

ב"ה
שנה כג
גליון ו (קלח)
אב - אלול תשס"ח

קובץ בית אח וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים "נזר ישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "מתבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד יו"ד - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

© כל הזכויות שמורות

יו"ל בסיוע משרד המדע והתרבות - מנהל התרבות

התוכן

עמוד

- ה רבי מנחם מריקאנטי זלה"ה
מהראשונים המקובלים (ג' -)
- יא רבי יצחק זרחיה אזולאי זלה"ה
מרבני ירושלים (תס"ה - תקכ"ה)

גנוזות

- תשובת שאלה שהיא פתיחה
כוללת לחכמת האמת
- דרוש לתשובה ולנחמת ציון

חידושי תורה

- יז הרב שמחה בונם ורנר
ראש ישיבת "אור תורה" טבריה
- כז הרב יעקב שמש
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- לב הרב אלימלך וינברג
ר"כ "שם משמעון" גור רמת גן
- מו הרב מרדכי מרק
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- נב קלמן סטפנסקי
ישי"ק "תפארת יוחנן" ביתר
- בענין קדושת ארץ ישראל לשביעית ומעשר
- בענין יש כח ביד חכמים
- בענין שמור ונעבד בשביעית
- בענין מוכר מין אחד ונמצא מין אחר
- בדין בעלים באיסורי הנאה

בירורי הלכה

- סא הרב דב אהרן זלזניק
ר"מ בישיבת "מאור התלמוד" רחובות
ור"כ זרעים, רמת שלמה
- סו הרב פינחס מנחם ליפשיץ
מח"ס הצ"יק בהלכה
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- פא הרב נתן פערלמאן
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- פז הרב ישראל עקשטיין
כולל יו"ד קארלין סטאלין, מודיעין עילית
- צא משה חיים שמעיה
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- בענין אבוקדו בשביעית
- שמיטת כספים בחוב שניתן עליו צ"ק,
כרטיס אשראי וכדומה
- בהלכות עשירי באב
- בירורי הלכה בענין טבילת כלים
- בירור דין המסופק בכרכה (א)

לשון חכמים

- צז הרב יעקב חיים סופר
ראש ישיבת "כף החיים", ירושת"ו
- על ספרים וסופרים

מנהגי ישראל

קט

יצחק יהושע שור
מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א
לחודש אלול וירח האיתנים (ד)

קכא

הערות

בענין סיפור יציאת מצרים בליל הסדר - הרב אליהו בקשי דורון, הראשון לציון ונשיא מוסדות בנין אב / עיטוף הטלית בקבלת פני שבת - הרב משה מנחם הכהן שפירא ר"מ בישיבת "ראשית חכמה ירושת"ו / בענין הזכרת יציאת מצרים במזוזה - הרב יהושע בורודיאנסקי, בני ברק / הערות בשולי השפת אמת ובענין ריצה בשבת - הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / בענין בנין בית הכנסת - ישכר צבי הכהן רוזובסקי, ראש כולל בית יוסף מאיר - מכנובקה ב"ב / בענין מספרים עגולים בתורה - יעקב ישראל הגר, ב"ב / בענין הנ"ל - הרב יצחק אייזנברג, חיפה / בענין מכירת חמץ בערב פסח שחל בשבת - הרב מ. אהרונסון, מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב יעקב וינגולד, מחבר קונטרס "דרכי מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת" / תגובה בענין מי ששלח חלות לחבירו בלא הפרשת חלה אם מותר להפריש בשבת - הרב חיים מאיר הורוביץ, ירושת"ו / תגובה בענין גרעון כסף ביציאת מצרים - הרב ישראל דנדרוביץ, ערד / תגובה בענין שיטת הט"ז בכתיבת תפילין - הרב קלמן יונתן הרשלג, ביתר / בענין הנ"ל - הרב חיים רבינוביץ, ב"ב / בענין הקולות שבמתן תורה - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין אכילת דם - הרב מאיר יחזקאל בוקשפן, מודיעין עילית / סדר הדפים בש"ס - הרב אברהם ישראל יעקובי, ב"ב

כתבים

קנט

הרב אברהם אביש שור

ייסוד "כולל קארלין"
בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ד

א. אגרת ממוני "כולל ווהלין" נגד הקמת "כולל קארלין" משנת תרל"ד.

מפתחות שנה כ"ג

גנוזות

רבי מנחם מריקאנטי זלה"ה

מראשוני המקובלים באיטליה בזמן הרשב"א במאה הראשונה לאלף הששי, הראשון מן הראשונים שראה ומביא תמיד את ספר הזוהר הק' בחיבוריו. חיבר כמה ספרים, ביאורו על התורה ע"ד האמת, והרב הלבוש זצוק"ל חיבר לבוש אבן יקרה פירוש עליו, גם חיבר פסקי דינין ונדפסו, הגרסיד"א זלה"ה כותב: "וראיתי בס' כ"י דהיה תלמיד רבינו אליעזר מוירמישא... אך אני מסתפק בזה כפי סדר זמנים, וצריך חיפוש וישוב", גם חיבר ספר פירוש על התפלות בדרך הקבלה וספר טעמי מצות ונדפסו בקושטא ד"ש.

בספר קורא הדורות כותב בשם הרב המקובל רבי יהודה חייט זלה"ה שכתב בהקדמת פירושו מנחת יהודה על ספר מערכת הא'להות: "ואלה הספרים אשר תקרב אליהם ספר יצירה... וס' הר"ם מריקאנטי ע"ה תקשרם לאות על ירך... ואז תצליח את דרכיך ואז תשכיל".

בעל שלשלת הקבלה כותב שנפטר שנת חמשת אלפים וחמשים.

מפרסמים אנו כאן לראשונה ממנו תשובת שאלה שהשיב כנראה לאחד מתלמידיו שהיא פתיחה כוללת לחכמת האמת, ובפרט לפירושו על התפילות, כמש"כ בתשובה זו: "ולפי שאנו משתמשים בחבורנו זה בלשון...", והוא מתוך כת"י חיבורים, א' פירוש הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 804, כה"י כולל ג' חיבורים, א' פירוש התפלות להר"ם מריקאנטי זלה"ה הנזכר לעיל, ב' פירוש אגדות התלמוד לר' עזרא ב"ר שלמה מגירונה זלה"ה, ג' סודות בכמה ענינים. בדף 2 עמ' 2 הערה בכת"י מאוחר קצת: "פי' קצת התפלה לר' מנחם מריקאנטי ז"ל תלמיד ר' אלעזר מוירמש זצ"ל (יתכן מאד שלהכת"י הנוכחי נתכוין הגרסיד"א בכתבו מה שצויין בדבריו לעיל), והוא עד סדר קדושה שביוצר...". ותשובת שאלה זו באה בראש הספר לפני הפירוש על התפלות ממנו, והיא לא באה בדפוס שם.

תשובת שאלה שהיא פתיחה כוללת לחכמת האמת

יתברך וית' ויתרומום שם הנאדר כגבורה אשר הוא אחד מתאחד בכחותיו ויחיד המיוחד בשמותיו היוצר כל ב' ספירותיו והודיע לבני האדם גבורותיו ובסוד ד' מחנותיו משלשי' גנת קדושותיו.

שאלת ממני להעמידך על קו המשור במסילה העולה מנוכח לבית אל נגבה, ובראותי כונתך לשם שמים רצוני להעמידך בפתח העינים, ועתה שמע בקולי וטהר מחשבותיך והתקן כונותיך כדי שלא ישתרגו בעיניך כונת הדברי' [ם] העולי' [ם] בסתר המדרג' [ה], ואחי ראה גם ראה בין דבר והבן במראה, שאלת ממני להאיר עיניך בשאלותיך החשובו' [ת] העולות בקנה אחד בריאו' [ת] וטובו' [ת] שבהם קשר המרכבו' [ת] ויחוד העשר ספירו' [ת] כלם באין סוף ית' וית' והיאך יסוד ועקר באמונת הדבוק העליון.

דע כי הדברי' [ם] האלה חתומי' [ם] וסתומי' [ם] נלאו הלכבות ויתמסו המחשבו' [ת] היאך יעלה על הדעת להיות גוף נלאה ונמס יכול לכלול הכלל המקיף את הכל, והיאך יבאו העינים החשוכו' [ת] והנלאו' [ת] להסתכל בפני' [ם] הרואו' [ת] ואינם נראו' [ת] ופני' [ם] חדשו' [ת] להסתכל בעקרי הקדושות, אמנם מה שהרשות משגת לראות ולהסתכל באותם הראוי' [ם] לראות פני המלך ביופיו וגם בהיכלי מלך ויאכל פרי מגדיו וישתעשע במזמומי חתן וכלה, ותחלת כל דבר אזהירך להתרחק בדבור וכמחשבה מג' דברי' [ם] גשמות ורבויו ופרוד, כי אע"פ שתמצא בדברי רז"ל מדות ושמות לספירו' [ת] הוא מיוחד בכלן וכלן מיוחדו' [ם] בו כענין שאמ' [ר] בעל ספר יצירה בספרו הנכבד עשר ספירו' [ת] בלי מה מדתן עשרה שאין להן סוף וכו', עומק ראשי' [ת] וכו' עד ואדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכלן ממעון קדשו ועד עדי עד אחר שהזכיר כל ה' ספירו' [ת] אמ' [ר] אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכלם וכו' כלומ' [ר] מאתו נמצא הכל והוא מיוחד בכלן וכלן מיוחדו' [ם] בו, כד"א (קהלת ג יט) ורוח אחד לכל, והאמת הוא כי הבורא ית' וית' שמו הוא סבת הסבות ועלת העלות אין לומ' [ר] עליו שום שנוי ושום דבר שיוורה על היותו יותר אחד, וארז"ל (תיקוני תקון י"ט דף מ: קודם שברא הקב"ה את עולמו היה הב"ה הוא ושמו בלבד, והנה עלה במחשבתו להמציא ולהאציל עשר ספירו' [ת] וחיותם ויניקותם הוא ממנו ית' וית' הנקר' [א] אין סוף ובכח מציאותו מציאות הספירה הראשונ' [ה] אשר כח כל הספירו' [ת] נמשך ממנו זהו סוד גדלו לדעת ולהכיר דברי' [ם] הנפרדי' [ם] והנאצלי' [ם] ממנו, אך החקירה עליה אסורה כמו שארז"ל (חגיגה ג.) כמופלא ממך אל תדרוש כ"ש באין סוף שלמעלה ממנה, וגלוי אלו הספירו' [ת] היאך היה צריך באור ארוך ואין אנו עתה בכאורם, אך צריך אתה לדעת שבתשלום אצילות העשר ספירות נמצא עולם שלם וכל מה שנמצא בכל הנבראו' [ת] בין בעולם המלאכי' [ם] בין בעולם הגלגלי' [ם] בין בעולם השפל הכל הוא דוגמ' [א] ל' ספירו' [ת] ומכחן כי בגלויין נתגלה בכל הנבראו' [ם] ענין כנגד העשר ספירו' [ת] כמו הצל אצל הצורה כמה דאת אמר (איוב ח ט) כי צל ימינו עלי ארץ וזה צריך באור וכבר רמזתיו במקום אחר, ואחר שנתברר לנו כי עלת העלות המבורך על כל ברכו' [ת] ותהלות אין לתארו בגשם ורבויו כשם שהוא אחד בעצמו כן צריך ליחדו בכל מדותיו לבלתי יראה קצוץ ופרוד בלבו של אדם בשעה שהוא מיוחד בוראו ית' וית', ואמ' [ר] בספר הבהיר על פרשת עשרת הדברו' [ת] על פסוק אנכי כלשו' [ן] הזה כדי שלא יאמרו העולם הואיל והם עשרה מאמרו' [ת] לעשר מלאכים שמא לא יוכלו לדבר על פה אחד כתי' ביה (שמות כ ב) אנכי וכלל העשרה רצו לומ' [ר] במאמרם זה שלא יטעה אדם ביחוד ולומ' [ר] הואיל ועשרת הדברו' [ת] הם כנגד ה' ספירו' [ת] א"כ הם י' רשויו' [ת] חלילה ועל כן רמזם כלם בלשו' [ן] יחיד במלת אנכי וע"כ קראוהו רז"ל (זוהר משפטים קיח:) גשמו' לנשמו' ית' וית' כי כמו שנשמת האדם היא אחת ולא נוכל להשיג אמתה רק בפעולותיה הנראו' [ם] באיברי הגוף כן להבדיל אלף אלפי אלפי' [ם] לאין קץ לא נוכל להשיגו ית' רק מצד פעולותיו הנעשית ע"י מדותיו והו שאמ' [ר] הכתו' [ב] (איוב יט כו) ומבשרי אחזה אלוך וכתו' [ב] (דברים ד לה) אתה הראית לדעת, והאמת הוא כי תמצא בדברי החכמי' [ם] ז"ל לפעמי' [ם] דברי' [ם] שיוורו על הספירו' [ת] שהם עצמותו ית' ממש כאמרם (ב"ב כה:) הרוצה להחכים ידרים ולהתעשר יצפין, גם כענין השכיני' [ה] תמצא לפעמי' [ם] דברי' [ם] שיוורו כי הוא הבורא ית' וית', ולפעמים תמצא בדבריהם ז"ל דברי' [ם] שיוורו כי הם כמו כלי האומן שהאומן פועל בהם פעולתו, אמרו בספר הזוהר (בראשית לא:) על הספירה השניה שהיא החכמ' [ה] שבה ברא הקב"ה את עולמו שנ' [אמר] (משלי ג יט) י"י בחכמ' [ה] יסד ארץ על דא כתו' [ב] (ישעיה י טו)

היתפאר הגרון על החוצב בו שבחה דמאן לאו דאומנא, כך בהאי ראשי' [ת] ברא הוא מעמ' [א] דלא אתידע לה כלא דא דאתקרי אלהי' ורוא דא בראשי' [ת] ברא אלהי' [ם], עוד אמרו בספר הזוהר (באד"ר נשא קמדר) בפסו' [ק] (בראשית ו' ו) וינחם י"י כי עשה את האדם בארץ, וינחם י"י ה"א¹ בועיר אפין אתמר, הוקשה אליו זה לשו' [ן] על עלת העלות ית', ותיארו על השכינ' [ה] הנקר' [א] זעיר אפין, וכיוצא בזה המאמ' [ר] אמ' [ר] במקום אחר מספר הזוהר (באד"ר נשא קלו) ובהאי תליין ימינא ושמאלא נהורא וחשוכא רחמי ודינא וכל ימינא ושמאלא בהאי תלייא ולא בעתיקא, הנך רואה גם הנה שתיאר כל התארי' [ם] כלם אל המדות לא לעילת העילות ית' וית', ועל כן צריך אתה להתבונן על מה שרמזתי לך למעלה כי עלת העלות ית' אינו צריך לבריותיו אך בריותיו צריכו' [ם] לו כפשט הכתו' [ב] (נחמיה ט' ו) ואתה מחיה את כלם וצבא השמים לך משתחוי' [ם], וארו"ל (תקו"ו תקון טו) אין הרוכב מפל לסוס אלא הסוס מפל לרוכב, והרוכב הוא עלת העלות ית' וית' הרוכב על מדותיו ופועל בהם כחפצו ית' שנ' [אמן] (חבקוק ג' ה) כי תרכב על סוסך, וכמו שהרוכב הסוס הוא מנהיגו כחפצו ואין תנוע' [ה] לסוס רק כפי רצון הרוכב עליו כך אין פעלה למדות אלא כפי רצון קונם המשפיע להם לפעמ' [ים] בשלימו' [ת] ולפעמ' [ים] בחסרון, הנה כתו' [ב] (ישעיה נ"א) הצדיק אבד שהרמוז בו לצדיק יסוד עולם, ואין איש שם על לב זהו רמז לגלות השכינ' [ה] הנקר' [א] לבו של הב"ה שנ' (בראשית ח' כ"א) ויאמר י"י אל לבו וכתו' [ב] (ישעיה מא' ז') העניי' [ם] והאבינוי' [ם] מבקשי' [ם] מים ואין, רמז כי ה' ספירו' [ת] אחרונו' [ת] מבקשי' [ם] מימי החסד והברכה מן אין סוף, א"כ על כרחנו אנו צריכו' [ם] לומ' [ר] כי עלת העלות ית' הוא המברך ומדותיו מתברכו' [ם] ממנו, וכמו שאין פעלה לאיברי הגוף בלתי הנשמ' [ה] כי היא חיותם וסבת פעולתם כך אין פעלה למדות בלתי רצון קונם כי היא סבת קיומם, ואחרי שהוא ענין נעלם ועמוק לדעת ולהשיג על אי זה צד תהיה חבור הנשמ' [ה] עם הגוף, וכמעט שהוא נמנע מלהשיג השגה שלמה איך יהיה הנפרד סבה למציאו' [ת] בעל החומר או למציאו' [ת] כח מכחותיה או פעלה מפעלותיה קל וחומ' [ר] אלף אלפי אלפי' [ם] שלא נוכל להשיג על אי זה צד יהיה אדיקות ה' ספירו' [ת] בעלת העלות ית', אמנם ידענו על האמת כי נפש האדם נצמדת לגופו יותר ממה שהיא נצמדת באילן ויהיה חבורה בנוף האדם והוא חבור עכ"פ כן להבדיל לאין קץ הבורא ית' פועל במדותיו האדוקות בו, וע"כ קראו אותם חכמי' [ם] י' מלבושי' [ם] כאמרם (שהש"ר פ"ד כ"א) י' לבושי' [ם] לבש הב"ה כשברא העולם והכוונ' [ה] באלו הלבושי' [ם] כענין שאמרו ז"ל (בר"ר כא ה) כהדין קמצא דלבושיה מיניה כמו מלבוש החגב שאינו חוץ ממנו רק הוא נאצל מעצמו כך הם אלו הלבושי' [ם], ולפי זה יש לך לדעת כשתראה בדברי רז"ל דברי' [ם] הנאמרי' [ם] על המדות שיוורו חסרו' [ן] בחק עלת העלות ית' כענין שאז"ל נפלה שכינה ונשתמחה לפני הקב"ה, אמרה שבת לפני הב"ה (זוהר פנחס רל"ו), מנין שהב"ה מתפלל (ברכות ז) או מניח תפילין (שם ז) וכיוצ' [א] בהן, דע כי הענין ההוא נאמ' [ר] על הספירו' [ת] וכשתראה שיאמרו על הספירו' [ת] דברי' [ם] שאין לאמרם רק על עלת העלות ית', דע כי לא היתה כונת' [ם] אל המדה לבד רק לפועל במדה כענין שאמרו (ע"ז ג) עמוד מכסא דין ושב על כסא רחמי' [ם], וכשאמרו הרוצה להחכים ידרים ר"ל יכוון למדת הדרום ויבקש משם לעילת העלות ית' וית' שישפיע ברכתו למדה ההיא הצריכה אליו, וכן יצפין לבקש אותו משם לא שיכוון להם לבד, רק בעבור שאין הב"ה עושה דבר רק ע"י מדותיו צריך לכוון בקשתו לעילת

העילות ית' וית', גם למדה שבקשתו תלויה בה ובלבד שלא תהא המחשב' [ה] וזה מיוחד הכל, להבדיל לאין קץ המבקש בקשה מחבירו ידוע כי הבקשה ההיא נעשת באיברי גוף האדם, וכוונת הבקשה היא אל נפש חברו אך משתף בבקשתו אותו האבר שבקשתו נעשת בה, וזה שארז"ל (שוח"ט תהלים צ"א י"ג) מפני מה אין ישראל' [אל] נעני' [ם] מפני שאינו' [ם] יודעים להתפלל בשם, פרשו חכמי הקבלה בשם הראוי לאותו ענין ושלא תהא המחשב' [ה] וזה ממקומו' [ה] והיינו מיוחד הכל, משל לאוצר מלא כל טוב שיש בו כמ' [ה] חדר' [ם] כל הדר מיוחד לענין דבר אחד בחדר זה וזה ובחדר האחד כסף ובאחרת מרגליו' [ת] ובזו מאכל ובזו משתה ובזו מלבוש כשאדם צריך לאכול ואינו יודע החדר שהמאכל בו אפשר שימות ברעב והחדר' [ם] מלא' [ם] כל טוב לא מפני שמנעו ממנו בקשתו אלא שאינו יודע באיזו חדר הוא הדבר הצריך לו, וע"כ אמ' [ר] ר' נחוניא בן הקנה ע"ה בתפלתו הידועה המיוסדת על עשר ספירו' [ת] אהרדך בספירה הראשונ' [ה] אתה שליט בחדר הספירה השניה, וכן בכלן יש ב' כי הוא משבח לעלת העלות ית' המתיחד במדותיו, וכן ארז"ל (וזהר נשא קל): תאנא כד הוה רב המנונא בעי לצלאה צלותיה אמ' [ר] לבעל החוטם אני מבקש, לבעל החוטם אני מתחנן והיינו רוא דכתי' [ב] (ישעיה מח ט) ותהלתי אחטם לך, הנך רואה כי לא אמ' [ר] אל החוטם רק לבעל החוטם, כי היה צריך למדת הדין, ע"כ בקש מעלת העלות ית' שיפעול לו במדה הצריכ' [ה] אליו, וכן כל התאר' [ם] הנאמר' [ם] בתורה כלם יורו על המדו' [ת] יד י"י (שמות ט ג), עיני י"י (תהלים לד טו), אצבע אלהי' (שמות ח טו), ועמדו רגליו (זכריה יד ד), וכיוצ' [א] בהן, והבורא ית' וית' הוא לערכם לערך הנשמ' [ה] לאיברי גופה, וכבר ידעת כי רז"ל (ברכות י) דימו הנשמ' [ה] להב"ה ית' וית' בכמ' [ה] עניני' [ם] אף אנו נאמ' [ר] מה הנשמ' [ה] יחידה בגוף ואינו' [ה] נראת רק מצד פעלות' [ה] הנעשי' [ם] באיברי הגוף אף הב"ה מתיחד במדותיו ואין בריה יכולה להשיגו רק מצד פעול' [ת] מדותיו, מה הנשמה מתלבשת באיברי גופה ומושלת בכל הגוף כך הב"ה הוד והדר לבשת ומושל במדותיו לפעול בהם כרצונו ועל זה נאמ' (איוב יט כו) ומבשרי אחזה אלוה, אתה הראת לדעת (דברים ד לה) בצלמנו כדמותינו (בראשית א כו), ובספר הזוהר (בראשית יט): בפסו' [ק] (שה"ש ו יא) אל גנת אגוז ירדתי שלמה מלכא כד נחת לעמקא דאגוזא דכתי' [ב] אל גנת אגוז ירדתי נטיל קליפא דאגוזא וכו' עד אמרו וכלא מוחא לגו וכמה קליפין² למוחא וכל עלמא כהאי גוונא עילא ותתא מריש רוא דנהורא³ עילא ועד סופא דכל דרגין כלא איהו דא לגו מן דא ודא לגו מן דא עד דאשתכח דהאי קליפה להאי והאי להאי, נקודה קדמאה הוא נהירו פנימאה דלית ליה שעורא למנדע זכיכו ודקיכו ונקיות דיליה עד דאתפשט פשיטו מיניה וההוא פשיטותא דההוא נקודה איתעביד חד היכלא לאלבשא ההוא נקודה דלא ידיע לסגיאן זכות' [א]⁴ דיליה, היכלא דא דאיהו לבושא לההיא נקודה סתימא איהו נהירו דלית ליה שעורא ועם כל דא לאו דקיק וזכך הוא כההוא נקודה קדמאה טמיר וגניו, ההוא היכלא כד אתפשט פשיטו אור קדמאה וההוא פשיטו דההוא אור קדמאה איהו לבושא לההוא היכלא דאיהו נהירו דקיק וזכך פנימאה יתיר, מכאן ולהלא אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא עד דאשתכח דא לבושא לדא ודא לדא, דא מוחא ודא קליפה ואע"ג דמלבושא איתעביד איהו מוחא לדרגא אחרא וכלא כגוונא איתעביד ההיא לתתא עד דבעלם דא איהו בר נש כהאי עלמא מוחא וקליפה רוחא וגופא, וכלא איהו תקנת' [א] דעלמא, וכשתתבונ' [ן]

2 בווהר: חפיא.

3 בווהר רוא דנקודה.

4 בווהר: זכוכא.

בזה המאמ' [ר] תמצא שהוא כולל כל מה שאמרנו, גם תבין מאמ' [ר] בעלי הקבלה שקראו הכורא ית' וית' נשמ' [ה] לנשמ' [ת] כי עלת העלות ית' וית' הוא נשמ' [ה] למדותיו הנקראי' [ם] נשמ' [ת] כי העליונ' [ה] נשמ' [ה] לשלמטה הימנה, וכן כל אחת לחברתה כמו שאמ' [ר] חכמי הקבלה כי כל אחד ירא לשלמעלה ממנו ומתפלל לאשר למעל' [ה] ממנו זהו בצלמנו, אמנם כדמותינו רמו בו סוד אחר וכבר בארתיו בפ' החומש, ואמ' [ר] עוד בספ' [ר] הזוהר (האינו רצו). תאנא מאי כי שם י"י אקרא (דברים לב ג), מאי שם י"י א"ר שמעון האי דכתיב הבו גודל לאלהינו, אמר ר' אבא הבו גודל לאלהינו דא גדולה, תמים פעלו דא גבורה, כי כל דבריו משפט דא תפארת, אל אמונה דא נצח, ואין עול דא הוד, צדיק דא יסוד, וישר דא צדק הוא כלא שמא קדישא שמא דקב"ה ובגיני כך כי שם י"י אקרא, אמ' [ר] ר' חייא האי קרא מיניה אוליפנא חכמתא עילאה והכי הוא, אבל סיפיה דקרא מקשר קשירא מהימנותא במאי דכתיב הוא כמה דאתמ' [ר] צדיק וישר הוא כלומר הוא הוא כלא הוא אחד בלי פרודא, ואם תאמ' [ר] כל אילין סגיאין אינון חזר ואמר הוא לכלהו, סלקן ומתקטרן ומתאחדן בחד וכלא הוא [היה] והוא הוי והוא יהי, והוא חד ברוך שמו לעולם ולעולמי עלמין, עד כאן מתקטרין מילי ומתאחדן מילי קדישין דשמא דקב"ה זכאה חולקיה למאן דקרי למלא וידע למיקרי כדביאות.

ועתה אגלה לך סוד בענין התארי' [ם] הכתו' [בים] בתורה, דע כי אמתת עצם הכורא ית' וית' איננה מושגת לזולתו ואין בכל הכוראי' [ם] יודע אמתת עצם אמתתו הלא תראה המלאכי' [ם] הקדושי' [ם] אומ' [רים] ככ"מ [ברוך כבוד י' ממקומן] ואם עליוני' [ם] כך תחתוני' [ם] על אחת כמ' [ה] וכמ' [ה], וא"כ כל התארי' [ם] הכתובי' [ם] בתורה כגו' [ן] יד ורגל ואזן ועין ושאר כל כיוצא בהן מהו, דע והאמן כי כל אותם העניני' [ם] אע"פ שהם מורים ומעידים על גדולתו ואמתתו אין כל בריה יכולה לדעת ולהתבונן מהות הדבר ההוא הנקר' [א] יד ועין וכיוצא [א] בהן ולא יעלה בדעתך כי עין בצורת עין או יד בצורת יד אבל הם עניני' [ם] פנימי' [ם] ופנימי' [ם] באמתת מציאו' [ת] י"י ית' אשר מהם המקור והשפע יוצא לכל הנמצאי' [ם] לא שיהיה דמיון בינו ית' וביננו מצד העצם והתכני' [ת] כמו שאמ' [ר] הנביא ע"ה (ישעיה מ כה) ואל מי תדמיוני ואשוה כלומ' [ר] שאין לו דמיו' [ן] בנבראיו רק על כוונת צורת האבריו' [ם] שבנו עשויו' [ם] לדמיון סימני' [ם] לעניני' [ם] סתומי' [ם] עליוני' [ם] שאין הדעת יכול להשיגם, וזה הדמיון אינו גופני כלומ' [ר] בעצם ותכנית אלא כדמיון זכרון כמו שכותב ראובן בן יעקב שהרי אין אלו האותיות וזו הכתיבה הצורה של ראובן בן יעקב וצורתו ותכניתו ומהותו אלא זכרון שזה ראובן בן יעקב הוא סימן לאותו עצם והתכנית הידוע הנקר' [א] ראובן בן יעקב ולפי שי"י ית' וית' רצה לזכותנו ברא בגוף האדם כמ' [ה] אבריו' [ם] נסתרי' [ם] ונפלאי' [ם] כדמיון סימן למעשה המרכבה, ואלו יזכה האדם למהר אבר מאיבריו יהיה אותו אבר כדמיו' [ן] כסא לאותו האבר העליון הפנימי הנקר' [א] בשם זה או עין או יד או רגל וכן לשאר כיצד אדם הנשמר והנוהר שלא ירים את עיניו בדבר ערוה ולא בשאר כל הדבריו' [ם] של גנאי אלא בדבר שהוא קדוש השם ועבודתו או אותו עין נעשת כמו כסא לאותו הדבר שלמעלה הנקר' [א] עין וכן היד וכן הרגל וכל האבריו' [ם] ועל זה ארו"ל (וזהו בראשית ריג:) האבות הם הם המרכבה, בהתיחד אברהם אבינו ע"ה בטהרה ובקדושה ירש ימין שלמעלה שהוא מדת החסד שנא' [מר] (בראשית יב ט) ויסע אברהם הלוך ונסוע הנגבה, ויצחק לקח בטהרה צד שמאל שנא' [מר] (שם לא ג) וישבע יעקב בפחד אביו יצחק, ויעקב לקח בטהרה הקו האמצעי שנא' [מר] (שם כה כז) ויעקב איש תם וישוב אהלים, נמצא הג' אבות הם כסא המרכבה, ועל דרך

זה העמד הדבר על בריו והשב יוצר על מכוננו, ועתה יש לנו להאיר עיניך בענין תלוי על זה, דע כי המדות תלויי' [ם] הם באיברי' [ם] כיצד מדת העין היא הראות, מדת האוזן היא השמע מדת היד היא המשוש מדת הרגל היא ההליכה והנה המדות נמשכו' [ת] אחר האברי' [ם], ולפי שהזכירו רו"ל כלפי מעלה לשו' [ן] מדות יש לך לדון ענין המדות כמו שיש לך לדון ענין עין ואזן ויד ורגל שאמרנו, וכמו שאין ערך ודמיו' [ן] בינו ית' ובינינו בענין האברי' [ם] כך אין ערך ודמיו' [ן] בינו ית' ובינינו בענין המדות ולפי שאנו משתמשי' [ם] בחבורנו זה בלשו' מדות השמר לך ושמור נפשך מאד פן תכשל ותאמ' [ר] שיש בשם ית' מדה מוגבלת ומשוערת שאין הדבר כך, אבל כמו שאין דמיו' [ן] בינו ית' ובינינו בענין התארי' [ם] עין ואזן וכיוצא בהם, כך הוא הדין במדות, והנה רו"ל קראו לשמותיו הקדושי' [ם] מדות כמו שארו"ל (ר"ה יז:): ברית כרותה לשלש עשרה מדות ויש בכללן י"י י"י אל, והכלל שיש לך להאמין בזה שאין דמיו' [ן] בין מדותיו ית' ומדותינו זולתי בדרך הזכרת השם לבד ועל זה ארו"ל בכמ' [ה] מקומו' [ת] בא וראה שלא כמדת הב"ה מדת בשר ודם.



רבי יצחק זרחיה אזולאי זלה"ה*

מרבני ירושת"ו

דרוש לתשובה ולנחמת ציון

במדרש שלהי איכה (פ"ה כב) השיבנו ה' אליך (איכה ה כא) אמרה כ"י לפני הקב"ה רבש"ע שלך היא הה"ד השיבנו, אמר להם שלכם היא שנא' (מלאכי ג ז) שובו אלי ואשובה אליכם נאם ה', אמרו לפניו רבש"ע שלך היא שנא' (תהלים פה ה) שובנו אלדי ישענו והפר כעסך עמנו לכך נאמר השיבנו ה' אליך חדש ימינו כקדם כאדה"ר כמד"א (בראשית ג כד) וישכן מקדם לג"ע, ויל"ד במאי פליגי כ"י עם הקב"ה, ועוד מאי כקדם כאדה"ר, ופי' מ"ח ז"ל במ"ש ז"ל והובא בי"מ שמצות התשובה אינה אלא לישראל ולא לבני נח, ונתנו מעם כי התשו' [בה] כמו השבת אבדה דכתיב כי תראה את שור אחיך ולא גוי כהיהיא דרבנאי דפי' אלו מציאות¹ יע"ש, והשבותו לו לרבות השבת גופו, והתשובה השבת גופו ונשמתו של אדם הוא להשיבו אלא מקומו הא', וא"כ הקב"ה צריך להדריך ולהשיב את ישראל כדי לקיים מצות השבת אבדה וזהו דוקא בישראל, אבל כגוי אדרכא אין רוח חכמים נוחה הימנו ולכן אין בהם תשובה, ולהיות כי גם בישראל לפעמים האדם פטור מהשבה כגון חכם ואינו לפי כבודו דכתיב (דברים כב ד) והתעלמת פעמים שאתה מתעלם (ב"מ ל), אמנם כבר כתב הרמב"ם (ה' גולה ואבדה פ"א הי"ז) ההולך בדרך טוב וישר עושה לפניו משורת הדין ומחזיר אבדה בכל מקום ואעפ"י שאינו לפי כבודו, גם ידוע דקיי"ל שאפי' זקן דפטור מוהתעלמת היא כשלא התחיל במצוה אבל אם התחיל להשיב דהיינו שהזיזה ממקומה או הכישה במקל או הכה בה באבן כדי להשיבה הרי התחיל במצוה ונתחייב בה אם לא השיבה אפי' שאינה לפי כבודו.

ובזה יובן האי פלוגתא דכ"י עם הקב"ה דכ"י טוענת שהתשו' [בה] של הקב"ה דהרי היא השבת אבדה בישראל, וידוע שהקב"ה מקיים כל התורה כולה כמ"ש (ברכות ו) תפלין דמארי עלמא וכו', וא"כ צריך להשיבנו כדי לקיים מצות תשו' [בה], וזהו מאי דקאמרה כ"י רבש"ע התשובה שלך היא כלומר לעורר לבבינו עד שנשוב כדי לקיים והשבותו לו דהיינו השבת גופו, ובא להם התשו' [בה] מאת האל ית' התשו' [בה] שלכם כלו' [מר] מאחר שאתם הרביתם לחטוא ולפשוע ונתלכלכתם בחטא ובטיט העונות עד שאינו לפי כבודי להטפל בכם ופטור אני ממצוה זו דהרי כתוב בתורה והתעלמת פעמים שאתה מתעלם ומן הדין פטור אני, וא"כ צריכין אתם לשוב מעצמיכם עד שתטהרו מחלאת עונותיכם ובזה ואשובה אליכם, וכ"י כאשר שמעה טענת האל ית' חזרו ואמרו הדין עמך שכן הוא בזקן ואינו לפי כבודו כאשר כתבת והתעלמת, אמנם כל זה אם לא היית כועס עלינו והכיתנו ביסורין וגליות על עונותינו אזי ודאי היית פטור מוהתעלמת דאינו לפי כבודך, אמנם מאחר שכעסת עלינו ויסרתנו ודאי הוא כדי שנשוב וא"כ מאחר שכבר התחלת אף שאינו לפי כבודך מן הדין צריך אתה להשיבנו, ולגמור המצוה כהיהיא דהכישה במקל נתחייב בה, וא"כ שלך היא התשובה שנא' שובנו אלדי ישענו והפר כעסך עמנו כלו' [מר] כיון שראינו שאתה בכעס ויסרתנו בגלות ויסורין, נמצא דהזזתנו ממקומנו וזו היא תחלת המצוה והרי נתחייבת לגמור ושלך היא

* כתבנו אודותיו בגליון צז, והוא מתוך קונטרס שפורק מתוך ספרו "זרע יצחק", והקונטרס נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 803.

