שכאשר אין פירות על האילן תו ליכא לאו דלא תשחית כו' עיי"ש, וא"כ אחר דמיירי הכא בתקופת השנה שכבר נלקט כל הפירות מהאילן, י"ל דאין ראייה מכאן דמותר לקצץ אילן מאכל לצורך מצוה, דבלא"ה הותרה לקוצצן שכבר נלקט כל אשכולות מן הגפנים וכה"ג אין איסור בל תשחית.

אך גם דיחוי זה קלישתא, ואהדרן שיש תימה שלא הביאו הפוסקים ראייה ממס' סוכה

**איברא** טענה זו קלישא דהמחנה חיים גופא סיים מיניה וביה דאין הכרח לדיוקן מהרמב"ם עיי"ש, וגם לא עלתה ע"ד שום מרבוותאי לחלק כמותו, וס"ל דבכל אופן שהעץ ראוי לטעון פירות י"ב לאו דלא תשחית, ובכן אין מקום לדחותו עפ"י סברא זו, ואהדרן דשפיר אית לן ראייה מהא מתניתין דסוכה דמותר לקוץ אילן לצורך מצות סוכה, ונשאר להפליא על כל גדולי עולם שלא נחתי לזה כמשנ"ת.

ה'

תירוצים על הפנים יפות שלא הביא ראי' ממשנה דהדלה עליה את הגפן ומקום להעלות עלי גליון שזכיתי להציע האי נידוניה בפני כ"ק

ה. א"ה שאמ"ש: עי' דברינו לעיל (אות א') דדברי הפנים יפות אלו, נאמרו אליבא דהרמב"ם והסמ"ג ויראים וחינוך, דבהשחתת אילן יש בו איסור ל"ת גרידא ומשא"כ הרמב"ם דס"ל ש"ב עשה ול"ת לדעתו ממילא לא שייך דחייה, ולפי"ז כל השקלא וטריא דלהלן טובב הולך לדעת רוב מרבוותאי הנ"ל.

ולמשמע אוזן השיב: כי מן המשנה אין ראייה שמותין לקצוץ 'לכתחילה' רק בדיעבד, וכלשון או 'שקצצן כשרה', ולכן לא הביא 'הפנים יפות' ראייה מהכא רק ממשניות אחרינא דהתם מפורש שקוצצין אפי' לכתחילה.

**ועניתי:** שכבר עלתה הגיוני לומר הכי בתירוצא דהאי מילתא, אולם חזרתי לאחורי כאשר עיינתי בגמ' ירושלמי על מתניתין דילן, וראיתי כי פירשו כוונת המשנה דמירי שקוצצין לכתחילה, דס"ל שנטעו והדלו את הגפן מעיקרא כדי לעשותו לסכך ע"ג סוכה ולקוצצן עיי"ש [הובא בדברינו לעיל אות ב', ועיי"ש עוד].

**והשיב תירוץ אחר:** הן הגדת דהפנים יפות כותב דהיכא דמקיים מצות עשה, אמרין עשה דוחה ל"ת, אך אומר דבעלמא הקוצץ ענפים מאילן פירות לצורך הסכך לאו בעידיניה, אולם יש לומר דזהו בעלמא, אבל מתניתין דהדלה עליה את הגפן יש לומר דשפיר

הותרה לקוצצו משום עדול"ת, שהרי הגפן כבר מונח על סוכה עם דפנות כהלכתו, ובשעה שקוצצן שפיר הוה בעידיניה, משא"כ בקוצץ מהאילן דעלמא שעציו אינם ע"ג סוכתו וכשעבר על הל"ת אינו מקיים העשה לא שייך עדול"ת דלא הוי בעידיניה, ולפיכך לא הביא הפנים יפות ראי' לדבריו שלצורך מצוה מותר לכרות עצים מאילן המוציא פירות, ממתניתין, דיש לדחות דכאן ההיתר משום דעשה דוחה ל"ת, ולכן תפס משניות אחרות ששמעין מהתם דקוצצין אילנות לצורך מצוה, אפי' קודם זמן שמקיים בהם המצוה.

**ושאלתי:** וכי מתניתין איירי שקוצץ את הגפן בהגיע זמן המצוה.

**השיב:** לפי סברת דודי ז"ל בשו"ת דברי יואל (סי' נ"ז אות ב') דאיכא חיוב מה"ת לבנות סוכה, א"כ שפיר זמן המצוה והוי בעידיניה' (עד כאן דברי כ"ק אדמו"ר מסאטמאר שליט"א ביום ב' של חג).

ו. א"ה שאמ"ש: בתשו' דבר"י שם (ד"ה וגם) אכן דעתו דחיוב השתדלות למצוה הוא מה"ת מ"מ כותב להדיא דלא מהני לענין עשה דול"ת ח"ל: באמת אף דמכשירי מצוה הוא דאורייתא, מ"מ אין זה לענין עשה דוחה ל"ת דוח נלמד מקרא דאין עדול"ת אלא כמו סדין בציצית דבעידנא דקא מיעקר לאו מקיים עיקר המצוה, אבל היכא דלא מקיים עיקר המצוה אף שגם מכשירין מקיים מצוה דאורייתא מ"מ כיון שאין עיקר המצוה לא דמי לסדין בציצית, ולא נלמוד משם דדחי וכו' עכ"ל ועמ"ש עוד ביואל משה (מא' ב' אות ס"ט ואילך) עיי"ש [וכן דעת אמרי בינה (אה"ע סי' ל"ב ד"ה לפע"ד) ע"ש שכוון דעתו במסמורות].

איברא דברי כ"ק אדמו"ר מסאטמאר שליט"א כנים ונאמנים לפי"ד להקת הפוסקים דס"ל ביחוד לגבי סוכה ד'לבנות סוכה מצוה הוא' ואין מחלקים בהכי לענין עדול"ת, וכנראה התכוון לסיעת דעתיהם ודו"ק [והערת הרה"ג חוב"ט רבי יוסף רוקח שליט"א חרב"ן כ"ק אדמו"ר מסאטמאר שליט"א ומו"צ פק"ק]. ועיין ערו"ג (מכות ח.) שכ' שדעת רש"י (שם ד"ה השתא) דעשיית סוכה הוי מצוה, ושכן הוא בגמ' (סוכה מו.) העושה סוכה מברך שהחיינו, וכ"ה לחד מ"ד בירושלמי (הביאו תוס' סוכה שם) עיי"ש, וכן דעת הגנצ"ב בעמק שאלה באריכות לבאר השאילתות דרב אחאי (שאילה קס"ט) עיי"ש, והשו"ת אבני נזר (סי' תנ"ט) וחילם ג"כ מדברי רש"י במכות, ועוד מלשון המשנה במס' **שבועות** (כט:) נשבע לבטל את המצוה שלא 'לעשות' סוכה וכו', ועוד הביא האבנ"ז מלשון תיקו"ז (תי' ע') עיי"ש, ועיי"ע בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' נ"ה) מ"ש דתליא בפלוגתא בין ירושלמי לבבלי



דבעידניה מיקרי כל אופן שאין יכולין להגיע לקיומו רק על ידי דחיית העשה מיקרי בעידניה ואמרינן עדול"ת עיי"ש, וא"כ הכא נמי בהדלה עליה את הגפן ע"ג סוכתו שאין בידו להשיג העשה של מצות סוכה רק ע"י קציצת האילן, אף שעדיין צריך עוד לנענן להכשירן, אכתי מיקרי בעידניה, שהרי אינו יכול להשיג העשה זולתו.

**והמשיך:** והשתא דאתן להר"ן תו א"צ לאוקים מתניתין כדתיצנא מעיקרא דמיירי בקוצצו תוך ימי החג, רק אפילו כשקוצצן בערב יו"ט נמי חשיב בעידנא לדעת הר"ן, דהא אינו יכול לקיים העשה רק כשקוצצו מן המחובר [א"ה: מובן שזה בענין שהלה שהדלה את גפן אין בידו לקיים המצוה רק בסוכה זו שהכין לו וכדי להכשירו נצרכה לקוצצן ולנענען, דבכגון דא אמרי עדול"ת בעידניה להר"ן, לפי שאינו יכול להשיג סוכה משלו ולקיים תשבו כעין תדורו (ויעזר מג"א רס"י תרל"ט שאין חייב לילך לסוכת חבירו), אבל מי שבא לבנות סוכה ויש לו שהות טובא קודם החג למצוא עצים לרוב לסכך ורק כדי להקל עליו רוצה לקצוץ עצים מאילן מאכל בשדה

**שוב** שנית (בשבת חוה"מ) נגשתי לשאול בזה, וטרם כל דבר המשיך לדון בנוגע תירוצא קמייא: התבוננתי שאין צורך לאוקים מתניתין לדעת הסוברים דיש 'מצוה בבנין סוכה' ולדעתם איפוא הוי עדול"ת אפי' קודם שהגיע החג, רק גם להחולקים שאין מצוה בבנין סוכה, מצינן למוקים מתניתין דמיירי בתוך ימות החג [=בחול המועד] שכבר הגיע זמן מצותו וכשקוצצן הגפן שפיר הוי זמן המצוה, והשתא לכו"ע הויא עשה דול"ת בעידניה בשעה שמקיימין מצות ישיבת סוכה".

**והקשיתי על גוף התירוץ:** דאכתי תירוצו צריך תלמוד, דהרי אף אחרי שקוצצין את הגפן עדיין צריכין 'לנענן' משום תעשו ולא מן העשוי כדאסיקנא בגמ' (יא:) דלא אמרי' קציצתן זו עשייתן עיי"ש, וא"כ לו היבנא שקוצצן תוך החג תו עדיין לא הוה קיום העשה בעידניה בשעת קציצה, דלא הוכשר למצוה עד אחר שינענע אותם<sup>2</sup>.

**השיב:** שיש לתרץ ולומר דאף ע"ג שצריך עדיין לנענע, אכתי לדעת הר"ן הנודע (הובא בנימוק"י ב"מ דף ל.)

עיי"ש, ועי' שו"ת קהלת יעקב (להגריי מקארלין סי' ב') ושו"ת בנין שלמה (סי' מ"ג) ושו"ת מחזה אברהם (ה"א סי' קנ"ט) ואבמ"ל.

ז. א"ה: כ"כ מרן החת"ס בתשו' (חי"ד סוס"י רע"א ד"ה ובעין) וז"ל: שאין העשייה מצוה, והא דכתיב חג הסוכות 'תעשה', קאי אחג ולא אסוכה עיי"ש, וכן דעת הגר"י פערלא (בביאור לרס"ג עשה ז') והעמיס כן אף בדעת השאלות, והביא שו"ת רשב"ש (סי' שלד) דעשיית סוכה אינו אלא מכשירי מצוה, וכן ממשמעות שו"ת הרא"ש (כלל כ"ה אות ג'), ושכ"כ הרמב"ם (בשור"ת פאה"ד סי' נא) שעשיית סוכה אינו מצוה כלל אלא הישיבה עיי"ש.

ה. א"ה: ובעמדינו על רקע דא נצ"ל דהיינו באופן שהקוצצו עומד תחת הסכך ובעידן שקוצצן מיד מקיים מצות סוכה [הערת הרה"ג הנ"ל], אי נמי ופשוט יותר, אפי' שעומד בחוץ מ"מ בשעת קציצה אחרים נמצאים בתוך הסוכה ומקיימים מצות סוכה בשעת קציצת הגפן, ודק ויל"ע.

ט. ולהערה זו העירוני הרה"ג רבי יצחק אייזיק גליק שליט"א מו"צ פק"ק.

הראינו דממשנה מס' פסחים שצלו ק"פ בשפוד של רמון נשמעין להדיא דלא כהבי"צ דהשפוד לא נתקדש (ע"י אות ד').

ג. עמדנו על דבר חדש בדעת רבינו הרמב"ם שהשמיט ענין קציצת עלי גפן, כפי שדייק בשני מקומות בס' היר, ונראה שהי' לו כוונה מיוחדת שחילוף מסגנון לשון המשנה, ויש לכונן אבנים על דעתו דס"ל שאין היתר לקוץ אילן להשתמש לצורך מצוה, ומילתא חדתא הוא זו (ע"י אות ה').

ד. עוד נתבהר דלענין קציצת אילן או ענף שלא לצורך עציו, רק לפנות מקום להשתמש 'במקום האילן והענף' לצורך מצוה לביהמ"ד וסוכה וכו', לא נגענו במשפטו כדת מה לעשות, שנמסר לגדולי מורים בעם ה' (ע"י אות ג'), ולך נא ראה בספרי הפוסקים וציון דרשנו בפתח דברינו.

ה. הוברר שאין לדחות את הראי' ממשנה דסוכה בטענה דממילא הוי זמן בצירה שלוקטין את הגפנים ובכך הותר לקוצצן כו', דאינו דיחוי כפי שהראינו מקורות במשנה ומפרשים וכן מן המציאות ועדות מוכיח מפי האומנין (ע"י אות ו').

ו. לסיומא הבאנו מו"מ בפלפול מכ"ק אדמו"ר מסאטמאר שליט"א לתרץ למה לא הביא הפני"פ ראי' זו (ע"י אות ח').

יהי רצון שנזכה לישב בסוכות עורו של לויתן והרחמן הוא יקום לנו את סוכת דוד הנופלת.

לצורך סוכתו, אזי פשוט שלא שייך להיתרא דילן דאז הברירה בידו ליקח עצים לצורך הסכך גם שלא מאילני מאכל עיי"ש בנימוק"י, ואכמ"ל].

מ'

#### תמצית היוצא מכל דברינו

העולה מן המקובץ בנוגע הדיון שדנו הפוסקים ובראשם הגה"ק פנים יפות במי שחפץ לקצוץ ענף או אילן העושה פירות להשתמש בעציו לדבר מצוה, וביחוד לסכך סוכתו או לדפנות, והביא ראיות להתירו מקרא וממשניות, נתלקט לפנינו כדלהלן.

א. זכינו בעניינתן להוסיף חוליא לששולתא זו ממשנה מפורשת במס' סוכה דחזינן שהותר לקצוץ אילן או ענפיו לצורך מצות סוכה, והי' ניהו רבה במשנה דהדלה עליה את הגפן וכו' או שקצצן כשירה, ואחרי דשקלינן וטרינן בכל מה שמספיקין לדחותו הראינו שאין בהן די השב, והראיה על מקומו עומדת בס"ד (ע"י אות ב'), ושוב ראינו לאחד מיוחד ממחברי זמננו בעל ס' הסוכה, שזכה ג"כ להביא ראי' מהאי מתניתין (והבאנו בהע' לאות ב').

ב. נתבאר שאף לדעת הבי"צ דתלה התירו אם העצים נתקדש למצוה, אין מקום לחלק בנדו"ד אם משתמש עם העצים לצורך הסכך, או לצורך דפנות, או ליותר משיעור סוכה, דלמסקנא דדינא נקטינן דכל העצים נאסרו מה"ת, וגם



## הרב אפרים פישל שרייבער

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

## בדין חיוב תשלומים במפסיד דבר שאינה שווה אלא למצווה והחומץ הידור מצווה

**שאלה.** ר' משה חיים הוא מגדולי מחזירי התשובה בדורנו ומידי שנה נוסע הוא לחוג את חג הסוכות באחד הקיבוצים בארץ ישראל בין יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות לע"ה. כמידי שנה גם בשנה שעברה שכר דירה רחבת ידיים, ובנה שם סוכה גדולה כדי שיוכל לקרב את יהודי המקום ולזכותם במצוות החג, ישיבת סוכה ונטילת לולב, אבל השנה עלה רוגזו של אחד השכנים ומרוב קנאה על ר' משה חיים על שזוכה לקרב כ"כ הרבה יהודים לתורה ומצוות, ניסה בכל דרך להפריע לפעולותיו הברוכות.

**ביום** הושענא רבה קבעו שכדי שכולם יוכלו להשתתף במעמד נטילת לולב וההלל וההשענות ומנהג ישראל של נטילת ערבה, יתפללו את תפילת ההלל וההשענות ממש לפני כניסת החג של שמחת תורה ומיד אח"כ ימשכו בתפילת החג. אבל שכנו שלא היה יכול לראות יותר את כל זה, נכנס למקום התפילה ממש לפני תחילת התפילה, ומרוב כעסו ניגש ללולב וערבה וחוטפם ושבר את כל הערבות, עד שלא נשאר מהערבות כי אם ערבה אחת שלא נשאר בו כי אם עלה אחד בודד, ומחוסר זמן עד לכניסת החג לא היה להם ברירה רק לקיים המנהג דנטילת ערבה בערבה זו, ר' משה חיים התחזק והמשיך בתפילתו עד גמירא. אתא לילה יום שמחת תורה והשכן בראותו את שמחת החג והתוה"ק, נתעורר בתשובה על מה שעשה, ובאמצע סעודת החג נכנס השכן וביקש את מחילתו של ר' משה חיים, ואמר לו שאחרי החג ישלם לו כל מה שהזיק לו ואף יותר מזה. אבל משה חיים מצידו אמר לו דלא יקח ממנו רק מה שחייב לו מדינא.

### ולהלכה יש לדון בזה בתרתי:

1. האם חייב לשלם לר' משה חיים את דמי הערבות שהזיק כמו ששווים ביום הושענא רבה, או דאינה צריך לשלם לו כלום, הואיל ואינם שוות כי אם למצוותם וכל השנה אין להם דמים כלל.

2. האם הואיל ונפסק בשו"ע (או"ח סי' תרס"ד סע' ד') "דשיעור ערבה זו אפילו עלה אחד בבד אחד. מיהו מכוער הוא להיות עלה אחד בבד אחד, ע"כ נהגו לעשות ההושענות יפים, משום זה אלי ואנוהו (שמות טו, ב)" ע"כ. והכא דר' משה חיים וכן כל האנשים שם לא קיימו המנהג דנטילת ערבה רק בערבה אחת שהיה שם רק עלה אחד א"כ הפסיד את המצווה ד"זה אלי ואנוהו", ומבקש מבי"ד לחייב את שכנו לשלם לכל אחד מהמשתתפים עשרה זהובים מדין חוטף מצווה, ויש לדון האם גם בזה יש דינא דעשרה זהובים.

ובדרי לבאר שאלה זו נרחיב במקור הדינים ומה שכתבו בזה הראשונים והאחרונים ונסכם להלכה.

### החומץ הפצא דמצוה מהודרת האם חייב לשלם את כל שוויה

מיהו מה ששוה הגדול יותר מהקטן אחר החג חייב לשלם לו". ע"ש. דהיינו דהואיל ואינה שוה יותר רק משום הידור המצוה אין צריך לשלם רק אתרוג פשוט דיוצא בזה ידי חובת המצוה, דהא דשווה משום מצוותו אינה נחשב לממון.

**אבל החכם צבי** (סי' ק"ט) חולק עליו וסובר דחייב לשלם כל שוויה, ודוחה את ראיתו, ע"ש בחכם צבי דמאריך ומבאר את שיטתו, וז"ל "ולענ"ד שגגה היא בידו דהתם אין לה דמים דאינה בת מכירה כדאמרי' בפסחים פ' האשה פ"ט ע"ב ת"ר המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום וכיון דאינה בת דמים כלל א"א לחייבו מטעם שיווי העולה אלא מטעם שהוא חייב לצאת ידי חובתו שקיבל עליו להקריב עולה, וכיון שאין כאן תורת דמים אלא החיוב שעליו להקריב עולה להכי פטר גנב נפשיה בכבש. אבל באתרוג הדור דמים לו ויכול למוכרו אף שעילוי דמיו הוא מחמת הידור מצוה אין בכך כלום תדע דאילו גנב ס"ת מחבריו והוא שוה אלף זוז מחמת הדורו בקלף יפה ודיו נאה ולבלר אומן, היעלה בדעת שיפטור הגנב עצמו בס"ת שאינו הדור שאינו שוה אלא חמשים זוז הואיל ויוצא בו י"ח מצות ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. הא ודאי ליתא איבעית אימא סברא ואיבע"א גמרא, דא"כ הו"ל לרבא לאשמועינן רבנותא טפי דאפי' בס"ת שיש

**בגמ'** בבא קמא דף ע"ח: "בעי רבא, הרי עלי עולה והפריש שור, ובא אחר וגנב, מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן, בעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה, דתנן, הרי עלי עולה, יביא כבש, ר"א בן עזריה אומר, יביא תור או בן יונה, מאי, מי אמרינן שם עולה קביל עילויה, או דלמא מצי א"ל אנא מצוה מן המוכחר בעינא למיעבד, בתר דאיבעיא הדר פשט, גנב פטר עצמו בכבש לרבנן, בעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה. רב אחא בריה דרב איקא מתני לה בהדיא, אמר רבא, הרי עלי עולה והפריש שור, ובא אחר וגנבו, פטר עצמו בכבש לרבנן, ובעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה".

ונחלקו האחרונים בביאור דברי רבא דפטור הגנב מלשלם שור, האם הוא מטעם דדבר השווה משום מצוותו אינה נחשב לממון, או משום דשור דהקדש אינה שווה כלום לבעליו דאינה בר מכירה, והנפק"מ הוא, בשאר חפצא דמצווה דאינה שווה רק למצוותו אם חייב לשלם או לא.

**דהמהר"ם** מינץ (שו"ת סי' קי"ג)<sup>\*</sup> כותב דהוא הדין במאבד או פסל או לוקח כל חפצא דמצוה מהודרת דצריך לשלם רק את דמי החפץ כשווי בלא ההידור, וז"ל "דמי שקנה אתרוג גדול יפה בדמים יקרים ובא אחר ופסלו אין חייב לשלם אלא אתרוג קטן לצאת בו,

א. הובא דבריו בכנסת הגדולה הגהות ב"י (או"ח סי' תרנ"ז) ואלוהו רבה (שם).

שנדר עולה והפריש שור והיה יכול לצאת בשה, ע"כ גלי דעתו שרוצה להקריב דורון לקונו בדמי השור, וא"כ עולתו שוה לו כן. ועכ"פ גם לאחר שוה לי' שור יותר משה, ואעפ"כ גנב פוטר נפשו בשה, וא"כ ה"ה באתרוג". עכ"ל.

דבר שאינה שווה רק לניזק האם צריך לשלם

**ונראה** דמחלוקת האחרונים האם דבר השווה משום מצוותו נחשב לממון או לא תלוי בפלוגתת האחרונים במזיק דבר דאינה שווה רק לניזק ואינה שווה ממון לשאר האנשים, האם מה דאינו שווה למכרו יפטור את המזיק מלשלם לו, דהנתיבות המשפט (סי' קמ"ח ס"ק א') כותב וז"ל, "דנראה דדבר שאינו שוה בעצמו למכרו וליקח דמים בעדו רק שווה לאיש ההוא, אין המזיק חייב לשלם". אבל האחרונים חלקו עליו, עיין בשו"ת ראשי בשמים (חור"מ סי' ק"א), ובחלקת יואב (ח"ב סי' צ"א), ובערך שי (סי' שפ"ו סעי' א'), ובחזו"א (ב"ק סי' ו' סק"ג), ובקה"י (ב"ק סי' ל"ט), ואכמ"ל.

ולפי הנ"ל נראה, דהמהר"ם מינץ סובר דמזיק חפץ דאינה שווה רק לניזק נמי צריך לשלם, וא"כ המזיק שור של הקדש אפילו דאין המקדיש יכול למוכרו עכ"פ היה צריך לשלם לו, הואיל ולניזק שווה ממון, א"כ מוכרח דהא דפוטר רבא לשלם את דמי השור הוא משום דדבר השווה משום מצוותו אינה נחשב לממון.

לה דמים ואם מכרה מכורה ואף לכתחילה יכול למוכרה כדי ללמוד תורה ולישא אשה נמי פטר גנב נפשיה בס"ת קטן ושאינו הדור א"ו בס"ת אינו יכול לפטור עצמו בספר קטן ושאינו הדור". עכ"ל. ע"ש דמאריך עוד בזה.

**גם המשנה למלך** (הל' מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז) כותב על דברי המהר"ם מינץ וז"ל, "אך כד מעיינינן שפיר נראה דלא דמי כלל משום דשאני התם דשור זה שהפריש אין לו דמים דהא קי"ל דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום נמצא שאין חיובו של הגנב אלא משום תשלומו של הנודר ומש"ה פטר נפשיה בכבש לרבנן ובעולת העוף לראב"ע אבל הכא גבי אתרוג מצי למימר הנגזל אנא הוה מזביננא ליה בדמים יקרים כמו שלקחתי אותו ונמצא שיש כאן חיוב דמים שהפסידו וכו' וצ"ע"כ עכ"ל.<sup>1</sup>

**ועיין ביכורי יעקב** (לרבנו יעקב עטלינגר בעל ערוך לנר, סי' תרנ"ו ס"ק ג') דמיישב את דברי המהר"ם מינץ, דראיתו הוא דאם דבר השווה משום מצווה נחשב לממון, א"כ גם הגונב שור של הקדש מחבירו היה צריך לשלם שור, הואיל ושווה לנגזל, אע"פ דאינו יכול למכרו, וז"ל, "ולענ"ד יש ליישב דעת הר"מ מינץ, דאף דאין יכול למכור עולתו מ"מ שוה ממון לו הוא, מדאמרינן ערכין (דף כח: במשנה בסוף העמוד) מחירים אדם את קדשיו, אם נדבה נותן את טובתה, ע"ש. הרי שזה

ב. עיין בפרי מגדים (אורח מש"ו סי' תרנ"ו ס"ק א') כשמעתיק את דברי המשנה למלך, כותב, דהמש"ל הניחו בצ"ע, ע"ש, אבל עיין בפת" (אהע"ז סי' לא ס"ק א') דכותב דהמל"מ העלה דחייב לשלם ע"ש.

ג. ועיין מש"כ לקמן דאולי יש לחלק בין סברת החכם צבי לסברת המשנה למלך.

כאשר הדבר שווה רק לניזק, וממילא ליכא ראייה דדבר השווה רק משום מצוותו אינו נחשב המזיקו למזיק ממון.

אבל החולקים עליו סברי דדבר השווה רק לניזק אין המזיקו חייב לשלם נזקיו, א"כ הא דפטר רבא מלשלם הוא מהטעם הנ"ל דליכא חיוב תשלומין



## החומץ חפץ דאינו שוה רק משום מצוותו האם נחשב ל"שווה פרוטה"

אפי' דבר שהוא גורם דגורם להביא זדון כרת נהרג עליו כמו שביאר הרמב"ם שם באורך" עכ"ל.

**וצ"ע** בדבריו דלכאורה דבריו סותרים מה דכתב בהל' מעשה הקרבנות שם דדבר השווה משום מצוותו הוא ממון וצ"ע.

**ועיין בפת"ש** (אה"ע סי' ל"א ס"ק א') אחרי דמביא את ספיקו של המשנה למלך כותב דתלוי הוא במחלוקת הנ"ל, וז"ל, "דלע"ד זה תליא קצת בפלוגתא שבין מהר"ם מינץ ובין תשובת ח"ץ ושבו"י שהובא בכה"ט א"ח סי' תרנ"ו במי שפסל אתרוג חבירו. ואם חייב לשלם בשלימות יש לו דין ממון. ולפ"ז לפי מה שהעלה המל"מ גופיה בפט"ז מהל' מעשה הקרבנות כדברי הח"צ דחייב לשלם כל דמי האתרוג אין כאן מקום ספק בזה וצ"ע, עכ"ל.

**אבל בערוך השולחן** (אבה"ע סי' לא סעי' ט"ז) אחר שהאריך בפרטי הדינים בזה פליג על הפתחי תשובה וכותב ד"אין בזה דמיון לדברי החכם צבי ולכו"ע אינה מקודשת דשווי מצוה לאו ממון הוא", (וצ"ע כוונתו דלכאורה הדברים דומים, ועיין מש"כ לקמן) אבל בסוף דבריו מסיק "דכ"נ לדינא אבל למעשה צ"ע".

בדין המקדש אשה בדבר שאינה שווה פרוטה אלא משום מצוותו

**המשנה למלך** (הובא דבריו בספר בני חיי ובהג"ה בפ"ד מהלכות אישות סוף דין י"ט) הסתפק בדין המקדש אשה בדבר שאינו שו"פ אלא משום מצוותו, האם מקודשת או לא ומכריע דאינה מקודשת, וז"ל ה"בני חיי", "והרב המובהק מופת הדור כמה"ר יהודה רוזאניש נר"נ נסתפק בהמקדש אשה באתרוג הדר לברכה שדמיו יקרים אם האשה מתקדשת בזה, והביא ראייה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ד מה' ממרים שאם נחלק הזקן ממרא עם הב"ד כלולב וציצית ושופר זה אומר כשר וזה אומר פסול הר"ז פטור מן המיתה לפי שאין בו דבר המביא לידי זדון כרת ושגגת חטאת וכו' ואם איתא דבש"פ בשביל מצותו חשיב שוה פרוטה ומקדש בו את האשה א"כ אם נחלקו כלולב וציצית וכיוצא אמאי אינו נהרג הזקן ממרא הרי משכחת לה שיבוא לידי דבר שזדונו כרת כגון אם הלולב והציצית אין בהם ש"פ מצד עצמם ומצד שמקיימין בהם מצוה יש בהם ש"פ ולדברי הזקן ממרא שאמר פסול אין בו ש"פ ואם קידש בו את האשה אינה מקודשת ואם אמר כשר הרי היא מקודשת, ובדין זקן ממרא

א) דכותב וז"ל, "דבפסלו בשוגג יש לומר דפטר נפשיה באתרוג קטן אף לשו"ת חכם צבי", עכ"ל, ולכאורה דבריו צריך ביאור דהרי אדם מועד לעולם וכו', ולפי מש"כ אפשר לפרש דהפמ"ג למד דאף החכם צבי אינו מחייב מטעם דהוי ממון, אלא רק משום דיכול להרויח מזה ממון, וממילא יסוד החיוב הוא מדינא דגרמי דאינה חייב רק במזיד ולא בשוגג. (עיין ש"ך סי' שפ"ז ס"ק ר').

**בדין האם הגנב נחשב לרשע דחמס ואם הגזל לוקה בדבר שאין בו שוה פרוטה**

**הדברי שאול** (עדות ביוסף הלכות עדות פרק י' הלכה ד') לבעל ה'שואל ומשיב', נסתפק האם דבר שאינו שווה אלא למצוותו האם נחשב לשווה פרוטה, וז"ל, "גם יש להסתפק באתרוג שאינו שווה פרוטה רק מחמת המצוה, וזה גזל אותו ממנו, אם מקרי שווי המצוה ממון שיהיה משער דחמס. והנה לכאורה רציתי לומר דבר חדש דהרי קי"ל דבחובל ואין בו שו"פ דחייב מלקות א"כ הוא הדין בגזל בכה"ג שהוא שווה מחמת המצוה ראוי שילקה". עכ"ל.

להלכה

**חבל נביאים פסקו כדעת החכם צבי** המובא בפ"ת (חו"מ סי' שמ"ח ס"ק ר'), ובהגהות זקני בעל החת"ס (שו"ע סי' שפ"ה), דאיכא חיוב תשלומים במזיק ומפסיד חפצא דמצווה של חבירו, וכמבואר בערוך השלחן (סי' תרנ"ז ס"ק ד') דכותב עליו ד"פשוט הוא", וכן הסכים בתשו' שכותב יעקב (ח"ב סימן כ"ט) ע"ש, וכן פוסק

ואולי אפשר לתרץ דברי המשנה למלך כשנדייק בדברי החכם צבי דכותב וז"ל, "אבל באתרוג הדור דמים לו ויכול למוכרו אף שעילוי דמיו הוא מחמת הידור מצוה אין בכך כלום" ע"כ, ונראה דסובר דדבר דשווה כסף אפילו דאינו שווה רק משום מצוותו נחשב לממון, אבל המשנה למלך כותב וז"ל, "אבל הכא גבי אתרוג מצי למימר הנגזל אנא הוה מזביננא ליה בדמים יקרים כמו שלקחתי אותו ונמצא שיש כאן חיוב דמים שהפסידו" עכ"ל. הרי דסובר דבאמת אינו שווה ממון, אפ"ה הואיל והיה יכול למוכרו א"כ הפסידו ממון, ולכן חייב הגנב לשלם, וממילא המקדש אשה בדבר שאינו שווה פרוטה רק משום מצוותו פסק דאינה מקודשת הואיל ואינה שווה כלום, ואפילו דיכולה האשה למוכרו ולעשות מזה שווה פרוטה אפ"ה אינה מקודשת, וכעין טובת הנאה דלמ"ד דאינו ממון אינה יכול לקדש בו אשה ואפילו דיכולה האשה להרויח מזה שווה פרוטה, אפ"ה הואיל ואינה שווה פרוטה אינה מקודשת.

**ואפשר** דזהו גם כוונת ה"ערוך השולחן" דלומד גם בדברי החכם צבי כדפרשתי בדברי המשנה למלך, דהחיוב לא הוי משום דהוי ממון רק מדין דהיה יכול להרויח (ואף דהחכם צבי כותב דאין לחלק בין מוכר אתרוגים לאדם אחר, כוונתו, דהואיל ואדם אחר יכול גם למכור הוי כמפסיד לו).

**בזה נמי יש לתרץ מה שקשה על בעל "פרי מגדים"** (או"ח מש"ז סי' תרנ"ז ס"ק

ד. ועיין עוד מש"כ בזה המהרי"ט אלגאזי בקדושת יו"ט הל' ממרים פ"ד, ובמרכבת המשנה פ"ד ממרים, ובבבבורי יוסף או"ח סי' י"ג, ובנו"ב "תניינא סי' ס"ז וס"ס ק"ב.

דחטף מיני' מצוה וצריך לשלם לו עבור המצוה, עש"ך חו"מ סי' שפ"ב בשם מהרש"ל דדוקא במצווה דאורייתא, א"כ תלוי בזה אם הידור מצוה דאורייתא או דרבנן עכ"ל, וע"ש בקוצר דבריו, מה שמביא מדברי רבא במקום אחר דמוכח דסובר בהידור מצוה דאורייתא ואכמ"ל.

ובדי לבאר דין זה אבאר קודם מקור דינא דהחוטף מצוה וקצת דינים השייכים בזה, ובזה נבאר האם שייך בהידור מצוה דינא דחוטף מצוה.

**דינא** דהחוטף מצוה מקורו הוא בגמ' חולין (פ"ז ע"א) מעשה באחד ששחט, וקדם חבירו וכסה, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י' זהובים. וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' שפ"ב סעי' א'.

החוטף מצוה דרבנן האם חייב ליתן עשרה זהובים

**מההרש"ל** (יש"ש ב"ק פ"ח סי' ס') כותב, דאין במצוה דרבנן דינא דעשרה זהובים וז"ל, "ומ"מ נראה דוקא שכר מצוה הכתובה בתורה, כגון לא תשים דמים בביתך, וכה"ג. אבל מצוה דרבנן לא"ל. עכ"ל.

**אבל** מדברי התשב"ץ (שו"ת ח"ג סי' קנ"ו) נראה דאפילו חיוב מצוה וכד' החוטפו חייב לשלם עשרה זהובים, ע"ש על דבר קהל שבררו עשרה בני אדם לעשות המצות וקריאת ס"ת שנה א'

המהרש"ם (שו"ת ח"ד סי' מ"ז), וכן מצדד המהר"ם שיק (או"ח סי' שכ"ט), וז"ל "ואם אמנם שאין אני כדאי להכריע בין המהר"ם מינין להחכם צבי, מכל מקום נראה כהחכם צבי. וכו', דדבר שיוכל למכור והמעות שלו - הוי ממון גמור והגזול והמזיקן בוודאי חייב לשלם לפי שוויו כן נראה לפי ענ"ד". עכ"ל, וכן פסק הפנים מאירות (ח"ב סי' קכ"ט).

**אבל** הביכורי יעקב (שם) מסיק דלדינא דצ"ע, והוי ספיקא דדינא ואין מוצאים ממון מהמזיק, ובתפס הניזק יכול לומר קים לי ואין מוציאין מידו (וכן כתבו להלכה בשו"ת שלו בני ציון סי' קס"ד).

**וכן** מסיק הפרמ"ג (או"ח מש"ז סי' תרנ"ו ס"ק א') דהוי ספיקא דדינא, וכתוב, וז"ל "ומסתברא בחוטף ותפס הניזק, דיוכל לומר קים לי בוודאי ומשלם כפי מה שווה תוך החג". ע"כ.

(ועיין עוד בבאר היטב או"ח סי' תרנ"ו ס"ק ד' דמביא את שתי השיטות)

האם יש חיוב דעשרה זהובים בחוטף הידור מצוה

**ראיתי** בכתבי כ"ק האדמו"ר הישועות משה מויז'ניץ (אסופת רשימות ש"ט סי' כ"ט ד"ב) על דברי רבא בב"ק הנ"ל דלכאורה אפילו דמשלם לו כבש ויצא בזה ידי חובת המצוה, אבל מ"מ דין דהידור מצוה נפסד, וצריך לשלם עשרה זהובים מדין חוטף מצוה, וז"ל, "לכאורה

ה. ונחלקו האחרונים בשיטתו לענין החוטף ברכה דרבנן, דהש"ך (ח"מ סי' שפ"ב ס"ק ג') כותב דגם ב"ברכה דרבנן" אין דינא דעשרה זהובים, וע"ש דמביא דרך סובר רבינו ירוחם (אדם נתיב ט"ו ח"ד), אבל הקצות החושן (שם ס"ק א') סובר דהחוטף "ברכה דרבנן" חייב לשלם עשרה זהובים אפי' לשיטת המהרש"ל, וע"ש עוד מה דכתב על דברי המהרש"ל דמחלק בין דאורייתא לרבנן ח"ל, "דעיקר סברת מוהרש"ל לא נדע לחלק בין דאורייתא לרבנן כיון דאשכחן דמשלם בעד ברכה דרבנן והוא ברכת הכיסוי" עכ"ל.



לכוליה ביתא, אלא אמר ר' זירא, בהידור מצוה, עד שליש במצוה.<sup>1</sup> ע"כ.

**וביותר** משליש אינה מצווה להדר אבל המהדר מקיים המצוה דהידור מצוה, ומקבל שכרו בעה"ז, כדאמרינן בגמ' ב"ק (שס) במערבא אמרי משמיה דרבי זירא, עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא.

**ושם** בגמ' בעי רב אשי, שליש מלגיו או שליש מלבר, תיקו.

**(ופרש"י** שליש מלגיו - וכגון אם הקטן נמכר בששה יוסיף שני דינרי דהיינו שליש מלגיו שליש שבתוך הדמים ויקח את ההדור.

**או** שליש מלבר - הדמים יחלוק לשנים ויוסיף חלק שלישי משלו דהיינו אם קטן נמכר בששה יוסיף שלשה דינרי ויקח את הגדול בתשעה).

**ולחלבה** - פוסק הרא"ש (שם) דשליש מלגיו. ומפרש הפלפלא חריפתא וכן הב"י סי' תנ"ו דהואיל ומצות הידור הוא דרבנן וספק דרבנן לקולא. אבל רבינו חננאל פסק דשליש מלבר לחומרא דהוא לומד דהידור מצוה הוא דאורייתא.

**חשו"ע** סי' תנ"ו פוסק עד שליש מלגיו, אבל המשנ"ב מביא שם להחמיר כפוסקים דמלבר דהוי דאורייתא, היוצא

ועמדו כך כמו חצי שנה ואח"כ אמרו להם צאו לכם ממה שאתם עושי, דכתב שם דהמסלק את העשרה בני אדם ממצוותם חייב לשלם להם עשרה זהובים ובתו"ד כתב שם דאפילו החוטף "למי שאוחז ס"ת אף על פי שאין בה ברכה מבטלו ממצותו יש לקנסו עשרה זהובי". וכתב הברכי יוסף (או"ח סי' תל"ד ס"ק ה') וז"ל, "מדבריו מוכח דסבר דכל מצוה שבעולם יש בה דין חוטף מצוה, שהרי כתב דהאוחז ס"ת וביטלוהו ממצותו חייב המבטלו, אף דהאוחז ס"ת אין בו ברכה ואינו מצוה דאורייתא ולא מצוה דרבנן, אלא חיוב מצוה וכבוד התורה" עכ"ל. (ע"ש דמסיק לדינא כשיטת התשב"ץ).

**והכא** דחטף את הידור המצוה מצינו מחלוקת אם מצות ה' הידור או מדרבנן או מדאורייתא - דהידור מצוה מקורו הוא בגמ' שבת (קל"ג ע"ב) תניא: "זה אלי, ואנוהו" - התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין.

**ובגמ'** בבא קמא (ט.) א"ר זירא אמר רב הונא, במצוה, עד שליש. מאי שליש אילימא שליש ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתבי

ו. וע"ש דנחלקו הראשונים בביאור הדין - דרש"י מפרש שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור. (והקשו הראשונים דא"כ יתחייב תמיד לקנות יותר בשליש עד לכל ממונו ולכן פירשו בתוס') **והוספות** פירוש שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים ואחד גדול ממנו שליש יקנהו.

וכן נפסק בשו"ע אורח סי' תרנ"ו סעי' א', וז"ל, "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון, כדי להחליפו ביותר נאה. ויש מי שאומר שאם מוצא שני אתרוגים לקנות והאחד הדור מחבירו, יקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו". ע"כ.

עכשיו. וכעין החוטף חפצא דמצוה מחבירו כמו לולב וכדו' דאין צריך לשלם לו עשרה זהובים הואיל ויכול לקיים את מצותו באתרוג אחר.

**ומדברי כ"ק האדמו"ר הישועות משה הנ"ל** דכתב דלמ"ד דמצוות הידור הוא מדאורייתא צריך לשלם עשרה זהובים בחטף שור הקדש מחבירו, חזינן דלומד דמצוות הידור קרבן החדש למצווה אחרת נחשבת.

**וזה הספק הוא באופן דיכול עוד להשלים את הידור המצוה עכשיו, אבל באופן דאין יכול עוד לקיים המצוה דהידור עכשיו מחמת פנאי וכד' אין ספק דצריך לשלם לו עשרה זהובים.**

**(אחרי כתבי זאת הראני חכ"א דברי הגרש ירחים ממהרי"ל צינץ** גיטין נ"ג ע"א אות קל"ח) וז"ל, "ולכאורה יש להביא ראיה מסוגיא הנ"ל לרבינו תם, שסובר (בבא קמא צא, ב תוספות ד"ה וחיבו) דאם קדם וכיסה, יכול ליתן לו עוף אחר לשחוט, והתוספות חלקו עליו דזו מצוה אחרת, ומצוה ראשונה חלפה והלכה לה, וקשה אם כן איך אמרינן דגנב פטר עצמו בכבש, יתחייב על כל פנים עשרה זהובים בשביל המצוה, ואם יתן לו כבש הרי הוא מצוה אחרת, ואמרינן בעלמא (ובחים מח, א) חטאת בת דנקא, ולרבי אלעזר בן עזריה פטר נפשיה בעולת העוף", עכ"ל.

**חרי דחזינן גם מדברי ה"גרש ירחים" דהקרבן השני נחשב למצוה חדשה, מדמביא ראיה מדברי רבא דיכול להשלים במצווה אחרת, וא"כ לפי שיטת החולקים על ר"ת וכן נפסק להלכה (טור יו"ד סוף סי' כ"ח הביאו הסמ"ע חו"מ סי' שפ"ב ס"ק ד) דאין יכול לשלם במצוה חדשה,**

מזה דהוא מחלוקת הראשונים האם הידור מצוה הוא מדאורייתא או מדרבנן. (ועיין עוד בדברי הריטב"א סוכה י"א ע"ב דהוי מדרבנן ע"ש).

**ובזה ביאר כ"ק האדמו"ר בעל הישועות משה' זצ"ל דלשיטת הפוסקים (המהרש"ל והש"ך) דאין דינא דעשרה זהובים רק במצווה דאורייתא ולא במצווה דרבנן, א"כ דינא דהחוטף 'הידור מצווה' מחבירו תלוי במחלוקת הראשונים, דלרא"ש דהידור מצוה הוא מדרבנן, החוטפו פטור מלשלם, אבל לרבינו חננאל דהידור מצווה הוא דאורייתא, א"כ החוטפו חייב לשלם עשרה זהובים.**

**רק דיש להסתפק בדיון זה בכמה פרטים כדלהלן:**

**א. אם יכול עוד להשלים את מצוות ההידור.**

**יש להסתפק האם מצות ההידור הוא על הגברא שנתחייב כשאמר "הרי עלי עולה", או דהוי על החפצא של הקרבן, והנפק"מ הוא, דהתוס' בחולין (שם) כותב דהחוטף מצוה אין יכול להחזיר לו במצוה אחרת וז"ל, "ולא היה יכול לפטור עצמו במה שהיה נותן לו עוף אחר לשחוט דזאת מצוה אחרת היא ומצוה ראשונה הלכה לה והוי מעוות לא יוכל לתקן" עכ"ל. וא"כ אם חייב דהידור מצוה הוא על החפצא דהקרבן ולא גרע מהאומר הרי זו נדבה דחייב גם להדר את מצוותו א"כ אינה יכול לשלם לו דמי הטלה והוא ישלים עכשיו את מצות ההידור דהוי מצוה אחרת.**

**אבל אם המצוה הוא על הגברא דהתחייב בנדר, אינו חייב לשלם לו עשרה זהובים, הואיל ויכול עוד להדר את קרבנו**

**מ"מ יש להסתפק**, דדברי הרשב"א והש"ך הוא כשמשלם לו "עשרה זהובים" על המצוה א"כ אין צריך לשלם לו עוד על הברכה, אבל הכא דמשלם לו "טלה" א"כ אולי צריך לשלם לו עוד על הפסד ההידור "עשרה זהובים".

**ונראה** דתלו במחלוקת דאשלי רב רבי לעניין אם החוטף מצווה דמברכים עליו, ויכול הנחטף לענות אמן, דעל הברכה אין תשלומים דעשרה זהובים הואיל דגדול העונה אמן יותר מהמברך, ונחלקו האם חייב לשלם עשרה זהובים על ה"מצווה".

**דלהרא"ש** (חולין פ"ו ס' ח') פטור, וז"ל, "מעשה באחד שאמר למוהל אחד שימול את בנו וקדם אחר ומלו. ותבע הראשון שאמר לו האב למולו מן השני עשרה זהובים. ופטרו ר"ת. וכו', דכיון שהיה שם בשעת מילה וענה אמן גדול העונה אמן יותר מן המברך ואם לא ענה אמן איהו דאפסיד אנפשיה". עכ"ל.

**אבל המהרש"ל** (יש"ש ב"ק פ"ח ס' ס') חולק על הרא"ש ומחייב וז"ל, "ולא מיחוור בעיני כלל, וכו', על כן נראה, דאפילו ענה אמן נמי חייב, אף על פי שהעונה גדול. היינו בלא עשיית מצוה, כגון לעניין ברכה ס"ת ותפילה, שהיא מניעת ברכה לבד. אבל לעניין כיסוי הדם ומילה, שהיא מצוה עשה לבד, והברכה אינה מעכבת. א"כ מנע אותו מן המצוה. ומצוה לבד גם כן חשוב עשרה זהובים. אף על פי דלא אמרינן מצוה לחדו וברכה לחדו לעניין י' זהובים. מ"מ על מצוה לבד גם כן דנין עליה י' זהובים, כמו שור ואילן דלעיל. ואף שכך פסק אילן גדול, ונתלו בו עמודי עולם, התו' (ד"ה וחייבו) והרא"ש והמרדכי (חולין סימן תנ"ה) והר"ן.

גם הכא אין יכול להשלימו בקרבן השני מה דהפסידו בקרבן הראשון וחיוב לשלם לו עשרה זהובים).

**ב. אם המשלם על המצוה משלם גם על ההידור.**

**עוד יש להסתפק** בזה לפי מה דכתב הרשב"א (ב"ק צ"א ע"ב) דאפילו דהחוטף שתי מצוות מחבירו משלם על כל מצוה בנפרד עשרה זהובים, אפ"ה החוטף מצוה ד"מברכים עליו" אין צריך לשלם בנפרד על המצווה ובנפרד על הברכה, רק דמשלם עשרה זהובים על הכל, וז"ל "וא"ת א"כ לחייב עשרים זהובים עשרה משום ברכת כסוי ועשרה משום מצוה דהא הכא אמרינן דשכר מצות קציצה דליכא ברכה עשרה זהובים וכמו שאמרו שם בפ' כסוי הדם דשכר ברכת הזמון מ' זהובים מחמת שיש בה ד' ברכות, ויש לומר דמצות כסוי עם ברכת הכיסוי לחדא חשבינן להו ואינו משלם אלא עשרה זהובים" עכ"ל.

**א"ב** הכא נמי מצוה והידורו לחדא חשבינן, וא"כ אין צריך לשלם בנפרד על הידור המצוה. ברם אפש"ל דרק בברכה ומצוה דמברכים על עשיית המצוה גופא נחשב הברכה לדבר אחד הנטפל למצווה, אבל הידור מצווה דהוא חובה נוספת אינה נטפל למצווה לענין תשלומים, ויל"ע.

**ועיין בש"ך** (סי' שפ"ב ס"ק ג') דהקשה כרשב"א ומתירן וז"ל, "דכיון דאי אפשר לברכה בלא מצוה אין משלם על המצווה". ע"כ. א"כ הכא נמי אי אפשר להידור המצוה בלא המצווה, א"כ אינו חייב לשלם לו עשרה זהובים בנפרד על ההידור מצוה.

ומתיירא אני שלא ירצו גולגלתי. אבל תורה היא, וללמוד אני צריך, והנראה בעיני כתבתי". עכ"ל. (ועיין בש"ך (סי' שפ"ב ס"ק ד') מש"כ בזה)

**ונראה** דבהא פליגי, דלרא"ש אפילו דחטף ממנו גם כן את המצווה, וגדול העונה וכו' הוא רק על הברכה אפ"ה כשהחזיר לו את הברכה פטר נפשיה מחיוב תשלומין על המצוה, אפילו דלא שילם "עשרה זהובים", ולפ"ז הכא נמי בנידן דידן כשמחזיר לו את ה"מצווה" פטר נפשיה מ"עשרה זהובים" על הידור המצוה, אבל המהרש"ל סובר דרק כשמשלם "עשרה זהובים" על הברכה אז פוטר נפשיה מעשרה זהובים על המצוה אבל כשמחזיר לו את ה"ברכה" אינה נפטר בכך, וא"כ הכא נמי בנידן דידן אינה נפטר כשמחזיר לו את ה"מצווה" מ"עשרה זהובים" דהידור מצוה.

**ג. האם החוטף את המצווה בלי לקיימו משלם עשרה זהובים.**

**עוד יש לצדד לפי מה דכתב הט"ז (יו"ד סי' כ"ח ס"ק ח')** ע"ש דמבאר את דברי הטור שם ובתו"ד כתב דאם מצוות 'כיסוי הדם' הוא רק על השוחט ואם כיסה אחר לא מקיים את המצווה, אין המכסה דם ששחט חבירו חייב, ע"ש וז"ל, "ונראה שכוונתו שלא נטעה לומר וכו' אם הוא שם אין אחר בכלל האזהרה וא"כ אם אחר רוצה לכסות בעוד שהשוחט שם אינו מברך כיון שאינו מזהר על עשייה זאת ולפ"ז אין עליו חיוב לשלם י' זהובים

דדוקא שכר ברכה שהוא נהנה ומבטל את חבירו ממנו צריך לשלם לו משא"כ כאן שאינו נהנה ואינו אלא כמבטל חבירו מן הנאת חבירו ומזיק בעלמא הוא ע"כ כתב הטור שמצות כסוי היא כשאר מצות וכו' שכל ישראל חייבים בם וכו' אפילו אם הוא שם אלא שהשוחט קודם באותו חיוב הלכך כיון שעכ"פ האזהרה אפילו כשהוא שם ממילא שפיר מברך וכיון שהוא מברך ומבטל מחבירו הנאת הברכה ע"כ צריך ליתן לו י' זהובים כנ"ל. עכ"ל.

**הרי** מדבריו דהחוטף מצווה מחבירו מבלי שהחוטף יקיים את המצווה אינה משלם עשרה זהובים, א"כ הכא נמי דחטף את קרבנו ולא הקריבו לעצמו אין צריך לשלם עשרה זהובים. וכן הוכיח בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ע"ג אות ד') דדינא דעשרה זהובים הוא מדין 'נהנה', דהואיל והפסיד לבעלים את המצווה והוא נהנה בו הוי זה נהנה וזה חסר דחייב, ע"ש.

**(ולפי שיטתם, בנידון דידן בחוטף הערבה אם החוטף מקיים בה מצוות נטילת ערבה חייב לשלם, אבל אם לא מקיים בזה את מצוותו אינו חייב לשלם.)**

**ובעצם** חידשו של הט"ז יש דחלקו עליו, והעתיק כאן מה דמצאתי בדברי האחרונים דאינם סוברים את סברת הט"ז.

**בחיודושי זקני החתם סופר** (חולין פ"ז.) הדובא לקמן, כותב, דעשרה זהובים הוא לפי שיעור צערא דגופא. ע"ש.

ז. ולפי דברי האחיעזר באופן דידן דחטף את ההערבות וביטל את המצווה מהרבה בני אדם שהיו יכולים לקיים את המצווה בערבה זו, אפ"ה אין צריך לשלם לכל אחד ואחד עשרה זהובים רק לבעל הערבה, הואיל ואין התשלום רק על מה דנהנה מערבות שלו, וצ"ע האם גם הט"ז כוונתו לזה.

ובן בשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א אר"ח סי' קכ"ח) לאחר דמביא את דברי הט"ז כותב וז"ל, "אבל באמת טעמא דהאי קנסא יר"ד דה"ל שכר מצוה כדי שיהיו מצות חביבות על בעליהן כמ"ש באסיפת זקנים ב"ק דף צ"א ולפ"ז אין טעם לחלק בין נהנה החוטף או לא ודלא כהטו"ז ממילא". עכ"ל.

ובן הוא שיטת דברי חמודות (על הרא"ש חולין פ"ו סי' ח' ס"ק כ"ה ע"ש דמדייק כן מדברי הרמב"ם).

ועיין עוד מש"כ בזה חו"ז הכתב סופר (חו"מ סי' כ"ו) דתלו בספקא האם חייבא דעשרה זהובים הוא מדינא או קנסא (ש"ך סי' שפ"ב ס"ק א') וז"ל, "והיתה לבאר מ"ש דדין זה אם מנע חבירו ממצוה ולא עשה הוא דחייב תליא אם דין או קנסא הוא, דאי קנסא אין למדין בכה"ג מדר"ג אולי לא קניס להפסידו משלו רק שלא ירוויח", וכו', תליא שפיר הך דין דמונע חבירו אי דינא או קנסא הוא כמובן". עכ"ל.

### היוצא לדינא בניהן דידן:

1. לגבי תשלום החפץ – אף ההחכם צבי, חולק על המהר"ם מינץ וסובר דאפילו דבר השווה רק משום מצוותו נחשב לממון גמור, והובא שיטתם בפתחי תשובה, ובהגהות חת"ס, וכן פוסק המהרש"ם, והערוך השולחן, והשבות יעקב, והפנים מאירות.

אפ"ה יכול המוחזק לטעון קים לי כדברי המהר"ם מינץ, הואיל ודבריו הובא להלכה בכנסת הגדולה, ואליהו רבה, וכן הביכורי יעקב, והפרי מגדים, מכריעים להלכה דהוי ספיקא דדינא, וכן נסתפק בזה בעל השואל ומשיב, וכן הבאר היטב מביא את שתי השיטות. (והמשנה למלך עצמו (הל' אישות) פוסק לענין קידושין דאינו מקודשת וכן פוסק בערוך השולחן).

לבן לדינא אין צריך לשלם את דמי הערכות הואיל ואינו שווה רק למצוותו.

2. לגבי תשלום דעשרה זהובים – הכא דחטף מממנו המצווה דהידור מצווה אפילו בזמן הזה אין מגבין עשרה זהובים משום דהוי קנסא, (אם תפס לא מפקין מיניה, כדפסק

הש"ע חו"מ סי' שפ"ב סעי' א', ועיין בסי' א' מה עושים היום ע"ש), מ"מ כותב הט"ז (יר"ד סי' כ"ח ס"ק ח') וז"ל, "ראיתי בסמ"ק שכתב בזה מ"מ לא טוב עשה וצריך לפייסו" ע"כ.

ה. וע"ש דכתב עוד וז"ל, יש לשדות בי' נרגא דלמ"ד מצווה הבאה בעבירה לא יצא, א"כ זה שחטף המצווה בחזק יד מחבירו לא יצא ולא עשה מצווה כלל ושכר מצוה אין לו, ומדחייבו ר"ג הגם שמפסיד משלו כולו ילפינן שפיר גם כשמונע חבירו מלעשות ולא עשה הוא ג"כ ראוי לקנסו אלא הרמב"ם הא נקיט לדינא דמהב"ע יוצא אפילו בדאורייתא עיין כ"מ הלכות לולב שס"ל שזו שיטתו של הרמב"ם ועיין לח"מ שם לרמב"ם לשיטתו, עכ"ל.

ז. עיין ש"ך סי' שפ"ב ס"ק א' דנסתפק האם דינא דעשרה זהובים הוא מדינא או קנסא ע"ש, ונראה דלצד דהוי מדינא לא הוי מדינא ממש, דהרי אין לחוטף מצווה דין מוזק גמור, אלא מדינא פירשו דהוי "תקנה דרבנן" כדי שיהא מצוות חביבות על בעליהם, וכמ"ש באסיפת זקנים (ב"ק צ"א), ולאפוקי דלא הוי "קנס" דרבנן.

**מ"מ** נראה לפטורו מפני הטעמים הנראה לעיל.

**א.** מפני שיטת הש"ך והמהרש"ל דאין עשרה זהובים רק במצווה דאורייתא, א"כ הכא דחטף ממנו מצוות "זה אלי ואנוהו", פטור לרא"ש והשו"ע דהידור מצווה הוי דרבנן, כמ"ש בעל הישועות משה, אבל לרבינו חננאל דהידור מצווה הוי דאורייתא א"כ הכא נמי חייב, אבל הכא נראה דבוודאי פטור הואיל וכל מצוות נטילת ערבה היום דאין בית המקדש קיים הוי רק משום מנהג נביאים, ולא הוי דאורייתא (גמ' סוכה מד. ושו"ע או"ח סי' תרס"ד סעי' ב').

**אבל** שיטת התשב"ץ וכן פסק הברכי יוסף דיש חיוב דעשרה זהובים גם בחוטף חיבוב מצווה, א"כ גם הכא חייב לשלם לכל אחד מהמשתתפים עשרה זהובים.

**ב.** לפי שיטת הט"ז דרך כשהחוטף את המצווה מקיים את המצווה אז חייב בעשרה זהובים, א"כ הכא דלא קיים את המצווה פטור.

**ג.** אפילו באם מקיים החוטף את המצווה אפ"ה לפי שיטת אחיעזר דתשלום דעשרה זהובים הוא על מה דנהנה א"כ אין צריך לשלם עשרה זהובים לכל או"א רק לבעל הערבות לבד הואיל ומשלו נהנה).

**ואסיים** בדברי זקני מרן החתם סופר זצ"ל (חולין פ"ז ע"א) בביאור דינא דעשרה זהובים וז"ל, וחייבו ר"ג עשרה זהובים. לכאורה נראה לא שכר שיווי המצוה או הברכה חלילה מי יכול לשער אורח חיים פן תפלס וכל חפצים לא ישוו בה, ותו מה צריך לשלם לו הפסדו הלא חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאו מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו נמצא זה שחטף ממנו מצותו לאו מידי חסרי', אך הפרש יש בין העושה מצוה ומקבל שכר או נאנס ולא עשאו ומקבל שכר כי זה העושה עובד ה' בשמחה ובטוב לבב ונשכר על זה וזה שנאנס מצטער על שלא זכה לעבוד ה' ומקבל שכר שמים על צערו נמצא אעפ"י שלענין שכר שמים אין הפרש מ"מ דצערא בגופא איכא הפרש והענישו ר"ג עשרה זהובים לפי שיעור צערא דגופא, עכ"ל.

ויה"ר שנוכח להגדיל תורה ו"להאדירה".



## הרב יוסף יקותיאל אפרתי

בעל ישא ברכה

ראש ביהמ"ד להלכה בהתישבות אמונת אי"ש, עיה"ק ירושלים ת"ז

## עוד בענין ההשגחה וחובתה באתרונים הבאים ממדינת מארוקו

**א.** כבר עסקנו בעבר בגליון הליכות שדה, ובקובץ עץ חיים אודות חזקת הכשרות של אתרוני מרוקו והוראת מרן רבינו הגר"ש אלישיב זצ"ל בענין אתרוני מרוקו, ראה עץ חיים קובץ ל"ו (אלול תשפ"א עמ' ש"ל ואילך) ובהליכות שדה גליון 200 ועוד). ואף בשנת השמיטה תשפ"ב כתבנו אודות סיור נוסף במטעי אתרונים אלו בחודש סיון תשפ"א, ובסיכום הדברים נכתב, "נכון לתקופה בה סיינו במקום (חודש סיון תשפ"א), לא מצאנו באותם פרדסים בהם ביקרנו, וגם לא שמענו מפי הפרדסנים והעובדים במטעים, שהם נזקקו לבצע הרכבות במטעי האתרונים. עם זאת יש להניח כי ריבוי פרדסי ההדרים האחרים באזור - ומה עוד שלאחרונה הובאו לאזור גם פרדסי אתרונים מזנים אחרים, מעלים את השאלה האם אין צורך לבחון אפשרות שבתי הדינים המייצגים את צרכני האתרונים הגדולים יסדירו פיקוח, כדי שלא ניתקל בעתיד בחשש של הרכבות באתרוני מרוקו. ההרחבה בשטחי המטעים (השנה גם ראינו מטע צעיר שניטע בתוך מטע בוגר של פרי אחר) מקורה גם מהדרישה ההולכת וגוברת לאתרוני מרוקו (בגין ייחוסם) ויתכן גם מהמחשבה אודות מקור לאתרונים מיוחדים בשנת השמיטה שאין בהם חשש של שמור ונעבד. כאמור אנו מוצאים במרוקו גם נטיעות של אתרונים מזנים אחרים שאין עליהם מידע עד כמה זנים אלו יגדלו לשם ולתפארת בלא הרכבה, ושמא ח"ו הם יביאו למרוקו את מחלת המלסקו. (עד כה לא מצאנו עדות ברורה אודות מחלה זו באתרוני מרוקו, למעט שני דיווחים משני אנשים שטענו כן, ולא הצלחנו לברר את הדברים לפי תומם, אמנם מצאנו במקום אחד תמותת עץ שאולי מצביעה על מחלה). בנטיעות פרי הדר באזור כבר ציינו שיש הרכבות, ואף בסיוורנו האחרון ראינו עצי לימון שנדמה שהם מורכבים". [אכן מומחה שראה את התמונה אמר לימון זה מורכב].

**בהתאם** לכך, גם השתא (תשפ"ג) יצאנו לפרדסים הן הנמצאים בסביבות העירייה טרודאנט והן לחלקות האתרונים הנמצאים בדומדיר, כאשר המטרה לבחון אם אנו מוצאים סימני הרכבה בנזע האילנות ועברנו בין השורות כולל בפרדסים אשר הם "רביצים על הקרקע" כמו שהיתה שיטת הגידול בעבר ואי אפשר להלך בין השורות אלא בכפיפות קומה כמעט בזחילה, בין השורות והן במטעים הגדלים כמקובל וניתן לילך בין שורות העצים. וחילפשו לראות אם יש סימני הרכבה באותם מטעים [אילן מורכב ניתן להכרה כאשר מקום ההרכבה הינו נפוח וכולט בנזע העץ].

**והנה** נשאלה השאלה למה חרדנו את החרדה להצריך השגחה באתרוני מרוקו, ולמה לא נסיק כי במרוקו האתרונים אינם מורכבים, ולהמליץ לאחב"י שיטלו ענווים אתרונים אלו לקיים בהם רצון ה'.

ה' מי שכתב שאין כדאי ליתן השגחה על מטעי האתרוגים, ועוד הוסיף שאם נותנים השגחה "צריך לפתור את הבעיות כדלהלן:

א. צריך לכל הפחות משגיח צמוד לכל סוחר ולכל פרדס, שהרי קונים אתרוגים מהרבה פרדסים שונים ולכל פרדס יש כמה כניסות ויציאות.

ב. אחרי קטיפת האתרוגים מניחים אותם בצמר ואח"כ בסלים. הסלים צריכים להיות סגורים בשקית ניילון ודבוקים בחותמת המשגיח מראש ההר ועד המלון.

ג. כל הסוחרים בלי יוצא מן הכלל קונים מהערבים אתרוגים שכבר נקטפו לפני כמה ימים או שבועות, שהרי האתרוגים גדלים כל הזמן, ומיד כשהערבי רואה שהאתרוג הגיע לשיעורו לא משאירו בעץ כדי שלא יגדל יותר ושלא יקרה בו פסול או שריטה ע"י קוצים או נשיכת רוחות או השרב. א"כ מה דינם של אלה האתרוגים, הרי המשגיח לא היה נוכח בזמן שהגוי קטף אותם, ואלי הערבי הביא אתרוגים מורכבים מאיזה מדינה אחרת ועירבם עם אלו?".

והיות ולענ"ד הנוטלים אתרוגים ממרוקו – ראוי שיטלו ממקום שבהשגחה, כפי שעולה לענ"ד מהוראות ממרן רבינו הגר"ש אלישיב זצוק"ל, אשוב על הידוע, ולוואי ונוכה לילך בדרך האמת.



ב. כידוע המושכל ראשון של מרן הגר"ש אלישיב היה דאי אפשר ליטול מאתרוגי מרוקו שהרי הרכבה היא אחת מהפעולות החקלאיות היותר נפוצות מקדמת דנא (ראה במשניות בכלאים לדוגמא פרק א' משנה זו ואכמ"ל), וכל חקלאי מודע לצורך בהרכבה ולהרכבות גם במקומות שהחקלאות איננה מפותחת לכן אי אפשר ליטול אתרוגים ממקומות חדשים אלא באם יש עליהם מסורת או הכשר כלשון החתם סופר (אר"ח סימן ר"ז), "העולה מזה כל האתרוגים שאינם מיאנוע אין ליקח בלי כתב הכשר שיודע המעיד שאינם מהמורכבים ואין לסמוך על סימנים" - כלומר שאין די בסימנים אותם ציין בנו של המהר"ם פאדווה (שו"ת הרמ"א סימן קכ"ו), וניתן ליקח רק עם "כתב הכשר". וראה עוד בשו"ת חתם סופר (חלק ח' סימן כה) - דכתב דכל דבר שאין בו סימן דאורייתא נאכל במסורת. ודינו של אתרוג כדן של עוף טהור הנאכל במסורת, ולכן סיים "אותם הבאים מיאנוע שמסורת בדינו מאבות אבותינו רבותינו חכמי הצרפתים אשר מעולם יושבי מדינות אשכנז שיוצאים ידי חובה מאתרוגים שבאים מיאנוע, הן הן הכשרים ואין צריך לשום סימן, והגאון מהרמ"פ ז"ל לא בא אלא להודיע סימני האתרוגים ההמה כי שאם לא ימצא בהם אותם הסימנים יידע שאינם מאותם שמסורת בדינו, אבל הבאים בוודאי מאיים אחרים אפילו יש להם אותם הסימנים אין ראה שאינם מורכבים". גם בתשובה זו, כותב החתם סופר שאע"פ שאי אפשר לסמוך על הסימנים - ניתן להסתמך על הכשר "עד אחד נאמן באיסורים והחכם שם נותן כתב עדות וחותם בחתימת ידו על ההכשר, ועל התיבה מונח חותמו שאינם מורכבים ואני מתיר". [אמנם יש לעיין בדברי החתם סופר - מה נכלל בהכשרו של "החכם שם", האם



רק שאין העצים עצמם מורכבים ולכן לדעת הלבוש והבית אפרים (א"ח ס"י נ"ו) "ומכ"ש אם מיחור המורכב" או דילמא ההכשר הוא שהמטע מקורו מאתרוגים שאינם מורכבים. ופשוט הוא דאם מחמירים אנו בתולדתו של אתרוג המורכב הרי בעינן שתהא מסורת לאורך הדורות שהוא אתרוג כשר שלא הורכב, והבא ליתן הכשר על האתרוגים – אין די שיאמר כי העצים עצמם אינם מורכבים, אלא חייב המכשיר לומר כי בירר שהאתרוג שלפנינו תולדתו מאתרוג שאינו מורכב.

**לכן** במכתבו של הגר"ש סלאנט (תורת רבי שמואל ח"א עמוד סג) סבר כי יש לחוש על השתילים והנטיעות הנלקחות מהאילנות המורכבים כדברי מוהר"ל מפלאנץ בתשובות דברי ישע, ודלא כבית אפרים, ואם כן כיצד ניתן לאשר אתרוגים? עונה הגר"ש "במקומות הידועים ומוחזקים מדור דור שאין ביניהם חשש מורכב בעולם וגם עתה לא נמצא בהם אף אילן מורכב, כאלה ודאי אין לחוש לנטיעות שבהם" – הן הן מסקנת הדברים שהורה רבינו אחרי ביקור המשלחת במרוקו.



ג. פשוט הדבר שאפילו אם אנו אומרים שמקדמת דנא היו יושבי המקום נוטלים אתרוגים אלו, בחזקתם שאינם מורכבים – והיו אחב"י סמוכים ורואים האתרוגים, אלא שלאחר מכן שבמשך שנים לא היה פיקוח והגויים היו מגדלים את האתרוגים הרי אף שאתרוגי מקום זה – היו בעבר בטהרת האתרוג, כל שבמשך השנים לא המשיכה המסורת הרי איתרע חזקתיהו".

**יש** להעיר שפעמים המסורת תחילתה במדבר, ששם לא חששו להרכבה ראה מ"ש הגר"א וואקס בבואו להעיד אודות מטע האתרוגים שנטע כתב בזה"ל "הבאתי נטיעות מאלו הכשרים במסורה מדור דור מהגאונים הקדושים אשר בארץ המה, אשר שם היה עד עתה מדבר ולא שלטה בהם יד זרים".

**ולדוגמא** בנידון דידן, כידוע יש שמענו נגד האתרוג המרוקאי כי אין בו גרעינים, ולדעתם הרי ראייה להיותו מורכב. אבל ודאי שאין הם סבורים שלא היו במרוקו אתרוגים כשרים, אלא דבחלוף השנים הורכבו (ראה שו"ת משנה הלכות חלק טו סימן רכו אמנם שם הריעותא היא מחמת שכעת אין באתרוגים גרעינים ואכמ"ל). ואציין עוד דוגמא, לפי המתואר להלן – מעלת האתרוג המרוקאי וחזקתו אצל מרן הרב מבריסק היתה היותו גדל פרא (ראה דבר הגר"א וואקס לעיל) אבל כשלא היתה לו ראייה שכן הוא ערכה שמחתו ודו"ק, כן כתב בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ב עמ' פד) בשם הגרמ"ד הלוי סולוביצקי וצוק"ל דבר כעין זה, בכל שנה כשהיו מביאים לאבי מרן הגר"ז זצ"ל "אתרוגי מרוקאי", היה מתמלא שמחה עצומה. אולם בסוף שנת תשי"ז הביאו לו שני אתרוגים יפים ממרוקו, ומרן זצ"ל הסתכל עליהם באופן שהיה נראה, כאילו שאין זה נוגע לו כלל, ולא היתה לו השמחה שהיתה כל השנים. והסיבה לכך כי כל המעלה של "אתרוג מרוקאי" אצל מרן הגר"ז זצ"ל היתה בגלל שאמרו לו שזה צומצח "ווילד" [= פרא] במדבריות, ובמקומות שאי אפשר להגיע אליהם בקלות,

וממילא אין בהם חשש מורכב. אולם כאשר שמע מרן הגר"ז מכמה אנשים שנהיו האתרוגים במרוקו "מסחר" ומטפלים בהם וכו' וכו', ממילא ירד בעיניו המעלה של "אתרוג מרוקאי".

**כלומר**, דהרב מבריסק זצוק"ל ס"ל דיסוד ההכשר של האתרוג המרוקאים היותו אתרוג בר ואז אין צריך לחוש שהוא מורכב, אולם אם האתרוג הוא גדל תחת חקלאים - יש ערעור בחזקתו.



ד. נמצינו למדים, דהבא ליטול אתרוג משטח חדש, חייב לבדוק מסורתו, אך לא די בכך גם אם בעבר יש מסורת, יש גם לחוש אם יתכן ומוסרת זו נגרעה בגין שנים שגידלו שם ואין איש מישראל יודע דבר, וחשש זה הינו בעיקר לאותם הסוכרים שלא רק אתרוג המורכב פסול, אלא גם צאצאי צאצאיו פסולים וכהכרעת מרן החזו"א ועוד רבים. [ונבוא בקצרה, בחזו"א כלאים (סימן ג' ס"ק ט"ו) נקט שאפי' אתרוג המורכב על לימון אף שאין שום היכר של הלימון בפרי האתרוג עדיין נחשב אתרוג מורכב וחלוק דין האתרוג המורכב מדין כלאים דבאתרוג לנמילה בעינן אתרוג שלם. כלשון החזו"א "כלאים מראיתו עיקר ואתרוג מינו עיקר". ובהמשך (סימן ג' ס"ק ד') - כתב דאף בהרכבה שאפשר שאין בה איסור כגון הרכיב אתרוג ולימון לענין מצווה חשובים כתערובת מין אחר. ומשום כך קשה עד למאוד לבחון עץ אתרוגים ולקבוע שהוא בחזקת שאינו מורכב. כידוע שהחזו"א בירר במביעת עינו אודות כמה אתרוגים שהם בחזקת שאינם מורכבים. אולם לאחר שהובא לפניו שהתחילו מגדלי אתרוגים להרכיב אתרוג בחזקת שאינו מורכב על עץ אתרוג סתמא, מתוך שהסתמכו שבכזה"ג אין שאלה של אתרוג מורכב, כתב החזו"א לר"מ אלויצקי שא"כ בטלה עליהם טביעת עינו, כי אתרוגים אלו ודאי ייראו כאתרוגים שאינם מורכבים ולשיטתו אפילו חיבור כל שהוא עם אתרוג שאין חזקתו ברורה, פוסל את האתרוג]. לעומת זאת, לאותם פוסקים דס"ל דרק אתרוג המורכב פסול מחמת שנעשה בו עבירה, הרי כל שיגיע למקום שיש בו אתרוגים ויראה שהעצים עצמם אינן מורכבים [ודבר זה ניתן להיעשות בלא קשיים רבים כי מקום ההרכבה באילן ניכר לאורך שנים, הרי היה יכול ליטול אתרוג זה].



ה. ומהאמור לעיל אנו למדים בסים הוראתו של מרן ליטול אתרוג מרוקאי, והוראה זו לא היתה מחמת הכשר ואף לא היה די במסורת, אלא מכח הבירור שבמטעי האתרוגים שבמרוקו - שעיקרם היה באותה תקופה באותם חלקות שדה בדומדיר והובהר הענין שאין מוצאים שום הרכבה, ויש עצים עתיקי ימים, והגם שהמומחים לא קבעו מעם הדבר, האם מחמת שהאתרוגים באותו אזור במרוקו אינם ניוזקים כפי שאנו מוצאים בפרדסים בארץ ישראל, ואין זכר למחלת המלוסקו שהיא הגורמת לכך שמטעי האתרוגים הבלתי מורכבים מתים בגיל צעיר או אחר כמה שנים מנטיעתם, ורק הרכבה של עץ חזק מונעת את התמותה מחמת המלוסקו, שזה הטעם אולי העיקר שמחמתו מרכיבים, במרוקו (לפחות באותו אזור) שלא מצאו אפילו הרכבה אחת ולא ראו צורך להרכיב, הורה מרן הגר"ש אלישיב שניתן ליטול

אתרוגים אלו בחזקת שאינם מורכבים. ואף היה בשנותיו האחרונות נוטל אתרוג מרוקאי בברכה ואחר מכן היה נוטל אתרוג מן חזו"א. וביאר מעשהו, דוודאי כשלא היה לפניו אתרוג מרוקאי הרי על טביעת עינו דמרן החזו"א סמכינן ומברכים על אתרוג זה. אולם כאשר לפנינו אתרוג ממקום שבו בכלל לא היו הרכבות ואף לא צורך להרכבה (בניגוד לאתרוגי מרן החזו"א שהם מא"י – או מצפת או משכם או מאוס אל פחם – שבמקומות הללו היו הרכבות), עדיף לברך על האתרוג המרוקאי.

**[ראה** במה שכתבו הבית דין דירושלים אודות אתרוגי יפו כאשר ביקשו להכשירם וכתבו דאם יבואו לחוש שמא היתה הרכבה באחת מאבותיהם של האתרוגים שלפנינו, אי אפשר ליטול אתרוג בכלל. כלומר, שהיו הרכבות בא"י בעבר וזה היה להם כדבר פשוט].



ו. ומעתה נפן אל הנידון מפני מה בעינן השגחה באתרוגי מרוקו ומפני מה מסתבר דמשנה לשנה יש להרחיב ולהעמיק את ההשגחה.

**הנה** בחלוף השנים נמטעו ממטי אתרוגים רבים - באיזור טרודאנט, ובנוסף לכן ענין גידול ההדרים מתפשט והולך בכל ארץ מרוקו, ואף אם נאמר שאין עדות מוכחת שיש מלסקו, הרי זה ודאי ניתן לצייץ כי בסמוך לאחד מפרדסי האתרוגים היה מטע של לימונים כשנכנסנו לראותו מצאנו עץ שהיה נראה כמורכב ואכן כשהבאנו את התמונה לפני מומחים כאן בארץ אמרו שמסתבר (ואפי' בלשון יותר תקיפה) שהלימון הינו מורכב. יתירה מזו לפי הנשמע הובאו למרוקו ונעשו נסיונות לגדל במרוקו זני אתרוגים נוספים, שעל עצים אלו אין לנו מידע שהם חזקים דיים ואין חשש מחלה, ולכן אם כנים הדברים הרי לכאורה יש מקום לחוש שיעשו במרוקו הרכבות, וכל הוראתו של מרן רבינו זצוק"ל היתה בירור המציאות שאין שום חשש להרכבות, והנה בהשתנות המציאות אין ספק שמרן היה מורה שצריך ליתן השגחה על המטעים, אמנם על מה צריך להשגיח, עיקר ההשגחה היא לבחון בכל מטע ומטע שאין בו נמיעות אילן שבא ממקום שאינו מוחזק, ושאינו בפרדס ח"ו איזו שהיא הרכבה.

**ולגבי** ערלה - במטעים שאינם בדומדיר עיקר השאלה היא על אילן היוצא מן השורש ולמעשה ברוב המקומות הנושא מוסדר רק המשגיח צריך לעקוב - ובעוה"י עוד נכתוב בזה, ובדומדיר - צריך להקפיד שלא יהודי יקטוף ששם יש ערלה, ולא בכל מקרה מותר ערלה חו"ל לחברו.



ואלו ההוראות של ההשגחה להאי שתא:

**א.** גם אחרי הסיוור שנעשה לפני חודש וחצי על המשגיח להיות בכל מקום ומקום, ולמפות את השטחים.

ב. כשהוא נמצא בכל מקום יש לשוב לעשות בדיקה כמו שעשינו [לא בכל השטח על כל עץ] אבל לפחות מוגמית להתבונן שהעצים אינם צעירים ולכדוק שאין הרכבה נראית בעיקר באותם פרדסים הרבוצים על הקרקע ששם צריך לזחול. אמנם במטעים רגילים יסובב בכל המטע.

ג. בעקרון כשהוא מתבונן במטעים לראות במה שהוא רואה שאין סורים היוצאים מן הקרקע.

ד. במקומות שיש חלקות במשתלה יש לתעד מקור השתילים מהפרדס\מפרדסים אחרים באזור\מדומדיר\מקור אחר.

ה. בשלב זה נתינת ההכשר על ידי כשרות למהדרין - רק לאתרוג המרוקאי ולא לאתרוגים מזנים אחרים.

ו. כל המבקשים הכשר צריך להתחייב שלא יטלו אלא מפרדסים מפוקחים.

ז. בענין החלקות בדומדיר נכתוב בנפרד.

וב"ה בזמן זה יש משגיח בפרדסים שם, ויה"ר שנוכח שיהיו הדברים לתועלת.



הרב אליהו מטוסוב

מח"ס "אתרוגים בהלכה" ועוד

ברוקלין ניו יארק יצ"ו

## אתרוגי קלאבריא ואתרוגי יאנאווע מאמר תגובה על מה שנתפרסם בחוברת ל"ח

**בקובץ** הנכבד "עין חיים", חוברת אלול תשפ"ב עמודים שסמ-תכג, נדפס מאמר מאת הרה"ג רבי אלתר חיים צבי מייזעלס שליט"א, בענין אתרוגי קלאבריא המכונים אתרוגי יאנאווע, ובמאמרו הוא מביא שאלות ותמיהות בענינים אלו, ועל כן באתי כאן לבאר את שרשי הדברים בסוגיא זו.

**האמת** חייבת להיאמר, אשר הרבה מדברינו לקמן במאמר זה, הלא מילתייהו כבר אמורה ויסודם הוא בספר "טהרת האתרוגים" להרה"ג רבי לוי יצחק סופר שליט"א, דיין ומו"צ בוויילאמסבורג (הספר נדפס בשנת תשע"ו), שם האריך הרבה בכמה מפרטי השאלות, וגם האריך בהתשובות. ובאתי כאן רק כמעתיק מספר לספר, להשלים ולהעתיק משם את המקורות בענין אתרוגי קלאבריא המלוקטים מספרי השו"ת וספרי הפוסקים גאוני ישראל. [וכן בדברי כבוד הכותב השואל הרב מייזעלס שליט"א, כמה מהם יסודותם בספר ההוא, בתוספת חידושים והוספות מדילי'].<sup>1</sup>

**ידידוע** בחו"ל כי אין ביהמ"ד בלא חידוש, עיין בחגיגה דף ג': תנו רבנן מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו תלמידך אנו ומימך אנו שותין, אמר להם אף על פי כן אי אפשר לביהמ"ד בלא חידוש. ע"כ.

**וכך** בנדרון דידן, בודאי בדברי השואל וכן בדברי התשובה שנכתוב לקמן, אפשר שיש כמה חידושים באיזה מילתי זוטרת, והעיקר הוא בסגנון הרצאת הדברים וצירופם לכדי מקשה אחת, והבאתם לידי תודעת הציבור הקדוש, אלו שלא ראו ועיינו עדיין בספר האמורא.

### שאלה ראשונה: קלאבריא ויאנאווע

**הכותב** שואל, כי לדעתו אתרוגי קלאבריא אשר כהיום מכונים בשם אתרוגי יאנאווע, שאין אלו האתרוגים אשר דיבר עליהם החתם סופר, כי רבותינו הראשונים והאחרונים נמלו מעולם האתרוגים ממה שגדלו במחוז יאנאווע ולא מן קלאבריא, וכהיום

א. התודה נתונה לבני הרב מנחם מענדל שי', שעבר על כל המאמר, והעיר לי, תיקן והוסיף, צדקת ה' עשה וברכתו מן השמים.

שוב לא נמצא אתרוני יאנאווע, כי שוב אין גדלים שם אתרוגים במחזו ההוא, ואתרוני קאלבריא הנמצאים כהיום הם ממקום ומסוג אחר לגמרי, עכ"ל.<sup>3</sup>

### מענה: אתרוני קאלבריא הן אתרוני יאנאווע

**הנה**, זה ברור, כי בנוסף לאתרוני קלבריא שהובאו ליאנאווע (עיר נמל באיטליה, אשר לשם היו מגיעים התגרים מבני לקנות אתרוגים עבור מקומות פזוריהם), הנה היתה תקופה של שנים רבות שהיו שדות אתרוגים גם בסביבות יאנאווע עצמה, והם היו מוחזקים לבלתי מורכבים (מלבד איזה מקומות מועטים שהיו מורכבים, אך שמרו שלא יגיעו לבני אתרוגים משם). כאשר בירר כל זה בס' טהרת האתרוגים מתוך כל ספרי השו"ת,

**אולם** אתרוני המסורת שגדלו בסביבות יאנאווע עצמה נפסקו אחרי שנת תק"נ, כי מסיבות נעקרו משם כליל רוב שדות האתרוגים. והיו גם שם עוד זמנים לפני זה שפסק הגידול ביאנאווע למשך זמן, כאשר נציין לקמן מספר קדמון בשם עמק הבכא (מיוסף הכהן הרופא) ועוד.

**המסורת** וחזקת הכשרות שכתב החת"ס על אתרוני יאנאווע, ה' הן על אתרוני יאנאווע עצמה מה שגדל שם בתקופות קודמות לפני השנים תק"נ אתרוני מסורת, וגם על אתרוני קלבריא ששניהם היו תמיד דומים ממין ומזן אחד. ואתרוני קלבריא היו ג"כ נמכרים במאות שנים האחרונות או אפילו תקופות לפני זה, דרך עיר הנמל יאנאווע.

**באופן** כללי משנת תק"נ ואילך, אתרוני קלבריא הן ירשו לגמרי את שותפתן הטבעית, אתרוני סביבות יאנאווע בעלי המסורת ששם נפסק הגידול, ומכל איטליה הנה

---

ב. יש לציין כי עיקר הספרים שמביא הכותב על אשר היו שנים קדמוניות שגדלו אתרוגים בסביבות יאנאווע עצמה, רוב ספרים אלו כבר מובאים בס' טהרת האתרוגים בדיוניו שם אודות קלבריא ויאנאווע, וכותב המאמר הוסיף עוד איזה מקורות בדרך יהודה ועוד לקרא, מדילי' ומתוך ס' "האתרוג" ועוד. חשוב לציין, כי ראיתי בתוך מאמרו נזכר ס' שו"ת יפה נוף או"ח סקט"ז, והיא מתשו' הראשונות בנידון אתרוג המורכב, מאת גאון ורב קדמון באשכנז בתקופת הר"מ אלשיך והלבוש, וראיתיו מובא רק במאמר הכותב ב"עץ חיים", וכמדומה לא ראיתיו מובא בספרים אחרים. אלא כי הכותב שליט"א, וכן מהדירי הספר בשנת תשמ"ו (שאז נדפס הס' בפעם ראשונה מכת"י ועם מבוא והערות), לא עמדו על חשיבות ויקרות תשובה זו, כי תשובה זו נידונה בהדרת כבוד אצל הב"ח והסמ"ע בתשובותיהם בענין אתרוג המורכב, וז"ל הסמ"ע (נדפס בשו"ת הב"ח סקט"ז): **"ואשר תמוה כבוד תורתו [הב"ח] אשר עלה על דעתנו לפסול אתרוג המורכב שקורין גר"צי, וכתב שמצא בתשובת כתיבת יד שהכשירו ושגם ראה לפניו שנהגו בהן היתר מעולם... כשנרכבו שני מיני אילנות דאתרוגים יחד הוא דבשר כו' ואפשר שמזה מיירי אותו תשובה שכתב כ"ת שמצא כתוב בקיצור להחית".** ועתה שנתגלתה תשובה יקרה זו מקדמון זה הוא הגאון רבי יצחק מזיא, שהיה בסמוך קצת לפני הסמ"ע וב"ח, וכל מה שהסמ"ע וב"ח מביאים מתשו' הכת"י הם נמצאים בתשובה זו, תגלית זה שופך גם יתר אור על כל תשובותיו שם, אשר כשלעצמו הוא מחבר בלתי ידוע, ועתה למדנו שהסמ"ע פלפל בדבריו ועד כמה הב"ח הסתמך עליו. גם מתברר לנו כי בפרט הזה נתקיימו דברי הב"ח, כי אכן בתשו' כת"י זו כותב מפורש שקאי באתרוג הגרצי' המשונה משאר האתרוגים, ועל זה כותב שראה ברבותיו שהתירו ולא מחו, ולא קאי בהרכבת שני מיני אילנות דאתרוגים. ובכל אופן בודאי שהסמ"ע ורוב הפוסקים שלאחריו חולקים עליו בזה, והארכתי יותר בכ"ז בס' אתרוגים בהלכה.

מקלברי' בעיקר החלו לספק אתרוגים לכל קהילות ישראל. בנוסף לאתרוגים ממדינות האחרות שנמכרו לתפוצות ישראל.

**[יש' לציון]** כי קלבריא עם יאנאווע אף שהן מרוחקות מאד בשטח, אבל הן אותה חתיכת חבל ארץ ובאותו חוף הים, והם אותן אתרוגים. ואדרבא עבור אותו הזן של אתרוגי יאנאווע, הנה קרקע אתרוגי קלבריא היא קרקע פוריה יותר ומגדלת אתרוגים טובים ומתוררים יותר, כאשר רואים בחוש גם במאות שנים האחרונות, שהאתרוגים פסקו לגדול בסביבות יאנאווע עצמה ונשארו לגדול רק בקלבריא.

**ויעיין** עוד לקמן בענין המסורת שכתב החת"ס, המסורת על יאנאווע, שהחת"ס קאי גם על האתרוגים בצורת יאנעווע בכל מקום שהם גדלים. והמסורת לא היתה על הקרקע או על העיר יאנאווע כי הלא בני" שבידו על האתרוגים קנו אותם מתגרים ולא ראו מהיכן גדלו האתרוגים, אלא כי בני ישראל ידעו צורת האתרוג שגדל ביאנאווע והדומים אליו שגדלו באותה צורה, ועל כולם היתה חזקה. ובכל גולת ישראל בודאי היו זמנים שלא גדלו אתרוגים ביאנאווע וכמ"ש בס' עמק הבכא (יעיין להלן) על שנת ש"ס שלא גדל אפילו אתרוג אחד ביאנאווע מצד שינוי מזג האוויר, והחת"ס כותב על חזקה מזמן בעלי התוס', אלא כי המסורת היתה על צורת האתרוג שבאה מעיר יאנאווע, ועל הדומים לאותה צורה.

**כל'** זה ברור מספרי השו"ת (עיין לקמן), וגם להבדיל מתוך מסמכים כלליים שמקורם בספרי דברי הימים (עיין במאמרו של פרופ' החרדי שמעון שוורצפוקס, בספר "האתרוג" שבעריכת ר' אליעזר גולדשמידט).

### ספרי הפוסקים על הגעת אתרוגי קלבריא ליאנאווע

**אולם** אין לנו עדיין מידע ברור, מתי החלו אתרוגי קלבריא להגיע למכירות לעיר יאנאווע, ומאזיה שנים הם החלו להיקרא על שם עיר הנמל "יאנאווער אתרוגים". וכן אין לנו מידע ברור מתי ובאזיה שנים החלו לגדול האתרוגים בסביבות יאנאווע עצמה.

**מקומות** הראשונים, על הגעת אתרוגי קלבריא ליאנאווע, ועל שדוקא אלו המגיעים מקלבריא הם בחזקת כשרות, הובאו:

ג. להיכנס למחקר מקיף על כל זה, דרוש פנאי רב, וגם תלוי בכמות מסמכים העתיקים בענין זה שנשארו לפליטה בגניזת הספריות בעולם, אבל לעת עתה המסמך הראשון שנתפרסם על קניית בני" אתרוגים של קלבריא, הוא משנת תק"ד, שזהו לפני תקופת החת"ס (יהודי פראג שלחו לקנות מקלברי' שתי עשרה אלף אתרוגים, מספר גדול אפילו במונחים של היום), עיין ספר "האתרוג" עמוד 306. ושם מעתיק מספר של חוקר הצמחים בשם וולקמר, ספר שנתפרסם בשנת תע"ג ובו הוא כותב על מקומות גידול האתרוגים: עצי האתרוג היו נפוצים בספרד, ועוד יותר במלכות נאפולי בקלבריא ובמינחוד ברג'יו (עיר בקלבריא). וכאן מדובר במאה שנים לפני תקופת החת"ס.

יתכן כי בעתיד יתגלו עוד מסמכים על תקופות קדומות יותר של הפצת האתרוגים מקלבריא עבור פוזרי בני" למקומותיהם. אבל העיקר מה שנוגע לדיון שלנו הוא מה שנמצא בספרי גדולי ישראל בכל הדורות, כאשר אנו כותבים בפנים כאן.

**א** בשו"ת פרי עץ הדר (לכוב תר"ו) סימן ב', שכותב הרב אלכסנדר זיסקינד מינץ ז"ל (סוחר באתרוגי יוק) אשר סימני פיסול שהגביל זקנו הגאון מהר"י פרוואה שייכים רק להתארוגים הגדלים בהריווערע של יאנאווע או על אותם שעל יד ים גארדא. וכתב שידוע לו אפילו על אותם האתרוגים שהמה מורכבים בלימון, והתאונן על מה ששולחים מהם לאלפים ולרכבות לארצות איירופא, ומרמים את הקונים בהיות האתרוגים קרואים "יאנאווע" כמו אתרוגי קלבריא הכשרים, שגם הם נקראו כן על שם שהיו מובלים דרך יאנאווע עיי"ש [הובא במהרת האתרוגים עמוד רלד. וכן כל מובאות הסמוכות].

**ב** הכותב בשו"ת לב חיים ח"ב סי' קכ"א (בשנת התר"ר): וכמו שאנחנו רואים בכל חלקי איטליא המגדלת כל פרי לרוב, ופרי אתרוגים אינה מגדלת זולת אם ירכיבו באילן לימאני. כאשר הוא בלא"ז דו גארדו... וכן בריווער"ד ר"ו יענאו"א אתרוגים הגדלים שמה הם מורכבים כידוע לי. באמת נצמח המעות להקונים אותם לאשר האתרוגים הגדלים באיי קאלאברי אשר יבואו ודרך יענאווא ושמה ימכרו ונקרא שמם יענאו"ד והמה מוחזקים לכשרים כו'.

**ג** אגרת הגאון ר' אברהם בנימין וואלף האמבורג (אב"ד בפיוורדא, בעהמ"ח שמלת בנימין), בתאריך "ערב ר"ה תר"ט", נדפס בקובץ "שורון ח"ו עמוד תשנח, וס' מהרת האתרוגים עמודים עו, רלה - ושם הוא כותב על הרבנים דק"ק פיוורדא בשנת תקס"ג, שהם חיפשו שצורת האתרוג יהי' באתרוג יאנאווע או קלבריא, וז"ל: ב"ה... אחר דרישת שלומו בראוי, באתי להשיב על מכתבו הרמה על דבר האתרוגים הבאים מגיעני, מן יענווא, כי מחמת רעש מלחמה אי אפשר להביאם בשנה זו מקלאבריען שקורין קלאביעו, הבאים מנאפעלס [קלבריא היא לחוף הים, ובאותו חוף במרחק נמצאת יענווא, ובדרך באמצע נמצאת עיר הגדולה נאפעלס], ידוע לנו כי לא שולחו לכאן כי אם מאי קארסיקא והם פסולין ליטלן אפילו בלא ברכה, כאשר יש לנו פסק דין על זה מבית דין של כאן משנת תקפ"ח ומבית דין של פרנקפורט בשנת הנ"ל, ע"כ המכתב.

**ד** במאמר הרב יעקב ספיר, נדפס ב"הלכנון" שנה י"ב מספר ד', כותב: גם בעיר גינובה הייתי בזמן האסיף של האתרוגים, המובאים לשם מקארסקי, קאלברעו... ורוב תגרי האתרוגים שם הם יהודים אשר לידם יושלחו ממקום גידולם, והאתרוגים האלה ידועים וניכרים כל מין לעצמו בגידולו במראהו בהדרת פניו, ורובם בלי פטמות שכן גידולם כו'. (וכן מביא שם מ"הלכנון" שנה י"א מספר ז', שג"כ כותב שם ר"י ספיר על אתרוגי קלאבריא שגמיעים לגינובה).

**ה** בתשו' הגאון רבי יעקב קאפל באמבערג אב"ד דק"ק ווירמייזא שבאשכנז, בתקופת החת"ס (נדפס בס' מתא דירושלים, ראה להלן בסמוך), כותב בארוכה ע"ד אתרוגי קארסיקו, ובתוך הדברים, ז"ל: אמנם איזה שנים אח"כ נשתנו אתרוגים הללו למעלותא שיש להם סימני אתרוגים הכשרים, לבר שהיו נמצאים בזה איזה שלא הי' עוקצם שקוע, אמנם זה נמצא ג"כ באתרוגים קאלאבריעו שהם בחזקת כשרות מומן רב, ואפשר שהוא מטעם שלא נגמר בישולם. ע"כ. [תשו' זו מובאת ג"כ במאמרו של הכותב השואל הרב



אלתר חיים צבי מייזעלס, והוא מפלפל בלשון כאן "אתרונגים קאלאברעזען שהם בחזקת כשרות מוזמן רב". וכמדומה שגם הוא הובא כבר בס' טהרת האטרונגים, ועיין בשו"ת צ"ץ אליעזר ח"א סימן מ"ד וח"ב סימן כ"ה אות ב'.

ו) בס' מתא דירושלים מהגאון ר' משה ליב ראזנבוים, דומ"ץ עיר פרעשבורג (על ירושלמי סוכה פ"ג ה"ו. במענתו להרב שהבאנו לעיל בסמוך) מפלפל הרבה בדין אתרוג המורכב, ובסוף מכתבו: והנה ידידי ידיד ה', הנה פה נמכרים אלו הקרויקאנר בכל החנויות של הסוחרים עם האטרונגים, וברשות אדמ"ו הגאון [החתם סופר] ה' כי הוא שם עינו על הדבר בהשגחה גדולה, לכן בודאי אין לאסרם. אך מי שלבו נקפה יקח לו יענעווער המקובלים, אבל בחיות שהמה מועטים וא"א לכל ליקח לו יענעווער, לכן אין לאסרם והנה לישראל, ואסיים בברכת אורך ימים כו'.

ז) בתשו' בעל הערוך לנר, בין כסה לעשור תר"ט (נדפס בספר שנות דור ודור ח"א עמוד יב), ז"ל: "אשיב למעב"ת נ"י, כי אמת הוא שאני מכשיר הפארנערער (כן שמם על שם גן פארגא) מבלי פקפוק, לא בלבד כאשר שמעולם לא ראיתי שום שינוי בהם מהקאלאברעסער אשר הם כשרים אליבי' דכולי עלמא" כו'.

ח) יש עוד ספרי ופסקי גאוני ישראל בכל הדורות על כשרות והידור אתרוגי קלבריא דוקא שהוא לכולי עלמא, והובאו בטהרת האטרונגים, עיי"ש עמודים עה ואילך, רל ואילך ועוד. וכן מביא שם משו"ת בית אפרים או"ח סג"ו, ומפסקי הבר"ץ דק"ק פראנקפורט דמיין ודק"ק פיורדא משנת תקפ"ח ותלמידיהם הבאים אחריהם, שכולם סמכו רק על המסורת שבידינו לצאת באתרוגי יאנאווע שהם אתרוגים אמיתיים בלי שום ספק. ואין הפנאי עתה ללקט לכאן את כל המקורות. ורק כי עיקר הדברים החילוני להביא כאן על הויקה שבין אתרוגי קלבריא לאתרוגי יאנאווע.

ו'שם בעמוד רלא כותב: והנה כבר נתבאר באורך לעיל בחלק א' שעכ"פ ע"פ דברי החת"ס זצוק"ל וההולכים לאורו, עיקר הסיבה לצורך המסורת הוא בשביל הכרת צורת האתרוג האמיתי עם כל תכונותיו. ובוה מובן שפיר המעלה שבאתרוג יאנאווע ליהדות אשכנז, שזה האתרוג היה במסורתם כל הדורות, ויודעים ומכירים בו שלא נשתנה כלל ע"י הרכבה. ולכן אין כל כך נפקותא, אם הם גדלים ביאנאווע מקום שגדלו בימי בעלי התוספות, או בקלבריא שקומפים משם ג"כ במשך מאה ושבעים שנה לערך, זמן שלא נשתנה צורתו הכללית. ע"כ. [הוא כתב על מאה ושבעים שנה, אבל אח"כ נתפרסמו מסמכים על קרוב אל שלש מאות שנה בערך].

ו'שם בס' טהרת האטרונגים עמוד שצט, כאשר הוא סופר שוקל ומונה את כל מעלותיהן המיוחדות שיש בכל אחת מזוגי אתרוגים של כל המדינות, הוא כותב גם על מעלת אתרוגי קלבריא לנהגין בהם, וז"ל:

**אתרוג יאנאווע** - הוא המוכתר לבני קהילות אשכנז הנהגים היתר בתולדות מורכב [אבל עיין בדברינו לקמן ב"נספח" שבסוף המאמר, שאין כאן ח"ו שום סרך וקשר

אל דין תולדות המורכב. וראה גם כן בסוף הפסקא כאן. א.מ.), היות שאתרוג זה הוא היחיד שנתקבל במסורת חכמי אשכנז וצרפת בעלי התוס', שהתורה לא פסקה מעל שלחנם מימות החרבן. וידוע תבניתם וצורתם המהורה, שהוא הנמסרה למשה מסיני בלי שום הפסק בשרשרת הקבלה. ואפילו בזמנים שבארץ איטליא מקום גידול האתרוגים, לא היו שם ישיבות ולומדי תורה, מ"מ האתרוגים הגיעו לכל רחבי ארצות אירופה בכל עת ותקופה, אי במדינה זו אי באחרת. וכולם יודעים צורתו הישנה מדור דור, ונאמנים להעיד על זה. ומצד זה הוא משובח יותר מכל שאר אתרוגי העולם שאין בהם מעלה זו, בין שיש בהם מסורת ברורה מעדות אחרת ובין שיש עליהם סברא יתירה לומר שהם נקיים יותר מחשש תולדות מורכב. אחרי שעיקר החשש של הרכבה, הוא מחמת תערובת המינים הניכר להדיא בפירות היוצאים, והיות שלא אירע שום תערובת באתרוג זה, אין לנו מובחר ממנו.

**והוא** מוסף: עוד מעלה שעצם תואר האתרוג מתאים מאוד לצורת האתרוג שבדברי חז"ל, ובפרט במה שיש בו מין חמוץ כמו שהיה באתרוגי ארץ ישראל בזמן הבית. וגם שאר סימני אתרוג שבהם הם טובים בממוצע. ובלאו הכי הרי כתב החת"ס **וצוק"ל במפורש** (אר"ח סי' רז, קובץ תשובות סי' כה) **דאתרוגי יאנאווע אינם צריכים לשום סימן עיי"ש**. [ובכל זה הוא קאי שם בכל הפרק, על אתרוגי קלבריה, שהוא קורא אותם אתרוגי יאנאווע].

#### חזקת ומסורת אתרוגי קלבריא

**יש** לציין גם, כי אתרוגי קלבריא, לכו"ע היו מגיעים לתפוצות ישראל וגם דרך יאנאווע, כבר קרוב לשלש מאות שנה, מתחילת שנות הת"ק (כאשר יש במסמכים ובספרי השו"ת שנעתקו כאן). והנה מעולם לא עלה שום ערעור ושאלה על אתרוגים אלו, אלא כאשר הבאנו כל הספרים ומחברים כתבו על אתרוגי קלבריא אלו שהם בחזקת כשרות (שהוא ענין המסורת שכתב החת"ס). ולעומת זה מיד כשהחלו להגיע אתרוגים מקארפו ומקארסיקא, שהיו בהם שינויים מאתרוגי יאנאווע וקלבריא הרגילים, הועקו כל גאוני הדורות לדון בענין השינויים שרואים באותם אתרוגים ואם הם אתרוגים כשרים, והיו מיימינים והיו משמאילים, כאשר מלא בכל ספרי השו"ת, והרבה מהם נלקטו בס' שדי חמד ובכל ספרי האתרוגים שבימינו, ועד היום הזה קיימים חילוקים של שימות אלו במנהגי הקהילות. וכן באתרוגי מרוקו ותימן ועוד. אולם כאמור על אתרוגי קלבריא לא עלה אף פעם שום ערעור בעולם, כי הלא הן היו באותה צורה ובאותה זן של אתרוגי המסורת של יאנאווע.

**ויש** כאן ב' נקודות: א) כאשר הבאנו, הנה כל הפוסקים במאות שנים האחרונות קיבלו את חזקת הכשרות של אתרוגי קלבריא, ובני ישראל בני מדינת אשכנז קיימו מצות אתרוג באתרוגים אלו מבלי שום ערעור. ועל כן זהו כמו דברי החת"ס שבהלכה סומכים על מסורת האתרוגים שאלו הם מין אתרוג המהור (שאין מעורב בו מין אחר, מההרכבות במשך הדורות), כמו שסומכים על מסורת עוף שהשתמשו בו שזוהו מסורת עוף המהור. וזהו אפילו אם אתרוגי קלבריא היו שונים מאתרוגי יאנאווע, אבל אותו הטעם שכתב החת"ס על

אתרוגי יאנווע הוא הדין לאתרוגי קלבריא. וכמו שנקט ג"כ בפשטות במשנה ברורה סתרמ"ח סכ"א שמביא דברי החת"ס ומוסיף: "אתרוגים מיעניווע - והוא הדין מקום אחר המוחזק בכשרות מימים קדמונים". (ב) הלא בשעה שאתרוגי קארפו וכל שאר אתרוגים הגיעו לבני" במקומות פזורים באשכנז כו' מיד קמו עליהן עוררין מגאוני ישראל שחששו על השינויים בהם שהם בגלל איזו הרכבה במשך הדורות, ונתחלקו שהיו מהם פוסקים הפוסלים והיו מהם פוסקים המכשירים. הנה אתרוגי קלבריא לא היו עליהם שום עוררין וכל הפוסקים קיבלו אותם כאתרוגי המסורת ועליהם בירכו בני" יוצאי אשכנז, וזהו מכיון שהם היו באותה צורה ואותו הזן של אתרוגי יאנאווע, א"כ לא רק שאתרוגי קלבריא יש להם מסורת מאותו מעם של אתרוגי יאנאווע, אלא שזוהי מסורת אחת והמשך אחד לאותם אתרוגי יאנאווע.

### אורך הזמן של המסורת על אתרוגי קלבריא

**והנה** כתב החת"ס או"ח סימן ר"ז: "על בן אותן הבאים מיעניווע שמסורת בידינו מאבות אבותינו ורבותינו חכמי הצרפתים אשר מעולם יושבי מדינות אשכנז שיוצאים י"ח באתרוגים הבאים מיעניווע הן הנה הכשרים ואין צריך לשום סימן". והבאנו לעיל שכ"כ הרבה פוסקים ושכן נהגו כל בני מדינת אשכנז להשתמש באתרוגי קאלאבריא בלי שום ערעור, ומובן שדברי החת"ס חלים באותו מדה על אתרוגי קאלאבריא.

**ואף** גם אילו הי' פחות מאלף שנה, הנה לגבי המסורת, מספר השנים אם הוא מאה, כמה מאות או אלף אינו משנה לשום נידון בהלכה. ובתשו' מהר"א עניול סי' י"ז: "אבותינו בארצות איירופ"א זה כמה מאות שנים יצאו ידי חובתם באתרוגי גינוב"א בלבד". ועיין הלשון בשו"ת נפש ח' סי' ב': "והנה זה יותר משבעים שנה אשר כל המדינה לקחו אותן, וכן במדינות נאליציען ורוסיא וכל גדולי ישראל וצדיקים מפורסמים כו', א"כ רובא דרובא בודאי אינן מורכבין וכל דפריש מרובא פריש", הנה הוא דן בהלכה למסורת כשרות זן האתרוג גם על תקופת של "יותר משבעים שנה" שכל המדינה לקחו אותן. ובתשו' הגאון רבי יעקב קאפל באמבערג אב"ד דק"ק ווירמייזא שבאשכנז (הובא לעיל): "אתרוגים קאלאברעזען שהם בחזקת כשרות מזמן רב".

**והגם** שכתב החת"ס בסימן כ"ה "על בן הבאים ממדינת יענבע נקראים יעניוועסיר, שמסורת ביד אנשי אשכנז מימי חכמי הצרפתים ור"ת וסייעתו שלא בא לידם אלא מאותה מדינה, הם מוחזקים במסורת", הרי כנ"ל, מצד דין המסורה אין חילוק בין מסורה של אלף שנים מימי בעלי התוספות, או מסורה של כמה מאות שנים ממנהג בני אשכנז וגדולי ופוסקים בישראל, שהם מוחזקים במסורת.

**וכפ'** זה לרווחא דמילתא גם אם ימען המוען שאתרוגי קלבריא אינם אתרוגי יאנאווע. אבל לפועל כאמור, אתרוגי קלבריא ויאנאווע מסורת אחת להם, ומסורת אתרוגי קאלאבריא הוא המשך מסורת אתרוגי יאנווע, כי המעם שקיבלו כל גדולי ישראל את אתרוגי קאלאבריא ככשרים הוא כי הלא הן היו באותה צורה ובאותה זן של אתרוגי המסורת של יאנאווע, שלכן ידעו לזהות אשר פרי זה הוא מין האתרוג, (וראה עוד לקמן בביאור ענין המסורת לדעת החת"ס וכל הפוסקים), וא"כ כדברי החת"ס יש להם מסורת של כמה מאות או אלף שנה.

**ועיין** במ"ש בס' נטעי גבריא, הלכות ארבעה מינים עמוד שצב: אך באמת נראה מדברי הרשב"ב, יתרה מזו, שדעת בעל התניא כדעת החת"ס שדין מסורת אתרוג חל על אתרוגי יאנאווא דוקא מאז מ"ת, ויש לבאר דבריהם ע"פ דברי הרא"ש בשו"ת כלל כ' סי' כ', בנוגע מסורת העופות: אני מחזיק את המסורת שלנו וקבלת אבותינו ו"ל חכמי אשכנז שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החרבן, וכן קבלת אבותינו רבותינו בצרפת יותר מקבלת בני הארץ הזאת (ספרד ששם גלה הרא"ש בסוף ימיו). הרי שלפי הרא"ש מסורת רבותינו בעלי התוס' היא היא המסורה מאז ימי המקדש ולמעלה בקודש. וכמו כן באתרוג, נראה שלפי החת"ס רק אתרוג שבמסורת אשכנז שגדל ביאנאווא הוא אמיתית מין האתרוג שהתורה דיברה עליו..., ונראה ממסורת מוהרש"ב שדעת זקנו הגה"ק בעל התניא היא כדעת החת"ס, דכך אכן היתה מסורת רבותינו מאשכנז שמלכתחילה מאז מתן תורה, דרך אתרוג מיאנאווא הוא הפצת האתרוג שציוה עליו משה רבינו ע"ה. עכ"ל הנטעי גבריא.

**וזדהו** על דרך מ"ש ברמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש על כללות מסורת האתרוגים שהוא על פי מה שראינו עתה אצל אבותינו והם ראו אצל אבות אבותיהם עד לימות יהושע בן נון, ועיין לשון החת"ס על הגמ' סוכה דל"ה ע"א בענין כללות ארבעת המינים שכן ראו אצל משה רבינו כו"ד.

#### קלבריא ויאנאווע זן ומין אחד

**להשלמות** הדברים, אעתיק כאן מ"ש באותו ספר (שממנו שאב כותב המאמר ב"עץ חיים" את הקרי). וז"ל בעמוד רמ':

**"ויעכ"פ** המורם מכל זה, שאתרוגי קלבריא גדלים במקום רחוק מאוד מהעיר "יאנאווע" שנשלחו משם בעלי התוס' והבאים אחריהם. וגם משמע לכאורה מדברי מוהרש"ק, שאתרוגים אלו לא יכלו בימיו להגיע כלל לקהלות אשכנז שבאירופא.

**ולפי"ז** צ"ב לכאורה דברי מוהרש"ב, ומנהג הקהלות קדושות שהקפידו דוקא על אתרוגי קלבריא. וכן הם דברי הגאון אוה"ב זצ"ל [ר' אברהם בנימין האמבורג אבר"ק פיורדא, הוא היה נחשב כגדול הדור במדינת אשכנז, ובתשו' החת"ס נמצא בשבחו, דבריו נעתיקו לעיל שהוא כתב על מסורת אתרוגי קלבריא דוקא] ודברי תלמידו זצ"ל בספר נטיעה של שמחה (או"ח סימן כב) שאתרוגי קלבריא הם אתרוגי המסורת, וכל אלו היו

ד. יש להוסיף, כי כן הוא תמיד בהלכה ודין, שמשתמשים לפי המסורת כפי שהיא לפנינו כיום, ולא לפי ממצאים ארכיאולוגיים של לפני אלפי שנים, כידוע בענין כתב אשורי והרבה דברים כיו"ב. אלא כי זכה צורת האתרוג מקלבריא והוא דבר אשר במסורה שלו הוא מתאים זה כבר מאות או אלפי שנים בלי שום הפסק כאשר כתב בתשו' החת"ס, ועיין מ"ש בס' טהרת האתרוגים אשר צורת האתרוג מקלבריא מתאים לצורת האתרוג הזכר בדברי חז"ל. אותנטיות המסורה של בני ישראל אנו מוצאים גם בשאר עניני התורה ומצוות, כמו בענין המקוואות (שגם הם תואמים לאופני המקוואות בזמן הבית) וכן בענין בתי התפילין ועוד, ואין זאת אלא יד ה' ובזכות עמידתנו בתוקף על כיום התומ"צ כפי שנמסר לנו מדור לדור.

אוסרים בתוקף כל האטרונים שאינם במסורת "יאנאווע". ולכאורה הרי הם שני מקומות נפרדות, ומה ענין בין זה לזה.

**אזלם** לאחר העיון נראה שהאטרונג של פולייא היתה זן שונה במקצת מהאטרונג של יאנאווע. אמנם אין אתנו שום ידיעות בענין האטרונג של פולייא, רק מה שכתב הלקט יושר שהיה משובח בטעם וברית, ועל כן נטלם המהרי"ל. וגם מה שכתב המוהרש"ק שעליו אין הסימנים מועילים, או שהסימנים שלו הם ממוצעים.

**ונראה** שעל הרוב היו נוטלים למצוה מאטרונג ה"דיוויערא" של יאנאווע, שהוא הקרוב ביותר למדינות אשכנז צרפת, שישבו שם רבותינו הקדושים בעלי התוספות וצוק"ל, ועל כן החזיקו בהם יוצאי מדינות אלו. ורק המהרי"ל היה מחדר להשיג אתרונג ממחוז פולייא הרחוקה, שראה בכך משום חידור מצוה ליקח אתרונג שיש לו טעם וריח טוב ביותר.

**ונראה** לענ"ד ברור, שאטרונג קלבריא היו מאותו הזן של אטרונג יאנאווע, אף אילו היה ביניהם חילוק קל מהשפעת האקלים. וכמו שאטרונג כפר חב"ד שבארץ הקודש שניטעו משתילי או גרעיני קלבריא, אינם דומים לגמרי בצורתם החיצוני לאטרונג קלבריא עצמם, אע"פ שבדאי הם מאותו הזן. וכן הענין באטרונג יאנאווע עם אתרונג קלבריא, שהיו בקיאים בהם שהם זן אחד, א"כ לא איכפת להו מה שהם גדלים במקומות נפרדים.

**והראיה** לזה הוא דהרי כאשר התחילו להביא אתרונג קורסיקו דרך אותה הנמל, לא טעו בהם כלל לחשכם באטרונג יאנאווע, והכירו בהם שהם אטרונים אחרים. ולפי מה שביארתי שעיקר המסורת הוא על מין האטרונג, שלא היה בו תערובת, הרי לידן האטרונג של קלבריא, שזה ממש כמו אטרונג יאנאווע של בעלי התוס'.

**ויתכן** לומר עוד שבאמת היתה קלבריא המקור הראשון לשתילי יאנאווע מתחילה, שהרי כידוע יהדות איטליא ורומי היתה מבוססת קודם ליהדות אשכנז, שהרי מצינו (פסחים נ"ג ע"א) תודום איש רומי, והתנא ר' מתאי בן חרש שהרביץ תורה ברומי (סנהדרין ל"ב ע"ב). ואולי לקחו עמם הגרענים או השתילים מארץ הקודש.

**ועל כל פנים** כל אטרונג החוף המערבי היו נקבצים ונמכרים ביאנאווע, ולכן היה קשה להשיגם בפאדוואה המזרחי. וע"כ הוצרכו בני פאדוואה לפעמים לברך על אטרונג המזרח הגדלים בפולייא, אע"פ שהיו מסתפקים קצת בכשרותם. כי לא היה ידוע להם המסורת עליהם, אבל האטרונים הגדלים בקירוב מקום, דהיינו במחוז גארדא, היו מבררים אותם על ידי הסימנים שכתב מוהרש"ק וצ"ל, והכל על מקומו יבוא בשלום, עכ"ל.

**וכן** שם בעמוד רלג, כותב המחבר: ומה שכתב בספר "ארבעת המינים השלם" (עמוד קצח) שמימות עולם לא היו גדלים אטרונים במחוז יאנאווע כלל, וכולם היו נוטלים מקלבריא, במח"כ נכתב שלא בדקדוק. ואדרבא עיקר המקום שלקחו מהם גדולי אשכנז

וצרפת הקדמונים האתרוגים, היו מאלה שגדלו סביבות העיר "יאנאווע", וכמו שיתבאר. ומ"מ גם אתרוגי קלבריא מוחזקים כבר בבשרות כמה מאות שנים. ואע"פ שמה שכתב שם שהעיר יאנאווע היתה החוף והנמל לשילוח אתרוגי קלבריא אל ארצות איירופא, הוא אמת, אבל הרי גם אתרוגי "קורסיקו" היו מגיעים דרך אותה הנמל, ובכל זה היו ניכרים לאתרוגים אחרים שאין להם מסורת, ואכמ"ל כמה שדנו הפוסקים בבשרותם. ומה שלא השם הנמל או מקום הגידול, הוא המסורת שעל אתרוגי יאנאווע, אלא תואר האתרוג. ע"כ.

שאלה שנית: על מה היא המסורת של האתרוגים

**כאמור**, אשר אתרוגי קלבריא ואתרוגי יאנאווע הם אותם אתרוגים באותה צורה ואותו זן, ועל זה באה המסורת של כמה קהילות ישראל במאות או אלפי שנים שנים על צורה זו, שהיא צורת האתרוג המקורית (ושאינה צורה של תולדותיהם של איזו הרכבות). ומסורת זו לא נתחדשה עתה, אלא כאשר הכאנו, כתבו עליה הרכה גאוני ישראל בכל הדורות,

**אולם** בא כאן השואל בפי' חדש על דברי החת"ס, וז"ל: שיש מקומות שבטבע האדמה לגדל אתרוגים יפים ואין צריך להרכיב אותם עם פירות אחרים, ויש מקומות שאין טבע האדמה מסוגל לזה, ולכך צריך להרכיב שעי"ז יגדלו אתרוגים יפים, ולזה כיוון החת"ס בענין המסורת שמסרו לנו אבותינו וכבר ביררו הדבר ואמרו שמשם יכולין ליקח בשופי בעבור שבטבע האדמה בארץ יעניווע מסוגל לקבל נטיעות בקל בלי הרכבה ולכן אין לחוש גם עתה על ענין ההרכבה במקום כזה, ע"כ.

**ומאריך** שם בפירושו החדש בחת"ס, וכמובן כי בזה ממעיט את ערכה של מסורת זו, ולדבריו זהו רק על הקרקע ואדמת יאנאווע ולא על אדמת קלבריא.

מענה: לפי גאוני ישראל בכל הדורות, המסורת היא על צורת האתרוג

**אבל** גאוני ישראל למדו דברי החת"ס כפשוטם, שהמסורת היא על הצורה שהוא מין אתרוג הטהור, כאשר החת"ס מרמה זאת לעוף הנאכל במסורת, שזהו לזהו המין לידע שעוף זה הוא מין טהור ואינו מהמינים המנויים בתורה לאיסור, וכמו"כ באתרוג סומכין על המסורה שפרי הזה שלפנינו הוא מין האתרוג, ושאינו פרי תערובת של אתרוג ופירות אחרים וכיוצא בזה", עיין:

---

ה. ויסוד הדברים הוא, כי הנה כתבו בפוסקים – עיין שו"ת הרמ"א סק"ז "שהמורכב לא נקרא אתרוג", ובמג"א סתרמ"ח סק"ג "דפסול משום דלא מקרי אתרוג כלל", ובש"ע אדה"ז סתרמ"ח סל"א שאתרוג המורכב "אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמה" עיי"ש, ובמשנ"ב סי' תרמ"ח סכ"א "אתרוג המורכב הסכימו הפוסקים שהוא פסול דלא מקרי אתרוג כלל". שעפ"ז מובן היטב מה ענין מסורה להרכבה, כי בדרך כלל המסורת על המצוות או הלכה למשה מסיני, לא באה להגיד לנו מעשה הגויים הגננים (אף כי קיים בש"ס גם ענין מסורת מאבותינו לא על מצוות אלא על ענינים שבמצוות), אלא כי כל הפסול של המורכב הוא שהוא פרי אחר ואינו מין האתרוג, ובכל התורה סומכין לגמרי על המסורה לזהו המין, כמו לזהו מייני הבהמות לקרבנות, מייני תמכא ומרור

**(א)** תשו' מהרש"ק בשו"ת שנות חיים (ס" ע"ד, והובא במאמרו של השואל): הנה בענין סימני אתרוג, נראה דאין לסמוך בזמן הזה על הבריקה דאין אנו בקיאים בבדיקה בכל דבר הצריך בדיקה מן התורה, וכמ"ש ביו"ד בכמה דוכתי ומהם בס"פ דאין לאכול שום עוף אלא במסורת, וא"כ הוא הדין נמי בחיוב מצוה וכו' דאין לסמוך על סימני רק באלו המוחזקין לנו מאבותינו דהם כשרים, או דורות הראשונים מסתמא דקדקו וידעו היטב דהם כשרים, וכמ"ש בס"פ דאין לסמוך רק על המסורת וכו' וכך נראה לפענ"ד נכון וברור לדינא, ולדעתי במות אני שכל יודע שער התורה ואוהבי האמת יודו שדברינו כנים בעזה"י, ע"כ.

**(ב)** שו"ת משנת רבי אלעזר, תשו' מז ענף ב סעיף א': שכוונת החת"ס דאתרוגי ייעניווע שלוקחין אותן במסורת מידי שנה בשנה, אין בהם גם עתה חשש הרכבה, דהא לא שמענו עליהם כלום שנשתנו מאז ועד עתה בתארים וגידולם, וגם שבוה יש לסמוך על הסימנים שהיו מקובלים דאתרוגי ייעניווע שלא הורכבו הם מסומנים כסימנים אלו, א"כ ודאי לא הורכבו, משא"כ שאר אתרוגים שלא באו במסורת שאינם מורכבים א"כ לא ידענו כלל תוארם כשהם בלתי מורכבים והשינוי שנעשה בהם ע"י ההרכבה וע"כ אין לקחת מהם למצוה ולסמוך רק על הסימנים לחוד. ע"כ.

**(ג)** וכן מפרש בס' טהרת האתרוגים עמוד עא ועמוד פג ואילך, שלפי חת"ס ענין המסורת באה ליתן לנו ההכרה על מין האתרוג בתבניתו וצורתו, וכמו המסורת על צורת המין של עוף מזהר שלומד הצייד מפי רבו צייד. ומאריך שם בההכרח שזהו הביאור האמיתי בדברי החת"ס זצ"ל.

**וישם** הוא מביא שכן מוכח לכאורה מדברי הבית מאיר בספרו סוף או"ח ובשו"ת ס"ו. וכן בשו"ת מהר"ם מרוטנבורק האחרונים ס"ט. ומביא שכן ס"ל גם להגאון החזון אי"ש.

**[וישם בעמוד צו, הוא מוסיף: אבל הבר"ץ דק"ק פראנקפורט דמיין ודק"ק פיורדא ותלמידיהם, וכן אדמו"רי חב"ד זצ"ל משמע שהיו מחמירים יותר, וס"ל שדינו דומה ממש לעוף מזהר שאין אנו אוכלים בלי מסורה, אפילו ע"י כל הסימנים ביחד, וה"ה באתרוג אין אנו יכולים לצאת כלל על שום אתרוג שאין בו מסורת].**

**(ד)** [בעל ערוך לגר]. כאשר הבאנו הנה לפי המשנת רבי אלעזר, וכן היא שיטת אדמו"רי חב"ד באגרותיהם, שהמסורת היא להכיר את צורת האתרוג מדור לדור, שהוא אתרוג שלא נשתנתה צורתו בגלל ההרכבות שנעשו באתרוגים במשך הדורות. אולם יש גם מפרשים

---

לפסח וכו', וכדוגמת החת"ס על זיהוי מין עוף טהור וביסוד מורא להראב"ע בהקדמה דרך ב': שלא תמצא בתורה מצות אחת בכל צרכיה מבוארה כו' וכל אלה המצות צריכים לקבלה ומסורת כו'. ועיין בפירושו עה"ת שמות לה, ג. ושם קאי במסורת המקובלים מחז"ל. וכמו"כ בנדר"ד שבש"ש מסורה שמין זה שלפנינו הוא מין האתרוג הרי להלכה סמכינן ונקטינן שזהו אכן מין האתרוג ואינה בריה אחרת של תערובת אתרוג ולימון.

אחרים, שפירשו ענין מסורת באתרוגים שהוא מצד ידיעת גוף מין האתרוג שהיא הפרי עץ הדר שנמסר למשה בסיני.

**עיינ** בס' ביכורי יעקב לבעל הערוך לנר, בתוספת ביכורים שלו בסו"ס תרמ"ח (התוספת ביכורים נדפס רק בהוצאה השנייה, וליתא בהוצאת אלטונא תקצ"ז. ומלבד בס' טהרת האתרוגים הוא הובא גם במאמרו של הכותב השואל כאן): וראיתי להזכיר שלענ"ד באתרוגים שאין גידולם שזה להמחזקים בכשרות, מלבד חשש מורכב יש ג"כ חשש אחר אם הם ממין הכשרים שזה ודאי שמה שאנו לוקחים אתרוג לא על הדרשות שמביא הנמרא בסוף דף ל"ה שמעם עצו ופריו שוין ושרד באילן משנה לשנה... בלבד אנו סומכים לפרש פרי עץ הדר כן, שסימנים האלה נמצאו עוד גם בשאר פירות, אלא העיקר הלה למשה מסיני נמסר לנו שזה המין שכיוונה התורה כמש"כ הרמב"ם בהל' לולב פ"ז, ולכן כשאנחנו דומים להמחזקים עד הנה בכשרות אינם בכלל הקבלה, והרי יש לנו כיוצא בזה שתלוי במסורת כגון עופות שבמקום שמסורת בידם להכשירם הם כשרים ובמקומות אחרים אסורים... וכוה לענ"ד יש לדון ג"כ בהכשר האתרוגים, ע"כ.

**וכן** כתב גאון זה בעל ערוך לנר בתשובתו שנדפסה בס' שנות דור ודור עמוד יב, שיש להכשיר רק אתרוגים הדומים בצורתם לאתרוגי קלבריא המחזקים.

**ובס'** טהרת האתרוגים עמוד שב, הוא מבאר שיטה זו: והרי גם בארץ איטליא היו הרבה מיני פירות בצורת אתרוג, ומכל אלו היו רבים בגלילות יאנאווע, קלבריא, פולייא, גארדא, ופירינצי, ולהם צורות אחרות שונות זו מזו אבל מסורת באה דוקא על האתרוגים שכצורת יאנאווע, שהם ממש כאותה הצורה שהם גדלים כימינו בקלבריא, הם הכשרים והמהירים מתערוכות מין אחר. ובאחרים לא השתמשו כלל, וחשבו אותם לפסולים ומורכבים, ולא מהני להם בדיקת האילנות מסימני הרכבה, ע"כ.

**ה)** וכן הוא דעת הגאון בן איש חי (ס' זבחי צדק ח"ב שו"ת או"ח סל"ז, טהרת האתרוגים ע' פד וע' קב): ואין להתיר כי אם אותם שיש לנו בהם קבלה שהם אתרוג או שאנו רואין שהם דומים ממש לאתרוגים של עיר אחרת שיש להם קבלה בהם שהם כשרים, אבל כל אילן שאין לנו בו קבלה שהוא אילן של אתרוג, וגם פירותיו אינם דומים ממש לאתרוגים של מקום אחר שיש לנו קבלה בהם, אין להתיר פירותיו אע"פ שאנחנו רואין שיש בפירותיו סימני אתרוג בכל דבר, מ"מ כל שיש בהם שינוי א' גדול אין להתירם... ואם אין דומים ממש, אע"פ שרואה בהם כל סימני אתרוג, מ"מ כל שיש בכלם שינוי א'... אין להתיר, כי אולי הם מין פרי אחר, כמו פרי הדבר"ב של עירנו ויבונה עליון שיש בו כל סימני אתרוג ועם כל זה יש לנו קבלה שאינו אתרוג ופסול, או שמא הם אתרוגים מורכבים, כי המורכב שכיח בכל מקום. ע"כ. [ובסוף דבריו מפורש בהמשגת רבי אלעזר שחוששין שהשינוי הוא בגלל תולדות הרכבה שעשתה שינוי בהפריא].

ו. והעיר לי עתה בני הרמ"מ שי' כי בסוף ס' טהרת האתרוגים (וכן בעוד ספרים על אתרוגים) יש תמונות



**ומעתה** נשוב לדברי השואל בקובץ "עץ חיים", כי מלבד שפירושו הוא נגד כל המפרשים, וגם כי פירוש מחודש זה הוא קצת פלאי, כי מה חזקה היא על קרקע פלונית או פלונית, כאשר טבעי האדמה משתנים וגם מתחדשים מחלות חדשות בעצים ובגידולים ותלוי בשינוי האקלימים כו' כמ"ש בראשונים ובפוסקים הן לגבי דיני כלאים והן לגבי דיני אתרוגים, ואדמת יאנאווע עצמה שעלי קאי החת"ס, היא עצמה תוכיח שפעמים גדלו בה אתרוגים ופעמים נפסקו, וחזרו וגדלו שם כו' כנוצר באגרת אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע באגרות קודש שלו ח"א אגרת כו, וכן הוא בכל הספרים שהובאו בטהרת האתרוגים. ומתועד כבר על שנת ש"ס שגם אז מצד מזג האוויר נכחדו עצי האתרוגים ביאנאווע, בדברי הימים שנדפסו בסוף ספר "עמק הבכא" מיוסף הכהן הרופא מעיר יאנאווע, ע' 191 (הובא בס' האתרוג ע' 305): "בשנת ש"ס היה קור גדול בגבולי גינובה וימותו כל עץ נחמד למראה גם כל פרי עץ הדר ולא נמצאו אתרוגים בכל איטליאה עד היות אתרוג אחד בעשרה זהובים כו'". ואף כי שערי תירוצים לא ננעלו (ועי' בגמ' ע"ז דל"ט ע"א: חצר שמוכרין בה תכלת הרי הן בחזקתן עד שתיפסל, ובמובא שם ס"ע פה ואכ"מ), אבל אין לחדש פירושים כאלו, רק בכדי לבטל מנהגיהם של קהילות בישראל!

של מיני לימונים שגדלו בורכבה עם אתרוגים, והם דומים הרבה לאתרוג. ואפשר זה תואם קצת עם שיטת הערוך לנר ושאר פוסקים שהבאנו אשר אתרוגים צריכים מסורת, ושאינן לבוא למדינה חדשה (מקומות שאין שם מסורת בני"ע על האתרוגים) וליקח משם אתרוגים השונים קצת מאתרוגים שלנו, כי מי יאמר שזהו האתרוג שעליו ציוותה תורה ושהוא בלי תערובת של מין לימון וכיוצא בזה.

ז. מה שכתב שם השואל, שפירושו המחודש היא שמועה בשם הגה"ק בעל הדברי יואל מסאטמאר זצ"ל. הנה אני שמעתי מא' מגדולי הדיינים בויליאמסבורג, כי הגה"ק ה' מתרעם ומוחה נגד אלו שאומרים דברים בשמו, ובפרט בנידון דידן שהוא פירוש מחודש נגד כל דברי שו"ת הפוסקים בענין המסורה על צורת האתרוג. ולא זו הדרך לבוא בשנת תשפ"ג ולחדש פירושים חדשים ולתלות את זה בשמועה בשם הגה"ק בכדי לסתור את מנהגי הקהילות בישראל ונתנה הראה לי ידידי הרה"ג ר' ברוך אבערלנדער אב"ד קהילת חב"ד בעיר בודאפעסט, מ"ש הרבי מסאטמאר בעצמו בספרו "על הגאולה ועל התמורה", בהקדמה עמוד כה: "בחוצות וברחובות נאמרים משמי, דברים הרבה שלא היו ולא נבראו ולא עלו על לבבי מעולם". ועיין בגמ' חולין דמ"ב כל מתניתא שלא תנא דבי רבי חייא ורבי אושעיא משבשתא היא ולא תותבו מנה, וברש"י: כי יש תנאים הרבה שמוסיפים על משנתם בדמי. ע"כ. ואם כן אמרו על תנאים ואמוראים ראשונים כמלאכים, אז איך נוכל לבוא אנו ולחדש שמועות בשם הגאונים הצדיקים בדורינו וגם אילו ה' הגה"ק אומר פירוש זה, ובפרט אם אמת מה שכותב השואל שם שזה אמר הרב משאפראן זצ"ל משמו, הלא ה' זה בדרך ע' פנים לתורה אבל לא לשלול את פירוש המקובל אצל הפוסקים ושאר גאוני התורה. והעיקר כאן אשר גם אם נסמוך על השמועות, שכן פירש הגה"ק שהמסורת היא על קרקע יאנאווע שהיא מגדלת בלתי מורכבים, אבל אין כאן שום סתירה למסורת אתרוגי קלבריא, כי גם לפירוש זה הלא אותה מסורת שנאמרה על קרקע יאנאווע, היא גם כן על שאר קרקעות הדומות לה המולידות אותה אתרוג באותו זמן ובאותה צורה (ובפרט כאמור על קלבריא שאף כי הוא מרוחק הרבה מיאנאווע ובשינוי אקלימים, אבל הוא באותו חבל ארץ ובאותו צד של חוף הים, שעל כן היו מביאים את אתרוגי קלבריא ליאנאווע). ויש כאן עוד נקודה, כי בענין הצורך במסורה בנוגע לאתרוג רבו השיטות בדבר, בקצה האחד היו פוסקים המחמירים שאין לברך על האתרוגים בלי מסורה גם בשעת הדחק, ולאידך בקצה האחר היו גדולי ישראל שמלכתחילה התירו ולקחו אתרוג קארפ וכיוצא"ב גם כשהיה בנמצא אתרוג המסורה. ועוד הרבה שיטות בתוך, ורובם נאספו בספרים האחרונים בענין

**וכאמור**, מסורת האתרוגים הוא לזיהוי מין האתרוג כמו שמכנין על מסורה לזיהוי מין העוף שהוא עוף טהור, כי באתרוגים רבו ההרכבות שמערכים המינים, או מפני שיש מיני ציטרוס אחרים הדומים מאוד לאתרוג, וכשיש מסורה שמכנין שפרי זה הוא מין האתרוג הטהור שעליו צייתה תורה.

### שאלה שלישית: מסמך מעיד טריעסט

**כותב** המאמר ב"עץ חיים", מצא בנגזי הספריות מסמך היסטורי חשוב, והוא מכתב בענין האתרוגים שכתב אחד בתחילת שנות הת"ר. כותב המכתב מפליג ומהלל את אתרוגי קארפו: "מדי שנה בשנה יבואו אלינו מעיר קארפו עשרת אלפים עד עשרים אלף אתרוגים על ידי ספינות הא"ר [אניות קיטור, בעלי מנוע],... האתרוגים האלו הם יפים ומהודרים בתאדם הדומה ללב, ויגדלו מעצמם בלי שום הרכבה... ואין בהם חשש הרכבה כלל... וגם אתרוגי קורסיקא הם בלא חשש הרכבה... ולא ישתמשו בהם כי אם בעת הצורך, אבל אתרוגי קלבריא הם בחשש הרכבה ולא יקחו מהם כלל, על כן לא יבואו אצלנו... וגם מאלכסנדריא של מצרים וארץ הקדש יבואו אלינו איזה אתרוגים בלתי מורכבים אבל הם גדולים עד מאד ופחותים ביפים מאתרוגי פארנא וכסיבותיה". ע"כ.

**וכותב** השואל שיש כאן "גילוי נפלא" אשר אתרוגי קלבריא הם בחשש הרכבה, וממשיך שם השואל בהפלגת ושבח אתרוגי קארפו.

**ולכאורה** היא קושיא אלימתא, כי הלא כבר בתחילת שנות הת"ר כותב בעל המכתב שהוא יש לו חשש הרכבה על אתרוגי קלבריא, אם כן אודא לה כל החזקת כשרות של אותם אתרוגים, ואבותינו ורבותינו במשך כל השנים בירכו על אתרוגים שהם בחשש הרכבה (כי רק בשנת תשט"ו החלו מבני ישראל להגיע לקטפת האתרוגים בקלבריא, ולפני זה היו הנכרים לבדם שולחים האתרוגים מקלבריא ליאנאווע, ורק ביאנאווע היו מגיעים תגרי ישראל לקנות האתרוגים, אבל לא היו שום מבני ישראל נוכחים על הקטיפה לא ביאנאווע ולא בקלבריא).

### מענה: תוקפה של עדות זו

**ונעמוד** על רקע הדברים, הנה טריעסט היתה עיר נמל השייכת לממלכת אוסטריה (והיתה מרחק רב מן קלבריא) שממנה שלחו אתרוגים להרכבה מקומות, הם סחרו תמיד באתרוגי מדינת יון ועוד, והרכבה חיכוכים היו בין הסוחרים של טריעסט לסוחרי עיר הנמל יאנאווע (שניהם היו על אדמת איטליה), מכתב זה נכתב ע"י אדם בשם משה יצחק טערדשי, הוא

---

אתרוגים (ועיין בס' טהרת האתרוגים בסופו הערה 110, שהוא חולץ ומונה מאות ספרים שדנו בענינים אלו. ובספר "אתרוגים בהלכה" שערכתי בעז"ה הוספתי עליהם עוד, ועל כל אלה בודאי יש להוסיף כהנה וכהנה). ולכן מובן שגם אם נמצא בספרים פירוש כזה וכיוצ"ב שמסורה הוא על הקרקע, ואפילו אם היה נמצא באיזה ספר לומר שאין מסורה בנוגע למין האתרוג, אין בזה לבטל ח"ו ולהוציא משיטת גדולי ישראל שדיברו על מסורה לזיהוי מין האתרוג.

הי' מטריעסט, והי' קשור איכשהו לענין האתרוגים שם (ועל כן אפשר יש אמת בדבריו שאת רשימתו זו הוא כותב במענה אל רב אחד מצפון אשכנז, ששאלהו על כשרות האתרוגים הנסחרים מעירו),

**ואיש** זה כותב אשר אתרוגי קארפו וקארסיקא הנסחרים מעיר טריעסט הם בהכשר הכי מעולה בלא חשש הרכבה, אבל אתרוגי קלבריא שהיו נסחרים מעיר יאנאווע "הם בחשש הרכבה ולא יקחו מהם כלל".

**[עיינ]** בשו"ת מהרי"ז עניול סי"ח, שהוא דחה שאין לסמוך כלל על הרבנים מבראד ומלובוב בענין פקפוקם על האתרוגים כי הם נוגעים בדבר וכוונתם להזיק בו, ולא על שאר רבנים הנוגעים בדבר. וק"ו בנדר"ד. וכן נמצא בעוד שו"ת על האתרוגים שלא לסמוך על נוגעים בדבר. אבל כאשר נבאר הרי בלא"ה אין דברי כותב זה מעלה ומוריד או משנה לשום דבר, רק אפשר איזה פרטים היסטוריים אשר נוכל ללמוד משאר מכתביו].

**ובה** בשעה הרי יש הרבה רבנים כשרים מישראל, וכמה מהם היו במדינת איטליה באותם שנים שלא היו נוגעים בדבר, ואפילו אלו שהיו נוגעים בדבר, והם כן מעידים על אתרוגי קלבריא שהם בחזקת בלתי מורכבים (ואחרים מהם כתבו היפך הגמור מדברי הכותב מטריעסט ביחס לאתרוגי קארפו וקארסיקא), ראה:

דברי יחיד, כנגד דברי הרבה רבנים כשרים בישראל

**(א)** שו"ת פרי עץ הדר סימן ב' שם כותב הרב אלכסנדר זיסקינד מינץ (שהיה סוחר באתרוגי יין) אשר סימני פיסול שהגביל זקנו הגאון מהר"י פדוואה זצ"ל שייכים רק להאתרוגים הגדלים בהריווערע של יאנאווע, או על אותם שעל יד ים גארדא. וכתב שידוע לו אפילו על אותם האתרוגים שהמה מורכבים בלימון, והתאונן על מה ששולחים מהם לאלפים ולרכבות לארצות איירופא, ומרמים את הקונים בהיות האתרוגים קרואים "יאנאווע" כמו אתרוגי קלבריא הכשרים, שגם הם נקראו כן על שם שהיו מובלים דרך יאנאווע עי"ש.

**[הובא]** במהרת האתרוגים עמוד רלד. וכן רוב מקורות הנזכרים כאן. והעיר לי ת"ח מפורסם כי הר"ר אלכסנדר זיסקינד מינץ הוא היה סוחר באתרוגי יוון, ופסל שם מה שהיה מוזק להמסחר שלו, ואעפ"כ הוא שיבח את אתרוגי קלאבריא, אף שגם הם היו מגיעים מנמל יאנאווע המתחרים שלו, וזהו משום כי אתרוגי קלבריא היו אז מפורסמים לאתרוגי חזקה שאין עליה עוררין].

**(ב)** בשו"ת לב חיים ח"ב סי' קכ"א (בשנת התר"ד): וכמו שאנחנו רואים בכל חלקי איטליה המגדלת כל פרי לרוב, ופרי אתרוגים אינה מגדלת זולת אם ירכיבו באילן לימאני. כאשר הוא בלאג"י דו גארדו... וכן בריווער"ד ד"ו יענאו"א אתרוגים הגדלים שמה הם מורכבים כידוע לי. באמת נצמח הטעות להקונים אותם לאשר האתרוגים הגדלים באיי קאלאבריא אשר יבואו ודרך יענאווא ושמה ימכרו ונקרא שמם יענאו"ד והמה מוחזקים לכשרים בו.

ג) באגרת הגאון ר' וואלף האמבורג (בעהמ"ח שאלת בנימין), בתאריך "ערב ר"ה תר"ט" (נדפס בקובץ ישורון ח"ז עמוד תשנח, וס' טהרת האתרוגים עמוד עז) הוא כותב כי רק האתרוגים מקלבריען הם הכשרים, משא"כ אלו מאי קארסיקא. [זהו ההיפך ממ"ש הכותב מטריעסט, שהוא יחידאה כי דוקא הקארסיקער הם הכשרים].

ד) בס' מתא דירושלים מהגאון ר' משה ליב ראזנבוים, דומ"ץ עיר פרעשבורג (על ירושלמי סוכה פ"ג ה"ו) מפלפל הרבה בדיון אתרוג המורכב, ובסוף מכתבו: הנה פה נמכרים אלו הקרוינקאנר בכל החנויות של הסוחרים עם האתרוגים, וברשות ארמ"ו הגאון [החתם סופר] ה' כי הוא שם עינו על הדבר בהשגחה גדולה, לכן בודאי אין לאסרם. אך מי שלבו נקפה יקח לו יענעווער המקובלים, אבל בחיות שהמה מועטים וא"א לכל ליקח לו יענעווער, לכן אין לאסרם והנה לישראל, ואסיים בכרבת אורך ימים בוי'.

ה) וכן נמצא עוד, כולם נלקטו בס' טהרת האתרוגים, ושם מובא ג"כ מרב יעקב ספיר, שהיה סוחר באתרוגים באותם שנים, וגם הוא היו לו נגיעות נגד אתרוגי קלבריא, ובכל זאת הוא העיד על כשרותם".

ה. ואעתיק כאן קצת מדברי גאוני ישראל אז על נאמנותם של אנשי טריעסט בעניני האתרוגים שלהם (אין זה בקשר ישיר לדברינו כאן בפנים המאמר, אבל זהו חומר לאלו המתמצאים בכל השק"ט בעשרות או מאות ספרי השו"ת מגאוני ישראל על"ד השערוריות שהיו באותם שנים בנידון אתרוגי יין): ז"ל באגרת הגאון בעל הערוך לנר, מתאריך בין כסה לעשור תר"ט (נדפס בספר שנות דור ודור היא עמוד יב, חלקו הזכרנו לעיל): "אשיב למעכ"ת נ"י, כי אמות הוא שאני מכשיר הפארגערער (כן שמם על שם גן פארגא) מבלי פקפוק, לא בלבד באשר שמעולם לא ראיתי שום שינוי בהם מהקאלאבריעסער אשר הם כשרים אליבי' דכולי עלמא, אלא גם מעולם לא שמעתי מי שמפקפק בהם, ואם מעכ"ת נ"י כתב לי שהרב המנוח הצדיק מ"ה מענדל קרגוי זצ"ל (בעל גידולי טהרה) אמר שיש בהם פקפוק, אפשר שאמר כן על אותם שבאים מטריעסט עם הכשר ממ"ץ שם וכתוב בהם שהם מפארגא וכחיים ראיתי הכשר כזה, אבל האתרוגים שעליהם נתן ההכשר הם קארפו, כאשר ראיתי בחלקלקות שבהם וגם במראיתם שמשונה לגמרי מאותם שהם באמת מפארגא. ומה בעצמי אני רואה ראי' שהפארגער מכשירין בכל מקום, כאשר שמייגעים לכנות להקארפוער בשם הפארגערער". ע"כ. הלא מדברי הערוך לנר, יוצא שאין אמת בדברי מסמך הנ"ל מעיר טריעסט, שבמסמך כותב: "מדי שנה בשנה יבואו אלינו מעיר קארפו ויין עשרת אלפים עד עשרים אלף אתרוגים על ידי ספינות הא"ד, אבל לא שם הם גדלים כי אם בפארגא, רפיזא, ואיא, שהם כפרים בסביבות יאנינא עיר ואם למדינת מוקדוניה בארץ תוגרמה, האתרוגים האלה הם יפים ומהודרים בתארים הדומה ללב, ויגדלו מעצמם בלי שום הרכבה... והרב של קארפו ישלח לנו התיבות רשומות בחותמו וכותב עליהן עדות להודיע שהן מפארגא רפיזא ואיא ואין בהם חשש הרכבה כלל... וכולם יקחו בלי שום פקפוק וחשש הרכבה כלל וכלל. גם מעיר קארפו באו בשנים שעברו אתרוגים יפים וכשרים בלי הרכבה... גם אתרוגי קורסיקא הם בלא חשש הרכבה... אבל אתרוגי קלבריא הם בחשש הרכבה ולא יקחו מהם כלל, על כן לא יבואו אצלנו". הנה הוא מתפאר אשר האתרוגים הבלתי מורכבים שנשחרים בעירו טריעסט הם מעיר פארגא ולא משאר מקומות המסופקים של קארפו. ולעומתו טוען הגאון בעל ערוך לנר, שכוב בפיהם, כי הוא מכיר מן האתרוגים עם ההכשר שלהם שהם מקארפו ולא מפארגא כפי שהם מתייגעים להציג, ואלו של קארפו אינם כשרים כי מראיתם של האתרוגים שלהם היא משונה מאותם של פארגא ורק אלו של פארגא הם דומים לאתרוגי קלבריא הכשרים לכר"ע.

**"אם באנו לחוש לא נוכל לברך על שום אתרוג בעולם"**

**ונפרש** כאן כמה דברים פשוטים, מדוע מתוך מסמך זה, לא הורעה המסורה והחזקה של האתרוגים:

**גם** אילו ה' כתב האדם מטריעסט שידוע לו שהם מורכבים (ואת זה גם הוא לא כותב, הוא רק כתב שהם בחשש מורכבים), אין בזה לערער החזקה כשרות שעליהם סמכו קהילות ישראל בעת ההיא, כי מה שאדם כותב לחבירו שהוא חושש על האתרוגים ודבריו לא נתפרסמו ולא הגיעו אל הקהילות, אין זה יכול לערער ח"ו את חזקת הכשרות.<sup>2</sup>

**וראה** שו"ת בגדי ישע סי"ד אות כ': "לכן אף אם היה הרב הגאון דקראקא בעצמו מעיד לפני ב"ד איך שידוע לו שיש עדים במדינת הים שיוודעים שהם מורכבים, לא היינו צריכין לחוש לעדותו כי בכגון זה אמרינן עדים בצד אסתן ותאסר, כמו דאמרינן בשבוייה בשו"ע אה"ע סימן וי"ן אפילו בקלא דאיתחזק בבי דינא (וכמ"ש החלקת מחוקק שם ס"ק י"א, ועיין באה"ע סימן מ"ו סעיף א' ב' ג' מהו קלא דאתחזק בבי דינא), אם הקול הוא

וכן יש מהגאון ר' בצלאל הכהן (אבד"ק וילנא, בעל הגהות מראה כהן על הש"ס והגהות הגר"ב) בס' הוראת היתר עמוד 18 אשר בהיותו בטריעסט בשנת תרכ"ד הוא ראה שאי אפשר לסמוך על שום הכשר שלהם, והוא דבריו בס' טהרת האתרוגים ע' רס, ושם כותב שהבי"צ דקאוונא חששו על אל מטרעסט שהם מערבים ומחליפים קופסאות של אתרוגים פסולים ומורכבים בתור אתרוגים כשרים. ומביא שם משרת זכר יהוסף ח"ג או"ח סר"ב שכתב שלא לסמוך כלל על האתרוגים מטריעסט ועל ערמתם ומזימותיהם של "התגרים שאהבת הבצע מפעם בתוכם ואשר לא יבושו מלהנות את העם להכשל באתרוגי קארפ"ו ע"י שינוי השם פארגו", ושם כותב "ויש הרבה רבנים מוכרי אתרוגים במעל הזה שדרשו לטובת עצמם" ומאריך שם בענין שאין לסמוך אפילו על רבנים כשרים הנוגעים בדבר. ובתשו' הגאון מהר"ץ חיות (נדפס בשו"ת פרי עץ הדר, בשנת תר"ו) כותב אשר אינשי דלא מעלי מביאים את האתרוגים הפסולים שבאמת הם מורכבים מעיר אלבאניען, ומטעים את הרב דאי קארפ"ו שהם גדלו בגינת פארגא המוחזקים אצלנו מאז לכשרים. ע"כ. וכל זה הוא רק קצת ממה שכתבו גאוני כל הדורות שלא לסמוך באתרוגים על דברי הנוגעים בדבר, כי אם רק אחרי חקירה ודרישה היטב ואין נוגע כאן מה שנדפס אז במכ"ע במדינת רוסיה להיזהר מזהאתרוגים של יון המגיעים מנמל טריעסט כי הם מורכבים, הובא בספר "האתרוג" עמוד 311, כי ערכם של דברים אלו הם כמו משקל דברי הכותב מטריעסט. אם לא שגאוני הדור היו חתומים על מודעה זו).

ט. לא ברור אם מכתב הזה הגיע לאדם אחד או לכמה אנשים, כי הכותב מטריעסט שהוא השתייך ג"כ לכת המשכילים והי' תלמיד של שד"ל ומרעיו (כאשר הוא מתפאר בתולדותיו שכתב באחד מספריו), כתב את המסמך הנ"ל על האתרוגים כהעתקה לתוך חיבור שהכין לעצמו (ונמצא עתה בספריית הסמינר הקונסרבטיבי), והוא כותב שם כותרת: "נשאל נשאלתי מאחד מרבני צפון ארץ אשכנז על האתרוגים הבאים אצלנו, איזה מהם מובחר ונקי מחשש הרכבה, ואחרי שאלי בידועם ומכירים השיבותי לו התשובה הזאת". וכאמור כאן בפנים, אין משנה אם בכלל הגיע מכתבו לאדם אחד או אפילו להרבה אנשים, כאשר אין בכל דברי הסוחרים מטריעסט לערער ח"ו החזקה כשרות של אתרוגי מתחיהם בנמל יאנאווע, ובפרט כאשר כל גדולי ישראל כתבו אז על חזקת הכשרות של האתרוגים מקלבריא-יאנאווע. וכידוע נתחלקו הרבה גאוני ישראל במשך בכל הדורות, יש שהכשירו אתרוגי קארסיקא ואתרוגי קארפ"ו (שנסחרו מעיר טריעסט), ויש שפסלו אותם, אבל על האתרוגים של קלבריא הנסחרים ביאנאווע כולם הסכימו שהם בעלי המסורת וחזקת כשרות.

שיש עדים במדה"י שנממאה מתירין אותה לכהונה לכתחילה..., ובכאן אף אם יבואו עדים ויעידו שהם בודאי מורכבים אין האיסור ברור כ"כ..., משא"כ כאן שאינם יודעים שהמה בודאי מורכבים..., א"כ אנחנו כמונו היום שרחוקים אנחנו מאד מהמדינות שהאתרוגים גדלים שם, אם באנו לחוש לזה לא נוכל לדרך לעולם על שום אתרוג..., אלא ודאי כשרואין אתרוגים שהמה בצורת אתרוגים בתמונה ובתואר ובמראה ויש להם סימני כשרות מבחינ' סמכין ואמרינן דהם אינם מורכבים כו'..., בודאי כשרים הם לצאת בהם לכתחילה לכל הדיעות אפילו בי"ט ראשון ולדרך עליהם אפילו שלא בשעת הדחק ומהראוי לקנותם למצוה כי המה מהודרים מאוד" כו'.

### הרכבה שמולידה אתרוג גמור

**יש** עוד ענין, כי בעדות זו של כותב המכתב, אשר אתרוגי קלבריא הם בחשש הרכבה, אפילו אם כן היו הדברים, מסתמא קאי על אותה הרכבה הנהוגה שם כיום או על תולדותיהם (ע"ד הדין בגמ' כתובות ובכ"מ, כאן נמצא כאן ה', שתולין שכל הזמן ה' כדשתא). וכאשר נביא לקמן בנספח בסוף מאמרינו שבהרכבה זו שלא נועדה לשינוי הפרי אלא היא מולידה רק מין האתרוג בלי תערובת פרי אחר, התולדות כשרים לכו"ע.

**אבל** העיקר כאשר הבאנו כאן מהפוסקים, כי אפילו אם היו מעידים או רבנים כשרים בישראל שהאתרוגים הם בחשש הרכבה ואפילו יכתבו יתירה מזו, אין זה מערער את החוקה, ע"ד עדים בצד אסתן והיא תיאסר.

**ואי"ל** על ימינו בדאיכא לברורי, שיש לנו האפשרות להגיע שם ולברר הלא אי"צ לעדותו של הכותב מטריעסמ, כי כולם רואים שם את ההרכבות, ובנ"י באים בעת הקצירה לקטוף רק מעצים כשרים.

### מסורת על צורת האתרוג

**עיינ** גם כן בדברינו לעיל, שהובא באריכות מספרי השו"ת - כי המסורת על אתרוגי קלבריא, היא מסורת על צורת האתרוגים, וזה ג"כ ברור מכל מה שכתבו אדמו"רי חב"ד על אתרוגים אלו.

**כי** בשאר אתרוגים שהם בצורה שונה, היה חשש שהם תולדת איזו הרכבה חמורה של עץ שגדלים בו ביחד שני מיני פירות וכיו"ב, שפסלוהו הפוסקים מכיון שמעורב באתרוג פרי אחר, והיה חשש שהאתרוג נראה שונה מהאתרוג של קלבריא בגלל תולדות הרכבה חמורה,

**וע"ל** זה כתבו החת"ס ואדמו"ר מוהרש"ב ושאר גדולי ישראל, כי צורת האתרוג של קלבריא יש לה מסורת של אלף שנים ולמעלה בקודש שזוהי צורת האתרוג. ועל השאר לא ה' ברור אם באיזה שלב של אלפי שנים נתערב בהם פרי אחר.

**ומעתה**, כאשר בכל דורות הקודמים שלא יכלו בני" לבוד עצמם למקומות האתרוגים להיות נוכח בקטיפה, הגה בנוסף להחזקה שבכל התורה סומכין על החזקות,

הלא כשהיו מקבלים האתרוגים, הם היו רואים שזוהי צורת האתרוג שלהם ושל אבותיהם ואבות אבותיהם ולמעלה בקודש. וזה העיד להם על כשרות האתרוג, יותר ממאה עדים.

**אם** כן גם אילו נאמר, שכן ה' מניע אל כל בני דברי האדם מטריעסמ ואפילו אלף כמותו, ואפילו של רבנים כשרים, שיאמרו להם שאתרוגים אלו הם בחשש הרכבה. מה זה משנה להם, כשהם רואים לפנייהם צורת אתרוג מיהורה עם מסורת,

**והלא** גרע להם יותר אם הם יעברו לצורת אתרוג שאין להם עליה מסורת ויש להם עלי' חשש הרכבה או תולדות הרכבה חמורה של שינוי הפרי.

**ועל** דרך שכתב ג"כ בשו"ת בגדי ישע שם סי' ד: "אלא ודאי כשרואין אתרוגים שהמה בצורת אתרוגים בתמונה ובתואר ובמראה, ויש להם סימני כשרות מבחוץ, סמכין ואמרינן דהם אינם מורכבים כו'.

### סיכום הדברים

**עלי** להוסיף, כי במאמר כאן כתבתי דברי פוסקים בכל הדורות, מה שהם כתבו על חוקת אתרוגי קלבריא, שדוקא בהם יש צורת האתרוג המקובל במסורת מדור לדור, ואילו על אתרוגים אחרים השונים קצת מאתרוגי קלבריא חששו שהם תולדות מורכב העושה שינוי, שנוצרו מתערובת של מיני ציטרוס אחרים באותו עץ עצמו ונשתנו מן האתרוג המקורי, או שאינם מין האתרוג שעליו ציורתה תורה,

**הנה** בכל זה יש דיעות רבות ושונות בפוסקים וגדולי ישראל בדורות הקודמים, אם לחוש או לא לחוש ואם לסמוך על סימנים ועד כמה לחשוש כו', וכולם נלקטו בספר "טהרת האתרוגים" (עיין שם במהלך כל הספר) וקצתם נלקטו בספרי מלקטים האחרים כגון בשדי חמד ובנמטעי גבריא ועוד. אם כן בודאי אין כאן שום ענין לאנשים בערכנו לשוב ולדון באותם דברים שכבר דשו בהם גאוני קדושי ישראל בכל הדורות, ואפילו בדורות קודמים כתבו גדולי ישראל כמו בשו"ת זכר יהוסף ועוד שאין מה לכתוב יותר בענינים אלו כי כבר נשתברו על זה קולמוסין רבים וכבר הלכו בה הנמושות, וק"ו בן בנו של ק"ו חלילה לבוא היום לעמוד במקום גדולים ולכתוב מאמרים וחצאי דברים בכדי לנסות להכריע בכיכול כדעיה זו או כדעיה זו, ובפרט לא לנו לבוא לחדש פירושים חדשים במסורת וחוקת

י. ועיין בשו"ת החת"ס אר"ח סקפ"א, שכתב להיתר באתרוגים שהם פסולים עפ"י הצל"ח (שם הוא בענין גודל האתרוגים ולא קשור למורכבים), והוא מפרש: "וכך יפה לנו שלא להבעית את בני ישראל בחדשות שלא שער אבותינו, ומלתי כבר אמורה החדש אסור מן התורה בכל מקום", ע"ב. וק"ו בנוד"ד לא להבעית את ישראל בדבר שאין לו מקור בפוסקים לא ראשונים ולא אחרונים. ובמק"א כתבתי, כי אפילו היה נמצא איזה דבר במנהג איזו קהילה שהיא לא לפי שיטת כל הפוסקים (שלא זוהי המציאות בנוד"ד, כאשר כתבנו כאן בכל המאמר שטהרת אתרוגי קלבריה הם לשיטת כל הפוסקים וכל השרת), אבל הלא גם באתרוגים יש כו"ב דינים שכל ישראל נוהגין בהם כיום, אפילו שהם פסולים לדעות ראשונים ולדעות כמה מגדולי הפוסקים, במקומות שראשונים וגדולי פוסקים אלו לא נתקבלו להלכה. אם כן כך יש לנהוג גם בדברים שיש בהם חילוקי מנהגים בין קהילות, לא לבוא להבעית את ישראל בדברים שאינם לא להלכה ולא לחומרא.

האתרוגים שכתבו כל הפוסקים, אלא כל אדם מישראל במסילתו יעלה בדרך העולה בית א-ל ויהיה סמוך ובטוח ברבותיו ככל אשר הורוהו וכפי אשר יורד.



## נספח:

### בענין "תולדות מורכבים"

**יש** שאלה נוספת ששואל הרב מייזעלם שליט"א במאמרו שם, והיא בענין תולדות המורכבים, כי מכיון שיש פוסקים שפוסלים גם תולדות המורכבים, הלא אתרוגי קלבריא אפילו מעצים הכשרים יתכן שהם תולדות מורכבים.

**אך** הנה תואנה זו בענין תולדות המורכבים היא על האתרוגים מרוב המקומות בעולם, כידוע בכל ספרי האתרוגים של הרבנים המלקטים בימינו, בלי שום חולק שרוב האתרוגים מרוב המקומות הם בודאי מה שקוראים תולדות מורכבים, עיין בס' "מסורת האתרוג", ס' "האתרוג", ס' מהרת האתרוגים, ועוד (ובפרט במדינות הסמוכות לספרד, ששם נכחדו כל עצי האתרוגים בסוף שנות ה'ת"ק בגלל מחלות חדשות שנוצרו בעצי האתרוגים כמ"ש השואל בשו"ת החת"ס ובכ"מ, ומשם נתפשט לאירופא, וגם בכל אורך חופי ים התיכון, והדרך היחידה להמשיך או בגידול אתרוגים היתה על ידי הרכבה). וממעתם זה הנה בשו"ת יביע אומר ועוד רצו לפסול את אתרוגי כל העולם. אם כן דיון זה לא שייך לגידול כאן על אתרוגי קלבריא. ועל כן לא התייחסתי לשאלה זו בפנים מאמרי כאן.

**אולם** זאת אוסיף, כי דוקא באתרוגי קלבריא אין ח"ו שום חשש וצל צילו של חשש בענין התולדות, כי ההרכבה בקלבריא היא סוג הרכבה שמולידה מין האתרוג ממש, כאשר נתברר היום לכל הרבנים והמו"צ בקהילות החרדים הדנים בענין האתרוגים, כי לא נמצא שום אדם שיכול להבחין הבדל כל שהוא בין אתרוג שגדל בקלבריא על עץ מורכב לאתרוג שגדל שם על עץ בלתי מורכב. כי ההרכבה שם היא רק לחיזוק העץ ועל כן מלמטה נוטעים עץ אחר שאינו אתרוג וחותכים שלא יגדלו ענפים ופירות של עץ האחר, ועליו נוטעים אילן אתרוג גמור שמגדל אתרוגים גמורים בלי כל שינוי. ולדעת רוב הפוסקים או כולם אפילו האתרוג הזה עצמו שגדל שם על עץ המורכב אין לו שום דופי שו"ת זרע אמת (ח"ג אר"ח סע"א): "הרי הכא הכל הוא מין אחד דלא הועיל בו ההרכבה כלום". שו"ת חכמת שלמה (קעניגסבורג) ס"ב: "כשאין שום שינוי כלל, בודאי כשר האתרוג לכולי עלמא בלי שום פקפוק... הכל נביאים מתנבאים פה אחד בששון במעמן ודיחן להכשירין". ועיין ס' יהושע בפסקים וכתבים סקנ"ה. ובשו"ת צפנת פענח (ראגאצ'וב) ס' מד כתב ג"כ על המורכבים בקלבריא כיום כי אם האתרוג לא נשתנה, מחמת שאין גדלים על אותו עץ פירות אחרים הוא "כשר בלא שום שאלה דאין צריך לחוש כלל" (וכתוב בקשר לאותה תשובה שהגאון ז"ל בעצמו הוא בירך על אתרוג זה). וכן ניכר בדברי החזון אי"ש בפסקיו בענינים אלו. (והאריך בזה הרבה בס' מהרת האתרוגים מכ"כ מקורות, שם גם מביא



מספרים בכל אופני ההרכבה, ובדרך ההרכבה הנהוגה בקלבריא, והעלה שם שההרכבה המדוברת בפוסקים הוא כשמרכיבים ענף של אתרוג בתוך העץ של המין השני כגון לימונים והעץ של המין השני נושא פירות וענפים ובאותו עץ מגדלים ביחד הן פרי לימונים וכיו"ב והן אתרוגים, ותערובת זו של הרכבת גידול שני מינים בעץ אחד עשתה שינוי בהפרי של כל הענפים, משא"כ בהרכבה הנהוגה כיום בקלבריא שאין בעץ שום ענפים ופירות של המין האחר אינו גורם שינוי הפרי ואין זו ההרכבה המדוברת בפוסקים. ומביא שם המקורות בפוסקים, וכדבריו ראיתי גם בשו"ת הגאון הצפנת פענח שם: "והנה זה ידוע שיש מיני הרכבה... וגם יש שבזמן שמרכיב הוה עליו פירות וע"י הרכבה נשתנה... אין בו חשש רק אם הרכיב כשהיה פירות בהענף או בגדר הדלה בבכורות ד' י"ז או יש חשש". וכ"כ עוד מגדולי הפוסקים שנתקבלו בכל בית ישראל, שנקטו בפסול האתרוג רק סוג הרכבה בעצים שהם משנים לגמרי את צורת האתרוג עיין במובא ב"אתרוגים בהלכה" ע' פ ואילך.

**אלא** כי מצאנו גם מי שאסרו אתרוגים מורכבים אלו אף שהם דומים לגמרי לאתרוג הכשר, כמו רבני קושטא שהם ערכו תקנות לאנשי עירם וכיו"ב והורו לקחת אתרוגים אחרים. ובימינו פשט האיסור בכל ישראל, ומעתה הוא בגדר נדר ואיסור שפשט בכל ישראל וחמורים ד"ס יותר מד"ת כו' (ועל כן נהגו כיום כל בני"ה בהנהגת כל גאוני קדושי ישראל בדורותינו בלי שום יוצא מן הכלל, שלא לברך על אתרוג אם לא היו אנשים מבני"ה נוכחים בעת הקטיפה לוודא שהוא מעץ הטהור הבלתי מורכב דוקא). והטעם ביארו בספרים כי הגם שלהלכה נתקבל שיטת הרמ"א ומג"א שפסול המורכב הוא משום שהוא משונה ואינו מין האתרוג, אבל בימינו מחמירים וחוששים לשיטת הלבוש שהוא כתב בטעם איסור המורכב משום שנעבדה בו עבירת כלאים (אף כי שיטת הלבוש לא נתקבלה להלכה), שלפי הלבוש גם אם הוא מין האתרוג אבל סוכ"ם הוא נולד בעבירה.

**ואולם** באיסור זה שמחמירים לעת הלבוש הלא האיסור הוא רק על האתרוגים שנוולו בעבירה, כי רק על האתרוג עצמו שהוא המצוה הוא כמו קרבן שיש לדון בו גדר נעבדה בו עבירה. אבל הענפים שגדלו על עץ מורכב זה שמגדל אתרוגים גמורים, אם כורתים ענף מעצים אלו ומשתילים אותם מחדש, הלא לא קיים ולא שייך שום פוסק או שו"ת בעולם שיחוש על אותם ענפים ואתרוגים הגדלים מאותם ענפים המושתלים מחדש בלי הרכבה.

**[גאוני** קדושי ישראל וביניהם אדמו"רי חב"ד שחששו מאד על תולדות המורכב, הלא הם ביארו דבריהם שהם מדברים במורכב שמוליד מין אתרוג מעורב עם פרי אחר, שאז אם הפרי הוא פרי מעורב, אז גם התולדות של אותם עצים יולדו אתרוג מעורב, וממנם זה חששו אדמו"רי חב"ד והבד"צ של פרנקפורט בשנת תקפ"ח והבד"צ של פיורדא כו' ועוד הרבה פוסקים על אתרוגים שאינם מקלבריא ויאנאווע באלו שאין מסורת על הצורה שלהם, כי אפשר היא צורה שנוצרה מתולדות מורכב שמשנה את מין האתרוג, וכאשר ביאר הגאון הצפנת פענח וכן נמצא בעוד פוסקים שלפני זה, שהחשש הוא על אתרוג המשונה שנוול מן עץ אחד שבו בזמן הוא מגדל ביחד לימונים עם אתרוגים שזה

מביא לשינוי הפרי. אבל תולדות של מורכב של עץ שמגדל אתרוגים גמורים, והוא מגדל רק אתרוגים בלי שום לימונים, כמו בקלבריא, שאיננה ההרכבה המדוברת בפוסקים שהיתה בכדי לשנות ולשבח את המין - הלא על הענפים של עצים אלו לא שייך בהם שום חשש.

**והמעם** ששום פוסק או שו"ת לא חששו בזה על התולדות, הוא כאמור כי אם לפי שיטת הפוסקים שנתקבלו בישראל שאיסור המורכב הוא רק מפני שאינו מין האתרוג ואינו נקרא אתרוג כלל, הרי כנ"ל אין זה שייך לסוג ההרכבות בקלבריא, כי כיום אין מרכיבים לשינוי ושיפור המין ואין גדלים באותו אתרוגים ולימונים ביחד ועל כן לא רואים שום שינוי באתרוג. ולשיטה זו גם האתרוגים עצמם הגדלים על העצים מורכבים אלו הם כשרים ואינם בגדר אתרוג הפסול כאשר כתבו הזרע אמת וחכמת שלמה וצפע"ג ועוד גדולי הפוסקים. ואילו כאשר נוקמים לשיטת הלבוש ודעימיה שפסול מורכב שייך גם כשהוא מין אתרוג גמור (ולכמה דיעות כן הוא גם שיטת האלשיך), הרי לשיטה זו אין שייך פסול בהתולדות כי הלא הוא אותו המין, ומאיה צד נבוא לחשוש לתולדות מורכבים אלו.

**מה** שהוספתי כאן בשורות האחרונות בגדר "תולדות המורכב" בספרי ההלכה, אשר אין פוסק שעלה בדעתו לדון דין תולדות בהרכבה זו של קלבריא, שהיא סוג הרכבה שהעץ מגדל רק אתרוגים וגדלים בו אתרוגים גמורים, בפרט הוזה קיצרתי מאד כאן וגמצא בזה באריכות יותר עם כל המקורות בפוסקים ובספרי השו"ת, בספרי "אתרוגים בהלכה". והבאתי כאן בקיצור לרווחא דמילתא למי שירצה לברר הענין לאמיתתו,

**[וכאשר** כתבתי בספר "אתרוגים בהלכה" ע' קכו, כי בכל זה לא באתי להורות לעם ה' ואל קהילות בישראל מה לעשות, ועל איזה אתרוגים לחוש או לא לחוש, אלא הדבר שייך אל המורים גאוני צדק בקהילות קודש הגדולות אשר משמאי קא ממני להו לעמוד לפני ה' ולשרתו, ככל אשר יורוך, השופט אשר בימך כשמואל הרמתי ובית דינו, כפי רוח ה' עליהם לצרכי הקהילה אשר בה הם מכהנים. גאוני ישראל מורי קהילות הגדולות, הם אשר יורו כפי רוח בינתם, ולפי הספרים שעליהם הם סומכים להלכה עבור בני קהילותיהם וכל אחד ילך לבטח דרכו].

**וכבר** הזכרנו שאין חולק שהאתרוגים של רוב המקומות וארץ ישראל כו' הם נחשבים בכל הספרים למה שקוראים תולדות מורכבים (והרבה מהם תולדות של אתרוגים היווניים ושינויים אחרים, שפוסקים רבים חששו על השינויים שבהם), ואפשר כן הוא באתרוגי כל העולם, עיין במובא בכל ספרי האתרוגים הנ"ל, אם כן אין דיבורים אלו מיוחדים לאתרוגי קלבריא דוקא. [ואדרבא מי שרוצה להחמיר בענין תולדות המורכב, שזהו מורכב שמשנה את פרי האתרוג, עצתו רק ליטול אתרוג שיש עליו מסורת שהוא מין האתרוג המהור ושללא נתערב בו מעולם פרי אחר].

**ולסיכום**, פשוט הוא והארכנו לעיל בסיום המאמר, כי כל מנהגי קהילות ישראל, כולם שרשם ומקורם בקודש העליון, ויסודותיהם מעוגנים בהררי קודש, ולמקור אחד יהלכון.

רק אוסיף מה שמוכן לכל אלו ההולכים בעקבות אדמו"רי חב"ד והרבה משאר קהילות הקודש, אשר לדידם פשוט כי אינם יכולים לברך על אתרוג אחר, כי רבותיהם סברו כהפוסקים שהחמירו מאד בענין תולדות המורכב וחששו על כל אתרוג שאינו כצורת האתרוג של קלבריא, כי יתכן אשר הוא תולדת אתרוג מאיזה תערובת הרכבה שמשנית את הפרי, אשר רבו כמו רבו תערובות ההרכבות באתרוגים במשך כל הדורות, וההרכבות היו בעצים שמגדלים אתרוגים ביחד עם פרי ציטרוס אחרים, שה' שינוי בפרי האתרוג. כמפורש לכל מעיין באגרות קודש של אדמו"רי חב"ד בענין האתרוגים, שהם השרישו אצל ההולכים בדרכם לעמוד בתוקף עד לכדי מס"ג על ענין הברכה באתרוגי קלבריא דוקא, ממעמים אלו של הפוסקים ומעוד טעמים, וגם כאן הוא ע"ד הנאמר כל כלי יוצר עליך לא יצלח (ביחס אם יהי' מי שירצה לחפש גרעון באתרוגים אלו או אחרים) ועיין בווהר פ' אמור דק"ד שפסוק זה נדרש על עניני חג הסוכות. ונהרא נהרא ופשטיה.



### מענה לתגובה

מאת הכותב הרה"ג רבי חיים צבי מייזעלס שליט"א יבוא בעז"ה בקובץ הבא



הרב אלתר חיים צבי מייזעלס

קרית יואל, מאנרא יצ"ו

## אתרוגים במהרתן

פעולותיו של הגאון בעל נפש חיה זצ"ל

לעומת ערעוריו של הגאון בעל התכלת זצ"ל

בענין אתרוגי ארץ ישראל

### פרק א' - דברי בעל התכלת שאין מסורה לאתרוגי ארץ ישראל

**בין** כותלי וחדרי קובץ הנפלא, הדין עץ חיים (חוברות ל"ד, ל"ו) אשר בתוך הגן, יציץ ופרח מאמר נפלא בהדרו, ושמו כונה בשם "בירור מסורת אתרוגי ארץ ישראל המקוריים" שערך ידידי הרה"ג רבי אברהם יעקב ראזענפעלד שליט"א, בו נטע אילן עם עלים ופרחים מהודרים בפרי עץ הדר והוד, לערוך בשלחן התורה שלחן מלכים בירור נפלא אודות אתרוגי ארץ ישראל, כל הרואה מאמרו ישבע עונג ושמחה למחדי בחדוותא דאורייתא.

**אמנם** בתוך מאמרו הערוך (קובץ ל"ו עמוד שפ"ב), הקשה קושיא אחת אשר מרח ליישבה, ואכן הוא נפלאות בעינינו ובעיני כל הרואה קושיתו כי רבה הוא, אשר תוכן הקושיא כך הוא, דהנה רבות הנה המקורות שכתבו אודות מסורה הקדושה לאתרוגי ארץ ישראל, וכענין דברי הגאון רבי מאיר אורבאך האמרי בינה זצ"ל רבה של ירושלים בתשובה הנדפס בשו"ת נפש חיה (אר"ח סי' ד') וכתב:

**אתרוגי** ארץ הקדושה הבאים במסורה ימים רבים, ומעולם לא נשמע שום דבה ולעזי ושמץ דבר עליהם, כי מוחזקים מכמה וכמה מאות שנים במסורה לברך עליהם, ומעולם לא פקפק שום אדם עליהם, עכ"ל.

**וככה** יש עדויות רבות על תוקף מסורה זו, וכמו שמעיד וכתב קדוש ישראל מגידולי אה"ק הראשון לציון רבי חיים ניסים אבולעפיא זצ"ל המכונה רב חנ"א שכתב בתשובתו הנדפס בשו"ת ומצור דבש (אחר סימן י"ג) בזה"ל<sup>א</sup>:

**הכל** הולך אחר הקבלה שקבלנו מאבותינו, והאתרוגים של ארץ הק' אין בהם ספק שהם אתרוגים כשרים כמו שהובא דור אחר דור ופוק חזי מאי עמא דבר, ע"כ מלשונו.

א. תשובתו נכתב לערך בשנת תרט"ו כי בשו"ת מטה מגשה סי' ג' ג"כ נשאל אותו שואל שאלה הנזכר שם ומצויין שם שהוא בשנת תרט"ו.

**וכיוצא** באלו יש עדויות רבות והוכחות נפלאות לאין מספר - ע' בזה גם בספר מסורת האתרוג פרק ראשון - על חזקת הכשרות של כל אתרוגי ארץ ישראל בימים ההם שנמשך מסורתן בקודש מימי הבית יוסף והאר"י וקדושי עמו ועוד קודם לזה.

**אמנם** לאידך גיסא הרי בעת שהנפש חיה זצ"ל פעל רבות שעם ה' יקחו למצוה דוקא אתרוגי ארץ ישראל, וכונתו רצוי' להחזיק בזה עניי ארץ ישראל, בא יבוא לעומתו בעל התכלת זצ"ל, ופירסם מכתב כנגדו (נדפס בספר סוד ישרים עמוד שנה"ה) שאדרבה רק אתרוגי קורפו יש להם מסורת מרבותינו הקדמונים שלקחוהו משא"כ אתרוגי ארץ ישראל אין להם מסורת ויש לחוש שהיו מורכבים, ובתוך דבריו נכתב כך:

**ואדרבה** אתרוגי א"י אין להם מסורת, כידוע אשר שנים רבות היתה הארץ שוממה מאין יהודי יושב עליה כמבואר באגרת הרמב"ן ז"ל, ומעולם אנשי א"י לא ברכו על אתרוגיהם כי אם על אתרוגי קורפו, לאשר אתרוגי א"י רובם מורכבים.

**וכ"כ** עוד במכתב בכת"ק בזה הלשון:

**אולם** אתרוגי א"י רק חדשים מקרוב באו שהתחילו לכרך עליהם, אבל מעולם לא ברכו עליהם והיו מוחזקים בחזקת מורכבים כי רבות בשנים אשר היתה הארץ שממה מאין ישראל יושב עליה

**ועל** זה האריך ידידי הרה"ג הנ"ל נושא המאמר, שדבריו תמוהין מאוד, שהרי אדרבה תמיד ישבו שם ישראל בארץ ישראל מעת שנלנינו מארצינו, ודברי הרמב"ן שהיתה שממה לא קאי רק על ירושלים ולא על הגליל, ואיך דחה בקש מסורה הקדושה הזו של מאות או אלפי גדולי תורה שדרו בארץ ישראל במשך הדורות, לומר שאין מסורה להאתרוגים שם, בו בזמן שחזינו שאדרבה גדולי ארץ ישראל מעידים על המסורת להאתרוגים שם שמעולם היו מוחזקים בכשרות.

**אך** באמת אחר העיון במציאות הדברים יתיישב הקושיא היטב ויתברר ויתלבן הדברים בס"ד, ותוכן דברינו יאיר באור התורה, שהגה"ק רבי גרשון העניך מראדזין בעל התכלת, דן דין האתרוגים שלהם כדינה של תורה שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, והרי הוא בעצמו מעולם לא ביקר בארץ ישראל לראות את המציאות שם, אך מאחר שראה דברי הנפש חיה בעצמו, שהעיד שנמצאים שם מורכבים ונצרך שמירה יתירה, על זה יצא דבריו שא"כ בעל כרחך שאי אפשר לסמוך על המסורה שם.

**ואכן** אמת היה דברי הנפש חיה שיש מורכבים בארץ ישראל, אך היתה זאת רק במקום אחד, דהיינו כיפו, משא"כ רוב המקומות בארץ ישראל בימים ההם היתה מוחזקים לכשרים ולא היה נמצאים שם מורכבים כלל, [ודברי האמרי בינה ושאר הגדולים שמעידים על מסורת ארץ ישראל אכן לא היה דבריהם סובבים על יפו וכדלהלן], ואך מכיון שהנפש חיה לא חילק במכתבו החילוק בין מקומות האלו, ומתוך דבריו היה משמע שסדנא דארעא חד הוא שלכולם יש להם דין אחד להצריך שמירה שלא ירכיבו, על כן שפיר ערעור על האתרוגים היוצאים משם, ולפי זה לא נמצא שגגה בדברי בעל התכלת כלל, ודבריו ישרים וברורים על פי הידיעות שפירסם הנפש חיה בעצמו בימים ההם.

## פרק ב' - החילוק בין אתרוגים העתיקים באה"ק ובין החדשים

### נטיעת אתרוגים מקורפו בפרדסים שביפו

**והנה** כי כן נשנן פרקא חדא במציאות האתרוגים וטהרתן בארץ הקודש בימים ההם, אשר בעת שארץ הקודש היתה מתפארת בגידוליה באנשים יקרים מפנינים, או גם באתרוגיה לא היה נמצא פנם, וכהאדם עץ השדה מצאו בה כי אם גנות כשרים וכרורים בלתי הרכבה כלל, כי טוב היתה הארץ לגידול פרי עץ הדד.

**אך** לערך בימים ההם – בימי האמרי בינה ורבי שמואל סלאנט – חל שינוי גדול בענין אתרוגי ארץ ישראל, דהנה בתחילת שנות ה'ת"ר באו חקלאים מחוץ לארץ – בעיקר מארץ אשכנז גרמניה – ונטעו פרדסים חדשים בעיר יפו, וכענין מ"ש המו"ל בכת"ע הלכנון (שנה י"ג נומער מ"ז תרל"ז) בתוך דבריו "מאז רבו נוטעים אורופים בעה"ק יפו ת"ו והביאו נטיעות רבות".

**אמנם** ברצונם לנטוע אתרוגים מהודרים ביותר, לא לקחו מאתרוגים העתיקים שגדלו בגנות הערביים שבארץ ישראל, אלא הביאו אתרוג מהודר מקורפו לנטוע זאת בפרדסי יפו וכמו שכתב עוד שם שהובאו ליפו "נטיעות אילני אתרוג מקורפו ושתולים המה בגנות יפו ופרים שוה ממש לפרי קורפו", וכדברים האלו כתב ר' יעקב ספיר ז"ל – מתגרי האתרוגים ביפו – בהלכנון (שנה י"ד נומער י"ד וט"ו, שנת תרל"ח), שלערך בשנת תר"ב נטעו ביפו מגרעיני אתרוג קורפו וכמו שהביאו דבריהם ג"כ בספר מסורת האתרוג (עמוד ל"ז)<sup>2</sup>.

### ב' מיני אתרוגים בארץ ישראל

**ומאז** היה אתרוגי ארץ ישראל נחלקים לשנים, א' העתיקים שגדלו בכפרים הערביים בגליל, וגם סמוך לירושלים, ובעוד מקומות כאלה, אשר עליהם היתה המסורה מימי קדם שמעולם לא היה נמצא שם מורכבים, ב' פרדסים החדשים שבעיר יפו ששם גדלו אתרוגים חדשים מקרוב באו, ולא היו במסורת העתיקה של ארץ ישראל כלל, רק מקורפו הביאום.

### בני ארץ ישראל רובם לא נשתמשו באתרוגי יפו

**ואמנם** רובם של אנשי ישוב הישן מירושלים עיה"ק ושאר עיירות ארץ ישראל, לא קנו מאתרוגי יפו מחמת החשש של מורכב, וגם האמרי בינה ה"ה הגאון רבי מאיר אוירבאך זצ"ל אשר שימש באותו תקופה כרבה של ירושלים, לא ניחא דעתו כלל באתרוגי יפו החדשים מקרוב באו, וכמו שכתב האמרי בינה – בימי החורף תרל"ז - להנפש חיה

ב. ובספר הנפלא מסורת האתרוג (פרק שלישי ועוד) ייחד הדיבור בענין זה לאורך ולרוחב ושם יבואר הענין באריכות עם כל הפרטים ופרטי פרטים, ובעמקות ובבירור הרחיב הדיבור בכל פרטי הדברים בספר הנפלא טהרת האתרוגים (פרק אתרוגי יון – עמוד רסד ועוד).

(או"ח סי' ד') שלא יקח למצוה רק מאתרוגי ארץ ישראל "הגדלים בנגות הערביים המוחזקים מכבר", אבל מפרדסים החדשים האלה לא יקח למצוה כי יש חשש עליהם, עיי"ש.

**וגם** הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל (עי' בספר תורת רבינו שמואל סלאנט סימן י"ב אות א' ואות ב') לא הסכים שישתמשו עם אתרוגי יפו החדשים, וכמו שהשמיע דעתו שאינו מסכים להתיר אתרוגי יפו מכח כמה מעמים, כי מכיון שנמצאים שם בסביבות פרדסים הכשרים, גם פרדסים מורכבים, לכן עדיין יש כמה מכשולות שיוכל לאתרמי בהם, ומעיד שגם ראש רבני ירושלים הגאון האמרי בינה רבי מאיר אויערבאך זצ"ל אינו מסכים להתירם, עיי"ש.

### ההיתר של הבית דין על אתרוגי יפו הכדוקים

**אך** למעשה יצא הפסק דין של רבני ירושלים שמותרים ליקח מאתרוגי יפו, מאלו הגנות שהם כשרים ובדוקים מחשש הרכבה, אך התנו הבית דין שיהי' שם השגחה מעולה ושומרים, הן בעת קטיפת האתרוגים לברר שאין לוקחין מן המורכבים, והן שלא יתערבו אתרוגים מורכבים בין הכשרים ובאופן זה מותרים אתרוגי יפו לכא בקהל ה' בירושלים, וכמו שכתבו בתוך לשון פסק דינם:

**לכן** כל אילן ואילן אשר יובדק ע"י מומחים שאינו מורכב אין לנו לחוש אולי הוא שתול מאילן מורכב, והוא כשר לכל הדיעות בלי שום פקפוק, אך שבשעת התלישה יעמדו אנשים יראים להשגיח שלא יתערבו בהם אתרוגים מאילנות מורכבים, ע"כ.

**וגם** הופיע לבסוף - ביום א' לחודש ניסן תרל"ח - גם חתימת יד קדשו של של הגאון רבי מאיר אויערבאך זצ"ל שהצטרף והסכים לפסק הבית דין דאשתקד בשנת תרל"ז להתיר אתרוגי יפו, וזאת היתה כחודש ימים קודם שעלתה נשמתו הטהורה השמימה ביום ה' אייר שנת תרל"ח.

### העמדת השומרים בפרדסי יפו

**ומאז** חידשו הבית דין פסק דינם להתיר אתרוגי יפו, והוציאו לאור מכתב חדש ביום ח' לחודש אייר - כשלשה ימים אחר פטירת האמרי בינה - ובו מבהירים ואומרים שכיון שהסכים עמהם האמרי בינה לבסוף להתירם, וכלשונם כי גם "עלה בהסמה הרב הגאון הגדול מו"ה מאיר אויערבאך זצ"ל" על כן מעתה אתרוגי יפו מותרים, ובתנאי שיעמדו שומרים שם, וכמו שכתבו בתוך דבריהם [בדילוג לשון]:

**ע"ד** האתרוגים הגדלים בפרדסי עיה"ק יפו ת"ו נבחרו אלה טובים השנים מיקירי ירושלים הרבנים המובהקים דבקאי ופקיעי שמייהו ה"ה מו"ה יעקב ספיר הלוי נ"י, ומוהר"ש זלמן לעזרי נ"י, שיבדקו נכון את האילנות אשר ילקטו מהם האתרוגים למצות החג וגם הם יעמדו שמה על המשמר בעת הלקיטה שלא יתערבו זרים בתוכם.

**ועל** ההיתר של הבי"ד וחותרם הוסיף גם הראשון לציון הגאון רבי אברהם אשכנזי זצ"ל כדברים האלה:

**אנא** נפשאי ראש"ל הח"מ ראה ראיתי מ"ש עליונים למעלה ב"ד רבה דמ"ע אחינו רבני האשכנזים יצ"ו, וגם ראיתי מ"ש מע' הרב הגאון וכו' ראש ואב"ד דק"ק אחינו

האשכנזים יצ"ו כמוהר"ר מאיר אוירבאך זצ"ל וביודעי ומבירי את מ"ע הרבנים האלה מ"ע הרב כמוהר"ר יעקב ספיר הלוי נ"י ומהר"ש זלמן לעווי נ"י אשר הם מיראי ה', שמכתי ידי עליהם וכל הבוטח בהם לקחת מאלה האתרוגים נכון לבו יהיה בטוח, ולמכתב לחזקתו באתי עה"ח פעה"ק ירושלם ת"ו בש"א לחו' זיו מש' התרל"ח ליצירה והכל שריר וקים.

**ומאז** נתחלקה הארץ לשני מיני אתרוגים למשך ימים רבים, דהיינו המדקדקים למצוה נטלו דוקא מן העתיקים שגדלו בגנות הערביים בגליל, בצפת ושכם ואום אל פאחאם וכדומה מאלו המקומות, אבל גם היתה השגחה מעולה בפרדסי יפו, וגם עליהם רבו זביני מחמת הידורם כי רב הוא בהיותם מקורם מאתרוגי קורפו.

**ובל** כך רבו עליהם קונים על אתרוגים מהודרים האלה, עד אשר גם חבורת התגרים "בני סלאנט" שמתחילה היה עיקר עסקם באתרוגים הישנים מן אום אל פאחאם, וגם לחמו כנגד אתרוגי יפו, מכל מקום אחר שיצא ההכשר עליהם, וכל שאר הסוחרים סחרו בהם, גם הם נתקפלו ונכנעו לכך, ועשו שלום – בשנת תרל"ט – עם חבורת ר' רפאל עמקי ראש תגרי אתרוגי יפו, ועשו חבורה כאחד למכור ביחד אתרוגי יפו, ומאז שם החבורה היה "בית מסחר האתרוגים של סאלאנט, עמקיה, ושותפיהם".

## מ ד ע ה .

**מבשר שלום.** אנחנו שתי החבורות סוחרי אתרוגים בארץ הקדושה, הנודעים מאז בשם "בני סלאנט" סוחרי אתרוגי ארץ הגליל ומחוז אס-אל-פחם – רפאל עמקי וחבריו סוחרי אתרוגי יפו ת"ו. הנה עתה השלמנו ונתחברנו יחד והיינו לאחדים. וכל אתרוגי עה"ק בין מארץ הגליל וא"פ כו', ובין מאתרוגי פרדסי יפו כו', המה עתה בידינו באחד. והקונים ישינו מאתנו את אשר יבחרו כטוב בעיניהם! —

ומעתה עשינו במסחרינו היום סדרים מאושרים ותקונים מתוקנים להפיק רצון כל הקונים מאתנו אשר גם הקונה טוב יאמר! כי כל אשר מוס בו לא נשלח החוצה ולא יובא אל התיבה, ורק את הטוב והיפה יקבלו. ובע"ה נעטר שנה זו את סוחרינו בפרי עץ הדר מהודרים באמת! וכל קוניהם יאמרו ברוך כי קדש הם! ולא ישאו עוד חרפה ותלונה. ופרי הארץ יהיה לגאון ולתפארת. ויהיה ביכולתנו למכור בתיבות פתוחות, לאמר: "כזה ראה וקנה ותן ענין ביופי ובהדרור וכלבד שתעטרונו בזחובים ולפום סחרה אגרה, כי לא נאמר עוד קחו מקחכם רק שלש שמים יען ממקום קרוב יחלכו אבל גם טוב הארץ תקבלו וראיתם ויש לבכם ובנפש הפצה תשקלו כספכם.

ומעתה כל החפץ לסחור אתנו באתרוגי אה"ק, כלולכים, בהדסים, בין בארץ בין בחו"ל בכל מקום שהוא, יפנה אלינו עפי' האדרעססע המכואר מטה, וכל חפצו נשלם בעו"ה, וכל הקודם זכה.

ירושלים עה"ק ת"ו בחוש ז' ברכת טוב לפ"ק.  
יעקב הלוי ספיר. רפאל עמקיה חבון. יהודא ליב סלאנט. בנימין בייניש סלאנט.  
Salant und Emkie Cohn & Co. JERUSALEM.

מודעה מן תגרי יפו ואום אל פאחאם שעשו שלום ביניהם (המגיד י"ז אב תרל"ט)



## פרק ג' - פעולת הנפש חיה להביא אתרוגים ממסורת ארץ ישראל

פעולת הנפש חיה במסחר האתרוגים לטובת עניי ארץ ישראל

**ואחר** הקדמה הנ"ל נעתיק דברינו בענין עובדא דהאי גאון וצדיק רבי חיים אלעזר וואקס זצ"ל אב"ד קאליש ופיעטרקוב, בעל שו"ת נפש חיה, אשר היה מפורסם לצדיק נשגב וגדול בתורה וביראה טהורה, וכמו שעמרהו מרן הגה"ק מצאנו זי"ע בתואר "מופת הדור" (שו"ת ד"ח חו"מ ח"ב סי' מ"ב), ואותו מינהו להיות נשיא של קופת הצדקה לעניי ארץ ישראל "כולל ווארשא" או הנקרא גם "כולל פוילין".

**ובהיותו** רואה העניות והדחקות של אחינו בני ישראל הלומדים מתוך הדחק והמיצר, עלה בדעתו בכוונתו לשמים לחזק אנשי ישוב הישן לתמכם ולסעדם שיהיה להם מזון ומחיה, ועצה היעוצה לו שבני ישראל יושבי חוץ לארץ יקנו אתרוגים מארץ ישראל בידי אנשי הכוללים - אשר בימים ההם היה מסחר האתרוגים ביד גוברי הכולל - ודמי ההרווחה ילכו לבני הכוללים, ויתפרנסו בזה אנשי ירושלים.

ג. ואגב יש לציין כי הנפש חיה לא הסכים כלל ללכת יחד עם אגודת חובבי ציון שהם עיקר דעתם לשלוח שמה אנשים שיעבדו את האדמה, והנפש חיה לא הי' זה עסקו כלל לעבוד את האדמה, וגם לא הסכים לשלוח אנשים מחוץ לארץ לצורך זה, אלא עיקר עסקו הי' שאיזה אנשים המוכשרים לזה ודרים שם יתעסקו באילני האתרוגים, והתכלית הי' למען ריווח והצלה לבני הכולל בעוד יושבים ולומדים, וזה הי' כל מאויו להרחיב דחקם שיוכלו לעסוק שם בתורה מתוך הרחבת הדעת.

ולכן לא נשתווה הנפש חיה לעסוק ביחד עם אגודת חובבי ציון, כי הם הלכו בדבר הקאלאניעס, והנפש חיה לא הי' זה עסקו כלל, ונפרדו שניהם זה הלך לכרמו ולזיתו והנפש חיה הלך בעצת הצדיקים שתמכו בלומדי הכוללים שמה שישבו על התורה ועבודה, ועצתו אתו שיהי' להם ריווח ממסחר האתרוגים שיבא משם, וכמו שמבואר כל זה ממכתבים הנדפסים בספר תולדות רבי חיים אלעזר וואקס ועוד מקומות. והגם שהנפש חיה עצמו הביא כהקדמה לתשובותיו מכתב מהגאון רבי אליהו מגריידיטץ מה שכתב לו בענין זה, וכן מזכיר דבר מכתבו בתשובה שלו הנדפסת בחידושי מהר"ך (סימן תרמ"ח), מ"מ תלה זה בדעת אחרים כתוספת אל העיקר, כי העיקר מה שהוא היה דעתו על זה כל כולו הוא רק לעזור לאחינו בני ישראל שלומדים שם תורה מתוך הדחק שהם יהיה להם מקור להתפרנס מנטיעות האתרוגים ומכירתם לאייראפא.

וכבר התאונן הגה"ק משינאווא זצוק"ל במכתבו שכתב אודות תנועת חיבת ציון (נדפס בדברי יחזקאל החדש עמוד רמ"ז), שהם גבנו דברי הרב מפיעטרקוב שהוא הגאון מקאליש שבסוף שנותיו כיהן פאר בפיעטרקוב, וז"ל הגה"ק משינאווא: ואח"כ ראיתי את אשר הדפיסו האנשים הנ"ל, וגנבו דברי הרבנים הגאונים, כמו הרב מפיעטרקוב וחזונו הרב מקוטנא שכתבו שנכון לקנות אתרוגים של ארץ ישראל שיהיה ריווח להעניים היושבים שם על התורה והעבודה, השתמשו בדבריהם לשלוח לשם עובדי אדמה, אשר בזה יקופח חלילה נדבות אחב"י ששולחים לעניי אה"ק היושבים במצור ובמצוק, עכ"ל. וכ"כ עוד במכתב (שם עמוד רמט): והמכתבים שהם העתיקו בחיבור שלהם גנוב אתם שהרב מקוטנא וכדומה כתבו זאת לענין האתרוגים ליקח מארץ ישראל, והם הדפיסו אותם על שם חברתם, עכ"ל.

**והתחלת** העסק בזה היתה בשנת תרל"ו, וכמו שכתב הנפש חי' בתשובה (נדפס בגניז אבות - נפש חיה או"ח סי' א') ביום ד' כסליו תרל"ז בזה"ל: בשנה העברה [שלהי שנת תרל"ו] נסיתי והבאתי שש מאות אתרוגים, והרבה מקומות התענגו עליהם מאד, וגם מובחרים היו לי, אך בשנה הראשונה כל ההתחלות קשות וכו', ע"כ מלשוננו. ואז עדיין לא הי' לו גינות בעצמו, וגם עיקר מסחר האתרוגים בארץ ישראל לא היתה מגנות ישראל, אלא קנו הסוחרים - גזברי הכולל - מגנות הערביים ממקומות המוחזקים במסורה רבות בשנים.

### קניית גנות בכפר האמין בשנת תרל"ו

**וכחכם** הראוה את הנולד הוסיף לעשות עוד בשנה ההוא, שקנה גנות לנמוע בהם אתרוגים לצורך שנים הבאות, כדי שהריווח של אלו הגנות כולו יהיו לצורך בני הכוללים, כמו שכתב עוד בשו"ת נפש חיה (סימן א') אשר הוציא לאור בשנת תרל"ו, וז"ל:

**והנה** בשנה העבר בעז"ה קניתי שלש גנות בכפר האמין הסמוך לטבריא, ושם נמצא קבר יתרו, ונמנעתי שמה ששה מאות עצי אתרוגים, ובשנה זו אקוה אי"ה לנמוע כמה אלפים עצי אתרוגים אצל ים החולה, ומוזה נוכל לקוות לעלות אל המסילה העולה בית ק"ל להשיב משפחות לעבוד את האדמה ולשמרה, וגם יהיה לישראל אתרוגים למצוה כשרים בבירור בלי שום חשש כלל, כאשר נתבאר בהתשובות שלפנינו, ע"כ מלשוננו.<sup>ד</sup>

**ובמשך** השנים כבר היתה לו להנפש חיה כמה אלפי אתרוגים בהפרדים שלו בכפר חייטין, ושם נטע מאתרוגים שהביא ממקומות מוחזקים במסורה מימות הבית יוסף וקדושי עמו, כמו שכתב הנפש חיה כן בכמה מכתבים (מובא לקמן מספר מסורת האתרוג עמוד ע"ה) שהביא הנטיעות מגנות אלמעשוב היינו מעלמא, שגם מקום ההוא היה מוחזק במסורת ונזכר בדברי האמרי בינה שם<sup>ה</sup>.

ד. מה שכתב הגאון הנפש חיה שבשנה העבר קניתי וכו', אין הכוונה לשנת תרל"ג, כמו שראיתי רבים טועים וחושבים כי דבריו טובים על מכתב שקיבל מהגאון רבי אליהו גוטמאכער זצ"ל מגריידיטץ בשנת תרל"ד וע"ז כתב לו שבשנה העבר וכו', שהוא בשנת תרל"ג, ובאמת לא כן הוא, דברי הנפש חיה שם אין באים לתשובה לדברי רבי אליהו מגריידיטץ כלל, ולא מובא שם - בתשובת נפש חיה - מכתב שענה לו כי באמת אחר איהו חדשים אחר שכתב רבי אליהו זצ"ל מכתב זה שחל"ח ביום כ"ד תשרי בשנת תרל"ה, ודברי הנפש חיה שם שמוכרי את רבי אליהו מגריידיטץ אינו אלא כהקדמה לתשובות הנמשכות שם שכתב בשנת תרל"ז וכמו שהתחיל דבריו שם "אמר המחבר", ובשנה ההיא שנת תרל"ז אז הוציא לאור ספרו, ועל זה כתב כי בשנה העבר דהיינו בשנת תרל"ו קניתי שלש גנות בכפר האמין. וכן מוכח מתוך מכתב שכתב הנפש חיה בשנת תרמ"ד (נדפס בתולדות הנפ"ח שבסו"ס נפ"ח עה"ת, עמוד ע"ח) ושם כתב בזה"ל: הגינות שלי בכפר האמין וכו' נמצא לערך חמש מאות עצי אתרוגים, וכבר המה בני שמונה שנים, עכ"ל. ושמונה שנים משנת כתיבת המכתב בשנת תרמ"ד הוא בשנת תרל"ו, שאז קנה הגנות ונטע שם אתרוגים.

ה. אמנם יש לציין שהגם שהי' לו להנפש חי' גינות בחיטין, מכל מקום לא כל אתרוגי חיטין הי' שייך לו, ועדיין הי' בו כמה גינות אחרות אשר בהם הי' נמצא אתרוגים אחרים כשרים ומוחזקים מקדמת דנא, וכמו שיוצא מתוך מכתב רבני ירושלים שכתבו בשנת תרמ"ח (חבצלת שנה י"ח נומער

מכתבים מהנפש חיה שמדגיש וכתב שמביא אתרוגים במסורה

**ומאז** שהתחיל במצוה זו לא זו משם, ועד עת פטירתו מן העולם בשנת תרמ"ט עסק הנפש חיה זצ"ל בענין זה להביא אתרוגים מארץ ישראל למכרם, וגם פירסם מכתבים מידי שנה בשנה וירץ דבריו לכמה רבנים וגדולי ארץ לעורר אותם ובני קהילתם שיקחו אך ורק מאתרוגי ארץ ישראל, כאשר תמיד מדגיש וכתב כי המעלה העקרית שיש באתרוגים אלו הוא כי אלו הם "אתרוגים המוחזקים במסורה מקדושי הארץ בדורות שעברו".

**ולדוגמא** שכתב במכתב שכתב ביום ו' אלול שנת תרמ"ד ונדפס פרי עץ הדר (בראורי, עמוד י"ח) ובשורת תירוש ויצהר להגאון רבי צבי יחזקאל מיכלזון זצ"ל (סימן מ"ט אות ט) וז"ל:

**הנה** מאז הודעתי לכבוד גאונם כי נטעתי עצי אתרוגים באה"ק בכפר האמין הנקרא במדרש כפר חמיא והבאתי נטיעות מאלו הכשרים במסורת מדור דור, מהגאונים הקדושים אשר בארץ המה אשר עד עתה היה שם מדבר ולא שלטו בהם ידי זרים וכו' והמה יפים ונהדרים, ובדאי כל איש יתלהב לקחת אתרוג מארץ הקדושה וכו', ואתרוג ע"פ דין צריך מסורה וכו'.

**וכן** ממכתב שכתב ביום ו' אלול תרמ"ז ונדפס בתולדות הנפש חיה (שבס"ס נפ"ח על התורה, עמוד ס"ט):

**בדבר** אתרוגי ארץ הקדושה אשר רבת שבעה לה נפשי עמל לנטוע עצי אתרוגים בארץ הקדושה ולהביאם ממקומות המוחזקים בכשרות מימי הקדושים הראשונים אשר היו מלאכים ממש ולא כמלאכים, כמו הרמב"ן הקדוש והאר"י הקדוש והב"י הקדוש וכו' והחת"ס פסק דאתרוג אינו ניקח רק במסורה וכו'.

**ובמכתב** שכתב עוד בשנת תרמ"ז מדגיש עוד הנפש חיה נקודה זו ביתר שאת (מובא בספר מסורת האתרוג עמוד ע"ה) וז"ל:

**על** דבר האתרוגים המובאים מגנות שנמנעתי בארץ הקדושה בכפר חמין וכו' ואין בהם חשש מורכב שהבאתי הנטיעות מגנות אלמעשוב ששם היו מוחזקים בכשרות משנים קדמוניות מזמן הרמב"ן והב"י והאר"י והאלשיך ושאר הגאונים הקדושים אשר כל תורה שבע"פ מסורה היא בידינו מהקדושים האלו זצ"ל, עכ"ל.

29) שמלבד גינות נשיא ארה"ק רבי חיים אלעזר וואקס הנפש חיה, עוד יש כמה גינות בכפר חמין חוץ ממנו ששייך לאחרים ורק שני גינות שייך לו ושאר הגינות נשכרו מן הערביים ע"י אנשים אחרים והגם שמתחילה קנה שלש גינות ועתה נשאר שנים לבד, אולי יבשו אילנות של גן אחד וחד מתלת גאיו. ובהחבצלת (שנה י"ט נומער 6) כותב איש טבריא בשנת תרמ"ט, כי יש שם חמשה עשר גינות של אתרוגים שמהם יצא שנה דגא לחול"ל שבעת אלפים וחמש מאות אתרוגים מובחרים, מלבד גינות הרב הגאון מהרר"א וואבס שיצא מהם שני אלפים וחמש מאות אתרוגים פשוטים. ולפי זה נמצא שעדיין רוב אתרוגי כפר חמין הי' בחזקתם הקדמוני בלי השגחת ופעולת הנפש חיה עליהם.

## פרק ד' - הבאת אתרוגים החדשים שלא ממסורת ארץ ישראל

### אתרוגי יפו שהביא הנפש חיה למבור

**אמנם** באמת גם הוסיף הנפש חיה להביא עוד מאתרוגי יפו, והגם שמתחילה כשהתחיל במצוה הביא רק מאתרוגים העתיקים המוחזקים במסורה, וכמו שהורה לו האמרי כינה במכתבו הנדפס בשו"ת נפש חיה (סימן ד') שלא יקח כלל מאתרוגים החדשים, רק מגנות הערביים אשר עליהם כתב האמרי כינה "וכלם במסורה", מכל מקום אחר שיצא הדבר להיתר בשנת תרל"ח, הוסיף הנפש חיה להביא גם מאתרוגי יפו, אשר כאמור לעיל היו אלה מצאצאי קורפו, ולא היה שייך כלל למסורת ארץ ישראל.

**וגם** הנפש חיה בעצמו ידע מזה בכרירות כפי מה שהביא בתשובותיו דברי האמרי כינה שכתב לו כן שהגנות של האשכנזים מלבד שמרניים עליהם מחשש הרכבה, "עוד זאת אומרים עליהם כי הם מצאצאי קורפו" ומלבד מה שהביא בעצמו כן מדברי הגאון האמרי כינה, גם היה זה דבר מפורסם אצל כולם, כמו שהבאתי לעיל מדברי ר' יעקב ספיר מתגרי אתרוגי יפו – אשר אתו סחר גם הנפש חיה וכדלקמן – שגם הוא לא הכחיש דבר זה שהם מצאצאי קורפו.

**ויש** על זה כמה ראיות שהנפש חיה הביא גם אתרוגי יפו, אך גם מפורש יוצא במכתבו אשר כתב ביום ד' מנחם אב תרל"ח לפ"ק ונדפס בספר מסורת האתרוג (עמוד ס"א) ובספר טהרת האתרוגים (פרק אתרוגי יון - עמוד רס"ז) ובתוך דבריו כתב בלשונו [בדילוג לשון]:

**והנה** בשנה העברה כתבנו שיש לאתרוגי אה"ק מעלה יתרה, שהם כשרים ע"פ מסורה.

**אך** בשנה זו נתוסף כי נמנו וגמרו הגדולים אשר בארץ המה, הספרדים והאשכנזים, ועל ראשם הראשון לציון הוא הגאון האדיר מאור הגולה מו"ה אברהם ס"ט אשכנזי, אשר הוא ראש לכל הספרדים, ובחנו הדבר ונתברר להם בנסיון, כי יש בדיקה להאילנות אשר הם מורכבים, שגם באה"ק חי' נמצא מורכבים וכו', אך הגאונים הנ"ל מיהרו את ארץ הקדושה מחשש זה.

**ואנכי** העמדתי שם שומרים ומשגיחים על הדבר גדול הזה, גדולי ישראל, ובראשם מצד הפרושים, הרב המאור ה"ג הצדיק מו"ה זלמן נ"י בהרב ה"צ מו"ה נחום ז"ל אשר הוא מפורסם לאיש צדיק בכל דרכיו, אשר אף אי יחבי לי' כל חללי דעלמא לא ישנה בדיבורו, ומצד החסידים האחים הקדושים בני הרב הקדוש מלעלאו זצ"ל אשר המה בחרו גם מצדם להשגיח על הדבר בהכשר ויתרון.

**ובענין** זה כתב עוד הנפש חיה (הובא בספר שם ושארית לנפש חיה עמוד 83) בשנת תרמ"ז, ובתוך דבריו כתב בזה"ל:

**כי** עתה רתה ההרכבה בעולם, ואף בארץ הקדושה התחילו להרכיב, אך בנגות אשר היהודים שם שוכרים מהערכים [שהגנות ביפו היה אז ג"כ שייך להערכים ובימי הקיץ

באו היהודים שם ושכרו הגנות מהם לצורך קטיפת האתרוגים] יעמידו שומרים, ומה גם הגנות שלנו אך יהודים שומרים אותם, ע"כ.

**ודברי** הנפש חיה בזה להדיא יסובב על אתרוגי יפו, כי רק על זה שיך דבריו שמצאו מורכבים, ושהעמידו שומרים הנקובים בשמות, וכמו שהובא לעיל מדברי רבני ירושלים שכתבו אודות "האתרוגים הגדלים בפרדסי עיה"ק יפו ת"ו, שיש להם הבחנה ובדיקה יפה מחשש הרכבה ע"י אנשים חכמים מומחים ויראי ה'", ועל זה כתבו שם שהעמידו שומרים "ה"ה מו"ה יעקב ספיר הלוי נ"י, ומוהר"ש זלמן לעווי נ"י" ועל אתרוגי יפו אלו קאי דברי הראשון לציון רבי אברהם אשכנזי זצ"ל כמו שהבאתי לעיל.

**מה** שאין כן על אתרוגים העתיקים מן אום אל פאחאם ושאר אתרוגי הגליל, עליהם לא היה שיך כלל דברי הנפש חיה שמצאו שם מורכבים ושהעמידו שומרים, כי אדרבה גם הבית דין שהתירו אתרוגי יפו, העידו בפירוש בכתב (נדפס בקונטרס פרי עץ הדר עמוד 19) שהגם שהתירו אתרוגי יפו והעמידו שומרים, מכל מקום כל זה לא נצרך על אתרוגי הגליל, בעבור כי חקרו על הדבר ושלחו שליחים לבדוק, ומצאו בבירור שבאתרוגי הגליל לא נמצא שם מורכבים כלל, ונמצא שהנפש חיה כתב מפורש שהביא גם אתרוגי יפו למכור, וגם מאלו הביא למכור, כי הסכים לפסק הרבנים דירושלים שהכשירו אלו האתרוגים.<sup>1</sup>

ו. עי' באריכות מזה בספר מסורת האתרוג (עמוד נ"א), בענין שגם הבית דין שהתירו אתרוגי יפו כתבו להדיא שאין למעלה בכשרות מאתרוגי הגליל, ואין צריך שמה לחפש היתרים עליהם, וכלשונם שכתבו בתוך דבריהם:

וכהיום קבלנו עדות הרבנים הנ"ל על אלו המקומות והעידו בפנינו ושמענו מפיהם בתורת עדות גמורה, כי אמנם כן כי בדקו את כל הגנות בכפר אם-אל-פחם-, ובכפר אלמא-אל-שעיב, ובכפר חזיט"ן, נאצר"א, וכן הגנה הסמוכה לעיה"ק טבריא ת"ו, וסבבו שמה בכל הגנות הנ"ל וחפרו וברקו ומצאו כי כל הגנות הנ"ל המוחזקים בכשרות מאז דור אחר דור על פי המסורה מהרבנים הגאונים מאז זיע"א, הנמו הן עתה בלי שום חשש הרכבה כלל וכלל, באופן שגם החשש שחששו על אתרוגי עה"ק יפו גם על הבדוקים אולי המה שתילים מאילני מורכב כמבואר יוצא בחוות דעתינו אשר יצא מאתנו על אתרוגי עה"ק יפו כנ"ל, הנה בכל אלו המקומות הנ"ל אין בהם שום חשש כלל וכלל, כי בכל המקומות הנ"ל לא נתפשטה חכמת ההרכבה ואין יודעים ממנה, כי לא נמצא שמה אף אילן אתרוג אחד מורכב, וגם רחוקים מכל חכמת ההרכבה, ואנחנו בד"צ הח"מ קבלנו קבלת עדות הרבנים הנ"ל ככל הנ"ל, וכל הקונים אתרוגים מהגנות הנ"ל, יגיל וישמח כי אין בהם שום חשש הרכבה בלי שום שמץ פקפוק כלל וכלל, וכאשר ידועים המה על פי המסורה דור אחר דור מכל רבני וגאונים אה"ק הראשונים כמלאכים זיע"א, עכ"ל.

וסיבת הדבר שרק ביפו התחילו להרכיב משא"כ במקומות הישנים, כמה טעמים הי' בזה, ואחד מהם הי' כי אתרוגים החדשים שמקורפו לא נקלטו בארץ היטב בלי הרכבה כי הן לא גדלו בטוב בארץ החדשה שלהם, ולכן היה בזה נסיון של הערביים ביפו – וגם מיהודים שאינם יראי ה' רח"ל – להרכיב האתרוגים כדי לחזק שורשן כדי שיתקיימו ולא יפלו האילנות, וזה לא הי' שיך כל כך באתרוגים העתיקים אשר גדלו בארץ ישראל בטיב במשך מאות או אלפי שנים, בהיותם אורחים בארץ על מקומן לא היה שום צורך להרכיבן כדי להשביחן, עי' בזה בקונטרס פרי עץ הדר (עמוד 10), וביותר בספר טהרת האתרוגים (פרק אתרוגי יין – עמוד ער"ב) שביאר היטב ביסוד הנ"ל שלכן לא היה שום סיבה להרכיב אתרוגים העתיקים כיון שהיו מתקיימים גם בלי הרכבה, משא"כ אתרוגי קורפו שביפו לא היה מתקיים שרשם כראוי בלי הרכבה, עיי"ש.

כמה תעודות ועדיות שהנפש חיה הביא גם אתרוני יפו למכור

**ובאמת** אין צורך לפלפל כל כך, כי גם יש רא' ברורה שכן היתה מציאות פעולת הנפש חיה, שהסכים לפסק הבית דין שיש ליקח מאתרוני יפו, כי תיקף אחר שנתפרסם החלטה הסופית של הבית דין ביום ח' אייר תרל"ח שאתרוני יפו מותרים המה, פירסם גם ראש הסוחרים של אתרוני יפו ה"ה ר' רפאל עמקיה בכת"ע הלבנון בתור "מודעה למודעה", שמעתה אתרונים שלו מותרים על פי פסק הבית דין ובראשם האמרי בינה ז"ל, ושכבר עשה קשר ושותפות עם הנפש חיה שרק הוא ימכור האתרונים לצורך הכלל במדינת פוילן ורוסא, ומודעה זו נמשך להתפרסם בהלבנון במשך כל ימי הקיץ דשנה ה"ל (ולמראה מקום גם בשנה י"ד נומער מ"ז, ד' תמוז תרל"ח).

**וזה מה שכתב שם:**

**החפץ** למלא ידו ברכת ה' אתרונים יפים ומהודרים לברכת החג הק' מפרי הארץ לגאון ולתפארת המוכשרים ובדוקים מכל חשש הרכבה, ע"י הוראת והסכמת הרבנים הגאונים ובר"צ ק"ק ספרדים וק"ק אשכנזים הי"ו פעה"ק ירושלים ת"ו, יפנה אלינו עפ"י האדרעסע שלמטה ונבוא עמו לעמק השוה באופנים נאותים אשר יהיו לו לרצון אי"ה - "זולת במדינת פוילן-רוסיה לא נוכל למלאות ידי איש למכור שמה, כאשר כבר נתקשרנו עם כבוד הגאון הצדיק מוהר"ר חיים אליעזר וואקס יצ"ו הנאב"ד קאליש אשר לקח מאתנו סך מסוים לכל המדינה הנוכרת", והרוצה בגלילות הנו' לזכות בהדור מצוה מאלה האתרונים אשר לנו יפנה אל הגאון הנו'. וגם עפ"י הסכמת הגאונים מהתם ומהכא לא יכול איש לסחור באתרוני אה"ק במדינה הו' וזולתי הנאב"ד מקאליש נ"י שהוא עושה זאת לטובת הכלל, וכן למדינת אונגארן לא נוכל לשלוח לאיש, וכל החפץ שם יפנה אל וכו'.

רפאל הכהן עמקיה ושותפיו בעה"ק ירושלם ת"ו

מודעה אדות אתרוני אה"ק.

קושט אמרי אמת נהן לכתוב להודיע ולהגלות סאתנו בר"צ חיים אשר מאז אשתקד עטרנו בבחא דהתיארי ע"י האתרונים הגדלים בפרסין ע"ה"ק יפו ה"ו שיש להם הכתבה ובדיקה ופה מחשש הרכבה ע"י אנשים רבנים מסודים ודואי ח' כאשר בנב"צ וסעב"ד סאתנו חיים ב"ח/ אלול תרל"ז חצבר. וכן עלה בחסכמת הרב הגאון נגדור מ"ח סארי א"ר"ב"ר יצ"ל וגם בא עלתה בברוכה, ובחרו אלה טובים השנים סקורי ירושלים הרבנים המוכהקים רבניא ופקיעו שפיהו ח"ה מ"ח יעקב סארי הלוי נ"י וסתר"ש ולכן לעזרי נ"י שידקד נכון את הגלילות אשר נלכדו סוים האתרונים למצות חקק וגם הם יעסרו שמה על השמער בעת הלקשה שלא יתערבו ויזים בתוכם וכל חתובות עם האתרונים שיושלחו לחל"ל יהיו התוסוס בותם שלחם ובכתב הכשר סאתם כחתוסים ידם ואזי יהיו כל ישראל כשותים לקחת מאלה האתרונים לברכת ולמצוה מן הסובור בלי שום חשש ופקוס כלל ובגון דא מסיב לנא, וע"ד אסוף באנו על הרתם וז"ל תגלוי ב"ח יו"ש תהליח ותרברק לפ"ק מה ירושלים ע"ה"ק ח"ו. נאום בגיטין באמ"ח שישאל וז' שיהי אבד"ס מסופים בעה"ס שריות בגיטין.

נאום יעקב כהנא שמה וז"ל הרב רב"ק משהלץ.

נאום יחשע בעלזא הרב ס"ק מאלש בעה"ס ש"ח משכן בעלזא. אנה נספא ראש"ל ח"ה"ה ראה ראינו מ"ש ע"ה"ק למעלה ב"ד רב"ה דמ"ע איתנו רבני האשכנזים וצ"ל גם ראינו מ"ש מ"ה הרב נתאן ז"ל/ ראש ואב"ד דק"ק איתנו האשכנזים וצ"ל בסתור"י סארי א"ר"ב"ר יצ"ל ובזויעו וספרי את ס"ע הרבנים האלה ס"ע הרב סתר"ש יעקב ספ"ר הלוי נ"י וסתר"ש ולכן לעזרי נ"י אשר הם סורי ח' מסב"ד ידו ע"ה"ק וכל הכושר כס לקחת מאלה האתרונים נכון לבי וזהו כשות ולסכת, לחוקתו באני ע"ה"ק ע"ה"ק ירושלם ח"ו בש"א לח"ו יו"ש תהליח לז"ל/ והגב שרד וברור וקום אברלה אשכנזי ס"פ ראשון לציון.

- מודעה למודעה

החפץ למלא ידו ברכת ה' אתרונים יפים ומהודרים לברכת החג הק' מפרי הארץ לגאון ולתפארת המוכשרים ובדוקים מכל חשש הרכבה, ע"י הוראת והסכמת הרבנים הגאונים ובר"צ ק"ק ספרדים וק"ק אשכנזים הי"ו פעה"ק ירושלים ת"ו, יפנה אלינו עפ"י האדרעסע שלמטה ונבוא עמו לעמק השוה באופנים נאותים אשר יהיו לו לרצון אי"ה. — זולת במדינת פוילן-רוסיה לא נוכל למלאות ידי איש למכור שמה, כאשר כבר נתקשרנו עם כבוד הגאון הצדיק מוהר"ר חיים אליעזר וואקס יצ"ו הנאב"ד קאליש אשר לקח מאתנו סך מסוים לכל המדינה הנוכרת, והרוצה בגלילות הנו' לזכות בהדור מצוה מאלה האתרונים אשר לנו יפנה אל הגאון הנו' נ"י. (וגם עפ"י הסכמת הגאונים מהתם ומהכא לא יכול איש לסחור באתרוני אה"ק במדינה הנו' וזולתי הנאב"ד מקאליש נ"י שהוא עושה זאת לטובת הכלל). וכן למדינת אונגארן לא נוכל לשלוח לאיש, וכל החפץ שם יפנה אל הרבני המוסל חקצין מ"ח ווא"ף יואלם נ"י בק"ק מאטערסדארף ספיך לוועד הבריד (וכן הוא האדרעסע שלו בקריאתו).

וכן כל הרוצה בגלילות טובים ומהודרים ובזול ויודיעו בהקדם ונודיעו דברים בסילתא דשויה.

רפאל הכהן עמקיה ושותפיו בעה"ק ירושלם ח"ו.

Raphael Emkie Cohen et Co. in Jerusalem.

מכתב תודה להנפש חיה בענין האתרונים המהודרים שלקח "מפרדסי יפו" (הלבנון מ' אייר תרל"ח)

סוחר אתרוני יפו מודיע שאחר ההיתר ימכור אתרוני יפו רק להנפש חיה

## אתרוני אה"ק

יען כי אתרוני עה"ק יפו (המהודרים ומתקנים כאתרוני קורפו) אשר לחברת סוחר אתרונים בעה"ק ירושלם סנס כלם עד אחר הנאב"ר סמאליש, לכן סרסתי להשיג את האתרונים מעה"ק יפו אשר להר"ר נתן זלמן ספיר הלוי, ומעתה הסיתיים הגדולים עם הקטנים בארץ רוסיא החפצים לזכות בפרי מדש הלילים ימהרו להיריעני ואדיעם כל הפרטים.

מאניץ בחדש סנחם אב התרל"ט

E. GUTMANN, Margarethenstrasse 2 in MAINZ.

סוחר אתרונים מודיע כי בנוסף לאתרוני יפו של הנפש חיה גם אצלו נמצא מיפו

הלבנון ה' אב תרל"ט

**ואכן** כן עשה הנפש חיה שלקח בשלהי שנה ההוא תרל"ח - דהיינו לצורך חג הסוכות תרל"ט - אתרוני יפו למכור, ומהמעות האלו שאסף איש מהור ממכיר האתרונים, כבר היה לו הרבה מעות לשלוח לחג המצות דשנת תרל"ט, כמו שגם פירסם בהלבנון הגאון רבי שלמה זלמן בהרי"ל לעווי זצ"ל (בן דודו של רבי שלמה זלמן בהר"ן שעמד על המשמר באתרוני יפו) מודעה בשם הכולל ווארשא, להכיר תודה וברכה להגאון הנפש חיה על ששלח מעות להכולל, וכתב שם במפורש שלקח הנפש חיה אתרונים מפרי הארץ "מהמהודרים שבהם הגדולים בפרדסי עה"ק יפו".

מוללו אחד ריב לכל נפש לעזר הצאות בת המצות הזה והיה להם לישועה מעט.

ויקומו כל הקהל חקי וברכנו בשם ה' ויחלו על ראש צדיק חיים וחסי ועל כל העושים עש ברבר מצות רבה הזאת. ומהור יום יוסף אומין להחיל המצות ולהאדיר את חכמת ביר המסחר הזה להחיות עם עני ואביון וישובו אחיק תיו אלה מפח העושים בעבודת ומשכרת פרי עץ הדד הרפצים ליתות בוח מיניע כפרים ומעמל נפשים ועד יסעו ננות ויתרבת ישוב אחיק בעבודת האדמה סרען כל בית ישראל, ואלה סוד היעשים לפני ה' אשר יקו חלקם ברבות הטובות מהשבר השוב אשר יבא בעוה"ב ברחבת המסחר חק הזה בין אחי' בתול אשר יעמדו עליהם למצות וחובת לקחת להם למצות הדד פרי עץ הדד מאתרוני גדולי אה"ק תיו ברענן צדיק הגאון החסיד הזה שלשיא עד כי יבא העת להנחת לעלות לציון ברנה ושובו בנים לגבולם ויבנת היכל והאילים בבית.

(יחוס כולל ווארשא)

בשם כל מוללי

שלמה זלמן בן לאוי הרב הצדיק מיה עקב לוב לעוין נ"י.

בין ירושלם עה"ק תיו בחדש הראשון לישועה ברכת טוב לפיק. נגדה נא לכל אחי תעלה ברכתנו לראש אדכנו אור עינינו עשרת ראשון, הרב הגאון האמון צדיק מושל יריא נ"י עיה פ"ח כבוד קדושת מהר"ר חיים אליעזר וואקס נ"י אברק"ק קאליש ועיא אשר בארבתו: לאורק תיו וכחמלתו על עניי צאן קדשים המסתפחים בנהלת ה', לקח לו מצות רבה למנה להביא אתרונים למצות תת: חקי מפרי הארץ חקי (מהמהודרים שבהם הגדולים בפרדסי עה"ק יפו תיו) ויסתם בכל המדינה לכל התפץ לזכות במצותה מן המוכר אשר סמקם קדוש באו, לקיים בזה יכי רצו עבדיך את אכניה וכל עבן פירותיה, וגם סתרה וסכרה קדש לה למדות הנפשות הקרות עם בעין יושב מיונני אדמת קדש בין צוקת ובין צרתה על לחם צד וסם לחץ וענינים נשואות להחיה ה' ולחבדי אחי' אשר ממרחק יבואו לחקם, והיה ראשית ברכת השנה מן סחר קדש נהה שלה לנו (בני כולל ווארשא והמדינה) הרב חתאן דמי נ"י המעט מאות ריב לחלק לכל עניי

מכתב תודה להנפש חיה בענין האתרונים המהודרים שלקח "מפרדסי יפו" (הלבנון ט' אייר תרל"ט)

גם קודם חתימת האמרי בינה כבר הסכים הנפש חיה ליקח מאתרוגי יפו ועוד בשלהי שנת תרל"ז, דהיינו לצורך חג הסוכות דשנת תרל"ח כבר לקח הנפש חיה מאתרוגי יפו למכור לחוץ לארץ, וזה הי' עוד קודם שנתפרסם ההיתר של האמרי בינה ביום א' ניסן תרל"ח, והגם שהאמרי בינה עדיין לא חתם להיתר, מכל מקום כפי הנראה סמך עצמו על הכידור של רבני ירושלים, שכתבו דבריהם כבר בחודש אלול דשנת תרל"ז, להתיר אתרוגי יפו הבדוקים והמבוררים מחשש הרכבה<sup>1</sup>.

**ועל** זה נמצא מכתב שכתב להדיא כמסיה לפי תומו יחיאל ברי"ל בעל כת"ע הלבנון (מובא בקונטרס מנגד תראה עמוד 75) וחתנו של ר' יעקב ספיר ז"ל מתגרי אתרוגי יפו, ותאריך המכתב הוא ביום ז"ך אדר תרל"ח, ומתוך דבריו נראה שכבר בשנה ההוא - היינו לחג הסוכות תרל"ח - הביא הנפש חיה מאתרוגי יפו למכור, והריוח בזה מעות לצורך הכוללים בארץ ישראל, [ונביא מדבריו רק בדילוג ובשינוי לשון קצת דקצת כפי הצורך]:

**מר** חותני [ר' יעקב ספיר ז"ל] מתגרי האתרוגים הראשונים באה"ק, בקש להשתתף עם הסאלאנטיים בעסק האתרוגים, והמה לא רצו בזה, והשתתף עם הספרדים סוחרי אתרוגי יפו, ובשנה העברה היה חלקו בריוח מעט ורע כי הסאלאנטיים רצו לפוסלם ממעם מורכב בידוע, ובשנה הזאת השביל מר חותני לחבר אליו גם את הרב ר' זלמן לעווין העושה והמעשה של כולל ווארשא והקרוב אל הרה"ג [רבי מאיר] אוירבאך, ובוה הצליח בידי מר חותני לעשות שותפות או מסחור עם הרה"ג [רבי חיים אלעזר] וואקס מקאליש על ששת אלפים מאתרוגי יפו, וכמדומני שמשלם בעד כל אתרוג רק ערך 5 פיאס, והרה"ג אוירבאך אשר בשנה העברה התמרמר על אתרוגי יפו אשר יוצאים מתחת ידי הספרדים והיו בעיניו פסולים, עתה הוא מכשירם ומהללם שבע, והריוח שמרויח הרה"ג ואקס מאתרוגי א"י הוא גותן לכולל וארשא שהוא נשיא הכולל הזה בחו"ל במקום הגאון מייזליש מווארשא.

**והנה** בתחילה נסה הרה"ג ואקס עם הסאלאנטיים לקנות מהם אתרוגים, כי לא ידע מסוחרי אתרוגים זולתם, ואחרי שהתוודע אליו מר חותני בהשתדלות הרה"ג אוירבאך דחה את הסאלאנטיים בשתי ידיו, כי אתרוגי יפו הם באמת מהודרים יותר מכל אתרוגי א"י ובזול מאד, ע"כ<sup>2</sup>.

ז. מלבד שכבר היתה פרדסים הבדוקים האלו בהכשר ועומד קאי מדעת קדשם של רבני הספרדים כבר קודם לזה ע"י בזה בספר טהרת האתרוגים (פרק אתרוגי יין - עמוד רס"ב), ובספר מסורת האתרוג (עמוד ל"ט).

ח. והאיש ההוא ר' יחיאל ברי"ל מתחילה הי' גר בארץ ישראל בהיותו חתנו של ר' יעקב ספיר



## מהרש"ם התווכח עם הנפש חיה אודות אתרוגי יפו

**ולתוספת** ראה על העיקר ממכתב הנ"ל, נמצא גם בספר תורת רבינו שמואל סלאנט (סימן י"ב) מכתב מהגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל אל הגאון הנפש חיה זצ"ל מיום עש"ק ג' אדר שני תרל"ח, ושם נראה כי הגאון הנפש חיה החזיק בהכשר אתרוגי יפו ולקח משם אתרוגים, כי הגאון רבי שמואל סלאנט כתב לו הלשון "ועתה הנני להתווכח עם הדר"ג", ואין בידינו מכתב הנפש חיה אליו, אבל מהמשך הדברים נראה ברור שעל זה בא להתווכח עם הנפש חיה על ענין כשרות אתרוגי יפו שהנפש חיה הכשירם והגאון רבי שמואל סלאנט שלדעתו הגדולה היתה אלו מפוקפקים, בא להתווכח עמו בזה.

**וז"ל** הגאון מהרש"ם: ועתה הנני להתווכח עם הדר"ג, וגם ידי"ג הרב הגאון מוהר"מ אורבאך שיח' אמר לי זה כמה חדשים טרם חליו רח"ל - ד' ישלח לו רפ"ש - שאינו מסכים להכשיר אתרוגי יפו, גם מאילנות הברדוקים שאינם מורכבים, מחמת ערעור הנטיעות כנ"ל, לא כן מסביבי צפת הדועים ומוחזקים מכמה מאות שנים וכו' שכולם טובים וכשרים, ואין שמה גם אחד שיהי' בחשש הרכבה כלל, לא כן בסביבי יפו, שראו ומצאו שמה כמה אילנות מורכבים אתרוג בלימון, ע"כ ממכתב הגאון רבי שמואל סלאנט שכתב אל הנפש חיה.

**והרי** לן מכל אלה שכבר בתחילת דרכו בקודש הביא הנפש חיה אתרוגים מן יפו למכור לחוץ לארץ, ולקחם מתגרי הספרדים והאשכנזים אשר ביפו, ה"ה ר' רפאל עמק' ור' יעקב ספיר ושותפיהם סוחרי אתרוגי יפו. וממכתב ר' יחיאל ברי"ל הנ"ל משמע שכבר קנה זאת גם לצורך חג הסוכות דשנה ההוא שנת תרל"ח.

**גם** במשך כל השנים המשיך הנפש חיה להביא אתרוגי יפו

**וכן** המשיך לעשות במשך כל השנים, להביא גם אתרוגים מן יפו למכור, וכמה עדיות ותעודות נמצא שלא פסק קנינו מלהביא אתרוגי יפו למען החזקת עניי ארץ ישראל לומדי תורה מתוך הדחק, והתחיל לעסוק בזה בשנת תרל"ח, אמנם גם במשך כל השנים מצינו כן שהביא אתרוגי יפו, וכמו שמעיד וכתב ר' יעקב ספיר ז"ל בשנת תרמ"ב

---

ז"ל איש ירושלים, והגם שבאותו תקופה לא הי' גר בארץ ישראל, מכל מקום הי' לו קשר אמיץ עם כל דבר המתרחש שם, וגם שלח לו חותנו תמיד ידיעות מארץ ישראל.

וממכתבו - שכתב בחודש אדר תרל"ח - נראה שהאמרי בינה כבר הסכים אז לאתרוגי יפו, ויתכן שהודיע לו זאת חותנו ר' יעקב ספיר שבדעת האמרי בינה להתירם, ואם כנים הדברים הרי זה סמוכין יותר לומר שלא הי' כאן שום זיוף ח"ו בחתימת האמרי בינה, אלא שינה דעתו הגדולה, שהגם שמתחילה החזיק אתרוגי יפו לאיסור מכל מקום לבסוף הסכים לתת היתר לאתרוגי יפו, ועדיין אין הדבר ברור כל כך.

פ. ויש לדחות שכונת הכותב יחיאל ברי"ל אינו רק לומר שכבר עשה קנין ומקח על אתרוגי יפו, אך בפועל לא התחיל להביאם רק אחר חתימת האמרי בינה דהיינו לצורך חג הסוכות דשנת תרל"ט, אך לא משמע כן ממכתב הנ"ל.

(הלבנון ט' אלול תרמ"ב) בכתבו על דבר השמיטות בירושלים איך נהגו בזה בפירות נכרים, כתב בזה"ל:

זה לי יובל שנים שבתי באה"ק ועברו לפני שבע שמטות וכו' ולא שמעתי מי שנהג שביעית בפירות הגוים, וזה יותר מעשרים וחמש שנים ששולחים מאה"ק לחו"ל יין ושמן ואתרוגים ושאר פירות גם בשנות השמטה ואין מי שיערער בדבר, וזאת שנת השמטה השנית אשר גם הרב הגאון המפורסם מוה' חיים אלעזר וואקס נ"י אבדק"ק קאליש - ועתה בעיב"י ווארשא - והוא הגדיל המסחר באתרוגי עה"ק יפו לטובת עניי אה"ק, קונה בכל שנה וגם בשנת השמטה הרבה אלפים מאתרוגי אה"ק ואין מי מכל גאוני פאלען שיפקק בדבר, ע"כ.

הגוים. וזה יותר מעשרים וחמש שנים ששולחים מאה"ק לחו"ל יין ושמן ואתרוגים ושאר פירות גם בשנות השמטה ואין מי שיערער בדבר\*). וזאת שנת השמטה השנית אשר גם הרב הגאון המפורסם מוה' חיים אלעזר וואקס נ"י אבדק"ק קאליש (ועתה בעיב"י ווארשא, והוא הגדיל המסחר באתרוגי עה"ק יפו לטובת עניי אה"ק) קונה בכל שנה וגם בשנת השמטה הרבה אלפים מאתרוגי אה"ק ואין מי מכל גאוני פאלען שיפקק בדבר. ועי' ברסב"ס

הגדיל המסחר בפרדסי יפו (הלבנון ט' אלול תרמ"ב)

וכן בשנים הבאות המשיך לעסוק בזה, וכמו שנמצא לדוגמא בכת"ע המליץ (נומבר 212, יום ה' כ"ה תשרי ה'תרמ"ח) שמוכא שם כהאי לישנא:

בית מסחר האתרוגים לסלאנט, אמקיעה ושותפם ביפו, הוא היותר גדול בארצנו השנה הזאת, להבית הזה היה השנה מאה ושלושה גינה בחבורה, ומהם הוציאו חמשה ועשרים אלף אתרוגים, עשרים אלף ושתי מאות מגני יפו, אלף מגני חטין, שלשת אלפים מאם אל פחם, ושמונה מאות משכב, שני להסוחרים באתרוגים השנה הזאת הוא הרה"ג מוה"ר חיים אליעזר וואקס אבד"ק פיעטרכוב, גינה אחת לו בחיטין אשר הביאה לו שמונת אלפים אתרוגים, אף קנה מבית סלאנט אמקיעה ושותפם, אלפים אתרוגים עי' הרב ר' זלמן ב"ר נחום מירושלים למכור אותם, ע"כ.

„בית מסחר האתרוגים לסלאנט, אסקיעה ושותפם ביפו, הוא היותר גדול בארצנו השנה הזאת. להבית הזה היה השנה מאה ושלושה גינה בחכירה, ומהם הוציאו חמשה ועשרים אלף אתרוגים: עשרים אלף ושתי מאות סגני יפו, אלף סגני חיטין, שלשת אלפים מאס אל פחם, ושמונה מאות משכם. שני להסוחרים באתרוגים השנה הזאת הוא הרה"ג מוהר"ר חיים אליעזר וואקס אבד"ק פיעטרכוב, גינה אחת לו בחיטין אשר הביאה לו שמונת אלפים אתרוגים (אף קנה סבית סלאנט אסקיעה ושותפם אלפים אתרוגים ע"י הרב ר' זלמן ב"ר נחום מירושלים למכור אותם, ואלה נכללו בחשבון ממכר האתרוגים אשר חשבנו להבית הנזכר).

אף קנה סבית סלאנט (המליץ כ"ה תשרי תרמ"ח)

ומה שכתב בהמודעה הנ"ל שהנפש חיה קנה "מבית סלאנט אסקיעה ושותפם" הרי בית אסקיעה ושותפם הם היו הסוחרים של אתרוגי יפו מאז ומקדם וכנזכר לעיל, ושוב נתחברו עמהם ועשו שלום ביניהם גם בית סלאנט כמו שהבאתי לעיל.

הנפש חיה קנה האתרוגים על ידי רבי שלמה זלמן בהר"ן

ולכן נכתב שם שקנה על ידי הרב ר' זלמן ב"ר נחום מירושלים, שה' נקרא גם בשם רבי זלמן בהר"ן, שהוא ה' השומר על אתרוגי יפו, כמו שמעידים רבני ירושלים במכתב הנ"ל "כי מוהר"ש זלמן לעווי ג"י וכו' יעמדו שמה על המשמר", ואכן ידוע מעוד כמה מקורות שהוא קנה מושבו בעיר יפו במשך שנים הרבה בעת קטיפת האתרוגים (עי' מזה בספר מסורת האתרוג עמוד קל"ו ועוד), ועל כן דבר זה ה' ענין אחד לקנות מבית סלאנט אסקיעה ושותפם ע"י ר' זלמן ר' נחום, וזה יוכיח שגם בסוף ימיו בשנת תרמ"ח עדיין עסק הנפש חיה זצ"ל להביא אתרוגי יפו למכור.

וכן נראה ממכתב שכתב הנה"צ ר' זלמן בהר"ן ביום כ"ז סיון תרס"ז (מובא בספר מסורת האתרוג עמוד קט"ז) בענין זה [בדילוג לשון]:

שזש אישש בה' כי בעזרתו נוסד כל העסק מאתרוגי אה"ק ת"ו כולו עוד בשנת תרל"ח בעת חיים חיותו של הגאון עמוד העולם מוהר"ם אויערבאך זצ"ל אבד"ק קאליש, ובזה יצא הראשון בקודש הגאון המפורסם בע"מ ספר נפש חי' הוא הרב מהו"ר חיים אלעזר וואקס זצ"ל אבד"ק פיעטרכוב וקאליש, וקנה כל האתרוגים לאלפים שיצאו מאה"ק ת"ו, עד מותו ה'תרמ"ט

ולישון זה שהגאון הנפש חיה "קנה כל האתרוגים לאלפים שיצאו מאה"ק" ג"כ יורה על דבר זה כי לא רק מאתרוגים שלו בכפר חאטין הביא, רק גם כל האתרוגים שהיה



## העתק מקונטרס פרי עץ הדר

**ובאמת** לא מצאתי ישוב נכון לקושיא זו, וכדי ליישב קצת הדברים מוכרחין לומר, שכאשר כתב הנפש חיה שמביא אתרוגים ממסורה העתיקה של ארץ ישראל, לא נתכוון לומר שרק זאת מביא ולא אתרוגים אחרים שגדלים שם, אלא כוונתו שיש לו גם מאלו וגם מאלו, אחת מן העתיקים הכשרים במסורת, וגם מאתרוגי יפו, ושכתב שהביא אתרוגים אשר הם במסורת הרי אכן כן היה שהביא "גם" אתרוגים אלו, ובפרט מהגן שנמנע בעצמו בכפר האטין שהביא שמה הנטיעות מכפר עלמא שאלו אכן היה במסורת ארץ ישראל העתיקה וכדלעיל, אבל בנוסף לזה הביא גם מאתרוגי יפו המהודרים ביותר שעליהם קפצי זביני כי היו דומים ביותר לאתרוגי קורפו וגדלו ברובן עם פיטמאות, וגם מאלו הביא'.

י. ולכאורה הי' שייך להקשות עוד קושיא על הנפש חיה זצ"ל, שהרי יסוד דבריו במה שעורר את כולם לקנות מארץ ישראל ולא מקורפו, הוא בשביל שכתב שמקורפו יש חשש מורכב עליהם, וא"כ יש להבין איך הסכים להביא מאתרוגי יפו שבאו ג"כ מקורפו, ואי בשביל שאלו היו כשרים ורק תולדות מורכבים היו, הרי גם זה אינו כי בשו"ת נפש חיה (א"ח סי' ב') מאריך לסתור לסתור סברת הבית אפרים להכשיר תולדות מורכב ודעתו שגם תולדות מורכב אסור, כי גם בתולדות יש בהם תערובות של לימון, וא"כ איך הסכים להביא גם אתרוגים מן יפו אשר מקור מוצאו מן אתרוגי קרפו, אשר עליהם זרק חיצים ובליסטראות.

ואמנם קושיא זו יש ליישב בקל, מאחר שהנפש חיה בעצמו כתב (שם סימן ב') בשם קונטרס פרי עץ הדר שיצא לאור בדבר המלך הגאון רבי שלמה קלוגער זצ"ל, שבו כתבו "דחשש הרכבה נולד משנת תרי"א מעת שניתן חירות להרבה אנשים לנטוע אילנות, תחת שמתחילה הי' שייך כל האדמה להסולטאן", ועל זה מסיים הנפש חיה וכתב להדיא שכאשר התחילו ליקח אתרוגי קארפו "אז היו עדיין כשרים ולא הי' עליהם חשש, ועתה מעת לעת נתוספו הזיופים".

וביזו שכן פשוט הדבר שלכן לא חשש הנפש חיה על אתרוגי יפו, שהרי שם נטעו מאתרוגים שנשלחו לארץ ישראל מקורפו עוד בשנת תר"ב, כמו שהבאתי לעיל מדברי ר"י אבן ספיר ז"ל שבשנה ההוא שלחו האתרוג מקורפו לארץ ישראל שמהם מקור האתרוגים בפרדסי יפו, והרי אז הסכים הנפש חיה שעדיין לא הי' חשש על אתרוגי קורפו, והי' המקום מוחזק בטוהרה מאז ומקדם, וכמ"ש שרק בשנת תרי"א התחילו החששות שם.

והגם שזה אינו מדויק ממש כי בהקונטרס פרי עץ הדר שהביא הנפש חיה ממנו, מבואר שם שהשינוי נעשה בקארפו בשנת תר"ג ולא בשנת תרי"א, וכמבואר להדיא בהקונטרס הנקרא שו"ת פרי עץ הדר (י"ב) כלשון הזה: אולם זה מקרוב שינה הסאלטאן את תפקידו וכו' ולזה יתרבה שנה בשנה זה משך ג' שנים, ע"כ. והקונטרס פרי עץ הדר והתשובה שם נכתב בשנת תר"ו, ונמצא כי כבר התחילו הזיופים שלש שנים קודם לזה דהיינו בשנת תר"ג.

ומה שכתב שנת תרי"א הוא כי הגאון מהרש"ק סיים שם במליצה שנת תור"ה שגי' תרי"א, ובשנה ההוא נעשה רעש בזה ולכן שפט שהערער נעשה בשנה ההוא, אך באמת הערער כבר נעשה קודם לזה, וגם לא נתכוון מהרש"ק כלל לשנת תרי"א אלא לשנת תור"ה, והמליצה תור"ה הוא לשנת תר"ו, והי' הוא רק לתוספות מליצה כי באמת היה שנת תור"ה כמבואר שם להדיא בכל הקונטרס.

מכל מקום עדיין עצם הדבר מיושב כי הרי אם שלחו האתרוגים מן קורפו בשנת תר"ב או אפילו בשנת תר"ג, הרי אז עדיין הוחזקו האתרוגים בכשרות, ואפילו אם התחילו אז לנטוע הרי עדיין לא נתנו פירות בשנה הראשונה וא"כ מה ששלחו למאנטיפיורי בוודאי היה מן גן אחד הנמצא בקארפו שהיה מוחזק בכשרות, ועל כן לא חשש עליהם שהם מתולדות מורכב.

## פרק ו' - הרכבת אתרוגי יפו על גבי אתרוגי כפר האטין

**ולשלימות** הענין לא אמנע עוד מלברר בס"ד אודות ענין נוסף שעשה הנפש חיה זצ"ל, שלא לבד שקנה אתרוגים מיפו בנוסף להאתרוגים העתיקים, אלא גם בהגנות שלו בעצמו בכפר האטין, הביא שם אתרוגים מיפו לנטוע.

### הרכבת אתרוג כשר על גבי אתרוג כשר

**וכדי** לעמוד על יסוד פעולתו בענין זה, נקדים שעל פי המקור דלהלן עשה הנפש ח' בזה הרכבה אתרוג על גבי אתרוג, דהיינו אתרוג מיפו על גבי אתרוג שכבר ה' מקודם בכפר האטין, והמעט שעשה בזה הרכבה דוקא, ולא הספיק לנטוע אתרוגים מיפו בהגנות שלו בלי הרכבה, הוא כמובא לעיל בהערה י"ב שאתרוגי יפו לא נקלטה היטב בארץ בלתי הרכבה, ולכן כשרצה להביא אתרוגים מיפו שיהי' ברשותו בתוך הגנות שלו, ה' מן הצורך להרכיבם באופן הכשר לכל הדיעות, כי הרכבה כזו – אתרוג כשר על גבי אתרוג כשר – מותר לכולי עלמא ואין בזה שום חשש למצוה, כמ"ש הסמ"ע (בשו"ת הב"ח סימן קל"ה) והביאו האליהו רבה (סימן תרמ"ט סק"ט) וכן הביכורי יעקב (סימן תרמ"ח ס"ק נ"ג) והמשנה ברורה (שם ס"ק ס"ה), ואין שום חולק על זה"א.

יא. אמנם זה פשוט וברור שלא הביא הנפש חיה אתרוגים מורכבים ופסולים מיפו, להרכיבם על גבי אתרוגים העתיקים בהגנות שלו, כי זה לא ניתן להיאמר וכדלהלן, דהנה במשך השנים נתרבה בארץ ישראל שיטה של נטיעת אתרוג המורכב, באופן שקראוה בשם "הרכבה כשירה", דהיינו שלקחו החקלאים אתרוג המורכב הפסול, והרכיבו שוב על גבי אתרוג עתיק שהיתה שמור בחזקה טובה, וסברו שזה מטוהר האתרוג המורכב, (עי' מזה בספר טהרת האתרוגים פרק אתרוגי יון – עמוד ער"ב, ובספר מסורת האתרוג (....) ולעיל בהערה א'), ואין כאן מקומו להאריך ביסוד היתר זה אם יש בזה ממש, אך עכ"פ גם יסוד ההיתר הזה לא ה' שייך רק על פי שיטת הבית אפרים הידוע (א"ח סי' נ"ו) המתיר תולדות מורכב, משא"כ לשיטת רובא דהפוסקים החולקים על הבית אפרים וסוברים שע"י ההרכבה נעשה כמין שלישי, לא מועיל פעולה זו כלום, שהרי הוא כאילו מרכיב תפוח בשורש אילן אתרוג טהור שהתפוח לא יתהפך עוד, וכמו"כ אתרוג המורכב שכבר טמון בו כח הלימון לא יסור מציאותה ע"י הרכבתה באתרוג טהור.

ולכן בוודאי לא לקח אתרוג מיפו "המורכב" לנטעו בגנותיו בכפר האטין ח', שהרי הוא חולק להדיא על שיטת הבית אפרים (עי' שו"ת נפש ח' א"ח סי' ב') ולפי דעתו לא שייך היתר זה כלל, אלא זאת עשה שהרכיב אתרוג "כשר" מן יפו שהיה בחזקת שאינו מורכב, וגם ה' טהור מחשש תולדות מורכב על פי פסק רבני ירושלים שכתבו שאין צריכין לחוש עליהם שנטלו אותן מן המורכבים, ואתרוגים כשרים אלו הרכיב אתרוג על גבי אתרוג בתוך הגנות שלו.

ואמנם במשך השנים, לאחר פטירת הנפש חיה זצ"ל, נתקלקל הדבר שכבר נמצא עדות שאז הביאו להגנות שלו בכפר האטין גם אתרוגים "מורכבים ופסולים" מיפו, ואותן הרכיבו על גבי העתיקים בחיטין, וכמו שמביא כן ר' מרדכי דיסקין ז"ל בספרו מאמר מרדכי (דף כ"ד ע"ב) שהגן בכפר האטין ר' אברהם חיטנער הגיד לו שכך עושה, וכתב זאת לערך בשנת תר"ע, כעשרים שנה אחר פטירת הנפש חיה, ובוודאי רק אחר פטירתו של הנפש חיה התחיל להביא האתרוגים הפסולים לחיטין ולהרכיבם על פי השיטה הנפוצה אז במושבות ארץ ישראל שקראו בשם "הרכבה הכשירה".

## צוה להביא יחורים מיפו

**ומקור** הדברים שעשה כן הנפש חיה כתב האיש המפורסם ר' יחיאל ברי"ל בעל עתון הלבנון בספרו יסוד המעלה, בו סיפר סדר נסיעתו לארץ ישראל תרמ"ג, ולא אחר להדפיס ספרו עוד בשנה ההוא, ובכן סיפר שם (עמוד 19) כי קודם נסיעתו ביקש ממנו הגאון רבי חיים אלעזר וואקס זצ"ל בעל הנפש חיה כי בהיותו באה"ק ילך לראות את הגנות אשר קנה בכפר חייטין הסמוך למבריה, לדעת את שלומם וטובם.

**ואכן** כן עשה שהלך לבקר את הגנות של הנפש חיה זצ"ל, כמו שמתאר באריכות (שם עמוד 100 ועמוד 192) מה שראה שם, ובתוך דבריו כתב לענין הגנות שם בכפר חייטין בזה הלשון:

**כאשר** ראה הרב הגאון הגו' [מוהר"א ו'] כי קפיצי זכני על אתרוגי יפו כי יפים הם משאר אתרוגי א"י, והמהדרים דוקא אחרי אתרוג יוני מקורפו וכדומה, יוצאים גם בשל יפו מפני שהוא דומה לשל קורפו, צוה להביא יחורים מיפו ונטעום וחרביבום על אתרוג הקדמוני בהגנות שלו, ומעתה יוציאו הגנות האלה ארבעה מינים ביחד, אתרוג הקדמוני [שהי' מתחילה בחייטין], אתרוג מ'אלמי, אתרוג יפו, ואתרוג מורכבי, אלמי על הקדמוני או יפו על הקדמוני, עכ"ל".

## אם ישתקעו הדברים ולא יאמרו או ניתן להיאמר

**ובקוביץ** ישרון (קובץ ג) מאריך הכותב הרב אברהם יששכר קעניג כי אי אפשר כלל למפל דברים כאלה על הגאון רבי חיים אלעזר וואקס זצ"ל שהוא נהג הרכבה כזו, וכעין זה כתב בספר מסורת האתרוג (מלואים, עמוד שמ"ו) כי ישתקעו הדברים ולא יאמרו, ושניהם באו במענה מכח דברי הנפש חיה שכתב בעצמו שהאתרוגים שלו אשר נמצאים

---

ומכל מקום לעצם ענין הבאת אתרוגי יפו לחייטין, יש מדבריו גם סמוכין לדברי יחיאל ברי"ל במה שכתב שכבר הורה כן הנפש חיה לעשות, וכן היה פעולת ר' אברהם חייטניער – שלפי מה שאומרים עוד נתמנה על ידי הנפש חיה לשמור הגנות שלו בכפר חייטין – להביא מיפו להרכיב בחייטין, אלא שהוראת הנפש חיה היתה בלתי ספק להביא רק מן הכשרים שביפו, משא"כ במשך השנים אחר פטירת הנפש חיה התחיל להביא גם מן המורכבים, ומסתמא עשה כן גם משום שנתרבה ביפו ריבוי של אתרוגים מורכבים עד שרובם ככולם היו מורכבים, ושוב לא הי' ביד ר' אברהם חייטניער לדקדק להביא משם רק הכשרים, ולכן נקט לעשות כהשיטה של הרכבה הכשירה, דהיינו הפסולה.

יב. והוסיף שם לכתוב עוד, כי היה שם הרבה אילני סרק שנתנו צל על עצי האתרוגים, אך הנפש חיה ברצונה הטהור להוסיף עוד הרבה אילני אתרוגים דוקא, צוה לכרות אותם ולנטוע במקומם עצי אתרוגים, אך ר' יחיאל ברי"ל ייעץ לו להנפש חיה זצ"ל שלא טוב לעשות כן, כי עצי האתרוגים נצרכין גם לצל להגן עליהם, וכמו שכתב שם בזה"ל: הרב הגאון בעל הגנות צוה לכרות כל אלני מצל אשר בתוך הגנות ולנטוע במקומם הרבה עצי אתרוג, ועתה נשארו האתרוגים בלי מגן ומחסה, ובהיותי בו' [בוארשע], ששם הי' דר הגאון הנ"ל בתקופה ההוא ספר לי כי כן צוה לעשות, ואמרת לי כי לא טוב עשה, ובהיותי בחייטין יעצתי את המפקחים על הגנות כי לא יסיפו לכרות שאר אלני מצל מהגנות כי ישארו קרח מכאן וקרח מכאן, עכ"ל.

בגנות שלו הוא בא במסורת העתיקה של ארץ ישראל, והרי אתרוגי יפו לא היה במסורת העתיקה של ארץ ישראל.

**אמנם** לפי המבואר לעיל אין שום סיבה לדחות עדות הנ"ל, שהרי אותו קושיא - ששפיר הקשו שני חכמי התורה הנ"ל - שייך גם על שאר מכתבי הנפש חיה שכתב כמה פעמים עוד בתחילת דרכו שמביא אתרוגים ממסורת ארץ ישראל, בו בזמן שהביא גם אתרוגי יפו, ובלאו הכי מוכרחין לדחוק וליישב שכוונתו לומר שמביא גם מזה, אך גם מאתרוגי יפו הביא.

**וא"כ** הרי אין הדבר חידוש כל כך לומר שאתרוגי יפו שהביא, ייחד להם מקום וניסה לנטוע אותם גם בהגנות שלו. והיה לו להנפש חיה בפרדסו שני מיני אתרוגים, הן אתרוגים העתיקים מעלמא, או ממה שנשארו לו מן אתרוגים הקדמונים שבחיטין, שאותן מכר בשם אתרוגי המסורת, ובנוסף לזה היה לו שם אתרוגים מיפו אשר אותן מכר בשם אתרוגי יפו, כמו שעשה בלאו הכי שהביא אתרוגי יפו למכור לחוץ לארץ.

**ואין** עסקי בזה להצדיק את האיש ההוא ר' יחיאל ברי"ל, אך לעצם ענין עדותו שכתב כמסית לפי תומו להעיד על דבר זה, לא רחוק לומר שהדברים אמיתיים, ומה גם כי לא ראיתי שיהי' לו נגיעה לכתוב כן ולשקר בדבר זה, ובכן אין סיבה לתלות דבר שקר בדבריו האלו.

## פרק ז' - מכתב בעל התכלת כנגד אתרוגי ארץ ישראל

**והשתא** נסיר לדברי הגה"ק רבי גרשון העניך מראדזין בעל התכלת זצ"ל בענין מה שכתב שאתרוגי ארץ ישראל אין להם מסורת והם מורכבים, ואחר הדברים דלעיל יובן הדברים הדק היטב שלא פקפק רק על אתרוגי יפו החדשים, אחר שלא נודע לו מאתרוגים אחרים שם, וכמו שיתבאר בס"ד.

**ודברי** בעל התכלת בא בפירסומו שני מכתבים אשר נדפסו בסוף ספר סוד ישרים (עמוד שצ"ה) ששם עורר את כולם שלא יקנו אתרוגי ארץ ישראל, רק אדרבה יקנו אתרוגי קורפו כי הם בוודאי אינם מורכבים כאשר נוכח לראות בעת שביקר שם, ולאידך גיסא בארץ ישראל יש הרבה מורכבים.

**ומתחילה**, פירסם מכתב אחד על ידי גיסו שרשם דבריו בשמו ואינו לשונו ממש, ושוב חיזק דבריו בעל התכלת בעצמו באגרות שניות שכתב הוא בעצמו, ותוכן הדברים הנוגע לענינינו נעתיק ממכתבים אלו:

מכתב הראשון של בעל התכלת

**במכתב** הראשון שכתב גיסו של בעל התכלת, כתב כך: [הועתק בדילוג לשון]:

**הנה**, זה רבות בשנים מדי שנה בשנה תצא מודעה מרב אחד ורוח בכנפי' כי אתרוגי קורפו יש עליהם חשש מורכבים וכו', אין דעתו מסכמת לזה לאשר בעצמו הי' באי



קורפו וביקר גנותיה ולא נמצא שמה באילני האתרונגים אילן מורכב, ולאשר צידד שאתרונג יוצרך מסורת, השיבו מלבר שהוא ללא צורך ואין לזה שום יסוד, מיהו באמת אתרונג קורפו יש להם מסורת, כי ישראל נתיישבו שמה עוד בימי בית שני, ויש ג"כ כמה משפחות שנתיישבו שמה עוד בימי בית ראשון, וכל גאוני וגדולי הדור שמה דור אחר דור ברכו על אתרונגיהם.

**ואדרבה** אתרונג א"י אין להם מסורת, כידוע אשר שנים רבות היתה הארץ שוממה מאין יהודי יושב עליה כמבואר באגרת הרמב"ן ז"ל, ומעולם אנשי א"י לא ברכו על אתרונגיהם כי אם על אתרונג קורפו, לאשר אתרונג א"י רובם מורכבים, כמו שנודע לנו מפי מגידי אמת רבנים גדולים מא"י שהעידו לפנינו בתו"ע, וכאשר העיד הרב ההוא בעצמו במכתביו שערך לאדמו"ר שליט"א הנ"ל וכו'.

**כנפשכם** ונפש הכותב בשם אדמו"ר ניסי רשכבה"ג הגאון הקדוש מרנא ורבנא גרשון חנוך שליט"א

**החותם** באהבה בכל חותמי ברכות,

נחום פייגענבוים

### מכתב השני של בעל התכלת

**וישוב** יצא הגה"ק רבי גרשון העניך זצ"ל בעצמו במכתב שנית לאמר לכל חי לאמת הדברים הנ"ל, וכתב לאמר [בדילוג לשון]:

**הנני** להודיע לכל ישראל שאני בעצמי הייתי בקורפו, ובדקתי הגנות עם האילנות ובקל יוכל להכיר מי שהוא בקי במלאכת הנטיעה ולא נמצא שמה אילן המורכב, וכן העיד לפני הרב אבד"ק קורפו שהכריז כמה פעמים שכל מי שיביא לו אתרונג המורכב מגנות קורפו יתן לו עשרה טאהליר ולא נמצא מי שיביא לו, כי באמת אינו במציאות כלל אתרונג המורכב בקורפו.

**ומעולם** היו שמה גאונים מפורסמים, הרב הר"י אברכנאל ז"ל וזה זמן לא כביר היה שמה רב גאון מפורסם ר' משה ביבי ז"ל, ומקובלים איש מפי איש שמעולם ברכו על אתרונג ארצם, ומי לנו גדול מהגאון רבינו דוד פאדרו ז"ל המפורסם לגאון וקדוש ומקובל בחיבוריו הקדושים שושנים לדוד על משניות וחסדי דוד על התוספתא וספרי דבי רב על הספרי, והיה בערך מאה וחמשים שנה לפני זמננו, והוא ז"ל מעיד בספרו הבהיר מכתבם לדוד (תארי"ח סי' י"ח) שאתרונג קורפו מוחזקים בחזקת כשרות שאין בהם מורכבים.

**אולם** אתרונג א"י רק חדשים מקרוב באו שהתחילו לכרך עליהם, אבל מעולם לא ברכו עליהם והיו מוחזקים בחזקת מורכבים כי רבות בשנים אשר היתה הארץ שממה מאין ישראל יושב עליה, ונאמן עלינו הרב האבד"ק פיעטרכאוו ג"י בעדותו במכתבו שכתב אלי מיום כ"ח אדר שנת תרמ"ז העבר שכתב וז"ל, בארץ הקדושה בהעלם עין מעט יורכבו האילנות וצריך שמירה יתירה, עב"ל, ועל א"י הוא נאמן יען היה שמה ובקר הרבה גנות כידוע ממכתביו, וא"כ אפילו אם יבא אחד ויאמר כי קנו גנות בא"י

ונמנעו אילני אתרוגים מחדש, אכתי לא פלטינן מידי חשש שהעיר הרב הנאבד"ק פיעטקאוו נ"י שמא בהעלם עין מעט הורכבו האילנות וכמו שכתב שצריך שמירה יתירה, ואמו אנן אשומרים שאינם ידועים לנו ניקו ונסמוך, ובפרט הגנות השכורים מהישמעאלים שאי אפשר לסמוך כלל על שומרים שהרי יש לחוש שהרכיבן מרם ירדת השומרים לתוך הגנות.

**וגם** האומרים שהחזיקו בגנות אתרוגים במקום מדבר שאין שם ישוב ושלטת ידי אדם לחוש להרכבה, אכן הרי ידוע שארץ ישראל נחרבה ונתישבה כמה פעמים, ומקום שהוא קעת מדבר היה באיזה פעם ישוב ויש לחוש להרכבה שהורכב או.

**ומעתה** כיון שאתרוגי א"י אינם מוחזקים בחזקת כשרות ולדברי הכל שכיחי בהו הרכבה, ועל אתרוגי קורפו אין שום חשש כלל שהרי מוחזקים בחזקת כשרות מעולם, והמה מהודרים, פשיטא שהרוצה לצאת ידי חובת המצוה בשלימות ולצאת מחשש ברכה לבטלה החיוב עליו להדר אחר אתרוגי קורפו, וכמו שהעלה הלכה למעשה הגאון מוהר"ד פארוז ז"ל בתשו' מכתב לדוד (שם), וה' יתן אמרו המבשר צבא רב למהדרין במצות ויתברכו בפרי הדר יזכו להוליד ולגדל בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות.

**בברכת** הדורש מוכת ישראל בכלל ובפרט,

גרשון חנוך העניך בהרב הגה"ק מאיזביצא זלה"ה<sup>י</sup>

בעל התכלת בעצמו כתב שאין צריך מסורה כלל

**וכבר** הבאתי לעיל התמ' על דבריו כמה שכתב שאין מסורה לאתרוגי ארץ ישראל בעבור כי היתה הארץ שממה, אך כשנעבור על המכתב בעיון היטב על דבריו מרישא לסיפא, לא יקשה כל עיקר הקושיא, כי הנה לכאורה לפי ההבנה הפשוטה הרי בלאו הכי דברי רבי גרשון העניך וצוק"ל סתראי מרישא לסיפא, כי במכתבו הראשון שכתב גיסו בשמו, כתב "ולאשר צידד שאתרוג יוצרך מסורת, השיבו מלבד שהוא ללא צורך ואין לזה שום יסוד", וא"כ הגע בעצמך איך פסל אתרוגי ארץ ישראל בעבור שהיה שם מדבר

יג. בשני המכתבים – שנכתב בשלהי שנת תרמ"ז – אינו מבואר להדיא באיזה שנה ביקר בעל התכלת בקורפו לצורך בדיקת האילנות, ואמנם כפי הנראה אכן היתה זאת בשנה ההוא תרמ"ז שביקר באיטאליא לצורך חיפוש דג החלזון, וכמו שכתב בסוף ספר שפני טמוני חול בזה"ל: ואם יעזרני ה' לבא לגלילות ים התיכון וכו', וחתם על זה "א מרחשון ג' וירא תרמ"ז, ובתחילת ספרו פתיל תכלת שהו"ל בשנת תרמ"ח שם כתב שאכן ביקר שם באיטאליא, וכלשונו: העמסנו עלינו ליסע למרחקים ארחות ימים ובאנו לגבול ים התיכון במדינת איטליא בעיר געאפולי אשר שם מקום היותר נמצא כל חית הים וכו', ע"כ מלשונו. וכפי הנראה מזה ביקר שם בשנת תרמ"ז ובעת שכבר הי' שם בגלילות ים התיכון, עבר לעיר קורפו שאינו רחוק משם כדי לברר המציאות של האתרוגים אשר שם, וכן משמע ממה שכתב שם "הייתי שמה בתחלת חודש אב" ומשמע שמדבר על החודש אב שעבר והיינו בשנה ההוא דשנת תרמ"ז.

שממה ונאבד המסורת, והרי הוא בעצמו סבר שאתרוג אין צריך מסורת, ואך שייך לפסול אתרוגי א"י מכח זה.

### אתרוג ממקום חדש כמו יער אין צריך על זה מסורה

**אלא** הדבר מובן היטב כי לעצם ענין "מסורת על אתרוג" שפיר פקפק בעל התכלת, וכתב שאין לזה שום יסוד, וכמו שהארכתי בזה אשתקד בקובץ עין חיים (קובץ ל"ח עמוד ת"י) שהרבה גדולים לקחו אתרוגים גם ממקומות שלא היה על זה שום מסורה ומעולם לא לקחו משם, כי אחר שניכר הדבר לכל בר בי רב דחד יומא שהוא אתרוג גמור בכל פרטיה וקליפתו קשה, שוב אין לפקפק בזה, ואם נשתנה בשינויים נתלה הדבר בשינוי האקלים, כמו שנראה כן מדברי הרמב"ם (הל' כלאים פ"ג ה"א) שכל מקום מוציא פירותיו בצורה שונה ותלוי בשינוי האקלים ובהעבודה שעובדין את הארץ, עיי"ש. והארכתי בזה כבר ישמע חכם ויוסיף לקחה של תורה.

**וא"כ** שפיר כתב בעל התכלת זצ"ל כנגד דברי הנפש חיה זצ"ל, כי גם ממקום חדש שאין לנו מסורת על זה משם יכולין ליקח, כל שנראה וניכר על פירותיה שהם ממין האתרוג בוודאי, ואין צריך על כל ארץ המגדל אתרוגים כשרים מסורה חדשה, ובוה סתר דברי הנפש חיה כמה שכתב כמה פעמים דבריו לאמר שאין ליקח אתרוגי קורפו בעבור שאין על זה מסורה יד.

יד. ומה שכתב החתם סופר (ארח סי' ר"ז ובקובץ תשובות ארח סימן כ"ה) שאתרוג צריך מסורת, לא כתב זה כלל לענין מין האתרוג, אלא כוונתו לומר שהמקום מוחזק בכשרות במסורה לנו, שמשם יכולין ליקח האתרוגים בעינים סתומות, כי כבר ביררו אבותינו על מקום ההוא שמוציא אתרוגים טובים בלתי הרכבה, ולכן גם עתה יכולין להמשיך ליקח משם, משא"כ באתרוגים שמביאין ממקומות חדשים ורחוקים שאין אנו יודעין המציאות, משם אין ליקח בלי כתב הכשר המעיד שבאים מפרדסים כאלה שאינם מורכבים, כי אולי יש שם צורך להרכיב האתרוגים והם מורכבים, אך לא דיבר שם כלל וכלל שנצטרך מסורה על מין האתרוג לא מיני' ולא מקצתו.

ואדרבה הרי הכשיר שם ליקח אתרוג קורפו וקורסיקו, שכתב עליהם להדיא בקובץ תשובות, שאין בעינו שום חילוק בין קארסגאני"ר לקאפיה"ר וכלשונו "שניהם אין לנו מסורת" ואף על פי כן התיר בשופי ליקחם כל שיבואו עם כתב הכשר שאינו מורכב, ולא הוצרך כלל שיעידו שיש מסורת על זה, וכאשר באמת אכן לא הי' מסורת על אתרוגי קורסיקו ומ"מ לא פקפק על כשרותן כלל.

ועיקר דברי החתם סופר שם הוא להוכיח שהסימנים שהביא המג"א סימן תרמ"ח סכ"ג בשם מהרש"י פאדוואה, אינם סימנים על מורכבים, אלא הם "סימנים שבאו מיאנעווע" שבימי קדם לא היו מביאים אתרוגים רק מיאנעווע או ממקום אחר בצפון איטאליא, דהיינו לאגו די גארדו, והיו הסוחרים מרמים גם על המורכבים שבאים ממקומות כשרים המוחזקים דהיינו יאנעווע (עי' שו"ת איתן האורחי סימן ט"ל סוה"ת שהיו הסוחרים באים במרמה להביא מורכבים ואמרו שהן מן הכשרים), ועל זה באו הסימנים להוכיח שכל אלו שיש להם ג' סימנים אלו, הם מוכיחים שבאים מיאנעווע, ואם באו מיאנעווע כשרים משום שבאו ממקום טוב שאין מרכיבין שם, ולא בשביל הסימנים כלל. ועי' כתב

החת"ס שאחר שנתרבה הבאת אתרוגים משאר מקומות לא יועיל הסימנים להוציאן מחשש הרכבה, עיי"ש בדבריו הקדושים.

והגם שלכאורה מה יועיל מסורת על זה, דילמא מאז ומעולם לא הרכיבו ועתה מרכיבין, ואם תאמר שנכיר שינוי בהאתרוג, זה אינו שהרי כתב החתם סופר להדיא "ואין לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר", וגם אילן האתרוג אינו מאריך ימים כל כך עד שיהי' שייך מסורת על אילן זה מימות רבותינו הקדמונים, ומה יועיל המסורת מאבותינו ורבותינו להעיד על המציאות של עבשיו שאינו בא מאילן המורכב.

אמנם ביאור דברי החתם סופר כבר הבאתי בקובץ הנ"ל עץ חיים (קובץ ל"ח), ממה שפירש בדבריו כ"ק אדמו"ר הגה"ק מסאטמאר זצ"ל, וכיסוד סברא זו כבר כתבו הרבה אחרונים, כמו השבות יעקב (ח"א ס' ל"ז), ורבי שלמה קלוגער בשו"ת שנות חיים (סימן ע"ד דף ע"ז), וכן ביאר הגאון רבי חיים פאלאגי בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן קכ"א) שמאריך הרבה בסברא זו ומחזיק בה (שם דף ע"ט, דף פ"א, דף פ"ב, דף פ"ג, וכן שם בתשובת הגר"י ביבאס סימן קכ"ב דף פ"ז), שעיקר המסורה נמסר על טבע המקום, היינו שמקום ההוא מוחזק מעולם ששם גדלים אתרוגים בטיב גידולם, בלתי שום צורך להרכיבם, כי לא כל שטח אדמה טוב לקבל גידול אתרוגים בלי הרכבה, ועל כן במקום הנמסר לנו מדור אחר דור ששם גדלו האתרוגים, ולקחו תמיד ממקום ההוא, הרי המקום מוחזק ועומד שכמאז כן עתה מסתמא אין מרכיבין שמה, כי כשהמקום הי' טוב לגידול האתרוגים במשך כמה דורות, יש להחזיק הדבר בכשרות גם עתה (עד שיתבטל החזקה כגון שיתברר להדיא שנשתנה הדבר ומרכיבין שם).

ולכן כתב החתם סופר שכיון שאין אנו יודעין המציאות בקורפו ובקורסיקו כי לא נמסר לנו במסורה המציאות על מקום ההוא שטוב לגידול האתרוגים, א"כ יש לחשוש אולי יש שם גם מקומות שנצרך שם להרכיב, ולא נוכל להכשיר כל היוצא ממקומות אלו, ולכן צריך בירור והכשר מרב וחכם המעיד לנו שהאתרוגים שמביאים משם באים דוקא מן פרדסים כאלו שגדלים שם בלי הרכבה, משא"כ כשבאים ממקומות המוחזקים כבר בכשרות מאז ומקדם, אלו הם כשרים בלא הכי ואין צריך בירור נוסף.

והמעין עוד בדבריו החתם סופר, יראה להדיא בעזר החונן לאדם דעת, שלא שייך לפרש דברי החת"ס במה שכתב שאתרוג דומה לעוף טהור שנאכל במסורת, לומר שמכיון את צורת האתרוג שנמסר במסורה, ושמעתי מי שפירשו כן בכוונתו כן, שדגמחו באותו צורה שאנו מכירים במסורת, שאם הי' מורכב הרי בוודאי הי' ניכר שינוי צורה בהאתרוג, וכיון שרואין שדומה לשל אשתקד בצורה שנמסר במסורה, זה יוכיח ויאמר לן שלא הורכב. והגם שכתב בתוך דבריו שאין לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר, יפרשו הם כי אכן סימנים אין לנו אבל עדיין טביעת עין שייך להכיר בין מורכב לשאינו מורכב, וזה כוונתו במה שמדמה אותו לעוף טהור שנאכל במסורת דהיינו שנדמהו באותו צורה).

אמנם לענ"ד לא שייך כן לפרש בדבריו כלל לא מיני' ולא מקצתי', שהרי כשכתב החתם סופר דברי תשובותיו בשנת תקצ"ד כבר עברו עשרות בשנים שכבר הביאו אתרוגי קורפו, וכמו שכתב שם החתם סופר כי "משנת תקמ"ה כבר מביאים מארץ קארפו, וזה כמו יו"ד שנים מביאים גם מארץ קורסג'", ואם שייך לשפוט על הצורה, א"כ למה צריך הכשר מידי שנה בשנה, הרי אם כבר באו שנים אחר שנים בהכשר שאינם מורכבים ונתברר שאתרוגים בצורה זו הם כשרים, א"כ למה עדיין הוצרך הכשר אחר חמישים שנה שהביאו משם, הרי רק לתקופה אחת נצרך הכשר, ושוב נוכל להכשירם ע"י שנכיר על האתרוגים אם נשתנו מצורתן או לא.

ובמציאות כבר באו מקורפו עם הכשר מתחילת ימי ביאתם לאייראפא, ומובא כן בכמה מקומות אשר לא נאריך עתה במקורות, רק אחדים אציין, עי' בזה בקובץ אור ישראל (כ"ט) מכת"י של גבי'ע בשנת תר"ו, שמעיד סוחר אחד שמאז שעוסק במסחר האתרוגים זה כארבעים שנה – היינו לערך משנת תקס"ו – תמיד שלח האתרוגים עם עדות על כשרותן מהרב מאריה דאתרא של מקום גידול אתרוגי קורפו. וגם סוחרים האחרים ששלחו האתרוגים קודם לזה, לא שלחם אלא בכתב עדות והכשר של הרב מ"צ שאינם מורכבים, כמ"ש בעקרי הד"ט (הל' לולב סימן ל"ג), עיי"ש.

ומעתה למה זה יצטרך עוד עדיין הכשר על קורפו יותר מאתרוגים אחרים במסורת, והרי כבר הי' ניכר בידם היטב צורת אתרוגי קורפו הכשרים ורק אל זה נביט אם נשתנה הצורה או לא.

וגם למה כתב החתם סופר לענין אתרוגי קורסיקו שרק הבאים בהכשר הוא מתיר "אך המביאים בלי הכשר אינני מסכים ליקח מהם דאיתרע חזקתייהו ע"י שאלו יש להם כתב הכשר ואלו אין להם", והרי לכאורה מה בכך שבאו איזה אתרוגים בלי הכשר, הרי שפיר יש להכשיר גם האתרוגים שבאו בלי כתב הכשר, ע"י שיבחן כנגד האתרוגים שבאו עם כתב ההכשר, ואם נדע שצורתן דומה לאלו שיש להם הכשר ועדות יש להכשירן כי עי"ז נדע בבירור שלא הורכבו ע"י שנכיר הצורה שדומה להכשרים.

ווגם על פי הסברא אינו מסתבר לפרש כן, שהרי כמו שכתב החתם סופר בפשטות שאין לברר הדבר בסימנים כי יתכן שירכיבו האתרוגים ולא ישתנו בסימנים כלל, כמו"כ מסתבר הדבר ששייך לומר שלא ישתנה כלליות צורתו ע"י ההרכבה, וא"כ שוב אינו מובן דברי החתם סופר, דמה יתרון יש לאתרוגי המסורת לענין שאין צריך הכשר כמ"ש שם, והרי גם אם הצורה דומה לגמרי מכל מקום אולי עדיין הורכב ורק שלא נשתנה צורתו ע"י ההרכבה כמו שנשאו הסימנים גם ע"י הרכבה, ולמה כתב החת"ס דכיון שבאו ממקום מוחזק במסורה אין צריך לחוש לכלום.

וגם הרי במציאות אין הדבר נכון כלל, שבאמת אין יכולין להכיר כלל שינוי גדול בין אתרוג המורכב לשאינו מורכב כמו שנתברר כן על פי גדולי ישראל, עי' בספר משנת ר' אליעזר מרבני קושטא (סימן נ"א), ובשו"ת פרי עץ הדר (דף ב' ע"ב), וכן הועד לפני הבית דין בירושלים שנת תרל"ז (מובא בספר מסורת האתרוג עמוד מד') וכן העידו כל הסוחרים שחקרו על הדבר בקאלאבריא ששם נמצאים אלפי מורכבים, והעידו שבפרי גופא הן מבחוץ והן מבפנים אין שום הבדל והיכר כלל בין מורכב לשאינו מורכב (עי' ספר מסעות ישעיה עמוד ק"צ, ובספר מנחת יהודה וירושלים עמוד ר"ה, ובקובץ המאור שנה נ"א קובץ ו' - שס"ה עמוד כ"ו), ועי' עוד בזה בספר טהרת האתרוגים (עמוד קכ"ז). והגם שהחוקרים מציאו איזה שינויים, מכל מקום זה ברור שסתם בני אדם אין עומדין על זה, וא"כ אין הורה החת"ס שבזה יהי' תלוי טהרתן של האתרוגים לראות שכשרים בעבור שלא נשתנה צורתן.

ועל כרחק שכוונת החתם סופר אינו לענין "צורת האתרוג" כלל, כי לא שייך מסורה על צורת האתרוג כלל, כי באמת מעולם לא ישתנה ולא נשתנה מעולם ע"י ההרכבה ואין ביד שום האדם להכיר הדבר, ווגם על פי דברי החוקרים לא נמצא כלל שיקלוט האתרוג אבק נכרי מפרי אחר ע"י הרכבה עד שישתנה צורתו עי"ז ואכמ"ל בזה, ומכל מקום כתבו כל גדולי הפוסקים שאתרוג המורכב פסול משום שכח הלימון טמון בו ע"י ההרכבה וזה פוסל אותו, וא"כ לא שייך כלל מסורה על צורה לדון מזה על מציאות ההרכבה.

אלא בעל כרחק כוונת החת"ס הוא כמבואר שהמסורה הוא על חזקת המקום, והגם שכתב הדמיון לעוף טהור לא נתכוון לדמות לגמרי לעוף טהור, אלא כוונתו הקדושה רק להביא ראיה שגם על דבר שאין לנו סימנים מ"מ המסורת די להכשירו, וכמו"כ באתרוג הגם שאין לנו סימנים על אתרוג מורכב, מכל מקום די להכשירו במה שנמסר לנו במסורה חזקת המקום שהוא שמשם יכולין ליקח האתרוגים, שכל שנמסר לנו במסורה שגדלים שם בטיב בלי הרכבה ותמיד לקחו משם בלתי שום ערעור בדבר גם עתה יכולין ליקח משם.

ולכן הגם שכבר הביאו שנים רבות מקורפו ומקורסיקו, וסמך החתם סופר על ההכשר, הרי מכל מקום לא נתברר לגדולי אייראפא מציאות המקום שהוא באופן כללי, אם כל הקרקעות שם הם דומין לענין שכל ארץ הוא טוב לגידול אתרוגים בלי הרכבה, כמו שהי' המסורה על יאנעווע ששם גדלו בטיב אתרוגים בלתי שום צורך להרכיבם, ולא נתברר כל כך המציאות בקורפו ובקורסיקו לומר שלא נמצא שם פרדסים מורכבים ג"כ, וא"כ אי אפשר להכשיר כל היוצא מקורפו ומקורסיקו, ורק אלו הבאים עם הכשר שבאו מפרדס שלא נמצא שם מורכבים, אלו הכשיר החתם סופר.

ובאמת שבמשך הימים כבר חקרו רבים על דבר זה ונתברר להם ששפיר יש חזקה ברורה על מקום שהוא שנתברר שמקום ההוא טוב לגידול האתרוגים, אכן על פי זה רבים כתבו (עי' שו"ת

## גם בקורפו היתה מסורה

**ובאמת** גם הנפש חיה שכתב הרבה פעמים שאתרוג צריך מסורה, גם הוא לא נתכוון לענין מין האתרוג, כמו שמבואר בן מאורך שאר מכתביו שנתכוון רק לענין מסורה שלא הרכיבו שם, וכמ"ש הנפש חיה סברא זו (אור"ח סי' ב'), שלחעיד על אתרוג שלא הורכב, אי אפשר רק במקום שדרו שם גדולי ישראל ונמלו מאתרוגים האלו תמיד, עיי"ש. ועל זה חלק בעל התכלת וכתב שאי משום הא גם קורפו יש לה מסורת מגדולי ישראל שדרו שם ובירכו על אתרוגיהם.

לפי דברי הנפש חיה שיש מורכבים באה"ק שפיר צריכין מסורה

**ובכן** אחר שבירר בעל התכלת צדקת אתרוגי קורפו, בכתבו שבאמת אין צריך מסורה ולו יצויר שצריכין הרי קורפו יש לו מסורה, על זה שוב כתב שבארץ ישראל שם שפיר נצרך מסורה ואין לה, כי במקום שנמצאים שם מורכבים הרבה, וחזוין "שטבע הארץ שנצרך להרכבה", שאין הארץ מקבל גידולם בלאו הכי, וכמו שכתב הנפש חיה בן על ארץ ישראל כי נצרך שם "שמירה יתירה" שלא ירכיבו, הרי במקום כזה שפיר יש לחוש אולי הורכבו באיזה יום מן הימים והרי זה על כל פנים תולדות מורכב, וכלשונו שכתב שגם מקום שהוא כעת מדבר יש לחוש "אולי היה באיזה פעם ישוב ויש לחוש להרכבה שהורכב אז".

**ועל** בן שפיר כתב בעל התכלת ששם בארץ ישראל שמרכיבין האתרוגים, שפיר צריך מסורה, ובכן מסיק שלענין זה לא מועיל מה שדרו שם גדולי ישראל במקומות מסויימין בגליל וכדומה, כי מכיון שמבואר באגרת הרמב"ן ששם כתב שבירושלים אינם גרים יהודים כלל, וגם מבואר מתוך מכתבו שגם בגליל לא היו אנשיה מרובין, וכמעט רוב התושבים היו ערביים, א"כ איך שייך לומר שהיהודים שמרו על פרדסים הללו והרי בהרבה מקומות בארץ ישראל לא דרו שמה יהודים כלל והיה כמעט שמם, ואולי הרכיבו שם האתרוגים, שהרי הנפש חיה בעצמו העיד שכן הוא טבע הארץ שם שנצרך להרכיב, ובכגון דא שפיר מצריך בעל התכלת מסורה.

**וכפי** זה כתב בעל התכלת אחר שהנפש חיה בעצמו העיד וכתב כי גם בארץ ישראל מרכיבין ונצרך שם שמירה יתירה וזה לא הונח לו, משא"כ אילו ידע שבהעתיקים שבארץ ישראל שם גדלים שם אלפי אתרוגים בטיב בלי הרכבה זה רבות בשנים, על זה לא היה מערער כלל כי בכגון דא אין צריך לחשוש שבאיזה פעם הרכיבו ללא צורך לזה, כמו שלא חשש לאתרוגי קורפו.

אמרי א"ש סימן מ"ח בשם המכתם לדוד, ובשרית בנין שלמה אר"ח סימן נ"ה) שאפילו לפי דברי החתם סופר יכולין ליקח מקארפו כי כבר נתברר שהמקום מוחזק באופן שלא נמצא שם אילן מורכב כלל בכלל האזור ההוא, וגם מעולם לא הי' בנמצא שם מורכבים, וכדברי בעל התכלת שהביא מהמכתם לדוד שדור אחר דור הי' עליהם חזקת כשרות, ואחר שנתברר הדבר בן גם לגדולי אשכנז הרי מעתה גם עליהם כתבו שיש חזקה טובה, ומן הבירור ואילך ימסר הדבר במסורת שהם כשרים.

גם בעל התכלת הסכים ליקח מאתרוגי אה"ק מאותן שיתברר חזקתן לטובה ומדברי בעל התכלת נראה עוד להדיא שגם הוא לא הכחיש שמסתמא יש בארץ ישראל איזה מקומות ששם אין מרכיבין ולא נצרך שמה להרכבה כלל, כי בוודאי גם ידע שהב"י והאר"י והרמ"ק מסתמא לקחו האתרוגים משם (כמו שאכן כן מעידים גדולים אחרים), והרא"י לזה ממה שכתב בעצמו בסוף מכתבו כי באמת "אם יכול לשות עצות באמת למצוא באה"ק אתרוגים מהודרים כאתרוגי קורפו ויהי' הדבר מסור תחת יד חסידים ואנשי מעשה גאוני וגדולי צדיקי דורנו שישגיחו לשלוח אנשים חסידים נאמנים מובהקים שלא יהי' חשש מורכב, גם אני בעזוהשי"ת נלך אחווי יד עם גאוני צדיקי דורנו יחיו לסייע בכל מה דאפשר".

**ולכאורה** הרי כל החששות שהעלה מתחילה שייך גם אם יהיה מסור תחת יד החסידים ואנשי מעשה, שהרי מכל מקום יש לחוש להרכבה שם שהורכבה מאז ומקדם ואין לנו מסורת על זה.

**אלא** כוונתו ברור ופשוט שאם יהיה הדבר מסור ביד אנשים נאמנים והם יבררו איזה מקומות שם הם טובים וגדלים בטיב בלי הרכבה כלל, או שידעו אלו המקומות שלקחו מהם הקדמונים ומאז נשמרים תמיד ביד ישראל, וישלחו אנשים חסידים נאמנים מובהקים שלא יתערבו בהם אתרוגים מורכבים כלל, אז גם הוא מסכים ליקח מן פרדסים כאלה, ורק כפי המציאות שהעיד הנפש חיה שסתמא דהפרדסים בארץ ישראל נצרכת להרכבה ומביאים משם, על זה כתב ששפיר יש לחוש על אלו האתרוגים<sup>10</sup>.

10. ומה שכתב בעל התכלת – במכתב השני שכתב בעצמו בכת"ק – שאתרוגי ארץ ישראל "רק חדשים מקרוב באו שהתחילו לברך עליהם, אך מעולם לא ברכו עליהם כי אכן הם בחשש מורכבים וכדברי הרב האבד"ק פיעטרקאוו", הרי באמת כמה גדולי ארץ ישראל בימינו לא נטלו אתרוגי ארץ ישראל כי אם מקורפו, וכן מביא עדות כזה גם הגאון רבי בצלאל הכהן מזוילנא זצ"ל (שר"ת בנין שלמה סימן נ"ד) עיי"ש. ועיקר הטעם היתה מחמת הידורם, אך עכ"פ שפיר הביא זאת לסניף לערער כנגד אתרוגי ארץ ישראל ולחזק אתרוגי קורפו, אחר שחזינו שגם מגדולי ארץ ישראל הידרו להביא דוקא מן קורפו.

אך עיקר כוונתו על בני חוץ לארץ שהם אכן מעולם לא ברכו על אלו, כי באמת לא ידעו מציאותן, והוא כענין שכתב המהרש"ב באג"ק (ח"א עמוד ק"ב): ואתרוגי אה"ק יש בהם מוחזקים, אך הבאים אלינו לא נדע אמיתתם עכ"ל. ומחמת ריחוק המקום לא הי' נמסר לנו מסורת ברורה איפה הם המקומות המוחזקים שם, אם כולם מוחזקים או אדרבה רובם אינם מוחזקים ומתנהגים שם בהרכבות, ולכן בסתם אתרוגים של ארץ ישראל חששו על זה ומעולם לא ברכו על אתרוגי ארץ ישראל כל זמן שלא הי' על זה בירור כראוי על מסורה הברורה שנמסר שם על זה.

וזה כוונתו ג"כ במה שכתב שאתרוגי ארץ ישראל "היו מוחזקים בחזקת מורכבים" ואין כוונתו שהיה מורכבים בוודאי, רק שאנו לא ידעו את המציאות שמה, וכל שבא לפנינו אתרוגים ממקום שלא הורגלו ליקח משם, יש להחזיק האתרוגים בחזקת מורכבים, עד שיתברר לפנינו על פי עדות שלא הורכבו, וכענין דברי החתם סופר שכתב בשו"ת (אורח סימן ר"ז) שאתרוגים שבאים מן איים חדשים שאין נודע לנו המציאות שם, יש להחזיק אותן בחזקת מורכבין עד שיבא עד אחד נאמן באיסורין להעיד עליהן שהוא כשר, עיי"ש. וכיון שהנפש חיה העיד ששם נוהגין בהרכבות, א"כ

**ואכן** אחר שנתברר המציאות שהיו שני מקומות בארץ ישראל, מקומות הישנים ומקומות החדשים, אשר על הישנים יש מסורת ברורה מעדותן של גדולי ישראל שהעניקו כמה בקומתן ראשי אלפי ישראל בארץ הקודש, הרי שפיר נתברר הדבר, ואין על זה שום חשש גם לפי בעל התכלת ועוד שערערו על מסורת ארץ ישראל, אחר שהגדולים שבארץ ישראל העידו ונתברר על פי דבריהם שעל העתיקים שפיר היה מסורת ברור מימי הבית יוסף וקדושו עמו, והם היו מוחזקים במהרתן הנפלאה מדור דור, ועד ימינו אלה שנשאר לנו מזה אתרוגים כגון אלו הנקראים בשם "אתרוגי חזון איש" הידועים, והמכרז עליהם גל וישמח בה' ויהלל בו לכבוד את ה' בהדר והוד<sup>טז</sup>.



שפיר ערער וכתב שאכן מחזיקין אותן ביותר בחזקת מורכבין, כי נתחזק הדברים על ידי דברי הנפש חיה שכתב שהרבה מהם מורכבים.

זו. וידועים דברי כ"ק אדמו"ר הגה"ק מסאטמאר זצ"ל בספה"ק ויואל משה (מאמר ישוב א"י סי' ע"א) ובשו"ת דברי יואל (סי' צ"ז אות י"ד) בענין אתרוגי ארץ ישראל בשנת השמיטה שאסור לקנותם, ובנוסף לזה כתב כי "גם בשאר השנים ע"י שמפיצים אתרוגי א"י בחו"ל אשר רובם ככולם הם מורכבים וא"כ עוברים יותר בא"י על איסור הרכבת אילן כדי שיהי' יותר לשלוח לחו"ל ומרבים בעו"ה יותר הטומאה בא"י ומעכבים את הגאולה ר"ל" ע"כ מלשונו. ואכן כן הי' המצב לדאבונינו, ועדיין לא הי' אז כח בית דין יפה להשגיח על זה, וכמו שמתאונן בעצמו בענין ההרכבות שם וכתב "ואי אפשר להיות השגחה כראוי כי אין כח בית דין יפה", אמנם בשנים שאחר כך מסר נפשו הגאב"ד בעל המנחת יצחק זצ"ל לתקן הדבר שמאו כולם יטעו רק אתרוגים כשרים, מאתרוגים כאלו שכבר בירר מסורתן הראב"ד רבי פינחס עפשטיין זצ"ל, ומאו רוב ככל האתרוגים בא"י הם תחת השגחה המעולה של העדה החרדית ועוד רבנים מובהקים.

ואכן דקדק הגה"ק מסאטמאר וכתב כי "רובם ככולם" הם מורכבים, כי אתרוגים שנשמר מסורתן בטהרה כגון אתרוגי חזון איש, הי' בימיו רק מספר אילנות בודדים שגדלו באיזה חצרות של תלמידי החזון איש, ולא הי' מסחר מזה כלל, ורק עתה בזמנינו רבו עליהם זביני להדר על אתרוגים אלו. וכבר האריך בזה הרה"ג רבי אברהם יעקב ראזענפעלד שליט"א בקובץ עץ חיים (קובץ ל"ד עמוד תנ"ג) שגם הגה"ק מסאטמאר בעת שגר בארץ ישראל בשנת תש"ו, קנה האתרוג שלו מהחסיד רבי יונה הערשלער זצ"ל אשר הביא האתרוגים משכם, וכל אלו נקיי הדעת שבירושלים אשר לא רצו לקנות אתרוגים מן השוק קנו ממנו, וגם האתרוג של החזון איש שהביאו לו משכם היתה ממנו ואותו נתן לנטעו בחצר תלמידו הגאון רבי מיכל יהודה לעפקאוויטש זצ"ל, ולא על אתרוגים מסוג זה היתה כוונת הגה"ק מסאטמאר לערער עליהם.

ואמנם עוד עורר שם בשו"ת דברי יואל (י"ד סי' צ"ז עמוד ש"ס) ממה דמבואר בשו"ע חו"מ (סימן ר"א) דאין מוציאין פירות א"י לחו"ל, והגם שהביא שם ג"כ שגדולים התירו את הדבר כמו שציין שם לדברי הבית יצחק (י"ד ח"ב סי' קפ"א), מ"מ מפלפל שם בדבריו ומסיק שם שמשום הלכה זו בלבד אינו דבר נכון כל כך להביא אתרוגים מארץ ישראל גם בשאר שנים, עיי"ש.

וסוגיא זו דאין מוציאין הוא ענין בפני עצמו אשר יש להאריך בזה, ורק אציין בקצרה כמה מראה מקומות שדנו בזה, עי' תורת רבינו שמואל סלאנט (סימן י"ב), שו"ת מהרש"ם (ח"א השמטות סי' ק), והסכים לדבריו בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ב סי' ד'), ושו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' כ"ב), שו"ת אבן יקרא (מהדורא תליתאה סי' כ"א), שו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קפ"א), שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב סי' ק"ג), שו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן ב') ועוד.



וגם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ע') שכתב כי הגה"ק משינאווא וצוק"ל החמיר על זה לענין יינות, כתב שם שמ"מ פירות שאין חיי הנפש תלוי בזה מותר וביאר שם שלכן נתן שלמה המלך פירות כאלו למלכת שבא להוציא מארץ ישראל, עיי"ש. ואלו שהקשו ומהרהרין אחר קדוש ישראל המנחת אלעזר כאילו יש מדבריו סתירה למכתב שכתב הגה"ק משינאווא ליקח אתרוגים מארץ ישראל (מדפס בדברי יחזקאל החדש מכתב ל"ח), במחילה מכבוד תורתם לא עיינו בדברי המנחת אלעזר ודילגו על דבריו שמבואר שם להדיא שרק יינות ושמן או דברים שחיי הנפש תלוי בזה אינו מותר ואדרבה ביאר שם שלכן ה' מותר לשלמה ליתן פירות למלכת שבא כי היו פירות שאין תלוי בזה חיי הנפש, וא"כ מתוך דבריו עצמו מבואר שאתרוגים אינם בכלל זה כלל ומותר להוציאם לחוץ לארץ.

ועכ"פ אלו שאין חוששין וקונין תמיד גם יינות א"י בסמכם על היתרים הנ"ל שנטעו אדעתא דהכי או משום שיש ריבוי יינות ואין הפסד לישוב א"י או שאר היתרים שדנו הגדולים הנ"ל, הרי בוודאי שאתרוגים קיל יותר על פי הלכה.