1 ברש"י ד"ה דאתא לידיה משמע ואפילו הכי אחיך ולא עובד כוכבים וכו'.

התשובה, וכן מצינו באדה"ר שחטא כ"כ עד שאמרו ז"ל (פנהרין לה): שכפר בעיקר ומשך בערלתו ואפי"ה פתחת לו פתח תשובה כדרו"ל (בר"ר פכ"א ו) על ועתה פן ישלח ידו (בראשית ג כב) אין ועתה אלא תשובה, והגם שלא היה לפי כבודו ית' עם כל זה מאחר דהאל ית' טוב וישר ועושה לפניו משורת הדין כס' הרמב"ם דמחזיר אבדה בכל מקום אף שאינה לפי כבודו, וא"כ מלבד מענתינו כפי הדין שכבר התחלת ונתחייבת כפי הדין בהשבה, עוד אנו מחלים פניך שאפי' שאינו מן הדין תעשה לפניו משורת הדין כההיא דר' ישמעאל ב"ר יוסי דפ' אלו מציאות (ב"מ ל): וכמ"ש לאדה"ר שקבלת תשובה אפי' שאתה פתחת לו מתחלה כמ"ש על פ' ועתה פן ישלח ידו ואף שלא היה לפי כבודך אלא מחמת שאתה טוב וישר ועשית לפניו משורת הדין, וזהו (תהלים כה ה) טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך, ובוה איפשר שזהו כונת הפ' (ירמיה לא יז) שמעו שמעתי אפרים מתנודד יסרתני ואוסר כעגל לא לומד השיבני ואשובה כי אתה ה' אלדי, כלומר מתנודד מתעורר לשוב בתשובה ומבקש מה' שיחזירהו מאחר שכבר התחיל במצות השבה שהרי יסרו ביסורין וכבר הכין לבו קצת וזה מאחר שיסרתני קצת ואוסר שכיון שכבר הרגשתי כעגל לא לומד לשוב לבית בעליו והנה תועה בשדה כן אתה התחלת במצות השבה כמה שיסרתני, וא"כ אתה חייב לגמור המצוה וזהו השיבני ואשובה כאשר הוא הדין במו שיכול להתעלם דאינו לפי כבודו, ועם כל זה אחר שהתחיל והזיזה ממקומה כבר נתחייב להשיב ולגמור וזהו השיבני ואשובה, ועוד טעם אחר כי אתה ה' אלדי כלומר מאחר שאתה ה' מדת הרחמים עושה לפניו משורת הדין ומן הראוי שתשיב אותנו אפי' שאינו לפי כבודך כי כן הוא דרך מי שהוא טוב וישר שעושה לפניו משורת הדין כמ"ש הרמב"ם ז"ל.

ובזה פ' מ"ג ה"י כונת (ישעיה יב א) אורך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני, והראשונים פ' כשכועס ומקפיד אדם על אדם חשוב נמצא מחשיבו שקבל ממנו חסרון כבוד, לא כי אם היה אדם בזוי ושסוי אינו מקפיד עליו דמי הוא ומנו ואל תען כסיל כתיב ביה ואין לפנות אליו ככלב נובח, ולכן אמרו אורך ה' כי אנפת בי אפי' בהיותך כועס עלי נמצא היותי חשוב בעיניך שאתה מקפיד עלי, וכיון שכן ישוב אפך ותנחמני כשאני מפיסך בדברי וידוי וריצוי ושב בתשו[בה], גם אתה נאה לך למחול, ועפ"י דרכינו הכונה אורך ה' כי אנפת וכעסת עלי שע"י כן כבר נתחייבת להשיבני וזהו ישוב אפך שאינו לפי כבודך דהוי כהכישה שנתחייב בה, ובוה פ' (תהלים קיח כא) אורך כי עניתני ותהי לי לישועה, והראשונים פ' דמי שנותן הודאה חוזר הקב"ה ועושה לו נסים כההיא דזוכה תודה יכבדני ושם דרך (תהלים נ כג) כידוע, זהו אורך כי עניתני והצלתני שבוה ותהי לי לישועה.

ועפ"י יובנו פ' ירמיה (יא יט) המאוס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא, דיל"ד מאי קאמרי מדוע הכיתנו, היא הנותנת מפני שמאסם בשביל עונותם וגעלם, לפיכך הכם והגלם בין האומות, ובוה יבא על נכון דכיון דמאסם לא היה לו לכעוס עליהם ואדרבא כיון שהכם ויסרם נמצא הם חשובים לפניו כההיא דאורך ה' כי אנפת, וזהו מדוע הכיתנו, ובהקדמתנו דכיון שהכם ויסרם נתחייב להטפל כם מדין הכישה והזיזה ממקומה אף שאינה לפי כבודו וכיון שהתחלת צריך אתה לגמור, ועפ"י פ' המפרשים כונת (איכה ה כ-כב) למה לנצח תשכחנו וכו' כי אם מאוס מאסתנו קצפת עלינו עד מאד, השיבנו ה' אליך ונשובה, ועפ"י הקדמתנו יבואו על נכון ודוק.

או יאמר באופן אחר מצאתי בנמוקי מ"ג ה"י ויכוח ישראל עם הקב"ה עם מה שחקר הר"ב נחלת בנימין בדרך צ"ה ע"ג ז"ל ובגמ' דתמורה דף ה' פליגי תנאי בהאי מצוה במקדים תרומה לבכורים וכו' אי לקי אי לא וטעמא דמ"ד לא לקי הוא משום דס"ל דהוי לאו הניתק

לעשה דכתיב מכל מעשרותיכם תרימו תרומה, ואידך מ"ד ס"ל הואיל ולא סמיכי אהרדי
 דהעשה רחוק מהלאו לא מקרי ניתק לעשה, ולדעת מ"ד זה נחה שקטת רוחי וכו' לדעת הר"מ
 ז"ל וסיעתו דס"ל דתשו' [בה] היא ממצות עשה וכו' א"כ היכן מצינו מעולם מלקות או מיתה
 וכו' הלא הוי לאו הניתק לעשה דתשו' [בה] וכו' ואפי' לא עשה עדיין פטור הואיל וניתק
 לעשה, אבל לדעת מ"ד דס"ל דעשה שאינו סמוך ללאו לא מקרי ניתק לעשה נתיישב דעתי
 וכו' ואפי' למ"ד דאפי' במקום דלא סמוך העשה אצל הלאו אפי"ה מקרי לאו הניתק לעשה
 וכו' אי דהאי מ"ד ס"ל דמה"ט הקדים הקב"ה התשו' [בה] קודם לעולם וכו' יע"ש בתוס'
 תמורה דף ד' שכתבו בחדא שיטה דעשה המוקדם ללאו וא"א לקיים העשה כי אם אחר
 עברת הלאו הו"ל ניתק לעשה דלפי האי סברא לא הועיל וכו' והדרא קושיא לדוכתא וצריך
 ישוב דעכ"פ לכל הל"ת מהי תשובה.

ויש לתרץ דהרואה יראה דקי"ל דאין לוקין על לאו שבכללות וה"ט דכיון שכולל דברים
 הרבה לא הוי לאו חמור ללקות עליו ומינה גמרינן לענין העשה הדוחה הלאו כשניתק לעשה
 דהיינו דוקא בעשה פרטי כגון שילוח הקן השבת גזילה והפרשת מעשר וכו' וצא דחמיר האי
 עשה לפוטרו ממלקות כיון שפרט בו הכתוב לנתקו לעשה, אבל עשה דתשובה שהוא כללי
 לכל ל"ת שבתורה אין בו כח לפטור אותו מעונש מיתה או מלקות מטעם ניתק לעשה, ואל
 תשיבני מעשה דכל מעשרותיכם תרימו שהוא כולל להקדים מעשר לתרומה ולהקדים תרומה
 לבכורים ואעפ"י כן חשיב ליה ניתק לעשה דהרי כתבו התוס' שם בתמורה דף ד' בד"ה
 כהנים קאמרת דהאי לא תרימו הוי נתוק גם מהקדמה דבכורים וכו' דכך לי אי הקדים מעשר
 לתרומה כאלו הקדים תרומה לבכורים יע"ש, ולזה לא חשיב עשה כללי כיון ששניהם ענין
 אחד של קדימה משא"כ עשה דתשובה שהוא כללי לכל המצות שאינם ענין אחד ויש בהם
 קלות וחמורות להכי מקרי ניתק לעשה.

עוד ג"ל לתרץ דמעיקרא קושיא ליתא שהיסוד שעשה דאין לך דבר שעומד בפני התשובה
 ונפטר ממיתה ומלקות ע"י התשובה ליתא, שכל שנתחייב מיתה או מלקות בעדים והתראה
 בדינא פטר אין אותו במצוה דתשובה דא"כ כל שנתחייב מיתה בב"ד ונגמר דינו יעשה
 תשו' [בה] ויפטר, ומ"ש ז"ל אין לך דבר עומד בפני התשובה היא דוקא להיבא שלא היה שם
 עדים ולא התרו בו ולא נתחייב בדיני אדם מיתה או מלקות, אזי ניתק לעשה דתשובה לפוטרו
 מדיני שמים, אבל כל שנתחייב בדיני אדם מיתה או מלקות לא פטרו במ"ע דתשובה ודבר זה
 פשוט ומבואר לכל מבין, וא"כ ל"ק כלל דהלא הכתוב לא ציוה מ"ע דתשובה לפוטרו בה
 היבא דנתחייב בדיני אדם מיתה או מלקות, אלא דוקא כשלא נתחייב כלל בדיני אדם אז מהני
 ליה התשובה, אלא דלפי"ז קשה דעונש שמים לא יתחייב אפי' לא עשה תשובה כיון שניתקו
 הכתוב לעשה דתשובה ועדיין העשה קיים, וכמ"ש הר"מ ז"ל פ"ג מהלכות מלוה דין ד' וז"ל
 עבר ב"ח ונכנס לבית הלוי ומשכנו אינו לוקה שהרי ניתק לעשה ואם לא קיים העשה שבו
 וכו' באופן שכל שיכול לקיים העשה אינו לוקה, וא"כ גם בדיני שמים אל יענש שום אדם כל
 זמן שיכול לקיים העשה של תשובה, ולזה צ"ל דדוקא בדיני אדם אינו חייב כל זמן שיכול
 לקיים העשה עדיין, אבל בדיני שמים קולר תלוי בצוארו ליענש אם מתעצל תכף לחזור
 בתשובה וכו' וצא בזה כתב הר"ב נחלת בנימין עצמו לדעת רש"י ז"ל דבעינן במלו לעשה
 בידים כדי שילקה היינו דוקא לגבי דיני אדם אבל לגבי דיני שמים נענש אפי' שלא בטלו בידים
 כיון שהוא נתרשל מלקיים העשה עד שנאבד או נשרף, והדרן למאי דאתינן עלה דמ"ע
 דתשובה לא מקרי ניתק לעשה לגבי כל ל"ת שבתורה מהני טעמי דכתיבנא.

מעטה ע"פ זה כוונת המאמר שאמרה כ"י להקב"ה שלך היא התשובה שנא' השיבנו וכו' כלומר מ"ע של תשובה שלך היא שצויתנו עליה וכיון שניתק לעשה ועדיין העשה קיים שיכולין אנו לשוב אנו פטורין מהעונש, וא"כ השיבנו מהגלות ואח"כ נעשה תשובה, ולזה השיב להם הקב"ה שני התירוצים, האחד שכיון שהוא עשה כללי לא שמיה ניתק לדחות הלאו, ועוד דלגבי דיני שמים אפי' בניתק לעשה חייבים ליענש על התרשלותם לקיים העשה, ולזה אמר שלכם היא שנא' שובו אלי וכו' נאם ה' כלומר שבכולל אמרתי לכם שובו אלי ולזה לא חשיב ניתק לעשה, ועוד שהוא נאם ה' שהוא ד"ש [דיני שמים] ולזה צריכים אתם לחזור בתשובה ליפטור מהעונש, ולזה כיון שראו ישראל שמצד הדין הם חייבים חזרו לומר בדרך פיוס שלך היא שנא' שובנו אל'די ישענו וכו' כאדם הראשון שעשית עמו לפני משורת הדין כן תעשה בנו"ל.

ובזה יובנו פסוקי יחזקאל סי' י"ח (כז-ל) בשוב צדיק וכו' ובשוב רשע וכו' חיו יחיה לא ימות, ואמרו בית ישראל לא יתכן וכו' הדרכי לא יתכנו וכו' לכן איש כדרכיו וכו' נאם ה' אל'קים שובו והשיבו מכל פשעיכם וכו' השליכו וכו' כי לא אחפוץ וכו' והשיבו וחיו. והכונה יראה כשראו ישראל שהצדיק נענש תכף כשחוטא והרשע ניצול בתשובה יאמרו בית ישראל שלא יתכן דרך ה' ח"ו שאינו מתוקן כפי' רש"י ז"ל לפי שכיון שהלאוין ניתקו לעשה דתשובה והראיה שהרשע ניצול ע"י התשובה, א"כ למה הצדיק נענש תכף כשחוטא והלא עדיין העשה קיים ולא יענש, ולזה השיב להם הקב"ה הדרכי לא יתכנו וכו' הלא דרכיכם לא יתכן שקושיא ל"ק ול"מ, ולכן שהוא לשון שבועה נשבע אני שאיש כדרכיו אשפוט אתכם ועפ"י הדין ולא אעשה לפני משורת הדין, והקושיא שלכם אינה ק' מתרי טעמי האחד שזה העונש הוי נאם ה' שהוא דיני שמים שאפי' ניתק לעשה נענש, ועוד שהתשובה עצמה היא כללית ולזה אומר שובו והשיבו מכל פשעיכם ולכן לא חשיב ניתק לעשה. ולזה השליכו וכו' והשיבו וחיו דוקא בתשובה בפועל, אבל טענה זו דניתק לעשה מגן שוייא, ועפ"ז יובנו פסוקי ישעיה סי' נ"ה (ח-י) וז"ל יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אל'דינו כי ירבה לסלוח, כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו' נאם ה'. והכונה יראה שיעזוב רשע דרכו וכו' ומחשבותיו ישיש לו דהוי ניתק לעשה ואינו נענש, אלא אדרבא ישוב תכף אל ה' בפועל וירחמהו מתרי טעמי, הדא כי לא מחשבותי מחשבותיכם שאתם חושבים שהוא ניתק לעשה ואינו כן משום דהוי עשה כללי, ועוד כי לא דרכי דרכיכם נאם ה' שאין דיני שמים כדיני אדם ואין מלקין על לאו הניתק לעשה כאמור, ועפ"ז איפשר בפסוקי ישעיה סי' נ"ז (י-יב) וז"ל בעון בצעו קצפתי ואכהו וכו' וילך שובב בדרך לבו, דרכיו ראיתי וארפאהו וכו' בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו, והכונה שבוען בצעו הכהו והענישו וילך שובב בדרך לבו דהיינו שהיה מצטער בלבו איך איפשר שהקב"ה הענישו כיון שהוא ניתק לעשה דתשובה, ולכן דרכיו ראיתי וארפאהו דכיון שלא היה מדבר בפיו אלא בלבו מצטער, אני אתן לו תשובות לרפאת מכאוביו, וזש"ה שלום שלום לרחוק דהיינו תירוץ המד' שהביא הר"ב נחלת בנימין דכל דלא סמיך העשה ללאו לא מיקרי ניתק לעשה, והב' הוא ולקרוב אפי' את"ל שדין הרחוק כקרוב מ"מ הכא שהוא בד"ש אמר ה' אין בזה טענת ניתק לעשה ועי"ז ארפאהו מצערו.

ובזה יובן אצלי באר היטב פסוקי פ' נצבים (דברים יז-כא) פן יש בכם איש או אשה וכו' אשר לבנו פונה היום מעם ה' אל'דינו וכו', והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, דכיון שהוא ניתק לעשה דתשובה אף שעדיין לא קיים העשה פטור ובמחשבה זרה זו יספה הרוה על הצמאה,

כמה שפי' אונקלוס לאוספא שלותא על זדונותא, הכונה שממלא תאות לכו אחד שוגג ואחד מזיד ופטור אני כיון שניתק לעשה ככל הנז"ל וכס' הרמב"ם הנז"ל, לכן השיב השני תירוצים, חדא דלא יאבה ה' סלוח לו שם רמז דבדיני שמים כיון שנתעצל ולא קיים תכף ומיד העשה מיד נענש אפי' על לאו הנז"ל כנז' ואינו כדיני אדם, ותו ורבצה בו כל האלה הכתובה דייקא שהוא עשה כללי ולא יתכן לקרותו ניתק לעשה ואם לא שב ב"מ ומחה ה' וכו' ככל אלות הברית הכתובה וכו', ולכן צריך לשוב בתשובה שלימה ודוק.



חידושי תורה

הרב שמחה בונם ורנר

בענין קדושת ארץ ישראל קדושה ראשונה וקדושה שניה

רמב"ם הלכות בית הבחירה הט"ז: ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה. והרי הוא אומר והשמתי את מקדשיכם, אע"פ ששוממין, בקדושתן הן עומדין. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה. ע"כ.

ראשונה שלא קידשה לעתיד לבא לבין קדושה שניה של עזרא שקידשה לעתיד לבא זה משום דקדושה ראשונה נתקדשה על ידי כיבוש רבים, וקדושה שניה נתקדשה על ידי חזקה, אך עיקר כונתו להקשות שהרמב"ם קיצר במקום שהיה לו להאריך, (ולפי קיצורו באמת קשה מה עדיף חזקה על כיבוש רבים וכו') שהרי בירושלמי פ"ו משביעית הלכה א' מבואר דקדושת עזרא נתקדשה לעתיד לבא משום זכויות יתר שקיבל, והטעם משום שביטל יצרא דע"ז, ועל יהושע היה טענה שלא ביטל, עיי"ש בירושלמי. ואין זה רק משום דקדושת עזרא נתקדשה בחזקה שהחזיקו בה. - אך גם טעם זה לא ברור כי במס' ערכין לב: משמע שקדושת עזרא היה מכח הפסוק (נצבים) והביאך ה"א אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, שיש ירושה

מבואר ברמב"ם שקדושה ראשונה של יהושע היתה על ידי כבוש רבים, ולאחר שבטל הכבוש בטלה הקדושה. מה שאין כן קדושה שניה של עזרא שקידשה בחזקה שהחזיקו בה, נתקדשה גם לעתיד לבא שגם לאחר שנלקחה מהם חוזרת הקדושה כאשר שוב יחזיקו בה.

ובכסף משנה שם הקשה וזל"ש: איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה. ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא היה שם חזקה, אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש, מחזקה עם כיבוש וצל"ע.

ובספר טעם זקנים לכבוד אאמו"ר הגה"ק זיע"א מבאר דהקושיא של הכסף משנה זה רק על הלשון ברמב"ם דהחילוק בין קדושה

קדושה לא לענין שביעית ולא לענין חיובי מעשרות בשאר השנים. ורק לאחר שיקנה ישראל ממנו הקרקע תחזור לה הקדושה לענין שביעית ומעשרות וכו'. ועל כן בפירות שגדלו אצל העכו"ם בשנת השביעית אין עליהם שום קדושה, וכאשר הישראל יקנה אותם לפני המירוח, ויעשה הוא המירוח יתחייב במעשרות. כפי שההלכה היא בכל השנים בפירות העכו"ם אם קנם ישראל ומרחן מתחייב במעשרות, כמו"כ היא בשנת השביעית, אם קנם ישראל ועשה מירוח מתחייב במעשרות, כי אין על פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שלו קדושת שביעית.

ואעתיק לך קצת מדבריהם שם, שהם הוכחות וראיות עקריות במחלוקת זו, כל אחד לשיטתו. ראשית דבר מה שכתב מרן הב"י זי"ע באבקת רוכל סימן כ"ד, והועתק במהרי"ט ח"א סימן מ"ב. וזל"ש: ועתה ראיתי מה שכתב הרב כה"ר משה מטרנאי, לפטור בשביעית ממעשרות גידולי שנת השמיטה בקרקע גוי ולקחם ישראל ממנו קודם מירוח ומירחם. וטען ראשונה כי מן התורה אין בשנת השמיטה חיוב במעשרות וכו'.

ואני אומר כי מה שהוא סבור שהוא עקשות הוא היורש, כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם ההפקר, וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות. ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירו וכו', יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו, דאיכא למימר בזה דאיה"נ שהיא חייבת אע"ג דרחמנא אפקרא. ואפילו את"ל דפטורה איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקרא מה שאין כן אצל גוי.

ועוד הביא מרן הב"י שם הוכחה עקרית ממה שכתב הרמב"ם הלכות תרומות פ"א הלכה י'. וזל"ש: עכו"ם שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה. לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא ביכורים והכל מן

ראשונה וירושה שניה ומקיש ירושתך לירושת אבותיך, עיי"ש בגמ', ומשמע עוד שם בגמ' דהסובר שהיה טענה על יהושע שלא ביטל יצרא דעבודה זרה הוא דוקא זה סוסובר שקדושה ראשונה כן קידשה לעתיד לבא. ובדברינו להלן יתבארו היטב דברי הרמב"ם להבין מה ההבדל בין כיבוש רבים של קדושה ראשונה לבין חזקה של קדושה שניה, ויתבארו היטב דברי הרמב"ם שדייק בלשונו ולא קיצר כלל.

וברמב"ם פ"א מהלכות תרומות הלכה ה' הסביר יותר וזל"ש: כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבא. והניחו אותם המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו ולא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית.

כדי להסביר מהות החילוק בין קדושה ראשונה - קדושת יהושע, לקדושה שניה - קדושת עזרא, נקדים בתחילה את המחלוקת הידועה בין הבית יוסף למבי"ט ובנו המהרי"ט זכר צדיקים לברכה, אם בפירות שגדלו בקרקע העכו"ם בשביעית, יש קדושת שביעית ועל כן אין עליהם דין מעשרות, ופטורים מן המעשרות. וזו היא דעת המבי"ט המובאת בשו"ת מהרי"ט חלק ראשון סימנים מ"ב מ"ג שלמ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע הארץ מקדושתה חלים עליה המצוות התלויות בארץ, גם בזמן שהם ברשות העכו"ם. ובשנת השביעית יש אפקעתא דמלכא, ואין דין מעשרות בשביעית.

ודעת הבית יוסף - בשו"ת אבקת רוכל - ומובאת בשו"ת מהרי"ט שם, דגם למ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע, כל זמן שהקרקע ברשות העכו"ם לא חלים על הפירות שום

מאן וכו' אלא דמרחינהו ישראל ברושות העובד כוכבים, מעשרן, דאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר. והקשה שם וז"ל: דאם אתה אומר דלעולם כל זמן שהיא ביד הנכרי יש לו קנין להפקיע ומה שלוקח ממנו חייב לעשר מטעם שהמירוח ביד ישראל, א"כ אמאי אמרו בפ"ק דבכורות י"א: מעשרן דאין קנין דלמא לעולם קסבר יש קנין והא דמעשרן משום דמרחינהו ישראל דהכי מוקי לה התם. ועוד הקשה שם, אם כשהקרקע ביד גוי מופקעת היא מנין לנו לומר שיתחייב במעשרות מן התורה על ידי מירוח ישראל, דאי מדכתיב דגנך ודרשינן דיגונך ההיא לא אתא אלא למעוטי דיגון גוי בשל ישראל דדגנך מיעוטי הוא ולא רבויא. ועוד הקשה שם להוכיח מדברי הרמב"ם עצמו שם בהלכה י"א, פירות הגוי שגדלו בקרקע ארץ ישראל וכו' פטורין מכלום שנאמר דגנך ולא דגן גוי, ולפי שיטה זו הא דפטרינן לוקח פירות שמרחן הגוי משום שכל זמן שהקרקע בידו יש לו קנין להפקיע מיד מעשר ולא בעי טעמא דדגנך ולא דגן גוי, שהרי הקרקע עצמה מופקעת היא בידו. ועיין שם עוד שהקשה מסוריא שיש קנין שם לעכו"ם להפקיע, ומירוח ישראל שם אינו מחייב כמבואר ברמב"ם בהלכה טו.

לסיכום נמצא דדעת הב"י שפירות א"י שגדלו אצל העכו"ם ומירוחן העכו"ם פטורים ממעשרות, ופירות שנת השביעית שגדלו אצל העכו"ם אין עליהם קדושת שביעית, וחייבים במעשרות במירוח ישראל. ודעת המב"ט והמהרי"ט שאין לגוי קנין להפקיע כלל מן המצוות, לכן, גם בגדלו אצל הגוי חייבים במעשרות, ובפירות הגוי בשביעית אין לו קנין להפקיע ויש על הפירות קדושת שביעית ופטורין הן ממעשרות גם במירוח ישראל, וחייבין בביעור.

כדי להסביר דברי הרמב"ם על פי שיטת הב"י, נקדים עתה לבאר את יסוד קדושת ארץ ישראל, בקדושה ראשונה של יהושע

התורה כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם. ומפרש הב"י באבקת רוכל שם דבריו, וזל"ש: ועוד שהרמב"ם (הלכות תרומות פ"א ה"י) מפרש שמה שאמרו אין קנין לנכרי להפקיע מן המצוות היינו לענין שאם חזר ישראל ולקחה ממנו דלא מיקרי כיבוש יחיד, אבל כשהיא ביד נכרי מופקעת היא, ומה שפירותיה חייבים במעשרות אינו אלא בשמרחן ישראל דוקא. ע"כ.

והנה המהרי"ט ז"ל כתב בתוך דבריו בסימן מג וזל"ש: ורואה אני שעיקר הדין תלוי בזה דאי קיי"ל דאין קנין לגוי בא"י כלל אף הרב מהר"י קארו ז"ל יודה שדינם כשל ישראל לחייבם בביעור ולפטורם מן המעשרות, ולפי שהוא שורש לכל דיני המצוות התלויות בארץ אנו צריכים להרחיב בענין לעמוד על בוריו של דבר, לפי שהרב ז"ל תקע עצמו בלשון הרמב"ם ז"ל שכתב בתחילת הל' תרומות (ה"י) נכרי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות וכו' לפיכך אם חזר ישראל וקנאה אינה ככיבוש יחיד וכו'. ומשמע ליה שלא אמר הרב שאין קנין לנכרי בא"י אלא לענין שאם חזר ולקחה ממנו, אבל כל זמן שהיא ביד הנכרי מופקעת היא, ואמר כי מה שפירותיו חייבים במעשרות הוא מטעם שמרחם ישראל. ונראה שתפס בשיטת בעל כפתור ופרח שכתב שסברת הרב דלא נחלקו אי יש קנין או אין קנין אלא בשחזר ישראל ולקח הקרקע מן הנכרי אבל אם עדיין הקרקע ביד הנכרי מודה דיש לו קנין, ותימא גדול הוא דכל הסוגיות מוכחי להדיא דהא דאמרינן אין קנין מיירי אף כשהקרקע ביד הנכרי וכו', והאריך שם בראיות להוכיח כדבריו. ורואים ברור שהבין בדברי הרב ב"י ז"ל במה שכתב "אבל כשהיא ביד נכרי מופקעת היא" הכונה שהיא מופקעת לגמרי מקדושת א"י, כמו למ"ד יש קנין לנכרי להפקיע מקדושתה, וכמו שציטט מהכפתור ופרח. וע"כ הקשה בין היתר מהגמ' בבכורות י"א: מהסוגיא של הלוקח טבלים ממורחין מן העובד כוכבים מעשרן והן שלו, דמרחינהו

כל דברים הללו, היינו שנתחדשו מצות התלויות בארץ, כמו כן בירושתך, היינו בירושה שניה בחידוש כל דברים הללו, כי הקדושה הראשונה בטלה ופקעה קדושת ארץ ישראל, ועל ידי ירושה שניה נתחדשו שוב כל המצות התלויות בארץ, כי חזרה שוב קדושת ארץ ישראל. וזה נלמד מהכתוב וירשתה דהיינו ירושה שניה. - והנה ירושה שניה שוב לא בטלה, וזה שוב מבואר בפסוק זה כדאיתא ביבמות פ"ב: - אשר ירשו אבותיך וירשתה ירושה ראשונה ושניה יש להן, ושלישית אין להן. דקדושה שניה לא בטלה, וכן פירש"י שם: ירושה ראשונה. בימי יהושע היא ירושה, וכן שניה דבימי עזרא דכשגלו גלות ראשונה בטלה קדושת הארץ: שלישית אין להן. כלומר לא בעי למיהדר ומירתא, דירושה עומדת היא ואשמעינן האי קרא דלא בטלה קדושת הארץ בגלות טיטוס. וראה גם ברש"י בחולין דף ז', על הגמרא שהרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל.

והנה בירושלמי שביעית ריש פרק ו' מבאר כל החילוקים בין ירושה ראשונה לשניה, וכל החילוקים נכללו בהמשך הפסוק דלעיל, והביאך ה"א אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, "והטיבך והרבך מאבותיך", - במה הטיבך והרבך מאבותיך נאמר שם: אבותיך פטורים היו ונתחייבו ואתם פטורים הייתם ונתחייבתם, אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות ואתם אע"פ שיש עליכם עול מלכות, אבותיכם, לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה, שבע שכיבשו, ושבע שחילקו. אבל אתם כיון שנכנסתם נתחייבתם, אבותיכם לא נתחייבו עד שעה שקנו כולה, אבל אתם ראשון ראשון קונה ומתחייב.

ונראה דמה שכתב הרמב"ם שעזרא לא קידש א"י בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, למד זה מדברי הירושלמי כאן: אבותיכם, לא נתחייבו אלא לאחר וכו' שבע שכיבשו ושבע שחילקו, אבל אתם כיון שנכנסתם נתחייבתם, אבותיכם לא נתחייבו

שלא נתקדשה לעתיד לבא, ובקדושה שניה של עזרא, שקדשה לשעתה ולעתיד לבא. ותתיישב גם קושית הכסף משנה שהבאנו לעיל, מה כח חזקה יותר מכיבוש רבים.

ונראה לומר דבאמת יש בכיבוש רבים על ידי יהושע מה שאין בחזקה שעל ידי עזרא, ויש בחזקה על ידי עזרא מה שאין בכיבוש רבים של יהושע, ואין זה משום דיש איזה כח עדיף בכיבוש רבים או כח עדיף בחזקה אלא משום המהות והאופן של שתי הירושות שעל ידם נתקדשה ארץ ישראל, כאשר יבואר.

ונביא הגמ' בערכין לב: מאי טעמא דמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא דכתיב ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאוד. אפשר בא דוד ולא עשו סוכות וכו' עד שבא עזרא, אלא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה ונתחייבו במעשר. ואומר, והביאך ה' אלוקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו. וברש"י שם ד"ה והביאך ה' אלוקיך וגו'. בשו"ב מן הגלות משתעי קרא דכתיב לעיל מיניה (דברים ל) ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך.

מבואר בגמרא כאן דלמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, זה משום שכך מוכח מהכתוב שיש כאן שתי ירושות, ירושת אבותיך על ידי יהושע, ולאחר מכן כאשר יצאו לגלות בטלה קדושה זו, ונתחדשה ירושה שניה שהיא ירושתך, לאחר שתשוב מן הגלות כמוש"נ ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך. ומשום שנאמר והביאך וגו' אשר ירשו אבותיך וירשתה, למדים אנו להקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש

ומתחייב, ומכיון דירושה שניה יש להן, ירושה שלישית אין להן, הרי על כרחך שקדושה שניה נתקדשה גם לעתיד לבא באופן שגם אם ילכו שוב לגלות ויחזרו אחר כך שוב לארץ, למקום שכבר נתקדש בקדושה שניה של עזרא, יש לארץ הקדושה של ירושה שניה, הנמשכת והולכת כל עוד שאנו במצב של גלות, לאחר שראשון ראשון יקנה ויתחייב. כי הרי כל המציאות של הקדושה השניה נתחדשה באופן זה. - וזה מה שמבאר כבוד אאמו"ר הגה"ק זיע"א בספרו טעם זקנים סימן א' וזל"ש לאחר שהביא דברי הירושלמי הנ"ל: נראה שזה היה קדושת עזרא, שהשיג שטח גדול ליישב שם יהודים, ולא באו אתו רק מעטים, לכן קידש השטח בתנאי זה שכל זמן שיבא יהודי ויקנה מנכרי שטח אדמה יתחייב בכל הקדושות שהיה לאבותינו. למשל, אם יקנה שדה קודם הבאת שליש, יוכל להקדישה לציבור להביא מתבואה זו העומר, כרם ופרדס משבעה מינים קודם שבכרו, יביא מהם בכורים, וכו'. וכמו כן לתמיד מתי שיגיע יחיד בשטח ההוא ויעשה קנין, ראשון ראשון קונה ומתחייב וכו' ע"כ. וזה מה שכתב הרמב"ם שקדושת עזרא היא על ידי חזקה שהחזיקו בה, הכונה כי רק לאחר שראשון ראשון יקנה אז יתחייב.

ולפי זה נראה דמה שחלקו בגמרא בכמה מקומות אם יש קנין לעכו"ם להפקיע וכו' או אין קנין לעכו"ם, בהכרח לומר דיש חילוק גדול בין קדושה ראשונה לקדושה שניה. ותחילה נבאר מחלקותם בקדושה ראשונה, היתכן לומר דלאחר שכבשו ישראל הארץ וחילקוה לשבטים, ונתקדשה הארץ בביאת כולכם, ובכל יושביה עליה, שכאשר יקנה עכו"ם שדה בארץ ישראל מיהודי, שיהיה לו קנין להפקיע קדושתה, הרי כל הארץ נתקדשה בהבטחה שהקב"ה נתן הארץ לאבותינו בזמן כניסת כל ישראל לארץ, היינו ככיבוש רבים, וכל עוד שנמצאת הארץ תחת ישראל, קודם שגלו אי אפשר להפקיע קדושתה. ולכן למ"ד אין קנין לעכו"ם

עד שעה שקנו כולה, אבל אתם ראשון ראשון קונה ומתחייב.

וביאור החילוק הוא כך, קדושה ראשונה באה מכח ההבטחה שהבטיח הקב"ה את הארץ לאבותינו אברהם, יצחק, ויעקב. והיא ירושת אבותינו. הקדושה הזאת חלה כאשר נכנסו ישראל לארץ על ידי יהושע, לאחר שכבשו וחילקו וקנו כולה, ולא היה עליהם עול מלכות, אז נתחייבו בכל המצות התלויות בארץ, כי נתקדשה הארץ, על ידי כניסת כל ישראל. ועל כן מה שכתב הרמב"ם שקדושה ראשונה היתה על ידי כיבוש רבים, אין הכונה שהכיבוש הביא את הקדושה, אלא הכיבוש רבים הוא תנאי בקדושת ארץ ישראל שלא תחול אלא לאחר כניסת כל ישראל, וכיבושה שלא יהיה עליהם עול מלכות, ועל כן בלי כיבוש הרבים לא היתה חלה עליהם קדושת הארץ. אך מאידך, הטעם דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא, זה משום שקדושה ראשונה ניתנה להם כל זמן שיהיו ראויים לארץ ישראל, ותהיה תחת ידי ישראל, היינו כל עוד שיישאר הכיבוש רבים של ישראל, תישאר הקדושה. אבל כאשר יגרמו החטאים וילכו לגלות כל הקדושה בטילה. וזה מה שאמר קדושה ראשונה קידשה לשעתה, היינו כל זמן שיעמדו בכל המעלות שנדרשו מהם כדי לזכות בקדושה ראשונה, אך כאשר לא עמדו בזה והלכו לגלות, בטלה הקדושה.

מה שאין כן בקדושה שניה, הנלמדת מוירשתה, לאחר שנתקיים ושב ה' אלוך את שבותך ורחמך, הרי דמלכתחילה נתחדשה כאן הירושה של ארץ ישראל במצב של גלות, כי היה עליהם עול מלכות, ולא באה הקדושה השניה על ידי כיבוש הרבים, אלא כיון שנכנסתם נתחייבתם, וראשון ראשון קונה ומתחייב. ובגמרא בערכין שם מביא שעזרא עלה מן הגולה באופן שכל הקהל כאחד מנה ארבע רבוא אלפים שלש מאות וששים. כך שפשוט דהקדושה השניה נתקדשה במצב של גלות, ותמיד במצב של ראשון ראשון קונה

וכל זה מוכרח בקדושה ראשונה שיש לה מעלה שכל עוד היא בקדושתה אין קדושתה מתבטלת, ועל כן מוכרח לבאר מחלקותם, דלמ"ד אין קנין, אין כל הבדל בין מה שגדל אצל ישראל למה שגדל אצל העכו"ם. ולמ"ד יש קנין מה שגדל אצל העכו"ם בזמן שהקרקע ברשותו אין לפירות קדושות וחיובים. ובהמשך הדברים יבואר הדבר יותר בס"ד.

אבל בקדושה שניה, הרי מלכתחילה חלה הקדושה רק על ידי קנין וחזקה של ישראל בקרקע כמו שאמרו בירושלמי ריש פ"ו משביעית, אבל אתם ראשון ראשון קונה ומתחייב, והכונה כשעלה עזרא מן הגולה והגיע הזמן לירושה השניה, לקדש שוב את ארץ ישראל, כמו שדרשו חז"ל מוירשתה להקיש ירושתך לירושת אבותיך. - זה רק לעצם הירושה והקידוש, אבל אופן הקידוש של הארץ היה שונה לגמרי מקדושה ראשונה, כי בקדושה הראשונה נכנסו כל ישראל וכיבשו וחילקו, וכך חלה הקדושה. אבל עזרא שבא רק עם ארבע רבוא וכו' באה הקדושה רק באמצעות קנין וחזקה כמו שנאמר בירושלמי ראשון ראשון קונה ומתחייב, והגם שעזרא היה באפשרותו לקדש את כל ארץ ישראל, היינו, את כל אותם המקומות שכבשו עולי מצרים, וכמו שמשמע מהגמ' בחולין ז' ע"א, הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית, משמע מזה שהיה בכחו לקדש כל ארץ ישראל, אך הניחום כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית. אז איך באה הקדושה, הרי לא היה כאן כיבוש רבים בבת אחת, מבואר בירושלמי שהקדושה באה ע"י חזקה, שהחזיקו בקרקע ע"י קנין, וזו כונתם, דראשון ראשון קונה ומתחייב. ולפי זה נמצא דקדושת ארץ ישראל לא באה בבת אחת על כל מה שכבשו עולי בבל, דגם החלק שכן החליטו לכבשו לא קדש מיד אלא באופן שראשון ראשון קונה ומתחייב,

להפקיע בודאי הכונה שאין לו כח הפקעה כלל, וגם מה שגדל אצל העכו"ם קדוש בקדושת שביעית ופטור מן המעשרות, כדברי המבי"ט, שבתורה לא מצאנו דין מעשרות בשביעית, ואמנם רק בקדושה ראשונה נכון מאוד מה שאמר המבי"ט דבשביעית אין דין של מעשרות בתורה, זה נכון בקדושה ראשונה, שלא שייך לומר שהגוי יפקיע מקדושת ארץ ישראל, ועל כן נשארו כל הקדושות והחיובים כאילו גדלו אצל ישראל. - כי מאידך, מה שיש כן להבין וקשה להבין, זה דוקא מה סובר המאן דאמר יש קנין לעכו"ם להפקיע וכו' הרי זה בודאי לא שייך לומר שהעכו"ם יפקיע קדושת ארץ ישראל, דאם תאמר כן איך חוזרת הקדושה לאחר שיקנה שוב הישראל, הרי קדושה ראשונה קידשה רק לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, דהיינו לאחר שהקדושה נתבטלה לא תחזור שוב, האם שייך לומר למ"ד יש קנין, שיהיה פרצות בקדושת ארץ ישראל שאם קנה עכו"ם קרקע בארץ ישראל, תרד ממנה הקדושה ולא תשוב עד לירושה שניה. ועל כרחך מוכרח אתה לומר שקדושה ראשונה לא בטלה עד זמן הגלות, כשבטל כבוש הרבים, אבל כל עוד שהארץ היתה בידי ישראל בכיבוש רבים, גם למ"ד יש קנין הקרקע היא בקדושת ארץ ישראל, אך מה שסובר יש קנין לעכו"ם להפקיע זה רק על החיובים של מצוות התלויות בארץ לגבי הפירות שגדלו אצלו, להפקיע שלא יחולו דיני שביעית ומעשרות וכו' על הפירות שגדלו אצלו, כל עוד הקרקע אצל העכו"ם. ולכן לא יהיה על פירות העכו"ם קדושת שביעית כל עוד השדה בחזקתו, אבל לאחר שיקנה הישראל שוב השדה, יחזרו החיובים כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם, וכלשון הרמב"ם למ"ד אין קנין בהלכות תרומות הלכה י'. אך הרמב"ם אומר דבריו בקדושה שניה, למ"ד אין קנין, ואנו מדברים עתה בקדושה ראשונה למ"ד יש קנין, וכמושנ"ת מוכרח לומר כן בקדושה ראשונה ויתבארו הדברים אי"ה להלן.

על הישראל הוא דוקא לאחר קנין, כשהקרקע היא בחזקתו. נמצא לפי זה דגם למ"ד אין קנין, אין הכונה כמו בקדושה ראשונה, שלאחר שחל על הקרקע קדושת ארץ ישראל אין נפקא מינה אם הקרקע ברשות ישראל או ברשות הגוי, שדוקא בקדושה ראשונה אמרינן כן, כי שם התנאי לקדושת ארץ ישראל, הוא כיבוש רבים, אז כל עוד הכיבוש רבים קיים, לא ישתנה מאומה מכח קדושתה, וכל החיובים של מצוות התלויות בארץ קיימים על הקרקע גם כשהיא אצל הגוי. מה שאין כן בקדושה שניה שהתנאי לקדושתה הוא חזקה על ידי ישראל, כי רק באופן זה חלה הקדושה והחיובים, כמו שאמרו ראשון ראשון קונה ומתחייב, אז אף שאין לעכו"ם כח להפקיע קדושת ארץ ישראל, משום שירושה שלישית אין להם, וקדושה שניה נתקדשה לעתיד לבא. אבל החיובים זה רק באופן שהוא מחזיק בקרקע, כי על ידי קונה הוא מתחייב, אבל אם הקרקע היא ברשות הגוי ואין לו קנין בה עתה, אז גם אם נשאר על הקרקע קדושת ארץ ישראל, אין עליה שום חיובי הקדושה.

ומאן דאמר יש קנין סובר, דכשהקרקע אצל העכו"ם היא מופקעת לגמרי מקדושה, כמו שהיו הכרכים של עולי בבל טרם שקנו אותם ישראל, שרק ראשון ראשון קונה ומתחייב, אבל לפני שקנה אין קדושה כלל בקרקע. כמו כן הדבר גם לאחר שכבר קנה אותה ישראל, אם חזרה הקרקע אצל העכו"ם ואינה תחת חזקת ישראל, באותה שעה אין לה קדושה כלל, והיא קרקע של פטור, כמו קרקע של הפקר, או כרכים שכבשו עולי מצרים, שהם כמו חו"ל. רק ההבדל בין קדושה ראשונה לשניה, דבראשונה לאחר שירדה הקדושה אינה חוזרת שלא קידשה לעתיד לבא, ובקדושה שניה, קידשה לעתיד לבא, שכאשר תחזור הקרקע שוב לרשות ישראל, יש כאן חזקה מחדש, וראשון ראשון קונה ומתחייב בקידשה לעתיד לבא.

ומה שהיה עדיין אצל העכו"ם, כל מה שגדל שם גדל בפטור, כאילו לא גדל בארץ ישראל, עד שקנו ראשון ראשון ונתחייבו. וכמו שהבאתי לעיל את דברי כבוד אאמו"ר זי"ע בטעם זקנים. ומה שכן קנו בקנין חזקה כבר נתקדש לעולם, שגם לאחר שתצא הקרקע מרשות הישראל, כשתחזור אליו, תחזור הקדושה, כי קדושה זו היא ירושה שניה והיא לכל אורך הגלות, כי ירושה שלישית אין להם.

ולפי מה שכתבנו צריך לומר דבקדושה שניה בכרכים שירשו עולי בבל, יש הבדל בין קרקע שהיתה בידי הגוי קודם שקנו ונתחייבו, לבין קרקע שהיתה בידי הגוי לאחר שישראל כבר קנו הקרקע ונתחייבו. דהקדושה חלה לאחר שקנו והחזיקו בקרקע אבל קודם שקנו הגם שהקרקע מיועדת להיות לכיבוש עולי בבל, עדיין אין לה קדושת ארץ ישראל, ואין עליה שום חיובים של מצוות התלויות בארץ. אבל לאחר שקנו והקרקע היתה מוחזקת על ידי ישראל, לא פקע ממנה קדושת ארץ ישראל, גם לאחר שקנה אותה העכו"ם מידי ישראל, למ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע קדושתה. ואפילו בימי גלות טיטוס נשארה בקדושתה, כמבואר ברש"י ביבמות שם. אבל זה ברור שגם למ"ד אין קנין להפקיע מקדושתה, והקרקע יש לה קדושת ארץ ישראל, כל זמן שהקרקע אצל העכו"ם אין על הפירות כל דינים של קדושה, לא לענין שביעית, ולא לענין מעשרות וכו'. וההסבר הוא פשוט דכמו שבקדושה ראשונה שהיתה בתנאי של כיבוש רבים, כאשר בטל הכיבוש והלכו לגלות, בטלה הקדושה לגמרי, כמו כן בקדושה שניה שנתקדשה במצב של גלות כמבואר, הגם דנתקדשה לעתיד לבא, ובכל זמן הגלות יש להם הירושה השניה, שקדושת ארץ ישראל לא תיבטל, גם כאשר יצאו לגלות. אבל התנאי שראשון ראשון קונה ומתחייב קיים, שהחיוב הוא רק בזמן שהקרקע היא בחזקת ישראל, ולא בזמן שהקרקע היא בחזקת הגוי. כי החיובים

עולי כבל בבת אחת - ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי כבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקח הארץ ממנו, - מכיון שהקדושה באה באמצעות חזקה נתקדשה כך לתמיד שלא תרד יותר הקדושה השניה לעולם, כי הקדושה השניה לאחר שחלה כבר לא מתבטלת, כי כל הקדושה שניה חלה בזמן של גלות, ולא כאשר ישראל היו במעלתן כפי שהיו בקדושה הראשונה, ולכן אף שנלקחה הארץ מהם בגלות טיטוס נשארה בקדושתה, כי נתקדשה גם לעתיד לבא, כי ירושה שלישית אין להם, וכל זמן שיחזיקו בה היא מקודשת. - ואח"כ הוסיף הרמב"ם וחיוב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה. - והכונה בזה, דאף שקדושת ארץ ישראל קיימת לעולם, ואין קנין לעכו"ם להפקיע מקדושתה. אך מכיון שכל הקדושה שניה באה באמצעות חזקה, ורק באמצעות החזקה, נתחייבו במצות התלויות בארץ, וכמו שנאמר בירושלמי שם, ראשון ראשון קונה ו"מתחייב". אז החזקה היא תנאי בחיובים, שכאשר אין חזקה והקרקע היא ברשות הגוי, אף שלא מפקיע קדושת ארץ ישראל, מכל מקום חיובים של מצות התלויות בארץ אין ברשות הגוי. וכמו שכבר כתבתי לעיל זה למ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע מקדושתה, אבל למ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע מקדושתה הוא סובר, דהחזקה היא תנאי גם לגבי קדושת ארץ ישראל, שכמו שבקדושה ראשונה הכיבוש רבים הוא תנאי בקדושת ארץ ישראל, וכשבטל הכיבוש בטלה הקדושה, כמו"כ בקדושה שניה שהקדושה באה על ידי חזקה, כאשר אין חזקה בטלה הקדושה, וכל קרקע שאין בה חזקה של ישראל חוזרת למצב של הכרכים שכבשו עולי כבל, לפני שראשון ראשון קנה ונתחייב, שדינם היה ככרכים שכבשו עולי מצרים, ולא כבשו עולי כבל, שאין עליהם קדושה כלל. כי התנאי לקדושה הוא חזקה בקרקע. כמו שבקדושה ראשונה

נמצא לפי דברינו, דמה שסובר מאן דאמר יש קנין בקדושה ראשונה, שהסברנו שהארץ נשארת בקדושתה כל עוד שלא גלו, ואין שום הפקעה במה שנמכרה לגוי, בזמן שיש ביאת כולכם, וכיבוש רבים. וכל ההלכה שיש קנין לעכו"ם, זה רק לגבי החיובים על הפירות, וכמו שנתבאר. בקדושה שניה אנו אומרים כמו כן, למ"ד אין קנין שהארץ נשארת בקדושתה גם כאשר היא בחזקת העכו"ם לא יורד ממנה קדושת ארץ ישראל, אבל החיובים של הישראל הם רק כאשר הוא מחזיק בקרקע, שזה מתנאי כיבוש הכרכים דעולי כבל שראשון ראשון קונה ומתחייב. ואשר על כן בזמן שהעכו"ם קנה הקרקע, הגם שלא הפקיע אותה מקדושתה, אין חיובים של מצוות התלויות בארץ בפירות שגדלו ונגמרו ברשות העכו"ם.

ובכל הנאמר לעיל מיושבת היטב קושית הכסף משנה על הרמב"ם בפ"ו מהלכות בית הבחירה ה"ט"ז שהבאנו לעיל: איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה וכו'. - ולפי הנ"ל מדוייקים דברי הרמב"ם להפליא. דבקדושה ראשונה כל הקדושה באה על ידי כניסת כל ישראל לארץ אבותיהם, זו היא הירושה הראשונה, לאחר כיבוש וחילוק. אז כל החיובים בארץ של שביעית ומעשרות, אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים. - וזה תנאי בקדושה ראשונה שארץ ישראל תהיה תחת כיבוש רבים, של כל ארץ ישראל - וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל. והכונה שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא כי הכל היה תלוי בירושה ראשונה כל עוד שלא יקחו אותה מידם ולא ילכו לגלות. אך כאשר חטאו והלכו לגלות. בטלה קדושת ארץ ישראל, ולכן נפטרה הארץ מחיובי מעשרות ושביעית. אבל עזרא בקדושה שניה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, - וכמבואר שלא החזיקו בכל הכרכים שכבשו

חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, (כונת הרמב"ם לומר שאין זה כאילו שקנה עכשיו קרקע חדשה מכיבוש עולי בבל שעדיין לא נכבשה, כמו למ"ד יש קנין) אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא ביכורים כאילו לא נמכרה לעכו"ם לעולם. והכונה שהרי הפירות גדלו בקרקע ארץ ישראל, ומיד שהישראל קונה הקרקע קודם שנתלשו הפירות שוב מתחייבים בתרומות ומעשרות ובכורים שעל זה שייך לחייב הישראל כשקנה הקרקע עם הפירות מהעכו"ם, והנה לגבי שביעית פשוט הדבר שאם הפירות נתגדלו אצל העכו"ם ולא חלו עליהם דיני שביעית הרי זה כאילו שגדלו בערב שביעית, וכן כתב כבוד אאמור"ר זיע"א בטעם זקנים סימן א', וזל"ש: ובכן גם לענין שביעית נחשב שגדלו בערב שביעית, בשדה תבואה כשיהיה רק שליש ביד עכו"ם נחשב כדין תבואה שהביאה שליש ערב שביעית, ושדה ירקות אם תהיה אצל עכו"ם גם בזמן לקיטה לא יהיה עליהם קדושת שביעית ע"כ. והכל כמבואר דלמ"ד אין קנין בלי שהקרקע מוחזקת על ידי ישראל, כי היא ברשות העכו"ם, אין עליה דינים וחייבים של המצוות, אבל מקדושת ארץ ישראל אינה מופקעת, וזה לא כמו שהבין המהרי"ט שלפי דברי הב"י גם למ"ד אין קנין כשהקרקע אצל הגוי היא מופקעת לגמרי מקדושת ארץ ישראל, שהרי הרמב"ם כותב במפורש שהרי היא בקדושתה, והפירות גדלו בקדושת ארץ ישראל לא בחו"ל ולא אפילו בכרכים שכבשו עולי מצרים, ולכן כשחזור הישראל וקונה הקרקע עם הפירות יש להם כל החייבים של תרומות לפי הכללים של פירות ישראל, וזה הוא מסביר בהלכה יא וזל"ש: פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל אם נגמרה מלאכתן ביד עכו"ם ומרחן העכו"ם פטור מכלום שנאמר דגןך ולא דגן עכו"ם, ועל זה הקשה המהרי"ט מה צריך מיעוט מדגןך, הרי השדה כשהיא אצל העכו"ם מופקעת מקדושה לגמרי והרי זה כמו קרקע חו"ל,

התנאי לקדושה הוא כיבוש רבים. וההבדל הוא רק בזה, שהקדושה הראשונה כאשר בטל הכיבוש בטלה לגמרי הקדושה. ובקדושה שניה לעולם תחזור הקדושה כשתחזור החזקה, מכיון שקדושה שניה נתקדשה לעתיד לבא, וירושה שלישית אין להם וכמו שנתבאר.

נמצא לפי זה דבקדושה שניה, למ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע וכו', עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל, מופקע מקדושת ארץ ישראל, והפירות שגדלו בשטחו, הם כאילו שגדלו בכרכים שכבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, והם פטורים לגמרי מה"ת מכל המצוות התלויות בארץ. וכאשר שוב קנה הישראל את הקרקע מתחיל עתה חיוב חדש כאילו שכבש אותה כיבוש יחיד מחדש, כי מאחר וקדושה שניה נתקדשה לעתיד לבא, הרי זה שוב במצב של ראשון ראשון קונה ומתחייב. אבל למ"ד אין קנין וכו' גם כשהקרקע היא אצל הגוי לא הופקעה ממנה הקדושה, והרי זו קרקע ארץ ישראל, אבל אין על הפירות חיובים, משום דבלי שהקרקע מוחזקת על ידי ישראל אין עליה חיובים של מצוות התלויות בארץ, כי החזקה היא תנאי בחיובים, אע"פ שאין זה תנאי בקדושת א"י. כי ראשון ראשון קונה ו"מתחייב" כתיב, כאשר קונה מתחייב, ואם לא קנה, אין עליה חיובים. אבל לגבי הקדושה מכיון שכבר חלה כבר הקדושה על ידי קנין ראשון נשאר הקדושה לעולם, כי ירושה שלישית אין להם, וירושה שניה נשאר לתמיד כמבואר.

ולפי זה יתבארו היטב דברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות תרומות ה"י והלכה י"א, על פי דברי הב"י בשו"ת אבקת רוכל, ובכסף משנה. בהלכה י' כתב הרמב"ם עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה, וזה כמו שביארנו בקדושה שניה למ"ד אין קנין, לאחר שחלה כבר קדושת ארץ ישראל על הקרקע אינה יורדת עוד, כי ירושה שלישית אין להם. לפיכך אם

שהפירות גדלו בארץ ישראל בקדושת ארץ ישראל, אפילו כשהיו אצל העכו"ם. וזה ברור.

ובדברינו אלה אפשר ליישב את הראיה שהביא המבי"ט מהמשנה דמסכת ידים בפלוגתא דר"ט ור' אלעזר בן עזריה בעמון ומואב מה הם מעשרין בשביעית, ולמה לא למד אחד מהם ממעשרות א"י בשנת השמיטה מהלקוח מהגוי בלי מירוח שהוא מעשר שני או מעשר עני. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דהרי בקדושה ראשונה הרי גם מה שגדל אצל הגוי קדוש בקדושת שביעית ופטור מן המעשר כדברי המבי"ט וכמו שביארנו לעיל, שבקדושה ראשונה למ"ד אין קנין היינו שלא מתבטלת קדושת ארץ ישראל והחיובים כלל. לכן לא שייך ללמוד ממעשרות א"י בשנת השמיטה. וכל התקנה שעמון ומואב חייבין במעשרות זה בירושה שניה, ותיקנו להם רק מעשרות, לכן חלקו מה תיקנו בשנת השביעית מע"ש או מעשר עני. וללמוד מה תיקנו בפירות א"י שגדלו אצל העכו"ם זה שוב תקנה מה תקנה עשו בשנת השביעית בלקוח מן העכו"ם, זו אותה המחלוקת, ואין מה להביא ראיה. ובאמת הבי"ט באבקת רוכל תירץ כן באחד התירוצים, אבל במה שחילקנו בין ירושה ראשונה לשניה, מבואר הדבר יותר.

ואין עליה חיוב כלל גם בלי הפסוק מדגנך. ובמה שכתבתי הכל מבואר, וזה אפשר לראות מהמשך דברי הרמב"ם שכתב ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבים בכל "מן התורה" וזה הרי לפי מה שסבר המהרי"ט בשיטת הבי"ט פלא, שאם זה נכון שבזמן שהקרקע אצל העכו"ם הפירות שלו הם כפירות חו"ל איך הם מתחייבים "מן התורה" במירוח ישראל, אלא על כרחך מוכרח לומר כמו שהרמב"ם מדגיש בתחילת דבריו, פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל שלפי מה שכתב הרמב"ם בהלכה י' יש על הקרקע קדושת ארץ ישראל, ואז באופן זה יש הבדל לגבי מעשרות במירוח, שאם נגמרו מלאכתם ע"י העכו"ם ומרחן העכו"ם הם פטורים, אע"פ שהישראל קנה את הקרקע ואת הפירות "קודם שנתלשו" וכמו שביארתי בהלכה י', ואז הם פטורים רק בגלל הכתוב דדגנך ולא דגן עכו"ם. כי הרי מיד שהישראל קונה הקרקע והפירות הם כאילו שגדלו ברשות הישראל כמבואר בהלכה י', ולכן הכל תלוי בגמר מלאכה אם זה של העכו"ם והמירוח הוא של העכו"ם הם פטורים מהפסוק דדגנך. ואם לקחן הישראל, הפירות בלבד אפילו אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה, משום



הרב יעקב שמש

בענין יש כח בידי חכמים

בתשו' סי' א', דאם אינה רוצה [להנשא] אין כאן מצוה, והאריך הרש"ש בזה ובסו"ד כתב אסורה להנשא לשוק ונשארה זקוקה אף אם אין שם אח אלא הוא וכלשון הרמב"ם באם מת הוא אלא תשב לעולם בזיקתה עכ"ד, אולם לכאורה מלשון הרמב"ם לא משמע כדבריו, וכאשר דייקנו לעיל.

ועיין רש"ש יבמות לט: ד"ה רצה א"כ הא אגידה ביה כו' בא"ד מדלא משני דמיירי באינה רוצה להנשא עוד, משמע דבזה באמת ליכא מצוה כלל ותהיה ראייה למאי דמשמע מפרש"י בסנהדרין יט: עכ"ד, אולם לכאורה אין כל ראייה, דרש"י כתב זאת רק לגבי חליצה שתלוי בזה אם רוצה להנשא, משא"כ לגבי יבום היכן מצינו שתלוי ברצונה וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ד יבום ה' י"א היו היבמין רבים ותבע אותה הגדול ליבום והיא אינה רוצה בו ורוצה באחיו אין שומעין לה שמצוה בגדול לייבם.

ויתיישב בזה קושייתו שם דלא לידחי עשה דיבום אפילו ל"ת גרידא, דהא אי אמרה לא בעינא לאיתנסבא ליכא עשה כלל וכדאמרינן בכתובות מ. עכ"ל. דאמנם אינה יכולה לומר לא בעינא, וכמו שכ' בספר קובץ פ"א יבום ה"א, פשוט דהוא כשאר מ"ע כמו שופר ולולב ודומיהם ואם הוא והיא מרוצים שלא לייבם ולא לחלוץ ורצונה לשבת גלמודה ועגונה, ב"ד כופין אותם לקיים המצוה, ועיי"ש שמכח האי קושיא גופא מוכיח זאת שאינה יכולה לומר לא בעינא וחולק על מה שכתב החכם צבי עיי"ש, ולפי דברינו יתכן לחלק בין יבום שכופין דאינה תלוי ברצונה לחליצה שאין כופין אם אינה רוצה להנשא וכדמשמע מדברי רש"י כנ"ל, אבל הרמב"ם פ"ב ה' ט"ז, כתב מפורש יבמה שתבעה היבם לחליצה והיא אומרת איני חולצת ולא נוטלת כתובה אלא אשב בבית בעלי וכשאר כל האלמנות אין שומעין לה,

איתא בסנהדרין דף יח. במתני' המלך לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמין לאשתו, וכן פסק הרמב"ם פ"ה מלכים ה"א כבוד גדול נוהגין במלך ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם שנאמר שום תשים עליך מלך וכו', ובה"ב אבל אשתו של מלך אינה נבעלת לאחר לעולם, אפילו המלך אינו נושא אלמנתו או גרושתו של מלך אחר, ובה"ג ואינו חולץ שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון ואפילו רצה אין שומעין לו שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול והואיל ואינו חולץ אינו מייבם וכן כיון שאי אפשר לייבם את אשתו כך אין חולצין לה אלא תשב לעולם בזיקתה, עכ"ל וכתב הרדב"ז שם בא"ד ואם יש לו אח חולץ או מייבם ואם לא תשאר בזיקתה כל ימיה, עכ"ל, אך מלשון הרמב"ם לכאורה לא משמע כדבריו מזה שכתב רק בציור השני שאין מייבמין וחולצין לאשתו תשב לעולם בזיקתה, מוכח דבאופן שאח המלך מת ואין המלך מייבם או חולץ לאשת אחיו לא הזכיר פרט זה שתשב בזיקתה לעולם, ואין לומר שכוונת הר"מ על שני האופנים דא"כ היה צריך לכתוב אלא ישבו לעולם בזיקתן בלשון רבים, וכן משמע ג"כ מלשון הכסף משנה שם שכתב ואין מייבמין את אשתו לפי שהיא אסורה להם גם אין חולצין לה כיון שאפילו יחלצו לה היא אסורה להנשא עיי"ש, וא"כ משמע שרק מפני שהיא אסורה להנשא בכל אופן לכן תשאר בזיקתה, משא"כ באשת אחיו שאין עליה איסור להנשא לאחר אם תחלוץ אין סיבה שתשאר בזיקתה לעולם, והדבר צריך תלמוד איך תהיה מותר לשוק כל זמן שלא תחלוץ והרי אין המלך חולץ.

ומלשון רש"י סנהדרין יט: שכתב ולא חולצין לאשתו, מפני שאסורה לינשא, ג"כ משמע כדברי הכסף משנה, ועיין ברש"ש שם שכן משמע ג"כ מדברי החכם צבי

הגהות מיימונית בפ"א מהלכות תענית שהמתענה בר"ח חנוכה ופורים מפני נדר או מפני חלום צריך למיתב תענית לתעניתו והביא ראיה לדבר מדאמרינן בפרק קמא דר"ה (יח:): על שהתענו בחנוכה בשוגג צאו והתענו על מה שהתעניתם עכ"ל, ועיין מש"כ בקובץ באו"י (קטז) מה שהבאנו מדברי התוס' ב"ב מח: ד"ה תינה דקדיש בכספא שכתבו בפשיטות (ולא כמו שנסתפקו בזה ביבמות ק"י. ד"ה לפיכך) וז"ל הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכן בפרק בית שמאי גבי עובדא דנרש דקידשה כשהיא קטנה וגדלה ואתא אינש אחרינא וחטפה מיניה, כדאמר בריש כתובות ובהשולח, משום דהכא ובפ' בית שמאי לא קידש אדעתא דרבנן כדאמר הוא עשה שלא כהוגן, וצריך לומר דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כיון דאפקעינהו רבנן לקדושין מיניה ואע"ג דלא קדש אדעתם וכו'.

ועיין בגליון הש"ס להגרעק"א יבמות פח, שציין לדברי התוס' ברכות טז. ד"ה וחותרם בברכת הארץ, אע"ג דמדאורייתא הם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית, אכן לא זכיתי להבין מה נתכוין הגרעק"א בציון זה דהא שם הוא עקירה בשב ואל תעשה ובה הלא כו"ע מודים דיש כח ביד חכמים לעקור בשוא"ת, ובדוחק אולי יש לומר דהנה הגרע"א ציין שם שצ"ע בדברי התוס' שכתבו דהוי דאורייתא מדברי הגמ' שם להלן בדף מו. תדע דהטוב ומטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה ונשאר בצ"ע, ואולי יש לומר דנתכוונו התוס' לומר בזה דמ"ד דהוי דאורייתא סבר דאין מזה שהפועלים מבטלים הברכה הוכחה דהוי דרבנן דאף אם הוי מדאורייתא יש כח ביד חכמים לעקור, דהרי אף בקום ועשה יש כח בידם לעקור דבר מן התורה כשיש להם טעם ופנים בדבר ובודאי בשב ואל תעשה שיש להם כח לעקור כיש להם טעם בדבר, ועדיין צריך תלמוד.

שהרי הקנו אותה לזה מן השמים רצה מייבם רצה חולץ ונותן כתובה, ולא עוד אלא אפילו אמרה אני ניזונת משלי ואשב עגונה כל ימי חיי אין שומעין לה, ועיין בטושו"ע אהע"ז סי' קסה ס' ג'.

והנראה לי בהבנת הדברים הוא בהקדמת דברי הרמב"ם פ"ג נדרים ה"ט, הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום שהנדרים חלים על דברי מצוה וכו' פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים, ועי"ש בכסף משנה שהאריך בביאור הדברים, ובא"ד ד"ה ולענין נשבע להתענות בחנוכה ופורים לדעת רבינו שאפילו בנדרים שחלים על דבר מצוה כתב שאינם חלים על חנוכה ופורים לפי שהם מדבריהם וצריכין חיזוק כ"ש בשבועות שאינם חלים על דבר מצוה דאמרינן בהן שאינם חלים על חנוכה ופורים מההוא טעמא גופא וכו' ואע"ג דאסיקנא בפ' האשה רבה (צ:): דדוקא במידי דשב ואל תעשה מצו רבנן עקרי מידי דאורייתא אבל לא מילי דהוא קום ועשה וה"נ אמרינן דלדעת רבינו אין נדרים ושבועות חלים על חנוכה ופורים וקום ועשה הוא שהרי אנו אומרים קום אכול, יש לומר דהא אמרינן התם דבמיגדר מילתא מצו עקרי מידי דאורייתא אפילו בקום ועשה וחיזוק דברי חכמים בכל מה שדברו בו אע"ג דלא ליהוי ביה מיגדר מילתא גורם לקיים דבריהם כמיגדר מילתא שאם היו מזולזלים באחד מדבריהם אתי לזלזולי בכלהו הלכך כל מידי דהוי חיזוק לדבריהם הוי כמו מיגדר מילתא, ועי"ל שכתבו התוס' בפ' ג' מינים [נזיר מ"ג: ד"ה האי] אף כי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה במקום שיש פנים וטעם בדבר ודאי לכולי עלמא יש כח לעקור, והכא מאחר שדברי חכמים צריכין חיזוק שפיר יש פנים וטעם בדבר, עכ"ל.

והעתיק דבריו אלו גם בבית יוסף טור או"ח סי' תי"ח, ובסוף דבריו כתב, כתבו

ראשון ל"ד של אדר וכו' הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין, ובהלכות וכן הלכתא וכתב רבינו דה"ה לענין ט"ו ופשוט הוא עכ"ל, וכן הוא בהג"מ שם, ובספר הליקוטים [רמב"ם פרנקל] פ"ג נדרים ה"ט הביא מספר מנחת חנוך [לא מצאתי היכן] שכתב נראה דאף יום י"ד לפרוים וט"ו למוקפין הם רק דרבנן, ועיין בראשונים שהוא דברי קבלה וא"צ חיזוק רק של זה בזה עכ"ל.

ומעתה אחר שהוכחנו מדברי התוס' וכן מלשון הרמב"ם כאשר ביאר הכסף משנה, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אף בקום ועשה במקום שנראה להם טעם ואפילו טעם קצת כלשון התוס' בע"ז י"ג כנ"ל, נוכל להבין מה שהתקשינו לעיל בדין אשת מלך שאינה מתייבמת ואינה חולצת מפני כבודו של מלך ונשאת בזיקתה לעולם ומשא"כ ביבמתו של מלך שאף שגם היא אינה מתייבמת ולא חולצת מפני כבודו של מלך לא כתב הרמב"ם שתשאר בזיקתה לעולם, דהנה יבמתו של מלך אילו היה למלך אח אחר הדבר ברור שיכול לייבם או לחלוץ אותה וכדכתב מפורש ברדב"ז שם, אולם כשאין שם אחר חוץ מהמלך שאינו יכול לייבמה או לחלוץ לה וא"כ תשאר בזיקתה ועגונה כל ימיה, אפשר לומר שכיון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אף בקום ועשה במקום שיש להם טעם קצת, א"כ ודאי במקום שיש טעם גדול כזה של עיגונא לעולם שיש כח בידם לעקור, ואם אמרו באשת איש החמורה דיש כח בידם לעקור משום עיגונא ואפקעו רבנן לקדושין מיניה כיון דקידש אדעתא דרבנן, א"כ ודאי דבכגון דא דהוי רק לאו דיבמה לשוק שיש כח בידם להפקיע הקידושין מטעם עיגונא, כיון דקידש אדעתא דרבנן, משא"כ באשתו של מלך שבכל אופן אסורה להנשא לאחר וכמו שכ' בכסף משנה ולכן תשאר בזיקתה לעולם.