ומ"מ לאלו הרוצים להדר ולהשיג אתרוגים העתיקים של ארץ ישראל בלתי להכניס עצמם בספק זה, הרי בזמנינו כבר גדלים אתרוגי חזון איש בקאליפארניע, ע"י בן תורה מלעקוואד ה"ה הרה"ג רבי יעקב שלמה ראטבערג שליט"א אשר שתל כל אתרוגי ארץ ישראל הנ"ל בקאליפארניע תחת השגחה מעולה, ועל כן מי שמהדר אחר אתרוגי ארץ ישראל העתיקים בעבור תוקף חזקת כשרות מסורתן, אין מניעה מליקח אתרוגים אלו הגדלים בקאליפארניע גם בכל שנה, וכל שכן בשנת השמיטה שסר בזה האיסור החמור של מסחר בפירות שביעית.

הרב יוסף הלוי דייטש

מו"ץ דזשערסי סיטי, יצ"ו

## בענין תערוכות חלב מריפה בחלב עכו"ם

תגובה למאמר שכתב הרב מאנים בלומענפרוכט שליט"א בחו' ל"ט

**הנה** בלי ליכנס לעצם השאלה של 'חלב עכו"ם' במקום שאין דרך הגוים לערב חלב של בהמה טמאה, שכבר סגר עלינו הדרך מרן החת"ס (שו"ת יו"ד סי' ק"ז) דבמקומותינו ממ"נ אסור (אם לא מחמת סוגית הגמרא מ"מ אסור מטעם מנהג ונדר), רק כל המו"מ שנכתוב הוא אם יש 'איסור נוסף' מחמת תערוכות חלב מריפה.

**הנה** ידוע לרבים זה מכבר בעשרות שנים אחרונות שיש שאלה של מריפות בקצת פרות העומדות לחליבה. שכמה פרות עוברות טיפול לתקן קיבתן אחר שנעתק ממקומה הנכון מימין הכרס, וע"י חולי מתמלאה הקיבה רוח ומתנפחת והולכת לצד שמאל. והדרך לרפאותה הוא ע"י ניתוח, שיש בקצת מאופני הטיפול חששות של מריפות מחמת קרע טפח בבשר החופה את הכרס. וברובם ככולם נוקבין הקיבה להוציא הרוח, ואחר כך מחזירין אותה למקומה, אם כן הפרה נטרפה, דנקב משהו בקיבה מריפה.

**ולאחרונה** יצא ספר חלב מריפה על נושא זה וביאר כמה מאופני הטיפול, ושו"ט בדברי הפוסקים בארוכה, והמעין שם ימצא שאין היתר לומר שלא נטרפו הפרות שקיבתן ניקבו בעת הטיפול, אולם לגבי שאלת החלב מען שיש להתיר מטעם שהוא תערוכות ויש רוב כשר נגדם, ולח בלח מן התורה בטל ברוב, וא"כ לא הוה רק איסור דרבנן, ולפי מחקרו שערך עלה שהרבה רפתות אין בהן א' מששים באיסור, נמצא דהוא ספיקא דרבנן דמותר. (כמבואר בס' צ"ח במין במינו ונשפך) ובהמשך דברינו יתבאר שאין היתרו ברור.

**והנה** מן היום שעלה ההתעוררות על שולחן מלכים היינו רבנן, נמנו וגמרו להעמיד השגחה על זה לפקח על הפרות המנותחות, לבלתי נתן חלב שלהן לתוך החלב ישראל המאושר על ידי הרבנים שליט"א.

**ואעתיק** כאן תוכן הדברים ששמעתי מפי רב מבשר חשוב על סדר החליבה שתחת השגחתו:

הרפת שאנו לוקחין החלב משם הוא רפת גדול, ונכון יותר לקרוא עיר קמנה אנשים בה מעט ובהמה רבה, שנמצאים בתוכה לערך שמונת אלפים פרות, שמהם החצי דיינו ארבעת אלפים נותנות חלב. המקום משוכלל ומתנהג בנקיות ובסדר גדול, כל פרה יש לה חותם (טעג) עם מספר, ולכל פרה יש דו"ח מפורט בהקאמפיוטער קורות ימי חייה והמעדיקל רעקארד שלה, וכמות משקל החלב שנותנת בכל חליבה. ואם מרגישין איזה שינוי לרעה או חולי מטפלים עמה מיד הרופאים הויטראנים ונרשם בתוך הקאמפיוטער בדיוק היטב כל הנעשה עמה (ופשוט שיש לזה דין מסיח לפי תומו שרדשמיין קורותיה לצורך עצמן בלי שאלת ישראל כלל עיין שו"ע יו"ד ס"ט סעי' י' ונו"כ שם ואבהע"ז סי' י"ז סעי' י"ד ט"ו).

ממעם ההשגחה כל פרה שעברה ניתוח זה צריכה לעבור למקום מיוחד של הפארם שמשם אין לוקחין לחלב ישראל (הן חולבין כמעט במשך כל שעות המל"ע והמשגיח ממונה להשגיח רק בשעות שחולבין לחלב ישראל וגם לראת בתחילת החליבה שרחצו הכלים והם נקיים) וגם מקבלת הפרה מעג במראה פערפעל שזה סימן שאינו משלנו. המשגיח מבקר מפעם לפעם בהשפוטאל להיות עינו פקוחה מה נעשה שם.

גם הרבנים המכשירים יש להם אפשרות לראות מה שנרשם בהקאמפיוטער, והנה כאשר עברו על חשבון פרות המנותחות הנמצאות שם, ראו שעלה מספר המנותחות כשבעים פרות לארבעת אלפים, שהוא פחות קצת מאחד בששים נמצא דאין כאן שיעור ביטול אם היו מניחין אותו.

כשנתרבה מספר חלב ישראל, הסכימו בעלי הרפת לרצון הרבנים להוסיף הידור ומשמרת למשמרת, והיינו לפטר הפרות המנותחות ולמכור אותן לרפתות אחרות. (הפרה אחר שחיתה מן הניתוח וחזרה לבריאותה נותנת חלב כראוי ופארמס של גוים לוקחין אותו כפי מחיר חלב שנותנת)

## עד כאן תוכן דבריו ותשחח"ל.

**ואם** שאול ישאל האיש מורה בדיקה זו ופיקוח זה למה, הלא זה ברור שרוב הפרות אין צריכין לניתוח, ובכמה רפתות מספר הפרות המנותחות הוא פחות מא' בס', ולכל היותר יש לנו ספק דרבנן דמין במינו מן התורה במל ברוב, ובפרט שלכל פרה יש חזקת כשרות ממעם דרוב בע"ח כשרים, ואם כן נימא ספיקא דרבנן לקולא.

**והתשובה** לזה הוא פשוט (מלבד השאלה של ביטול איסור לכתחילה עיין סי' קכ"ב ס"ו דלא יאמר בשל לי דזה נחשב כלכתחילה ה"נ חולב לצורך ישראל ודו"ק). דכיון דנתברר על ידי כמה רבנים העוסקים בהענין ורואים כל הנרשם בהדו"חים (דיש לזה דין מסל"ת, וגם הפרות הן בידם שנאמנים לאסור עיין יו"ד סי' ט"ז סעי' י"א), וגם על ידי המשגיחים הנמצאים שם, ונתברר לנו שיש כמה רפתות שאין בהן ששים נגד המריפות, שוב אי אפשר להתיר השאר גם אם ידוע לנו בודאי שיש רפתות כשרות עד שיתוודע שהרוב הן כשרות.

**והמקור** לזה הוא ברמ"א סי' קי"ד ס"י דאם גוי אחד דרכו לערב איסור דרבנן כגון יין נסך (אך אינו ודאי שעירב גם עכשיו) וגוי אחד בודאי אין מערב תולין להקל, אך אם ידוע שאחד מערב בודאי, אסור ליקח בביתם משום קבוע, ובשוק מותר אם ידוע שה'רוב' אין מערבין (ועיין בט"ז ס"ק י"ג הטעם דמדמי ליה לב' שבילין ובאו לישאל בבת אחת ה"נ א"א לנתיר כולם).

**ומעתה** ברור ופשוט שיש חשש גדול של תערובת חלב מריפה בהחלב של הקאמפונים בלי השגחה. ויש רוצים להתלות באיזה סטאטיסטיקס שנעשו על חלק הרפתות שתוצאות הסטאטיסטיק הוא שברוב רפתות יש ששים נגד המנותחות, אך צ"ע אם יש לזה תוקף להלכה דאין נאמנות לגוי רק מסל"ת נאמן בקצת מקומות, ואכמ"ל (רק כמה שבידו נאמן לאסור עיין יו"ד סי' ט"ז סי' י"א). וכ"ש כשהוא להשביח מקחו (דאז לקצת פוסקים אינו נאמן אפילו לאסור מה שביגו עיין ש"ך סי' ט"ז ס"ק כ"ג).

**והנה** בספר חלב טריפה (עמוד ק"פ) מביא סמאטיסטיק שברפתות הגדולות עפ"י רוב יש בהן ששים נגד הטריפות, ורק ברפתות הקטנות והבינוניות אחוז הטריפות הן יותר ואין בהם ששים, ורוב כמות החלב בארה"ב בא מרפתות גדולות.

**ובספר** הנ"ל (עמוד קפ"ד קפ"ה) כתב דאי אפשר לברר מאיזה רפת בא החלב שבבנקוק, כיון שה'באטלינג' קאמפעיג' מקבץ חלב מכמה וכמה רפתות הקטנים עם הגדולים, עכת"ד.

**ואמינא** אנא לו יהא אמת, מה בצע שברפתות הגדולים יש ששים, הלא הטאנקיר טראק מקבץ חלב על יד על יד, וכל חלב שנכנס מהרפתות הקטנות נעשה נבילה (כפסק הרמ"א יו"ד צ"ב ס"ד שלא בה"מ), ומעכשיו צריכים ששים נגד כל החלב והא ודאי ליכא.

**ובהא** נחתינן ובהא סלקינן, דאין בכל הסמאטיסטיקס של גויים כדי סמיכה מדין נאמנות וכנ"ל. ואנן בדידן הנוהרים מחלב עכו"ם ממילא אין כ"כ נפ"מ בכל זה לדינא, דלחולים וקטנים שמותר להם איסור דרבנן של חלב עכו"ם (עיין אור"ח שמ"ג במ"א ושועה"ד יו"ד קנ"ו) מותר להם גם איסור דרבנן של מין במינו ודו"ק.



הרב מנחם מאנעס בלומענפּרוכט

בעמח"ס חלב טריפה, בדוקלין יצ"ו

## מענה לתגובה

**ידידי** הרה"ג רבי יוסף דייטש שליט"א כתב מאמר תגובה על מה שכתבתי בקובץ עין חיים (ניסן תשפ"ג) אודות החשש מריפות הנמצא במוצרי חלב עכו"ם במדינת אמעריקא. וראיתי דבריו הנחמדים, אך כתב דברים שלענ"ד יש לדון בהם טובא, ולכן אזורתי חיל להשיב בקוצר דבר דבור על אופניו.

בענין מה שהעיר על ההיתר שהצנתי למה אין חשש מריפות במוצרי חלב עכו"ם **אביא** כאן בקצרה לדון בעיקר דבריו, ובפרט מה שכתב לפקפק על ההיתר שכתבתי לבאר למה אין חשש מריפות במוצרי חלב עכו"ם:

**א.** ראשית כל, כתב הר"י שליט"א שביון שנתברר על ידי כמה רבנים העוסקים בנידון זה שרואים כל מה שנרשם בדו"ח בקאמפיוטער, והגוים נאמנים בזה כיון שיש לזה דין מסוים לפי תומן, וגם הפרות הם בידם, שוב אי אפשר להתיר שאר רפתות גם אם ידוע שיש רפתות כשירות, עד שיתברר שרובן כשירות, בדומה למה שאיתא ברמ"א סימן קי"ד ס"י. וסיים, ש"ברור ופשוט" שיש חשש גדול של תערובת חלב טריפה בהחלב של הקאמפעינים בלי השגחה (חלב עכו"ם), עכת"ד.

**לדעתי** מה שכתב הר"י שליט"א לתלות נדו"ד בדברי הרמ"א אינו נכון. ואעתיק לשון הרמ"א וז"ל, ואם ידוע שעכו"ם אחד הוא בעיר שאינו מערב בו יין אע"פ ששאר עכו"ם דרכן לערב בו יין מותר ליקח מכולן כל זמן שלא ידוע כן בודאי שעירבו בו דתלינן לקולא שמא לא ערבו בו וכן כל כיו"ב באיסורי דרבנן ואם ידוע שמקצת עכו"ם בודאי נותנים בו יין ומקצתן בודאי אין נותנים בו יין אזלינן בתר רובא דכל דפריש מרובא פריש אבל אסור לקנות מהם בבתייהם דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, עכ"ל.

**ופלא** גדול מה שהראה הר"י שליט"א מקור להחמיר מדברי הרמ"א, שאדרבה משם ראייה גמורה להיתר שהצנתי. הרמ"א שם מחלק בין נידון שנתברר שיש עכו"ם שבודאי מערב איסור דרבנן במאכל, ושם כתב להחמיר היכא שקנה מן הקבוע. אבל הרמ"א כתב מפורש שמה שפירש מן החנות מותר, דכל דפריש מרובא פריש. ועל כן, אפילו אם נימא שיש איסור קבוע ברפתות באמעריקא (מחמת המידע שנודע ע"י הרבנים שמצאו רפתות עם טריפות), זה לא מעלה ולא מוריד, שהרי הרמ"א אסר רק לקנות מהם בבתייהם ממקום הקבוע, ולגבי מוצרי חלב עכו"ם הרי כבר פירש החלב אל החנות ומותר, דאזלי בתר רוב. ואחר המחילה לא אדע אבן מהו כוונת ידידי שליט"א להראות מדברי הרמ"א. וצ"ב מה שסיים ידידי שליט"א ש"ברור ופשוט" שיש חשש גדול של תערובת חלב טריפה בהחלב של הקאמפעינים בלי השגחה.

ב. ושוב כתב הר"י שליט"א "ויש רוצים להתלות באיזה סמאטיסטיקם שנעשו על חלק הרפתות שתוצאות הסמאטיסטיקם הוא שברוב רפתות יש ששים נגד המנותחות, אך צ"ע אם יש לזה תוקף להלכה דאין נאמנות לגוי רק מסל"ת נאמן בקצת מקומות ואבמ"ל וכו'".

**ודבריו** קשין להולמן, דאפילו לו יהא אמת כמו שנקט הר"י שליט"א (שאנו סומכים על הגוים רק כשהם אומרים לאיסור ולא כשהם אומרים להתיר)<sup>א</sup>, מכל מקום מה זה גוגע לנידון רידן. הרי אין שום כח ממה שראו הרבנים המכשירים טריפות (על רפתות אחדות שהם ביקרו בעצמם) להטיל שום ספק על חזקת כשרות של שאר הרפתות באמריקא. וטענה זו כבר כתבתי בהמאמר הנ"ל [חוברת ל"ט - ניסן תשפ"ג] בתגובה להגאון הרב אשר אנשיל עקשטיין שליט"א, שהוא הניח שמפני שהוא ראה בעיניו טריפות ברפתות אחדות שהוא ביקר בהן, שממילא יש להוציא מזה שכן הוא המציאות בכל רפת ורפת באמריקא. והשבתי שם שלא נראה כדברי הגר"א עקשטיין שליט"א, דבאמת לא איכפת לן בזה להלכה ולמעשה מה שהוא ראה בעצמו, שהוא לא בדק אפילו קרוב לשיעור חשוב שעל ידה יכול לערער על החזקת כשרות של שאר הרפתות באמריקא. ולפיכך נשארת כל רפת ורפת בחזקת כשרות, מכיון שאין שום וודאות שהם מנתחים הפרות - דהרי יש טיפולים אחרים בכדי לטפל עם הפרות החולות, וגם יש רפתות שאין בהם טריפות מפני שהם מוכרים אותם. ואם כן, עד שגלך ברנלינו אל כל אחת ואחת של ה-30,000 רפתות באמריקא, אין להחזיק בשום אחת מהם [מספק] שיש בהם טריפות, דאחזקי ריעותא לא מחזקינן. ולפיכך אין הכרח לומר, הן מצד המציאות והן מצד ההלכה, שמפני שמצאו איזה רבנים טריפות ברפתות אחדות שביקרו בעצמם, שכן הוא בשאר אלפי הרפתות אמריקא, ולא נכון הוא מ"ש הר"י שליט"א, דאין זה משנה את מצב של שאר אלפי הרפתות, ועדיין הם בחזקת כשרות.

**ג. שוב** כתב הר"י שליט"א להעיר ע"מ שכתבתי בספרי "חלב טריפה" (סימן י"ט) שברפתות הגדולות ע"פ רוב יש בהן ששים, וברפתות הקטנות אין בהן ששים, והגם שאי אפשר לברר מאיזה רפת הגיע החלב - ויתכן שבא מרפת שאין עליה חשש טריפות - אין להתיר, דמה בצע שברפתות הגדולות יש ששים, הלא ה"טאנקיר טראק" מקבץ חלב יד על יד, וכל חלב שנכנס מהרפתות הקטנות נעשה נבילה (כפסק הרמ"א יו"ד צ"ב ס"ד שלא בה"מ), ומעכשיו צריכים ששים נגד כל החלב, והא ודאי ליכא, עכ"ל ידידי הר"י שליט"א.

**לענ"ד** גם כאן דבריו אינם נכונים. מעולם לא כתבתי שרובן של הרפתות הקטנות אין בהן בכדי ביטול נגד הטריפות, ולא שייך שארע את זה, דאי אפשר לדעת כן דהא באמריקא יש אלפי רפתות, וכשרותם של כל אחת ואחת מהם צריכה דרישה וחקירה. ואין מישהו שיודע את המציאות של כל הרפתות, ולפיכך אין שייך להחזיק על שום רפת בכל רחבי אמריקא מן הספק שיש להם חשש טריפות כנ"ל, דהרי יתכן שאין

א. והנחה זו שאנו סומכים על הגוים להחמיר בלבד הוא תמוזה, והוא נגד הש"ך בנקודות הכסף (סימן מ"ח) והחתם סופר (ש"ת סימן ס').

בהם המחלה כלל, או שהם מוכרים או שוחטים הפרות החולות וכיו"ב. וברור לפ"ז, שאי אפשר לומר על שום "טאנקיר טראק", שהחלב שבתוכה בודאי נעשה נבילה, דהרי לא שייך למידע בוודאות שה"טראק" קיבל חלב מרפת שיש בה טריפות. ואמת הוא שיתכן שקיבל ה"טראק" חלב מרפת שיש עליהם טריפות, אך מכיון שזהו רק ספק בלבד [דהרי יתכן שבאמת קיבל ה"טראק" באותו היום חלב מרפת שאין עליה טריפות], הר"ז ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא.

ד. והתמיהה הגדולה ביותר על הר"י שליט"א הוא מה שכתב לבסוף "ואנן בדין הנוהרים מחלב עכו"ם ממילא אין כ"כ נפ"מ בכל זה לדינא, דלחולים וקטנים (ונוגע לכמה זקנים הצריכים מוצרים עם הרבה כוחות של תזונה - נוטרענט"ם, כמו ענשו"ר ובוס"מ (Ensure Boost) וכדו', שלדאכוננו אין בנמצא רק עם תערובת חלב עכו"ם) שמותר להם איסור דרבנן של חלב עכו"ם (עין אר"ח שמ"ג במ"א ושועה"ר ויר"ד קנ"ו), מותר להם גם איסור דרבנן של חלב טריפה שנתבטל ברוב מין במינו", עכת"ד.

**נשתוממתי** על דבריו אלו, דהרי מבואר בפוסקים (עי' ש"ך סימן פ"א ס"ק כ"ו) דאפילו באיסור דרבנן איכא טמטום חלב, אפילו היכא שמותר לאכול המאכל ע"פ דין. והרי אף דנכון הוא מה שכתב, שבאופן שזקנים או קטנים צריכים מוצרי חלב עכו"ם, הרי איסור דרבנן הותר להם, מ"מ היעלה על הדעת שנאמר ש"אין נפקא מינה" אם יש איסור טריפה במוצרים אלו. והרי ידוע לכל שיש זקנים שמסרו נפשם בנערותם בעת המלחמה שלא לאכול שום אוכל שהיה בו אפילו חשש איסור קל, ובזקנותם ר"ל הם צריכים לאכול מוצרים כמו Ensure - כלום בנקל אומרים להם שבסוף חייהם הם טמטמו נפשם, אף אם ע"פ דין היה מותר להם לאכול, וכן "עשה למען יונקי שדים שלא חטאו", דהרבה חסידים וחרדים לדבר ה' צריכים להקל ולהאכיל את ילדיהם תרכובות מזון מיוחדות (כמו Sensitive, Enfamil, Gentlease Similac). ופשוט שהם אינם מקילים באיסור חלב עכו"ם אלא ע"פ שאלת חכם ובעצת הרופאים. אך מכל מקום, האם זה כל כך פשוט לומר עליהם שהם ח"ו מאכילים לבניהם ובנותיהם דבר המטמטמת את הלב לעולם.

**וברוך** ה' נראה ברור, שע"פ ההיתר שהצגתי הזקנים עם הנערים אין צריכים לדאוג ולחוש לטמטום חלב מחמת החשש טריפות במוצרי חלב עכו"ם, דאין חשש איסור טריפה בחלב עכו"ם כיון שהוא ספק איסור דרבנן וכנ"ל (ובעקרי הדברים העירני לזה ידידי העורך הרה"ג רא"מ מייזליש שליט"א, שכבר עורר כמה גדולי הרבנים חברות מזון וארגוני כשרות לדבר זה).

**לעורר את הציבור בענין ההשגחות על יצור "חלב ישראל" לידע מה נעשה בפועל בכדי להימנע מחשש טריפות מחמת פרות שנותחו בכדי לתקן קיבתו**

**כ"ז** מה שכתבתי לעיל הוא נוגע אך ורק לחלב עכו"ם בלבד. אך לענין חלב ישראל נראה שהחשש של "חלב טריפה" עדיין נוגע כל יום ויום. וכבר רמז לזה הר"י דייטש שליט"א

בדבריו הנחמדים, ובפרט מה שכתב בשם "רב מכשיר חשוב". וכן רמזתי לזה בקיצור בהמאמר שכתבתי בקובץ זו (ניסן תשפ"ג) באות ד', ואפרש שיחתי:

**בימינו** בעז"ה מצוי ונפוץ במקומותינו כל מיני מוצרי חלב הגעשים רק עם "חלב ישראל", בתכלית ההידור והכשרות, תחת השגחת רבנים החרדים לדבר ה'. והחסידים והמדקקים בדבר הלכה אינם מקילים באיסור חלב עכו"ם בשום פנים ואופן, ואינם סומכים על שום התיר או קולא בנוגע לזה. ובעז"ה גם אצל בני הישיבה והספרדים נתפשט המנהג להחמיר בענין זה, ורובם מחמירים ואוכלים רק מוצרי חלב ישראל.

**אך** נראה, שאף שאמת הוא דלגבי החשש "חלב עכו"ם" ידוע שהיום כל מוצרי "חלב ישראל" נעשים בתכלית ההידור והכשרות בעזרת ה' יתברך, ואינם סומכים על שום קולא או היתר, מ"מ צריך ביור רב מה עושים היום הרבנים המכשירים להימנע מהחשש טריפות מחמת הפרות שנותחו לתקן קיבתן.

**וקודם** כל רצתי להדגיש, שלא באתי כאן אלא לעורר בלבד. ואקוה שאי"ה בחוברת הבא של הקובץ "עץ חיים" יתקיים דיון והבהרה ע"ז מהרבנים המכשירים והמומחים בענינים אלו, בכדי לברר ולהבהיר להציבור איך הם מבטחים ש"חלב טריפה" לא נתערב בתוך מוצרי חלב ישראל.

**דהנה** לדאבוננו, לענין חלב ישראל החשש טריפות במוצרי "חלב ישראל" יותר חמורה מלגבי מוצרי חלב עכו"ם. וזאת משום, שכפרות שמייצרים חלב ישראל יכולים המשגיחים העובדים שם לברר את מספר הפרות שנותחו, והמשגיחים המבקרים ברפת יכולים לתקן את הדבר באופן "גלאט" מהדרין מן המהדרין, ולהוציא מתוך העדר את הפרות הטריפות. ולכאורה הם אינם יכולים לסמוך על שום היתר של "ספק", כיון שהם עומדים ברגלם באותו רפת. ומשא"כ כשדנין על החשש שנתערב חלב טריפה במוצרי חלב עכו"ם כנ"ל, שאין השאלה על רפת מסוימת, דהא אין אנו יודעין מאיזה רפת הגיע החלב הנמצא במוצרי חלב עכו"ם, ורק שם יתכן להתיר מחמת "ספק דרבנן לקולא", או "כל דפריש" כנ"ל, כיון שלא ידוע לן מאיזה רפת הגיע החלב שבמוצרי חלב עכו"ם.

**וא"כ** יש לעיין, על מה סמכו הרבנים המכשירים "חלב ישראל" היום בנוגע להחשש של פרות טריפות, דהייאך הם מסירים מן העדר אותן הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן. דהרי ברוב רובן של הפעמים "חלב ישראל" נעשה אצל רפת של גוים, והמשגיחים באים שם מקודם לסדר החליבה שתהא בתכלית ההידור. ואי נימא שיש לחוש מן הסתם שעל כל רפת ורפת יש בהן טריפות, וכמו שנקט הר"י שליט"א, א"כ צריכים המשגיחים לחיות בטוחים בהחלט שהוסרו הפרות הטריפות מן הרפת. ויש לשאול כנ"ל, מהו באמת המהלך של המשגיחים בענין זה להסיר את הטריפות מתוך העדר, דלכאורה אם הרפת הוא של גוים, הא אין נאמנות לגוי להגיד שהוא הסיר את הטריפות מתוך העדר. ובפשטות המשגיחים אינן יכולים לסמוך על ה"מעדיקל רעקארד" שכתבו הגוים בהקאמפיוטער שלהם, דלכאורה אין על כתבי הגוים שום תוקף להלכה. ומה שנקט הר"י שליט"א לפשיטות שיש להגוים נאמנות ממעם "מסיח לפי תומו" או מפני שיש להם נאמנות "כל זמן שהפרות הם



בידם" צ"ע טובא, דאף שיש לדון בעצם הדבר אם אכן נאמן הגוי בכה"ג, הא מ"מ צ"ע טובא אם יכולים ההשגחות והרבנים לסמוך ע"ז בתמידות בכל יום ויום ולמכור חלב לכלל ישראל עפ"י, דלכאורה אין זה "גלאט", ואין זה כשר למהדרין, ותמיד ההשגחות של הרבנים החרדים הוא באופן שכל מאכל ומאכל כשר למהדרין מן המהדרין, ואינו מיוסד על שום היתרים או פלפולים.

**ונראה** שהמהלך המוכר לתקן הדבר בלי חשש שמוצרי חלב ישראל יהיו כשר "גלאט" למהדרין, הוא באופן שכל משגיח (אולי בעזר של רופא) המבקר ברפת ימשמש בדופן של כל פרה ופרה העומד לחליבה בכדי להודיע אם יש שם צלקת מחמת ניתוח, ולהודיע שאין שם פרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן. אך כפי מה ששמעתי ממשגיח שעובד במפעל "חלב ישראל" מפורסמת, אין המשגיחים עושים כן, אלא הם מעיינים בהקאמפיוטער לראות ה"מעדיקל רעקארד" של כל פרה ופרה, ואם נעשה בהם ניתוחים. וכן משמע ממה שכתב הר"י שליט"א בשם "רב מכשיר חשוב". וכן כתב הגאון הרב אשר אנשיל עקשטיין שליט"א (ראש פינה סימן ג') ש"בדקתי במחשב וראיתי יותר ממאתים וכו' ". ולכאורה, לפי דברי ידידי הר"י שליט"א שיש לחשוש שעל כל רפת ורפת יש פרות טריפות, וכך גם ס"ל להגר"א עקשטיין שליט"א, א"כ יוצא מזה חומרא גדולה כנ"ל, שלכאורה צריכים המשגיחים לאמץ ולבדוק בעצמם את הדופן של כל פרה ופרה, דאל"כ לכאורה אין זה "גלאט" כשר למהדרין, ויש לחוש שאולי נתערב בתוך ה"חלב ישראל" תערובת של חלב טריפה.

**ובדאי** שברפת שהוא בבעלות של ישראל יר"ש הוא נאמן לומר שאין חשש טריפות, דהרי עד אחד נאמן באיסורים. אבל זה אינו נוגע לרובא דרובא של ה"חלב ישראל" שנמכר היום בשוק, שמקורן הוא מרפתות של עכו"ם, וקי"ל שאין נאמנות לעכו"ם. ומה שכתב הר"י שליט"א בשם רב מכשיר חשוב על סדר החליבה תחת השגחתו, זה ממש מוכיח את הנקודה שלי, שמדבריו משמע שהם סומכים על "מסיח לפי תומו", וכן על מה שהמשגיחים יכולים לראות ה"מעדיקל רעקארד" שנרשם בקאמפיוטער וכדומה כנ"ל. אבל לכאורה לא נראה שזהו "גלאט" להתיר "חלב ישראל" בלי פקפוק מהדרין מן המהדרין, דסו"ס צריכים לאמטויי לסמוך על הגוים באיזה אופן שיהיה.

**וגם** מה שכתב אותו רב המכשיר ש"לאחר שנתרבה מסחר חלב ישראל הסכימו בעלי הרפת להוסיף הידור ומשמרת למשמרת, ולמכור את כל הפרות המנותחות לרפתות אחרת" גם זה צריך ביאור. דהא אי נימא כידידי הר"י שליט"א שצריכים אנו לחוש מן הסתם שיש פרות טריפות בכל רפת ורפת, א"כ מה נרויח במה שבעלי הרפת אומרים שהם מוכרים את הפרות - הא סוף כל סוף בעלי הרפת הם עכו"ם, ואין להם נאמנות. ולכאורה אין תקנה לרפת שהיא בבעלות של עכו"ם להסיר את חשש הטריפות למהדרין מן המהדרין אא"כ המשגיחים יכולים לאמת שבאמת נמכרו הטריפות, ולכאורה הדרך המוכר לזה הוא כנ"ל, שהמשגיח ימשמש את הדופן של כל פרה ופרה בפנ"ע (אולי בעזר של רופא) לברר אם יש שם צלקת מחמת ניתוח וכדומה, ובכה"ג החלב כשר למהדרין.

**ולסיכום** הדברים אנגיד שתקוּתִי, ואקוּה שכן הוא גם תקוּת ידידי הר"י שליט"א, שמחמת המשא ומתן כאן יתרבה חכמה, ויגרום אי"ה שהרבנים המכשירים "חלב ישראל" יודיעו לרבים על מה סמכו להסיר החשש טריפות מהעדרים שהם באים לחלוב מהם למוצרי "חלב ישראל". ואולי מחמת הפרסום הזה יגרום הידור חדש בענין זה אצל כל ההשגחות, שכולם יתקנו דבר ויקפידו **מבאן** ולחבא שכל המושגיחים שלהם ימשמשו בדופן של כל פרה ופרה (אולי בעזרתו של רופא). ואי"ה יהיה הוספת הידור בענין הכשרות, שכמו שבעזרת ה' יתברך נתפשט "חלב ישראל" שכשר למהדרין מן המהדרין, כן יתפשט שהחלב יהיה כשר למהדרין בלי חשש ופקפוק של חלב טריפה ג"כ.



הרב ישכר דוב לאבין

דומ"ץ דק"ק תולדות אהרן ב"פ, ברוקלין יצ"ו

## בדין עישון עלקטראנישע ציגארעטליך E-Cigarettes לגבי חשש מריפות

**בתחילה** נברר מה הדין לגבי (Cigarettes) ציגרעטליך רגילים העשויים מעלים ומעלים עשן, ומה הדין לגבי עלקטרי"ק ציגרעטליך [E-Cigarettes], ונתחיל בס"ד לברר השאלה מה הדין לגבי טעימת מאכל איסור.

**(א)** בש"ע יו"ד סימן ק"ח ס"ה רמ"א אסור למעום מאכל איסור אע"פ שאינו בולעו, ובש"ך סקכ"ד אפילו המאכל אינו אסור בהנאה רק אסור באכילה גם כן אסור למעום (ולכא חולק ע"ז).

**(ב)** מקור של הרמ"א בר"מ (סימן ק"ח סק"ו) בשם תשובת הריב"ש (סימן רפ"ח), ושם הביא כמה ראיות דיש איסור למעום מאכל איסור, אבל אינו איסור מה"ת רק מדרבנן, ואפשר משום חשש שתבא לאכול.

**(הפמ"ג)** (סי' צ"ח מ"ז סק"ב) הקשה אמאי אינו אסור מה"ת ממעם חצי שיעור אסור מה"ת, עי' בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' נ"ז) שרק אם בא לגרונ אסור מה"ת, אבל אם בא רק לפיו ולא הגיע לגרון אינו אסור מה"ת, וחשש הריב"ש שמא יבלע מעט בגרון, וכ"כ אמרי בינה משו"ת תו"ח (סי' ק"ז) ושו"ת פנמ"א (ח"ב סי' כ"ז) (ובשו"ת מהר"ם ש"ך יו"ד קמ"ד) למד דכיון שטועם ופולט ואינו בולע הוה שלא כדרך אכילה.

**אפילו** אם האיסור טעימה הוא רק מדרבנן, החמירו הפוסקים הרבה באיסור זה כדלקמן.

**(ג)** אפילו אינו מכנים האיסור לפיו, רק טועם בלשונו, ג"כ אסור [פמ"ג (סי' צ"ח סק"ב)].

**(ד)** ואפילו אם יש ספק אם יש בו איסור אסור למעמו, ואפילו טועם רק בלשונו אסור [ש"ך (סי' מ"ב סק"ד) מרש"ל דרישה (צ"ח סק"א) ב"ח (סי' צו ס"ד) מנ"י (כלל פ"ח סק"ג) פר"ת (צ"ח סק"ב) פמ"ג (צ"ח סק"ב צ"ח מ"ז סקט"ו)].

**[רק]** הטו"ז מיקל למעום בלשון בשיש ספק אם יש איסור, אבל כנ"ל רוב הפוסקים סוברים לאיסור.

**(ה)** אפילו איסור שאסור רק מדרבנן, אסור למעום (פר"ח (סקכ"ב) פמ"ג (מ"ז סק"ט), שו"ת נודע ביהודא (תנינא יו"ד סי' נ"ב), יד"י (צ"ח פיה"ק סקב)).

**(ו)** ואם האיסור פגום, הפמ"ג (סימן צ"ח סקט"ו) הביא משו"ת צ"צ (סימן מ"ז) דמתיר להעושים בורית (זי"ף) למעום אם חסר מלח או לא, כיון דאיסור טעימה אינו רק איסור מדרבנן. וזי"ף שפגום רק איסור דרבנן, הוה גזירה לגזירה, באופן זה לא גזרו. בנו של הצ"צ בקו"א שם ביאר דעת אביו, דבכל אופן אם האיסור רק איסור דרבנן מותר למעום, וחולק עליו מכמה ראיות דגם באיסור דרבנן יש איסור למעום, וכן פסק הפר"ח.

**בפ"ת** (סימן צ"ח סק"ב) הביא, דהפמ"ג פוסק דאיסור טעימה כוללת אף לחיכה בלשון ואינו מכניסו בפיו, ואף באיסור רק מדרבנן, ורק כשישנם ג' תנאים מותר: א' רק טועם בלשון ולא מכניסו לפיו, ב' רק איסור מדרבנן, ג' רק בטעם פגום, וכ"פ בנוב".

**בפר"ת** (סימן ק"ח סק"ה) כתב דהצ"צ עצמו לא התיר רק בפגום לגמרי, דלא חזי לאכילה, וגם אינו מכווין למעוה האיסור רק לראות אם חסר מלח, וכן פסק יד"י (פיה"ק סק"מ), וערוגת הבושם (צ"ח סק"ב).

**(ז) פר"ח** (סימן ק"ח סק"ב) סבר אפילו פגום לגמרי אסור למעוה, וכן פסק בית לחם יהודא (סי' צ"ח סק"מ), חכ"א (כלל ס"ב ס"י) דאסור למעוה, ואפשר אפילו בדבר שהוא פגום, ערה"ש (סימן צ"ח סק"ד). ויש למנוע את עצמו מלמעוה אף בדבר פגום כבורית, ובפמ"ג (סימן ק"ח מ"ז סק"ט) כתב שהמחמיר תע"ב כפר"ח אפילו פגום.

**(ח) היוצא מכל זה**, למעוה איסור בעין אסור, אף אם הוא רק בלשונו ואינו מכניסו לפיו, ואף באיסור האסור רק מדרבנן (כמבואר באות ג' ד' ה'). ואם האיסור פגום, וגם אינו מכניסו לפיו רק טועם בלשונו, והוא איסור רק מדרבנן, רוב הפוסקים מקילין (כמבואר באות ו'), אבל זהו דוקא אם הוא פגום לגמרי, ויש מחמירים אף בפגום לגמרי (כמבואר באות ד').

**(ט) וחומרא יתירה מזה** מבואר בפר"ח (סימן ק"ח סק"ג) דיש להזהיר לאלו ששותים הטמיו"ם, דהיינו פיפ"ה של טבאק"ו, שלא יבעירוהו מנרות של חלב, לפי ששואב הלחלוות של חלב שע"פ הנר, ומסתבר דדוקא כשמקרב הפיפ"ה אצל הפתילה, אבל להעביר מראש השלהבת שהיא רחוקה מהפתילה דהתם מיקלא קלא איסורא מותר, ובעל נפש יחוש גם לזה.

**ועי' פ"ת** (סימן צ"ב סק"ז) שהביא מספר בני חייא שאוסר מדינא אפילו משלהבת, ובהשמטות חזר להתיר משלהבת, ובתשובת הגאון ר' שבתי כ"ץ אוסר, ומסיק הפ"ת להתיר דבכו"פ כתב דחלב פגום. ובפ"ת הקשה הא גומל"פ אסור לכתחילה, ומיהו להצ"צ שהבאתי בס' צ"ח אתי שפיר, היינו הצ"צ הנ"ל דמותר למעוה טעם פגום.

**בחכ"א** (כלל ס"ג אות י"ב) פסק כפר"ח דקרוב לגר אסור, וברחוק מהגר מותר, ובעל נפש יחוש גם לזה.

**ועי' דרכי תשובה** (סימן צ"ב סקפ"ח) שהביא תשובת בעי חייא (מבעל כה"ג) (חיו"ד קמ"ב) שאוסר אפילו מדליק רחוק מהשלהבת, וכן דגמ"ר וכן תשובת סמא דחייא (ס"ה).

**עקרי הד"ט** (חיו"ד סימן ז') פסק להחמיר לכתחילה. ובשו"ת צרור הכסף (חיו"ד ס"ד) כתב שכיון שהמחמירים הם אנשי שם יש להחמיר לכתחילה. וברעת קדושים כתב שמצד מדת חסידות יש למנוע. ובאה"ט של מהרי"ט דעכ"פ ת"ח בודאי אסור לעשות כן, ערה"ש (סימן צ"ב סנ"י) והנהוג תע"ב והמיקל אין מוחין בו.

**(י) היוצא מזה**, גר חלב דפגום להדליק פיפ"ה משלהבת, יש מחמירים שאסור מדינא (כה"ג דגמ"ר סמא דחייא), והרבה פוסקים כתבו שהמחמיר תע"ב, ואין אסור מדינא (ופר"ח

חכ"א עקרי הד"ט ערה"ש ועוד). וסמוך לגר יש חבל מחמורים פר"ח חכ"א, ופ"ת סי' צ"ב סק"ז מיקל אפילו בזה מטעם דפגום ורק טועם ופולט.

**(יא)** השאלה בצינרעמלי"ך רגילים מעלים ועשן, הוא ששורין העלים בהרבה דברים וגם בגליצערין, ושמא נעשה משומן בע"ח מריפות ונבילות, ולכאורה לפר"ח הנ"ל באות ז' דאוסר למעום איסור אפילו פגום ודאי יש לאסור, ואף להמתירים הנ"ל באות ו, י"ל דכאן חמור יותר שמכנים האיסור לפיו ולא רק מעימה בלשון, וכ"ש שחמור ממדליק משלהבת שיש מחמירים כנ"ל באות ט'.

**(יב)** אבל מצד שני קיל מטועם מאכל איסור מכמה טעמים, בפ"ת (סימן ק"ח סק"ג) הביא שער המלך (פ"א ממכ"א ה"ג) שדן לגבי אבק מוטו"ן הנקרא מאב"ק הניקה מעכו"ם, אם מותר לשאוב אותם, דיש מפקפקים שאסור כיון שמערכים בעלים יין נסך, וכתוב השעה"מ להתיר מכמה טעמים: א) סתם יינם אסור רק מדרבנן, ויש מחלוקת ראשונים האם אסור גם בהנאה או רק בשתיה ומותר בהנאה, (לדינא נקטינן דאסור בהנאה, רק בזמנינו הגוים אין מנסכים, המחבר מחמיר, והרמ"א מיקל במקום הפסד עי' סי' קכ"ג ס"א). ב) שמא יש שישים פעמים היתר נגד היין וספק דרבנן לקולא ממילא בטל. ג) שמא אין גותנין היין למעם רק לריח, וראב"ד ורמב"ן סברי דריח אסור רק בדבר הראוי לאכילה לא באינו ראוי לאכילה. ד) יש לדמותו לכת תיהא המוזכר בש"ע (סי' ק"ח ס"ה), דלשאוב כפה ריח היין למעום אם נגמר היין שרי, דחוקק היין נכנס לפיו ומויק, וכאן בטאב"ק יש גם חזק. ה) סתם יינם אסור רק מדרבנן, וי"ל דריחא אינו אסור אלא באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן (פמ"ג (סימן ק"ח מ"ז סק"א), גם באיסור דרבנן ריחא מילתא, וכ"פ חכ"א (כלל ס"ב דין א').

**(יג)** שו"ת קול אליהו (י"ד ח"א סי' כ"ג) כתב דהיתר צינרע"ט דאש שורף ומקלא קלי אסורא.

**(יד)** ועי' שו"ת מנח"י (ח"ה סט"ז) שדן בשאלה זו, והביא משו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' רמ"ב) שהביא המג"א בהלכות פסח (סי' תס"ז סק"ו) שכתוב שצריך לסגור המאבא"ק בפסח מפני ששורין העלים בשכר חמץ ואסור להנות ממנו, והקשה השואל הא בס' תמ"ב סט"ו איתא דחמץ דחרכו קודם פסח מותר להנות ממנו בפסח, א"כ אמאי אוסר המג"א המאבא"ק, ותי' דסבר המג"א דאה"נ מלאכול נפסל אבל לריח לא נפסל ועומד לזה ומחשיבו ומקיים החמץ, וגם שיש לפקפק צריכין למשכנונו להסביר דברי מג"א, אמנם באמת כבר האריך בשעה"מ בהתירים, וכיון שדבר זה תליא בפלוגתא מאן דחש לאסור תע"ב עכ"ל. מדייק המנח"י אף בחמץ כתוב המהרמ"ש רק המחמיר תע"ב, הגם שמירי מאבאק לריח אבל לתוך פיו חמור. וי"ל דשם לא הותר.

**(טו)** אבל הב"מ (סי' תמ"ז ס"ח) למד במג"א שמירי בטאבאק לתוך פיו ששואב העשן, והקשה כנ"ל דחרכו חמץ קודם פסח מותר להנות ממנו. כתב הב"מ דסבר המג"א משום חומרא דחמץ אמרינן דרויך עשן הוה כאכילה ממילא הוה אחשביה עכ"ל. ומדייק המנח"י דרך משום חומרא דחמץ.

**(מז)** והביא המנח"י תשובה בסוף ספר בגדי יו"ט (מהרש"ק ברודי) שמירי משאלה ציגארן שמדביקין בבצק לעשן בפסח. וכתב ג' היתרים: א) דנפסל מאכילת כלב. ב) דלא נחשב כאכילה ושתיה. ג) מקו"ח על המג"א (סי' תס"ה סק"ב) דהמג"א אוסר עופות שהבהו בקשין שהיה בה דגן, דוקא אם מניחין על האש ממש שיש חשש שנגע בחמץ, אבל למעלה באש ודאי מותר שנשרף ואין טעם הולך ע"י האש.

**וכ"כ** במור וקצועה בשם אביו החכם צבי, וכן בשו"ת דברי חיים (ח"א יו"ד סי' נ"ז) ושו"ת תפארת יוסף (או"ח סי' כ"ז) מתירים מטעם דגרע מחרכו קודם זמנו, מסיק המנח"י ק"ו חמץ מקילין כל הפוסקים הנ"ל, כ"ש בשאר איסורים דיש להקל.

**(יז)** ועוד ל"ש אחשביה, דאין כוונתו לאכילה רק לשאוב העשן.

**(יח)** אעפ"כ היה מקום לבע"נ להחמיר, כמו שיש מחמירים במדליק מנר חלב אפילו רחוק מן האש, אבל יש צירוף שיש מתירין לגמרי גליצערין, לא נקטינן כן כמ"ש בספרי (ח"א סנ"ב).

**(כ)** ובשו"ת באר משה (ח"ג מסי' ק"ו עד סי' ק"י) יש אריכות אודות השאלה ציגרעט"ם שמעריבין גליצערין, אם עשן מדבר האסור בהנאה אסור או לא. וכתוב כמה היתירים:

**א.** בסי' ק"ו אות ח' כתוב דנהי שטאבא"ק עומד לריח אבל הגליצערין אינו עומד לכך, וצ"ע שמחר"ם הנ"ל כתב לגבי שכר שעומד לכך וג"כ לא עומד רק באופן זה שנשרה העלים בתוכו, כן שייך לומר לגבי הגליצערין.

**ב.** בסי' ק"ו אות ט' כתוב היתר דיש שישים כנגד הגליצערין, והקשה אפילו שיש שישים היאך בטל, הא המג"א (סי' תמ"ב סק"א) הביא תשובת הרשב"א דאם עיקר עשייתו בכך לא בטל, ע"ז כתב דוקא בנותן האיסור למאכל לאוכלו שייך סברת הרשב"א, אבל כאן שנותן רק שלא יתייבשו העלים ל"ש לומר עיקר עשייתו בכך, וכבר כתוב מחר"ש (בסי' תמ"ז סקמ"ה) דאם אינו נותן למאכל רק למראה בטל אף לרשב"א, וכ"ש כאן שאינו נותן בכלל למאכל רק לעשן ודאי בטל.

**ג.** סימן ק"ח היתר דעשן שלא כדרך הנאה, דבר שאסור רק באכילה אם אוכל שלא כדרך הנאה מותר לכ"ע, (צ"ע דמכל הפוסקים לא משמע כן, שעה"מ כמה היתירים ושאר פוסקים הנ"ל לא כתבו היתר זה).

**ד.** סימן ק"ט נפגם לגמרי בטל, מסיק אין להחמיר כלל והמחמיר יחמיר לעצמו מי מעכב ואל יורה כן לאחרים.

**(כא)** היוצא לדינא דציגארעטין (Cigarettes) מעלים ועשן יש הרבה היתרים: דיש שישים נגד האיסור ממילא בטל האיסור, (כמבואר באות י"ב ואות כ'). מעמו הוה פגום בתערובות שאר דברים, (כמבואר באות י"ב ואות י"ד ואות כ'). האיסור נשרף לגמרי (כמבואר באות ט"ז וי"ז). עשן הוה שלא כדרך הנאה, ממילא הדין דיש להקל.

**(כב)** אבל בציגרע"ט עלעקטרי"ק [E-Cigarettes] אין שום היתר, ונחזי אנן כל היתירים דיש בציגרעטלי"ך רגיל היתר (א) דהגליצרי"ן פגום, בציגרע"ט זה לא היה פגום

מעולם ולא נעשה פגום עכשיו, וזהו המציאות שיש להם טעם טוב כל אחד ואחד בוחר כפי הנאתו, ושמעתי מהרבה בעלי מכשירים שגליצערין בכלל אינו פגום, ואדרבה נותנים אותה לטעם, ממילא לא שייך היתר פגום אפילו לצירוף.

**(כג)** היתר (ב) דיש שישים נגד הגליצערין ממילא בטל, המציאות בצירוע"ט עלעקטרי"ק דליכא שישים בכלל נגד הגליצערין, ממילא לא שייך בכלל ביטול, וכן שמעתי מהרבה בעלי מכשירים שאין שישים בכלל [ואפילו אם היה בו שישים, אינו בטל כמ"ש באות כ' בהיתר ב' תשובת הרשב"א אם עיקר עשייתו כך אינו בטל וכאן נותנים לטעם].

**(כד)** היתר (ג) דנשרף לגמרי ולא נשאר כלום מן האיסור, פשוט שכאן לא שייך היתר זה, דאין כאן לא אש ולא עשן, רק ממשות איסור קאי וקיים כמעיקרא רק נעשה הבל קר, וכל הבעין והטעם הולך עם הבל לתוך פיו, זה ברור המציאות. ויותר מזה שנשאר בפיו מעט בעין מן הלחלוות. ודברתי עם הרבה בחורים ואברכים ונסיתי בעצמי שנשאר ממשות בתוך הפה אפילו אחר שפולט ההבל, וגם יכול כל אחד לנסותו ע"י שיקח טיש"א על פיו וישאב הציגרע"ט עליו יהי עליו לחלוחית בעין.

**(כה)** היתר (ד) כמו בת תיהא המבואר באות י"ב (טעם ד'), לא שייך כאן כלל, דשם יש כמה פירושים בראשונים ואחרונים לבאר ההיתר: א'. דמויק חוץ היין, כאן לא מויק יש טעם טוב ולא חוץ ומויק כלל רק טוב. ב'. שעה"מ המובא באות י"ב (טעם ג') ראב"ד דריחא רק בדבר הראוי לאכילה, כאן ראוי לאכילה. ג'. ביין אינו מכווין להנות רק לטעום אם נגמר היין, אבל כאן מכווין להנות. ד'. דליכא הנאה כלל ומצער, כאן יש הנאה ואין לו צער כלל, ובכלל אין זה דומה כלל לשם, דשם המדובר מכח ריח וכאן המדובר מבעין שנכנס לתוך פיו, ממילא ל"ש היתר זה, ה'. ריחא לאו מילתא בדבר שאינו עומד לריח, כאן מיירי מטעם לא מריח. וכל זה לאפוקי מפוסק אחד שרצה לדמותו לבת תיהא.

**היוצא** לדינא בצירוע"ט עלעקטרי"ק (E-Cigarettes) אין שום היתר לעשנו בלי הכשר מוסמך. ודינו כטועם מאכל איסור. הן מטעם גליצערין משומן בע"ח דטריפה ונבילה. וגם מבח הפלעוואר'ס שמכניסים בתוכה יכול להיות כל מיני שאלות מטריפה. וכן פוסקים בעלי מכשירים ורבנים שליט"א.

**(כו)** אחר שכתבתי כל הנ"ל ראיתי תשובת הגאון המפורסם רבי מנחם מאיר ווייסמאנדל שליט"א אב"ד נייטרא מאנסי, שכתב בקובץ עץ חיים (חבורת לט) כמה היתרים. ולענ"ד יש לדון הרבה בכל דבריו. היתר א' דרוב גליצערין במדינה זו נעשה מצמחים והם כשרים, ורק מועט נעשה מבע"ח טריפה, ממילא אפשר לומר כל דפריש מרובא פריש. וזהנה דברתי עם הרבה בעלי מכשירין המה ראו וגם תמהו שזה מוכחש מן המציאות, וברור בפי כל שאין רוב הגליצערין הנמכר בשוק כשר, רק יש גליצערין טריפה כמו שיש גליצערין כשר, ובעל מכשיר אחד א"ל שהיה במפעלים שעושים ציגרעטין אלו, ואמר לי שגליצערין זה בא מטישינע וטערקיי ושם המציאות דרוב גליצערין הן מטריפות ונבילות. ממילא פשוט וברור דלא שייך לומר כל דפריש מרובא פרוש, [ובכלל יש לדון אם יכול לברר באיזה מין גליצערין נעשה אם יכול לומר כל דפריש. ועוד פשטות שו"ת דברי חיים

(ח"ד ח"ב ס"י נג) דאם מבקשו מן הפאבריק נחשב כאלו לקח ממקום הקבוע וליכא היתר דכל דפרוש, ואכח"מ להארך).

**(כז)** ומש"כ הרב שליט"א היתר דכל איסור מעימת מאכל איסור הוא מכח גזירה שמה יאכל, ובפגום קצת ליכא גזירה זו, אפשר לדון בזה: א'. דכאן אינו פגום כלל, רק דומה לכוס מלא שמן זית או כוס מלא סורא"פ, אם ישתה אחד יהיו לו כאב ויסורים בבטן, אבל ל"ש לומר שפגום משום זה דדרך לשתותו מעורב ולא בפני עצמו, היעלה על הדעת דמותר למעום שמן זית או סירא"פ איסור ודאי לא. ונסיתי בעצמי שא' נתן על ידי הוועפין טראפין ומעמתי מזה בפי, והיה בו חריפות אבל לא פגום. ב'. בשו"ת מנח"י (ח"ה ס"י ס"ח) שהביא הרב שליט"א, שבמנח"י כתוב היתר זה. לענ"ד זה אינו, שלא כתב בכלל היתר כזה, רק בחולה שא"כ סכנה ודוקא בסתם יינם, שי"א שמותר לחשאיב"ס אפילו לשתותו, ואדרבה רוצה להתיר מכח תרי דרבנן גזירה לגזירה ולא מכח דאין עשוי לבלוע, והביא שם הפמ"ג ופר"ח ויד"י (המובא לעיל באות ג' ד' ה') האוסרים אפילו באיסור דרבנן מעימה, ומסיק להתיר כנ"ל חשאיב"ס מעימה סתם יינם רק איסור דרבנן, ולא לומר דאינו חושש בדבר שלא עשוי לאכול.

**וכבר** הבאתי לעיל אות ה' לאיסור מעימה אפילו באיסור דרבנן, ובאות ז' ח' אפילו איסור דרבנן שפגום אוסרים רוב הפוסקים, ורק לחיכה בלשון ולא מכניסו לפיו יש מתירין, אבל כאן לא פגום. וגם נוטל לפיו ממש ליכא מתיר, ועוד חמור יותר שבוטל לתוך הגרון. ועי' לעיל באות ב' משו"ת כת"ס אם בלע אפילו משהו אסור מה"ת, ובפירוש משמע מכל הפוסקים שאוסרים למעום מאכל איסור אפילו פגום שלא סברי סברא זו, וכ"כ בפירוש יד אברהם ס' ק"ח ס"ה בהג"ה אפילו שידע שלא יבלע הטעימה עצמה אסורה, וכ"כ שו"ת משפטיך ליעקב (י"ד סל"א).

**(כח)** והיתר שכתב הרב שליט"א דהוי רק הנאת עשן ולא מעימה בעין כלל, כבר כתבתי באות כ"ד דזה נגד המציאות דודאי בולע בעין מן האיסור דלא נשרף בכלל ויש הנאה ומעם טוב מהאיסור בעין שנכנס לפיו.

**(כט)** וראיתי בספר אחד היתר בזה, דהרמ"א (י"ד סימן קי"ד ס"י) כתב במאכל שיש חשש שמעריבים סתם יינם אם יש מוכר אחד שמוכר מאכל זה, וידוע בודאי שאינו מערב יין יכול לתלות הכל שמאכל זה בא ממוכר זה, וצע"ג: א'. שהרמ"א מתיר רק בספק באיסור דרבנן, וכאן הספק באיסור דאורייתא. ב'. הרמ"א כתב בפירוש דוקא אם יש ספק אם מעריבים בכלל איסור, יש לתלות באחד שודאי לא מערב שהכל מזה שלא מערב, אבל באופן שודאי יש שמעריבים איסור, אפילו יש שודאי אינם מעריבים איסור, דיש ספק אם מעורב איסור אסור וא"א לתלות, וכאן ודאי יש שמעריבים נבילות וטריפות, ורוב מעריבים טריפות ודאי לא שייך בכלל היתר זה.

**(ל)** ומש"כ הרב שליט"א להתיר בפשיטות משחת שיניים בסברת הנ"ל באות כ"ז דרך כשיש חשש אכילה אסור למעום, ע"ש מה שהקשיתי ע"ז שאין זה היתר כלל, ועי' בשו"ת משפטיך ליעקב (י"ד ס"י ל"א), שו"ת שה"ל (ח"י ס"י קט"ז), משנה הלכות (ח"ט ס"י



ק"ד, תשובות והנהגות (ח"ה סי' קכ"ז) שאוסרים להשתמש במשחת שיניים בלי הכשר וחוששים שמערבים בו גליצערין שומן מבע"ח זה בכה וזה בכה, ושה"ל כתוב שאף אם יהיו כל היתרים וצדדים להתיר, מ"מ אין בונים על היתרים של ביטול וכדומה רק במקרה לפעמים, ובעצמו הביא הרב הנ"ל רדב"ז (ח"ג סי' תקמ"ז) דאם יש מאכל שהאיסור במל בשישים ויש מאכל דומה לזה שאין בו ביטול כלל, צריך להחמיר לקנות דוקא המאכל שלא במל בהאיסור, וזה פשוט וברור ואין שום ספק בזה.

### מהו הדין לגבי פסח לעשן ציגרע"ט

**(א)** לגבי ציגרע"ט מעלים ועשן, כתבתי באות (יד) שהמג"א (סי' תס"ז סק"ו) אוסר, וכן שעה"ר (שם), מ"ב (סי' תס"ז סק"ג), חיי"א (כלל קכ"ז ס"ג) אפילו בשאר איסורים אוסרים.

**(ב)** אבל הבאתי לעיל באות י"ד ואות ט"ו וש"ת מנח"י שהביא מהר"ם שי"ק (תאו"ח רמ"ב) ובית מאיר (סי' תמ"ז ס"ח) להחמיר משום חומרא דחמץ.

**(ג)** והביא המנח"י תשובת בנדי יו"ט וש"ת דב"ח מו"ק חכ"צ תפארת יוסף מובא לעיל אות ט"ז דמתירים.

**(ד)** עכ"פ לדינא אין למחות במקילין, אבל אם יש ציגרע"ט שודאי אינו מעורב בחמץ, ודאי שהחמיר תע"ב.

**(ה)** כל זה בציגרע"ט מעלים ועשן, אבל ציגרע"ט עלעקטרי"ק ודאי שצריך להחמיר מק"ו, שאפילו בשאר איסורים אסור כמ"ש לעיל באות כ"ב, כ"ש חמץ במשהו אסור בהנאה ומחמירים כל חומרא בחמץ, ודאי שאין להכניס לפיו דבר שיש בו חשש חמץ.

**וידוי** רצון שלא אכשל בדבר הלכה. ובזכות שמירת ממאכלות אסורות נזכה לבהירות בתורה ועבודת השי"ת. והנני מברך את מזכי הרבים בקובץ חשוב זה שיוסיפו לעשות פעלים בתורה ויזכו לכל טוב.







# מנהגי ישראל



## מדור זה הוקדש

לזכר ולע"נ הרה"ג החסיד המפורסם  
ממעתיקי שמועה מדורות הקודמים  
דבוק ומקושר לרבוה"ק זי"ע ופאר עדת חסידי באבוב

הרב חיים צבי קופפערמאן זצ"ל

בן מוה"ר רבי יעקב אלעזר זצ"ל הי"ד

רב דק"ק עץ חיים, ניו יארק יצ"ו

נלב"ע ער"ח סיון תשמ"ד לפ"ק

ולז"נ זו' הרבנית מרת אסתר אלטא פיגא ע"ה

בת מוה"ר רבי שמואל שמעלקא זצ"ל הי"ד

נלב"ע כ"ז אדר ב' תשע"א לפ"ק

הונצח ע"י חתנם

הגה"צ אבד"ק קיראלהאזא שליט"א





## הרב אליהו זואלף

בעמח"ס הנהגה ברורה

כולל עבודת לוי, באלטימאר יצ"ו

## בירור מקיף במנהג אמירת נוסח היה"ר שבסוף סדר נשיאת כפים

## סימן א' - כתבי האריז"ל

**ידוע** שהאריז"ל לא כתב ספרים בענין חכמתו בתורת הנסתר. ומה שיש לנו מן "כתבי האריז"ל" הוא רק ע"י תלמידיו ותלמידיו תלמידיו. והחיד"א בספרו שם הגדולים\* כתב בזה "וכבר נודע ששאלו תלמידיו אמאי אינו מחבר ספר מחכמתו הגדולה בקבלה. והשיב שלא הי"ל מציאות, כי תיכף נפתחים לו מעיינות החכמה ואין בו כח לכתוב. ואפילו כשהי' מדבר הי' לו תורה למצוא צנור קמן ודבר אליהם". וכתב עוד החיד"א\* "הנה רבינו האר"י צוה ששום אחד מתלמידיו לא יכתוב זולת מה"ר חיים וישאל<sup>1</sup> אך הם לחשקם בתעלומות חכמה היו כותבים. ומאילו הקונטרסים משאר תלמידים נתהוו מעיות ונוסחאות". ובספר שלהן הטהור<sup>2</sup> איתא "כי בעונותינו עלה ערב גדול שערכו מכמה תלמידים שאינם מהוגנים בתוך דברי מרן [האריז"ל]. וכבר הזהרתי על זה בנפש מבלי לעיין אלא בדברי הרח"ו<sup>3</sup>. ויש בזה לדבר הרבה ואכ"מ להאריך".

**ולענין** הא דמצינו סידורים שנקראו בשם "סידור אריז"ל" יש לדעת שהאריז"ל עצמו לא כתב סידורים אלו וכנ"ל. וכן איתא בקונטרס שער הכוללי "האריז"ל לא חבר

א. מערכת גדולים י' אות של"ב.

ב. שם ח' אות כ"א.

ג. וכתב עוד החיד"א שם (מערכת ספרים ק' קו"א א') "והרב מו"ה חיים הכהן תלמיד מהרח"ו וצ"ל בהקדמת ספר מקור חיים כתב ... הנה מעולם האר"י לא לימד תורה זולת להקדוש הרח"ו ז"ל. והעשרה היושבים עמו אין לומדים מפי האריז"ל רק אומר הקדמה אחת ומסתלק ... וכולם לומדים עם הקדוש הרח"ו זלה"ה. ומעולם לא כתב האר"י זולת הקדמה אחת לענין קשר עם צדיקים ... ותו לא מיד. הכל מיד הקדוש הרב רח"ו זלה"ה וכו'. כלל הדברים כי היודע כתיבת יד הרב זלה"ה, אותם יראה ויטמוך עליהם לא על זולת". ונאיתא עוד בספרו שה"ג הנ"ל "וכאשר ישתכל המשתכל בדברים אלו יקרע סגור לבבו איך הותרה הרצועה להדפיס ספרי קבלה ... ולא עוד אלא בטעיות ושגיאות ... ואומרים שהם מהאריז"ל. ויש לחוש שמא עירבו מזולתו כאשר נמצא כמה פעמים בתוך דרושי האר"י ערב רב עלה".

ד. להגה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמאנא וצ"ל (סי' ר"ס אות י'). והוא הי' מגדולי המקובלים (כדאיתא בשורת דברי יציב ליקוטים סי' צ"ט).

ה. כן מצינו בכמה מקומות שטעו התלמידים בכוונת האריז"ל או בהעתקת הכתבים. ולדוגמא, עיין בספר שלחן הטהור (שם ובעוד מקומות) ובשו"ת מנחת אלעזר (חלק ד' סימן י') ובשו"ת דברי יציב (הנ"ל) ובספר נמוקי או"ח (סימן רס"ז אות א') ובספר פסקי תשובות (סי' ר"מ הערה 43) בשם היסוד ושורש העבודה.

ו. להגרא"ד לאוואוט ז"ל (הנרפס בסידור תורה אור אשר יסד הגר"ו בעל התניא ד"ל).

סדר תפלות כל השנה, רק תלמידיו ותלמידי תלמידיו חברו סדורי תפלות לכל השנה בנוסחאות שונות. ונהרו שלא יהיו מנגדים לקבלת הארז"ל, ובפרט לדברי הגמ' והפוסקים וכו'.<sup>1</sup> ובאמת לפעמים נמצאו בסידורים שנכתבו ע"פ "כוונת הארז"ל" דברים הסותרים קבלת הארז"ל. וכתב בזה בעל מנחת אלעזר<sup>2</sup> "ודע כי נוסח שנמצא בסידורים עם כונת הארז"ל ... אין להעמיד יסוד על נוסחתם כי המה משונים זה מזה וסותרים את עצמם וכו'. וכן נמצא להיפך ממה שצוה הארז"ל לומר, ממה שכתוב בפרי עץ חיים וכיוצא.<sup>3</sup> אלא ודאי דרך מהמוציא לאור המדפיס הועמד בלי דיוק הדק היטב". ואף לגבי השינויים שעשו התלמידים בנוסח התפלה שאינם נגד הארז"ל, צ"ע אם יש לסמוך עליהם. וכן כתב בעל מנחת אלעזר<sup>4</sup> "לפי שאין זה מדברי הארז"ל או מהרח"ו ז"ל צריך עיון איך לשנות הנוסחא" שבכל הסידורים הישנים. ובשו"ת רב פעלים<sup>5</sup> כתב לענין תפלה אחת שנתקנה ע"י המקובלים "ודע כי אנחנו מעולם לא אמרנו תפלה הנו"ל, כי אע"פ שהיא כתובה בכל הסידורים של הספרדים ושל אשכנזים מ"מ כיון שהיא מתוקנת ע"פ הסוד חוששין שמא יש בה דברים שאינם מתוקנים כראוי, יען כי אינה מתוקנת מחכמי הזוהר או מקובל מומחה כרבינו הארז"ל אלא חכם מקובל אחרון סידר אותה".

### סימן ב' - הנהגת הארז"ל בתפלת רבש"ע חלום חלמתי

**איתא** בגמ'<sup>א</sup> "האי מאן דחזא חלמא וכו' ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידיהו" ולימא הכי - רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך וכו'". ומלשון הגמ' "מאן דחזא חלמא" משמע דאין אומרים תפלה זו בכל יום ויום אלא רק בבקר שלאחר ראיית חלום. וכן דייק

ז. וכתב עוד שם "סידור הארז"ל ... הי' זמן רב בכתב יד ... עד שבשנת תקמ"א הדפיסו סידור הארז"ל בזאלקווא בהסכמת גדולי הדור ההוא. ולא הסכימו להדפיסו עם נקודות שלא יהיה יד הכל ממשמשין בו".

ח. בספרו חמשה מאמרות (מאמר נוסח התפלה אות ד'). וע"ע בספרו שער יששכר (חדש ניסן סוף מאמר זמן חרותינו) בזה.

ט. וכתב עוד (שרית מנחת אלעזר חלק א' סימן י"א) דבסידורים יש תיבות וכוונות "נוספות מגורי הארז"ל ... אבל יכול להיות שאינם מהארז"ל בעצמו ... ובזה יונח כמה סתירות וכו'". והוסיף ד"ל "ממה שלא נמצא בשער הכונות אין ראיה" וע"ש. ואיתא עוד שם (חלק ג' סימן ס"ה) "ואיך שייך לחלוק בחכמת האמת על מהרח"ו ... אשר ממנו יתד ממנו פינה בחכמת האמת שגילה הארז"ל, ואשר הגיד [הארז"ל למהרח"ו ז"ל] כי לא בא לעוה"ז רק בשבילו ללמדו חכמת האמת. ורק על ידי כתביו אח"כ זכינו כמצוין מן החוכמים לכתבי הארז"ל כבודע".

י. בספרו חמשה מאמרות הג"ל (שם אות י"ז).

יא. חלק ד' סוד ישרים (סימן י"ח). והמחבר הי' הגאון רבי יוסף חיים זצ"ל בעל הבן איש חי. ועמש"כ לקמן (הערה 42 ובסוף ס' ר) בזה.

יב. ברכות (נ"ה). ובירושלמי שם (פרק ה' הלכה א') יש עוד נוסח בזה וע"ש.

יג. לענין הקשר בין נש"כ לתפלה על החלומות, עיי' בספר תורת חיים על ב"ק (ס"פ ה') ובספר תיבת גמא (פ' מקץ).

המג"א<sup>י</sup> משם ד"לא ישר לאומרו בכל יום". ולפי זה בארץ ישראל ובשאר מקומות שיש נשיאת כפים בכל יום רק החולם אומר תפלת "רבנו של עולם" ולא שאר הצבור.<sup>יב</sup> וידוע שבמקומו של האריז"ל היו נושאים כפיהם בכל יום.<sup>יג</sup> וא"כ אצלו רק החולם אומר תפלת רבש"ע. [ובמקומות שהכהנים נושאים כפיהם רק ביו"ט, מנהגנו (ע"פ גדולי הראשונים) שכל הצבור אומרים תפלה זו. והטעם הוא כמ"ש המ"ז<sup>ד</sup> "ודאי חלם איזה פעמים בין רגל לרגל".<sup>ה</sup> וזה דלא כמו שמצדד התורת חיים במס' ב"ק<sup>ו</sup> דאין תפלת רבש"ע מועיל אלא כשאומרה בו כיום שראה החולם].

יד. סי' ק"ל ס"ק א'.

טו. כ"ה בספר נשיאת כפים כהלכתה (פרק כ"ד הערה ו') לענין המנהג בארץ ישראל. וז"ל "ודאי מי שחלם באותו לילה יקום בבקר ויאמר [רבש"ע] דהוא מימרא דגמ'. אלא דכל הציבור אין אומרים אותו בכל יום דהרי לא חלמו באותו יום". וכן מובא בספר ארחות רבנו (חלק ג' עמוד ר"ג) שאמר בעל הקה"י זצ"ל "שמרן החזו"א זצוק"ל אמר למי שחלם חלום לא טוב, שיאמר את הרבש"ע כשהכהנים נושאים כפים". (ועיי' במה שהביא מקובץ אגרות החזו"א חלק ב', קמ"ט. ועיי' ע"ש בארח"ר חלק א' עמוד צ"א). וכן בספר פסקי תשובות סימן קכ"ח (אות צ"ג) איתא "ובירושלים וכן בשאר המקומות בארץ ישראל שנוש"כ בכל יום ואין נוהגין לנגן בתיבות שבסוף הפסוקים אין לומר תפלת רבש"ע וכו'. אך אם חלם חלום רע בלילה האחרון ונפשו עגומה עליו יכול לומר התפלה בשעה שהש"ץ והכהנים אומרים התיבות". וולענין מש"כ "חלום רע" עיי' בדבריו בריש סי' ר"ב שפי' "הנה בענין החלומות כבר מצינו אצל גדולי הדורות האחרונים שהמעיטו מאד בנתינת תשומת לב אליהם ... ואף כמעט שלא היו מורים לעשות סדר הטבת חלום או לומר הרבש"ע בשעת ברכת כהנים". (וע"ע בזה בספר זכרון "דרור יקרא" עמוד שכ"ג בשם החזו"א) ואכמ"ל. וכן בספר שיח תפלה (עמוד תנ"ב) איתא "אבל לפי מנהג ארצינו הקדושה שהכהנים עולים לדוכן בכל יום א"כ מי שחולם חלום יש לו לומר מיד את הרבש"ע באותו היום שחלם ואין צורך לאומרו שוב בחגים".

טז. כ"ה בספר פסקי תשובות (סי' קכ"ח אות צ'). וז"ל "בזמן האריז"ל ותלמידיו נהגו לישא כפיים בצפת בכל יום, כי במקומות אלו לא נתקבלה תקנת הראשונים שהיו במדינות אשכנז שלא לישא כפיים רק בימים טובים". והוסיף שם (הערה 524) דכן "מפורש באיגרת של השל"ה הקדוש, וכן עוד קודם לכן באיגרת של רבינו עובדיה מברטנורא". וכן כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו (עמוד קכ"ד) "ובימי הקדוש האריז"ל נשא כפים בכל יום. וכן נדפס מכתב מהקדוש השל"ה שמעיד שבגליל נושאים כפים בכל יום. רק לאחר כך, בעליית החסידים, עשו כעין פשרה לישא כפים במוסף שבת דוקא. ולא מצאנו בזה טעם מספיק רק נהגו היום כן בגליל". וע"ע בזה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח' סי' א' וסי' ב') ובשו"ת או נדברו (חלק י"ב סי' כ"ד).

יז. סי' ק"ל ס"ק ג'.

יח. עיי' מזה שכתבו הפוסקים לענין אמירת הרבש"ע ביו"ט שני וביו"ט שחל בשבת ואכמ"ל.  
יט. סוף פרק ה'. וז"ל "ונראה דמה שנהגו כל העולם לומר רבש"ע אני שלך וכו' בכל יו"ט ויו"ט בשעה שהכהנים עולים לדוכן לאו שפיר עבדי דאטו כ"ע רואי חלומות ביו"ט נינהו, דלא אמרו בפרק הרואה אלא האי מאן דחזי חלמא ליקום וכו'. וליכא למימר דמה שנהגו כל העולם לאומרו משום דמסתמא כל אדם רואין חלומות רעות בשאר כל ימות השנה לכך מבטלין אותן ביו"ט, דהא ודאי אין ביטול תועיל אלא בו ביום כשראה החלום כדאשכחן בתענית חלום דאין התענית מבטלן אלא כשמתענה בו ביום וכו'. לכך נראה שאין לאומרו אלא מי שראה חלום רע ביו"ט, או יאמר רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך יה"ר מלפניך וכו' וידלג חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא – וגם בזה יש לגמגם". אבל שוב העיר על עצמו "ובהגהת שו"ע סי' קכ"ח כתב סתמא ואומרים רבון, משמע שהכל אומרים אותו". [ועיי' בספר רוח חיים להרב חיים פאלאגי (סי' ק"ל) בזה].

**וּלְעֵנִין** דעת האריז"ל לגבי תפלה זו, עיין מש"כ תלמידו מהרח"ו זצ"ל בשער הכוונות.<sup>2</sup> וז"ל "בברכת כהנים, בשמגיעים אצל וישם לך שלום, יאמר החולם רבש"ע אני שלך וכו' ככתוב בסידור. ויש לו להשלים תפלה זו עם גמר ברכת כהנים כדי שיענו הקהל אחר תפלתו ג"כ, כ"א ואז תתקיים תפלה זו של רבש"ע". ולכאורה היו הכהנים מאריכין קצת בתיבות אלו<sup>3</sup> כדי ליתן פנאי להחולם לומר תפלתו. ובספר כף החיים<sup>4</sup> הביא דברי מהרח"ו בשם רבו האריז"ל. וכתב על זה "וא"כ משמע דאין לומר אותו עד שמגיעים לוישם לך שלום. וגם אין לומר אותו כ"א פעם אחת". וכן בסידור עוד יוסף חי<sup>5</sup> איתא שיש לומר תפלת הרבש"ע דווקא אצל "וישם לך שלום".

**ויש** שהבינו דבריו האריז"ל הנ"ל (לומר תפלת הרבש"ע רק אצל וישם לך שלום) אמורים אף לגבי בני חו"ל (אף שאין להם נש"כ אלא ביו"ט). וכן בסידור תורה אור ע"פ נוסח האריז"ל (אשר יסד בעל התניא זצ"ל) איתא לענין תפלת רבש"ע "בשעה שהכהנים מנגנים תיבות וישם לך שלום יאמר זה". ועפ"ז איתא גם בספר קצות השולחן<sup>6</sup> "ויאמר רבש"ע וכו' הכתוב בסידורים בשעה שאומרים הכהנים תיבות וישם לך שלום ויכוין לסיים עם הש"צ שיענו

ב. עמוד נ"א; וכן איתא בספרו פרי עץ חיים (שער חזרת העמידה פרק ז') "אמרו רז"ל (ברכות נ"ה) כל החלומות הולכין אחר הפה. והענין כי חלם (כצ"ל) גימ' ג' היותו והחלום הוא במחשבה וצריך להוציאו בפה. ודיבור בא דרך הגרון, ובגימ' של תיבת גרון יש ג' [פעמים] אלהים וכו'. ופה גימ' ג"כ אלהים עם הכולל. והכוונה שימתקו אלו הג' אלהים עם ג' היות וכו'. ובזה תבין מה שייכות יש לחלום עם ברכת כהנים ובאיזה מקום ראוי לבקש על החלום שאומרים רבש"ע וכו' הנזכר במס' ברכות. והענין הוא כי יש בברכת כהנים ג' היות ... והנה כשהכהן אומר וישם לך שלום יכוין אז לבקש על החלום כי ר"ת וישם לך שלום הם ול"ש – גימ' ג' אלהים וג' היות כנ"ל הממתיקים ע"י כנ"ל". [וכן בסידור שע"פ האריז"ל "קול יעקב" (ועיין לקמן הערה 82) איתא "ואז אנו חוזרין למתק הג' אלהים שבגרון ע"י ג' היות שיש בג' פסוקים אלו. ויכוין בר"ת של וישם לך שלום שהם גימ' ג' היות – סוד חל"ם – וג' אלהים, שכולם הם גימ' של"ו. ויכוין שנמתקו למעלה בשרשים אזי כולם מתהפכים לטובה וכו'". וע"ע בזה בסידור האריז"ל לרבי שבתי ראשקובער].

בא. וכן נראה מדברי הרב שמואל וויטאל ז"ל (בן מהרח"ו) בסידורו חמדת ישראל (חלק א' עמוד ע"ה). ומצינו שמהר"ש וויטאל ז"ל גם סידר השמונה שיערים (ובכללם יש "שער הכוונות" הנ"ל) של אביו מהרח"ו ז"ל. ואיתא בשו"ת מנח"א (חלק ג' סימן ס"ה) בזה "מהר"ש וויטאל ... סידר השמונה שיערים סולת נקיה כנודע, שעל שאר כתבים אין להשגיח במקום שסותרים לשמונה שיערים ססידר מהר"ש וויטאל, וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים ובשאר ספרים. והן האמיתיים בלי ספק".

בב. עיין בספר זכר דוד (לרבי דוד זכות ז"ל אב"ד דמודינא שבאיטליה – מאמר ראשון פרק כ"ט) שכתב "לכן צריך הכהן המבשר לכוין בכל אלו ... ובמלות וישם לך שלום יכוין שהוא – ל יתברך יברך ישראל וכו'. וכתב הרב מקור חכמה שעל כן נהגו להאריך קצת בניגונים לכוין כל אלה הכוונות". ולדבריו אתי שפיר דיש פנאי להחולם לומר אז תפלת רבש"ע. וראיתי בספר בית יהודי (חלק שמירת הנפש סימן ל"ז הערה 7) דהביא דעת האריז"ל הנ"ל והקשה "שבזמן מועט שאומרים וישם לך שלום לא יספיק לומר את כל הבקשה הנ"ל". אבל לפי דברי הזכר דוד לכאורה אין מקום לקושיא זו.

בג. סי' מ"ח ס"ק א' ד"ה בברכת וסי' ק"ל ס"ק ד'.

בד. סידור כמנהג הספרדים לפי נוסח המקובל מהאריז"ל והרש"ש ע"פ פסקיו של הבן איש חי (עמוד קל"ט).

בה. סימן י"ג אות כ"ד. ועע"ש בפסקי הסידור אות פ"ז.



הצבור אמין. וכן החת"ס כי - דהתפלל מתוך סידור האריז"ל כי - נהג בזה כהאריז"ל לומר הרבש"ע רק פעם אחת אצל סוף ברכת כהנים.

**וראיתי** בסידור (שנכתב ע"פ קבלת האריז"ל) "קול יעקב" כ"ה דאיתא "אחר פסוק ראשון ... אנו אומרים רבש"ע וכו'. אחר פסוק שני אנו אומרים פעם ב' רבש"ע וכו'. אחר פסוק ג' אנו משלשין לומר הרבש"ע". [ועיי"ש לפרש ע"פ קבלה המעם לומר הרבש"ע ג' פעמים]. ולכאורה יש לומר שהוא ס"ל דהאריז"ל לא אמר דבריו אלא במקומות שיש נשיאת כפים בכל יום ואין הכהנים מאריכין בגיגון. אבל במקומות שמאריכין הכהנים אצל סוף כל פסוק יש לעשות כמנהג רבותינו ולומר הרבש"ע בכל ג' פעמים. וכן נראה מסידורים שנכתבו ע"פ רבי מאיר פאפירש זצ"ל ורבי משה זכות זצ"ל לא שהיו מגדולי המקובלים

כו. מה שכתבתי כאן הוא הנהגת החת"ס בעצמו (כדאיתא בספר מנהגי בעל החת"ס פרק ח' אות ל'). אבל הנהיג בני קהלתו כמנהג הנפוץ אצל כל האשכנזים (ועיי' לקמן הערה 92) לומר תפלת הרבש"ע ג' פעמים (כדאיתא בספר לקוטי חבר בן דיים חלק ג' עמוד ג' ובספר מנהגי בעל חת"ס עמוד נ"ב).

כו. וכ"ה בספר מנהגי בעל החת"ס (פרק א' אות ט') "הוא היה מתפלל מתוך סידור האריז"ל". ועיי' לקמן (הערה י"ז).

כה. לרבי יעקב קאפיל איש ליפשיץ ממעורטש (שנדפס פעם ראשון בקאריץ ואח"כ בסלאוויטא בשנת תקס"ד). וראיתי בספר אוצר תפילות ישראל (חלק ב' עמוד ש"ט) שכתב "על הסידור נכתב שהרבש"ע הק' ראה את הסידור ישר בעיניו". ועל ספרו "שערי גן עדן" הי' בעל קדושת לוי בין המסכימים. וכתב בהסכמתו "וכבר נודע ביהודה וישראל גדול שמו שהי' מקובל נאמן ושכל דבריו נאמרו ברוח הקודש".

כז. כמו שכתבו כמה גדולי האשכנזים שחיו לפני האריז"ל. ובכללם בעל הגהות מיימוניות (פרק י"ד מהלכות תפלה אות ה') בשם המהר"ם מרוטנברג והמהרי"ל (ועיי' שו"ת מהרי"ל סימן קמ"ח) ובעל תרומות הדשן (סי' כ"ז - וע"ע בספר לקוטי ישר עמוד כ"ד). וכן איתא בשם המהרש"ל, וכ"ה בספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא ז"ל (מנהגים של פסח). וכן הרמ"א (שהי' בתקופת האריז"ל) כתב כן (בהגהות על השו"ע סריס קכ"ח וכע"ז איתא בספרו דרכי משה הארוך על הטור סי' ק"ל), וכ"כ הדרישה והב"ח (שם). וגם לאחר זמנו של האריז"ל מצינו שנהגו האשכנזים כן כדאיתא בהרבה מפרשי הטוש"ע (שם) - ובכללם הלבוש, השיירי כנסת הגדולה, המג"א, הט"ז, העטרת זקנים, המקור חיים (לבעל שו"ת חות יאיר), העולת תמיד, האליה רבא, המחצית השקל, ההלכה ברורה, הבאר היטב, הלבושי שרד, השו"ע הרב, הישועות יעקב, החסד לאלפים, המגן גבורים, היפה ללב, המשנה ברורה, והערוך השולחן. וכ"ה בספר יוסף אומץ (אות תת"ט) ובספר מנהגי וורמיישא (אות מ"ח). וכ"כ המטה משה (אות קצ"ה), התורת חיים (סריס ה' דמס' ב"ק), הדברי חמודות לבעל תוס' יו"ט (פרק ט' דברכות סי' ה') השלחן תמיד לבעל מרכבת המשנה (סריס י"ג), השלמי צבור (דיני ברכת כהנים - עמוד שמ"ב בדפוס חדש), הפי' נהורא השלם (סדר נשיכ'), הדרך החיים (נשיכ' אות כ"ד), העץ יוסף (ברכות נ"ה), הקיצור שלחן ערוך (סימן ק' סעיף י"ב), והלקוטי מהרי"ח (חלק ג' עמוד כ"ח). ויש אומרים כן (ע"פ דברי המ"ב) בשם הגר"א (ועיי' בקובץ תורני בישרון חלק ה' עמוד תרט"ו וחלק ו' עמוד תרנ"ה ובמש"כ לקמן הערה 67 בנוגע לעניינו). וע"ע מש"כ לקמן בשם עוד אחרונים הסוברים כגדולי עולם הנ"ל לומר הרבש"ע ג' פעמים.

ל. בספר הגדולים להחיד"א (מערכת גדולים מ' אות כ"ז) איתא דהרב מאיר פאפירש זצ"ל הי' תלמיד הרב ישראל אשכנזי והרב המקובל רבי יעקב צמח זצ"ל. ועיי' עוד שם (מערכת גדולים י' אות רנ"ז וח' אות כ"א ומערכת ספרים ע' אות ע' ושם ק' ק"א אות א') בזה. וראיתי שבעל כוס הישועות כתב בהסכמתו

תלמידו תלמידיו של האריז"ל. וכן בספר שלחן הטהור<sup>ל</sup> כתב דכשיש פנאי יש לומר הרבש"ע ג' פעמים<sup>ל</sup>. וכן מצינו שכמה מגדולי האחרונים כמו השל"ה<sup>ל</sup> והיעב"ץ<sup>ל</sup> והיסוד ושורש העבודה<sup>ל</sup> (שהיו בקיאים בקבלה והביאו בספריהם דעת האריז"ל בכמה מקומות) לא הביאו כי אם הדעה דיש לומר הרבש"ע בסוף כל ג' פסוקים בנשיאת כפים שבחו"ל.

**נמצא** דלאותם בני חו"ל ההולכים בעקבותיו של האריז"ל יש רק ב' מהלכים באמירת הרבש"ע:

**לומר** הרבש"ע פעם אחת בסוף ברכת כהנים קודם גמר תיבת שלום.

**לומר** הרבש"ע ג' פעמים כפי מנהג האשכנזים מדורי דורות.

לספר מאורי אור למהר"ם פאפירש שהמחבר הוא מן גדולי הדור איש אלוקי המפורסם. מהר"ם פאפירש זצ"ל כתב הרבה ספרים, ובכללם הי' ספר אור צדיקים. ובשנת תס"ט נדפס סידור אור הישר ע"פ דבריו שבספרו אור צדיקים. ועריכת הסידור הי' ע"י ר' צבי הירש ז"ל דיין בפוזנא. וועיין הערת בעל מנחת אלעזר על דברי ספר אור צדיקים (דברי תורה מהדורא חמישאה אות כ"ב) ואבכמ"ל.

לא. בספר שם הגדולים (מערכת גדולים מ' אות קכ"א) איתא "מהר"ר משה זכות הי' רב בויניציא ואח"כ רב בק"ק מנטובה. תלמיד בקבלה מרב בנימין הלוי וכו'. והרב בנימין הלוי הנז' הי' תלמיד מגורי האר"י זצ"ל, ולמד הרב משה זכות עמו חכמת האמת וקבל ממנו סולת נקידה". והרב משה רפאל אוטולינגו ז"ל אב"ד ור"מ דק"ק פאדובה הוציא לאור סידור ע"פ הרב משה זכות ז"ל בשנת תע"ב. ובהסכמת אחד מגדולי אמשטרדם (רבי שלמה אאילין ז"ל) איתא דהמחבר הביא "מנהג הקדוש האריז"ל מתוקן ומקובל בפה מפיק מרגליות הרב רבינו משה זכות ז"ל, כל דבריו אמת וצדיק". ובספר שם הגדולים (מערכת ספרים ק קרא אות א') איתא דהרב משה זכות "היה נזהר לקרות שום ספר קבלה כ"א כתבי האר"י זצ"ל כפי אשר קיבלם מרבו מהר"ב הלוי שהי' קרוב לגורי האר"י". וע"ע מש"כ לקמן (סימן ו') בשם ספר אגרת הרמ"ז).

לב. וז"ל (סי' קכ"ח אות י"ד) "יאריכו הכהנים בוישמרן ויחנך שלום כדי שיאמרו הקהל רבון לבטל חלומות רעות". וכתב עוד (סי' ק"ל אות ד' וזו זהב אות ג') "במקומות שאין הכהנים מאריכין בניגון יאמרו פעם אחת". ופי' דבריו שם דבכה"ג "יתחיל בעת המשך וישמרן ויסיים לטובה, ואח"כ בויחנך יאמרו בין חלומות ויסיים יוסף הצדיק, ובשלום יסיים וכו'". ובספר פסקי תשובות (סי' ק"ל אות ד') הביא דבריו וע"ע שו"ע. וע"ע בספר שלחן הטהור (סי' מ"ו וזו זהב אות א') שכתב "ומה שלא צוה מרן האר"י בדוקא אין לשנות מסדר האשכנזים ... אשר כל מנהגים שלנו וסדר התפלות נתייסדו ע"פ בעלי רוח הקודש".

לז. וכן בסידור תפלה ישרה ע"פ נוסח האריז"ל שיצא לאור בשנת תק"פ איתא דיש לומר הרבש"ע ג' פעמים.

לה. בסידורו שער השמים.

לה. בסידורו שהדפיס בעצמו "עמודי שמים" (חלק א' עמוד קמ"ז – ועיין עוד בסידור יעב"ץ הוצאת אשכול חלק א' עמוד רפ"ח ובסידור בית יעקב עמוד רנ"ח). וכן נראה מדבריו בספרו מקור וקציעה (סי' ק"ל) בשם הבית יוסף.

לו. שער תשיעי פרק שביעי.

## סימן ג' - תפלת יהי רצון

**בכמה** סידורים שע"פ נוסח האריז"ל מצינו אצל סדר נשיאת כפים שיש תפלת "יהי רצון".<sup>10</sup> וכבר כתבתי לעיל דהנוסח בסידורים אלו לאו מהאריז"ל עצמו אלא דיש כמה הוספת מתלמידיו ומתלמידי תלמידיו. וכיון דבסדר נשיאת כפים שבשער הכוונות ושכפרי עץ חיים למהרח"ו זצ"ל לא נזכר תפלת "יהי רצון" כלל (אלא תפלת רבש"ע אצל "וישם לך שלום" וכו') יתכן דתפלה זו לאו מהאריז"ל או מהרח"ו ז"ל. ובוזה אתי שפיר הא דמצינו בסידור נהר שלום מקבלת רבי שלום שרעבי זצ"ל<sup>11</sup> ע"פ רבי חיים וויטאל זצ"ל וסידור חמדת ישראל חלק א' ל"ב לרבי שמואל וויטאל זצ"ל ובסידור אור הישר ע"פ רבי מאיר פאפירש זצ"ל (שעסק הוא ורבו לסדר כתבי מהרח"ו)<sup>12</sup> ובעוד סידורים שע"פ קבלה שהביאו רק תפלת הרבש"ע ולא תפלת יהיה רצון.

**ולפי** אותם סידורים שנדפסו בהם תפלת יהי רצון זו, יש לעיין מתי בדיוק יש לאומרה. ואין לומר דנתקנה תפלה זו במקום פעם ג' דתפלת הרבש"ע, דזה סותר הקבלה שיש לנו מהאריז"ל ומהרח"ו (ומכמה סידורים שעל פיהם) שעיקר מקום תפלת הרבש"ע הוא אצל תיבות וישם לך שלום (וכנ"ל).

**ויגעתי** ומצאתי שבסידור שערי רחמים להרב חיים הכהן זצ"ל<sup>13</sup> איתא לתפלה זו. הרב חיים הכהן בא לצפת והיה תלמיד של מהרח"ו זצ"ל.<sup>14</sup> וז"ל שם "ומוב לומר זאת התפלה בשעה שהכונים אומרים וישם לך שלום". ולפי מה שכתבתי לעיל – דמקובלים הנ"ל היו מארץ ישראל והלכו אחר המנהג לישא כפים בכל יום ולא אמרו הרבש"ע כלל בלי חלום – מובן שאין דבריו של ר"ח הכהן סותרים שיטת האריז"ל ומהרח"ו. וכוונת ר"ח הכהן רק לומר דכשמאריכין הכהנים אצל תיבת "וישם לך שלום" (ומי שחלם לו אומר הרבש"ע) אז מי שלא חלם לו באותה לילה יש לומר תפלת יהי רצון.<sup>15</sup> [ושמעתי אומרים שבעל ספר

לז. ויש שהעירו על כמה דברים שבנוסח יהיה רצון ואכמ"ל.

לח. שהי' מגדולי המקובלים בזמנו של החיד"א. נולד בתימן ועלה לא"י והי' ראש ישיבת בית אל. סידורו נהר שלום יצא לאור ע"י רבי ידידיה רפאל חי אבולעפייא.

לז. שיצא לאור ע"פ כת"י של רבי שמואל וויטאל ז"ל בן מהרח"ו. ועיין לעיל (הערה 12).

מ. ועיין לעיל הערה 03.

מא. רבי חיים הכהן זצ"ל נולד במצרים ועלה לא"י ולמד קבלה ממהרח"ו זצ"ל בצפת ובדמשק. ומשם נתקבל לרב בארם צובה. נפטר סמוך לשנת ת"כ, אבל לא נדפס סידורו עד שנת תק"א.

מב. ואינו ברור מדבריו שם אם תקן התפלה בעצמו או קבל כן מאחד מגורי האריז"ל. ואף שאפשר שקבל כן מרבו מהרח"ו זצ"ל, דוחק לומר כן כיון שבשאר ספרי מהרח"ו, וכן בספרי המקבלים ממנו, ליתא לתפלה זו כמש"כ לעיל. ומצינו שכמה פעמים הביא ר"ח הכהן בסידורו דברים בשם רבו מהרח"ו, אבל בתפלה זו לא כתב דקבל כן מרבו.

מג. עיין במשנה ברורה (סי' ס"ה ס"ק ד') דהקשה על האומרים יהיה רצון לפני שמסיימים הכהנים שלום דעי"ז גורמים הפסק כדי לגמור את כולה. אבל לדברי ר"ח הכהן אתי שפיר דאין צריך להמתין לתיבת שלום אלא יש להתחיל אצל וישם וגו'.

"שערי ציון" תיקן תפלת יהיה רצון, ולכאורה זה אינו, דבעל השערי ציון ה' תלמיד של רבי חיים הכהן, י"ד ועיין מש"כ בזה לקמן באריכות].

### סימן ד' - דעת בעל ספר עבודת בורא והחולכים בשיטתו

**בשנת** תמ"ח יצא לאור ספר עבודת בורא<sup>מ</sup>, והוא סידור תפלה ע"ד הקבלה בהסכמות רבני אשכנז<sup>י</sup>. (זה סידור הראשון שנדפס עם תפלות וכוונות מפי האריז"ל<sup>י</sup>, ושם כתב "וטוב לכוין ביו"ט אחר שפסקו הכהנים מדוכנם כשיאמר יהי רצון וכו'". ונראה מדבריו דאין לומר תפלת יה"ר בתוך סדר ברכת כהנים אלא לאח"כ, וכשיטה זו כתבו הרבה אחרונים. וז"ל הבכור שור<sup>מ</sup> "ביהי רצון שאומרים אחר נשיאת כפים מנוסחי האריז"ל<sup>י</sup> וכו'". והשערי תשובה<sup>י</sup> והמגן גבורים<sup>י</sup> ועוד אחרונים<sup>י</sup> הביאו דבריו. וכן בסידור היעב"ץ<sup>י</sup> איתא "וע"פ כתיב אר"י אצל שים שלום יאמר זה יה"ר וכו'". י"ד ואפשר לומר דאחרונים אלו לא פליגי על הרב חיים הכהן, שהוא כתב בדבריו רק לענין אותם שנושאים כפים בכל יום וכו' וזהם כותבים דבריהם לענין אותם שנושאים כפיהם רק ביו"ט. י"ד ובאותן מקומות

מד. אבל באמת נדפס ספר שערי ציון לפני סידור שערי רחמים (כמ"ש לעיל הערה 14).

מה. ומחברו ה' רבי שמעון עקיבא בער ז"ל שהיה מורה הוראה בעיר שניטון.

מו. וביניהם רבי גרשון אשכנזי ז"ל ממיץ בעל עבודת הגרשוני, רבי אהרן תאומים ז"ל מזורמיזא בעל מטה אהרן, ורבי דוד אופנהיים ז"ל בעל שו"ת נשאל דוד (שישב על כסא רבנות בניקלשבורג ואח"כ בפראג). ובספר אוצר תפילות ישראל (הנ"ל) איתא "יש לציון דבריו של האבני נור על הספר בהסכמתו למהדורת ווארשא (תר"ס) "אשר עבודת בורא כשמו כן הוא שמעיר הלב לעבודת הבורא".

מו. כ"כ בספר אוצר תפילות ישראל הנ"ל.

מה. לרבי אלכסנדר שור ז"ל (שבת כ"א).

מז. עמ"ש כ"כ לעיל (סימן א') דלשון "כתיב האריז"ל" כולל אף מה שהוסיפו תלמידיו ותלמידי תלמידיו.

נ. סו"ס קפ"ז.

נא. שם (אלף המגן אות ו'). ועיין שם (ס' ק"ל אות ג') דכתב שיש לומר הרבש"ע ג' פעמים (כמ"ש לעיל משמו בהערה 92 ועע"ש).

נב. וכ"ה בספר פתחי עולם (סימן ק"ל אות ב' וסימן ר"ל אות א') ובפ' ענף יוסף שבסידור אוצר התפלות. נג. עיין לעיל (הערה 53). ובספר כתר כהונה (עמוד פ"ה) הביא דבריו.

נד. וכן בסדר ברכת כהנים שבסידור חמדת ישראל חלק ב' (ועיין מש"כ בקובץ תורני ישורון חלק ג' עמוד תקל"ב בענין סידור זה) כתב המוציא לאור "אחר ברכת כהנים אומרים יהי רצון". וכן משמע בשו"ת מלמד להועיל (ס' קי"ג אות י"ט) דיש תפלה (מלבד הרבש"ע על החלומות הנו' בגמ') דאין אומרים בשעת הדוכן אלא לאחר ש"כבר פסקו הכהנים" ועע"ש.

נה. בסידורי האריז"ל כשהביאו תפלה זו לא כתבו בדיוק איפה לאומרה. ולפי דברינו תלוי במנהג המקום – אי יש נש"כ בכל יום או רק ביו"ט.

שיש נש"כ רק ביו"ט אומרים כל הצבור הרבש"ע, וא"כ א"א להם לומר יהיה רצון כ"א לאחר נשיאת כפים<sup>13</sup>.

### סימן ה' - דעת בעל ספר שערי ציון

**בשנת** תל"א<sup>14</sup> יצא לאור ספר שערי ציון מרבי נתן נטע הנובר ז"ל, וממרת ספרו<sup>15</sup> לעשות "תקון הגון וטוב ונעים ומתוקן ומקובל מפי סופרים ומפי ספרים<sup>16</sup> ... המקובלים הראשונים והאחרונים". ובתוך ספרו הדפים נוסח תפלת יהי רצון הנ"ל. וכפי הנודע לנו, עדיין לא הי' נדפס<sup>17</sup> ספר אחר עם נוסח היהי רצון קודם לזמנו. [ולפני נוסח תפלה זו איתא שם בזה"ל "תפלה נאה לומר בשעה שהכהנים עולין לדוכן קודם שמסיימין שלום והיא מתוקנת על פי שם כ"ב<sup>18</sup> היוצא מג' פסוקים של ברכת כהנים"]. ובעל השערי ציון כתב

נו. עיין במגן אברהם (סי' ק"ל ס"ק ד') דכתב בשם הזוהר פ' תרומה (קכ"ה) דאין להוסיף שום תפלה כשהש"ץ אומר שים שלום. וא"כ יש לעיין בשיטת הסוברים דיש לומר היהי רצון בשים שלום. אבל באמת אין זה קושיא כלל, דהמג"א שם בשם הזוהר פ' דטעם הדבר הוא כדי שלא להפסיק בין תחלת שים שלום לתחנון. [וזה"ל הכה"ח (שם אות ט') "משמע דמתחלת שים שלום עד נפילת אפים אין לשאול שום דבר דבאותה שעה יהיה זויג בבחינת העולמות העליונים"]. וא"כ במקומות שנושאים כפיהם בכל יום מובן מה שתקנו לומר היהי רצון אצל "ישם לך שלום" דווקא (אם לא שחלם כלילה דאז יאמר הרבש"ע) ולא בשים שלום. אבל ביום טוב אפשר לומר תפלת אלא בשים שלום. [ועיין בספר בגדי ישע שם דחולק על המג"א וכתב לבאר דברי הזוהר בדרך אחרת. ולדבריו אין כוונת הזוהר לתפלות כאלו המסורה לרבים אלא לתפלות היחיד].

נו. כן ראיתי בספר אוצר תפילות ישראל (סוף חלק ב') שספר שערי ציון "נדפס לראשונה בשנת תל"א באמסטרדם". ובאמת מקצת ספרו יצא לאור בשנת תכ"ב כדאיתא בסדר הדורות (שמות הספרים אות ש'). אבל בשנת תל"א נדפס עם תוספות כמה תפלות.

נת. נולד באוסטראה וזהו תלמיד של המהרש"א (ועיין לקמן הערה 76). היה מן הפליטים שנמלטו מתוך המהפכה בשנות ת"ח ות"ט. (ותיאר את כל המאורעות בספרו יון מצולה). ולאחר זמן הגיע לאיטליה ושוב עבר לעיר ליוורנו וכיהן שם כרב. גם שימש כאב"ד יאסי ומדינת וואלחיי. (נהרג בשנת תמ"ג).

נב. כלשונו בהקדמה לספרו. וכתב עוד שם דיש בספרו "דברים הסתומים במעט הכמות ורב האכזות".

ס. וביאר שם בסוף ההקדמה "מפי סופרים – חכמי ארץ ישראל אשר מימיהם אנו שותים, רבים שתו רבים ישתו. ומפי ספרים – ספר עץ חיים ... שחיבר הרב הגדול המקובל האלקי כמוהר"ר חיים ויטל זלה"ה ... אשר יצק מים על ידי הרב הגדול המקובל האלקי אריה דבי עילאה האר"י זלה"ה, אשר נחה עליו רוח אליהו פי שנים ברוחו, ורוח הקודש שרוי עליו כידוע לכל". [ומכאן תשובה להטועים שהשערי ציון תיקן בעצמו את התפלות שבספרו. ואולי טעם שטעו אינשי בזה הוא דיש דפוסים של השערי ציון שליטא (מאיזה טעם שיהיה) להקדמת המחבר].

סא. אבל בסידור "שערי רחמים" של רבו ר"ח הכהן איתא לתפלה זו, ומ"מ לא נדפס סידורו עד שנת תק"א וכנ"ל (בהערה 14).

סב. עיין בהקדמה לספר שערי ציון שכתב "ובאתי להזהיר פני כל מעיין בספר הזה שלא יכשל אם ימצא איזה שם משמות הקדושים שאינו מפורש בתנ"ך ... שאל יוציא אותו בשפתיו כי הוא

בהקדמה לספרו דהוא היה תלמידו של הרב חיים כהן זצ"ל<sup>13</sup> (שהיה תלמיד הר"ח וויטאל זצ"ל כנ"ל) ס' ועוד מקובלים מארץ ישראל, וכל התפלות שבספרו שערי ציון או נמצאות בספרים של מהרח"ו זצ"ל או קבל אותן מרבותיו. וא"כ לכאורה מקור לדברי השערי ציון הוא מרבו ר"ח הכהן שכתב בתוך סידורו תפלת יהיה רצון (כאשר אין אומרים הרבש"ע וכמו שכתבתי לעיל) שיאמרו הקהל בשעת "וישם לך שלום".

**ומ"מ** יש להקשות על דברי השערי ציון, דבשלמא רבו רבי חיים כהן ה' דר בא"י ושם באמת היו הכהנים נושאים כפיהם בכל יום ולא אמרו כל הצבור הרבש"ע. אבל השערי ציון ה' אישכנוי ודר בחו"ל, ושם אין נושאים כפיהם אלא ביום טוב. וכיון דבחו"ל המנהג הוא שכל הצבור אומרים הרבש"ע (וע"פ קבלת מהרח"ו מהאריז"ל עיקר מקומה אצל פסוק ג' וכו') איך יתכן לומר יהיה רצון לפני שמסיימין הכהנים שלום. [ואולי יש לומר דבעל השערי ציון ס"ל דאף בחו"ל אין לומר הרבש"ע ביו"ט אא"כ חלם באותה

מחריב עולמות חלילה ויצא שכרו בהפסדו. וולענין תפלות כאלו, עיין לעיל (הערה 13) שציניתי דברי רבי משה זכות זצ"ל. ויש לציין דהשערי ציון בהקדמתו כתב על הרב משה זכות "אלופי ומיודעי דודי ורעי הרב הכולל המקובל הנאמן ... אדון כל הארץ".

ס. ר"ח הכהן היה אחד מן "הסופרים – חכמי ארץ ישראל" (וכנ"ל בלשון הקדמת השערי ציון) שלימד חכמת הקבלה להשערי ציון. וז"ל השערי ציון שם "והתענה ה' אותי מארץ מולדתי גולה אחר גולה עד בואי אל ארץ איטליה אל עיר מלאה חכמים וסופרים ושמו ליוורנא היושבת על שפת הים. ושם קבלתי לרב ... ובאתי ללמוד ונמצא למד וכו'. שנת תי"ד לפ"ק ... עבר עלינו איש קדוש הרב הכולל מהר"ר חיים זלה"ה תלמיד מובהק של הרב האלקים מוהר"ר חיים ויטל זלה"ה. וקבלתי ממנו זאת החכמה מפוארה פה אל פה". [ועי"ש דכתב דגם למד מרבי בנימין הלוי מצפת ז"ל (שהיה גם רבו של רבי משה זכות וכו') ורבי נתן שפירא ז"ל מחבר ספר מצת שמורים].

סד. ובאתי לידי דפוס שערי ציון משנת תנ"ב ומשנת תקכ"ו. ובשער הספר משנת תנ"ב איתא "תלמיד מובהק של הרב האלקי מהר"ר יצחק לוריא זלה"ה הלא הוא הרב מהר"ר חיים ויטל זלה"ה. ואחריו קם תלמיד תלמידו (של מהרח"ו) וחבר ספר שערי ציון". וזה ממש כעדות השערי ציון על עצמו בהקדמה לספרו (שהבאתי לעיל) שקיבל מרבי חיים הכהן תלמיד מהרח"ו. אבל בשער הספר משנת תקכ"ו איתא "ספר שערי ציון שחבר הרב הכולל המקובל האלקי כמהר"ר נתן נטע ... תלמיד הרב מהר"ר חיים ויטל זלה"ה תלמיד מובהק של הרב האלקי מהור"ר יצחק לוריא זלה"ה. ובודאי אי אפשר לומר שהי' תלמיד מהרח"ו, וכן מוכח מעדות עצמו בהקדמתו. אבל הניחו המדפיסים מקום לטעות בזה מדלא הדפיסו (מאיה טעם שיהיה) את הקדמת השערי ציון בדפוס תקכ"ו (וכנ"ל). ובאמת נראה שטעו בזה מחברי ספרים לאח"ו והבינו שקיבל השערי ציון מהרח"ו בעצמו. וז"ל ספר לשון חכמים בהלכות נשיאת כפים (נרפס בשנת תקע"ה) "תפלה רבש"ע הוא ע"פ הגמ' ויהי' הוא מן יסוד רבינו חיים ויטאל". ואחריו נמשך ספר כתר כהונה (פרק ט"ו אות ה') שהביא דברי הלשון חכמים והוסיף "מעולם תמדת ע"ז עד שמצאתי זאת ושמחת". וכן בספר נשיאת כפים כהלכתה (פרק כ"ד אות י"ז) איתא בשם ספר כתר כהונה הנ"ל שמהרח"ו זצ"ל תיקן תפלת יהיה"ר. [ולפי דברינו מובן הא דמצינו שרק לאחר שהדפיסו השערי ציון עם טעות שבשער הספר הנ"ל התחילו להדפיס יהיה רצון שע"פ קבלה אף בתוך הסידורים המצויים בפני ההמון עם].

לילה<sup>ס</sup>. אבל דוחק לפרש כן, דלמה לנו לומר שהוא יחלוק על מנהג כל האשכנזים<sup>ס</sup> אם אין לנו ראיה לזה<sup>ס</sup>].

**ובפשיטות** יש לומר דלא נתכוון השערי ציון לומר בספרו מנהג עיצמו אלא מנהג חכמי א"י כרבו רבי חיים כהן ור"ח וויטאל והאריז"ל. וא"כ י"ל שהוא כתב דבריו רק בנוגע למקומות שיש להם נשיאת כפים בכל יום. וקצת משמע כן מסדר דבריו שם, דבהקדמה כתב דבתחלה הביא התפלות שיש לומר בחול ואח"כ התפלות של ר"ה יוה"כ ויו"ט. והדפים תפלה זו אצל תפלות של חול, ורק אח"כ הזכיר התפלות של ר"ה יוה"כ ויו"ט.

**ואף** את"ל שכתב השערי ציון דבריו גם לגבי מנהג בני חו"ל, ס"מ מ"מ יש ליישב דבריו דס"ל דאחר תפלת הרבש"ע שאומרים אצל פסוק ג' ס"ב יש לומר יהי רצון כאשר מאריכין אז הכהנים בניגון. ומצאתי בספר מנהגי בעל החת"ס<sup>ע</sup> דבאמת החת"ס<sup>ע</sup> הי' נוהג לומר

---

ס. ואולי לזה נתכוין הרב יצחק לייפעץ ז"ל בספרו מטעמים (שיצא לאור בשנת תרמ"ט בוורשה). וז"ל (מערכת כהנים אות י"ב) לענין תפלת רצון שבספר שערי ציון "או שלא יאמר כלל הרבש"ע ואז יאמרו יהי רצון הנ"ל או אלו שאומרים הרבש"ע יאמרו ג"כ פעם השלישית".

ס. וכן מציינ' בספר תורת חיים על מס' ב"ק (שנדפס לפני זמנו של השערי ציון) שמצדד (ועיין לעיל הערה 91 שהבאתי דבריו) דאין תפלת רבש"ע מועיל אלא כשאומרה בו ביום שראה חלום. ומ"מ לבסוף מסיק שם דמלשון הרמ"א נראה דמנהגו שכל הצבור אומרים אותה אפילו בלי חלום. וועיין מש"כ התורת חיים ספ"ק דחולין נגד אותם המשנים ממסורה שלנו בעניני תפלה.

ס. וכ"ש שאי אפשר לומר כהטועים בהבנת דברי השערי ציון (ועיין לקמן בזה) שפי' בדבריו דאין לומר הרבש"ע אצל שלום, דזה בודאי שינוי ממנהג כל האשכנזים וכו"ל. ומלבד זה, הוא כנגד ספרי מהר"ח בשם האריז"ל (שמספרים אלו העתיק השערי ציון כמה מתפלותיו וכו"ל) דעיקר מקום לתפלת הרבש"ע הוא אצל "ישם לך שלום". וועיין לעיל (הערה 85) שכתבתי (ע"פ ספר אוצר תפילות ישראל סוף חלק ב') שבעל השערי ציון הי' גם תלמיד של המהרש"א. והמהרש"א (ברכות נ"ה: ע"ש) ס"ל דמדינא דגמ' יש לומר הרבש"ע אצל וישמרך ויחנך וכן אצל שלום.

ס. ולכאורה כן הבין הרב רבי יחיאל מיכל סג"ל עפשטיין ז"ל (בעל קיצור השל"ה) את דברי השערי ציון, מדדכניס תפלת יהי רצון בתוך ספרו. ובאמת בעל קיצור השל"ה בעצמו כתב סידור הנקרא "דרך ישרה" (נדפס בפפד"מ שנת תנ"ז). וחפשי ולא מצאתי סידורו, ומפני כן לא ידעתי אם הביא תפלת יהי רצון בסידורו שהדפיס בשביל ההמון עם.

ס. דשם בודאי אומרים תפלת הרבש"ע אף להחולכים אחר האריז"ל שאומרים תפלה זו רק פעם א' וכמו שכתבתי לעיל. ולכאורה אינו מוכרח כלל בדברי השערי ציון אי הבין כדעת המקובלים שאף בחו"ל יש לומר הרבש"ע רק אצל שלום או ס"ל כאותם שכתבו דבחו"ל אף על פי קבלה יש לומר הרבש"ע ג' פעמים. ועיין לעיל בסימן ב' מש"כ עוד בזה.

ע. ואף שבתוך הזמן שמנגנים הכהנים בזמנינו קשה לומר שניהם, יש לומר שבזמנו היו הכהנים מאריכין יותר. עוד י"ל דלדידיה לכאורה יש להתחיל מתיבת "ישם" כדעת רבותיו וכנזכר לעיל. ושוב בא לידי "לוח ההלכות והמנהגים" (תשרי שנת תשע"א הערה 87), ושם ג"כ איתא "באמת בשערי ציון לא כתב שלא לומר הרבש"ע, אלא כתב להוסיף על הרבש"ע היה"ר".

עא. פרק ח' אות ל'. ומסתמא קבל כן מרבתינו ז"ל רבי נתן אדלער זצ"ל ורבי פנחס הורוויץ בעל ההפלאה זצ"ל שג"כ התפללו ע"פ נוסח הקבלה. וכן איתא בשו"ת חת"ס (אריח סי' ט"ו) "הנה כבר

הרבש"ע והיה"ר אצל שלום. ו"כ"ה בספר לשון חכמים. ע"ד [וע"פ דבריו] כתב העטרת פז בסדר ברכת כהנים שלו "כשהכהנים מנגנים שלום אומר הקהל הרבש"ע ויה"ר". ע"י וכתב עוד שאם אין פנאי לומר שניהם יש לומר "בפעם הג' הרבש"ע, ויה"ר יכול לומר בשעת אמירת הש"ץ שים שלום" ע"י וכנ"ל. ע"י וכן בסידור קבלה "תפלה למשה" ובסידור "עולת תמיד" כתבו ד"ש לומר שניהם].

גליתי דעתי לכל העומדים לפני כי כן קבלתי מרבותי זצ"ל והם מורי הגאון חסיד שבכהונה מו"ה נתן אדליר זצ"ל והגאון רבן של כל בני הגולה הפלאה ז"ל אשר מימיהם שתייתי ת"ל וממקורם חצבתי ... אך המה התפללו בנוסח האר"י וכו". וכתב עוד החת"ס (ארי"ה סי' קצ"ז) "ראיתי רבתי הגאון הפלאה ז"ל ומורי החסיד שבכהונה מהו' נתן אדליר זצ"ל ... ותליתי לא זה ידי מתוך ידם ולא חסרתי מהם וכו'".

ע"י. ומ"מ רק הוא עצמו נהג כך (והוא התפלל מתוך סידור שע"פ קבלה כדאיתא בספר מנהגי בעל החת"ס פרק א' אות ט') אבל לא הנהיג בני קהלתו שיאמרו תפלות שע"פ קבלה. ועיין מש"כ לעיל (הערה 62) בענין מנהג אמירת הרבש"ע ג' פעמים בקהלת החת"ס. [ומצינו שבהסכמתו למחזור אחד כתב "בתנאי שלא יבואו אל תוך המחזור שום דבר מסתרי תורה הנאמרים בחשאי ולא יראה חוצה"].

ע"י. ואף שבגמ' ברכות (וכן בשער הכוונות בשם האריז"ל) איתא דיש לסיים הרבש"ע בהדי דמסיימים הכהנים את הפסוק, יש לומר דהנוהגים לומר שניהן קודם שלום ע"כ ס"ל דאין זה מעכב לסיים הרבש"ע דווקא בתיבת שלום. וכן איתא בגמ' שם (לענין תפלת אדיר במרום) "ואי לא לימא וכו'". וכתבו כמה פוסקים בסי' ק"ל (עיין מג"א וט"ז ועטרת זקנים ופר"ח ועוד) דכוונת הגמ' לאותם שמסיימים הרבש"ע קודם שיגמרו הכהנים את הברכה. וי"ל דכשם שיכולים לומר אז "אדיר במרום" יכולים לומר גם "יהי רצון". ובפרט למנהגנו, שאין מאריכין הכהנים בתיבה אחרונה גופא (כמו שנהגו הראשונים) אלא לפני התיבה, בלא"ה אין אנו מקיימים ממש את הדין לסיים ביחד עם הכהנים.

ע"י. לרב"י הלוי בראנדייס ז"ל דיין בק"ק פראג (נרפס בשנת תקע"ה). וז"ל (בסוף הלכות נשיאת כפים) "והנכון לצאת ידי שניהם לומר מקודם רבש"ע ואח"כ יה"ר".

ע"י. וכן בספר כתר כהונה (פרק ט"ז אות ה') הביא דברי הלשון חכמים.

ע"י. ואפשר דמזה נשתרבה המנהג שהכהנים מאריכין יותר אצל שלום. ולכאורה באותם קהלות שנהגו כפי ספרים אלו היו מאריכין עוד יותר אצל תיבה אחרונה ממה שנוהגים עכשיו. ואפשר דבעל המשנה ברורה (ועי"ש סי' ס"ה ס"ד ו' וביה"ל ס"ס קכ"ח) בא לאפוקי ממנהגם משום דע"י שהיו מאריכין טובא באו לידי הפסק באצמנו הברכה. ולענין מש"כ המ"ב (שם ובסי' ק"ל סק"ה) בשם הגר"א שלא לומר יהי"ר אלא הרבש"ע, יש לתמוה דלא מצאנו מקור לזה. וכנראה מקור השמועה מספר תולדות אליהו, אבל ספר זה נכתב על מנהגי רבי אליהו רגולר זצ"ל ולא על הגר"א. וראיתי בקובץ תורני ישרון (חלק מ' עמוד שפ"ו בהערה) שעמוד זה, וצ"ע.

ע"י. ויש לפרש דטעם שלא כתב לעשות כפוסקים הנ"ל לומר הרבש"ע וגם היה"ר קודם שלום הוא או מפני הפסק (כמ"ש לעיל הערה 67 בשם המ"ב) או מפני היסח הדעת (כשיטת ספר סדר משנה הובא בספר ילקוט יוסף סימן ק"ל אות ס"ב בדפוס חדש וע"ש) או כדי לסיים הרבש"ע עם הכהנים (כמשמעות הגמ' וכמ"ש לעיל בהערה 37).

ע"י. ושמעתי מבני ביתו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שבדרך כלל אמר רק הרבש"ע (ג' פעמים). ומ"מ כשאירע פעם שהיו הכהנים מאריכים טובא, הוסיף אחר פעם ג' של תפלת הרבש"ע גם את היהי רצון. ומורי רבי הרב משה היינעמאן שליט"א (דג"כ אומר הרבש"ע ג' פעמים כדעת כל הפוסקים) נודח לומר בפעם הג' הרבש"ע וגם היה"ר. ואמר לי שאם לא השלים היהי רצון קודם תיבת שלום הוא גומר אותה אח"כ בשים שלום. ושוב ראיתי בספר זכרנו לחיים (עמוד קי"ד) דגם אצל חסידי באבוב המנהג לומר הרבש"ע ג' פעמים ואחר פעם ג' מוסיפין גם תפלת היה"ר. ועי"ש לענין מנהגם



**ויש** להוסיף דמצינו בתוך ספר שערי ציון – מיד לאחר שהביא תפלת יה"ר הנ"ל – שהביא תפלת רבש"ע מהאריז"ל לומר בעת הוצאת ס"ת בר"ה ויוה"כ. וכשם שלמנהגנו אומרים הרבש"ע מלבד בריך שמה ולא במקום<sup>פ</sup> בריך שמה שהיא תפלה הקבועה מזמן הוזהר,<sup>פ</sup> כן הוא בודאי בנוגע לענינו – שהאומרים היה"ר בעת נש"כ יש לעשות כן מלבד תפלת הרבש"ע ולא במקום תפלת הרבש"ע שמקורו מן הגמ'.<sup>1</sup>

### סימן ו' – דעת עוד מקובלים

**ויש** גדולים שהתפללו ע"פ נוסח האריז"ל אבל מ"מ לא אמרו היה"ר כלל. וכבר כתבתי לעיל (סי' א') דמצינו אף בכמה סידורים שע"פ קבלה דליתא לתפלת היה"ר כלל. ובספר דרכי חיים ושלום<sup>פ</sup> איתא דבעל מנח"א ז"ל לא אמר היה"ר כלל. ולכאורה אויל בזה לשיטתו הנ"ל שלא לומר תפלות כאלו כשלא נודע לנו שמקור מהאריז"ל ומהרח"ו. ומצאתי באגרת הרמ"ז<sup>פ</sup> (מגדולי המקובלים ר"מ זכות זצ"ל הנ"ל) שכתב (לענין הסידור שסידר רבינונימין הכהן) "אין ספק שהרבה יגיעות יגע וכמה דברי יקר ראתה עיני. אבל צר לי מאד דארכביה אריכשי טובא ... ובלל וחפן ולקט וסדר דברים אשר לא שמעם מפי גבורת הרח"ו ז"ל, כי ... כך מקובלני מצנועים מופלאים שרוב הכוונות הנמצאות בשאר ספרי תלמידי האר"י הן הנה היו להם לברם וכו'. אבל הכתובות בספר הכוונות הכולל הוא סלת נקיה ושופרי שופרי דבר השווה לכל נפש". ואתי שפיר שבסידור הנכתב ע"פ שיטתו<sup>פ</sup> ליתא לתפלת יה"ר בסדר נש"כ.<sup>פ</sup> וכן בסידור תורה אור שע"פ בעל התניא זצ"ל ליתא לתפלת יהי רצון. וגם הוא אויל לשיטתו (כדאיתא בהקדמה לשער הכולל שם) "שלא להביא בזה הסדר רק ענינים

---

לומר תיבת "עמדי" במקום "עמי" בנוסח תפלת היה"ר). ע"ע בזה בקובץ עץ חיים (שנת תשס"ח עמוד ר"ג ובסידור צלותיה דשלמה (עמוד תקט). וזמ"מ שמעתי עדות מתלמידי הרח"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל ששמעו מפיו שלדעתו אין לומר תפלת היה"ר כלל, שהמדפיסים הוסיפו תפלה זו בסידור מדעתם, אבל לפי המסורה שלנו יש לומר רק הרבש"ע).

**עט.** ותפלה זו היא מפורש בספרי מהרח"ו ז"ל (שער הכוונות ופרי עץ חיים). ולפיכך אף שמצינו מפקפקין בזה (ועיין ספר מנהגי ק"ק בית יעקב בחרבין שהאריך בזה בכמה מקומות) יש מנהג ברוב קהלות (ע"פ הרבה פוסקים) לאומרה. ובעל שו"ת מנחת אלעזר כתב (מאמר נוסח התפלה אות כ"ז) על תפלה זו (שהביא מהרח"ו ד"ל מן רבו האריז"ל) "אין בודקין מן המזבח ולמעלה".

**פ.** לענין התפשטות בריך שמה בתוך סידורים שלנו, עיין בקובץ תורני ישרון (חלק ב' עמוד תקנ"ט) ובסידור רבי שבתי סופר (חלק א' עמוד שנו"ז) ובספר שרשי מנהג אשכנז (חלק א' עמוד 851).

**פא.** הנהגות של בעל מנח"א (אות קפ"ו).

**פב.** סי' ו'. ועע"ש לענין שיטתו בענין תפלות שיש בתוכן שמות הקדושים שאינם נזכרים. והחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' מ"ד) הביא דבריו, ועע"ש בזה.

**פג.** ועיין לעיל הערה 13 בענין הרמ"ז זצ"ל ובענין סידור.

**פד.** וסידור הנ"ל יצא באמשטרדם בהסכמת אחד מגדולי רבני אמשטרדם וכו"ל. ובאמת מצאתי בספר מנהגי אמשטרדם (עמוד מ"ג) דהמנהג שם שלא לומר היהי רצון כלל. ועיין מש"כ לקמן (סימן ו') בשם רבי שאול מאמשטרדם ז"ל.

היותר מוכרחים ע"פ הגמ' פ' והיותר מוכרחים ע"פ הוזהר וכתבי הארז"ל שבוה כל ישראל שוים, וכן בסידור עוד יוסף חי"י לתא לתפלת היה"ר כשיטתו הנ"ל פ' בשו"ת רב פעלים שלא לומר תפלות כאלו ולפי דברינו (לעיל ולקמן) פ' יש להוסיף דיש עוד הרבה ספרים שכתוב בהם – או שמסתימת לשונם משמע דכן ס"ל – שלא לומר כלל תפלת יהי רצון.

**נמצא** דיש רק ג' מהלכים אצל גדולי הדורות באמירת תפלת יהי רצון בשעת נשיאת כפים בחו"ל:

**ש"א** לאומרה כלל (אף) למתפללים תמיד ע"פ כוונת הארז"ל.

**לאומרה** אחר נשיאת כפים כגון בעת שהש"ץ אומר שים שלום.

**לאומרה** כשמנגנים הכהנים אצל שלום אחר תפלת רבש"ע על החלומות.

### סימן ז' – דעת מדפיסי הסידורים

**כמה** דורות אחר תקופת בעל השערי ציון התחילו מדפיסי הסידורים לעשות הרבה שינויים בנוסח המקובל בכל תפוצת האשכנזים, וכבר התלונן הג"ר שאול מאמשטרדם זצ"ל פ' דיש "כונננו זה שפשטו ידם למקום שאינה מגעת ועשו בלכול גדול בסדורי התפלות אשר בידינו מקדמת דנא, והם שבשו נוסחאות הרבה שלא במשפט וכו'". ובאמת עמדו בזה עוד כמה מגדולי הדורות<sup>2</sup> וכתבו לענין אלו שעשו שינויים בנוסחאות התפלה ובמנהגי ישראל

**פ.ה.** עיין בשו"ת תשובה מאהבה (סימן א') דכתב "יאות לבטל כל התחנות ובקשות אלו וכיוצא בהן שנתחדשו מלקוטי האחרונים. ומעיד אני עלי שמים וארץ שראיתי אחד [שוהיה רצה לברך על אתרוג המהודר של הגאון האמיתי (ורבו בעל נודע ביהודה). וכאשר ראה שאותו פלוני אמר יה"ר קודם נטילת לולב הנדפס במחזוריים וכו' (הוספה: ע"פ השערי ציון) כעס ורגז ואמר בקול גדול האומר יה"ר אינני מניחו לברך על אתרוג שלו ולא הניחו לברך". וכתב עוד בעל התשובה מאהבה בריש ספרו אהבת דוד (עולת חודש הרביעי – עמוד ג') "ולא זו בלבד, אלא כל העסקים והמעשים אשר לא הוזכרו עליהם רז"ל חכמי התלמוד בבלי וירושלמי – הנגלות לנו ולבנינו עד עולם – ראויים לבטלם". ועיין בשו"ת נודע ביהודה (א"ח מהד"ק סי' ל"ה) דאיתא "תפלות ותחנות אשר חדשים מקרוב – דורות מועטים לפני דורנו – ירחק מהם". ובעל הנו"ב בספרו צל"ח על מס' ברכות (כ"ח) כתב "תשמרו עצמיכם מדרכים המסוכנים ... ולא תדאגו שתקבלו חלילה איזה עונש על שאין אתם מתפללים ע"פ סודות וכו'. אדרבה, תקבלו שכר על הפרישה". וידוע מש"כ עוד הצ"ח (שם י"א): "מה שחדשים מקרוב באו לשנות במדינות הללו מנהג אבותינו הקדושים המה לדעתי פוגמים בכבוד רבותינו ... ועתידים ליתן את הדין. ועליהם אני קורא ... והמשנה ידו על התחתונה". וע"ע בשו"ת חות יאיר (סי' ר"י) בזה.

**פ.ו.** ע"פ פסקי הבן איש חי (וכמ"ש לעיל הערה 42).

**פ.ז.** עיין לעיל סוף סימן א' מש"כ בזה.

**פ.ח.** עיין לעיל סימן ב' והערה 92 שם ולקמן בסימן ז'.

**פ.ט.** עיין מש"כ רבי דוד קמנצקי שליט"א בזה בקובץ ישורון (חלק ה' עמוד תרט"ז).

**צ.** עמש"כ לעיל (הערה 58) בשם הצ"ח (ברכות י"א). וע"ע בשו"ת חתם סופר (חלק ו' סי' פ"ד) ובשו"ת בית אפרים (א"ח סימן ו') ובספר מטה יהודה (א"ח סי' תקפ"ב) ובשו"ת בית יהודה (א"ח סי' ס') ובתשובת הגאון רבי יעקב מליסא זצ"ל בעל הנהיבות (סי' ד') ובספר חמשה מאמרות לבעל שו"ת מנחת

בוה"ל "כל המשנה ידו על התחתונה". ומדפיסי הסידורים הנ"ל הכניסו (אף בשביל ההמון עם) בתוך סדר תפלה את כמה דברים שע"פ קבלה. וכוונתו לעניינו כתבו שיש לומר תפלה יהיה רצון במקום תפלת הרבש"ע אצל שלום<sup>31</sup>. ובכמה ספרים העירו שמעו המדפיסים בזה. לדוגמא, עיין בספר דברי קהלות<sup>32</sup> שכתב "במלות וישמרך ויחנך שלום ... יאמרו קהל רבש"ע הכתוב בגמ'. אבל תחנה החדשה שבמחזור יהי רצון וכו' איננה מנהג". וכן בספר לשון חכמים<sup>33</sup> כתב שאומרים תפלת רבש"ע "בשעה שמאריכין בניגון התיבות שבסוף הפסוקים, דהיינו וישמרך ויחנך שלום". והוסיף ששמע שיש אומרים יה"ר במקום רבש"ע הג', והעיר על זה "והוא מעות".

**לענין** מה ששינו מדפיסי הסידורים כמה דברים בנוסח תפלה שלנו, עיין בשו"ת מנחת יצחק<sup>34</sup> דכתב "העיקר ... לא בנוסח החדש אשר שינו מדפיסי הסידורים וכו'. קשה הדבר מאוד לשנות נוסח המסודר מפי קדשי עליון ... ומוסכם מכל הפוסקים ללא דבר". וכן בשו"ת תשובות והנהגות<sup>35</sup> איתא (לענין נוסח התפלה) "בקדמונים ובהרבה סידורים מדויקים הנוסח הוא וכו'. אם כן ודאי צריך להחזיר עמדה ליושנה את הנוסח המקובל ... וראוי לחזק ולעורר המשתדלים בכך וכו'. ובודאי אם יתפרסם הנוסח הנכון כרוב גירסאות המקובלות יתעוררו להדפיסו כן בסידורים ויתפללו כן בבית ישראל"<sup>36</sup>.



אלעזר (מאמר נוסח התפלה אות א' ד"ה לצאת) ואבמ"ל יותר.

**צא.** עוד טעו כמה מדפיסים לכתוב דבריהם בשם השערי ציון. וכבר הוכחתי לעיל דאי אפשר לפרש כוונת השערי ציון כמותם.

**צב.** עי"ש עמוד 261. וכדבריו מצינו גם בספר מנהגי פרנקפורט (עמוד כ"ה).

**צג.** סוף הלכות נשיאת כפים. וולספר לשון חכמים יש הסכמה מרבי וואלף באסקאוויץ ז"ל בעל סדר משנה על הרמב"ם (בן המחצה"ש). ולכאורה לפי דבריו בספרו סדר משנה (ועיין מה שצינתי לעיל הערה 77) צ"ל דגם הוא לא ניחא באמירת היה"ר אצל שלום, ועע"ש. ועיין מה שכתבתי לעיל (הערה 92) בשם אביו המחצה"ש. וכן קבל הלשון חכמים הסכמה מרבי אלעזר פלעקס ז"ל בעל שו"ת תשובה מאהבה. ועיין מה שכתבתי לעיל (הערה 58) משמו, ולכאורה גם הוא לא ניחא כלל בתפלות חדשות כמו יה"ר הנ"ל.

**צד.** חלק י' סוף סימן ט"ז ד"ה בש"ה.

**צה.** חלק ד' סי' קי"ב.

**צו.** עוד איתא שם (חלק ב' סי' רנ"ו) בנוגע לענינו, דכשמתפלל "בנשיאות כפים על חלום צריך לדקדק ... לומר ג"פ הרבש"ע דוקא, ולא התפלה שאומרים בסוף, שהסגולה לומר (והרבש"ע) בכל ג' ברכות דברכת כהנים דוקא".

## הרב חיים שלמה לערנער

ביהמ"ד דחסידים באבוב - 46, מאנשעסטער יצ"ו

## מנהגי תפלות הש"ץ (ב)א - בימי הסליחות והמסתעף

ש"ץ דסליחות מתפלל כל היום | תפלת מעריב לענין הנ"ל | משא ומתן בדברי הפוסקים בענין הנ"ל | תפלה לפני התיבה "מצוה" | יישר כח' לש"ץ | חלוקת התפלה לב' ש"ץ בחול - בר"ח חוה"מ שבוי"ט - הלל, הושע"ר | ש"ץ ביום הולדת | חשיבות ש"ץ בפסוקי דזמרה | ש"ץ ביארצייט בשבת יו"ט ור"ח | ש"ץ במוסף שבת לפני יארצייט | תפלות בחודש אלול

**איתא** בשו"ע בהג"ה (סי' תקפ"א ס"א) "ויש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות, מתפלל כל היום". ברם, בדרכי משה הביא דברי הכל ב"י, ולא נאמר שם להתפלל "כל היום", אלא מעריב ושחרית [ולא מנחה]. והלבוש (תלמיד הרמ"א ז"ל) כתב בהמנהג הנ"ל, להתפלל שחרית ומנחה' [ולא מעריב], ונתן טעם לדבר: כי המתחיל במצוה גומרה.

**וכתב** הא"ר הטעם שלא הזכיר הלבוש שיתפלל הש"ץ תפלת 'מעריב', כי דייק מדברי הרמ"א שמתפלל 'כל היום', ונתן טעם לדבר מחמת ש"מתחיל" במצוה, נמצא שלאחר ש'התחיל' והתפלל סליחות, או אז גומר יתר התפלות של אותו היום, היינו שממשיך ומתפלל גם שחרית ומנחה שלאחריהם.

**אמנם**, טעם זה, משום שה'מתחיל' במצוה אומרים לו גמור, הובא גם במג"א, והביא מהמגנ"ל צדק שמתפלל אפילו מעריב, עכתו"ד. ודייק הא"ר [וכן המחצה"ש והחת"ס] שמשמע מהמג"א דס"ל שגם מעריב ש'לאחריו' מתפלל [שהרי נקט הטעם שמאחר ש'התחיל' אומרים לו גמור, והסמך לזה שיתפלל גם מעריב, כלומר שממשיך וגומר גם להתפלל מעריב 'לאחר' סליחות]. ועל זה העיר הא"ר בדברי המג"א, 'וליתא'.

**ולפיה"נ** מפקפק על כך, הואיל שכתב הרמ"א שמתפלל 'כל היום', משמע אותו היום, והיינו כדברי הדרכי משה בשם הכל בו שמתפלל מעריב 'שלפניו' ואח"כ יתר התפלות של אותו היום.

**ובהגהות** החתם סופר משמע ביאור הענין, שהא"ר חולק במה שהביא המג"א הטעם משום ה'מתחיל' במצוה אומרים לו גמור דעל זה קאי מה שכתב שמתפלל מעריב, דנמצא שכוונתו ש'גמור' תפלותיו בתפלת מעריב שלאחר הסליחות. ובוזה העיר

א. מאמור א' תמצא בחוברת ל"ט בעניני קדיש, ואי"ה עוד חזון למועד בהמשך הענין (ומשום שדבר בעתו מה טוב, ע"כ הקדמנו מאמר זה מענינא דימי הרחמים והסליחות).

ב. ומקורו באורחות חיים לרבינו אהרן הכהן מלונגל ז"ל (הל' ריה, אות ב' בסופו).

הא"ר ד'ליתא, שהרי איתא ברמ"א שמתפלל כל היום, ואילו מעריב שלאחריו שיך כבר למחרת אותו היום.

**אך** יצויין שכדברי המג"א כ"ה בדברי המעגלי צדק (שהביא המג"א), שמתפלל 'שחרית, מנחה - 'ומעריב'. משמע דהיינו מעריב שלאחר שחרית ומנחה, והחת"ס כתב ליישב קושיית הא"ר [דמה ענין מעריב 'שלאחריו' לגמירת תפלות של "אותו היום", הלא מעריב כבר שיך ליום המחרת], כי תפלת ערבית נתקן כנגד הקמרת אברים ופדרים שניתותרו מקרבן תמיד, ובכן שפיר יש שייכות בין תפלת מעריב שלאחר תפלת מנחה.

**ובמנחה** אפרים (שם סל"א) כתב בזה"ל: נוהגים שמי שמתפלל סליחות מתפלל כל היום - שחרית מנחה ומעריב, ואפילו ערבית שלפניו הוא מתפלל, עכ"ל. הרי דנקט בדברי הדרכי משה בשם הכל בו שמתפלל ערבית שלפניו, ומאידך גיסא בדברי הפוסקים (א"ר, מחצה"ש וחת"ס) דס"ל להמג"א שמתפלל המעריב שלאחריו.

**ויש** להעיר, אדברי המט"א, דהאך יתכן שמי שהוא ש"ץ בסליחות היום, יתפלל גם מעריב שלפניו - היינו מעריב דיום אתמול (בנוסף לשחרית ומנחה היום), הלא מעריב ההיא שיך לש"ץ של אתמול (דלדידי הוי מעריב שלאחריו), או לאידך גיסא, האך יתפלל מעריב שלאחריו, הלא זה שיך לבעל סליחות שלמחרתו, ונמצא דסותרים אהדדי.

**עיו"ר** שהעיר כן בעל אלף המגן, ועיי"ש דתחלה כתב דהו"מ בדברי המט"א, דצ"ל שכוונתו לפרש דתפלת מעריב היינו הערבית שלפניו, ומענתו שהרי מעריב שלאחריו לא שיך לאותו היום. אך מסיק שמצא שהמט"א בהגותו יד אפרים בשו"ע מפרש דברי המג"א על ערבית שלאחריו [וכפי שהבאנו לעיל שכ"ה בא"ר מחצה"ש וחת"ס]. וכמו"כ העיר על כך בהגות קצה המטה, והביא כן בשם השדי חמד והלבושי מרדכי, עיי"ש, וצ"ע.

ג. ויש להעיר, שהמעגלי צדק גופא לא כתב הטעם משום שהמתחיל וכו'. ולפה"נ העתיק המג"א מהמעגלי צדק רק ענין זה שיש להתפלל גם תפלת מעריב (שלאחריו), ואילו ה'טעם' לזה העתיק המג"א, מהלבוש, אך לא סבר כהלבוש ודרך שחרית ומנחה מתפלל, כי לדעת המג"א מתפלל אף מעריב ולעיל הבאנו שתפלת מעריב נזכר להדיא בדברי הדר"מ בשם הכל בו, וכדשמע מהרמ"א בשו"ע, שמתפלל 'כל' היום, ועל קוטב טעם הנ"ל קאי שיטתו, דסובר שתפלת מעריב שלאחריו הוא 'גמר' תפלות היום, וכביאור החת"ס, ודוק.

ד. באורחות חיים, כל בו, דרכי משה ורמ"א, הובא כמנהג 'יש מקומות' שנוהגים, ולפי הנראה נתפשט במשך הדורות, עד שבימי המט"א כבר סתם שכן נתקבל המנהג בפשטות.

ה. ולא מסתבר הכוונה שבכל לילה יתפללו ב' שליחי ציבור כ"א במנין מעריב בפני עצמו (הש"ץ של היום מחמת מעריב שלאחריו, והש"ץ של מחר למעריב שלפניו), דזה אינו, כי ענין רבוי ה'מנינים' הנהוג בזמנינו בזה אחר זה בבתי מדרשות ושטיבלעך, לא נהגו כן מקדמת דנא אצל בני אשכנז, ובכל בית מדרש נתיימו התפלות [בדרך כלל] פעם אחת ביום, ותו לא. (ראה מה שכתבתי בזה בקובץ ע"ח חוברת ל"ט עמ' ת"ה - ת"ו וד"ה וכמה (אות ג') ובהערה ח'').

ו. ושמא י"ל שבימי המט"א נהגו שש"ץ קבוע אחד התפלל במשך כל ימות הסליחות, ועליו נאמר שיתפלל כבר גם ערבית שלפניו, היינו במוצאי שבת סליחות, מלבד כל מעריב שהוא ערבית

**ויש** דוחקים לפרש דמערב ש'לפניו' הכוונה רק למוצאי שבת סליחות, דאילו בשאר הימים רק לאחר שהתחיל ב'סליחות' אומרים לו גמור ומתפלל בכל יום כל התפלות ואף מעריב ש'לאחריו'.

**והמנהג** אצל רבותה"ק מבאבוב אינו כן, אלא הש"ץ מקדים לירד לפני התיבה מעריב ש'לפניו', ולמחרתו בסליחות ושחרית ומנחה<sup>1</sup> (ולא מעריב שלאחריו).



**לפי** הפוסקים הנ"ל שנתנו טעם להמנהג שהש"ץ של סליחות יהא הש"ץ של שאר התפלות, מחמת המתחיל במצוה אומרים לו גמור, אמור מעתה דתפלת הש"ץ נקראת "מצוה" בפני עצמה (בנוסף לעצם תפלת כל יחיד), וע"ז אמרו דהמתחיל ב'מצוה' זו של תפלת סליחות, נגמרנה, היינו שיגמר המצוה בשלימות, היינו יתר תפלות היום<sup>2</sup>.

**ובזה** מובן מנהג העולם לברך את הש"ץ, 'יישר כח', כמו שכתב הא"ר (סי' קל"ט סקי"ד): 'שנהגו לומר לחזן, "יישר כוחך", כלומר, גמרת מצותך, יהי רצון שתזכה לעשות ולומר יותר מצוות, עכ"ל<sup>3</sup>. שהרי לשמש בתורת ש"ץ, נחשב ל'מצוה' - ואומרים לו גמור. וכמו כן כתבו הפוסקים (מג"א שם סק"ו, באה"ט סק"ז, לבו"ש סק"ז, מט"א סעיף ל') שמו שהחזיק להתפלל כש"ץ, ואין סיבה להעביר ממנו, אזי אין רשות להקהל ליתן ה"מצוה" לאיש אחר<sup>4</sup>.

---

שלפניו וגם שלאחריו. אך לפי"ז אכתי לא העלה ארוכה לענין כוונתו במה שכתב שיתפלל ערבית 'שלאחריו', ודוק.

ז. כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל ירד לפני התיבה בערב ר"ה, אך בתפלת מנחה של ערב ר"ה ביקש שאביו כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל יהא הש"ץ מחמת שהיא תפלה האחרונה של כל השנה (סי' זכרנו לחיים).

ה. ובביאור הגר"א ציין לדברי הגמ' מגילה סוף"ב דמי שהתחיל במצוה וכו', ושהובא בתוס' חולין (כט.).

ט. יציין שכאשר כיבד הגה"ק מהרי"ד מבעלזא זצ"ל את הגה"צ רבי אהרן ה"ש זצ"ל הי"ד אב"ד ביאלא בליטץ (נכד הגה"ק ר"ד מקשאנב בן מרן הדברי חיים זי"ע) לירד לפני התיבה, פירט לו כמה שינויים בין מנהגי בעלזא למנהגי צאנז, ובתוכם, שבבעלזא לא נהגו לומר יישר כח לש"ץ, עכ"ב. היינו שבצאנז שפיר נהגו לומר 'יישר כח' להבעל תפלה.

וסיפר הגה"צ מאינטערדאם זצ"ל, שפעם לאחר שירד דו"ז הגה"ק משינאווא זצ"ל להתפלל לפני התיבה, תמה עליו, "וכי למה לא אמרת לי יישר כח" (שפע חיים, שמח"ת תשל"ז - תשל"ח). וי"ל שהקפיד עליו משום שבאמירת יישר כח מראה שהמצוה חשובה בעיניו ומוודה לו על שהוציאו ידי חובתו, וזה שלא הודה למי שהוציאו יד"ח וזיכהו במצוה, הראה שאינו מחשיב את המצוה כראוי (שם, תשל"ח).

א"ה, לפי האמור בא"ר הנ"ל, מובן שפיר, שכן 'יישר כח' אינו ענין של הכרת הטוב גרידא (כנדרה אצל המון העם, המשיבים על כך 'אין על מה' וכיוצא ב), אלא הרי זה ברכה שיזכה לעשות עוד מצוות, ובכן ראוי שלא ימנע ברכת טוב מבעליו, וק"ל.

י. במקור"ח (להחז"ר, סי' נ"ג סקי"ז) כתב שאם אין מי שירד לפני התיבה, "הזריז הרי הוא משובח". ויציין שכ"ק מר"ן אדמו"ר זצ"ל טרם עלותו על כס האדמור"ת, הי' מרבה לשמש כש"ץ בתפלת

**ולפי** טעם הנ"ל שנקטו הפוסקים, והמתחיל במצוה אומרים לו גמור, מלתא דפשיטא הוא דעל אחת כמה כמה יש לדקדק לא לחלק 'תפלה אחת' בין ב' שליחי ציבור, וזולת בהכרח<sup>א</sup>.

**ומה** שנוהגים בשבת ויו"ט, שהש"ץ של פסוקי דזמרה אינו יורד לפני התיבה בשחרית אלא ש"ץ אחר, כתב הקצוה<sup>ש</sup> דלית דין צריך בושש, שהרי אליבא דהלכתא דשו"ע, הש"ץ אינו יורד לפני התיבה עד ל'שתבח', וא"כ בעל פסוק<sup>ז</sup> אין לו דין שליח ציבור<sup>י</sup>.

**[ואף]** שמבואר בספרים שיש להתפלל בציבור, אפילו קרבנות<sup>ב</sup> וקטורת<sup>ד</sup>, ופסוקי דזמרה<sup>ה</sup>, ושהן הן עיקר גדול מחלקי עבודת התפלה<sup>ו</sup>, מ"מ היוורד לפני התיבה בתפלות אלו

---

ערבית בימות החול, וכשנשאל על כך, השיב, שחשש שמא ישתהה הדבר ולא יהא מי שירד לתיבה, וישאלו זה לזה 'זכי אין כאן חיוב', ומשום 'אל תפתח פה לשטן' זירז עצמו לתיבה. ופעם הפליט לא' מקרוביו, שניגש לתיבה יען שהשתוקק לומר 'יתגדל ויתקדש שמה רבא'.

ומקובל שהגה"ק משינאווא זצ"ל ניגש לתיבה ביום הולדתו, וביארו הטעם, כיון שרבו מל"ת ממ"ע, לכן נח לאדם שלא נברא משנברא, לפיכך השתדל ופעל להוסיף 'מצוות' בו ביום שנברא, והדברים עתיקין.

**יא.** ולגבי מנהג רבותינו הק' שבשחרית יורדים לפני התיבה רק להלל, הלא קריאת הלל הוה מצוה בפני עצמה, ואח"כ בקדיש תתקבל חזר הש"ץ ומסיים תפלת שחרית. וזולת בהושע"ר שכאשר נהגו רבותינו הק' לירד לפני התיבה להלל והושענו, המשיכו לומר גם קדיש תתקבל לפני התיבה. ויש התמהים, הלא קדיש תתקבל קאי על תפלת שמו"ע, וא"כ שייך להש"ץ של שמו"ע. אמנם לית דין צריך בושש, כאשר מצינו בספרי הפוסקים מנהג הקדום, שבכל ימות השנה היה ש"ץ קבוע, ואבל ר"ל ירד לפני התיבה רק החל מ'אשרי וגו' למנצח וגו' ובא לציון' וכו', הרי שה' נהוג שהקדיש נאמרה ע"י ש"ץ אחר. ובלא"ה שאני הכי, דבדליכא עדיף מיני' דוחה את המתחיל במצוה.

**יב.** ועד"ז יש להבין מה דאתרמי לעתים רחוקות אצל רבותה"ק מבאבוב, בשבתא דרגלא, שכיבדו בעל תפלה חשוב לירד לפני התיבה רק לקבלת שבת בפני עצמה, ואילו לתפלת מעריב ש"ץ אחר. דמודעת זאת ש'סדר קבלת שבת' אינה תפלה שנוסדה ע"י אנשי כנה"ג, אלא נתקנה בשנים המאוחרות ע"י המקובלים ורבמדינות אשכנז לא נהגו כן מתחלה, ואף ברבות השנים כשתקבל נשאר המנהג בכמה מקומות שהש"ץ עומד אצל הבימה, ולא אצל התיבה, מחמת שלא נחשב כסדר התפלה.

ובל זה נאמר ליישב מה שנהגו אבותינו ורבותינו לחלק תפלות שבת ויו"ט בין כמה ש"ץ, וכן המנהג לחלק בין תפלת שחרית למוסף ומה שנשתרבו במניני בעה"ב לומר לש"ץ דשחרית בראש חודש וחול המועד, 'גמור' גם מוסף, לאו הלבנת גמירא היא ולא מלתא דחסידותא היא, ואדרבא, מנהג רבותה"ק דוקא לחלק ולכבד שני בעלי תפלות, שהרי לעולם שחרית ומוסף מחולקים. וראה להלן בביאור הענין משו"ת בנין שלמה.