ולפי זה יש לפרש את דברי הירושלמי ריש פרק המגרש שהובא בתוס' יבמות דף י. ד"ה לעולם לגבי בעלת התנאי, מתיב ר' חנינא בשם רבי פנחס ליתני ט"ז נשים כר"א

עוד ציין שם הגרע"א לדברי התוס' עבודה זרה י"ג ד"ה אמר אביי דהגמ' מקשה בהמה תעקר והא איכא צער בעלי חיים אמר אביי אמר רחמנא את סוסייהם תעקר והקשה הר"ר אלחנן למ"ד (שבת קכח:): צער בעלי חיים דאורייתא מאי ראייה מייתי מיהושע דילמא שאני התם דעל פי הדבור הוה אבל הכא בקנס דרבנן אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה וי"ל דודאי שיש כח ביום לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור כדמוכח פרק האשה רבה (פ"ט:): גבי משיאין האשה על פי עד אחד.

עוד ציין הגרע"א בגליון הש"ס שם לדברי התוס' ב"מ דף כ. ד"ה שובר [שדנין לדברי אביי שאמר עדיו בחתומין זכין לו] בא"ד, ולענין איסור נראה דאם עבד בא על בת ישראל קודם שבא לידו גט שחרור [אע"פ שנכתב ונחתם ע"י עדים אך עדיין לא הגיע ליד העבד] שפסלה, ושמא גם גבי איסור זכין לו משעת חתימה אע"פ דלא שייך טעמא דפרישית מ"מ לא פלוג רבנן ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה [והיינו גם בקום ועשה] עכ"ד.

ועיין עוד בדברי התוס' ריש נדרים ד"ה כל כנויי בא"ד, ולמ"ד לשון שבדו חכמים קשה דה"נ כנויי דנזיר בדו חכמים והיכי יביאו קרבן על לשון חכמים וכו', ועל לשון שבדו חכמים נמי הוי נזיר דכיון דתקיננו חכמים שנודרין בהני לישני הוי כעיקר נזירות ויש כח בידיהם לעשות תקנתן כעיקר נזירות עכ"ל.

והנה כתב הרמב"ם פ"ב מגילה ה' י"ג שני הימים האלו שהם ארבעה עשר וחמשה עשר אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום בין לבני כרכים שהן עושיין חמשה עשר בלבד בין לבני עיירות שהן עושיין ארבעה עשר בלבד, ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני, וכתב הרה"מ, שם פ"ק ט: לאסור את של זה בזה ששניהם אסורין בכל מקום, ושני הימים האלו וכו' משנה שם אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים ובגמ' בלשון אחרון הכי קתני אין בין י"ד של אדר

ומשני תמן התורה אסרה ברם הכא הוא אסרה עליו, דהנה כתבו התוס' דף ח: ד"ה מלמד שמגרשה בגט ומחזירה, בפרק החולץ אמרינן דאיצטריך דס"ד מצוה דרמא רחמנא עליה עבדה השתא תיקום עליה באיסור אשת אח ותימה דמשמע דלביאה שניה לא צריך קרא להתיר ואמאי הא מצוה דרמא רחמנא עליה עבדה מביאה ראשונה דהא ביאה שניה לא דחיא חייבי לאוין כדאמר בפרק שני לקמן כ: וי"ל דביאה שניה לא צריכה קרא דסברא הוא דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה אחר ביאה ראשונה, ובתוס' ישנים הוסיפו ועוד י"ל דשאני התם דביאה ראשונה לא שריא רק עלי יד דחיית הלאו אבל הכא דביאה ראשונה היתה בהיתר גמור א"כ לא צוה הכתוב ליקחנה ולהוציאה מיד לאחר ביאה עכ"ל. ומוכח ברור מדבריהם דמצות יבום מפקיע לגמרי את איסור אשת אח ולא מכח דחיית עשה את ל"ת דאז לא שייך לומר דסברא הוא שלא אמר רחמנא לגרשה אחר ביאה ראשונה דהייתה בהיתר גמור, ורק בחייבי לאוין דאז מותר היבום רק מכוח דחיית עשה את ל"ת ולכן ביאה שניה דאין בה מצוה אסורה, וגזרו חכמים ביאה ראשונה אטו ביאה שניה ומשום כך חולצת ולא מתייבמת.

ובזה יש לפרש דברי הירושלמי תמן התורה אסרה, כשיש איסור ערוה על היבמה ואז לא התירה התורה את איסור אשת אח ולכן גם הצרה אסורה, ברם הכא הוא אסרה, כלומר באופן כזה שמצד התורה אין איסור יבום ואדרבא התורה התירה לייבם אשת אח רק כאן היא אסורה להתייבם מכח תנאי הגט, אין בכוח המגרש להפקיע היתר התורה שהתירה אשת אח להתייבם ונשארה הזיקה ולכן אין הצרה נפטרת וזקוקה ומותרת ליבום, ובאמת מעיקר הדין הייתה גם היא עצמה זקוקה לחליצה שהרי הזיקה עדיין עליה, אך כיון שאינה יכולה להתייבם מחמת התנאי לכן גם אינה חולצת דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ואם תאמר א"כ תחלוץ כמו בחייבי לאוין דחולצת ולא

מתייבמת כיון דהזיקה עליה מדאורייתא יש לומר דחיישינן שאם תעלה לחליצה תבוא להתייבם וכמו שאמרו להלן אם אתה אומר חולצת מתייבמת ואם תתייבם הרי חוזרת להיות אשת איש ולכן אינה חולצת, משא"כ בחייבי לאוין בעלמא כן חולצת ולא חיישינן שמא תבוא להתייבם שהרי אין בכך כלום וכדאמרינן לקמן לא. שהרי מעיקרא דינא יכולה להתייבם מדין עשה דוחה ל"ת וא"כ אין בכך כלום, ואמנם אחר ביאה ראשונה צריך לגרשה, אבל בבעלת התנאי שאינה יכולה להתייבם מעיקרא דינא ולא שייך בה לומר עשה דוחה ל"ת, לכן הפקיעו ממנה גם את החליצה, ואף שע"ז כשאין לה צרה נמצינו מתירים יבמה לשוק, הרי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה גם בקום ועשה כשיש צורך וטעם קצת ולכן אם לא נתירה הרי תשאר בזיקתה ותתענג לעולם, ומשום כך יש כח ביד חכמים להפקיע לקדושין מיניה כיון דקידש אדעתא דרבנן וכנ"ל.

ובזה יתיישב ג"כ הא דפסק הר"מ פ"ו יבום ה' י"ט דצרת סוטה אינה חולצת והקשו האחרונים הא הטומאה דכתוב בה הוא רק לגבי בעלה ולא לגבי היבם, ולפי דברינו יתבאר היטב דהנה בגמ' סוטה ה: אמר רב יוסף דרחמנא אמר ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר דלא ליסתריה לביתיה ואת אמרת תתייבם ואם אין רצון התורה שתתייבם ע"כ שהתורה לא הפקיעה כאן איסור אשת אח וא"כ גם צרתה אסורה ביבום וממילא גם אינה עולה לחליצה כיון שאינה עולה ליבום וכלשון המאירי בסוגיין ד"ה סוטה ודאית בסו"ד אע"פ שצריכה גט מבעלה אפילו זינתה בודאי שאין קידושין נפקעין מבעל בלא גט דהא עיקר פרשת הגט כתוב בה כי מצא בה ערות דבר ואפילו גירשה קידושין תופסין בה, לענין חליצה ויבום מיהא נפקא לגמרי מדכתיב לאחר ולא ליבם ואין לו בהם קידושין דבאיסור אשת אח קיימא ופטורה מן החליצה ומן היבום [ואולי יש לפרש כונתו דמזה דדרשינן לאחר ולא ליבם מוכח שפקעה הזיקה מהיבם וגם

י' היתה היבמה אסורה על יבמה איסור לאו או איסור עשה או שהיתה שנייה הרי זו חולצת ולא מתייבמת ומפני מה צריכה חליצה מפנישיש בה לקוחין וכו' ומן הדרך היה שיתייבמו שהיבום מצות עשה וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה יבוא עשה וידחה את לא תעשה אבל חכמים גזרו שלא יתייבמו חייבי לאוין וכו' ואין שם מצוה אלא ביאה ראשונה בלבד לפיכך אם עבר ובעל יבמתו האסורה לו משום לאו או משום עשה ואין צריך לומר שנייה הרי זה קנה קנין גמור ומוציאה בגט והיא וכל צרותיה מותרות לזה שהרי נפרטו, והקשה הלחם משנה וא"ת אמאי לא חשבינן לה ביאה פסולה דכיון דמדרבנן אסור לבוא עליה גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה כמו דחשבינן דביאה אחר גט ביאה פסולה אע"ג דלא אלא גזירה אטו ביאה אחר חליצה וי"ל דאין לדמות הגזירות להדדי ובהך גזירה דביאה אחר הגט רצו רבנן להחמיר יותר דאסרו רבנן לבוא עליה אטו ביאה שניה וכתב דנראה לו דאם היתה אחת מחייבי לאוין שאינה פוטרת צרתה וכו' עיי"ש, וכן הקשה הגר"א קושיא זו להלן בפ"ז ה' ו' ונשאר בצ"ע.

והנראה בזה לתרץ דאף אמנם האי ביאה פסולה היא מגזירת חכמים דאסרו ביאה ראשונה אטו שניה, ולכן הוי גם החליצה פסולה ולא הותרה צרתה בחליצה פסולה זו, וצריכה הצרה חליצה בעצמה, משא"כ בהא דעבר ובעל יבמתו האסורה לו משום לאו או עשה, דהותרו כל צרותיה, דמאי הוי ליה לרבנן למיעבד, דלהצריכה יום ודאי דלא שייך, כי בית אחד בונה ולא שני בתים ואין לומר שתהא הצרה זקוקה לחליצה, וגזירה שמא יאמרו גזירה דילמא קדיש וחלץ לראשונה וכמו דאמרינן לקמן כח. ואם כן אם לא נפטור הצרות הרי ישארו בזיקתן ויהיו עגונות לעולם, ומשום כך לא החמירו בזה חכמים שהרי אם משום עיגונא עקרו חכמים לאו דיבמה לשוק כנ"ל דיש כח ביד חכמים פסולה דרבנן, ויתיישב הכל על נכון בעז"ה.

אינה זקוקה לחליצה ולכן והלכה והיתה לאיש אחר, כי אסורה ליבם] וכן הלכה עכ"ל ועיי"ש בדברי המאירי בדף ג: בד"ה צרת סוטה בא"ד ומאחר שהיא אסורה אף צרתה כן ונמצאת הסוטה פטורה אף מן החליצה ואע"פ שבשאר חייבי לאוין חולצת הכא שאני דטומאה כתיב בה כעריות עכ"ל הרי שהרכיב ב' טעמים הבאים כאחד דבכגון דא לא התירה התורה את איסור אשת אח ולכן גם צרתה אסורה ביבום ופטורה גם מחליצה ולא שייך לומר שיבוא עשה דיבום וידחה ל"ת דגילתה תורה לאחר ולא ליבם וכיון שכן דלא הותר איסור אשת אח ליבמה לכן גם צרתה אסורה ופטורה גם מחליצה וכלשון הירושלמי תמן התורה אסרה.

ויתיישב בזה ג"כ מה שהקשו התוס' בדף י"א ד"ה צרת סוטה אסורה בסו"ד (לא לפי גירסת הב"ח) אבל מ"מ קשה כיון דסוטה ודאי חשיב לה רב כערוה א"כ סוטה ספק הוה לה ליחשב כספק ערוה וא"כ היכי פריך ותתייבם יבומי עכ"ל, ולדברינו יש ליישב דאף שספק סוטה אסורה להתייבם מכוח ספק טומאה ואזלינן לחומרא, אך מאידך גיסא א"א לפטרה מחליצה ולהתירה לשוק ג"כ מתורת ספק איסורא לחומרא וא"כ נשאר בה זיקת יבום ואף שהיא עצמה אסורה להתייבם מספק אבל אין לומר שנשאר איסור אשת אח כיון דמחמירין רק מספק ולכן גם היא עצמה זקוקה לחליצה וצרתה גם מתייבמת וכמו שכתב הרב המגיד בפ"ו יבום ה' י"ט ד"ה וצרתה חולצת או מתייבמת ופשוט הוא והוי זו כצרת חייבי לאוין עכ"ד, ועיין לחם משנה פ"ד ממרים ה"ב שדייק מזה דאין איסור ערוה בסוטה ספק, ועיין בדברי הגרעק"א (הובא ברמב"ם פרנקל) שם שמביא מהפרשת דרכים שנסתפק באלמנה לכ"ג מן הנשואין דמה"ת חולצת ולא מתייבמת אם יבמה אם חייב כרת דיש לומר כיון דצריכה חליצה פקע ממנה איסור אשת אח עיי"ש ואכה"מ להאריך בזה.

ובדברינו יתייבם מה שהקשה הלחם משנה, על הא דפסק הרמב"ם פ"ו יבום ה'

הרב אלימלך וינברג

לע"נ א"ז כ"ק מרן האדמו"ר מסלונים הברכת אברהם מרן מוהר"א בהרה"ק ר' נח זיעועכי"א ביקש בצוואתו ללמוד תורה בעיון לע"נ ולע"נ מורי ורבי כ"ק מרן האדמו"ר מסלונים הנתיבות שלום מרן מוהרש"נ בהרה"ק ר' משה אברהם זיעועכי"א ולע"נ מוריננו הגאון החסיד הרב אברהם ב"ר אהרון אטלס זצ"ל אב"ד חיפה

בדין איסור נעבד בשביעית

ולא נתקדש בקדושה שניה, אמנם אסורה עצם העבודה, אבל אם עבר ועבד אין נאסרים הפירות.

אמנם בחיבורו בפסק ההלכה חזר בו הרמב"ם מפירושו זה, וכך הוא שפירש בהלכות שמיטה ויובל (פרק ד" הלכה כ"ו): כל שהחזיקו בו עולי בבל עד כזיב, אסור בעבודה, וכל הספיחין שצומחין בו אסורין באכילה, וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד, שהוא מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, אעפ"י שהוא אסור בעבודה בשביעית, הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה, ומנהר ואמנה והלאה, מותר בעבודה בשביעית, עכ"ל.

והרי שהרמב"ם בהלכותיו מפרש לה להאי דינא ד"נאכל" ו"אינו נאכל" דתנן במתני', דמיירי לגבי איסור ספיחין, דהיינו זרעים וירקות שגדלו מאליהן בשביעית, שגזרו חכמים לאוסרם באכילה גזירה משום עוברי עבירה, שלפי שהזרעים והירקות המה דברים הנזרעים בכל שנה ושנה, גזרו שמא יזרעם בשביעית ויאמר שצמחו מאליהן, ולפיכך אסרו אף הנצמח מאיליו, וזהו החילוק בין ארץ עולי בבל לארץ עולי מצרים, דבארץ עולי בבל גזרו גזירת ספיחין, ובארץ עולי מצרים לא גזרוה, אבל לגבי איסור "נעבד" בשביעית, (והיינו לגבי פירות אילן, שאם צמחו מאליהן מותרים הם באכילה, ואם עבדם בשביעית אם נאסרים), בזה לא מיירי משנתנו כלל.

ועיין בתשובות "פאר הדור" להרמב"ם זיע"א, שכ' שמתחילה פירש בפירוש המשניות דמיירי לגבי איסור ספיחין, ושכן

במאמר שלפנינו נבאר בעזהשי"ת, בדין פירות שעבדו בהם בשנה השביעית, האם הפירות נאסרים באכילה, והאם איסורם מן התורה או מדרבנן, או דילמא שאמנם אסורה העבודה בשביעית מדאורייתא, אבל אם עבר ועבד, איסורא דעבד עבד, אבל הפירות מותרים באכילה אפילו מדרבנן.

ודבר זה נפתח בשלושה מקורות בדברי המשניות.

(א): תנן במסכת שביעית (פרק ו' משנה א'): שלוש ארצות לשביעית, כל שהחזיקו עולי בבל מן הנהר ועד כזיב, לא נאכל ולא נעבד, וכל שהחזיקו עולי מצרים, מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, נאכל אבל לא נעבד, ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד, עכ"ד המשנה.

ופירשה הרמב"ם בפירוש המשניות: וענין לא נאכל ולא נעבד, שאסור לנו עבודת הארץ ההיא, ואם תיעבד ע"י אחר אסור לנו לאכול ממה שתוציא, ושומר נאכל אבל לא נעבד, ר"ל: שאינו מותר עבודתה, ואם נעבדה, יהיה כל הצומח בה נאכל בקדושת שביעית, ושומר נאכל ונעבד, שמתרת עבודתה בשביעית, והצומח בה יאכל בלא קדושת שביעית, אלא כמו פירות שיאכלו בכל שנה, עכ"ל.

והרי דברי הרמב"ם שפתיו כרוך מיללו, דיש איסור אכילה על הנעבד בשנה השביעית, במקום שכבשוהו עולי בבל, דהיינו במקום שנתקדש אף בקדושת עזרא, והיינו דתנן במתני' דכל שכבשוהו עולי בבל אינו נאכל, היינו דאם עבדו בו בשביעית אינו נאכל, אבל במקום שכבשוהו רק עולי מצרים, היינו שנתקדש רק בקדושה ראשונה

הישראל, אבל לא מיירי רבינו כלל מדין נעבד בפירות האילן שספיחיהן מותרים, אם מ"מ הנעבד באיסור אסור עכ"פ מדרבנן, או שמותר הדבר אף מדרבנן.

(ב): תנן במסכת שביעית (פרק ד' משנה ב'): שדה שנתקוצה תזרע במוצאי שביעית, שנטייבה או שנדיירה, לא תזרע במוצאי שביעית, שדה שנטייבה, בית שמאי אומרים: אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרים: אוכלין, עכ"ד המשנה.

ובפירוש "נטייבה", כ' הרמב"ם בפירוש המשניות: נטייבה: הוטבה, ר"ל, שחרשה והפכה היטב, עכ"ל, ובפירוש הר"ש שם כ': שנתקוצה, ירושלמי: תמן אמרי: כשנטלו קוציה, ורבנן דהכא אמרי, משחרש, על דעתין דרבנן דהכא, איזהו הטיוב, כל העם חורשין פעם אחת, והוא חורש ב' פעמים, עכ"ד הר"ש ז"ל.

והנה ברישא דמתני' דתנן, דשדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית, היינו שאסור לו ליהנות מחרישה זו שעשאה בעבירה בשביעית, הדבר מפורש בהדיא במסכת גיטין דף מ"ד: דאינו אלא איסור דרבנן משום קנס שקנסוהו, ועיי"ש מה שדנו אי רק לדידיה קנסו רבנן, או שאף לבנו קנסו רבנן, וזה מבואר ומפורש בהדיא.

אמנם לגבי סיפא דמתני' בשדה שנטייבה, דבית שמאי אוסרים לאכול פירותיה בשביעית, איתא בזה בתורת כוהנים, (פרשת בהר פרשה בהר פסקא ח'): והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות בארץ אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן השמור, מכאן אמרו: שדה שנטייבה, בית שמאי אומרים: אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרים: אוכלין, עכ"ד התורה כוהנים.

ובפירוש ד' התורת כוהנים נחלקן הראשונים ז"ל, דהרמב"ן על התורה בפרשת בהר, (ויקרא פרק כ"ה פסוק ה'), האריך לקיים שיטת רש"י ז"ל ד"שמור" מותר מן התורה באכילה, ואעפ"י שאסור

פירש רבינו יצחק אבן גיא אות זיע"א ב"ספר הנר", אבל אחר העיון חזר בו מפירוש זה, ופירשה לגבי איסור ספיחין.

והנה אין הדבר מבואר בהדיא בד' הרמב"ם בתשובותיו, אם חזרתו היתה רק מהפירוש במשנה דמיירי לגבי איסור ספיחין ולא לגבי איסור נעבד, אבל לא חזר בו רבינו מעצם ההלכה שהנעבד אסור באכילה, או שחזרתו של רבינו היתה גם מעצם הדין, שהנעבד אינו אסור באכילה.

אלא שבסוף התשובה שם בפאר הדור, כ' הרמב"ם, שבשדה גוי מותרים הספיחין, ואפילו כשזרע הגוי בשביעית מותרים הפירות, (ודין זה כתבו הרמב"ם גם בהלכותיו וכדלהלן בעזהש"ת), ומסיק בה הרמב"ם: מה תאמר, פירות הגוי אסורין שמא יזרע, הוא יזרע בלא ספק ואין עליו חטא, ואם נאמר גזירה ספיחי גוי אטו ספיחי ישראל, היא גופא גזירה כמו שביארנו, נקום ונגזור גזירה לגזירה, ולפי עיקרי העיון נראה, שזה מותר, ואין שם איסור מן התורה אלא לזרוע בלבד, כמו שנתבאר בגמרא ר"ה ד"ב: אבל הדבר הצומח, "אפילו עבר וזרע" הרי הוא מותר מן התורה, כמו כלאי זרעים אשר אסורה זריעתם, ומותר לאכול הדבר הצומח מהם, וגזירה שמא יזרע, אסרו גם הספיחין העולין מאליהם, עכ"ל.

והרי מפורש בהדיא בד' הרמב"ם בתשובותיו, שאין על הנעבד בשביעית איסור דאורייתא, ודימה זאת הרמב"ם לכלאי זרעים שאסורה זריעתם, אבל אם עבר וזרע הרי המה מותרים באכילה, אבל לא נתפרש בד' הרמב"ם אם גם איסור דרבנן אין על הנעבד, שהרי כל דבריו כאן מיירי לגבי איסור דאורייתא דוקא, שהרי כ' שאין לגזור ספיחי גוי אטו ספיחי ישראל, לפי שכל איסור ספיחי ישראל אינו אלא גזירה דרבנן שמא יזרע, ועל הגוי אין לגזור לפי שמותר לו לזרוע, וע"ז הוסיף רבינו, שגבי ישראל אפילו עבר וזרע אין הפירות נאסרים מדאורייתא, וממילא אין לגזור בזה ספיחי גוי כשזרע הגוי, אטו ספיחי ישראל כשזרע

עבודה בשביעית, אבל "מן השמור"? היינו שנעבדה בשביעית אסורים הפירות באכילה משום "נעבד".

וכן הוא בפירוש רבינו הילל בתורת כוהנים שם: מן השבות בארץ, דהיינו דשבתה הארץ ולא איתעביד בה מלאכה של כלום, דאי אית ליה פירי הנהו את אוכל, אין את אוכל מן השמור, דאי עבר ועשה מלאכה בארץ כגון דחרש וזרע והווי ליה פירי, דהווי להו כעין נשמרין, אי אתה אוכלן, עכ"ל רבינו הילל זיע"א.

והנה לפירוש רבינו הילל והר"ש דמיירי הכא מדין איסור "נעבד", לא נתפרש ולא נתבאר הדבר, במה פליגי בית שמאי על בית הילל, ולמה בית הילל מתירין את פירות שדה שנטייבה אעפ"י שנעבדה בשביעית, אבל הדבר מתבאר בפירוש הראב"ד בתורת כוהנים שם: מפרש בירושלמי: אי זהו הטיוב: כל העם חורשין פעם אחת והוא חורש שני פעמים, א"ר יוסי ב"ר בון, תמן אין המלכות אונסת, ברם הכא אונסת, פ"י, על שדה שנתקוצצה בשביעית קאי, דאמרינן תזרע למוצאי שביעית, ומפרשי רבנן עלה: שנחרשה, ואפילו הכא תזרע למוצאי שביעית, ובשרה שנטייבה אמרינן לא תזרע למוצאי שביעית, ומפרש ר' יוסי ב"ר בון טעמא, כי חרשה פעם אחת מפני אונסת המלכות הוא עושה, מפני ארנוניות של מלך, כדאמרינן בסנהדרין (דף כ"ו, א): מכריז רבי ינאי: פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא, אבל הטבה שהוא חרש השדה שני פעמים, לא עשאה מפני אונסת המלכות, ומשום הכי לא תזרע למוצאי שביעית, ואמרי בית שמאי, דשדה שנטייבה בשביעית אין אוכלין פירותיה בשביעית, פירוש, אפילו לאחרים פירותיה אסורים, דהווי ליה כשמור, אבל זריעה למוצאי שביעית, הוא ניהו דאסור לזרעה, הא אחרים מותרים, שהרי אמרו (גיטין דמ"ד): הטיבה ומת זרע בנו אחריו וכל שכן אחרים, ובית הילל אומרים אוכלין, שאין דנין אותה כשמור, ופירות האילן שיוצאין מתוכה מותרין, אי נמי שאם

לשמור הפירות וחייב להפקירם, אם עבר ושמר מותרים הפירות, ומסיק שם הרמב"ן ז"ל: וקתני התם: והיתה שבת עהארץ לכם לאכלה, מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, מכאן אמרו: שדה שנטייבה, בית שמאי אומרים: אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובית הילל אומרים: אוכלין, כלומר, כיון שאמרה תורה שיהא השבות לנו לאכלה ולא השמור, אמרו בית שמאי שהפירות עצמם נאסרין, ובית הילל אומרים שאין הפירות נאסרין, שלא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור, ויהיו לנו הפירות מן השבות, עכ"ל הרמב"ן ז"ל.

ומבואר בדבריו דמפרש לשון התורת כוהנים כפשוטו, דטעם האיסור שאוסרים בית שמאי שדה שנטייבה, היינו משום שהפירות שלה הם "מן השמור", ובית שמאי באמת סברי דשמור אסור הוא באכילה, ואסור לשמור, ואם עבר ושמר נאסרים הפירות, וזהו הפירוש: מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, היינו שאם עבר ושמר נאסרו הפירות, ובית הילל סברי דשמור מותר הוא באכילה, דאמנם אסורה השמירה, אבל אם עבר ושמר לא נאסרו הפירות, ולשיטתו מתפרש הדבר, ששדה שנטייבה, היינו שחרשוה לצורך האילן הנמצא בה, יש בכלל חרישה זו אף שמירת האילן, שהחורש את האילן הרי הוא שומרו ג"כ, ונידון מתני' אם אסורים הפירות או לא, הוא מצד דין "שמור".

אמנם בפירוש הר"ש בתורת כוהנים שם כ': מן השבות בארץ אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, זה שמור שלא נשבתה, אלא נעבדה בה עבודה כדי לגדל פירות, ואפילו לא שמרם אחר כן, ומיהו גם בשמירה בעלמא אסור למעלה גבי לא תבצור, וכו', עכ"ל, והרי בהדיא שמפרש כוונת הדרשה הזו, שבו לאסור "נעבד", והיינו פירוש "שמור" דמיירי הכא, היינו "שמור שלא נשבתה", ועבדו בארץ הזאת, וזהו דקאמרי בית שמאי, שאין היתר אכילה אלא "מן השבות"? היינו במה שלא נעבדה בו

אונס המלכות כלל, והיינו שמשמעות שמור שאסרתו תורה היינו כ"שומרו לעצמו", אבל אם עושה מפני המלכות, אעפ"י שאינו אונס גמור, אינו בכלל איסור שמור, וצ"ע.

והנה לפירוש רבינו הילל והר"ש הנ"ל, דהאיסור שאסרו בית שמאי לאכול הפירות, הוא מן התורה מפני שהם "נעבד", ולא מפני שהם "שמור", לא נתפרש במה פליגי בית הילל בזה, ואפשר בזה ככל ג' הדרכים שכ' הראב"ד (לפי דרכו שהנידון מצד "שמור"), א. דסברי בית הילל דחרישה לאילנות אינו בגדר "נעבד", שזה עבודת הכנה בעלמא ואינו עבודה בפירות עצמם, ולפי זה זריעה וכיוצא ב' שהוא בפירות עצמם אסור מן התורה משום נעבד גם לבית הילל, ב. דסברי בית הילל דנעבד מפני "אונס המלכות" אינו אוסר הפירות, אבל נעבד ברצון גמור אסורים הפירות ואפילו בעבודת חרישה, ג. דסברי בית הילל, דנעבד מותר באכילה מה"ת, ולא אסרה תורה אלא עצם העבודה, אבל אם עבר ועבד מותרים הפירות באכילה.

ועוד מסיק הראב"ד, דהא דאמרי בית הילל דשדה שנטייבה פירותיה מותרים, היינו היתר לאחרים, שאין הפירות נאסרים לאחרים משום שמור, אבל לבעל הפירות עצמו אסורים הפירות גם לבית הילל, ומשום קנס, דכמו שקנסוהו בשדה שנטייבה שלא לזרוע מכוח אותה חרישה, הכא נמי קנסוהו שלא לאכול אותם הפירות.

(ג): תנן במסכת תרומות (פרק ב' משנה ג'): הנוטע בשבת שוגג יקיים, מזיד יעקור, ובשביעית בין שוגג בין מזיד יקיים, עכ"ד המשנה, והובאה משנה זו המסכת גיטין דף נ"ג: ומפורש התם בהדיא, דאיסור הנטיעות הוא איסור דרבנן בעלמא משום קנס שקנסוהו על זה שעבר ונטע בשביעית, ומסיק התם בגמרא: תקשי לך היא גופא, מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא, מאי שנא שבת ומאי שנא שביעית, התם כדקתני טעמא, א"ר מאיר: מפני מה אני אומר בשבת בשוגג יקיים במזיד יעקור, ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור, מפני שישראל

נזרעה מפני אונס המלכות פירותיה מותרים לאחרים, אי נמי קסברי בית הילל שאף השמור מותר, מיהו בהא מודו בית הילל, שאם הטיבה בשביעית הוא עצמו לא יאכל מפירותיה בשביעית, שהרי אף במוצאי שביעית הוא אסור לזרעה, עכ"ל הראב"ד ז"ל.

ומבואר בד' הראב"ד דטעמייהו דבית שמאי הוא כד' הרמב"ן הנ"ל, משום "שמור", שכאשר הוא חורש בשדה הרי הוא שומר על הפירות שיש בה, ובטעמייהו דבית הילל כ' הרמב"ן ג' פירושים, א. דבית הילל מתיירם אפילו שמור ממש, ב. דבית הילל סברי "שאיין דנין אותה כשמור", שהרי לא עשה מעשה שמירה בהדיא, ורק שמתוך חרישתו ממילא נשמרת השדה, וסברי בית הילל דאין זה שמור שאסרתו תורה, ג. דבית הילל ג"כ אוסרים שדה שנטייבה משום שמור, ומה שהתירו כאן בית הילל היינו מפני שהחרישה היתה מפני אונס המלכות, אבל חרישה דבעלמא בשדה אוסרת גם לאחרים הפירות "מדאורייתא", משום הדרשה דהויתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, דבעיקר הדרשה אף בית הילל מודים בה.

וד' הראב"ד תמוהים לכאורה, שהרי בית הילל עצמם מודים ששדה שנטייבה בשביעית לא תזרע במוצאי שביעית, ופ"י הראב"ד בתחילת דבריו בשם הירושלמי, דמיירי בחרישה מפני אונס המלכות, והמלכות אינה אונסת אלא על חרישה ראשונה, ולכן הם שעשו חרישה שניה קנסו אותם שלא לזרע במוצאי שביעית, וא"כ מה זה שפירש כאן הראב"ד דטעמם של בית הילל להתיר הפירות לאחרים, מפני שהחרישה היתה מפני אונס המלכות, וצריך לומר, ד"אונס קצת" יש ג"כ בחרישה שניה, ורק אינה "אונס גמור", ולגבי לקונסו שלא לזרוע מכוח אותה חרישה, סגי גם באונס קצת, אבל לגבי לאסור הפירות משום שמור, בעינן שיהיה הדבר מדעתו לגמרי, ולא מפני

ובאמת ד' כל הראשונים בזה מתמיהים, דהמקור שהביאו מהא דשדה שנטייבה לא תזרע במוצאי שביעית, ומכוח זה הביאו מקור לאסור הפירות, הרי זו ראייה לסתור, שהרי באותה משנה תנן ג"כ, דבית הלל סברי דשדה שנטייבה פירותיה מותרים במוצאי שביעית, ואיך הביאו מכאן מקור דאם עבדו בשדה בשביעית "פירותיה אסורים", וצ"ל בזה, דחרישה שאינה מעשה בפירות עצמם לא קנסוהו מחמתה לאסור הפירות, ומיירי בחרישה בשדה אילן לפני שיש עדיין את האילן, אבל עבודה בפירות עצמם כמו נטיעה או אברויי אילנא, אוסרת את הפירות עצמם באכילה משום קנס, וראיית הראשונים הוא רק כלפי פרט זה שהעבודה בשביעית קנסו אותו שלא ליהנות ממנה, ובחרישה קנסוהו שלא ליהנות מהחרישה ולזרוע מחמתה, ובנטיעה ואברויי אילנא קנסוהו שלא ליהנות מהפירות כלל.

והנה לפי פירוש אחד שהביא הראב"ד הנ"ל, דפירות שעבדו בהם עבודה בשביעית אסורים מן התורה משום שמור, וילפינן לה מקרא: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה? מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, לפי"ז צע"ג אמאי הנוטע בשביעית אסורין הפירות רק משום קנס, ונראה לומר בזה בעזשי"ת, דלדעת הראב"ד כל האיסור בזה הוא רק על "פירות שביעית", דפירות שיש בהם קדושת שביעית כשלא שמרם ולא עבד בהם, אם שמרם או עבד בהם הרי הם אסורים לגמרי באכילה, אבל פירות שגדלו באילן שנטעו אחר השביעית, אם גדלו לאחר השביעית ואין בהם קדושת שביעית הרי המה מותרים באכילה ואינם אסורים משום שמור.

ועד"ז י"ל ג"כ לגבי נעבד, לפי פירוש רבינו הלל והר"ש הנ"ל, דטעמיהו דבית שמאי דאסרי שדה שנטייבה הוא משום שהם "פירות עבודה שביעית", וע"ז ילפי' מקרא: מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל

מונין לשביעית ואין מונין לשבתות, אי נמי, נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות, עכ"ד הגמרא, הנה מפורש בהדיא בגמ', דאיסור הנטיעה שנטע בשביעית מדרבנן בעלמא הוא.