**יג.** פרשת התמיד (ש"ע ריש סי' מ"ח בהג"ה, מג"א שם).

**יד.** כנודע מספה"ק מאור ושמש בשם הר"ה הרבי ר' מענדל מרימנוב זצוק"ל.

**טו.** ואף שכאמור אין לש"ץ דפסוקי דזמרה דין שליח ציבור ממש מעיקר הדין, מכל מקום המנהג להחשיב טובא עבודת קודש הלזו, וכפי המנהג שמצינו בר"ה, שאף הש"ץ של פסוקי דזמרה לובש

אינו בגדר ש"ץ גמור בזה שהרי לא נתקן 'להוציא' את זולתו].



**מידה**, טעם זה שהמתפלל סליחות מתפלל גם יתר התפלות מחמת ש'המתחיל במצוה' וכו', צ"ב, והלא מעולם לא שמענו ולא ראינו בשאר ימות השנה - אף אצל

ק"ט"ל (כמבואר במט"א סי' תקפ"ד ס"ג), ורביה"ק מצאנו זי"ע נהג להתפלל פסוקי דזמרה בר"ה ויוכ"פ לפני התיבה (דרכי חיים אות ק"א, ק"ג), וכשהתפלל כ"ק מר"ן אדמו"ר זצ"ל פסוקי דזמרה לפני התיבה בימה"ג, ה' אומר לפני"ז תפלות שנתקנו לש"ץ 'הנני העני' וכדו'.

[וגם מובא בשם צדיקים (סטרעליסק, קאמארנא, זידיטשוב) שדקדוק שהקדיש שלפני 'הודו' יאמר דייקא ה'שליח ציבור דפסוקי דזמרה, ובקובץ פעמי יעקב כתב הגאון רבי משה זארגער שליט"א ששמע מפי זקן עובדא שאיש מתוך הקהל אמר קדיש זה, והורה הרב מנאסיד זצ"ל שהלה ירד לפני התיבה כי קדיש זה שייך להש"ץ].

וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מתפלל לפני התיבה עד ל'המלך' בר"ה שחל יארציט של אביו הרה"צ מדאמבראווא זצ"ל. ואפשר שהענין בזה כי ברא מזבח נשמת אבא ונזקף לטובת נשמתו מה שהקהל נתעורר ע"י תפלת הש"ץ, דידוע שעצם האופן איך שהש"ץ מתפלל, משפיע טובא על תפלת הציבור, ומרגל בפי כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל שביתור מוטל על הש"ץ להתפלל בקול רם ובחיות, ואם לא התעייף בכח תפלתו הרי זה סימן שלא התאמץ כדבעי בתפלתו - 'ער האט זיך סתם ארומגעשפיעלט'. ואצל רביה"ק מצאנו זי"ע כשאירע שהש"ץ לא התחיל הודו בקול רם, אזי שלחו מהתיבה, והורה לאיש א' שיתחיל ב"קול רם ובכח" (ראה דרכי חיים אות ל"א).

וראה מט"א דיני קדיש יתום (שער ג' בהגהות קצה המטה): 'ובמקומות הרה"ק מזידיטשוב זצ"ל המנהג להתפלל בשבת קודם היארציט פסוקי דזמרה ע"ש שזמורים הקליפות'. וכן עמא דבר ביארציט שחל בשבת או ביו"ט, כמי שאפשר לו להתפלל בקול המעורר את הכוונה בפסוקי"ד לפני התיבה. [שהרי בהתפלות הנאמרים בסלסולים וניגונים (קבל"ש ומעריב, ושחרית והלל ומוסף ומנחה ביו"ט) מודקדים שמי שאינו יודע נגן, לא ירד לפני התיבה (זולת בדליכא עדיף מיני'), וכהעובדא אצל הגה"ק משינאווא זצ"ל שאמר לבעל יארציט שירד לתיבה בראש חודש [גם להלל], הגד נא פלפל טוב. נענה הלה שאינו יכול, א"ל הרה"ק, וכי להתפלל לפני התיבה אתה שפיר יכול, ועכ"ז ניגשת לתיבה, א"כ תגיד פלפול אעפ"י שאינך יכול. וסיים הרה"ק: "בר"ח צריך להתפלל בעל תפלה שיכול לנגן כדי לעורר שמחה והתלהבות בלבב כל הציבור המתפללים, ועכו"כ בשבת ויו"ט", עבדה"ק (דברי מנחם - סטראפוק, דף ק"ג). ופעם כשבעל יארציט התפלל ביו"ט, א"ל הרה"ק משינאווא, "ידוע תדע שהנך בגדר המבזה את המועדות" (סי' עיוני הלכות ח"א עמ' קנ"ה מפי זקינו הגה"צ מטשחויב זצ"ל נכד הרה"ק משינאווא).

וכבר הורה זקן הה"ק משינאווא, שגם מוסף בשבת שלפני יארציט לא יתפלל מי שאינו יודע נגן, ואכמול"ב. - אגב גררא נציין טעם המנהג להתפלל מוסף הנ"ל - שעיקר עלית הנשמה היא בשבת שלפני יא"צ (מט"א דיני קדיש יתום שער ג' בהגהות קצה המטה), וי"ל הטעם שנהגו שבעל יארציט מתפלל אז 'מוסף', עפי"ד ספד"ק מאור עינים פר' אמור דבקדושת כתר מתעלות כל ה'נשמות' (שור"ר מובא טעם זה מפי כ"ק אדמו"ר הברך משה מסאטמאר זצ"ל), אמנם לכאורה ענין זה מתעורר גם באמירת 'כתר' של כל יחיד יחיד (אף ש"ל שמסתמא אמירת הש"ץ עדיף ביתר שאת), ולפי מנהג רבותה"ק שהש"ץ אומר 'לדור ודור' בכל מוסף אחרי קדושה, יובן שפיר המנהג, שהרי הדעת בתפלה זו מתפרש היטב ענין המשכת וקיום הדורות ושייך טובא להתפלל לטובת נשמת אבותיו, וק"ל].



מדקדקים ביותר - שבתפלת מנחה יהדרו אחר הבעל תפלה של שחרית וכיוצ"ב". ולא עוד אלא ש'מנהג ישראל' להיפוך, דאדרבה, בהתפלות של שבת ויו"ט "מהדרים" שלא לכבד אותו בעל תפלה לב' תפלות, ונוהגים כן אפילו בהתפלות הסמוכות זו לזו כגון מנחה של ער"ש וקבל"ש, שחרית ומוסף, שמחלקים התפלות ומכבדים שליח ציבור אחר לכל תפלה"י. ואילו לפי הטעם של המתחיל במצוה אומרים לו גמור, הו"ל לשמש ש"ץ אחד לכל התפלות של שב"ק ויו"ט"י.

**ויש** מיישבים שרק בימי הרחמים והרצון מדקדקים בוה, שאז ראוי לפשפש יותר במעשיו וכו'.

**אך** תבא בצידא, שהרי גם בשבת שבתוך ימי הסליחות, לא נהגו כן, ולא עוד אלא שאפילו בעצם ימי הדין ראש השנה ויוכ"פ, לא נהגו ב'הידור' כזה לדקדק שש"ץ אחד יתפלל כל התפלות וכיוצ"ב"י.

**אכן**, במקור שורש המנהג, דרכי משה ורמ"א בשם הכל בו, לא נזכר כלל טעם בהמנהג שהמתפלל סליחות יתפלל כל היום"א.

זו. וראה בספח"ק יושר דברי אמת (סנ"ו) שנהגו העם להתעורר בעיקר בפיוטים ברה"ה ויוכ"פ, ו'אינם יודעים שקרבנות פסוקי דזמרה קר"ש ותפלה הן העיקרים' וכו', עיי"ש. ובספח"ק ליקוטי יקרים (להרח"ק הרד"ב המגיד ממעורטש ז"ע, דף י"ד) איתא בעי"ז, דתקנו לומר תחלה סדר הקרבנות וכו' ואח"ז פסוקי דזמרה וכו' דכשהמלך מתרצה בשירות ותשבחות עי"ז נסתם דברי המקטריגים, עיי"ש.

י. שוב מצאתי שכבר העיר כן הנזירות שמשון (נדפס בילקוט מפרשים שו"ע מהדורת פריעדמאן - מכון ירושלים).

יח. הגאון בעל חשק שלמה בספרו שו"ת בנין שלמה (הגר"ש הכהן, דומ"ץ ווילנא תרס"ה - תרס"ו, סי' ל"ז) ביאר הענין בטוטו"ד: מלשון המשנה מוכח דמוסף היה מתפלל ש"ץ אחר, כדתנן ברה"ה (לב. ב.) 'השני' מתקיע, וכן תנן בתענית ד'האחרון' מזכיר, ועל כרחק משום שהוא מצוה אחרית, ומהש"ס דרה"ה (שם) מבואר דאדרבא דעיקר המצוה הוא שיתפלל אחר משום דברוב עם הדרת מלך. וכן ככהנים בשעת עבודה היו מחלקים לכמה כהנים כדי שיוזכו רבים במצוה. וכן אמרינן להדיא ביומא (דף כ"ו) דהפייס הרביעי מי מעלה אברים מן הכבש למזבח, ואמרינן עלה מתני' דלא כר"א בן יעקב דתנן ר"א יעקב אומר אומר המעלה אברים להכבש הוא מעלה אותן למזבח, ואמרינן במאי קמפלגי, דרבנן סבירי דברוב עם הדרת מלך, ור"א בן יעקב סבר דבמקום שכינה לאו אורח ארעא וידוע דהלכה כרבנן. אלמא דאפי' בחד מצוה נמי מצוה ליזכות רבים במצוה זו, וזהו כבוד שמים שיהא נעשה ע"י רבים ולא שייך בזה המתחיל במצוה אומרים לו גמור, והלכך תפלה נמי שהיא במקום קרבן, אדרבא, מצוה שיהא מתחלק לכמה אנשים אפי' באותו תפלה וכו', עיי"ש.

יט. אחרי כתיב זאת מצאתי שכבר העירו כן הבנין שלמה הנ"ל, והזהרת השלחן (נדפס בילקוט מפרשים שו"ע מהדורת פריעדמאן - מכון ירושלים).

כ. ואל תשיבני, מהא דחזוין שהרב או מנהיג וכדו' ודה"ה בקהלות קטנות שישנם רק בעלי תפלות אחדים, משמש כש"ץ בכמה תפלות, דהתם לאו משום 'מתחיל במצוה' נקט בי' אלא משום דליכא דעדיף מיני'.

כא. והטעם נובע מה'לבוש' - תלמידו של הרמ"א, כנזכר לעיל בראש אמרינו.

**אמנם**, מ"מ מצינו טעם זה של 'המתחיל במצוה' וגו' בדרכי משה בהל' ראש השנה (ס"ה תקפ"ה) לענין אחר, שמי שתוקע תקיעות דמיושב, ראוי שיתקע גם תקיעות דמעומד, דהמתחיל אומרים לו גמור.

**לעומת** זאת כתב שם הטור בשם בעל העיטור, שאם ש"ץ יודע לתקוע הרשות בידו, אלא 'מנהג הראשונים שהיו זריזין במצות ומחבבין אותן, כל אחד ואחד נוטל חלקו כדי לקבל שכר, וכ"כ אחי ה"ר יחיאל ז"ל, עכ"ל, הרי דעת הטור דיותר ראוי לחלק המצוה בין שנים.

**וי"ף** שאין הדרכי משה חולק על זה, ואלו ואלו דא"ח, שהטור קאמר שמוטב שכ"א נטל חלקו, היינו שאחד יעסוק בעבודת התפלה כש"ץ, ואחר יקיים תקיעת דשופר. וע"ז העיר הדרכי משה, שהתוקע ראוי שלא יחלק התקיעות לאחר אלא אומרים לו גמור. אמנם ברמ"א (ס"ה) איתא, שמותר לש"ץ לתקוע דתקיעות דמיושב היינו לפני מוסף, ואם אין הש"ץ תוקע אפי' התקיעות דמיושב, אזי כל התקיעות יתקע בעל תוקע אחד כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור, עכ"ד. וקצת משמע דס"ל דלכתחלה ראוי שהש"ץ יתקע עכ"פ תקיעות דמיושב. וזהו דלא כדברי הטור ממנהג הראשונים לחלק בין תפלת הש"ץ לבעל תוקע.

**עוד** כתב הדר"מ שם, שנוהגים שהבעל 'שחרית' מקרא להתקוע, ומנהג יפה הוא. הרי שבר"ה לא נהגו שהבעל שחרית יתפלל מוסף, ולא אמרינן ל' גמור מוסף משום מתחיל במצות שחרית, וא"כ אמאי אמרינן כן בימי הסליחות לענין כל תפלות היום, וצ"ע כ"י.

**ולקישוא** דמלתא, המעגלי צדק הנ"ל לא כתב הטעם משום דהמתחיל אומרים לו גמור, אלא שהש"ץ דסליחות התענה באותו היום, ובכן הוא עדיף להתפלל בשאר התפלות ג"כ, וז"ל: ונהגו שכל מי שאומר הסליחות בקהל, מתענה בו ביום, ומתפלל שחרית מנחה וערבית, עכ"ל.

**גם** בלבוש איתא שהש"ץ התענה, אך הוא ז"ל כתב הטעם שמתפלל גם שחרית ומנחה, משום דהמתחיל במצוה וכו', וכן נקט המג"א כמבואר לעיל, וא"כ הדרא קושיות לדוכתי'.

**ונראה**, ליישב עפ"י ד המג"א הנ"ל (ס"ה תקפ"א סק"ז) שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום משום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, וכתב דטעם זה עדיף כ"כ שידחה ש"ץ דסליחות את בעלי חיוב, 'וקצת ראייה לזה' ממה שכתב בס' קע"ד סק"ז. דהנה כתב שם

כב. ובהגהות אלה המגן (מט"א ס"ה תקפ"א סק"ז) ציין לדברי הבנין שלמה (ס"ה ל"ז) והשו"ת חמוד (מערבת ר"ה, ס"ה א' את ג') שנו"נ באריכות, עיי"ש שנתקשו בזה ובעוד. ובבנין שלמה יצא לחדש הטעם שש"ץ דסליחות מתפלל כל היום, כיון שסליחות אין לזה חשיבות כשאר תפלות שתקנו אנשכנה"ג, ולכן כדי לפייס את הש"ץ שיתרצה לכך, קבעו שירד לפני התיבה גם ביתר תפלות היום, עכ"ל. אמנם קשה להולמו, שהרי מבואר בדברי הפוסקים לבחור לסליחות ש"ץ מעלה במעלות ובמדות וביראהו וכו', הרי שניתן לש"ץ זה חשיבות יתר מבשאר התפלות, וא"כ זה הנבחר כהאיש הראוי וההגון לירד לפני התיבה במקהלות רוב עם בסליחות, וכי זקוק הוא לפיוס כלל, ולא עוד אלא אם ישמש כש"ץ בשאר תפלות של כל השנה (שכל אחד ראוי לזה) וכי אטו יתכבד ויתפייס בזה, אתמהא.

המג"א בשם רש"י תלמיד ר"י דמי שהוציא את המסובין בברכה על היין באמצע הסעודה הוא זוכה להוציאם גם בהברכה על הבשמים ('מגמר') אם הובא לפני ברכת המזון, דכיון שהתחיל בברכות אלו, גומרן. והגאונים פירשו דקאי על מי שבירך ברכת המוציא לפני המסובין, דכיון שניתן לו הכבוד לברך המוציא, ניתן לו ג"כ הכבוד לברך 'עד תשלום הסעודה', - אע"פ שאחר המזון בסוף הסעודה כסעודה אחרת דמי, ע"ש. הרי שבעצם מסביר מצות חלוקת הן, ולא ה' הזכות לאותו שבירך מקודם, מכל מקום כיון שיש עכ"פ איזה שייכות ביניהם (שהרי טרם ברכו ברכת המזון), עדיף טפי הכי.

וי"ף דלזאת רמז המג"א דיש לו ראייה קצת מהכא לגידון דידן בש"ץ דסליחות, כי הנה בימי הרחמים והסליחות תיקנו הקדמונים מנהגים שונים לעורר לבב העם, החל מר"ח אלול תקיעת שופר, תיקוני זהר, אמירת תהלים וכו', ובשלהי החודש עוד הוסיפו לעורר להשכים בעוד ליל בתוספת בקשת סליחות וכו', וכוונתם בזה שימים אלו 'ימי הרחמים והסליחות' מועדים לבקשת רחמים וסליחות תחינות ובקשות וכו' והחשיבו כל היום כולו כחגיגה אחת של תפלה<sup>כ</sup>, וע"ד אומרו<sup>ל</sup> הלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ולפיכך סברו שבימים אלו התפללו של כל היום כולו נחשבים כמצוה אחת, ולזה הסמיכו ואמרו שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור ויתפלל ג"כ שחרית ומנחה של אותו היום, וכיון שכן מן הראוי שיקדים החל מתחלת היום בערב בתפלת מעריב (אמש)<sup>כז</sup>. וכל זה כדי לעורר בקרבנו חרדת הימים, שאין לנו על מי להשען אלא להרבות תפלות ותחנונים למלך חפץ בחיים. בזה יובן הטעם שבשבת - אף בימי הסליחות - לא הנהיגו שהמתחיל וכו', שהרי לא התקינו להרבות בתפלות ותחנונים בשב"ק - אף בימי הסליחות<sup>כח</sup>.



כג. ראה במט"א (סי' תקפ"א סי"א) שאפילו מי שנפשו חשקה בתורה לעת הזאת לא ימנע עצמו להשתתף באמירת סליחות בשפיכת הלב, ובאלף למטה (שם) כתב בשם הברכי יוסף 'כן ראיתי לקצת רבנים שתמיד היו עוסקים בגפי הלכת וחיבורים, ובחודש אלול היו מגיחים מקצת לימודים לעסוק בתפלה ובתחנונים', ע"כ. ויציין הא דמרגלא בפומיה דכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א בשם זקני החסידים, בדבץ חו"ז ב"ק מרן אדמו"ר מהר"ש הראשון מבאבוב זי"ע נערכה תפלת שחרית בחודש אלול למשך זמן רב, והיה עבודה נשגבה 'כעין' ראש השנה מידי יום ביומו.

כד. בס' דברי קהלות (מנהגי פראנקפורט) נתן בדבר תפלת מעריב שלפניו מישך שייכא להסליחות, כיון דסליחות נאמר בעוד ליל, עכ"ד. היינו דשפיר ניתן לומר להש"ץ דסליחות בסוף הלילה, שיתחיל עבודתו כבר בתחלת הלילה במעריב, וכיון שסיים תפלתו משהזריח אור היום, אומרים לו 'גמור' גם יתר תפלות היום.

כה. ובר"ה ויוהכ"פ לא הטריחו כל כך על הש"ץ (וגם הציבור ילאה לשמוע מפי אותו ש"ץ תפלות ארוכות זא"ז).

## הרב אברהם אלימלך לעדעדייך

כולל קנן משפט, בני ברק יצ"ו

## אודות מנהג ישראל לברך איש את רעהו 'תתקבל תפלתך' 'געפועל'ט אלעם - פיהל גוט'ס'

לקראת ימי הרחמים והסליחות, נביא מקור למנהג ישראל, שמברכים איש את רעהו אחר התפילות של ימים נוראים 'תתקבל תפלתך' [געפועלעלט אלעס גוט'ס' או פיהל גוטס אויסגעבעטען\* (ראה בהערה)], וכמו כל מנהגי ישראל אשר יסודם בהררי קדם וישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים הם<sup>2</sup>, גם מנהג זה נראה שמקורו בקודש ונמצא בירושלמי, לפי חלק מהמפרשים, והירושלמי יליף לה מקרא, להלן יתבאר מקור המנהג, וביאור דברי הירושלמי, וגם יתבאר בעזה"י הטעם שנהגו לומר כן דוקא בתפילה של ימים נוראים, או אחר תפילה במקום קדוש.

גירסא שלנו בירושלמי צריך לומר 'לרבו' תשמע תפלתך

**בירושלמי** בברכות (פרק ד' הלכה ג') ובתענית (פרק ב' הלכה ב') איתא הטעם שאומרים י"ח ברכות בתפילה, כנגד שמונה עשרה מזמורים שכתוב מראשו של תהילים, עד יענך ה' ביום וכו', ומסיף הירושלמי שם מכאן אמרו המתפלל ולא נענה צריך תענית, א"ר מנא רמו לת"ח שאדם צריך לומר 'לרבו' תשמע תפלתך.

**ועיין** פני משה ברכות (שם) שמפרש דברי הירושלמי, לפי שאחר י"ח (מזמורים) כתוב יענך, לשון נוכח, וזהו רמו שצריך לומר לרבו אחר שהתפלל י"ח, תקובל ותשמע תפלתך, ולפיכך כתוב לנוכח ולא כתיב ענני ה' וגו', ומדרך ארץ להתלמיד שיאמר לרבו כך עכ"ל, וכעין זה כתב הפני משה גם בתענית (שם), ובחרדים ומהר"א פולדא (ברכות שם).

**אמנם** הקרבן עדה תענית (שם) פירוש באופן אחר וז"ל רמו לת"ח. שצריך אדם לילך אצל ת"ח, שיבקש עליו בעת צרתו, לכך כתיב יענך ה' ביום צרה, שהיה דוד מתפלל על אחרים עכ"ל, דהיינו מלשון הפסוק 'יענך ה' רואים שדוד לא התפלל על עצמו אלא על אחרים, אלמא שמן המדה שת"ח מתפלל על אחרים, ומכאן יש רמו שבעת צרה יש לבקש מת"ח להתפלל עליו.

א. כן המנהג בבאבוב ושרשו ממרן הדברי חיים מצאנז זצוק"ל, וראה בספר זכרנו לחיים (באבוב) מנהגי מוצאי יום הכיפורים ע' קעה, בטעם הדבר בשם כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש מבאבוב, וע"ע במילין יקירין ע' ש"פ טעם הדבר בשם כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

ב. וע"ע לשונו של רש"י בתשובה ס' רנ"ח וישראל חכמים בני חכמים הם, ואם אינם נביאים, בני נביאים הם. ומנהגם שלמדו מן האבות תורה היא, שאין להוסיף ואין לגרוע, וכעין זה בשבלי הלקט (שמחות ס' י"ג) ובתניא רבתי (ס' ס"ו).

**ובשיירי קרבן** (שם) פירש אמאי נמנע מלפרש כדברי הפני משה, וכלשוננו, 'כתוב בי"מ, כלומר מי שהוא ת"ח, יבין רמז זה, שתיקנו כן, לפי שאדם צ"ל לרבו תשמע תפלתך, כמו שישראל היו אומרים לדוד יענך ה' ביום צרה ע"כ, ותימא הא מפורש כתיב, מזמור לדוד, יענך ה' ביום צרה, משמע דוד אמר המזמור<sup>1</sup>, ועוד מאי רמז לת"ח, הוי ליה למימר סתם רמז, וממילא מי שאינו ת"ח לא יבין את זאת, אלא פירוש שבקונטרס עיקר, וצ"ל תשמע תפלתך ומצינו כיוצא בזה בבבלי<sup>2</sup>.

**ודבריו צ"ע** שאין הכי נמי פירש במוטו"ד איך יתפרש הפסוק, אבל לא פירש איך לפי פירושו יתפרש הירושלמי, ואיך יפרש 'שאדם צריך לומר לרבו, ועוד שבהגהות אשרי (תענית פרק ד' סימן ל"ח אות א') איתא להדיה כדברי הפני משה וז"ל 'וצריך תלמיד לומר לרבו תשמע תפלתך', וכבר העיר בזה הטל תורה (הגהות על ירושלמי תענית שם).

**עוד** פירוש בדברי הירושלמי איתא בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סימן כ"א) ע"פ מה שמבואר במדרש רבה (כי תבוא) וה' אם שמוע תשמע, אם שמעת למצותי אף אני שומע תפלתך ובתנחומא שם ז"ל אם שמוע תשמע, אם שמעת לקול רבך, סופך שאחרונים שומעים לך, והיינו שהשומע לרבו תפלתו נשמעת, וצריך לומר דבירושלמי הנ"ל היה כתוב בר"ת "צ"ל", והכוונה צריך לשמוע, עיי"ש.

**והנה** נחלקו המפרשים מהו כוונת הירושלמי 'רמז לתלמיד חכם' החרדים מפרש רמז שיש לברך את התלמיד חכם וכו', והירושלמי שוב מפרש דהיינו 'שאדם צריך לומר לרבו', וכעין זה מוכח בראבי"ה (סימן צ', הובא להלן).

**אך** ביפה מראה ומהר"א פולדא (ברכות שם) פירשו שהכוונה רמז למי שהוא תלמיד חכם שכן תלמיד חכם מבין רמז, והוא זה שיכול ללמוד מהפוסק החובה לברך את רבו שתשימע תפלתו, ויש ראי' לפירוש זו מדברי הראשונים עיין להלן.

**ועיין** חרדים (ברכות שם) שדקדק מקרא שצריך לומר לתלמיד חכם דוקא, כיון שיליף לה הירושלמי מזה שנאמר יענך אחר י"ח מזמורי תהילים, בתחילת הי"ח איתא כי אם בתורת ה' חפצו וגו', שהמשמעות דוקא לת"ח.

ג. הפסוקים יענך ה' ביום צרה עד עתה ידעתי קשה המובן שהרי כתיב למנצח מזמור לדוד א"כ היה לו לומר פסוקים אלו כמדבר בעדו יענני ה' וכו' ולא לנוכח ופירש רש"י שדוד כלפי יואב אמרו אולם הרד"ק ואהע"ז פירשו המשורר היה אומר אותו בעבור דוד בצאתו למלחמה וכדעתם הוא דעת הירושלמי לפי הפני משה וסייעתו.

ד. והנה בס' יד שאל יו"ד (סי' רמ"ב סוף אות י"ב) כותב, מצאתי בהגהת אשרי (סוף מס' תענית), שצריך תלמיד לומר לרבו 'תשמע תפלתך' ולא ידעתי מקורו עכ"ל, ועיין שו"ת שיח יצחק (סימן תל"ב) פליאה שלא זכר שר התורה ירושלמי ערוך במס' תענית (פ"ב הלכה ב') ד"ה עמדו בתפלה, אמר ר' מנא רמז לתלמיד חכם הוא שאדם צריך לומר לרבו תשמע תפלתך, וע"ש בק"ע וד"ה רמזו ופנ"מ עכ"ל.

**וכפשומו** טעמא דמילתא הוא משום שלסתרם אדם הדבר הזה נחשב ליוהרא<sup>ה</sup>, אך עיין בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סימן כ"א) שהביא מעם מחודש, וז"ל לפי שהקדים ירושלמי שם, י"ח ברכות נגד י"ח מזמורים, שכתוב מראשו של תהלים עד יענק' ד' וכו', מכאן אמרו המתפלל ואינו נענה צריך תענית, א"ר מנא רמו לת"ח וכו', ר"ל ת"ח שאסור לו להתענות לפי שהוא ממעט במלאכת שמים, וכמ"ש האי בר כי רב דיתיב בתענית' וכו', כיצד ומה יעשה שתישמע תפילתו, לזה אמר רמו לת"ח הוא שאדם צריך וכו' עכ"ל.

יש גורסים צריך אדם לומר 'לחבירו' תשמע תפלתך

**עכ"פ** גירסא שלנו בירושלמי הוא 'שאדם צריך לומר לרבו, ולפי גירסא זו לא מצינו מקור אלא שתלמיד צריך לומר לרבו 'תשמע תפלתך'.

**אלא** שמצינו בהרבה מקורות שגורסו "שאדם צריך לומר 'לחבירו' תשמע תפלתך", עיין ראבי"ה (סוף סימן צ') רמו לת"ח, הוא שצריך לומר 'לחבירו' אחר תפלתו תעתר ותשמע תפלתך<sup>י</sup>.

**אלא** שגם לפי גירסא זו א"א להוכיח שהוא חיוב מכל אחד לחבירו שיכול להיות שהכוונה רמו לת"ח שהוא יאמר לחבירו, ושכן משמע מלשון הראבי"ה שהשמיט המילה 'שאדם' צריך לומר וכו', משמע שרק ת"ח אומר לחבירו, [עיין עוד לעיל מפירוש החרדים].

**אולם** עיין מדרש תהלים (סימן כ') וז"ל כנגד י"ח ברכות שאדם מתפלל בכל יום והן אומרים לו תתענו צלותך, משמע שכל אדם אומר לו כן, וע"ע בפירוש התפילה לר"י בן יקר (ד"ה ובסוף שמו"ע) והכי אמרינן בירושלמי שאדם צריך לומר לחבירו אחר תפלתו תשמע תפלתך, כדכתיב יענק' ה' ביום צרה, וכעין זה כתב שם (בד"ה ועומד החזן) נמי 'ואמרינן בירושלמי שכל אדם שהתפלל צריך חבירו לומר לו תשמע תפלתך, וכן הוא בסידור חסידי אשכנז 'כשאדם מתפלל י"ח אומרים לו תתעני צלותך' ובאבודרהם (ד"ה למנצח מזמור) 'אדם אומר לחבירו, תתעני צלותך, כך דוד המלך לאחר ששר י"ח שירות ותשבחות אמר (תהלים כ, ב) יענק' ה' ביום צרה'.

**ע"ע** אוצר מדרשים (מדרש שלשה ארבעה ס"ה) דבר אחר כנגד י"ח מזמורות שבראש ספר תהלים עד יהיו לרצון אמרי פי, וסמך ליה יענק' ה' ביום צרה, כשאדם מתפלל אומרים לו תתעני בצלותך, כך יהיו לרצון אמרי פי וסמך ליה יענק' ה' ביום צרה, עוד יש לציין לשבלי הלקט (תפילה סוף כ"ה) וכל אחד ואחד אומר לחבירו תעתר בתפלתך וכך מנהג בארצנו.

ה. עלי תמר שם, ועיין להלן.

ו. אך בראבי"ה (סימן תתס"ח) איתא בגירסא שלנו וז"ל שאדם צריך לומר לרבו תשמע תפלתך וכן שמעתי דנוהגין לומר בארץ לומברדיא לשליח ציבור אחר שגומר תפלתו עכ"ל, ותמוה שמביא ב' גירסאות.

**ובספר** הליכות תימן מנהגי תימן, פרק ברכות ונימוסים, יש נוהגים שאם פגש חברו בצאתו מבית הכנסת לאחר התפלה אומר לו תשמע תפלתך והלה עונה "תיענה ותעתר בתפלה", והוא לכאורה ע"פ גירסא זו בירושלמי.

לכן בדרך אנטונינוס את רבי 'תשתמע צלותך'

**ע"פ** דברי הירושלמי אלו יש לפרש הירושלמי בסנהדרין (פ"י ה"ה), אנטונינוס אתא גבי רבי, א"ל צלי עלי וכו', א"ל ישבוך מן הדין, שורבא דנפיק בעלמא, א"ל הא צלו, וכדון תשתמע צלותך, ונראה שמשום הכי א"ל אנטונינוס לרבי תשמע צלותך משום דצריך אדם לומר לרבו או לחברו תשמע תפלתך.

המנהג לומר בן בימים נוראים

**יש** לציין שהיו מקומות שנהגו בן רק בימים נוראים, עיין לדוגמה בספר שרשים לרד"ק (שורש עתר) ואני תמה על מה שנהגו בנתינת שלום במוצאי יום הכיפורים אחר לחבירו תענה ותעתר, רוצה לומר תקובל תפלתך, וכן אמר הפייט תזכו לשנים רבות תענו ותעתרו ואין זה על דרך לשון הפסוק כי הקב"ה הוא הנעתר כשמקבל התפלה עכ"ל, וכעין זה באורחות חיים (הלכות תפילת המנחה ביו"כ סי' מ—מ"ט) וז"ל יש מקומות שנותנין שלום איש לחבירו בזה הלשון תענה ותעתר, ר"ל תקובל תפלתך, וכן אמר הפייט ר' יהודה הלוי תזכו לשנים רבות תענו ותעתרו, ויש מקומות אומרים בזה הלשון תחתמו לחיים, והם עונים להם, תחתמו לחיים ותזכו לשנים רבות והכל הולך אחר המנהג ע"כ.

**ובסידורי** ספרד ותימן יש בקשה המתחילה תענו ותעתרו, בר"ה ויוה"כ, אחרי תפלות שחרית ומוסף, כנראה מקור מנהג זה מהירושלמי וע"פ גירסת הראב"ה ולכן בכל השנה מדה זו אמורה בת"ח ובר"ה וכו"ה אמורה על כל הציבור.

**ויש** לציין להגהות והערות מרבי משה מייניץ מפרנקפורט דמיין (שנדפס בקובץ זכור לאברהם, חולון תש"ן, עד-עח), ונוהגין שכל אחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב. שמעתי בשם

ז. ולכאורה הוא ע"פ מה שמבואר שהמנהג הוא לכפול שלום, עיין גיטין סב. וע"ע ספר חסידים סימן נ"א כי דרך העולם הוא המחזיר שלום כופל את השלום וכ"כ בפירוש בעלי התוס' בפרשת שופטים פסוק וקראת אליה לשלום המקדים שלום לחברו צריך המשיב לכפול שלום ולומר לו שלום עליך וברכה טובה וכו' ולכן אמר ריב"ז מימי לא קדמני אדם לשלום ואפילו עכו"ם בשוק מפני שאין דרך למדה כ"כ להקדים שלום הקדמתי לו לפי שאם שיקדים לי הייתי צריך לכפול לו שלום ואין כופלין שלום לעכו"ם ע"כ ומטעם זה השיב לו ר"י בלשון זה מלתך כבר אמורה שאם היה מחזיר לו הברכה היה צריך לכפול לו הברכה כפי שהוא הנימוס והד"א ואין כופלין שלום לעכו"ם. ובספר חסידים סי"ח שאלת שלום של החכמים, השואל אומר צפרא דמרי טב, והמשיב אומר צפרא דמרא טב ואריך לעולם.

ח. עלי תמר סנהדרין שם.

ט. שהיה אומר הש"ץ בקדיש לפני תתקבל תפלה ארוכה המתחילה תענו ותעתרו ברחמים מן השמים תקבל צעקתכם תשמע תפלתכם ברצון וכו' וכו' עד שמגיעים לתתקבל צלותהון ובעותהון וכו' והמקור העיקרי הוא בוודאי מהירושלמי

הגאון ר' נתן אדליר ז"ל שהקפיד לומר תשמע תפלתך, ומצאתי סמך בירושלמי בפרק תפלת השחר, א"ר מנא רמו לת"ח שאדם צריך לומר לרבו תשמע תפלת, וכ"כ בהגהות אשרי סוף תענית ופ"ב דתענית ה"ב בירושלמי עכ"ל, [ומבואר שזה היה בימים נוראים].

**וע"ע** בעלי תמר (ירושלמי ברכות שם) שמעיד 'ובפולין שלפני החורבן היה המנהג, שבמוצאי יוה"כ, היו אומרים להשליח ציבור שהתפלות תתקבלו ברצון'.

**ונראה** הטעם בזה שעיקר הטעם שאומרים כן רק לרבו נתבאר לעיל משום שלכל אדם מחזי ליוהרא, והטעם בזה עפ"י מה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ה) אמר רבי שמואל בר נחמני אם כוונת את לבך בתפילה, תהא מבושר שנשמעה תפילתך, ומה טעם, (תהילים י יז) תכין לבם תקשיב אוזניך, וא"כ אם לא נשמע תפלתו סימן שלא כיוון כראוי לאדם חשוב, ומה"ט אמרו רמז לת"ח שצריך לומר לרבו תשמע תפילתך שזהו מהכבוד שהתלמיד חייב לרבו שהוא בטוח שיכוון בתפלתו וישמע תפלתו, משא"כ לכל אדם מחזי כיוהרא.

**אמנם** כל זה בתפילה הגילה אבל בימים נוראים שאיתא במדרש (תהילים ק"ב) אמר ר' יצחק כלפי הדורות אמרו, שאין להם לא נביא ולא כהן מורה צדק, ולא בית המקדש שיכפר עליהם אלא תפלה אחת נשתירה להן שהם מתפללין בראש השנה וביום הכפורים, אל תבוז אותה מהם, שנאמר ולא בזה את תפלתם, ולכן בזה ודאי ברור לנו, ובטוחים אנו, שנתקבלו התפילות.

**וכן** בתפילה במקומות הקדושים כמו קברי צדיקים, תולים אנו בזכותם של הצדיקים שוודאי נתקבלו התפילות, ומן הראוי לציין להגהות הב"ח (סוטה יד.) שהביא גרסת העין יעקב "מפני מה נסתתר קברו של משה מעיני בשר ודם, מפני שגלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שעתיד בהמ"ק ליחרב, ולהגלות את ישראל מארצם, שמא יבואו לקבורתו של משה באותה שעה, ויעמדו בבכיה, ויתחנו למשה, ויאמרו לו, משה רבינו עמוד בתפלה בעדנו, ועומד משה ומבטל את הגזירה, מפני שחביבים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם וכו'", ולכן אין זה יוהרא, אלא אמונה בכוחם של צדיקים, שחביבים במיתתם יותר מבחייהם. [ויש לעיין בכל זה שיתכן שהוא ברכה, ולפי"ז לכאורה לא שייך יוהרא, ובכל תפילה למה לא יברך אפילו אם אינו בטוח].

### אמירת קדיש תתקבל

**ע"פ** ירושלמי זו כתבו כמה אחרונים\* שהשתלשל המנהג של קדיש תתקבל, שהש"ץ אומר בשם הציבור בקדיש שבסוף תפלת שמ"ע לאחריו ובא לציון תתקבל צלותהון וכו',

י. ועיי"ש שהוסיף ואינו זוכר בבירור גמור שאולי היו אומרים בפולין גם אחד לחברו שהתפלות תתקבלו ברצון ונראה שזהו תלוי בחילוק הנוסחאות בירושלמי, ועיי"ש עוד 'ובכ"ז בוכרני שבפולין לפני החורבן היו כמה ת"ח שאמרו אחד לחברו בר"ה ויהי"כ התפלות יתקבלו ברצון בשמים, ועיין הערה לעיל מה שהבאנו מהראב"ה (סימן תתס"ח).

יא. שו"ת צפנת פענח (ח"א סימן י"ב) ועלי תמר (ברכות שם).



והוא עפ"י דברי הרמב"ם בסדר התפלות נוסח קדיש, וז"ל וכשהוא אומר בסוף בריך הוא וכו' ואמרו אמן כל העם עונין אמן וכו' וכסדר הוא בקדיש בתרא ונהגו העם להוסיף בסופו נוסחא זו תתקבל צלותהון וכו' קדם אבוהון דבשמיא יהא שלמא רבא וכו' עושה שלום במרומיו וכו' ואמרו אמן. הרי דעיקר הקדיש הוא עד ואמרו אמן שכולו קדיש קדושת השם ואלו תתקבל צלותהון וכו' נהגו העם להוסיף. שר"ל שהש"ץ אמרו בשליחותו של העם א"כ הרי הם אומרים תשמע תפלתך ועוד יותר תתקבל צלותהון ובעותהון דכל בית ישראל כלומר תשמע תפלתן של הציבור כולו.

**ובמהחזור** מנהג ק"ק קונפינטראין<sup>2</sup> תתקבל 'צלותנא ובעותנא' עם צלותהון ובעותהון דכל בית ישראל<sup>3</sup> קדם אבוהון דבשמיא ואמרו אמן, באופן שהש"ץ הוציא בתפלה זו כל הציבור כולו, והוסיפו עוד לומר כרמז המזמור יעקב, ובימים שאין אומרים אותו, אין להקפיד שכן בעיקר יוצאים כל הציבור בתפלת הש"ץ תתקבל שמוציא כל הציבור.

**ויתכן** שגם זה שייך רק בציבור, שכבר אמרו חז"ל (ברכות ח.). אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללים, עוד אמרו אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בשעה שהציבור מתפללים (עי' רי"ף ברכות ד., וב"י או"ח סימן צ' אות ט.), וכן איתא הן אל כביר ולא ימאס, שלא ימאס תפילת רבים (ברכות ח.), ועי' גם בלשונו של הרמב"ם ז"ל (פ"ח מתפילה ה"א) תפלת הציבור נשמעת תמיד<sup>4</sup>. ולכן אנו מאמינים בדברי חז"ל, שתפילת רבים מתקבלת, ואנו אומרים תתקבל צלותהון וכו'.



יב. בדרום צרפת בעבר שהיתה קהלה גדולה בישראל, הנוסח מדויק מאוד.

יג. ועי' כה"ח למחר"ח פלאגי סי' י"ג, ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' קנ"ט, וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' נ"ח.

יד. ויש לציין גם בלשונו של המב"ט (שער התפילה פ"א) כי תפלת היחיד בהיותה בלתי הגונה או בלתי נאמרת בכוונה אינה מקובלת כלל, וכשאומרה ברבים לפעמים תתקבל בזכות תפלת הרבים.





# מעין החיים



בירורים במשנתם של  
מרן הדברי חיים זי"ע  
וצאצאיו הק'

## מדור זה הוקדש

לזכות

הרבני החסיד כש"ת

מו"ה יהושע בן חוה הי"ו

וז' מרת דבורה בת פרומט תחי'

לבראות הגוף והנפש

ולאריכת ימים ושנים

ע"י בנם הנגיד הנכבד

מו"ה יצחק אייזיק יעקב לעפקאוויטש שליט"א

בזכות הרבצת לימוד התורה

יגן שירעננו ויתחזקו כוחותיהם כנשר נעורים  
ויתברכו בכל מילי דמיטב משמי מעונים





הרב ישעי' יצחק פרענקל

הרב אלישע סעקולא

עיה"ק ירושלים תשנ"א

## בירור מקיף בדין מליחת בשר בדברים חריפים

מליחת קרבנות ובשר בצוקע"ר | צוקע"ר במקום מלח על השלחן |  
במקום דבש בליל ר"ה | ופאלשע צוקער - סוכריות

### ענף א'

בדין מליחת בשר בדברים חריפים והמסתפק

**א.** כתוב בתורה (ויקרא ז, כו): "וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה" (וראה גם לעיל מיניה ג, יז). האוכל כזית מדם הנפש, חייב כרת, דכתיב (שם יז, יא): "כי נפש הבשר בדם הוא", ודם האיברים ודם התמצית הוא בלאו (ראה כל זה בכריתות כ, ב ואילך. רמב"ם פ"ו מהלכות מאכלות אסורות. טור ושלחן ערוך או"ח סימן סה - פ). ובטעם הלאו, כתוב הרא"ה בספר החינוך (מצוה קמח):

כבר כתבתי מה שאני חושב על צד הפשט באיסורי המאכלות באזהרת טריפה וחלב. ואפשר לומר בדם עוד כי מלבד רוע מזוג שהוא רע המזוג, יהיה באכילתו קצת קנין במדת אכריות, שיבלע האדם מבעלי חיים שכמותו בגוף, אותו הדבר שבהם שהחיות ממש תלוי עליו, ונפשם נקשרת בו. כי ידוע שיש לבהמות נפש, יכונה החכמים נפש חיונית, כלומר שאינה שכלית, גם נראה אותם, שיש לנפשם בחינה להשמור מנפול באחת הפחתים, ובקצת דברים אחרים.

והרמב"ן (ויקרא יז, יא) זכרנו לברכה כתב בטעם הדם כי ידוע שהנאכל ישוב בגוף האוכל, ואם יאכל אדם הדם תהיה עוכי וגסות בנפש האדם, כמו שנפש הבהמה עבה וגסה. וכתב עוד כעין זה שאמרתי אני, אין ראוי שתאכל הנפש את הנפש.

**לבן,** חייבו החכמים להוציא את הדם מן הבשר, והעצה היחידה שמצאו חז"ל הוא במליחה (או צלייה. ראה חולין קיג, א. שלחן ערוך יו"ד סימן פט סעיף כא. והאם מליחה הוא חיוב מן התורה, ראה בפרי מגדים, פתיחה להלכות מליחה. דרכי תשובה סימן סט סק"א), כמו שכתב עוד הרא"ה בספר החינוך שם:

ולפיכך הרוצה לאכול בשר מבושל בקדירה, חייבוהו חכמים להוציא ממנו הדם שיהיה פורש מתוכו ויוצא לתוך המרק בבישול, ולא מצאו תחבולה להוציאו כי אם במלח, שהוא שואב הדם ומיכשו בטבע וכחו רב ונכנס בבשר, ואפילו בחתיכה עבה ביותר יש כח בו להוציא הדם מתוך העובי. וכן הדבר ידוע ומנוסה, שאם ימלח אדם חתיכה של בשר יפה כשיעור שנתנו חכמים למליחה, ימצא טעם המלח בכל הבשר, ואפילו בחתיכה גדולה של שור הפטום.

ואחר שהדבר כן בברור ונראה לעין, מותר לתת כל בשר שנמלח כשיעורו בקדרה, בין שיהיו המים רותחין או פושרין וצוננין, לפי שאנו רואין הבשר אחר מליחה כשיעור, לכל דבר כאילו נתמצה ממנו כל דם האסור בו. ואם גם אחר מליחה אנו רואין שיוצא ממנו מעט דם, אין

לו תורת דם אלא כמחל אדום הוא חשוב, ועל כיוצא בו נאמר בנמרא (חולין קיב, א) רבי פלוני קרי ליה חמר בשר ומתירו.

**והיינו** שהצריכו למלוח במלח היות שהוא שואב הדם ומיבשו בטבע וכחו רב ונכנס בבשר. והמלח יהיה מלח בינוני, לא דקה כקמח, ולא גסה ביותר שנופלת מעל הבשר אילך ואילך (ראה דברי המחבר שם סימן סט סעיף ג. רמב"ם פ"ו מהלכות מאכלות אסורות הי"א).

**ב.** ולבאורה מבואר מזה, דאין למלוח זולת במלח. אך במרוצת הדורות, העלו על שולחן מלכים – מאן מלכי רבנן, כל מיני שאלות בדיני מליחה, ובאיוזה סוג מלח צריכים לקיים מצות מליחה. כמה פעמים עלה השאלה האם אפשר להשתמש בדברים מלוחים או חריפים למיניהם, והיינו דברים חריפים מצד עצמן, או דבר היוצא מן המלח, כהנה וכהנה – לדעת אם יש טע"ם בדבר לומר שחומרים אלו עושים את פעולת המליחה או לא.

**אחד** מן השאלות היתה על חומר הנקרא "האליון", הוא הנקרא בלשון חכמים "צריף"\*. שאלה זו נתעורר אצל הרבנים הגאונים והצדיקים בשנת תר"י, שאז אירע מקרה בהעיר סיגוט, שהשתמשו בחומר הנ"ל בטעות, והשאלה היתה האם הכלים צריכים הנעלה, והאם הבשר צריך (או האם אפשר) מליחה פעם שניה או לא. ומעשה שהיה כך היה (כמו שמופיע בשו"ת מהריא"ז ענין סימן מד. להגאון רבי יקותיאל אשר זלמן ענין זצ"ל, אבדק"ק פרעמיסלא, סטריא):

בשר שנמלח באבק אליוען בחשבם שהוא מלח ונתבשל כך ומפני שהיה טעמו רע ומשונה מאד לא יוכלו לאכול ממנו והשליכוהו ושאל על הכלים שנתבשל בהם אותו הבשר, והכשירים כ"ת משני טעמים, האחד מפני שסמך כ"ת על דברי רופא אחד שהגיד לו אמר לו שאליוען הוא מין מלח, גם בספר מעשה טוביה מצא שמנה אותו בתוך מיני מלח, גם כ"ת בעצמו בחן וניסה ומלח חתיכה אחת באבק אליוען וראה שפלט דם וציר הרבה כמו במלח שלנו [וכו'] לכך ג"ל בצירוף כל הטעמים דיפה הורה כ"ת להתיר הכל בדיעבד [וכו']<sup>2</sup>.

**השואל** היה הגאון רבי יוסף שמערן זצ"ל, אב"ד סיגוט, והוא הריץ את שאלתו לדעת אם הורה כהוגן או לא, אל ידידו בעל שו"ת מהריא"ז ענין (הנ"ל), וכן אל ידידו בעל שו"ת חסד לאברהם (ראה שם במהדורא קמא חיו"ד סימן לב<sup>3</sup>). להגאון רבי אברהם תאומים זצ"ל, אב"ד בוטשאטש, ואל בעל שו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא קמא סימן קיא).

**א.** ראה רש"י (פסחים ל, ב ד"ה יקורי): עשוין מקרקע שחופרים ממנה צריף, אלו"ם בלעז, והוא עז ובולע לעולם [וכן הוא ברש"י כתובות קז, ב ד"ה חיויר]. ערוך ערך צרף. האמרי אש הנזכר להלן מציין למ"מ אלו, ועוד, עיי"ש בפנים]. והוא נתן Sodium בלעז – מלח בני על שתי חומרים, קלוריד – Chloride, ונתרן הנ"ל).

**ב.** המהריא"ז ענין בעצמו הורה שם בתשובה שאין למלוח עם צריף הנ"ל שאנו אין לנו רק מה שאמרו לנו חז"ל שצריך למלוח במלח דוקא ולא בשאר מינים, עיי"ש.

**ג.** עיין שם שדן בארוכה אם יש לסמוך על דברי הרופאים בזה כנ"ל, והעלה שאין לנו לסמוך עליהם, עיי"ש. ומסיק שהורה יפה להצריך מליחה שנית, ואם כבר בשלו הבשר, אסור, אך הכלים מותרין, עיי"ש.

וכדאי להעתיק בזה משו"ת דברי יציב (חיו"ד סימן יד. שם דן בדין מליחה עם מלח מעובד): וברור שהכימאים בחכמותיהם אין להם שיח וסיג בענינים אלו אשר חכמינו הקדושים קבלו והגידו לנו,

להגאון רבי שלמה קלוגער זצ"ל, ראב"ד בראדי), ואל בעל שו"ת יד אלעזר (סימן עד. להגאון רבי אלעזר הורוויץ זצ"ל, מו"ץ בעיר הכירה וויען).<sup>7</sup>

ג. כנ"ל, שרב המורה התיר את הכלים בלי הגעלה, אך טען שחייב למלוח את הבשר (אך שבנידון דידן השליכו את הבשר, כנ"ל בלשון השאלה בשו"ת מהריא"ז עניול) פעם שניה. אכן עמד כנגד המרא דאתרא את הגאון רבי יהודה מודערן זצ"ל, והוא הריץ בעצמו שאלה זו אל כל גאוני הדור, ביניהם: בעל שו"ת אמרי אש (ח"א יו"ד סימן כח. להגאון המהר"ם א"ש זצ"ל, אבדק"ק אינגוואר), בעל שו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סימן קמב. להגאון רבי יוסף שאול נאטאנזאהן זצ"ל, אבדק"ק לבוב), ובעל שו"ת כתב סופר (יו"ד סימן לו. להגאון רבי שמואל בנימין סופר זצ"ל, אבדק"ק פרעשבורג), ועוד. מלשון השאלה שמופיעים בתשובות אלו מורה, שהוא הרתיח את הקדירה, באמרו שהרב המתיר התיר לא רק את הכלים שנתבשלו בו אותו בשר לכתחילה, אלא גם התיר למלוח בשר עם האליון לכתחילה. ראה לדוגמא לשון הכתב סופר בריש התשובה:

יקרתו בא לידי שבוע זו והניי ממנה להשיב על דבר המורה צדק א' אשר תרפנו רוח גם רוח בהוראה שהורה למלוח עם צירף שקורין (אליון) ומקלו הגיד לו שעושה פעולה כמו מלח להיותו דבר חריף, ומעלת ידידי בשמעו מהוראה זו הרעיש עליו, והמורה העיז נגדו ועומד בהוראתו שלא בקדושה הלו ושאלו ממני לחוות דעתי בזה.<sup>8</sup>

והרבה דינים יש שאין להם הסבר ע"ד ההגיון ואין בידי חכמי הטבע להכריע, וכגון בחתיכה שנמלחה בלא הדחה אם מועיל אח"כ הדחה ומליחה (סימן סט ט"ב), וכן בעיקר סדר המליחה שצריך להשהות שיעור מיל דוקא (שם ס"ו) ובכלי מנוקב (שם סט"ז), ומה שנחלקו הפוסקים אם מועיל הדחה במי פירות (רמ"א ס"ו וש"ך ס"ק ל). וכן בפעולת המלח שכתב בפלתי סימן צ"א סק"ג דב' פעולות עושה מפליט ומרתיח אבל בשעה שמפליט אינו מחמם עיין שם. ובפרמ"ג בפתחה להלכות מליחה עיקר הב' עמוד על המחקר להבין פעולת המליחה עיין שם. וכל זה ע"פ קבלת חז"ל ולא לפי דעת חכמי הטבע (וכו').

ד. שם בתוכן השאלה כותב שהוא רוצה גם להתיר את הבשר שנתבשל, עיי"ש.

ה. וכן מורה הלשון בשאר"י התשובות, ראה שו"ת אמרי אש: למחותני הרב החריף ובקי, חרץ ושנון, זית רענן, מו"ה יודא מודרין נ"י. נעימות ימינו הגיעני. ואשר ביקש ממני מעב"ת לחוות דעתי הענייה, אם נמלח בשר בהאליון ונתבשל, מה דינו. נפלאתי מאוד על זה, איך יעלה על הדעת לבדות מלבו דבר שלא נמצא בשום פוסק (וכו').

ובשו"ת שואל ומשיב: להרב החריף המופלג מו"ה יהודא מודרין נ"י ממדינת הגר מכתבו הגיעני (וכו') אמרתי להשיב בקצרה הנוגע לענין דינא והנה מה שהיה מעשה איש אחד מלח בשר בצירף שקורין האלוין בחשבו שהוא מלח ולאחר ששהה כשיעור הראוי הורח ונתבשל ונודע הדבר בעת הבישול ושאלו להמורה והכשיר הבשר וגם הכלים ועו"ה האריך מעלתו דתמוה דלא מצינו אם נימא דטבע המלח להוציא כל הדם מהחתיכה מנין לנו שהצירף ג"כ עושה פעולה כזו, אלא אף אם נימא דאינו מוציא רק מה שהוא על פני שטח החתיכה, עכ"פ קים להו לחז"ל שעכ"פ יוצא כ"ב עד שא"א להפליט ברותחין יותר ומנין לנו שפעולת הצירף כך, והלא אינו רק מצריך ולא מפליט. ומ"ש המורה כי הצירף האלוין הוא ג"כ חריף כמו מלח. על זה כתב מעלתו דמה מועיל חריפות לענין שיוציא הדם אדרבא הרי החומץ חריף יותר ממלח, ואפ"ה לא מועיל שהוא צומת ולא מפליט והמלח טבעו להוציא הדם ודרך הדם להמשך אחר המלח ואם כן מה"ת לומר שמועיל

**בשׁו"ת** טוב טעם ודעת<sup>1</sup>, שואל ומשיב<sup>2</sup>, כתב סופר<sup>3</sup>, אמרי אש<sup>4</sup>, יד אלתור<sup>5</sup>, השיבו כולם בסגנון אחד על שאלה זו, שחלילה להורות כן, דפשוט הוא דעל פי דת ודין תורה הק' אין זה בכלל מלח כלל לשום דבר ואפילו בדיעבד אסור ודינו כבשר שנתבשל בלא מליחה, ואין לנו רק למלוח עם המלח המסורה לנו. ומה שהעלו לענין הכלים, והאם הם טעונים הגעלה או לא, עיין שם כל הענין היטב (עוד בענין פולמוס המליחה בסיגוט, ראה בספר מצבת קודש (גרניוואלד) עמודים 39 - 36).

ד. שאלה זו נשלחה גם אל מרן הגה"ק הדברי חיים זי"ע מצאנו באותו תקופה על ידי הגאון רבי יהודה מודערן זצ"ל, והנני מעתיק את לשון השאלה שם בשׁו"ת דברי חיים (י"ד סימן כה), וז"ל:

שאלה: אם נמלח בשר במין הנקרא בלשון אשכנז האלאען ומורה אחד התירו כמו שנמלח במלח, וחכם אחד חלק עליו ופסק דהבשר אסור כמו שנתבשל בלא מליחה דהאלאען אינו

---

האלוין להוציא הדם והאריך הרבה בזה ובקש מאד להשיבו וכו'.

ו. שם הוכיח שבודאי סתם מלח הנאמר בש"ס הוא מלח שלנו, ולא שום חומר אחר, וכמבואר בגמרא (ברכות ה, א) נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין, מה מלח ממתיק הבשר אף יסורין וכו', הרי מוכח דסתם מלח ממתיק הבשר, והרי יש מלח כגון האלען שאינו ממתיק הבשר ואדרבא משנה טעמו לגריעותא, שכנ"ל לא היו יכולין לאכול את הבשר, ובע"כ שהני מינים לא נקראו מלח, עיי"ש.

ז. שם הורה בנידון זה דאין שום צד להחזיר את הבשר הנ"ל, אך לענין הכלים יש להקל ולהחזיר הכלים שא"א בהגעלה ויש הפסד גדול אבל הכלים שאפשר בהגעלה בודאי יש להחמיר, עיי"ש. אך בסימן שאחרי זה שופך בוז וקצף על המורה הנ"ל שהרהיב עוז בנפשו להורות קולא בזה, וכתב שם דמה שכתבתי בתשובה הקודמת להקל לענין הכלים שאי אפשר בהגעלה לא היה כוונתו להורות כן להלכה למעשה כי דעתו אינו נוחה להקל גם לענין הכלים, ולא כתב כל הנוכח רק בדרך משא ומתן של הלכה שיש מקום לצדד להקל, עיי"ש.

ח. שם כתב: הנה האריכות בזה שלא לצורך ומעלת ידידי נ"י צדק בכל דבריו כי אנו אין לנו אלא דברי חז"ל למלוח במלח ואין לדמות בחריפות זל"ז, לא מבעי לרוב פוסקים דמלח מפיק ומוציא כל הדם שבחתיכה מאן יימר דכן דבר אחר חריף פועל פעולה זאת וכו'.

ומסיים שם הכתב סופר: ולרוב הטרדה והדברים פשוטים לא אאריך ואתן קנצי למלין כי הוראה זו שלא בקדושה ואם לא יחזור בה המ"ץ אשר ממנו יצאה לא ישקוט מעלתו נ"י ולא ינוח וראוי לסלקו ויהיה כמוץ אשר תדפנו רוח כי לא רוח ד' נוססה בקרבן ושלוש על ישראל.

ט. שם גם כן הוכיח שאין מליחה אלא במלח, וז"ל: ואחרי כי חכמים הגידו למלוח כו' (חולין קג, א), מי יעלה על דעתו למלוח בצריף. מי הגיד שהוא מפליט דם, אולי הוא מצריף דם כשמו, ולא יפליט, ואחר כך בבישולו יפליט וכו'.

ומסיים שם: אשר על כן ברור לפענ"ד, שגם בדיעבד אסור הבשר שניצרך על ידי צריף שקורין האלוין, שהרי לא נמלח כלל רק נצרף בצריף. ועל מעב"ת לדבר על לב המפקפק נגד דבריו שיחזור בו. ואם יעמוד על דעתו, החיוב על מעב"ת נ"י להודיע כן לגדולים. ואם יראה בעיני מעב"ת, יוכל לשלוח דברי אלה אל כל המקום אשר ירצה לכתוב שם, הלא זה בעו"ה כו', ויטעהו כולו שורק זרע אמת.

י. שם כתב שנראה לו שהאלוין עושה פעולה הפכ"י מן פעולת המלח. אך מסכים בדעתו לגבי הכשרת הכלים משום שהאלוין פוגם את הטעם, עיי"ש.



במבעו כמו מלח שהוא רק חמוץ וכמו חלמו בחומץ דלדין אסור (יו"ד סימן סז סעיף ו בהגה) י"א  
אלו תוכן דברי השואלים.

**כנ"ה**, שכל הגאונים כתבו פה אחד שאין הוי אמינא שיוכל לקיים מליחה מלבד עם מלח, וכן כתב מרן הדברי חיים זצ"ל בתחילת תשובתו ש"באמת לא עלה על לבי מעולם שיסתפק בר אוריין בזה ולהתיר במליחת בשר וזולת מלח, וכל מי שראה דברי השאלה נבהל למאד האריך עלה זאת על דעת בר שכל להתיר". אך כתב ש"להסיר מלב המעקשים אמרתי לברר מסוגית הש"ס והפוסקים שזה איסור גמור ולא מהני מליחה רק במלח [וכו']".

**ה**. מרן הדברי חיים זי"ע פותח את תשובתו לברר מהותו של פעולת המלח, דהאם הוא מפליט מחמת חריפתו, או שהוא גם כן חם ומרתיח כמו צלייה (האמת היא שתחילת התשובה דן בדין האם מותר להשתמש עם צוקע"ר למליחת קרבנות, אשר בעז"ה נחזור לדבריו בהמשך המאמר, בענף ב'), וז"ל:

בתורת הבית ארוך שער התערובת (בית ד' שער א' דף ג' ע"א) כתב וזה לשונו: וא"ת ומאי שנא מחום בית השחיטה או מחומו של אור דאף על פי שאינו אלא חם מועט אמרינן דמבליע, ו"ל דמלח אינו מבליע בחומו אלא בחריפותו וכל שאין בו אלא מלח מועט עד שהוא נאכל עם אותו מלח אין בו כח להבליע ואף על פי שהמלח מועט יש בו כח להפליט קצת היינו משום שעיקר טבעו של מלח למשוך דם להפליטו וכיון שכן אף על פי שאין בו אלא מועט מפליט הוא אלא שאם יש בו הרבה מבליע ג"כ בחריפותו, עכ"ל. ומביאו בית יוסף ביו"ד (סימן צא ד"ה כתב הרשב"א) משמע לכאורה דדם נפלט גם שאינו חם.

אך באמת זה ליתא בודאי דהא הוא גופא כתב בשער המליחה (בית ג' שער ג' דף ע"ו ע"א) וז"ל: ושמעינן מינה דדם הנפלט בתוך שיעור מליחה חם הוא ונבלע, עכ"ל. אלמא דמלח נקרא רותח וכסתמא דש"ס דמליח כרותח, ורק כוונתו דלא דמי לחום האש דגם בחום מיעוט מבליע, דכל בליעת מליחה הוא מחמת החריפות, היינו דאם הוא חזק וחריף הוא נרתח ומחמם, וכל זמן שלא בא לנבול הוה שאינו נאכל מחמת מלחו הגם שנפלט אבל אינו חם מפני שאינו חזק וחריף, אבל באמת גם הוא ז"ל מודה דמלח כשהוא בחזקו הוא חם ומשום הכי שיעור מליחה כשיעור צליה.

**ו**. הרי מבואר להדיא לפי דברי התורה הבית שפעולת המלח הוא בעיקר שהוא מחמם את הבשר כמו אש, והאריך שם עוד לפלפל בזה. או חזור מרן הדברי חיים זי"ע לדון בשאלה הנ"ל של העיר סיגוט, דהאם מויעיל מליחה על ידי חומר הנקרא "האליון", שיש בה חריפות, וז"ל:

ועתה נבא לעיקר שאלתינו והנה בהאלאען נהי שהוא חריף וחמוץ, מ"מ בודאי שדבר חריף אינו מחמם וכמו שכתב הרשב"א להדיא בשער התערובת (בית ד' שער א' דף ד' ע"ב) וז"ל:

י"א. ז"ל הרמ"א שם: יש אומרים בזמן הזה אין בקיאין בחליטה ואסור לצמת בחומץ (רבינו ירוחם כ"ב בית יוסף בשמו), וכן נוהגין במדינות אלו שאין מצמיטין בשר בחומץ קודם מליחה, ואין לשנות. ומ"מ בדיעבד, מותר.

ולולי שאמרה הרב ז"ל<sup>2</sup> הייתי אומר דאסור לגמרי קאמר דמתוך חריפותו הרבה הוא מושך ומפעפע בכולו, עכ"ל. אם כן בודאי שאינו מוציא דם כיון שאינו חם.

וגם מה גבול תתן בשלמא במלח שהוא כרותח למדו שיעור שעה מצליה אבל בדבר חריף זולת מלח מה גבול תתן. ובאמת הרישב"א בחולין (ק"ב, א ד"ה כי קאמר) כתב דאינו תלוי כלל השיעור בחימום רק דכן קבלו הגאונים כשיעור צליה, אבל הר"ת וסייעתו כתבו להדיא דהטעם מליחה שיעור שעה הוא משום שמחמם וא"כ בדבר חריף שאינו מחמם איזה שיעור תתן לו שתוציא כל הדם.

וביותר קשה לי נהי דנימא שגם האלאען וכדומה הוא מחמם מ"מ אדרבה נימא דמבליע הדם וכמו עירוי מכלי ראשון שנפל על בשר שלא נמלח דמבליע (עיין יו"ד סימן סח סעיף י), בשלמא מלח ידוע לנו טבעו שהוא מפליט, אבל דבר שלא ידוע לנו טבעו מדיכן נימא שמוציא דם אדרבה נימא שמבליע [וכו']<sup>3</sup>.

**וּלְפִי** זה כתב מרן הדברי חיים זי"ע, שכל דבר חוץ ממלח אינו כשר למליחה, ואפילו לא בדברים חריפים, וז"ל:

ואם כן בדבר חריף זולת מלח שאין בטבעו להוציא דם בודאי אסור למלוח בו והוי הבשר שנמלח בו כמו שנחבשל בלי מליחה כלל, ומשום הכי המציאו הפוסקים הראשונים (טור סוף סימן סט) במקום שאין מלח מצוי לצלות כחצי צליה ולבשלו, ולא אשתמיט חד מנייהו לכתוב למלוח בדברים חריפים כפלפל וכיוצא. אלא ודאי שזה אינו כלל כאשר כתבתי ובפרט דפלפלין וכיוצא בדבר חריף אינו עושה פעולה כלל [וכו']<sup>4</sup>.

**ממילא** סבירא ליה להדברי חיים בנידון ההאליו"ן, דהיות שככה"ג ש"נמלח" הבשר עם האליו"ן, לא נחשב הבשר כנמלח כלל וכלל, ויש למלוח אותו שנית (כדברי המורה שהתיר, וכו')<sup>5</sup> אם לא בישל כבר את הבשר, אך הורה להחמיר היות ולא ידעינן את טבעו, וז"ל:

ובאמת יש לומר דמטעם זה מותר בהדחה ומליחה שנית אם לא נתבשל דההאלאען לא עשה שום פעולה כמו כל דבר חריף בלא דוחקא אינו עושה פעולה כמבואר דבר זה באחרונים, אולם מי יודע טבע ההאלאען אולי דרכו למשוך ולהבליע, לזה נראה לי דאסור דילמא פלט ובלע ולחומרא נקמינן.

## ענף ב'

בדין מליחה בקרבנות ובשר חולין על ידי צוקע"ד

**א.** המורם מכל הנ"ל הוא, שכל גדולי ישראל אסרו פה אחד למלוח בשר עם האליו"ן הנ"ל, ושאר דברים חריפים. נידון זה הולך ומפעפע בשאלות אחרות. בהקדם, דהנה

יב. הוא הראב"ד ז"ל, שם מביא דבריו לענין צנון שחתכו בסכין שאוסר בכדי נטילת מקום, והרשב"א טוען שהוא צריך להיות אסור לגמרי היות שעל ידי הדבר חריף מפעפע האיסור בכוליה, עיי"ש.

יג. הדברי חיים ממשיך שם לסתור את דברי החוות דעת (שם סימן סט סק"א) שכתב שמלח עושה ב' פעולות, שמחמם, ומוציא דם, עיי"ש, ומזה שיישב בזה לפי דרכו.

יש מצוה ליתן מלח על כל קרבן, שנאמר (ויקרא ב, יג) "ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך", ועוד כתיב (שם) "על כל קרבן תקריב מלח", והם מצות עשה ולא תעשה שבתורה (וראה מנחות כא, א. ספר החינוך מצוה קיח – ט. רמב"ם פ"ה מהלכות איסורי מזבח הי"א. וראה במפרשי התורה שם). והנה במצות מלח כתב הרא"ה בספר החינוך (מצוה קיח):

מדיני המצוה, אמרו זכרונם לברכה (מנחות כא, א) שמצוה למלוח הבשר יפה כעין מולח בשר לצלי שמולחו משני צדדיו, ובדיעבד אפילו מלח כל שהוא כשר.

**משמע** שלכתחילה צריך להשים עליה מלח כמו שמולחין בשר חולין. אכן, ממשיך הרא"ה (שם מצוה קיט) בטעם נתינת מלח על הקרבן, וז"ל:

כבר אמרנו במצות בנין הבית, כי משרשי מצות הקרבן להכשיר ולהישייר נפש המקריב אותו, ועל כן לעורר נפשו של מקריב נצטווה בהקרבת דברים הטובים והערכים והחביבים עליו, וכמו שכתבנו למעלה. והמלח בו גם כן מהשורש הזה, כדי שתהיה אותה פעולה שלימה, לא תחסר לפי הנהגת האדם דבר, כי אז יתעורר לבו אליו יותר, כי כל דבר מבלי מלח לא יערב לאיש לא טעמו ולא אף ריחו<sup>1</sup>. ומלבד זה יש במלח ענין אחר רומז, כי המלח מקיים כל דבר ומציל על ההפסד והרקבון, וכן במעשה הקרבן ינצל האדם מן ההפסד, ותשמר נפשו ותשאר קיימת לעד.

**ב.** הרי מבואר מדברי הרא"ה, ששורש מצוה זו הוא כמו שענין הקרבן הוא להכשיר ולהישייר נפש המקריב, נצטוונו להקריב דברים הטובים ערכים וחביבים, ושכן הוא פעולת המלח, שעושה את המאכל ערב וחביב, וגם שהמלח הוא מקיים מן ההפסד, והוא ענין הקרבן, שהוא מציל את האדם מן ההפסד. והנה בהלכות קטנות (ח"א סימן ריח. להמהר"י חאגיז זצ"ל<sup>2</sup>) חידש, שאפשר למלוח קרבנות עם צוקע"ר. וז"ל:

יד. ראה גמרא מנחות (כ, א): אמר מר, מעל מנחתך, ולא מעל דמך. ואימא מעל מנחתך ולא מעל איבריך. מסתברא אברים הוה ליה לרביי, שכן (אשב"ז טמ"א סימן) אחרים באין חובה לה כמותה, אישים כמותה, בחוץ כמותה, נותר כמותה, טומאה כמותה, מעילה כמותה.

ובתוספות (שם ד"ה שכן אחרים באין חובה לה כו'): כתוב בספרים סימן אשב"ז טמ"א ואין הש"ס מפרש אלף אחרונה. ומפרש רבינו תם אוכל כמותה שרגילות למלוח אוכלין, ולפי שאין זה קולא וחומרא לא חש הש"ס לפרש.

ובצינונים לתורה (כלל מ. להגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל מ"ק בענדין) מפרש את דברי התוס': משמע מדברי התוס' דעניין מליחת קרבנות מפאת דהרגילות למלוח אוכלין ואין אכילתם טובה בלי מלח וע"כ יש למולחם גם לאכילת מזבח דאינו דרך דורון וכבוד אם מקריבין דבר שאין נאות ומובחר לאכילת אדם וכן נראה לבאורה כוונת התוס', דאל"כ לא לבד שאינו קולא וחומרא רק אין טעם להיותו נזכר כלל וכלל, וכמובן וא"כ משמע מזה לבאורה דענין המלח הוא רק להכשיר הקרבן שמתקן ע"י המלח להיות חשוב וטוב לאכילת אדם. ואם יהיה כוונת התוס' דצריך לנהוג כביכול באכילת מזבח דומיא דאכילת אדם שרגילות למלוח אוכלין, מ"מ ג"כ הרי אין הכוונה במליחת אוכלין באכילת אדם לאכילת המלח, רק הכוונה שיהיה האוכל נטעם במלח שעליו, ואין הכוונה לעצם המלח.

זו. נדפס לראשונה בונציה, תס"ד. וראה בהערתינו להלן, ומה שהערכנו על המהדורה דשנת תרנ"ו, והשינוי ביניהם.

שאלה אם מותר למלוח הקרבן באסוקא<sup>ר</sup>: תשובה הסוקא<sup>ר</sup> הוא מלח גמור שמעמיד הדברים זמן רב, ואל תתמה שהוא מתוק שכל הדברים יש כיוצא, הלא תראה ברמונים מתוקים וחמוצים ולימונים ונאראנגאש ושיריזאש וגינדאש גם יש מלח מתוק ומלוח, סוף דבר המעמיד נקרא מלח ברית עולם וקיומו שבעלי הקימ"א אומרים שבכל יש בהם מלח, ובקנה הצוקא<sup>ר</sup> שמביאים ממצרים קרוב לשרשו הוא מלוח וכן בראשו והאמצעי שלם. וכן אומרים שהנחש בראשו ובזנבו הוא ארסי והנף טוב לרפואה ולמאכל חשוב וכן הקשאון והדלועים.

וא"ת היאך ימלחו הקרבן בצוקא<sup>ר</sup> והתורה אמרה (ויקרא ב. יא) כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה', כי קא מבעיא היכא דאין שם מלח אי אתי עשה דבמלח תמלח ודחי לא תעשה דכל דבש, שטות הוא להקשות, דהחומץ גם כן מעמיד דכל דבר חמוץ יש בו רבוי מלח אבל הוא עצמו אינו מלח<sup>כ</sup>, וראיה כי וירוס תולעים, והצוקאר גופו של מלח.

**הבע'** הלכות קטנות חידש לנו, דאם אין לו מלח ליתן על הקרבן, אפשר לצאת עם נתינת צוקע<sup>ר</sup>, ויש בזה קיום של נתינת מלח היות והוא דבר המעמיד, וכנ"ל מן דברי הרא"ה, ששורש מצות המלח אצל קרבנות הוא להראות שהקרבן הוא זה שמקיים את האדם מהפסד, לכן שפיר מקיים בזה מצות נתינת מלח על הקרבן על ידי צוקע<sup>ר</sup>.

ג. ועל הקושיא הנ"ל, המדוע אינו עובר על לא תעשה ד"כל שאור וכל דבש לא תקטירו", הנה יש דעות דסבירא להו דהאיסור הוא על כל דבר מתוק<sup>כ</sup>. אכן, ראה בציונים לתורה

פו. ובמנחת חינוך (שם), השיג על ההלכות קטנות בזה: ובספר הלכות קטנות למהר"מ חאגיז סימן ריח כתב דמותר למלוח קרבן עם ציקור דהוא מין מלח אף על פי שהוא מתוק. וכתב אף על פי דהוא פרי כמבואר בא"ח לענין ברכה ועובר משום (ויקרא ב. יא) דבש לא תקטירו, נפקא מינה היכי דאין לו מלח אתי עשה ודחי לא תעשה דהקטרת דבש. והנה כבר כתבנו לעיל דאינו דבר ברור דאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, עיין זבחים צ"ו, ויבואר במקום אחר.

וראה בחסדי דוד (תוספתא דמנחות פ"ו ה"ה. להגאון רבי דוד פארו זצ"ל), שהעיר: ואפילו יונח דמלח גמור הוא, אכתי צריכא טובא, דהא כפי מ"ש הרמב"ם בפ"ה [מהלכות איסורי מזבח ה"א] שאם מלח כל שהוא אפילו בגריג אחד כשר, שהוא ז"ל פירש דהיינו מ"ש תקריב כל שהוא, א"כ כשנתן גריג אחד הרי קיים מצות עשה, ומכאן ואילך אם נותן קעבר [ואלאו דכל דבש ואין כאן מצוה, ולא שייך בכה"ג הואיל ואשתרי אשתרי וכו'].<sup>כ</sup>

זו. ראה בערוגות הבושם (י"ד סימן כא. להרה"ג רבי אריה ליביש בולחובר זצ"ל, מוסלב. וראה עוד במשנה למלך פ"ה מהלכות איסורי מזבח ה"א. חסדי דוד שם), שם הרבה להשיב על דברי ההלכות קטנות, בראיות שגם הצוקע"ר יחיה אסור להעלות על המזבח, וז"ל: ומ"ש בשם הרב הלק"ט דצוקר דינו כמלח לענין מליחת קרבנות, גם זה יפלא בעיני, ומנ"ל הא להרב הלק"ט דיוצאים בזה מצות עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח [וכו'] וואני מוסיף להפליא הפלא ופלא דאיך יעלה על הדעת שיעלה הצוקר במקום מלח להיות קרב ע"ג המזבח הלא הוא לאו מפורש בתורה (ויקרא ב. יא) דכל שאור וכל דבש לא תקטירו ופירש"י בספר ויקרא (ד"ה וכל דבש) דכל מתיקת פרי קרוים דבש וע"ש במזרחי ובתוס' מעילה דף י"ב (ע"ב ד"ה כל הראוי למזבח) ובמשנה למלך פ"ה מהלכות איסורי מזבח (ה"א) האריך בזה דכל מיני מתיקה בין דבש תמרים בין דבש דבורים בין שאר מתיקות פירות קרוי דבש והוא בבל תקטירו ומכ"ש בצוקר שנקרא בלשון הכתוב בשם דבש כמו שפרש"י להדיא בשמואל גבי יערת הדבש דיונתן דכתיב (שמואל א יד, כה) ויהי דבש על פני השדה פירש"י שם (ד"ה ויהי דבש) דבש קנים גדל בא"י [וכו'] ובלשון ישמעאל קורין לאותו דבש סוקר"א בלע"ז, וכן פירש"י בשיר השירים ד' (פסוק א) על פסוק אכלתי יערי עם דבשי, יש דבש שגדל בקנים כענין שנאמר ביערת

(כלל מ) שמציין לזה את שו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תתקסב), והרבש שאסרה תורה בהקטרה הוא רק מז' המינין שמביאין ממנו בכורים, עיי"ש. ממילא כתב הגאון רבי יוסף ענגיל שם: "א"כ לסברא זו הנה אין בצוקער משום הקטרת דבש כלל", עיי"ש.

**עוד** כתוב שם בציונים לתורה (מצויין בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן לה. וראה בהגהות המהדיר להלכות קטנות מהודרת זכרון אהרן, שציין לדבריו בזה, ועוד, עיי"ש) סמך לדברי ההלכות קטנות שהתיר להשתמש עם צוקע"ר לגבי מליחת הקרבנות, והוא מדעת זקנים לבעלי התוס' (ויקרא ב, יא ד"ה כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו), וז"ל:

לפי שאמר הקדוש ברוך הוא על כל קרבנד תקריב מלח, והללו אין מקבלין מלח.

**והוא** ז"ל מבאר, דהטעם שאסור ליתן שאור ודבש על המזבח, הוא משום ששאר ודבש אינם "מקבלין" מלח, דהיינו שהשאר והרבש מפגי את כח המלח. וממילא, צוקע"ר שהוא עצמו מלח, תו לית ביה איסור דבש כלל"י.

**ד.** אכן, יש שרצו להוכיח, שאין ליתן צוקע"ר על הקרבן, והוא על פי דיוק בדברי הגמרא דמנחות (כא, א), בסוגיא דמלח, וז"ל הגמרא שם:

ולא תשבית מלח, הבא מלח שאינה שובתת [שמצויה בקיץ ובחורף. רש"י]. ואינו, זו מלח סדומית [והים משליכה לאנפה. רש"י]. ומנין שאם לא מצא מלח סדומית שמביא מלח איסורקנית"ט [מן הקרקע נעשית וכידי אדם. רש"י], ת"ל תקריב, תקריב, כל שהוא [בין סדומית בין אסתרקנית. רש"י] [וכו'].

**ולכאורה** יש מקום להקשות על הגמרא, דלמה דרש "תקריב - תקריב כל שהוא" - אפילו מלח איסתרקנית, ולמה לא מוזכר מלח אחר, או דבר המשמר. וכן הקשה בשו"ת טוב טעם ודעת (הג"ל בענף א'), וז"ל:

וא"כ למה לא קאמר שם יביא מלח אחר ולמה קאמר דוקא מלח איסתרקנית, ובע"כ דבא למעט דמלח אחר אף דהוי מין מלח מ"מ לא יביא דאינו בלשון מלח רק מלח איסתרקנית דנקרא בלשון מלח רק דשובתת, בזה מרבה לשון תקריב לאפוקי מלשון ולא תשבית, אבל מ"מ אינו מוציא מלשון מלח רק דאנן מלח בעינן דמפורש בקרא רק מלח סדומית דאינו

---

הדבש. וכ"כ התוס' בברכות דף ל"ו (ע"ב) וא"כ ודאי דהוא בכלל כל תקטירו [וכו']. ולכן דברי הלק"ט בזה תמוהים מאד בעיני.

ית. אך ממשיך שם, שאולי מסתבר לומר להיפוך: ואולם צריך לדעת אי שאור ודבש אין מקבלין גם צוקער, דאי מקבלין צוקער א"כ אדרבה יש לדקדק מטעמן של בעלי התוס' הג"ל איפכא, דצוקע"ר אין ראוי למליחת קרבנות, דאל"כ הרי גם שאור ודבש מקבלין מלח במה שמקבלין צוקע"ר, וע"כ דצוקער אין ראוי למליחת קרבנות.

יג. ובתורת כהנים (דבורא דנדה פרשה יב פרק יד אות ד) הגירסא הוא: מנין אם לא מצא סדומית יביא סלקונדרים [וכו'].

ועיין בשו"ת יד אלעזר (הג"ל) מביא מן הערוך, שהוא בלשון רומי, מין מלח המעורב עם בשמים שנותנים במיני מאכל, או לרפואה. ועיין שם ביד אלעזר, ומה שכתב בזה.

מפורש רק נלמד מדרשה דלא תשבות, זה מהני תקריב לרבות להיפוך, וא"כ מוכח דשאר מינין אין נקראין בלשון מלח<sup>2</sup>.

ד. מוכח לפי דברי הטוב טעם ודעת, דאין להשתמש בצוקע"ר לענין קרבנות. וכן הוכיח כ"ק אדמו"ר מקלויזענבורג וצ"ל, בעל שו"ת דברי יציב, שהעיר על דברי ההלכות קטנות (שו"ת דברי יציב חיו"ד סימן טז. תשובה זו הוא על תשובה הנ"ל של הדברי חיים), על פי דברי הפנים יפות (פרשת ויקרא פ"ב פ"א ד"ה כל המנחה), וז"ל הפנים יפות:

כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש וגו' (ויקרא ב, יא). יש להבין מה זה טעם כי כל שאור וכל דבש, ותו דדבש לא נזכר ברישא דקרא, ותו דהא אף השיריים אסורים בחמץ, כמ"ש בריש פ' צו (ו, ט) מצות תאכל במקום קדוש, ומה בזה טעם שאמר כי כל שאור לא תקטירו.

ויש לפרש ע"פ מ"ש במנחות דף נ"ז (ע"א) נסכים מי פירות הן ומי פירות אין מחמיצין אמר ר"ל אומר היה ריה"ג מנחת נסכים מנבלה במים, וכתבו התוס' (שם, ד"ה מנחת נסכים) ושאר מנחות ידוע דמנבלין במים דשמנן מועט וכו', והיינו שהזהיר הכתוב לא תאפה חמץ שהיה צריך וריות גדול מפני שאמרו מי פירות עם מים ממחר להחמיץ, כדאייתא בפסחים (לו, א) אין לשין ביין ושמן ודבש וכו' וכיון שהיה בו שמן ומים היה צריך לזרו שלא יתחמיץ, אבל כיון שאין מים מפורש בתורה אלא שהוכרחו ליקח מים כדי שיוכלו לגבל עשירית האיפה, היה ראוי ליקח שאר מי פירות לגבל בו כדי שיהיו כולם מי פירות ואינם באים לידי חימוץ כלל, כמ"ש התוס' בפסחים שם ד"ה מי פירות וכו', אלא שכל מי פירות אסורים לבא לגבי המזבח שכל מי פירות הם בכלל הדבש כמו שפירש"י כל מתיקת פרי קרוי דבש, וכיון שהגיבול היה צריך להיות קודם הקמיצה וא"א להקטיר הקומץ אם היה בו מי פירות ממילא הוצרך לגבל את המנחה בשביל הקומץ.

והיינו דיהיב טעמא לא תאפה חמץ לזרו מהירות העבודה שלא יחמיץ מפני שהיה מעורב בו מים ומי פירות, וע"ז אמר שאין תקנה לגבלה במי פירות כיון שצריך להקטיר ממנה הקומץ על גבי המזבח וכל שאור וכל דבש לא תקטירו, ממילא צריך ליקח מים ולהזהר מחימוץ, והיינו דכתיב בתר הכי וכל קרבן מנחתך במלח תמלה, והזהיר במנחה יותר מכל הקרבנות שצריכים מלח, משום דה"א כיון דע"י המלח ממחר החימוץ כדאייתא בא"ח סימן (תסב, ס"ז) ע"כ הזהיר בו שיתן בו מלח ויזרו שלא יבוא לידי חימוץ.

הרי להדיא, דהמעם שמוזהרין הכהנים ליתן בו מלח ויזרו את העבודה, הוא בכדי שלא יבוא לידי חימוץ. והקשה הדברי יציב (שם) דלמה לא היה יכול ליתן עליה צוקע"ר, ולא יהיה בו חשש של חימוץ? וכתב שם הדברי יציב לפי דברי הפנים יפות, וז"ל:

ואם היה אפשר למלוח בצוקע"ר שאינו חריף, לא היה מחמיץ ולא יצטרך לזרו כל כך, ולא מסתבר לומר דהוי בכלל דבש, דאם הוא בכלל דבש אינו בכלל מלח, ועכ"פ מהפנים יפות מוכח דצוקע"ר אסור בקרבן, ודו"ק.

ב. ובשו"ת יד אלעזר (הג"ל) הוכיח גם כן על דרך זה, וז"ל: ולפ"ז אין כאן עוד שום מקום להסתפק איזו מלח כשר למליחת בשר כיון דכבר שנו חכמים בלשון הברייתא דרך שני מיני מלח אלו הנמצאים גם כעת אצלנו כשירים למליחת קרבן, והה"ד למליחת בשר לקדירה דדין אחד להם [וכו'].

ולפי זה י"ל המשך הקרא וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקך וגו', והיינו זה שנברא בבריאה כמלח ובמנחות כ"א ע"א ולא תשבית הבא מלח שאינה שובתת וכו', וברש"י שמצויה בקיץ ובחורף ומלח סדומית הים משליכה לאנפה, ומנין שאם לא מצא מלח סדומית שמביא מלח איסורוקנית ת"ל תקריב, וברש"י מן הקרקע ובידי אדם עיין שם, ועכ"פ סו"ס מן הים נעשה המלח אלא שצריכין לטווחנו, אבל בצוקער שגדל פרי הסלק או קנים שצריכים תחבולות במעשה בני אדם ולא נברא בתור מלח, אינו בכלל מלח ברית אלקך. ולכן אחר שמבאר הפסוק (לפי הפנים יפות) דכיון דמלח מחמיץ צריך לזרז עצמו, לזה ממשך הקרא לבאר הטעם ואמר מלח ברית אלקך היינו שנברא כן וא"כ אי אפשר ע"י צוקר, ולכך צריך להזהר מחימוץ ודו"ק. אך לזה היה אפשר גם להפך ולומר דצוקער אינו מלח ברית אלקך, אבל מלח הוה כ"א, ודו"ק.

ו. איך שיהיה, יש פנים לכאן ולכאן לומר שאפשר לקיים מצות נתינת מלח על הקרבן עם צוקע"ר. והנה היו מאלה שרצו לומר, שדברי ההלכות קטנות הנ"ל, שאמר שצוקע"ר הוא מלח גמור, נאמרין גם לענין מליחת בשר, והוא נמצא בספר עיקרי הד"ט (תאו"ח סימן יד אות לו. להגאון רבי דניאל טריני זצ"ל)<sup>22</sup>, שהורה כן על פי דברי ההלכות קטנות הנ"ל. עיין שם שדן בענין צוקער ומלח, ואם יש בו משום בישול בשבת. ובתוך הדברים כתב שצוקע"ר הרי הוא כמלח לכל דבר, ואף בכח הצוקע"ר לשאוב הדם מן הבשר, וז"ל:

המחברים הקדמונים שלהם היו קורים הצוקאר בשם מלח אינדיאנו [וכו'] ומכאן גם כן הוכחה לפסק הרב הלכות קטנות דפסק דהצוקאר"ו נדון כמלח ממש לענין מליחת הקרבנות, עיין שם. ולא להנם נקרא מלח אינדיאנו דכחו שוה לשאוב הלח, וממילא נלע"ד דבמקום שאין שם מלח אין שום פקפוק למלוח בצוקאר, ואפשר שרוב פשיטותו לא דבר בו מן בסוף סימן ס"ט<sup>23</sup>.

בא. דהנה הקב"ה כרת ברית עם המלח ליקרב על גבי מזבח, כמו שכתב רש"י (ויקרא ב, יג ד"ה מלח ברית): שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח, וניסוך המים בחג.

אך, כתב החסדי דוד (הנ"ל) שלא איכפת לן שהצוקע"ר אינו ממין המלח שכרת הקב"ה עליה ברית, וז"ל: ואיברא שאילו ידענו שמלח גמור הוא אע"ג דברית מלח נכרת למים התחתונים כמ"ש ז"ל [ראה רש"י ויקרא ב, יג] והצוקא"ר אינו בא מן המים, לא הוה איכפת לן, דבברייתא בגמרא [מנחות כא, א] איתא לא מצא מלח סדומית יביא מלח אסתרונקית שנאמר תקריב כל שהוא תקריב מ"מ. ופירש"י, אסתרונקית מן הקרקע נעשית בידי אדם.

כב. נדפס בפירנצה, תקס"ו, ולאחר מכן בסדילקוב, תקצ"ה. וראה להלן ומה שהבאנו מן הציץ אליעזר, במה שמצא חילוקים בין דפוס סדילקוב ודפוס פירנצה.

כג. ז"ל המחבר שם: במקום שאין מלח מצוי, יצלו הבשר עד שיוזב כל דמו, ואחר כך יבשלוהו.

וראה במסגרת השלחן (י"ד סימן סט סכ"א, לרבי מנחם קאסטיילנוב זצ"ל, ס"ט. מובא בדרכי תשובה סימן הנ"ל ס"ק שכח): קבלתי מרבותי דהמתוק מוציא הדם כמו המלח, ואיני זוכר המקור, ואח"כ מצאתי הדין בשר"ת הלכות קטנות ח"א סימן ריח, ע"ש.

וראה גם במעשה אברהם (י"ד סימן ל. להר"ג רבי ניסים אברהם אשכנזי זצ"ל, ס"ט. מצויין להלן בענף ג', בתוך דברי היפה ללב) שכתב שלא נראה לו להתיר למלוח עם צוקע"ר היות שהמחבר לא נתן עצה

ז. הרי דסבידא ליה להעיקרי הד"מ, שדברי ההלכות קטנות נאמרין גם לענין מליחת בשר חולין. והנה הדברי חיים זי"ע מעיר על דברי ההלכות קטנות הנ"ל, וכדרכו שם, דמה דבעינן במליחת בשר חולין הוא דוקא מלח היות והוא מחמם ומרתיח, ומחלק בין מלח אצל קרבנות ומלח אצל בשר חולין, וז"ל:

והנה לפענ"ד גם הוא [ההלכות קטנות] לא אמר רק דמותר למלוח קרבן בסוקר דמקיים בזה מצות ברית מלח דהוא עצמו דבר המקיים כמו מלח ממש, אבל להפליט בשר בעינן דוקא מידי שמרתיח ומחמם ובה יפלוט הדם לא זולת וכל דבר שאינו מחמם כמו צוקר, והא ראיא שמותר אם נמלח בצוקר דבר האסור וההיתר שאינו חריף ואינו מחמם בודאי אינו פולט דם.

הרי להדיא מדבריו הק', שאין לדמות מליחה בקרבנות למליחה דבשר חולין. אך הקשה שם מהסוגיא דמנחות (כא, א) לגבי מלח דקרבנות, וז"ל:

אך דקשה על זה דאם כן דסוקר אינו מחמם ולקרבן כשר, א"כ מאי קאמר בגמרא מנחות דף כ"א א' אלא טעמא דמעטיה קרא לדם, הא לאו הכי הוה אמינא דם ליבעי מלח, כיון דמליחה נפק ליה מתורת דם, דאמר זעירי אמר ר' חנינא דם שבשלו אינו עובר עליו, ור' יהודה אמר זעירי דם שכלחו אינו עובר עליו, ופירש רש"י שם דם שבשלו אינו עובר עליו דהא לא חייביה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה, ודם קדשים משבשלו לא חוי למליחה ונפק מתורת דם ומלוח הרי הוא כרותח, עכ"ל. וקשה הלא יוכל לקיים מצות ברית מלח בצוקר וכחא גוונא ואינו חשוב כרותח, וצ"ע.

ואולי יש לומר משום דבזמן הש"ס לא היה שכיח הסוקר, הגם דכל רז לא נעלם לחכמינו הקדושים זל"ה מכל מקום נקטו לתרץ הקושיא באופן היותר נקל<sup>ד</sup>, אבל על כל פנים יצא לנו דבצוקר אסור למלוח אליבא דכולי עלמא<sup>ה</sup>.

ח. גם רבני המזרח דנו בשאלות הנ"ל, האם מותר למלוח בשר חולין עם צוקע"ר, והאם מותר ליתן מלח על הקרבן, כדברי העיקרי הד"ט הנ"ל. הבן איש חי בספר התשובות אשר לו רב פעלים (ח"ב י"ד סימן ד) סותר ודוחה את דברי המתירין למלוח עם צוקע"ר מכל וכל (כנ"ל מהעיקרי הד"ט), היות ואין בכח הצוקע"ר לשאוב את הדם על ידי שמחמם את הבשר, וז"ל:

שאלה: שאל ממני בעה"ב אחד, אשתו שותה רפואה שקורין עשב"א ארבעים יום רצופים, ודרכם של השותין רפואה זו, שאין אוכלין שום דבר שיש בו מלח אפילו כל שהוא, כי זיק המלח לרפואה זו, ולכן הבשר צולין אותו תחלה בלא מלח, ואח"כ מבשלים אותו כרצונם, ומפני שאינו ערב להם דבר זה לבשל הבשר אחר צליה, שאל הבעה"ב לת"ח אחד אם יש תקנה לבשל הבשר בלי מליחה ובלי צליה, והשיב לו ששמע למלוח הבשר בסוכר ולבשלו, ועשה כן על פיו, ואח"כ בא בעה"ב ההוא, ושאל בבהמ"ד לחכמים על פתגמא דנא, וא"ל

זו. אך למעשה כתב להתיר, על פי דברי בעל הלכות קטנות הנ"ל, עיי"ש. אך כתב שיראה שיהיה הציקע"ר בינוני לא דק ביותר ולא גס ביותר וכמו במלח. עיי"ש.

בר. דהנה צוקע"ר מוזכר רק מהראשונים ואילך, ראה מה שהבאנו לעיל בהערתינו בענף א', בשם הערוגת הבושם, וכל המקורות הקדומים למדהותו של צוקע"ר.

בה. וראה בשו"ת דברי יציב (הנ"ל), ומה שהקשה על דברי זקינו אלו.



לא שמענו דבר זה מעולם, שיועיל סוכ"ר במקום מלח, על כן הכלים צריכין הגעלה. ונענה אחד מן החכמים ה"ל, ואמר זוכר אני שראיתי דבר זה בספר אחד, שהסוכ"ר מועיל במקום מלח בבשר לבשרו בלא מלח, ואיני זוכר באיזה ספר ראיתי זה, ושלחו החכמים את בעה"ב שהוא לשאל ממני על הדבר הזה, וזאת תשובתי אשר השבתי להם<sup>21</sup>.

תשובה. דבר זה ישתקע ולא יאמר, אב"א קרא ואב"א סברה, כי מלבד שלא נזכר בתלמוד דבר זה, הנה זיל קרי בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים, דכולהו נקטי שאין לבשר תקנה לאכלו אלא רק ע"י מלח או צליה, וכמ"ש מרן ז"ל בסימן ס"ט סעיף כ"א, במקום שאין המלח מצוי יצלה הבשר עד שיוזב כל דמו, ואח"כ יבשלהו, ולא אתמר תקנה זו דסוכ"ר או ד"א.

ואב"א סברה, הנה ידוע הוא מה שמועיל המלח להכשיר הבשר הוא מטעם כי ק"ל שטבע המלח להוציא הדם מן החתיכה, מפני שהוא חריף ומחמם ומרתיח את הבשר<sup>22</sup>, והדם שבתוכו זב לחוץ, ונזכר בלבוש ובפוסקים, והסוכ"ר אין בו טבע לחמם ולהרתיח, ואיך יועיל להפליט את הדם מן הבשר, וכן כתב רבינו הרא"ה ז"ל בספר החינוך, מצוה קמ"ח ז"ל, ולא מצאו תחבולה להוציא הדם אלא במלח, שהוא שואב הדם ומייבשו בטבע, וכחו רב ונכנס בבשר וכו' ע"ש, הרי להדיה כתב שאין תקנה אלא רק במלח מטעם האמור והדברים פשוטים, ותמהני על אותו ת"ח, איך מלאו לבו להורות לעשות מעשה חידוש נפלא כזה, ויפה אמרו החכמים שהכלים צריכין הגעלה, ובודאי אותו ת"ח שהורה זאת צריך כפרה, שנבהל להשיב לענין מעשה בדבר חידוש כזה, שאין לו עיקר לא בסברה ולא בתלמוד.

מ. הרי דסבירא ליה להרב פעלים, שאין לצוקע"ר כח לחמם ולהפליט את הדם מן הבשר. ועל זה שהביא שם מדברי השואל, שאחד מן החכמים אמר שזוכר שראה היתר זה באיזה ספר, כותב הרב פעלים שכוונתו ודאי על דברי ההלכות קטנות הנ"ל, אבל מבאר הרב פעלים שאין הנידון דומה לראיה, שמליחה בקרבנות לחוד, ומליחת בשר חולין לחוד, וז"ל:

ומה שאמר אחד מן החכמים, שזוכר שראה היתר זה של סוכ"ר בספר אחד, אומר אני כי הן אמת, שנמצא ענין כזה בסוכ"ר, אך לא להתיר בשר באכילה, אלא לענין קרבן, והוא כי ראיתי בס"ד להרב מהר"י האגוז ז"ל, בהלכות קטנות שאלה רי"ח, שנשאל אם מותר למלוח הקרבן בסוכ"ר, והשיב תשובה הסוכ"ר הוא מלח גמור, שמעמיד הדברים זמן רב [וכו'] ע"ש [וכו']. אך באמת אין דברים שבספר הנזכר שייכי לנ"ד, כי מליחת הבשר לאכילה הוא צריך שיפליט הדם לחוץ, וזה לא שייך אלא במלח שהוא חריף וטבעו לחמם ולהרתיח הבשר, שע"י זב הדם לחוץ, ופעולה זו לא יעשה הסוכ"ר לא מינה ולא מקצתה, כי הוא מתוק.

אך בענין הקרבן לא הוצרך המלח בו כדי להפליט הדם, אלא נרצה המלח כקרבן, מפני שהמלח טבעו להעמיד ולקיים כל דבר, ומציל הדבר מן ההפסד ורקבון, ולכן משמים אותו

כו. וכן העלה בשו"ת דברי יציב (חיד"ד סימן טז), לאור דברי ההלכות קטנות, היות ויש דעות בהפוסקים שמליחה בצוקע"ר מותר: ויתכן שאלה לדינא בזה לענין חולה שיש"ס שאסור לו במלוח וגם בצלי, אי יאות למלוח בצוקער דעכ"פ איכא דעות שמותר, וגם דם שבשלו דרבנן.

כו. מדבריו נראה שגם הוא מסכים לשיטת הדברי חיים הנ"ל, שפעולת המלח הוא מה שהוא מחמם.

בקרנן להורות וללמד, שע"י הקרנן יהיה האדם מוצל מן ההפסד, ונשמתו נשמרת ונשארת קיימת לעד, וכמ"ש רבינו הרא"ה ז"ל בספר החנוך מצוה קי"ט ע"ש, ולכן כתוב מלך ברית.

ולכן גם במנחות שאין שם דם להפליט, צריך מלך, ואדרבה אם עבר והקריב הקרנן בלא מלך כשר הקרנן ונרצה, אבל המנחה אם הקריב בלא מלך פסולה גם בדיעבד, משום דכתיב בה בפירוש (ויקרא ב, יג) ולא תשבית מלך ברית אלקיך מעל מנחתך, וכנזכר שם בספר החנוך.

ולהכי סבר מהר"י האגוז ז"ל, שיועיל הסוכ"ר בקרנן במקום מלך, מפני שהוא דין מסברה דנפשיה, שהסוכ"ר טבעו להעמיד הדברים ולקיימם, וכמ"ש להדיה תשובה הסוכ"ר הוא מלך גמור שמעמיד הדברים זמן רב וכו', וכ"כ בסו"ד המעמיד נקרא מלך ברית עולם וקיומו, הרי להדיא דין את הסוכ"ר לענין זה דוקא.

ובודאי גם הוא יודה דאין בטבעו להפליט ולחמם ולהרתיח את הבשר, ולכן הוא עצמו לא כתב דין זה של סוכ"ר לענין מליחת בשר לאכילה, שהוא דין השייך בזה"י, אלא כתבו לענין קרבן דוקא כ"ה, ובאמת גם לענין קרבן דין זה הוא חידוש, שחידשו הרב מסברה דנפשיה, ובאמת אמרו אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה, אך אין אנחנו צריכין עתה להזקק לד"ו, כי הוא הלכתא למשיחא.

י. והנה ברב פעלים מביא כל דברי הגאונים המשיכים הנ"ל (בענף א', בניהון המליחה בהאליו"ן), וממשיך עוד, דכנ"ל, כתב העיקרי הד"מ, שהמחבר לא כתב העצה של צוקע"ר בסוף סימן סט מרוב פשיטותו, והוא ז"ל השיג עליו, וז"ל:

ומה שרצה לחקן הפלא באומרו שאפשר שברוב פשיטותו לא דבר בו מרן בסוף סימן ס"ט, אחר המחילה בדברים אלו לא נתנו להאמר, איך דין חדש ומחודש כזה נעשה דבר פשוט כ"כ,

כה. ובהלכה רווחת (הגהות על ההלכות קטנות מאת הרה"ג רבי בנציון אלקלעי זצ"ל, ס"ט) כתב: נ"ל דדוקא לענין קרבן מהני כמ"ש הרב ז"ל, אבל לענין מליחת בשר ודאי דלא מהני, דבעינן מלך השואב דם ומוציא, ולזה לא יועיל כ"א מלך המלוח בטבעו לשאוב, אבל מלך הסוקאר שהוא מתוק, טבעו להיפך שמונע את הדם מלצאת, וזכר לדבר ממנהג שבעולם כשאדם נפצע זב דם נותנים במקום הפצע סוקאר למעט את הדם מלזוב עוד, זה ברור לע"ד וק"ל.

והנה בהלכות קטנות שנדפס בשנת תרנ"ו על ידי האחים הרבנים המופלגים הרה"ג ר' מיכאל הלוי והרה"ג ר' אלעזר משה הלוי איש הורוויץ זצ"ל, כתבו בהג"ה שלהם בסוגריים (ראה הקדמת המור"ל): ונפקא מינה גם בזמן הזה באם שכחו ומלחו בשר בצוקר ובשלוחו כך דיש לצדד להקל כגון אם יש ס' נגד החתיכה דמותרת החתיכה כדעת המחבר ביו"ד סימן ס"ט ס"א.

והיינו שיש להתיר בשר זה שנמלח עם צוקע"ר ונתבשל, על פי פסק המחבר שם, וז"ל: בשר שנתבשל בלא מליחה, צריך שיהיה בתבשיל ששים כנגד אותו בשר ואז מותר הכל. הגה: ויש אוסרים אותה חתיכה אפילו בדאיכא ס' נגד החתיכה (טור בשם י"א והגהות מיימוני בשם סמ"ק והגהות ש"ד וארוך ומהרא"י ומרדכי בשם ראב"ן), והכי נהוג אם לא לצורך, כגון לכבוד שבת או לכבוד אורחים, דאז יש לסמוך אדברי המקליין (כ"י בשם א"ח ד"ע עד"מ).

וראיתי בהרבה ספרי האחרונים והמלקטים את דבריהם, שדנו בדברי ההלכות קטנות הנ"ל, ומציינים לדברי הג"ה זו, בלי להרגיש שהג"ה זו אינו מן הבעל הלכות קטנות, אלא מהמרפסים. וכנ"ל, שדברי ההלכות קטנות נאמרין דוקא לענין קרבנות, ולא לענין מליחת בשר חולין, ודו"ק (וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן לה, שהרגיש בזה).

שלא יצטרך מרן ז"ל לכתבו, אי הוה אמר זה יגוקא דבי רב הוה מחינן ליה, ופשותו של דבר זה מהיכא נפקא מן המשנה או מן הגמרא או מספר הלכות קטנות, אתמהא ב<sup>ב</sup>.

**יא.** אך, בספר רוח חיים (י"ד סימן סט אות ה. להגאון רבי חיים פלאג"י זצ"ל) כתב שעל פי דברי ההלכות קטנות ועיקרי הד"ט מותר למלוח בשר עם צוקע"ר. אך, מיד חוזר בו הרוח חיים, וכותב שם, וז"ל:

ושוב הוגד לי מפי הרב מהר"א לארדו ז"ל, דמחבי עלאי בהוראה זו, דאין הסוכ"ר שואב הדם כמו המלח, ולא דמי לההיא ההלכות קטנות שהוא לקרבן דהתם למשחה דרך המלכים דהיאכל טפל<sup>ל</sup>, והא ראיא דבנגיר מלח די, ואילו למליחת הדם איך יתכן זה, ועוד דבריעבד בקרבן כשר להרמב"ם, ואילו במליחה טריפה, ותו דבעינן מלח שאינו נאכל מחמת מלחו והסוכ"ר נאכל, ועוד דאם איתא להא למה תקנו תיקון דאסור לאומרו לפני ע"ה לעשותו חתיכות וכיוצא לימרו הא דסוכ"ר [וכו'], וא"כ המורה למלוח בסוכ"ר הוא מכשיל את הרבים [וכו' לא].

**בב.** בשו"ת שואל ומשיב (הי"ל) כתב בזה: והרי מבואר סימן ס"ט סעיף כ"א בדמקום שאין מלח מצוי יצלו הבשר ולא אשתמיט אחד מפוסקים שיאמר דימלחו בשאר דבר חריף [וכו'].

וראה ביד יהודה (י"ד סימן סט סקצ"ו) שהאר"ך לסתור את דברי העיקרי הד"ט, ושם מוכיח שפעולת המלח לחוד ופעולת הצוקע"ר לחוד, עיי"ש. וראה עוד בדרכי תשובה (שם ס"ק שכח) ודעת תורה (שם סעיף ג, ובא).

**ג.** ויש להעיר על זה, דהנה הדין של למשחה דרך המלכים הוא דין הנאמר דוקא לגבי אכילת מתנות כהונה (ראה חולין קלג, א. רמב"ם פ"ט מהלכות ביכורים הכ"ב), אבל לא לענין הקרבת הקרבן.

**לא.** וראה בבן איש חי (הלכות שנה שניה, פרשת טהרות אות כב): אין למלוח בשום דבר חוץ מן המלח. ומה שכתב בעיקרי הד"ט סימן י אות י"ו, למלוח בסוכר, אחר המחזילה טעות הוא, ואפילו בסוכר של מקומו.

ובאמת, ראה בשו"ת ציצן אליעזר (חלק ט סימן לה. להרה"ג רבי אליעזר ולדנברג זצ"ל), שם העיר שככל הנראה גם דברי עיקרי הד"ט שמותר למלוח בשר חולין בצוקע"ר אינו ממנו בכלל, אלא מגורם אחר, וז"ל: וכבר עמד והרגיש בדבר בספר שו"ת יין הטוב חיד"ד סי' ד'. כי ראה זה הודמן לידי לעיין בספר עקרי הד"ט ישן שנדפס בפירינצקי, וראיתי למרבית הפלא דבשם לא נמצא בכלל הפיסקא של התרת מליחת הבשר בצוקר. והיינו, שבמקום שבעקרי הד"ט שלפנינו כתוב בזה בלשון: וכן המחברים הקדמונים שלהם היו קורים הצוקר בשם מלח אינדיאנו וכמ"ש המחבר הנ"ז בפתח דבריו בענין הצוקארו ומכאן ג"כ הוכחה לפסק הרב הלק"ט דפסק דהצוקארו נדון כמלח ממש לענין מליחת הקרבנות ע"ש ולא לחנם נקרא מלח אינדיאנו דכחו שזה לשאוב הלח וממילא נלע"ד בדמקום שאין שם מלח אין שום פקפוק למלוח בצוקארו ואפשר שברוב פשיטותו לא דבר בו מרן בס"ט סימן [וכו'] הרי בדפוס פירינצקי כתוב בזה רק זאת: וכן המחברים הקדמונים שלהם היו קורים הצוקר בשם מלח אינדיאנו וכמ"ש המחבר הנ"ז בפתח דבריו בענין הצוקר [וכו'] והפיסקא מהלכות קטנות ממליחת הבשר בצוקארו היא שם בבל יראה ובבל ימצא.

נראה מזה ברור שהפיסקא הזאת על היתר מליחת הבשר בסוכר היא אך הוספה מאוחרת שהוכנסה מגורם אחר, וצדק איפוא הספר יין הטוב שם שמביע השערה שנראה שלא המחבר עצמו כתב כן אלא מגיה הוא דדייק בשמא ממ"ש המחבר שבספריהם נקרא מלח אינדיאנו והוא שרצה לסייע בזה להלק"ט ולהתיר למלוח בסוכר כיעו"ש, אלא שהבליע זה כאילו בין השיטין והביע השערתו בצניעות, כדיווכח המעיין, וצריכים להרעיש על כך יותר ולהקוע ברבים את היד הנעלמת הזדונית הזאת שגרמה שגדולי הפוסקים בקנאותם קנאת התורה ישפילו בחנם את כבודו

**יב.** ועוד ממשיך שם הרוח חיים, דאפילו להעיקרי הד"ט, שהתיר למלוח עם צוקע"ר, והוא המלח שנקראת בשם "מלח אינדיאנו", כתב שהדרך בעשיית מלח זו היה על ידי עירוב צוקע"ר עם הרבה מלח, וז"ל ברוח חיים:

ועקרי הד"ט דיבר בסוכ"ר של מקומו אינדיאנו, דנראה דהיה בו כמעט מלח, דמתערב בו מלח הרבה, וצריך שיתן כפלי כפלים מאותה הסוכ"ר, כדי שיספיק המלח שבתוכו [וכו'].

**יג.** אך המליצה למובנה של בעל רוח חיים לא נח הרב פעלים מרתיחתו נגד הוראת בעל עיקרי הד"ט, לומר דאיירי בצוקע"ר שבמדינתו, ושהוא מעורב עם מלח הרבה, וכאילו שלא היה כוונת העיקרי הד"ט להתיר כל צוקע"ר, וממשיך לסתור דברי העיקרי הד"ט, וז"ל:

ומה שהליץ אח"כ על עקרי הד"ט לומר שדבר בסוכ"ר של ארצו זה אינו, דודאי הוא חשב להתיר כל סוכ"ר דהא פשיט לה מדברי הל"ט שמדבר בכל סוכ"ר, ועוד הא כתב דמרב פשטותו לא כתבו מרן ז"ל, נמצא הוא אינו מדבר על ארצו דוקא.

סוף דבר הכל נשמע, היתר זה למלוח בסוכ"ר להפליט הדם, ישתקע הדבר ולא יאמר, ואין לזה שורש כלל לפו"ד, ואם מלחו בסוכ"ר ובשלו הבשר, גם הכלים אסורים, ועוד תבין מכל מה שכתבו לעיל, שגם אם מלח באלו"ן אינו כלום, והשי"ת יאיר עינינו באור תורתו אכ"ר.

**יד.** גם מוזכר דבר המליחה על ידי צוקע"ר בשו"ת אבני נזר (תאו"ח ח"ב סימן תקלב. להגה"ק רבי אברהם זי"ע מסאכטשוב), ששם דן בדבר השקים של צוקע"ר ששמו בהם קמח לפסח, שצוקע"ר הדבוק בשקים מתערב עם הקמח, ויהיה תערובות של מים עם מי פירות, שממהר להחמיץ. ובתוך הדברים כתב האבני נזר, וז"ל:

אך בנ"ד לבד חשש מי פירות יש עוד חשש כי בספרי הרופאים כי צוקער הוא מלח. והרה"ג ר' אלעזר שהיה אב"ד בפה סיפר מחותנו הגאון מליסא זצ"ל [בעל החוות דעת] שמלח בשר עם צוקער. ובספר מנחת חינוך מצוה קי"ט בסופו בשם ספר הלכות קטנות כי מותר למלוח קרבנות בציקער ומקיים בזה העשה דבמלח תמלח דהוא מין מלח אף על פי שהוא מתוק, עיין שם. ואף על פי שדבריו לענין קרבן מרפסין אינרא נקוט מיהא פלגא מדבריו שכתב שצוקער כמלח לכל דבר. ופה אין ספר הזה [הלכות קטנות]. ובמעט מלח שנתערב בעיסה פסק הרב מלאדי ז"ל סימן תנ"ה לאסור בדיעבד. ואם כן אין נראה להקל.

אך עדין אני נבוכ אם הוא מחמם העיסה כמו מלח. ורציתי להתוודע מה שנמצא בזה בספרי הרופאים ושאלתי לר"י והבחישי כל הענין ואמר שהציקער אינו מלח כלל. ואני שמעתי בילדותי מהרה"ג ר' משה שהי' אבד"ק לאדו שנמצא בספרי הרופאים שהוא מלח. יותר לא ידעתי בדבר זה. אולי יש ספר הלכות קטנות אתכם או תוכלו להתודע ע"י חכמי הטבע וכפי בינתו בדבר אם הוא מחמם כמו מלח או לא כן יפסק.

**והנה** בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן כד. להגאון רבי שמואל וואזנר זצ"ל), דן בהשאלה האם מותר למלוח בשר עם מלח לימו"ן או צוקע"ר, ובתוך הדברים מביא את דברי האבני נזר הנ"ל, וז"ל:

ומש"כ בשם תשובת אבני נור או"ח סימן תקל"ב עיינתי שם, ובענייני דאין דבריו מכריעים נגד כל הגדולים הנ"ל, שהוא מסתמך על דברי הלכות קטנות דמותר למלוח קרבנות בסוכר ודייק מינה דהה"ד לענין מליחת בשר ודברי הל"ט מן התמוהים כידוע וקשה לבנות עליו וכבר תמהו גדולים הנ"ל עליו [וכו'].

ומש"כ האבני נור מהגאון ר' אליעזר שהיה אב"ד שם וסיפר בשם חותנו הגאון מליסא ז"ל ודאי כ"ה שזה היה הגאון חו"ד זי"ע, שהוא היה מחותנו של הה"ג רבי אליעזר ז"ל הנ"ל שהיה אב"ד בסוכטשאב לפני האבני נור ומן הסתם שמע זה הגאון אבני נור מזקני העדה בבואו שמה ולא שמע בעצמו מדלא כתב "וסיפר לי", מכ"מ לו יהיה שסיפור זה נכון וחזי מאן גברא רבא דמעיד עלה<sup>2</sup>, מכל מקום הדעת נוטה להחמיר אפילו דיעבר, וכל מתחיל בחכמה יודע שיש כל מיני מלח וסוכר למאות בכל מיני פירות וירקות ואפילו בגוף האדם ובע"ח ולא משתמשי למליחה בכזה מימות עולם.

### ענף ג'

ברין מלח על השולחן והאם מותר להשתמש עם צוקע"ר בשאין המלח מצוי אצלו. והנה איירי דטריד לדבר מעניני המליחה בצוקע"ר, נעמוד עוד כשעה חדא מענין לענין באותו ענין, בענין השתמשות צוקע"ר במקום מלח לעוד מטרה. דהנה איתא בגמרא דברכות (מ, א):

לב. אכן, בספר פרדס יוסף להרב ר' יוסף פאצאנאווסקי ז"ל על הפסוק (ויקרא ב, יג) וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, כתב: והרב הגאון ר' ליבוש ראזענבערג נ"י דיין ומורה צדק בלאדז כתב לי בענין מה שכתב האבני נור הנ"ל ששמע שהרב מליסא ז"ל מלח בשר בצוקר יטעו רבים להתיר אם מלח בשר להוציא דם, וטעות גדול בידם כי איך עלה על הדעת שהרב מליסא עשה רק לעצמו ומשמע ברגילות. אך האמת יורה דרכו שמנהג הרבה אנשים באכלם בשר המבושל נותנים עליו מלח ליתן טעם כמו שמולחים בצל וצנון, והרב מליסא נתן צוקר על הבשר מבושל בקערה ליתן טעם, ולמד האבני נור שטבע אחד להרגיש טעם, אבל חס ושלום ללמוד מזה לענין להכשיר בשר להוציא דם וזה ברור.

ולכאורה שמועת הפרדס יוסף תמוה, דלמאי נפקא מינה איך בישל החוות דעת את בשרו. אך, בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן לה. וראה בשו"ת דברי ישראל ח"ג סימן עא. להרה"ג רבי ישראל וועלץ זצ"ל) הביא ממה ששמע על קבלת האבני נור הנ"ל, וז"ל: אודיע בזה מה שסיפר לי ידי"נ הגר"י וועלץ שליט"א מה ששמע בשם נכד האבנ"ז האדמו"ר מסאכטשאב בפעיה"ק ת"ו בנוגע לעצם השמועה הזאת שכותב הא"נ, (ושנראה שזה נמצא כבר באיזה ספר), והוא זה, שידוע לו ממקור נאמן שלאחר מיכן נתברר שכל המסופר בזה להיתלות בהגאון מליסא להתיר המליחה בסוכר בטעות יסורו, ועובדא דהוה הכי הוה, שהגאון מליסא נאסר עליו בפקודת הרופאים לאכול בשר שנמלח במלח ולכן העצה שיעצו לו על כך היה שלאחר מיכן, דהיינו, לאחר שימלחו בשר במלח כדין ואחר ההדחה האחרונה, יחזור עוד הפעם לפני הבישול למלוח את הבשר בצוקער כדי שהצוקער יפיק בהמתקתו את הבשר כל טעם של מלח שנבלע בו ממקודם, והוה זה מה שסיפר חתנו בשמו שמלח בשר בצוקער. באופן שיוצא שעובדת הגאון מליסא אין לה כל שייכות לשאלת מליחת הבשר בסוכר. ואדרבא יש ללמוד ממנה בלחיפה שסבר שאין כל היתר שהוא למלוח הבשר בצוקער ולכן חזר אחר עצה לחזור לאחר מליחת הבשר במלח ולמלוח הבשר שנית בסוכר.

אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא, אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח<sup>ל</sup> או לפתן לפני כל אחד ואחד. רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא, אפיקו ליה ריפתא ובצע להדיא [כלומר: מיד, ולא המתין למלח ולפתן, רש"י]. אמרו ליה, הדר מר משמעתיה. אמר להו, לית דין צריך בשש [עכוב, כמו: בושש רכבו (שופטים ה, כח), כלומר: פת נקיה היא זו, ואין צריכה לפתן, רש"י].

**מבואר** מדברי הגמרא, דאין לבצוע עד שיביאו לפניו מלח או לפתן, אך אם פת נקיה היא, אינו צריך למלח או לפתן. וכתב בזה התוס' (שם ד"ה הבא מלח וכו'):

ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש<sup>ל</sup>.

**אכן**, אף על פי דפת שלנו חשוב הוא, מכל מקום תוס' מביא שם את דעת רבי מנחם בזה, דהיות שהמלח מכפר על ישראל כאשר יושבין וממתנין זה על זה, יש לדקדק להביא מלח על השולחן, וז"ל:

מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש<sup>ל</sup> כשישראל יושבין על השלחן וממתנין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השמן מקמרג עליהם וברית מלח מגין עליהם.

**ב.** עוד טעם אמרו בזה, והוא מהשבלי הלקט (סדר ברכות, סימן קמא. מובא בבית יוסף או"ח סימן קסז), היות ושלחנו של אדם דומה למזבח, שנאמר (ויקרא כ, יג) "על קרבנך תקריב מלח", ממילא יש להשתמש עם מלח, וז"ל השבלי הלקט:

ומה שנהגו לבצוע על המלח, פירשו הגאונים ז"ל לפי שמצינו שהשלחן נקרא מזבח כדכתיב (יחזקאל מא, כב) המזבח עץ שלש אמות גבוה ואורכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירותיו

לג. והוא משום כבוד הברכה. ראה רש"י ליל מיינה ד"ה הביאו מלח. שלחן ערוך הרב או"ח סימן קסז סעיף ח.

לד. וכן הוא דעת המרדכי (ברכות פרק כיצד מברכין רמז קל. מובא בבית יוסף) ובני אשכנז אין רגילין לתת על השולחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חביב ומלוח והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש פירש בשש עיכוב כמו בושש רכבו כלומר פת נקיה הוא זה ואינו צריכה ליפתן, וכן פסק רבינו חננאל.

וראה בילקוט המאירי (ברכות מ, א על תוס' ד"ה הבא וכו', מאת הרה"ג רבי אברהם מאיר איזיראעל זצ"ל, אב"ד הוניאד. מובא באוצר פלאות התורה ספר ויקרא עמוד קסז, עיין שם כל הענין בטוב טעם) בשם רבינו המנחת אלעזר זי"ע: ושמעתי בשם הגאון בעל מנחת אלעזר ז"ל שמהאי טעמא נהגו קצת צדיקים שלא להביא מלח על השלחן מפני שפת שבת חשוב הוא ואינו צריך מלח להחשיבו. ועוד הוסיף ע"ז טעם לשבח על כי שאמרו בעלי הטבע שהמלח ממעט הזרע, ותקנת עזרא וסייעתו לאכול שום בליל שבת להרבות הזרע, וע"כ נמנעו מאכילת מלח בליל שבת.

לה. בשפתי חכמים (עמ"ס ברכות שם. להר"ר אברהם אבא הערצל זצ"ל. מובא באוצר פלאות התורה לספר ויקרא, עמוד קסד) כתב: הרבה מן הראשונים ז"ל הביאו דברי המדרש, אבל מקור דברי המדרש לא מצאתי.

עין, וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה', מה מזבח מכפר, אף שולחן מכפר<sup>ל</sup> וכתוב במזבח (ויקרא ב, יג) על כל קרבן תקריב מלח<sup>ל</sup>.

**במור** (או"ח סימן קסז) נפסק כהרעות דסבירא להו דאם הוא פת נקיה וכו', שאינו צריך מלח, וז"ל:

ולא יבצע עד שיביאו לפניו<sup>לח</sup> מלח או לפתן ללפת בו פרוסת הבציעה, ואם פת נקיה היא אינו צריך. וכן כתב רבינו חננאל והרמב"ם ז"ל. ואם הפת מתובלת בתבלין או מלווה במלח כעין שלנו אינו צריך.

ג. כנוצר לעיל, פת מתובל, או פת שיש בו מלח, אינו צריך לבצוע עד שיהיה מלח על שולחנו. האור זרוע (ח"א סימן קמא. מובא בדרכי משה) מפרט על איזה לחם אנו דנין, וז"ל:

דכל פת שיש בה מלח או תבלין אינה צריכה בשש ומברך עליה לאלתר מיהו פת שיפון או פת שעורין שאינו יפה וגם שאינו רגיל בו ואינו יכול לאוכלו מסתבר דבעי בשש אבל פת חטים ויפה אפי' מי שאינו יכול לאוכלו בלא לפתן במלח דעתו.

**אבל** האור זרוע דן שם, דאם יש לו לחם מן המין שאינו צריך מלח, האם מותר לו לחכות על מלח או לא, ר"ל, האם יש כאן משום הפסק בין הברכה לאכילה, וז"ל:

ובכולהו נראה שאם רוצה להמתין על לפתן או מלח הרשות בידו או שמא אינו רשאי כי היכי דלהוי תכף לנמילה ברכה.

ל. כדאיתא בגמרא (ברכות נה, א): רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרייהו, כל זמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו, שלחנו של אדם מכפר עליו.

והוא על ידי שמקיים מצוות הכנסת אורחים (רש"י חגיגה כז, א), ונותן פרוסה לעניים (רש"י מנחות צו, א). ועיין בשער הציון (סימן קסז סק"ד), שגם על ידי אמירת דברי תורה, או לכל הפחות זמר אחד, עיי"ש.

לו. היוצא מהנ"ל הוא, שיש ב' טעמים להשים מלח על השולחן, א' שהמלח מגין מן הפורענות, ב' שהשולחן דומה למזבח, וכתוב בקרבנות "על כל קרבן תקריב מלח". ויוצא נפקא מינה לפי ב' הטעמים, דהאם צריך מלח בליל שבת, דהנה ראה במנהגי החתם סופר (פ"ה אות יב. מאת הרה"ג רבי ישע לייב שילל זצ"ל, אבדק"ק פיזונג. מובא באוצר פלאות התורה ספר ויקרא עמוד קסד. וראה בשו"ת רשב"ן תאריך סימן קלד, ומה שהביא ג' טעמים לבאר המנהג מדוע לא טובלין במלח בליל שבת, עיי"ש. להרה"ג רבי שלמה הרש שיק זצ"ל): המוציא לא טבל בליל שב"ק במלח, כי הטעם של על כל קרבן תקריב מלח לא שייך בליל שב"ק שלא היה בו הקטרה רק עולת שבת בשבתו.

ובהגדה"ה שם: משא"כ לטעם השני שהביא הרמ"א בסימן קסז סעיף ה דהוא מגין מן הפורענות אין סברא לחלק בין לילה ליום דבשבת א"צ שמירה [וכו'].

לה. לשון הגמרא (ברכות הנ"ל) היה "עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד", ולשון הטור הוא "לפניו". ובהגהות יד אהרן על הטור (מובא בקף החיים שם סק"ז) כתב: דבזמן התלמוד שכל אחד היה אוכל בשלחן קטן לפניו משום הכי אמרו שצריך לפני כל אחד ואחד, אבל בזמנינו זה שכולם אוכלין בשלחן אחד לפני הברוצה די ומשום הכי לא כתב הטור לפני כל אחד ואחד, עכ"ל.

ועל מי מוטלת האחריות להביא את המלח על השולחן, כתוב בספר חסד לאלפים (אות ח. מובא בקף החיים שם סק"ז): ומצוה זו מוטלת על הנשים להכין מלח בשלחן, וידוע שאשתו של לוט היתה נציב מלח על אשר לא רצתה להביא מלח על השלחן.

ד. בשלחן ערוך (או"ח סימן קסז סעיף ה) נפסק כאלו הדעות שפסקו שאם הוא פת נקיה או מתובלת וכו', שאינו צריך להביא מלח, וז"ל:

לא יבצע עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן (פירש רש"י: כל דבר הנאכל עם הפת) ללפת בו פרוסת הבציעה, ואם היא נקיה או שהיא מתובלת בתבלין או במלח כעין שלנו או נתכוין לאכול פת חריבה, אינו צריך להמתין.

**אכן**, הרמ"א סבירא ליה דמכל מקום מצוה הוא להניח מלח על השולחן, והוא כהדעות הג"ל (תוס', ועוד), וז"ל:

הנה: ומ"מ מצוה להניח על כל שלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן דומה למזבח והאכילה כקרבן, ונאמר (ויקרא ב, יג) על כל קרבנך תקריב מלח (ב"י בשם שבלי הלקט) והוא מגין מן הפורעניות (תוס' והגהות אשרי פרק כיצד מברכין וע"ל סוף סימן ק"ע).

**וכן** הוא דעת המגן אברהם (שם), והוא גם מביא בשם המקובלים שיש למבול את הלחם במלח, וז"ל:

אף על גב דאין אנו נוהגין באכילת מלח משום דיש בפת מלח, מ"מ מצוה להניחו על השלחן, וכתבו המקובלים ל"ט למבול פרוסת הבציעה במלח<sup>2</sup>.

**וכמה**, פעמים יש למבול הפת במלח, כתב הבאר היטב (שם) בשם המקובלים:

וכ"כ האר"י ז"ל (משנת חסידים מסכת מוצאי שבת פ"ד מ"ד) דעל דרך הנסתר צריך מלח אפילו על פת נקי, וכ"כ בית יעקב סימן קס"ה. וכתבו המקובלים דיטביל פרוסת המוציא במלח ג"פ.

**ובפנימיות** הענין למבול הלחם במלח ג' פעמים, כתב האריז"ל (שער המצות פרשת עקב), וז"ל:

כונות הבציעה והמלח אחר שתבצע הלחם צריך למבול פרוסת המוציא במלח ותכוין כי לחם ומלח אותיות שוות, אבל השינוי הנמצא בהם כי הלחם רומז אל ג' הוי"ו"ת שהם גימטריא לחם והוא סוד ג' חסדים שביסוד הנודעים, ומלח הוא ג' הוי"ו"ת של הגבורות שביסוד הנמתקות כנודע. ותכוין למתק הג' גבורות ע"י החסדים על ידי מבול זה כי כל מלח הוא קצת מרירות ודין<sup>3</sup>.

---

לפ. ויש לכוין שמל"ח הוא אותיות לח"ם. וראה עוד להלן, ומה שהבאנו מספר כף החיים בשם האריז"ל.

מ. ומחצית השקל (שם): דלטעם השו"ע סגי באם הוא מונח על השלחן אף על גב שאינו מטבל בו הבציעה, דהא הוא פת נקי, אבל המקובלים כתבו לטבל בו.

מא. עיין בכף החיים (שם סקל"ז), שם הביא דברי האריז"ל הג"ל, ומסיים שם: וכן כתב בסידור הכוונות של הרש"ש ז"ל, וסיים וז"ל ולכן צריך שתטבול הפרוסה במלח ג' פעמים כנגד ג' הוי"ו"ת דלחם הממתקים את המלח וכו'.

וכן מצינו שלח"ם הוא בגימטריא מזל"א, ר"ל שממשיכין ממזל"א חסדים עליונים להמתיק הגבורות והמרירות של המל"ח (ראה חיים ושלום פרשת ויקרא על הפסוק וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, אופן ב. להגה"ק ממונקאטש ד"ע).



ה. היוצא לנו לפי זה הוא, דעל אף שעל פי הדין אינו מחוייב לבצוע כשיש לפניו מלח, מכל מקום יש ענין מפני הטעמים שכתב הרמ"א, שהוא מגין מן הפורענות וכו', וגם שלדעת המקובלים יש בזה ענין של המתקת הדינים. ויש לדון, באופן שאין לו מלח, האם יש לו תקנה. והנה כתב הכף החיים (שם סקל"ז):

ואם אין לו מלח נראה דיטבל פרוסת המוציא בלחם עצמו ג' פעמים ויכוין להמתיק ג' גבורות בנ' חסדים בכל טבול גבורה אחת, והטעם משום דהלחם אותיות מלח וגם הוא גימטריא ג' הווי"ת ונוכל לכנות אותם לג' גבורות גם כן, ובפרט בפת דידן שיש בו מלח ויכוין למתק המלח שבו, אלא שפרוסת המוציא יכוין שהיא כנגד ג' חסדים ולחם התחתון שמטבל בו נגד ג' גבורות כיון דאי אפשר בענין אחר.

ו. לפי דברי הכף החיים, במקום שאין מלח, יש לו לטבול את הלחם בפרוסת לחם אחרת, ודי לו. ויש מן הפוסקים שהעלו שיש עצה אחרת, והוא להשתמש עם צוקע"ר. הראשון שהעלה עצה זו הוא בעל יפה ללב (סימן קסז סעיף י"ד. להגר"י פלאג"י זצ"ל), והוא על פי דברי ההלכות קטנות ועיקרי הד"ט הנ"ל, וז"ל:

ובמקום שאין שם מלח יניח בשלחן צוקא"ר ויטבול בו פרוסת המוציא דהצוקא"ר נידון כמלח ממש כמו שכתב הרב הלכות קטנות ח"א סימן ר"ח לענין מליחת הקרבנות, והרב עקרי הד"ט בחא"ח סימן י"ד אות ל"ו ומו"ה מעשה אברהם בי"ד סימן ל' לענין מליחת הבשר<sup>22</sup>, ועיין בספר ישירי לב דצ"ג ע"ב יע"ש [וכו'<sup>23</sup>].

הרי שלפי היפה ללב, מותר להשתמש עם צוקע"ר במקום מלח. אך הכף החיים (או"ח סימן קסז סקל"ז), חולק עליו, וסבירא ליה שאין ענין להביא צוקע"ר במקום מלח, וז"ל:

ומה שכתב היפה ללב אות יו"ד דאם אין לו מלח יטבול בסוכר, אחר הסליחה רבה מכבוד תורתו אינו נראה, דמה שייד סוכר במקום מלח בענין זה, כיון שהטעם הוא כדי למתק הדין והסוכר אינו דין לא בשמו ולא בטעמו, לא כן המלח או הלחם<sup>24</sup>.

ז. גם הבן איש חי (שו"ת תורה לשמה סימן תק) נשאל בשאלה זו דהאם אפשר להשתמש עם צוקע"ר במקום מלח על השולחן, ומביא דברי ההלכות קטנות הנ"ל, אבל הוא מסופק אם יועיל להעלות צוקע"ר על השולחן, וז"ל:

הנה מה שצריך להביא מלח על שלחנו של אדם הוא מפני שהשלחן דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבנות והאכילה היא דוגמת הקרבן ולכן כמו דכתיב גבי קרבן (ויקרא ב, יג) על כל קרבנך תקריב מלח ולא תשבית מלח ברית אלוהיך מעל מנחתך כן צריך שיהיה המלח מונח על השולחן ויטביל פרוסת המוציא במלח. והנה הגם שלענין היתר הבשר ותיקונו מן הדם

מב. וראה בהערתינו לעיל (לענף ב') ומה שהבאנו שם דעתו בענין המליחה בצוקע"ר.

מג. וממשיך שם היפה ללב: וכן נהגו בסעודה ראשונה של חתונה שנשוא אדם אשה חדשה להניח על השלחן צוקא"ר במקום מלח לטבול בו פרוסת המוציא לסימנא טבא שלא תהא האשה הבאה מאותה שאמר שלמה עליה (קהלת ה, כו) ומוצא וכו' מר ממות את האשה [וכו'].<sup>25</sup>

מד. והכף החיים בי"ד (סימן סט ס"ק שכב) חוזר ושונה מה שכתב כאן באו"ח, שאין להחזיר ההשתמשות של צוקע"ר לכל דבר הבעי מלח, עיי"ש.

הבלוע בו א"א להיות כי אם במלח שכוחו להפליט הדם וליכא דבר אחר תמורתו כי אם רק האש דמשאב שאיב הדם, עכ"ז לענין הקרבן דלא הוצרך המלח להפליט איזה דבר דהא אפילו במנחה צריך להקריב מלח ורק הוצרך המלח להורות על קיום הדבר והעמדתו דאפשר לומר אי איכא מידי שיועיל בקרבן תמורת המלח דה"ה שיועיל גם בשלחן.

והנה ראיתי דבר חדש בספר הלכות קטנות סימן רי"ח שנשאל אם מותר למלוח הקרבן בסוק"ר והשיב הסוק"ר הוא מלח גמור שמעמיד הדברים זמן רב [וכו'] ע"ש הרי המציא דין חדש שיועיל הסוק"ר בקרבן תמורת המלח. וא"כ לפי סברתו נראה שגם בשלחן יועיל, ואמרת כי על זה סמכו העולם להניח בר"ה על השלחן סוק"ר תמורת המלח להטביל בו פרוסת המוציא שרוצים לעשות זה בר"ה לסימנא טבא.

אך באמת אין לנו ראיה ברורה לדין זה שחידש הרב הגו"ל שיועיל הסוק"ר תמורת המלח בקרבן ויש לפקפק בזה על כן בר"ה הגם שבבית מביאים סוק"ר לסימנא טבא להטביל בו פרוסת המוציא<sup>מ</sup>, הנה אני מביא גם מלח בכלי אחר ומטביל הפרוסה כאן וכאן<sup>נ</sup>, כי באמת במיבול הפרוסה במלח יש סוד וכונה עמוקה כי המלח הוא אותיות לחם והלחם הוא סוד ג' חסדים שהם ג' הויות בנ"י לחם והמלח ה"ס ג' גבורות הנמתקות ע"י החסדים וע"י הטיבול הוה לחם במלח מתמתקים הגבורות בחסדים כי כל מלח הוא קצת מרירות ודין וכנוכר כל זה בדברי רבינו הגדול האר"י זצ"ל.

ועל כן לפי הכונה והסוד הנזכר קשה לומר שיועיל הסוק"ר במקום מלח במיבול הלחם בו ולכן מוכרח אני להביא מלח ולטביל בו הפרוסה גם בראש השנה. מיהו אפשר לומר שיועיל בקרבן מין מלח ידוע שעוסקין בו לרפואה ובמקום שאין מלח מצוי יביא מזה ואם לא נמצא לא זה ולא זה יביא סוק"ר תמורתו אולי יועיל.

ח. בספר אלף כתב (אות לו) להגאון רבי יצחק ווייס זצ"ל, אב"ד ווערבוי, מביא קבלה על הנהגת מרן החתם סופר זצוק"ל בענין השתמשות בצוקע"ר במקום מלח, וז"ל:

דודי הגר"י [הלוי פראגער אבד"ק אדא] בעל שאילת יעקב ז"ל הגיד לי בשנת תרס"ב, שאמר לו הגר"י גרינוולד ז"ל האב"ד דק"ק סאטמאר, שהנה"ק ר"ש סופר מקראקא ז"ל אמר לו בשם מרן הח"ס זיע"א, שבאם אין מלח על השלחן יכולים לטבול פריסת המוציא בצוקער, כי מלח ממתיק וצוקער ממתיק<sup>מ</sup>.

ט. אם נימא דאפשר להשתמש עם צוקע"ר במקום מלח אצל סעודתו, יש לדון האם אפשר להשתמש עם הצוקע"ר שנמצא בזמנינו שנקראת סוכרזי"ת וכדומה. שלכאורה

---

מה. גם היפה ללב כותב שם בענין הצוקע"ר בראש השנה: וכמו כן בראש השנה כדכתב מוה"ר מעשה אברהם שם שתהא שנה טובה ומתוקה מראשית השנה ועד אחרית שנה לחיים טובים ולשלום, ועוד כי מלח רומז לדין כידוע [וכו'] ולכן בראש השנה מביאין הצוקא"ר להמתיק הדין כי אותה אנחנו מבקשין [וכו'].

ובכף החיים (אר"ח סימן תקפ"ג סק"ד) מביא שהמנהג היה לטבול לסימנא טבא או בדבש או בסוק"ר, עיי"ש.

מו. וכן הוא בכף החיים שם, עיי"ש. וכן מנהגינו, ראה בקצה המטה (שם סק"ד).

מז. וכן מובא במכתבו לספר זכרון למשה (מכתב טז, אות ז. ספר זכרון, תולדות ומנהגים למרן החתם סופר זצוק"ל, נתחבר ע"י הרה"ג רבי יוסף הכהן שווארטץ זצ"ל. מובא באוצר פלאות התורה ספר ויקרא עמוד קסה, עיי"ש).

לפי דברי ההלכות קטנות והרא"ה הנ"ל, הצוקע"ר הוא משמר, ולכן ראוי להשתמש עמו לגבי מליחת הקרבנות, הרי לכאורה אין צד להשתמש עם מיני מתיקה הללו, היות ואין בהם את כוח המשמר.

**אך** לענין ליל ראש השנה, והאם אפשר להשתמש עם סוכרוי"ת למבילת פרוסת המוציא, במקום דבש, יתכן שלפי הטעם שהוא למתק, שיהיה אפשר להשתמש עמו לסימנא טבא. אך זהו דוקא לפי דברי רבני המזרח. אבל המעיין במטה אפרים (סימן תקפג סעיף א), שישם דיבר מענין מבילת פרוסת המוציא בדבש בליל ראש השנה, לא הזכיר כלל וכלל מצוקע"ר או שאר מינים הממתקים (ואדרבה, ראה בקצה המטה שם שהביא סמך על דבש, עיי"ש), ומכלל לאו אתה שומע הן.



הרב צבי דייזמן

בעל מח"ס דין בצני, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

## נשים במצות סוכה ולולב

ובמנהגו של מרן הדברי חיים מצאנז זי"ע

ידידי רבי חיים ברוך רובין, רב קהילת 'עץ חיים' בהנזק פארק, לוס אנג'לס, סיפר כי בצעירותו, אמו היתה מבקשת ממנו בחג הסוכות שיביא לה ארבעת המינים כדי ליטלם ללא ידיעת אביו. הסיבה לבקשתה נבעה ממנהג אביו, שהיה מצאצאי אדמור"י צאנז-שינאווע, שנשים לא יטלו ארבעת המינים בשום פנים ואופן, כפי מסורת בית אביו שהקפידו מאד בענין זה. ואילו אמו, שהוריה נולדו בהונגריה, נהגה בביתה בעודה נערה ליטלם, וחפצה להמשיך במנהג זה.

סיפור זה עורר בי סקרנות לברר את ההלכה והמנהג של קיום מצות הישיבה בסוכה ונטילת ארבעת המינים על ידי נשים. האם הן יכולות לקיים המצוות, ובברכה. והאם יש הבדל בין מצות ישיבה בסוכה למצות נטילת ארבעת המינים.

## חיוב נשים במצות סוכה

**א.** במשנה במסכת סוכה (פ"ב מ"ח) מפורש: "נשים ועבדים וקמנים פטורים מן הסוכה". ומבואר במסקנת הסוגיא (כח, ב) שמעם הפטור הוא הלכה למשה מסיני, והחידוש בזה - למרות שבלאו הכי היו צריכות להיפטר ממצות סוכה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מקיומן - לדעת אב"י "איצטריך, סלקא דעתך אמינא תשבו כעין תדורו, מה דירה - איש ואשתו, אף סוכה - איש ואשתו, קמשמע לן". היה מקום לומר שאע"פ שסוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא, אך היות וחז"ל דרשו את הפסוק האמור בסוכה "תשבו" - "כעין תדורו", לכאורה היה צריך לקיים את המצוה כדרך שדרים בבית, דהיינו איש ואשתו, ולכן גם אשה תתחייב במצוה. ולפיכך השמיעונו הלכה למשה מסיני שאין הדבר כן, ונשים פטורות מהסוכה.

**ולדעת רבא** "איצטריך, סלקא דעתך אמינא יליף חמישה עשר, חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות - אף כאן נשים חייבות, קמשמע לן". אילולא ההלכה למשה מסיני הפוטר נשים מסוכה, היה מקום לומר שבגלל הגזירה השווה להשוות בין חיובי חג הסוכות לחיובי חג הפסח, כשם שנשים חייבות באכילת מצה כליל ט"ו בניסן כך הן חייבות במצות ישיבה בסוכה בט"ו בתשרי, ולפיכך השמיעונו הלכה למשה מסיני שאין הדבר כן, ונשים פטורות מהסוכה.

**להלכה** נפסק כדבר פשוט שנשים פטורות ממצות סוכה, כדברי הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"א) והשו"ע (או"ח סי' תרמ ס"א) "נשים ועבדים וקמנים פטורים מן הסוכה". מעניין לציין לדברי רבנו מנוח בפירושו על הרמב"ם (שם) והמשנה ברורה (שם ס"ק א), שכתבו

במעם פטור הנשים "משום דהוי ליה מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות". ולא הזכירו את מסקנת הגמרא שאין זו הסיבה לפטור נשים מסוכה, אלא הפטור הוא משום "הלכה למשה מסיני".

**עוד** יש לציין לקושיית התוספות בפסחים (קח, ב ד"ה היו) "והא דאמרינן דפטורות מסוכה, אף על גב דאף הן היו באותו הנס". נשים חייבות בשתיית ארבע כוסות בפסח למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא, מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", ולכאורה מדוע אין לחייבן מטעם זה במצות סוכה שאף הן היו "באותו הנס" של ענני כבוד. ותירצו תוספות: "כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן, תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס". המעם לחייב נשים במצות עשה שהזמן גרמא משום "אף הם היו באותו הנס" נאמר רק במצוות שרבנן תיקנו, וכללו גם את הנשים שהיו באותו הנס בחיוב המצוה. אבל במצוות שחיובן מהתורה, כמו מצות סוכה, אין לחייב נשים מטעם זה.

**[בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקיד) כתב טעמים נוספים מדוע נשים פטורות מקיום מצות סוכה:]**

**"והנה** באמת כי אין לנו טעם לדרשת התורה שמפורש בקרא, ומיהו רק בדרך "פמפומי דאורייתא" מה שאמרתי בזה בדרך דרוש, לפי מה דכתיב (תהלים מה, יד) **כָּל פְּבוֹדָה בַּת מֶלֶךְ פְּנִימָה, וְהִיא עֶקֶרֶת הַבַּיִת, וּבִסֻּכָּה כָּתִיב [ביהי רצון שאומרים כשנפרדים מהסוכה] וּבִזְכוֹת צִאֲתֵי מִבֵּיתִי הַחֹצֶה וְדֶרֶךְ מִצֹּתֶיךָ אֲרוּצָה, וְהוּא הַיּוֹפִיךָ פְּנִימָה, וְכָתִיב (ויקרא כג, מב) כָּל הָאֲזָרָה בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בִּפְסָכָהּ, וּמִלֵּמַד שְׁכַל יִשְׂרָאֵל יוֹצֵאִים בִּסֻּכָּה אֶחָת. וגם מהלכות סוכה, דסגי בשתי דפנות ושלישית אפילו טפה, ואין זה מדרך צניעות לנשים, ולכן לא תיקנו כלום לנשים ענין של סוכה.**

**עוד** אמרתי טעם הנשים פטורות מסוכה, לפי מה דכתיב (דברים א, ב) **אֶחָד עֶשֶׂר יוֹם מִחֻרֵב דֶּרֶךְ הַר שְׁעִיר. ואילו לא חטאו ישראל [בחטא המרגלים] היו נכנסים מיד לארץ ישראל ולא היו צריכים לסוכות, אלא לפי שמאסו בארץ חמדה ועתידים היו לחטא, לא נחם אלקים דרך הקרוב, ולאחר שחטאו נשארו במדבר ארבעים שנה, והיו צריכים לסוכות. אבל זה מחמת החטא, ואילו לא חטאו לא היו צריכים לסוכות כלל. וכבר כתבתי במקום אחר, דמה שנחלקו אי סוכות ממש היו או ענני כבוד, דתרווייהו אמת, דמתחילה היו ענני כבוד, ולאחר שחטאו ונשארו במדבר עשו להם סוכות ממש. אבל הנשים שחיבבו ארץ ישראל, כמו שכתב רש"י בבנות צלפחד, ולא חטאו גם בעגל ושאר חטאים שבמדבר, לא היו צריכים לסוכות, והיו נכנסים מיד לארץ ישראל. וכיון דכל זה בא מחמת האנשים, לכן לא יתחייבו רק האנשים".**

### חיוב נשים במצוות נטילת לולב

**ב.** נשים פטורות גם ממצות נטילת לולב, אשר היא מצות עשה שהזמן גרמא.

**אולם** בשונה ממצות סוכה, שמפורש במשנה כי נשים פטורות מקומה, לא מצאנו במשנה ובגמרא התייחסות מפורשת לפטור נשים מקיום מצות נטילת לולב, והלכה זו

מוזכרת בגמרא "בעקיפין", על דברי המשנה (סוכה פ"ג מט"ו) "מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, ומחזירתו למים בשבת", ואין לה בזה איסור 'מוקצה'. ונתבאר בסוגיא (סוכה מב, א) שהחידוש בדין זה: "מהו דתימא, הואיל ואשה לאו בת חיובא היא, אימא לא תקבל, קא משמע לן". ודין זה נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרנד סע' א) "מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה ומחזירתו למים", וכתב המג"א (ס"ק א) "אע"ג דאינה חייבת בלולב, מכל מקום רשאית למלטלה".

**ל'הלכה** פסק הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז הי"ט) "כל שהי"ב בשופר ובסוכה חייב בנטילת הלולב, וכל הפטור משופר וסוכה פטור מלולב". וכתב רבנו מגוה (שם) "אבל נשים פטורות מלולב".

**והרמ"א** (או"ח סי' תרנח סע' ט) פסק בגדון גביית ממון לצורך קניית אתרוג שיהיה שיך בשותפות לקהל [במקום שאין אתרוג מצוי] כי "אשה פטורה מליתן למעות אתרוג הואיל ואינה חייבת בו".