ובמסכת יבמות דף קכ"ב, א: גוי שהיה מוכר פירות בשוק, ואמר פירות אלו של ערלה הן, של שביעית הן, של עזיקה הן, של נטע רבעי הן, לא אמר כלום, שלא נתכוין זה אלא להשביח את מקחו, עכ"ד הברייתא שבגמ'.

ובפירוש "של עזיקה" נחלקו הראשונים ז"ל וכמה פירושים בדבר, (עיין פי' רש"י ז"ל שהביא מפרשים דהכוונה לפירות שמורים ע"י עזיקה וגדר, וחלק רש"י ז"ל ע"ז, שהשמור אינו אסור באכילה, ועיי"ש מה שפירשיו"ל בזה), והרמב"ן שם האריך בזה, וכ' בסו"ד: ויש לפרש עזקה, מלשון יושב ועוזק תחת הזתים, שפירושו חופר או עושה לה כמין גדר למלאותו עפר, ואברויי אילנא הוא ואסור, ופירות עצמן אסורים דמחמת עבודה שביעית באו, וקיי"ל הנוטע בשביעית יעקור, ושדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית, עכ"ל הרמב"ן ז"ל, וכ"כ שם שאר הראשונים, עיי"ש ברשב"א וריטב"א ומאירי ונימוקי יוסף שם.

הנה מפורש בהדיא בד' כל הראשונים ז"ל דהנעבד בשביעית אסורים הפירות באכילה, וזהו הפי' "של עזיקה"? היינו פירות שנעבדה בהם עבודה בשביעית והם אסורים באכילה, אבל אף גם זאת מפורש בדבריהם, דאינו אלא איסור דרבנן, שהרי הביאו כמקור לאיסור הפירות שני מקורות, א. מהא דהנוטע בשביעית יעקור, ובזה הרי ברייתא מפורשת בגיטין דף נ"ג הנ"ל דאינו אלא איסור דרבנן, ומשום קנס כמפורש בגמ' שם, ב. מהא דשדה שנטייבה לא יזרענה במוצאי שביעית, ואף בזה הוא סוגיא ערוכה בגיטין מ"ד: דמשום קנס הוא שאסורה, ומבואר בהדיא בד' כל הראשונים הנ"ל, דאמנם הנעבד אסור באכילה, אבל אין איסורו מה"ת אלא מדרבנן.

בשביעית אסורים מה"ת, א. דכל נעבד אסור, וב"ה מיירי באופן שהיה מפני אונס המלכות ולכן אינו נאסר, ב. דנעבד ושומר מותר לבית הילל, ג. דשומר אסור ונעבד מותר.

ד. הנוטע בשביעית דינו לעקור הנטיעה, ודבר זה ודאי רק קנס דרבנן הוא מפורש בגיטין דנ"ג: בברייתא ובגמרא, ולפירוש הראב"ד הנ"ל דנעבד אסור מה"ת גם לכה, יתפרש האי דינא בפירות שחנטו אחר השביעית, דכיון שאין בהם קדו"ש, אף כשנעבדו ונשמרו אינם אסורים מה"ת.

ה. בד' הרמב"ם בפירוש המשניות שלו, מפורש דנעבד בשביעית (בארצות שכבשו עולי בבל), אסור הוא באכילה מה"ת, אמנם בתשובותיו מפורש בהדיא דאין הנעבד אסור מה"ת, ואין מבורר אם חזר בו בפירושו ובתשובותיו מעיקר אסור נעבד או שלא חזר מעצם דין האיסור.

ב

במסכת ראש השנה (דף ט,א): בחריש ובקציר תשבות, רבי עקיבא אומר: אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר שרץ לא תזרע, אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וכו', עכ"ד הגמרא.

וכ' שם בתוס' (ד"ה וקציר של שביעית): פירש הריב"א, בקציר ספיחים שהביאו שליש בשביעית, דאי בנזרע ביד, מלא תזרע נפקא, וכו', עכ"ל.

והנה היא ברייתא הרי רבי עקיבא קאמר לה, ואיהו הרי סובר דספיחין שגדלו בשביעית אסורים הם מן התורה, וע"ז אמרו התוס', דאם הקציר הזה שנקצר במוצאי שביעית נזרע ביד בשביעית, אי"צ רבוי כדי לאסור פירות הללו, ד"מלא תזרע נפקא", והדברים מתמיהים, היכן נרמז בקרא דלא תזרע אסור על אכילת פירות שנזרעו בשביעית, הרי קרא דלא תזרע אסר את עצם הזריעה, אבל אם עבר וזרע מהי"ת לאסור הפירות הנזרעים באכילה.

מן השמור? היינו מן הנעבד, וי"ל שאף בית הילל מודים לדרשה זו דנעבד אסר הפירות מן התורה, ומה שהתירו בית הילל פירות שדה שנטיבה היינו רק מפני שנעשית העבודה מפני אונס המלכות, (כמו שפירש הראב"ד ז"ל לפי דרכו בפירוש השני), אמנם איסור נעבד זה אינו תלוי רק במה שנעשה עבירת עבודה בשביעית, אלא תלוי הוא ג"כ בקדושת שביעית שיש על הפירות, דהא ילפי' לה מקרא: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה? מן השבות ולא מן הנעבד, דקאי האי קרא בפירות שיש בהם קדושת שביעית, ובהם הוא שאסרה התורה"ק את הנעבד, אבל בפירות שאין בהם קדו"ש? שחנטו לאחר השביעית, אעפ"י שגדלו מכוח עבירת נטיעה בשביעית, דינא הוא שמתרים הם מן התורה, ורק שחכמים גזרו בהם שצריך לעוקרם מפני קנס, ומבואר היטב בעזה"ש"ת.

אמנם בד' כל הראשונים הנ"ל, דמיירי בפירות שביעית עצמם, ודימו איסור אכילתם לדין הנוטע בשביעית יעקור, מפורש בזה בהדיא בדבריהם ז"ל, דאיסור אכילת פירות שביעית שנעבדה בהם עבודה בשביעית, רק משום קנס הוא.

סיכום הדברים:

א. ברמב"ן רשב"א ריטב"א מאירי ונימוק"י, מפורש דפירות שנעבדה בהם עבודה בשביעית אסורים הם באכילה, אך מפורש גם בדבריהם שאיסור אכילה זה אינו אלא מדרבנן משום קנס.

ב. לבית שמאי אסור הנעבד בשביעית מדאורייתא, וילפי' לה מקרא: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות ולא מהשמור, ובפירוש הדברים נח' הראשונים, דהרמב"ן והראב"ד מפרשים שהאיסור הוא משום כשעובד בשביעית נשמרו הפירות על ידו, והר"ש ורבינו הילל מפרשים משום העבודה בשביעית האוסרת את הפירות.

ג. לבית הילל דפליגי אב"ש כ' בזה הראב"ד ג' דרכים אם הפירות שעבד בהם

שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, עכ"ל הפרישה.

(וכמה אחרונים הביאו כן בשם ספר שו"ת תמים דעים להראב"ד, דפירות שנעבדה בהם עבודה בשביעית אסורים באכילה מה"ת, מקרא דלא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, אבל באמת לא נזכר שם כן כלל, ואחד האחרונים הביין כן מדעתו בביאור ד' הראב"ד, וממנו העתיקו כן כמה אחרונים, אבל לא נזכר כן הדבר כלל בד' הראב"ד).

אמנם שיטה זו מתמיהה מאוד, דהרי סוגיא וברייתא ערוכה בגיטין דף נ"ג: הנ"ל, דהנוטע כרמו בשביעית מה שחייב לעקור, חיובו הוא רק מדרבנן ומשום קנס, ואם כדבריהם הרי חייב לעקור מן התורה, שהרי הפירות אסורים באכילה מקרא דלא תאכל כל תועבה, (ואם טעם האיסור הוא משום שנעבדה בהם עבירה בהפירות, אין נפקותא כלל אם הפירות הם פירות שביעית או לא, דסו"ס כשנזרעו בשביעית הרי עבר בהם עבירת לא תזרע, וממילא הם בכלל כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל), וצ"ע"ג בזה.

ובקהילות יעקב שם ביאר בזה, לפי"מ דאיתא במו"ק דף ג,א, דאינו לוקה אלא על האבות והתולדות המזכרים בהדיא בקרא, אבל על עבודות שביעית שאינם מפורשים בקרא אינו לוקה, והיינו שאינם בכלל הלאווין דשביעית, וכן נטיעה אינו לוקה עליה לפי שאינה מפורשת בפסוק, וכמש"כ הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פרק א' הלכה ד') בהדיא, והא דאיתא בגיטין דף נ"ג: הנ"ל, דהנוטע בשביעית עובר הוא באיסור דאורייתא, היינו איסור עשה דאורייתא, מקרא דושבתה הארץ שבת לה', דבעשה זה נכללים אף התולדות שאינם מפורשים בקרא, ועפי"ז ביאר בקה"י, דהא דילפינן מקרא דלא תאכל כל תועבה שכל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, לא קאי אלא על כל "שתעבתי" לך, היינו שאסור הדבר בלשון לאו, שהוא לשון

ובספר קהילות יעקב עמ"ס בכורות, בי' ד' התוס', עפי"מ דאיתא בחולין דף קי"ד: אמר רב אשי: מנין לבשר בחלב שאסור באכילה, שנאמר: כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, אין לי אלא באכילה, בהנאה מניין, כדרכי אבהו, דאמר ר' אבהו א"ר אלעזר: כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט בנבילה, לגר בנתינה ולגוי במכירה, עכ"ד הגמרא, ועיי"ש בהמשך הסוגיא שממעטינן מקראי כמה דינים שעובר בהם איסור בעשייתן, שמ"מ לא נאסר המאכל באכילה אם עשאו, עיי"ש לגבי "מעשה שבת", דילפינן מקרא: קודש היא, היא קודש ואין מעשיה קודש, וכן בכלאי זרעים ובכלאי בהמה ממעטינן מקראי דאף אם עבר ועשה כלאיים אינם נאסרים באכילה ובהנאה, וכן לעוד כמה דינים, ולפי זה לגבי שביעית דליכא מיעוטא בקרא, הרי כל הנעשה בו מלאכה בשביעית אסור הוא באכילה ובהנאה, מקרא דלא תאכל כל תועבה - כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, וזהו כוונת התוס' הנ"ל בשם ריב"א, דהנזרע ביד בשביעית אי"צ פסוק לאוסרו, דמלא תזרע נפקא, והיינו דכיון שעבר בלא תזרע, הו"ל בכלל: כל שתעבתי לך, וממילא הרי הוא בכל תאכל כל תועבה, עכ"ד הקהילות יעקב, ודפח"ח.

והנה עיקר היסוד הזה דמה שנעבד בו עבודה בשביעית נאסר הדבר באכילה מקרא דלא תאכל כל תועבה - כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, הדבר מפורש כן בפרישה (חו"מ סימן קמ"א סקי"ג), וז"ל: ומש"כ רבינו (הטור), אכלה באיסור כגון שאכלה ערלה ושביעית, זהו דלא כפירוש רשב"ם דכתב טעם שביעית משום דהוי הפקר, ורבינו ס"ל דטעמא משום איסור, דומיא דערלה וכלאי הכרם דנקט הברייתא עימו, ומיירי כגון שחרש וזרע בשביעית, דפירותיה אסורים משום לא תאכל כל תועבה, כל

נכרי, וא"כ אמאי לדידיה דאיסורו משום נעבד הוא, אסור הדבר אף בשל נכרי, הנה עיקר הדבר לא יתכן לפרש בד' הראב"ד דכוונתו לאיסור דאורייתא, שהרי עשה הראב"ד קל וחומר בזה מספיחין, דאם ספיחין אסורים בשביעית כש"כ פירות ארץ עבודה ומטוייבת, ומה הק"ו בזה, והרי קיי"ל כרבנן דספיחין אינם אסורים אלא מדרבנן משום עוברי עבירה, ואם כוונת הראב"ד לאיסור דרבנן, שהנעבד אסור מדרבנן, וע"ז עשה ק"ו מספיחין, דאם ספיחין אסורים גזירה משום עוברי עבירה, כש"כ הנעבד שנעבדה בו העבירה עצמה, הנה גם לפי"ז תמוה מאוד אמאי אסור נעבד בשל נכרי, והרי הנכרי אינו עושה שום עבירה כשעובד בשביעית בשדהו, ואיזה ק"ו הוא זה מספיחין של ישראל שיש עבירה אם היה עובדן, ולכן גזרו רבנן על ספיחיו, וביותר תימה, דהרי הרמב"ם כ' בהלכות שמיטה ויובל (פרק ד' הלכה כ"ט): גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגוי אינו מצווה על השביעית כדי שנגזור עליו, עכ"ל, והרי שד' רבינו שפתיו ברור מילול, שאין בגוי איסור ספיחין משום שאין עבודתו אסורה ולכן לא גזרו עליו, והראב"ד לא השיג עליו כלום בזה ומשמע דמודה לו, ומעתה תימה הדבר שכ' הראב"ד הנ"ל, דהנעבד על ידי גוי אסור ק"ו מספיחין, מאיזה ספיחין מיירי הראב"ד, אם מספיחין של גוי הרי באמת מותרים הם, ואם מספיחין של ישראל מה ק"ו הוא זה, הרי בשל ישראל יש גזירה מפני עוברי עבירה, שאם יעבוד ישראל בשביעית יעבור ולכן גזרו על ספיחיו, אבל הגוי שמותר לו לעבוד ולכן לא גזרו על ספיחיו, למה נגזור על מה שנעבד על ידו, והדברים מתמיהים מאוד, (והנה ד' הראב"ד הללו הם דבריו שבספר תמים דעים, ומזה הבין אחד מהאחרונים, דכוונתו דאסור הנעבד מקרא דלא תאכל כל תועבה, דכל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, ולכן אסור גם הנעבד ע"י

הרחקה ותיעוב, אבל כל שהדבר אסור רק באיסור עשה, כיון שהעשה לא נאמר בלשון שלילה והרחקה, אינו בכלל כל "שתיעבתי" לך, ומותר הדבר באכילה, ולכן שפיר חילוק איכא, דב"זרע" בשביעית דעבר על איסור לאו דלא תזרע, נאסרים הפירות באכילה מקרא דכל שתיעבתי לך, וד' התוס' בר"ה הנ"ל, (וכן ד' הפרישה הנ"ל) מיירי לגבי "זרע" בשביעית, משא"כ אם הדבר אסור בשביעית רק באיסור עשה, כגון נטיעה ושאר תולדות שאינם מפורשים בקרא, אינו בכלל "תועבה", ומותרים באכילה, עכת"ד הקה"י, ועיקר היסוד דדין כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל נאמר רק באיסור לאו ולא באיסור עשה, כבר כ' כן בשער המלך הלכות יסודי התורה, וכ"כ עוד אחרונים בזה.

ג

בבעל המאור סוכה (דף י"ט: מדפי הרי"ף), כ' בפירוש הברייתא ביבמות דף קכ"ב, א, הנ"ל, פירות אלו "של עזיקה הם": ופירוש "של עזיקה" הן, זה הוא מן המשומר, כדכתיב: ויעזקה ויסקלהו, וכו', עכ"ל, וכ' שם בהשגות הראב"ד ז"ל: א"א: של צרפתי הוא ואינו נכון, שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל, מפני שעבר על השביעית תשמטנה ונטשתה, אבל שמור ביד נכרי לא אסרה, וכו', אבל של עזקה היא ארץ עבודה ומטוייבת, ואם ספיחים אסורים בשביעית, כש"כ פירות ארץ עבודה, בין של נכרי בין של ישראל, עכ"ל הראב"ד.

ודברי הראב"ד סתומים וחתומים ללא ביאור כלל, וכבר עמדו בזה כמה מפרשים, דבאיזה איסור מיירי הראב"ד ז"ל באוסרו פירות ארץ עבודה ומטוייבת, אם מיירי רבינו באיסור דאורייתא, וסובר הראב"ד דנעבד אסור מן התורה, הנה מלבד שתמוה מאוד לפי"ז אמאי אסור הוא גם כשגוי עבד בהם כמפורש בדבריו, והרי הוא עצמו תמה מיניה וביה על בעל המאור שמפרש דאיסורו משום "שמור", דאין אסור השמור על ידי

אף על שמאל שהוא ימין, וכו', עיי"ש), והרי הוא עצמו הסכים להדיא, שעל הספיחים העולים מאליהם בשדה גוי אין טעם וסיבה לאוסרם, דכיון שאיסור ספיחים משום גזירת עוברי עבירה הוא, הגויים שאינם מצווים על השביעית אין לנו לגזור עליהם ולאסור ספיחיהם, וא"כ מה קשה לו שדבר פשוט הוא שצריך לאסור הנעבד על ידי גוי, שאם אסור הוא נעבד ע"י ישראל, מאותו טעם צריך הוא לאסור נעבד על ידי גוי, ואם הרמב"ם מתיר נעבד על ידי גוי צריך הוא לבוא מטעם "יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מהמעשרות, והדברים הללו מתמיהים עיני כל רואה, אמאי נאסור נעבד על ידי גוי, והרי הגוי אינו עובר שום עבירה בעבודתו, וכמו שאיסור ספיחין אין בשל גוי לפי שאינו עובר עבירה בעבודתו, הכא נמי איסור נעבד ראוי שלא יהיה בשל גוי מהטעם הזה עצמו.

וביותר תמוה המשך דבריו במש"כ על הרמב"ם: אבל לזרוע בשביעית אסור מן התורה? שהרי ביטול גזירת ספיחין לא התיר איסור עבודה בשביעית, ודברים הללו אין להם שוב הבנה כלל, היכן ראה בדברי הרמב"ם הללו שהתיר איסור עבודה בשביעית בשדה נכרי, עד שהוצרך כל כך להאריך ולבאר שאין הדבר כן, והעבודה בשביעית אסורה בשדה נכרי, והרי הרמב"ם לא מיירי לענין היתר עבודה בשדה נכרי, אלא על "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית", והגויים הרי אינם מצווים על השביעית ולזה הסכים אף הוא עצמו, ושלכן אין גוזרים על ספיחיהם שעלו מעצמם, וכל הנידון שחולק על הרמב"ם, אם נעבד על ידי נכרי נאסרים הפירות או שאינם נאסרים, ומה זה ענין לנידון אם עבודה בשדה נכרי על ידי ישראל מותרת בשביעית, ונראה מדבריו ברור שהבין, שכדי להתיר פירות שנעבדו בשביעית על ידי נכרי, מוכרח הדבר שאף העבודה עצמה על ידי ישראל מותרת בשדה נכרי, ולכן השיג כל כך על הרמב"ם, שהרי קיי"ל אין קנין לגוי

גוי, דכל שאסור משום כל שנתעבתי לך אסור הדבר גם אם נעשה ע"י קטן או גוי, כמפורש בפירוש רש"י ז"ל בחולין דקי"ד: (ד"ה הרי הוא בבל תאכל) עיי"ש, והבינו כוונת הראב"ד דמיירי מאיסור דאורייתא, ודבריהם מתמיהים מאוד, דא"כ מה קל וחומר עשה הראב"ד מספיחין שאינם אסורים מה"ת, ובאמת בד' הראב"ד לא נזכר כלל דהאיסור משום כל שנתעבתי לך, אלא כן הבין בדבריו א' מהאחרונים, וממנו העתיקו כן כמה אחרונים, אבל אינו מבואר כן בד' הראב"ד).

ולביאור ד' הראב"ד ז"ל, נקדים בזה לבאר ד' הכפתור ופרח בענין זה, שאף דבריו מתמיהים לכאורה, דהנה ע"ד הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט הנ"ל, דספיחי גוי מותרים, כ' הכסף משנה וז"ל: כתב על זה בעל כפתור ופרח בפרק מ"ז: תימה על זה, אמאי פירותיו של גוי מותרים מזה הטעם, שכך שנינו: לא נאכל ולא נעבד, והרב בעצמו פירש, שאם תיעבד ע"י אחר אסור לאכול ממה שתוציא, וזה אפילו בקרקע הגוי, שאם היה דעת הרב שאינו נעבד היינו בקרקע ישראל, אבל בקרקע הגוי נעבד, א"כ היה בא מטעם יש קנין, ואם הוא כן, לא היה צריך ז"ל לזכרון ספיחים, ומה שכתב ז"ל פה: שלא גזרו על הספיחים, ודאי הוא שספיחי ישראל בקדושת עזרא אסורים משום גזירה, אבל לזרוע אסור מן התורה, והגויים אינם מצווים על השביעית ומשו"ה אין לנו לגזור עליהם ולאסור ספיחיהם, אבל מה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה, לא הופקע אותו איסור בקנינו, מטעם שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ושביעית, שהרי אינם חייבים בשביעית, ואפ"ה בפירותיהם נוהג שביעית, שהרי ביטול גזירת ספיחין לא התיר איסור עבודה בשביעית, וכו', עכ"ל ועיי"ש עוד.

ודבריו מתמיהים עיני כל רואה, מה הוקשה לו כל כך בד' הרמב"ם, (ועיי"ש, שמשק בקושייתו: ואל הרב יש לי להאמין

דאורייתא מיירי הכא הכו"פ, והרי הנעבד אינו אסור אלא מדרבנן לשיטתו.

וביותר תמוה הוא, דאם הנעבד ע"י גוי הוא רק איסור דרבנן לשיטתו, א"כ הרי בע"כ משום גזירה הוא שמא יעבוד ישראל בשביעית, ותמוה מאוד, שהרי בזה הסכים עם הרמב"ם שעל ספיחי גוי אין לגזור מפני שהוא אינו מצווה על השביעית, וא"כ מאי קשיא ליה כל כך, עד שפשוט לו מסברא לגמרי שהנעבד ע"י גוי ראוי הוא להיות אסור, ומה פשוט כל כך הוא, ולמה נגזור על הנעבד ע"י גוי אם עבודתו מותרת, וד' הכפתור ופרח סתומים וחתומים.

והנראה בעזה"ש"ת בביאור דבריו ז"ל, בהקדם היסוד המפורסם שכ' כמה אחרונים ובראשם המנחת חינוך במצוה שכ"ט, דחיוב שביתת הארץ בשביעית הוא אפילו כשהעובד בה אינו עושה שום עבודה בשביעית, אלא הבעלים משכיר השדה לגוי, והגוי עובד בה עבודה בשביעית, ג"כ עובר בזה המשכיר בעל השדה באיסור שביתת שדהו, ויסוד הדבר מבואר להדיא בד' הגמ' בעבודה זרה דט"ו: ובתוס' רי"ד שם, ע"י, ש.

והנה בגיטין דף מ"ז, א: אמר רבה: אעפ"י שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, שנאמר: כי לי הארץ לי קדושת הארץ, אבל יש קנין לגוי בארץ ישראל לחפור בה בורות שיחין ומערות, שנאמר: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, וכו', עכ"ד הגמ' ועיי"ש.

ובפשוטו מתפרשים הדברים ד"אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מהמעשרות", היינו ש"קנינו אינו מועיל" להפקיע מהמעשרות, ולא מחמת שחסר לו דבר מה בקנינו, שאמנם קנינו קנין גמור ומוחלט הוא, ורק שלידמנו הכתוב שאין קנינו הזה מועיל להפקיע מהמעשרות.

ואולם בפירוש רש"י ז"ל מפורש בהדיא מהלך אחר בענין זה, דהנה בדמ"ז: בגיטין שם איתא: תא שמע, המוכר שדהו לגוי,

באר"י להפקיע מהשביעית, ואין לדברים שום התחלת הבנה, שהרי הרמב"ם לא מיירי כלל מהיתר עבודה בשביעית ע"י ישראל, ורק התיר נעבד ע"י גוי, ומה טעם יש לאסור בזה, והרי הגויים אינם מצווים על השביעית ומותר להם לעבוד, כמו שהסכים הכפתור ופרח עצמו.

והנה מלשונו הזה שכ' הכפתור ופרח: אבל מה שהוא "אסור מן התורה" מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע אותו איסור בקנינו של גוי, וכו', הבינו מזה כמה אחרונים ומכללם החזון איש (סימן ג' סקכ"ה), שדעת הכפתור ופרח שהנעבד בעשביעית ואפילו ע"י גוי אסור מן התורה, אמנם באמת לא היה לפניהם ספר כפתור ופרח עצמו, ושם מפורש בהדיא שנעבד ע"י הגוי אינו אסור מן התורה, וז"ל שם: נמצאת למד, שבקדושה שניה אסורה בעבודה מדאורייתא, וספיחיה אסורין מדרבנן, וכן לפי הנראה מה שזרע הגוי בקרקעו, ובקדושה ראשונה אסורה בעבודה מדרבנן, וספיחיה מותרין, וכן מה שזרע הגוי בקרקעו, עכ"ל, והרי שדימה בהדיא הכפתור ופרח איסור הנעבד על ידי גוי לאיסור ספיחין, דבקדושה שניה שהספיחין אסורים מדרבנן, אף הנעבד ע"י גוי כן, ובקדושה ראשונה שהספיחין מותרים לגמרי, אף הנעבד ע"י גוי כן, ולעיל שם בדבריו כ' כן בהדיא הכפתור ופרח, דבכיבוש עולי מצרים שאף עבודת ישראל אינה אסורה אלא מדרבנן, לא גזור איסור על הנעבד על ידי נכרי עיי"ש, וזהו מש"כ כאן: וספיחיה מותרין וכן מה שזרע הגוי בקרקעו, וא"כ אף כשכ' מתחילה: וספיחיה אסורים מדרבנן וכן מה שזרע הגוי בקרקעו, המכוון הוא לאיסור דרבנן על מה שזרע הגוי בקרקעו, וזה מפורש ומבואר בהדיא.

ומעתה מתמיה מש"כ הכו"פ בתחילת דבריו: אבל מה שהוא "אסור מן התורה" מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע אותו איסור בקנינו של נכרי, באיזה איסור

הוא לגבי מצוות התלויות בארץ, וממילא אם הגוי עובד בה, הרי הוא כשדה ישראל המוכר שנעבד בה בשביעית, ועובר הישראל המוכר באיסור שביתת הארץ, (ודבר זה אינו תמוה כלל לאומרו, שהרי בלא"ה תנן במתני' בעבודה זרה דף כ"א,א, דאסור למכור לגויים שדות בארץ ישראל, משום הלאו דלא תחנם, ומשום דמפקע להו מתרומות ומעשרות, ומה שלא אמרו ג"כ משום שאם יעבוד הגוי בשדהו בשביעית יעבור הישראל באיסור שביתת הארץ, היינו מפני שבלא"ה ההיא סוגיא דהתם סברה דיש קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ, וזהו דקאמר משום דמפקע לה מתרומ"ע וכמש"כ התוס' שם, אמנם למ"ד אין קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ, יש טעם אחר נוסף אמאי אסור למכור שדהו לגוי בארץ ישראל, דכיון שאין לו קנין להפקיע מקדושת הארץ, ולגבי קדושת הארץ הוי עוד הקרקע של ישראל, ממילא המוכרו לו עובר באיסור שביתת הארץ כאשר יעבוד בה הגוי, והדברים ברורים).

ומעתה הרי יאירו בעזהשי"ת ד' הכפתור ופרח כשמש בצהריים, דמה דס"ל כדבר פשוט שאם הנעבד בשדה ישראל אסור באכילה, גם הנעבד בשדה גוי צריך להיות אסור באכילה, אין הטעם "מפני שהגוי עבר עבירה" בעבודתו, דהגוי אינו מצווה על השביעית כמש"כ הוא בעצמו, ולכן לא גזרו על ספיחיו גזירה שמא יעבוד, דאף אם יעבוד לא יעבור שום איסור, אלא טעם איסור פירותיו הוא כשעבד בהם, מפני שבעבודה זו שעבד בה הגוי, הישראל המוכרה לו הוא שעבר בהם עבירה, שהרי לא שבתה שדהו בשביעית, דיסוד איסור נעבד הוא, שפירות שנעבדה בהם עבירה וצמיתם מחמת עבירה אסורים באכילה, וכשהגוי זורע אמנם הוא אינו עובר עבירה, אבל הישראל המוכרה לו עובר עבירה כשעובד הוא בשדה, ששדהו נתבטלה ממצות שביתת הארץ, ולכן לא הבין כלל הכו"פ סברא לחלק בין פירות שעבד בהם

לוקח ומביא ביכורים מפני תיקון העולם, מפני תיקון העולם אין מדאורייתא לא, וכו', עכ"ד הגמרא, ומפרש רש"י ז"ל שם: מדאורייתא לא, ואי אין קנין לגוי להפקיעה מקדושתה, "הויא לה לענין קדושתה ברשות ישראל כאילו משכנה", וכיון דביכורים מצוה דרמיא עליה היא, ולא טבלי לאסור פירות באכילה, מיחייב ליקח ולהביא, ולא דמי למעשר דאפילו למ"ד אין קנין לא מיחייב לעשר על חלקו של גוי, דמעשר טביל ואסיר ליה באכילה, ולא מצוה דרמיא עליה היא, אא"כ אוכלן או מוכרן דקמשתרשי ליה, אבל ביכורים מצוה דרמיא עליה היא, עכ"ל.

ומפורש בד' רש"י ז"ל פירוש מחודש בדין "אין קנין" לגוי באר"י להפקיע מהמעשרות, דהכוונה כפשטות הלשון, שכד דיינינן לגבי עניני קדושת הארץ, דיינינן להנכרי כאילו אינו בעלים כלל, וכאילו הישראל שמכרה לו להנכרי הוא הבעלים על שדה זו, ולכן הישראל שמכרה לו חייב לקנות ממנו פירות ולהביא מהם ביכורים, לפי שהישראל המוכר הוא הבעלים עדיין על שדה הנכרי שמכרה לו בכל הנוגע לעניני קדושת הארץ, ונחשבת עדיין שדה הנכרי בכלל "אדמתך" של הישראל המוכר, עד שחייב הוא לקנות ממנו פירות ולהביא ממנה ביכורים, שבכל הנוגע למצוות התלויות בארץ, הישראל הראשון שמכרה לו עדיין בעלים הוא על שדה הנכרי, וכאילו רק משכנה לו, וזהו עצמו הטעם שאין לו קנין להפקיע מקדושת הארץ, כיון שלגבי המצוות התלויות בארץ דיינינן לו כמי שאינו בעלים, והישראל הראשון הוא עדיין הבעלים.

מעתה נראה לומר בעזהשי"ת, דזהו עצמו גם בדין "שביתת הארץ" שחייב אדם ששדהו תשבות בשנת השביעית, כל המוכר שדהו לנכרי בשביעית, הרי אם הנכרי עובד בשדהו בשנת השביעית עובר הוא הישראל המוכר במצוות שביתת הארץ, שהרי השדה עדיין כשדה הישראל המוכר

והק"ו כך הוא, שאם הספיחין אסורים שמא יעשה עבירה ויזרע בשביעית, כש"כ פירות עצמם שנזרעו בשביעית ונעבדה בהם עבירה שהם אסורין, וממילא אף פירות הגוי שפיר דינם להיות אסורים, שהרי אף כשהגוי זרע נעבדה עבירה בהפירות, שהרי הישראל המוכר ביטל שביתת הארץ בזה שזרע הגוי, וזהו הק"ו מספיחין, שאם ספיחים אסורים שמא יעבור עבירה ויזרע, כש"כ שהפירות שבזריעתם באמת נעשית עבירה אסורים המה באכילה, והעבירה בזה איננה העבירה של הגוי כשזורע, אלא העבירה היא של הישראל ששדהו אינה שובתת כשעובד בה הגוי, ולענין שביתת הארץ הרי עדיין נחשבת היא לשדהו, דאין קנין לגוי באר"י להפקיענה מהמעשרות, וכמש"כ רש"י ז"ל הנ"ל, דבכל הנוגע לקדושת הארץ עדיין היא שדהו של הראשון.

ד

והנה להלכה בדעת הרמב"ם נחלקו מפרשי דבריו בזה, אי ס"ל להלכה דנעבד אסור באכילה, או שהוא מותר באכילה, דהנה הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל, (פרק ד' הלכה ט"ו), כ' (לגבי "פול המצרי", שכמה דינים יש לו, מקצתו כזרע ומקצתו כירק), וז"ל: עבר וזרעו בשביעית ויצא לשמינית, וכו', ואם זרעו לירק, הואיל ונלקט בשמינית, בין ירקו בין זרעו מותר, וכו', עכ"ל, והשיגו שם הראב"ד ז"ל: א: לא מצינו בזרע בשביעית שום היתר, שהרי אמרו הנוטע והמברין פחות מל' יום לפני ר"ה אסור לקיימן בשביעית, והנוטע בשביעית במזיד יעקור, ואין הולכין לא לחנטת פרי ולא לגמר, אלא משהשריש בשביעית יעקור, ואין הולכין אחר חנטה אלא בפירות האילן הישן, ולא אחר גמר פרי אלא בספיחין שיצאו מאליהן, ואי משכח, ל בשנזרעו, לא משכח, לא בשזרעו גוי, א"נ במקומות שהשביעית מדבריהם, דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור, עכ"ל הראב"ד ז"ל.

ישראל לבין פירות שעבד בהם גוי, ואם הרמב"ם בכ"ז מחלק ביניהם, בע"כ הוא מפני שסובר דיש קנין לגוי באר"י להפקיע מהמעשרות, וממילא "העבודה בשדה גוי מותרת אפילו ע"י ישראל", וע"ז הוא שהשיב הכפתור ופרח שודאי אינו כן, דמה שהוא אסור "מן התורה" מפני שבת הארץ וקדושתה, לא הוקע בקנינו של נכרי, דאין קנין לגוי להפקיע מקדושת הארץ, והאי "מן התורה" לא קאי על אסור נעבד של הפירות, דזה רק אסור דרבנן כמש"כ הכו"פ עצמו וכמש"כ לעיל, אלא קאי זאת על עצם אסור העבודה בארץ, שזה ודאי אסור דאורייתא הוא, וע"ז כ' הכו"פ שזה ודאי הרי לא הופקע בקנינו של גוי, ואם אסור העבודה לא הופקע, הרי כשהגוי עובד בשדהו שמכר לו הישראל, הרי הישראל המוכרה לו עובר באיסור שביתת הארץ, והם הם ד' הכו"פ, דנעבד ע"י גוי חשיב נעבדה בו עבירה? היינו עבירת הישראל שמכר לו הארץ, ודין הפירות להיות אסורים, וכ"ז באיסור נעבד, שיסוד האיסור בזה משום "נעבדה בו עבירה", בזה שפיר אף בעבודת גוי חשיב "נעבדה בו עבירה"? מחמת הישראל המוכר שעובר על איסור שביתת הארץ, אבל גזירת ספיחים שיסודה מפני גזירה שמא יזרענה בשביעית ויעבור אסור זריעה בשביעית, גזירה זו לא שייכא בפירותיו של גוי, שהרי הוא אינו מצווה על השביעית ובלא"ה זרע הוא בשביעית, וממילא ספיחיו שגדלו מעצמם מותרים שפיר, אבל במה שהוא עצמו עבד אסורים הפירות, שהרי הו"ל פירות שנעבדה בהם עבירה ואסורים הם, והדברים מתיישבים כמין חומר בעזהשי"ת ויתעלה.

ומעתה יתיישבו בעזהשי"ת כמין חומר גם ד' הראב"ד הנ"ל, שכ' דסברא הוא שנעבד אסור בין נעבד ע"י ישראל בין נעבד ע"י גוי, ק"ו מספיחין, שאם הספיחים אסורים כש"כ הנעבד, שכונתו ודאי לאיסור דרבנן בעלמא, שהרי ספיחין לרבנן דקיי"ל כוותיהו אינם אסורים אלא מדרבנן,

שזה, אפילו במקומות שהשביעית מה"ת, ואפילו זרעו ישראל כפשט הירושלמי, ולא קשה מידי, עכ"ל.

ביאור הדברים, דהנה בפ"ג הלכה י"א כ' הרמב"ם: אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות, ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית, אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית, וסתם קליטה שני שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין, שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו, נמצאת אומר, שהנטע או המבריך או המרכיב ערב שביעית קודם ראש השנה במד' יום, יקיים, פחות מכאן יעקור, ואם לא עקר הפירות מותרים, וכו', עכ"ל, ומקור דבריו מד' הירושלמי כמבואר בנו"כ שם.

והרי מפורש, דבעבר ונטע ערב שביעית כשאיסורו רק מדרבנן, לכו"ע דינו הוא שיעקור, אבל אם עבר ולא עקר הפירות מותרים, ומהר"י קורקוס כ' לפי"ז בדעת הרמב"ם, דהאי דינא דאם עבר ולא עקר הפירות מותרים, הוא גם בעבר ונטע בשביעית, ולכן כ' שפיר לבאר בד' הרמב"ם, דכ' דאם עבר וזרעו בשביעית הפירות מותרים, היינו שאם עבר ולא עקר כדינו וצמחו הפירות, הרי הם מותרים.

אמנם הראב"ד מחלק בזה וסובר, דבנטע בשביעית דאמרו בסתמא יעקור, ולא אמרו שאם לא עקר הפירות מותרים, בזה דינא הוא דהפירות אסורים אם לא עקר, וכל ד' הירושלמי דאם עבר ולא עקר הפירות מותרים, הם רק במה דמיירי שם הירושלמי בנטע ערב שביעית שאין איסור הנטיעה אלא מדרבנן בעלמא, דכיון שקיל איסוריה הפירות מותרין אם לא עקר, אבל בנטע בשביעית הפירות אסורין אפילו לא עקר.

והנה כיון שהכס"מ הביא לד' מהר"י קורקוס הללו באחרונה, למדו מזה כמה אחרונים, דס"ל להכס"מ בדעת הרמב"ם,

ביאור ההשגה הוא, דהראב"ד השיג עמש"כ הרמב"ם, דבפול המצרי כשדינו כירק, אם נלקט בשמינית הרי הוא מותר, והרמב"ם מיירי בהדיא כשעבר וזרעו בשביעית, וע"ז השיג הראב"ד דזה אינו, דאם עבר וזרעו בשביעית נאסרין הפירות, והביא ראיה לזה מהאי דינא דהנוטע בשביעית יעקור, והיינו איסור דרבנן משום קנסא, והכ"נ כל שנעבדה בו עבודה בשביעית הפירות אסורים משום קנסא, (ובד' הראב"ד הללו מפורש בהדיא דאיסור הפירות אם עבד בהם בשביעית הוא מדרבנן משום קנס, שהרי הביא ראיה לדבריו מהאי דינא דהנוטע בשביעית יעקור, ובהאי דינא הרי מפורש אמרו בגיטין דנ"ג: דאינו אלא מדרבנן משום קנסא, וזה ראיה למשנ"ת בעזהש"ת באות ג' בביאור ד' הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור, דאיסור נעבד אינו אלא דרבנן, אמנם באות א' הבאנו בעזהש"ת ד' הראב"ד בפירושו לתורת כוהנים, ושם מבואר בדבריו שני שיטות בזה, שיטה אחת דלכית הליל דקיי"ל כוותיהו הנעבד מותר מה"ת, ורק לעובד עצמו אסורים הפירות משום קנסא, ופירוש אחר דבנעבד הפירות אסורים מה"ת אף לבית הליל מדין שמור), וזהו מה שהשיג על הרמב"ם ז"ל, דבע"כ אא"פ לומר דמיירי כשזרעו הפירות בשביעית, דאז בלא"ה הם אסורים מדין נעבד, ואין כלל נפק"מ אם נלקטו בשביעית או בשמינית, דכיון שנעבדה בהם עבודה בשביעית אסורים המה.

ובדעת הרמב"ם כ' שם הכס"מ: ואני אומר, שמתוך דבריו נלמוד להליץ בעד רבינו, ולומר דאיירי במקומות שהשביעית מדבריהם, והר"י קורקוס ז"ל תירץ, דאע"ג, דאסור לזרוע, ואם זרע אפילו בשוגג יעקור, הכא מיירי דעבר וזרע בשביעית ויצא לשמינית, וכבר נתבאר ספ"ג, דאע"ג דהדין נותן לעקור, אם עבר ולא עקר הפירות מותרין, והולכין בו אחר גמר פרי, ואין בפירות אלא איסור ספיחין, ומעתה הדין

קורקוס שכ' בדעת הרמב"ם שנעבד אינו אוסר הפירות, ואמנם הביא לד' מהר"י קורקוס בתי' האחרון, אבל הוא עצמו הרי תי' בתי' הראשון דרך במקומות שהשביעית מדבריהם אין איסור נעבד, אבל במקומות שהשביעית מה"ת הנעבד אסור כדעת הראב"ד, וכך דעתו מסכמת בהדיא בפ"ד הכ"ט הנ"ל וכמבואר.

וכיון שכן אם נבוא לדינא בענין זה, הרי שדעת רוב מנין ובנין של הראשונים והפוסקים, שהנעבד בשביעית הפירות אסורין, שהראב"ד בתורת כוהנים הנ"ל אות א' כ' בתי' אחד שהנעבד אסור מה"ת משום הפסוק: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות ולא מן השמור, וכן דעת התוס' בראש השנה בשם ריב"א שהבאנו באות ג' שהנעבד אסור מה"ת, ועפ"י ביאור הקה"י הנ"ל, היינו מקרא דלא תאכל כל תועבה, שכל שתיעבתי לך הוא בכל תאכל, ודעת רוב הראשונים שהנעבד אסור באכילה מדרבנן, והם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והנימוק"י והמאירי ביבמות דף קכ"ב, וכדהבאנו בעזהשי"ת באות א', וכן מפורשת דעת הראב"ד בהשגותיו על ספר המאור שהבאנו באות ג' דהנעבד אסור מדרבנן, וכן דעתו בהשגותיו על הרמב"ם הנ"ל, וכן דעת הכס"מ בדעת הרמב"ם דהנעבד אסור באכילה מדרבנן במקומות שהשביעית מה"ת, ורק לפי מהר"י קורקוס שלא הסכים לו הכסף משנה, הנעבד מותר באכילה אף מדרבנן לפי דעת הרמב"ם, וצע"ג בכ"ז לדינא, וה' יתברך יאיר עינינו במאור התורה הקדושה והטהורה, ויראינו בה נפלאות אמן.

בריך רחמנא מריה דכולי עלמא דסייעך עד כען

הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בליבנו אהבתו ויראתו לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם אמן כן יהי רצון

דגם בעבר ישראל זרע אין איסור נעבד על הפירות אפילו מדרבנן.

אבל לענ"ד הכס"מ בעצמו ודאי חולק בזה על מהר"י קורקוס ז"ל, דהנה על ההלכה בפ"ד הכ"ט שהבאנו באות ג', שכ' הרמב"ם שהנעבד ע"י גוי בשביעית מותר, והשיגו הכו"פ, שהרי הוא עצמו כ' בפירוש המשניות שהנעבד אסור בארץ שכבשו עולי בבל, והוא הדין בנעבד ע"י גוי, ומהר"י קורקוס שם כ' ליישב: וכד מעיינת שפיר תשכח, דלא קשיא מידי על רבינו, כי התורה לא אסרה עלינו אלא שלא לזרוע בשביעית, אבל אם עבר זרע לא אסרה התורה הפירות, כי אעפ"י שחייב לעקור, אם עבר ולא נעקר הפירות מותרין, ונתבאר למעלה בפרק זה הט"ו, גבי עבר זרע בשביעית, שאם עבר ולא זרע הפירות מותרין, וכו', עכ"ל, ועיי"ש עוד בדבריו, והרי דאזיל לשיטתו בדעת הרמב"ם, דס"ל דהפירות מותרין אם עבר זרע, ואפילו איסור דרבנן אין בהם, ועיי"ש שמבואר מדבריו בהדיא שחזר בו הרמב"ם מדבריו בפירוש המשניות שכ' שהנעבד אסור.

אמנם בדברי הכס"מ שם בדעת הרמב"ם מפורש שסובר שבנעבד ע"י ישראל הפירות אסורים, שכך כתב שם בתוך דבריו: שפירוש דברי רבינו כך הם, גוי שקנה קרקע בארץ ישראל זרעה בשביעית, פירותיה מותרין, כלומר, מפני שהשדה של גוי, "וגם לא נעבד בה עבודה על ידי ישראל", הלכך מותרין, ומשום דאיכא לאקשווי אהא, "אע"פ שלא נעבד בה עבודה ע"י ישראל" היה לנו לאסרה משום גזירת ספיחין, דלא גריעי מספיחין שלא עובדו ע"י ישראל דאסורין, לכך תירץ וכו', עכ"ל.

והרי ד' הכס"מ שפתיו ברור מיללו, דאם ישראל עבד עבודה בשדה גוי, הפירות אסורים מדינא גם לפי דעת הרמב"ם, והרי בהדיא שאין הכס"מ מסכים לד' מהר"י

הרב מרדכי מרק

בענין מוכר מין אחד ונמצא מין אחר

א' מהמינים יש בו מעלה שאין בחבירתה כמש"כ הנימוק" בשחמתית ונמצאת לבנה, דשחמתית עושה קמח מרובה ולבנה עושה הפת יותר נאה ויפה וכמו ביין ונמצא חומץ דאע"ג דיין חשוב יותר, מ"מ מי שצריך חומץ לתבשילו וכדו' לא מהני לו יין. או נימא דבכל מקום שם כב' מינים אע"פ שכולם יודעים שמין א' חשוב יותר מהשני ואין א' שרוצה במין השני יותר מן הראשון מ"מ יכולים לחזור. (כגון א' שביקש לקנות ארון וכדו' מסוג עץ מסוים ונתן לו ממין אחר משובח יותר ואין שום מעלה במין שביקש לו הלוקח, שאינו במין שנתן לו המוכר, או בשני סוגי בדים של בגד וכדו').

והנה בטעם החילוק בין מכר לו חטים לבנות ונמצאו אדומות וכדו' דשניהם יכולים לחזור לבין יפות ונמצאו רעות או איפכא, דרק מי שנתאנה יכול לחזור כתב הרשב"ם במשנה שם מכר לו חטים יפות וכו' ונמצאו רעות אין זה מקח טעות שיוכלו שניהם לחזור שהרי חטין התנה לו למכור וחטין מכר ואי משום דרעות נינהו אין זו אלא אונאה כעין אונאת שתות, ויכול לוקח לחזור שהרי נתאנה אבל מוכר שלא נתאנה לא יכול לחזור וכו' ותנן בהזהב מי שהוטל עליו אונאה ידו על העליונה רצה אומר לו וכו' והכא נמי מי שנתאנה יכול לחזור בו וכו'. רעות ונמצאו יפות מוכר נתאנה והלכך יכול לחזור ולא לוקח וכו' שחמתית אדומה וכו' ונמצאת לבנה שניהן טעו דכיון דהתנה לו למכור שחמתית חפץ היה לעכב הלבנה וגם הלוקח לא היה חפץ בלבנה כי אם בשחמתית. וכן כל הנך דקתני ואזיל דהווי שני מינין ואיכא דניחא ליה בהאי ולא ניחא ליה בהאי הלכך הוי מקח טעות ושניהם נתאנו הלכך שניהם חוזרין ואע"פ ששורה יפה ממה שקנאו מיהו אין חפצים במכירה זו לא לוקח ולא מוכר, אבל גבי חטין יפות

בשו"ע חו"מ סי' רלג סעיף א'. המוכר לחבירו מין ממיני פירות ונתן לו מין אחר אין כאן מכר ושניהם יכולים לחזור בהם, כיצד מכר לו חטים לבנות ונמצאו אדומות או איפכא או יין ונמצא חומץ או איפכא או עצים של זתים ונמצאו של שקמה או איפכא.

אבל אם מכר לו חטים יפות ונמצאו רעות לוקח יכול לחזור בו אפי' לא נתאנה בסכום והמוכר אינו יכול לחזור בו אפי' הוקרו.

ואם מכר לו רעות ונמצאו יפות אפי' לא נתאנה בסכום, מוכר יכול לחזור בו והלוקח אינו יכול לחזור אפי' אם הוזלו וכו', עכ"ל.

ומקור דין זה במשנה בב"ב פג: ארבע מידות במוכרין מכר לו חטים יפות ונמצאו רעות, הלוקח יכול לחזור בו, רעות ונמצאו יפות מוכר יכול לחזור בו, רעות ונמצאו רעות, יפות ונמצאו יפות, אין א' מהם יכול לחזור בו, שחמתית (פי' חטים אדומות) ונמצאת לבנה, לבנה ונמצאת שחמתית, עצים של זית ונמצאו של שקמה, של שקמה ונמצאו של זית, יין ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין שניהם יכולים לחזור בהן, ע"כ.

ויש לעיין בדין זה דמכר לו חטים לבנות ונמצאו אדומות ג' דברים:

א. מה הדין אם אחר שנודע להם הטעות נתרצו שניהם במקח, האם צריך קנין חדש או דסגי בהתרצות, כמו במקח שנמצא בו מום, דלכאוי' מהני נתרצו, כדחזינן בסי' רלב סעיף ג' בנשתמש בו אחר שראה המום ועוד ראיות ואכמ"ל.

ב. מה הדין אם ידע המוכר שנותן לו מין אחר האם גם בכה"ג יכול לחזור או דוקא כשלא ידע.

ג. איזה שינוי מקח נכלל בדין זה דשחמתית ונמצאת לבנה האם דוקא כשכל

המתאנה לחזור בו ולבטל מקחו רשאי אבל לא המוכר לפי שאינו שינוי חפץ לגמרי כשחמתית ונמצאת לבנה שזה כשינוי חפץ לגמרי ולפיכך שניהם יכולים לחזור בהם וכו', עכ"ל.

ומבואר מדברי הרשב"א דהחילוק בין שחמתית ונמצאת לבנה לבין יפות ונמצאו רעות הוא דרעות ויפות אינו אלא קצת כשינוי חפץ מחפץ ולכן רק מי שנתאנה חוזר בו ושחמתית ולבנה הוא כשינוי חפץ לגמרי ולכן שניהם חוזרים. וכן פי' המ"מ בפ"ז ממכירה הלכה א-ב.

ונראה ביאור הדברים, דכיון שזה כשינוי חפץ לגמרי, א"כ לא היה כאן מקח כלל דהקנין היה על שחמתית ולא על לבנה ולכן שניהם חוזרים, משא"כ יפות ורעות דכיון שהוא מין א' היה קנין גם אם נמצאו רעות, אלא שמי שנתאנה יכול לטעון שנתאנה ולכן רק הוא חוזר.

נמצא דעת הרשב"ם, פיהמ"ש להרמב"ם, הר"ן והשיטמ"ק, דהא דבשחמתית ונמצאת לבנה שניהם חוזרים הוא משום דיש רוצים דוקא במין זה ויש רוצים דוקא במין זה ולכן כ"א יכול לטעון שנתאנה אבל לא מפני שלא חל הקנין ודעת הרשב"א והמ"מ דשניהם חוזרים מפני שהוא כשינוי חפץ לגמרי והקנין לא חל כלל.

ואיכא כמה נפק"מ במחלוקת זו:

א. אם נתרצו שניהם במקח, להרשב"ם מהני ואין צריך קנין חדש דהמקח כבר חל אלא שיש לכ"א מהם טענת אונאה וכיון שנתרצו המקח קיים, משא"כ להרשב"א דלא חל המקח וא"כ לא מהני נתרצו אלא צריך קנין חדש. [בנתיבות סי' רלב ס"ק א' מבואר דבכ' מינים שהם ב' שמות לא מהני מחילה, ע"ש, ולכאו' ה"ה בנידוד].

ב. אם המוכר ידע בשעת המכירה שהוא מין אחר, להרשב"ם אין יכול לחזור כיון דידע, משא"כ להרשב"א דכיון דהלוקח לא ידע לא היה מקח כלל.

ורעות כולי עלמא ניחא להו ביפות ולא ברעות ורצון המוכר לעכב היפות ולמכור הרעות ודעת הלוקח ביפות ולא ברעות וכו', עכ"ל.

ומבואר מדברי הרשב"ם החילוק בין שחמתית (פי' חטים אדומות) ונמצאת לבנה ולבנה ונמצאת שחמתית, לבין יפות ונמצאו רעות ורעות ונמצאו יפות, דביפות ונמצאו רעות או להיפך נתאנה רק אחד, דהיינו ביפות ונמצאו רעות נתאנה הלוקח וברעות ונמצאו יפות נתאנה המוכר, משא"כ בשחמתית ונמצאת לבנה או להיפך שניהם נתאנו שיש שרוצה דוקא בזה ויש שרוצה דוקא בזה דכל א' מהם יש לו מעלה אחרת כמש"כ הנימוק"י דשחמתית עושה קמח מרובה ולבנה עושה הפת יותר נאה ויפה. [ומש"כ הרשב"ם דהו"ב מינים, נראה דכוונתו דמשום דבכ' מינים יש בד"כ לכל מין מעלה.]

וכן בפיהמ"ש להרמב"ם כתב וז"ל והטעם בזה כי כשיהיו רעות וא"ל הלוקח אני מתרצה בו ואין המוכר יכול להחזירם אבל חומץ ונמצא יין או יין ונמצא חומץ וכיו"ב יש לכל א' מהם לחזור בו לפי שיש ב"א שרוצין יין יותר מחומץ ואפשר שיהיה המוכר יצטרך לחומץ ולא ליין, עכ"ל.

וכן בחי' הר"ן כתב וז"ל משום דביפות ונמצאות רעות לוקח נתאנה ולא מוכר וכו' לפיכך מי שנתאנה דוקא יכול לחזור בו וכו' אבל בשחמתית ונמצאת לבנה כיון שכ"א מהן יכול לומר שנתאנה שניהם יכולים לחזור הן, עכ"ל.

וכן מבואר בשיטמ"ק בתחי' המשנה (ומש"כ דאלו חלוקין בשמותן ובטעמן, נראה דכוונתו דמשו"ה יש לכל מין מעלה ושניהם נתאנו.)

אבל הרשב"א כתב וז"ל מכר לו חטים יפות ונמצאו רעות וכו' אע"פ שאין אונאה יתר משתות וכו' אפ"ה הלוקח יכול לחזור בו מפני שהטעהו ויש ביניהם שינוי השם והרי זה קצת כשינוי חפץ מחפץ שאם רוצה

והנה בגמ' בדף פד הקשו על הא דיין ונמצא חומץ שניהם חוזרים, לימא מתני' רבי היא ולא רבנן דתניא (לענין תרומה) יין וחומץ מין אחד הוא, רבי אומר שני מינין, אפי' תימא רבנן ע"כ לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין מעשר ותרומה וכדר' אילעא וכו' אבל לענין מקח וממכר דכולי עלמא איכא דניחא ליה בחמרא ולא ניחא ליה בחלא ואיכא דניחא ליה בחלא ולא ניחא ליה בחמרא, ע"כ.

ולכאו' מבואר בגמ' דבהו"א סברו דתלוי בב' מינים, ובמסקנא תי' דאע"פ שהוא מין א' מ"מ כיון דכולי עלמא איכא דניחא ליה בחמרא ולא ניחא ליה בחלא ואיכא דניחא ליה בחלא ולא ניחא ליה בחמרא שניהם יכולים לחזור בהן.) ונראה דלהרשב"א צ"ל דרק יין ונמצא חומץ אליבא דרבנן הוי מין א' אבל יין ונמצא חומץ אליבא דרבי ושחמתית ולבנה או זיתים ושקמה לכו"ע הוו ב' מינים. ועיין לקמן ביאור נוסף בדברי הגמ' אליבא דהרשב"א) ולפי"ז יוצא דגם הרשב"א סובר דבמין א' אם יש שרוצים דוקא מין זה ויש שרוצים דוקא מין זה שניהם חוזרים. ואף אם נימא דליכא ראייה מהגמ' לדין זה מ"מ הוא פשוט דלא גרע מיפות ונמצאו רעות ורעות ונמצאו יפות (דאם יש שרוצים דוקא מין זה ויש שרוצים דוקא מין זה הוי גם יפות ונמצאו רעות וגם רעות ונמצאו יפות.) ודוחק לומר דלגבי המוכר לא הוי רעות ונמצאו יפות דבב' מינים הו"ל להמוכר לידע שהוא מין אחר ולא דמי לרעות ונמצאו יפות שהוא מין א' וקשה יותר להבחיין.

ויוצא מכ"ז דהרשב"ם סובר כהרשב"א דבשני מינים ממש שניהם חוזרים והרשב"א סובר כהרשב"ם דבמין א' אם יש שרוצים דוקא מין זה ויש שרוצים דוקא מין זה שניהם חוזרים והמחלוקת ביניהם הוא בציוורים שבמשנה דהיינו שחמתית ולבנה, עצי זית ושקמה ויין וחומץ אי מיקרי מין א' או ב' מינים דלהרשב"ם הוי מין א' (והמקח קיים ואינו אלא דין חזרה משום שיש בכל

ג. אם מכר לו מין א' ונמצא מין אחר אבל כולם יודעים שהמין שנתן לו המוכר טוב יותר מהמין שביקש ממנו הלוקח ואין שום מעלה במין שביקש ממנו הלוקח שאינו במין שנתן לו המוכר (ולא כמו שחמתית ולבנה שיש בכל מין מעלה שאין בחבירתה.) להרשב"ם לא יוכל הלוקח לחזור בו דזה שיכולים לחזור בהם הוא משום דשניהם נתאנו אבל כאן לא נתאנה הלוקח, ולהרשב"א שניהם חוזרים דכיון שהוא מין אחר לא היה כאן מקח כלל.

אבל באמת הרשב"ם כתב ביפות ונמצאו רעות וז"ל שהרי חטין התנה למכור לו וחטין מכרו, ואי משום דרעות נינהו אין זו אלא אונאה כעין אונאת שתות וכו' עכ"ל. ומבואר בדבריו דהא דאין שניהם חוזרין ביפות ונמצאו רעות הוא משום שנתן לו אותו המין שהתנה עמו ולא נתן לו מין אחר ומשמע דאם היה נתן לו מין אחר היו שניהם חוזרין ולפי"ז יל"ע אמאי כתב בשחמתית ונמצאת לבנה דשניהם טעו וכ"א יכול לטעון שנתאנה וכנ"ל, והא גם אם לא נתאנו שניהם חוזרין כיון שהוא מין אחר וצ"ל דהרשב"ם סבר דגם שחמתית ונמצאת לבנה לא מיקרי מין אחר ולכן הוצרך ליתן טעם ששניהם חוזרים משום דכ"א מהם נתאנה אבל אם הוא באמת מין אחר שניהם חוזרים גם אם לא נתאנו שניהם ולכן ביפות ונמצאו רעות כתב ב' דברים, א' שאינו מין אחר ב' שלא נתאנו שניהם, אבל אם לא היה א' מהב' דברים דהיינו, או שהוא מין אחר, או שלא נתאנו שניהם, היו שניהם יכולים לחזור בהם. ולפי"ז יוצא דגם הרשב"ם סובר דבשני מינים ממש שניהם חוזרים אלא דסבר דבשחמתית ונמצאת לבנה וכן בשאר הציוורים שבמשנה יין ונמצא חומץ ועצים של זית ונמצאו של שקמה הוו מין א' [כמו שמבואר בגמ' (שמובא בהמשך) ביין ונמצא חומץ דאע"פ שזה מין א' מ"משניהם חוזרין ממפני שיש רוצין דוקא מין זה ויש רוצין דוקא מין זה.]

בא' מהן, כגון אם היה מעלה רק בלבנה, לא היו שניהם יכולים לחזור בהם, דהמוכר לא יוכל לחזור בו אע"ג דיטעון שמין זה לא רצה למכור ורוצה לעכבו לעצמו (כמש"כ הרשב"ם), דע"כ הנמוק"י לא סבר סברא זו, דהא כתב הטעם דהמוכר חוזר משום שאם זה לא קנה דבר של זה גם מכירתו של זה אינה מכירה ואם נפרש כוונתו כהרשב"א דהוי כב' מינים ולא הוי מכירה כלל, א"כ אמאי לא פי' כפשוטו דהמוכר חוזר מפני שטוען שמין זה רצה לעכבו לעצמו ולא למכרו וע"כ דהמוכר אינו יכול לטעון כן וטעם הדבר שהמוכר אינו יכול לטעון כן נראה משום דהמוכר יודע בד"כ מה הוא מוכר ואינו יכול לטעון שלא ידע ולא דמי לרעות ונמצאו יפות שהוא מין א' וקשה יותר להבחין והלוקח ג"כ לא יוכל לחזור בו, דהא מין זה טוב יותר ואע"ג שזה מין אחר לגמרי, ובמין אחר שניהם יכולים לחזור בהן, מ"מ אפשר דכיון דלבנה עדיף טפי לכל העולם, א"כ כשביקש הלוקח שחמתית אין כוונתו שרוצה דווקא שחמתית אלא אנו מתרצים דבריו דהוי כאומר לו שלא איכפת ליה שחמתית והוי כביקש לו שחמתית או לבנה דהא אין לו שום סיבה לבקש דווקא שחמתית וכשהמוכר נתן לו לבנה, וידע שזה לבנה, שניהם הסכימו לקנות לבנה ונתקיים המקח על לבנה. ולכן כתב הנימוק"י שבכ"א מהמינים יש מעלה.

ג. דסבר כהרשב"א וסבר דאע"ג דבשינוי חפץ לא חל המקח מ"מ אם אין סיבה בכ"א מהמינים שב"א רוצים דווקא מין זה ולא השני, לא מיקרי שינוי חפץ דלענין מקח וממכר מיקרי שינוי חפץ, כשבני אדם רוצים דווקא מין זה ולכן כתב הנימוק"י שבכ"א מהמינים יש מעלה.

ולפי המהלך הג' אפשר לפרש הגמ' הנ"ל בדף פד, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין מעשר ותרומה וכדר' אילעא וכו' אבל לענין מקח וממכר דכולי עלמא איכא דניחא ליה בחמרא ולא ניחא ליה בחלא ואיכא דניחא ליה בחלא ולא ניחא ליה

מין מעלה שאין בחבירתה) ולהרשב"א הו' ב' מינים (ואינו מקח כלל). ובציורים אלו איכא כל הג' נפק"מ דלעיל.

בנמוקי יוסף (מא: בדפי הרי"ף) כתב וז"ל ואם שאל לו שחמתית שהם חטין אדומים מפני שעושים קמח מרובה ונותן לו חטים לבנה או שאל לו לבנה משום שעושה הפת יותר נאה ויפה הרי אלו כשני מינין והוי מקח טעות וכ"א מהם יכול לחזור בו שאם זה לא קנה דבר של זה גם מכירתו של זה אינה מכירה, עכ"ל. ומבואר מסוף דבריו דהטעם דהמוכר חוזר הוא משום דכיון שהלוקח לא קנה לא הוי מכירה ולכן גם המוכר חוזר בו והוא כעין סברת הרשב"א דהוי כב' מינים ולא הוי מכירה כלל וא"כ יל"ע אמאי כתב דשחמתית עושה קמח מרובה ולבנה עושה הפת יותר נאה ויפה והא גם בלא זה דהיינו אף אם לא היה בכל מין מעלה שאינה בחבירתה אלא רק בא' מהן היו שניהם חוזרים, כגון אם היה מעלה רק בשחמתית ומכר לו שחמתית ונמצאת לבנה היו שניהם יכולים לחזור, הלוקח יוכל לחזור בו משום שנתאנה דהא שחמתית עדיף טפי והמוכר יוכל לחזור בו משום דכיון שהלוקח לא קנה לא הוי מכירה ולכן גם המוכר חוזר בו.

ואפשר ליישב דברי הנמוק"י בג' אופנים:

א. דבאמת סבר כהרשב"ם דכ"א יכול לחזור בו רק כשיש לו סיבה לחזור בו כיון שנתאנה ונדחוק בדבריו דהא דכתב בסוף דבריו שאם זה לא קנה דבר של זה גם מכירתו של זה אינה מכירה, כוונתו דכמו שהלוקח יכול לחזור בו בין בשחמתית ונמצאת לבנה ובין בלבנה ונמצאת שחמתית מפני שנתאנה, יכול גם המוכר לחזור בו מפני שנתאנה.

ב. דסבר כהרשב"א והא דהוצרך לכתוב דשחמתית עושה קמח מרובה ולבנה עושה הפת יותר נאה ויפה ויש לכל מין מעלה שאין בחבירתה, היינו משום דאם לא היה בכל מין מעלה שאינה בחבירתה אלא רק

הרשב"ם במש"כ דכיון דהתנה לו למכור שחמתית חפץ היה לעכב הלכנה וכו' וכן משמע מהמשך לשונו שהובא לעיל.

(ואם א' ביקש לקנות ארון וכדו' מסוג עץ מסוים ונתן לו ממין אחר לכאו' הוא דומה לעצים של זית ונמצאו של שקמה שהוזכר במשנה ותלוי במחלוקת הרשב"ם והרשב"א, אך אפשר לחלק דלא דמי, דעצים של זית כל מהותו הוא עץ ואם העץ הוא ממין אחר, הוי מין אחר, אבל ארון שכל מהותו הוא ארון, א"כ כשנמצא ממין אחר, לא מיקרי שהוא מין אחר ממש וגם להרשב"א, המקח קיים ורק מי שנתאנה חוזר בו, ודווקא כשיש בכל מין מעלה שאין בחבירתה כמו להרשב"ם וכן בשני סוגי בדים של בגד וכדו').

אמאי המקח קיים כשנתרצו. אך יל"ע דאי סבר כהרשב"ם אמאי כשנשתמש א' מהם יכול עדין לחזור בו משום השני ומ"ש מיפות ונמצאו רעות או איפכא, שרק מי שנתאנה יכול לחזור בו ואולי מייירי כשנתאנה הלוקח ביותר משתות דבכה"ג כתב הסמ"ע בסי' רלג ס"ק ג' דלרבינו יונה והרא"ש והטור דבסי' רכז, יכול גם המאנה לחזור בו. או אפשר דסבר כהרשב"א והא דמהני נתרצו שניהם, משום דמייירי דקיימי בחצירו וקנה בקנין חצר, ודוחק.

ובפי"ז ה"ב כתב המחנ"א בשחמתית ונמצאת לבנה, וז"ל צ"ע אי איירי בשידע המוכר מעיקרא ואפ"ה יכול לחזור או דילמא איירי היכא דלא ידע, ומדברי רשב"ם בשמעתינן נראה דהיינו דוקא בדלא ידע וכו', עכ"ל. ונראה שדייק כן מדברי

היוצא לבאורה מבל הנ"ל (לא להלכה):

בב' מינים ממש, לא הוי מקח כלל ודין זה הוא אפי' אם אין בכל א' מהמינים מעלה שאין בחבירתה וגם אם ידע המוכר שנותן לו מין אחר וגם אם אחר שנודע להם הטעות נתרצו שניהם במקח, אין המקח קיים.

בשחמתית ונמצאת לבנה, עצים של זית ונמצאו של שקמה או יין ונמצא חומץ וכל שינוי מינים שהוא דומה לשינויים אלו, להרשב"ם, פיהמ"ש להרמב"ם, הר"ן והשיטמ"ק, חל המכר, אלא שכ"א מהם יכול לחזור בו מפני שיכול לטעון שרוצה מין זה דוקא, ודין זה הוא דוקא כשכל א' מהמינים יש בו מעלה שאין בחבירתה ודוקא אם לא ידע המוכר שנותן לו מין אחר ואם אחר שנודע להם הטעות נתרצו שניהם במקח, חל המקח ואין צריך קנין חדש. וכ"כ היד רמ"ה דמהני נתרצו.

ולהרשב"א והמ"מ לא הוי מקח כלל ודין זה הוא אפי' אם אחר שנודע להם הטעות נתרצו שניהם במקח וצריך קנין חדש וגם אם ידע המוכר שנותן לו מין אחר ויש להסתפק אם דין זה הוא גם אם אין בכל א' מהמינים מעלה שאין בחבירתה.

וכן משמע ברמב"ם ובשו"ע. (ואם נשתמש רק א' מהם הסתפק המחנ"א אם הוא חוזר.) (ובארון משני סוגי עץ או ב' סוגי בדים של בגד אפשר שלכו"ע הוי מקח.)



קלמן סטפנסקי

בדין בעלים באיסורי הנאה

ואפשר להוכיח עוד, דאין לומר שחלוקים רק לגבי דין "ראוי לכם", אבל לגבי דין "בעלות" לכו"ע הוי שפיר נחשב לממון הבעלים אף שהוא אסור בהנאה, (או, דאף שאינו נחשב לממון הבעלים, מ"מ לכו"ע אין זה חסרון), דא"כ, במאי פליגי במע"ש בירושלים אליבא דר"מ דסובר מע"ש ממון גבוה הוא, דלמ"ד דבעינן היתר אכילה יוצא י"ח, כיון דהוא ראוי לאכילה והנאה, ולמ"ד דבעינן דין ממון אינו יוצא י"ח כיון דאינה ממון, וע"פ הנ"ל צ"ב מה תלוי דבר זה במחלוקתם, דהרי אינם חולקים ומעולם לא דנו בדין בעלים, וכו"ע מצי סבירא להו דמשום "לכם" בעינן ג"כ דין בעלים ושיהא שלו, רק ס"ל דאיסוה"נ מ"מ הוי שלו, וא"כ במע"ש בירושלים דלא הוי שלו משום דממון גבוה הוא, לכו"ע אינו יוצא י"ח, (או, דלכו"ע איסוה"נ אין לו דין בעלים, ואינו שלו, רק ס"ל לתרוייהו דמשום "לכם" סגי במה שראוי לכם, ולא בעינן שיהא שלו ממש מדין בעלים, וא"כ לפ"ז כמו"כ במע"ש בירושלים נמי לכו"ע יוצא י"ח ולא תלוי כלל במחלוקתם).