### האם נשים מברכות על קיום מצות עשה שהזמן גרמא

ג. עתה יש לדון, האם למרות שנשים פטורות מלקיים את מצוות סוכה ולולב, מותר להן לברך על קיום מצוות אלו.

**בגדון** זה חלקו רבותינו הראשונים והפוסקים, ויסוד מחלוקתם בשאלה העקרונית האם נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, היות ולכאורה אינן יכולות לומר בברכה "וְצִוְנוּ" בגלל שאינן מצוות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא.

**רבינו** תם הוכיח מסוגיית הנמרא בקידושין (לא, א; ע"ש בתוספות ד"ה דלא) כי נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא. ובתירוץ הקושיא היאך יכולות לומר "וְצִוְנוּ", כתב הר"ן בקידושין (שם) "כיון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר, שפיר יאמרו וצונו".

**אולם** הרמב"ם כתב בהלכות ציצית (פ"ג ה"ט) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הציצית מן התורה ומדברי סופרים. ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה, אין ממחין בידן".

**הטור** (או"ח סימן יז סע' א) הביא את מחלוקת הרמב"ם ורבנו תם, ופסק: "ויותר מוב שלא יברכו", וכן הכריע הבית יוסף (שם) "ולענין הלכה נקמינן בהרמב"ם ז"ל, דפסק ברכות להקל", ופסק כן בשו"ע בהלכות ציצית (שם). וכן פסק מרן השו"ע לשיטתו בהלכות ראש השנה (סי' תקפט סע' ו) "אף על פי שנשים פטורות, יכולות לתקוע, אבל אין מברכות ולא יברכו להן".

**אולם** בדרכי משה (הלכות ציצית שם) פסק בדברי רבנו תם, שנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, ופסק כן בהגהותיו על השו"ע הנ"ל בהלכות ציצית, ובהלכות ראש השנה:

"והמנהג שהנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא על כן גם כאן תברכנה לעצמן", וכן נהגו בנות אשכנז המברכות על קיום מצוות עשה שהזמן גרמא.

**אמנם** בשו"ת חכם צבי (תשובות חדשות סימן ח) הביא ראיות מהסוגיא במסכת סוכה שאין לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ובספר מנהג ישראל תורה (אור"ח סי' תרלט) כתב "יש נשים ממשפחת החכם צבי, שאוחזין מעשה אבותיהן ואין נוטלין לולב ולא מברכים כדעת החכם צבי בתשובותיו, דמשפחת החכם צבי יש להם קבלה שלא יברכו על מצוות עשה שהזמן גרמא. וכן העיד בישועות יעקב (סי' יז וסי' תרמ) שזקנו החכם צבי לא הניח לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא. ובדרכי חיים ושולם (אות תשעה) כתב דכן ידוע שאצל הדברי חיים מצאנו הנשים לא ברכו על הלולב, וכידוע היה הדברי חיים ממשפחת החכם צבי".

ד. אחד מרבותינו הראשונים, רבי יעקב ממרו"ש כתב ספר שאלות ותשובות "מן השמים", שנקבצו בו שאלות שהיה עושה "בשאלת חלום", ותשובות שהשיבוהו "מן השמים" בחלומם.

**בסימן** הראשון של שו"ת מן השמים, כתב רבי יעקב ממרו"ש: "שאלתי על הנשים שמברכות על הלולב ועל מי שמברך להן על תקיעת שופר, אם יש עבירה בדבר ואם הוי ברכה לבטלה אחרי שאינן מצוות ואם לאו. והשיבו, וכי אפשר דרי, 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', ולך אמור להם שבו לכם לאהליכם, וברכו את ה' אלוהיכם, והעדר מגילה וחנוכה. ופירשו לי מה מצינו במגילה וחנוכה מאחר שהיו באותו הנס חייבות בהם ומברכות עליהם. ובלולב נמי מצינו סמך לדבר שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים, ובשופר נמי אמרינן שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות שתמלכוני עליכם, זכרונות שיבוא זכרון אבותיכם לפני למוכה ובמה בשופר. והנשים נמי צריכות שיבוא זכרון לפני למוכה, לפיכך אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידן".

**דרי** לנו הוראה והכרעה "מן השמים" כדעת הרמ"א, שנשים מברכות על קיום מצוות שופר ולולב שהן מצוות עשה שהזמן גרמא, בניגוד לפסק הרמב"ם ומרן השו"ע.

**בעקבות** הוראה זו, כתב החיד"א בספרו יוסף אומץ (סימן פב) "ולענין הלכה, אני הדל מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבנו יעקב ממרו"ש, כמו שהבאתי בספר הקטן ברכי יוסף (סימן תרנד אות ב) נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב. וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעיר הקודש ירושלים ת"ו. והגם דמרן השו"ע ז"ל פסק שלא יברכו, נראה ודאי דאילו מרן ז"ל שלטו מאור עיניו הקדושים בתשובת רבנו יעקב ממרו"ש דמשמאי מיהב יהבי כח לברך לנשים, ודאי כך היה פוסק ומנהיג. וכי הא לא שייך לא בשמים היא, דכיון דיש הרבה גדולים בפוסקים דסבירא להו דיברכו, אהניא לן לפסוק כמותם כיון דאית לן סעייתא דשמאי". בכף החיים (סי' תקפט אות כג) העתיק את דברי הברכי יוסף, ונראה שנקט כן להלכה.

**מונמד**, הגר"ע יוסף כתב בחלק הראשון של שו"ת יביע אומר, ארבע תשובות (סימנים לט-מב) בנדון "ברכת נשים על סוכה ולולב ושאר מצוות עשה שהזמן גרמא לנוהגים

כהכרעת מרן השו"ע, והכריע בפסקנות (סימן מ אות ב) "לדין דקבלנו עלינו הוראות מר", ככל אשר יאמר כי הוא זה, יש למנוע גם כן הנשים מלברך על הלולב ושאר מ"ע שהזמן גרמא. ויוסף הוא השליט, מרן הקדוש, שקיבלנו הוראותיו, פסקיה בסכינא חריפא בשולחנו הטהור שאין לברך, ודאי שאין לעשות מעשה נגד הוראתו בקדושה". והוסף: "והנה ידוע מה שכתבו האחרונים, שכל ספרדי שעושה כדברי הרמ"א נגד הוראת מרן צריך כפרה".

**הגר"ע** דן בהרחבה בתשובותיו, האם יש להתחשב בדברי שו"ת מן השמים, העומדים בסתירה להכרעת מרן, וכתב (סימן מא אות ל) "והנכון לפי עניות דעתי שאין ענין שו"ת מן השמים למה שכתב הרמב"ם. וכמו שכתבתי לעיל שמהר"י ממרויש היה אומר כן בשם בעל החלום, ואין חלום בלא דברים בטלים, והחלומות הוא ידברו [אלא שבמקום שנהגו לברך, יוכלו לעשות סמך למנהגם על פי זה, ותו לא מיד]. ואסמכתא בעלמא הוא, ולכן אין כזה החומרא של המתנבא בשם ה', וזהו הטעם שנהגו הרבה דברים דלא כוותיה, וכמבואר לעיל, ולא חששנו מעולם לשנות מנהגינו על פי דברי שו"ת מן השמים. וכן יש דברים שהכריע דלא כמנהג אשכנז".

**בסיום** התשובות בענין זה (סוף סימן מב) סיכם הגר"ע יוסף: "מסקנא דינא שאין הנשים רשאיות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, לדין שקבלנו עלינו הוראות מרן. ואין לחוש לדברי מהר"י ממרויש שכתב ליישב מנהגן שמברכות, על פי ההוראה מן השמים, דלא בשמים היא. ומכיון שדורות הראשונים דידן נהגו שלא לברך, מצוה להחזיר עטרה ליושנה, שבודאי אין כח לקצת נשים שנהגו לברך, לבטל דברי חכמים, ולעשות מנהגים כרצונן. ומי שיכול לבטל מנהגן יזכה לברכה שבידך הנאון רבינו יונה נבון בספר נחפה בכסף, שכל המחזיק לבטל מנהג זה תבוא עליו ברכה. גם מצוה להודיע לאנשי חיל יראי ה', שיזהרו מלתת הלולב לנשים לברך עליו, מחשש לפני עור לא תתן מכשול, כיון שלפי דעת רבותינו הרמב"ם ומרן הוי ברכה לבטלה, ודלא כמו שיש חושבים עצמם למהדרין בזה, וכאילו הם עושים מצוה כדי לזכות את הרבים, לזרז לברך עליו, וכל איש שורר בביתו, וידוע הדבר לאנשי ביתו באמירה נעימה".

### נשים בברכה על מצוות סוכה ולולב

ד. ממוצא הדברים שנתבאר, לכאורה אין סיבה לחלק בין מצות סוכה ולולב לשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, שנחלקו בהם הראשונים והפוסקים, האם נשים מברכות על קיומן, כמו שכתב בשו"ת בשמים ראש (סימן עג) שמחלוקת ר"ת והרמב"ם היא גם במצות סוכה: "מה שכתבת שחכם אחד בא לעירך ודרש שראוי לצוות לנשים שיזהרו גם הם במצוות סוכה ואתרוג ושרשראות לברך עליו. החכם הזה אינו אלא מן המתמידין, ודאי במקומות שנהגות כן אין מוחין בידן שכן כתב רבנו תם, דקיימא לן שהן רשות בכל מצות עשה שהזמן גרמא, ואין עוברות על כל תוסף, ויכולות גם כן לברך מהא דרב יוסף ורב ששת. אבל במקום שאין מברכין ואף שאין עושין מצות אלו כלל, ודאי יותר טוב, ולדעת הרמב"ם אסורות לברך".



**כלומר**, לשיטת רבנו תם ופסק הרמ"א, נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן, ובכללן על מצות ישיבה בסוכה ונמילת ארבעת המינים. וכפי שמפורש בדברי התוספות בחולין (ק', ב ד"ה טלית) בשם רבנו תם "דנשים מברכות אסוכה אף על גב דפטורות דהוי אינה מצווה ועושה". ואילו לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע, אין לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, ובכלל זה על מצות ישיבה בסוכה ונמילת ארבעת המינים.

**נמצא** לפי המתבאר לעיל, כי למנהג האשכנזים הפוסקים כשיטת רבנו תם וכהכרעת הרמ"א, נשים רשאיות לברך על ישיבה בסוכה, כפי שפסק בשו"ע הרב (סימן תרמ ס"ב) "ואפילו נקבות ודאי אם ירצו לישב בסוכה ולברך הרשות בידם", ובמשנה ברורה (ס"ק א) "ולענין ברכה כשרוצין לישב בסוכה עין לעיל סימן י"ז דנוהגים הנשים לברך".

**וכמן** כן למנהג הספרדים, על פי החיד"א וכף החיים, נשים רשאיות לברך על סוכה ולולב, כפי שנפסק בשו"ת מן השמים.

**אולם** לדעת הגר"ע יוסף, יש לבנות ספרד לנהוג כהכרעת מרן השו"ע והרמב"ם, שנשים לא תברכנה על מצות סוכה ולולב.

**במבט** ראשון, לכאורה אין סיבה להבדיל בין מצות הישיבה בסוכה למצות נמילת לולב, והנדון האם נשים מברכות על מצוות אלו תלוי במחלוקת הפוסקים האם נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן, או לא, כמבואר לעיל.

**אולם** יש פוסקים שהזכירו מקומות שנהגו שהנשים מברכות על קיום מצות נמילת לולב, אך לא בירכו על הישיבה בסוכה, כמובא בדברי הישועות יעקב (סימן תרמ ס"ב א) "והנה פה המנהג שמברכין הנשים על נמילת לולב, ועל ישיבת סוכה אין מברכין". וכפי שהביא בשו"ת יביע אומר (ח"א אר"ה סימן מ אות ו) מדברי השולחן גבוה (ס" תרמ ס"ב) שהעיד על מנהג עירו סלונקי "ובמקומותינו נהגו הנשים לברך על הלולב ולא על הסוכה, אף שנוהרות לאכול בסוכה יותר מן האנשים".

**ויש** להבין מהו הטעם לחלק בין ישיבת סוכה - מדוע נהגו הנשים לא לברך על ישיבה בסוכה ואילו על נמילת לולב נהגו לברך.

**ומצאתי** ארבעה הסברים בטעם החילוק בין מצות הישיבה בסוכה למצות נמילת לולב.

נשים לא מברכות על קיום מצוה שאינה 'חיובית'

1. הרמ"א כתב בהלכות ציצית (ס"ו יז ס"ב ב) "אם [נשים ועבדים] רוצים לעטפו ולברך עליו, הרשות בידן, כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא. אך מחזי כיוהרא [גאולה], ולכן אין להן ללבוש ציצית, הואיל ואינו חובת גברא". מצות ציצית היא לא 'מצוה חיובית', דהיינו אין חיוב על "גברא" לקנות בגד שיש בו ארבע כנפות ולחטיל בו ציצית, אלא שאם יש לו בגד עם ארבע כנפות, חובה לחטיל בו ציציות. ולכן פסק הרמ"א, שהיות ומצות ציצית היא לא חיוב על ה'גברא', יש 'יוהרא' בכך שאשה שכלל אינה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, תקיים מצוה שגם לאיש אין חיוב לקיימה.

**המשנה** ברורה (שם ס"ק ה) כתב כי בדברי הרמ"א שהציצית אינה חובת גברא "מתרין למה מברכות הנשים על לולב, דהוא גם כן מצות עשה שהזמן גרמא, ותרין שאני הכא [בציצית] שאינו חובת גברא שאפילו איש אין עליו חיוב דאורייתא לקנות מלית בת ארבע כנפות, אלא אם מתעטף חייב לעשות בו ציצית, מה שאין כן לולב דגבי איש הוא חובת גברא שהוא חובת הגוף".

**לפי** חילוק זה, ביאר השואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ב סימן ח) מדוע אין לנשים לברך על מצות ישיבה בסוכה "דהרי מבואר בסימן י"ז ס"ב בהג"ה דאין להן ללבוש ציצית דאינו חובת גברא. והיינו כמו שכתב הט"ז שם שאפילו איש אין עליו חיוב לקנותו מלית בת ארבע כנפות, אלא אם קנה חייב לעשות ציצית. ואם כן הוא הדין כאן דחזין מליל יום טוב הראשון אין חיוב לאכול בסוכה, והוי ליה רק חיוב שאם אוכל אינו רשאי לאכול חוץ לסוכה, ואם כן דמי לציצית". כלומר, גם במצות סוכה, החובה לאכול בסוכה היא רק בלילה הראשון, אבל בשאר ימי החג האכילה היא לא מצוה 'חיובית', אלא רק מי שרוצה לאכול אכילת קבע חייב לאכול בסוכה. ולפי זה דומה מצות סוכה למצות ציצית, שהן מצוות שאינן 'חיוביות', ובמצוות מסוג זה כתב הרמ"א שאין לנשים לברך על קיומן כי יש בזה 'והרא'. אבל בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, שהן 'חיוביות', כמו שופר ולולב, שיש חיוב לתקוע בשופר בראש השנה וליטול ארבעת המינים בסוכות, שפיר לדעת רבנו תם והרמ"א, רשאויות לברך על קיומן.

**על** פי חילוק זה הכריע הגר"מ שמרנבוך במועדים וזמנים (ח"ו סימן סה) הלכה למעשה, שנשים מברכות על ישיבה בסוכה רק בלילה הראשון של סוכות, שאז יש מצוה 'חיובית' לאכול בסוכה, ולא בשאר הלילות: "נשים נהגו לברך לישב בסוכה כל שבעה, ולדעתי רק בלילה ראשונה שהוא מצוה כמצה, אף שפטורה מסוכה, יכולה לברך, כמו לכל מצות עשה שהזמן גרמא. אבל כל שבעה, שאין חיוב, שאם מהלך כל שבעה בדרך פטור, רק אם קובע עצמו לאכילה או שינה שנתחייב נתחייב בסוכה, ועל זה מברך, אם כן הלוא האשה בלאו הכי פטורה כל שבעה, וחסר בעיקר החפצא דמצוה, לא תברך על המצוה".

**אולם** המהרש"ם (דעת תורה סי' תרמ סע' א) תמה על דברי השואל ומשיב, וכתב שלכאורה אין חשש 'והרא' בישיבת נשים בסוכה: "לענ"ד שאני התם דאין להן ללבוש בגד של ד' כנפות, [כלומר, הרי יש להם עצה שלא להביא עצמם לידי חיוב]. אבל הכא הרי אוכלים הלחם מה שאוכלים בבית [ואי אפשר לומר להם אל תאכלו ולא תבואו לידי חיוב] וממילא יוכלו לאכול הלחם בסוכה [שהרי גם לאחר הלילה הראשון, אם אוכל לחם מחוייב לאוכלו בסוכה דווקא, ואם כן אין בזה משום 'והרא']". כאשר אשה לובשת בגד עם ארבע כנפות, ומחייבת את עצמה במצוה שלא היתה כל סיבה לקיימה, ודאי שיש בזה 'והרא'. אבל כאשר האשה רוצה לאכול, והו דבר טבעי ורגיל, ולכן גם כשהיא אוכלת בסוכה והו דבר טבעי ואין בו 'והרא'.

**ועוד** הוסיף המהרש"ם מדוע אין חשש 'והרא' בישיבת נשים בסוכה: "דמצות סוכה איש וביתו משום 'תשבו כעין תדורו' וליכא בזה משום יהורא, דאפשר שעושה כך בשביל שרצונה להיות עם בעלה". כאשר אשה יושבת בסוכה יתכן שאין זה בהכרח משום 'והרא',

שברצונה להראות שהיא מקיימת מצוה שהיא לא חייבת בה, כי יתכן והסיבה לכך היא רצונה לשהות עם בעלה בסוכה כדרך שהם בבית ביחד, כדי שיקיים את המצוה כהלכתה בנדר "תשבו כעין תדורו".

**סוכה אינה ראויה לנשים ולכן אינן מברכות על מצות ישיבה בה**

ז. בשו"ת להורות נתן (ח"ו סימן לט) כתב: "נראה לענ"ד לומר בטעם שלא נהגו נשים לברך על הסוכה, ואף שמברכות על שאר מצות עשה שהזמן גרמא, דהרי מבואר בשו"ע (אור"ח סי' תרמ"ס ע"ד) שאם עשאה לסוכה מתחילה במקום שמצטער באכילה או בשתיה או בשינה, או שאי אפשר לעשות לו אחד מהם בסוכה מחמת שמתירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל. אפילו בדברים שלא מצטער בהן, דלא הוי כעין דירה שיכול לעשות שם כל צרכיו. ומעתה בנשים כיון שבסתמא אינן יכולות לישן בסוכה מחמת הצניעות, ודווקא אנשים יכולים לישן בסוכה אם ירצו, אבל אנשים ונשים אי אפשר. נמצא שאין הסוכה ראויה לנשים כלל, ולכן אינן מקיימות מצוה בסוכה זו. וממילא אי אפשר להן לברך, דוודאי דנשים אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אלא כשעושות את המצוה באופן שאנשים חייבים. אבל בכהאי גוונא שאין הסוכה ראויה לשינה בשבילם, אם כן אין זו 'תשבו כעין תדורו' להנשים, ובכהאי גוונא גם האנשים אינם יוצאים ידי חובתם".

**כלומר, הסיבה למנהג הנשים שאינן מברכות על הישיבה בסוכה, נובעת מהמציאות שבדרך כלל הן אינן ישנות בסוכה ממעמי צניעות, וממילא הסוכה לא ראויה לשינה עבורן ולא מקיימים בה את מצות הסוכה. ומכאן המנהג שנשים לא מברכות 'לישב בסוכה', כי על פי רוב הן אוכלות בסוכה שלא ראויה להן לשינה.**

**הברכה על מצות ישיבה בסוכה מחייבת לאכול בה כל ימי החג מדין 'נדר'**

ח. הסבר נוסף כתב הלהורות נתן: "ובדרך אחרת נלע"ד לומר טעם שאין נשים מברכות על סוכה ואף שמברכות על שאר מצות עשה שהזמן גרמא, דהנה נראה שאשה שמברכת על מצות עשה שהזמן גרמא הרי קיבלה על עצמה חיוב קיום מצוה זו, ואיכא עליה נדר לקיימה, דלא גרע משאר מנהג טוב שאם נהג כן הוי עליה כנדר. ואם כן כשמברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לישב בסוכה', הרי קיבלה על עצמה מצות ישיבה בסוכה, שהרי כללה עצמה בכלל אלה שנתקדשו במצות סוכה, ושוב אסורה לאכול חוץ לסוכה כל שבעה, שהרי קבלה עליה מצוה זו מדין נדר, ושוויה אנפשיה חתיכא דאיסורא לאכול חוץ לסוכה. ומעתה בשלמא בלולב ושופר שפיר מברכות, דהא כשמברכת וגומלת לולב ושומעת קול שופר, הרי כבר קיימה מצוותה ושפיר עכרא. אבל בסוכה אם תברך לישב בסוכה שוב אסורה לאכול חוץ לסוכה כל שבעה, שהרי קבלה עליה מצות ישיבה בסוכה. וכיון דנשים אינן מקפידות כל שבעה שלא לאכול חוץ לסוכה, על כן אין להן לברך כלל".

**לדעת הלהורות נתן, כאשר אשה מברכת על קיום מצות הישיבה בסוכה, היא מחייבת את עצמה מדין 'נדר' לקיים את מצות הישיבה בסוכה במשך כל שבעת ימי החג, וגורמת לכך שיהיה אסור לה לאכול מחוץ לסוכה כל ימי החג. ומאחר ונשים לא**

מקפידות לאכול בסוכה כל ימי החג, הן נהגו להימנע מלברך על הישיבה בסוכה, כדי שהברכה לא תחייב אותן.

**ומוסיף** הלהורות נתן לבאר את ההבדל בין מצות ישיבה בסוכה למצות נטילת לולב: "בלולב שפיר מברכת, דאף אם יום אחד לא תברך לא עבדי איסורא, משום דבלולב איכא מצוה חדשה בכל יום, וכמבואר בסוכה (מה, ב) לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא. ועל כן אף שבירכה היום, יש לומר שלא קיבלה עליה מצות לולב אלא להיום ולא למחר. מה שאין כן סוכה כל שבעה חד מצוה היא, וכמבואר בסוכה שם דכולהו שבעה בחד יומא אריכא דמי, ואין מצות סוכה לחצאין. ואם יושב בסוכה כל הזמן ביום וליילה אינו מברך אלא ברכה אחת. ונמצא שאם קיבלה עליה לקיים מצוות סוכה, הרי חל חיוב זה עליה כל שבעה. וכיון שנשים אינן נוהרות שלא לאכול חוץ לסוכה כל שבעה, לכן נהגו שלא לברך כלל, דאם לא כן איסורא קעבדי אם תאכל חוץ לסוכה" [ומסיים: "על פי סברא זו תתיישב הקושיא מתוספות חולין (ק, ב) שכתבו דנשים מברכות על סוכה, דודאי דרשאית לברך אם תיזהר כל שבעה ימים שלא לאכול חוץ לסוכה"].

**אמנם** דברי הלהורות נתן, שאשה המקבלת על עצמה פעם אחת לאכול בסוכה מחוייבת מדין נדר לאכול בסוכה כל שבעת ימי החג, אינם מוסכמים על דעת פירוש קצה המטה על ספר מטה אפרים (סימן תרכ"ס"ק צו) שכתב כי מותר לנשים לברך על הישיבה בסוכה רק "אם רוצות להביא עצמן לידי חיוב, אבל אם באמת רוצות לאכול בבית, אף שאוכלות פרוסת המוציא בסוכה, אסורים לברך, כיון דהם פטורות ואינן מקבלות עליהן מצות סוכה. ומכל מקום אם לפעמים אוכלות בסוכה ולפעמים בבית, כשאוכלות בסוכה, כל הסעודה יכולות לברך, דקבלו עליהם מצות סוכה על אותו שעה". ומבואר בדבריו שאכילה בסוכה בכל שבעת ימי החג לא נחשבת "מצוה אחת", אלא בכל פעם שאוכל בסוכה מקיים מצוה לעצמה, ולכן כאשר אשה אכלה פעם אחת בסוכה זה לא מחייב אותה לאכול בסוכה כל ימי החג.

נשים הופקעו מקיום מצות סוכה אך לא הופקעו מקיום מצות לולב

**מ.** רבי ברוך דב פוברסקי, ראש ישיבת פוניבז' ביאר (קובץ מוריה אלול תשע"ה) את המנהג שנשים אינן מברכות על הישיבה בסוכה, למרות שמברכות על מצוות עשה אחרות שהזמן גרמן, על פי דברי הגמרא במסכת סוכה [לעיל אות א] שנצרך לימוד מיוחד מיוחד לפטור נשים מחיוב בסוכה למרות שזו מצוה עשה שהזמן גרמא ובלאו הכי הן פטורות מקיומה, ובהמשך הסוגיא בסוכה (כח, ב) מבואר הלימוד מהפסוק "והאזרה בישראל" למעוטי נכרים ממצות סוכה. וביאר הגר"ד פוברסקי: "וצריך ביאור מדוע בענין קרא למעוטי עכו"ם, והרי אין הגויים בכלל כל מצוות התורה שנצטרך למעט אותם ממצות סוכה. וביאור הדברים נראה דהנה כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"י ה"י) בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה. ונראה מדבריו שבאמת מעיל לו ויקבל שכר על עשייתו את המצוה. ונראה דזה בא הכתוב למעט דבסוכה עכו"ם הוא

מופקע מסוכה, ואף אם יקיים סוכה לא יטול שכר על זה. ושמעתי שיש מקומות שהקפידו שלא יכנסו המשרתים הגויים בסוכה כלל".

**ולאור** זאת ביאר הגרב"ד את הסיבה שנשים לא מברכות על קיום מצות ישיבה בסוכה: "דמה שנתמעטו נשים אין זה רק מצד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, אלא שנאמר מיעוט מיוחד על נשים במצות סוכה. ואם כן לא שייך בהו קיום המצוה, ואף אם תכנס לסוכה לא תברך. וגרע משאר מצות עשה שהזמן גרמא, שגדר הפטור בהם רק שלא תפילה התורה חובתן על הנשים, אבל לא הופקעו מלקיימה. מה שאין כן סוכה, כמו שנאמר בישאל למעט עכו"ם דמופקע מכל שייכות בסוכה, כך במצוות סוכה אין האשה שייכת במצוה, ולא תברך".

**ויש** להקשות על דבריו שעכו"ם "מופקע מכל שייכות בסוכה" מדברי הגמרא בעבודה זרה (ג, א) שלעיתיד לבוא הקב"ה יאמר לאומות העולם "מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה. מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גג, והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו". ואם נאמר שעכו"ם הופקעו לגמרי ממצות סוכה ואסור להם להיכנס בה, לא מובן מדוע לעתיד לבוא נתנו להם דווקא מצוה שאין להם בה כל שייכות, וצ"ע.

### נשים מברכות על מצוות שיש בקיומן ענין של תפילה

**י.** נראה לענ"ד לבאר באופן נוסף את ההבדל בין מצות נטילת לולב למצות הישיבה בסוכה, בהקדם דברי שו"ת מן השמים [אות ד] שכתב טעם לברכת נשים על לולב ושופר: "בלולב נמי מצינו סמך לדבר שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים, ובשופר נמי אמרינן שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות שתמלכוני עליכם, זכרונות שיבוא זכרון אבותיכם לפני לטובה, ובמה בשופר. והנשים נמי צריכות שיבוא זכרון לפני לטובה, לפיכך אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידן".

**ונראה** בביאור הדברים, שיש בשופר ובלולב ענין של תפילה וריצוי להקב"ה.

**בשופר** - בספרנו ר"ן **בצבי** (ירח איתנים סימן ו) הבאנו את דברי השפת אמת (ראש השנה תרמ"ט ד"ה ר"ה) שהתקיעה בשופר בראש השנה היא בגדר של תפילה: "ראש השנה הוא יום תפילה, והשי"ת נתן לנו מצות השופר להעלות בו התפילות, לכן יש תקיעה לפניה ולאחריה, הוא כמו שכתוב בג' ראשונות כעבד שמסדר שבתו, והאחרונות כמקבל פרס והולך, ותרועה באמצע הוא בקשת צרכיו". ולמעשה מפורשים הדברים בפרש"י בסוגיית הגמרא (ראש השנה כו, ב) האם שופר של ראש השנה פשוט או כפוף. ופרש"י למ"ד שופר של ראש השנה כפוף: "כמה דכייף איניש, בתפילתו פניו כבושין לארץ מפי עדיף, משום והיו עיני ולבי שם (מלכים א' ט, א), הלכך בראש השנה דלתפילה ולהזכיר עקידת יצחק בא בעיני כפופין, ויובלות שהן לקרוא דרור בעיני פשוטין וגזירה שוה לית ליה". ומפורש כי תקיעת השופר בראש השנה היא בגדר של תפילה.

**בפולחן** - בשו"ת יביע אומר (ח"א סימן מ אות ט) הביא את דברי הילקוט שמעוני (שמואל א רמז עח) "וְחִנָּה הָיָה מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ (שמואל א א, יג), למה נשתתפו הנשים עם העבדים וקטנים במצות [שפטורים ממצוות עשה שהזמן גרמא], לפי שאין להם אלא לב אחד, שנאמר וְחִנָּה מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ, ולא לבבה". וביאר: "ונראה שרצה לומר שלכן לא הוצרכו למצות עשה שהזמן גרמא, שדי להם לשעבד את לבן לאביהן שבשמים, בתפילה ובמצוות השייכים בהן. וכדאשכחן בחנה שהיתה מדברת על לב, כלומר שהיתה מכוונת בתפילתה. וכמו שאמרו בברכות (לא, ב) וחנה היא מדברת על לב, מכאן למתפלל שצריך שיכוון לבו. ולכן נהגו הנשים במיוחד במצות לולב, כמ"ש בסוכה (מח, ב) מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". ומבואר שיש רמז בפרי התמר שבלולב לתפילה היוצאת מלבם של ישראל לאביהם שבשמים.

**יש** להוסיף כי חלק עיקרי ובלתי נפרד ממצות נטילת הלולב הוא התפילה באמצעות הלולב, כמבואר בדברי הריטב"א במסכת סוכה (ט, א) שהביא בשם תוספות "דליכא למימר מצוה הבאה בעבירה, אלא בדבר הבא לרצות כקרבן ולולב, אבל לא בשאר מצות". ובספר רשימות שיעורים על מסכת סוכה (ל, א) הביא בשם הגר"ד סולובייצ'ק שתמה: "וצ"ע, איזה דין ריצוי יש בלולב יותר משאר מצוות, כגון בסוכה ובמצה". וביאר הגר"ד: "וג' גופה של מצות לולב אינה נטילת לולב לבדה, אלא גם צידוף הנטילה עם סידור שבה והלל בשעת הנענועים. אמירת ההלל ועשיית הנענועים אינן מצוות המיוחדות לעצמן, אלא הן מהוות קיומים בעצם מצות נטילת הלולב". הגר"ד הביא ראיה ליסוד זה מדברי הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז הלכה ט-י) שכתב: "ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל, ויוליד ויביא ויעלה ויוריד ויגענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח. והיכן מוליד ומביא בשעת קריאת ההלל בהודו לה' כי טוב תחלה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא". ואמר הגר"ד: "מבואר שלפי הרמב"ם נענועי הלולב בשעת ההלל מהווים קיום בעצם מצות הנטילה, אם אדם נוטל בלי נענועים והלל, אכן קיים מצות נטילת לולב בדעיבה, אבל חסר לו קיום מצות נטילה במלואה ושלמותה. לדברי הרמב"ם, קיימת חובה של אמירת הלל בשעת נטילת הלולב והאתרוג כעצם חלק המצוה, ע"י הנענועים וההלל אדם מקיים את חובת הריצוי הכרוכה בעצם מצות נטילת לולב". ולמדנו מדברי הגר"ד, שחלק ממצות נטילת הלולב הוא הנענועים שבהם יש ריצוי ותפילה להקב"ה.

**מעתה**, מובן ההבדל בין מצוות שופר ולולב למצות סוכה, כי נשים נהגו לברך רק על מצוות שבקיומן יש ענין של תפילה וריצוי, היות ונשים חייבות בתפילה, כמבואר בברכות (כ, ב) שהתפילה היא "רחמי", ואף נשים זקוקות לבקשת הרחמים. ולכן נהגו לברך רק על קיום מצות שופר ולולב, שיש בהם תפילה וריצוי, ולא על ישיבה בסוכה - שאין בקיום מצוה זו ענין של תפילה וריצוי.

קיום מצוות סוכה ולולב על ידי נשים

**יא.** ממוצא הדברים שנתבארו נבוא לדון האם מותר לנשים לקיים מצוות סוכה ולולב גם ללא ברכה.

**בדברי הרמב"ם** [לעיל אות ג] מפורש שאין כל מניעה לנשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא: "וכן שאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה, אין ממחין בידן". וכן מבואר בדברי רבנו מנחם (הלכות לולב פ"ז ה"ט) "נשים פטורות מלולב, ואם נטלו אותו מצוה קא עבדי, כמי שאינו מצווה ועושה, ומיהו לא מברכי כלל".

**ברם** מרן אדמו"ר הדברי חיים מצאנו חידוש בתשובותיו (או"ח סימן כז) בשיטת הרמב"ם, שאין לנשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, על סמך דברי הגמרא בראש השנה (לג, א) "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, הא נשים מעכבין. והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב. אמר אביי, לא קשיא, הא רבי יהודה, הא רבי יוסי ורבי שמעון, דתניא, דבר אל בני ישראל, בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים סומכות רשות". ומבואר בדברי הגמרא, שאליבא דרבי יוסי ורבי שמעון שנשים רשאיות לסמוך ידיהן על הקרבן, נשים רשאיות גם לתקוע בשופר. אך אליבא דרבי יהודה שאין נשים סומכות אף אם היו רוצות, גם בשופר אין נשים תוקעות אף אם היו רוצות. ועל פי זה כתב הדברי חיים: "לפי מה שפסק הרמב"ם גבי אין מעכבין התינוקות מלתקוע (הלכות שופר פ"ב ה"ז) דסבירא ליה כמאן דאמר אין נשים סומכות רשות, וכן פסק בסמיכה להדיא שאין סומכות. ונראה בבירור דסבירא ליה אין לנשים לעשות מצוות עשה שהזמן גרמא". הדברי חיים נקט איפוא להלכה כי הרמב"ם פסק כרבי יהודה שנשים אינן סומכות אף אם היו רוצות, ולכן צריך לעכב אותן מלתקוע בשופר ומלקיים את כל המצוות עשה שהזמן גרמא.

**אלא** שהדברים קשים להולמם, כפי שתמה בשו"ת פני מבין (או"ח סימן רלט) "פליאה בעניות דעתי שלא זכיתי להבין מה שכתבו בתשובת דברי חיים דהרמב"ם סבירא ליה דנשים אין רשאיות לעשות מצוות עשה שהזמן גרמא. וצריך לעיין הלא מבואר ברמב"ם בהלכות ציצית דנשים רשאין לעשות מצוות עשה שהזמן גרמא רק דאין מברכין, אבל בעשיית המצוות ליכא איסור, וצריך עיון".

**יב.** האדמו"ר מצאנו-קלוזנבורג הביא בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן ה) את דברי זקנו, הדברי חיים, בשינוי קטן: "ידוע גם מאדוני אבי זקני בעל הדברי חיים, שאסר לנשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, ואמר שאשה שלא תברך על אתרוג ולא תשב בסוכה, הנני מבטיח לה בנים הגונים. ויש לבאר למה דייקא באתרוג וסוכה ולא בשופר שנהיגי כולי עלמא דנשים הולכות לבית הכנסת לשמוע קול שופר". ונראה מדבריו כי הדברי חיים לא אסר על נשים לקיים את כל המצוות עשה שהזמן גרמא, אלא רק את מצוות סוכה ולולב [והבטיח להן "בנים הגונים" בשכר הימנעותן מקיום מצוות אלון], אבל מצוות אחרות, וכגון מצוות תקיעה בשופר, אין מניעה שיקיימו.

**וביאר** הדברי יציב, מה המיוחד במצוות סוכה ולולב, שאשה לא תקיימן: "והיה אפשר לומר, לפי מה שכתב הפני יהושע בריש כיצד מברכין (ברכות לה, א; ד"ה וחד) דברכת המצוות הוא מן התורה, והביא מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) דיליף מ'ואתנה לך את לחות

האבן והתורה והמצוה", מה תורה טעונה ברכה, אף מצוה טעונה ברכה. ולזה באתרוג וסוכה שכל אחד מברך לעצמו, אם תקיים המצוה ותכנים עצמה לחיוב מצוה שוב יש לחוש לחיוב ברכה מן התורה, ומכנסת עצמה להפלוגתא דהרמב"ם ותוספות אי מברכת [לעיל אות ג]. ולהירושלמי הוי ספק תורה, ולזה עדיף שלא תקיים המצוה כלל אפילו שלא בברכה. מה שאין כן בשופר שאינה מברכת ורק שומעה התקיעות, והבעל תוקע מברך ומוציא להחייבים במצוה, ליכא חשש כלל".

**מאחר** ולדעת הירושלמי חובת ברכת המצוות היא מן התורה, ויש מחלוקת הפוסקים האם מותר לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, והוא "ספק דאורייתא" ולכן כאשר אשה מברכת בעצמה על מצוה עשה שהזמן גרמא, כגון מצוה ישיבה בסוכה ומצוה נטילת לולב, שבדרך כלל המקיימן מברך עליהן בעצמו, סבר הדברי חיים שעל הנשים להימנע מקיומן, מחשש "ספק דאורייתא" לברכה לבטלה. ברם מצוה שופר, שבדרך כלל נשים לא מברכות על קיומן, אלא התוקע בשופר מברך ומוציא אותן ידי חובה, וממילא אין חשש ברכה לבטלה, אין למנוע מהן מלקיימן.

**והוסיף** הדברי יציב: "ואולי גם כן חששו שכיון שנשים לאו בני תורה נינהו, והלכות ד' מינים מרובים, וכן במצוות סוכה הרבה דינים מאד וצריכין להיות לזה בקי בהלכה ובעונתינו הרבים רואים כמה שכיחי סוכות פסולות, ובוה שהנשים יעשו להן סוכות וד' מינים יבואו לברכה לבטלה מחמת חסרון ידיעה בדיניהם".

**הדברי יציב** סיים את דבריו: "ושמעתי מכבוד קדושת אדוני אבי מורי ורבי זי"ע ששמע מפי קדשו של אדוני אבי זקני [הדברי חיים] זי"ע, שיש מעמים בדרך אמת דמצוות עשה שהזמן גרמא עדיף שנשים לא יעשו אלו המצוות. ולפי מה שכתבתי הנגלה והנסתר עולים בקנה אחד, ועל דרך שאמרו בסוטה (כ, א) כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, והדברים עמוקים מאד בדרכי החכמה, ודו"ק".

#### נשים במצוות לולב וסוכה על פי הקבלה

**יג.** ידידי רבי אשר ווייס, אב"ד דרכי תורה בירושלים, כתב בשיעוריו על פרשת אמור (בענין נשים בספירת העומר) "בשו"ת דברי יציב כתב ששמע מאביו ששמע מבעל הדברי חיים שעל פי הקבלה לא ראוי לנשים לקיים שום מצוה עשה שהזמן גרמא, ולא כתב בזה טעם ומקור, ובער אני ולא אדע".

**והנה** הדברי חיים התייחס לקיום כל מצוות עשה שהזמן גרמא על ידי נשים, אכן בשו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים סימן יב) הביא בשם ה"חיד"א (דבש לפי, מ"ז אות כ) טעם על פי הקבלה מדוע אין לנשים לקיים את מצוות סוכה ולולב. ואף שהדברים מופלאים ורחוקים מהשגתינו ואין בכוחינו להסבירם, נוכל לקבל מהם מושג כלשהו:

**"דבר** זה הלולב מפורש בדברי רבינו האר"י, דלא שייך בנקבות, אלא רק בזכרים, כמו שכתב בשער הכוונות דף ק"ה ע"ד בד"ה ועתה וז"ל, ונתכוון כי אתה המנענע הלולב גרמו בו"א, אשר מנענע החסדים שבו וממשיך הארה אל נוקביה אשר ראשה כנגד



החזה שבו וכו', עכ"ל ע"ש, נמצא מפורש יוצא מדברים אלו, דלא שייכי סוד המשכת החסדים ע"י מצות הלולב, אלא רק בזכרים שהם דוגמת ז"א, ולא בנקבות".

**בהמשך** דבריו כתב הרב פעלים: "ובענין מצות הסוכה יש להשיב, הא דלא נצטוו הנשים במצות סוכה, משום דהנשים הם בסוד הגבורה ואין בהם כח להמשיך החסדים, אך הזכרים שהם בחסד יש בהם כח להמשיך החסדים, כי אנחנו הזכרים ע"י ישיבותינו בסוכה לשם מצוה אנחנו עושים תיקון בהמשכת החסדים דאוח"מ, וזהו עיקר חיוב המצוה אשר נתחייבנו בה, כדי שהמשכת החסדים תהיה על ידינו, ומכאן ההמשכה הנעשית על ידינו למעלה או ממילא נמשך גם לנו מן אוח"מ ההוא, והא בהא תליא, ומאחר דהמשכת החסדים למעלה ראויה להיות על ידי הזכרים שהם בסוד החסדים, ויש להם כח לזה, לכן הזכרים לבדם נצטוו במצות סוכה ולא הנקבות".

#### שימת החתם סופר בקיום נשים מצות סוכה

**יד.** בשו"ת דברי ישראל (ח"א סימן קצז) כתב: "בשו"ת מי יהודה (או"ח סוף סימן ה) מביא בשם מורו (הגאון ר"ב רייניטץ) ששמע משמיה דמרן הגאון בעל חתם סופר שהחמיר והקפיד על הנשים שלא ישבו בסוכה, ואם ישבו בסוכה יסברו שחייבים וימנעו מליתן פרוטה לעני משום דעוסק במצוה פטור ממצוה. וזה שייך דוקא בסוכה שהמצוה נמשך זמן רב, מה שאין כן בשופר ולולב ומגילה, וכדברי התוספות (שבועות מד, א ד"ה שומר), וזהו לפלפולא. אך העיקר נראה, משום תערובת נשים באנשים".

**לפנינו** עדות שהחתם סופר הקפיד על כך שנשים לא תשכנה בסוכה, משתי סיבות:

**[א]** הישיבה בסוכה היא מצוה שקיומה נמשך זמן רב, כי בדרך כלל נמצאים בסוכה זמן רב. ויש חשש שאם נשים תקיימנה את מצות הישיבה בסוכה, הן תמנענה לחשוב שבכל הזמן שהן נמצאות בסוכה יש להן דין "עוסק במצוה פטור מהמצוה", ופטורות לקיים מצוות אחרות כל אותו הזמן, דבר שברור אינו נכון.

**[ב]** אם גם נשים תשכנה בסוכה, יגרום הדבר ל"תערובת" בין גברים ונשים.

**לעומת זאת**, בספר מנהגי בעל החתם סופר (עמ' מד אות יא) כתב: "כל בניו ובנותיו חתנו וכלותיו אכלו עמו בסוכה כל ימי החג". וע"כ שהנשים כן נכנסו ואכלו בסוכה". כמו כן, בשו"ת להורות נתן (ח"ו סימן לט) כתב על השמועה המובאת בשו"ת מי יהודה שהחתם סופר הקפיד שנשים לא תשכנה בסוכה, שבספר חתן סופר (או"ח שער הגדילים והכלאים פרק כג) הביא, כי אמו, בתו של החתם סופר, אמרה כי "מעולם לא ראתה בבית אביה שנשים בירכו ברכת לישב בסוכה".

**ומכאן** נראה שהחתם סופר לא הקפיד שנשים לא תשכנה בסוכה, אלא הורה שהן לא תברכנה.

### לברך על ישיבה בסוכה שהשולחן נמצא מחוץ לסוכה

**פז.** בשו"ע (או"ח סי' תרלד סע' ד) נפסק: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה ואכל, כאילו לא אכל בסוכה, אפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שולחנו".

**וכתב** בספר חוט שני (סוכה עמ' רנב) "אדם שיושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, לא יכול לברך על ישיבת הסוכה, שהרי חכמים אסרו זה, והיאך יברך. ונראה דבאשה שנוהגים שמברכת על מצוות עשה שהזמן גרמא, ומברכת על מצות ישיבת סוכה, ויושבת בסוכה שהשולחן בתוך הבית, מסתברא שיכולה לברך, כיון דלא מצווה במצות סוכה, ממילא לא שייך אצלה גזירת חז"ל שמא ימשך אחר שולחנו, וממילא יכולה לברך". מבואר בדבריו, שאשה האוכלת בתוך הסוכה, מקיימת את המצוה גם כשהשולחן נמצא מחוץ לסוכה, כי חז"ל לא גזרו עליה - שהרי אפילו אם "תימשך" תוך כדי הסעודה לאכול מחוץ לסוכה, אין לה בזה חטא, כי היא פטורה מסוכה. ולכן נשים הנוהגות לברך על קיום מצות ישיבה בסוכה, רשאיות לברך גם על ישיבה בסוכה שכוז.

**ולפי** זה יוצא חידוש, שאם האשה ובעלה יושבים ואוכלים בסוכה שהשולחן נמצא מחוץ לסוכה - הבעל לא מקיים מצוה וברכתו לבטלה, ואילו האשה יוצאת ידי חובת קיום המצוה ומותר לה לברך על סוכה זו. ואף שהיה מקום לומר שגם האשה לא קיימה מצוה, מאחר וחז"ל הפקיעו מסוכה זו "דין סוכה", אך נראה שהיא מקיימת מצוה כדין "אינו מצווה ועושה", ולכן מותר לה לברך.

### קיום נטילת לולב על פרטיה ודקדוקיה על ידי נשים

**פז.** כאשר אשה מעוניינת לקיים את מצות נטילת לולב, דנו הפוסקים, האם צריכה לקיימה בכל פרטיה ודקדוקיה:

**לולב** שאל ביום הראשון - בשו"ע (או"ח סי' תרנח סעי' ג) נפסק: "אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של חברו שהשאלו, דבעינן לכם, משלכם". וכתב הביכורי יעקב (סי' תרנז ס"ק ה) "נשים שלנו נוהגין ליטול לולב ומברכים עליו, ויש להם רשות לזה כיון שמכניסין עצמם בחיוב. אכן זה ודאי פשוט שאינה רשאי לברך אלא כשמקיימת המצוה כתיקונה כמו שכשרה באיש, דאם לא כן הוי ברכה לבטלה". ומשמע שכשם שאיש לא יוצא ידי חובתו ביום הראשון בלולב שאול, כך אשה לא יוצאת ידי חובה בלולב שאול ביום ראשון.

**והנה** בדברי המגן אברהם (או"ח סי' יד ס"ק ח) מבואר שמותר לברך על טלית שאולה "דלא גרע מנשים שיכולים לברך על טלית שאולה". והקשה בדרך חיים (שם) "אמאי נשים יכולים לברך על טלית שאולה, הא כיון דהציצית שאולין הוי כמו אתרוג השאול, דליכא סברא שיהא מותר לברך עליו אם ירצה". ובתהילה לדוד (שם ס"ק ט) יישוב את דברי המג"א: "דבאמת טעמא בעי למה לא יברך על אתרוג השאול אם ירצה כמו הנשים. אלא דעד כאן לא כתבו תוספות והרא"ש דיכול לומר 'וצוננו' אלא באינו מחוייב

ועושה, אבל מחוייב ואינו עושה כדון, אך יאמר 'וצונו'. ולכן אינו יכול לברך באתרוג השאול אם ירצה, כיון דמחוייב ליטול אתרוג שאינו שאול. אבל בשואל טלית מצויצת דהוא אינו מחייב ורק מה שהבעלים חייבים יכול לברך אם ירצה. אם כן אף כשהציצית שאולין יכול לברך. ויצא לנו מזה דאשה יכולה לברך על אתרוג השאול". ונראה מדבריו, שכל הפטור מלקיים מצוה, עם כל זאת רשאי לקיימה אפילו בדבר שאול, ולכן אשה רשאית לברך הן על טלית שאולה והן על אתרוג שאול. ומכאן כתב הסוכת חיים (עמ' שכו) "הרי סברא מחודשת, דהפטור מדבר ומברך מדין אינו מצווה ועושה, אין צריך כל פרטי המצוה, ודלא כמו שכתב הביכורי יעקב".

**דרי** לנו מחלוקת הביכורי יעקב והתהילה לדוד, האם אשה המקיימת מצות עשה שהזמן גרמא צריכה לקיימה עם כל פרטי המצוה, או לא. ואחת הנפקא מינות היא, האם אשה רשאית לברך ביום הראשון של סוכות על לולב שאול.

**אתרוג חסר** - בשו"ת רכבות אפרים (ח"ח סימן תקלב אות ה) כתב: "אירע באשה שרצתה לברך על ד' מינים בסוכות אבל האתרוג היה חסר, ואמרתי דמכל מקום תברך. וזה אירע לפני כמה שנים, וכעת ראיתי בשו"ת כנף רננה (או"ח סימן עה בסופו) שכתב אין הנשים צריכות לדקדק ביום ראשון אם האתרוג חסר, כיון דפטורות מדאורייתא לא שייך בהן לא תגרע. אם כן לא גרע יום ראשון משאר ימים דאיכא מצוה דרבנן כמו שכתב החכם צבי, ושפיר מברכות ביום ראשון כמו בשאר ימים". ומבואר שאשה לא חייבת בכל פרטי ודקדוקי הלכות נטילת לולב, כפי שהאיש חייב.

**טעימה** קודם נטילת לולב [ותקיעת שופר] - החיי אדם (כלל קמא סע' ז) כתב: "ואם האשה צריכה לאכול בשחר תאכל קודם התקיעות, כי בלאו הכי מדינא פטורין, ואע"ג שכבר קיבלו עליהם חובה מכל מקום במקום צער או חולי יש לומר שלא קיבלו. וכן כתב הקיצור שלחן ערוך (סי' קכט סע' יט) "ואם האשה חלושה וצריכה לאכול קודם התקיעות יכולה לאכול". ויש להשוות אכילה קודם נטילת לולב לאכילה קודם תקיעת שופר, וכשם שרשאית לאכול קודם התקיעות אם היא חלושה, כמו כן רשאית לאכול קודם נטילת הלולב, וכן כתב במגן לאלף על המטה אפרים (סימן תרנא ס"ק כה) "נשים אף ששויה חוב על עצמם לברך על אתרוג ולולב, מכל מקום יש להקל להן על ידי חלישות כל דהו לאכול קודם נטילת לולב, ויכולות לברך על הלולב אחר אכילה". וכן מבואר באשל אברהם (בוטשאטש סי' תקפט) "נשים שקבלו עליהם ליטול לולב לכתחילה לא יאכלו עד שיברכו על הלולב, ורק אם יש להם אפילו קצת חולשא יכולים לאכול".

**בספר** סוכת חיים (עמ' שכח) סיכם את דעות פוסקי זמנינו בנדון: "הגרי"ש אלישיב (בספר פרי חיים) פסק דנשים יכולות לאכול קודם נטילת לולב כיון דאינו אלא מנהג. וכן פסקו הגר"י זילברשטין (בספר ארבעת המינים כהלכתם עמ' מה), והגר"ח קנייבסקי (שם עמ' קנו)". וכן הובא בספר קובץ הלכות סוכה בשם רבי שמואל קמניצקי (פרק לט סע' א) "אף שהנשים נוהגות ליטול ד' מינים, מותר להן לאכול בבוקר קודם נטילת לולב". ובמקורות לפסק זה כתב: "ודנתי לפני מורי ורבי אולי נשים אסורות לאכול קודם נטילת לולב, דהא כתב

הגרעק"א (שו"ת סימן א השמטות) דהנשים קבלו עליהו חובה, והשיב מורי ורבי, דבאמת ברוב האחרונים לא נזכר הק' דהנשים קבלו עליהו, ואפילו נזכה דקיבלו עליהו היינו רק בנוגע עשיית המצוה בלבד אבל לא קיבלו עליהו איסור אכילה קודם המצוה".

**נענועים** - בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' שפה) כתב: "אף נשים שרצונן לקיים מצוה עשה דלולב, ראוי להן לנענע שהמצוה כהלכתה היא עם נענועים דווקא, כמבואר ברמב"ם לעיל אות י'. ואולי לפנים לא היה שכיח הרבה ד' מינים אלא מעט, על כן לא רצו שנשים ינענעו שעלולות לפסול הלולב על ידי הנענועים. אבל היום שלכל בעל הבית ואפילו לילדיו יש ד' מינים, למה לא ניתן לנשים לקיים תקנת חז"ל לנענע כהלכתה, שתיקנו רב מאד אף שאין בידינו לכוון, ויכולה לעשות כן בבית שאין שם חשש יוהרא". וסיים: "ושמעתי שיש איזה טעם על פי קבלה שנשים לא ינענעו, והנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו. ומאחר שהנענועים הם בכלל המצוה כהלכתה, נראה שראוי גם להן לנענע, אף שלא מדקדקות בכל צד, עליהן לקיים עיקר המצוה דנענועים שבוה הנטילה כהלכתה" [ואכן בספר מנהג ישראל תורה (סי' תרנח ס"ק ח) הביא מדברי שו"ת רב פעלים [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יג] שעל פי הקבלה ודברי הארז"ל "אף על פי שהנשים יכולים ליטול ולכרך כסברת רבנו תם, מכל מקום לא יאות להן לעשות סדר הנענועים בהולכה והבאה אל החוזה כאשר עושים האנשים"].

**בתשובה** אחרת (תשובות והנהגות ח"ב סימן שיד) הוסיף הגר"מ שטרנבוך: "נשים שנהגו ליטול ולכרך, ראוי גם להן לקיים המצוה כהלכתה, ואף שלא נהגו לנענע בכל הצדדין, ראוי להן לנענע קצת ודי בכך. וכמבואר ברמ"א שבאיזה דרך שמנענעין יוצאין. ולא נחברר לי למה נשים לא זהירות לנענע לאחר הברכה אף דקיום המצוה כהלכתה היא בנענועים סמוך לאחריה דווקא, והברכה היא גם על הנענועים. וראוי להם לכרך בקיום המצוה כהלכתה בנענועים מיד לאחריה".

**ולכאורה** משמע מדבריו, כי השאלה האם אשה צריכה לקיים את נטילת הלולב בכל פרטיה ודקדוקיה, כמו איש, תלויה בהלכה האם היא מברכת על קיום המצוה. ואם נהגה לקיים את המצוה בברכה, אזי צריכה לקיימה בכל פרטיה ודקדוקיה, ואינה רשאית ליטול לולב שאלו או חסר ביום הראשון, וחייבת כמו כן לנענע כדת וכדין.

**אולם** בשו"ת להורות נתן (חלק יג סימן נא) כתב: "לכאורה תלוי [האם אשה חייבת בנענוע הלולב] אי הנענוע הוא מגוף מצות נטילה, דאם הוא חלק ממצות נטילה, אם כן צריכות לנענע. אבל אם היא מצוה לעצמה, יכולה היא לקיים מצות נטילה גרידא ולא מצות נענוע. אולם נראה דאין בזה הכרח, דאף אם נימא שהנענוע היא חלק ממצות נטילה מכל מקום יש לומר דלא חייבו חכמים לנענע אלא באיש שהוא מחוייב בנטילה, אבל באשה שאינה מחוייבת בנטילה היא רק כאינה מצווה ועושה, יש לומר דלגבי ידידה לא חייבו לנענע, והיא מקיימת מצות נטילה אף בלא נענועים. וכמדומה שכן עמא דבר, דאף נשים המברכות על לולב אבל אין עושין נענועין". ומדברי הלהורות נתן מבואר שהנדון אם אשה חייבת בנענוע הלולב אינו תלוי בהלכה אם אשה מברכת כדברי הגר"מ שטרנבוך,

אלא היות ואשה לא מחוייבת במצוה זו - מצות נטילת לולב - כי זו מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן אין הכדל אם היא מקיימת את הנטילה בברכה, או לא, ואין לה חיוב לנענע.

### סוף דבר

**מעיקר** הדין, נשים פטורות מקיום מצוות סוכה ולולב. ונחלקו הפוסקים האם תברכנה על קיומן.

**למנהג** האשכנזים, נשים רשאיות לברך על ישיבה בסוכה ונטילת לולב. ואילו לפי מנהג הספרדים, על פי החיד"א וכף החיים, נשים רשאיות לברך על סוכה ולולב, כפי שנפסק בשו"ת מן השמים. אולם לדעת הגר"ע יוסף, יש לבנות ספרד לנהוג כהכרעת מרן השו"ע והרמב"ם, שנשים לא תברכנה על מצות סוכה ולולב.

**יש** פוסקים שחילקו בין נטילת לולב שנשים נהגו לברך, לבין ישיבה בסוכה שלא נהגו לברך.

**ולענין** קיום מצוות אלו:

**לדעת** הדברי חיים מצאנז, אשה לא תיטול על הלולב ולא תשב בסוכה.

**בשו"ת** רב פעלים הביא מעם על פי הקבלה מדוע אין לנשים לקיים מצוות סוכה ולולב.

**עוד** דנו הפוסקים, האם אשה הנוטלת את הלולב, צריכה לקיים את המצוה בכל פרטיה ודקדוקיה, כאיש. ונחלקו האם הצורך לקיים את המצוה בכל פרטיה, נאמר רק כאשר היא מברכת על הנטילה, או גם כאשר נוטלת ללא ברכה, וצ"ע.



הרב יואל פילאפף

מח"ס 'בספר חיים', בדוקלין יצ"ו

## מענה לתגובה

**בענין צורת הה"א שבשם המיוחד בס"ת של מרן הדברי חיים זי"ע**

**ראה** ראיתי בקובץ עץ חיים (ח' ל"ט - ניסן תשפ"ג) מה שהעיר אחד הקוראים, על מה שהבאתם בגליון י"ד עמ' קצ"א צילום מן תמונת כתב הס"ת של מרן הדברי חיים מצאנו זי"ע, וצורת הה"א שניה שבשם הוי"ה ב"ה הוא כצורת רי"ש ולא כצורת דלי"ת. ולכאורה סותר להמבואר בשו"ת דברי חיים או"ח ח"ב סי' ד', שלכתחלה יעשה גם ה"א זו כצורת דלי"ת, והחילוק הוא רק בשעת כתיבה עיי"ש. ואע"פ שסיים שם בתשובה "אבל בדיעבד כשר בכל ענין כל זמן שלא נשתנה לאות אחר וזה ברור", אבל פלא שסופר שלמד אצלו תמונת האותיות יכתוב לכתחלה בספר תורה שלו באופן שהיא היפך המבואר בתשובתו לכתחלה עכ"ל השואל שם.

**הנה** בעניי כאשר עסקתי בדבר הס"ת הדין, בהוצאתי לאור הספר 'בספר חיים' ע"ד הס"ת של מרן רבינו הדברי חיים ז"ל, הבאתי שם ג"כ דברי הדברי חיים בתשובה זו, בפ"ו הסופר והסופרות במשנתו של מרן הדברי חיים, והבנתי אז בפשטות שאין שום סתירה מתשובה זו לצורת השם הוי"ה שבס"ת זו, שנכתב כמו כל שאר הס"ת שבזמנינו בשם הוי"ה נכתבים עפ"י קבלה, שכותבין הה' הראשונה בצורת ד', והשני' מתחילין בצורת ו' ואח"כ מושכין הגג לעשותו ה', אבל אין עושין אותו לר' וכמו"ש הד"ח. וכ"כ גם הסופר מומחה הרה"ג רבי משה דוד מייטלבוים שליט"א שעבר על הס"ת, וכ' רישומי דברים שנדפס בקונ' בספר חיים מהדו"ת פ"ז, וז"ל שמות הוי' הק' נכתבו עפ"י הוזהר הק' לפי קבלת האריז"ל, ולא רק שצורתו כך אלא כל הכתיבה הי' באופן הזה, שנכתב בקטעים בהתחלקות באופן שבאמצע הכתיבה היו מקודם כמה אותיות ונכתב בשינוי באות ה"א בין הראשונה להשני' כמבואר בזה"ק ובהאריז"ל, וכמו שמובא בתשובת דברי חיים (א"ח ח"ב סי' ד') עכ"ל.

**ועל** קושיית השואל, החילוק פשוט שהדברי חיים בתשובתו בא לאפוקי רק מאלו שעשו חילוק בין שני ההי"ן, שבה' הראשונה כתבו תחלה ד' הנכתב בריבוע, ובשני' כתבו תחלה ר' הנכתב בעיגול, וע"י הביא הד"ח בשם הב"י דה' לא תהי' עגולה כמו רי"ש, רק כותבין שני ההי"ן בריבוע כמו ד', אבל אין כוונתו ששניהם נראין לגמרי כמו ד' שמאריכין הגג גם מצד הימין של הרגל, כי הלא כ' בשם האר"י שהה' השני' נכתב תחלה בצורת ו' ואח"כ מאריכין הגג לעשותו ה', וכמו שנראה כן בהדיא בהס"ת של הד"ח שנכתב קודם בצורת ו' ואח"כ האריכוהו לה'. ואם כפי כונת השואל שצריכין לעשותו בצורת ד', צורת ו' מאן דבר שמיה, הלא ו' אינו ד', ואין מאריכין הגג של הו' מצד הימין של הרגל כלל, כמו שעושין בצורת ד'.

**ועכ"ח** שכל כוונת הד"ח שלא לחלק בין שני ההי"ן הוא רק לאפוקי מדעת השואל שם בתשובתו, שסבר שצריכין לעשות הה' השני' עגולה כמו ר', וע"ז השיב שבוה אין חילוק בין שני ההי"ן, ושניהם הם בצורת ד', וכונתו בענין זה שנכתבין בריבוע כד' ולא בעיגול כר', וכמו שהביא מהב"י דה' לא תהי' עגולה'. אבל בנוגע להאריכו מצד ימין של הרגל כד', כ' בהדיא אח"כ שה' השני' כותבין קודם בצורת ו', שנכתב ג"כ בריבוע כמו ד', אבל מבלי שיאריך הגג מצד הימין. וזה מדויק בלשונו שכ' בסוף התשובה, לכן לדעתי לבתחילה יכתבו ה"א שניה כבראשונה, ורק החילוק בשעת כתיבה (דהיינו שיכתבו תחלה בצורת ו') כפי מה שמבואר בפרי עין חיים ומשנת חסידים ומצת שמורים, ובחקיץ היוצא יש חילוק, וזולת אלה השניים (דהיינו שהה' הראשונה נכתב בצורת ד' והשני' בצורת ו', וגם החילוק בחקץ והראשונה נכתב פסיעה לבר והשני' כנקודה פשוטה) ה"א שניה כבראשונה (דהיינו ששניהם אינם עגולים בצורת ו').

**והשואל** בהקובץ שם הביא צורת השם הוי"ה שהצגתם בקובץ י"ד מבלי הקוצים של ההי"ן, והעיר שברצונו לראות גם הקוצים. הרי שלך לפניך צורת השם הוי"ה בצורתו עם הקוצים, ורואין בהדיא שני החילוקים שהזכיר הד"ח, הן החילוק שהה' הראשונה נכתב כד' והשני' נכתב בתחלה כו' ואח"כ האריכוהו, וכמו שנראה בהדיא מרשימה היוצא מתחת הגג במקום שסיים הו' קודם שהאריכוהו לה', וכן החילוק בין הקוצים שבה' הראשונה יוצא קוץ תחתיו משמאלו הנקרא בלשון האר"י פסיעה לבר, משא"כ בה' השני' הוא נקודה פשוטה. ואף שהס"ת נכתב ע"י שני סופרים, דהיינו שהסופר הראשון כתב ג' יריעות הראשונות עד ואחר כן יצאו ברכוש גדול, והשני כ' משם עד הסוף. בשניהם נראים שני החילוקים שהזכיר הדברי חיים בתשובתו, (אולם החילוק הראשון שנכתב תחלה בצורת ו' נראה יותר אצל הסופר הראשון).

**ובאמת** יש חילוק נוסף שלא הזכיר הד"ח, והוא שע"פ קבלת האר"י"ל והזוה"ק הה"א השני' שבשם הוא קצר יתר ברחבו מהה"א הראשונה, וכמו שנראה גם בשמות הוי"ה שבס"ת של הד"ח, וכמו שהזכירו הסופר הג"ל ברישומיו, ופלא שהד"ח בתשובתו לא הזכיר גם חילוק זה. ולכאורה לא דיבר רק מהחילוקים הנוגעים לצורת האותיות ולא הנוגע לגודל ורוחב האותיות, ודו"ק.

**ובנוגע** כתיבת השמות אצל הסופר הראשון בס"ת של הדברי חיים, כאן המקום להעתיק מה שכתב הסופר המומחה הרה"ג רבי משה דוד טייטלבוים שליט"א שעבר על כל הס"ת, והפליג בגודל קדושת כתיבתו של הסופר הראשון, ובפרט מה שנוגע כתיבת השמות. וגדפם בקונטרס בספר חיים מהדורא תנינא פ"ז, ואעתיק לשונו.

**בעת** הכתיבה הניח הסופר ידו מלכתוב אז השמות הוי"ה הק' והניח מקום חלק וכתבם לאחר זמן, וענין זה מובא בס' יוסף אומץ בא' שהניח מקום השם חלק ולאח"כ קידש א"ע ביום אחד במבילה ובתענית ואז כתב כל השמות הק', וב"ה בשער המצות לר' חיים וויטאל ועוד בש"מ, וכן ידוע שהיו סופרים מובהקים שעשו כך להניח חלק מקום השם ולכתוב השמות בזמן אחד בעת שהכינו לזה בהכנה יתירה במבילה ובתענית.

**שמות** הוי' הק' נכתבו עפ"י הזוהר הק' לפי קבלת האר"ל, ולא רק שצורתו כך אלא כל הכתיבה ה' באופן הזה, שנכתב בקטעים בהתחלקות באופן שבאמצע הכתיבה היו מקודם כמה אותיות ונכתב בשינוי באות ה"א בין הראשונה להשני' כמבואר בזוה"ק ובהאר"ל, וכמו שמוכח בתשובת דברי חיים (אר"ח ח"ב סי' ד').

**ועד** כמה שעיינינו ושכלינו יכול להשיג רואין בחוש שנכתב בכונה גדולה ובדקדוק לפי קבלה הנ"ל, ובזוהר הק' המוכח בתשובת דברי חיים (ח"א סי' נ"ז) מבואר גדול דבר זה.

**ע"פ** קבלת האר"ל והזוה"ק הה"א השני' שבשם הוא קצר יתר ברחבו מהה"א הראשונה, וכאן רואין עד כמה שדקדק בזה בכל השמות הק' שלא הרחיב הה"א השני' בשום מקום גם בעת שלפי נוי הכתיבה ה' ראוי להרחיבו, ואפשר לראות זה באופן בולט וניכר, כי היות שהניח מקום השם חלק מקודם וא"א לצמצם שישאר חלק מקום מדויק ובכמה מקומות נשאר חלק מעט יותר, ובכל זאת כשכתב השם הק' כתב הה"א השני' כרגיל ולא הרחיבו כדי למלאות המקום חלק העדיף להניח מעט יותר חלק לאחר השם.

**ועיי'** בתשובת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' קכ"ו) עד כמה שתחמיר בס"ת ששינה הסופר בקצת כתיבת ההי"ן של שם הוי' הק' עד כדי כך שפסק שם בהתשובה שלא יועיל חיכר תינוק, כי נראה בחוש שהסופר לא ה' ירא ה' ע"כ עיי"ש. ומדה טובה מרובה בעת שרואין עד כמה שהסופר דקדק ולא שינה להרחיב גם במקום שה' יותר נאה להרחיבו כנ"ל, מזה נראה גודל יראתו, ושנכתב בכונה גדולה. עכ"ל הסופר הנ"ל.

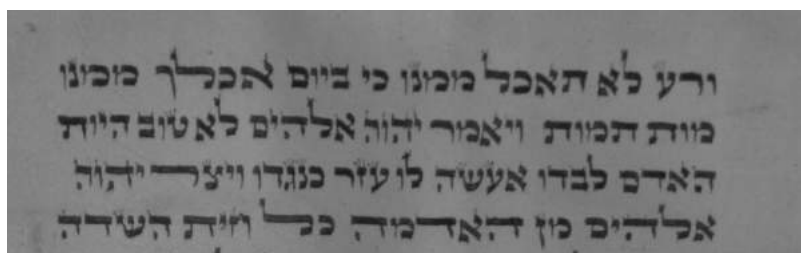


**ומדי** דברי מהשמות בס"ת של הד"ח, לא אמנע מלהביא חידוש שנתגלה לאחרונה שהיה נדפס בהעיתון 'דער אלגעמיינער דזשורנאל' בחודש כסלו תרצ"ט, כשהביא הרה"צ מסאקאלאוו זצ"ל הס"ת לארה"ב וחגג הכנסת הס"ת, וכתב שם בתוך הדברים 'מיט הונדערט יאהר צוריק האט דער סאנדווער רב, ר' חיים, באריהמט אין דער חסידישע וועלט, זיך געלאזט שרייבן א ספר תורה אין וועלכע ער אליין האט מקדש געווען די שמות'. גם נתגלה שם מעשה פלא איך שניצל ס"ת זו מידיהם של הנאצים ימ"ש, שכ' שם 'ווען היטלער איז אריין און די נאצי פאגראמשיציקעס האבען פארברענט שוהלן און ספרי תורה'ס, איז דעם סאנדווער רב'ס ספר תורה אריין אין די טמא הענר פון די נאצים, האט אבער א יונגער חסיד זיך מוסר נפש געווען אין גערעמעט די ספר תורה. ער האט זיך מיט דער ספר תורה ארויסגעריסען פון די נאצישע רוצחים און געבראכט די ספר תורה קיין ניו יארק. דעם שבת וועלען הונדערטע חסידים זיך צוזאמענקומען צום סאקאלאווער רב, 354 איסט 3טע סטריט, וואו מען וועט לייענען אין אט דער ספר תורה. דער ווינער יונגערמאן וועט "גומל בענטשן".





**עוד** רגע אדבר מה שהזכיר השואל מה שכתבתם בקובץ י"ד בדבר הסופר שכ' רוב הס"ת, שהיה רבי נפתלי וויינפעלד זצ"ל נכד הרה"ק מראפשיץ זי"ע, שלימדו הר"ח צורת האותיות. להוי יודע שאין זה ברור כלל, ולא מר בר רב אשי חתום על השערה זו, שהיה נראה רק מתחלה כן בהשקפה ראשונה, בהשערה כיון שידוע שהר"ח לימדו צורת האותיות. אבל כשמעיינים בדיוק בהכתבים שנשאר לנו לפליטה כהיום מר' נפתלי סופר הנ"ל, אינו מתאים כ"כ כתב הס"ת להכתבים הנ"ל. וגם אינו מתאים כ"כ עם חשבון השנים, כי רבי נפתלי נקרא ע"ש זקינו מראפשיץ זי"ע, שנפטר בשנת תקפ"ז, ועד שנתגרל ונשא אשה ולימדו הר"ח צורת האותיות וכתב הס"ת להר"ח, הלא מגיעים לסוף שנותיו של הדברי חיים. ומה גם לאחר שנתברר שהיריעות הראשונות שבס"ת זו הם מתקופה קדומה, והדברי חיים השתמש עמם מחמת קדושתם להשלים עליהם הס"ת שלו, ולפי עדות הירורים ירשו מחתנו הברוך מעם, שנפטר בשנת תקפ"ח. וא"כ מה לו להר"ח לחכות כ"כ שנים להשלים הס"ת, הלחן תשברנה עד אשר יגרלו הלחן תענגה לבלתי להשלים הס"ת עד סוף ימיו, הדבר אומר דרשוני. וכיון שכל מקורו שהוא היה הסופר הוא רק מהשערה, התירון היותר נכון הוא שכל ההשערה מוטל בספק גדול, ולא נתאשר מעולם ע"י הוכחות ברורות.







# ציצים ופרחים



בירורים  
בענינים שונים



ספרים וסופרים



הערות וחידושים



תמיהות וישובים

## מדור זה הוקדש

לעילוי נשמת

איש צדיק וירא אלקים

רבי אברהם יצחק שלוסברג זצ"ל

מגזע רבותינו המהרש"א ובעל מגלה עמוקות

דן וישר פועלו, דובר אמת בלבו, שקד בתורה בעמל ובהתמדה,  
בקי בחזקת התוסד עם קונו בכל כוחו, נוח למקום ונוח לבריות,  
מסר נפשו לגדל דור ישרים ומבורכים,  
הצנע לכת בכל דרכיו ולא החזיק טיבותא לנפשיה

נלב"ע ט"ו שבט תשפ"ג לפ"ק

שעות של תורה הנלמד בקיבוץ זו  
יעלה לזכותו בגנזי מרומים

הונצח ע"י בנו מוקיר זכרו  
בנימין שלוסברג





## הרב שלום יוסף גאלדבערג

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

### הלכות ודינים הנוגעים למפלת [Miscarriage] רח"ל

הערה: כל ההלכות המובא במאמר הזה הם רק באופן כללי, וכל כלל יש לו יוצא מן הכלל, ולמעשה אם יש לו הפלה (או חשש הפלה) רח"ל, יתייעץ עם מורה הוראה על כל פסיעה ופסיעה כדת מה לעשות. מאמר זה הוא פרק מתוך הקונטרס 'ישמח האב ביוצאי חלציו', העומד בשלבי ירידה לדפוס וי"ל בקרוב בעז"ה ברוב פאר והדר.

#### אין להפיל ח"ו בידים

א. צריך לדעת כי אם ח"ו אין ההריון הולך כשורה, או שכיח שמיעצים הרופאים להפיל הולד בידים (והרבה פעמים הוא אסור עפ"י הלכה, והוא דבר חמור מאד), ולעולם אין לסמוך על דבריהם, אלא תעשה שאלת חכם.

#### חשש הפלה | חילול שבת

#### א. יש חילוק אם הרופא אומר שכבר מת העיבור או לא

וראוי להדגיש דיש ב' אופנים בשאלה הזו:

(א) אם הרופא אומר שכבר מת העיבור (היינו שאינו שומע דפיקת הלב), אז אין צריך בזה שאלה ממורה הוראה, ומותר להוציא את הנפל, ומכל מקום ראוי לשאול עוד רופא שיעיין בזה, או עכ"פ יש לעשות עוד בדיקה קודם שמוציאין את הנפל (היינו שיש לעשות עוד סאניגרא"ם קודם שמוציאין את הנפל, או יאמר לרופא אחר שיעיין על הסאניגרא"ם הזה), [ובכל אופן ראוי להתייעץ עם מורה הוראה, ובזה ניצולים ממכשולות].

(ב) אם הרופא אומר שהעיבור עדיין חי (היינו ששומע דפיקת הלב), אבל כפי ראות עיני הרופא לא יחיה הולד לאחר זמן ח"ו וכד', באופן זה יש שאלה חמורה אם מותר להפיל את הולד, ואין לסמוך כלל על דבריהם, אלא תעשה שאלת חכם.

ומצאנו לנכון להעתיק מעשה מה שאירע לאחרונה, באשה אחד שהלך לבדיקת הרופא, והרופא אמר לה שאין להעיבור מח בראשו, ועל כן אינו שייך להעיבור הזה לחיות, ועל כן תפיל את הולד, והאשה בתמימותה, צלצל את אחד מעסקני קהלתנו הקדושה שיאמר להחברא קדושה לבא למחרתו לקחת את הנפל (שהיה בדעתה להפיל למחרתו את הולד), ושאל העסקן את פרטי הדברים, והגיד האשה את כל הפרטים הנ"ל, ושאל העסקן אם שאלה גם לרופא אחרת, והשיבה לא, והורה לה העסקן לשאול גם מן רופא אחרת, ושמע לו האשה, והלכה לבדיקה אצל רופא אחרת, ומצא הרופא המח מונח בראשו כרגיל, ונולד התינוק למזל טוב ובשעה טובה ומוצלחת, וכזהו כבר הבן הזה לומד בחדר, ומעשה הזה הוא מוסר השכל, שאין למהר בדבר הזה להפיל ח"ו את הולד בידים בלי התייעצות עם עוד רופאים ובלי שאלת חכם.

ב. אם יש חשש הפלה ח"ו, מותר לחלל שבת, ועל כן מותר להתקשר להרופא על ידי המעלעפא", וכן מותר לנסוע לבית החולים (וראה בהערה באיזה זמנים של ימי העיבור מותר לחלל את השבת, וכן בענין חילול שבת אחר ההפלה).<sup>7</sup>

## ג. איזה סימנים הם חשש של הפלה \ כמה פעמים צריכים להרגיש את תנועת העיבור במשך כ"ד שעות \ עצה להרגיש את תנועת העיבור

כגון אם ראתה דם, או שמרגשת כאבים חזקים או צירים (קאנטרעקשינס) ועדיין לא הגיע סמוך לזמן הלידה, או שנשברה המים ועדיין לא הגיע סמוך לזמן הלידה, או שעבר זמן רב יותר מן הרגיל ולא הרגישה תנועת העיבור (ובספר תורת היולדת (פרק ג') כתב דאם מרגשת את תנועת העיבור ה' פעמים במשך כ"ד שעות, בדרך כלל אין מקום לחשש בזה להפלה, ובספר באר הטוהרה (סימן י"ג פרק ב' הע' ב') כתב עצה ידוע בשם הרופאים שתרגיש את תנועת העיבור, שתאכל הרבה דברים מתוקים, ואחר כך תשכב על צד השמאל).  
ג. כמבואר ברא"ש יומא פרק ח' (סימן י"ג) דמותר לחלל שבת כדי להציל את העיבור, אפילו אם אין בזה חשש סכנה לאמו, וכ"כ להלכה במור וקציעה (סימן ש"ל ס"ב), ובביאור הלכה (סימן ש"ל ד"ה או), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן פ', ח"ח סימן פ"ח), ובשמירת שבת כהלכתה (פרק ל"ו ס"ב), וכן הוא דעת הגה"צ ר' משה הלברשטאם זצ"ל (מובא שם בשבט הלוי, דעת השואל שם).

## בענין לחלל את השבת כדי להציל בתוך מ' ימים הראשונים

ובאמת מותר לחלל שבת כדי להציל את העיבור אפילו כשהוא עדיין בתוך מ' ימים הראשונים (כמבואר בקרבן נתנאל יומא פרק ח' (ס"ק י'), וכ"כ להלכה בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן פ', ח"ח סימן פ"ח), ובשמירת שבת כהלכתה (פרק ל"ו ס"ב), וכן הוא דעת הגה"צ ר' משה הלברשטאם זצ"ל (מובא שם בשבט הלוי, דעת השואל שם), אמנם בדרך כלל אין דין זה נוגע להלכה ולמעשה, כמבואר בסמוך דהמציאות בזמנינו הוא, דאין להם שום רפואה להציל את העיבור בימים האלו, ועל כן אסור לחלל שבת כדי לצלצל את הרופא עבור זה, כיון דאין להם רפואה לזה.

## ד. באיזה אופנים יש להרופאים רפואות להציל את העיבור \ באיזה אופנים מותר לחלל שבת להציל את העיבור \ באיזה אופנים יש חשש סכנה להאשה

וראוי להרגיש דברוב סימנים של חשש הפלה, הוא רק סימן להתחלה של חשש הפלה, ועדיין ישנם רפואות המועילים לזה, ועל כן מותר לחלל שבת ולצלצל את הרופא, כדי להציל את העיבור, (כגון אם התחילה להרגיש חבלי לידה (קאנטרעקשינס) קודם הזמן, יש להם רפואות ידועים להפסיק את החבלי לידה, וכן אם אינה מרגשת את תנועת העיבור כרגיל, או ששאינה מרגשת שאר הרגישים של עיבורה, יש בזה חשש הפלה, וישנם איזה רפואות שיכולים לעשות לזה אם עדיין לא התחילה באמת ההפלה), וכן אם נשברה המים יש בזה חשש דלקת (אינפעקשין), ומותר לחלל שבת ולצלצל את הרופא, וכן אם התחיל לבא הרבה דם (יותר מן וסת הרגיל) יש בזה חשש סכנה להאשה, ומותר לחלל שבת ולצלצל את הרופא, אמנם אם אינו יוצא רק מעט דם (כמו וסת הרגיל) אין בזה סיבה למהר לצלצל את הרופא, דהרי אם הוא מחמת הפלה כבר הוא לאחר המעשה, וכבר אין יכולים לעשות רפואות להצילו, ואם הוא מחמת דבר אחר אין בזה סכנה להולד (ובדרך כלל הסימן היחיד להפלות עד בערך י"ז שבועות הוא רק כשיוצא ממנה מעט דם, ועל כן אין בזה סיבה למהר לצלצל לרופא כנ"ל, וכן שמעתי מפי כמה מומחים ידועים בעניני הפלות).

## ה. בנידון איזה מלאכות מותר לחלל לצורך מפלת

הנה עפ"י הלכה יש להמפלת (אם הפילה אחר מ' ימים) דין חולה שיש בו סכנה עד ג' ימים כמו אצל כל יולדת (כמבואר בביאור הלכה סימן תרי"ג סעי' ד', ובסימן תרי"ז ד"ה יולדת, ובכף החיים, ושמירת שבת

## דין יולדת

ג. הנה כל אשה המפלת (מיסקריידז"ש בלע"ז) אחר מ' יום להריונה יש לה כל ההלכות של יולדת, ראה באריכות בספר הליכות הבית סי' כ"ו.

## חייב קבירה

ד. מצוה לקבור הנפלי<sup>1</sup> אם הפילה אחר ג' חדשים<sup>2</sup> (ויש נוהגים לקבור את הנפל רק אחר ה' חדשים)<sup>3</sup>, [ויתקשר להחברא קדישא, או לאיזה מורה הוראה או מומחה העוסק בעניינים האלו].

כהלכתה פרק ל"ו סעי' ה', אמנם בדעת תורה (סימן תרי"ז) כתב בשם הדעת קדושים דחייבת להתענות אחר ההפלה, משמע דחולק בזה, ועל כן מותר לחלל שבת בעבורה, ואפילו באופן שאין לה דין כחולה שיש בה סכנה, מכל מקום יש לה עכ"פ דין כחולה שנפל למשכב, ועל כן מותר לעכו"ם לעשות כל מלאכה בעבורה, וכן מותרת לעשות איסורי דרבנן על ידי שינוי (וכל ההיתרים הנ"ל בהלכות יולדת בשבת מותרים לעשות גם לצורך המפלת). אמנם ראוי להדגיש דלהלכה ולמעשה יש לדון בכל אופן לפי המציאות ותעשה שאלת חכם, דהרי לפעמים היא בגדר חולה שיש בה סכנה, ולפעמים היא בגדר חולה שנפל למשכב, ולפעמים כשההפלה היא תיכף בתחילת העיבור אינה אפילו בגדר חולה שנפל למשכב.

## טלטול הנפל בשבת

גם ראוי להדגיש דהנפל הוא מוקצה, ואסור לטלטלו בשבת (כמבואר בסימן ש"ל סעי' ח') [אמנם בדרך כלל אינו נוגע למעשה כמובן].

ו. כמבואר במג"א (א"ח סימן תקכ"ו ס"ק כ') דצריך לקבור את הנפלים, וכן נוהגים לעשות, עי' בשו"ת אבני צדק (י"ד סימן קמ"ה), ושו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן ב"ב).

## ברית מילה \ קריאת השם

וקודם שקוברין אותו עושין לו ברית מילה (אם הוא זכר), וקורין לו שם, כמבואר בשו"ע י"ד סימן רס"ג (סעי' ה'), וז"ל: תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' (היינו קודם שהוא בן ח' ימים, ועדיין לא מל אותו) מלין אותו על קברו וכו', ואין מברכין על המילה, אבל משימים לו שם לזכר, שירחמנו מן השמים, ויחיה בתחיית המתים עכ"ל, וכן הוא בשו"ע י"ד סימן שנ"ג (סעי' ו') (ובשו"ת השיב משה ארי"ה סימן י"ג מבואר דהכוונה הוא דקורין שם בין לזכר ובין לנקבה).

(ובדרך כלל נהוג בזמנינו, דהחברא קדישא עושין לו הברית מילה קודם הקבירה, וקורין לו את השם, ואביו ואמו אין חולקין אל הקבירה).

## בנידון קבירת השליא

וראוי לציין דבירושלמי שבת (סוף פרק י"ח) מבואר דיש לקבור גם את השליא, אולם אין העולם נזהרין בזה, ובאמת לפי הירושלמי צריך לנהוג כן בכל שליא, אפילו של וולד חי (כמבואר בשדי חמד, כללים מערכת ק', כלל ל"ז), ובוה ודאי אין העולם נזהרין בזה כידוע, אמנם כבר כתב לעורר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן ק"ב) דעכ"פ לא יניחו לעשות עם השליא איזה רפואות וכדומה.

ה. ואם יש כבר איזה צורת איברים קודם ג' חדשים (י"ב שבועות), תעשה שאלת חכם אם יש לקבור את הנפל או לא (אבל בדרך כלל אין רואים צורת איברים עד ג' חדשים).

ו. דמצינו מחלוקת האחרונים מן איזה זמן מחוייב לקבור את הנפלים, בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ג' ח"א סימן ט"ו) כתב מן ה' חדשים, ובמשמרת שלום (אות ק' ס"ק י"ג) כתב דכן עמא דבר, אמנם בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן רע"א) כתב דראוי לקבוע הזמן בזה אחר ג' חדשים, שכידוע ג' חדשים הם גבול בפני עצמו (וההוראה בזמנינו בדרך כלל הוא ואצל הרבה מורה הוראות, דתלוי אם כבר יש צורת איברים קוברין

### טומאת כהנים

ד. כהן אסור לטמא את עצמו לנפל, אם הפילה אחר מ' יום, ולכן אסור במגע ובמשא, וכן אסור בטומאת אהל, כמו אצל כל מת (וראה בהערה בענין לטמא עצמו לקרוביו, כגון אם הוא כהן והפילה אשתו)<sup>יב</sup>.

אותו, ואם לאו אין קוברין אותו, ובכל אופן יש לעשות שאלת חכם).

י. כמבואר במשנה באהלות (פרק י"ח משנה ז') דקברי הנפלים מטמאים באהל, וכ"כ הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ב ה"א), וז"ל: הנפל אע"פ שעדיין לא נתקשרו איבריו בגידין מטמא במגע ובמשא ובאהל כאדם גדול שמת, שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם עכ"ל, וכ"כ להלכה בט"ז (י"ד סימן שס"ט ס"ק א'), ובש"ך (י"ד סימן שע"ג ס"ק ז').

יא. אבל אם הפילה קודם מ' יום מותר להכהן לנגוע בו, כיון דעד מ' יום אין לו דין ולד, כמבואר בפתחי תשובה (י"ד סימן שס"ט ס"ק ב') בשם המשנה למלך והנודע ביהודה (אמנם באופן שיש בו חתיכות וכדו', חיישינן שכבר הוא מן קודם מ' יום כמבואר בסמוך).

### בנידון מאימתי מתחיל החשבון של המ' ימים

והחשבון של מ' ימים מתחיל מן הל"ט, (אבל אם היה ל"ט על כתם, או אם לא היה וסת רגילה, או צריכים למנות מן ל"ט הקדמות), כמבואר בהפוסקים אצל דיני טומאת יולדת, דמונין מל"ט (כמבואר בבאר היטב סימן קצ"ד ס"ק ב', ובחכמת אדם כלל קט"ו דין ב', וכן מדייק הפתחי תשובה בסימן קצ"ד ס"ק ג' מדברי השו"ת תשובה מאהבה), והגם דיש פוסקים החולקים על זה (כמבואר בחוות דעת סימן קצ"ד ס"ק ב', ובסדרי טהרה סימן קצ"ד ס"ק ז', ובשו"ת חתם סופר סימן קס"ט), מכל מקום כבר הורה הגאון בעל השבט הלוי (מובא בשיעורי שבט הלוי סימן קצ"ד סעי' ב' ס"ק ב') דכיון דבזמנינו נשתנו הטבעים, והדרך של רוב נשים שאין רגילים לראות וסתות בג' חדשים הראשונים לימי עיבורן, על כן אם היה ל"ט על וסת רגילה, אין צריכים לחוש שכבר נתעברו קודם הל"ט, אמנם פשוט דבאשה שרגילה לראות וסתות בתוך ג' חדשים הראשונים, בוודאי יש להחמיר, וכן אם הוא נראה לפי גודל ההפלה דהיתה מעוברת כבר קודם הוסת גם כן צריכים להחמיר, ובאמת אם יש בו חתיכות וכדו', יש מקום לחוש שכבר הוא מן קודם מ' יום, חוץ אם הוא באופן שהוא מבורר אצל הרופאים שעדיין לא היתה מעוברת קודם מ' ימים).

ובאן המקום לעורר: שאין לסמוך כלל על צילום של הרופא (אולטרא סאונד) לברר מנין הימים של העיבור, דהרי ידוע שלפעמים הם טועים אפילו בכמה שבועות (וכ"כ בשיעורי שבט הלוי שם).

יב. בנידון אם הכהן מותר לטפל לנפל שהפילה אשתו – הפלה קודם מ' יום \ הפלה אחר מ' יום \ הפלה בסוף חודש התשיעי \ נולד מת \ מת בתוך השלשים יום של הלידה

הנה כהן אסור מן התורה לטמא את עצמו למת, אולם ל' הקרובים מותר לטמא את עצמו, וגם יש חיוב לטמא את עצמו להם, כמבואר בשו"ע י"ד סימן שע"ג (סעי' ג'), וז"ל: כל המתים האמורים בפרשה שכהן מטמא להם, מצוה שיטמא להם, ואם לא רצה מטמאים אותו בעל כרחו, אחד האיש ואחד האשה עכ"ל.

אמנם אם הוא נפל אין הכהן מטמא להם, ואפילו להקרובים, כמבואר בתוספות פסחים ט. ד"ה בשפתותו) וכ"כ להלכה בשו"ע י"ד סימן שע"ג (סעי' ד') ובש"ך שם (ס"ק ז').

ועל כן אסור להכהן לטמא את עצמו לנפל אפילו אם הפילה אשתו, וכן אם נולד לו בן ומת בתוך השלשים יום (ודינו כנפל), אבל אם כבר כלו לו חדשיו אינו נחשב כנפל, אפילו אם מת בתוך השלשים יום (כמבואר בשו"ע י"ד סימן שע"ג סעי' ד'), ואפילו אם נולד מת (וכן מבואר בשו"ת שבט הקהתי ח"ד סימן ר"ד).



## שמירה | מבלאות | קדושה וברכו

ו. נהגו העולם להקל אצל מפלת דאינה צריכה שמירה, וכן אינה צריכה לנהוג בכל ההנהגות של יולדות" (דאין תולין טבלאות של שמירה על הכותל של החדר של המפלת, ואינה צריכה להמתין בבית עד ששומעת קדושה או ברכו).

## עליה לתורה

ז. מעיקר הדין צריך לעלות לתורה כשהאשה הולכת לבית הכנסת בפעם הראשון אחר שהפילה" (אם הפילה אחר מ' ימים<sup>1</sup>) (וכמו בכל יולדת יש חיוב עליה לתורה), ולמעשה נהגו העולם להקל בזה אצל מפלת<sup>2</sup>, אכן צריך לדקדק שלכל הפחות יעלה לתורה בימות החול<sup>3</sup>.

ובכל אופן אם יש חשש דהבית החולים יבוא לנתחו וכדו', או הוי כמת מצוה (דמותר לכוון לטמא בעבורו, ואם כן ה"ה באופן זה מותר לכוון לטמא בעבורו משום ניוול המת), ועל כן מותר אפילו לכהן לטמא בעבורו, אם אי אפשר להצילו על ידי אחר, וכן מבואר בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן ר"ד), (אבל באופן כללי לא שייך בזמנינו החשש הזה, דעפ"י חזק של המדינה אסור להם לעשות שום דבר עם הנפל בלי רשות מן אביו ואמו).

יג. הנה בדרך כלל אצל מפלת אין רוצין לעשות עסק גדול מזה כמובן (וכן הוא ידוע אצל הרבנים ומדריכים בענינים האלו דכן הוא ראוי להיות, שלא לעשות עסק גדול מזה), ועל כן אין רוצין לעשות כל הענינים האלו, דבזה עושין עסק גדול מזה.

ובאמת הענין של הטבלאות וכן הענין שלא תצא מביתה עד שתשמע קדושה וברכו, אינו חיוב עפ"י הלכה, רק הוא ענין המובא בספרים לעשות, ועל כן מובן דיש להקל בזה אצל מפלת, אבל הענין של שמירה הוא הלכה פסוקה, כמבואר ברמ"א באבה"ע סימן ס"ד (סעי' א'), ומקורו הוא בגמרא ברכות (נד), ומכל מקום נהגו העולם להקל בזה אצל מפלת. ואפשר ליישב דבר זה, דהרי עיקר הטעם שצריכה שמירה הוא משום שהוא כחולה שיש בו סכנה הצריכה שמירה, כיון שהורע מזלה, כמבואר ברש"י שם, ועל כן בוודאי אם הפילה נפל אחר מ' יום, הגם שיש לה דין יולדת, מכל מקום אינה במציאות כיוולדת רק אם הפילה בחדשים של סוף ימי העיבור, וכע"ז מצינו מחלוקת אחרונים אם המפלת פטורה מלהתענות בתוך ג' ימים ראשונים (כשאומרת שאינה צריכה לאכול), דבביאור הלכה (סימן תרי"ז ד"ה יולדת) כתב בשם הש"י חמד שפטורה מלהתענות כיון שיש לה דין יולדת, אמנם בדעת תורה (סימן תרי"ז) כתב בשם הדעת קדושים דחייבת להתענות, והגם שיש לה דין יולדת מכל מקום במציאות אינה כיוולדת, ואין לה החולשה כמו יולדת, ועוד אפשר דסמכין כיון שדרים בכרכים גדולים אם כן לא שייך כל כך הענין הזה של שמירה מן המזיקים, כיון שיש שם הרבה אנשים וכן היה דעת הגאון בעל שו"ת עמק התשובה זצ"ל דמעיקר הדין אין צריך לשמירה בזמנינו בעיירות הגדולות.

יד. כמבואר במג"א סוף סימן רפ"ב.

זו. ויש מקילים דאין צריך עליה לתורה רק אם הפילה אחר ג' חדשים.

זי. הנה בדרך כלל אצל מפלת אין רוצין לעשות עסק גדול מזה כמובן (וכן הוא ידוע אצל הרבנים ומדריכים בענינים האלו דכן הוא ראוי להיות, שלא לעשות עסק גדול מזה), ועל כן אין רוצין לעשות העליה לתורה בזמן שבא האשה לבית הכנסת, ויש מקום ליישב דבר זה עפ"י הלכה כמבואר בסמוך.

יז. כמבואר במג"א סוף סימן רפ"ב דבכל יולדת יש חיוב עליה כשבאה היולדת לבית המדרש בפעם הראשון אחר הלידה, או אחר מ' ימים (לזכר, או פ' ימים לנקבה) אפילו אם לא באה היולדת לבית המדרש, והגם דנהוג אצלינו להמתין לכתחילה עד שבאה היולדת לבית המדרש אפילו אחר מ' ימים, מכל מקום אצל מפלת בוודאי ראוי לסמוך על עיקר הדין, והגם דבאיזה ספרים

ח. אין לו חיוב עליה בשבת אחר ההפלה י'.

### פדיון הבן להבן הנולד אחריו

ט. אם הפילה קודם מ' יום, חייב לפדות את הבן הנולד אחריו (אפילו עם ברכה) י"ב.

י. אם הפילה אחר שכבר ניכר על הנפל צורה של איברים (והיינו אחר י"ב שבועות) י"ב, אין צריכים לפדות את הבן הנולד אחריו י"א.

מובא ענין ליתן העליה דוקא כשבאה האשה לבית המדרש בשבת, כדי ליתן אחר העליה מי שברך, ודמי הנדר יהיה במקום דמי הקרבן (כמובא בספר נימוקי או"ח בשם זקינו בעל השם שלמה, וישנם בזה עוד טעמים מקובל מהקדמונים ליתן העליה דוקא בשבת כשבאה האשה לבית המדרש, מובא בספר פרי הגן דיני יולדת סימן ו' עיי"ש), וכן נהוג בדרך כלל ליתן העליה בשבת, מכל מקום אצל מפלת בוודאי ראוי לסמוך על עיקר הדין, כדי שלא לעשות עסק גדול מזה.

ית. דהרי העליה של שבת אחר הלידה אינו חיוב עליה עפ"י הלכה, אלא כן הוא המנהג ליתן עליה בשבת אחר הלידה.

יז. בנידון מאימתי מתחיל החשבון של המ' ימים

דהיינו, אם בוודאי לא עברו מ' ימים משנתעברה (דהיינו מן הל"ט, אבל אם היה ל"ט על כתם, או אם לא היה וסת רגילה, אז צריכים למנות מן ל"ט הקודמת), אין חוששים לולד, והבא אחריו חייב בפדיון עם ברכה, כמבואר ביו"ד סימן ש"ה סעי' כ"ג (כמבואר בהפוסקים אצל דיני טומאת יולדת, דמונין מל"ט, (כמבואר בבאר היטב סימן קצ"ד ס"ק ב', ובחכמת אדם כלל קט"ו דין כ', וכן מדייק הפתחי תשובה בסימן קצ"ד ס"ק ג' מדברי השו"ת תשובה מאהבה), והגם דיש פוסקים החולקים על זה (כמבואר בחוות דעת סימן קצ"ד ס"ק ב', ובסדרי טהרה סימן קצ"ד ס"ק ז', ובשו"ת חתם סופר סימן קס"ט), מכל מקום כבר הורה הגאון בעל השבט הלוי (מובא בשיעורי שבט הלוי סימן קצ"ד סעי' ב' ס"ק ב') דכיון דבזמנינו נשתנו הטבעים, והדרך של רוב נשים שאין רגילים לראות וסתות בג' חדשים הראשונים לימי עיבורן, על כן אם היה ל"ט על וסת רגילה, אין צריכים לחוש שכבר נתעברו קודם הל"ט, ובאמת יש מקום לומר דלא נחלקו הפוסקים אלא לענין טומאת יולדת, אבל לענין פדיון הבן כו"ע מודה דמונין מן ל"ט, (וכ"כ בשו"ת בית ישראל סימן קל"ג). אמנם פשוט דבאשה שרגילה לראות וסתות בתוך ג' חדשים הראשונים, בוודאי יש להחמיר, וכן אם הוא נראה לפי גודל ההפלה דהיתה מעוברת כבר קודם הוסת גם כן צריכים להחמיר, ובאמת אם יש בו חתיכות וכדו', יש מקום לחוש שכבר הוא מן קודם מ' יום, חוץ אם הוא באופן שהוא מבורר אצל הרופאים שעדיין לא היתה מעוברת קודם מ' ימים).

ובאן המקום לעורר: שאין לסמוך כלל על צילום של הרופא (אולטרא סאונד) לברר מנין הימים של העיבור, דהרי ידוע שלפעמים הם טועים אפילו בכמה שבועות (וכ"כ בשיעורי שבט הלוי שם).

כ. דהרי בדרך כלל אין עליו צורת איברים עד י"ב שבועות, אבל אחר י"ב שבועות בדרך כלל כבר יש עליו צורת איברים. (אמנם לפעמים יש יוצא מן הכלל בדבר הזה, דכבר יש עליו צורת איברים קצת אחר י"ב שבועות, וכן לפעמים אין עליו צורת איברים עד י"ד שבועות).

כא. דהרי זה וולד גמור, והבא אחריו פטור מפדיון, כמבואר ביו"ד סימן ש"ה סעי' כ"ב (ובדרך כלל אין לו צורה של איברים עד י"ב שבועות, ואחר כך בדרך כלל כבר יש עליו צורה של איברים), ובאופן זה אין שום מקום להחמיר לפדות את הבן בלא ברכה.

**יא.** אם הפילה אחר מ' יום, אבל עדיין לא היה ניכר על הנפל צורה של איברים (והיינו קודם י"ב שבועות), יעשה שאלת חכם אם צריך לפדות את הבן שנולד אחריו.<sup>ב</sup>

### לעשות פעולות לע"נ

**יב.** אין צריכים לעשות שום פעולות לטובת הנשמה של הנפל.<sup>ב</sup>

**כב.** דאם כבר עברו מ' ימים משנתעברה, אבל עדיין לא היה עליו צורה של איברים, יש בזה כמה חילוקי דינים, ותלוי לפי המציאות, ויש לשאול שאלה ממורה הוראה הבקי בדינים האלו (וגם ישנם כמה אופנים שיש מחלוקת הפוסקים, ראה בשו"ת מהרי"ק שורש קמ"ב, רמ"א סימן ש"ה סעי' כ"ג, סידור יעב"ץ מגדול עז פ"א אות כ"ה, שו"ת נודע ביהודה תניא יו"ד סימן קפ"ח, וראה עוד בשו"ת חכם צבי סימן ק"ד, שו"ת שבות יעקב ח"א סימן פ"ג, שו"ת דברי חיים יו"ד ח"ב סימן ק"ג, שו"ת מהרי"א אסאד אבן העזר סימן רס"ד אות ב', שו"ת אבני צדק יו"ד סימן קכ"ז, וראה בשו"ת חכם צבי שם, ושו"ת שאילת יעב"ץ סימן מ"ט, ובשו"ת חתם סופר יו"ד סימן רצ"ט דבכל אופן שיש מחלוקת הפוסקים הנ"ל יש לפדות בלא ברכה).

**כג.** כמבואר בספרים דהנשמה של הנפל כבר מתוקן בתכלית התיקון, ונשמתו צרורה בצרור החיים תחת כסא הכבוד, ועל כן אין צריכים לעשות שום פעולות לטובת נשמתו, וכן הוא מנהג העולם, דאין לומדים משניות וכדו' לעילוי נשמתו, וכן אין מוליכין נר נשמה לטובת הנשמה, וכן אין האשה מוסיף להדליק עוד נר בערב שבת לטובת הנשמה.

כד.

### מקור דהנפלים יקימו לתחיית המתים

כמבואר בכתובות (ק"א), ובסנהדרין (ק"י), ובירושלמי שבועות (סוף פרק ד'), ומבואר שם דעומד לתחיית המתים אפילו אם היה רק יצירת העיבור, ונקלט במעי אמו, ואחר כך נמחה והפילה אשתו, מכל מקום יקום לתחיית המתים.

ועל כן נוהגין ליתן לו שם קודם הקבירה כיון שיהיה עומד לתחיית המתים, כמבואר בטור (יו"ד סימן שנ"ג) ובבית יוסף (יו"ד סימן רס"ג) בשם הרא"ש (מועד קטן פרק ג' סימן פ"ח) דכן הוא מקובל מן ר' נחשון גאון, וכ"כ להלכה בשו"ע יו"ד סימן רס"ג (סעי' ה'), וז"ל: תינוק שמת קודם שיגיע לחיות בן ח' (היינו קודם שהוא בן ח' ימים, ועדיין לא מל אותו) מלין אותו על קברו וכו', ואין מברכין על המילה, אבל משימים לו שם לזכר, שירחמוהו מן השמים, ויחיה בתחיית המתים עכ"ל (ובשו"ת השיב משה אור"ח סימן י"ג מבואר דהכוונה הוא בין לזכר ובין לנקבה).

### מקור דאין זה נקרא יגיעה להבל וריק

ובספר בנה ביתך (סימן כ"ג הע' ל"ד) מצאתי ענין נפלא, דיש מצינים ראייה לדבר הזה מן התורה יציב וראוי הוא להוריד נשמה לעולם הזה רק בהכוונה להביאו לחיי העולם הבא, ואין זה נקרא יגיעה לריק ולהבל, דהרי מצינו דבמצרים כשגור פרעה להשליך את הילדים אל הים, פירש עמרם (אביו של משה רבינו) מן יוכבד אשתו, אמרה להם מרים הנבואה, קשה גזירתך יותר מן הגזירה של פרעה, שפרעה לא גזר אלא בעולם הזה (דהרי אפילו אם פרעה משליך את הילדים אל הים, מכל מקום הרי יחיו לעולם הבא), ואתה גוזר על הילדים בעולם הזה ובעולם הבא (סוטה יב.).

### לעתיד לבא יהיה הנפל מכיר את אביו

ועוד מצינו דלעתיד לבא יהיה דעת בהתינוק, ויהיה מכיר את אביו ואת אמו, כמבואר בטור (יו"ד סימן שנ"ג) ובבית יוסף (יו"ד סימן רס"ג) בשם הרא"ש (מועד קטן פרק ג' סימן פ"ח) דכן הוא מקובל מן ר' נחשון גאון, וז"ל: דכד מרחמי ליה מן שמיא, והויא תחיית המתים, יהיה דעת בהתינוק ויכיר את אביו עכ"ל.

## דברי חיזוק ונחמה

יג. ראוי לחזק את לב אשתו אחר ההפלה, שלא תסבור שכל היגיעה היה לריק ולהבל, אלא יש לו לחזקה ולעודדה במאמרי חז"ל, דגם הנפלים יקימו ויחיו לתחיית המתים<sup>27</sup>, ויהיה כצדיק גמור בלא שום חטא<sup>28</sup>.



כה.

## דברי חיזוק להפלה

ויש לו לחזק את לב אשתו, דהגם דולד זה לא היה בר קיימא, מכל מקום יש להם בזה עכ"פ סימן טוב, דבזה כבר רואים שהם יכולים ללדת בנים, ויש להם כל הכלים לזה, רק בזה הפעם לא היה של קיימא, אבל בעזרת השי"ת עוד יזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות.

## נחוץ לדעת דהפלה הוא דבר שכיח מאד בזמנינו.

ונחוץ לדעת דמפלת הוא דבר שכיח מאד בזמנינו (בערך 25%), וכמעט כל אשה יש לה הפלה אחת במשך ימי חייה, ועל כן אין להתעצב כלל בזה, ובעזרת השי"ת עוד יזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות (וראוי להדגיש דהגם דהפלה הוא דבר שכיח מאד בזמנינו, מכל מקום אם היו לה כמה הפלות זה אחר זה, ראוי שתלך לרופא כדי לעשות בדיקות אם יש איזה סיבה שהוא גורם לדבר זה).

הרב דוד חיים גליקשטאט

מוהל מוסחה

כולל תפארת ציון, באבוב 45 - לונדון יצ"ו

## בדין אם מותר לישראל למול גוים

**איתא** בב"י ס"ס רס"ו, וכן בד"מ ס"ס רס"ג, והובא להלכה שם ברמ"א בהג"ה, שאסור למול עכו"ם שלא לשם גרות. וכן פסק בלבוש שם, ונתן טעם לזה כיון שאין כוונתו לגייר, למה נסיר חרפתו ממנו, ולהחתימו באות ברית קודש. ובמ"ז (ס"ק ג') נתן טעם, דבמדרש איתא דאברהם אבינו עומד בפתח גיהנום ומבחין מי הוא שנימול שלא להכניסו לגיהנום, ומי שמל גוי מבטל סימן המילה בישראל, והיינו דבוראי הגוי יכנס לגיהנום דהא אפילו המונה עם גויה מכניסים, אלא דעושה חסרון לנו, דאין לנו עוד סימן מובהק דשייך רק לנו.

### קושית הש"ך

**אולם** ע"ש בש"ך ס"ק ח', דהקשה מג' מקומות דאין איסור עצמי למול גוי, ורק דהאיסור הוא משום דאסור לרפאות גוי.

**(א)** דבגמרא ע"ז כ"ו: איתא, ת"ר ישראל מל את העכו"ם לשום גר (והוא תוספתא ע"ז ג' ה'), ומדייק הגמרא דלשום גר, לאפוקי משום מורנא דלא, ופרש"י תולעת שיש לו בערלתו, דאסור לרפאותו בחנם, כדאיתא בגמרא לעיל מיניה דהעכו"ם לא מעלין (היינו שלא מצילים אותם מסכנה), ולא מורידים (היינו שלא נותנים אותם בסכנה), ושכן כתב שם התוס' (ד"ה לאפוקי), דהוא משום רפואה, אבל בשכר או להתלמד מותר כדלקמן, וא"כ האך יכול לומר דיש איסור עצמי למול את גוי, והלא מבואר דאין איסור עצמי למול אלא איסור רפואה בגוי.

**(ב)** דהרמב"ם סוף הל' מילה (ג'ד) כשהביא גמרא זו כתב, ז"ל, גוי שצריך להתוך ערלתו מפני מכה או שחין שנוולד בה, אסור לישראל להתוך לו אותה, שהגויים לא מעלין אותן מידי מיתה ולא מורדין אותן אליה, ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכוון למצוה, לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר לישראל למול אותו, עכ"ל. הרי דלא אסור אלא משום רפואה, הא לאו הכי ליכא איסור עצמי משום מילה בגוי.

**(ג)** סתירה מהמחבר רמ"א ולבוש עצמם, שהם מביאים לקמן בהלכות גרים (רס"ח ט') את זו הסוגיא, גוי שבא להתוך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנוולד לו בה, אסור לישראל להתכה מפני שלא נתכוון למצוה, לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מצוה לישראל למול אותו, והוסיף הרמ"א, ובמקום שמותר לרפאות הגוים מותר בכל ענין, וכן איתא בלבוש שם, ומשמע דהדין הוא מטעם רפואה בגוי ולא משום איסור מילה בגוי, והאך אמרו כאן דיש איסור מילה בגוי משום חותם ברית קודש או הבחנה.

## שיטת הש"ך

**ומכאן** הני קושיות אלימותות פירוש הש"ך, כוונת הרמ"א כאן דאיירי רק בשיש לו מורנא ומכוון לרפואה, ורק באופן זה אסר, והא דסתם כאן הרמ"א דסמך עצמו על לקמן בהל' גרים, דבאמת אין איסור למול גוי ורק משום איסור רפואה נגעו כאן, וכן כתב הש"ך לקמן בס' רס"ח ס"ק י"ט.

**וכיון** דאמר דאינו אלא איסור רפואה בגוים נמצא לפי זה דיש ב' היתרים במילת גוי, כמו שכתב התוספות בע"ז, (א) בשכר משום איבה. (ב) להתלמד ולהתחכם ברפואות. (ואופן ההיתר שכר משום איבה עיין לעיל סימן קנ"ח ס"א, דאסור לרפאות גוי אפילו בשכר, רק ההיתר הוא משום איבה, דהיינו דאם אין הגוי משלם או יש לו תירוץ למה אינו רוצה לרפאותו, אבל אם הגוי מוכן לשלם א"כ יתעורר איבה אם לא ירפא אותו). וכן משמע בב' הגר"א כהש"ך, אבל על הלבוש דאמר דיש איסור של התימת ברית קודש בגוי, נשאר בקושיא.

## ישובים על קושית הש"ך

**והנה** יש כמה מהלכים ליישב הט"ז והלבוש דלומדים הב"י והרמ"א כפשוטו דהאיסור הוא משום מילה בגוי.

**א** יש להקדים דהנוסח של הרמב"ם שהבאנו לעיל, הוא לכאורה מוקשה מאד, דאמר אע"פ שעושה מצוה ברפואה זו, ואיזה מצוה היא דהרי אנו דנים אם יש איסור, אבל מצוה מאן דכר שמיה, וקשה מאד לומר דבשביל שהוא מצוה אצל ישראל יתחשב מצוה אצל גוי, והוא כמו גוי שנוטל לולב, או ישראל שנוטלו באמצע השנה? ועוד קשה דבפשטות של הגמרא, רק אומר דלשם גר מותר ולשם מורנא לא, ולא מחלק דאם יש לו מורנא, לשם מה מל עצמו, והאיך מצאה הרמב"ם לומר דבאופן שיש מורנא, אם כוונתו לשם מצוה דמותר.

**ועיין** בכסף משנה, וז"ל, ונראה שמפרש רבינו, ישראל מל את הגוי לשום גר, אע"פ שיש לו מורנא, וז"ש ולפיכך אם נתכון הגוי למילה מותר וכו', כלומר אע"ג דאית ליה מורנא, עכ"ל. והיינו שאינו מפרש הגמרא כמו הש"ך דבא לומר דרק לגירות מותר למול, ובא לאפוקי דוגמא אחרת לגמרי, דהיינו מורנא, אלא בא לומר דבאופן שבא להתגייר וגם יש לו מורנא, תלוי בזה מה כוונתו בחיתוך הערלה, דאם כוונתו להתגייר מותר, ואם כוונתו לרפואה אסור. וכן הוא בב"י שם בהלכות גרים, דאמר ומשמע ליה להרמב"ם דברייתא דקתני ישראל מל את הגר לשם גר בכל גווני קאמר, אע"פ שיש לו מורנא, וביותר ביאר הב"ה שם, דפירש הרמב"ם דהגמרא מדייק דאי במל לשם גר בדליכא מורנא לא איצטרך למיתני, אלא מאי דהברייתא נתכוון דאפילו בדאיכא מורנא, מל את הגוי רק לשם גירות, דאע"פ דבשעה דכורת הערלה עדיין גוי הוא ואסור לרפאותו, אפ"ה אינו בכלל איסור רפואה, אלא אדרבה מצוה לישראל למול אותו כיון שנתכון הגוי למצוה, אבל אם לא נתכוון למצוה אע"פ דעומד להתגייר אסור משום רפואה בעכו"ם. ובוה מתורץ הב' קושיות על הרמב"ם, דהמצוה הוא המילה של גרות, והגמרא איירי שפיר באופן שיש לו מורנא,

רק הדיון הוא לשם מה נימול. ובוה מוכן למה הטור מביא הלכה זו בהלכות גרות, באמצע סדר הגרות, דכאן ברס"ג וברס"ו איירי בהלכות מילה ופסק לנו דאסור למול גוי, ומשום חתימת אות ברית קודש והבהחנה, ושם איירי באיזה אופנים מותר למול את הגר, דאע"פ דאין כאן איסור מילה בגוים, מ"מ אם כוונתו לרפואה אסור. ובוה מתורץ כל קושיות הש"ך, דהגמרא איירי רק משום רפואה רק משום דעומד עתה לגייר, וזה האופן דיבור התוס' בהיתרים לשם שכר מחמת איבה או להתלמד. וכן הרמב"ם, וכן השו"ע והלבוש אינם סותרים עצמם, דכאן איירי בהלכות מילה ושם איירי בהלכות גרות ובנידון של רפואה. וגם בזה מוכן יותר דכאן לא נזכר כאן שיש לו מורנא, ולכאורה איירי בסתם ולא באוקימתא שאינו מצוי כפירוש הש"ך.

**וכן** בספר ראשון לציון, לרבינו בעל האור החיים הקדוש, כאן ברס"ג חולק על הש"ך דבוראי אין כוונת הב"י והרמ"א לאיסור רפואה, דא"כ למה מביאים הלכה זו מרבינו ירוחם בשם הגאונים, דהא לפי הש"ך הלא גמרא ערוכה היא, (וקושיא זו הקשה גם באורה מישור על הד"מ הארוך, ובשור"ת מעיל צדקה סימן י"ד ועוד), ומעצמו בא לומר מהלך זו בהגמרא דאיירי בגר שעומד להתגייר ויש לו מורנא. ועוד הוכיח זה מהגמרא דאם רק בא לאפוקי לשם מורנא, דבר זה ידעינן כבר, דיש איסור רפואה בגוי. וגם למה לא אמר בפירוש הברייתא דאין מלין גוי שיש לו מורנא. אלא מאי דהביריתא אמר דמותר למול גוי לשם גר, והיה קשה להגמרא דפשיטא, וע"ז תירץ הגמרא דאפילו יש להגוי הזה שרוצה להתגייר מורנא, ויש איסור לרפאות גוי, מ"מ אם כוונתו לגירות מותר. ובחסדי דוד על התוספתא, אמר עוד ראיה מהתוספתא עצמו למהלך זו, מדאמר לעולם מלין את הגוי לשם גר, ומה כוונתו בלעולם, דלפי הש"ך היה די לומר מלין לשם גר, לאפוקי לשם מורנא, אבל לפי דרך זו מוכן דבכל אופן מותר למול לגירות ואפילו יש לו מורנא דאסור לרפאות, ובלבד שכוונתו לשם מילה.

**ובאמת** תשובה זו של הגאונים דמביא רבינו ירוחם, הוא תשובת רבינו גוטנרני גאון, (ח"ב רנ"ח), וז"ל, ואסיר ליה לבר ישראל למימהליה לגוי שלא לשום גירות, כל עיקר, עכ"ל, ורואים בזה דהאיסור הוא בכל אופן, ואין כאן ההיתרים של רפואה בעכו"ם.

**ב)** לתרץ הרמב"ם יש עוד מהלך, והוא בתשובת הרמב"ם (הובא בהליקוטים בסוף רמב"ם מהד' פרנקל), לפי מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים (ח' י') דמשה רבינו לא הנחיל את התורה והמצוות אלא לישראל ולכל הרוצה להתגייר, ואח"כ בפ"י ה"י חידש דבן נח שרצה לעשות מצוה משאר המצוות כדי לקבל שכר אין מונעים אותו לעשות אותן כהלכתה. ועפ"ז חידש דאם בא למול, מותר למולו, ובלבד שיעשנה והוא מודה בנבואת משה רבינו שצוה אותו בשם השם יתעלה ומאמין בזה, לא שיעשנה מחמת זולתו, או על פי דעה שראה לעצמו, ואין הפרש בזה בין ישמעאל בין שאר גוים, וא"כ הגמ' בע"ז דפסק הרמב"ם כאן מיירי שאם בא בכוונה למצוה כדלעיל מותר ואפילו שיש לו מורנא, אבל אם בא בכוונה להתרפאות, אסור משום רפואה בגוי, ואע"פ שמעשה זה שייד להיות מצוה. ומ"מ איתא לתקנת הגאונים שהובא כאן ברמ"א דאסור למול גוי ורק דממעטינן אם כוונתו לשם מצוה. (ואולי צריך להביא הטעם של איסור רפואה בעכו"ם, ולא הספיק לנו באיסור מילה בעכו"ם,

אם רוצה לעשות ג"כ המצוה, ורק עתה מכון לרפואה, דאע"פ דרוצה לעשות מצוה זו, מ"מ גוי הוא, ואסור לרפאות אותו). גם בראשון לציון ברס"ח, יש לו עוד צד מעצמו ללמוד כן, דאם מתכוון למצוה והוא כמו מקצת גרות מותר, וכעין זה איתא בבה"ל בס"ס ד"ש, ששייך אצל גר תושב בתחלת קבלתו לקבל עליו עוד מצוות, ואפילו שבת, ואע"פ שגוי ששבת חייב מיתה, כיון שמקבל עליו מצוה זו בתורת קבלה.

ג) בשו"ת מעיל צדקה סי' י"ד, הובא כאן בפ"ת ס"ק י"ג, מתרץ דכודאי מבואר כאן דיש איסור למול גוי, ובהוכחת הראש"ל צ"ל דלעיל, אלא דאם רואין שכוונתו לרפואה מותר ע"י ההיתרים של שכר, דאינו מל ליטול ממנו חותם המלך, רק להציל עצמו, אבל בלא"ה אסור משום חתימת ברית קודש. ומביא מהזה"ק דאסור למול גוי משום חתימת ברית קודש. (אבל באמת אינו מתרץ הרמב"ם רק השר"ע).

ושוב אמר עוד סברא לאיסור, משום דאסור לתן לגוי מלית מצויצת, דחיישינן שיתלווה עם ישראל, וחוששינן לש"ד. וסברא זו איתא גם בחכמת שלמה להגרש"ק בס"ר ס"ח, ובצפנת פענח על הרמב"ם.

ד) בשו"ת שבט הקהתי (ד' רמ"ח), ע"פ מה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק או"ח קמ"ד ושו"ת מהרש"ם ח"ז צ"ג, דהא דאסור למול גוי, הוא דוקא מילה עם פריעה, דבזה הוא חתימת ב"ק, אבל מילה בלחוד, מותר, וא"כ ברס"ג איירי במילה שלימה עם פריעה, אבל ברס"ח איתא רק לחתוך ערלתו וזה אינו אסור בגוי, אם לא ממעם רפואה בגוי.

### סיכום של הסוגיא

הש"ך והגר"א מתירים למול גוי בתנאים של שכר ולהתלמד, אבל להמ"ז והלבוש אסור בכל אופן, וגם למהלך של הכ"מ-הב"י והב"ח והראש"ל צ"ל, וכן מוכח בטור שלומד כן, וכן הוא פשטות הב"י והרמ"א, וגם במקור הדברים ברבינו נוטרנאי גאון איתא בפירוש לאסור, וכן נראה דעת האורח מישור והחסדי דוד, ואפילו להרמב"ם בתשובה אסור כל זמן שלא מכוונים למצוה, וזה ודאי דלא שייך אצל כל המלים גוים בזמננו, וגם המעיל צדקה אוסר חוץ מבאופן שברור שהוא לרפואה, ולמהלך הרביעי ג"כ לא התירו רק מילה בלי פריעה, וגם זה אין עושים בזמננו והנה אף להש"ך דמתיר, הבאנו לעיל דמותר רק או להתלמד או משום איבה אם מוכן לקבל שכר יכול לרפאות.

### פסקי האחרונים

**ובתשובת** תורת חיים להגה"ק ר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל סי' פ"ז פסק בתקיפת לאסור למול גוים בשום אופן, כמו הראש"ל צ"ל, ושם איתא כמה מגדולי זמנו כולם כן סברו, וביניהם שו"ת באר חיים מרדכי יו"ד סי' מ', וכן הגה"ג הגר"ש אלישיב זצ"ל מביאו להלכה, הובא בספר מילה שלימה עמוד תנ"ו, וכן פסק בלבושי מרדכי אה"ע קמא סי' ל"ח י"ב, מנחת יצחק ח"א סי' ל"ו, הר צבי יו"ד רט"ו, חלקת יעקב יו"ד קמ"ט, שו"ת ר' עקיבה יוסף (שלעזינגער) יו"ד ח"ב סי' קע"ח. וכן הורה כ"ק אדמו"ר מהר"א מבעלזא צוק"ל לשאול את הגאון מטשעבין והורה לאיסור, (מוכח בתלדותיו שר התורה עמ' 280). וכן



הורה הגה"צ ר' מאיר בראנדסדאפער זצ"ל (כן שמעתי מא' מנכדיו שהורה לו כן, ואע"פ שעי"ז לא היה יכול בנו הראשון שהיה בשבת, וכן שמעתי מידידי הרב הערשל ווייסבערגער שליט"א שהורה לו כן), וכן הוא שיטת החידושי הרי"ם כדלקמן, והוסף יותר דגוי שמל חייב מיתה, כמו גוי ששבת.

**אבל** בשו"ת יבי"א ח"ב יו"ד י"מ, נוטה להקל, ובעיקר בונה עצמו על התשובת הרמב"ם, ופירש הרמב"ם דהא דצריך לכוון לשם מצוה היינו לקבל שכן, אבל באמת נוסח הרמב"ם שאמר לבסוף לא משמע כן, דאמר ובכל עת שיבא אלינו שנמול אותו לשם מילה מותר לנו למול, דמשמע רק באופן זה מותר. וגם הוא לבסוף אמר דהמחמיר תבוא עליו ברכה. גם בתשו' שבט הקדתי הג"ל, שוב הביא מהראשל"צ שאם יש לישראל הרוחה מזה מותר, ולכן נוטה להתיר אם יש לו הרוחה להתלמד, אבל עיין בראשל"צ עם הערות דהקשה על השה"ק דהראשל"צ חוזר לבסוף מלהתיר בשיש הרוחה לישראל. וגם מה דהתיר למול הערבים מטעם דהם בני קטורה, לדעת הרמב"ם דגם בניהם מחויבים במילה, אבל באמת הלא הבאנו לעיל התשובת הרמב"ם דגם הישמעלים אסורים למול אותם אם אינם מכוונים לשם מצוה דהקב"ה צוה למשה. ולמעשה הוא בעצמו רק מתיר בהצטרף עוד מורה הוראה עמו.

### ביאור מילת שכם ומצרים

רק עוד צריך להבין מעשה דשכם ומצרים, האך התירו השבטים לשכם ויוסף למצרים למולם, וזה הקשה המעיל צדקה בשם הוזה"ק, וכן הראשל"צ, ע"ש. ואולי י"ל עוד מהלך, דהאבות מלו עצמם גם בפריעה בתור אינו מצווה ועושה, כמבואר בתוספות יבמות ע"א: ד"ה לא, והשבטים ביקשו משכם למול ולגזיר ולהיות כמותם, כמבואר בחידושי הרי"ם ובמשך חכמה, וכשראו שעשו מילה בלי פריעה הבינו שלא רצו לגזיר רק למול כדי להתחתן עמהם, וחידש החידושי הרי"ם זצ"ל דגוי שמל חייב מיתה, כמו גוי ששבת, דמשמש באות שלנו וגם מילה הוא אות, והוא בכלל גזל, דגזול האות שלנו, וזהו א' מז' מצות בני נח, ולכן הורגם, ובוזה מתורץ קושיית הרמב"ם והרמב"ן למה היו אנשי שכם חייב מיתה, כיון דמלו ולקחו אות ונשתירו בניהם, וזהו במרמה לגנות אותם אם עומדים לגזור ולמול כמותם. אבל יעקב טען להשבטים דלמהר"ם שיק דלעיל לא עשה רק מילה ומותר למול, והשיבו השבטים דה"מ בחר שניתן מצות פריעה, אבל עתה דכל האות הוא מילה לחוד ע"כ הם חייבים מיתה, דגזל כל האות שלהם, אבל יעקב סבר דלמעשה הבני ישראל כבר מלים גם בפריעה ולכן אינם ח"מ.

**וכן** יוסף סבר כאביו ולכן צוה רק למול בלי פריעה להמצריים, והסיבה היתה כדי להוריד קליפתם כמבואר בזה"ק, המובא במעיל צדקה. וכשבאו השבטים למצרים, אמר להם יוסף לראות את ערות הארץ באתם, היינו שהם נימולים וח"מ לשיטתכם, וזה שאמר להם דשנים מכם הרנו כרך גדול של שכם מחמת זה. ובוזה מתורץ מה שהראה להם יוסף הצדיק שהוא מהול אע"פ שכל מצרים מלו, דרש"י (מ"ה י"ב) אמר שאני מהול ככם, והיינו גם עם פריעה.



## הרב אלי' מרדכי ב"ץ

בעמח"ס ממלכת כהנים עה"ת, מי באר על המועדים  
מגיד שיעור בקהל יטב לב ד'סאטמאר ב"פ, ברקלין יצ"ו

## בענין ציורי בעלי חיים ומוזלות ושאר ציורים על גבי הארון קודש הפרוכת וכותלי בית המדרש

### תוכן הענינים

א. צורת אריות וכדומה בביהכ"נ. מקור המנהג לאריות על הארון הקודש.  
הכרובים היה בהם חיות. ב. צורת חיות אסור מה"ת. ג. נראה כמשתחוה להבעל  
חי. ד. לצייר צורת מזלות בביהמ"ד. ה. בשלחן ערוך משמע דאיסור רק י"ב מזלות  
ביחד. ו. עובדות שגם בדיעבד יש להסירם. ז. אי יש בה איסור תורה. ח. וי"א דגם  
לנוי אסור מה"ת. ט. הברייאת תנא ושייר. י. אי להלכה מותר לצייר צורת אריה.  
יא. אי להלכה אסור לצייר צורת אריה בביהמ"ד. יב. ויש שמתירין בזמנינו. יג.  
כותלי ביהמ"ק ה' צורת אריה וטעם ההיתר. יד. אי הציור אינו שלימה ליכא בה  
איסור. טו. בביהמ"ד יש בה איסור תורה.

### צורת אריות וכדומה בביהכ"נ

א. הנה יש בתי מדרשים שמצייר על הפרכת של הארון הקודש צורת אריה, או ב'  
אריות<sup>א</sup>, [וכן שור, ועופות] ולכאורה לפי הגמ' בעבודה זרה (מ"ג:) דאיתא דכל

### א. מקור המנהג לאריות על הארון הקודש

ושורש המנהג בא ממה שכתב רבינו בחיי (פר' תרומה כ"ה, י"ח) על הפסוק ועשית שנים כרובים  
זהב וגו' על דרך הפשט הכרובים במקדש ובמשכן מופת ועדות למציאות מלאכים שכשם שנצטוונו  
באמונת מציאות השי"ת והוא העיקר הראשון מעיקרי התורה ובענין שכתוב (יתרו כ' ב') אנכי ה'  
אלהיך, כן נצטוונו שנאמין מציאות המלאכים והיא העיקר השני לפי שהמלאכים הם המשפיעים  
כח השכל ומשימים הדיבור בפי הנביאים במצות השי"ת שאלמלא כן אין נבואה ואם אין נבואה  
אין תורה, ומפני זה צוה הכתוב מעשה הכרובים להורות על מציאת המלאכים ומה שהיו שנים  
ולא אחד כדי שלא תחשב שהוא צורת האל הנעבד, ואם תאמר יש לכל להסתפק בשתי רשויות,  
אין זאת שהרי פורשים כנפים למעלה ומקבלים שפע כח הבא להם מלמעלה, זה דעת הרמב"ם  
בענין הכרובים עם קצת לשונו, עכ"ל, ולפי זה הנהיגו להיות אריות על הארון הקודש דוגמא לזכר  
המקדש, (שורת מחנה חיים ח"ב י"ד סי' כ"ט, ד"ה ואעתיק).

### הכרובים היה בהם חיות

ואגב יש להוסיף עוד בזה מה שכתב התפארת שלמה (פר' תרומה) דהכרובים היו מודיעים  
החבה והתעוררת האהבה בין הקב"ה לכנסת ישראל שבכל המקדש לא היה נס כזה שחתוכת זהב  
יהיה בו חיות כי בעת התפלה של ישראל ג' פעמים ביום היו פורשים כנפיהם למעלה כמבואר  
בזהר הק' (ח"ג, פר' אחרי, עמוד נ"ט), והיו יודעים ישראל איך שהקב"ה מתאווה לתפלתם של ישראל  
והיה הקב"ה מודיע זאת על ידי הכרובים שבעת התפלה היו פורשים כנפיהם למעלה, וגם לפי

הפרצופים מותרת חוץ משל אדם, ובפשטות מוכח מזה דפרצוף של אריה וכדומה מותר, אולם יש אומרים דהיתר מכל הפרצופים הוא רק בשוקע אבל בבולטת אסורין כל הפרצופין, (רמב"ן ע"ז מ"ג: דב"ז ח"ד סי' ק"ז), אולם רוב הראשונים (תוס' יומא נ"ד: ד"ה כרובים, רשב"א בתשובתיו ח"א סי' קס"ז, רבינו ירוחם, נתיב י"ז חלק ה') לא חלקו בין שוקע לבולט וסבירא להו דלעולם מותרין.

### צורת חיות אסור מה"ת

**ב.** וכן אסור האור זרוע (עבודה זרה, סי' ר"ד) וז"ל "מעשה בקולניא שציירו צורת אריות בחלונות של בית הכנסת, והורה רבינו אליקים להסירן, שהרי נאמר (יתרו כ', ד') לא תעשה לך פסל וכל תמונה וגו' [לכאורה טעות סופר יש כאן, דהא בגמ' (ראש השנה כ"ד:), עבודה זרה מ"ג:] מסקינן דלאו זו קאי רק להמצייר לעובדה אבל סתם לצייר לגוי או לאיזה צורך אחר ליכא לאו זו, ועל כרחך צריך לומר הפסוק (יתרו כ', כ') דלא תעשון אתי, דלאו זה קאי לצייר בעלמא, (ועי' עוד לקמן מה שהבאתי מהגר"י פערלאו על ספר המצות לרסע"ג), ואין לומר הואיל ומצאנו שהיו כרובים בבית המקדש, אף בבית הכנסת נתיר לעשות כן, דמקרא מלא דיבר הכתוב לאסור לעשות כן, וכמו שדרשו חז"ל במכילתא (פר' יתרו, פר' י') לא תעשו לכם (יתרו כ', כ'), שלא תאמר הואיל וניתנה רשות לעשות כרובים בבית המקדש, הרי אני עושה כן בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, תלמוד לומר לא תעשו לכם, ואפילו בבית המקדש שנצטוו לעשות כרובים, אם הוסיף ועשה במקום שנים ארבעה כרובים, הרי הם כאלהי זהב, וכדוהבא בפירש"י (יתרו כ', כ'), ומה שאמרו (בעבודה זרה מ"ג:) כל הפרצופים מותרים חוץ מפרצוף אדם, [והרי הכא מוכח דאסור], לאו דוקא הוא, ש"אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהן חוץ" (עירובין כ"ז, כ"ט, קידושין ל"ד.) ע"כ, [ויש להעיר ע"ז דהא כתב הרא"ש (שביעות פ"ד ס"ה) שאין לומר אין למדין מן הכללות רק כשיש הוכחה לזה ממתני' או מברייאתא, דאם לא כן אין לדבר סוף, וכן כתב הרמב"ן והר"ן (שביעות מ'), וצ"ע (יחז"ד)].

### נראה כמשתחוה להבעל חי

**ג.** ועוד טעם לאסור דכשמשתחוה [במקום שצריך להשתחוה] והוא נגד צורת האלה וגראית כמשתחוה להם, ואיכא משום חשדא, וכעין שאמרו בעבודה זרה (י"ב) נתפזרו לו מעותיו בפני עבודה זרה, לא ישחה ויטלם, מפני שנראה כמשתחוה לעבודה זרה, ואפילו כשהצורות הם לצדדים של בית הכנסת, הרי אמרו (בבא בתרא כ"ה:) הרוצה להחכים ידרים, יעשיר להצפין, ולכן אסור לקיים צורת בבית הכנסת, וכן אפילו רבינו אפרים שמתיר היינו בדיעבד אבל לכתחילה סבירא ליה נמי דאסור לצייר, וכן אסור המהר"ם מפאדווה בתשובתו שהובא

---

חכמינו ז"ל (יומא נ"ד:) היו מעורים זה בזה וכו' היו מודיעים החבה, וגם היו מרמזים איך שלא יתיאש האדם את עצמו על דרך שאמר הכתוב (ישעיה נ"ו ג) ואל יאמר הסריס הן אני עץ יבש, שהראה לנו הקב"ה בכרובים שנעשו רוחנים ובעלי משכילים וגם מבואר בזהר הק' שהיו הכרובים אומרים שירות ותשבחות וזה נותן כח, עכ"ל.

באבקת רוכל (סי' ס"ה), וכן הביא (שם, והב"י אר"ח סי' צ') מהרמב"ם בתשובותיו דאין להתפלל ולהשתחוות לפני בגדים מצוירים, ואם כן כל שכן הוא דאין להתפלל נגד צורות בעלי חי, וכן אסור החיד"א בספרו בשו"ר ברכה (י"ד סי' קמ"א אות ג'), בשם הה"ג דוד קרנלדי בהגהותיו, ובשם המהר"ם מפאדוה, והחכמת אדם (כלל פ"ה ס"ז), בית לחם ויהודה (י"ד סי' קמ"א), שו"ת נטע שורק (י"ד סי' מ"ו), רבי עקיבא איגער (אגרות סופרים, מכתב מ', עמוד מ"ב), [ומחלק שם דבעלי חיים אסור אבל ציורים ופרחים וכדו' מותר למעלה מקומת האדם], נהר מצרים, (הל' עבודה זרה, ס"ה, עמוד פ"ט), שו"ת מים חיים [משאש אר"ח, סי' פ'], שו"ת נאה משיב [אונחא], יו"ד סי' ד'), שו"ת מערכי לב, [צירלסאון אר"ח, סי' ט'), ישרי לב [חזון], אר"ח, מערכת צ') ומביא שם עובדא כשכנו בית הכנסת בירושלים, והגוי הבנאי עשה מעצמו בלתי כוונה מיוחדת וצייר במשקוף של פתח בית הכנסת דמות שני אריות, בנוי לתלפיות, והיו בולמת, ליופי ולהדר לבית אלהינו, ובה שעתא כארי יתנשא רבינו הגדול הגאון הראשון לציון רבי משה סווין וצווה ככרוכיא להרוס את כל המשקוף, והכי אמר מר, לא יעשה כן במקומינו על ארצינו ועל נחלת אבותינו, והגם אם המצא ימצא מי שמקלו יגיד לו בחוץ לארץ, לא זו הדרך בעיר עז לנו ירושלים דדהבא אשר עיני ה' אלהינו בה, וכן עשו מעשה, והסירו הצורת מבית הכנסת, ואם במשקוף של בית הכנסת החמיר כל כך, קל וחומר שאסור לעשות כן על היכל הקודש, ולהעמיד צלם בהיכל, ולכן אף ידינו תכון עם הרב הפוסק שדבריו נאמנו מאוד, והנני קורא הסירו את אלהי הנכר ממקדש מעמ, ואל תפנו אל האילים, ובפרט בארץ ישראל המוקדשת עכתו"ד, וכן כתבו להחמיר בארץ ישראל יותר, ע' בשדי חמד (מערכת בית הכנסת, אות י"א), ובדבר משה [תאומים], סי' ל"ז-ל"ח), ובורע אמת (ח"ג יו"ד סי' ק"ה), ובחסד לאברהם (יו"ד, סי' ל"ט), מעשה אברהם [אשכנזי] יו"ד סי' ל"ה) שו"ת צבי תפארת (סי' ל"ו).

### לצייר צורת מזלות בביהמ"ד

ד. ועוד יש לדון בה מכה שהוא מהי"ב מזלות [מזלו של חודש אב הוא אריה], וכמבואר בכרייתא בראש השנה (כ"ד:) ובעבודה זרה (מ"ג:) על הפסוק (יתרו כ', כ'), לא תעשון וגו' כדמות שמישי המשמשין לפני במרום כגון חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, הגם שלא עשאה לשם עבודה זרה אסור דגורת הכתוב הוא שלא יעשנה, וכן פסק בב"ח (יו"ד סי' קמ"א, והובא בש"ך שם סק"ל), אולם המרדכי (עבודה זרה פ"ג אות תת"מ) ובאגודה והש"ך (שם סק"ל) סבירא להו דמותר לצייר המזלות, וכתב הש"ך (שם) דהאיסור הוא רק בכל הי"ב מזלות ביהד, אבל אריה לחוד או שאר מזלות לחוד ליכא איסור, אולם במקום שמתפלל יש בה איסור על כל פנים מדרבנן אפילו לא עשאה, דשם אסור גם ממעם חשדא שמשתחוה לה, [הגם דברכים ליכא חשדא, כמש"כ לעיל בסיון כ"ה אות י'], כבר כתב המבי"ט (ח"א סי' ל') דהגם דבבית הכנסת ובית המדרש שהוא מקום תפילה לרבים, לא שייך בה איסור דחשדא, כמבואר בראש השנה (כ"ד:) עבודה זרה (מ"ג:) דברכים לא שייך

איסור משום חשדא, אבל מכוער הדבר<sup>ג</sup>, (ע"י רמב"ן עבודה זרה מ"ג: ד"ה ואנדרטא, וכן הוא בדרכ"ז, ח"ד סי' אלף קע"ח). ועוד שנראה כמשתחוה לה, (טורי זהב, שם סק"ד), ויש אומרים דבבית הכנסת ובית המדרש שייך חשד הגם שהוא ברבים, מכל מקום שייך בהו יותר חשד שהוא מקום תפילה ואסור מדינא, והא דאיתא בגמ' ראש השנה (כ"ד:) דרב ושמואל הוי מתפללים בבית המדרש בנהרדעא הגם שהיה שם צורת אדם, התם שאני שהיו נאנסים לדבר יעו"ש, (שו"ת מבי"ט ח"א סי' ל').

### בשלחן ערוך משמע דאיסור רק י"ב מזלות ביחד

ד. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' עבודה זרה הי"א) וז"ל וכן אסור לצייר דמות חמה ולכנה וכוכבים ומזלות ומלאכים שנאמר (שם כ', ב') לא תעשון אתי וגו' והובא הלכה זו בשלחן ערוך (יו"ד סי' קמ"א ס"ד) אבל בשלחן ערוך השמיט שם האיסור על המזלות, והטורי זהב (סק"ג) מקשה על המחבר אמאי השמיט האיסור שעל המזלות, ויותר קשה דהא בשו"ע פסק דמותר לעשות צורת בהמות, הא גרי [הוא מזל טבת] וטלה [מזל ניסן] וישור [מזל אייר] ואריה [מזל אב], שהגמרא אסרם לציירם, והאיך מתיר אותם בשו"ע, [ועוד הקשה שם על הבית יוסף שהביא שיטת רבינו אליקים [חמיו של הראב"ן] שאוסר לעשות צורת ארי' ונחש, ולהש"ך הג"ל [ההובא באות ד'] מיושב דהאיסור היא רק כשעושה כל הי"ב מזלות ביחד].

### עובדות שגם בדיעבד יש להסירם

ו. ועיין בדרכי תשובה (יו"ד סי' קמ"א סקמ"ח) שמביא שהיה עובדא בבית הכנסת האר"י ז"ל, דבעל אומן עשה בה כמה מיני צורות בולטת צורת אריה וצורת שאר חיות, והיו הרבה מערערים, והדפוס הגאון מהר"ש העללער זצ"ל (אב"ד צפת) קונטרס טהרת הקודש, להוכיח מכמה מקומות לאסור, והסכימו עמו רבני הספרדים דשם לאסור, וכן הסכים עמו הגה"ק ממקאמרנא והובא בספרו היכל הברכה (סוף פר' יתרו), וכתב שם דמונע עצמו מלהתפלל בבית הכנסת שיש שם צורות אריות כי מכוער הדבר מאוד בעיניו, ולא ראה ולא שמע שום בית הכנסת של צדיקים שיהיה בהם דמות וצורות חלילה וחלילה, והוסיף הדרכי תשובה דכן היה עובדא בעיר מונקאטש שעשו הגבאים דבית הכנסת ארון הקודש חדש, ועשו שתי אריות מוזהבים למעלה מהארון הקודש, וצוה להסירן ועשו צורות אילנות מוזהבים במקומן, וכן כתב בתפארת צבי (סוף סי' ל"ו), ובשבט הלוי (ח"ד, יו"ד סי' צ"ה ד"ה אומר) כתב שלהלכה יש לחוש לדעת רוב גדולים שצדדו לאסור ולא כמיעוט המתירים, וכן נקט להלכה בשו"ת ויאמר יצחק (אר"ח, סי' י'), שו"ת מעשה איש (אלישר, יו"ד, סי' א'), וכן אוסר הצמח צדק (סי' נ', ד"ה ועוד נראה) לצייר מבלא לתלותו על הארון הקודש, מטעמא שיסוחו דעת

ג. וכן כתב רבינו ירוחם, (נתיב י"ז, ח"ה, קנ"ח טור ד') שמכוער הדבר, וטעמיה משום שהעכו"ם עושים צורת האריה לעבודה זרה ועובדין אותו, וכתב בדברי יציב (יו"ד, סי' ל"ח, אות י"ד, ד"ה ומ"ש הדרכ"ז) דלפי זה בזמנינו שאין העכו"ם עובדים עבודה זרה לאריה, יש להקל ולא הוי מכוער הדבר, יעו"ש.

הציבור מלכוין התפלות שאומרים בפתיחות הארון, יעו"ש י', וכתב דשפיר יש למחות מכת זה ולהסירו, אולם השבט הלוי (שם) כתב דאם כבר ציירו יש להקל שלא להסירן שלא להביא לידי מחלוקת.

#### אי יש בה איסור תורה

ז. והא ודאי כשעשאו אריה לנוי ולהדר הבית המדרש או הארון הקודש לא שייך הלאו (יתרו כ', ד') דלא תעשה לך פסל וגו' וכל תמונה וגו' ובמכילתא איתא (יתרו, פר' ו') דאפילו בהמה חיה ועוף ודגים וחגבים וכו' ה', דהלאו הוא רק שלא יעשו פסל לעובדה אבל לנוי לא אסרה התורה, וכמבואר ברמב"ם (ספר המצות ל"ב ב') ובסמ"ג (מצוה כ'), ובחינוך (ריש מצוה כ"ז), וכן כתב במחנה חיים (ח"ב יו"ד ס' כ"ט), אולם לכאורה איכא הלאו דלא תעשון כן אתי וגו', וזה אינו דאיסור לעשות המזלות, הוא רק כל המזלות ביחד, כמו שכתב הש"ך (סי' קמ"א סק"ל, הובא באות ה'), ועוד דהלאו הוא רק דאנו לא יעשו פסל אבל אי נעשית על ידי עכו"ם ליכא איסור לאו להניחה באיזה מקום שירצה, וכדאמרין בעבודה זרה (מ"ג:), וכן מבואר בתוס' יומא (נ"ד., ד"ה כרובים), דלא כמו שכתבנו לעיל (אות ב') בשם האור זרוע דאסורה מן התורה.

#### וי"א דגם לנוי אסור מה"ת

ח. אולם התוס' ביומא (נ"ד., ד"ה כרובים) כתבו [בדרך הראשון] שאסור מן התורה, דהלאו קאי גם כשעושה אותה לנוי בעלמא, והא דציובעין במחזורים צורות חיות ועופות לנוי הוא משום דנעשית על ידי אחרים י', והלאו קאי רק על בני ישראל [וכמעט השני שבאות

#### ד. הוכחה דחוששין דהציבור יסתכלו ויסיחו דעתם

והביא ראי' לזה מהא דפסקין דכהנים שיש בידם מומין לא ישאו כפיהם מפני שהעם יסתכלו בהם, כמבואר במגילה (כ"ד:) וכתב הרמב"ם (פי"ד מהל' תפלה ה"ז) הטעם מפני שהעם מסתכלים בו ויסתכלו ויסיחו דעתם, וכן משמע טעמייהו בטור (אריה סי' קכ"ח), וכן מבואר בשלחן ערוך (אריה, סי' צ' ס"ג) שלא להתפלל נגד בגדים המצויורים, וכן כתב הרמ"א שם שלא לצייר במחזורים שהעם יסתכלו ויסיחו דעתם על ידם, ומסיק הא דנוהגין להקל הוא משום דכבר רגילין בהם ורואין אותו קודם התפילה, ואין מסתכלים עליהם בשעת התפלה, יעו"ש.

ה. דהא דורות הראשונים שהם כמלאכים וכי ח"ו לומר שהיו עוברים על הלאו דעבודה זרה, והאומרים כן דוברים עתק על קדושים שבארץ והחולקים שאומרים שהוא אסור הוא רק מטעם חשדא, הגם דברבים ליכא חשדא בביהמ"ד גזרינן טפי שהוא מקום תפילה עכ"ל.

ו. ועי' בגליון הש"ס מרבי עקיבא איגר וצ"ל שהקשה האיך מותר לצייר על ידי אחרים (עכ"ר), הא אמירה לנכרי הוי שבות, ובשלמא ברבן גמליאל שעשה הלבנה על ידי עכו"ם הוי במקום מצוה לקדש את החדוש, אבל הכא מה מצוה איכא בהציוורים שבהמחזורים, ויש לומר דכוונת התוס' במה שאמר שנעשית על ידי אחרים היינו אפילו אחרים ישראל ואין הכוונה באחרים עכו"ם, דמותר על ידי אחרים וכו' דמצוינו דאחרים הכוונה ישראל אחרים, עי' רש"י פסחים (ה:) על הקרא לא יראה לך וגו' אבל אתה רואה של אחרים, יעו"ש בפני יהושע ובג"א סי' תמ"ג סק"א [כמו שכתבו התוס' שם דמדכתיב לא תעשו לכם, דלכם אסור אבל אחרים עושים לכם, ונמצא דאף כשעשאו על ידי ישראל מותר כיון דאין הישראל עושהו לעצמו, (שרית להורות נתן, ח"ג סי' ב']

הקדום], ואפילו משום חשד לא שייך בהאי, דחשד שייך רק בעושה צורות בולטת אבל לצייר בצבע בעלמא 'אפילו אי עבדיה לעבודה זרה ליכא בה הלאו, דהאיסור הוא רק בפרצוף גמור חקוק ולא בצביעה בעלמא, יעו"ש, וכתב הטורי זהב (י"ד, סי' קמ"א סק"ג) גם כן דאותם שמציירים המזלות בהמחזורים לא יפה הם עושים כיון שהם מכוונים לעשות צורת המזלות עכתו"ד, [ויש להחמיר גם כשאינם בולטות], והנקודות הכסף (סי' קמ"א בטורי זהב סק"ג) כתב דההיתר היא משום דהוי להתלמד, דמבואר בנמ' דמותר דזה היה התירו דרבן גמליאל לצייר הלבנה, ועוד דאינם צורות גמורות יעו"ש, וכן הוא [דהלאו קאי גם בעשאו לנוי] בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ב סי' נ"ו, ובדפוס ירושלים סי' תש"כ), והר"ן בעבודה זרה, רבינו אליקים (הובא במרדכי עבודה זרה סי' תת"מ), וכן הוא באור זרוע, (פסקי עבודה זרה סי' ר"ג), ובהגהות מיימונית (פ"ג מהל' עבודה זרה אות ג') בשם רבינו שמחה, והבית יוסף קראה שיטה זו שיטת יחיד, ובשלחן ערוך (י"ד, סי' קמ"א) סתם לא כוותיה, אבל בכרכי יוסף להחיד"א (שם, אות ג') מביא מתשובת אבקת רוכל (מהבית יוסף, סי' ס"ג) שדברי רבינו אליקים הוא להלכה, וכן המהר"ם מפאדובא (סי' ס"ה) והמהר"א קאפסאלי אסרו אפילו לנוי, והקשה על האבקת רוכל דהא בס' ס"ו פוסק בפירוש דלא כרבינו אליקים<sup>1</sup>.