ומכל זה מוכח, דלמ"ד דבעינן דין ממון, אין פירושו משום שצריך שיהיה ראוי לכם, אלא פירושו הוא משום שצריך שיהיה לו דין בעלים, וכפשוטו דבעינן "לכם" - שלכם יהא, ואיסוה"נ מכיון שאינו יכול ליהנות ממנו, נפקע ממנו דין בעלים ולא שוה הוא, ולא מקרי שלכם (וכן כתב בהגהות וחדושים סוף המסכתא בשם הר"ש טויבש לפרש כן בדברי רש"י הנ"ל).

בביאור סברת מ"ד

לפי שאין בו היתר אכילה

ב. והשתא אתי שפיר במאי קמיפלגי, דלמ"ד דבעינן היתר אכילה קאתי ליה מטעם דבעינן "ראוי" לכם, ולא שהיא לכם מדין

סוכה דף לה. אתרוג של ערלה פסול, מ"ט, פליגי בה ר' חייא בר אבין ור' אסי חד אמר לפי שאין בה היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בה דין ממון, קא סלקא דעתיה מאן דבעי היתר אכילה לא בעי דין ממון, ומאן דבעי דין ממון לא בעי היתר אכילה, ומסקינן, אלא בהיתר אכילה כו"ע לא פליגי דבעינן, כי פליגי בדין ממון, מר סבר היתר אכילה בעינן דין ממון לא בעינן, ומר סבר דין ממון נמי בעינן, מאי בינייהו, איכא בינייהו מעשר שני בירושלים אליבא דר"מ (דסובר מע"ש ממון גבוה הוא), למ"ד לפי שאין בה היתר אכילה הרי יש בה היתר אכילה, למ"ד לפי שאין בה דין ממון מע"ש ממון גבוה הוא.

בביאור סברת מ"ד לפי שאין בה דין ממון

א. והנה, יש לבאר, מהו סברת מ"ד לפי שאין בה דין ממון, דלכאורה היה אפשר לומר, דכונתו על דרך סברת מ"ד לפי שאין בה היתר אכילה, שכתב רש"י בזה"ל ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו, ע"כ, פירוש דמה שאמרה תורה לכם אין הכונה על דין בעלות שיהא שלו, אלא הכונה שיהיה ראוי ליהנות בו, ועל דרך זה אפשר לומר ג"כ דהיינו טעמא דמ"ד לפי שאין בה דין ממון, דכיון דאינו יכול להשתמש בהם דאיסורי הנאה הוא, לא הוי ראוי לכם, [ומה שכתב רש"י דטעמא דמ"ד לפי שאין בה דין ממון בזה"ל: שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה הוא הלכך לאו שלכם הוא, ע"כ. שהוא דין בפחות משו"פ בעלמא. הדברים מחודשים כמבואר בשערי תשובה (סי' תפא ס"ק א) ואמרי בינה (הל' פסח סי' ו') יעו"ש, ועיין עוד להלן בזה].

אמנם, א"א לומר כן, דא"כ במאי פליגי, דהא מסקינן בגמ' דכו"ע מודים דבעינן היתר אכילה, דהיינו דבעינן ראוי לכם בכל דרכי הנאתו, וא"כ מאי מוסיף הא דבעינן דין ממון.

הגם שבדברי הראב"ד הללו היה אפשר לפרש אחרת, דהא דלמ"ד לפי שאין בה דין ממון לא קרינא ביה "לכס", פירוש, שצריך שיהיה ראוי לכס, ואין הכרח מלשונו לפרש, דצריך שיהיה שלו, וכך מבואר בבית מאיר (סימן ת"ל ד"ה גס).

מ"מ דברי הראב"ד הללו מובאים בהריטב"א גם בדף לד: ושם א"א לפרש כן, שכתב בזה"ל: של ערלה ושל תרומה טמאה פסול, ונקיט הראב"ד ז"ל דברים כפשוטן, דכיון דלית בהו היתר אכילה ודין ממון והו"ל איסוה"נ, לא קרינא ביה לכס, דהא לית בהו מידי, ומאן דגזיל להו מיניה לא הוי גזלן. ול"נ וכו', ותו דכל שהוא שלו ואין בו לאחרים רשות וזכות לכס קרינא ביה, ע"כ. ומדכתב "ומאן דגזיל להו מיניה לא הוי גזלן" על כרחך דלא מדין ראוי לכס קאתי עליה, אלא מדין דלא הוי שלו מדין בעלים, ולפ"ז ע"כ צריך לומר כן ג"כ דזהו כונת הראב"ד המובאים בדברי הריטב"א בדף לה. (אולם לפי מה שכתב הנטע - שעשועים (חאו"ח סי' ז') ליישב סתירת הריטב"א דמה שכתב כאן לחלוק על הראב"ד דאיסוה"נ הוי שלו והוי לכס, ואילו בקדושין דף נו: כתב דכל הקודם זכה באפרן, דאפשר דאף דהוי שלו ומיקרי לכס מ"מ כיון דהוי איסוה"נ ואין יכול להשתמש בו שום דבר, מותר לכל הרוצה לגזולו, וכל הקודם זכה בו, ויעו"ש שביאר הדברים ע"פ דברי הנתיחה"מ (סי' רס"ב ס"ק ג'), וא"כ תו ליכא להוכיח ממה שכתב הראב"ד דמאן דגזיל להו לא הוי גזלן, דס"ל דאיסוה"נ לא הוי שלו מדין בעלים, דאף דס"ל דאיסוה"נ הוי שלו מדין בעלים, שפיר אפשר לומר דמאן דגזיל להו לא הוי גזלן, ומשום דאינו ראוי לו לשום השתמשות, כל הקודם זכה בו, ואולי שכן פירש להו הבית מאיר, ולכן כתב דהראב"ד דס"ל דלא הוי לכס אינו מדין בעלים, אלא מדין ראוי לכס).

נמצינו למדים לפי ביאור זה, דלמ"ד לפי שאין בה דין ממון, איסוה"נ לא הוי שלו מדין בעלים, ואף למ"ד לפי שאין בה היתר

בעלים, דמה שאמרה תורה לכס אין הכונה שיהא שלו ממש כדין בעלים מדיני ממונות, אלא עיקר הכונה שיהא ראוי לו להשתמשות בכל דרכי הנאתו, ואע"פ שאין הוא הבעלים, ומ"ד דבעינן דין ממון קאתי ליה מטעם דבעינן שיהא לו דין בעלים, דס"ל דמה שאמרה תורה "לכס" כפשוטו הוא שיהא שלו כדיני בעלים מדיני ממונות.

וע"פ זה נתבאר שפיר הא דמבואר בגמ' דחולקים לענין מע"ש בירושלים, דלמ"ד דבעינן דין ממון, כיון דאתרוג צריך שיהיה שלו, ד"לכס" פירושו שיהיה לו דין בעלים, משו"ה במע"ש בירושלים דהוא ממון גבוה ואינו שלו לא מקרי שלכס, ולא יוכל לצאת י"ח באתרוג זה, ולמ"ד דבעינן היתר אכילה, יכול לצאת י"ח דאף באיסוה"נ לא הוי שלו, לא בעינן שיהא שלו ד"לכס" אין פירושו שיהיה לו דין בעלים, אלא שיהיה ראוי לו להשתמשות בכל דרכי הנאתו, ואתרוג של מע"ש שפיר יכול להשתמש בו בכל דרכי הנאתו.

בשי' הראב"ד

ג. וכן מבואר, דס"ל כן להראב"ד המובא בחי' הריטב"א (בסוכה דף לה. ד"ה ושל ערלה פסול) דמ"ד לפי שאין בה דין ממון היינו משום דלכס פירושו שיהיה לכס מדין בעלים, ואיסוה"נ לא הוי שלו. וז"ל: חד לפי שאין בו היתר אכילה, פירש הראב"ד דברים כפשוטן שהוא אסור באכילה ולא קרינא ביה לכס, וחד אמר לפי שאין בו דין ממון ולא קרינא ביה לכס, והאי פירושא ליתא וכו', ותו דודאי כל מידי דהוי דידיה וברשותיה דלית ביה זכות לאחרים לכס קרינא ביה וכו'. עכ"ל.

ומוכח מקושית הריטב"א שהבין בפירוש הראב"ד, דלמ"ד לפי שאין בה דין ממון פירושו, דכיון דאיסוה"נ נינהו נפקע ממנו דין בעלים, ולא הוי שלו הוא, ולכן לא מקרי לכס, דע"ז מקשה הריטב"א דאף שאיסוה"נ נינהו, לא נפקע ממנו דין בעלים, ושלו מקרי.

מכתת שיעוריה, תיפוק ליה מטעמא דבעינן ראוי לכם שיהא ראוי לשאר הנאות, דמ"ש התוס' תיפוק ליה משום דבעינן דין ממון, פי' משום דבעינן ראוי לכם, כדלעיל.

וכן מוכח בתוס' הרא"ש, דהא דאמרינן לפי שאין בו דין ממון, פירושו - דרשינן לכם לענין ראוי לכם בכל דרכי ההנאות, וכיון דהוא אסור בהנאה אינו ראוי לכם.

וז"ל: לפי שאין בו היתר אכילה, ורחמנא אמר לכם לכל הנאתכם הלכך צריך שיהא מותר באכילה, אע"ג דגבי תרומה טמאה דרשינן בפרק במה מדליקין מדכתיב לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך והכא ממעטינן מלכם תרומה טמאה כיון שאין בה היתר אכילה, וי"ל דשאני התם כיון שנטמאת ואסרה הכתוב לאכילה שייך למדרש לך לגבי שאר הנאות אבל הכא דכתיב אפרי עץ הדר שמותר לאכילה לכם ודאי דרשינן לכם שיש בו היתר אכילה. "אבל לכם דכתיב אלולב על כרחין דרשינן ביה דין ממון דלא שייכא ביה אכילה". וא"ת א"כ גבי לולב של אשירה ושל עיר הנדחת למה לי טעמא משום דמיכתת שיעוריה, "תיפוק ליה משום דבעינן דין ממון 'כדפרישית' דלכו"ע גבי לולב דרשינן לכם לענין דין ממון, וי"ל דהאי דנקט כתותי מכתת שיעורי כדי לפסול ביו"ט שני דלא חיישינן דלכם. עכ"ל.

הרי מבואר דסברת מ"ד לפי שאין בו דין ממון פירושו דרשינן לכם לענין ראוי לכם בשאר הנאות. (ומדויק מלשונו "כדפרישית דלכו"ע וכו' דכונתו על מה שביאר מקודם דדין ממון פירושו - דרשינן "לכם" לענין שאר הנאות, ומבואר, "דלכו"ע" קדריש הכי, ואף למ"ד לפי שאין בו דין ממון).

וכן מבואר ב"בית מאיר" (או"ח סי' תל"א ס"א ד"ה גם) שהוכיח דאיסוה"נ הוי שלו, וע"ז כתב בזה"ל: אלא ודאי דכתב הריטב"א במס' סוכה דף ל"ה דכל שאין רשות אחרים עלי' לכם קרינן ביה, וע"כ לא פליג שם הראב"ד אלא דדריש לכם לצרכיכם "ע"ש בתוס' ודו"ק", עכ"ל.

אכילה הרי נתבאר לעיל דס"ל ג"כ דאיסוה"נ לא הוי שלו מדין בעלים, אלא בהא פליגי דהגדרת לכם שאמרה תורה לא תליא בזה אי הוה שלו מדין בעלים, אלא אי הוה ראוי לו להשתמשות בכל דרכי הנאות, דאל"כ למה פליג במע"ש בירושלים, וא"כ, לפי מאי דקיי"ל כמ"ד לפי אין בה היתר אכילה, כמבואר במנח"ב (סי' קב), מ"מ שפיר מוכח מסוגיין דאיסוה"נ לא הוה שלו בדין בעלים.

שי' התוס' **בביאור סברות המ"ד בגמ'**

ד. אולם, נראה להוכיח מדברי התוס' (ד"ה לפי) דלא פירשו דלמ"ד דבעינן דין ממון, "לכם" פירושו שיהיה שלו, כמשנ"ת לעיל אלא פירשו דלכם פירושו שיהיה ראוי לכם.

והנה, בתוס' כתבו וז"ל: לפי שאין בו היתר אכילה ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאות, ואע"ג דגבי תרומה טמאה דרשינן פי' במה מדליקין מדכתיב לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך כיון דנטמאת ואסרה הכתוב שייך לדרוש לך דיהיה לגבי שאר הנאות, ע"כ. מבואר, דהתוס' קיימא השתא בסברא דהא דרשינן לכם פירושו דבעינן ראוי לכם, וע"ז סיימו התוס' דבריהם בזה"ל: כמו לכם דלולב דלא שייך ביה אכילה, ע"כ.

הרי מבואר שיטת התוס' דלולב של איסוה"נ פסול מטעם דרשינן לכם דבעינן שיהיה ראוי לכם [ודלא כשיטת הרמב"ם דמכשיר לולב של איסוה"נ כמבואר במ"א (סי' תרמ"ט ס"ק כ)].

וע"פ זה מקשה התוס' וז"ל: וא"ת גבי לולב של אשירה ושל עיר הנדחת למה לן טעמא דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום דבעינן דין ממון, דאפי' מאן דלא חייש הכא גבי אתרוג לדין ממון, היינו משום דעיקרו לאכילה, אבל לולב דלית ביה אכילה כתיב לכם דידיה לענין דין ממון. ע"כ. פירוש, דע"פ מה שנתבאר לעיל בתוס' דבדבר שא"א לאכלו אפשר לדרוש לכם לענין ראוי לשאר הנאות, מקשה התוס' א"כ למה צריך לפרש הטעם בלולב של אשירה דכתותי

וכן נתבאר שפיר מה שהקשינו דא"כ במה חולקים במע"ש בירושלים, דלמ"ד לפי שאין בה היתר אכילה - סובר, דכיון שיכולים ליהנות בו בעיקר ההשתמשות - שהוא אכילה, מיקרי שפיר "לכם" - מדין ראוי לכם, ואף שאינו יכול לקדש בו אשה - דהוא ממון גבוה, מ"מ אי"צ שיוכל ליהנות בכל ההשתמשויות, דגדר דלכם - דיו שיוכל להשתמש באכילה שהוא עיקר ההשתמשויות, ולמ"ד לפי שאין בה דין ממון - סובר, דכיון דאין ראוי לקדש בו אשה, דאין זה ממון אלא ממון גבוה, לא מקרי "לכם", דגדר "ראוי לכם" צריך לכלול כל ההנאות שבעולם, ולא רק עיקרי ההנאות.

ולפמשנ"ת נמצינו, דבסוגיין לא מיירי כלל לגבי איסוה"נ אם הוי שלו או לא, ואין להוכיח לאחד מהצדדים. משום דמהלך הגמ' נתבאר רק לגבי ראוי לכם, ולא לגבי שלו מדין בעלים, ולעולם אפשר לומר, דלכו"ע איסוה"נ הוי שלו מדין בעלים.

ולפ"ז מתיישב יותר. למה כשדנו ושקלו וטרו הקצוה"ח (בסימן ת"ו ס"ק א') והחת"ס (או"ח סי' ק"פ) אם איסוה"נ הוי שלו מדין בעלים, לא הביאו כלל סוגיין דסוכה, דלכאורה מבואר להדיא בסוגיין דאיסוה"נ אינו שלו מדין בעלים, וכמו שנתבאר לעיל. ולפשנ"ת דסברת המ"ד לפי שאין בו דין ממון, אינו מדין דאינו שלו אלא מדין ראוי לכם, א"א להוכיח ממ"ד זה דאיסוה"נ אינו שלו, וכ"מ במנחת ברוך (חלק אמרים סי' ק' ריש ענף א').

ובאמת כתבו המג"א (סי' תרמ"ט ס"ק כ') והחת"ס (או"ח סי' קעט) דע"פ פירוש זה בסוגיין שדנה מדין ראוי לכם, אכן אמרינן דכו"ע מודו דאיסוה"נ הוי שלו מדין בעלים.

ביאור מ"ש חמין אינו ברשותו של אדם

ה. והנה, אמרינן בפסחים (דף ו:): אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא וכו' אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, ופריך, וכי

הרי מבואר להדיא דביאור התוס' בשיטת מ"ד לפי שאין בו דין ממון הוא דדרשינן לכם שיהיה ראוי לכם לענין השתמשות ההנאות שבו. אולם, ע"ז תקשה במאי פליגי, דהרי תרוייהו קדרשי לכם לענין ראוי לכם בשאר הנאות, ועוד קשה כמו שהוכחנו לעיל, דאין מובן כוונת הגמ' לבאר מחלוקתם במע"ש בירושלים, וכדלעיל.

ובחת"ס (או"ח סי' קעט) מבואר, דמחלוקתם דנה רק בענין ראוי לכם בהנאות, דלכו"ע דרשינן מ"לכם" דבעינן שיהא ראוי לכם ע"י הנאות שמשמשים בחפץ, דע"י שיכול ליהנות בה הוגדר שפיר "לכם", אבל לא דנו בענין שיהא לכם מדין בעלים, ד"לכם" אין פירושו (רק) שיהיה שלו, אלא (גם) שיוכל ליהנות בה.

וכיון דע"י ההשתמשות בחפץ הוא מגדירו דהוי "לכם", יש לדון האם בעינן דיכול להשתמש בה בכל מיני השתמשויות, בכדי להגדיר ע"יז דזה שלו, או אפשר דבעינן שיוכל להשתמש בו בעיקר ההשתמשות ששייך בו, בכדי להגדיר ע"יז דהוי שלו, ואף אם אינו יכול להשתמש בכל מיני ההשתמשויות.

ועפ"ז זה יש לבאר מחלוקתם, דמ"ד לפי שאין בו היתר אכילה ס"ל דבעינן שיוכל להשתמש בו בעיקר ההשתמשות ששייך בו שעיקר השתמשות אתרוג הוא באכילה, ואף אם אינו יכול להשתמש בה בכל מיני ההשתמשויות מקרי שפיר "לכם", דגדר ד"לכם" אינו מוגדר דוקא אם יכול להשתמש בכל ההשתמשויות, ומ"ד לפי שאין בה דין ממון ס"ל, דבעינן שיוכל להשתמש בכל מיני ההשתמשויות, ורק אז מקרי שפיר "לכם", ואם אינו יכול להשתמש רק בעיקר ההשתמשות - שהוא אכילה - אינו מוגדר שפיר ה"לכם".

ולפ"ז מבואר היטב במאי פליגי, דהאמת לא דנים בענין ראוי לכם מדין "בעלים", וכל מחלוקתם דנה רק באופני "ראוי לכם" האיך הוא מתבאר - וכדלעיל.

יוחנן דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו, וכשם שאינו יכול להקדישו, כך אינו יכול להפקירו ולבטלו, וסברת הדבר הוא - דאע"ג דאיסוה"נ אינו גורם לזה שהחפץ יוצא מרשות הבעלים, דזה מקרי שפיר שלו מדין בעלים, מ"מ האיסוה"נ גורם - דהחפץ יוצא משליטת הבעלים, דאע"ג דהחפץ מקרי שלו, מ"מ אינו יכול להשתמש בה, ומשו"ה זה יוצא מרשותו, ומקרי "אינה ברשותו", אבל ודאי בגדר בעלים - מקרי שלו, וכיון דאינה ברשותו, יש לזה הדין של ר' יוחנן דאינו יכול להקדישו, דחפץ שאינה ברשותו - אף שהוא שלו - מ"מ לא יכול להקדישו, דכשמקדישו צריך החפץ להיות בשליטתו, וכמו שאינו יכול להקדישו, כמו"כ אינו יכול להפקירו ולבטלו.

ואפשר להוכיח ביאור זה מלשון הגמ' בפסחים דף ו: שני דברים אינם ברשותו של אדם, דמשמע דהיסוד הוא - דאינו ברשותו, וכמשנ"ת לעיל, אמנם, ברש"י שם ד"ה דלאו ברשותיה הוא, פירש "אינה שלו", ומשמע דלא כביאור הקצוה"ח הנ"ל, דרש"י דייק דהיסוד הוא משום דאינה שלו, ולא רק משום דאינה ברשותו.

וכן צ"ע, במה שכתב הקצוה"ח להוכיח שיטתו מפ"י (הרשב"א) [הריטב"א] בסוכה (בדף לה). דפירש דאיסוה"נ הוא שלו מדין בעלים, ובלשון הריטב"א כתוב: דודאי כל מידי דהוי "דידיה וברשותיה" דלית ביה זכות לאחרים לכם קרינן ביה, ע"כ, ולכאורה משמע דאיסוה"נ הוא "שלו וברשותו", שזה להיפך מפ"י הקצוה"ח דפירש דאינה ברשותו.

ועוד, אדמסייע ליה מדברי הריטב"א תיקשי ליה משיטת הראב"ד שעליהם מוסב דברי הריטב"א, דס"ל להראב"ד דאיסוה"נ לא הוא "לכם", כמבואר שם.

מיהו אפשר לומר, דס"ל להקצוה"ח דמה שכתב הראב"ד דלא הוא לכם, אינו מדין

משכחת ליה לבטליה, ותריצנן, דלמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל, דא"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה, ע"כ. ומבואר, דחמץ אינו ברשותו של אדם, ומשו"ה לא מצי מבטל.

וצ"ב, למה חמץ אינו ברשותו של אדם, וכי מי הוציאו מרשות הבעלים, וברש"י בב"ק (דף כט: ד"ה משש שעות) כתב בזה"ל: משש שעות ולמעלה אין חמץ ברשותו דכל היכא דאיתא אסור בהנאה, ע"כ. ומבואר, דכיון דהוא אסור בהנאה, תו לא הוי שלו, ונפקע ממנו בעלותו, וכמו שכתב רש"י בפסחים בסוגיין בד"ה דלאו ברשותיה הוא - אינו שלו.

אולם, לפמשנ"ת לעיל בסוגיא דסוכה דף לה. יש להקשות, דלא מבעיא לפי שיטת התוס' דטעמא דמ"ד לפי שאין בו דין ממון הוא מדין ראוי לכם, והלא כתבו המג"א (סי' תרמ"ט ס"ק כ') והחת"ס (או"ח סי' קעט) דלפ"ז כו"ע מודים דאיסוה"נ הוי שלו מדין בעלים, וכן ס"ל להריטב"א שם בסוכה דאיסוה"נ הוי שלו, לפ"ז ודאי א"א לומר כדלעיל דחמץ אינו ברשותו משום דזה איסוה"נ ואינו שלו, דהרי סוברים דאיסוה"נ הוי שלו, אלא אפילו לפמשנ"ת לפרש טעמא דמ"ד לפי שאין בו דין ממון דאיסוה"נ לא הוי שלו מדין בעלים, ולדידיה שפיר אפשר לפרש הא דחמץ אינו ברשותו משום דאיסוה"נ לא הוי שלו וכמשנ"ת, מ"מ הניחא למ"ד לפי שאין בו דין ממון, אבל למ"ד לפי שאין בו היתר אכילה דקיי"ל כוותיה, כנ"ל. צ"ב. וא"כ לאותו צד כמו"כ א"א לפרש ההיא דחמץ אינו ברשותו מטעם דאיסוה"נ אינו שלו, וכמה מהלכים כתבו בזה האחרונים ליישב.

ביאור הקצוה"ח

ו. הקצוה"ח (בסימן תו) מבאר, דהא דחמץ אינו ברשותו הוא משום הדין דר'

קיומית איכא כששורף הערלה, מדוע לא הזכירו מצוה זו לכה"פ בשביל מצוה קיומית, ובאמת בבית מאיר (אה"ע סי' קכד) מוכח, דמכח קושיא זו הוכיח דליכא כלל מצוה בשריפת ערלה, ורק חיוב דרבנן איכא, וכונתו מסתמא משום תקלה.

וכמו"כ צריך להבין במה שכתב דמשו"ה לא ראה את רבותיו ששרפו את הערלה, דמדוע לא שרפוהו כדי לקיים מצוה קיומית.

ויותר מזה תקשה, דאף אם נאמר דאין כלל מצות שריפה בערלה לא מצוה חיובית ולא מצוה קיומית, מ"מ למה לא השביתוהו מן העולם, וכי גרע מהנקברין, דתנן בתמורה (דף לג:): דאיסוה"נ צריך לבערו מן העולם או ע"י שריפה, או לכה"פ בקבורה, והיינו טעמא משום חשש תקלה, שהרי אמרו כל הנשרפין לא יקברו, דלמא חפר איניש ומשכח להו, כ"ש דאסור להשהותו כך ללא קבורה כלל, ואם נפרש כונת החת"ס שלא ראה רבותיו ששרפו את הערלה, אבל אה"נ איבדוהו מן העולם באופן אחר, א"א לומר כן, שהרי בחיו"ד סוף סימן רפ"ו כתב בזה"ל: וכן לא ראיתי מעולם רבותי ששורפים רק הניחום וירקבו, ע"כ, הרי כתב להדיא שלא איבדוהו מהעולם כלל, רק הניחום וירקבו, וא"כ קשה כנ"ל שהיה צריך לאברו מן העולם באופן אחר לכה"פ.

ובהריטב"א (בסוכה דף לה.) משמע כביאור החת"ס דלעיל, דליכא מצוה חיובית בשריפת ערלה, שכתב בזה"ל: ושל ערלה אינו בחיוב שריפה אבל עומד לכך. ע"כ.

אמנם, אפשר לומר דמבואר יותר, דאף מצוה קיומית ליכא, הגם שכתב מקודם "אינו בחיוב שריפה", ומשמע דאין בזה מצוה חיובית, אבל מצוה קיומית איכא, מ"מ סיים "אבל עומד לכך". ולא כתב דאיכא מצוה קיומית, ומשמע דליכא כלל מצוה בשריפתה, וכונת הריטב"א הוא - במה שכתב שעומד לכך, דכיון שצריך לכלותו משום חשש תקלה, מסתמא הוא בשריפה.

בעלים דאיסוה"נ לא הוי שלו, אלא מדין דבעינן שיהא ראוי לכם, וכמ"ש הבית מאיר כן להדיא בדברי הראב"ד, וכמשנתל"ע.

אמנם למעשה כ"כ לעיל (אות ג') להקשות דאה"נ בדברי הראב"ד בדף לה. אפשר לומר כמ"ש בבית מאיר, אבל בדף לד. מבואר להדיא דכוונת הראב"ד הוא דאיסוה"נ נפקע ממנו בעלות הבעלים, ולא הוי שלו, עד כדי שכל הקודם לזכות בו זכה ולא מקרי גזלן, וכמשנת"כ"ז לעיל, וא"כ ודאי דעת הראב"ד עכ"פ דאיסוה"נ לא הוי שלו מדין בעלים, (ולפמ"ש לעיל עפ"ד הנטע שעשועים י"ל כן ג"כ בדעת הקצוה"ח, יעו"ש).

ביאור החת"ס

ז. החת"ס (או"ח סי' קפ) מבאר, דבחמץ הא דאינו יכול לבטלו, הוא משום דאינו שלו, ואף דבכל איסוה"נ אמרינן דהוי שלו מדין בעלים, מ"מ חמץ שונה משאר איסוה"נ - דאינו שלו, והטעם הוא, דכיון דבחמץ איכא מצות עשה דתשביתו - דמצווין לשורפו, ואם אינו שורפו עובר איסור בכל רגע, ובשאר איסוה"נ אין מצוה חיובית לשורפו, אלא אם מבערו הוא מקיים מצוה, וזהו כוונת התוס' בתמורה (דף לג: ד"ה הנשרפין) דמשו"ה אפרן מותר דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלים בו, ע"כ, דפירושו הוא - דאם הוא ישביתו באש יקיים מצוה, אבל אין מתחילה חיוב לשורפו, ואף דנותר דאיכא מ"ע שמצווין לשורפו ובכל זאת לא נפקע ממנו שם הבעלים דבכלל שאר איסוה"נ הוא, מ"מ בחמץ איכא גם מ"ע דתשביתו, וגם לאו דכל יראה, ומשו"ה אם אינו שורפו נפקע ממנו דין בעלים, וזהו החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ.

(ומה שכתב החת"ס (שם) להוכיח דאין מצוה חיובית בשריפת ערלה - מהא דהרמב"ם והשו"ע בהל' ערלה לא הזכירו מצוה זו, ורק בסוף הל' פסוה"מ הזכירו הרמב"ם ערלה מהנשרפין, צ"ב, דאם מצוה

דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשו"ה בגלויי דעתיה בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי, וכתב השאגת אריה (סי' עז) דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם, היינו משום דזה איסוה"נ, ואיסוה"נ לא הוי שלו, א"כ לפי ר"י הגלילי דסובר דחמץ מותר בהנאה, חולק ע"ז וסובר דחמץ הוי ברשותו.

ומעתה לפי דברי הר"ן הללו דהא דמהני ביטול היינו רק בדבר שבצעם אינו ברשותו, והא דברשותו זהו רק משום דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולזה בגילוי דעתא בעלמא סגי, א"כ הניחא לרבנן דסבירא להו דחמץ בפסח מותר בהנאה, ולכן אינו ברשותו של אדם, ורק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכן שפיר מהני ביטול, אבל לר"י הגלילי דס"ל דחמץ מותר בהנאה, דחמץ הוי ברשותו של אדם, לא יועיל ביטול, והפקר בהאי לישנא ובלב לא מהני בכי האי גוונא, עכתו"ד השאג"א.

והנה, לפמשנ"ת ביאור החת"ס, דהא דאמרינן חמץ אינו ברשותו של אדם אינו משום דהוא אסור בהנאה, דהרי כל איסוה"נ הוי שלו, אלא זה אינו ברשותו כיון דאיכא מצוה חיובית לבערו מן העולם, ואיכא בכל יראה ובל ימצא, לכן אינו ברשותו של אדם, א"כ, ר"י הגלילי נמי יודה לזה דחמץ אינו ברשותו של אדם, שהרי ר"י הגלילי סובר ג"כ דאיכא מצוה לבערו מן העולם ואיכא לאו דבי"ב ובי"ג, ומאותו הטעם דלרבנן לא הוי ברשותו של אדם לר"י הגלילי נמי אינו ברשותו של אדם.

ומעתה לפי ביאור החת"ס, ר"י הגלילי ג"כ סובר דמהני ביטול לפי דברי הר"ן הללו.

וכע"ז כתב בבית מאיר (או"ח סי' תלא ס"א) ואכן בזה תמה על השאג"א, וס"ל דאף לר"י הגלילי חמץ אינו ברשותו ומועיל ביטול, ויבואר להלן בעז"ה.

(ומה שכתב הרמב"ן [בהשגותיו על הלכות לולב להראב"ד, בענין "הפסולים בשני"], "וכיון ששריפתה מצוה ולשריפה היא עומדת", לכאור' כונתו במ"ש שריפתה מצוה קאי על תרומה טמאה, ומ"ש לשריפה היא עומדת קאי על ערלה).

ובמנ"ח (מצוה קמו ס"ק ז) משמע ג"כ שפירש בכונת הריטב"א דליכא כלל מצוה, דלא כהחת"ס, שהקשה על הריטב"א מהתוס' בתמורה (דף לג: בד"ה הנשרפין), שכתבו דעל כן אפר הנשרפין מותר, דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו, והנשרפין מצוה לשרפן, אך הנקרבין ליכא מצוה רק מפני התקלה, וע"כ מוכח דביאר כונת הריטב"א דליכא כלל מצוה, דאם סבר דאיכא מצוה קיומית, א"כ מה מוכיח מהתוס' בתמורה שלא כדבריו, והרי שפיר י"ל דמ"ש התוס' דהוי אין לך דבר שנעשית "מצותו" ומועלין בו, כוונתם מצוה קיומית, וכמבואר בחת"ס להדיא כנ"ל, שירד לדברי התוס' הללו, וכתב דכוונת התוס' למצוה קיומית, ועיין בשיירי המנחה (על המנ"ח) שהשוה את דברי הריטב"א למ"ש החת"ס, ולכאור' לפמשנ"ת איכא חילוק בדבריהם. ושוב ראיתי בבית מאיר (אה"ע סי' קכד) שהביא את דברי הר"ן בסוגיא דסוכה הנ"ל, שכתב ביאור הסוגיא כדברי הריטב"א דלעיל, והביא לשונו שכתב בערלה דעומד הוא לשריפה, וכתב לפרש כונתו - דמה שהוא עומד לכך אינו משום מצוה כלל, ואפילו מצוה דרבנן ליכא, כי אם חיוב דרבנן, ולכאור' כונתו משום חשש תקלה והיינו כמשנ"ת).

האם ביאור החת"ס

שייך לשיטת ר"י הגלילי

ח. הר"ן כתב (פסחים דף ב. מדפי הרי"ף ד"ה הרי) שביטול חמץ הוא מדין הפקר, ואע"ג דהפקר כי האי האי גוונא לא מהני, דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים, אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה

אין כונתו שההנאה באה מהגחלת לאחר שנתבער מן העולם ולא מן העץ קודם שנתבער מן העולם, שהרי קי"ל בפסחים דף כז. כרבי דיש שבח עצם בפת, דהיינו שהאש באה מן העץ ולא מן הגחלת, אלא כונתו שההנאה באה תוך כדי כילוי, וכדלהלן] מ"מ כיון דכל ההנאה אינה אלא תוך כדי כילוי, אין כאן הנאה של חשיבות בעודו בקיומו, וכיון שכן לגבי הא דבעינן שיעור - דהיינו חשיבות בעודו בקיומו, לא מקרי דאיכא, וכתותי מכתת שיעוריה, משא"כ לגבי דין שלו - דהוא נדון רק לגבי בעלותו של הבעלים על החפץ, כיון דאפשר ליהנות מהחפץ אף שכל ההנאה אינה באה אלא תוך כדי כילוי סוף כל סוף יש כאן הנאה ששייך ע"ז בעלות, (ועיין תוס' בקידושין (דף נו:)) שהקשו דליהוי המקדש באיסוה"ג מקודשת, משום שנתן לה דבר שיכול ליהנות מן האפר לאחר שריפה, דהנשרפין אפרן מותר). וכיון שכן, שפיר מקרי שלו, וכ"ש בחמץ שאינו יכול ליהנות בו רק תוך כדי כילוי, אלא יכול ליהנות בה ע"י שיריצנו לפני כלבו כמבואר בתוס' הנ"ל, דודאי יש כאן הנאות ששייך בזה דין בעלות.