#### הברייתא תנא ושייר

**ז.** ולבאורה קשה על שיטת התוס' והמהר"ם מרוטנבורג ודעימיה, מהא דאמרין בעבודה זרה (מ"ב:): דכל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם, ולאביי איירי דמותרת אפילו לעשות הפרצופין חוץ משל אדם, דהבבא דכל הפרצופין איירי בעושה הפרצופין, ופסקינן כאביי (רמב"ם פ"ג מהל' עבודה זרה ה"י, ובתוס' והרא"ש והריטב"א, ד"ה אלמה, ובטור ושו"ע י"ד סי' קמ"א), וממילא הותר לעשות כל פרצופין חוץ מצורת אדם, ולהנ"ל הוי לן ליאסור מכח הלאו דפסל, [או לא תעשון, עי' לעיל].

**ויע** לומר, א'. דההיתר דכל הפרצופין הוא רק בשוקע אבל בבולטת אסורין כל הפרצופין, (רמב"ן ע"ז מ"ג:; רדב"ז, ח"ד סי' ק"ז).

**ב.** יש לומר, דמה שאמרו כל הפרצופין מותרין לאו דוקא הוא, ש"אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהן חוץ" (עירובין כ"ז, כ"ט, קידושין ל"ד. אור זרוע, עבודה זרה סי' ר"ד), [ויש להעיר על זה דהא כתב הרא"ש (שבועות פ"ד ס"ה) שאין לומר אין למדין מן הכללות רק כשיש הוכחה לזה ממתני' או מברייתא, דאם לא כן אין לדבר סוף, וכן כתב הרמב"ן והר"ן (שבועות מ'), ונשאר בצ"ע (יחודי), ובדברי יציב (ח"ג י"ד סי' ל"ח, סוד"ה ומ"מ) העיר בזה,

אות ג', ד"ה ובעיקר, ועי' עוד שם בס' נ"א בענין זה.

ז. ויש אומרים דלצייר הוי דינו כבולטות (ריטב"א, ד"ה ומסתברא) דלא כהטורי זהב (י"ד סי' קמ"א סק"ג).

ה. סך הכל ההיתרים לעשות הצורות במחזורים, א. דדוקא לעובדם אסור. ב. דנעשית על ידי אחרים [עכו"ם]. ג. להתלמד מותר. ד. דאינם צורות גמורות. וההיתרים להשהותם במחזורים: א. דבאינו בולטות ליכא חשד. ב. דאינם צורות גמורות.

ומתוך דהאי כל היא לאו דוקא, שהרי חמה ולבנה ודרקון בהכרח שהם בכלל האיסור, יעו"ש, ואם כן יש לנו הוכחה לומר דאין למדין מכללא זו.

### אי להלכה מותר לצייר סתם צורת אריה

י. ולהלכה פסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' קמ"א ס"ט) דמותר לצור צורות בהמות וחיות אפילו בבולטות, [שאינן שמשים לא במדורות העליונה<sup>2</sup> ולא במדורות התחתון, וגם אין דרך לעשותן לעבודה זרה, (לבוש שם ס"ו), ובפשוט נכלל בהחיתר גם צורות אריה, וכמו שכתב הש"ך (שם סק"ל), ובהרשב"א (בתשובותיו ח"א, סי' קס"ז), וכן פסק בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו, סי' ב' ס"ג).

### אי להלכה אסור לצייר צורת אריה בביהמ"ד

יא. ובענין לצייר בהמות וחיות בבית המדרש ובית הכנסת כתב בהגהות האשרי (עבודה זרה פ"ג אות ה') דאסור לצור צורות בהמות וחיות בבית הכנסת ובית המדרש משום שלא יהא נראה כמשתחוה להם, והוסיף עליו בבית לחם יהודה, (יו"ד סי' קמ"א, והובא בברכי יוסף להחיד"א שם) דאין נפקא מינא באיזה דופן מציירים דהא לפעמים משתחוים גם לאותו צד, וכן הרדב"ז (ח"ד סי' קע"ח) אסרו, א'. מכה שיש בה שמץ עבודה זרה, וכן הוא בשו"ת צבי תפארת (מהדרכי תשובה, סי' ל"ו), וכתב (שם הרדב"ז) דאילו היה שם היה מוסר נפשו עלה, ואם יסכימו חבריו יהיו בשמתא וכו' כל מי שיניח צורת אריה או כיוצא בה בבית הכנסת יעו"ש. ב'. והוא מנושאי המרכבה ראוי להחמיר, ומכוער הדבר לציירו בבית הכנסת ובית המדרש. ג'. ועוד דשייך בה הלאו (אחרי י"ח, ג') דובחקותיהם לא תלכו. ד'. [וגם על הלאו (קדושים כ', כ"ג) ולא תלכו בחקת הגוי] ועוד דעל ידי שמסתכלים בהצורות מפריע כוונת התפילה. ה'. ועוד דמגביה כח האריה יותר גבוה מהספר תורה שבהיכל. ו'. ועוד דבבית הכנסת דנראה כמשתחוה להאריה, עכתו"ד. וכן מביא הברכי יוסף (יו"ד, סי' קמ"א אות ג') בשם הרד"ק בהגהותיו או במקום שמתפללין בקביעות פשיטא ליה דאסור לצייר שם צורות בהמות וחיות וכו', וכדברי רבינו אליקים ההובא בבית יוסף (סי' קמ"א ס"ו), וההוכחות שהביא הבית יוסף כנגדו יש לגמגם בהם, והמורים היתר להתפלל בקביעות במקומות שיש צורות אלו עתידין ליתן את הדין עכתו"ד.

וכן מבואר באבקת רוכל (סי' ס"ג) שדברי רבינו אליקים הם עיקר להלכה ואסור לשום על ההיכל אבן מצויירת כצורת אריה וכיוצא בו, וכן הסכים המהר"ם מפאדוה (סי' ס"ה) והסכים עמו מהר"א קאפסאלי, עכתו"ד. וכן החמירו בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ת, יו"ד סי' ל"ט), בית שלמה (ח"א יו"ד סי' קצ"ח), מחנה חיים (ח"ב, יו"ד סי' כ"ט), דרכי תשובה, (סי' קמ"א ס"ק מ"ה), המנחת אלעזר ז"ל (שם), וע"ע בדבר משה (ח"א סי' ח') לגבי הסרת הצורת מארון הקודש, בדבר שיש בו חשש שמץ עבודה זרה, שומעין לכל דברי המחמיר, עו"ש, וכתב הגה"צ מטארנא [מענענבוים] ז"ל בתל תלפיות (תרע"ג, סי' רמ"ב, עמוד רפ"ד) דבעת שבנו בית

פ. לידיעה, (כן מבואר בתוס' הרא"ש, טור יו"ד סי' קמ"א) מדור העליון, חיות שרפים, אופנים, מלאכי השרת, מדור התחתון, חמה, לבנה, כוכבים, מזלות. מדור השכינה. ד' פנים אהדדי.



הכנסת ורצו הקהילה לעשות ב' אריות על הארון הקודש, וביקש אביו [הנהרי אפרסמון] שלא יעשוהו, ואמר להם לא האריות יחזיקו העשרת הדברות, רק הבעלי בתים תחזקו ותקיימו אותם, ויעו"ש עוד בס' רל"ח, רנ"ז, תרע"ד סי' כ"ג.

#### ויש שמתירין בזמנינו

**יב.** ויש אומרים כיון דעיקר מעמו שאוסרים היא מכת דהעכו"ם עושין אותו לעבודה זרה ועובדין אותו, וכיון דאין העכו"ם עובדין אותו בזמנינו ולא שייך שוב שנראה כמשתחוין לה, וכדי שלא יפריע כוונת התפילה אי מציידין למעלה מקומתן של בני אדם שוב לא שייך שיסתכלו עליה ויפריע כוונתו, וממילא מותר לציירו, (דברי יציב, ח"ג יו"ד סי' ל"ח, אות ט"ו), וכן פוסק האגרות משה (יו"ד ח"ב סו"ס נ"ה) דלהלכה מותר לצייר גם אריות בבית הכנסת, ואין למחות בוה, והיחיד הרוצה להחמיר הרשות בידו אבל לא להורות לאחרני, ואין להחמיר במקום שלא נהגו החומרא, ובכמה קהילות היו צורות אריות על הארון הקודש ופרוכת כדמובא תמונות בספר "בתי כנסיות בפולין וחורבנן", יעו"ש לוח ב' ולוח י"ב ועוד.

#### כותלי ביהמ"ק הי' צורת אריה ומעם החיתר

**יג.** והנה מכותלי היכל בית המקדש וקדשי קדשים היו חקוקים ציורים של אריה וכפירים, אין רא' שמותר לצייר חיות, דשאני בית המקדש שהכל היה על פי הדיבור הכל בכתב מיד ה' כדכתיב בדברי הימים (א' כ"ח, י"ט), או יש לומר דלא שייך הלאו דלא תעשה לך פסל וגו' אלא בתלוש אבל על הכותל במחובר לא, דאינו אלא לנוי בעלמא ובטל לנוי הכותל, ולמעשה אין לסמוך על חידוש זה, או יש לומר דאין הכי נמי דמותר לצייר כל הפרצופין רק הני שבמדור העליון ותחתון אבל שאר פרצופי בהמות וחיות שרי, (תוס' יומא נ"ד, ד"ה כרובים), אולם בסמ"ק ציריך (מצוה קנ"ט אות צ"ז) כתב דלצייר כל הגוף בלי מום אסור כל הצורות, דלא התירו שאר צורות רק במצייר הפנים בלחוד.

#### אי הציור אינו שלימה ליכא בה איסור

**יד.** ובספר יוסף המקנא (הובא בתוס' השלם יתרו כ' ד', אות ד') כתב עוד היתר דכיון דהאריה לא הוי שלימה בודאי ליכא בה איסור, דלא אסרה התורה רק כשיש בהם כל האברים כמו שנבראו, ובוה מיושב האריך עשו הכרובים במשכן ובבית המקדש דשם לא היו הכרובים שלימים דלא היה שם רק הפנים והכנפים<sup>א</sup>, וכן על מה שעשה משה רבינו נחש הנחושת, דכיון שלא עשאו משה רבינו כמי שנבראו, שנבראו ברגלים, כדאמרינן בסוטה (ט' :). והובא ברש"י בראשית ג', י"ד, וממילא צורות הפרצופין של האריות שהם על הארון הקודש ופרוכת הם גם כן אינם שלימות, דלא הוי רק מצד אחד, דחצי האחד הוי רק לצד הכותל, או

י. והקשה השיח יצחק (שם ביומא) דהא לא מצינו שהיה בהיכל וקדשי קדשים ציורים על הכותלים, ומנא מקורו של התוס' שהיה מציורים הכותלים ויעו"ש.

יא. והא ודאי לא קשה משם, דהתורה שאמרה לא תעשה לך פסל וגו' התורה אמרה גם כן שיעשו כרובים, וככלאים בציצית וכדומה, וכמבואר בדרשות מהר"י מינץ (דרוש ז').

לצד הפרוכת, ועי' שם שם ראיותיו<sup>2</sup>, אבל הא ודאי אי אי היה אריה שלימה מחובר על הארון הקודש או על הפרוכת ודאי אסור לחתוך אותו דכתיב (י"ב, ד') לא תעשון כן לה' אלהיכם, ועיון במכות (כ"ב), ובמגן אברהם (ס' קנ"א), ובפרי מגדים (שם), ואם האריה תופס כתר או לוחות כתב בדברי יציב (ח"ג יו"ד ס' ל"ח) שאין איסור בדבר דלא שייך חשדא.

### בביהמ"ד יש בה איסור תורה

**פז.** ואסיים בדברי הזקן אהרן (וואלקין), בתשובותיו, ח"א, ס' נ' שכתב בזה"ל ואבוא בבקשה לאחינו גבאי בתי המדרש, אחי! אל נא תרעו, כי האיסור הוא איסור גמור, מה אומר ואדבר, אין די מילים בפי עמי לתאר גדול המכשלה שבזה, כי אפילו אם היה הדברים הללו מצד עצמן דברים מותרין לגמרי, ולא עוד אלא אפילו אם היו הדברים שיש בהם מצוה, אפילו הכי עכשיו שעושים כזה שארי אומות שאינם מבני ישראל וגם רשעים ופושעי ישראל גופיהו, אלו הן הרעפארמער, שוב אסור לפנינו מדאורייתא, וכמבואר בספרי (פר' שופטים, פיסקא קמ"ו), והובא שם ברש"י על הפסוק (שופטים ט"ז, כ"ב) ולא תקים לך מצבה אשר שגא ה' אלהיך, אף שהיה המצבה חביבה בימי אברהם מכל מקום עכשיו שנאוי מפני שעשו אותם האומות גם כן חק לעבודתם, ובכן גם העבודה הזאת אף אם מצד עצמו היו חביבים עכשיו שכבר עושים כן לעבודתם וגם כל הרעפארמער, וכונתם הוא רק להתדמות לעכו"ם ולפושעי ישראל, וכל שכן בנידון דידן שהדבר אסור מעיקר הדין כמו שבארנו, כלה גרש תגרשו התועבה הזאת ממקומות הקדושים, שמעו נא וכו', עכתו"ד.

### אסור לצייר על כותלי ביהמ"ד וביהמ"ד מכח ביטול כוונת התפלה

**פז.** הנה בענין לצייר על כותלי בית המדרש או בית הכנסת ציורים, כתב הרמב"ם (בתשובותיו ס' רט"ו) "דכיון לצורות אפילו אינם בולטות מגונה הוא, משום שמסיה דעתו להביט בהן ותתפסד הכוונה, ואנחנו עוצמים עינינו בתפלה כשמודמן לנו זה, בין אם פרוכת או קיר מצויר", ואבודרהם (דיני שמונה עשרה) מביא בשם הרמב"ם בזה"ל "הכגדים המצוירים אף על פי שאינם בולטת אין נכון להתפלל כנגדם מהטעם שאמרנו כדי שלא יהא מביט בציורים ההם ולא יכיון בתפילתו, ואנחנו רגילים להעלים עינינו בתפלה בזמן שיקרה לנו להתפלל כנגד בנד או כותל מצויר", והובא בבית יוסף (אור"ח ס' צ', ונפסק כן בשלחן ערוך שם סכ"ג), וכן הוא בשו"ת אבקת רובל (ס' ס"ג וס"ו), ומקיל שם בציורי הפרוכת משום שכבר פשט המנהג בכל תפוצות הגולה לתלות פרוכת המצויר ומרוקם ולא חששו לביטול כונת התפילה מפני כך<sup>3</sup>, ומעמו יש לומר או משום דעדיף להו כבוד התורה, והמתפלל נגדו

יב. ומקור המנהג להעמיד צורות שני אריות הוא לזכר המקדש שהיו שם שני כרובים כדכתיב (תירומה כ"ה, י"ח) ועשית שנים כרובים זהב וגו'.

### י"א דאסור לצור כל בע"ח

ובאור לציון (ח"ב פ"ז, הל' תפלה אות י"ב בהג"ה) כתב דבציורין שרגיל בהם מותר להתפלל כנגדן אבל צורת בעלי חיים אסור.

יג. וכן פסק למעשה באגרות משה (י"ד, ח"ב ס' נ"ה) מכח דליכא בהו שום חשד, ולכן נהגו לעשות צורת בעלי חיים על הפרוכת.

יעלים עיניו כדי שלא יהא טרוד בציורם, או משום דהשתא בלאו הכי אין בני אדם מכוונים בתפלה כראוי, ויעו"ש עוד, ועוד כתב בשו"ת כנסת יחזקאל (או"ח סי' י"ג, הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' קמ"א סק"ו) להקל בפרוכת מצויירת משום שהגלים בה, כעין שאמרו (מגילה כ"ד:) כהן שיש בידו מומים לא ישא כפיו ואם דש בעירו מותר, אולם לפי זה אורח יש לו להקפיד שלא יתפלל נגד הציורים, (אוצרות ירושלים - תשס"א, [וואלאס], בית שמש, עמוד ש"ג, ד"ה אמנם), והוסיף שם לאסור מטעם ביטול כוונת התפלה לצייר אף כפתורים ופרחים ושושנים ואילנות, ויעו"ש באריכות, וכן כתב המהר"ם מרוטנבורג לגבי ציורים של חיות ועופות במחזורים (הובא בתוס' יומא נ"ד: ד"ה כרובים), וכן לצייר בכותלי בית הכנסת (פסקי תוס', יומא אות ל'), והמהר"ם מרוטנבורג הובא גם במרדכי (עבודה זרה, פ"ג אות תת"מ) ובפסקי ר"מ קלוזנער (עבודה זרה, ל"ט, ד"ה אבל לחותם), והאור זרוע (ח"ד פסקי עבודה זרה סי' ר"ג) כתב שאסור לצייר בכותלי בית הכנסת צורות עופות ואילנות כדאמרינן באבות (פ"ג מ"ט) דהמפסיק משנתו ואומר מה נאה אילן זה, וכו' הרי מחמת שנותן לבו לאילן יפה אינו מכוין למשנתו ומפסיק, כל שכן תפלה שצריכה כוונה טפי שאינו יכול לכון כראוי כשמתכל באילנות המצויירות בכותל, ולכן מוסיף המגן אברהם (סי' צ' סקל"ז) על הדין שאין להתפלל מול בנאים מצויירים דגם בכותל בית הכנסת אסור לצור ציורים נגד פניו של אדם אלא למעלה מקומת איש"י, והובא באל"י רבה (שם סקכ"ז), שלחן ערוך הרב (שם סקכ"ב), משנה

## אפי' למעלה מקומת איש לא יציירו

יד.

א. ודעת הגרש"ז אויערבאך ז"ל שבזמנינו יש להימנע מלצייר אפילו למעלה מקומת האיש, כיון שהדרך להסתכל גם למעלה, (משנה ברורה, ביצחק יקרא), כשבנו בית הכנסת בית יוסף בבני ברק, אמר להם החזון איש שיעשה האר"י כצורת חתול וימשמע דלא היה איכפת ליה שיהיה ציורים של בעלי חי בבית הכנסת, רק על צורת אריה היה מקפידו, ולכתחלה לא יעשו צורת חיות על הפרוכת (מפי הגר"י קניבסקי ז"ל, בבנין ביהמ"ד לדרמאן, הובא בארחות רבינו אריה, ח"א אות ד'), יש להזהר לכתחלה שלא להתפלל אפילו נגד ציור של הכותל המערבי, הגם שיש לומר שיתעורר לכון יותר (הגר"ח קניבסקי ז"ל).

וב' טעמים יש בהא שלא יציירו ציורים בכותלי בית הכנסת, א. משום שיבוא לידי ביטול כוונת התפלה, על ידי שיתכל בהם בשעת תפילתו, ב. משום שיהיה נראה כמשתחוה לציור זה. והנפקא מינה יהיה לדין זה של הגרש"ז אויערבאך ז"ל. דלטעם הא' אסור אפילו למעלה מקומת האיש כמו שכתבנו, אולם לטעם הב' לכאורה מותר, אולם זה אינו כמו שכתב המחצית השקל (סי' צ' סקל"ז) דלטעם הראשון מותר לצייר למעלה מקומת איש, דאין לחוש שיתכל בהם בשעת התפילה דאמרינן ביבמות (ק"ה, ובשלחן ערוך סי' צ"ב ס"ב) שהמתפלל צריך ליתן עיניו למטה, וכן כתב הפרי חדש, או"ח סי' צ' אות כ"ג, ואפילו בפסוקי דזמרא וכדומה אין הדרך ליתן עיניו למעלה, (שם במחצה"ש), ולטעם השני יש לאסור גם כשהוא למעלה מקומת האדם דנראה כמשתחוה להציור, וכמו כן יש נפקא מינה אי מהני מה שיעצים עיניו ויתפלל בעינים סגורים, דלטעם הראשון הוא היתר בדיעבד מה שאין כן לטעם השני אסור.

## לצייר פרחים למעלה מקומת איש מותר

ב. ורבי עקיבא אייגר זצ"ל כתב במכתב (הובא בארחות רבינו, [קניבסקי] ח"א אות קפ"ה, עמוד נ"ח) דמותר לצייר פרחים בבית הכנסת למעלה מקומת האיש בכדי שלא יהא הצורה לעיני האדם מכנגדו בשעת התפילה, ולא לצייר לא צורת בעלי חיים ומזלות אפילו למעלה מקומת האיש,

ברורה (שם סקע"א), ערוך השלחן (שם, סכ"ח), ולכן בסוכה שתלוית בה תמונות של רבנים וכדומה, היה נזהר בעל קהלת יעקב [הסטייפלער] שלא להתפלל בה, (ארחות רבינו, ח"א עמוד נ"ז), ויש לעורר בזה במקומות שמתפללין כל השנה בהסוכה, וכמה פעמים תלויים שם תמונות וציורים מגדולי ישראל וציורים מאילנות וכדומה, והנה באבקת רוכל (מהבית יוסף, סי' ס"ו) כתב דפשט המנהג בכל תפוצות הגולה לשים פרוכת מצויר ומרוקם לפני הארון הקודש, ולא חוששים לביטול כוונת התפילה, משום דעדיף להו כבוד הספר תורה, והמתפלל כנגדו יעצים עיניו כדי שלא יהי' מביט בצורתם, יעו"ש, ולפי זה כתב באוצרת ירושלים

ע"כ, וביאר הקהלת יעקב (קניבסקי) דבפרחים הוי הטעם שלא יתבלבל בתפילתו ולכן למעלה מקומת האיש מותר מה שאין כן בצורת בעלי חיים דהטעם הוי שלא יהא נראה כמשתחוה להם אסור אפילו למעלה מקומת האיש.

### ק"ש בהמ"ז לא יהי' בה צורות וציורים

ג. וכן יש להחמיר שלא יברך ברכת המזון (ובפרט שחיובו מן התורה) או לקרות קריאת שמע שעל המטה מקונטרס שיש בו צורות וציורים שמבטל ומבלבל כוונתו, וכן המתפלל בביתו יזהר שלא להתפלל נגד תמונות וכדומה, כמבואר בערוך השלחן (ארח, סי' צ' סכ"ח).

### להתפלל נגד מראה

ד. ולהתפלל נגד צורת או תמונת אנשים איכא עוד חשש [חוץ מהחשש של עבודה זרה] שיהא נראה כמשתחוה לאותו תמונה, ולכן אין להתפלל נגד מראה שנראה כמשתחוה לעצמו, הגם שזה חשש רחוק לומר שמשתחוה למראה שלו, אפילו הכי חיישינו לה, וכדמצינו בילקוט (שמעוני, שופטים רמז ס"ב, ועיי"ש בזה רענן, והובא במהר"ץ חיות, חולין מ"א): בדורו של גדעון שהיו משתחוים למראה שלהם רדב"ז (חיד סי' ק"ו), משנה ברורה (ארח סי' צ' סקע"א), כף החיים (פאלאג'י, סי' ט"ו ס"ט), פרי מגדים (סי' צ', במשבצות זהב סק"ו) בשם האלי' רבה (שם סכ"ח), באר היטב (שם, סק"ל), בן איש חי, (פרי יתרו, סי' ד), ואפילו בעינים עצומות, (והובא בעבודת הקודש להחיד"א, בצפורן שמיר סי' י"ב אות כ"ב), וכמו כן יש להחמיר שלא להתפלל בלילה נגד החלון שהוא כמו מראה, משמרת שלום, (קוידנוב, סי' ט"ו אות א'), ארחות רבינו, (סטייפלער, ח"א עמוד נ"ז), שו"ת אור לציון (ח"ב סי' ז' אות י"א), שבט הקהתי (ח"ה סי' ל"ב), אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' כ"א) לימוד זכות על התפלה כנגד הטבלא של שויתי וכו' שלפני השליח ציבור שהוא כעין מראה, כי לא נעשה לשם מראה לראות צורתו, אלא לשם שיתכוין לשויתי וכו', וכן כתב להקל בשו"ת אור לציון (ח"ב, סי' ז' אות י"א).

ובבית יוסף (י"ד, סוף סי' קמ"א) האריך בצדדי היתר להתפלל לפני תמונות, ואפילו הכי להתפלל נגד מראה תפסו הפוסקים לאסור, ועל כרחק צריך לומר דמראה חמור מצורות אדם, (הערות מערכת אוצרות ירושלים, ותשס"א, עמוד שנ"ב).

### ציורים שעל הפרכת שלפני ארה"ק. טו.

ה. ובפתחי תשובה (י"ד סי' קמ"א סק"ו) מביא בשם הכנסת יחזקאל (ח"א, סי' י"ג, ד"ה ואי משום) דאין לחוש על ביטול כוונת התפילה על ידי הציורים שעל הפרוכת שלפני הארון קודש, כיון שהפרוכת עומדת בבית המדרש בקביעות, מבלי שיורידוהו אלא אחת לתקופה, כבר דשו בו עיני הרבים, וכדמצינו כעין זה בכהן שיש בידו מום דאם דש בעירו מותר לו לישא כפיו, ואין חוששים שיביטו עליו בנשיאת כפיו, והוא הדין שאין לחוש שיתבטלו כוונת התפילה על ידי הציורים שעל הפרוכת, כיון שדש בו כל השנה, ע"כ, ומכאן זה מחדש באוצרות ירושלים (שם) דהוא הדין הכא בסוכה, כיון שדש בה מחמת היות בסוכה כל ימי סוכות הוי כדש בו ואין לחוש לביטול כוונת

(שם, עמוד ש"נ:; ד"ה והנה) דאפשר דהוא הדין הכא איכא למימר דעדיף להו מצות נוי סוכה, והמתפלל יעצים עיניו כדי שלא יהא מביט בצורתם יעוי"ש, ומסברא יש לחלק טובא בין כבוד ספר תורה למצות נוי סוכה.



התפילה, יעוי"ש, ויש לפקפק בדבריו דהא בתחלת ימי הסוכה עדיין לא התרגל בציורים אלו ויש חשש שיתבטל כוונת התפילה, ואפילו בסוף ימי הסוכה אינו רגיל בו כהרגילות של הפרוכת של כל השנה.

הרב חיים דוטר

מח"ס שו"ת שערי חיים

דומ"ץ, אלעד יצ"ז

## בדין בשר מתורבת [Artificial Meat]

**בא** אני בזה לכתוב את "נקודת" ההלכה דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכווריי ממה שנראה לענ"ד בדין "בשר מתורבת".

**הנה** זה פשוט דלא לדידי להכריע בזה, ובדאי יכתבו בזה גדולי הרבנים לכאן ולכאן וכל מש"כ הוא רק "דעת נוטה" ואשמח מאוד לשמוע חוות דעתו הרמה בזה.

**א** איתא בחולין בפ' שילוח הקן (קמ ע"א) עוף טהור הרובין על ביצי עוף טמא פטור מלשלח משום דבעינן תקח לך ולא לכלבך, ומבואר דאף דיצירת האפרוח הוא ע"י חימום של עוף טהור, דינו נשאר כעוף טמא, וצ"ב מהא דמבואר בגמ' תמורה (לא ע"א) דאפרוח שנולד מביצת נבילה וטריפה מותר באכילה, והוא משום שאין האפרוח נוצר מן הביצה עד לאחר שנסרחת והיו כעפר, וכ"ה להלכה בשו"ע יור"ד (סי' פ"ו סעיף ד), וא"כ מ"ש ניד"ד דינו כעוף טמא, דהלל כל יצירתו נעשית לכי מסרה, וכי מסרה עפרא בעלמא הוא וצ"ע.

**ואשר** יראה לומר, בזה דבתמורה הנידון הוא מדוע האפרוח אין דינו כנבילה וטריפה כדן כל היוצא מן הטמא טמא (בכורות ה' ע"ב) וע"ז אמרינן דמכיון שכל יצירתו [קא גביל] לכי מסרה וכי מסרה עפרא בעלמא הוא, לכן אין לו דין יוצא מן הטמא, משא"כ בגיד"ד דאין הנידון הוא מדין יוצא מן הטמא, אלא מדין "מין טמא" וסוכ"ס מין טמא לפנינו, וזה תהליך יצירתו [ובנוסף אחר, כשאנו באים לדון לאיסור מחמת יוצא מן האיסור, אמרינן דלאחר דהוי עפרא דעלמא אין לו דין יוצא, אולם כשאנו באים לדון אם הוא אסור מחמת עצם כל שהוא מין טמא הרי הוא באיסורו]. וע"ז במ"מ (פ"ג הי"א) מהל' מאכלות אסורות דכן מבואר בדבריו.

**ולפי"ז** כשאנו דנים על בשר מתורבת, הרי שתהליך יצירתו הוא ע"י יש מיש [ולא יש מאין] דהיינו שמרכיבים אותו ע"י כח רבייה שיש בו, וא"כ איך ניתן לומר שאין דינו כבשר, דהרי בשר ומין בשר לפנינו, ואין לומר שאין דינו כבשר מכיון שמרכיבים אותו על משטחים של צמחים, דגם כל בהמה יצירת הבשר שבה נעשית ע"י אכילתה אך ורק גידולי קרקע, [ומנין לנו לומר שדין בשר יש לה רק אם הוא עובר את בני מעיה, דהלל העיקר הוא כח הריבוי שבה, ומנין לנו לומר שהבשר שמיוצר מכח זה אין דינו כבשר כל זמן שמין בשר לפנינו], ומכיון שלמעשה "הבשר הוא הוא בעצמו מתרבה", פשוט שאין כאן מקום לדון מדין מעמיד וזו"ג או ביטול ברוב.

**ב** עוד איתא בחולין (קט ע"ב) אמרה ליה ילתא לרב נחמן מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא שרא לן כבדא וכו' חויר מוחא דשיבוטא [מוח של דג

ששמו שיבוטא טעמו כמעט חזיר] ואם בשר חזיר מתורבת אין דינו כבשר, מדוע ילתא לא אמרה כן, וי"ל.

**ועכ"פ** בענייני נראה כל שמינו טעמו וממשו בשר הרי הוא בשר, ואולינן בתר יסודו, דאם כח הריבוי שבו הוא מבשר חזיר וטעמו כבשר חזיר הרי הוא חזיר, ואם הוא מבהמה הרי דינו כבהמה ואם הוא מרג דינו כרג וכן כל כיו"ב, ונפק"מ לכל הדינים כולל לא לאכול בשר ודגים ביחד, ורק בשר וכן חלב שנוצרו ע"י ספר יצירה [דהיינו יש מאין] אין דינם כבשר וחלב ומותר לאוכלם ביחד וכמבואר בדרכ"ת (סי' פ"ז סקב"ט).

**ג** והנה ידוע הקושיא דממו ביה מדרשא בשם מרנא אור העולם הגר"ס ז"ל, איך הדליקו את המנורה בחנוכה בשמן של גם דהלל רק שמן זית כשר למנורה ואכמ"ל.

**ובספר** כלי חמדה (פרשת ויקהל אות ה') כתב בשם החידושי הרי"ם (וכן ס"ל דכ"ה דעת הט"ז והחת"ס עיי"ש) וז"ל, דבנס חנוכה היה ברכה וא"כ אותו השמן זית נתווסף ונעשה הרבה עכ"פ כיון דבא מכח שמן זית המיעוט הכל הוא שמן זית וכשר למנורה ע"כ והוא אשר כתבנו דכל ריבוי שנוצר מהמיעוט שיש בו את כח הריבוי [דהיינו יש מיש] יש לו את אותם דינים והוא משום שהוא אותו יישות וכנ"ל.

**ולפי"ד** לכאורה יעלה ג"כ לדינא דשמן זה חייב במעשר, אולם יעויין ברד"ק (מלכים ב' ד' ז') דמביא מתוספתא וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא או לא וכו' ואמר לה שלא. וניתן לפרש הספק בכמה אופנים, אולם מה שנוגע לנדי"ד שהספק שלה היה שזה חייב במעשר אף דזה שמן מהנס, אולם מכיון דסוכ"ס זה יצא [מיש מיש] מדבר החייב במעשר, והריבוי של השמן נעשה מכח המיעוט ודין שמן זית עליו [וכשר למנורה] וא"כ יתחייב במעשר, או לא דסוכ"ס הוי שמן של גם, והשיב לה שלא [אבל לא משום דהוי שמן של גם, דהלל דין שמן זית עליו וכשר למנורה, דבא מכח הרכייה של המיעוט והוי יש מיש] אלא משום דאי"ז גידולי קרקע, דשמן היוצא מהזית גם שהוא מכח הרכייה שבו כל שהוא בעצמו אינו גידולי קרקע פטור מן המעשר.

**והנה** במלכים (א' י"ז) וברד"ק (שם, פסוק י"ג) ובב"מ (קיד ע"ב) סתוד"ה מהו וכו' מבואר שאליהו אמר לאלמנה לימול חלה מקמח שנעשה ע"י גם שהריבוי נתוסף מכח המיעוט, וצ"ב מ"ש מעשר מחלה בכה"ג שנעשה ע"י גם.

**וצ"ל** דשאני חלה, דלא גרע קמח שנתוסף ע"י גם [שנתרבה הקמח מתוך המיעוט יש מיש] מקמח חו"ל שנתגלגל בארץ שחייב בחלה, דאולינן בתר שעת הגילגול, וכל שבשעת הגלגול יש בו כשיעור [יש מיש] חייב בחלה.

**ומצינו** ביותר בגמ' תענית (ח' ע"ב) וב"מ (מב ע"א) ההולך למוד את גרנו אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה, ומבואר התם שהברכה גורמת שכרי שהיה בו כור אחד נעשה ב' כורים [ועי' בברכ"י או"ח סי' ר"ל סק"ה דין אי שרי להתפלל יה"ר שיהיו עשרים כור בכרי דאמדהו שיש בו עשרה כורים] והקשו באחרונים [הכלי חמדה הנ"ל ובשו"ת

דברי מלכיאל ח"ז סי' י"ב] דא"כ מדוע לא חיישינן דמעשר מהפמור על החיוב ובפרט בתרומה שחיתה אחת פוטרת את הכרי, דהא החיטים שנתרכו ע"י הברכה אינם גידולי קרקע, ותירצו שהחטים רק מתנפחים אולם לא מתווספים חטים חדשות, ולכן מה שנתוסף הוא נחוסף מכח הגידולי קרקע ולכן דינו כגידולי קרקע.

**ובדרך** אמונה (פ"ב ה"א) מה' תרומות בבה"ל ד"ה אוכל, כ' להוכיח מהתוס' בתענית (ח' ע"ב) שע"י הברכה מתווספים החיטים כפשוטו, וכן נראה מהגמ' בתענית (כד ע"א) במעשה דאלעזר איש בירתא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' דבכה"ג הריבוי הוא יש מאין דאין קשר בין חיטה לחטה, וכתב לתרץ דמכיון שכ"ה מנהג העולם שמתרבה בשביל הברכה וגם אינו ניכר הוי גידולי קרקע ובהכי חייב רחמנא.

**ולפי"ד** ק"ו בן בנו של ק"ו בניד"ד שהריבוי נעשה באופן טבעי מכח המיעוט שיש בו את כח הרבייה, שכל היוצא מהבשר דינו כבשר [ובפרט שטעמו וממשו בשר].

**ד) איתא** בתוספתא מעשרות (פ"ג ה"ח) המטליא לא נהגו בה חכמים היתר לענין מעשר וכו' ומפרש בגמ' ע"ז (לח ע"ב) מהו מטליא, היו מביאים זרע של כרפס וזרע של פשתן וזרע של תילתן, וישורים את כולם במים פושרים, ומניחים אותם כך עד שהם צומחים ואח"כ מביאים כדים חדשים וממלאים אותם מים וישורים באותם מים סוג אדמה מסוים המכונה גרישטא ומדביקים בתוך אותה אדמה את הזרעים שהתחילו לצמוח ונכנסים לבית המרחץ ועד שהיו יוצאים משם כבר היו אותם זרעים מלבלבים וצומחים הרבה, והיו עושים את זה ע"י דיבור של כשפים שילבלבו בשעה אחת.

**ומבואר** דהמעט שחייב במעשר שזה גדל בקרקע וכל המעשה כשפים אינו אלא למהר גידולו, שהיה לו ליגדל הרבה זמן וע"י הכשפים גדל מיד, אבל מכיון שהגידול הוא רגיל מהאדמה לכן לא נהגו בה חכמים היתר לענין מעשר. [ובעין הא דמצינו בתענית (כד ע"א) מצד הקדושה במעשה דבריה דר' יוסי דמן יוקרת, דאמר תאנה תאנה הוציא פירותיך ויאכלו פועלי אבא].

**ונידון** דידן הוא כעין המטליא רק שזה לא נעשה ע"י מילי דכישוף אלא באופן טבעי מצליחים להרבות בשר מכח הרבייה שיש במיעוט הבשר, שדינו כבשר ממש, רק בהלכות תו"מ אף דדין היוצא דין הפרי, אולם כל זמן שאינו גידולי קרקע ממש פטור מתרו"מ ושאינו המטליא דהוי גידולי קרקע, וכמו ששמן גם שנוצר הרבה מכח המיעוט של שמן זית וכשר למנורה בודאי כמו"כ בשר המופק מכח הרבייה של בשר שדינו כבשר לכל דבר.

**ה) והנה** אף דמצינו בסנהדרין (סה ע"ב) שאדם שנוצר ע"י ספר יצירה אין לו זכויות אדם ומותר להורגו וע"י בחכם צבי (סי' צ"ג) שנסתפק בזה ומוכא במ"ב (סי' נ"ה סק"ד) ובחזו"א יור"ד (סי' קט"ז סק"א) כ' דנראה דאין לו כל זכויות ישראל וקרוב שאין לו גם זכויות אדם, אולם היעלה על הדעת לומר שאדם שנוצר ע"י מבחנה ואינקובטור [כלי יד אדם באמצע] שאין לו זכויות של אדם [גם אם נאמר שאין לו יחוס לא לאב ולא לאם] אלא פשוט כל שיסודו מאדם והוא נוצר ע"י יש מיש [ולא ע"י יש מאין] והוא "מין אדם", דיש לו דין



של אדם [ובגדר מין אדם עי' בתוס' הרא"ש בשם הירושלמי נדה כג ע"א] ושאינו אדם הנוצר ע"י ספר יצירה דאף ריש לו צורת אדם, אולם הוא לא נוצר מאדם, ואין לו כלל גר"ן אלא רוח חיוני כבהמה [עיי"ש במהרש"א בח"א] ולכן אין לו זכויות של אדם, ושו"ר שכ"ב בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' פ"ב) בשם ספר חס"ל שאין חיותו אלא כחיות הבהמה, ולכן אין בהריגתו שום עבירה א"כ פשיטא דאינו אלא כבהמה בצורת אדם וכענין תילתא דמיכרי להו לרב חנינא ורב אושעיא, וכ"כ החיד"א במדבר קדמות (מערכת י' אות ז"ך) ועיי"ש דגם כתב דאין לו זכויות של אדם וכמש"כ.

**איברא** אף דכן מוכח מהא דאמר ר' זירא להווא גברא דברא רבא [רבה] מן חבריא את "הדר לעפרך" דאם היה לו זכויות של אדם איך אמר לו הדר לעפרך, אולם א"כ דאמירה זו אסורה משום רציחה, איך ר' יוסי דמן יוקרה אמר לבתו קא מצערה להו לברייטא "שובי לעפרך ואל יכשלו בך בני אדם" וצ"ע.

**ומכיון** דאתינא להכא לא אמנע מלכתוב מש"כ בשאלת יעב"ץ הנ"ל וז"ל, אנב אוכיר כאן מה ששמעתי מפה קדוש אמ"ה ז"ל [החכם צבי] מה שקרה באותו שנוצר ע"י זקנו הגראב"ש ז"ל [רבי אליהו בעל שם, אבד"ק חעלם, תלמידו של מהר"ל מפראג וחבירו של בעל תיו"ט עי' בשם הגדולים מערכת גדולים אות קס"ג] כי אחר שראהו הולך וגדל מאד נתיירא שלא יחריב העולם על כן לקח וניתק ממנו השם שהיה דבוק עדיין במצחו וע"י זה יתבטל ושב לעפרו, אבל הזיקו ועשה בו שריטה בפניו בעוד שנתעסק בנתיקת השם ממנו בחזקה עכ"ל, ואעפ"כ החכ"צ נסתפק אם דינו כאדם ולא הביא ראיה להיתר מזיקו שהשיבו לעפרו והוא משום דהיה לו דין רודף דחשש שיחריב העולם ח"ו.

**ועב"פ** זה ברור שכל בשר שיש בו את כח הריביה, והוא הוא מתרבה דין הריבוי כדין הבשר, ואין מקום לנמות מזה.

**ולפמש"כ** גלע"ד דה"ה בשר עוף המיוצר מהביצה, דינו כבשר עוף לכל דבר וענין, וזה על אף שהביצה בעצמה מותרת בחלב, [ואין לך עם הארץ שאינו יודע שביעתא שרי בכוחא] אולם כמו הביצה בעצמה לאחר שנהפכה לבשר, כל דיני בשר עליו, ה"ה בשר עוף המיוצר מהביצה כל דיני בשר עוף עליו דהוי "יש מיש", [דהלא א"א לעשותו מביצת ספנא דארעא] והרי "מין" בשר עוף לפנינו.

**ואת** אשר גלע"ד כתבתי והית"ש יצילני משגיאות ויראני מתורתו נפלאות.



הרב פנחס שווארץ

ע"ה"ק ירושלים ת"ז

## לפשר שמות וכינויי השדים והמוזיקים ועל אודות המנהג שלא להזכיר בפה שדים

### פתיחה

**בתנ"ך** נזכרו בפירוש ה'שדים' וה'שעירים'<sup>א</sup>, חז"ל פרשו, ש"בני רשף" - "רשפים" "לילית" נגעי בני אדם, "ראמים", האמורים במקרא<sup>ב</sup> אף הם מוזיקים ושדים. בוהר הקדוש מפרש ש'ימים' שנזכרו במקרא<sup>ג</sup> הם שדים, רש"י מפרש ש'בלהות' הנזכרים במקרא הם שדים.

**בחז"ל** אף מצאנו כינויים לשדים שלא נדרשו מן המקרא, כמו 'מוזיקים' 'מריאים', 'שלני' 'עלעולין', 'רוחות', 'זיגין בישין'. ובקדמונים מצאנו כינויים נוספים 'מלאכי חבלה' 'חיצונים', 'שמנים'.

**עוד** כינויים שאינם נפוצים כאחרים ונזכרו אף הם בקדמונים<sup>ד</sup>: טהירין, פרחין, צפרירין.

**(מלבדם)** יש בתנ"ך עוד שמות פרטיים לשדים מסוימים, כמו 'קטב מריד' ועוד, ובספרות חז"ל נמצאים עוד עשרות רבות של שמות שדים ומוזיקים, אותם אסף הגאון הבקי המופלא רבי ראובן מרגליות בספרו "מלאכי עליון" חלק "סיטרא דשמאלא". במאמר שלפנינו נעסוק רק בשמות וכינויים כלליים לשדים, בכינויים הנדירים יותר ציינתי מקורם מחז"ל).

**במאמר** שלפנינו נביא כס"ד לקט בביאורי שמות השדים וכינוייהם, לפי סדר א' ב'. בתחילה נקדים את המובאים במקרא ולאחריהם את אלו שהובאו בחז"ל ובקדמונים. בהמשך נתחקה אודות המנהג שלא להזכיר בפה את השדים.

א. שדים: דברים לב, יז. תהילים קו, לו. שעירים: ויקרא יז, ז ישעיהו לד, יד.

ב. רשפים: "ובני רשף" (איוב ה, ז) "ולחומי רשף" (דברים לב, כד). לילית: אך שם הרגיעה לילית" (ישעיהו לד, יד). נגעי בני אדם: "ובנגעי בני אדם", (שמואל ב' ז, יד). ראמים: "כתועפות ראם לו" (במדבר כג, כב).

ג. בראשית לו, כד.

ד. תהילים עג, יט, איוב יח, יא כד, יז כז, כ, ל, טו.

ה. ספר מאורת נתן - מאורי אור (לר"מ פאפרש פפ"מ תס"ט) תחילת מערכת הי' הביא "י' כתות מלאכים כנגד י' כתות שדים מוזיקין שדין רוחין רשפים פורחות טלני שעירים טהירין שטנים לילין". ממנו העתיקו רבים. ואמנם, י' שמות לשדים נמצא כבר במחזור ויטרי (על אבות ה, ו) בלשונות אחרים "אף המזיקין - רוחין ושירים ולילין ורשפים ופרחים טולטן ושעירי וצעירי וטיהרנן...". שמא משם מקורו של ר"מ פאפירש, ו'פרחים" מקביל ל'פורחות', ו'טיהרנן' ל'טיהירין'. ו'טולטן' ל'טלני' ו'צעירי', ל'צפרירין', ולהלן ציינו כל דבר במקומו.

**א** המובאים במקראות: בלחות | בני רשף - רשפים | ימים | לילין | נגעי בני אדם | רוחות | שדים | שעירים

**ב** המובאים בחז"ל ובקדמונים: | זנין | בישין | חיצונים | טהירין | טלני | מוזיקים | מלאכי חבלה | מריאים | עלעולין | רוחות | שטנים | פורחות - פרחין | צפריין | רוחות | שטנים | כינויי השדים שרווחו בלשונות בני אדם | נספח: קליפות.

## א] המובאים במקראות:

### בלחות:

**רש"י** תהלים עג, יט, "מן בלחות": מן שדים. ובאיוב (יח, יא) בלחות - שדים.

**המלבי"ם** בישעיהו (יז, יד): "בלחה. ראיתי לאחד מן המבארים בפסוק תצדידהו למלך בלחות, מביא בשם ה(ה)נה"ו בהבדל בין שם 'בלחה', לשם 'בלחה', כי בלחה מציין כחות השדים והמוזיקים שהיו מבהילים את המהבילים הקדמונים, או את לחומי רשף וקטב מרירי, והממונים על השאול והתפתה וכדומה עכ"ד, ולפי הנודע היה עקר שליטתם ופחדם בלילה, כמ"ש מפחד בלילות, בו תרמוש כל חיתו יער, ובהגיע אור הבקר היו מתפורים ושבו לאפס. עפ"י ימליץ את מחנה סנחריב שבאו לירושלים בלילה, ואז נפל פחדם על ישראל, ובבקר סר הפחד ושבו לאין ואפס, כבלחות השדים שירבה פחדם בלילה ויסור באור הבקר.

### בני רשף - רשפים

#### על שם שעפים

**"ואמר** רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על ממתו מוזיקין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעף עניך בו ואיננו ואין רשף אלא מוזיקין שנאמר מזי רעב ולחמי רשף וקטב מרירי" (ברכות ה, א). **רש"י** דברים (לב, כד): "ולחומי רשף - השדים נלחמו בהם, שנאמר (איוב ה, ז) ובני רשף יגביהו עוף, והם שדים".

**רש"י** תהלים (עו, ד): "...ובני רשף בני עפיפה הם שדים יגביהו לעוף אף זה לשון חצים המעופפים כענין שנאמר ומחץ יעוף יומם".<sup>1</sup>

ו. **רמזים לביאור הכינוי רשף:** רשף חילוף אותיות שרף. **במאורי אור** (לרבי אהרן ווירמ"ש חלק ד') ברכות ה' "...ושם רשף רמז היפוך שרף, שהמלאך משתמש בשד לדידות כקליפת לבוש בבואו לעזה" כמו שכתבו הקדמונים".

"רשף" בגימ' ס"ם ולילית ובגימ' "שעיר". בספר כתובה לבעל ההפלאה (על כתובות עז, ב ד"ה אם מעלה) הביא בשם הפני יהושע על מה שנאמר "ובני רשף יגביהו עוף": ש"המוזיקין נקראו בני רשף שהם באים מפלוני ונוקביה, ושם פלוני חציו בקדושה שם אל, וחציו ס"מ הוא סם המות, ונוקביה בגמטריא ת"פ וסם ותף גימטריא רשף (כלומר, שנקראים רשף לפי ששורשם בסמאל ולילית שגולים כמנין רשף. (ס"מ - 100 + לילית - 480 = 580 ובספר פנים יפות בראשית (כה, כז) הוסיף ש"שעיר" גם הוא גימ' 580, וכתב שלכן נתנה התורה במדבר שעיר לבטל כח השעיר) ועל ידי קריאתו בתורה גימטריא תרי"א והוא שם אל המהפך

## ימים

(בראשית לו, כד) **כתב בזוהר הקדוש** (בראשית קצח, א) שהם השדים, ובנזר הקודש על המדרש רבה (וישלה פב, יז) ביאר הטעם שנקראו כך כי נבראו בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה. ושאימתן מוטלת על הבריות. [ע"ש].

## לילין

**"אך שם הרגיעה לילית"** (ישעיה לז, יד) ובתרגום יונתן מתרגם בלשון רבים : "ברם תמן ישרין לילין". עירובין (יח, ב) : "ואמר רבי ירמיה בן אלעזר כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנידוי הוליד רוחין ושידין ולילין". סנהדרין (קט, א) : וזו שאומרת געלה ונעשה מלחמה נעשו קופים ורוחות ושידים ולילין. רש"י שם: "לילין - צורת אדם - אלא שיש להם כנפים, במסכת נדה (כד, ב)".

## על שם לילית

**בפשטות** נקראו כן על שם לילית שהיא אחת מאמהות השדים (ראה **זוהר בראשית נה, א**).

## נגעי בני אדם

**תנחומא** (בוכי) פרשת בראשית : "ובנגעי בני אדם (שמואל ב' ז, יד)... ואין נגעי אלא המזיקין, שנאמר ונגע לא יקרב באהלך". (תהלים צא, י), "נגעי בני אדם אלין אינון מזיקין". (**זוהר בראשית מז, ב**).

## שנותנים נגעים לבני אדם

**מקור** חיים לרבי חיים עובדיה (סימן לא – לב) : ונקראו נגעי בני אדם לשתי סיבות. אחת להיותם מזיקים לבני אדם ונותנים להם נגעים אחר אשר התענגו בהם כיון שעברו על דעת קונם שהרהרו ביום ובאו לידי קרי בלילה.

## שעושים מעשי אדם שהוליד מזיקים

**שנית,** להיות אדם יציר כפיו של הקב"ה, הראשון אשר הוליד רוחין ושידין ומזיקין מלילית, ולכן נקראו נגעי בני אדם על דרך מה שאומר זוהר על פסוק וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם, כי מעשה אבות יעשו בנים, והם בני אדם ממש, שעושים כמעשה אדם הראשון שהוליד מזיקין מלילית.

## ראמים

**גימין** (סח, ב) "בתועפות - אלו מלאכי השרת, ראם - אלו השדים..."

**גור אריה** למחר"ל (במדבר כג, כב) : ואמרו רז"ל אלו השדים. ולא ידעתי למה נקראו השדים 'ראמים'. ויראה, מפני כי השדים יש בהם דברים מענין הבריות, וגם יש בהם

דברים מן העליונים, הרי מגיעים מן הארץ עד הרקיע. ובשביל כך מכנה אותם בשם 'ראמים', שנקרא 'ראם' על שם גבהותו ורוממותו. (וראה שם עוד).

**ובאור** - בחר - לקט בחר על אור החיים לרבי ישעיה הלוי וויס (כאן) מביא : תועפות ראם... והיא מן חיה גדול בקומה ולו קרנים גדולות גבוהות וחודדות ומטילים פחד על כל רואה אותם ולזה נקראו השדים בשם ראמים.

## שדים

### מלשון שוד

**מנחה** בלולה (לרבי אברהם ופפורט) (דברים לב, יז): "נקראו שדים מלשון "שד ושבר" (ישעיה נט, ז).

### מלשון שדידה

**שדידת** הדעת: **אבן עזרא** (דברים לב, יז): "ונקראו שדים על טעם אמים משוד הדעת". ובבאר יצחק על הראב"ע שם מבאר כוונתו, "שמפרש לשדים כמו לשעירים ונקראו כן שמצטמרים רואיהם ומפחדים מהם, ושדים על שם שמשודדים דעת רואם מפחדם כמו שנקראו הגבורים אימים מלשון אימה". וכן בחזקוני: "על שם ששודדין דעתו של אדם נקראו שדים".

**שדידת** והכחשת פמליא של מעלה למראית העין: בפירוש התהילים לר"א בן רמוך (קו, לז) : ונקראו שדים לפי שהם שודדים ומכחישים בפמליא של מעלה למראית העין". וכ"ה בריקאנטי (אחרי מות) "ונקראים שדים כי הם שודדים המערכות העליונות כענין שאמרו בכשפים שהם מכחישים פמליא של מעלה...".

**שדידת** בני אדם: פירוש הרמ"ז לזוה"ק (כי תצא): "...שד מלשון שוד". ספר המלכות המיוחד לרבי דוד מסיבליה (שער כ"ג) "והוא לשון שדוד ששודדים לבני אדם". ובאברבנאל שמות (ז, ח) : "ולזהותם שודדים טובות ושלותו יקראו שדים ומזיקים".

**ובשם** משמואל (תולדות) "...ובמדרש "איש שעיר - גבר שדין, כמד"א ושעירים ירקדו שם ואנכי איש חלק כמד"א כי חלק ה' עמו". והיינו שעשו הוא גבר שדין, שאין להם אלא מה שחוטפים ושודדים כי לא נשלמה בריאתם בע"ש בין השמשות וע"כ לא ניתן להם ספוקם די קיומם, אלא שכל חיותם מהשדידה, ע"כ שמם שדים מלשון שדידה, ששם של דבר הוא מהותו, ע"כ עשו גבר שדין נמי מהותו גזילות וחמסים ועקיפים...".

### מלשון שדידה - והרם

**רש"י** הירש (דברים לב, יז) "...השורש של "שד" הוא "שוד" הקרוב אל "שדד". "שוד" מצוי עוד רק פעם אחת: "מקטב ישוד צהרים" (שם צא, ו), ויש בפסוק זה כדי להעמידנו על משמעות המושג "שד". "שדד" מורה בעיקר על בזיוה והריסה מיכאנית, ואילו "שוד" נאמר על הרס שנגרם על ידי כח הסמוי מן העין. "שדים" הם כוחות הסמויים מן העין והמזיקים לפריחה ולשגשוג.

**אמנם,** בספר התשבי לרבי אליהו בחור (ערך שד) כתב "ויש אומרים שנקראים כן בעבור שהם שוודים והוא טעות כי ראוי להיות שדים הדל"ת בדגש".

על שם שהשדים הם דבר שדוד ונמאם

**רבי יוסף בכור שור** (דברים לב, יז) : "זבחו לשדים: לדבר שדוד סרוח ונמאם". (וכן בתוספות "הדר זקנים" שם).

שמשכנם במקום שדוד

**רמב"ן** (ויקרא יז, ז) : ויקראו "שדים" בעבור שמשכנם במקום שדוד כגון המדבר, ועיקר מציאותם בקצוות כגון פאת צפון החרב מפני הקור.

שמשכנם בשדות

**מעשי** ה' לר"א אשכנזי: "ונקראים שדים להיותם בלתי נמצאים בישוב רק בשדה". וכ"כ בנשמת חיים לר' מנשה בן ישראל (מאמר שלישי פרק יב). כי דירתם ומושבם לרוב הם על פני השדה ולכוד ישכנו... וכ"כ ברמ"ד וואלי (ויקרא יז, ה תהלים קו לז - ח).

שד מלשון רוח

**פירוש** רגלי מבשר על ספר התשבי שם : "יש לומר דשד ורוח אחד הוא, ובערוך (ערך שד ג') שדיא נשיב, פירש רוח קדים מנשבת, ותרגום (תהלים צא, ב) מחץ יעוף יומם דשדי ביממא, ויהיה ג"כ מזה (כתובות צד, ב) שודא דדייני פירוש כמו רוח המושל..."

שד מלשון דבר חלק ונשמת

**יריעות** שלמה לרבי שלמה פאפנהיים (חוברת ז' יריעה יב): "אמנם שם לשד או שד אין הנחתו על הרטיבות, כי אם על התנועה החלקה וההשמטה הקלה שיש בדבר לח שהוא נשמת כל כך בקל עד שכמעט אינו נרגש על החוש, והוא ענין מצוי בשמן וחמאה וכיוצא במויני השמנים שהם חלקים ונשמות בקלות ורפיון אל חוש המקבל ונמצא כיוצא בו במויני בשר כגון הלוכל ששל הבשר ועצמות המחובר מגימות ושערות דקות כפשתן... וכן שאר כל דבר שיש בו תנועה קלה יקרא שד... ושד א"כ שם התאר לא שם העצם, נקרא אמנם שד על שם שהוא חלקלק ומשומט בקלות, והוא ג"כ ענין שדים בניקוד ציר"י... והם הרוחות המשומטות בעולם ובלתי נרגשות ... נקראו שדים על שם תנועתם הקלה והם נשמות כמעט רגע ממקומם... ראה שם עוד.

**דברי** חכמים לרבי מרדכי הערצקא (ברכות נו): "כאן על ידי שד - "אבותינו הנחילו לנו אגדה ששני מלאכי מרום (עזא ועזאל) הושלכו משמים ארץ קודם המבול והם הנפילים אשר באו על בנות האדם והולידו עמהן את המזיקים הנקראים שדים לפי ש'רמה בים' שענינו השליך ת' שדי בימא וכן נופל בדרך תרגם רמי ואם כן שלשתם רמה נפל ושדא על ציר אחד יסוכבו" עוד הציע שם "על פי אשר אמרו בעלי הקבלה שהשדים נולדו מן הזרע הנשפך לבטלה, ושופך דם האדם תרגמו דישוד, וכן כל שפך שבתורה והגולד מן

שפך או אשד הזרע נקרא שד". וראה מעם נוסף על פי סוד בשער הכוונות ענין סוכות דרוש ז'.

## שעירים

### על שם שייכותם לשעירים:

שנראים לבני אדם כשעירים (או שמדמים בני אדם שהם נראים כשעירים)

**מורה נבוכים** (ח"ג פרק מו): "וכן היו כתות מן הצאב"ה עובדים לשדים, והיו חושבים שהם ישובו בצורת העזים ולזה היו קוראים לשדים שעירים". וכן בראב"ע ויקרא (יז, ז) "והקרב בעבור שיראו אותם המשוגעים כדמות שעירים". וברכינו בחיי שם: "לפי שהם מתדמים בדמות שעירים". וראה בזה"ק (ויקרא ע, א) "תאנא בשעתא דהו מקרבין להון על גבי חקלא והוון מומני ההוא דמא ומקרבין קרבניהו הוון מתכנפי כל אינון זיינן בישין וחמאן להון כגוונא דשעירים כללו מליין שערא ומודעי להו מה דאינון בעיין".

### שמוזיקים כשעירים (עזים)

**רבי עובדיה ספורנו** (מאמר כוונות התורה): "כי אמנם מין העזים רב ההיזק לאדם בשדות וכרמים כאשר הוא מפורסם אצל עובדי האדמה. ואולי לזה נקראו השדים שעירים לרב הזיקן לאדם במה שאפשר להם ולזה קראום רז"ל מוזיקין". מלמד התלמידים לר"י בר אבמילי (דרשה לשבת שובה) "שעירים הזיקן מצוי וגם השדים נקראים שעירים למעם זה...". "וכמו כן השדים האלה נקראים שעירים לפי שראוי להם שילם אליהם יותר משאר בעלי חיים, לפי שהשעירים הם בהמות ביתות גדלות אצלינו ועם כל זה מטבעם העז להשחית כל עץ ולהזיק הזיק גדול עד שקראו לעז מלאך המות כמו שבא בדבריהם והשם הזה כנו בו לשמן באומרם הוא שמן הוא מלאך המות". (שם) דרשות קול בן לוי (דרוש י' עמ' 55 בהוצאת כתב תשנ"א): "והשעיר הוא מוזיק כדתנן הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושיכרו את הכלים ולכן השדים המחריבים מכונים בשם שעירים כדכתיב ושעירים ירקדו שם...".

### על שם שמסים כשעיר

**העמק דבר** (ויקרא יז, ז): "לשעירים - השדים נקראים כך כאשר הם אינם בעלי מנוחה ורק מסים כמבע שעיר". (על שם שמשתערים ועפים - על פי העמק דבר (דברים לב, יז) "והנה יש לשדים כח פנימי להסתער ולעוף למעלה ולשמוע מאחורי הפרגוד מה שנגמר ולהודיע לבני אדם כדאיתא חגיגה (טז, א), אמנם המה כיונה שיש לה כח פנימי לשליחות כמש"כ בפ' נח, מ"מ לא כל בני יונה יכולים, אלא המלומדת לכך, והוא יקר המציאות ובעליה מהנה לה הרבה, כך לא כל השדים מסתערים אלא המלומדים...").

ז. הנצי"ב לא כותב בפירושו שכך פירוש מילת שעירים, אבל כן נראה לפרש לפי דבריו. ואולי כך פירש את מילת שעירים. וראה סוכה (ג, א) במעשה בשלמה המלך שמסר את סופריו לשעירים כדי שיבריחו אותם ללז, ולמה הביאה הגמ' את השדים בלשון שעירים. ואולי, משום שבמעשה זה מתואר שהשדים משתערים ועפים.

שהשדים מיוחסים לשבתאי שמושבנו במזל גדי

**רלב"ג** פרשת אחרי מות "...ואחשוב כי מפני ששבתאי הוא אשר יוחס לו ענין השדים, כמו שהתבאר במשפטי הכוכבים והיה גדי בית שבתאי הנה נקראו השדים השעירים..."<sup>ה</sup>.

שהם חלקו של הסמ"א שנקרא שעיר

**רמב"ן** (ויקרא טז, י): והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקדוש ברוך הוא ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרב, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כחו יבא חורב ושממון..., וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו, ובלשון הכתוב (להלן יז ז) שעירים, כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר.

שהם רוחות

**בפירוש רי"ד לישעיהו** (יג, כא) כתב ונקראו שעירים בעבור שהן רוחות כמו כשעירים **עלי דשא**. (ובהנהגות **רגלי מבשר** על **ספר החשבי** "ואולי שנקראו גם שעירים שהוא לשון רוח דיש לומר דשר ורוח אחד הוא..."<sup>ו</sup>, עיי"ש).

על שם השערות:

שיש להם שער

**ספר חסידים** (אלף קנה): "ולמה קורא לשדים שעירים שלשדים זכרים יש להם שיער בראשם..."<sup>ז</sup>.

**מעשי** ה' (בראשית ב'): "ואזכירך עוד שהתורה קראתם שעירים שנאמר (ויקרא יז, ז) ולא יבחו עוד את זבחייהם לשעירים ומתרגם שדים... וכבר לדעתי היתה סבת התחלפות שמותם מפני התחלפות איכותם, ונקראו שעירים כאשר החיות מלאים שער, ונקראים שדים להיותם בלתי נמצאים בישוב רק בשדה".

**שכחת לקמ**, (על ילקוט חדש, ערך כשפים, אות כה): כי נקראים שעירים על שם שכולם גופם מלא שער. (ראה לעיל מה שהובא מהזוה"ק שהיו נראים להם מלאים שערות).

ה. אמנם, בספר הטעמים לראב"ע (בן מנחם עמ' 7-8) כתב כי השדים שייכים למזל דלי, וז"ל: "השדים. אמרו כי כל מזל שדים בעבור שהוא בית שבתאי, כי הוא יורה על המרה השחורה המראה השדים, ואמרו, כי דלי ככה ולא גדי, בעבור הראות כח שבתאי בו.

ז. וראה מדרש אגדה (בבב) פרשת נח (יא, ח) "ובעת שהפיצם מה שנפלו במים נעשו רוח המים ומה שנפלו ביער נעשו קופים ומה שנפלו במדבר נעשו שדים", משמע כהנ"ל, שיש מינים שונים לפי מציאות מקומם. ודו"ק.



## שענים בענין השערות

**כרסיא** דאליהו לר"א חביב סתהון (קונטרס הדרוש, בהוצאת רבי מרדכי גרוס עמ' כב - ג)  
 "...מעם למה המזיקין נקראים שעירים, יען שהם מתילדים מעכירות האויר הצח  
 שבעולם וכתולעים המתהווים באשפה כן האויר הנקיון שלו הוא ע"י הצד המותר שנוטלים  
 אותו המזיקים ומתהווים ממנו השערות והם לוקחים העכירות והמה כמו השערות כל של  
 דבר בעלי חיים שהם מותרים הפנימיות שלו הדוחים אותם לחוץ כן המזיקים והם טובים  
 לאויר לנקותו והם רעים מצד עצמם כמו השערות..."

**'נמכר** יוסף' לרבי יוסף בן נאיים בראשית (לט, ו) מביא מספר אחד "ידוע לכל משכיל  
 אשר דרך הס"א והחיצונים להיות נאחזים תמיד ולהיות נסרך ונגרר בה בכל מקום  
 אשר יוכלו להשתתף שם כי אין להם חיות אם ממעט הקדושה השוכן בתוכם... והסמרא  
 אחרא היא מועמט כחוט השערה ולכן נקראו שעירים."

## מלשון סערה:

**מלמד** התלמידים (דרשה לשבת שובה) "וכן ראוי לקראם שעירים בדרך שיתוף השם לפי  
 לשון סערה..." מדרש חמדת ימים תולדות מביא: "וכן בפירוש אלמוטוט ז"ל  
 שהעצים רומזין למידת הדין הקשה והעזה, וכן נקראו שעירים שקבלתן מסער הדין דכתיב  
 (ירמיה כג, יחט) הגה סערת ה' חמה".

## שישתער הרואה אותם

**ר"א אבן עזרא** ויקרא (יז, ז) לשעירים הם השדים, ונקראו כן בעבור שישתער הגוף הרואה  
 אותם. (ישתער - ידעזע או יעמדו שערותיו).

## ב] המובאים בחז"ל ובקדמונים

## זינין בישין

## בתרגום: המינים הרעים.

**בזוהר** הקדוש מתוארים כוחות הרע והמזיקים פעמים רבות כ"זני בישא", רבי מנשה  
 בן ישראל בנשמת חיים (מאמר שלישי פרק שלשה ועשרים) כתב שאצל הגוים נקראים  
 השדים "גינים". וכתב: "נראה לי שהוא השם שקוראים להן בהרבה מקומות בזוהר זוני  
 בישין בחלוף ז' בג' אשר הם קרובים במבטא". (הדבר מתאים במיוחד עם כינויים בערבית גינים  
 או גינים).

## חיצונים

**דובר** ישרים לרבי נתנאל חיים פאפע (בראשית ג, א): "...וכמו שכתבו חכמי האמת שכל  
 המידות העליונות כל הגדול יותר מתלבש ומסתתר בקדושה הנמוכה ממנו זה בתוך  
 זה וזה בתוך זה עד שבא לקליפות שהוא כמו קליפה סביב הפרי, נמצא כי הקדושה יש  
 לה לבוש והטומאה אין לה לבוש לכן מצינו בכל בעלי החיים שיש להם לבוש מה משער

או מנוצה או מקשקים חוץ מהנחש שאין לו לבוש כלל, מפני שהוא משורש הטומאה והרע הנמור שהוא החיצון מכולם לפיכך נקראים רוחות הטומאה חיצונים...".

#### טהירין - טהרינן

**מובא** ספר מאורת נתן - מאורי אור (לר"מ פאפוש פפד"מ תס"ט) תחילת מערכת ה'. ובמחזור ויטרי "טהרינן".

**כפי** הנראה נקראו כן על שם שמצויים בצהרים. ראה לקמן בערך 'טלני'.

#### טלני

**מפחד** כלילות (שיר השירים ג, ח) תרגום: "מן מוזיקי וטלני דאולי בליליא".

**כינוי** למוזיקים שהולכים בלילה, כמו שמביא הערוך (ערך טלן - מהדור שלינגר עמ' ר"ג). "כי טלל לשון חושך וצל. צפירי שדים של בקר מיהרי שדים של צהרים. מפחד כלילות התרגום "מן מוזיקא וטלני דאולין בלילא".

#### מוזיקים

#### שמוזיקים ומענישים את הבריות

**ספר** התשבי לר"א בחור (ערך נזק): "...נזק... לשון עונש... ומוזה נקראו השדים מוזיקין שלפעמים נענשין הבריות על ידם...".

**(ראה** בתורה אור סו"פ יתרו (ד"ה ואת ההר) שעמד למה נקראו מוזיקים אף שאינם יכולים להזיק אלא בציווי. ע"ש עפ"י קבלה).

**פירוש** רבינו יצחק אברבנאל (שמות פרק ז'): "... נמצאים רוחניים אחרים אשר הם תחת גלגל הירח בראם הקב"ה להעניש בהם את בריותיו כשיחטאו לפניו.. ולכן נקראים מלאכי חבלה וממלאכי מוות ושטנים שדים ומוזיקים כי להיותם ממונים על הרעות בדרך העונש הם מלאכי חבלה... ולהיותם בערך האדם לשמאלו ולשמין לו יקראו שטנים...".

#### מלאכי חבלה

**ספר** החינוך : (מצוה סב) "השדים שמשמשים בהן למלאכת הכשוף נקראים מלאכי חבלה וכן פירש"י ז"ל לפי שענין הכישוף לעולם אינו נעשה רק לחבל".

**ובמצודת** דוד - מעמי המצות להדרב"ז מצוה סז: " ואותן השדים המשתמשים בהם נקראו מלאכי חבלה כי לכך נבראו ליסר בהם הרשעים כדי שייראו מלפניו...".

#### מריאים

**"תוצא** הארץ נפש חיה" (בראשית א, כ"ד) בראשית רבה (ז, ז) : "נפש חיה אלו המריאים".

**ובספר** אור המאיר לרבי מאיר חנוך בן ישי ישיובין (על מדרש ובה שם) ביאר שמריאים הם צאן מפוטמות, כמו שמתרגם יב"ע על "ומריא" ופטימין, והשדים כשנראים נדמים להם בדמות צאן מפוטמות, ונאמר "ולא יזבחו עוד את זבוחיהם לשעירים", וראה

שם שביאר לפי זה למה המפחד מהשדים אומר "עיוי דבי טבחי שמינא מינאי". (מגילה ג, א).

### עלעולין

**זוהר בראשית** (מח, א) "תא חזי כד אתקדש יומא במעלי שבתא סוכת שלום שריא ואתפריסת בעלמא, מאן סוכת שלום דא שבתא וכל רוחין ועלעולין ושדין וכל סטרא דמסאבא כלוהו ממירין ועאלין בעינא דריחייא דנוקבא דתהומא רבא".

**עלעולין** הוא תרגום של סערה, כמו שמתרגם יב"ע יחזקאל יג, יא "ורוח סערות" – ורוח עלעולין. (וראה פירוש **אור החמה** על זוהר הקדוש בראשית קעז, ב).

### פורחות (פרחים)

**מאורי אור** (לר"מ פאפיראש פפד"מ תס"ט) תחילת מערכת ה' הביא "י' כתות מלאכים כנגדם י' כתות שדים... פורחות...". ראה הערה 5.

### על שם שאין להם רשות לעמוד רק לפרוח

**בספר מעבר יבוק** (שפתי ננות מאמר ג' פרק ט"ו): "כל זמן שעומדים הנושאים את המת עם הארגו להחליף יכונו להבריה מעליו ומסביביו הרוחות כי בכל עמידה הרוחות פורחים, ואולי שאין להם רשות רק להלך לא לעמוד כמו שהמזיק אין לו רשות לזוז ממקומו ואולי הרוחות נקראות פורחות על זה כדכתיב ונפשותיכן לפורחות". וכן בסדר ההקפות כתב: "יכונו הנושאים את המטה כשמתחלפים מזה לזה להבריה מעליו רוחות הנקראות פורחות...".

### רוחות

#### שהם מיסוד הרוח

**מעשי** ה' (פרשת בראשית): "ורבותינו ז"ל קראום רוחות על שם היותם מן היסוד הדק ההוא הנמשל לרוח".

**בכמא** רחמים על אבות דרבי נתן (פל"ז) כתב שיש "לשדים ג' יסודות בלי חלק העפר ואם יהיה הוא דבר מועט מאוד, ולזה נקראים רוחות...".

**ובגינת** אגוז להר"י גיקמלייא (עמ' קמ"ט). "והתבונן הענין הגדול הזה שהפליגו חז"ל בהיותם מסכימים לדעת הפילוסופים שאין ריקות בעולם כי האויר ממלא כל הריקות, והם ז"ל אמרו הענין בלשון רוח, כי המזיקים נקראו רוחות, והרי דעת חכמי התלמוד מסכמת לענין זה שאין ריקות בעולם, שהרי רוחות ממלאים כל הריקות כאמרם ז"ל וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא, כלומר כמים המסבבים את התלם..."

## שמיים

שעומדים לאדם לשמן לו

**רבי יצחק אברבנאל** (שמות פרק ד'): "... נמצאים רוחניים אחרים אשר הם תחת גלגל הירח, בראם הקב"ה להעניש בהם את בריותיו כשיחטאו לפניו. ולהיותם בערך האדם לשמאלו ולשמנו לו יקראו שמיים..."

## שמיים כשמן

**נשמת חיים** (מאמר שלישי פרק יב): "ושמיים כי הם מזיקים לבני האדם כמו ויקם ה' שמן לשלמה את בן הדר..."

כינויי השדים שרווחו בלשונות בני אדם.

"לצים", "לא טובים" – "הטובים מאתנו".

**כינוי** נוסף לשדים שרווח אצל המון העם היה "לצים". (בעיקר בארצות מזרח אירופה) כנראה על שם מעשי ליצניות ושחוק שהיו שוחקים המזיקים במעשיהם לבני אדם.

**בשפת** האדיש כונו המזיקים והשדים ה"לא טובים" (ניטו נישט גוטע), וכאן בולט ההבדל בין מזרח למערב, שבארצות המזרח כונו להיפך, "הטובים מאתנו", (בלאדינו: לוס מיד'אריס די נזוטריס). או בסתמיות "ההם" היצורים ההם (הדרך אל-ניס) "וכדו'. וכדומה. אולי משום בארצות המזרח הפחד מהמזיקים היה גדול יותר, ולפיכך חששו אפילו להזכיר אותם כ"לא טובים" שמא יזיקו את המזכירים אותם כך...

**ככלל**, ניתן לשער, שהכינויים העממיים לשדים, מקורם לאור הזהירות שלא להזכיר בפה את השדים, ולכן התחכמו להמציא להם כינויים שונים.

## נספח: "קליפות"

**המושג** "קליפה" מתאר כח טומאה, אך על פי רוב לא ככח פועל כשד או מזיק. אנב; בחז"ל לא נזכרו הקליפות, מלבד בוהר הקדוש ובהיכלות, עכ"פ אינה ענין לשדים ומזיקים.

[ב] האם אין להזכיר "שדים" בפה. [נכתב לעורר תשומת לב המעיין, ולענין חלכה והנהגה יש לשאול לחכם].

**אחר** שנתבארו היטב כינויי השדים ושמותם, נבוא לברר האם אפשר להזכיר בפה "שדים" או את הכינויים השונים. מנהג רווח אצל רבים שלא להזכיר בפה "שד" או "שדים"

י. ראה: חכמי ירושלים למשה דוד גאון עמ' 129.

יא. ראה: אוצר הסגולות לאברהם בן יעקב פרק ט'.

ובמקום זה אומרים "שין דלת" וכדומה, ישנם שאפילו בדפוס נוהרים לא לכתוב דף או סימן שד אלא דש, כנראה בתור הרחקה לדבר שלא יקרה שיהיו שזוכירו בפה. ננסה להתחקות על מקורו וטעמו שלדבר, שלא הוזכר בפירוש בחז"ל ובשו"ע.

**בטעמי המצוות** למהרח"ו (פרשת משפטים) ובשער הכוונות ענין תפילת ערבית סוף הדרוש הראשון: "גם צריך לזהר מאד האדם שלא להזכיר בפיו שם סמאל וזה סוד ושם אלהים אחרים לא תזכירו ובפרט בלילה, שאז הוא זמן שליטתו וממשלתו. ולא עוד אלא שגם הוא אסור להזכיר מעין דברים אלו, כגון אלו בני אדם הרגילים לומר בלשון לעז א"ל דיאב'לו (שטן / שד בלע"ז) וכיוצא בדברים אלו אין להזכירם כלל, לפי שגם השדים הם בחלקן ומתגבר בהם כשמוזכרין אותם. ופעם אחת הייתי עם בני אדם בלילה ובתוך הדברים שהייתי מדבר עמהם הזכרתי שם סמאל ואחר כך בבוך הלכתי לבית מורי ז"ל ונסתכל בי ואמר לי הרי בלילה שעבר עברת על לאו ושם אלהים אחרים לא תזכירו והזהר כל ימך שלא תזכרנו לא שמו ממש ולא כיוצא בו ובפרט בלילה שאז ניתן לו כח להתגבר עליך ועל אחרים בסבתך אם תזכיר את שמו. (וכן לגבי לילית במקומות רבים נזכר "פלוגית" ולא בשמה).

**הרי** מבואר שני טעמים לענין אי הזכרת שמות השדים בפה: או מחמת שיש בזה נתינת כח לשדים, או מחמת סכנה, וכן מבואר שבפרט ראוי להזהר בזה בלילה.

**את** הטעם השני יש להסמך להזירות שלא להזכיר דבר סכנה בפה מטעם "שלא לפתוח פה לשטן" (כמבואר בברכות יט, א). וכן בזמננו רבים נוהרים שלא להזכיר בפה את מחלת הסרטן ל"ע, ואומרים "המחלה", ויש סמך לזה מגדרים (מא, ב) שאמרו חז"ל שאין מזכירים את שמה של המחלה "בורדס", וברש"י שם נראה שזה מחשש הדבקות במחלה ויש סכנה להזכירה, הרי שגם עצם האיזכור עלול לסכנה.

**אמנם**, בדרך לימוד או בדרך תפילה האם יש מניעה להזכירם, ויש להביא ראיה שמותר, ממה שמצאנו בכמה תפילות שתיקנו הקדמונים (כמו רבינו החיד"א ועוד) להנצל משדין ורוחין, וכן בדרך לימוד. וכנראה עיקר האזהרה בזה באמירה שלא לצורך (לבד מאמירת סמאל שבזה נזכר מהאר"י שהיה נוהר גם בד"ת).

**ולגבי** הכינויים השונים לשדים שהובאו במאמר זה, וכן על שמות שבהם נקראו השדים כמו אשמדאי וכדומה, לא מצאתי מי שדן בזה אם אין להזכירם בפה. ומלשונות מהרח"ו שהובאו לעיל: "אסור להזכיר דברים מעין אלו... וכיוצא בדברים אלו אין להזכירם כלל..". נראה שיש ענין להזהר בדבר. ושמה יש לחלק בין שם שהוא מיוחד לשדים או לכינויהם, לבין כינוי או שם שאינו מיוחד להם, כמו למשל "רוחות", או "בלחות" וכדומה שיש להם משמעויות אחרות<sup>2</sup>. ויש לברר הדברים אצל החכמים.

י. מעין מה שנזכר בפוסקים על איסור אמירת שמות מלאכים, שמלאכים ששמותם כשמות בני אדם אין איסור להזכירם, ראה שו"ת תורה לשמה לרבינו יוסף חיים מבגדד סימן תצ"א, ולכאורה גם כאן י"ל שמותר.

**ולסיום**, ראוי לציין מה שמעורר רבי משה צוריאלי בספר אוצרות המוסר (חלק א' שער אמונה מאמר ג' אות ג' "פחד מן השטן") על הזהירות מהפרזה בעניני זהירות ופחד מן השדים, שדבר זה עלול להביא חלילה לידי מחשבה כאילו יש במזיקים כח עצמי, שאם נאמר אי אלו דברים הם עלולים להזיקנו וכדו', והלא הכל בהשגחה. ודאי; מה שגילו לנו רבותינו שיש להזהר ממנו, יש להזהר, אבל לא להפריז בזה ולהוסיף בזה "חומרות" ו"הידורים" משל עצמנו, וראה שם עוד מה שמאריך ומביא מקדמונים המעוררים על הדבר.



## הרב יצחק פריץ

ישיבת לב אליהו, מעקסקא סיטי יצ"ו

## בענין אם מותר לשבת ע"ג שלחן, או דאומרים שלחן דומה למזבח

### מקור הענין דשלחן דומה למזבח

**כתב** הרמ"א (סי' קסז ס"ה): ומכל מקום מצוה להביא על כל שלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן דומה למזבח. והגר"א שם ציין לדברי הגמרא בחגיגה (כז.) שולחנו של אדם מכפר עליו. וכן מקור הענין הוא מדברי הגמרא בברכות (נה.): וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ד'. רב יוחנן ור"א דאמרי תרוויהו כל זמן שביט המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל עכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו.

**וענין** זה ששלחן דומה למזבח מובא בראשונים, ובניהם: בס' מגן אבות (עמ"ס אבות פ"ג מ"ד) לרבי שמעון בר צמח דוראן, ספר קושיות לא גודע למי (אות פד), ספר היראה לרבי יונה מגירונדי (ירושלים תשס"א עמ' נא), ספר חסידים (סי' קב), ספר זכרון ראשנים (בסו"ס מקראות גדולות החוט המשולש פר' פקודי הער' אות כא, עמ' תנג), שבוילי הלקט (סי' קמא) בשם הגאונים, תניא רבתי (סי' כג) בשם הגאונים.

**וכן** כתב רבי חיים ויטאל (בשער הקדושה), וכך אמר האריז"ל (בסיפור המובא בס' ילקוט יוסף או"ח א עמ' קטו במהדו"ח), וכן הגרי"ח בכן איש חי (ש"ב פרשת אמור הל' יב), ובילקוט מעם לוועז (יהושע עמ' קמד), וכן הערוך השלחן (או"ח סי' קסז אות יב), וכע"ז בדברי השל"ה הקדוש (שער האותיות אות קר"ף קדושת האכילה, קנה).

### ישיבה או עמידה ע"ג שלחן

**בספר** שולחן המהור (שומרי אמונים) כתב (מאמר תיקונים והנהגות השולחן עמ' קלג): ותראה אחי אהובי עד היכן גורם הנקיות וטהרה, ולכן אמרו שאסור להרוג כינה על השולחן, וכן נכון שלא ליתן עליו מסרק כלל, וכן לא ישב ולא יעמוד על השולחן, וגם לא יניח בניו הקטנים שיעמדו על השולחן, וגם קיבלתי כי זה סכנה ח"ו, והכל בשביל ששולחן דומה למזבח וצריך להתנהג בקדושה ואז שולחנו מגין עליו מכל רע בזה ובכא, ויקיים בו תהלים (כ"ג ה) תערוך לפני שולחן, עכ"ל.

**ומצאתי** בס' יוסף אומץ - יוזפא (דיני בית הכנסת אות סד) שכתב, וז"ל: אסור להושיב או להעמיד התינוק על השטענדיר שמשמין עליו מחזורים ותפילות שמויחד לקדושה. וכתב ר' אליעזר ממיץ, אותן הספסלים שמושיבין עליהם נערים בבית הכנסת שאין הבעלים רשאים לחזור ולהוליכין לבתיהם לישב עליהם ואף על פי שנותנין אחרים הטובים מהן תחתיהן אין לשנותן מקדושתן והמחמיר תבוא עליו ברכה. ואפילו על השולחן שאוכלין עליו כתב בספר חסידים שאסור.

**אמנם** המעיין בדברי ספר חסידים (תתקכ), יראה שלא כתב כן, וז"ל: ילד אחד עמד לפסוע על השלחן שאביו היה משים תדיר ספריו עליו, ולא יחדו רק לספרים לבד, וגם כשרצה לאכול עליו לחם ובכל יום ספרים עליו, ולקח הספרים מעליו עד שאכל, ועמד הילד על השלחן ויירד ונחתך כף רגלו בסכין, אמר האב פשעי גרם שהנחתי לבני לפסוע על השלחן שהיו עליו ספרים. ומפורש שהמעם היה שפסע על שלחן שהיו עליו ספרים וכמש"כ בסוף דבריו: אמר האב פשעי גרם שהנחתי לבני לפסוע על השלחן שהיו עליו ספרים. ולכן צ"ע איך הרב יוסף אומץ הביא ראיה מהספר חסידים שגם בשלחן אכילה אין לעמוד.

**והרב** יוסף אומץ (הנ"ל) הניף ידו שנית בהלכות קדושת הספרים ושמות (אות כה) שכתב: בסימן תתקכ"ב כתב בספר החסידים, ילד עמד על השולחן שהיו ספרים תדירים עליו, רק בשעת אכילה הסיר הספרים, ונחתך רגל הילד ההוא, ואמר אביו שנענש מפני עמידתו על השולחן. ומשמע מזה שבשולחן סתמא אין איסור. אכן בספר היורה דרכינו יונה כתב אל תהרוג כינה על השולחן מפני שהשולחן דומה למזבח. ונראה כמו סתירה בין מה שכתב בהלכות בית הכנסת ולהלכות קדושת הספרים והשמות, וצ"ע.

**וכן** כתב בס' שערי הברכה (מהדו"ח עמ' סד פרק ג' הע' עח) להביא בשם ספר חסידים שקמנים לא יפסעו על שלחן אכילה. וכן בס' פסקי תשובות (ח"ב סי' קסז אות ו) כתב להביא דבר זה בשם ספר חסידים. ולענ"ד, לא זכיתי להבין מה ראייתם מהספר חסידים, דהרי הוא כתב שהאב אמר שקרה כך כי נתן לבנו לישב על שלחן של ספרים, וא"כ מה שייך ללמוד מזה לאוכל. וכע"ז מצאתי שהעיר בס' מנהג ישראל תורה (ח"א סי' קע ס"ק יד), והובאו דבריו בס' דף על דף (ברכות נה). וכן בספר חינוך הבנים כהלכתו (ח"א פכ"ו אות כה, עמ' שכ) כתב: יש להזהר שלא יפסעו הקמנים על השלחן, ויש בזה משום סכנה ועי' בהע' שהביא מקורו מדברי הספר חסידים הנ"ל, וצ"ע.

**ואחרי** ששלחתי כל המאמר להרה"ג רבי שמואל יוסף שמיצברג שליט"א בעל השערי הברכה כתב לי וז"ל: עיינתי בזה עכשיו, ובאמת זה הערה טובה. שבספר חסידים כתוב שיש סכנה כשילד פוסע על שולחן שרגילים להניח עליו ספרים. אבל אין מזה ראיה לסתם שולחן שיש סכנה לפסוע עליו. יישר כח על ההערה, עכ"ל. ונתן לי רשות לפרסם זאת בשמו.

**וראיתי** בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' תפז) שכתב וז"ל: נכנסתי לבקר אצל אחד וראיתי שישב על השולחן, והסברתי לו שהיום השולחן דומה למזבח, וע"ז מקריבין קרבנות, ועל השלחן שמים ספר ללמוד, ואין זה מן הכבוד לשבת עליו. ושמע לי וירד, ונראה דיש לנהוג כבוד בשולחן. אמנם הכל סברות ולא נעים ולא כבוד, ודברים כאלו, אבל מן הדין ודאי שאין שום דבר, וכ"ש שלא צריך להוכיח אחד שיושב על השלחן, ומה שכתב הרב זצ"ל שהוא כן הוכיח מסתמא גם הוא עצמו לא התכוון מדין תוכחה אלא מדין דרך ארץ שאם בא רב לבקר אל תשוב על השלחן אלא במקום יותר מכובד, ותו לא מדי.



**ובישו"ת** רבבות אפרים (ח"ו סי' צה) כתב שגם לא לעמוד מפני הטעם הנ"ל. וע"ש שהביא שהרב יחיאל זילברברג ציין לו לשלחן המהור הנ"ל. והוסיף שם על אחד שרקד בשמחה תורה על הבימה של הס"ת, וכתב שם דנראה דמשום שמחה אין בעיה ורק משום כבוד ששם מניחים הס"ת. ומה מובן מזה, שאין שום איסור, אלא רק שלא מכובד ופה שכן מכובד אין בעיה, וכן נראה שזה בכל מקרה שאין בעיה של לא מכובד שמותר לשבת על השלחן.

**והנה** הגר"ח קנייבסקי זצ"ל נשאל (שאלת רב ח"א פרק יא אות ד) מה המקור שאין לשבת על שלחן (השאלה היא סתומה, בלי לפרש אם זה שלחן אכילה או לימוד). תשובה: בספרי קבלה. ונראה שכוונתו לשלחן המהור, דלא מצאנו מקור אחר לענין זה. וכע"ז ענה (סגולות רבותינו, ענינים שונים שאלה יח) דיש ענין להזהר מזה. ונרא' דהוי ע"פ הקבלה וכנ"ל. וכן ענה לגבי לעמוד על שלחן (צנה ח"א עמ' סט אות כז, ע"י עלי שי"ח עמ' רעא אות ה) שאין ראוי ע"פ הקבלה.

**וע"ע** בשאלת רב (ח"א פרק יג אות ג) שכתב הגר"ח שאין להביא ראיה מספר חסידים להתירא בשלחן אכילה.

**ובענין** שלחן לצורכי חולין, שאינו לצורך לימוד ואכילה ענה הגר"ח (סגולות רבותינו, ענינים שונים שאלה יט): אולי.

**אמנם** הגר"ח בעצמו נשאל (סגולות רבותינו, ענינים שונים שאלה ל') אם יש חשש שילד ישב על שלחן, וענה: לא ידוע לי. וע"ע בירור דעתו הרחבה בזה. ויל"ע, וד' יאיר עיני. ודברים אלו של הגר"ח ראיתם שהביאם בס' דור המלקטים (הל' סכנה סי' קטז ביר"ד).

**וכעת** מצאתי בספר עלי שי"ח שו"ת מהגר"ח קנייבסקי זצ"ל (עמ' רעא) ששאל את הגר"ח קנייבסקי אם שמע שהחזו"א הקפיד לא לשבת על שלחן שאוכלים עליו, ושלחן שלא אוכלים עליו. וענה: לא שמעתי, עכ"ל.\*

---

א. וכשאני לעצמי אומר, שדברי הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בענינו קשורים לשיטתו בענין לעבור ע"ג ילד דגם אינו ענין שמבואר בפוסקים אלא שהוא קבלה מזהקנות וגם שם הוא כתב להחמיר, ואביא בזה בקצרה את שיטות הפוסקים בזה: בענין לעבור על תנוק שוכב אם יש בזה בעיה ע"פ ההלכה, ופסק שם בשם הגר"ע פריד דאין צריך להקפיד בזה. ובהער' שם הביא את דברי הבאר משה דיש לחוש לזה, ושכ"כ בשו"ת משנה הלכות שכין שיש איסור לעבור על האוכלין הו"ה לעבור על בני אדם, אמנם שהגר"ע פריד שליט"א לא הסכים לזה משום שלא מצאנו לזה מקור בפוסקים הקדמונים. וכן צ"י לדברי מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בס' סגולות רבותינו (עמ' 371), שכתב שנשים חוששות ואין לזלזל. ושם בס' סגולות רבותינו בהע' הביא שנשאל הגר"ח במקור ענין זה וכתב שהוא מנהג ישראל. ואפילו ששם הביא את דברי הרב הנאמן שאלו שטויות ודמיונות ומאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה. נלע"ד דיש לחוש לזה ולפחות לכתחילה לא לעשות זאת, וכן אמר לי פעם מו"ז עט"ר הגר"מ פרץ דדברי הבאר משה בזה נראים דברי טעם ויש לפסוק כדבריו. ויש להביא בזה דברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ט) שהביאו הפוסקים בזה שלא לזלזל שמנהגיהן של זקנות, כי בודאי יסודתם בהררי קודש. וכן הסיק למעשה הרב יוסף חיים שחר נר"ו בקובץ שואל ומשיב (ח"א סי' גג), וע"ש שכתב שכן מנהג כל העדות להחמיר בזה. וע"ע בילקוט יוסף (פורים סי' תרפה עמ' 107).

**הרב** הנאמן רבי מאיר מאוזו שליט"א (יתד המאיר 96 עמ' יד) נשאל בזה"ל: האם מותר לשבת ע"ג שלחן ריק. וענה וז"ל: מותר, אבל אין זה מכובד. עכ"ל. והובאו דבריו בס' מקור נאמן (ח"ג עמ' דש סי' אלף תיב).

**והנאמן** רבי יצחק רצאבי שליט"א כתב (שלחן ערוך המקוצר א"ח ח"א עמ' רג): יש אומרים שאין לעמוד או לשבת על השלחן, מטעם שאמרו חז"ל (ברכות נה) שהשולחן דומה למזבח.

**ובהערה** כתב: שולחן הטהור למהר"א ראטה במאמר תיקונים והנהגות השולחן (דף קל"ג), ומביאו גם בשו"ת רבבות אפרים (חלק ר' סימן צ"ה).

**ומפני** שלא נזכר זה בפוסקים ושאר רבוותא הקודמים (והרב המחבר הנזכר נלב"ע בשנת התש"ז, זיע"א) העליתיו בלשון יש אומרים. גם יש להעיר קצת על דבריו ולפיכך אעתיק לשונו תחילה: אמרו שאסור להרוג כינה על השולחן, וכן נכון שלא ליתן עליו מסרק כלל, וכן לא ישב ולא יעמוד על השולחן, וגם לא יניח בנוי הקטנים שיעמדו על השולחן, וגם קיבלתי כי זה סכנה ח"ו, והכל בשביל ששולחן דומה למזבח וצריך להתנהג בקדושה ואז שולחנו מגין עליו מכל רע בזה ובבא, ויקויים בו תהלים (כ"ג ה) תערוך לפני שולחן, ע"כ. והנה מה שכתב בלשון אמרו אינו נמצא בדברי חז"ל רק הוא בספר חסידים (סימן ק"ב) וע"ע שם (בסימן תתק"כ), והביאו המג"א (סימן קס"ז ס"ק י"ג), ושאר אחרונים (שם), וקאי רק על העניין הראשון של הריגת כינה על השולחן, ומשם ואילך דברי בעל שולחן הטהור ניהו, וגם עניין זה עצמו של הריגת כינה אף דנקטו כולם בלשון איסור מ"מ בעל קיצע"ע (בסימן מ"א סעיף ו) נקט בלשון "טוב לזהר", ונראה דסבירא ליה דלשון אסור לאו דוקא וכמו שמצינו בכמה דוכתי, ואחריו נמשכתי לעיל (סימן כ"ח סעיף ט). וע"ע ביוסף אומן להר"י יוזפא (דף רע"ח), ובספר מנהג ישראל תורה (סימן ק"ע אות י"ג).

**ועי'** מ"ש הר' יהושע כהן נר"ו בקובץ יתד המאיר (91 סי' קע) שכתב למעשה דבשעת אכילה יש להחמיר ושלא בשעת אכילה יש להקל, ושלכן גדולי ישראל ישבו בשלחן בשעה שלא אכלו שם. אמנם לענ"ד מה שהוא הביא שם אינו ראיה כלל, דסו"ס כתוב "דומה" ולא ממש מזבח, ובודאי דאין לשלחן דין מזבח כפשוטו. ומה שכתב שזה דומה לכינה שאסור להרוג אותה ע"ג שלחן, נלע"ד להקל גם בזה, כיוון שבזמננו לא נהגו בזה איסור, ומנהג ישראל תורה. ואם לאו נביאים הם בני נביאים כן, ובודאי דבזמננו אין בזה

קמא) שכתב דאין ממש בחשש זה, ואין צריך להקפיד בזה. וכע"ז אמר הגר"מ אליהו זצ"ל (ומרדכי יושב בשער המלך עמ' 64).

ואם שאל ישאל השואל, מה הבדל בין זה לזה שבזה דעתנו להקל, ובזה כתבנו להחמיר, אגיד נגיד לו, שהבדל גדול יש, משום שבענין לעבור על גבי ילד זהו מנהג ברור של כל ישראל, משא"כ שאני בעצמי שמעתי מפי זקנים גדולים שחיו בעיר ארם צובא ואמרו לי שלא ידעו מחשש זה וזה מראה לנו שיש הבדל בין זה לזה, וביותר דבענינו חלק גדול מהפוסקים שרצו להחמיר, רצו להחמיר ע"פ ההלכה, ואם נלך ע"פ ההלכה כבר ביארנו שאין חשש כלל, משא"כ אם עיקר הטענה תהיה על מנהג הזקנות אה"נ ונצטרך לעיין עוד בזה.

בזיון כלל, וזה אותו דבר להרוג כינה בסלון הבית או בשלחן של אכילה רק שלא יפול על האוכל. ולכן נרא' לומר בדברי הרב יהודה ברכה שליט"א (יתד המאיר 93 עמ' לו - שו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' יז) שבשעת הצורך יש להתיר. וביותר שאין לענין הזה של ישיבה ע"ג שלחן מקור ברור, והראשון שהביא את הענין הזה הוא השלחן המהור הנ"ל, ובמש"כ הרב ברכת יהודה לדיק בדברי הרב הנאמ"ן שגם כשלא הולך יש איסור, יש לדחות ע"פ התשובה המפורשת שהבאנו לעיל מהגאון עצמו. ועי' בתשובת הבה"ח יהושע כהן נ"י בגליון (95 סי' רח אות ד), וכן בגליון (97 סי' רמד אות ב) במש"כ הרב חיים רבי שליט"א וז"ל: ראיתי פעם לבעל שומר אמונים בספר שלחן המהור שהאריך להחמיר בזה כי שולחן מזבח וכו'. ואצלנו העדה האפגנית מחמירים ונוהרים בזה מאוד ואוי ואבוי אם איזה ילד יניח רגל על השולחן או כיו"ב. ובמשנה באבות זה נקרא שולחנו של מקום, ובסוף חגיגה שלחנו וכו'. מכפר עליו. לרש"י ותוס' מדין אורחים ולרש"א מכח ד"ת שאומרים ויתכן שאם מכח ד"ת, יש תמיד צורך לכבדו. ולפי הסיפורים על הר"ר סלמאן מוצפי זיע"א שלא היה מרשה להניח מרפקים על שולחן שבת משמע שזה רציני מאוד לכאורה. עכ"ל. אולם לענ"ד יש לדון בזה כי למה הר"ר סלמאן מוצפי זצ"ל הקפיד דוקא בשבת ולא בחול, וכמ"ש כל הענין הזה לא ברור איפה ומתי ואיך התחיל, לכן יש מקום גדול להקל, כי גם נראה דברוב העדות לא נהגו להקפיד בזה.

**וכעת** מצאתי להגר"י זילברשטיין שליט"א בספר חשוקי חמד (מנחות כח ע"ב) שכתב שאין שום בעיה להעלות את הכסאות על השלחן, ואפי' על שלחן של ספרים ותשמישי קדושה, משום דהוי לצורך. ושכן שמע מהגר"ח קניבסקי זצ"ל.

**ובספר** הנ"ל צ"יין לס' כשחר אורך (עמוד ה אות כד) ששאל בזה להגר"א"ל שטינמן זצ"ל, וז"ל שם: שאלתי האם כששומרים את הרצפה ראוי שלא להניח את הכסאות על השולחן משום שהשולחן דומה למזבח. הרהר רבינו מעט ואמר "הרי זה לא ממש מזבח". ואח"כ הוסיף, בכלל, מה שזה דומה למזבח זה כשמארח אורחים ועניים ויושבים אצל השולחן [כמ"ש רש"י סוף חגיגה]. אבל אם הוא אף פעם לא מזמין אורחים ועניים, אוי למזבח שכזה.

**וכתב** לי הרב ישראל מאיר וייל שליט"א וז"ל: בס' ק"פ, ה' כתב שלא להשאיר סכין על השולחן בכרכהמ"ז ואחד הטעמים מפני ששולחן דומה למזבח, והרי לא מצינו מטעם כן שלא לשים על השולחן סכין סתם כך, ומוכח שהאיסור רק בזמן הסעודה, כי רק אז הוא דומה למזבח [ובזמן האכילה הוא 'משמש' לאכילה ואינו 'מונח' על השולחן]. א"כ גם אם נחמיר, זה רק בשעת הסעודה בלבד ובשאר הזמן אין גם מקום להחמיר. עכ"ל. ונראין דבריו דברי טעם.

**וכעת** מצאתי שכדבריו העיר כבר בס' זכרון ראשנים (בסו"ס מקראות גדולות החוט המשולש פר' פקודי הער' אות כא, עמ' תנג).

**וע"ע** בזה בגליון מסיני בא (מס' 9) להרה"ג רבי יוסף סעדו שליט"א, במה שהאריך בענין זה, ונקט דמוב להחמיר. וע"ע בזה במ' שמירת הגוף והנפש (ח"א סי' פז אות ב - ג). וע"ע במ' מעדני אשר - לונצור (ברכות סי' ג) שהסיק שלא מצא מקור ברור לענין זה.

**וכעת** קבלתי תשובה מהגאון האדיר רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א ששאלתיו אם יש איסור לשבת או לעמוד על שלחן, ואם יש הבדל בין שלחן אכילה שלחן ספרים, וענה וז"ל: על שלחן אכילה אין איסור מדינא, על שלחן המיוחד ללימוד אולי יש, אבל בדרך כלל אינו מיוחד דוקא ללמוד, אלא גם לקרוא דברים אחרים. עכ"ל. ובע"פ הרב אמר לי שיש מחמירים בזה כי שלחן דומה למזבח. ע"ב.

**והגאון** רבי יודה טשונר שליט"א, גאב"ד אופקים, כתב לי שפעם הוא כתב מאמר בענין זה ואחרי שהביא את דברי הספר חסידים והיוסף אומץ כתב: מכל זה אנו רואים שהקפידה הוא שלא לדרוך על שולחן שלומדים עליו או שאוכלים עליו אבל לא נשמע שיש איסור לשבת על השולחן. אמנם בזמן שיש ספרים על השולחן, אין לשבת עליו, כי אסור לשבת על ספסל שיש עליו ספרים, כדאיתא בשו"ע (י"ד סי' רפב ס"ז). אבל אם כעת אין שם ספרים, אף שהשולחן מיוחד ללמוד עליו לא מוזכר איסור לשבת עליו. וכל שכן שאין טעם שלא להעביר ילד מעל שולחן.

**והוסיף:** ולפי"ז להניח רגלים על שולחן נמוך, שאינו מיוחד ללמוד או לאכילה, ג"כ מותר. ואף אם מניחים אוכל לפעמים על השולחן ההוא, נראה שאין זה נחשב מיוחד לאכילה, ומותר.

**וזכיתי** במ"ד פעם לדבר ע"ז עם מו"ר רה"י הגאון רבי שמואל ברוש שליט"א (ד' ישלח דברו וירפאהו רפואה שלימה בקרוב, אמן). ואמר לי דהוא מסכים עם מה שאמרתי לו דלכאורה אין לזה מקור ברור כלל, ואין צריך לחוש לזה.

**וכעת** ראיתי בגליון אומרה לשמך מהגאון רבי עמרם פריד שליט"א (גליון מס' 152, כה טבת תשפ"ב, פרשת וארא) שכתב וז"ל: שאלה: האם מותר לשבת או לעמוד על שלחן או על סטנדר שלומדים עליו, בזמן שיש בו ספרים, ובזמן שאין בו. תשובה: אין לשבת או לעמוד. ומקורו ע"פ הספר חסידים, והוסיף בסוף: מכאן שבשולחן שמויחד לספרים יש איסור לשבת ולעמוד עליו אף שכעת לא מונחים עליו ספרים. וציין בסוף לס' יוסף אומץ - יוזפא (סי' סד).

**והוסיף** בגליון אומרה לשמך: שאלה: האם מותר לשבת או לעמוד על שולחן המיוחד לאכילה, בין בזמן האכילה ובין שלא בזמן האכילה. תשובה: אין לשבת או לעמוד. וכתב: מקור הדין, כתב במ' יוסף אומץ הג"ל ואפילו על שלחן שאוכלים עליו כתב בספר חסידים שאסור. ואף שבדברי הספר חסידים שלשונו הובא לעיל משמע שבשולחן סתמא אין איסור ורק מחמת שהיה שולחן שרגל להניח עליו ספרים היה אסור, וכבר העיר בזה היוסף אומץ במקו"א בספרו בענין קדושת הספרים והשמות סי' כה. מ"מ כתב שם עוד לאסור משום דברי הרבינו יונה בספר היראה שכתב אל תהרוג כינה על השלחן מפני שהשלחן דומה למזבח. ובאמת תלמוד ערוך הוא (ברכות נה.:. חגיגה כז.) דהשלחן דומה למזבח,

וכן הוא ברמ"א או"ח סי' קסו מע' ה שיש להביא מלח לשולחן לפני בציעת הפת והשלחן דומה למזבח ואכילה כקורבן, ועי' ש במ"ב סק"ל, ועי' שם בשעה"צ סק"ו שהביא שאסור להרוג כינה על השולחן.

**אמנם** כפי קוצר דעתי לא זכיתי לדרת לסוף דעת היוסף אומץ, שהוא הביא בשם הספר חסידים שגם בשלחן אכילה, ולא זכינו למצוא זאת בספר חסידים, ומה שהביא מדברי רבינו יונה שאסור להרוג כינה על השולחן, חידוש גדול הוא לומר דבר חדש וללמוד אותו ע"פ המעם שכתב רבינו יונה, ובכלל אינו מוכרח שיש בזה בזיון לשולחן, ואולי זה דוקא בשעת אכילה, ויש עוד פרטים בזה שהוא לא פירט, ולענ"ד אפשר לדון בזה יותר. וצ"ע. וד' הטוב יאיר עיני.

**וכתב** לי כעת הרב מאיר סגדר בעמח"ם דברי מאיר וז"ל: כבר הקפידו מאד שלא לשבת על שלחן [אפילו שיש צדדים להקל בזה], וכן שמעתי מאחד מגדולי הדור שליט"א [שהוא כבן-תשעים שנה ואינו מסכים להזכיר את שמו אף פעם] ועוד גדולים וצדיקים, וכן ראיתי מילדותי אצל זקני וחסידי ירושלים שהעירו על כך, עכ"ל.

**ואחר** כותבי כל זאת, קבלתי מכתב מהנאון רבי ישראל טויב שליט"א בעמח"ם תשובות ישראל, וז"ל: אשר שאל אם מותר לשבת על שלחן או דאסור כיון דדומה למזבח, ובאמת הרי גם במזבח היו הכהנים הולכים על גביו הן על הכבש הן על הסוכב הן על גגו ממש וא"כ לא יתכן דשולחן שלנו עדיף ממזבח ממש ואע"ג דבמזבח הלכו לצורך העבודה מ"מ אין מסתבר לחלק, ובאמת המגידים הן אלו שכבר שבקו חיים לכל חי הן אלו החיים איתנו היום עומדים ודורשים על גבי השולחן וכן נהוג בשלחנות של האדמורי"ם כגון בפורים שהפורים רב ועוד עומדים על גבי השולחן ומשמיעים דבריהם.

**והביא** את דברי השלחן הטהור, ואת דברי היוסף אומץ - יוזפא, ואת דברי הספר חסידים, וכן ספר דרכי חיים ושלוש. ורבינו יונה ועוד ממה שהבאנו לעיל.

**ופסק** לדינא, וז"ל: א, שולחן שיש עליו ספרים יש להחמיר שלא לשבת עליו או לפסוע עליו. ב, שלחן שאין עליו ספרים מותר לשבת עליו או לפסוע עליו לכתחילה, ואף אם הוא שלחן שאוכלים עליו ואף בשעה שאוכלים עליו מותר לשבת או לפסוע עליו. ג, אין להרוג כינה על גבי השולחן. ד, וכן מותר לשבת ע"ג סגנדר דאינו מיוחד רק לספרים אלא גם לישען עליו ולהניח עליו ראשו וה"ה לשבת עליו או לעמוד עליו מותר, [ודעת היוסף אומץ דסגנדר מיוחד לקדושה, וצ"ע]. ה, אע"ג דשלחנו של אדם דומה למזבח מ"מ מותר לשבת עליו או לפסוע עליו וכמו שפסעו הכהנים על גבי המזבח, עכ"פ פשוט שמותר לכתחילה. ו, גם שלחן שמיועד רק ללימוד מ"מ לא נתקדש ובסתמא הוא מיועד גם לשאר שימושים ממילא מותר גם לשבת או לפסוע עליו. ז, מבו' בס"ח חומרא גדולה שלא לאכול על שלחן שיש עליו ספרים<sup>2</sup>, וצ"ע, ואין נראה להלכה שצריך להחמיר בזה, ואולי חשש

ב. אחר המחילה רבתי לא זכיתי לדרת לעומק דבריו, והרי מה שלומדים מספר חסידים הוא שאין לעמוד או לפסוע על שלחן שמיוחד ללימוד תורה ולשים בו ספרים.

שיש תולעים קטנים שיכולים לבוא אל האוכל, אבל מצד כבוד הספרים לית לן בה. (חזה"מ פסח תשפ"ג).

### חשש לדברים שהבריות חוששים להם

**כתב** בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ט ד"ה ודע): וככה יקרה לנו מן הדין בכל דבר שיש קבלה ביד הזקנים והזקנות מעמנו ולא נסתיר קבלתם רק אחר הקיום שאינו באפשר חלילה, ולמה נסתור קבלתם, ואין קבלה פושטת ביד עמנו רק שקבלו אותו דור אחר דור עד משה רבנו ז"ל ע"ה, או ע"ד הנביאות. עכ"ל.

**ובם'** שמירת הגוף והנפש (ח"א עמ' 89) הביא דרכי משה (ביד"ד סי' קטז אות ה) שכתב: והנה היודעים תקופת האמת לא אמרו כי תזיק בו אכילה ושתיה ודבר ניפוח שיחות הזקנות. וכ"ה בדרכי תשובה (יד"ד קטז סקמ"ג): בודאי אין להשגיח על קלא בעלמא שאומרות איזה נשים ולא מצינו זה לא בדברי חז"ל ולא בכתבי הארז"ל, ע"ש.

**וכדבריו** כתב בשו"ת באר משה (ח"ח סי' צז) שכל מה שהזקנות צדקניות אומרות שכן המנהג היו בכלל מנהג ישראל תורה. וע"ע בשו"ת השיב משה (אר"ח סי' יג).

**ועוד** כתב הרב יהודה טשזנר שליט"א: וכ"ז מצד הדין, אבל הרי חז"ל כבר אמרו שיש לחוש למה שחוששים הבריות וכמו שהביא הב"י (יד"ד סי' קטז בשם הירושלמי תרומות פ"ח ה"ג). ויש סברא שזה ממדת דרך ארץ לא לעשות כן. כי שולחן עשויה להשתמש עליו ולא לשבת עליו, ויושבים על כסא. ואין זה מדת ד"א להפוך הדברים. על כן למעשה, אינו ראוי לשבת על שולחן לפני אחרים, ואף בינו לבין עצמו אין לעשות כן אלא אם יש צורך נחוצ. אבל איסור ממש אין בזה.

**וסיים:** ומה שיש נשים שמושיכים את ילדיהם על השולחן כדי להלבישם וכדומה, כי קשה להן להתכופף לזה, אפשר להקל בזה, כי כיון שבילדים כך הוא הדרך לעשות, הרי זה מותר לכתחילה. ע"כ מדברי הר"י טשזנר שליט"א.

**וכעת** העירני ר' אורן צדוק שמנהג תימן ידוע שיש להקפיד מאד בענין זה, אמנם לא כתב לא מקור ולא טעם לדבריו, והוסיף לי שהוא תמה איך הגר"י רצאבי לא ציין למנהג זה, ואולי כי אין דעתו מסכמת עם המנהג, וצ"ע.

**וכעת** אמרו לי שמנהג יוצאי אר"צ להקפיד בזה מאד, מפני שהם רואים בזה סימן שמי שעולה על השולחן יקרה לו משהו, כי מה שנמצא על השולחן אוכלים, או ח"ו יכול לקרות גם עם מי שעולה עליו. אמנם נראה דזה טעם של זקנות שאין לו מקור כלל, אמנם עדיין קיימים דברי הבאר משה הנ"ל.

**וכששאלתי** את דודי הגאון רבי דוד פריץ שליט"א רבה של פנמה ובעמח"ס ושמואל בקוראי שמו ושאל, מה היה המנהג במרוקו על ענין זה, כתב לי וז"ל: לא היה שכיח כלל וכלל שיעמדו על השולחן ודבר שאינו מצוי לא שייך בו מנהג כמש"כ הש"ך בכמה דוכתא ע"י יו"ד סי' קצו בנקודה"כ ועוד, עכ"ל.

### עמידה ע"ג שלחן לצורך מצוה

**ובס'** דרכי חיים ושלום (ס"ק לא) כתב שהכהנים היו עומדים על השלחנות והספסלים שבמזרח הבית הכנסת כדי לעשות ברכת כהנים במקום גבוה. ואם בשלחן שמתפללים בו ומניחים בו ספרים מותר לעמוד עליו כ"ש אכילה, אמנם ראיתי בשו"ת גם אני אורך תשו' מהר"ם חליוה (ת"כ ס' ד) שכתב דאולי לצורך מצוה שרי.

**וע"ע** בקובץ זרע ברך (עמ' תשנ ובהע' 11) שכתב שהאדמורי"ם והחסידים היו נוהגים לרקוד על השלחנות. וששמע מכ"ק אאמו"ר שליט"א ששמע מכ"ק אאמו"ר זי"ע מביאלא שכן עשה הרה"ק רבי משה לייב מסאסוב זי"ע אצל הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק זי"ע, וכן עשה זקני הרה"ק רבי שלמה לייב מלענמשנא זי"ע אצל הרה"ק רבי מנחם מנדל מרימינוב זי"ע. וע"ע שם באריכות דבריו. והובאו דבריו בס' דור המלקטים (הל' סכנה ס' קטז ביו"ד).

**ויפה** העירני ידידי ר' משה טוויל שליט"א, שכתב לי וז"ל: וידוע שהגה"צ מהר"י גלינסקי ז"ל היה נעמד על השולחן בשעת שמחת חתן וכלה, ואולי אדרבה זהו כבודו של השולחן, שנעשה על ידו הוספה והידור במצות שמחת חתן וכלה, ובעצם זהו כל תפקידו ויעודו של השולחן "לשמש" ולסייע לכל עניני דברים שבקדושה, וממילא ודאי שאין שום ראיה מהנהגת ר' יענק'לה ז"ל, ולפי"ז ודאי שאין בית מיחוש לעלות ע"ג השולחן לצורך כל עניני מצוה, ויל"ע בזה לצורך עניני רשות, עכ"ל.

### היוצא מזה

**לגבי** שלחן אכילה בשעה שלא אוכלים בו, אפשר להקל בשופי. בשעה שאוכלים בה, נרא' דגם יש צד גדול להקל, והמחמיר תבוא עליו ברכה. וכן פסק לדינא מו"ז הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א. אמנם כמובן שאין זה מכובד וראוי לא לעשות כן אלא בשעת הצורך.



## הרב שמואל אשכנזי ז"ל

מח"ס אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא

עיה"ק ירושלים ת"ו

## טעות לעולם חוזרת

**הרב** שמואל אשכנזי ז"ל, תלמיד חכם רב-אנפין, משך כעט סופרים כשבעים שנה ויותר, והשאיר אחריו ברכה רבה, מאמרים ואגרות, רשימות והערות, גליונות ומראי מקומות. רק מעט מאוצרותיו התורניים-ספרותיים יצאו לאור בחייו, בעיקר בספר 'אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא' (ירושלים תש"ס), ומשנהו: 'אלפא ביתא תניתא דשמואל זעירא' (ירושלים תשע"א). לאחר פטירתו, ביום כ"ה בתמוז תש"פ, בהיותו קרוב למאה שנה, עבר עזבונו התורני - ספרותי לידי ידידו הרב יעקב ישראל סטל שליט"א, שהוציא לאור בשנת תשפ"א את 'אגרות שמואל' (ג' כרכים וקרוב לאלפים עמודים) ובו אלף מאגרותיו של ר"ש אשכנזי ז"ל. בימים אלו ממשיך הרב סטל שליט"א בעריכת מאמריו ומחקריו של ר' שמואל אשכנזי, בתקוה שימצא המימון הדרוש להמשך המפעל ולהדפסת הספרים [ניתן ליצור קשר עם הרב סטל שליט"א במייל: [alfabita99@gmail.com](mailto:alfabita99@gmail.com)].

**המאמר** הבא הוא חלק קטן ממאמר רחב יותר, שבע"ה יראה אור בספר המאמרים של רבי שמואל אשכנזי ז"ל.

## מרגלא בפומיה דשמואל זעירא:

**יש** חושבים, שאין גדול יכול לטעות. ואם הוא טועה, אינו גדול. ואני אומר: גם גדול שבגדולים מצודת הטעות פרושה לרגליו. ואולם אין הטעות גורעת מגדלותו מאומה. וביחוד כשמעירים לו והוא מודה ואינו בוש לומר: טעיתי והדרנא בי, הדבר מוסיף לגדלותו!

**היום** א במכת תשנה הראני רש"א תפלינסקי נ"י בספר שיח שרפי קודש, שיחות מהרה"ק רבי נחמן מברסלב, מפי רבי לוי יצחק בנדר, חלק ב, ירושלים, כסלו תשנ"ד, עמ' יד, סי' מו: רבנו אמר: העולם אומרים שצדיק אינו יכול לעשות עולה ובאם הוא עושה עולה הרי אינו צדיק "ווערט ער אויס צדיק". אני אומר, שצדיק כן יכול לעשות עולה ובאם הוא עושה עולה עדין צדיק הוא, "ווערט ער נישט אויס צדיק".

**וכתב** הגה"ק רבי חיים מצאנז: אם הוא חכם גדול באמת, יודה שטעה. ולא יגרע מחמתו מגדולתו. כי שגיאות מי יבין (שו"ת דברי חיים, ח"ב, אה"ע, סימן קכב).

**והרחיב** בדבר הגיעב"ץ: לו חכמו ישכילו, שאף אם החכם יטעה לפעמים, כי תקפה עליו משנתו. הלא השגיאה רשת פרושה, אין נמלט ממנה מכל המון החכמים אשר עיני בשר להם. אין הבדל ביניהם כי אם ברכ או במעט, ואשרי מי ששגיונותיו



מועטים, כדבר איש האלקים הרמב"ם ז"ל, בהקדמתו<sup>1</sup> | ובמעות אחת ושנים לא ירד החכם ממעלתו. וחלילה להתכבד בקלון אשר חכמים יגידו | ולא כחרו | לא בושו והודו. וזימני טובא אשכחן, דאוקי רבא אמורא עליה ודרש: דברים שאמרתי בפניכם, מעות הן בידי!<sup>2</sup> ועל זה דרשו רז"ל: והמכשלה הזאת תחת ירך [ישעיה ג ו'], אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם [גמין מג ע"א]. והיא אמנם מתנאי החכם האמיתי וגריו, שיודה על האמת, ובוז יקנה לו האדם השלם שם טוב ויתברר שהוא חכם באמת וזהו כבודו, אע"פ שהוא גנאי לשומרים. ומה נעשה ואין דורנו דומה יפה. ידעתי כי לעזה מדינה על מעכ"ת, אחר שנתפרסם הדבר (ע"י זולתי)... והייתי מצטער מאד, כי נתן מקום לרבים קמים עליו לרדות. וכשבאו אלי בדברים האלה, דחיתי אותם בקנה וגערתי תחת בהם, באמור: מה לכם עם החכם? לו יהא כדרכים. ואם היתה כשגה שיוצא מלפני השליט, לא טוב הוא מאבותיו ואבותינו ורז"ל, שלא בושו לומר שמעות נזקק בפניהם לפעמים, כידוע (שו"ת שאילת יעבץ, חלק א, סימן לג).

**להלן** שגגות ומעויות שנכשלו בהם חכמים וסופרים, בחמשה פרקים:

#### א. ר' שמעון שאינו בן יוחאי

ר' דוד הנגיד, בנו של ר' אברהם בן הרמב"ם, היה דורש בשבתות הקין בפרקי אבות, והיה מתבל את הדרשות בספורי מעשיות, כדי למשוך את לב ההמון. דרשות אלה, כשפה הערבית המדוברת במצרים, העלה, כנראה, אחד השומעים על ספר, וגדפם, במקורו הערבי באותיות עבריות, בשנת תרס"א בנא-אמון (כשש מאות שנה אחרי מות הדורש). בשנת תש"ד יצא הספר בירושלים, בתרגום עברי בשם מדרש דוד.

**כשמוניע** הדורש לפרק ב' של מסכת אבות (משנה יח): רבי שמעון אומר. הוי זהיר בק"ש ובתפלה וכו', הוא אומר: זה האדון הנכבד רבי שמעון ע"ה. משאר הנפלאות שעשה עמו הבו"ת היה [כאן הוא מביא לידיעת הקהל את המסופר על רשב"י במסכת מעילה (דף יז), ובמשך הספור הוא חוזר על השם רשב"י לא פחות מתריסר פעמים. אח"כ הוא מוסר את דברי התנא]: ומצוואות האדון רשב"י... שתזהר מאד בקריאתך ק"ש...

א. נראה לי, שכונת הגיעב"ץ לדברי הרמב"ם, בהקדמת המשנה (תל-אביב תשח, ראש עמ' פג), בשבח של הר"ף: ואין תפישא עליו בהם, אלא בהלכות מועטות, לא יגיעו עד עשר בשום פנים! ובספר החנוך (סוף מצוה תקמה): והגדול, מי ששגגותיו ספורות. מקורו בספר הכוזרי (א צא) והגדול, מי שחטאיו ספורים!

ב. לע"ע מצאתי שתי פעמים: א) בערובין ק"ד ע"א: אוקים רבא אמורא עליה ודרש. דברים שאמרתי לפניכם, טעות הן בידי. ב) בבבא בתרא קכ"ז סע"א: אוקי רבא אמורא עליה ודרש. דברים שאמרתי לכם. טעות הן בידי. ג) בובחים צ"ד ע"ב: אוקי רבא אמורא עליה ודרש. דברים שאמרתי לפניכם, טעות הם בידי. ד) בנדה ס"ח רע"א: אוקי רבא אמורא עליה ודרש. דברים שאמרתי לפניכם, טעות הן בידי. ואולם מצאנו זאת גם אצל רב נחמן (ערובין ט"ז סע"ב) וגם אצל רבה בר רב הונא (גיטין מג ע"א. ע"ש ברש"י).

**אמנם** יודעים אנחנו שסתם רבי שמעון במשנה, הכונה לתנא רשב". אבל כאן כל לומד מבין שמדובר ברבי שמעון בן נתנאל הנזכר למעלה בתלמודו הרביעי של רבן יוחנן בן זכאי!

**במעות** זו נכשלו כמה מחברים: הג"ר אלעזר פלקלם בעל תשובה מאחבה, הג"ר משה סופר בעל החתם סופר, ר' משה קוניץ ורי"ז מרגליות (ראה להלן), וזאת אע"פ שכבר עורר על כך ר' אברהם זכות בספר יוחסין, מאמר ראשון, ערך רשב"י (יוחסין השלם, דף 79 ראש ע"א):

**רבי** שמעון בן יוחאי הוא ר' שמעון סתם. ואע"פ שר' שמעון סתם מצאנו בפ"ב דאבות שאמר הוי זהיר בק"ש ותפלה, שם הוא ר' שמעון בן נתנאל. דבר הלמד מעניינו! עכ"ל.

**ואתמה** על בעל סה"ד, שבערך רשב"י (365 סע"ב, במהד' רנמ"ל) ציין בין מאמרי רשב"י את המאמר באבות פ"ב י"ג ולא זכר, לפ"ש, שזהו מאמרו של רשב"י!

**וביותר** תגדל הפליאה על הגאון הבקי הנפלא, שלהלן (ח"ב, דף 366 ע"א, סי' ב) הביא את לשון ספר יוחסין: הוא סתם ר' שמעון. אע"פ שר"ש סתם בפ"ב דאבות שאמר הוי זהיר בק"ש הוא ר"ש בן נתנאל, דבר הלמד מעניינו!

**וזה** לשון ספר עולת חדש השלישי... אשר טפחתי ורביתי... אלעזר נ' דוד (פלעקלש) מפראג... נדפס בק"ק פראג שנת... תקנ"ג, דרוש יב... ח"י סיון תקנ"א, סימן שעד:

**ר' שמעון** אומר הוי זהיר בק"ש ובתפלה... וי"ל שהזהיר על ק"ש, כי סתם ר"ש הוא רשב"י ואמר (במנחות צט ע"ב) ר' יוחנן משום רשב"י אפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימיש וגו', ולכך ר"ש לשמתי' הזהיר מאד על ק"ש.

**והעיר** עליו ר' אשר אנשיל יהודה מילר, בסוף ספרו קרבן אשר, חיפה תשכ"א, דף שנוב ע"ב, סימן ח: והנה במחכת"ה שגיאה יצאה מלפני השליט, דהרי בעל משנה הנ"ל אינו ר"ש סתם, אלא ר"ש בן נתנאל. ועוד יותר יש להשתומם על ר' ישראל ב"ר אהרן יצחק גולדמן, "מבשר צדק בקהל רב פק"ק גראסווארדיין" ובעמח"ס כנסת ישראל על מס' אבות (פ"ב, סי' תלח), שמעתיק את דברי עולת חדש מבלי שיעמוד על המעות המוחלטת הנ"ל, עכ"ל.

**גם** הגה"ק רבי משה סופר כותב בחתם סופר עה"ת ר"פ ואתחנן (דף טז ע"ב): איתא (פ"ב דאבות מ"ג) ר' שמעון אומר הוי זהיר בק"ש ובתפלה... ג"ל הכוונה, כי רשב"י הוא סתם ר"ש היה תורתו ואומנתו ולא הפסיק לתפלה... וג"ל היינו בג' תפלות בכל יום, אך תפלה בעת צרה, שהוא מ"ע מוטלת עליו ועוברת, בודאי נדחה ד"ת מפניו. והיינו דאמר ר' שמעון דוקא, הוי זהיר בק"ש ותפלה בעת הצורך להתפלל, אע"פ שאינו מתפלל בכל יום ג"פ, מ"מ הוי זהיר, ומהו הזהירות, כשאתה מתפלל, פי' אם השעה צריכה לכך שאתה מתפלל, אל תעש תפלתך קבע, כאותם המתפללים ג"פ בכל יום, אלא אותה תפלת פרקים

תעשיה רחמים ותחנונים יותר. ושוב אמר: אל תהי רשע בפני עצמך, לומר אינני כדאי לומר תורתו אומנתי ומחויב אני להפסיק מהתורה שלי, שאינה חשובה, וצריך אני להתפלל ג"פ בכל יום, והזהיר רשב"י שאל תאמר כן.

**ראה** גם ספר בן יוחאי. מכאן צפונות במאמרי... רשב"י... בכל הש"ס... והוכחות גלויות חזקות, שהספר הזהר הקדוש ורעיא מהימנא... מחוברים מהתנא רשב"י... ומחובר מאת... משה בן רב מנחם מענדל קוניץ מאוכן. וזין תקעה.

**בדף** קז ע"א כותב המחבר: וראיתי אני השתוות מופלגת... בין מאמרי רשב"י הכתובים מפורש משמו בש"ס... למאמרי הזהר... כאשר נערכם פה עפ"י סדר הש"ס...

**וכשהוא** מגיע למסכת אבות פ"ב מ"ג, הוא כותב: רש"א. כשתתפלל אל תעשה תפילתך שיחה, אלא תחנונים לפני הקב"ה. **מבואר** בזהר (בראשית מא סע"א) ועוד (וישלה, קסז סע"ב). -

**אך** כבר נתברר, שרבי שמעון הכתוב במשנתנו הוא רבי שמעון בן נתנאל תלמידו של ריב"ז!

**כיוצא** בזה ספר מדות רשב"י... מאמרי התנא רשב"י הנמצאים בשני התלמודים ובמדרשים... עם... מראה זהר. מראה באצבע כי מאמרי רשב"י בתורת הנגלה מתאימים למאמרו בתורת הסוד... המלקט והמסדר ישע"י אשר זעליג מרגליות. ירושלים תרצ"ו.

**כשמגיע** המחבר למסכת אבות פ"ב מ"ג (בדף סח ע"ב, סימן תריט): רבי שמעון אומר, הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה. וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא... - הוא מציין למאמרים מקבילים בזהר ובתקוני הזהר.

**ואולם** כפי שכבר נתבאר, הדבר פשוט וברור, שרבי שמעון הנזכר במשנתנו אינו רשב"י אלא רבי שמעון בן נתנאל תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי!

**בדומה** למעות שמעו ר' דוד הנגיד והבאים אחריו, בחשבם את ר' שמעון כאבות לרשב"י, טעה גם ר' יעקב בריל בספרו מבוא המשנה (חלק א), פ"פ ענ"מ תרלו, דף 129: ואפשר... אשר... ר' יוסי פ"ב מ"ו (יהי ממון חברך חביב עליך כשלך) הוא ר' יוסי הגלילי.

**וכבר** העיר על טעותו ר' אהרן הימן בספרו תולדות תנאים ואמוראים, ערך ר' יוסי הכהן (דף 740 ע"ב): ושנג בזה ולא עיין במקומו. ומה שקראו שם סתם ר' יוסי, יען שחשבו מקודם בשמו במלואו. וזה ברור. עכ"ל הימן. ואף כי סתם ר' יוסי הוא ר' יוסי בן חלפתא, החליט בריל שכאן הכוונה לר' יוסי הגלילי. עי' שם.

**ומענין** לענין באותו ענין, יש בנותן טעם להביא את דברי ר' יעקב ב"ר בנימין הכהן, אב"ד פפד"מ, בשו"ת שב יעקב, פפד"מ תקב, אורח חיים, סימן א: ר' שמעון חסידא [בעל המאמר כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד (ברכות ג סע"ב)] דהוא ודאי ר"ש בן יוחאי. -

**וכבר** העיר עליו החיד"א: "ועמו הסליחה, דר"ש חסידא הוא אמורא ואינו רשב"י, דהוא ר"ש סתם, בר פלוגתיה דר"מ ור' יהודה. כידוע" (ברכ"י, א"ח, א ה).

### ב. פענוח מוטעה של נוטריקונים

**א.** רבי אהרן ברכיה ממוריא, בספרו מעבר יבק (מנטובה שפן), מאמר חמישי: אמרי נועם, פרק לא, כותב: וכתוב בספר התרומה, בהא דאמרינן הלכה כדברי המקל באבל, זהו בתנאי, אבל לא באמוראי. והביאוהו הגהות מימוניות, ריש פרק עשירי. -

**בספר** התרומה לא מצאנו את הדברים. ברם בהגהות מימוניות (הלכות אבל, פרק י, הערה א) הובאו הדברים מתוך ס"ה, היינו: ספר המצוות. וכן נדפס במפורש בהוצאת קושטא רסמ! ואכן נמצאים הדברים בסמ"ג, הלכות אבילות, ויניציאה שז, דף רמו ע"ב, בשם בה"ג [ויניציאה שח, דף מג ע"א]. בעל מעבר יבק, אשר העתיק את הדברים מתוך הגהות מימוניות, פענח בטעות: ס"ה = ספר התרומה!

**מעות** זו נשארה גם "במהדורא דווקנית ומתוקנת... הוצאת אהבת שלום, שנת תשנ"ו" (דף תלח ע"א). אף נכנסה לאנציקלופדיה החשובה פחד יצחק לר' יצחק לאמפרונטי, ח"א, ויניציאה תקן, ערך אבלות בפורים [ראה בהוצאת מה"ק, ירושלים תשכ"ב, עמ' צו, הע' 71].

**ב.** בשד"ח, מערכת ט, כלל מר (הוצאת קה"ת, דף 458 ע"א) העתיק משו"ת חיי אריה לרח"א הורו"ן, סימן סז: שוב ראיתי בפרה מטה אהרן ח"ב שצ"ג, שכתב כדברי החכמת אדם. ולי נראה כמו שכתבתי. עכ"ל יצ"ו.

**מעה** בעל שד"ח בפענחו: פמ"א - פרה מטה אהרן, ואינו אלא פנים מאירות (שצ"ג - שאלה צג).

**הנה** שתי שגגות נוספות מאותו סוג בחיבור זה:

**בשדי** חמד, אסיפת דינים, פאת השדה, בית הכנסת, סימן א: וידידי הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים (האדר"ת), אב"ד מיר, כתב לי - - - ועי' בפתחי תשובה להרמב"ן, בפרשת ראה - - -

**האדר"ת** כתב: כפה"ת = בפרוש התורה. והדברים כתובים בפרוש רמב"ן על התורה, בפרשת ראה!

**עוד** בשדי חמד (חלק י, פאת השדה, מערכת א, סימן קכד, ס"ק א), הקשה על הרי"א? המובא בשלטי הגבורים (ריש ביצה) מדברי הגהות אשרי (פרק כל הבשר, סימן ד) בשם אור זרוע.

**נעלם** ממנו שריא"ז בש"ג אינו ר' יצחק אור זרוע אלא ר' ישעי' אחרון ז"ל. עי' שה"ג להחיד"א, ח"א, י 394, וח"ב, ש 76.

**(העיר** על כך ר' שלמה פרידעש אב"ד בעליניץ בתורה מציון, שנה ט, חוברת א (תרסג), סימן ב, דף ט ע"ג, הערה ב).

ג. בהנהגות האדם, לרבינו אלימלך מליזענסק (אות ד), הנכלל בספרו נועם אלימלך, הוא מזהיר: "יעסוק באימה וביראה באיוו ספרי מוסר בכל יום בר"ח ושל"ה וח"ה". וכונתו ברורה, לספר חובות הלבבות.

**אלף** שהוצאת ספרים מסוימת שההדירה בשנת תשס"ו את שני הספרים הנזכרים פתחה את הנוטריקון: חיי האדם. ולא שמו לכם שספר חיי אדם (ולא חיי האדם!) נדפס לראשונה בוויילנא תקס"ט-תק"ע, למעלה מעשרים שנה אחרי שנפטר הרבי ר' אלימלך מליזענסק (כא אדר תקמ"ז)!

**העיר** על כך אחד מקוראי המודיע (מדורים, כג בטבת תשסח, עמ' 4). אך קיצר במקום שאמרו להאריך!

ד. אגרת הגאון יעב"ץ לגיסו ר' אריה ליב מאמשטרדם, מיום ז באייר תקי"ב, נדפסה מכ"י על ידי יצחק רפאל בסיני, עג (קיץ תש"ג), עמ' ב-ה, וחזרה ונדפסה בספר רבי יעקב עמדין, מאת אברהם ביק, ירושלים תשל"ה, עמ' 167-169.

**בעמ'** ד (169=): רפ"מ. פוענח בהערה 17: ראשי פרנסים וממוני.

**הפענוח** הנכון הוא: רום פאר מעלתו!

ה. בקולופון של פירוש רבינו בחיי לאבות (כתבי רבנו בחיי, מהדורת הרב חיים דוב שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' תרמב): נשלם... במתא בסלוניקי תותל"ע בנו"ך ואע"י.

**ופענח** המהדיר: תבנה ותכונן לעולמי עד, בנבל וכנור, ואחריתה עדי ינון. -

**איני** יודע מי גילה לו פענוח גאוני זה!

**ברם** כל בר כי רב ידע, שנפלה כאן טעות קלה, במקום בנו"ך צ"ל: בנל"ך, והוא נוטריקון מצוי בסופי ספרים וזה פענוחו: תם ונשלם תהלות לא"ל עליון, ברוך נותן ליעף כח, ולאין אונים עצמה ירבה.

ו. בחוברת השמחה במעונו מאת יצחק זימר, ירושלים תשס"א, דף 21, הערה 5, פוענח הנוטריקון [כמוהר"ר דוד] נר"ו מנ"ש = נ'טריה ר'חמנא ו'קיימיה מנ'זק שלם! -

**הנכון** הוא: נטריה רחמנא ופרקיה, מניקלשבורג!

ז. היום, צום גדליה תשמ"ג, נודמן לידי גליון ערב ראש השנה של המודיע, ובו מאמרו של ר' בצלאל לנדוי 'מעניני תפלת מוסף בראש השנה', ונדמתי לקרוא בו כי בעל אור זרוע, בסימן רסט, הביא את "שיטת הפוסקים והראשונים ר"י בר אשר (בעל הטור) ופירוש ר' חננאל ור' יצחק אלפס"... -

**היינו**, בעל אור זרוע רבו של מהר"ם מרומנבורג רבו של הרא"ש אביו של בעל הטורים הביא את שיטת הטור! ולא עוד אלא שהקדימו לר"ח ולדי"ף...

**פתחתי** ספר אור זרוע, והנה מפורש יוצא מפי כתבו שתי פעמים: ורבינו יצחק בר' אשר פסק... ופ"ח פירש... והיינו כסברת רבי יצחק בר' אשר... ורבי יצחק

אלפסי כתב... ורק לכסוף הוא מסכם: הרי ר"י בר אשר ופר"ח ורבי יצחק אלפס כולו ס"ל... והכונה לר' יצחק בר' אשר הלוי (ריב"א) תלמיד רש"י, ראש וראשון לבעלי התוספות באשכנז!

**ואומר** לי לבי שבצלאל לגדוי העתיק דבריו מתוך התעוררות תשובה (ח"ב, תרפג, סימן יב)! ודייק לכתוב ר"י מבלי לפענח ולומר במפורש: ר' יעקב, אלא הוסיף בסוגרים (בעל המור)...

ח. אף מאגרי המידע הממוחשבים נפלו בפענוח מוטעה של שני נוטריקונים המופיעים זה אחר זה. בתקלימור התורני, ספר המקנה, סוף קדושין, נאמר: הג הני מילי סוף הוה אמינא.

**מי** חכם ויבן זאת?

**ואולם** במקור כתוב: הגה"מ סוף ה"א [=הגהות מימוניות, סוף הלכות אישות]. בא המפענח והדפיס: הג הני מילי [=ה"מ!] סוף הוה אמינא [=ה"א!].

ג. ספרים שלא היו ולא נבראו...

א. מדרש ברכני

**בספרו** רב פעלים, עמ' 39, כותב ר' אברהם בן הגר"א: מדרש ברכני. מובא בספר מקור חיים, שחבר ר' שמואל צרצה, המכונה 'ן סנה, בפ' ויקרא.

**במוד"כ** לא הבין דברי צרצה, שזה לשונו (בס"י לא, אמ"ד תפ"ב, דף צא סע"ב): וכת מבעלי התורה כתבו, כי כמו שהתחננונים צריכים לעליונים שימשכו מהם להם התועלת והברכות כן צריכים העליונים לתחתונים לברך אותם ולהתפלל שלא יפסק החסד מהם. כי מצאנו כתוב במדרש, ברכני. עכ"ל. וכונתו לדברי הברייטא בברכות ז ע"א: א"ר ישמעאל בן אלישע. פ"א נכנסתי... וראיתי אכתריאל יה' ה' צבאות... וא"ל. ישמעאל בן, ברכני. שכן דרך הקדמונים לכתוב את חלק האגדה בתלמוד בשם מדרש.

**ועי'** יריעות שלמה, עמ' 15.

ב. מדרש סוף דבר

**יש"ר** בספרו התורה והפילוסופיה, עמ' 80, מביא מדרש שוחר טוב על הפסוק כל עצמותי תאמרנה [לה ב, עמ' 248] בענין סנדקאות, ואומר: גם הילקוט הביא המדרש הזה בתהלים (סימן תשכג) בשם מדרש סוף דבר.

**והעיר** עליו ריב"ל בספרו יהושפט [=בקורי ריב"ל], עמ' 59: לא אדע ולא אבין כוונתו. ומעולם לא שמעתי מדרש ששמו סוף דבר. כי לדעתי שתי מלות אלה 'סוף דבר' המה דברי הילקוט, שמביא ראשונה הפסיקתא רבתי גם כן קצת מענין זה. או אולי נמצא גם זה בפסיקתא רבתי, כי אין בידי פסיקתא זו לעיין עליו. סוף דבר: לא אדע. ואולי שמע או ידע המחבר ריגיון, כי לו ספרים רבים מאוד ישנים וחדשים, וקורא כל ענינים חדשים,

כי לקח על עצמו מטרות גדולות להריץ איגרות בתמידות לכל באי עולם, ידו בכל ויד כל אדם בו.

**והאמת** היא ששתי התבות סוף דבר מגוף הפסיקתא הן! שאחרי שפירט כל אבר ואבר וקילוסו להקב"ה, חזר וכלל ואמר: "סוף דבר: כל עצמותי תאמרנה: ה' מי כמוך!". ורק אחרי כן מביא הילקוט דרשה אחרת על פסוק זה ממדרש תהלים. ויש"ר מעה בחשבו שהדרשה השניה מתחילה מכל עצמותי ואילו סוף דבר הוא ציון מקורה.

**וכבר** מעה בואת הדרב"ז בתשובתו (ח"ג, פיורדא תקמ"א, סימן תקעא; ווארשא תרמ"ב, סימן אלף)!

**אמנם**, לאחר שהעיר צונץ על טעותו של יש"ר, הודה הלה בטעותו: שעלה על דעתי לומר (התני' והפ"י דף פ"א) שיש במציאות מדרש אחד נקרא בשם סוף דבר, כפי מה שראיתי אז שתי מלות אלו בילקוט תהלים, סי' תשכ"ג, ואין ספק כי הנחה זו טעות היתה בידך, כמו שהעיר בצדק... צונץ, בספרו דיא נאטטעסדינסטליכען פארטרעגע, דף רנ"א (אגרות יש"ר, ב, 13).

#### ג. מדרש ר' יוחנן

**במפתח** המקורות המובאים בספר גימטריאות לר' יהודה החסיד (לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 13) רושם דניאל אברמס: מדרש ר' יוחנן 34 א. -

**בדקתי** שם ומצאתי מובאה ממסכת סוטה על אלמנה שבאה בכל יום להתפלל בי מדרשא דר' יוחנן!...

**[שבתי]** וראיתי בספר הנדפס (ספר גימטריאות לרבינו יהודה החסיד, מהדורת יעקב ישראל סטל, א, ירושלים תשס"ה, מבוא, עמ' 30, הערה 97) שכבר העיר על כך המהדיר.

#### ד. אבן בוחן

**בספרו** שפתי ישנים (מס' 9), רושם רבי שבתי בס': (ספר) אבן בוחן [חיבר] ר' מתתיהו. מובא בשו"ת ריב"ש, סי' רע"א [משם נכנס לאוצר הספרים של בן-יעקב (א 49)]. על כך מוסיף בעל סדר הדורות: ר' מתת'י, אבן בוחן, שה"ק [נדף] סא סע"א).

**וכבר** העיר שטיינשניידר (באוה"ס שם): וטעות הוא, שאין זה שם ספר כ"א א' התארים שכותב הריב"ש שם על ה"ר מתת'י אביו של ה"ר יוחנן מפרובינש. ע"ש. עיין רשמי"ש, 2552.

#### ה. פירוש נדר בר קדש

**מסכת** אבות עם... פירוש חדש נאדר בקודש... מפי מרנא ורבנא חיים צאנזור, למברג 1862.

**אבל** נתן מיכאל גלבר, תולדות יהודי ברודי (ערים ואמהות בישראל, כרך ששי), ירושלים תשמ"ו, עמ' 63, 330-334, רושם שם הספר: נדר בר קדש! ונגרר אחריו רפאל מאהלר בספר סאניץ, ת"א תש"ל, עמ' 247-248.

**מקור** השבוש באנציקלופדיה יודאיקה, ברלין 1930, כרך ה, עמ' 179.

**הערך** חתום בידי הרב צבי הורוביץ מדרוזן ונערך בידי חיים ברודי רבה הראשי של פראג!

### ו. משנה ברורה חלכות ספר תורה

**ד"מ** ליפמאן, לתולדות היהודים בקובנה וסלבודקה, קידאן תרצד, עמ' 229 הערה 1: אמנם "במשנה ברורה" חלכות ס"ת (!) מובא אודותיו (אודות ר' ליבלי מקובנה), כי הוא כמל את המנהג לעמוד בשעת קריאת "עשרת הדברות" בביהכ"נ בפ' "בשלח" (!) ובפ' "ואתחנן". והמעם, כי אז נראה, כאלו זהו העיקר והשאר טפל. ומצא סמך לזה בברכות י"ב ע"א... שכבר במלום מפני תרעומת המינין...

### ד. נוסח מקראי שאינו קיים

**א.** בספר נועם אלימלך, לכוב תקמח, דף לג ע"ד: וזהו ה' אלקי תשועתי (תהלים נא טז), פירוש, גם מדת אלקים נהפך להויה שהוא מדת הרחמים . -

**בספר** תהלים כתוב: אלהים אלהי תשועתי!

**ב.** בספרו ערכי הכנויים, ערך אוצר, בונה ר"י הילפרין ערך שלם על יסוד הכתוב במשלי ל טז: שאול ואוצר רחם.

**במקרא:** שאול ועצר רחם!

**ג.** בסדור ר' [נפתלי] הירץ [טרויש] ש"ק, מיהינגן שכ, כונת ופירוש הקדיש: בחייכון וכיומיכון. כלפי שאמ' הכתוב שנים מעיר ואחד ממשפחה - - -

**זכרוננו** הטעהו. לה"כ בירמיה ג יד: אחד מעיר ושנים ממשפחה!

**אמנם** ההגיון אומר שצ"ל: אחד ממשפחה ושנים מעיר, אך כבר פירש רד"ק: אם יהיו אפילו שנים לברם באומה אחת, משם אקחם. ואומה נקראת משפחה. כמו ואם משפחת מצרים לא תעלה [זכריה יד יח], וכן לכל משפחות ממלכות צפונה [ירמיה א טז].

**ד.** בספרו דרך חיים לאבות ה יט, כותב מהר"ל, שאצל אברהם נכתב ושני נעריו עמו ואצל בלעם כתוב ושני נעריו אתו. ועל שניו זה הוא בונה את דרושו. ע"ש. -

**אך** מה נעשה ובתורה כתוב להפך. ונמסר על כך סימן במסורה: אברהם אתו בלעם עמו!

**גם** בספרו גבורות ה', פרק ד, הוא כותב: והכל נרמז בענין אברהם והחמור אשר רכב עליו ונעריו עמו - - -

**עי'** גם תוספות לפסחים ד ע"א, ד"ה שנאמר וישכם אברהם בבקר: דשני נעריו היו עמו; וליומא כח סע"א, ד"ה אמר...אברהם... דשני נעריו עמו הו; ולחולין צא רע"ב, ד"ה מהכא... אברהם... לא היה יחיד, דהיו שני נעריו עמו.



ה. בפירושו למורה הנבוכים, ב מח, כותב ר' אשר בר' אברהם המכונה בונאן קרשקש: ואמר שלח מלאך ויתירוהו... -

**והעיר** יג"מ: במח"כ מעות הוא, כי במקרא [תהלים קה כ] כתוב מלך, ולא מלאך, וממילא הותר ספקו.

ו. בשער הפסוקים, ירושלים תרכ"ח, דף פב ע"ד, ודף צו ע"ד, דורש רבי חיים וויטאל את הפסוק והאיש משה ענו מאד, כאלו נכתב עני (חסד דיו)!

**עוד** בשער הפסוקים, ירושלים תרכח, דף קלד ע"א, מסביר המחבר מדוע היו לשלמה ג מאות נשים וז מאות פלגשים, אך בפסוק הוא להפך! מלכים א יא ג: ויהי לו נשים שרות שבע מאות, ופלגשים שלש מאות.

**במהדורת** ירושלים [תשנח] נוספו הגהות מר' יהודה פתייא, והוא מעיר על הג"ל, ומוסיף: וכן ג"כ בע"ח<sup>1</sup> כתב ואיש תבונות ידלנה, ונוסח הכתוב הוא ואיש תבונה. ובשער הגלגולים, ראש הקדמה ג, כתב: ותרבק נפש דוד ביהונתן, כי נתעברה נפש דוד ביהונתן וכו'. - והכתוב אומר להפך: ונפש יהונתן נדבקה בנפש דוד<sup>2</sup>. וצ"ע. עכ"ל ההגהה.

ז. בספרו בית מדות (שקלאוו תקמו, דף טו סוף ע"ב) כותב רי"ל מרגליות: ולדעתי ז"ב הכתוב (משלי ג) חסד ואמת אל יעזובך ענדם על גרגרותיך קשרם על לוח לבך... ענדם על גרגרותיך, ר"ל, עשה אותם אפי' לשם עדי ותכשי' לגרגרותיך, בתחלה שלא לשמה, רק תרגיל עצמך וכתבם על לוח לבך, כי ע"י ההרגל נרשמים מעט מעט בלוח הלב להיות אח"ז נקנה בקנין מבעי.

**הנה** במשלי (ג' ג') נאמר: קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח לבך. אמנם להלן (ו' כ"א) נאמר: קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותיך! וזכרנו של המחבר המענה, שגם כאן כתוב ענדם, ודרש את הכתוב כמין חומר, שהוא מלשון עדי ותכשיט על הצואר. אך מ"ש קשרם על לוח לבך (במקום כתבם) יתכן שאין כאן אלא פליטת קולמוס, שהרי בהמשך הוא כותב: תרגיל עצמך וכתבם על לוח לבך!

ח. בספר זרע ברך שני, פ' בא, דורש ר' ברכיה ברך בר' יצחק איזיק שפירא את הכתוב בישעיה נז יא: והכלבים עזי נפש לא ידעה שבעה. וק' ההול"ל ידעו. אלא ה"פ והכלבים עזי נפש, דיש בתוכם נפש, שדיבר לה"ר, לא ידעה אותה הנפש שבעה, דנתמעטו מזונותיה. וז"ש לא ידעה, נקבה, חוזר אל הנפש!

**[ספר** ז"ב שני נרפס לראשונה בשנת תכ"ב באמ"ד ולא ראיתיו. ע"ש בדפוס השני [המכורג] תמ"ו, דף כח סע"ג-רע"ד, ובדפוס השלישי: אמ"ד ת"צ, דף כג ע"א].

ג. שער הכללים, פ"א, ושער טו פ"ד (דף עז ע"ב). וראה הגהות וביאורים, שם, אות ז. וגם בעמק המלך, דף עא ע"ג, קיט ע"א, כתב: ואיש תבונות.

ד. בספר שמואל א יח א: ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד.

**והעיר** חיד"א בנ"ק, ס"פ מטות: ומה שישב ודרש הרב ז"ב ז"ל ב' והכלבים עזי נפש, הוואה יראה שהביא הכתוב עזי נפש המה לא ידעה. וכמה זמני כתב לא ידעה. גם בפירושו אתמר לא ידעה נקבה, חוזר אל הנפש. והוא אגב שטפיה. דקרא הכי כתיב... לא ידעו שבעה והמה רועים וכו'.

**וכבר** נעים זמירות רוח ה' דיבר בו שגיאות מי יבין.

**ט.** בספר עמק המלך, שחיבר... ר' נפתלי (הירץ) במוהר"ר יעקב אלחנן זלה"ה, מילדי ק"ק ורנקפורט... נדפס... בשנת היוכל הזאת [ה' ת"ח לפ"ג]... באמשטרדם, שער **אבא ואמא**, פרק עשירי (דף ע"א ע"ג): ונאמר עליה ואיש תבונות ידלנה. פי' זעיר אנפין הנקרא איש תבונות ידלה השפע ממנה.

**וכן** בשער קרית ארבע, פרק קמא (דף קי"א ע"א): ונקרא ז"א או באותו הפעם איש תבונות. וזהו סוד הפסוק ואיש תבונות ידלנה. ופי' הפסוק הוא תפארת שנקרא איש לבינה הנקראת תבונות (כשני) [כשתי] בחינותיה... ידלנה. פי' ידלה אותה למעלה למקום אבא... נקרא ז"א איש תבונות בערך (השני) [השתי] בחינות שלה.

**והנה** הנוסח בספר משלי (כ"ה): ואיש תבונה ידלנה. אמנם יש פסוק גם ואיש תבונות יחריש (י"א י"ב). אך שתי הדרשות גם יחד מיוסדות על ידלנה (ידלה השפע ממנה, או יעלנה למעלה). ואם נקרא תבונה - אין כאן שתי בחינות!

**יש** להעיר, כי גם בעץ חיים (שער הכללים, פרק יא, ושער טו פרק ד) הובא הנוסח ואיש תבונות ידלנה!

**לדלן** שתי שגגות נוספות בספר עמק המלך:

**שם**, שער אבא ואמא, פרק כה, דף ע"א ע"א: כמו שנבאר על פסוק ישעיה (ל"ח י"ב): דודי נסע ונגלה באהל רעי, שאמרה השכינה על ז"א [זעיר אנפין] שנקרא דודה... ואינון רעין דלא מתפרשין לעלמין.

**וכן** בפרק מה, דף ע"ד: ועל זה אומר הפסוק: דודי נסע ונגלה באהל רעי. פי' דודי שהוא האור המאיר למטה ומטיב לזולתו הוא חבת דודי. ומאי ניהו נסע, פירוש מקובץ משלש בחינ' אלה נון סמך עין... ואומרו: דודי נסע ונגלה, שנגלה האור בלי כסוי... ופירוש באהל רעי... נעשו הב' חסדים ושליש מכוסים באהל... -

**והנה** לשון הכתוב: דודי נסע ונגלה מני באהל רעי.

**שגה** אפוא בשלושה: קרא דודי במקום דודי. קרא באהל במקום באהל. קרא רעי במקום רעי.

**עוד** בספר עמק המלך, שער קרית ארבע, פרק צג, דף קג ע"ב: בסוד הפסוק תחת ג' אלה רגזה ארץ תחת עבד כי ימלוך ותחת נבל כי ישבע לחם ושפחה כי תירש גבירתה. ואם בעל נפש אתה תבין הרמוז אם אחיזתם תחת ג' אל"ה שהם חב"ד... (שם)

[שש] קצוות... כי אלה הוא ג' ופ"ו [גימטריא ו פעמים ו] סוד ו' קצוות כל אחד כלול מששה אם אחיותם שם היא גורמת ח"ו כל אלה.

**במקום** אחר הוא מצטט כן את הכתוב בשם ספר הוזהר (שער רישא דזעיר אנפין, פרק יא, דף קל ע"ד): ומוזה אומר ג"כ הרשב"י ע"ה בפרשת ויגש אצל יוסף הצדיק, דף קיג עמוד ב עלה ד, על פסוק וליוסף יולד... וזה לשונו... ותו רזא דכתיב תחת שלש אלה רגזה ארץ תחת עבד כי ימלוך ותחת שפחה כי תירש גבירתה ותחת נבל כי ישבע לחם...

**והנה** פסוק וליוסף ילד אינו בפרשת ויגש אלא בפרשת מקץ (מ"א ג'). וזה לשון הוזהר שם (במהדורת מנטובה, דף רד ע"א): ותו רזא דכתיב תחת שלש רגזה ארץ וגו'. עכ"ל הוזהר. וזה לשון הכתובים במשלי (ל' כ"א-כ"ג): תחת שלוש רגזה ארץ... תחת עבד כי ימלוך ונבל כי ישבע לחם. תחת שנואה כי תבעל ושפחה כי תירש גברתה. על כל פנים אין אלה בכתוב, ונפל יסוד דרשתו!

ה. ספר 'עיון יעקב' לר' יעקב רישר

**בספר** עיון יעקב על עין יעקב רבו השגיאות הכרונולוגיות. על שש מהן העיר ישעיה זלוטניק, בשני מאמרים שפרסם. א) בירחון המזרחי, ב (תרפ), גליון 26 (79), עמ' 9-8. ב) ברבעון הצופה לחכמת ישראל, יב (תרפח), עמ' 48-50.

**גם** הגאון ר' מרדכי הרים, בספרו דברי מרדכי, ירושלם תשכ"ג, העיר על חמש (לפחות), ראה שם בדפים: יד, יח, ל, מר, נו.

**הגדיל'** לעשות האי ספרא חכימא ר' דוד יואל ווייס, בפרסמו כט עיונים ב"עיון יעקב", בקובץ מקבציאל, גליון ה (שבט-אדר תשמ"ה), דף [צב] ע"א - ק ע"ב.

**אף** אני הקטן ארשום כאן, לדוגמא, עשר הערות. ואידך זיל גמור!

**א.** בעין יעקב, ברכות, סה: רבי אליעזר [בגמרא (טז ע"ב): אלעזר] בתר דמסיים צלותיה אמר הכי. ירמ"א, שתשכן בפורינו אהבה ואחזה ושלוש וריעות. ותרבה גבולנו בתלמידים. ותצליח סופנו אחרית ותקוה... ובעיון יעקב: סתם ר"א הוא ר"א בן שמוע. כדאיתא בספר יוחסין, דף מו. והוא היה אחד מעשרה הרוגי מלכות. והיו לו תלמידים הרבה... ולפי שסופו נהרג, ואע"ג דאיתו לא חזי, מזליה חזי, לכך התפלל שיצליח סופו ואחריתו.

**במחכ"ת** לא שם לכו להבחין בין תנא לאמורא. אמנם סתם רבי אלעזר במשנה ובבריתא הוא רבי אלעזר בן שמוע, אבל כאן מדובר בר' אלעזר בן פדת האמורא.

**ב.** שם: ר' יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי. יח"ר... שתציץ בבשתנו... ובעיון יעקב: סתם ר' יוחנן הוא ר' יוחנן בן זכאי, שהיה בשעת החורבן, ע"כ התפלל תפלה זו: שתציץ בבשתנו. -

**ל** מצאנו בשום מקום כלל זה, שסתם ר"י הוא ריב"ז. וכאן ודאי מדובר באמורא ר' יוחנן (בר נפחא) אשר נולד כמאתים שנה אחרי חורבן בית שני!

**ג.** בעין יעקב, ברכות, פט: א"ר אלעזר. גדולה תפלה יותר ממעשים טובים... ובעין יעקב:... ור"א אויל לשיטתו, דתלמוד גדול ממעשה. דאי מעשה גדול מתלמוד, דגדול מתפלה, כ"ש מעשה עדיף מתפלה.

**כונתו** למ"ש לעיל נו, בד"ה הרי אני כבן שבעים שנה, ולעיל עו, בד"ה מעשה בתלמיד אחד. אך בשני המקומות מדובר בר' אלעזר בן עזריה התנא, ואלו כאן האומר הוא ר' אלעזר בן פדת האמורא!

**ד.** בעין יעקב, עירובין, לא: והתניא. ר' אלעזר אומר. לא מתו בניו של אהרן אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן. ובעין יעקב: יש לדקדק... דר"א (דבריו עצמו) [עצמו, דבריו] סותרים. דהוא אומר בש"ס דיבמות. כל מי שאינו עוסק בפ", חייב מיתה. שנאמר: ובנים לא היו להם [במדבר ג' ד']. אלמלא היו להם בנים, לא מתו.

**ביבמות** [דף סג סע"ב - סד רע"א]: תניא אידך. רבי אליעזר אומר. כל מי שאין עוסק בפריה ורביה, כאילו שופך דמים... אבא חנן אמר משום רבי אליעזר. חייב מיתה. שנאמר ובנים לא היו להם, הא היו להם בנים, לא מתו. מדובר כאן בתנא רבי אליעזר בן הורקנוס, שתלמידו אבא חנן מוסר דברים בשמו (בהרבה מקומות). ואלו בעירובין התנא הוא רבי אלעזר בן שמוע!

**ה.** בעין יעקב, יבמות, ל"ב: אמר רב אחא בר יעקב. שתין סבי הוינא וכולהו איעקור מפרקיה דרב הונא, לבד מאנא. דקיימי בנפשאי החכמה תחיה בעליה [קהלת ז' י"ב]. ובעין יעקב: אפשר דהאי רב אחאי הוא ג"כ האי רב אחא דפ"ג דמכות [מ"ז ע"ב] דאמר שם. המשהה את נקביו, קעבר משום בל תשקצו. לכך הוא לא סיכן בנפשו... -

**וכבר** תמה עליו הנחיד"א, בספרו פתח עינים [בדפוס ירושלים תשי"ט, חלק ראשון, דף רט ע"ב]: ועמו הסליחה, דודאי רב אחא בר יעקב לחוד, ורב אחאי לחוד. עכ"ל חיד"א. ויש להעיר עוד, שבמסכת מכות איתא: אמר רב אחאי! אף לא מצאנו בשום מקום, שרב אחא בר יעקב נזכר בשם רב אחא סתם!

**ו.** בעין יעקב, יבמות, מה: א"ר אליעזר בן יעקב. שמעתי. ובעין יעקב: כי ר"א לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, מעולם. כדאיתא בסוכה, דף כח ע"א. אך מתוך הסוגיא משמע, שאין זה ראב"י, רק ר"א סתם, שבתנאים, והוא ר"א בן שמוע.

**וכבר** העיר עליו חיד"א [שם, דף ריב, סוף ע"ב]: ועמו הסליחה. דההיא דסוכה הוא ר' אליעזר הגדול, תלמיד ריב"ז. כמבואר שם בש"ס. ור' אלעזר בן שמוע הוא ר' אלעזר, ולא ר' אליעזר. ור' אלעזר בן שמוע הוא מתלמידי ר' עקיבא. כמבואר במכילתין, דף סב. ואעיקרא דמילתא. אדרבה. מדקאמר במימרא זו שמעתי, משמע דוודאי ששמע, וכיוצא בה, דקאמר שמעתי. ושאר מימרות הם מסברתו. מדאיכא מימרות הרבה דלא קאמר

שמעתי, ובקצת קאמר שמעתי. ואי כל מאי דקאמר מפי השמועה, הו"ל להשוות מדותיו בכל המימרות. או דלימא בכלהו שמעתי, או לימא בכלהו סתם.

ז. בעין יעקב, כתובות, מט: א"ר חייא ברבי יוסף. עתידין צדיקים שמבצבצין ועולים בירושלים. שנאמר ויציצו מעיר כעשב הארץ [תהלים עב מז]. ובעין יעקב: ונראה, דמש"ה יהיה התחיה דלעתיד ע"י הטל וגשם... ור' חייא בר יוסף אזיל לשיטת אביו, דאמר בפ"ק דתענית [דף ז ע"א], לפי ששקולה יום הגשמים כתחית המתים, להכי קבעו בתחית המתים. כי התחיה תהיה ג"כ ע"י גשם נדבות. -

ך' יוסף אביו של רבי חייא אינו סתם רב יוסף, תלמידו של רב יהודה, תלמידו של רב. שהרי ר' חייא בנו היה הוא עצמו תלמידו של רב!

ח. בעין יעקב, סוטה, סד: תנו רבנן. איזהו עם הארץ. כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית בברכותיה. דברי רבי אליעזר ורבי יהושע. ובעין יעקב: דברי ר' אלעזר. כן הוא בכל הנוסחאות. אכן כגמרא [כב ע"א] איתא: דברי רבי מאיר. וכן הוא נכון. דלא תקשי דר"א אדר"א דלעיל, דאמר, כאחרים, בסמוך, קרא ושנה ולא שמש [ת"ח], הרי זה עם הארץ.

ך' אלעזר דלעיל הוא האמורא ר' אלעזר בן פדת, ואלו כאן תנו רבנן, והשונה הוא ר' אלעזר בן הורקנוס, חברו של ר' יהושע, תנא דבריתא!

ט. בעין יעקב, בבא בתרא, טו: מיתיבי. מה יעשה אדם ויהיו לו בנים. ר' אליעזר אומר. יפור מעותיו לעניים. ובעין יעקב: ואפשר דר"א אזיל לשיטתו, דאמר לעיל [ט ע"א]. וכה, הלא פרום לרעב לחמך [ישעיה נח ז]...

לעיל מימרא היא דר' אלעזר בן פדת האמורא, ואלו כאן מיתיבי, והשונה הוא ר' אליעזר בן הורקנוס, תנא דבריתא!

י. בעין יעקב, חולין, לט: א"ר יצחק... יכול יגיס דעתו. ת"ל מישרים תשפטו בני אדם [תהלים נח ב]. ובעין יעקב: וכי ת"ח מותר להיות בו שמיני שבשמינית. ע"ז קאמר מישרים תשפטו בני אדם, להשוות עצמו כשאר בני אדם. וכה"ג אזיל בנו רב נחמן בר יצחק לשטת אביו, דאמר בסוטה פ"ז [?] דף ה, סוף ע"א! לא מינה ולא מקצתה. -

בעל האגדה ר' יצחק אינו אביו של רנב"י. ראה תענית כא ע"ב, שרנב"י קרא על עצמו מנה בן פרס ואת רב נחמן בר רב חסדא קרא מנה בן מנה. פירש רש"י: שאביו של רב נחמן בר רב חסדא גדול מיצחק אביו של רב נחמן, מדמיתקרי בר רב חסדא, ואידך רב נחמן בר יצחק, מכלל שלא נסמך!

הרב ישעי' אשר זעליג מיללער  
מהדיר ועורך ספר 'סדר הדורות', מאנסי יצ"ו

## סדר הדורות: המהדורה הששית

### פתיחה

**ספרו** המופלא והמפורסם של רבי יחיאל היילפרין ז"ל, סדר הדורות, זכה לתפוצה רבה מאז הופעתו לראשונה לאור עולם בקארלסרוא תקכ"ט. מני אז נדפס הספר פעמיים בואלקווא, בשנת תקנ"ז ובשנת תקס"ח, ושוב בקאפוסט תק"ע, ואחרי כן כעבור קרוב לחמשים שנה, בלבוש תרי"ח<sup>א</sup>.

**רגילים** למנות את מהדורת זיטמיר תרכ"ז כמהדורה הששית של הספר. **במאמרנו** נסקור מהדורה אחת של הספר, שלמראית עין נראה שנדפסה בשנת תרנ"א, אבל לדעתנו אין פני הדברים כך.

### חסר מקום ושנת דפוס

**קיימת** מהדורה של סדר הדורות, שחסרים בדף השער שלה הפרטים החשובים של מקום ושנת ההדפסה.

**כתוב** בו רק: "ומחמת שיקר תפארת הספר הזה רב ועצום הוא... הדפסנו עתה בתבנית שמינית בוגין ובאותיות גדולות למען תקל קריאתו על הקורא. וגם שמנו בו הנוספות מהרב הגאון האמיתי מוהר"ר יוסף שאול הלוי נ"י נ"י אב"ד בלבוש המהולל ברוב התשבחות".

**בהמשך** נדפס: "על הוצאות הרב הגאון המפורסם כו' כו' מוהר"ר יהושע פרידענזאהן בהרב מוהר"ר שלום יהודא זל"ה איש טיקטין אב"ד דק"ק קאלנא".

**ולדלן:** "הוגה עפ"י סדר הדורות הגדול הנדפס בקארלסרוא". המלה "בקארלסרוא" הובלטה, כדרך המדפיסים.

א. בפרק ההוא, לפניו ולאחרי, נעשו נסיונות להדפסת הספר סדר הדורות. בשנת תרי"ז על ידי השותפים גרובער-לאנגרייטן בקעניגסבערג, כפי שפורסם בהמגיד שנה א חוברת 30 [י"ח תמוז תרי"ז] עמ' 120: "בקעניגסבערג בבית הדפוס גרובער ולאנגרייטן נדפס כעת ספר 'סדר הדורות' מהגאון המפורסם מוה' יחיאל ממינסק, עם הוספות רבות מחכמי הזמן. הספר הזה נדפס באקטאו על נייר יפה ומהדורה, מקחו 3 רר"ב".

כמו כן רצה ר' יוסף שלעזינגער מוויץ להדיר את הספר בשנת תרכ"ד, ופירסם בהמגיד שנה ח חוברת 12 [ט"ו אדר-ב' תרכ"ד] עמ' 96: "אני עסוק כעת בהדפסת הספר 'סדר הדורות' בתבנית שמינית בסידור נאה ומתוקן למען ימצא בתוכו כל איש את מבוקשו בנקל, ובמשך שני חדשים אקוה להשלימו בע"ה. יוסף שלעזינגער, בוכהאנדלונג, וויען, אדלערגאסטע נומער 2".



### "ימהר קיצינו לגאלינו"

**א**לף שבסוף החלק הראשון של הספר, דף קנ"ד ע"א, נדפס: "תם וגשלם חלק ראשון מסדר הדורות, בעזר צור ישראל, עושי[!]<sup>1</sup> נפלאות, היום יום שנתלו בו המאורות, מ' לירח טבת ימהר קיצינו לגאלינו לפ"ק". זהו הסימן היחיד לשנת הדפסת הספר. בסופו של החלק השני אין קולפון.

**ב**אן טמון ברמז ברור מועד הדפסת הספר. הפרט "ימהר קיצינו לגאלינו" עולה למספר 651. אם כן, פשוט לכאורה, שהספר נדפס בשנת תרנ"א. לפחות החלק הראשון של הספר. וכך רשום בקטלוגים שונים: שנת תרנ"א, 1891.

תם וגשלם חלק ראשון מסדר הדורות, בעזר צור ישראל, עושי נפלאות  
היום יום שנתלו בו המאורות מ' לירח טבת ימהר קיצינו לגאלינו לפ"ק

### שנת תרנ"א?

**א**לף שיש לנו בעיות אחדות עם תאריך זה. הנה הן, מן הקלה אל החמורה:

**א.** המדפיס כתב באותה השורה: "היום יום שנתלו בו המאורות, מ' לירח טבת". בשנת תרנ"א חל מ' בטבת ביום השבת, לא ביום הרביעי.

**ב.** בדף השער כתוב ברכת החיים (י"י) על רבי יוסף שאול נאמנאן אב"ד לבוב. הוא נפטר בשנת תרל"ה, ובשנת תרנ"א לא כתבו עליו ברכת החיים!<sup>2</sup>

ג. רבי יהושע פרידנון אב"ד קאלנא, כבר נפטר ביום י"א בטבת תרל"א,<sup>1</sup> אם כן איך נדפס הספר על הוצאותיו עשרים שנה אחרי כן, בשנת תרנ"א?

ד. כבר בשנת תרל"ח כתב אהרן יעלינעק:<sup>2</sup> "סדר הדורות לר' יחיאל בר שלמה היילפרין... עם נוספות מהרב ר' יוסף שאול הלוי נאמאנזאהן ב' פעמים, על ידי יהושע פריעדענזאהן...". והעיר בשולי הגליון: "בסוף חלק א' הנדפס על ידי יהושע פריעדענזאהן דף קנ"ד ע"א הפרט: יום שנתלו בו המאורות, מ' לירח טבת ימה"ר קצינ"ו לגאלינ"ו, וסכום התיבות תרנ"א. ואיני יודע לכוון את המספר". כך העיר כבר בשנת תרל"ח, שלש עשרה שנים לפני שנת תרנ"א! וראה להלן שגם סופרים אחרים הזכירו את המהדורה הזאת שנים רבות לפני תרנ"א.

### תר"כ-תרכ"ז

**לאור** האמור ברור שהתאריך תרנ"א מוטעה או מזויף, ויש לצמצם את מועד הדפסתו לפני שנת תרל"א, שנת פטירת רבי יהושע פרידנון. ובאמת, ממה שהוא נקרא "אב"ד דק"ק קאלנא", מוכח שהספר נדפס לכל המאוחר בשנת תרכ"ו, כי בשנת תרכ"ז כבר עזב את הרבנות בקאלנא ועבר לפרושניץ.<sup>3</sup>

**למוקדם** נדפס הספר בשנת תרי"ט, כיון שכבר נוספו בו הערותיו של השואל ומשיב, שנדפסו לראשונה בעיר מגורו, לבוב, בשנת תרי"ח. השואל ומשיב כתב בפירוש בהסכמתו למהדורת לבוב, שהוא מסר את הערותיו למדפיסי לבוב,<sup>4</sup> אם כן אין לומר שמהדורתו של הרב פרידנון קדמה לדפוס לבוב.

ב. מלבד אם המדפיס העתיק מדפוס לבוב תרי"ח בלי דעת.

ג. המגיד שנה טו חוברת 4 [ג' שבט תרל"א] עמ' 27: "פראשניץ, בפאלען. לא טובה הבשורה אשר אנכי משמיע כיום במחנה העברים אל הלקח מעיר פראשניץ פאר תפארתה, הוא הרב הגאון צדיק יסוד עולם מוהר"ר יהושע פריעדענזאהן זצ"ל, אחרי נפלו על ערש דוי זה שנים שבועות, ויצאה נשמתו הקדושה ביום י"א טבת שנת תרל"א. הוא היה גדול [=דגול?] מרבבה אחוב בעיני אלקים ואדם. זה חמשת שנים בשבתו על כסא הרבנות בעירנו, והוא היה מקדם אב"ד עשרים שנה בק"ק קאלנע... הכותב במר נפש וברוח נכאה, שלום כץ".

ד. קונטרס הכללים, עמ' 20.

ה. מלבד אם נאמר שעוד נקרא אחרי כן 'אב"ד קאלנא', על שם פרסומו בעולם כאב"ד קאלנא. אבל להלן נראה בבירור, ראיות אחרות, שהספר לא נדפס אחרי שנת תרכ"ו. ואף הוא עצמו, בהסכמתו למדרש נחומא עם 'באור האמרים', חתם ביום ד' אדר-ב' תרכ"ז 'חוב"ק פראשניץ', ולא הזכיר שהיה אב"ד קאלנא.

ו. זה לשונו: "כן באו אלי המופלגים הנגידיים מוה' הירש שפערלינג נ"י ומהו' בעריש לוריא נ"י, ובקשו מאתי להיות כי העלו על הדפוס ספר סדר הדורות לשי"ב הגאון הבקי בכל חדרי תורה בנגלה ובנסתר, לו עשר ידות, איש חמודות, מוה' יחיאל אבד"ק מינסק... והנה על הסכמה מראש הבטחתים, אמנם לאשר בקשו לקחת מה שכתבתי על גליון ספרי אחת הנה ואחת הנה, ולא נתנני הזמן להעתיקם עד היום הזה כי כבר הם קריבים לברך על המוגמר, על כן חשתי ולא התמהמהתי להעתיק מה שכתבתי על הגליון. ואשר נמצא כתוב אצלי במ"א לא העתקתי כי



**למדנים** אנו שהספר נדפס בין השנים תרי"ט-תרכ"ו. בשמונה שנים אלו, חל יום ט' בטבת שלש פעמים ביום רביעי בשבת. בשנים: תר"כ, תרכ"ג, תרכ"ו. משמע שהספר נדפס באחת השנים האלו.

#### צמצום האפשרויות

**בידינו** לצמצם את הספק לשנים תר"כ ותרכ"ג בלבד, ולהוציא את שנת תרכ"ו מרשימת השנים האפשריות לשנת הדפסת הספר, כיון שהחכם ר' מימון עבו ממוסתגאנים, השתמש כבר בחודש כסלו תרכ"ו במהדורה זו של סדר הדורות, שכן ציין בעיתון המגיד<sup>1</sup> לסדר הדורות ערך מר בר רב אשי "דף קס"ג ע"ג". ערכו של 'מר בר רב אשי' אינו מופיע בשום מהדורה של סדר הדורות בדף קסג ע"ג, כי אם בדפוס זה של הרב מקאלנא. הרי מתברר, שהספר כבר היה מצוי בשוק לפני ט' בטבת תרכ"ו<sup>2</sup>.

**נמצא** לפי זה, שהספר נדפס לכאורה בשנת תר"כ או תרכ"ג, והפרט "ימהר קיצינו לגאלינו" אין לו שחר. אולי יש להקטין את האותיות 'אל' שבתוכן 'לגאלינו', או להסיר את שלש הו'דין המיותרות שבמלים 'קיצינו לגאלינו' וגם להקטין את האות א'. ונמצאת הגימטריא מכוונת לשנת תר"כ. וזה צריך בירור, שהרי אם בסברא תלוי הדבר, אפשר להגיה ולתקן גם באופנים אחרים.

#### הבאות שונות

**בשנת** תרכ"ז קרא בער גאלדבערג למהדורה זו: "סדר הדורות... דפוס פולין החדש על ידי הרב דקאלנא"<sup>3</sup>. אבל אי אפשר ללמוד מזה אם הספר נדפס בשנת תר"כ, תרכ"ג או תרכ"ו, כי כל התאריכים האלה עשויים להקרא בשנת תרכ"ז "דפוס פולין החדש". אלא שכבר דחינו את האפשרות שהספר נדפס בתרכ"ו.

**והנה** ראיה קלושה, שהספר לא נדפס בשנת תר"כ: ר' אייזיק בן-יעקב עידכן את ספרו 'אוצר הספרים' עד סמוך לפטירתו בקיץ שנת תרכ"ג. ספרים רבים שנדפסו בשנים תר"כ-תרכ"ב, מובאים על ידו באוצרו, אבל לא מהדורה זו של סדר הדורות. המהדורה האחרונה שהוכר היא דפוס לבוב תרי"ח. ברור אפוא שלא ראה את מהדורתו של הרב מקאלנא, אבל השאלה היא: מדוע? האם מפני שנדפסה רק בשנת תרכ"ג, או שכבר נדפסה בשנת תר"כ ופשוט לא הגיעה לידו? שאלה שאין לנו עליה תשובה. לכן, אם רוצים להסתייע מעובדה זו, הרי עלה בידינו סיוע קלוש.

לא ידעתי מקומו, וגם הם באריכות... דברי המדבר לכבוד שארו הגאון המחבר, יום ב' ויצא תרי"ח, הצעיר יוסף שאול הלוי נאטהנזאקן האבד"ק לבוב והגליל".

ו. שנה ט חוברת 47 [י"ח כסלו תרכ"ו] עמ' 374.

ה. מלבד אם נאמר שהחלק השני נדפס לפני החלק הראשון, ושיצא לאור בנפרד עוד לפני ט' בטבת תרכ"ו.

ז. המגיד שנה יא חוברת 2 [ג' שבט תרכ"ז] עמ' 13.

## הסכמות מהדורת לבוב

**בנושא** זה חשוב לברר גם את ענין ההסכמות למהדורת לבוב תרי"ח. שם כתב רבי בנימין וואלף בלומענפעלד מו"ץ בלבוב בהסכמתו: "וחלילה לשום איש להשיג את גבולם, ולא יכוזו זרים יגיעם, ולהדפיס את הספר הנ"ל משך עשרה שנים". כלומר, עד שנת תרכ"ח אסור לאף אחד להדפיס את הספר.

**מרא** דאתרא רבי יוסף שאול נאמנואן בהסכמתו, לא הגביל את 'גזירת הנח"ש' לזמן מסוים, רק כתב: "אליכם אישים אקרא משכו וקחו לכם הספר בכסף מלא. חלילה וחלילה, להדפיסו שנית בלי רשות, כי בדין הוא שיטלו שכרם, ויראו שכר טוב בפרי עמלם".

**למעשה** רואים אנו שהספר סדר הדורות נדפס בויטאמיר בשנת תרכ"ו, תשע שנים אחרי מהדורת לבוב, והמסכימים למהדורה זו הדגישו שה"דפוסים הישנים וגם חדשים כמעט ספו תמו", וידוע שזה היה ההיתר הראשי להדפסת ספר תוך הזמן אשר גבלו המסכימים למהדורה קודמת.

**מסתבר** הדבר, שהרב מקאלנא לא התעלם מהאיסור להדפיס את הספר קודם הזמן בלי רשותם של מדפיסי לבוב, ובפרט כאשר צירף למהדורתו את הערותיו של רבי יוסף שאול נאמנואן, שנמסרו מידי רבי יוסף שאול לידי מדפיסי לבוב, ונתן להם את הזכות הבלעדית להערות אלו. אם כן, הסברא נותנת שלא היו נותנים רשות לחזור ולהדפיס את הספר לפני שמכרו את רוב העותקים שהדפיסו הם.

**לפי** סברא זו, מסתבר יותר לקבל את שנת תרכ"ג כשנת הדפסת הספר על ידי הרב מקאלנא, שאז כבר עברו למצער חמש שנים משעה שנדפסה מהדורת לבוב, ומסתמא כבר אול אז הספר מן השוק. אולם כאמור, אין כאן יותר מסברא והשערה בעלמא, בפרט אם היתה לו להרב פרידנון סבה אחרת להדפיס את הספר תוך הזמן המוגבל על ידי מו"ץ לבוב.

## מ' מבית ביום ד'?

**עד** כאן ניסינו לברר את שנת הדפסת הספר. מסקנתנו היא, שהספר נדפס בשנת תר"כ או תרכ"ג. לברר אם נשחרר עצמינו לגמרי מתאריך יום השבוע ויום החודש שמסר לנו הרב פרידנון "יום שנתלו בו המאורות, מ' לירח טבת", ולא ניתן אמן בו כלל. מכל מקום ברור שהספר נדפס סביבות השנים תר"כ-תרכ"ה.

## מקום ההדפסה

**כעת** ננסה לברר את מקום ההדפסה.

**כזכור** מלמעלה, אין זכר בדף השער של הספר למקום הדפסתו. נדפס רק "בקארלסרוה", אבל הקדימו לזה "הוגה עפ"י סדר הדורות הגדול הנדפס

בקארלסרוא", כלומר על פי הדפוס הראשון שנדפס בקארלסרוא תקכ"ט. אם כן ברור שמהדורה זו לא נדפסה בקארלסרוא.<sup>1</sup>

#### יוהניסבורג

ר' נפתלי משכיל לאיתן, בהקדמתו לסדר הדורות מהדורת ווארשא תרל"ח-תרמ"ב, מנה את כל מהדורותיו של סדר הדורות, כך: "בפעם הראשונה נדפס בקארלסרוא, הובא לדפוס בשנת תקכ"ח ונגמר תקכ"ט. ואחרי זה שני פעמים בואלקווא שנת תקנ"ז (ותקס"ה) [ותקס"ח], כן מצאתי כתוב בספר אוצר הספרים כתב יד להרב החכם ר' יצחק אייזיק בן יעקב ז"ל, ואני לא ראיתי בעיני מדפוס זאלקווא. ואחרי זה נדפס בקאפוסט בשנת תק"ע. ואחרי זה בלבוב [תרי"ח], וביאהניסבורג ובזיטאמיר [תרכ"ז], ואחרי זה שני פעמים בווארשא [תר"ל, תרל"ו]."

**מהדורת "יאהניסבורג"** אינה ידועה בימינו, ולא נזכרה בקטלוגים המצויים.<sup>2</sup>

**בספר** זכרון לקהילת קולנה<sup>3</sup>, אנו קוראים: "ר' יהושע פרידנון היה מכובד על הרבנים הגדולים, כקרובים כרחוקים, וכן על מחברים תורניים. אחדים מהם היו עוברים את קולנה בדרךם לבית הדפוס העברי ביוהניסבורג (עירית גבול פרוסית, סמוכה לקולנה) ובינתיים היו מתוודעים לרב הגדול שבעיירה זו. מובנת איפוא שאיפתם של כמה מחברים תורניים להתעמר בהסכמתו של הרב הקולנאי לספריהם. שמו של ר' יהושע פרידנון כרב מסכים, מופיע בספרים חשובים...".

**מסתבר** ביותר, שבהזכירו את מהדורת "יאהניסבורג", התכוון ר' נפתלי משכיל לאיתן למהדורתו של הרב מקאלנא. נראה שר' נפתלי משכיל לאיתן ידע שהרב מקאלנא הדפיס את מהדורתו ביוהניסבורג. והמעם שבחר רבי יהושע פרידנון להדפיס את ה'סדר הדורות' ביוהניסבורג הוא, לפי שקרובות הן, יחסית, העיירות קאלנא הפולנית ויוהניסבורג הפרוסית (בימינו גם היא בתחום פולין), מבחינה גיאוגרפית.<sup>4</sup>

**לפי** זה מובן גם מה שר' נפתלי משכיל לאיתן הזכיר את מהדורת יוהניסבורג בין מהדורת לבוב תרי"ח ומהדורת זיטאמיר תרכ"ז, כי ידע שהספר נדפס אחרי שנת תרי"ח ולפני שנת תרכ"ז, וכדברינו למעלה.<sup>5</sup>

י. חנוך יהודה קאהוט, מזכיר בערך השלם, חלק א, וויז תרל"ח, עמ' י, את ערך רחבא דפומבדיטא שבסדר הדורות, וציין "דף ר"ז ע"ד דפוס קארלסרוא". הוא התכוון למהדורתו של הרב מקאלנא, אולם הוטעה מהאזניות המודגשות שבדף-השער: 'בקארלסרוא'.

יא. בקובץ אור ישראל, נב, עמ' רה הערה 1, תמהתי איזו מהדורה היא מהדורת יוהניסבורג. ולא היה לי בעת ההיא די השב.

יב. תל-אביב תשל"ב, עמ' 109.

יג. מרחק של בערך 27 ק"מ בלבד.

יד. יש לדחות את מה שכתב דניאל חוללון ב'רשימת ספרי ישראל', ווילנא תרנ"ז, עמ' 66: "ספר סדר הדורות... הוגה על פי סדר הדורות הנדפס בקארלסרוא, שני חלקים בכרך אחד, יאהניסבערג

## פירושו לילקוט שמעוני?

**ספר** נוסף שהוציא רבי יהושע פרידנון לאור עולם, בלי לגלות את מקום ההדפסה, הוא ספר ילקוט שמעוני עם פירוש היכל רענן ושמן רענן. הספר נדפס בשנת תרכ"ג, ומיד התלקחה סביבו אש המריבה, כאשר ר' יואל דוב הכהן פערסקי טען שהוא עשה הסכם שותפות עם רבי יהושע פרידנון על הדפסת הספר, והאשים את הרב פרידנון בגניבת הפירוש והדפסת הספר על שמו.

**כבר** בשנת תרט"ו נדפס חלק אחד מחיבורו של ר' יואל בער הכהן, בקעניגסברג, על הספרים 'יהושע', שופטים ושמואל. שוב בשנת תרכ"ג הדפיס רבי יהושע פרידנון חלקים נוספים של הספר: ספר בראשית, ועל ספרי נביאים וכתובים (ביניהם גם על יהושע, שופטים ושמואל הנ"ל).

**הוא** רשם בדף-השער: "מאתי ה' ה' ה' יהושע בן לאדוני אבי מוהר"ר שלום יהודה פרידענואהן איש טיקטין אב"ד דק"ק קאלנא, ועל הצאותי כמו שנדפס בעיר המהוללה לחוף אניות עולה היא עיר ליוורנו". כמעשהו בסדר הדורות עשה גם כאן, להעלים את מקום ושנת ההדפסה. אבל ההסכמות לספר זה ניתנו בקיץ תרכ"ג, ושם מפורש שמקום הדפוס הוא בווארשא.

**בתגובה** להוצאה זו הדפיס המחבר, ר' יואל בער הכהן, את ביאוריו מחדש בוויילנא בשנת תרכ"ד, בו מחה נמרצות נגד העוול שעשה לו, לדבריו, הרב פרידנון<sup>1</sup>. ונצטרף אליו שר המסכים רבי בצלאל הכהן מוויילנא<sup>2</sup>. בדברי המחאה של ר' יואל בער הכהן, מובא גם כן כדבר פשוט שמהדורתו של הרב מקאלנא נדפסה בווארשא. אבל הבית דין שבויילנא, כתבו בשנת תרכ"ג, במכתב ההתראה להרב פרידנון<sup>3</sup>, שמהדורתו נדפסה "בעיר זענסבורג במדינת פרייסין". ויש מי שידע בוודאות שנדפסה ביוהניסבורג<sup>4</sup>.

## סוף דבר

**לא** ירדתי לברר את פרטי הסכסוך שבין הנ"ל לבין הרב מקאלנא, כיון שאין זה מענין מלאכתי. אבל לעניינינו נמצינו למדים שאם נקבל את שנת תרכ"ג כשנת הדפסת ה'סדר

תרט"ו, 1855". ואין אנו יודעים על סמך מה קבע את שנת ההדפסה לתרט"ו. פשוט שאין לזה שחר, שהרי עדיין לא מסר אז רבי יוסף שאול נאטנזאן את הערותיו למדפיסי לבוב עד שנת תרי"ח, וברור שרק מאוחר יותר נדפסה מהדורתו של הרב מקאלנא, היא מהדורת יוהניסבורג. וט' בטבת חל בשנת תרט"ו ביום השבת.

טו. ראה באריכות ילקוט שמעוני עם היכל רענן ושמן רענן, מהדורת ווילנא תרכ"ד, בסוף ההסכמות.

טז. בהסכמתו מיום כ"ג כסלו תרכ"ד.

יז. נדפס בתוך: הכרמל, שנה ג, חוברת 46 [כ"ב תמוז תרכ"ג], עמ' 367. וראה עוד שם, חוברת 44, עמ' 352; שם, חוברת 48, עמ' 384.

יח. אהרן יעלינעק, קונטרס המגיד, וזין תרל"ח, עמ' 9.

הדורות' שבמהדורת רבי יהושע פרידנון אב"ד קאלנא, נמצא שבאותה שנה הדפים את שני הספרים, את סדר הדורות ביוהניסבורג, ואת הילקוט שמעוני, ספק בווארשא (פולין) וספק ביוהניסבורג או זנסבורג (פרוסיה).

**סוף** דבר נראה, שמהדורת סדר הדורות הרשומה על שם "חסר מקום דפוס תרנ"א", היא באמת מהדורת יוהניסבורג תרכ"ג בערך<sup>י</sup>.



י. את המאמר הנוכחי הכנתי לפני כעשור, אלא שעוד לא פרסמתיו עד הנה. בינתיים כבר זכיתי להוציא לאור, בשנת תשפ"א, שני כרכים מתוך החלק השני של ספר סדר הדורות, ושם במבוא עמ' 20 הערה 14 כתבתי בסתם שהמהדורה הששית היא מהדורת יוהניסבורג תרכ"ג בערך, בלי להביא הוכחה.

## הרב זכריה האלצער

מכון על הראשונים, פאסייעק יצ"ו

## סקירה: חידושי הרשב"א על אגדות הש"ס (הוצאת וינברגר)

**בשנת** תשכ"ו הרפים הרה"ג רבי שלום משולם וויינבערגער זצ"ל גאב"ד טשאבא, ספר בשם "חידושי הרשב"א על אגדות הש"ס" על פי "כתבי יד שונים" (לא ברור איזה מהם היו לפניו). אף שכמה מחידושי הרשב"א ז"ל על אגדות הש"ס היו ידועים לנו מפירוש "הכותב" ומעוד מקורות, ובמשך הדורות חלקם של הפירושים הודפסו במקומות שונים על ידי תלמידי חכמים שונים (ראה במבואו של ר' אריה ליב פלדמן לחידושי הרשב"א פירושי ההגדות, אשר נזכיר להלן, ששם ציין הדפסות הרבות), אמנם בחיבור זה הוכנסו כל הפירושים למקום אחד, וביותר שלימות ממה שהיו חסרים בשאר המקורות.

**לאחר** מכך, בשנת תשנ"א, הוציא לאור פרופ' ר' אריה ליב פלדמן ז"ל על פי למעלה מעשרים כתבי יד: "חידושי הרשב"א - פירושי ההגדות". במבואו (הערה יג) העיר פרופ' פלדמן שנוספו לתוך מהדורת הרב וינברגר קטעים שאינם של הרשב"א. בנוסף, פרופ' פלדמן בירר (במבואו הערה יד והערה פג) שהקטע המופיע בתחילת מהדורת הרב וינברגר, וגם במהדורת "ספרי הרשב"א" (מהדורת הרב מנחם מענדיל גערליץ)<sup>א</sup> כ"הקדמה" לפירושי ההגדות, איננו להרשב"א אלא הוא מפירושו של ר' יוסף ג'יקטיליא להגדה של פסח. אכן, פרופ' פלדמן לא ציין היכן הדברים נמצאים בפירוש ההגדה.

**והנה** פירוש הגדה של פסח לרבינו יוסף ג'יקטיליא זכה למהדורה חדשה ע"י הרב נח גדליה קוצ'קוב בתוך הקובץ "ישורון", ו[חלק גדול מ]המאמר הנ"ל נמצא שם (כרך כו, עמ' פא ואילך), והעיר המהדיר (עמ' פא, הערה סז) שכנראה שילבה המדפיס<sup>ב</sup> לחידושי אגדות של הרשב"א לפי שיש כת"י שבטעות ייחס הפירוש להגדש"פ לרשב"א (ראה קובץ "ישורון" כרך כד, עמ' כז-כח). [וכאן המקום להעיר שלפעמים מצאנו נוסחאות יותר שלמים (או לכל הפחות: שונים) בנוסח של הרב וינברגר<sup>ג</sup>].

**א.** במבואו של פרופ' פלדמן (הערה פג) ציין למהדורתו. [ובסוף עבודתי על מאמר זה, עיניתי באותו ספר וראיתי שבמבואו העיר המהדיר (עמ' קיא, הערה קלד) בקיצור נמרץ שיש קטעים שהוכנסו לחידושי אגדות שהם מרבי עזריאל. אמנם, בהערותיו לחידושי אגדות (חלק א, עמ' שצו, תא) העיר רק על קצת אגדות במס' ברכות שהם לרבנו עזרא או עזריאל (המהדיר כתב שהוא השתמש בכת"י של רבנו עזריאל). [אף שעשה מלאכה חשובה בספרו הנ"ל, נראה להלן בהערות שלא הרגיש המהדיר על היכן הדברים מגיעים, וכנראה לא היו כל כך כתבי יד לפניו].

**ב.** אף שכתב הרב קוצ'קוב "המדפיס" נראה שכוונתו לאותם שכתבו הכת"י של פירושי הרשב"א על האגדות, שלפי דברי פרופ' פלדמן (מבוא, הערה פג) קטע זה אכן נמצא בכת"י.

**ג.** לדוגמא אביא מהקדמת חדושי הרשב"א (מהדורת וינברגר הנ"ל, עמ' ב) נגד הפירוש להגדש"פ הנדפס ב"ישורון". ב"ישורון": "ונקרא שרו של מצרים 'בכור' לפי שמלכותו שניה אחר אחר (אחר) מלכות השי"ת וחלקו, ולפיכך היו מצרים עובדים למזל טלה שהוא הראשון..." אמנם בהקדמת הרשב"א: "ושרה

**אמנם**, כמו שרמזתי, זה רק חלק גדול של ההקדמה לחידושי אנדות, אבל באמצע ההקדמה מתחיל ענין נוסף אודות המספר ע"ב, ולא מצאתי כאותו לשון בפירושו של ר"י גיקמיליא על הגדש"פ הנ"ל, וגם לא בפירושו להפסקא "בשבועים נפש ירדו אבותך מצרימה" (בתוך: ישורון, כרך כו, עמ' סז-ט). וצריך ביאור המקור לאותו חלק השני של אותו המבוא. ואביא הלשון בהערה, אולי מזה יודע מחברו.

**עוד** יש להעיר שיש גם חלק שלישי להמבוא (מהדרי וינברגר עמ' ד) המתחיל: "דע שיש לחכמים דברים נעלמים רמזים" ואותו הקטע הוא באמת להרשב"א, ונמצא במהדורות פלדמן בתחילת פירוש הרשב"א על ההגדות (ברכות ו ע"א), לאחר שציטט מלשון הגמרא.

#### רבינו עזרא - השפעתו ורישומו בזמן תלמידי הרשב"א

**עד** כאן דברנו על פירוש אחד בתוך חידושי האגדות של הרשב"א (מהדורות וינברגר) שאינו נמצא ברוב הכתבי יד של פירושי ההגדות (כפי שנדפסו בידי פלדמן), אבל יש עוד כמה הוספות שנדפסו בתוך פירושי אנדות של הרב וינברגר, ומאין ניתוספו אותם פירושים.

**כעת**, בעזרי"א אנו בשלבי הגמר של פירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף (חבר הרשב"א) על התורה (פירושו לספר בראשית זכינו להוציא לאור בשנת תשע"ב, ולספר שמות בתוך: מקראות גדולות החוט המשולש, שנת תשע"ג). ובהערותי השתלדתי למצוא מקבילות בכל הראשונים שקדמוהו, וביניהם עיינתי הרבה בפירושי רבינו עזרא ורבינו עזריאל, ב' קדמונים (קדמו קצת להרמב"ן ז"ל) שהיו מגדולי המקובלים. תולדותם עדיין לומים בערפלה, ונספיק בדברי רבינו הריקאנטי בפרשת נשא (דף ע"ג, טור ד): "החסיד ר' יצחק בן הרב ז"ל שהיה נגלה לו אליהו ז"ל. כי נגלה לרבי דוד אב ב"ד, ולמד לו חכמת הקבלה, ומסרה לבנו הראב"ד, וגם לו נגלה, והוא

של מצרים בעליונים בכור לפי שמלכותו שנים אחר מלכות השם וחלקו, ולפיכך ארץ מצרים סמוכה לארץ ישראל, לפיכך מצרים עובדים למזל טלה שהוא הראש..." ומעניין שגם להלן (על אותו עמוד) בחידושי הרשב"א כתוב: "כי ארץ מצרים, שהיא חלקו, שניה לארץ ישראל" ואותם תיבות לא נמצאים בפירוש הגדש"פ.

ד. "ע" אומות העולם ונגד שהם הסובבים כסא הכבוד וכנגדן ע' אומות העולם כי כל אומה ואומה יש לה שר למעלה רק ישראל שאינם משבעים אומות אלו והם אומה מיוחדת להבורא ב"ה ואינם תחת ידי מלאך אלא תחת יד הבורא ב"ה, ואע"פ שאין שר להם לישראל להיות תחת ממשלתו, מכל מקום יש להם שר להתפלל בעדם ומיכאל שמו מודכ' ואין [אחד] מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם, וכנגדן שבעים וא' סנהדרין, (והנה) [והוא] עליהם משלימים לע"ב כנגד ע"ב שמות, וסנהדרי לשכת הגזית ע' וא', ואין שרי מעלה אלא שבעים אותם שהם מושלים על האומות ושהם תחת ידם, וזהו ה' בדד ינחנו, בכבודו ובעצמו ולא על ידי שום שר ומלאך כי אין אמצעי בין ישראל לאביהם שבשמים לא בתפלה ולא בסליחה וכפרה, והוא שכתוב כי עמך הסליחה למען תורא, כי חלק ה' עמו ואמרו חז"ל ... (-שנים וחצי שורות חסרים במקור) ולפעמים בני המלכות שולחים דורון לשרים ולא למלך שהדבר תלוי בהם והבורא נותן להם לפעול בכוחו הגדול אבל לא נתן להם ממשלה בענינים אלו וזהו למען תורא שלא יתחלק לבם לדבר אחר."

ה. רק אעיר דבר אחד, לענ"ד לא רחוק לשער ששניהם היו כהנים (ראה שירי משלם בן שלמה דאפיארה, בתוך: ידיעות המכון לחקר השירה העברית, חלק ד, עמ' קד).

מסרה לבנו ר"י סגי נהור שלא ראה מעולם, וגם לו נגלה, והוא מסרה לב' תלמידיו הא' ר' עזרא שפירש שיר השירים והאחד ר' עזריאל, ואחריהן נמשכה להרמב"ן ז"ל... כפי שכתב הרקאנטי, הפירוש לשיר השירים שנדפס בתוך כתבי רמב"ן (חלק ב, עמ' תעג ואילך, ראה במבוא שם) באמת הוא של רבנו עזרא. ולהעיר שמדברי הר"י ז' שועיב גם הספר "אגרת הקודש" המיוחס לרמב"ן (כתבי רמב"ן, חלק ב, עמ' שטו ואילך) הוא של רבנו עזרא. רבינו עזרא ורבינו עזריאל פירשו כמה מההגדות הש"ס על דרך הנסתר, וידענו מתלמיד הרשב"א שפירושיהם היו לעיני הרשב"א. כנראה שרבינו עזריאל העתיק והרחיב (ולפעמים חלק על) דברי רבינו עזרא, אמנם הדמיון בין השמות "רבינו עזרא" ו"רבינו עזריאל" גרמה (ועדיין גורם) לאי הבנה איזה מהם חיבר איזה פירושים וכו', ואכ"מ.

**רבינו עזרא** השפיע רבות לא רק על המקובלים של זמנו. השפעתו ניכרת היטב גם בזמן תלמידי הרשב"א ז"ל, נזכר הרבה פעמים בספר מאירת עינים (של רבי יצחק דמן עכו), ובדרשות רבי יהושע ז' שועיב (אף שבדפוס השתבש בכמה מקומות ונתחלף "רבינו עזרא" ל"אברהם בן עזרא", כמו שהעיר שרגא אברמסון במבואו לדרשות ר"י ז' שועיב, ירושלים, תשכ"ט), וגם בפירוש ביאור סודות הרמב"ן (המיוחס לרבי מאיר אבי סהולה או לרבי יהושע ז' שועיב, אבל אינו ממנו, ראה פירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף על התורה – ספר בראשית, מכון על הראשונים, תשע"ב, הוספת עמ' שכו-של), והשפעתו ניכר הרבה בכתבי רבינו בחיי על התורה.

**בנוסף**, יש לזכור שבזמן הרשב"א ז"ל ותלמידיו, לאיזה סיבות, היו זוהרים מלפרסם סודות התורה בכתביה (כמו שכתב הרשב"א בתשובותיו) ובפירוש ההגדות, וכמו שכתבו גם תלמידי הרשב"א כגון רבנו שם טוב גאון. ונראה לשער, שמשום זהירות זה לפעמים

ו. הערתי על זה בפירוש רבנו יצחק ב"ר יוסף על התורה – בראשית (מכון על הראשונים, תשע"ב) בהשטמות ומילואים לפרשת בראשית הערה תיג, ולפרשת וירא הערה ז. ושוב מצאתי שפרופ' אברמסון כתב מאמר מיוחד על חידוש זה: אגרת הקדש המיוחסת לרמב"ן (סיני, כרך צ, עמ' רלב ואילך).

ז. כך כתב רבי שם טוב גאון (תלמידי הרשב"א) בספר בדי הארון (ספר עמודי הקבלה, חלק א, עמ' יט, ירושלים תשס"א) שחיבר בשנת אד"ע (1315 למספרם): "וגם מזורי הרשב"א ז"ל חבר תפלה מיוחדת לעצמו באשר רמז בתוכה ראשי הפרקים על הנכון, וחיבר פירוש מקצת ההגדות שבתלמוד על דרך הפשט ולהשיב בהן את אפיקורס אלא שרמז בהן תיבה או שתיים לגלות און המקבל בנסתרות מפיו, ולא פירש כלום ולא רמז כל הצורך לפי שכבר הקדימוהו החכמים החסידים ר' עזרא ור' עזריאל מגורונה ז"ל שחברו פירוש ההגדות".

ח. לדוגמאות שו"ת הרשב"א ח"ג סי' יב: "וכונת אונן בהשחיתו את זרעו, דברים אלו אינן נאמרין אלא מן הפה לאוזן, וכשם שקבלנו אותה בלחשיה לא נאמר אלא בלחשיה, וזה סוד מסודות העבור, והכתוב אומר (רות ד, יז) יולד בן לנעמי". וחלק א סימן צד: "ועל ענין הפרט שבא בכתבך הרמז על מצות שלוח הקן ורמזת אתה עליו שני פנים לתורה. ואמנם דע כי אי אפשר לגלות טעמה שיש בה לבעלי הקבלה כי אם יחיד שבדור לשתי סבות. אחת מצד המוסר והשגית מצד המקבל. כי היודעים חן ערך המצות מעטו. ותמהה אני אם יש בדור מי שראוי לדבר ליקר תפארת הענינים. ולמיעוט הידיעה בהם גם המבינים כי יאמרו אליהם מועטים מן המועטים לעמק הענינים ודקוּתם."



כתבו דברי קבלה, אבל לא כתבו השמות של בעל השמועה (כדי שמי שאינו ראוי לא ירצה לעיין בהדברים, ואף אם יעיין בהם ויפרש בהם פירושי דופי, ויגיד לאחרים דברים שהוא לא הבין לאמיתם, לא יוכל לומר: "ראה, הרי מפורש שזהו דעתו של הרב רבינו פלוני"). ולענ"ד נראה שזה הטעם שמצאנו שתלמידי הרשב"א ז"ל לא היו יודעים מי כתב איזה פירוש בעניני סוד. ואביא דוגמא השייך לדברינו:

**בספר מאירת עינים** לרבינו יצחק דמן עכו לפרשת אמור (עמ' רכ. ובמהדורה חדשה: קבלת הרמב"ן, תשפ"א, עמ' שמט) הביא: "עוד על זה, ויראה לי שהוא לשון מורי גדול הדור הרשב"א נ"ר בפ' לולב הגזול..." עיין שם כל הענין. ובהערות "פה עינים" העיר שהרקאנטי בספר המצוות הביא הענין בשם רבינו עזריאל [אולם ב'טעמי המצוות השלם להרקאנטי' (לונדון, תשכ"ג, עמ' נז) הביא כת"י שגרם "והרע"ז]. ואעיר שבפ' הרקאנטי לפר' אמור (ד"ה ולקחתם) הביא כמותו בשם רבינו עזרא. ומצאתי כאותם דברים בפירוש רבינו עזרא לאגדות הש"ס (דף י' ע"ב-יא ע"א) בחיסור, ואעתיק בהערה כאן מכת"י וטיקן 441, דף 444 שהביא כל הענין<sup>2</sup>. קצרתי במקורות לאותו ענין שאינו שייך כאן (יתר מקורות ימצאו בהערות לפירוש יצחק ב"ר יוסף לפרשת בלק כג, י, בעז"ה) אבל נמצינו למדים שבמאירת עינים העתיק מרבינו עזרא עד עמ' רכב (ד"ה סוד האתרוג), והמאירת עינים סבר שהלשון הוא של רבו הרשב"א (בחי' הרשב"א:), אף שבאמת הוא לשון רבינו עזרא.

#### הפירושים נמצאים בכתבי רבנו עזרא

**בעז"ה** אנו מוכנים להדפיס (יחד עם פירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף על התורה) "לקוטי הרשב"א על התורה" (עיקר הליקוט נעשה על ידי הרב אליהו רייך, אבל עברתי על כל הדברים וכו'), ובדרך עבודתי מצאתי שכמה פירושים שהוכנסו לתוך פירושי האגדות מהדורת וינברגר מקורם בפירושי רבינו עזרא (ואו רבינו עזריאל). פרופ' פלדמן (במבואו, הערה יג) ציין הקטעים שנמצאים רק במהדורת וינברגר, אכן ראיתי שלא העיר על כל המקומות, ואם כן אפשר שגם אני עדיין לא עמדתי על כל הקטעים. לא עיינתי בהכתבי יד כדי לברר באיזה כת"י נמצאים הקטעים ואם הם נמצאים בתחילת הכת"י או באמצעם וכו', ולא עלי המלאכה

פ. ג' הדסים ושתי ערבות ולולב אחד ואתרוג אחד, צריך אתה לדעת כי הם בין הכל שבעה. וג' ההדסים הירקקות רמז לתשובה עם ב' הכתרים שהם רוחנים, ועל זה נאמר והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה. בפ"ק דמגילה אסתר שמה ולמה נקרא שמה הדסה על שם צדיקים שנה' והוא עומד בין ההדסים, ושתי ערבות הם למודי [נראה להוסיף: יי'], ולולב אחד העלים זו למעלה מזו וזו לפנים מזו והכל תלוי בדבר אחד, והוא אמרתי אעלה בתמר ולא לחנם לקחו באלף זה, אלא שהוא רמז לכבוד למעלה מכבוד, וכן הוא אומר' כי גבוה מעל גבוה שומר. ולולב צריך אגד בימין להורות כי אם העלים נפרדים הכל הוא מדבר אחד. ונהגו בשיבה לתת פארות הדס ולולב בגי' ס"ח ושנים כנגד הדס ואתרוג, כבר ידעת שאמר' חכמי' מהו אותו אילן שאכל אדם הראשון אתרוג היה הוא הנקרא הדר, וכה"א והדרך צלח רכב ודומה ללב, וכבר ידעת מהו ענין לב ולולב מימין ואתרוג בשמאל, ואם שינה לא יצא ידי חובתו, וכן הדין לפי בניין הדברים, ונטלה בוכנתו שהוא פסול, כי העץ שהוא בתוכו כאשר יהיה האומן בתוך האומן. והנה זה מבואר. טעם פסול נטלה בוכנתו, נאמר עוד..."

לגמור. עבודתי כאן להראות מקורם של הקטעים אחת לאחת, וממה שאגלה כאן, נוכח לשער אודות עוד קטעים. ציון העמודים המה לפי מהדורת הרב וינברגר.

**עמ' ה - הפירוש לברכות דף ד ע"ב,** "תאנא מיכאל באחת": הפירוש נמצא בפירוש רבינו עזרא (מהדורה חדשה בתוך: ספר זכרון ברכת מנחם, קליבלנד, תשס"ז, עמ' מג): "תאנא' מיכאל באחת. לפי שהוא מצד ההתחלה. וכה"א [אמרתיו] י" עולם חסד יבנה. ובכל מקום בסדר י' המלאכים או לפי מעלתם הוא תחלה".

**עמ' יז - הפירוש לברכות דף ז ע"א,** ד"ה אמר רבי ישמעאל בן אלישע: נמצא בפירוש רבנו עזרא (ברכת מנחם עמ' נו): "השם הזה קבלנו שהוא הנקרא שומר ישראל, וכל מקום שתמצא במקרא ענין שמירה דע כי הוא מלאך הכבוד" הנקרא בלשון רז"ל שכינה ומד"ה<sup>1</sup> וכבר ידעת כי תרגום משמרת מטרת<sup>2</sup>, ותמצא בשיר למעלות<sup>3</sup> אשא עיני אל ההרים [שיש בו]<sup>4</sup> ששה פעמים לשון שמירה על שם<sup>5</sup> שהוא כלול משש קצוות, וכן הוא אומר סוגה בשושנים<sup>6</sup>.

**עמ' לזכ"א:** הפירוש לברכות דף טו ע"א, ד"ה קרא ולא דקדק באותיותיה: נמצא ב"סוד קריאת שמע לר' עזרא" ("שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה" בתוך: ספר זכרון לאשר גולאק ולשמאל קליין, עמ' רכב. הספר אינו נמצא לרוב אנשים, לכך אתיק הפירוש מחידושי אגדות, ואוסף הוספות ותקונים בסוגריים מרובעים ע"פ "סוד קריאת שמע"):

י. פירוש זה נמצא גם בפי' אגדות לרבנו עזריאל (עמ' 2).

יא. תיבה זו במהדורת וינברגר לבד.

יב. במהדורת וינברגר: בסוד. ברבנו עזריאל: בסדרי.

יג. במהדורת וינברגר נוסף: והוא.

יד. בפירוש האגדות של רבנו עזריאל נוסף כאן: כרוב. (וע' בשינוי נוסחאות שם).

טו. במהדורת וינברגר פתוח: ומידת הדין.

טז. במהדורת וינברגר ובפירושי האגדות של רבנו עזריאל: כי משמרת תרגומו מטרת. – אגב אציין בזה ספר משיב דברים נבוחים (לר"י בר ששת, עמ' קפח, שורה קז): "ודע כי לשון מטר יש לפרש מלשון משמרת שתרגומו מטרת", וספר האמונה והבטחון (כתבי רמב"ן, חלק ב, עמ' שעב-ג) "וענין כל שר כמו ענין שומר, וכל שכן זה ששמו מוכיח עליו, וכן פירשו המפרשים לשון שמירה ... ותמה אני על המפרשים אותו מלשון שמירה אע"פ שכן הוא באמת, איך שכחו שאלה מטרונא אחת וכו'..."

יז. במהדורת וינברגר (בטעות): המעלות.

יח. תיבות אלו במהדורת וינברגר ובפירושי האגדות של רבנו עזריאל (עמ' יא).

יט. במהדורת וינברגר: שום.

כ. המשך הלשון ("ענין ר' ישמעאל בן אלישע" עד הסוף) נמצא במהדורת פלדמן (עמ' טו-טז).

כא. במבואו של פלדמן (הערה יג) לא העיר על קטע זה. במהדורת גערליץ (עמ' תז) העיר על קטע זה: "דיבור זה נמצא רק בכת"י אחד ואינו נראה שהוא מלשון רבנו ועיין ענין זה בספרי רבותיו ותלמידיו של רבנו".

**צריך** אתה לדעת כי היחוד כשהאדם מזכיר שמות וענינים רבים, צריך אדם [להזהר ו]ליחד הכל עד אין סוף, להודיע כי הוא סיבת הכל והכל ממנו, כדי שלא יראה מהזכרת השמות שום פירוד וקיצוץ (העולם) [בעולם, כי] כמו [ש]ענפי האילן [הם] רבים וכולם יוצאים מן הקנה האמצעי כאשר (התבונן בענפיו) [תתבונן] זה מזה, (וזהו ענין היחוד) [זהו מזה כך ענין היחוד]. ועיקר קריאת שמע הוא ליחד הכל, וכל מלה ומלה יש לה ענין, ולכן צריך אדם להתבונן בכל תיבה ותיבה כפי עניינה, וליחד הכל במלה אחת [ב"אחד"], (שהוא כמו) [שהאל"ף של אחד] רמז למה שאין המחשבה יכולה להתפשט [בה]. והח' רמז לח' ספירות, והד' היא גדולה, רמז לספירה העשירית [ולחמליכו בד' רוחות שהם כנגד ד' מחנות]. וצריך לדקדק באותיות קריאת שמע<sup>כ</sup> שלא יוסיף ולא יגרע, שענין קריאת שמע הוא כחותם שהמלך שולח לעבדיו והם מכירין פרצוף חותמו ועומדים על רגליהם [ופורעין את ראשיהם, וקורין אותו באימה ברתת בזיע וביראה. אבל הב"ה לא המריחם לישראל לקרותה לא עומדים על רגליהם ולא פורעין את ראשיהם אלא קורין כדרכם בדקדוק אותיות שלא יוסיפו ולא יגרעו על מה שכתוב בה] (ראה ויק"ר כג, ו):

**עמ'** לח - הפירוש לברכות דף יז ע"א, ד"ה מרגלא בפומי[ה] דרב<sup>כ</sup>: אותו הפירוש נמצא בפירוש רבינו עזרא למסכת ברכות (ברכת מנחם, עמ' נט. וע' פ' האגדות לרבינו עזריאל (ירושלים תש"ה, עמ' יב) [ובעז"ה בהערות לפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף לספר במדבר כג, י הארכתי על הענין: שרבינו עזרא - ומוכא ברקאנטי, ורבינו בחיי על התורה, ועוד - סוברים שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, ואף מי שנכרת עדיין יש לו חלק, אלא שאין לו "בית בפני עצמו", שאינו בחלק שנפשו יותר ראוי לו].

**עמ'** נח"כ - הפירוש לברכות דף נג ע"ב, ד"ה גדול העונה אמן יותר מן המברך: פירוש זה הוא סוף הפירוש של רבינו עזרא על הגמ' ברכות מז ע"א (אין עונין לא אמן קטופה ולא אמן חטופה), ראה ברכת מנחם עמ' עא-עג (והולך כפי נוסחת ספר לקוטי שכתה ופאה)<sup>כ</sup>: "אמן הוא רמז לחכמה, וכן הוא אומר ואהיה אצלו אמן, אמן<sup>כ</sup> הוא חיבור עשר הספירות וחבור

כב. תיבה זו בסוגריים בסוד קריאת שמע. במהדורת ווינברגר כתוב בסוגריים כאן: תיבת אחד.

כג. בסוד קריאת שמע (במקום "באותיות קריאת שמע"): באותיותיה.

כד. קטע זה לא הודפס במהדורת גערליץ (עמ' טו).

כה. הודפס במהדורת גערליץ ולא העיר על מקורו.

כו. קובץ של עניני קבלה, נדפס בשנת שי"ו. בברכת מנחם (עמ' מז) כתב עליו: "למרות שמהדורה זו מלאה טעויות וקמשונים, ודורשת כשרון פענוח מחודד כדי לעיין בה, חסרונות רבים בכת"י הושלמו על ידה".

כז. במהדור' וינברגר: ואמן. בלקוטי שכתה ופאה ליתה לחיבה זו וכתוב רק: והוא.

כח. במהדור' וינברגר: ואמן הוא חיבור עשר הספירות ויחוד הכל. וגם בפירוש האגדות של רבינו עזריאל גרס: "ויחוד הכל".

הכל. כ"ה [והוא עולה בגימט' כשני שמות של ד' אותיות. ופ' אמן יניקת התורה וזהו שאמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך]<sup>כט</sup>."

**עמ' פא** – הפירוש לחגיגה דף יג ע"א, ד"ה במופלא ממך אל תדרוש: עדיין לא זכינו למהדרה חדשה של כתבי רבינו עזרא (ולכך אין לנו מהדורה חדשה של פירושו לגמ' זו), והפירוש הזה נמצא בלקוטי שכחה ופאה למסכת תענית (דף ח ע"א). יש שינוי בסידור הלשון, בלקוטי שכחה ופאה הועתק כל המעשה בכו עזאי, ובפירוש האגדות כתוב רק "יושב ושונה כו", ויש גם קצת דילוגים (מלבד מט"ס בשני הספרים) ואביא מלשון לקוטי שכחה ופאה, ואעיר קצת. "ועל זה אמר במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, היא הספרה הראשונה הנקראת כתר עליון, הוא עשנו ולא אנחנו, כי ... כי כל אור ואור לפי דקות פנימיותיו, וזהו ענין הברכה והקדושה והייחוד. על כן חסידים הראשונים" ההעתק בחדושי אגדות מתחיל מהתיבות "היא הספרה הראשונה הנקראת כתר עליון" ואחר כך מדלג כמה שורות בדברי רבינו וממשיך "ועל כן חסידים הראשונים", וחלק ממה שדלג הם התיבות "אלא כי כל אור ואור לפי דקות פנימיותיו, וזהו ענין הברכה והקדושה והייחוד", אבל אותם תיבות מופיעים להלן בגרסת החדושי האגדות (סוף עמ' פא-פב). ונוסח הפירוש בחדושי אגדות לרשב"א דומה לרבינו עזרא, ושונה הרבה מהפירוש אגדות לרבי עזריאל (עמ' לט-מ, אמנם בשינויי נוסחאות הביא מלקוטי שכחה ופאה ועוד כת"י הדומים לה)<sup>ל</sup>.

**עמ' צח** – הפירוש לסנהדרין דף קו ע"א, ד"ה בקש דוד לעבוד ע"ז וכו' א"ל חושי הארכי, יאמרו מלך שכמותך יעבוד ע"ז א"ל וכו' מוטב יעבוד ע"ז ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא: קטע זה לא מצאתי מקורו כעת, אבל אינו ענין קבלה כשאר הפירושים שהוכרנו. ואעתיקו בהערה כדי שאולי יודיע מישוהו מקורו<sup>לא</sup>.

**כט.** מכאן ואילך (נמצא במהדור' וינברג) נמצא רק בגרסת לקוטי שכחה ופאה (לא בכת"י שממנו הודפס הפירוש בברכת מנחם), והביאו גם בהערה לפירוש רבינו עזריאל, וגרס "שמות" (כמו שהוא בפנים, ולא כפי הנמצא לפנינו בלקוטי שכחה ופאה דף ה ע"ב: "אותיות של ד' אותיות").

**ל.** אף אם יש קצת השוואות ביניהם, וכן אעיר שהתיבות "אשר לא יפסק" נמצאים בחדושי אגדות וברבינו עזריאל ולא בלקוטי שכחה ופאה (אבל נראה מסתבר שגם רבינו עזרא כתב אותם תיבות, וזה רק טעות איזה סופר). עוד פרט אחד אעיר: רבינו עזרא הביא הפסוק "ובו תדבק", משא"כ באגדות הרשב"א הביא "ובו תדבקו", ברבינו עזריאל ליתא שום פסוק אבל בשינויי נוסחאות הביא נוסח: "וזהו ובו תדבק ובו תדבקו". וזה שייך לענין שכתבתי עליו בהערות לפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף לפרשת ואתחנן (הערות קטו-קיד), ושם הבאתי מדברי רבינו עזרא במק"א בעז"ה.

**לא.** הרצון בזה כי דוד בהיותו נרדף מאויביו היה מתאונן על קשי יומו, וכמעט היה מיחס זה להעדר השגת השם יתברך וכי הוא בלתי משגיח למה שבכאן ולזה נפלה רוע הסיפור עם הוא ונקי כפיים. והנה זה באמת עובר עבודה זרה, כי הוא מסיר פעולת השם יתברך משפלים ומיחס ממשלתם והנהגתם לאחרים אמצעיים, ולכן השיב חושי הארכי: יאמרו מלך שכמותך, ר"ל אדם כמוך שעד עתה הונהגו מעשיך על פי ההשגחה מרוב הנסים שנעשו לך ועתה בראותו כי משה ידו פעם אחת וכבר יחשוב שייסר פעולתו מהשפלים ויחסהו להעדר השגחה, הנה זאת פעולה תוה ובלתי נאותה. והנה השיב [דוד], שיותר טוב (הוא זה) שיפרסם הוא זה התוה, והוא העדר

**עמ'** קד הפירוש למנחות דף לה ע"ב, ד"ה מלמד שהראה: הוא חלק מפירוש רבנו עזרא למס' ברכות דף ו ע"א (ברכת מנחם, עמ' מט-ג. ובפי' אגדות לרבי עזריאל עמ' ד-ה) בשינויים קלים ובדילוג של כמה שורות: "תפלין ד' בתים לב של ראש, הראשו' קדש לי כל בכור הוא עניין ראשית, שנייה עניין בינה להתבונן ביציאת מצרים. שלישית שמע הוא אהבת חסד. רביעית והיה מדת הדין הקשה [היא הספירה החמישית הנקרא' עז והיא שמאלו של הב"ה וזהו ואין עז אלא תפלין ולכך נחתם ביד שמאל וזהו והיה לאות על ידכה הנכתב בה"א כי היא הספירה החמישי'. וזהו מניח תפלין לפי קבלתו מן הכל] וזהו טעם הנחתם במקום המוח..." כל מה שנתתי בסוגרים ליתא באגדות הרשב"א. ויש עוד שינויים קטנים בהמשך הלשון.

**בעז"ה** בדרגנו שרובם ככולם של ההוספות הם מפירושי חידושי האגדות של רבינו עזרא.



השגחה לעילוי השם ולגודל מדרגתו לעיין בענינים השפלים משייחוס לשם יתברך עוד להנהיג זה המציאות ובאופן בלתי ראוי, שזה יהיה אם מלאות או מרוע סידור וכל זה חלול שמים, ואמנם העדר ההשגחה לא יהיה בו שום חסרון אבל יהיה לגודל מדרגה כאמרם מה אנוש כי תזכרנו. וזהו אמרם בקש, כי החזיק בטענות יוניות כמו שגלה דעתו והבנתו בתחלה במזמור אך טוב לישראל, ואני כמעט נטיו רגלי. וי"מ שהוא רצה לעבוד ע"ז כדי [שאף אם] ייחס הרע שבא אליו לעולם, לשם יתברך, ויתחלל שם שמים, אבל יודו הכל כי בדין נתן לו הש"י אותן הרעות כי הוא עשה רע שהוא כמו עובד ע"ז.

לב. ברשב"א: פרשיות.

הרב יעקב זויס

ר"מ בישיבת אהל שמעון מעדלויא, עיה"ק ירושלים ת"ז

## בענין האם בני ישראל שמרו שבת במצרים חידושו של הגאון החתם סופר זצ"ל

**א.** במסכת שבת (ס"ט ע"ב) אמר רב הונא: "הי' מהלך בדרך ואינו יודע אימתי שבת וכו'. חייא בר רב אומר משמר יום אחד ומונה ששה ימים". החתם סופר (בחיידושו סם) ממתיק את סברת חייא בר רב שאומר שמשמר יום אחד ומונה ששה, דהנה ה' יתברך גילה לנו ב' טעמים בשמירת שבת, הא' בדברות ראשונות כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ (שמות כ' י"א), ומעם הב' בדברות שניות כי עבד היית בארץ מצרים וגו' (דברים ה' ט"ז). ופירש במדרש (שמו"ר פ"א כ"ח) שכשראה משה את ישראל עובדים במצרים בלי מנוח, בקש מאת פרעה לתת להם יום אחד בשבוע שבייתה, וכן עשה פרעה, וזה היה כבר סימנא לאתחלתא דגאולה, ואחר כך כשראה משה בחר סיני שנתן ה' יתברך את השבת, שמח שהסכימה דעתו לדעת עליונה יתברך ויתעלה, וזהו ישמח משה במתנת חלקו. **והנה**, לטעם הב' הנ"ל אין טעם לשבות דווקא בשבת, אכן אם ישבות יום א' לו', איזה יום שיהיה יהיה לו זכרון ביציאת מצרים. אכן נקבע יום זה בשבת, משום טעם האחר שבו שבת ה' מכל מלאכתו אשר עשה. ואם כן זה האיש ההולך במדבר, אף שאי אפשר לו לכוון בשום אופן ליום השבת אשר שבת ה' יתברך בו, ומפני זה מחמיר על עצמו לשבות כל השבוע ועושה מלאכה רק כדי חיותו, אך אינו יוצא ידי חובתו אם לא ישבות יום אחד זכר ליציאת מצרים, שהיו עובדים ששה ימים ושבתו בו'. והנה מסתמא כשראה משה בוכד מורח עבודת בני ישראל בקש שישבתו בו ביום ועיבדו אחר כך ששה, ויחזרו לשבות בו', ואם כן יש סברא לשמור אחד, ומונה ששה. [ודברי החתם סופר הללו הם שלא כדברי המדרשים שכתבו שמשה רבינו בחר להם את יום השבת ליום המנוחה].

### חקושיא על דבריו

**ב.** ושם בהערה מובאת תמיהת הגר"נ שטרן זצ"ל על דברי החתם סופר, וז"ל, צ"ע לע"ד, א"כ לא שמרו במצרים שבת כהוגן, הכי לא קבלו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב את השבת.

### האם בני ישראל שמרו שבת במצרים

**ג.** ולכאורה יש לתמוה על תמיהתו, שבאמת נראה לומר שאף שקבלו מהאבות את השבת, אך כיון שהיו משועבדים לפרעה היו אנוסים מלשמור את השבת. ועוד, שהרי כך היתה הגזירה "ועבדו וענו אותם ארבע מאות שנה", כולל השבתות, [וראה בחתם סופר (על התורה שמות עמוד כ"א ד"ה ישמח) שכתב שכיון שמשה רבינו ע"ה פחת מהם את העבודה בשבת על כן הוצרכו להשלים את שנות הגזירה על ידי קושי השעבוד, עיין שם מה שכתב

לפי דרכו. על כל פנים מוכח דסבירא ליה שגזירת ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה כללה גם את השבתות, ולכן באמת לא שמרו את השבתות, עד שבא משה רבינו ופעל עבורם יום מנוחה. והרמב"ם (במורה נבוכים הובא ברמב"ן עה"ת פרשת ואתחנן) כתב שזהו עצם המעם לציווי על שביבת שבת: "יזהיר אותנו לשמור השבת בעבור היותנו עבדים במצרים עובדים כל היום על כרחינו ולא היתה לנו מנוחה".

ד. וההסבר שהותר למשה רבינו לבקש שישבתו יום אחד, הגם שזה נוגד לכאורה את גזירת "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", לולי דברי החתם סופר הנ"ל שכתב שכיון שמשה רבינו ע"ה פחת מהם את השבתות היו צריכים להשלים את זמן השעבוד על ידי קושי השעבוד, היה אפשר לומר, שכשראה משה רבינו את גודל קושי שעבודם, הוא סבירא ליה שזה יותר ממה שנכלל בתיבות "ועבדום וענו אותם" ולכן הוא סבירא ליה שיש די בקושי שעבוד זה להשלים את שעבוד השבתות.

**ועוד** אפשר להוסיף, שמשה רבינו בא לפרעה במענה שכיון שמי שיש לו עבד ואינו נח יום אחד הוא מת, (כלשון המדרש שיובא להלן), אם כן הוא סבירא ליה למשה רבינו שאין זה בכלל גזירת ועבדום ועינו אותם, שהגזירה היתה רק על עבדות וענוי ולא על מיתה.

**ע"כ** כל פנים לכאורה ברור שעד שלא בא משה רבינו אל פרעה לבקש ממנו שישבתו יום אחד, לא נחו כלל ועבדו שבועה ימים בשבוע, ונשכחה מהם שביבת שבת.

### ראיה להנ"ל

ה. ובאמת ממקומו הוא מוכרע, שבני ישראל לא שמרו את השבת במצרים, דהנה במגילת (י"ד ע"א) ילפינן בקל וחומר שיש לומר שירה על נס ההצלה של פורים, דהשתא מעבדות לחרות אמרינן שירה (על ניסי ההצלה ממצרים), ממות לחיים (שהיה בפורים) לא כל שכן. והקשה החתם סופר (בחידיושי למסכת בבא בתרא ח' ע"ב) ממה דאיתא התם דשבי קשה ממיתה, א"כ הק"ו מופרך, דיש לומר שדוקא מעבדות לחרות אמרינן שירה ולא ממות לחיים.

**ותירץ** החתם סופר, דדוקא ישראל שומרי התורה קשה להם השבי, כמו שאמרו במדרש איכה (א' כ"ח) גלתה יהודה מעוני ומרוב עבודה, או"ה שאוכלים מפתם ושותים מיינם אין גלותם גלות, אבל ישראל שאינם אוכלים מפתם ואינם שותים מיינם גלותם גלות. והיינו מרוב עבודה, פירוש עבודת ה' שעליהם, על כן גלתה יהודה וגלותם גלות ע"ש. ומשום הכי ישראל במצרים עבדים היינו לפרעה, אבל לא היה קשה ממיתה, כיון שלא ניתנה תורה עדיין, ושפיר יש ללמוד קל וחומר ומה מעבדות לחרות אומרים שירה ממות לחיים לא כל שכן, עכ"ד החתם סופר. ומה מוכח שבמצרים לא קיימו את התורה ומצוותיה, דאי לא תימה הכי, אי אפשר ללמוד את האי ק"ו.

ו. ויש להכריח עוד כהחתם סופר [שבמצרים לא היה להם דין שומרי תורה ומצות], דהנה בשו"ע (או"ח סימן תר"ע סעיף ב') איתא: "ריבוי הסעודות שמרכיבים בהם (בחנוכה) הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה ושמחה". וכתב הלבוש שהמעם שבחנוכה לא תקנו משתה

ושמחה ובפורים כן, משום "שכפורים היה הצלת נפשות ובחנוכה לא היה הצלת נפשות, כי היונים לא ביקשו נפשות אלא ההכנעה והעברת דת". והטו"ז (שם ס"ק ג') כתב שאין זה נכון, דהא פירש רש"י בפרשת כי תצא דגדול המחטאיו יותר מהורגו.

ז. והנה מקור דבר זה נאמר בספרי (דברים רנב, ח) ליתן טעם מדוע המצרים והאדומים נאסרו רק עד דור שלישי והעמונים והמואבים נאסרו באיסור עולם, ועל זה אמרו: "מצרים הם טבעו את ישראל במים, והאדומים קדמו את ישראל בחרב, ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות, עמונים ומואבים מפני שנמלטו עצה להחטיא את ישראל אסרם הכתוב איסור עולם. ללמדך שהמחטא את האדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה והמחטאיו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא.

**ולכאורה** צריך ביאור, הרי גם המצריים החטאו את ישראל, שהרי נממנו ביניהם ועבדו שם עבודה זרה וכו', אם כן גם אותם היה צריך לענוש שיאסרו באיסור עולם כהעמונים והמואבים, ובעל כרחך צריך לומר שהחילוק הוא, שעיקר כונת המצריים היתה רק לשעבדם, אלא שממילא נממנו ביניהם ועבדו עבודה זרה וכו', אך העמונים והמואבים התכוונו בעיקר להחטיאם ולכן נאסרו באיסור עולם.

**וכפ'** זה שייך לומר לגבי חומרת העונש שיש להענישם, שכיון שעיקר כונתם היתה להחטיאם, לכן יש להענישם יותר, אך לגבי גדול ההצלה ודאי שבהצלה ממצרים היתה גם "הצלת הדת".

ח. ולפי זה יש להקשות איך עבדינו ק"ו ומה מעבדות לחרות (פסח) אמרינן שירה, ממות לחיים (פורים) לא כל שכן, הא לפי דברי הטו"ז שהנם של חנוכה היה יותר גדול מהנם בפורים משום שגדול המחטאיו יותר מההורגו, ובהצלתם היתה "הצלת הדת", אם כן גם הנם של פסח היה יותר גדול מהנם בפורים, שהרי המצריים החטאו את ישראל ונממנו ביניהם, ובהצלתם משם היתה "הצלת הדת", אם כן אי אפשר ללמוד את הקל וחומר הנ"ל, שניסי יציאת מצרים גדולים מנס פורים, ששם ניצלו גם ממה שהחטאו אותם, ובעל כרחך צריך לומר כמו שכתב האליה רבה לתרץ את קושיית הטו"ז דלגבי חנוכה אין לדון מכל "גדול המחטאיו וכו'", כיון שהם חטאו באונס, וההצלה מחטא אונס לא הוי גדולה יותר מהצלה מהריגה, והכי נמי במצרים הם היו אנוסים בחטאם, ולכן שפיר עבדינו האי ק"ו, והבן. ואם כן תקשי על הטו"ז מאי הוי קשיא ליה על הלבוש, הא מהגמרא במגילה הנ"ל מוכח כתיורין האליה רבה.

**אך** לדברי החתם סופר אתי שפיר, שבניסי מצרים אין לדון משום "גדול המחטאיו יותר מההורגו", שהם היו אז לפני מתן תורה, ואין להוכיח משם שהצלה מחטא אונס לא הוי גדולה מההורגו, שבמצרים לא חטאו כלל, שהיו עדיין קודם מתן תורה.



## בענין לא תעמוד על דם רעך

[המשך הענין הנ"ל]

**א.** החתם סופר (בחיידושו למסכת שבת סט, ב) מחדש על פי מה דאיתא במדרש (שמו"ר א, כח) שכשראה משה רבנו את ישראל עובדים במצרים בלי מנוח בקש מאת פרעה לתת להם יום אחד בשבוע שביתה, וכן עשה פרעה. ומחדש החתם סופר ש"מסתמא כשראה משה כבוד מורח עבודת בני ישראל בקש שישבתו בו ביום, ויעבדו אחר כך ששה ויחזרו לשבות בו". – פירוש, ולא המתין שיום המנוחה יהיה בשבת.

מדוע לא תיקן שישבתו בשבת

**ב.** וסיבה שאחר שמשה רבינו פעל אצל פרעה שינוחו יום אחד, תיקן להם שינוחו וישבתו בו ביום ולא תיקן להם שישבתו בשבת, יש לכאר בשני אופנים.

משה רבינו ע"ה מנע עצמו מחדש

**ג.** דהנה במדרש (שמו"ר א' כ"ח) איתא, שכאשר משה רבינו ע"ה ראה בסבלותם, ראה שאין להם מנוחה, הלך ואמר לפרעה מי שיש לו עבד אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת, ואלו עבדיך אם אין אתה מניח להם יום אחד בשבוע הם מתים. ולפי זה יש לומר שמשה רבינו חשש שאם הוא ידחה את יום השביתה לשבת פרעה יחשוד בו שהוא אינו עושה את זה לטובתו אלא כדי שישמרו בני ישראל את השבת, ואז לא יסכים לזה ויבטל את יום מנוחתם, ולכן תיקן להם שינוחו מיד, ומשמירת שבת הם פטורים, כיון שהיו אנוסים.

**ובאמת** חזינן (במדרש שם ה, יח) שאחר שראה פרעה שהם מנצלין את השבת ל"התחזקות", הוא הכביד עליהם את העבודה, דאיתא שם על הפסוק: "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל יעשו בדברי שקר", היו בידם מגילות שהיו משתעשעים בהם משבת לשבת לומר שהקב"ה גואלם, לפי שהיו נוחין בשבת. אמר להם פרעה: תכבד העבודה על האנשים, ואל יהו משתעשעים, ואל יהו נפישין ביום השבת.

**ובזה** הבנתי את דברי האבודרהם (שחרית של שבת, ד"ה ישמח משה) שהביא תחילה את דברי המדרש הנ"ל, ואח"כ הוסיף שפרעה אמר למשה רבינו בחר להם איזה יום שתרצה למנוחה בכל שבוע, אמר לו תן להם יום השבת מפני שכל מלאכה בו אין בהם סימן ברכה לפי ששולט בו שבתאי והיו נוחין בו בכל שבוע מסבלותם.

**ולכאורה** צריך ביאור למה היה משה רבינו צריך להוסיף את הנימוק הזה, "שכל מלאכה בו אין בהם סימן ברכה לפי ששולט בו שבתאי", הרי כבר בתחילה הסכים פרעה שישבתו יום אחד מחמת המענה שמי שיש לו עבד ואינו נח יום אחד בשבוע הוא מת. אך לפי הנ"ל יש לומר שמשה רבינו הוצרך להסביר מדוע הוא בוחר להם את יום השבת, כדי שלא יחשוד בו פרעה שעיקר כוונתו הוא כדי שיקיימו ישראל את מצוות השבת.

על משה רבינו ע"ה היה החיוב של לא תעמוד על דם רעך

ד. ועוד יש לומר, דהנה בסנהדרין (ע"ג ע"א) איתא, מנין לרואה את חבירו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, וכך נפסק בשו"ע (חומ"מ סימן תכ"ו) "הרואה את חבירו טובע בים או לסטין באין עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע עכו"ם או מוסרים מחשבים עליו רעה או מומנין לו פה ולא גילה אוזן חבירו והודיעו, או שידע בעכו"ם או באנס שהוא בא על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו וכיוצא בדברים אלו עובר על לא תעמד על דם רעך".

**אם** כן באותה שעה שעלתה בדעתו של משה רבינו למעט את שעבודם על ידי הטענה שאם לא ינוחו יום אחד בשבוע, ימותו, ופרעה הסכים עמו היה חייב לתקן להם שינוחו מיד בו ביום מחמת החיוב לא תעמוד על דם רעך ולא היתה לו הרשות לדחות את יום מנוחתם ליום השבת, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ובפרט שחיוב זה של לא תעמוד על דם רעך, עליה דידה רמא מיד בשעה זו, ואך נאמר לו שיעבור עתה על לאו זה, כדי לזכות את ישראל אחר כך במצוות השבת, והוי כעין הא דאמרינן בכמה דוכתי "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו". ועד כאן לא מצאנו נידון אלא לגבי אי קיום מצוה השתא כדי לקיים מצוה גדולה אח"כ, כגון שלא לצום בצום גדלי' כדי שיוכל לצום ביו"כ (ראה שדי חמד אסיפת דינים, מערכת יוהכ"פ סימן א' אות י'), ועוד כיו"ב, אבל לעבור השתא על איסור קל כדי לקיים אח"כ מצוה רבתי, זאת לא שמענו.

#### פדיון שבויים

ה. ומה גם שחיוב זה של לא תעמוד על דם רעך הוי חיובא רבה, כמו שכתב החנינך (מצוה רל"ז) ששורש מצוה זו הוא "כי כמו שיציל האחד את חבירו כן חבירו יציל אותו ויתיישב העולם בכך, והאל חפץ בישובו כי לשבת יצרה". וכיון שיש בזה משום "לשבת יצרה" הוי חיובא רבה, כמו שכתבו תוס' בבבא בתרא (י"ג ע"א ד"ה שנאמר).

**ואף** שאין לדמות האי "שבת" להאי "שבת", אך על כל פנים כגונא דמשה רבינו הוי ודאי חיובא רבה שיש בזה גם משום מצוות פדיון שבויים, וכבר כתב הרמב"ם (בהלכות מתנות עניים פרק ח' הלכה י'): אין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והעורמים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך, ולא תקפוץ את ירך, ועל לא תעמוד על דם רעך, ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, ובטל מצוות פתוח תפתח את ירך לו, ומצוות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצוה רבה בפדיון שבויים. ומקור הדברים הם בבבא בתרא (ח' ע"ב). ובתוס' שם הקשו על מה שאמרו שפדיון שבויים הוי מצוה רבה, ממגילה (כ"ז ע"א) שאמרו שם אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ולא קתני פדיון שבויים, ותיצרו שמא מילתא דפשיטא היא ולא איצטרך למיתני. אם כן, כיון שכה גדולה מצות פדיון השבויים, לכן מיד כשיכל לפדותם מיד פרעה עשה זאת ולא המתין לשבת.

**ואף** שמושה רבינו פעל לפדותם רק ליום אחד בשבוע, בודאי שזה גם כן מיקרי פדיון שבויים, ואף לדברי החתם סופר דלעיל שכתב שעל שעבוד אבותינו במצרים אי אפשר לומר דהוי בכלל "שבי קשה מכולם", אך ודאי דבגדר פדיון שבויים הוי מחמת כמה וכמה לאוין ועשין השייכים בזה.

#### אין ספק מוציא מידי ודאי

ו. ויש להוסיף עוד, לפי מה שכתב בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ג סימן מ"ג) ליישב את הקושיא מדוע לא מל אברהם אבינו ע"ה את עצמו קודם שנצטווה, כשם שקיים את כל התורה קודם שנצטווה, ותרין דהיינו משום שקודם מתן תורה שלא נתן את השבת עדיין א"כ בכל יום ויום יש להסתפק שמא יום זה הוא שבת, ושמא ביום זה יצוה הקב"ה לנוח בו, שבימי המבול לא שמשו המאורות ויש להסתפק אימתי יהי שבת באמת, ובמדרש איתא, ישמח משה במתנת חלקו, שבמצרים ברר לו משה רבינו יום מנוחה ליום השבת והקב"ה צוה על השבת במתן תורה, אבל מקודם הי' מספקא ליה לאברהם אבינו איזה יום יצוה להיות שבת, הגם שהשיג שיש שבת בתורה, ולכן לא מל קודם שנצטווה, שכיון דמספקא בכל יום שמא שבת היום ומילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת ושפיר לא מל.

**אם** כן יש לומר, דכיון שעל ידי שיפעל שינוחו מיד מעבודתם יש בזה קיום וודאי של החיוב "לא תעמוד על דם רעך", ואם ידחה את זה לשבת הוי ספק אם הם נחים באמת ביום השבת, לכן אין ספק מוציא מידי ודאי ופעל עבורם שיתחילו לנוח מיד.

#### סתירה בדברי החתם סופר

ז. אמנם כבר הזכרנו במקום אחר שדברי החתם סופר שכתב שביקש שישבתו מיד, הם שלא כדברי המדרש דמבואר שתיקן להם את יום המנוחה ליום השבת. ויש להוסיף עוד ולתמוה מדברי החתם סופר עצמו (בפירושו על התורה, שמות עמוד כ"א) שפירש את הנוסח בתפילה, ישמח משה במתנת חלקו, דמרע"ה דאג כי כאשר בחר לישראל שינוחו ביום א' מימי השבוע אמר לפרעה כי טוב שינוחו ביום השבת, ואמר לפרעה המעם, כי מעשה שבת לא יצליחו ממעם שליטת מול שבתאי, ועי"ז שמע אליו פרעה [באבודרהם, שחרית של שבת, ד"ה ישמח משה, כתב מעם זה], ואעפ"י שמעמו הי' מפני קדושת שבת שהי' ידוע לו כבר מ"מ פרעה שמע לו ממעם הנ"ל, וחשש מרע"ה ששוב ישנא הקב"ה יום זה כמו מצבה שהיתה אהובה ושנאה הקב"ה מפני שהי' חק לאמוריים, ושוב כשנתן הקב"ה שבת שמח משה במתנת חלקו. עכ"ד. ומוכח שמושה רבינו ע"ה בחר להם את יום המנוחה דוקא לשבת. [ברם, מה שכתב החתם סופר שמושה רבינו חשש ששוב ישנא הקב"ה יום זה כמו מצבה וכו', לכאורה צ"ב, שהרי שם היתה המצבה חק לאמוריים, והכא משה רבינו תיקן את שביתת השבת, ורק לישראל

ח. ובענין זה יש לתמוה על מה שכתב החתם סופר (בדרושים ואגדות עמוד צג) להוכיח שלהציל אדם מחילול שבת עדיף מלהצילו מחטא עבודה זרה, מדחוינן ששמח משה

במתנת חלקו שזיכהו השי"ת להציל את בני ישראל במצרים מחילול שבת, ולמה לא זיכהו ה' להשיבם מחטאת עבודה זרה, אלא על כרחך ששבת גדול ממנה.

**ולכאורה**, הדבר תמוה, דבשלמא מחילול שבת היה בידו להצילם מחמת המענה שעבד שאינו נח יום אחד בשבוע סופו למות, ולכן הסכים עמו פרעה, כמו שנתבאר לעיל, אך להצילם מחטא עבודה זרה לא היה הדבר בידו, שלא היתה בידו שום טענה שעל ידי זה יסכים עמו פרעה לזה.

#### ביאור תפילת ישמח משה

**מ.** ולשיטת החתם סופר, שמשה רבינו תיקן להם את יום המנוחה מיד, ולא המתין על יום השבת, יש לפרש כמין חומר את הנוסח בתפילה, ישמח משה במתנת חלקו וכו', דהנה לכאורה כיון שלא תיקן להם את יום השבת למנוחה, היה נראה לעינים כולול בכבוד השבת, אך באמת אם היה בזה זלזול לא היה לכאורה מהראוי שמצוות השבת תינתן ע"י משה רבינו בהר סיני, ולכן הכי קאמרינן, "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו... ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת", שעל ידי שמשה רבינו נעשה השליח להוריד בידו את שני הלוחות שכתוב בהם שמירת שבת, בזה נתגלה לעין כל "כי עבד נאמן קראת לו".

#### גודל החיוב הנלמד מ"לא תעמוד על דם רעך"

**י.** מהאמור לעיל יש ללמוד עד היכן הוא גודל החיוב הנלמד מ"לא תעמוד על דם רעך", שבוה תלוי קיום ישובו של העולם כמו שכתב בספר החינוך, וכדחוינן בפעולת משה רבינו ע"ה, שתיכף כשיכל לפעול שינתן להם יום מנוחה תיקן להם יום מנוחה, ולא המתין שינוחו בשבת, למרות שעל ידי זה ישמרו את כל השבתות, כי גדול הוא החיוב העולה מהציווי: "לא תעמוד על דם רעך".



הרב יחזקאל שקליאר

בית מדרש גבוה, לעקוואוד יצ"ו

## ספקן של החתם סופר זצ"ל בפירוש לשון המליצה: דבר גדול דיבר הנביא

**כתב** הרמב"ם בהלכות אישות פכ"ד הי"ז: "אמרה לו אחת מקרובותיו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם שזינתה אשתו, בין שהיה האומר איש, בין שהיתה אשה, הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת, הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה, ויתן כתובתה". וכתב ע"ז המשנה למלך:

**הרשב"א** ...בסימן אלף רל"ז כתב, דבסומכת דעתו עליהן דאמרינן דחייב להוציא, דוקא שהאשה שותקת, אבל במכחישתו אינו חייב להוציא, כדאמרינן בעלמא עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, ע"כ. ולדעתי דבר גדול דבר הנביא, ע"ש:

**ע"כ** לשון ההשגה, וסתם ולא פירש אם כוונתו לשבח דברי הרשב"א, או להקשות עליו. וכבר כתב מרן הגאון בעל החתם סופר זצ"ל (כ"ב דף קלד:), "וכתב עליו המשנה למלך, ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא עכ"ל, ואני לא הכנתי אם כוונתו לסייעו או להשיג, דלפע"ד חידוש גדול הוא זה". ובחפשי בספרים מצאתי הרבה שפירשו לכאן ולכאן, ואציע את אשר לקמתי ואספתי בזה:

### א. לסייע

**(א)** בשו"ת בית שלמה (י"ד סי' א) הביא דברי הרשב"א לסמוך עליו בנדרן שלו, וכתב: "והמשל"ם סיים דבר גדול דיבר הנביא". וכן הביא דבריו לסיוע שם בסי' ב, ובאהע"ז סי' סו. וכ"כ בספרו ישרש יעקב (יבמות פח:), "ובתשובה תמחתי על המשנה למלך שם שהביא דברי הרשב"א הנ"ל, וכתב עליהם ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא, ולא הרגיש שדברי הרמב"ם שם הם כנגדו".

**(ב)** וכן באגדות אוזב סי' א כתב, "ואנן נסמוך עליה בצירוף דעת הרשב"א הנ"ל, שהרי במשנה למלך הביא דברי הרשב"א הנ"ל, וכתב עליו דבר גדול דיבר הנביא", ובסיכום שם הביא דברי הרשב"א, וכתב "והמשנה למלך הביאו, וכתב ע"ז לדעתי דבר גדול דיבר הנביא. אבל המהרי"ט האריך להשיג על זה".

---

א. אלף תודות לידידי החור"ב הרה"ג רבי מאיר וולגלרנטר שליט"א על הערותיו המאליפות.  
ב. וע"ע בשו"ת בית שלמה י"ד סי' קיז בהג"ה מבין המחבר שכתב – לשיטתו של אביו דהוא לשון שבח – על מה שהביא אביו מהרב מאפטא, "דבר גדול דיבר הנביא, וראיה ברורה לענ"ד...".

ג) ובשו"ת רבינו משולם איגרא אהע"ז סי' מ, כתב הרב מרדכי בן הרב יהודה לייב סג"ל מסאמנוב תלמיד הנוב"י זצ"ל, "ותמיהני על המשנה למלך הא הוא בעצמו כתב לפני זה...לדעתי דבר גדול דיבר הנביא עב"ל המשנה למלך, וכיון דהוא עצמו מסכים לדברי הרשב"א...". ולשיטתו שם כתב "כבר אמרו בשם מורי הזקן החסיד הגאון אמיתי רבן של ישראל אב"ד ור"מ דק"ק פרג נרו, שהביא בתשובתו נודע ביהודה אשר חקר ופעל ועשה ע"פ הרופאים, ונתברר שהוא כן ששכית הוא שיפרסו נדתן אף בימים האלו, ודבר גדול דיבר הנביא, המקום יהיה בעזרו".

ד) ובשו"ת השיב משה (אבה"ע סי' ס) כתב, "ובהא דכתב הרשב"א שם שאינה אלא במכחישתו, אף דקלסיה המשנה למלך וכתב וז"ל וכמדומה שדבר גדול דיבר הנביא עב"ל; הנה במחילת כבוד תורתו יש לפקפק בזה מובא".

ה) ובספר ישרי לב אה"ע מערכת נו"ן אות ב' בדברי המגיה, האריך קצת להוכיח בדברי הרשב"א הנ"ל, ובתוך דבריו כתב, "ועיין משנה למלך פכ"ד מהל' אישות הי"ז שכתב על דברי הרשב"א אלו, דבר הגדול דיבר הנביא, ע"ש".

ו) מזהר"ר אברהם חיים סידאמ מו"צ פערעקעף, (בתשובתו בשדי חמד הל' אישות סי' א דין טז אות ד): "מה שכתב כת"ר [הרב שדי חמד] כי הרב משנה למלך כתב על הרשב"א בזה"ל, דבר גדול דיבר הנביא, מזה מובח דאין רוחו נוחה לחלק בזה בהרשב"א, ולדירי נחפוך כיון דמשבח דדבר גדול דיבר הנביא, ש"מ דמסכים עמו בזה".

ז) עדות ביעקב בירדוגו (אה"ע סי' מה) - "שוב ראיתי להרב משנה למלך...ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא ע"ש. וכן פסק מר"ן קעה ס"ח והיא שותקת וכו', משמע שאם היא מבחשת לא...ולכן צריכים הם לחקור היטיב בענין הנו' אם היא מבחשת העד".

ח) שו"ת צור יעקב (סי' קפו) - "הרי דבמהימן ליה נאמן אפי' לאסור אשה על בעלה, מ"מ הרי כתב הרשב"א בתשובה חובא במשנה למלך דבמכחישתו אינו נאמן, וסיים עליו ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא ע"ש".

ט) ובאור תורה שנה חוברת ד (רלה), סי' מט, כתב הגר"ע יוסף: "והביאו המשל"מ וכתב דבר גדול דיבר הנביא. אולם המאירי כתב שאפי' הכחישתו כיון שנאמן לו כבי תרי נאמן לאוסרה עליו".

י) ובשו"ת שמע שלמה (ח"א אה"ע סי' ג) כתב הרב שלמה עמאר, "ומשנה למלך כתב עליו ודבר גדול דיבר הנביא ע"כ, ולכאורה יש להוכיח כן גם מדברי מרן השו"ע". ושנה ושלש דבריו שם בח"ב (אה"ע סי' ט), ובח"ח (אה"ע סי' ט), ושם: "וכתב המשנה למלך ע"ז ודבר גדול דיבר הנביא, ובתשובה...דקדתי בן מלשון השו"ע...וע"ש שיש חולקים על הרשב"א בזה".

הרי לך עשר פוסקים מתנבאים בסגנון אחד, דדברי המשנה למלך הוא לקלם ולהסכים עם דברי הרשב"א. והרבה מהם גם צירפו דברי המל"מ כדי להתיר אשה לבעלה.

## ב. להשיג

**(א)** בשו"ת רעק"א (קמא סי' צט), כתב על דברי הרשב"א הנ"ל "אך מסתפינא להקל, כיון דמשו"ת הר"מ הנ"ל מבואר כמעט להדיא דאף במכחישתו שייך מהימין ליה לענין איסורא, ודמוכח ג"כ מהנהות שו"ע הנ"ל, גם במשנה למלך כתב על דברי הרשב"א הנ"ל וז"ל דבר גדול דיבר הנביא בזה עכ"ל, מ"מ בנידו"ד...".

**(ב)** בקרן אורה (סוטה דף ג:), וז"ל: "ואע"ג דדברי הרשב"א צ"ע, דכיון דכבי תרי מהימין ליה נראה דאפי' מכחישתו אסורה, וכן הניח המשנה למלך וז"ל שם דברי הרשב"א בצ"ע".

**(ג)** וכ"כ במשחא דרבנותא (אה"ע סי' קטו): "כלל העולה לדברי הכל אין הכחשת האשה מועלת כלום, שכן כתב המחרי"ק ומהר"י בן לב, גם הרשב"א נרתע לאחריו מדברי הרמב"ם, וחרב בעל משנה למלך אמר על דברי הרשב"א ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא, וגם הרב מהרימ"ט ז"ל כך דעתו".

**(ד)** וכן בתשובת רבי אליעזר (גורדן מטלז) סי' ימ: "היינו שם"ל להמשנה למלך שקשה לסמוך על הרשב"א בזה". ועי' שם שכתב בלשון נופל על לשון "אכל לפענ"ד הקמנה דבר גדול דיבר הנביא הרשב"א, ויש מעם נכון לדבריו כי חכם עדיף מנביא".

**(ה)** שדי חמד (ע"י לקמן).

**(ו)** שו"ת והשיב משה (ע"י לקמן).

**הרי** דלעומת זה מצאתי ששה פוסקים, והגאונים רעק"א וקרן אורה בראשם, דס"ל דכוונת המשנה למלך להשיג על הרשב"א<sup>1</sup>, והלא דבר הוא.

**ועיקרי** הדברים כבר העיר עליהם הר"ב שדי חמד בספרו, ואעתיק כאן לשונו הוזהב, (מערכת אישות סי' א דין טז אות ג):

"**רק** זה חזיתי אנב ריהטא דמסגנון לשונו [של המגיה בספר ישרי לב הנ"ל] נראה דמשמע ליה דמה שכתב הרב משנה למלך על דברי הרשב"א, "ולדעתי דבר גדול הנביא דבר", כוונתו להסכים לדברי הרשב"א, וקצת נראה שכן הבין הגאון בית שלמה חיו"ד סי' ב דף ה. הנ"ל, ע"ש סגנון לשונו, וזה שלא כמו שכתבתי דנראה דהרב משנה למלך לא ניחא ליה בחילוק זה, וכן השיג עלי רב אחד הבאתי דבריו לקמן סוף אות זו ע"ש. ולבבי לא כן ידמה, דנלע"ד דלשון זה מורה דכוונתו, שלולא נברא רבה אמרה לא הוה צייתנין ליה, כי הדעת נותנת שלא כדבריו, ולפי שלא מצא מקום להקשות עליו רק שאין

ג. ויש לציין ג"כ לדברי הגר"י אייבשיץ בספרו בני אהובה (הל' אישות שם) שכתב, "וכתב המשנה למלך ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא, ובאמת הדבר צריך תלמוד...". ויש לדון איך לפרש דבריו די"ל דכוונתו דדעת המשנה למלך הוא להסכים אל הרשב"א, אך באמת צריך תלמוד. או כלך לאידך גיסא, דס"ל דכוונת המשנה למלך הוא לומר דדברי הרשב"א צריך תלמוד, וע"ז כתב שהאמת כך הוא, דצריך תלמוד, וצריך תלמוד.

הסברא כמותו כתוב [בן], כן נלע"ד בכוונת לשון זה. וכדמות ראייה שהוראת הלשון הוא שאין הדבר מתקבל על הלב, מדאמרינן בערכין דף טו דא"ר חנניא בר פפא, דבר גדול דברו המרגלים באותה שעה, כי חזק הוא ממנו, כביכול אין בעה"ב יכול להוציא כליו".

**השדי** חמד פתח לנו פתח בענין זה להבין הצדדים, דאף דלפ"ר היה נראה שהוא ביטוי לשבח, שנביא הוא, ודיבר דבר גדול; לדעתו נהפוך הוא, והכוונה דאם לא היה נביא ר"ל אדם גדול, לא היה משתמע כלל דבר גדול ומחודש כזה. ועכשיו עלינו לבאר מקור מליצה זה.

### ג. מקור המליצה

**המליצה** מבוסס על דברי עבדי נעמן, כשאמר לו אלישע לנעמן לרחוץ בנהר כדי לרפוא צרעתו, ולא רצה לשמוע אליו, כתוב (מלכים ב ה, יג): "ויגשו עבדיו וידברו אליו, ויאמרו: אבי, דבר גדול הנביא דבר אליך הלא תעשה, ואף כי אמר אליך רחץ וטהר". ולפי פשוטו פירושו דאפי' אם היה אומר לך הנביא לעשות דבר גדול – דהיינו דבר קשה ושל טורח, היית עושה אותו, וכ"ש שלא אמר אליך אלא דבר קל לרחוץ בלבד. וכן פי' רש"י רד"ק ורלב"ג שם. וע"פ הבנה זו כתב בשו"ת והשיב משה (אה"ע סי' יז) על דברי המשנה למלך, "נראה מדבריו שלא מסכים עמו דמצינו לשון כזה בנביאים - מלכים ב פרק יג - גבי נעמן, ויגשו עבדיו וכו' דבר גדול דיבר הנביא אליך הלא תעשה וכו', ר"ל אפי' שיש בו טורח רב וקשה עליך מוכרח אתה לעשות כדי שתתפא, אף כי אמר לך וכו', והכא נמי דבר גדול ר"ל שקשה לקבלו. ובשדי חמד מע' אישות מביא פוסקים שהבינו היפך מזה ע"ש".

**והנה** הר"ב והשיב משה דייק מעצם הלשון 'דבר גדול', דכוונת מילים אלו בהכתוב הוא - דבר קשה ושל טורח. אך מדברי השדי חמד הנ"ל נראה דכוונה אחרת היה לו בפירוש הדברים, ומצאתי דברים מכוונים ממש לפירושו, דכך כתוב בצרור המור (הפטורה פר' תזריע) לפרש פסוק זה, "כלומר, יש לך לראות בהכמתך מי דבר אלו הדברים - שהוא נביא ה'. ואם היה אומר לך דבר גדול הלא תעשה להשלים דברו, אף כי אמר לך רחץ וטהר שהוא דבר קטן". וכע"ז בבינה לעיתים להג"ר עזריה פיגו זצ"ל בעל הגידולי תרומה (דרוש לח): "אתה מבוה ענין הרפואה ונקלה היא בעיניך...נאמר אליך, כי מבלי ששקוף במהות הענין ועצמותו, נתבונן מבטן מי יצאו הדברים ומי אמרם. ובעינים סתומות נאמר, שבלי ספק ענין תרופתו זה הוא דבר גדול הערך וחשוב מאד, יען הנביא דיבר עליך, ויספיק היות הנביא הוא המדבר, לשיהיה הדבר גדול וגורא מאד, יהיה מה שיהיה, ואם כן הלא תעשה מבחינה זו של המדבר". והוא הוא דברי השדי חמד הנ"ל, דאלולא דהיה אדם גדול לא היה צייתנין ליה כלל, אך צריך ליתן לה משקל מפני שהוא נביא.

**אך** הר"י אברבנאל שם כתב לפרש הפסוק באופ"א וז"ל: "ואפשר גם כן לפרשו בניחותא, כי לפי שראו עבדיו שהוא כזה דברי הנביא, אמרו אליו אבי הנביא דבר גדול דבר אליך, כי דבר גדול ונפלא הוא מה שאמר, ואף שאמר אליך רחץ וטהר בלבד, דע נא וראה שאותה רחיצה דבר גדול הוא ויש בו סוד נפלא ואל תבוה רפואתו". וא"כ י"ל דה"ה



בנידו"ד, הכוונת המשנה למלך הוא, דאף כי נראה שהוא דבר קטן, אם מעמיק בה יראה שהוא באמת דבר גדול הוא ויש בו טעם נפלא.

**ובין** כך ובין כך, כבר ידוע דהדרך הוא להשתמש במליצות אפי' נגד המשמעות המקורית. וא"כ לכאורה הספק שקול.

ד. דברי המשנה למלך במקומות אחרים

**אך** באמת נראה לי ברור בדעת המשנה למלך כלהקת האחרונים השניה, ר"ל דכוונת המשנה למלך הוא להשיג. וחיילא ידידי הוא מדבריו בב' מקומות אחרים:

**(א)** בהל' אישות פט"ז חב"ב על דברי חמ"מ - "ואם דעתו לומר דעיקר כתובה אפילו ידעינן שלא נכתב, כיון שהוא במקום שכותבין אינו גובה, וק"ו לתוספת דבכל מקום מיקרי מקום שכותבין, לכך צריך ראייה ברורה. דבר גדול דיבר הנביא, וצריך תלמוד גדול לענין מעשה לענין עיקר כתובה כדי לתמוד ק"ו ממנו, ואין כאן מקום להאריך יותר, וצ"ע".

**(ב)** ובמשנה למלך הל' זכיה ומתנה פ"ח ח"ב - "כתוב בתשובת הריב"ש ז"ל סי' קמה...לפי פשטן של דברים נראה שכוונת הרב ז"ל היא...ודבר גדול דיבר הנביא, והיה צריך להביא ראייה לזה, והדבר אצלי צ"ע".

**הרי** מבואר מדבריו במקומות אלו שכוונתו בלשון הזה הוא להשיג, ולא להסכים, וא"כ ה"ה כאן נראה דכן העיקר בכוונתו.

ה. הלא ישתוממו רואיו

**והנה** יש לדון על פי כל הנ"ל בדברי החת"ס הידועים (שו"ת ח"ו סי' נט):

**"ומה** שכתבת שהרב אמר משם אדוני מורי ורבי זצ"ל, לא שמעתי מפיו, ואולי התיר הרב לעצמו על דרך שאמרו חז"ל רצית להחנק תתלה באילן גדול, ואל תאשימהו עבור זה - הנה נמצא בשכונתך ספר מטפחת ספרים למהריעב"ץ, תמצא שם כי דבר גדול דבר הנביא ז"ל בענין זה, הלא ישתוממו רואיו, ודי למבין, ואני תמה על גוף הדבר שהתירו חז"ל לזכב בתורת אמת, ומה שאמרו חז"ל מותר לשנות מפני דרכי השלום לא היה דעת הרמב"ן ז"ל נוח מזה עפ"י המוכן הפשוט, ע"כ הפליג בפירושו על פסוק ואני זקנתי עיי"ש, והמג"א במוסריו סי' קנ"ז החליט דדוקא לשעבר ולא להבא, עיי"ש. והכלל - קושטא קא".

**וכוונתו** הוא דמה שהרב ההוא אמר בשם רבו של החת"ס, אולי לא היו דברים מעולם, והמציא אותו בעצמו וסמך על מאמר חז"ל בפסחים (ק"ב), אם ביקשת ליחנק,

(פרש"י, לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך), היתלה באילן גדול (אמור בשם אדם גדול), ואין בו אשמה, שהלא היעב"ץ כתב בספרו מטפחת ספרים, שלדעתו הר"מ דיליאון המציא חלקים מהזהר, וסמך על דברי חז"ל אלו, וע"ז כתב על דברי היעב"ץ אלו, שדבר גדול דיבר הנביא הלא ישתוממו רואיו ודי למבין.

**וכבר** מפורסם דברי החת"ס אלו, והובאו בהרבה מקומות, וכולן סבירא להו דהחתם סופר סמך בשתי ידיו על דברי היעב"ץ בזה, ושדעתו ג"כ כדעת היעב"ץ בזה. אך ע"פ הג"ל לכאורה יש לשדות בו נרגא.

**הן** אמת כי בכמה מקומות משתמש החתם סופר זצ"ל במליצה זו לקלם ולשבח. ואמנה אותם:

**(א)** שו"ת חתם סופר אה"ע ח"א סי' פו (א) - "ודבר גדול דיבר הנביא פני יהושע... ודפח"ח".

**(ב)** דרשות חתם סופר ח"ג עמ' פו - "וי"ל דבר גדול דיבר הנביא מהרש"א זצ"ל... ודברי מהרש"א נכונים בעזרת הש"י".

**(ג)** שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רנ - "אומר אני דבר גדול דיבר הנב"י ז"ל, וסברא נכונה וישרה היא לדינא". וכן באו"ח סי' כז, וסי' רס.

**(ד)** חידושים כתובות עב: - "ועיין בתשובת מעיל צדקה סי' ב דבר גדול דיבר הנביא". וע"ע בשו"ת אה"ע ח"ב סי' סח.

**וכן** השתמש החת"ס במליצה זו בלי מלת 'הנביא' בכמה מקומות כמו 'דבר גדול דיבר הגאון חק יעקב' (שו"ת יו"ד סי' ע), 'ודבר גדול דיבר בזה, וסברא גדולה היא לפע"ד' (שם סי' ריד), 'ולכאורה דבר גדול דיבר, אלא שמורי בהפלאה שדי ביה נרגא' (חי' כתובות מ.). ובכל אלו המקומות כוונת החת"ס לשבח ג"כ. וא"כ לכאורה ה"ה כאן.

**ועב"ז** כבר הבאנו בתחילת דברינו שהחת"ס הכיר שיש משמעות במליצה זו ללשון השגה, וא"כ יש לבע"ד לחלוק דרך היה כוונתו כאן, וכביאור השד"ח הג"ל, דאילו לא אמרה הנביא - ה"ה היעב"ץ - לא היה עולה על הדעת לומר כן. וכן משמע לכאורה ממש"כ 'הלא ישתוממו רואיו', ר"ל שישתוממו מטענה כזו אם לא שהיה אדם גדול אומרו. וכן ממה שסיים ע"ז החת"ס שהוא דבר תמוה שהתירו חז"ל לשקר, 'והכלל קושמא קאי'; לא משמע שקיבל הסבר היעב"ץ קבלה גמורה.

**ובה** דברי בעל הכתב סופר הג"ר שמואל סופר בשם אביו החתם סופר, "הוא אחד מהרברים מהופכן שראיתי בעולם, דיותר היה ראוי דספר המטפחת יצא מתחת ידי

ד. עי' במכתב סופר ב'באר מרים' מאת הג"ר יוסף נפתלי שטערן, עמוד ע"ה בהג"ה, ר"מ שטראשון במבחר כתבים עמ' פט, וזרי יעב"ץ עמוד כ"ז, הרב מ"מ גאלדשטיין באור ישראל מג עמוד רי"ג, מעייני אגם להרב אברהם מאיר גלאנצער עמוד קע"ד - 'החתם סופר העריך כנראה את הספר מטפחת ספרים', (וע"ע בקובץ חצי גבורים י עמ' תתקיד מכתב הרד"צ הילמן אליו, ומדבריו ג"כ מבאר דס"ל שכן הוא כוונת החת"ס). שרשי מנהגי אשכנז להרב בנימין שלמה המבורגר חלק א' עמ' 168, ובחלק ה' עמ' 528. וכולם ס"ל בדברים אלו הסכים החת"ס לדברי היעב"ץ בזה.

ה. ר"ל הנודע ביהודה, והיא מליצה הבנויה על הפסוק שלנו.

הר"מ קונין, וספר בן יוחאי יצא מתחת ידי הגאון המקובל יעב"ץ<sup>1</sup>. הרי משמע ג"כ שלא היה החתם סופר מעריץ המטפחת ספרים כל כך.

**לעומת** זה העיד הרב שרגא וויעזנבערג, (זכרון למשה עמ' סד), "הנני מעיד בעד שמועה מה ששמעתי מפה קדשו של מרן הרב הגאון הצדיק מאונסדארף זצ"ל, שכאשר הביא לפני החת"ם זצ"ל את הספר בר יוחאי מהחכם מ' משה קונין ע"ה, פתח ואומר 'ערכים עלי דברי דודים שבספר מטפחות סופרים מהגאון היעב"ץ זצ"ל, ממענות הבר יוחאי'". וגם כיון שבכל מקום אחר משתמש החת"ם בביטוי זה לשבח וכנ"ל. וגם מה שכתב שהוא דבר תמוה, נראה דעיקר קושיתו על היתר חז"ל שהתירו זה, ולא על דברי היעב"ץ עצמם. וע"כ יש להתספק טובא בכוונתו.

#### ו. סיכום

**סוף דבר**, אף דנראה שצדק הרב שר"ח בביאורו בדברי המשנה למלך, ושכוונתו להשיג, עכ"ז נראה בדרכך כלל רוב המשתמשים במליצה זו כוונתם לשבח את הדברים שמביאים<sup>2</sup>, וכמו שכבר הבאנו מהחת"ם בהרבה מקומות, פרט למקום אחד שיש להתספק בכוונתו.



ו. רמ"מ קרענגל, ב'שארית ציון' על שם הגדולים, אות כ'. וע"ע בדברי הגרד"צ הילמן הנ"ל, מה שכתב החתם סופר על מחבר הספר 'בן יוחאי'.

ז. כן הוא בדרשות אמר שמואל להר' שמואל אבן חביב פרשת ויקהל – "והנה הרב ז"ל דרך העברה בפי' המאמר בנה כל הבנין הלז, אמנם דבר גדול דיבר הנביא, ובהרמנותיהו דרבנן אמינא אנא זעירא, דכגון דא צריכה רבא, וש לצדד הרבה בענין זה". ובנפש חיה חידושים (בענין ביטול ברוב סי' א) כתב להסכים לדברי הכנסת הגולה, "ולפע"ד דבר גדול דיבר הנביא". ובתשובת מהר"י אסאד (י"ד סי' א) – "ולענ"ד דבר גדול דיבר הנביא בעל העיטור בזה". ובשו"ת אבני צדק (י"ד סי' ב) 'ודבר גדול דיבר הנוב"י אלינו, ובשו"ת מחנה חיים (ח"ב י"ד סי' ב), 'ודברי מרן החתם סופר פלאים לפום רהיטא, אמנם דבר גדול דיבר הנביא, ואבאר בעזה"י". וכן בהרבה מאד מקומות ממחברי בני זמנינו. ולא מצאתי רק מחבר אחד אחר שמשתמש במליצה זו בלשון השגה, והוא ספר היכל המלך (מהג"ר רפאל אריה, שאלונקי תקע"ד), שכתב בהל' תרומות (פ"ו ה"ב), "ולע"ד דבר גדול דיבר הנביא, ולא מצאתי לו רמז בשום מקום, ואדרבה מכמה מקומות איכא סתירה". וכן בהל' עדות (פ"ב ה"ב), "ולפי' קט דעתי דבר גדול דיבר הנביא, והלא מדברי הש"ס מכמה מקומות מוכח (לא כן)". ועוד מצאתי מי – שלכאורה – משתמש במליצה בכוונה אחרת לגמרי, והוא הג"ר שלמה איגר בתשובתו בשו"ת רעק"א (קמא סי' קכו) "וכעת עפ"י דברינו י"ל דדבר גדול דיבר הנביא הראנ"ח, ואף שרחוק לומר שכיון לזה, ודבריו דברי". ובתשובה קצו שם מהחת"ס השיג עליו, שאין כוונת הראנ"ח לזה, וכתב הרב המסדר אחיו של הגר"ש: "אאב"ה, לדעתי לא בנה מר אחי נ"י דיק על תשובת הראנ"ח, כי אם הוא הוציא הדברים מדעתו עפ"י הקדמות והצעות ואמר שבהכי ניהין דברי הראנ"ח, אף שלא היה כוונתו לכך, והוא על דרך ניבא, ולא ידע מה ניבא. וכן משמעות לשונו עיין שם". הרי שהוא למד ברמזות אחיו, שכוונתו בדבר הגדול דיבר הנביא אף שרחוק לומר שכיון לזה, רמזיה למימרא אחרת מחז"ל (הובא ברש"י בראשית מה, יח), דלפעמים יש מי שניבא ואינו יודע מה שניבא.

הרב יוסף פרץ

מז"ץ פאנאמא סיטי, פאנאמא יצ"ו

## גדר איטר על פי הקבלה

**א.** ידוע הדבר ומפורסם הענין שצד ימין הוא החסד, וצד שמאל הוא הגבורה, ולכן ימין היא יד בעלת כח שהחסד הוא המושפע, ואילו שמאל תשת כח כיון שהגבורה היא צמצום והגבלה. ויש לעיין איך הוא הסדר באיטר יד, שיש לו הכח ביד שמאל והתשות כח ביד ימין.

**והביאור** הוא שודאי צד ימין וצד שמאל לא משתנה והוא דבר כללי שאינו תלוי בכח האדם הפרטי, ולכן גם אצל האיטר צד ימין הוא חסד וצד שמאל הוא גבורה, אמנם יש עוד בחינה שכיון שהכח שלו ביד שמאל יש לו בחינת חסד ביד שמאל, דהיינו שהחסד והחיוניות שלו יונקים מצד שמאל, ויש לו בחינת שמאל של צמצום והגבלה ביד ימין, דהיינו בחינת צמצום והגבלה בחסד דימין.

**ואפשר** לומר זה בנוסח אחר, שאיטר יש לו ימין ושמאל בכל יד, ביד ימין יש לו ימין מחמת הצד ושמאל מחמת הכח, וביד שמאל יש לו ימין מחמת הכח ושמאל מחמת היד. דהיינו ימין הכללי הוא ככולי עלמא, והפרטי הוא ההפך מכולי עלמא.

**ובזה** אתי שפיר כל שיטות הראשונים, שהרי כל התורה יש לה סוד, וכל שיטה יש לה שורש למעלה, והוא בבחינת אלו ואלו דברי אלקים חיים, שרבינו יואל סבירא ליה שבמילי דאורייתא איטר ככולי עלמא ובמילי דרבנן אזיל בתר ידידה, וכן בתפילין. ולבעל העיטור במילי דאורייתא ילפינן מתפילין והוי הפך מכולי עלמא, ובמילי דרבנן הוא ככולי עלמא. וכיון שכן על כרחך שלפי הסוד יש סוד מורכב גבי איטר, שבבחינה מסוימת הוא ככולי עלמא, ובבחינה אחרת הוא ההפך מכולי עלמא, וכמו שביארנו למעלה, שדבר זה הוא מוכרח.

**ב.** והסבר זה למדוהו רבותינו המקובלים מדברי הזוהר הקדוש פרשת תזריע דף מ"ג ע"ב, וז"ל: "וילדה זכר", כלילן כחדא מסטרא דימינא, "ואם נקבה תלד", כלילן בחד, נוקבא ודבר מסטרא שמאלא, דשלמא סטר שמאלא על סטר ימינא יתיר, ודכורא אתכפאי בימינא דלא שלמא, וכדין ההוא דכר דנפיק מגו נוקבא מסטר שמאלא כל אורחוי כנוקבא (ולא אקרי דכר), אבל דכר דנפיק מגו ימינא הוא שלמא, ונוקבא דנפקא מניה אתכפאי, דהא סטר שמאלא לא שלמא, ועל דא "וילדה זכר" כתיב, עכ"ל. והביאו רבי חיים הכהן מארם צובה בס' מקור חיים (ס" כז ס"ח), וכתב: ולכן הענין זה יובן על ידי מעשיו, אם רוב מעשיו עושה אותם ביד שמאל זה מורה כי הוא מסטרא דנוקבא ולכן הכח שלו הוא הנשמה הולך ומתגבר לצד שמאל. עכ"ל. וראה גם בדבריו בסימן רצו ס"ח שכתב וז"ל: כבר נתבאר למעלה כי ימצא אנשים שהם מסיטרא דנוקבא ונשתה גבורתם היו לנשים כי כן הוא איטר יד ימינו כנ"ל. עכ"ל. וגבי נטילת לולב (סימן תרנ"א ס"ג) כתב, וז"ל: אטר יד ימינו נוטל לולב

בימין כל אדם, והסוד אף על גב כי בזמן הגלות השיב אחר ימינו כביכול, יש תקנה כאשר האדם עשה מצוה כתקנה שהוא נוטל לולב בימין כל אדם ואתרוג בשמאל כל אדם דבחר ימין ושמאל דעלמא אולינן שהם ימין ושמאל עליונים דהיינו איהו בנצח איהו בהוד, ולא בחר ימין ושמאל דידה הגשמיים מאחר כי הוא מכין ימין ושמאל דעלמא עילאה נעשה הייחוד על ידו, עכ"ל.

**וכן** הרמ"ז בפירושו לזוהר שם (נדפס גם במקדש מלך) כתב וז"ל: למה הדבר דומה לאמר יד ימינו, מפני שעיקר הרוח החיוני קביע בשמאל ולכן היא (הגבורה) גוברת, וזה שאמר "ההוא דבר דנפיק" וכו', שקרא לצד הימין סטר שמאלא, משום דלגבי איטר יד ימינו היא יד כהה, וכמ"ש בתפילין שהאיטר מניחן בשמאלו שהוא ימין של כל אדם. ע"כ. [ועיין שם היטב ותראה שאין כוונתו שהזוהר מדבר על איטר, אלא שהביאו לדוגמא בעלמא, ומה שכתוב בזוהר הוא בחינה יותר כוללת של דבר ונוקבא בחד צד, מה שאין כן באיטר שרק ידו ורגלו הוו בסטר שמאלא אבל בכללותו הוי ככו"ע, ודו"ק היטב ואכמ"ל].

**וע"ע** מעיינות החכמה למו"ה מרדכי אבזאגלו (עמ' ק) מלפני כחמש מאות שנה, מה שכתב בסוד אהוד בן גרא, והוא כנז'. ועיין גם בזהר (פ' יתרו דף ע"א ע"ב ברזי ריזין), ובביאור אור יקר למהר"ם קורדוורו (ח"ח פ' יתרו עמ' קכא) ובמתקן מדבש (שם), ודו"ק.

#### דברי מהרי"ע צמח זל"ה

ג. המקובל האלקי שהוא המסדר של הרבה מכתבי מהר"ח, האריך בדין איטר בהנחת תפילין, ודא עקא שלא היו דבריו במילואם בידי גדולי האחרונים, ורק ראו מסקנת דבריו למעשה כפי שהביאם שלמי ציבור, (דף מ ע"ב) שכתב וז"ל: ומצאתי בספר זר וזהב למהר"י צמח ז"ל האריך והרבה בראיות שאיטר יד ימינו אינו רשאי לשנות משאר כל אדם שלא לשנות הסדר העליון ע"ש. עכ"ל. ונראה מזה שכוונתו שאיטר יד לפי הקבלה הוא כאדם ימיני לגמרי, ולפחות לגבי הלכותיו הוי ככולי עלמא ואין חילוק בינו לשאר אנשי.

**והתחלקו** האחרונים לב' מחלקות. מחלקה ראשונה הסכימה עם דברי מהרי"ע צמח וחששו לדבריו לחומרא להניח האיטר תפילין ככל אדם לאחר התפילה. והם, הר"מ מלבים בס' ארצות החיים, הגרע"י (שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' ב) ושו"ת דברי יואל (ח"א א"ח סי' ג).

**ורבנו** הבן איש חי (ש"א חיי שרה ז, שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' ט) גם חידש דינים על פי דרך מהרי"ק, שאיטר שכתב תפילין בשמאל אינן כשרות לפי מהרי"ק, וכן שאיטר יש לו לישול כוס של ברכה בימין אליביה דמהרי"ק. וממילא כל דבר שמברך עליו ג"כ יש לו לישול בימין מחמת כן.

**ורבנו** יעקב חיים סופר זל"ה בס' כף החיים (סי' כז אות לא) דרך בדרך זו, והוסיף עוד שכל מחלוקת גבי איטר אם יניח בימין או בשמאל, שנייה בשמאל ככל אדם, כיון שבכל דבר שיש מחלוקת הפוסקים הקבלה חכרע. וכדבריו כתב בשו"ת ברכות שמים (בלום, ח"א סי' א).

**ומחלקה** שניה באחרונים דחו דבריו מכל וכל, ואמרו שאין דבריו נכונים אלא באיטר הסוד הוא הפוך מכל אדם וחסד הוא בשמאל וגבורה בימין, וביארו באורך שבשמים אין צדדים כלל ועיקר, אלא הכח המשפיע והנותן בלי גבול הוא הנקרא חסד ונקרא ימין, ואילו הכח המגביל והמצמצם הוא הנקרא גבורה ונקרא שמאל. ולכן באיטר הוא להפך מכל אדם מכל וכל. ובדרך זו דרכו ברכת ראש (ברכות סב ע"א) גבי ימין הקב"ה, יסוד האמונה (ויכוח ק"ל), מנהג בית אל (מכתב מאליהו שאלה טו), שלחן הטהור קומארנא (סי' כז אות ד), וכמוהר"ר כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סי' ג) ובספרו ברית כהונה (מע' האלף אות ב), הרה"ג בן ציון אבא שאול באור לציון (ח"ב פ"ג ה"ג בהערה), והרב הגאמ"ן נר"ו באור תורה (חשון תשנ"ד) ובמילואים למשנ"ב איש מצליח ח"א ובס' אוצר ההלכה, והגרי"ע הלל נר"ו בשו"ת וישב הים (ח"ב סי' ב') ובס' מכתב מאליהו (שאלה טו), וילק"י (סי' כז סי"ז), והגר"א עפ"ן נר"ו בס' דברי שלום (סי' כז). ועיין עוד באוצרות חיים עם פירוש דעת קדושים (עמ' קצה ועמ' רפ).

**אמנם** שני דרכים אלו קשות. דרך ראשונה קשה, שהרי כולי עלמא מודו שגבי תפילין אין הלכה כמותו, ואיך אפשר ללכת ולפסוק כשיטה שלא פסקין כוותיה, ולמה בתפילין לא עבדינן כוותיה ואילו בכוס של ברכה כן, והוא תרתי דסתרי ממש, ולכאורה לפי זה היה צריך לעשות הכל להפך מדברי מהר"ץ. וכן העיר בס' עין הברדלח (ע"דס). [והנה הגר"א עפ"ן הנו' בספרו דברי שלום (סימן קפ"ג) הביא דברי בן איש חי שאיטר יטול כוס של ברכה בימין כל אדם, וקלסיה שכן ראוי שהוא לכונן לה' חסדים. וכן נקט בפשיטות בסיומן תרנ"א שיש לאיטר ליטול לולב ככל אדם שכן הוא פשוט על פי הסוד. ותמהתי על המראה, שהרי איהו גופיה האריך לחלוק על מהר"י צמח וא"כ מינליה שאיטר הוי ככל אדם, ואדרבא הוה ליה למימר שהוא להפך, וצ"ע].

**ודרך** שניה נמי קשה, שלפי זה איטר היה צריך לעשות הכל הפך מכל אדם, והרי לולב לדעת מרן השו"ע עושה ככל אדם, וכן חליצה לדעת רבנו יואל עושה ככל אדם, דהיינו דלכו"ע לא אמרינן שאיטר הוא הפוך מכל אדם ככל דבר. וא"כ לפי דרך זו ההלכה לא מסתדרת עם הסוד.

**ד.** ואנן בדידן שזכינו לספר זר זהב בשלימותו, אחר העיון טובא בדברי מהר"ר יעקב צמח זלה"ה בכל אריכות דבריו חזיתי ראיתי בס"ד, שגם איהו סבירא ליה כמו שכתבנו בריש דברינו וכשיטת כל המקובלים, שאיטר יש לו ימין ושמאל בכל יד, ואין כלל קושיא אם איטר עושה הפך מכל אדם, ויסוד זה לית מלכו דתועזעזיניה. אמנם מענת מהר"ץ הוא שבתפילין חזינן שאינו ענין שתלוי ביד בלבד, אלא תלוי בלב וגם תלוי בתפילין של ראש, ואלו דברים שהאיטר ככולי עלמא, ולכן האריך בראיות מלשונות הוזהר והאר"י שתש"י מניחין בשמאל כנגד הלב, והסוד של שמאל תלוי בלב. ולכן כיון שבלב איטר הוא ככל אדם, שרק ביד הוא היפך מכל אדם, לכן הוקשה לו איך מסתדר ענין הלב עם האטר שמניח ביד ימין. ועוד הוקשה לו שחזינן מהרבה לשונות ודינים שיש קשר בין התש"י לתש"ר, שהם סוד מחובר ותלוי אחד בשני, וכיון שבתפילין של ראש מניח הכל ככל אדם, שהרי בראש לא שייך איטר כלל, ממילא אם מניח תש"י בימין יש כאן סתירה בבחינת

ימין ושמאל, שעושה תש"י לפי ימין ידיה ותש"ר לפי ימין דכו"ע, והמעין היטב יראה שכל מהלך דבריו סובב סביב זה.

**וכן** רואים מדברי מהרי"ע צמח בספרו נגיד ומצוה (מהד' שובי נפשי עמ' לג), וז"ל: אנו משימים תפלה של יד במרפק כנגד הלב בזרוע שמאל, כי שם רישא דרחל. צמח, כפי טעם זה, וכפי טעם שאמר הרב שרצועות שמאלית שצריך להיות עד החזה, שהוא מטעם הנוכר, וכפי טעם שצריך ליקח הציצית בשעת קריאת שמע ביד שמאל, מכל זה נ"ל לומר שאמר אינו רשאי לשנות, כדי שלא לשנות הסדר העליון. ע"כ. וכן הובא הגה זו בפרי עין חיים (שער התפילין פ"ז). הרי שכתב שתי טענות הנו', אחד שהוא תלוי בלב, והשני שקשור בתש"ר.

**ובזה** מובן היטב אמאי כתב מהרי"ץ פעמיים, גם בס"י כו ס"ו וגם בס"י קפ"ג ס"ה, שאיטר נוטל כוס של ברכה בשמאל, וז"ל: נ"ל שכיון שהכוס היא רח"ל היוצא מהשמאל ותיקנה עם הה' חסדים דיד ימין לזה צריך לאחוז הכוס בימינו כנוכר בדיון [ר"ל בשו"ע], משא"כ באתרוג ותפילין כאשר כתבתי בדף כד ע"ב. עכ"ל. שהוא ברור שבכוס כיון שרק עושים פעולה באצבעות הידים, אויל בתר ימין ידיה שהם ה' חסדים ידיה.

**והיוצא** מכל זה שחידושו של מהרי"ץ הוא אך ורק גבי תפילין של יד כיון שהוקשה לו כנו', אבל בשאר מילי אין לו שיטה מחודשת אלא אויל בתר דברי מרן השו"ע, בהלכות כוס של ברכה ובהלכות לולב וכדיני כתיבת סת"ם.

**ה.** ועל עיקר קושייתו איך יכון תפילין כנגד הלב עם סוד תפילין של ראש, שלכאורה הוא תרתי דסתרי, שתש"י מניח על פי ימין ושמאל ידיה, ואילו תש"ר מניח לפי ימין ושמאל דעלמא. אע"פ שאין לי יישוב לזה עכ"פ יש לזה רמז בכתוב, שבתש"י נאמר והיה לך לאות על ירך לך לאות ולא לאחרים לאות, דהיינו דאזלינן בתר ידיה, ואילו בתש"ר נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך אלו תפילין שבראש, שבחינתם לפי כולי עלמא, ואתי שפיר.

**ועל** קושייתו מהא דהוא כנגד הלב, כבר כתבנו במקו"א שבגמרא במנחות מוכח שכנגד הלב אינו קשור להנחה ימין או שמאל, שהרי לא הוכיחו מזה שמניח בשמאל, רק הוכיחו מזה שמניח בגובה של יד, חזוין שגם אם מניח בשמאל חשיב טובא כנגד הלב. ויש לעיין על פי הסוד אם יכון זה, וצ"ע.

**ו.** באופן שלמעשה בכל העניינים על פי סוד, יש לאיטר אפשרות למיזל בתר ימין ושמאל ידיה או בתר ימין ושמאל דעלמא [וזה מוכיח את הגמרא בחולין צב ע"ב שיש ספק אי אזלינן בתר ידיה או בתר מיניה], ולכן אין בדברי קבלה כדי לסתור או להוכיח כאזה שיטה.

**ועכ"פ** נמיית האחרונים שבמילי שאין להם הקדמות על פי הפשט, ורק כל עניינים הוא על פי נסתרות, למיזל בתר ימין ושמאל דעלמא. עיין פרי מגדים (או"ח ריש סימן קנ"ח אשל אברהם) שכתב שאזלינן בתר עלמא, והביא דבריו הגר"ק בקונטרס איש אמר. וכן נקט בפשיטות שו"ת באר משה ח"ב. ועיין מה דהארכתי בדיון קינוח בשיטות האחרונים בעניינים שעושים כנגד ימין הקב"ה מה דין האיטר, והשווה לכאן, ודו"ק.

### העולה לדינא:

צד ימין הוא החסד, וצד שמאל הוא הנבורה, ולכן ימין היא יד בעלת הכח, שהחסד הוא המשפיע, ואילו שמאל תשת כח כיון שהנבורה היא צמצום והנבלה. ובאימר צד ימין וצד שמאל לא משתנה מכולי עלמא, ואילו הכח הוא להפך, ולכן יד החזקה שלו היא בבחינת ימין וחסד היונק משמאל, ויד תשת כח היא בבחינת שמאל ונבורה היונק מהחסד. ולכן כשרוצים להמתיק הדינים יש שתי אפשרויות, או להמתיק הדינים שבשמאל הכללי וזוהו הוי ככו"ע, או להמתיק הדינים שבשמאל הפרטי וזוהו הוי ככולי עלמא, ולכן כל שיטות הפוסקים הם מיוסדים לפי הסוד. ובדברים שהם רק לפי הסוד נמיית הפוסקים לעשות לפי הכללי ולא הפרטי.





## הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

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

## בענין בדיקת הנקב במקום נפילת הפיטם

**א.** איתא בגמ' בסוכה (לו.) ניקב נקב מפולש במשהו ושאינו מפולש בכאיסר. והראשונים נחלקו בביאור הדבר מה נחשב לנקב מפולש. ולהלכה כתב השו"ע (סי' תרמ"ח סע' ב') דאתרוג שניקב נקב מפולש כל שהוא פסול. והביא השו"ע (סע' ג') את המחלוקת מה נחשב לנקב מפולש, י"א כפשוטו, דהיינו שניקב מצד זה לצד זה, וי"א כיון שניקב עד חדרי הזרע שהגרעינים בתוכו מקרי מפולש. ובמעם שיטה זו ביארו האחרונים [הובאו דבריהם במשנ"ב (סי' תרמ"ח סק"ד)] שהקליפה העבה המקפת את חדרי הזרע אינה נחשבת עם חדרי הזרע לדבר אחר, אלא היא נחשבת לדבר בפני עצמו לענין זה, וכיון שנקבה כולה מצד אחד הרי זה נקב מפולש, ועל כן אע"פ שחדרי הזרע וצד השני של האתרוג נשארו שלמים, הרי זה פסול.

**ויעויין** במשנ"ב (שם) שהכריע דיש להחמיר כסברא האחרונה, ורק בשעת הדחק שאי אפשר למצוא אתרוג אחר יש לסמוך על הסברא הראשונה ומותר לברך על אתרוג זה.

**ב.** והנה לגבי אתרוג בלי פיטם, כתב הרמ"א (סי' תרמ"ח סע' ז') שאם לא היה לו דד מעולם כשר. וכתב המשנ"ב (סקל"ב) שיש סימן לכך שלא היה פיטם מעולם, שיש במקום הפיטמא כמו גומא מתחילת ברייתו. והוסיף המשנ"ב דזה דוקא בסתם גומא, אבל לפעמים יש גומא עמוקה שחללה עד חדרי הזרע, וגיכר על ידי שיכנים לתוך החלל מחט או שאר דבר דק, ובוה נראה דפסול גמור הוא, שהרי ניקב עד חדרי הזרע פסול.

**ג.** והנה מנהגם של הרבה מורי הוראה לחשוש למעשה לדברי המשנ"ב הללו, וכשמגיע אליהם אתרוג עם גומא במקום נפילת הפיטם שיש בה נקב, הם בודקים אם הנקב מגיע לחדרי הזרע, כיון שהמשנ"ב פסק שבאופן זה האתרוג פסול.<sup>א</sup>

**ומיהו** לקושטא דמילתא נראה שבזמנינו אין צריך להקפיד ולבדוק זאת, עכ"פ באתרוגים זן חו"א. והיינו לפי מה ששמעתי מהגרש"צ רוננבלט שליט"א שהגר"י שפירא סיפר שפתח אחרי סוכות מאות אתרוגים זן חו"א, ולא ראה אף פעם שהגיע לחדרי הזרע. וכן

<sup>א</sup> ודרך הבדיקה המומלצת לדעת אם הנקב בפיטם אכן מגיע לחדרי הזרע היא על ידי הכנסת חוט [כגון חוט חשמל דק, או חוט דייגים, או חוט תפירה], לתוך הנקב, וכיון שבדרך כלל המקום של חדרי הזרע הוא מתחת לחוטם, נמצא שאם החוט לא מגיע עד מתחת לחוטם הרי זה כשר. ויש שבודקים זאת בעזרת עלה דק של הלולב.

שמעתי מהגר"ח שינפלד שליט"א שעכ"פ באתרוגים זן חזו"א לא מצוי כלל וכלל שיהיה כזה חור עמוק, וכן שמעתי מעוד תלמידי חכמים שבדקו את הדבר.<sup>2</sup>

**והשתא** כיון שאין כאן אפילו מיעוט המצוי, א"כ אין שום צורך לבדוק זאת. וכעין הא דקיי"ל בכל דיני טריפות שאין צריך לבדוק אחר שום טריפות מן הסתם חוץ מן הריאה דשכיחי בה טריפות, כמבואר בשו"ע (יו"ד ריש סי' ל"ט) ובש"ך (שם סק"ח). וכן מצאנו בהלכות תולעים שכשהתולעים בפרי הם מיעוט שאינו מצוי אין צריך לבדוק אחריהם, כמבואר ברמב"ם (פ"ב ממאכלות אסורות ה"ו) ובשו"ע (יו"ד סי' פ"ד סע' ח') שדוקא מיני פירות שדרבן להתליע טעונים בדיקה, וע"ש ברמ"א דהיינו כשיש מיעוט שכיח. ולשון הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קי"ג) "עוד אמרת מגין לנו מן ההלכה שצריך לבדוק הירקות, דע שזו הלכה רווחת בישראל ומפורש בגמ' שכל דבר שהרחש מצוי בו אסור לאכלו ולשתותו עד שיבדוק".<sup>3</sup>

**ומה**, שחשש הבכור"י הנ"ל [שהובא במשנ"ב סק"ב] וכתב שצריך לבדוק את הגומא שבמקום הפיטם, אפשר שבזני האתרוגים שהיו אצלו הדבר היה מצוי יותר.

ד. והנה אחד מגדולי המורים שליט"א לא הסכים עם הדברים, ואמר דכיון דאיכא לברורי, יש לעשות כן, למרות שזה מיעוט שמאד לא מצוי, ושאיני בדיקת פירות מתולעים שיש בו טירחה ולכן כשזה מיעוט שאינו מצוי אין צריך לבדוק, אבל בנדר"ד שאפשר לבדוק בקל יש לעשות זאת. ומיהו הדברים צע"ג דמעולם לא שמענו שיהיה חיוב בדיקה בדבר שהוא כל כך לא מצוי, גם אם אפשר לעשות זאת ממש בקל, וכפשטות דברי השו"ע הנ"ל. וכל מש"כ הפוסקים להחמיר בס"ס ובספר"ר כשאפשר לברר היינו כשעכ"פ יש ספק, אבל אם בכלל אין ספק מה הענין לטרוח ולבדוק.

**וחכם** אחד שליט"א טען שנדר"ד אינו דומה לבדיקה מתולעים בפרי שאין בו אפילו מיעוט המצוי, כיון ששם מחמת הרוב אין כלל מה שמעורר ספק, משא"כ כאשר רואים נקב בראש האתרוג יש דבר המעורר ספק ואולי בזה ראוי לבדוק אע"פ שמסתבר מסברא על פי הניסיון שהנקב אינו עמוק כל כך. [ומצאנו כעין חילוק זה באחרונים שיש רוב שאומר לא להסתפק ויש רוב שפושט את הספק]. ומיהו לקושטא דמילתא זה אינו, דכיון שעל פי

ב. באתרוגים התימניים הדבר אמנם קיים, אך גם בהם הדבר נדיר שהנקב יגיע לכזה עומק. ושמעתי שבאתרוגים התימניים חדרי הזרע נמוכים יותר מאשר המקום בו האתרוג מתחיל להשתפע. ואם זו אכן המציאות, אזי אפילו בהם יש להקל כשהחוט מגיע רק עד המקום שמשתפע, דעדיין אין זה מגיע לחדרי הזרע.

ג. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פ"א) הביא את שיטת המשכנות יעקב (יו"ד סי' י"ז) שאחד מעשרה מקרי מיעוט המצוי וצריך לבדוק אבל פחות מכאן לא. והשבט הלוי חלק עליו והחמיר יותר, ע"ש בכל דבריו. [וע"ע בדרך אמונה (פ"ט ממעשר שני צה"ל סקמ"ח)]. ומיהו גם השבט הלוי לא הצריך בדיקה אלא באופן שהופעת המיעוט ומציאותו הוא מצוי הרבה, והמיעוט מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום, והוא הוכחה שזה טבע מציאותו לגדל רוב כשירות ומיעוט טריפות. אבל פחות מכאן מאן דבר שמיה שיצטרכו לבדוק. וע"ע בשו"ת ישא יוסף (יו"ד ח"א סי' א') מה שהביא בשם הגריש"א ודוק.

כל הנסיונות והבדיקות נמצא שהנקב אינו מגיע לחדרי הזרע, א"כ הנקב בראש האתרוג כלל אינו מעורר ספק, וזה כמו נקב בעוקץ, ומה שמי שאינו יודע ואינו בקי חושש, אין זה נחשב לדבר המעורר ספק, שהרי ליודעים אין כאן שום ספק.

ד. העולה מהדברים, דמה שכתבו הפוסקים להזהר כשיש גומא עמוקה במקום נפילת הפיטם שאם חללה הוא עד חדרי הזרע האתרוג פסול, אין זה שייך באתרוגים המצויים אצלנו, עכ"פ באתרוגים מן חו"א, כיון שבאתרוגים הללו לא מצוי כלל שהנקב יהיה כל כך עמוק. ועל כן נראה שהאתרוגים הללו אינם טעונים בדיקה.



ד. ויש להוסיף עוד ב' הערות לקולא. ראשית דכבר כתב השע"צ (סקט"ז) דאף לשיטת המחמירים בנקב עד חדרי הזרע היינו דוקא כשאנו יודעין שהגיע עד חדרי הזרע, אבל בספק כשר. ועוד יש לציין לדברי החזו"א (סי' קמ"ז סק"ד ד"ה ולדעת) דכדי שיחשב נקב מפולש לא סגי שניקבה כל הקליפה אבל עדיין הקרום הדק שעל הזרע קיים, אלא בעינן שיעבור גם הקרום הדק. ושמעתי שהמציאות היא שבדרך כלל גם נקב המגיע לחדרי הזרע אינו נכנס פנימה אלא הקרום שעל הזרע עדיין קיים. ומהיה אכתי יל"ע אם לפי סברת המשנ"ב (סק"ד) ג"כ יש להקל באופן שניקבה כל הקליפה ורק הקרום שעל חדרי הזרע עדיין קיים, דאפשר שכיון שכל הקליפה ניקבה מקרי מפולש מחמת שסו"ס אין קליפה אף שהנקב לא נכנס לחדרי הזרע, ועיין.

והנה יש שדנו להקל בנקב בגומא מטעם שזה נקב שנוצר בתולדת האתרוג ולא על ידי אדם. וכן הביא בספר ארבעת המינים למהדרין (עמ' ש"ה-ש"ו) בשם הגר"ח קניבסקי, דכל הדין שנקב מפולש פוסל הוא רק אם נעשה על ידי אדם, אבל אם נעשה בידי שמים אין לו דין נקב מפולש. [וע"ע בלשון הגר"י אברמסקי במכתבו הנדפס בספר פניני רבינו יחזקאל (עמ' מ"ה)].

ומיהו לכאורה הדברים צ"ע, דלהדיא כתבו הבכור"י (סק"ד) והמשנ"ב (סקל"ב) שגם נקב בתולדה פסול. וע"ש בבכור"י שביאר דרך גומא קטנה אינה פוסלת כיון שאז הפסול הוא מצד חסר וכיון שמתחילת ברייתו הוא כן ולא נחסר ממנו כלל לא מקרי חסר. אבל בגומא שחללה עד חדרי הזרע, פסול גמור הוא, שהרי נקב בתולדה פסול כל היכי שניקב פסול. וע"ש שציין לדבריו לעיל מיניה (סק"י) במש"כ על פי ה"טז (סי' תרמ"ח סק"ח), והוכיח כן גם מהפמ"ג (י"ד סי' מ"ג משב"ז סק"ב).

הרב חיים יהושע פריעדמאן

כולל מכון להודאה, מאנסי יצ"ו

## שאלה בדין מי מצא כתובה בתוך מלתחה שקנה

**הנה**, בנידון השאלה במעשה שאירע, שנמצא כתובה של זוג אחד במלתחה שמכרו בתורת יד שניה, והשאלה הוא האם מותר להקונה שמצא את הכתובה להחזירו להם, או שהם צריכים כתובה חדשה.

**וצדדי** השאלה המה, דהנה בשטר כתובה הנמצא בשוק מבואר ברמב"ם ז"ל (הל' גזילה ואבידה פי"ח הי"ב) וז"ל, מצא כתובה אע"פ ששניהם מודים לא יחזיר לאשה שמה נפרעה כתובה זו או נמחלה ואח"כ מכר הבעל נכסיו והרי הוא רוצה לעשות קנוניא על הלקוחות, וכ' שם המ"מ דמשוה הרמב"ם דין כתובה לשאר בע"ח (ב"מ י"ג ע"ב).

**והנה** הש"ך (סימן ס"ה סעיף יב ס"ק ל"ב) תמה עליו דהא גמרא ערוכה בב"מ (ו' ע"ב) מצא שטר כתובה בשוק בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה, והאריך שם הש"ך בדברי הרמב"ם. ולכאורה קשה על הש"ך, דאדרבה הא מבואר שם בגמ' להדיא דבזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה. אמנם הראשונים שם (נמוק"י שם והריטב"א ד"ה מצא) הקשו דמ"ש משאר בע"ח ולמה לא יחזיר לקנוניא, ותירצו דמיירי באין בו אחריות וממילא לא שייך לקוחות, אולם ביש בו אחריות וראי דיש חשש בהו לפירעון וקנוניא. ולפ"ז כתב התומים (סק"ב) דא"ש מ"ש המ"מ דחשש הרמב"ם לקנוניא, דאף שהבעל מודה יחזיר לאשה, מ"מ יש חשש קנוניא כמו בשאר בע"ח וממילא אסור להחזירו, ודברי הש"ך צ"ע.

**ובירושלמי** ב"מ פ"א מבואר ג"כ דחיישנין בכתובה לפירעון ולקנוניא. וכתב האור שמה (פרק י"ח הל' ג"א הלכה א') דהרמב"ם ז"ל פסק כהירושלמי, וכ"כ בפני יהושע (ב"מ דף ד' ד"ה בתוס') דבכתובה חיישנין לפירעון ולקנוניא.

**והנה** בעצם צ"ע בזה, דאין לך עדים יותר מהאשה היושבת תחת בעלה והיא באה במעשה ב"ד, ולמה לא נחזיר לה כשהבעל מודה, ואי דסבירה ליה דרך לענין לקוחות אינה יכולה לגבות אבל מבעלה יכולה לגבות, אף זה מחוסר הבנה, דהא קלא אית לה דהא נשאת.

**והנה** הקצות בסימן מ"א (ס"ק א') כתב דבאמת בתוך זמנו לא חיישנין לפירעון, ודוקא גבי כתובה חיישנין לפירעון אף שהוא תוך זמנו בעודה תחת בעלה דכיון שהוא תנאי ב"ד חיישנין לצררי טפי, עיי"ש. והביא שם"כ המל"מ פ"א ממלוה ה"א, והשיג שם על המהרש"ך (ח"ג סימן מ"א) שכתב דדוקא לענין שבועה חיישנין לצררי אבל לא לענין פירעון.

**אמנם** בנתיבות שם (ס"ק י"א) השיג על הקצות, וכתב כמהרש"ך דלענין פירעון לא חיישנין לצררי דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום (ועיין במשובב מש"כ ע"ש).

**והביא** הנתיבות בשם התוס' (ב"מ י"ד ע"ב ד"ה לא אמר) והובא בפוסקים אהע"ז (סי' ס"ק י"ב) דאפילו במקום שכותבין כתובה ונאבד הכתובה אינו יכול לטעון פרעתי, ומ"ש

בגמ' שם לא יחזיר אין הכוונה לענין גביינא דוודאי גובה כתובה אפילו נפל, רק הכוונה דאין מחזירין לה הכתובה, אבל וודאי דיכולה לנבות הכתובה בלא שטר הכתובה.

**ובאמת** קשה טובה ע"ז, דהא כתובה לפנינו, רק שהיא ביד המוציא, וא"כ מה מועיל מה שהוא ביד המוציא, הא כיון דסוכ"ס יצטרך לפרוע לה כדין הטוען אחר מעשה ב"ד למה לא יחזיר לה הכתובה. וכה"ג הקשה בדו"ח לרעק"א (כתובות מערכה י"ג), ועיין בשער משפט סק"ח שמיישבו, עיי"ש.

**נמצא** לפ"ז, דכשמצא בשוק כתובה לא יחזיר לאשה, אע"ג דיש חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו ואע"ג דהבעל מודה, מ"מ משום חשש פירעון וקנוניא אסור להחזירה, אלא דצריך לקרוע הכתובה והבעל והאשה צריכים לכתוב כתובה חדשה.

**אמנם** בציוור הנ"ל כשנמצא הכתובה בחפץ של בעל הכתובה, יש לדון בזה, דהנה מצד אחד אינו גרוע כ"כ כמו כשאחד מצא בשוק ואין בו ריעתא כ"כ, אמנם מצד שני ו"ל כיון שמכר את המלתחה אם לא היו פרוע היו נוטל משם הכתובה דהוי כשטר שאינו פרוע דנוהר בהו, ואע"ג די"ל ששכחו שם, זה שייך לומר באופן שהלך ממקום שהכתובה נמצא שם ושכח שם, אבל באופן דמכר המלתחה והשאירו שם, מאן יימר דזה לא הוי ריעותא כמו נפילה.

**ומאידך** יש לדון כהיום, אם בכלל שייך לומר דאם נפל שטר חוב דיש בה ריעתא דנפילה, כיון דכהיום אין בו לקיחות, וצ"ע. וגם שייך לצרף שיטות הש"ך הנ"ל, דסובר גבי כתובה לא שייך החשש דפירעון ולקיחות.

**ובכך** העליתי כאן צדדי השאלה ע"פ דברי הפוסקים והשו"ע על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, ונפשי איותה לדעת חוות דעת רבנן ות"ח הבקאים בסוגיא זו, להורות כדת של תורה מה לעשות.



## תמיהות וישובים

ביאור בדברי הר"ן בדין מצות פריה ורביה באשה

**כתב** הר"ן בקדושין (ריש פרק ב', דף ט"ז ריש ע"ב בדפי הרי"ף) דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה, מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו.

**ובחידושי** אנשי שם (הנדפס שם על הגליון) הביא להקשות על זה, דאם כן במענה שהיא רוצה חוטא לידה וכו' אמאי לא קאמר משום דמסייע [למצות פריה ורביה] דעדיף טפי, עכ"ד.

**בונתו** להקשות מגמ' יבמות (דף סה:): [וכן נפסק בשו"ע (אה"ע סי' קנ"ד סעיף ו')] דאשה שתובעת מבעלה לגרשה מחמת שאינו יכול להוליד, אומרים לה שאינה מוזהרת על מצות פריה ורביה, ולכן אין מענתה מענה, ואם היא באה מחמת מענה, שהיא צריכה חוטא לידה, כלומר שהיא חפצה בכך שיחזיק בידה בשנות זקנתה, שומעין לה. ומה מקשה על הר"ן, דלפי דברי הר"ן למה צריכה למענה זו של שנות זקנתה, הרי די בכך שתמנעון שהיא חפצה לקיים מצות פ"ו. ואע"פ שהיא אינה חייבת לקיים בעצמה מצות פ"ו, מ"מ תוכל למנעון שהיא חפצה להיות מסייעת לבעלה לקיים מצותו.

**ונלע"ד** לבאר, וליישב שיטת הר"ן; ונקדים דמצות האשה לסייע בפ"ו, אינה מצוה חיובית שהיא חייבת בה, אלא מצוה קיומית, דהיינו שאינה חייבת בכך אלא שאם מקיימת יש לה מצוה בכך. ובזה יש ליישב הקושיא על הר"ן, דלכאורה אין אשה יכולה לתבוע גט מבעלה במענה שהיא חפצה לקיים מצוה קיומית שאינה חייבת בה. ואם לא כן לא הנהת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, דכל אשה תוכל למצוא הרבה מצות של גמילות חסד וביקור חולים שאין להם שיעור, שהיא מתבטלת מהם מחמת שעבודה לבעלה. אלא ודאי דאין זה מענה לחייב בעלה לגרשה מחמת זה.

**ולבאר** סברת הדבר ומעמו. י"ל דודאי אין אשה יכולה לתבוע גירושין מחמת כל דבר טוב ומתוק שראתה אצל אחרים והיא חפצה בהם, רק כאשר חסר לה איזה דבר שהוא 'הכרחי' לה, ויש לה 'צער' בחסרוננו, או אם הבעל אינו יכול להעמיד לה אותו דבר הכרחי, אז יכולה לתבוע שיגרשנה, כדי שלא יחסר לה צרכיה ההכרחיים. והנה זכות מצוה, אע"פ שהוא דבר גדול מאד, ועל ידה יזכה האדם לאושר נצחי בל יסוער, עם כל זה, אם האדם לא יקיים איזו מצוה קיומית, שהוא אינו חייב בקיומה, לא יגיע לו עונש או צער על זה, ואין זה בגדר דבר הכרחי לו. ולכן אינה יכולה לתבוע גירושין עבור זה. [אבל מצוה חיובית שהיא חייבת בה, היא סבה מספקת לתבוע גירושין, כיון שהתורה חייבה אותה לקיים אותה מצוה. לכן אומרים לה שהיא אינה חייבת בפריה ורביה, דאילו היתה חייבת היתה מענתה נכונה לתבוע גירושין].

הגהה בספר תפארת שמואל בדין המוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחלו  
**בגמ'** כתובות (דף פה:): איתא דהמוכר שטר חוב לחברו, ואח"כ מחל המוכר את החוב  
 ללוה, מחילתו מחילה (ועיי"ש בגמ' ובפוסקים אם וכמה המחל חייב לשלם להלוקח מה שגורם  
 לו הפסד). ובהגהות אשר"י (פ"ט סי' י') הביא בשם רבנו אלעזר ב"ר שמשון (וכן הובא דבר זה  
 בשמו במרדכי סי' רי"ט), דזהו דוקא במוכר שטר חוב, דאז לא מכר לו את גוף החוב, רק את  
 השטר, והחוב נשאר עדיין ברשות המוכר, ולכן הוא יכול למוחלו, אבל אם מכר את גוף  
 החוב, אין המוכר יכול למוחלו.

**ובהגהות** תפארת שמואל (הנדפס בגליון הרא"ש, למהר"ש קיידינאווער ז"ל בעל ברכת הזבח), כתב  
 ע"ז בזה הלשון: 'אבל יראה מדבריו ושאר מחברים (לכאורה זה ט"ס וצ"ל 'מדברי  
 שארי מחברים') שלא יכול להקנות שום מלוה לחברו אלא ע"י משכנות, אבל בלא שבועה  
 צריך להקנות לו השטר ושפיר יכול למחול'.

**וקשה** להבין דבריו, חדא דלא מצאתי בפוסקים שיוכלו להקנות חוב ע"י משכנות או ע"י  
 שבועה, ועוד קשה דסיפיה לאו רישיה, התחיל במשכנות וסיים בשבועה, והי"ל  
 לסיים 'אבל בלא משכנות צריך להקנות לו השטר', כמו שהתחיל בהקנאת החוב ע"י  
 משכנות. או הי"ל להתחיל בהקנאה ע"י שבועה, כמו שמסיים ע"י שבועה.

**והנראה** לענ"ד שיש ט"ס בדבריו. ואקדים דבגמ' (ב"ב דף קמז:): איתא דאם נתן חוב  
 לחברו ע"י מתנת שכיב מרע, אין המלוה [או יורשו] יכול למחול את החוב.  
 והמרדכי כאשר מביא דברי רבנו אלעזר ב"ר שמשון, מביא ראייה לדבריו מדין מתנת שכיב  
 מרע, דכמו במתנת שכיב מרע אינו יכול למחול, הוא הדין בכל מקום שהקנה את גוף  
 החוב אין המלוה יכול למחול. ונראה דהתפא"ש בא לומר דמדברי שאר מחברים משמע  
 דרק במתנת שכיב מרע יש כח זה, שהוא קנין גמור ואין המלוה יכול למחלו אח"כ, משא"כ  
 בשאר מיני האופנים שמקנים חוב, דינו כמו מוכר שטר חוב שהמלוה יכול עדיין למוחלו  
 אח"כ. ויש להגיה בדברי התפא"ש וכך צ"ל, שלא יכול להקנות לו שום חוב אלא על ידי  
 'מתנת שכיב מרע' אבל בלא שכיב מרע צריך להקנות לו השטר. [והטעות אירעה ע"י  
 שהיה כתוב משכ"מ, והמעתיק חשב שכתוב 'משכנות', ובאמת הוא ר"ת 'מתנת שכיב מרע'.  
 ואח"כ היה כתוב 'שכיב מרע', והמעתיק קרא 'שבועה'].

הרב אברהם יהושע העשיל אונגער

מרבני אנ"ש, ביהמ"ד דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו



### הערה באבות דרבי נתן

**באבות** דר' נתן (פ"ט) והאיש משה ענו מאוד (פ' בהעלותך) יכול כדורות הראשונים, ובבבלי  
 יהושע שם האבות הקדושים. ולהעיר ממש' חולין דף פט. אמר רבא וכו' גדול  
 מה שנאמר במשה ממה שנאמר באברהם ובדוד, באברהם נאמר ואנוכי עפר ואפר, ובדוד  
 הוא אומר ואנוכי תולעת ולא איש ומשה אמר ונחנו מ"ה, וצ"ע.

ויד"ץ דבספה"ק באר מים חיים וברית אברם ועוד, מביאים בשם הרה"ק הרבי ר' מיכל מולאטשוב זי"ע, שאין הכוונה לומר שמושה רבינו היה גדול מן האבות, רק מדרתו מ"ה גדול ממדת עפ"ר, אבל נראה ממי יצא אברהם אבינו ע"ה מתרה, ואפילו שהגיע רק למדת עפר יכול להיות יותר גדול, משא"כ משה שיצא מעמרם שהיה מאלו שמתו בעמיו של נחש, וכן דוד מישי ומהשכטים לוי ויהודה ואבות הקדושים. ובוז אפשר ליישב דברי האבות דר"נ, שלא יהיה סתירה מש"ם הנ"ל, ודר"ק.

#### הערה בנוסח ברכת אשר יצר

**בנוסח** הברכה אשר יצר וכו' גלוי וידוע לפני כסא כבודך וכו', ק"ל, א'. מה טעם הנוסח כאן לפני כסא כבודך, הול"ל לך ד' או לפניך (ובנוסח הרי"ף לפניך). ב'. ובכלל הול"ל סתם גלוי וידוע לכל העולם, שהרי לפניו ית"ש הכל גלוי וידוע ואין זה מחייב אותנו כ"כ, משא"כ אם זה גלוי לכל אפילו לנו שאם יפתח וכו' אי אפשר להתקיים וכו', זה בודאי וכל שכן שמחייב אותנו ביותר להודות ולברך לו ית"ש רופא כל בשר ומפליא לעשות, וצ"ע. [ועיין בסידור אוצר התפלות כפ' ענף יוסף, ובפ' עיון תפלה שם, ועדיין צ"ע, דלפי"ד למה אין אומרים מודה אני לפני כסא כבודך ואומרים לפניך, ושוב מצאתי בליקוטי מהרי"ח טעם נאה סדר ברכת השחר ע"ש].

#### הערה בנוסח קדושת כתר במוסף

**במוסף** של שבת בקדושת כתר יתנו לך ה' אלוקינו מלאכים המוני מעלה. הכוונה להמוני מלאכים שהם למעלה, אבל אין כת מלאכים שנקראו המוני מעלה ופשוט, וא"כ הול"ל המוני מלאכי מעלה, שאל"כ יש במשמע כת שנקראת כן.

#### הערה בנוסח תפילת תחנון

**בנוסח** של התחנון הגדול של שני וחמישי הבט משמים וראה וכו'. צל"ד מהו כפל הלשון הבט וראה. וי"ל דעיין בפירוש רש"י בפ' חקת ויעש משה נחש נחשת, ובפ' ח' שם ויאמר ה' וגו' והיה כל הנשוק ורא"ה אותו וחי, פרש"י אפילו כלב וחמור, לכך מספיק ראייה בעלמא, ובפ' ט' ויעש משה נחש נחשת אם נשך הנחש את איש והביט אל וגו' כתיב הבטתה, שנשיכת הנחש ממחרת למות וכו', אלא אם מביט בו בכונה ע"ש. נמצא שהבטתה היא ראייה עמוקה יותר שאינה רק ראייה גלויה ותיצוגנית. ולפי"ז י"ל בהנ"ל שיש ב' מיני שונאים, גלויים ונסתרים, ולכן מבקשים הבט משמים בהבטתה עמוקה מה שבלב השונאים לעשות בכלל ישראל, אעפ"י שאין מראים שנאתם החוצה אל העין, ואם אין אנו זכאים כ"כ לזה עכ"פ וראה מה שהם עושים ומראים בגלוי לנו שהסכנה מרחפת. ועפי"ז ל"ק מה שלכאורה הול"ל מקודם ראה יותר קל, ושוב והביט שהיא ראייה עמוקה יותר, כי המבקש צריך לבקש מתחילה הדבר הגדול, ואם לא יקבל יבקש עכ"פ הפחות יותר, ודר"ק.



## הערה בפירוש רש"י עה"ת

**בפרשת חיי שרה** (בראשית כד ג) ויען לבן ובתואל, פירש רש"י רשע היה וקפץ להשיב לפני אביו, וקשה הא אין אבות לבן נח, כמבואר בדברי רש"י (בראשית כ יב), ועוד קשה, שהרי אין זה מז' מצות בן נח לכבד אביו ואמו. וצ"ע. וי"ל דמובא במפרשים שכל דבר שהוא נימוס ודרך ארץ גם הב"נ מצווים עליו. וענין זה שלא להשיב לפני אביו הוא נימוס ודרך ארץ שכלי שגם הגויים מבינים והישרים שבהם עושים זה. וכמו דמא בן נתניה שה' לו מסירות נפש שלא להעיר את אביו, אף שע"ז עמד להפסיד סכום עצום.

## הערה בפירוש רש"י מס' מנחות

**במס' מנחות** (מד ע"א) ציצית מצוה קלה, פירש רש"י מפני שיש בה עשה בעלמא (כלא ל"ת), ובסוכה ושילוח הקן שהם ג"כ מצות קלות נתפרש בש"ס (מס' ע"ז דף ג.) שאין בהם חסרון כים, ומה שנא, בשלמא בשילוח הקן יש בה ג"כ ל"ת, לכך הוכרחו לומר מעם אחר שאין בה חסרון כים, אבל בסוכה הרי שייך ג"כ לומר המעם שאין בה רק עשה. וי"ל דברעת בני אדם הלשון קלה משמע שקל לעשותה ולקיימה, והיא כאשר אין בה חסרון כים כמובן, אבל באם א"א לפרש כן כמו בציצית שיש בה חסרון כים צמר מן הכבשים ותכלת, מוכרח לומר מעם אחר שאין בה רק עשה, ולכן בסוכה אף ששייך בה ב' המעשים בחר בטעם הפשוט יותר.

## הערה בפירוש רש"י על תהלים

**תהלים** (עד יט) אל תתן לחית נפש תורך, פירש רש"י תור שלך (מלשון תור"ר וכן יונה), ויונתן תרגם לשון תורים ובני יונה וכו' ע"ש. וק"ל חדא דהתרגום שם המיוחס ליונתן, שרש"י מביאו הרבה פעמים בתנ"ך, לא פירש כן רק מאלפי אוריתא, וא"כ הכונה על לומדי התורה לא מלשון תורים ובני יונה, והיכן מצא רש"י התרגום יונתן הנ"ל, וצ"ע. **ועוד**, דא"כ רש"י מפרש כמו התרגום והול"ל וכן פירש יונתן, ומפני מה כתב הלשון ויונתן תירגם, שנראה מדבריו שהוא מפרש פירוש אחד אבל יונתן תירגם באופן אחר, וצ"ע.

**ולא** דמסתפינא הוה אמינא דמ"ס נפל, וכך צ"ל תורך מלשון תורה, וכן פירש יונתן מאלפי אוריתא. ויש לפרש מלשון תורים ובני יונה.

## הערה בספר החינוך

**עיין** בחינוך פ' פנחס (מצוה ת' דיני נחלות בד"ה וגדולה מזאת למדנו) "ומה שיש לעיין בענין זה שנראה בתחלת העיון קושיא, כגון מה שאמרו זכרונם לברכה (קידושין כ"ח ע"ב), אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ועוד דברים אחרים, כבר נשאנו ונתנו בהן ודקדקנו את כולן יפה". וצריך ביאור הקושיא, דאף שהיו כמסירתו להדיוט, אבל איך יהיה הדין בהדיוט אם אמר לאחר שראוי לירשו נכסי לך ואחר כך לפלוני, והלך הנותן ונתן מיד לפלוני, הרי בודאי לא יזכה בהם פלוני, וכמו שכתב שם בעצמו לעיל מזה שאינו יכול להתנות אחר כך לפלוני, דמיד שאמר להראוי לירשו נכסי לך מיד קנה, ומה שאומר אחר כך לפלוני הוי

כמתנה תנאים בנכסי אחרים. וא"כ כמו כן בהקדש אם אמר נכסי לך ואחר כך להקדש הוי כמתנה תנאים וכמקדיש נכסי חבירו, שאינם קדושים אף שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כי אין זה אלא בנכסיו אבל לא בנכסי חבירו. וצע"ג. והיה מקום לומר דכוונתו למה שכתב שם בסמוך "כבר נשאנו ונתנו בהן וכו'" ועלה בענין מבורר כמו שכתבנו, ואולי חסר תיבת "לעיל", היינו שדומה להדין דהדיוט הנ"ל וממעם הנ"ל. אבל אחר העיון אין נראה שזו כוונתו, שהרי מסיים שם "ויאריך הענין אם באתי לכתוב הכל", ואם כדברינו לא היה צריך אלא לכתוב "כמו שכתבנו לעיל" ודי בזה, אלא נראה מדברין שיש בזה אריכות גדולה וענין אחר הוא, וצע"ג.

#### הערה בפירוש רבינו מיוחס

**בפירוש** רבינו מיוחס פ' עקב בעגל כתוב "ואכות" אותו, לשון כתיבה, כאילו כתיב ואכותות אותו "והדגש" מודיעו עכ"ל. וק"ל שבדרך כלל הדגש הוא כאילו נכתב אותו האות פעמיים, וא"כ היה צ"ל הדגש על האות "ת", אבל כאן הדגש הוא על אות "ב", וצע"ג. (ומוכח כמה פעמים מפירוש רש"י כן, שהדגש עושה את האות הנדגש כשניים, ועיין פ' בשלח עה"פ ונחנו מה "כי תלינו עלינו").

#### הערה ברע"ב מס' עירובין

**ברע"ב** מס' עירובין (פ"ג מ"ד בד"ה ובשני וכו') אבל לא בפת אחרת דהוי כמכין מיו"ט לשבת ע"כ, וק"ל ומאי הוי, הא מותר בעושה עירוב תבשילין, ונוסח שאומרים בעירוב תבשילין ולמעבר כל צרכא מיו"ט לשבת, וכ"ת דמיירי דלא עשה, הו"ל לפרש דמיירי בלא עשה ולא לסתום, ותו ע"ש בתוספות רע"ק איגר (אות לד) דמיירי ג"כ בעירובי תבשילין ע"ש, וצע"ג.

#### הערה בשו"ע או"ח ובהג"ה

**שו"ע** או"ח סימן ס"ה סעיף ב', קרא ק"ש ונכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שקורין ק"ש צריך לקרות עמהם פסוק ראשון וכו'. ובסעיף ג' איתא, קרא ק"ש ונכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שקורין ק"ש מוזב שיקרא עמהם כל ק"ש ויקבל שכר כקורא בתורה. הג"ה, אבל אינו חייב רק בפסוק ראשון, ע"כ.

**והדבר** קשה, למה עשה המחבר מזה ב' סעיפים, היה לו לכתוב שניהם בסעיף אחד קרא ק"ש ונכנס לביה"כ צריך (היינו חייב) לקרות עמהם פסוק ראשון, ומוזב שיקרא עמהם כל ק"ש ויקבל שכר כקורא בתורה, וא"כ לא היה צריך להג"ה הנ"ל, כי היה הדבר מפורש בדברי המחבר עצמו שבראשונה כותב צריך ובאחרונה כותב ומוזב, וצע"ג. ובכל אופן, צריך ביאור למה הוצרך הרמ"א להג"ה זו, הא כן נמצא מדברי המחבר עצמו בחיבור שני הסעיפים, וצע"ג.

#### רמזים בשו"ע או"ח סימן רל"א

**א** אולי יש לרמוז בסימן רל"א שכל עשיותיו יהיו לשם שמים, שענין הסימן במספר ובאותיות רל"א, שבא לרמוז על ענין הסימן, ורוח"ק הופיע בבית מדרשו של המחבר

הבית יוסף, כמו בכמה סימנים כמו תקפ"ו הל' שופר שגימטריא שופ"ר הוא תקפ"ו, כמו כן יש לרמוז במספר רל"א שהוא ר"ת לעשות רצונך אלוך חפצתי וגו' (תהלים), חפצתי פ' אפילו כשעשיתי חפצי עניני גשמיים או שום דבר שחפץ אני, לא יהיה זה רק לעשות רצונך אלוך, ותורתך בתוך מעי דברים הנכנסים בתוך מעי יהיה כשר ומהור עפ"י התורה עם הכונה לשם שמים.

**ב)** או יש לרמוז שמספר רל"א הוא ר"ת אחרי רבים להטות, שצריך לעשות ולהתנהג כמו הרבים, ולא לעשות דברים זרים ומשונים שיהי' בולט בדרכיו ובמעשיו, אעפ"י שיש לו טעם לדרכיו הני מילי ביחיד וברבים צריך להתנהג אחרת, פוק חוי מה עמא דבר, וכמו שמצינו בר"ע שהיה בשוק התחתון וסדינו בשוק העליון מרוב כריעות והשתחויות, לא עשה כן רק כשהיה מתפלל ביחידות אבל ברבים לא התנהג כך. ועיין בספה"ק קדושת ציון (פ' מסעי) עה"פ ויסע"ו מחרד"ה נסע ממקום למקום מרוב חרדת הקודש, אבל ויחנו במקלות פי' בקהל עם היה בחניה, ופי' בזה רגלי עמדה במישור במקלות אברך ה', והלכה כרבים, וכמו שכתב החינוך על אחרי רבים להטות שהרב בדרך כלל מכונים אל האמת, וזה כוונת סימן רל"א אחרי רבים להטות שכל עשיותיו יהיו לש"ש, ומ"מ ישנה דרכיו ברבים.

#### הערות בספה"ק קדושת ציון ח"ב

**בספה"ק** קדושת ציון ח"ב (על תהלים קיח) אל ה' ויאר לנו אסרו חג וגו', וז"ל הנה איתא בכונת הארזי"ל דצריך לכוון בשעת האכילה בשם א-ל הוי' שעולה בגימט' אוכ"ל, ע"ש. וק"ל דאיתא בצעמל קמן (אות טו) וז"ל וגם יצייר לפניו בשעת אכילה האותיות מאכ"ל בכתב אשורית, ויצייר שעולה צ"א כמנין הוי' בשילוב אד-ני עכלה"ק וצ"ע.

**ואו"י** י"ל בדרך צחות ע"ד הפסוק (שופטים יד יד) מאוכ"ל יצא מאכ"ל, פ' שע"י שמכון שם אוכל שהוא א-ל הוי' כנ"ל, יצא ג"כ מאכ"ל, שהוי' עם השילוב א"ד שהוא קרי וכתוב גימטריא מאכ"ל.

**שם** בהג"ל ועוד כתבו המקובלים דבאכילת ערב יוכ"פ צריכים לכוון בשם אלוקים, הרי דבסעודת מצוה צריך להוסיף גם כונת שם אלוקים וכו' ע"ש. ובהלכות פסח תס"ט סעיף ב' כתב הרמ"א דנוהגין להרבות קצת באכילה ושתיה ביום אחר החג והוא אסרו חג עכ"ל, וכמובן שגם זה הוי' כמו בסעודת חנוכה ששם כ' הרמ"א שהוי' סעודת הרשות רק אם אומר שירות ותשבחות הוי' סעודת מצוה, נמצא שבסעודות הללו (חנוכה ואסרו חג) צריכין לכוון חוץ מכונת אוכ"ל גם שם אלוקי"ם עכ"ל.

**ואו"י** יש לרמוז זה ברמז תיבות אסר"ו ח"ג שנוטריקון אוכל סעודת רשות ושר ומוסיף ומכון, ח"ג ר"ת חסד רשם ע"ש חס"ד א-ל כל היום קל והוי' רחמים, אוכ"ל כנ"ל גבורה גם שם אלוקי"ם ודו"ק, אל"י אתה ואורך יש לרמוז ר"ת א-ל לג' גימטרי' אלוקי"ם י' הוי', ובוה ממשיך הג' אבות א-ל חסד לאברה"ם, לג' גבור' אלוקי'-יצחק, י' הוי' רחמים מדת יעקב, ובוה אל"י אתה ואורך.

**ויק"ר** שע"י כוונות הנ"ל מגרש ומכניע כח הסמאל שנוטריקון סעודת מצוה אלוקים להוסיף לכוון ודו"ק, שלכן אומרים בשם צדיקים שר"ת שמו הוא סיום מסכתא סעודת מצוה אין לעשות, לפי הנ"ל ניהא, שזהו נגדו להכניעו כנ"ל מאוכ"ל יצא מאכ"ל, מע"ז גבורה אלוקים יצא מתוק ויה"ר שימחקו הדינן לרחמים.

### הערה בשו"ע הל' ר"ה

**בשו"ע** או"ח הל' ר"ה (סימן תקפ"ה סעיף א-ב): צריך לתקוע מעומ"ד. הנה. ונוהגין לתקוע על הבימה מקום שקורין (בתורה). וטוב לתקוע בצד ימין וכו' שנאמר עלה אלוקים בתרועה עכ"ל.

**ואולי** יש לרמוז את דברי המחבר בשו"ע סעי' א' והנה של סעיף א' וב' בתיבה אחת בתרועה (שמביא הרמ"א בסעי' ב'), והוא שאות עי"ן של בתרו"ע"ה ר"ת עומ"ד, שצריך לתקוע מעומ"ד כמש"כ המחבר בסעי' א', ושאר האותיות (חוץ מאות העי"ן) הנשארות הם "בתורה" פירוש ב' דברים המרמזים על תור"ה: א) לתקוע על הבימה כמש"כ הרמ"א בסעי' א' ששם קורין בתורה, ב) טוב לתקוע בצד ימין, שזה ג"כ רמזו על התורה שנתנה מימין שנאמר בפ' וזאת הברכה "מימינו" אש ד"ת דהיא התורה למו. ודו"ק.

### הערה בשו"ע או"ח סי' תקפ"ג

**בשו"ע** או"ח הל' ר"ה (סימן תקפ"ג סעי' א): יהא אדם רגיל לאכול בר"ה וכו' רוביא וכו' סילקא תמרי קרא, וכו', כרתי שיכרתו שונאנו, סילקא שיסתלקו אויבנו, תמרי שיתמו שונאנו, עכ"ל.

**וק"ל** למה משנה שרק בסילקא אומר אויבנו ובשאר אומר שונאנו. וי"ל עפ"י מה שפירש רש"י (פ' בהעלותך) עה"פ ויפוצו אויב"ך וינוסו משנאי"ך מפניך, דאויב"ך היינו המכונסים שבך (פ' יתר קריבים אליך) ושונאים הם מבחוץ וכו' ע"ש. ועפ"ז א"ש שרק בסילק"א שהוא לשון סילוק, אומרים אויב"ך שהם מבפנים כך ואנחנו כקוץ בעיניהם, כענין שאמור במצרים ויקוצ'ו מפני בני"י (ע"ש בפרש"י) שיסתלקו מאתנו, משא"כ השאר שיכרתו ויתמו ולא יכלו לרדוף אחריו ודו"ק. אבל ק"ק למה לא נאמר בהם שניהם שונאנו ואויבנו וצ"ע. ויה"ר שכל האויבים והשונאים והמעיקין לישראל יכלו, אמן כן יהי רצון, וישראל יהיו חיים וקיימים ויכתבו ויחתמו לחיים טובים ארוכים ולשלום.

### הערה בשו"ע או"ח הל' יו"ב

**בשו"ע** או"ח הל' יו"ב פ' (סי' תר"ב) בבאר היטב (סק"א), ומשנה ברורה (סק"ג), צריך כל יחיד לומר יו"ד וידויים לפחות בר' תפלות (לחש), וד' בחזרת הש"ן, ושתי פעמים אחד במנחה ואחד במעריב (נעילה) וכו' ע"ש. וצ"ב מ"ש א' "במנחה" וא' במעריב הלא הם בממנו"פ נכללים בר' תפלות, שהם מעריב (ליל יו"ב), שחרית, מוסף, מנחה, ב"פ בכל תפלה בלחש ובחזרת הש"ן ס"ה שמונה, וב"פ בנעילה ס"ה עשרה, וא"כ מנחה ארכייה אתרי רכשי, אי היא מהר' תפלות הרי חשב שבכל אחד מהר' תפלות יש שתי וידויים, ואיך אתה חושבו עוד הפעם ורק לידוי אחד, וצ"ע.

וי"ל דהר' תפלות אה"נ נחשב עם תפלת המנחה ויש בה ב' וידוים, וא"כ מעריב שחרית מוסף ומנחה ס"ה שמונה, ומנחה שכותב שוב אחד במנחה כונתו לתפלת מנחה ערב וי"כ שמתורה "בתפלת" לחש, ומעריב אחד הכונה על נעילה, ומתורה עכ"פ פעם אחד, הרי ס"ה עשרה וידוים לפחות שתלוי אם מתורה בנעילה פ"א או ב"פ, ואי מתורה ב"פ לא צריכים לחשוב מנחה של ערב וי"כ.

או י"ל, שבאמת אומרים בכל תפלה גם בנעילה ב"פ וידוי, וכדמוכח בשו"ע שם בהל' נעילה (סי' תרכ"ג) ע"ש. רק שכתבו שיחיד צריך להתודות לפחות יו"ד וידוים ב"פ בד' תפלות, ועכ"פ פ"א במנחה [הכונה במנחה של יו"כ. [וא"ת אבל לפי האמת שמתודין גם במנחה ובנעילה ב' פעמים א"כ הו"ל י"ב, י"ל דקאי להשיטות דסברי שאין הוספת המספר מגרע הכוונה והמכוון דבכלל מאתיים מנה], ופ"א במעריב ונעילה. והוא הנכון ודו"ק.

#### הערה בשו"ע או"ח הל' סוכה

שו"ע או"ח סימן תרל"ג הל' סוכה סעיף ט' היתה גבוהה מיו"ד והוצין יורדין לתוך יו"ד, אפילו חמתן מרובה מצילתן פסולה. [דמ"מ דירה סרוחה היא וקשה לאדם לדור בתוכה (מ"ב)]. אבל אם הנויין (נוי סוכה) יורדין לתוך יו"ד אינם פסולין. ופירש במ"ב (ס"ק כ"ז) דכיון דהם לנוי סוכה במילי אנבה, ולא מיקרי עי"ז דירה סרוחה, ומכאן בפוסקים דה"ה אם תלה כלים, עכ"ל.

וק"ל איך שייד לומר בדבר שבמציאות דין ביטול, בשלמא סכך פסול מחמת עצמו שייד לומר דין ביטול כדין איסור בטל בהיתר, משא"כ מציאות כדירה סרוחה שאין אדם דר בתוכה, ומ"ש מהוצין שלא אמרינן שם ביטול מטעם דסכ"ס היא דירה סרוחה כמו שכתב המ"ב שם (ס"ק כו) ע"ש, וצע"ג. וראי' מלהלן (בס"ק כח) כתב המ"ב בשם מג"א וה"ה אם היה הסכך עב ונטל מן הסכך מלמטה עד שנעשית גבוה יו"ד כשרה ע"ש. וקשה למה צריך ליטול, יאמרו שאותו מעט שתחת יו"ד יבטל לרוב שעל גבה שהם למעלה מיו"ד ויוכשר, אלא ודאי שסכ"ס כעת היא דירה סרוחה ופסול (וזה כ"ש מג"ס). וכן כתב להלן (בס"ק כט) לכמה פוסקים בחקק להשלימה ליו"ד ויש בין החקק להכותל ג' טפחים כשרה מכה לבד, אבל אין ישנים שם בג"ט, [דסכ"ס הו"ל דירה סרוחה, ששם אין יו"ד טפחים ואין אדם דר שם ע"ש]. נראה דאין ההלכה של ביטול ולכוד משנים את המציאות ופסול, וא"כ הדק"ל מ"ש נוי סוכה, וכלים.

#### הערה במס' פאה (שבסידור)

נוסחתינו בברכת ק"ש של שחרית שאומרים מיד המשנה של מס' פאה (פ"א מ"א) אלו דברים וכו' אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וכו' והשכמ"ת ביהמ"ד שחרית וערבית. (א) וצל"ד הלשון השכמ"ת ערבית, הו"ל לומר הערב"ת ערבית כמו המעריב ערבים, (ב) מהי כוונת השכמ"ת ביהמ"ד, לימוד התורה בהשכמה, או עצם הקימה אף בלי

הלימוד (כעין הולך ואינו עושה) ג) למה אוכל פירותיהן בעוה"ז, מ"ש משאר מצות הדיוט לעשותן ולמחר לקבל שכרן, וצ"ע.

**וי"ף** דמיירי מעצם ההשכמה והקימה שנקרא ג"כ השכמה ושייך ג"כ בערכית, שמקדים לבא לפני או בדיוקנות בתחלת הזמן של שיעור של ערבית ומיושב ק' הראשונה. וגם אח"כ יושב ולומד, וא"כ מגיע לו ב' פעמים שכר, גם על ההשכמה. ולזה אוכל מפירותיהן בעוה"ז, דזהו כלל דכל מצוה שעושה ביותר הידור או ביותר רזיוות וממון שחייב לעשותו, משתלם שכרו בעוה"ז, ע"ד מי הקדמני ואשלם לו. ולך נא ראה בספה"ק ובפרט בספרי חג' חיד"א ז"ל שחושב ומונה ט"ו אופנים ומינים מצוה שמגיע שכרן בעוה"ז, ועל עצם לימוד התורה הקרן קיימת לו לעוה"ב. ודו"ק ומיושב הכל בס"ד. ומה שכתבתי לעיל "נוסחתינו", פ' נוסח "הסידורים", כי במשנה שבמשניות ליתא "השכמת ביהמ"ד" וכו' ע"ש, וכתבו שם המפרשים שזה מברייטא, או ממאמר ר"י במס' שבת ס"פ מפני, ולא בא להוסיף רק מפרש שג' אלו נכללו בג' אלו שכתוב במשנה ואכמ"ל ע"ש.

הרב אשר זעליג גאלדמאן  
מגיד שיעור בישיבת באבוב, ברוקלין יצ"ו



### תמי' בספר אוצר שעשועים

**בספר "אוצר שעשועים"** (ליקוט מחידושים נפלאים מדברי הפוסקים והאחרונים), הביא דבר חידוש בשם הספר **"יפה ללב"** (לרבי רחמים נסים יצחק בן הגאון רבי חיים פלאג"י ז"ל, או"ח קכ"ח אות לג), וז"ל, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים - גם כשאין כהנים נושאים כפיהם שאומר שליה ציבור אלוני ואלקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת, יש לפנות עיניהם נגד (מול) הש"ץ כדי לקבל אור העליון הנמשך בעת ברכה זו, וכן ראיתא שנוהגים אנשי מעשה, שוב מצאתי כן להרב דוד ערמאה בחיבורו על הרמב"ם דעל מה שכתב שם (הרמב"ם ז"ל) 'עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה', סיים (הר"ד ערמאה) 'וכן בחזן בזמנינו' [פירוש: בזמן הזה בחוצה לארץ שנוהגין שלא לישא כפים אלא תמיד הש"ץ הוא שאומר אלונינו וכו', אף בזה נאמר הדין שלא לעמוד מאחוריו אלא כנגדו], עכ"ל. וכל המעיין יראה דכוונת ר"ד ערמאה לומר 'וכן בחזן בזמננו', דהכוונה דגם עליו נאמרה הדין דאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, ולא שצריך הציבור לעמוד בפניו כמו בכהנים, דאין לזה שום פשט, וטעה בזה בעל היפה ללב בכוונת הדברים.

הרב יצחק מאנדעל  
כולל עץ חיים קיראלהאזא, ברוקלין יצ"ו



### תמי' בדברי הגאון החזון איש זצ"ל

**הגאון החזון איש ז"ל** (בספר אמונה ובטחון) כתב בזה"ל, והנה אין הוזהרת השוחד מכלל המשפטים אלא מכלל חוקים, שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו ואדם רואה

טריפה לעצמו, אף אם הוא דל וכל חייו תלויים בו... ואנו בטוחים בחכמים שהגם מורמים מפחיתות כאלה, ולא יחשדו במ אלא קטני הדעת נעדרי בינה אשר לא ידעו ולא יבינו נפש משכיל... ואף במשפט בין איש לרעהו, לא פסלה תורה רק בשוחד שבזמן המשפט, אבל לא אסרה תורה לשפוט את אהובו ואת שנואו... ואף שנמיה הטבעית יש במוחלט להטבת אהובו ולרעת שנואו, אך כח טומאת השוחד אין כאן והתורה האמינה בבטחה גמורה את הדין כי יראה נכחות, ולא יטה ליבו, ע"כ. והנה מלבד מה שיש לפלפל בדברי הגאון החזו"א, הלא בתחילת הפרשה נאמרה בפירוש: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, והאיך אפשר לומר דשוחד הוא חק ולא משפט.

הרב יואל סאמויעלס

כולל אהבת התורה, לונדון יצ"ו



### תמי' בספר חנוכת התורה

**בספר** חנוכת התורה להגאון הרבי ר' העשיל מקראקא זצ"ל (פ' שמיני) עה"פ ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם (ט' ד'). כתב רש"י ז"ל, לפי שהיה אהרן בוש וירא לגשת, אמר לו משה למה אתה בוש לכך נבחרת.

**ותמוזה** דאטו בשביל שנבחר לכך, על כן אינו ראוי לירא ולהתבייש בדבר. ויש לפרש רש"י, דהנה איתא במדרש שלכן נבחר אהרן משבט לוי להיות כהן, כי אמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, שנדר ליתן מעשר מכל אשר יש לו, ובכלל זה חייב את עצמו להפריש מעשר מבניו ולהקדיש אחד מבניו להקב"ה. והנה ארבע מבניו שהיו בכורים נפטרו מכלל מעשר כי בכורים פטורים ממעשר, נשתיירו שמנה הבנים, והיה מונה משמעון עד בנימין ושוב חזר לראש לשמעון וחל המספר עשירי על לוי, לכן נתקדש אהרן משבט לוי להיות מעשר לד'. וקשה דלפי זה הלא גם לקחת היו ארבעה בנים עמרם יצחק חברון ועוזיאל, ולא נמנה גם הבכור עמרם אלא נמנה יצחק חברון ועוזיאל ואז יחול העשירי על יצחק, ובנו בכורו קרח ראוי להיות הכהן הגדול. אך לא קשה מידי, כי הבכורים לא נמנו רק קודם חטא העגל שאת היתה העבודה בבכורים, אבל לאחר החטא שפיר נמנו הבכורים עם כל האחים כי לא נתקדשו לעבודה. וזה שאמר משה לאהרן למה אתה בוש משום שעשית את העגל ואין אתה רואה את עצמך ראוי להיות הכהן הגדול, והלא לכך נבחרת, דוקא ע"י חטא העגל חל הגדול עליך להיות הכהן יען אתה בן עמרם האח הגדול, ואלמלא לא היה חטא העגל לא היה נמנים הבכורים ואז היתה הכהונה מגיעה לקרח, עכ"ל החנוכת התורה.

**אבל** לכאורה צ"כ שכתב דלאחר החטא העגל נמנה הבכורים עם המספר של המעשר משום הכא אמר משה לאהרן לכך נבחרת. וצ"ב דהחשבון הוא 1. עמרם 2. יצחק

3. חברון 4. ועוזיאל 5. עמרם 6. יצהר 7. חברון 8. עוזיאל 9. עמרם 10. יצהר. א"כ צריך  
 היה להיות קרח הכהן גדול שהיא בן הבכור של יצהר שהוא העשירי, ולא אהרן בן עמרם  
 שהוא אפילו לאחר החטא נמנה הוא התשיעי ולא העשירי, וצ"ב.

דוב בעריש קנאבלאך

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו





## מכתבים למערכת

יש הרבה דברים נוספים, כמו שמבואר בכ"מ<sup>א</sup>. הוא היה גם בקשרי משפחה עם רש"י, להיות שנכדת רש"י (אחות רשב"ם ור"ת) נישאה לר' שמואל בנו של ר' שמחה מויתרי<sup>ב</sup>.

**והנה** בכמה ספרי היסטוריה ותולדות נאמר בסתמא דשם אביו היה ר' שמואל, בלי להראות מקור לכך.

**הראשון** הוא הגאון החיד"א ז"ל בחיבורו 'שם הגדולים'<sup>ג</sup> שכתב על הספר מחזור ויטרי "חברו רבנו שמחה בר שמואל מויתרי תלמיד רש"י". ומשם התפשט ידיעה זו בכמה ספרים [בספרי 'משפחותם לבית אבותם'<sup>ד</sup> ציינתי ליאור החיים' של חיים מיכל, אשר בערכו של ר' שמחה כתב<sup>ה</sup> "ב"ר שמואל". לימבואי שבמחזור ויטרי מהדורת הרב אריה גולדשמידט<sup>ו</sup>. ולעוד ספרים<sup>ז</sup>].

**לעומתם**, מצינו כמה ספרים שלא העירו על שם אביו של ר' שמחה, לדוגמא: סדר הדורות<sup>ח</sup> לא הזכירו. גם בספר השימושי 'שמות חכמים'<sup>ט</sup> לא הזכירו ע"ד שם אביו כלל.

**כ"ה**. לכבוד מערכת קובץ 'עץ חיים' באבוב.

**אין מערבין שמחה בשמחה: שם אביו של רבינו שמחה מויתרי**

**ראיתי** במאמרו של הרב יוסף טאוב בגליון כ"ט "גברא בגברא מיחלף", שכתב גבי כמה וכמה מרבתינו הראשונים ז"ל שהחליפו האחרונים זב"ז.

**מאלו** שהזכיר, היה ר' שמחה מויתרי תלמידו של רש"י לבין רבינו שמחה ב"ר שמואל משפירא. וכתב ע"ד הצחות שעל זה אמרו חז"ל: 'אין מערבין שמחה בשמחה' (עמ' תכו).

**ברצוני** להוסיף נקודה בזה שהחליפו כמה בין שני ר' שמחה אלו, והוא גבי שם אביו של ר' שמחה מויתרי. וכדלהלן:

**ר' שמחה מויתרי** היה מתלמידיו המובהקים של רש"י, דרכו קיבלנו כמה דברים מבית מדרשו של רש"י. ר' שמחה הוא זה שחיבר ה"מחזור ויטרי" הידוע (אם כי כפי שהוא לפנינו

א. ראה מבוא למחזור ויטרי מהד' ר' שמעון הלוי הורוויץ, ולמהד' ר' אריה גולדשמידט.

ב. ראה הנסמן בספרי משפחותם לבית אבותם, ברוקלין תשפ"א, ע' כו.

ג. חלק שני, מערכת מ, אות פא (ערך מחזור ויטרי).

ד. ע' כח הע' 103.

ה. אור החיים, ירושלים תשכ"ה, ע' 597, סימן 1214.

ו. מחזור ויטרי, ששה כרכים, א-ג: ירושלים תשס"ד-ט, ד-ו: ירושלים תשפ"ג, מהדיר: הרב אריה גולדשמידט. במבוא, ע' 19 "מחזור ויטרי לרבינו שמחה בר שמואל מויתרי". וכן הוא שם ע' 11, 22, 23, 24, 25.

ז. לדוגמא: יצחק שילת, על הראשונים, מעלה אדומים – ירושלים תשע"ז, ע' 73 אות צח "ר' שמחה בן שמואל מויתרי". הרב נפתלי יעקב הכהן, אוצר הגדולים, חיפה, כרך ח', ע' שכ "רבינו שמחה מויתרי בן ר' שמואל". וב"דברים אחדים" בריש ספר שיטות קמאי, הרב שלום מאיר יונגרמן. ועוד. יכולים למצוא כמה ספרים נוספים בקל ע"י חיפוש ב'אוצר החכמה'.

ח. סדר ימות עולם, ד' תתס"ה (מהד' אור החיים, ע' שכד) "רש"י ... הוא ותלמידו ר' שמחה שחבר מחזור ויטרא". שם, שמות הספרים, ערך מחזור ויטרא (ע' תרכה) "ר' שמחה מעיר ויטרא תלמיד רש"י".

ט. הרב אברהם מאיר וייס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, ע' צז.

שמחה מויתרי היה ר' שמואל, וכי באמת נשתרב משם אביו של ר' שמחה משפירא. ע"ד שכתב הרב טאוב הני"ל.

**אמנם**, אעפ"כ אציע איזה דברים בשייכות לשם אביו:

**(א)** שם בנו של ר' שמחה מויתרי נקרא בשם שמואל, וכדלהלן: ר"י הזקן בעל התוספות קורא לר' שמחה מויתרי בתואר "זקני". אמו של ר"י היתה אחות רשב"ם ור"ת נכדי רש"י, ואם כן צריך לומר כי ר' שמחה מויתרי היה זקינו מצד אביו, היינו אבי אביו. והנה ר"י חותם את שמו בתשובות וכו"ב: "יצחק ב"ר שמואל". לפי זה יש לטעון כי ר' שמואל בנו של ר' שמחה מויתרי, נקרא ע"ש סבו, היינו אביו של ר' שמחה מויתרי. ולפי"ז היה שמו ר' שמואל.

**(ב)** יש להציע, אולי, אשר שם אביו היה: ר' יצחק.

**והוא** על פי תשובה של רבינו עזריאל בר' נתן תלמיד רש"י<sup>1</sup> שנדפס במחזור ויטרי. יש שם קבוצה של תשובות רבינו עזריאל בר' נתן, ובאמצעם כתוב "ואני יצחק בר' דורבלו מצאתי תשובה זו מרבינו עזריאל"<sup>2</sup>. ר' יצחק בן דורבלו היינו תלמיד של ר"ת שהוסיף תוספות למחזור ויטרי.

**בספרי** 'משפחותם לבית אבותם' הערתי על כך וסיימתי: "ולא מצאתי מקור נאמן לזה" ששם אביו היה ר' שמואל.

**והנה** אחרי עיון בזה עלה במחשבתי כי התחלפו בין גברא לגברא בין ר' שמחה מויתרי לבין ר' שמחה משפירא, אשר ר' שמחה משפירא היה שם אביו: ר' שמואל.

**זה** ששם אביו של ר' שמחה מויתרי הוא ר' שמואל מובא פעמים לא מעטות: תלמידו בעל האור זרוע מביא "ופי מורי רבינו שמחה ב"ר שמואל משפירא" בסימן ש"ל<sup>3</sup>. או בסימן תרמ"ב<sup>4</sup> "כתב מורי ה"ר שמחה בר שמואל". בסימן תשנ"ז<sup>5</sup> "ומורי ה"ר שמחה בר שמואל שיחיה". עוד שם<sup>6</sup> הביא האור זרוע תשובה שלו, שם חתם "שמחה בר שמואל". ועוד רבות שאין כאן המקום להביאם<sup>7</sup>.

**ואילו** גבי רבינו שמחה מויתרי, לפענ"ד, לא מוזכר אפילו פעם אחת בספרות רבותינו הראשונים בשם אביו (שמואל). החיד"א הוא הראשון אשר מביא דבר זה. [ואילו שם עירו, 'ויטרי' הביאו כמה ראשונים מכיון שהיה נקרא ע"ש עירו<sup>8</sup>].

**לפי** כל הנ"ל נראה לומר אשר באמת אין לנו מקור לומר אשר שם אביו של ר'

י. ברוקלין תשפ"א, ע' כו.

יא. רבינו יצחק ב"ר משה מווינא, אור זרוע, מהד' מכון ירושלים, חלק א', ע' רלט.

יב. ע' תקלב.

יג. ע' עתר.

יד. ע' תרעא.

טו. ראה גם ראב"ה לחבירו רבינו אליעזר ב"ר יואל הלוי, מהדורת דוד דבליצקי, בני ברק תשס"ב, סי' תת"ק שחותם "שמחה בר שמואל" (ח"ג ע' לח). שם, סי' א' וז' (סי' תתרי"ז) גם כן כנ"ל (ע' שעד), ובסימן שלאחריו (ע' שפב), סי' תתקכ"ה (ע' קלג), ועוד.

טז. רבינו יצחק ב"ר משה מווינא, אור זרוע, ח"א, סימן שסא (מהד' מכון ירושלים ע' רפח). כלבו (מהד' דוד אברהם, ח"ח, ע' רעט). ראה גם המובאות ב'מבוא' למחזור ויטרי מהד' גולדשמידט.

יז. מרדכי מועד קטן, רמז תתלח. הובא במבוא למחזור ויטרי, מהד' גולדשמידט, ע' 23.

יח. ראה בתשובותיו בתוך ספר שיטת הקדמונים, מהדורת הרב משה יהודה הכהן בלוי, מסכת עבודה זרה, כרך ג'. וראה גם בספר תשובות ר"י הזקן, ירושלים תש"פ.

יט. עליו ראה: בשמות חכמים, ע' צו. אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, ע' 172.

## הערה בענין השתתפות הבן בחליצה של אביו ואמירת הפסוקים חלוץ הנעל

**ראיתי** מה שכתב חכם אחד שליט"א בקובץ האחרון שיצא לקראת פסח תשפ"ג, בענין אם בן יכול להשתתף במעמד חליצה של אביו, כיון דמבזים את אביו ע"י מעשה היריקה והחליצה. ובשפלנו זכר למו שהביא הכותב שליט"א ממה שכתבתי מזה בספרי 'חליצה כהלכתה' שנשאלתי בזה להלכה ולמעשה, ובשעתו שאלתי את הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ זכר צדיקים וקדושים לברכה, וב' נביאים נתבארו בסגנון אחד להתיר הדבר, כי זהו סדר המצוה. ורציתי להוסיף נקודה חשובה לתעלת הקוראים והלומדים בשאלה למעשה שנשאלתי גם בזה באחרונה.

**הנה** לאחרונה נשאלתי למעשה מבן שהולך להשתתף במעמד חליצה של אביו, מה יעשה בענין אמירת חלוץ הנעל, ואבאר דברי. דהנה מבואר בגמ' יבמות (ק"ו ע"ב) שמצוה על כל הנמצאים שם במעמד החליצה גם אלו שאינם מהבית דין לומר ג' פעמים חלוץ הנעל, ונפסק כן בשו"ע (אבה"ע סי' קס"ט סעיף מ"ב) וברמב"ם (פ"ד מיבום וחליצה ה"ל ח), וכאן הבן שואל אם גם הוא יכול לומר יחד עם כל המשתתפים ג' פעמים חלוץ הנעל.

**ויסוד** הספק, דהרי מבואר בפוסקים והובא בפירוש סדר חליצה בשו"ע שם בשם הבעל הלכות גדולות, בטעם דאומרים ג' פעמים חלוץ הנעל, פעם א' חלוץ הנעל כאבל, פעם ב' חלוץ הנעל כמנוחה, פעם ג' חלוץ הנעל כמורד במצות סיני, דהיינו שהוא מורד שלא קיים מצות יבום כראון התורה לכתחילה.

**וא"כ** יש לעיין אם מותר לבן לומר תיבות אלו, דנמצא שיאמר הבן על אביו שהוא מורד במצות סיני ושהוא מנודה, ואף

ונראה אשר כל התשובות שבקבוצה זו במחזור ויטרי שם, הם הוספות שהוסיף ר' יצחק בן דורבלו, והיינו שקטעים אלו אינם מר' שמחה.

**והנה** באחת התשובות כותב ר' עזריאל, "אשר חכמים יגידו את שלום ידידי קרובי החבר ר' שמחה בר' יצחק, אני צעירו החתום דורש עם שלום קרובתי הגברת ובן יקיר יגדל כחושים. על שאילתו אני משיבו לפי עניות דעתי..."

**ייתכן** ואולי כי זה מכתב מר' עזריאל לר' שמחה, ולפי"ז יש ללמוד על שם אביו של ר' שמחה. אבל דבר זה אינו מוכרח, ובודאי שהיו אז חכמים נוספים בשם ר' שמחה<sup>23</sup>.

**[אמנם]** יש להעיר ממה שתמה הרב גולדשמידט בהערותיו למחזור ויטרי<sup>22</sup>, "ובאמת ייחוס התשובה לרבינו עזריאל – תלמיד רש"י – תמוה מאד, שכן דבריו סותרים פרש"י בסוגיא, ועל מה שפירשו רש"י וכל שאר המפרשים כותב המחבר להלן 'ותדע אחי כי כל המפרש ... אינו אלא שוגה', וקשה להעלות על הדעת שכן יכתוב תלמיד על פירוש רבו" עכ"ל".

**אפרים ליב הלוי לואיס**  
מח"ס משפחותם לבית אבותם  
ברוקלין, נ"י. יצ"ו



**לכבוד** מערכת הקובץ הנפלא 'עץ חיים', שזכה שמתבדרן שמעתייה בבי מדרשא, והוא בבחינת עץ חיים למחזיקים בה ותומכה מאושר. וברכתי שיהא רעוא שתוכלו להמשיך בעבודת הקודש עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה.

ב. מחזור ויטרי, מהד' ר' שמעון הלוי איש הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג, סימן ש"ז, ע' 353. מהד' גולדשמידט, כרך שלישי, ע' תרצ, סי' כה.

כא. ראה גם: רבינו תם: רבותיו ותלמידיו, 'ירושלים תשנ"ז', ע' 66. וראה אורבך, ע' 231 הע' 23\* גבי תלמיד רבינו תם בשם ר' שמחה. ויש לציין, כי בעל אוצר הגדולים, חלק ח' ע' שכ, קבע ר' שמחה בר' יצחק כערך בפני עצמו. אבל בספרים שימושיים אחרים כמו שמות חכמים, ועוד ספרים לא הזכירו ר' שמחה בר' יצחק.

כב. שם, הע' 1.

חכם וכמו שיתבאר. דהנה בספר 'ערוך לנר' (יבמות דף צ"ט ע"א) בהא דאמרינן שם דנמצאת בת חולצת לאביה כתב וז"ל, "קשיא לי, לפי מה דאמרינן בסנהדרין י"ט ב' דהמלך לא חולץ, ופי' רש"י משום דאיכא זלזול כבוד במה שירקה בפניו, וא"כ איך בתו חולצת, הא איכא ג"כ זלזול כבוד לאביה. וי"ל דלפי מה דמשמע שם טעמא דהמלך לא חולץ אף כשירצה, משום דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ובאב לא שייך זה, דאם מחל על כבודו כבודו מחול כמבואר ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ט, עכ"ל.

**אולם** לא זכיתי להבין וצ"ע, דהרי על בזיון דעת הרבה פוסקים דלא מועיל מחילה, ורק על כבודו יכול למחול, ואף בזיון שלצורך מצוה יש לעיין אם מועיל מחילה, דאפילו מלך נקטנן דאפילו לצורך מצוה אין בזיונו מחול, דהרי מה"ט פסק הרמב"ם (פ"ג ממלכים הל' ג') שמלך אין חולץ, וצ"ע ליישב. ועי' בשו"ת דברי מלכאל המצויין להלן שכתב, דאף מלך שמותר למחול על כבודו במקום מצוה, מ"מ על בזיון אסור לו למחול, עיי"ש.

**ואולי** לפי מה שכתב בפתחי תשובה בסדר החליצה הקצר (סי' י"ב) בשם הבית מאיר, שאם היבם ת"ח שעושה חליצה צריך לעמוד בחליצה, אף דבדינא דעלמא קיי"ל שאם הבעל דין תלמיד חכם מושיבים אותו מפני כבודו, מ"מ הכא שגילתה התורה שמותר לבזותו, שהרי קיי"ל שגם אם היבם תלמיד חכם מותר לבזותו, וא"כ גילתה תורה שאין משגיחין על כבודו, ה"נ אין משגיחים על כבודו בענין העמידה, וכן כתב בשו"ת רבי אליהו גוטמאכר (אבה"ע סי' נ"ב) דלענין תלמיד חכם כיון דהוא לדבר מצוה כבודו מחול, משא"כ מלך שאפילו לדבר מצוה אין כבודו מחול עיי"ש, וכן כתב בשו"ת דברי מלכאל (ח"ב סי' ע"ג) דליכא שום טענת פטור לתלמיד חכם להמנע מלעשות חליצה מחמת בזיון, עיי"ש. אולם עדיין ליכא ראייה מזה לענין אב, דרק תלמיד חכם מדברור דהתורה צותה לעשות חליצה גם כשהיבם ת"ח, א"כ יש כאן גילוי מילתא דלענין מצות חליצה לא משגיחין על כבודו, אבל ליכא ראייה לענין אב כיון דלא דברה התורה להדיא על חליצת אב, וצ"ע.

שהתירו לבן להשתתף במעמד החליצה וכנ"ל, מ"מ שם אינו רק משתתף ורואה מעמד החליצה, אבל הבן בעצמו אינו פעיל בשום דבר ואינו עושה שום דבר של פגיעה רק שנמצא שם, אבל לומר אמירה כזו שיכול להתפרש מפורשת כפגיעה בכבוד אביו, מאן יימר שהתירו. ולאידך גיסא יתכן, כיון שזה מצוה וכלשון הגמ' 'מצוה על כל העומדים שם לומר וכו'', ואין כוונתו לפגוע את אביו בזה דעושה כן רק מצד דזה סדר המצוה, וגם כשאומר כן אינו מתכוון לפירוש הראשונים הנ"ל, רק שהראשונים פרשו שזה המטרה באמירת ג' פעמים, אולי יש להקל.

**והגאון רבי דוב לנדוי** שליט"א ראש ישיבת **סלבודקה** הורה, שהבן יאמר בכה"ג רק פעם אחת חלוץ הנעל, שאז נמצא שאינו אומר על אביו שהוא מורד במצות סיני, דפעם ראשונה הוא רק לומר שעתה הוא כאבל, וכיון שעיקר המצוה הוא לומר רק פעם אחת, דבתורה לא כתיב ג' פעמים, ומה שאומרים ג' פעמים הוא רק ליתר שאת ולחיזוק הענין, סגי בזה, ונמצא שלא אמר אמירה היכולה להתפרש כפגיעה באביו, עכ"ל.

**והיה** מקום לומר דכמו שמתירים להשתתף בעצם מעמד החליצה דזהו סדר המצוה, ה"נ יש להתיר לומר ג' פעמים חלוץ הנעל דזהו סדר המצוה, ובצירוף מה שכתבתי בספרי 'חליצה כהלכתה' עוד טעם להתיר בהשתתפות הבן במעמד החליצה, כיון דבזמננו אסור לייבם, והוא מבחינתו יתכן שהיה רוצה לייבם באמת, לא היה מקום לבזותו, רק עושים זאת רק כי אין רוצים לשנות סדר המצוה, והוא מרצונו היה רוצה לייבם, וא"כ לטעם זה אפשר שיש להקל גם לומר חלוץ הנעל ג' פעמים, וכן שמעתי ממו"ח **הגרש"א שטערן** שליט"א לצדד להקל בזה לומר את התיבות חלוץ הנעל ג' פעמים, ומטעם הנ"ל.

**והנה** יש לעיין בכל האי ענינא, באם יאמר האב שהוא מחול על בזיונו אם שפיר דמי, ובפרט שהוא בזיון של מצוה. ובאמת שדנו הפוסקים בזה גם בעלמא, אבל יש נידון מיוחד בפוסקים לענין חליצה אם מועיל מחילה, ודנו בזה גם לענין מלך ולענין תלמיד

מתקיים לזמן ארוך, ועוד בזמנינו הצביעה מתקיים יותר מבזמן חז"ל, ואם כן אין בזה שום היתר.

**ואפילו** את"ל שהוא דרבנן, ועל ידי גוי הוי שבות דשבות לצורך מצוה, צע"ג מה מצוה יש לצבוע הפנים, ומה שיש שרצו להתיר משום כבוד הבריות, הנה כבוד הבריות דהתירו בכלאים בשב ואל תעשה שלא לפשוט הבגדים משום דהוי ממש בזיון, אמנם בנידון דידן אטו כל נשים הכשרות שאינן צובעות הם מבזוין ח"ו, ואם נאמר שהבזיון הוא שאחד מני אלף ירגיש שהאשה טבילה אטו זוהי בזיון לטבול, ופשוט.

**אמנם** טעם העיקרי כיון שהדור פרוץ כהיום בודאי יצמח מזה חילול שבת נוראה, שכל הנשים אם תשכחו לצבוע פניהם קודם שבת קודש תלכו לגויה לצבוע את הפנים. [א.ה. ולמעשה אף שזה נכון, מ"מ זה שייך להוראה לצורך הרבים שאין להעמיד גויה תמיד בכל ליל שבת, אך בשעת הדחק ממש כגון כלה באמצע שבת שבע ברכות וכדומה ומתעקשת להגיע לסעודה רק עם איפור לא נלעג"ד שיוולד מזה פירצה, ולכן בשעת הדחק עדיין נראה לי להתיר, וכפי שכבר הסכימו עמי כמה גדולי הוראה שלט"א להתיר בשעת הדחק גדול כזה].

**עוד** הביאו שם במדריך להוראה תשובה מאת הגרמ"ש קליין שליט"א דיין בבני ברק בבית דין שבט הלוי, שכתב לאסור לומר לנכרית לצבוע פניה. ואין להתיר משום כבוד הבריות, דדוקא מה שבגד בזיון גמור הותר איסור דרבנן משום כבוד הבריות, ועי' בשו"ת ריב"ש (סימן רכ"ו) שאין לדמות כבוד הבריות זה לזה, וכן בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן ס"ו) דדוקא דבר שיש בזה בזיון ממש, יש להתיר של כבוד הבריות. וכל שכן לקבוע שתשב נכרית בבית הטבילה הוי איסור גמור, וזו פרצה גדולה באיסור שבת. ואף אם ידחו הטבילה משום זה, אין להתיר בשום אופן, וכן היה דעת בעל שבט הלוי זצ"ל. ומ"מ אם יבוא לפני המורה מקרה באנשים הרחוקים משמירת תורת ומצוות או קלי הדעת, שיכול לבוא לידי איור כרת מחמת דחיית הטבילה, אז יורה שתלך לבית הנכרית לצבוע פניה כדי שלא יבואו לידי איסור חמור.

**ושוב** אסיים במה דפתחנא, יהא רעוא שתוכלו להמשיך בעבודת הקודש עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה. בברכת התורה כיאה לבמה החשובה של תורה שזכיתם להקים ברוב פאר והדר הגורם לפלפול של תורה בקרב הנך תריסין התלמידי חכמים שבדור.

**יחזקאל אהרן שווארץ**

**מח"ס חליצה כהלכתה**

**רב דקהל חסידים הר יונה, ודומ"ץ במערב בני ברק יצ"ו**



**ב"ה.** לכבוד חברי מערכת הקובץ החשוב והמפורסם עץ חיים, העי"י.

**בענין לשום איפור לאשה על ידי גוי' בליל שבת אחרי הטבילה**

**באתי** להוסיף כמה שחובא שם בחוברת ל"ז אריכות מהרב שמואל פרידמאן שליט"א, כמה תשובות מגדולי ישראל, אודות הפירצה להעמיד גויה בבית הטבילה לצורך נשים שטובלים בליל שבת ורוצים לשים איפור אחרי הטבילה על ידי גויה בשבת. והבאתם שם הרבה תשובות מגדולים שהחמירו בזה מכמה טעמים.

**ובאמת** נידון זה כבר דשו בו כבר כמה מגדולי ההוראה שליט"א, וכמו שראיתי בקובץ מדריך להוראה חלק ד' (עמוד תס"ו) הובא שם תשובה מאת הגר"י אייזנברגר שליט"א בעל מחבר שבטי ישראל, והעלה שם שאין להקל בזה מכמה טעמים. ראשית כל יש חשש איסור צובע מן התורה, ואפילו אם היא חושבת להסירה אחר זמן, אבל סוף כל סוף הצבע מתקיים רק שהאשה חושבת להסירה, ואין זה שום היתר לגבי צביעה, דרק דבר שאין מתקיים הוי איסור דרבנן, אבל אם מצד עצמו מתקיים יש חשש איסור תורה וזה פשוט. ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק א' (סימן צ"ט).

**ולגבי** שיטת הרמב"ם הל' שבת (פרק כ"ד) שכתב דצביעת הפנים הוי דרבנן, והטעם כיון שאינה מתקיים לזמן ארוך, כ"כ החיי אדם בטעם הרמב"ם, מ"מ המנחת חינוך כבר תמה על הרמב"ם שהלא

והצענו השאלה קמי גדולי ההוראה שליט"א ואלו תשובותיהם: דעת הגר"ש אלישיב שליט"א [זצ"ל] (ודעתו דאיפור חוצץ אף בדיעבד בכל גוונו וכנ"ל בהערה הקודמת ענף י"א) והגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א [זצ"ל], דאין לה לטבול עם צבע גם בצירוף כזה. דעת הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א והגאון רבי ח"פ שיינברג שליט"א [זצ"ל], דבשעת הדחק גדול כזה אפשר להתיר לה לטבול עם איפור, ובלבד שתשים דוקא סוג שבטוח שלא ימס ויתהווה דבר של ניוול, ויש להבהיר לה שאין היתר כ"א באופן חד פעמי.

**דעת** תלמידי הגר"ש וואזנער [שליט"א] [זצ"ל], חברי בית הוראה דזכר"מ: הגר"ש קליין שליט"א התיר לה לטבול עם איפור כעיקר הדין וכנ"ל, והגר"ש אולמאן שליט"א התיר ג"כ, אמנם הוסיף להגם דבדיעבד אף אם טבלה באיפור שיש בו ממש עלתה לה טבילה, כפשטות הדברים, וכדעת רוח"פ, מ"מ באופן זה שמשימה וטובלת לכתחילה, אף ששעת הדחק גדול הוא, מ"מ תחשו לדעת המיעוט ולא תשים כ"א צבעים שאין בהם ממש... הורה לי הגאב"ד דעברעצין שליט"א דבשעה"ד גדול כזה אפשר לומר לגויה שתצבע פניה בשבת אחרי הטבילה, דצביעת עור דרבנן, והוי שבות דשבות, ובלבד שלא תסייע להגויה, אבל הגר"ש אולמאן שליט"א מפקפק בזה, דקשה שלא תסייע כלל, וגם צ"ע אם יש סמך במקום זה להקל בשבות דשבות, [וצ"ע דהוי תלתא דרבנן, דהרי גם אינו מתקיים, וכמפורש ג"כ במהר"ם בריסק הני"ל], ודעתו דעדיף טפי שתטבול עם איפור שאין בו ממש, דאינו חוצץ לכו"ע.

**העולה** מזה שמצאנו מח' בפוסקים אם הכלה יכולה לטבול עם האיפור, ועוד מח' אם אפשר לסמוך על שבות דשבות במקרה דחוק כזה, וכן מח' אם בשעת הדחק כזה יכולה לטבול בערב שבת, בפסקי משנה הלכות (פרק י"א סעי' ג') – "אין להתיר לטבול עם איפור שיש בו ממשות על פניה אף בשעת הדחק גדול כגון כלה שחל ליל טבילתה הראשונה בליל שבת של שבע ברכות ובושה גדולה היא לה שידעו כולם שחופת נדה היתה לה ושיודע ליל טבילתה, ע"י שיראו שאין עליה שום איפור על פניה בסעודות השבע

**והנה** יש לעיין בכל זה כי הרי במקרה חמור של כלה בתוך שבע ברכות שחל ליל טבילה שלה ומתקשת שלא משתתפת בסעודות אם לא תהיה לה איפור על פניה והוא ממש חשש בושה וכבוד הבריות, במקרה כזה לכאורה אם אין ברירה ואין חשש שיוולד מזה פרצה, יש מקום להתיר לפי הענין, וכך הורה הגר"א נבנצל שליט"א לידידי הגה"צ הגר"א בעל האהל יעקב שליט"א, וכן הסכים לזה הגאון האדיר בעל הבאר שרים שליט"א.

**וראיתי** לפני שנים כבר עוד שהקדימו בנושא דידן, תשובה חשובה ומלאה בספר שו"ת ודרשת וחקרת, להגר"י גרוסמן שליט"א, חלק ד' יורה דעה (סימן כ"ד) ושם נשאל אודות מקרה דידן כלה באמצע שבע ברכות בארה"ב ששם מקפידים מאוד להתאפר, וחל ל"ט הראשונה בליל שבת שבע ברכות, ושם העלה חמשה עצות על פי הלכה, (א) תדחה הטבילה למוצאי שבת. (ב) שתטבול מבעוד יום ערב שבת קודש ותתאפר אח"כ ותשאר במקוה עד הלילה. (ג) שתטבול עם איפור. (ד) גויה תתאפר אותה אחרי הטבילה. (ה) לטבול אחרי הסעודה. ולהלכה בירר כל עצה ואיזה מהם עדיף. ולמעשה ע"י שם פרטי דינים בזה, עכ"פ לענין דינא אם הכלה לא תשמע לנו לדחות הטבילה או לטבול אחרי הסעודה ורוצה לטבול כרגיל ככל ליל שבת, יש מקום להקל על ידי צביעה מנכרית אם יכולה לעשות כן לפני זמן ר"ת הכי טוב, ובאיפור שאין בו חשש ממרח עדיף טפי, או תאמר לנכרי לומר לנכרי אחרת לעשות הצביעה, מזה מרוויחים דעת החוות יאיר הובא במשנה ברורה (סימן ש"ז ס"ק כ"ד) ומכיון שמצטערת כשאין לה איפור והוא עדיף מבין השמשות לר"ת שנחשב עדיין יום יש להוסיף גם דעת המהרש"ל הובא במשנה ברורה (סימן רס"א ס"ק ט"ז) ע"י שם.

**ועוד** ראוי לציין מה שכבר קדם בזה בספר חק וזמן (פרק ו' הע' כ"ח) וז"ל: "ואתא לידי עובדא בכלה שנישאת, ולא היתה החופה בטוהרה, וליל טבילתה הראשונה איקלע בליל שבת של שבע ברכות, ובושה גדולה היא לה שידעו כולם שחופת נדה היתה לה, ושיודע ליל טבילתה, ע"י שיראו שאין עליה שום איפור בסעודת השבע ברכות.

באו ובנו מגדלים נאים לפי ענין הדרשנים, הסברים מפוארים גג על גג לפרש דברים סתומים אלו. ועליהם אנו משבחים ואומרים ברוך שבחר בהם ובמשנתם מאמרים יקרים ומשמחי לב, בהירות ומאירות עינים.

**ואמרת** אל לבי כי הלא יש ארבעה חלקים לפירוש התורה שסימנם פרד"ס, ואמת שמדרש זו יפה נדרשת בדרך הדרוש וגם ברמו ואף בסוד, אבל עדיין אין לנו פ"ה לאכול כי דרך הפשט נשאר סגור, ועדיין מדרש הזה אומר פשוטני<sup>22</sup>. וקיימתי את מאמר התנא 'אם אין אני לי מי לי', ואחר רבות מחשבות נראה לי שהנחתי ה' לדרך אשר אם אינו דרך הפשט ממש מכל מקום קרוב הוא לו, והנני מציגו לפניכם.

**הפסוק** שהמדרש אמור עליו נמצא בשיר השירים פרק ז', פסוק י"ד, והנו הוא במילואו:

**הדודאים** נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים  
חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך.

**המילים** בעצמותם יתפרשו ככה: הפרחים של המין דודאים הפריחו ונותנים ריח טוב, ואצל פתחינו נמצאים כל מיני פירות טובות חדשים שנלקטו בשנה זו וישנים של אשתקד אשר צפנתי לך, חביבי. אמנם ידוע שאפילו פשוטו של מקרא בשיר השירים אינו פשוט כמראית העין, כי כולה נאמרה על דרך המליצה, ועל פסוק זה יש הרבה פירושים להרבה מפרשים, איש איש כסגנון לימודו את כל הספר. ואעתיק דברי אבי המפרשים רבינו הקדוש רש"י ז"ל:

**מפרש** "דודאים" שהוא לשון רבים של "דוד", כלי גדול, כעין קדירה וסל. **הדודאים נתנו ריח**. דודאי התאנים הטובות והרעות, כענין שנאמר (ירמיה כד, א) "הראני ה' והנה שני דודאי תאנים וגו' הדוד האחד טובות וגו' והדוד השני תאנים רעות מאד

ברכות וכל השבת יבלוט הפצעים שיש לה בפניה אעפ"כ אין להתיר לה לטבול עם איפור, ותדחה טבילתה למוצש"ק". ואילו דעת בעל רבבות אפרים (חק וזמן פרק ו' הע' כ"ח, עמ' רס"ד אות ב') – "אירע בכלה שנתקלקלה בספירתה, וזמן טבילתה היה בליל ש"ק ורצתה לטבול לפני שבת [שבע ברכות] ורב אסר לה, ועזבה באמצע סעודת השבע ברכות מרחק חצי שעה כל דרך, וזמן הטבילה, וחזרה מאוחר, וחיפשו אותה כדי לברך והיתה לה בוש, ונשאלתי מה היתה צריכה לעשות, ועניתי דבאופן זה שעת הדחק ותטבול לפני שב"ק".

**בברכת כהנים באהבה כעיתית**

**גמליאל הכהן רבינוביץ**

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש"

**על המועדים**

**רחובות יצ"ו**



**בס"ד**. לכבוד חברי מערכת הקובץ החשוב והנפלא שליט"א, יישר כח על הפצת הקובץ העשיר, המכיל בתוכו כל תבליני התורה. ותודה על שהדפסתם מאמרי שכתבתי בעבר. במצורף פה כתבתי לגלות 'פשוטו של מדרש' במדרש פליאה מפורסם, אשמח מאד אם תוכלו להדפיסו בקובץ הבא.

**פרדס של דודאים - דרך הפשט במדרש מפורסם**

**ידוע** לכל המאמר הזה אשר הוא מהמדרשים המפורסמים ביותר:

**הדודאים נתנו ריח, זה ראובן שהציל את יוסף, ועל פתחינו כל מגדים, זה נר חנוכה<sup>23</sup>**. אין צורך כלל לפרש את הפליאה.

**הנה**, כל ספרי הדרוש כתבו שמדרש הזה אומר דרשוני, וברוב בקיאות וחריפות

כנ. המדרש פירש ש'דודאים' רומז על ראובן כי בו אירע מעשה עם דודאים (בראשית ליד), ו'מגדים' על הפתחים' רומז על נרות חנוכה, כי היא מצוה המתקיימת אצל הפתחים.

כד. אין זה לומר שהמדרש בא לפרש פשוטו של מקרא, כי הלא נקרא מדר"ש ולא מפש"ט. אלא מסתמא יש אופן לפרש את המדרש כדי שיובנו דבריו בכל הקרוב אל עצם פשוטותם מבלי הצטרפות להשוות ולדמות לשונות ומושגים לשאר פסוקים ומאמרי חז"ל ולומר שעיקר כוונת המדרש היה לדברים אשר אינם מונחים בלשונו.

על מה שבלבל היצוע<sup>21</sup>. ונמצא דמה שכתוב בתורה וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיִּצְלָהוּ מִיָּדָם (בראשית לו, כא) הוא המקום הראשון שמוזכר בתורה שישראל קיים המצוה הראשונה, דהיינו תשובה. וכיון שהוא המקור הראשון של מצוה זו לישראל נעשה סיפור זה סמל למצות התשובה, וכשרוצים לדבר אודות בני ישראל שמקיימים מצוה זו משתמשים עם מעשה תשובתו של ראובן.

**ולפי"ז** מישרים דובב שפתי המדרש, כי בא לפרש את דברי כנסת ישראל להקב"ה: "הַדְּוָדָאִים גָּתְנוּ רִיחִי" זה ראובן שהציל את יוסף כדי לעשות תשובה, וְנִעַל פְּתִיחוֹנוּ כָּל מְגִידִים זה נר חנוכה, ונמצא שיש בידינו קיום מצוות "תְּדַשִּׁים גַּם יְשָׁנִים" מן הראשונה שבדאורייתא עד האחרונה שבדרבנן וכולם "דוֹדֵי צִפְנִתִּי לָךְ"<sup>22</sup>. ונמצא דברי המדרש קרובים מאוד לפירושו של רש"י שהעקתני למעלה (ש"הדודאים נתנו ריח" קאי אבעלי תשובה, וש"חדשים" קאי אמצוות דרבנן שהם חדשים יותר מן המצוות דאורייתא שהם ה"ישנים").

**[ועל** דרך הפשט אין להקשות שאם רצה שלמה המלך ע"ה לרמוז במליצתו על המעשה של ראובן שהציל את יוסף למה

אשר לא תאכלנה", אלו פושעי ישראל, עכשיו שניהם נתנו ריח כולם מבקשים פניך: **ועל פתחינו כל מגדים**. יש בידינו שכר מצות הרבה: **חדשים גם ישנים**. שחדשו סופרים עם הישנים שכתבת עלי: **צפנתי לך**. לשמך ולעבודתך צפנתים בלבך, ד"א צפנתי להראות לך שקיימתם: ע"כ.

**היוצא** מדבריו שכנסת ישראל אומרת להקב"ה שבני ישראל מקיימים כל המצוות מן הראשונה של המצוות דאורייתא עד האחרונה של המצוות דרבנן.

**ועתה** נחפשה דרכינו, מהו המצוה הישנה ביותר מכל מצוות דאורייתא, הוי אומר זו מצות התשובה. כן איתא בפסחים נד ע"א שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, וביניהם מצוה אחת והיא תשובה<sup>23</sup>. ומהו המצוה החדשה ביותר מכל מצוות דרבנן, ידוע לכל דזה נר חנוכה.

**עוד** נחקורה ונשובה, מי הוא הישראל הראשון שמוצאים בו שקיים את המצוה הראשונה, זה ראובן, כמו שכתב רש"י (בראשית לו, כט, ד"ה וישב ראובן) עסוק היה בשקן ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו<sup>24</sup>. ואיתא בחז"ל שראובן הציל את יוסף להשיבו אל אביו בכוונה שזה יהיה תשובה

**כה**. זהו לשון הברייתא: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן, תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח. ע"כ. ומה שמנו תורה אין הכוונה על מצות לימוד התורה אלא על המציאות של עצם התורה (כתובה מתחילה באש שחורה על גבי לבנה, רש"י). משא"כ תשובה, כי בפשטות ליכא "חפצא" הנקרא תשובה, כי תשובה איננה מציאות בעצם אלא היא שינוי רצון בלב וביטוי בפה, וע"כ מה שנברא תשובה הוא בריאת היכולת לאדם לעשות תשובה (בראת מדת תשובה, רש"י).

**כו**. ואף שכבר מצינו אצל קין שעשה תשובה (בראשית ד, יג) מ"מ לא היה מישראל.

ואל תקשה ממאמר הגמרא בב"ק צ"ב ע"א, מ"י גרם שראובן יהודה, יהודה, שכבר תירצו התוספות שם (ד"ה מי גרם) שראובן עשה תחילה תשובה בצינעא ואח"כ למד מיהודה והודה בפרהסיא.

**כו**. בתרגום יונתן (בראשית לו, כט) כתב שראובן הציל את יוסף כדי שימחול לו אביו. ובמדרש איתא (הובא בספר מדרש פליאה המבואר, סימן פ) וז"ל: וישב ראובן אל הבור ויאמר הילד איננו ואני אנא אני בא במעשה בלחה.

**כה**. ומה שלא אמרו "זה ראובן שעשה תשובה" הוא מפני כבודו.

ועפ"י פשט זה א"ש הא דהוסיף הכתוב תיבת "כל" אצל המגדים שהם נרות חנוכה, דכיון שהיא האחרונה שבמצוות הנה היא השלימה את מנין כל המצוות ורצה להדגיש שהיא האחרונה של כולם.



בקובץ ל"ט - ניסן תשפ"ג, שכתבו הרה"ג המפורסם רבי יעקב יוסף ווינקלער שליט"א, ושמעתני מתבדרין בבי מדרשא.

### חיוב שמירת חפצים בליל פסח - ליל שמורים

**עובדא** הוה, שאברך אחד נסע עם משפחתו להוריו על חג הפסח בעיר אחרת, ולכן הפקיד את כלי הכסף אשר לו, לשכנו הדר סמוך לו לשמור עליהם עד שיחזור. והנה בליל חג הפסח - ליל שמורים, נהג השכן השומר כפי המובא במגן אברהם בשם מהרי"ל, ולא נעל הדלת במנעול ובריח. באמצע הלילה נכנס גנב לתוך בית הנפקד, ויפן כה וכה וירא את כלי הכסף הנפקדים, ויקח אותם עמו. כשחזר האברך מביקורו ותבע את חפציו מהשכן חזרה, סיפר לו השכן השומר את אשר קרהו בליל פסח, בהפטריו שלא פשע מאומה במה שלא סגר הדלת במנעול, כי נהג לפי המובא בשולחן ערוך. אמנם האברך טען, שמ"מ פשיעה היא זו, כי סוכ"ס ה"י הדלת פתוח וגניבות שכחים באזור ההוא. והשאלה העומדת לפנינו כעת, עם מי הצדק בעובדא הלז.

**והנה** בספר בסוד שיח שחיבר הג"ר **שמואל דוד הכהן פריעדמאן** שליט"א בעל שדה צופים, הביא דיון בזה, ומספר שהציע השאלה לפני הגאון המפורסם רבי **יחזקאל ראטה** זצ"ל אב"ד **קארלסבורג**, והשיב לו הרב זצ"ל, שלדעתו פטור השומר מלשלם, כי לא פשע כלום, כי מאחר שסמך עצמו על דברי המג"א, הוה ל"י שמירה כדנטרי אינשי, והוה שמירה מעליא בליל פסח.

**אמנם** מביא בשם גאון דורנו רבי **חיים קניבסקי** זצ"ל, שפסק בעובדא הלז, שהשומר חייב לשלם, כי לא ה"י רשאי לסמוך על דברי המהרי"ל בעת שקיבל עליו שמירה על חפצי חברו. והוסיף הגר"ח זצ"ל לומר: שעל כרחק שלא ערך השומר את הסדר כראוי, כי אם ה"י עורך את הסדר כדבעי, לא ה"י קורה גניבה בביתו, עכ"ד הנפלאים.

**ונראה** מזה, דהגר"ח זצ"ל למד דענין ליל שמורים, נאמרה על כל גברא בנפרד וכל או"א כפי מה שערך הסדר שלו,

השתמש עם הכינוי של "דודאים", הלא הסיפור של **וילף ראובן וגו' וימצא דודאים בשדה ויבא אתם אל לאה אמו** (בראשית ל"ד) הוא ענין אחר לגמרי ואין ביניהם שום שייכות כלל. כי כיון שהענין שם בשיר השירים (סוף פרק ז) נאמר בגנות ופרדסים כמ"ש **לכה דודי נצא השדה**, לכן נקט תואר ששייך גם לראובן וגם לפרח שבגן. ובוה יצא המדרש ממראה שכולה מוקשה, אל כפתור ופר"ח בנר המנורה.

בן ציון ליב ציונער

כולל אברכים דבאבוב - 45, ברוקלין יצ"ו



**בס"ד.** אל כבוד המערכת החשובה.

### תיקון לגבי תולדות מהר"י טאיטאצאק

**בקובץ** ל"ג - ניסן שנת תש"פ - פרסמתם את פירושי מהר"י טאיטאצאק לפרקי אבות, ובתולדותיו נכתב שמגירוש ספרד הגיע לשאלוניקי שביוון, ורק לעת זקנתו עבר לקושטא. והנה בספר פסקי הגאון מהר"יט סימן נ"ג מובאת תשובתו שם מציין שגדל עם מהרלב"ח יותר מעשרים וחמש שנים, לכאורה זה היה בשאלוניקי אליה גלה גם מהרלב"ח עם אביו, גם מציין ששיבתו בעת כתיבת התשובה קיימת יותר משלושים שנה, ובזמן זה כבר גר בקושטא ושימש כרב קהל אראגון - פרט זה נלקח מתוך תשובת ר' מהר"ש חכים הלוי בר פלוגתתו ותשובת ר' תם ׳י יחיא בענין זה, מתשובה זו גם יוצא שתשובתו זו נכתבה לפחות כעשור לפני פטירתו - כי יותר מאוחר כבר עקר מהר"ש חכים עצמו לקושטא.

בברכה,

משה חזו

קרית גת, ארה"ק



**בס"ד.** לכבוד המערכת והקוראים הנכבדים, יהי נועם ה' עליכם.

**הנני** לחוסיף בזה ולהשלים מאמר הנפלא בענין ליל שמורים בהלכה, שנתפרסם

ברוממות הנפש ומעלה העליונה, כך נשפע לו מן השמים שמירה לפי מידתו וערכו.

**ולפי"ז** יתכן שע"ז רומז 'ליל שמורים', לי רבים (ועי' בגמ' ר"ה י"א, ושמו"ר יח יב ביאור הלשון) המורה דיש כמה דרגות בשמירה, לכל אחד ואחד לפי גודל ערך ורוממות העבודה שעובד בלילה הזה.

**אמנם** יש להעתיק מה שמובא (בס' רמזי הגדות, אמרי יאי י"ד א') בשם הרה"ק בעל **אוהב ישראל מאפטא** זי"ע, וז"ל: היה מצוה [הרב מאפטא] גם בלילה הראשונה של פסח לסגור דלתי הבית בהמנעולים שלהם, ואמר על זה, דהא באמת אין בטוחות מגניבה ע"י מנעולים, דהא אנו רואים דעל פי רוב נעשה הגניבה ע"י ששוכרים הגנבים את המנעולים, אבל זה דוקא בכל השנה, אבל בלילה הראשונה של פסח שהוא ליל שמורים אז בטוחים מגניבה, דהא נודע דדוקא באתערותא דלתתא איתער איתערותא דלעילא, וכן כל המעשים הנעשים למטה נעשה כן למעלה, לכן צריכים לסגור הדלת במנעול לעשות שמירה מגניבה למטה, ועי"ז מעוררים למעלה להמשיך משם שמירה למטה, ובפסח בלילה הראשונה מובטח שלא יהיה שום גניבה.

**היוצא** לנו מדברי הרב מאפטא זצ"ל, שצריך לנעול הדלת גם בליל פסח, ולפי דבריו בנדון דידן פשע הלה במה שלא נעל, וחיוב השומר לשלם להאברך המפקיד שוויות כלי הכסף אשר הפקיד אצלו.

## בליל שמורים אינו מסוכן לומר עשרת המכות על הסדר

**עוד** אוסיף בזה מה שמצאתי **בחתם סופר** - דרשות (חי"ב עמ' רמ"ז טור ב') וז"ל, "רי' יהודה היה נותן בהם סימנים, פירש בהגהות מיימוני בנוסח הגדה אות ב', לפי שבתהילים נתהפך סדרן בסימן ע"ח ובסימן ק"ה, על כן נתן בהם סימנים שלא ישנו ממה שכתוב בתורה. וצריך להבין מאי טעמא היפך דוד המלך ע"ה הסדר. וי"ל שיש סכנה להזכיר נזיקין אלו, על כן מהפך הסדר והצינורות שלהם מהופך ולא יוכלו להזיק, מה שאין כן

בליל שמורים יכול לאומרם על הסדר. והנה כשלומדים עם התינוק קודם הפסח מהפכים לו הסדר מפני הסכנה, ונותנים לו סימנים דצ"ך עדי"ש באח"ב ככה יאמרו בליל פסח".

**והעולה** מדברי החתם סופר ז"ל, דהגם שבכל השנה יש סכנה להזכיר עשרת המכות על הסדר, אבל לילה הזה משומר מן המזיקין, ויכול לאומרם על הסדר, ואין בו משום סכנה בלילה הזה.

**והנני** בזה בברכה תחזקנה ידיכם ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה,

יואל ברוך שימענאוויטש  
ברוקלין ניו יארק יצ"ו



**בס"ד.** כבוד המערכת הנכבדה העי"י.

## ביאור חדש בענין קבורת רשב"י ורבי אלעזר בנו במירון

**בספר** כפתור ופרח לרבי אשתורי הפרחי, כתב בענין ציוני הקודש של רשב"י ורבי אלעזר בנו, שהמקום בו הם נמצאים הוא ניהו ביהמ"ד של רשב"י.

**וכ"כ** הנוסע רבי יעקב בן נתנאל הכהן באיגרתו, שנכתבה בסוף האלף החמישי: "במירון רשב"י עם בנו **שני ציונים בבית המדרש שלו כי עדיין הוא קיים**". וכ"כ באיגרת תלמיד הרמב"ן שביקר במירון בתחילת האלף השישי: "ושם רשב"י ועליו ציון נאה, וסמוך לו רבי אלעזר בנו, **אומרים כי שם היה בית מדרשו של רשב"י**". וכ"כ רבי יעקב שליח רבינו יחיאל מפאריש, ועוד.

**והנה** על חזקיה מלך יהודה נאמר (והיי"ב לב, טז) "וכבוד עשו לו במוותו" וגו', ודרשו חז"ל (פתיחתא לאיכ"ר): "מה כבוד עשו לו וכו', רבי יהודה בן סימון אמר, בית וועד בנו למעלה מקברו של חזקיהו, בשעה שהיו הולכים לשם היו אומרים לו למדנו". ולפי"ז היה אפ"ל שגם ביהמ"ד הנ"ל במירון נבנה מעל קברי רשב"י ור"א לאחר קבורתם. אלא שמלשון הנוסעים הקדמונים הנ"ל נראה בפשטות שזהו ביהמ"ד שהיה לרשב"י **בחייו**.

קוברים אותו במערה זו, כי היא נעשתה למחבוא, והיא מתחת לביהמ"ד ולא בביה"ק.

**על** דרך זו אולי יש לבאר כמו"כ לגבי קבורת רבי אלעזר בר"ש במירון. דאיתא במדרש (קה"ר פ"א): "וכיון דדמך אתיהב בהדא גוש חלב והוה רבי שמעון מיתגלי על מרואי ואמר לון חד עין דימין דהות לי ולית אתון יהביה יתי גביי וכו'. שבתחילה נקבר רבי אלעזר בעיר "גוש חלב" מפני שלא רצו לקבורו עם אביו במערה זו מתחת לביהמ"ד, כי אין זה ביה"ק. ורק מפני בקשת רשב"י שהיה מתגלה אליהם בחלום, הביאו את ר"א אצלו למערה במירון.

**ביקרא דאורייתא,**

**שמואל חיים דוד הלפרין**

**מח"ס "השיר לשלמה" על פירש"י לשה"ש**

**בני ברק יצ"ו**



**בס"ד.** לכבוד מערכת הקובץ החשוב עץ חיים היי".

**בענין מכונת 'מיני באר' ומסננות בשבת**

**הנני** כותב מה שחשבתי על תשובת הגאון רבי דוד גרינפעלד שליט"א, עבור ענין של המסננות שנפוץ בינינו.

**הנה** כאן בארץ ישראל נפוץ מאוד שאנשים יש להם בבית מיני באר MINI BAR שהוא מכשיר חשמלי, שיש בו אוצר של מים קרים ושל מים חמים, ומתחת להכיוור יש מערכת מסננת, שהוא שלושה פילטרים, ויש שיש להם יותר מזה, אבל בזה נופל הרבה התירים שנתבאר בתשובת הרב לגבי מה שיש לכם בחוץ לארץ, ואני קניתי אחד עם הכשר של העדה החרדית, וחשבתי שאין מה לחשוש עוד, עד שאחר שנה שקניתי אותו שמעתי שיש שאלה על המערכת הפילטרים, וההכשר הוא רק על המכשיר לגבי ביטול והעברה.

**ובדרך** אגב בספר מגד חדש על הל' שבת, מאריך שם בענין זה באריכות גדול ומבאר שם כל הצדדים לאוסר ולהתיר.

**ואני** אכתוב מה שאני חשבתי ללמד זכות בזה. דהא יסוד השאלה הוא אם המסננת שאנו דנים בו בשעת שסוגרים הברז

**[וזה]** שלא כמאמרו הידוע של אחד מחשובי הדור הקודם זצ"ל בהפולמוס על טהרת דרכי מירון: "רבי שמעון האט מען נישט באגראבן אין א וואלד, נאר אין א בית הקברות". שהרי מפורש בלשון הקדמונים הנ"ל שבאמת לא נקבר רשב"י בביה"ק, אלא בביהמ"ד.

**אכן** דבר זה צע"ג, מדוע קברוהו בביהמ"ד, ולא בביה"ק כדרך כל הארץ?

**והנה** בענין בריחת רשב"י מפני הרומאים איתא בגמ' (שבת לג:): "אזל הוא ובריה טשו בי מדרשא, כל יומא הוה מייתי להו דביתוהו ריפתא וכוזא דמיא וכרכי. כי תקיף גזירתא א"ל לבריה וכו' דילמא מצערי לה ומגליא לן, אזלו טשו במערתא" וכו'. דהיינו שבתחילה הסתתרו בביהמ"ד, וכשנתחזקה הגזירה ברחו משם אל המערה בפקיעין והסתתרו בה. וצריך ביאור מאי כוונת הגמ' שהסתתרו בביהמ"ד, מה יועיל להם להסתתר שם, וכי אין הרומאים יודעים לחפש בביהמ"ד?

**והנראה** בזה בס"ד, דהנה מצינו בירושלמי (פסחים פ"א ה"א): "אמר רב הונא, כד הוינן ערקין באילין בוטיתא דסדרא רבא" וכו'. ופירש הקרבן העדה, שהיו מתחבאים במערות של ביהמ"ד הגדול מפני השונאים, עת"ד. הרי שהיו להם מערות מתחת לביהמ"ד להסתתר שם. [וידוע היום על כמה "מערות מסתור" כאלה, מזמן שלטון הרומאים, במקומות שונים באר"ק]. מעתה יש לבאר כמו"כ בכוונת הגמ' בשבת, שהיתה מערה כזו מתחת לבית מדרשו של רשב"י, שנעשתה להסתתר בה מפני השונאים, ושם הסתתרו תחילה עד שנתחזקה הגזירה וחששו שתגלה אשת רשב"י את מחבואם, וברחו משם אל המערה בפקיעין.

**והנה** לגבי קבורת רשב"י איתא באדרא זוטא: "בתר דנפיק פורייתא הוה סליק באויר וכו', כד על למערתא" וכו', דהיינו שפרחה מיטתו באויר ונכנסה למערה מעצמה. ולפי דברינו י"ל שנעשה לו הסתתרות זו שתהא קבורתו במערה קדושה זו שהסתתר בה בתחילה בחייו, כי אם היתה קבורתו נעשית בידי אדם מסתמא לא היו

כל הזמן מים משם א"כ תו דומה לדין המשמרת שלא נסתלק מעשה הראשון.

**אלא** ודאי כיון שהוא שאלה דאורייתא ודאי שאין כדי לסמוך על סברות והתירים שלא נזכר בדברי גדולי הפוסקים, וכאן בא"י יש עצה להוסיף עוקף שבת, שלפני שבת מסובבים כמין ברז סמוך להמסנת שפועל שהמים לא יעבור דרך המסנת.

**כתבתי** זאת למען ללמוד זכות על אלפים יראים ושלמים שמשמשים בו כרגיל בשבת, וחלק מן הסיבה הוא כשאדם קונה המכשיר יש לו הכשר טוב שמותר להשתמש בו בשבת, ואין שם שום הזהרה שההכשר אינו על כל השאלות רק על ביטול והעברה.

אליעזר דוד גראס  
אשדוד יצ"ו



### בעזה"ש"ת.

#### מענה על הנ"ל

**יישר** כחו שטרח להמציא לימוד זכות על המסנן החמישי, אמנם לענ"ד אין בדבריו ממה שאפשר להשתמש בה כסניף, וכבר נתפרסם בשער בת רבים עצה ההוגנת להחליף המסנת לגוש אחד, ואפשר גם לסגור אותה ע"י וואל"יו מיוחד לשבת, וכן רבים מקיימים מש"כ וה"י ביום השישי והכינו את אשר יביאו ע"י שממלאים מים מערב שבת, ויום השביעי קודש לה'.

**ראשית** דבריו כתב עפ"י שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' צ"ט) שכתב להתיר לשום שקית טיי לתוך מים חמין בשבת, וכ' דכל זמן שמונח מותר להוציא מים, אך יזהר שיניח קצת מים סמוך להשקית וכן שלא יוציא השקית, ויסוד ההיתר הוא עפ"י דינא דמשמרת, דמאחר דהמים נכנסין ויוצאין צלולים אין כאן ברירה, וה"ה בטיי שמונח בכוס המים נכנסין ויוצאין כל הזמן, ואמנם אסור שיוצא כל המים מהכוס וכן להוציא השקית דבכה"ג לא שייך ההיתר "שהמים היו צלולים בנתינתם" מאחר שכבר נסתלק מעשה ראשון ומתחיל מעשה חדש, עכ"ד.

נקרא נסתלק מעשה הראשון או לא, כמו דמבואר בשו"ת מנחת יצחק לגבי הוצאות עלי הטיי. והנה הגם שכיון שסוגרים הברז כבר אינו דומה ממש לדין המשמרת בסעיף ט', מ"מ הדעת מאוד נוטה, דכיון שאינו פעולה בגוף המסנת רק רחוק מזה שאינו צריך עכשיו לעוד מים אינו בגדר של נסתלק מעשה הראשון דלגבי האדם הפותח וסוגר הברז שאינו חושב מה שנעשה שם למטה ממילא הוא תמיד מכין רק על המים שעובר שם ולא על מצב של התערבות.

**ולא** משום שזה רק הסרת מונע, ומשום גרמא, אלא משום שבדרך זה הבורר נחשב כל הזמן שנכנס מים צלולים ויוצא מים צלולים ואינו נחשב שיש מצב שנסתלק מעשה הראשון ויש מצב של תערובות והאדם הפותח עושה מעשה ברירה במים המעורבים.

**עוד** חשבתי להוסיף, דהא ידוע שדבר לח אין מצב שעומד על מקום אחד, אלא כל הזמן כל המים שמחובר הולך ושב כל הזמן, וכמו שזה נוגע למים שבמיחס שהמים שיוצא עובר בתוך החלון של המיחס שרואים דרך שם כמה מים יש בהמיחס, והמים שעומד שם בהחלון אינו מגיע ליד סולדת בו, ויש שרצו לומר שיש בו משום מבשל בפעם הא' שנוטל מים מהמיחס בשבת, אבל נתברר על פי מומחים שאינו כן, דהמים שמונח שם בשבת בבוקר כשהאדם נוטל משם אינו כלל אות המים שהיה שם בתחילה, ומים זה כבר נתבשל ולא נצטן לגמרי ואין בו משום ביטול.

**וכמו** שהוכיחו זאת ממה שהאדם ישים טפה צבע לתוך מים שעומד והצבע יתפשט בכל המים, וכן באיסור והיתר כשיתערב טיפה חלב לתוך בשר שיש בו ס' לח בלח, מפורש שאין חשש ליטול מאותו מקום שנפל שם החלב, הגם שלא מעורב כל הבשר.

**וא"כ** על פי סברא זה חשבתי להמתיק קצת דנמצא שכל הזמן גם בזמן שהברז סגור, מ"מ יוצא כל הזמן מים מהמסנת דהא החתימה אינו באותו מקום של המסנת רק רחוק הרבה משם, ויוצא כל הזמן מים מהמסנת וכן נכנס בחזרה, אבל כיון שיוצא

שרואין בתמונות המופיעים בקובץ, ולכן אף אם המציאות היתה שהמים הסמוכין להצינורות יכולים לצאת ולהיכנס, עדיין לא הועיל מאומה להמים שבתחתית הכלי שאין ביכלתם לעלות ולצאת דרך הצינורות כ"ז שהברזא סגורה מאחר שטבע המים לירד ולא לעלות. ול"ד לשקית טיי שמונה בכוס כל כולו מוקף במים באופן שביכלתם לצאת ולהיכנס, אמנם באמת המציאות אינו כן, וגם הסמוכים להצינורות אין ביכלתם לזוז ולהתנועע כיון שכל המים מלוחצים ע"י לחץ אויר הדוחק את כל המים עד המחסום, לכן א"א להמים לצאת ממקומם. [ואפשר להבחינו ע"י כלי הנקרא סירינדז"ש בלע"ז שמטרתו להכניס זריקה בגוף האדם וכד', שאם יכניס לתוכה אויר עד חצי ואח"כ יכניס לתוך חצי השני מים, ויהי ממולא חצי מים וחצי אויר, לא יתנענעו המים ממקומם גם כשיהפכנה לכל הצדדים].

**ולחתימת הדברים יש להביא פתגם העולם שמלאכה זו היא "בורר שאינו מבורר", וניתן לחשוב שהוא משום המכשולות במלאכה זו ה"י, וכמ"ש המשנה ברורה (ריש סי' שיי"ט) ועפ"י דברי האבני נור (הובא בהקדמה לסי' נ"ב שפתים) שלכן הלכות רבית הם מהלכות החמורות משום שהאדם נכשל בזה הרבה ולכן הטמטום בענין זה גדול יותר ע"כ. ומדה טובה מרובה בזכות תיקונים גדולים של רבים היראים והשלמים נזכה לומלאה הארץ דעה את ה', ובזכות שמירת שבת כהלכתו נזכה לנחמת ציון וירושלים.**

**כ"א מנחם אב תשפ"ג**

**דוד גרינפעלד**

**קרית יואל יצ"ו**



**בס"ד.** לכבוד מערכת הקובץ עץ חיים באבוב, לאחר עטירת השליו והברכה.

**בהבוב מצה ביום טוב**

**בקובץ** ל"ט - ניסן תשפ"ג ראיתי משי"כ לדון הרב בנימין ראובן שלעזינגר שליט"א ממודיעין עילית, האם מותר להבהב את המצה באש ביו"ט בכדי לעשותה

**כוונתו** דמאחר שאופן הברירה מתקיים ע"י מעשה חדש ולא ע"י כניסת מים בכחם העצמי, אין כאן ההיתר, דלא שייך להתיר מכח מה שהיו צלולים בנתינתן מאחר דאין הברירה המשך מהנתינה, ובסילוק מעשה הברירה הראשונה ע"י הוצאת השק נשאר תערובת עלים ומים ושוב מבררם במעשה חדשה שאינה המשך להברירה הראשונה שע"י הנתינה, ומשי"כ המנח"י נסתלק מעשה ראשון, ר"ל מעשה ברירה הראשונה, ואין הכוונה לגבי האדם הפועל וכדמצינו גבי כורה אחר כורה, דכאן אין הנידון על האדם הפועל רק על המתברר מאיזה פעולה מתברר אם ע"י ברירה שפעל בנתינה או ע"י מעשה חדשה.

**וא"כ** מה שכתב "דלגבי האדם הפותח וסוגר שאינו חושב מה שנעשה בפנים לידי" נחשב כל הזמן כאילו נכנס צלולים ויוצא מים צלולים ואינו נחשב שנסתלק מעשה ראשון, במח"כ לא ניתנו להאמר, מאחר דהמציאות הוא שנסגר הזרם ונפסק הברירה הראשונה.

**גם** מה שבתוך דבריו כתב שאינו מכוין על מה שנעשה למטה רק ליקח מים, לא ביאר סברתו כל הצורך, דהא גם המשתמש בשאר כלים אינו מכוין למה שנעשה בתוכו כגון המוציא מים חמין מן הברז כל כוונתו הוא להוציא מים חמים ולא שיכנסו מים קרים להתבשל וכו', ואדרבה יאמר נא האם יהי היתר לדחוק כפתור עלעקטראני באופן שאינו יודע מה נעשית בפנים, והאם מותר לפתוח דלת מקרר שהנורה נדלקת בפנים הלא כיון שבפעולתו נעשית התוצאה בוודאי ה"ה פעולה שלו, וכל שכן בנידון דידן שעושה פעולת בורר בידים כמו שנתבאר בתשובה בארוכה בעזה"י.

**וגם** מה שכתב שהמציאות כאן הוא שהמים שבתוך המסננת החמישי אינם קבועים שם, ודן כן על פי הידוע מן טבע המים, ושפט מסברא דלפ"ז נמצא שגם בנידון שלפניו אין המים קבועים בתוך המסננת גם כשהברזא סגור, ומאחר דהמים מתנועעים גם בעת הסגירה יש לדמותן למשמרת, הנה גם לדבריו לא דמי דהרי כאן במסננת החמישי הוא כלי מלא גרגרים, ויש צינורות באמצעו שמביאים ומוליכים המים (כמו

לעשות כן ביו"ט משום מתקן. ויש לדון דהא סו"ס הוא צורך האכילה, ומדוע לא נימא דניהוי כמכשירי אוכל נפש. וסברא להיתרא בהיפוך חזיתי בחזו"ע (שבת ח"ב ע"א קפה בהערה) שהביא דברי הגרשז"א בשולחן שלמה, וכתב לדחות דבריו וז"ל: ודע דמ"ש בספר שלחן שלמה שלמה שלדעתו לחם משנה שנחתכה ממנו חתיכה אסור בשבת או ביו"ט לעשותו שלם, משום דהוי כמתקן מנא אינו מחזור כלל, בפרט שדין לחם משנה אינו חובה כ"כ, כמ"ש המג"א עכ"ל, וכן ראה עוד בענין זה משי"כ הרה"ג אלטר אליהו הלוי רוזנישטיין זצ"ל בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ט' גליון ג' נא שבט אדר תשנ"ד) ושוב נדפס בשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סימן קח.

**וכן** ראה בס' הלכות המועדים להגרשז"א גרוסמן שליט"א רב העיר אלעד (פרק ד' ס"ז) שג"כ כתב להתיר כדברי החזו"ע, [ולא זכרו] ומ"מ כתב שם שלגבי מצות לדינא אין להתיר וז"ל: ולחרוך שולי המצות כדי שתהיה המצה שלימה לצורך לחם משנה שהוא חובה אף שמצד ההדלקה יש להתיר, אבל אין ראוי למעשה להתיר כמשי"כ בהערה, ובהערה כתב, כיון שהוא דבר חובה יש להתירו מדין מתוך ואינו נראה כמתקן כמו טבילת כלים דגם קודם התיקון היה ראוי לאכילה רק ע"י השריפה יכול לצרפו ללחם משנה ואינו תיקון בעצם הדבר והעירוני דכשורפים את המצה הרבה פעמים המצה נדלקת משום דקותה ויש להזהר שלא לכבותה עיין בדיני כיבוי סק"ד דהרבה פוסקים אוסרים כיבוי אף לצורך אוכל נפש ע"ש ואין להכניס עצמו לחשש כיבוי לצורך מצוה וגם עצם הדבר שע"י שריפת הצדדים אינו ברור שעושה את המצה לשלימה ובודאי כשהמצה שבורה לשניים שניכר שאינו שלם אינו מועיל שריפת הצדדים להחשיבו כשלימה עכ"ל.

**וראה** עוד בזה בגם אני אודך תשובות הרב משה חליוו (ח"ז סימן א' סק"ה) שהביא ששאל בענין זה את הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל מה הדין בכשיש מצה שבורה בצידה אי שרי לחורכה בצידה ע"מ שתהיה שלימה והשיבו שמותר, ושאלו אם מותר לעשות כן ביו"ט, והשיבו שמותר, ושאלו מדוע לא חיישינן בהא למתקן מנא, והנהגן בראשו דלא

שלימה, ושאל מצד כמה אופנים, האם מותר לעשות כן ביו"ט, האם מהני שיחשב שלם, האם כאשר המצה נדלקה ע"י האש האם מותר לכבותה.

**לגבי** השאלה האם בכה"ג נקרא שלם, הנה בספר אוהל יעקב בה"ל ליל הסדר, לידידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א מו"ץ בבית ההוראה הכללי ירושלים, (עמ' ב') כתב שלא מהני לחרוך את המצות כדי לעשותה שלימות משום שהשלימות תלוי בשעת האפיה. ומקור הדברים ההם ממש"כ בהגדת הגר"ש אלישיב עמ' 25 יעו"ש, וציין שם עוד למשי"כ בס' כתבי קהילות יעקב החדשים (סימן ק"ג) שכתב שלא מצינו מקור לעצה זו של הבהוב וחריכה בפוסקים, אך אפשר דהוי כחיבור לחם ע"י קיסם ד"א הוי כשלם וא"כ ה"ה הכא יעו"ש. ואמנם כת"ר הביא בשם הגרמ"מ שפרן שליט"א שלמעשה מהני בכה"ג שצורתה שלימה ונפגמה קצת מהעיוגול.

**ולגבי** השאלה האם מותר לעשותו ביו"ט, לכאורה יש לומר שאין בזה משום תיקון מנא, משום שאין תיקון מנא באוכלין, וכ"ש שאינו תיקון אלא לשם המצוה, [ויש להביא בזה עוד כמה ראיות מדיני יו"ט ואכמ"ל]. הנה בס' שמירת שבת כהלכתה פרק נה סעי' י, שהכשיר מצה כזו, אך כתב שם לא ידוע לו מה המקור שנחשב לשלימה לגבי זה, ווגם בלחם שנחתכה ממנו חתיכה התיר להכניס לתנור ולאפותו שוב, אמנם לגבי צנימים הביא בזה מחלוקת שם בסעי' טו, כמובן בשבת עצמה יש לדון בזה מכמה איסורים, איסור חזרה ודין מתקן, ולכן כתב שם להתיר כן רק בימות החול, יעו"ש, וכן הובא בס' שולחן שלמה (סימן עז"ר סק"ב אות ב) וז"ל: לחם שלחם שנחתכה ממנו חתיכה חשובני שאסור ביו"ט לעשותו שלם ע"י חריכה משום תיקון מנא כמו שאסור במכשירין ואע"ג דבאוכלין ליכא משום תיקון מנא ומותר פאילו לתקן קיסם כדי לחצוץ בו שיניו (סימן שכ"ב ס"ד) מ"מ הכא שזה דבר המתקיים והתיקון מפורסה שלימה הוא לכל אדם וזה רק למצוה כדי לעשותה שלימה יתכן דאסור עכ"ד, וראה עוד בהליכות שלמה (פ"י ס"ג) כתב שמ"מ אסור

לדינא, וכ"ש לפי משי"כ בספר יו"ט כהלכתו פרק יא סייט שמותר לכבותה כל שנצרך לו המצה לצורך האכילה ביו"ט שאין לו מצה אחרת יעו"ש, ויש עוד להאריך בזה והזמן קצר והמלאכה מרובה.

#### ברכת התורה

#### יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושאל"ס, בני ברק יצ"ו



**בס"ד.** לכבוד מערכת קובץ 'עץ חיים', יהי נעם ה' עליכם.

#### תגובה למאמר בענין מעמדם של אברכים

**קראתי** בעיון את מאמרו של עמיתנו בתורה הרה"ג כש"ת רבי **יוסף גולדמן** שליט"א, בענין מעמדם של אברכי כולל, ואחר המחילה מכבודו הרם, ברצוני להעיר כדרכה של תורה על דבריו כסדרם בקצרה, בעזרת הצור.

**א.** מה שציין לדברי שו"ת חת"ס (חוי"מ חוי"מ סי' קל"ה) שדעתו שתשלום לאברכי כולל הוא כחיוב תשלום שכירות פועלים. הנה דברי החת"ס שם הם על לומדי תורה לעילוי נשמת נפטר, שעושים כן עבורו לטובת נשמתו, והוא ממש כהנאת פועל לבעה"ב. משא"כ באברכי כולל שיש לחלק בין סוגי הכוללים כאמור בדברי הרב הכותב, לסוגיהם. וסתם כולל שאינו לשררה ופרנסה, וליכא לראש הכולל הנאה מתלמודם של האברכים, מה שם פועל נקרא עליהם. וגם אם ידחוק המדקדק שגם זה בכלל הנאת בעה"ב. עכ"פ דבר זה לא נכתב בחת"ס.

**ואגב** ראה בשו"ת מחשבת הלוי (להגרח"מ וואזנר זצ"ל, סי' קכ"ה) שכתב גבי חברת ש"ס שהתחייבה לבחורים שכן עבור לימוד לע"י, שאינה חייבת לשלם שכרם. וביאר דדומה למשי"כ הרמ"א (חוי"מ סי' פ"א סעי' א') "מי שאמר לחתנו העשיר תלמד עם בןך ואני משלם לך, פטור, כיון דלאו עני הוא ובלאו הכי חייב ללמד עם בנו", דה"ה הכא אותם בחורים חייב בלא"ה בלימוד תורה, עכ"ת.

**ב.** במש"כ כמה פעמים שראש הכולל חייב לשלם לאברכים מדין ערב. הנה דין ערב איכא רק במקום שאדם מוציא ממון על פיו

חיישינן להא יעו"ש. וראה עוד בשו"ת דעת יהודה (עמ' קטז) שנשאל בהא הגר"י שפירא זצ"ל אם מועיל לשרוף את המצה גדי שיהיה שלם והשיב שלא מצא מקור לזה, אולם הביאו שבמדריך חרדים (תשע"ג) הובא מהגראי"ל שטינמן שהחזו"א הורה שמועיל לחרוך את המצה באור לעשותה לשלם יעו"ש, ועוד בענין זה בשם מרן הגראי"ל ראה בגא"א שם (חלק יא סימן נו ס"ב) ששאל בענין זה את מרן הגראי"ל זצ"ל ואמר לו אומרים בשם חזון איש שהקיל בזה, ועוד הוסיף שם ששאלו האם מותר ביו"ט שמא יש לאסור משום מתקן מנא, והשיבו מרן הגראי"ל זצ"ל לתקן כן, יכול להיות עכ"ד.

**וראה** עוד בהא לידידי הגאון רבי משה חליוה שליט"א בס' ענפי משה פסח סימן נט, שהביא ששאל בהא את שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל במכתב, וכתב לו יש דעות בזה, ושאלו עוד אם מותר לעשותו ביו"ט, וכתב לו, אין לעשות זה ביו"ט, ואח"כ בע"פ אמר לו מרן הגר"ח"ק שזה בעיה, יעו"ש עוד בדעת הגר"י שפירא. ועוד הובא ששם ששאל כן את הגר"י אידלשטיין זצ"ל אי מהני לחרוך את המצה ע"מ לאחושבי כשלימה, השיבו שמותר, אבל לגבי יו"ט אמר שאין זה ברור יעו"ש, אולם כתב שם ששאל כן את הגרמ"ש קליין שליט"א אמר שאם נשב בצידה שרי לחורכה אבל בהיכא שנשברה לחצי אסור, וגבי יו"ט אמר דיש לחוש לשיטתיה של מרן הגרשז"א זצ"ל. יעו"ש עוד, ומ"מ כ"ז לענין מצה, ולענין לחם משנה האריכו בזה הפוסקים, ואין כאן מקומו.

**ומה** ששאל עוד אם האש נדלקת בזה ביו"ט האם מותר לכבות, הנה נראה לדינא שאסור, וגרם כיבוי מותר והניחו במקום שלא תתפש האש, ואם יש חשש סכנה יכבה, ומשי"כ להשיב הגר"א פרינץ שליט"א במח"ס אבני דרך שאף למתירים בזה מצד תיקון מנא ראוי להחמיר בזה מחמת כי פעמים רבות המצה יכולה להשרף ויבוא לכבותה, וכמ"ש בספר הלכות המועדים פ"ד הערה 29 והו"ד בפסק"ת סי' תקי"ו הערה 33, יעו"ש, חדא י"ל שאין ס"י יכולים לגזור גזירות מדעתנו ולחוש לחששות וגם מדברי הגרשז"א ומדברי החזו"ע נראה דלא ס"ל

ללמוד כעת כרצונו במקומו ובזמנו. כ"ז כמובן בדליכא מנהג מבורר בזה.

ה. מה שהביא שיש מנהג קדום בירושלים שלא לפטר אברכי כולל. הנה בשנת תר"ב נדפס הספר הראשון בירושלים, ע"י הראשלי"צ הגאון רבי אברהם אשכנזי והגאון רבי יעקב קאפילוטו זצ"ל, הוא 'ספר התקנות והסכמות', ושם ישנם הרבה תקנות שאינם נוגעות לזמנינו כגון 'לא ידור רווק בירושלים' 'אין להוציא ספרים מירושלים' ועוד. תקנות אלו בוטלו ע"י גדולי הדורות, ראה בספר מחנה יהודה (למהר"י קצין זיע"א, ח"א עמ' קנז) שהביא תשובת מהר"יט אלגאזי, שכתב שע"פ בקשת בעל הבתי כהונה בוטלו כל התקנות הקדמוניות של ירושלים (ואף שהם היו קודם לספר התקנות הנ"ל, ע"ש בהערה שעוד עשו ביטולים כיוצ"ב הרבה פעמים), וא"כ ה"ה גם תקנה זו, (ומה גם שלע"ע לא מצאתי שם תקנה זו, וכן גם בספרי תקנות אחרים – ומשכך לא ברור לי מה מקור מנהג זה).

ו. מה שהביא מספר אחד, שיש ליתן שכרם של אברכים בזמנו כיוון שיש הרחבת הדעת בהחזקת המעות גופא. ומקורו מדברי מהרי"ל "אמר שמעידין על ר"ת כשהיה רוצה ללמוד תמצית מהלכה חמורה, היה נותן לפניו תל של זהובים לשמוח בהן ונתרחב לבו ולמד בכח", ע"כ. אמנם פירושו האחרונים שזה מסגולתו של הזהב שמשמח לב הבריות, ואינו קשור בבעלות עליו (ראה עלי תמר, שבת פ"ו). וכן מצאתי סמך לזה מדברי החיד"א (שה"ג, ספרים אות ת' ס"ק כ'), שהביא דברי מהרי"ל הנ"ל, "להרחיב לבו בעומק הלכה, הוא ואחיו ותלמידיו". ונראה כוונתו שגם אחיו ותלמידיו קיבלו קורת רוח ממטבעות הזהב, על אף שלא היו שלהם.

ז. מה שהביא דעות האחרונים האם שרי להתפלל לא במנין כדי לא לאחר לכולל. ע"י משנה ברורה (ס"ז צ' ס"ק ל"ד) "כתב הב"ח דאם צריך הוא למהר תפלתו כגון שיוצא לדרך יצא מבהכ"נ ויתפלל בביתו, ואפשר דבשביל לימוד התורה ג"כ מותר לעשות כן, וכן משמע בספר מאמר מרדכי, אך שם איירי לענין תפילת מוסף ואפשר דה"ה לענין שחרית", ע"כ, וע"ע שם במשנ"ב (ס"ק נ"ו וסוף ס"ק כ"ט).

של הערב ונתנו לאדם אחר, וזה נחשב כאילו שקיבל הערב עצמו. אבל במקום שלא יצא ממון כלל, כגון בנד"ד, שיש רק מניעת ריווח שיכלו לעבוד (במידה ואכן היו עושים זאת), ליכא דין ערב. וזה לשון רבנו המחנה אפרים (דיני ערב ס' א') "שאין ערב מתחייב אם לא שיגיע הנאה לאחרים על פי דיבורו דחשיב כאילו הגיע אותה הנאה ליד הערב", ע"כ. אמנם יש לפלפל מצד חיובים אחרים ראה מחנה אפרים (הל' שכירות ס' י"ח), ובארוכה בשו"ת להורות נתן (ח"ב ס' ק"א), ואכמ"ל.

ג. במה שהביא הפלוגתא המפורסמת בין הרמב"ם לתשב"ץ, האם שרי להתפרנס מלימוד תורה. והשאיר הדבר כספר חתום כאילו הדבר שנוי במחלוקת עד ימינו, ומה הוליד הרב הכותב הסכם מפותל של שותפות בין אברך לראש הכולל.

הנה כבר הוכרעה ההלכה בזה, ומבואר בפוסקים דאם מקבל מתנות כדי שיוכל ללמוד תורה שרי בכל ענין אפילו עדיין לא נעשה ת"ח שלם כעת, כיע' בביה"ל (ס' קנ"ו ד"ה סופה ובס"י רל"א ד"ה בכל), ע"ש היטב. וע"ע טשו"ע חו"מ וע"ע טשו"ע חו"מ (ס' רמ"ט ובנ"כ שם), ורמ"א יו"ד (ס' רמ"ט ס' כ"א), וסמ"ע (ס' קצ"ה ס"ק י"א) ובקצוה"ח שם (ס"ק ב') ובנתה"מ שם (ס"ק א') ובמראות צובאות (אבהע"ז ס' י"ז ליקוטים מחי' גפ"ת עירובין פ"א ע"א) ולדברי האור החיים הקד' בספרו חפץ ה' (ברכות ח' ע"א) ובשו"ת שבט הלוי (חו"ס ס' רכ"ט) ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד ס' קל"ח) ובשו"ת אגרי"מ (יו"ד ח"ב קל"ח וביו"ד ח"ב ס' קט"ז), ואכמ"ל.

ג. מה שהביא בשם חכ"א, "אין רשות בידה של הנהלת הכולל לעשות ולהתנות עם האברכים ככל העולה על רוחה". הנה כל תנאי שבממון קיים, ובפרט אם ראש הכולל מממן מכיסו את האברכים, ולא תלוי בדעת הנדיבים, ופשוט.

ד. מה שהביא בשם זקני ההוראה שאברך שפטר באמצע הזמן, מחויב ראש הכולל לשלם עד סוף הזמן. הנה חיוב תשלומין הוא רק כפועל בטל, כמבואר בשו"ע (חו"מ ס' שליג ס' ב'), שכן אינו דומה מי שצריך ללמוד במקום מסוים בזמן מסוים, ממי שיוכל



לפי מפרשי התורה עכ"ל, הרי מצינו עוד תקנה שכבר נתקן בימי משה.

בברכת להגדיל תורה ויאדיר

מאיר טרבילו

מודיעין עילית יצ"ו



ב"ה. לכבוד מערכת עץ חיים הי"ו

ד"ת מבעל חומת אריאל זצ"ל

בס' חומת אריאל תנינא, ברוקלין תשע"ו, שזכיתם להוציא לאור עולם, מובא שם

(עמ' רי"ט) בשם ס' כליל תפארת (אס"י, תרנ"ה) בשם הרב מלאנצט, בהא דאמרו אחי יוסף 'אנא שא נא', היינו דעד עכשיו הי' במרכבה רק 'אנא', ארי' נשר אדם, ורצו לתקנו ואמרו 'שא נא', דהיינו שור ארי' נשר אדם.

וע"ש בתולדות הרה"ק מלאנצט זצ"ל (עמ' רנ"ב) בשם האדמו"ר בעל אמרי חיים מוויזניץ זצ"ל, הוספה על ד"ת אלו, שסיים הרה"ק רא"ל זצ"ל דיאלקי אביד' ר"ת 'אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא', ע"ש כל המעשה באריכות. (ועי' גם בקובץ בית ועד לחכמים, ח"ה עמ' שצ"א-ג').

וראה זה מצאתי כתי"ק מרבי יעקב ברוך ב"ר אורי ליפמאן פרענקיל זצ"ל מבית חלפן - תלמידו של הגאון החת"ס זצ"ל, אשר גמר כתיבת הכתי"י הי' בשנת 'מקור הברכה' (תקע"ח לפ"ק), ושם כתב בזה"ל (בדף 15 שבכתי"ס), שמעתי מהרב דק"ק לאנסטט [=רא"ל זצ"ל], הא דאמר [אחי] יוסף אלהי אביד', ר"ת, אלה"י, (אלמלא) [אי לאו] הא יומא, אביד', כמה יוסף איכא בשוקא.

ח. מה שהביא כדבר פשוט מדברי שו"ת רב פעלים (חי' חו"מ סי' ה') שמותר לגנוב ממון ממני שחייב לו ממון, ובכלל זה כלל להתיר לרמאות את ראש הכולל. הנה שם הגביל זאת הרב פעלים בכמה תנאים, וגם שעסקין דוקא בגברא אלם וכיוצ"ב ע"ש היטב אריכות דבריו. ואין לזה שייכות לנידון הכוללים בד"כ.

בברכת התורה

שלמה אינדיג

כולל חו"מ דחסידי באבוב - 45, עיה"ק

ירושלים ת"ו

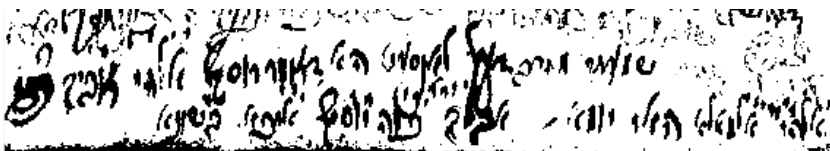
מח"ס 'נימוקי משפט' על הלכות שלוחין, מקח וממכר, אונאה



ב"ה. לכבוד מערכת קובץ עץ חיים.

הוספה למאמר אודות תקנות שנתקנו מימי מרע"ה

ראיתי בגליון הקודם (ניסן תשפ"א) מאמרו של ידידי הרה"ג ר' אברהם אלימלך לעדערייך שליט"א ובא קיבץ ואסף כמה וכמה תקנות שמבואר שנתקנו מימי משה רבינו, ורציתי להוסיף על דבריו, דהנה ביומא (דף עה.) איתא איש ואשה שבאו לפני משה לדון, זה אומר היא סרחה עלי, והיא אומרת הוא סרח עלי, ופירוש רש"י הוא סרח עלי - ותובעתו כתובתה, והעיר שם הגבורת ארי וז"ל וק"ל הא לא מצינו מאן דאמר כתובה דאורייתא אלא רשב"ג בפרק קמא ובתרא דכתובות ור"מ שם בפרק ה'. ושמה בימי משה נתקן כבר אי נמי אפילו תימא דעדיין לא תקנו הן נהגו מעצמן כדמוכחי כמה קראי



מה שסיפר רבינו האי גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' י"ח) וז"ל: הי' שמואל אומר, אני ידעתי כשהלקו את אמי והכוני ברצועה על ראשי, ומקום הרצועה ניכר בראשי שפצעו אותו, ע"כ. והוזכר בדברי התוס' במס' קידושין (עג. בד"ה מאי איכא) שכתבו דהאי נמי יש להכירו דשמא בא על ידי שם ושימש, כי ההוא עובדא בירושלמי דאבוה דשמואל שהלך למדינת הים ובא על ידי שם ושימש והוליד את שמואל (ועיי"ש במסורת הש"ס) וע"ע בישמח משה פ' תולדות שהביא בשם הרמ"ע ז"ל (שו"ת סי' קי"א) דמחמת הרינון לא הוכשר שמואל לסמיכה, ועיי"ש ביש"מ שכתב דבר נפלא לפי"ז. ועל פי זה י"ל דלכן החמיר שמואל ולא סמך על האמתלא גם בעניני איסור טומאת נדה, מכיון דהכשירו לבוא בקהל ה' הי' ע"י היתר, ולכן לא הורה להיתר ע"פ אמתלא בכל ענין הקשור לאישות, שלא יאמרו חלילה לעצמו הוא דורש ויצא מזה חילול שם שמים (ע"י בקידושין ע: וברש"י בד"ה אם קודם). ובהיותי בירושלים ת"ו והרציתי הדברים לפני הגר"ח שליט"א, הסכים לזה, והי"י.

### הוספה בתולדות רבי ישכר בעריש פרעגר מרימנוב זצ"ל

**לאחרונה** איקלע לידינו תמונה מחלק הנשאר ממצבת הגאון רבי ישכר בעריש זצ"ל אב"ד רימנוב בעל שו"ת מוצל מאש - שתולדותיו כתבנו בחו"ל כהקדמה לתשובה בכ"י ממנו. והנה מקום מנוחתו הוא בביה"ח בעיר רימנוב על יד מחותנו הגאון רבי מנשה אליעזר וואלף זצ"ל מווישניצא. ובכדי שלא תאבד אעתיק בזה מה שאפשר לקרות מעל גבי המצבה: ישכר בעריש .... [מח"ס מוצל מאש אב"ד דפה בהרבני משה זצ"ל ט' טבת תרמ"ה לפ"ק תנצב"ה. עד כאן נשאר להעתיק, ומי יתן והי' שנוזה להעמיד מצבה חדשה על מקומו, סמוך ונראה לאוהל הק' של הרה"ק הרבי ר' הירש זי"ע.

### ביאור דברי הט"ז בחילוק סידורי דפוס מכתי"

**כתב** הרמ"א ז"ל בסי' נ"ג: יש מי שכתב שלחן צבור יתפלל מתוך ספר המיוחד לצבור דודאי נכתב לשמו. בטו"ז הביא

**הרי** שזכינו לראות, כי מה שנתגלגל מפי השמועה כמאתיים שנה, מצאנו בכת"י הג"ר יעקב ברוך פרענקיל זצ"ל שאכן שמעו כן בעצמו מפה קדשו.

ה' יצליח את דרככם הלאה בכל אשר תפנו.

**בברכת כתיבה וחתימה טובה,**

**אברהם מנחם הורוויץ**

**לעיקוואוד יצ"ו**

**בס"ד.**

### תיקון מראה מקום

**הנני** בזה להשלים מראה מקום שנשמטה במאמרי שהופיע בס"ד בחו"ל ל"ט - ניסן תשפ"ג ע' תקפ"ה, במ"ש שהרמב"ן ז"ל ס"ל דטעם תקנת אמירת ויושע ואז ישיר הוא משום הודאה על יציאת מצרים שמחוייב אדם להזכיר בכל יום, ויישבנו עפ"יז קו' בעל הערוך השלחן. והנה דברי הרמב"ן מובאין בדרשתו הנקרא 'תורת ה' תמימה' פרק ד' סי' כ"א. וז"ל: וכן תקנו או נהגו לומר השירה בכל יום בצבור, מפני שיש בה זכר ליציאת מצרים, ושבח והודאה עליו.

### ישוב על קושיית הגר"ח סופר שליט"א

**בחו"ל** הנ"ל ע' תקס"ט הקשה הגאון הגדול רבי **יעקב חיים סופר** שליט"א מעיה"ק ירושלים ת"ו, במה דמצינו בגמ' כתובות (כב.) בסוגיא דאמתלא דאם נתנה האשה אמתלא לדברי' נאמנת אפי' באיסור אשת איש נאמנת, ומ"מ מצינו שם דהאמורא שמואל לא עביד עובדא בנפשי' אפי' לענין איסור נדה דקילה מינה והחמיר על עצמו. ותמה שם להבין מדוע החמיר שמואל על עצמו, ובפרט שרעו ועמיתו בתורה התנא רב פסק לו שמותר, עיי"ש שכתב דשמואל החמיר על עצמו מחמת חומרא כדי לזכות לאריכת ימים, וכן מצינו שהאריך ימים, עוד מביא בשם המאירי ז"ל דס"ל ל' לשמואל דאמתלא היתה חלושה בעיניו, ואח"כ מביא ממהרש"ל ז"ל דמחמת שהי' בזה שאלת רב, וכיון דת"ח הי' גנאי הוא להקל, אבל אם הי' מעשה בא לידו אח"כ כהאי גוונא הי' נוהג בה היתר, עיי"ש.

**ולענ"ד** לומר טעם אחר מדוע החמיר האמורא שמואל בזה, והוא על פי

דבסידורים הנדפסים אין חילוק בזה. והקשה לי חכם א' שליט"א, הלא שיטת הטו"ז ביו"ד סי' רע"א הוא, דדפוס יש בו אותו קדושה של כתב, עיי"ש. וא"כ למה כאן מחלק בין כתב יד לדפוס. אמנם המעיין בדברי הטו"ז יראה שאין כאן קושיא כלל, ואדרבה עולה יפה ולשיטתו הוא, וכוונתו בדפוס דוחק בידיו על ברזלי האותיות המוכנים מכבר ולא שייך בזה ענין יוהרא, משא"כ בכתיבה שמצייר בידו ציורים נאים, ונהנה מאומנות ידיו בשעת הכתיבה שפיר שייך בזה ענין גאווה ויוהרה, ופשוט. ועיי' מקור הדברים במהרי"ל הל' תפלת שחרית דיום הכיפורים, ובדפוס החדש (מכון ירושלים) הובא שם גירסא

דמצא (המהרי"ל) כן בס' חסידים, ומצויין בהערות לעיין בס' חסידים תתפ"ב. ובאמת שמ"מ זו איננו נכון, דאין המדובר שם כלל בענין זה, רק כוונתו לס' חסידים סי' רמ"ט, דשם הביא בפירוש ענין זה. ועיי' עוד קובץ עץ חיים חוברת ז' הובא שאלה באם איש אחד בליעל הקליד והעמיד עימודי הספר הנהוג בזמננו בהכנת ספר לדפוס, אם יש ענין שלא להתפלל בסידור כזה או ללמוד בספר כזה, ונדפס שם כמה תשובות מהרבנים הגאונים שליט"א, ולפלא שלא העירו כלל שע"פ דברי הטו"ז הנזכרים בדפוס ליכא למיחש בזה כלל, והבן.

אהרן מאיר מייזליש



# לזכרון עולם בהיכל ה'

אאמו"ר הרבני הנגיד הנכבד משרידי דור הישן  
בר אוריין ובר אבהן דגדים באורייתא תדידא  
רב פעלים לתורה ולתעודה

מו"ה משה יהודה ז"ל

בן מו"ה צבי ז"ל הי"ד  
גלב"ע זקן ושבע ימים  
בדר"ח אלול תשע"ח לפ"ק

ואמי מזרתי בעלת מעשים

מרת גינענדל ע"ה

בת מו"ה שלמה ע"ה  
גלב"ע ז' מנחם אב תש"ע לפ"ק

**הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדים**

עברו תלאות המלחמה ונשארו איתן באמונת צוד עולמים  
נתקיים בהם מאמד הכתוב ובנו ממך חורבות עולם  
העמידו בית נאמן בישראל לתפארת אבותם  
והשאירו דורות ישרים הולכים בנתיבותם וממשיכים במורשתם  
זכותם יעמוד לזרעם אחריהם להתברך בכל מילי דמיטב

בגם הכותב בדמיע ובגעגועים

**אברהם פינחס בערקאזויטש**

## לזכרון עולם

עלי גיילי עץ חיים יחקק לעד את נשמות הרבני הנכבד  
איש יקר רוח אוד מוצל מאש

**מו"ה יעקב בן מו"ה אליעזר הלוי ע"ה**

מעיר זאטור אצל קראקא יצ"ו

נלב"ע י"ב אייר תשע"ב לפ"ק

מגעוריו דבק נפשו ברבו מרן הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד

ועד זקנה ועד שיבה לא מש זכרונו ממנו,

עבר תלאות ויסורי המלחמה ולא הרפה מאמונתו הזכה והטהורה,

העמיד ביתו על אדני התורה והיראה והשליך נפשו מנגד למען חינוך הבנים בארץ נכריה

נשא ונתן באמונה שמח בחלקו ועל פניו תמיד ארשת שמחה נסוכה

השאיר אחריו ברכה דורות ישרים ומבורכים הממשיכים במורשתו בתפארה



ולזכר נשמות

אמי מורתי מרת חבלה מרים ע"ה בת ר' אברהם משה ז"ל

נפטרה כ"ה טבת תשנ"ז לפ"ק

מורי חמי מו"ה יהושע יחיאל ע"ה בן ר' מתתיהו ז"ל מענדלאוויטש

נפטר כ"ט אדר ב' תשל"ב לפ"ק

חמותי מרת יענטא ע"ה בת ר' יהודה חיים ז"ל

נפטרה כ"ט אייר תשס"ג לפ"ק

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים - ויקום לזכותם לימוד התורה דרבים

הונצח ע"י ידידנו הנגיד הנכבד

**מו"ה פנחס מנחם מענדל קליין הי"ו**



לעילוי נשמת

האברך כמדרשו ירא ושלם ומופלג בתורה

עבד את בוראו בסילודין ובהצנע לכת

מו"ה **אברהם** ז"ל

בן יבלחט"א הרה"ח מו"ה משה דוד געטץ שיחי'

נלב"ע ביום ראש השנה תשע"ט לפ"ק

הונצח ע"י משפחתו החשובה שיחיו



על הטוב יזכר

הנגיד הנכבד מו"ה **פנחס ירט** שיחי'

על השתתפותו להגדיל תורה ולהאדירה



לעילוי נשמת הרבני היקר והנכבד זך ונקי כפים דבוק בצדיקי אמת

מו"ה **זאב משה** ע"ה בן מו"ה יהושע ע"ה בערטרם

נלב"ע ח' אדר תשפ"ג לפ"ק

הונצח ע"י משפחתו החשובה שיחיו

## השיר והשבח

אל כבוד ידידינו הרבני הנגיד הנכבד רב פעלים לתורה ולתעודה

מו"ה **אברהם שלום קליין** הי"ו

העומד לימינו בהרבצת התורה

לע"נ בתו נפש יקרה ועדינה מרת מלכה ע"ה

שנקטפה בדמיו ימי' ביום אדר"ח תמוז תשע"ז לפ"ק

זכות לימוד התורה תקום לזכות לנשמתה הטהורה בן עדן העליון

### לזכרון עולם בהיכל ה'

איש חי ורב פעלים אוצר כלי חמדה חומר מגזע אראלים ותרשישים

הרה"ג החסיד מו"ה **אברהם יוסף ז"ל שפירא**

בן הרה"ג מוה"ר פינחס זצ"ל

חתן הגאון רבי אברהם שמואל בנימין סופר זצ"ל אב"ד פרעשבורג ובעל החשב סופר

נלב"ע כ"ג סיון תש"ס לפ"ק

זו' הרבנית בת גדולים וקדושים מרת **טויבא שיינדיל** ע"ה

נלב"ע כ"ט כסלו תשע"ח לפ"ק

ידידינו היקר הנגיד הנכבד נודע בצדקת פזרונו

מו"ה **אהרן נאה שליט"א**

ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פזרונו

מו"ה **שלמה אלעזר גאלדשטיין שליט"א**

ידידינו הנה"ח לבו ער לכל קדשי בית באבוב

מו"ה **מרדכי דוד ריינהאלד** הי"ו

לז"נ חותנו הרה"ח מו"ה **בן ציון אליהו** ע"ה בן מו"ה **נפתלי יוסף** ע"ה **שליסעל**

נלב"ע כ' מרחשון תשע"ז

לזכרון ולע"נ נפש יקרה וחביבה

מרת **הינדא שפירא** ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח מו"ה **יצחק שיחי'**

יראת שמים ויעלת חן מעוטרת במידות ובמעלות נדירות

נפטרה כ"ה מנחם אב תשע"ה לפ"ק

זכות לימוד התורה תקום לזכות לנשמתה הטהורה בן עדן העליון

ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פזרונו

מו"ה **מנחם מארקאוויטש שליט"א**

זוכות חלקם בהרבצת התורה יברכם ה' בכל משאלות לבכם לטובה

כעתירת וברכת

**מערכת קובץ עץ חיים**