ביאור הבית מאיר

ט. והבית מאיר (סי' תלא ס"א ד"ה גם) כתב ג"כ להוכיח דאיסוה"ג הוי שלו מדין בעלים, והוכיחו מדברי הריטב"א הראב"ד והתוס' דלעיל, וכמשנ"ת, וכתב לבאר מה שאמרו שני דברים אינם ברשותן של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, וז"ל בתוך דבריו שם: אך מפני העשה דתשביתו המוטלת עליו ואם הוא מתרשל בהשבתו יד כל אדם הקודם וזוכה להשביתו אף בלא דעת הבעלים מצוה קעביד תו לא מקרי אינה ברשותו אלא רשות אחרים עליה, וכו', אלא ודאי דבחמץ עיקר מה דלא הוי ברשותו היינו מפני הרשות אחרים עליה ע"י העשה דתשביתו, ואף דרשאי ליהנות מיני' בשעת ביעורו מ"מ אינו ברשותו מקרי דאם הוא אינו חפץ להשבית כל מי שקדם וזכה

אמנם נראה, דלדברי החת"ס שפיר אפשר לומר דר"י הגלילי חולק וסובר דחמץ הוי שלו, דאף שמצווים לשורפו, מ"מ כיון שהוא מותר בהנאה הוי שלו, וא"כ לא מהני ביטול ע"פ דברי הר"ן הנ"ל וכמשנת"ל, דהרי איכא לבעלים בזה בעלות על החמץ, דיכול ליהנות בה בשעת ביעורו, ולא עוד אלא אף יכול להרצותו לפני כלבו או למכרו לנכרי, כמבואר בתוס' כל שעה (דף כא:), ואין סברא לומר דלא יחשב "שלו". דדוקא היכא דהוא גם אסור בהנאה וגם מצווים לשורפו איכא למימר דאינו נחשב שלו, כיון דליכא בזה לבעלים שום צד של בעלות על החפץ, דהוא צריך לשורפו וגם אינו יכול ליהנות בה ע"י השריפה, אבל היכא דהוא מותר בהנאה ודאי זה נחשב לשלו.

אבל לכאור' היה מקום להוכיח שלא כסברא זו, אלא כמשנת"ל דאף שהוא מותר בהנאה, מ"מ כיון שצריך לשורפו הוי החפץ אינו שלו, דהרמב"ן הריטב"א והר"ן פירשו במסכת סוכה (דף לה.) לגבי מ"ד לפי שאין בה דין ממון, דכוונתו הוא, דכיון שהוא עומד לשריפה (אף שאינו חיוב כלל ואף מצוה קיומית ליכא, וכמשנת"ל), הו"ל כתותי מכתת שיעוריה, ואפי' שמותר ליהנות בה בשעת שריפה, מ"מ נחשב הוא לכתותי' מכתת שיעוריה, וא"כ יש לדמות לזה נדון דנן אי מקרי שלו או לא, דכיון שהוא עומד לשריפה אף שמותר בהנאה מקרי אינו שלו.

אולם החילוק הוא פשוט, דהנדון לגבי כתותי מכתת שיעוריה והנדון לגבי או הוי שלו הם שני נדונים, ואינם תלויים זה בזה, דלגבי כתותי מכתת שיעוריה אפשר לומר דכיון דבעינן שיהיה לזה שיעור, מוכח דבעינן שיהיה לו חשיבות בעודו בקיומו, משו"ה אם הוא עומד לשריפה כיון דא"א ליהנות ע"י השריפה אין לזה שום חשיבות, ואף שאפשר ליהנות בזה ע"י ההיסק תחת תבשילו, דהיינו שיכול ליהנות בעצים קודם ביעורן מן העולם [דמה שכתב הרמב"ן הנ"ל דהנאה זו מקרי הנאתן וביעורן שוה, ע"כ

מתרשל בשריפתו, יד כל אדם הקודם שורפו ונהנה ממנו בשעת ביעורו, ואין ביד הבעלים לעכבו, ולכן, אף לר"י הגלילי מקרי חמץ אינו ברשותו, והוא מה שהבאנו לעיל דלסברת הבית מאיר במה שאמרו דחמץ אינו ברשותו, גם לשיטת ר"י הגלילי דחמץ מותר בהנאה, הרי חמץ אינו ברשותו.

אולם דברי הבית מאיר צ"ב בתרי אנפין, א' במה שכתב שאם הוא מתרשל בהשבתו יד כל אדם הקודם זוכה להשביתו, ואף בלא דעת הבעלים מצוה קעביד, והרי מצות תשביתו חובת גברא הוא, וחובת גברא זו מוטל על הבעלים, וא"כ היכן מצינו מצות שהיא מוטלת על הבעלים, אם אינו מקיימו, שיהיה בזה חוב לכל אדם לקיימו, הגם שמצאנו מילה וכדו' כשאין אב, מצוה על כל ישראל למולו, שאני התם שהתורה רצתה שאיש הישראלי יהיה נימול, ואין ענין זה לאב של הנימול דוקא, לכן מוטל על כל ישראל לראות שתכלית זו יהיה מבוצע, אבל בחמץ האם תכליתו של המצוה היא שחמץ של ישראל יהיה מושבת, והלא ענין זה לבעלים הוא, שהבעלים ישביתו חמצם, ואם אין הוא בעלים של החמץ, הרי אמרו אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ועוד, מה שכתב שאם הוא מתרשל בהשבתו, ובא אדם אחר לשורפו, זכות ההנאה מוטל על השורף, צ"ב מהיכא תיתי דהא דמותר ליהנות בשעת ביעורו שייך לשורפו, וכי היתר הנאה היא מתן שכרה למי שמקיים מצות תשביתו, והלא היתר הנאה הוא על חמץ שהתירה תורה הנאתו, ומי שהוא הבעלים ממילא הנאת חמץ שייך לו, כיון שהוא חמצו, וא"כ, אפי' אם הבעלים מתרשלים וקדם אחר ושורפו, הנאת חמץ שמורה לבעלים, וא"כ, למה משו"ה מקרי חמץ אינו ברשותו.

ומשביתו רשאי ליהנות ממנו בשעת ביעורו כזוכה מן הפקר, עכ"ל.

ביאור הדברים, דברשותו היינו שהוא בשליטתו, ומתבטא במה שהבירה בידו, ברצותו עושה בחפץ כך וכך, וברצותו לא יעשה בחפץ כך וכך, אבל באם אין החפץ בשליטתו שלא יעשו בחפץ כך וכך, אלא בע"כ יעשו בחפץ פעולה מסוימת, א"כ במה מתבטא מה שהחפץ בשליטתו, והרי אין זה בשליטתו, ולכן בחמץ שאין החמץ בשליטתו אפי' לענין לשרפו ולקיים מצות התורה דתשביתו, או שלא לקיים מצות התורה ולא לשרפו, מפני שאם הוא מתרשל בשריפתו רשות ביד כל אדם הקודם להשביתו, א"כ אין כאן שום דבר במה שמתבטא שליטתו על החמץ יותר מאיש אחר, ושליטת אחרים על החמץ כמו שליטתו, וא"כ אין החמץ ברשותו, [ובמה שבעלי החמץ קודמים בשריפתו קודם לכל אדם, כמבואר בבית מאיר, אין זה ענין של שליטה על החמץ, אלא ענין של קדימה].

ולפמשנ"ת, כתב הבית מאיר, דגם לשיטת רש"י הגלילי הדברים אמורים, ואף דלכאו' לר"י הגלילי חמץ מותר בהנאה וא"כ היה אפשר לומר דלגבי הנאה מחמץ שהבעלים יכולים ליהנות בשעת ביעורו לגבי זה הוא בשליטת הבעלים, שהשליטה מתבטא במה שהבירה ביד הבעלים אם ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו או שאף אחד לא יהנה מזה, לזה כתב הבית מאיר בזה"ל: ואף דרשאי ליהנות מיני' בשעת ביעורו מ"מ אינו ברשותו מקרי, דאם הוא אינו חפץ להשבית כל מי שקדם וזכה ומשביתו רשאי ליהנות ממנו בשעת ביעורו כזוכה מן ההפקר, ע"כ. והיינו דאף לענין הנאה ג"כ אין הברירה ביד הבעלים, שהרי אם

בירורי הלכה

הרב דב אהרון זלזניק

בענין האבוקדו שנסתפקו אם הגיע לעונה"מ לפני ר"ה

פרי האבוקדו פריחתו בחדש אייר ועד ר"ה הוא מגיע לגודל שני שלישי עד 80% מגודלו זה הוא מציאות כללית אלא שגמר פריו ממש הוא מיוחד לכל זן ויש שהן נגמרים בחודש חשוון - שבט ואדר ויש שגמרם בחודש ניסן והם המאוחרים ביותר ונקראים "רדיד" ו"נאבל" נסתפקו בזה לפי שיטת הר"מ דחנטה היינו עונת המעשרות א"כ צריך שיהיו ראויים לאכילה לפני ר"ה. ולפי"ד הר"ש פ"ב דשביעית מ"ז חנטה אינה עונה"מ אלא סמדר שבא תיכף אחר נפילת הפרח ונראית צורת הענבים. ומצב זה הוא באבוקדו הרבה לפני ר"ה.

מ"מ כיון שגידול הפרי הוא על גשמי שנה שעברה הרי כל שחנט לפני ט"ו בשבט של שביעית הוא שייך לשנה ששית. ועי' בר"ה י"ד ע"א בתוד"ה באחד כ"ו ולמר בט"ו בשבט וכל החנוטים קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי עיי"ש

אמנם ברש"י בר"ה י' ע"א ד"ה ופירות. מתבאר דזה הלכה באילן דאין שנתה מתחדשת לצאת מידי ערלה עד ט"ו בשבט, ואע"פ שאמרו בגמ' ר"ה י"ד טעמים של גשמים זהו רק טעמים לדין זה אבל דינא הוא באילן. וגם לפי"ז יש להסביר דעת השל"ה דכמו דבערלה דעצם השנות ערלה מסתיימות בר"ה מ"מ דין האילן הוא שאין שנתו מתחדשת אלא בט"ו בשבט ה"נ לענין שביעית כך הוא דין האילן שאין שנתו מתחדשת לדין שביעית אלא בט"ו בשבט.

הפאה"ש חולק

והפאה"ש סי' כ"ב סעי' ט' ס"ק י"ד דחה דברי השל"ה מהלכה. וס"ל דגם לפירות הוי

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם פ"ד משמיטה ה"ט באחד בתשרי ר"ה לשמיטין וליובלות פירות ששית שנכנסו לשביעית אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ר"ה הרי אלו מותרין אע"פ שאוסף אותן בשביעית הרי הן כפירות ששית לכל דבר ואם לא באו לעונה"מ אלא אחר ר"ה הרי הן כפירות שביעית. עכ"ל

שיטת השל"ה דט"ו בשבט ר"ה לאילנות לשביעית

השל"ה בשער האותיות אות ק' [נ"ז ע"ב] כתב בזה"ל עוד אני מודיע להציל מטעות להמעין בר"מ פ"ד משביעית דין ט' כו' האי ר"ה פרושו ר"ה שלהן היינו ט"ו בשבט ר"ה לאילנות. ולתבואה ר"ה ממש

ודעתו דדין חנטה באילנות הוא מפני שמה שחנט לפני ט"ו בשבט גדל על גשמי שנה שעברה כמבואר בר"ה דף י"ד ע"א. וא"כ אע"פ שר"ה לשביעית הוא א' תשרי

והחזו"א בסי' ז' ס"ק י"ג הביא דדעת הר"ש פ"ב דשביעית משנה ה'. ודעת ר"ח בר"ה דף ט"ו ע"ב דאם חנט קודם טו בשבט בשביעית הרי הוא כששית עיי"ש ומ"מ הכריע כנגד השל"ה והראשונים הנ"ל

בגדר חנטה

שיטת הר"מ פ"א ממע"ש ה"ב ופ"ד משמיטה ה"ט דחנטה היינו עונת המעשר. וכ' רע"א במעשרות פ"א מ"ב דברש"י בר"ה י"ב ע"ב ד"ה התבואה מתבאר כהר"מ עיי"ש וא"כ צריך שיהא פרי ראוי לזרוע לפני ר"ה כמש"כ הר"מ פ"ב ממעשר הל' ה' איזו היא עונה"מ משיגיעו הפרות להזריע ולצמוח הכל לפי מה שהוא הפרי כיצד התאנים משיעשו רכים כדי שיהיו ראויים לאכילה אחר כ"ד שעות כו' עיי"ש

ושיטת הר"ש פ"ב דשביעית מ"ז דחנטה אינה עונה"מ אלא סמדר שבא תיכף אחר נפילת הפרח ונראית צורת הענבים וכמשכ' ברש"י פסחים נ"ב ע"ב ד"ה דאמר וכן שיטת תוס' בר"ה.

וכ' החזו"א סי' ז' ס"ק י"ב דלענין הלכה מוכרע בשו"ע סי' של"א סעי' קכ"ה כהר"מ.

והשתא בנידון האבוקדו דלשיטת הר"ש דחנטה הוא סמדר בזה פשיטא דהאבוקדו הגיע לחנטה זו הרבה לפני ר"ה.

ולפי"ד השל"ה ור"ח ור"ש הנ"ל דר"ה לאילנות לשביעית הוא ט"ו בשבט נמי חשיבי האבוקדו של ששית. דבט"ו בשבט הגיעו לעונה"מ לכו"ע.

אמנם החזו"א הכריע שלא לצרף דעתם לספק כמש"כ בסי' כ"א ס"ק ט"ז עיי"ש ובאמת אנן דמקלינן לענין שמינית דמה שחנט לפני ט"ו בשבט חשיב שמינית ולא שביעית איננו יכולים לצרף דעה זו להקל בשביעית ולהחשיבו מששית וכמבואר בתוס' ב"ק י"א ע"א. ד"ה דקא. דאין לצרף ספק להתיר שישתמשו אח"כ בצדו השני להתיר וצ"ע

ר"ה אחד בתשרי. וכ' דלדברי השל"ה קשיא טובא סוגיא דסוכה ל"ט ע"ב גבי הלוקח לולב מע"ה נותן לו אתרוג במתנה ומוקי בגמ' באתרוג הנכנס מששית לשביעית דאזלינן באתרוג בתר לקיטה וא"כ קי"ל דאתרוג ר"ה שלו שבט כיון דאזלינן ביה בתר לקיטה כמ"ש בר"ה ט"ו ע"א וא"כ איך יפרש מתני' דסוכה דהא עכ"פ נלקט קודם סוכות דהוא קודם ר"ה דטו בשבט הרי מוכרח דאזלינן בתר ר"ה של עולם לשביעית גם בדבר שר"ה שלו שבט כשיטת רבנו עכ"ד הפאה"ש ועיי"ש שמצא בפנ"י דבריו.

ויש ליישב קושייתו מסוכה דהתם לפי הצד דאתרוג אזלינן בתר לקיטה וא"כ אן לו דין אילן בזה לענין שמיטה ולכן אזלינן בתר ר"ה דתשרי משא"כ בכל האילנות אזלינן בתר ט"ו בשבט. אך יש עוד קושיות על השל"ה עיי"ש

סברת הפאה"ש

ויסוד דעת הפאה"ש דאע"פ שלענין שנות המעשר הוי ט"ו בשבט ר"ה לאילנות מ"מ לענין שביעית הוי א' בתשרי שאז מתחלת השביעית וביאור הענין דשביעית מכיון שהתחילה השביעית והקרקע קדושה מכבר הרי כל מה שגודל בשביעית יש בו קדו"ש. ואין שייך לומר שעד ט"ו בשבט עדיין לא חיילא קדו"ש על הפירות, משא"כ לענין שנות המעשר אזלינן בתר גשמי השנה ומה שגדל וחנט עד ט"ו בשבט שייך עדיין לשנה קודמת.

ועי' בריש קידושין ב' ע"ב בתוס' דסברי דלגבי שביעית לא אזלינן בירק בתר לקיטה אלא הגדל באיסור אסור. ופליגי על רש"י עיי"ש. וסברתם י"ל ג"כ על דרך זה דדוקא לשנות מעשר איכא דינא דאזלינן בירק בתר לקיטה דכן נקבעו דיני שנות המעשר, אבל לענין שביעית דהגדל מקרקע שביעית מקבל דיני קדו"ש אזלינן בתר הגידול משביעית והגדל באיסור אסור עיי"ש.

האיכרים שעושים למכור בשוק אלא מה שראוי בדוחק כמו בזיתים ובודאי תפוזים הניקטפים בכסליו אינם ראויים לאכילה לפני ר"ה לפי דעת האיכרים שהם מוכרים הטוב ביותר, ומ"מ חשיב הגיע לעונה"מ בר"ה. וכמו שפסק החזו"א שיובא להלן.

ועוד שהאבוקדו נמכר לאכילה באופן שיתמרח, וזה אינו ראוי עד שיהא בו 9% בשעת הקטיף ויתפתח אח"כ 20% שומן. אבל גדר הראוי לאכילה אינו תלוי בזה אלא כל שראוי לאכול, אע"פ שדרכו במריחה עונה"מ תליא באכילה ודר"ק

ספק אם נורע ומצמיח

והנה נתבאר לי מדבריו שרוב המינים והזנים של האבוקדו יש לסמוך שהגיע לעונה"מ דזורע ומצמיח לפני ר"ה אלא שמסתפק על המינים המאוחרים והם "ריד" ו"נאבל" שהם אפשר שאינם ראויים להצמיח לפני ר"ה. מפני שאמרו המומחים שאינם זורעים גרעין אלא מנובמבר. ואם יזרעו בגרעין מלפני זמן זה אמרו המומחים מתוך סברת ידיעתם שלא יצמח כלל א"כ עד שלא הוכחנו אחרת אנו צריכין להניח שלא יצמח. עכ"ל המברר. מהמומחים.

אם יש לחוש לסכרות המומחים

ובאמת לא ראינו לרבותינו שסמכו על המומחים גם אחרי מחקריהם אשר אמרו עליהם בגמ' דנדה כ"ט ע"ב אין מביאין ראיה מן השוטים, ובפרט בזמנינו שהם חוזרים ממחקריהם בכל עת וכל שעה, וכ"ש מה שאומרים מתוך סברת ידיעתם אשר בודאי לא נחקר הדבר כי מה נפ"מ להם בזה שהרי יוכלו לקחת גרעין מזמן מאוחר ומסתבר שלא נחקר הדבר וחזונו למרן החזו"א בפסקו לענין התפוזים כדלהלן שלא נזקק לברר דעתם בענין זה.

בגדר שאדם מוציא לזריעה

ועי' לשון הגמ' סוכה דף ל"ו ע"א כדרך שאדם מוציא לזריעה משמע דבעינן שמנהג

שיטת רש"י דא"צ ראוי לזריעה לרבנן

אמנם שיטת הר"מ דבעינן נזרע ומצמיח לפני ר"ה, אבל לרש"י בסוכה ל"ו ע"א רבנן פליגי בזה וס"ל דבעינן ראוי לאכילה וכל מתני' דמעשרות פ"א מ"ב ג' היינו שיעור אוכל. וכ"כ בחזו"א מעשרות סי' א' ס"ק ו'. דזה דעת רש"י ולפי"ז עונה"מ היא ראוי לאכילה גרידא, ולפי שיטת הר"מ דחנטה היינו עונה"מ נצריך ראוי לאכילה ואי"צ ראוי לזריעה לפני ר"ה לרש"י.

ולפי"ז נסתפקו בזה אי חשיב ראוי לאכילה. בער"ה וכן אם ראוי לזרוע ולהצמיח.

בירור המציאות

ואחד מהת"ח קטף מהאבוקדו מהמין המתאחר ביותר שנאכל באפריל. מיד אחר ר"ה ואכלו אחר שבועיים מהקטיפה. [כדרך כל האבוקדו שאינו נגמר גידולו על העץ ונאכל, אחרי שבועיים] אע"פ שלא היה בטיב רגיל של אבוקדו אבל היה ראוי לאכילה. אבל אמר שעדין מסתפק אם לסמוך ע"ז כי דבר כזה צריך לבדוק כמה פעמים. ויש שטענו שלפי המדע אין האבוקדו נחשב ראוי לאכילה. בזמן זה.

ולפי הברור שעשה יוצא שהחקלאים אינם קוטפים אבוקדו אלא כשיש בו קרוב ל9% שומן. ובאבוקדו שלפני ר"ה יש במינים אלו 4% שומן. וא"כ אינו ראוי לאכילה לפני ר"ה.

איך דין התורה בזה

ונראה דבודאי האיכרים אינם מוכרים אלא הבשל לגמרי אבל נראה דלענין עונה"מ הרבה פחות מזה חשיב הביאו שלישי. דבזיתים כתב הר"מ מעשר פ"ב הל' ה' משיעשו שמן אחד מט' ממה שהם ראויין לעשות כשיגמרו וזה שלישי שלהן. עכ"ל. [ועי' ראב"ד] ובאבוקדו הרי השומן 4% הוא כמעט מחצה מה-9% ואע"פ שיש לחלק בין זה לזיתים. מ"מ למדנו דגדר עונה"מ נחשב אפי' הוא רחוק מהמצב הראוי למוסקו מן העץ ולשווקו. דגדר ראוי לאכילה אינו לפי

פסק החזו"א על התפוזים

והנה מרן החזו"א בסי' כ"א ס"ק ט"ז דן בשאלת התפוזים של תשי"א הנלקטים בחורף תשי"ב שהיא שנת השמיטה.

ויש בזה כמה ספיקות א. אי אזלינן בתר לקיטה הרי יש בהן קדו"ש. ע"ז סמך החזו"א על דעת רש"י ותוס' והראב"ד והגר"א דגם באתרוג אזלינן בתר חנטה.

ב. אם לא הביא שלישי לפני ר"ה וא"כ לדעת הר"מ דינם כפ"ש [וכתב שם דאין ראוי לסמוך על שיטת השל"ה והר"ח והתוס' דאזלינן בתר טו בשבט].

צדדי היתר:

א. אפשר לסמוך ע"ד הר"ש והתוס' דחנטה היינו סמדר או בוסר. ודלא כהר"מ.

ב. אפשר דדין תפוזי כאתרוג דעונה"מ שלהן בקוטנן וא"כ אף לדעת הר"מ חנטה שלהן סמדר.

ג. וכ"ש בספק הביאו שלישי יש להקל דאפשר דרובן מביאין שלישי לפני ר"ה וסיכס מרן הלכך מותר ללוקטן כדרך שאר השנים ולשלחן לחו"ל עכ"ד. וחזינן דסמך החזו"א על הר"ש ותוס' דחנטה היא סמדר או בוסר. ע"כ חזו"א.

והנה החזו"א צירף דדין תפוזי כאתרוג וסיבה זו אינה קימת באבוקדו,

והנה הרי אנו מקילים בתפוזי שלא לדמותו לאתרוג לענין למיזל בתר לקיטה, אע"פ שלענין אתרוג עצמו מחמיר החזו"א למיזל בתר לקיטה מ"מ התיר התפוזי מפני שחילק בין אתרוג לתפוזי וא"כ עיקר ההיתר שלא לנהוג בתפוזי בתר לקיטה הוא מפני שמחלק התפוזי מהאתרוג ומ"מ כשנוגע להתיר התפוזי שהן קטנים לפני ר"ה סומך שהתפוזי יש לו דין אתרוג וצ"ע והרי זה תרי ספיקי דסתרי אהדדי וכתוס' ב"ק י"א ע"א הנ"ל.

העולם לזורעם אבל לשון הר"מ הוא ראוי לזרוע ומצמיח. וא"כ אם ראוי להצמיח אע"פ שמנהג העולם שלא לזרוע בגרעין זה חשיב ראוי לזרוע.

דין התורה בזה

והנה לענין ראוי לאכילה אין להסתפק שהרי אכל מהם סמוך לר"ה, וא"כ אין לנו צורך גם לברר אם ראוי להצמיח דמתני' דמעשרות פ"א מ"ג כתוב סימנים לעונה"מ הלבנים משיקרחו. התלתן משתצמיח התבואה והזיתים משיביאו שלישי עכ"ל וצ"ב שאם השיעור שיהא ראוי לזרוע למה לא נכתב על כולן שיעור זה. וכתבו התוס' בר"ה י"ב ע"ב ד"ה התבואה דכל הני שיעורי דמתני' הוא הבאת שלישי שלהן והא דלא קתני משיביאו שלישי כדקתני גבי תבואה וזיתים משום דבכולהו אפשר ליתן בהם סימן, עכ"ד וכ"כ הר"ש בשביעית פ"ב מ"ז בפי' אחד.

ולפי"ז בתלתן שנתנו שיעור משתצמח מפני שאי אפשר לתת בו סימן אחר, וא"כ בכל הנהו כשאנו רואים אותן ראויים לאכילה אי"צ לברר אם נזרע ומצמיח דכל שראוי לאכילה נתברר ענין הזריעה ורק באתרוג שראוי לאכילה בקוטנו נחלקו בגמ' דסוכה דף ל"ו ע"א. אבל מה שגדל ונעשה ראוי לאכילה זהו סימן שראוי לזריעה.

וה"נ באבוקדו אם הוא ראוי לאכילה בער"ה אין לנו לחוש שמא אינו נזרע ומצמיח.

ועיין בר"ש שביעית פ"ד מ"ט שפירש הכניסו שלישי. שהביאו שלישי ממה שעתידין ליגדל א"נ שלישי ממה שמוציא לסאה כשנתבשלו יפה יכול להוציא עכשיו והרא"ש כתב שם דפי' הראשון עיקר. וא"כ הבאת שלישי היינו שלישי מגודל הפרי ולפי"ז באבוקדו פשוט שכבר גדלו יותר משלישי לפני ר"ה של שביעית והגיעו לעונה"מ.

ועכ"פ עיקר סברות ההיתר שייכים גם
באבוקדו, אפי' אם יש לנו ספק בזה אם ראוי
לאכילה.

ולגבי האבוקדו שידוע לנו שהיה ראוי
לאכילה לפני ר"ה אלא שמסתפק אם נזרע
ומצמיח. ולשיטת רש"י הנ"ל לרבנן אי"צ
נזרע ומצמיח, ויש לצרף זה לצדדי ההיתר.
מלבד מה שכתבנו דאם ראוי לאכילה אי"צ
לברר אם נזרע ומצמיח.

וצ"ל דלא סמך ע"ז כל כך ולרווחא
דמילתא כתבו לצירוף ההיתר. וצ"ע.

ומש"כ דיש להקל דרובן מביאין שלישי
קודם ר"ה וצ"ב כונתו. דהרי כתב שלא
הביאו שלישי לפני ר"ה. ואח"כ הוא סומך
על הרוב. אם ברור לו שלא הביאו שלישי מה
מהני הרוב. ונראה שהיה ספק על חלק שהוא
לא הביא שלישי והתיר החזו"א מדין דמרוכא
פריש ועדיין יש לדון בזה.



הרב פנחס מנחם ליפשיץ

שמיטת כספים בחוב שניתן עליו צ'ק חובות של כרטיסי אשראי, בנקים, כרטיסיות וכדו'

פוסקי דורנו דנו בדיני השמטת כספים בחוב שניתן עליו צ'ק, וכן בחובות ועסקים שנעשים בבנק או בכרטיסי אשראי וכדו', במסגרת עריכת ספרנו "הצ'ק בהלכה" העומד לצאת לאור בעז"ה בקרוב במהדורה חדשנית ומורחבת, ליקטנו השיטות ודיעות הפוסקים בזה, וראיתי לנכון לקראת שעת השמטת כספים הקרבה ובאה לפרסמם כאן.

ראוי להקדים בקצרה בשיטות הפוסקים בגדר הצ'ק, וכן בגדר מהות הבעלות בממון שבבנק שהוא כחברה בע"מ, שכן כבואנו לדון בדיני השמטת כספים בזה יש נפק"מ לדינא בפרטים אלו.

והנה בהגדרת מהותו של הצ'ק יש בזה כמה מהלכים בשני קצוות כלדהלן:

י"א שהצ'ק גרע משאר שטר חוב כיון שאין בו לשון גמור של התחייבות ואינו אלא הוראה ליטול ממון ממקום מסויים-דהיינו הבנק.

מאידיך יש שמייחסים לצ'ק תכונות דומות לכסף ממש כיון שלמעשה נהוג להשתמש בו בהילוך השוק.

למעשה הסכמת רוב הפוסקים ובתי הדין בא"י שהצ'ק דינו כשאר שטר מכמה טעמים:

א. מכח דינא דמלכותא, שכן על פי הנהל בדד"מ יש לו דין שטר.

ב. מכח המנהג, שהונהג בין הסוחרים ואנשים להחשיבו כשטר.

ג. דחשיב כלשון שטר וחייב גמור, שכל לשון שנהגו להשתמש בו לחיובים נחשב כלשון חיוב גמור [עפי"ד שו"ת ד"ח חו"מ סי' יב].

ד. משום דבהרבה דברים אף עדיף משטר רגיל כיון שהוא למעשה מסמך סחיר ומועבר מיד ליד בתמורתו המלאה ונחשב כחפץ הנמכר והנקנה, ולכן לכה"פ יש לו דין שטר, [וביאורנו השיטות באורך בספרנו בפרק א].

כמו"כ בהגדרת ממון השותפים שבבנק נחלקו הפוסקים כבר בדורות שעברו, די"א שכיון שאין אחריות אישית על מנהלי הבנק שזהו חברה בע"מ, ואם הבנק קורס אין אפשרות לגבות רק מהכספים והרכוש ששייך להבנק ולא משאר הרכוש של בעלי הבנק, א"כ נחשב שזהו כממון שאין לו בעלות, והמלוה לבנק מלוה לאישיות המשפטית שלו ולא להבעלים עצמם וכן הלוה מהבנק לזה מאישיות משפטית ולא מהבעלים עצמם, וכן הוא בכל חברה בע"מ כגון חברות כרטיסי האשראי וכדו', [ונפק"מ בכל זה לענין רבית ושאר איסורים שבעלי הבנק עוסקים בהממון שלהם ואכמ"ל בזה שיש מקילים מטעם הנ"ל דלא נחשב כלוה ומלוה כלל, ויש מחלקים בין הלוואה שמלוים להבנק לבין כשלוקח הלוואה מהבנק, ויש מחלקים להיפך דללוות מהבנק קיל יותר מלהלוות לבנק ונתבאר כ"ז באורך בספרנו בפרק יט].

עוד יש להקדים מש"כ הפוסקים לדון בסוג שטר שהיה דומה קצת להצ'ק והוא שטר "הממרני" שנכתב למוכ"ז והועבר מיד ליד, ודנו הפוסקים שיש לו תוקף יותר משטר רגיל ונחשב כגבוי לכמה ענינים כגון לדין נדוניית חתנים באופן שהבטיח נדוניא ומתה בתו ונחלקו הפוסקים אם החתן יכול לתבוע מחותנו הנדוניא, וידוע מש"כ הט"ז (אבהע"ז נג

סק"ה) דאם החותן נתן ממרני לחתנו על סכום הנדוניא הוי כגבוי ויכול החתן לגבות ממנו הממרני, ובטעם הדבר יש שכתבו דהטעם משום דכיון שנתן לו ממרני זהו הוכחה שגמר בדעתו להתחייב לו בכל ענין, וי"א משום דזהו תוקפו של הממרני שנחשב כגבוי, ונפק"מ דאם נאמר שזהו דין דמרני כגבוי א"כ י"ל דנחשב כגבוי גם לענין שמיטה ושאר דינים משא"כ אם זהו משום הוכחה דגמר והקנה זה שייך רק בנדוניית חתנים, ולאור זה הנידון גם בתוקף הצ'ק בזמנינו אם נחשב כגבוי לדין שמיטת כספים.

השמטת כספים בחוב שיש עליו משכון, שמר חוב, ממרני

א. חייב כל אדם לשמט כל חובותיו בשביעית, וזהו דוקא בחוב שצריך לגבותו ולתובעו אולם חוב שיש עליו משכון אינו משמט דהרי זה כגבוי בידו¹, בין במשכנו שלא בשעת הלואתו ובין במשכנו בשעת הלואתו כיון שיש לו משכון על החוב אינו משמט², ברם שטר בעלמא לא נחשב כגבוי, ולכן חוב בעלמא שיש עליו שטר הרי זה משמט בשביעית³, אולם בחוב שיש עליו שטר ממרני, לדעת הסוברים דמרני כגבוי החוב אינו משמט⁴, ויש שכתבו טעם נוסף שלא ישמט משום שעומד לימסר אף לעכו"ם שלא ישמט החוב ולכן אף בישראל אינו משמט⁵, ברם הפוסקים נקטו לעיקר דאף חוב שיש עליו ממרני משמט⁶.

1 כדכתיב "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך" (דברים טו, ג), ונפסק בשו"ע חו"מ (סי' סז), ודרשינן (גיטין לו, א) ואשר יהיה לך את אחיך ולא של אחיך בידך, דכיון שיש לו משכון תחת ידו ויכול לעכב את המשכון בחובו, אינו משמט.

2 כן הוא להדיא בסוגיית הגמ' (גיטין שם), וע"ש בראשונים דאף דקנין משכון מדר' יצחק הוא דוקא במשכנו שלא בשעת הלואתו, מ"מ אלים שעבודיה דמשכון אף בשעת הלואתו שלא ישמט החוב, ומן הראוי לצטט מש"כ הש"ך (עב סק"ט בתו"ד) בכיארור האי דינא דעיקר החילוק בסוגי המשכון, משום דשלא בשעת הלואה נחשב שנוטל המשכון לגוביינא [אף שעדיין אינו מוכרו אבל תופסו לגוביינא], שהרי כבר בא לגבות ואין לו מה ליתן לו רק משכון זה, משא"כ כשלוקח משכון בשעת הלואה עפ"י רוב נוטלו לזכרון בעלמא, אמנם באופן שעומד להפסיד את החוב ודאי המשכון נעשה קנוי לו לגבות החוב בזה, ונעשה כמשכון שלא בשעת הלואה, וז"ל הש"ך: "ולפי"ז אף במשכנו בשעת הלואתו וכשבאו לתבוע אין לו במה לשלם נקנה לו המשכון משעה שאין לו לשלם כיון דאין לו ממה לגבות חובו אלא ממשכון זה, דלא מסתבר כלל לומר כיון שמשכון בא מתחילה לידו בשעת הלואה לא יקנה עכשיו דלמה יגרע וכו', וא"כ הך דהשולח לא קשה מידי דכיון דאינו יכול לגבות חובו משאר נכסים מחמת השמיטה, א"כ ודאי גלוי לכל ביי"ד שזה לא ישלם לו, והו"ל כאילו נתברר בבי"ד שאין לו לשלם ומשכון זה קנוי לו".

3 כ"ה בסוגיית הגמ' גיטין (לו, א) ובשו"ע (סז ס"ב) דאף שיש בו שעבוד נכסים מ"מ כיון דקיי"ל כב"ה דשטר לא הוי כגבוי, מיחסר גוביינא וקרינן ביה לא יגוש.

4 כ"כ בנחל יצחק (סי' יב ענף ד בתוך ד"ה ועכשיו) לאחר שהביא דיעות הפוסקים שסוברים דלהט"ז הוי כגבוי ממש, כתב הנח"י: "ולפי"ז גבי שמיטה י"ל בהנך צעטלין לכל המוכ"ז אינו משמט, כמבואר בגיטין דף לו לב"ש דס"ל דכגבוי דמי אינו משמט, אם כן ה"ה לדידן דאף דלאו כגבוי דמי י"ל דזה אינו רק בשטר שנכתב ע"ש המלוה כמו שהיה נהוג בזמן הש"ס, אבל בשטר הנכתב לכל המוציאיו כיון דהוי כגבוי, ע"כ אינו משמט וכעין סברת הב"ש והט"ז הנ"ל", ואף דמסקנת הנח"י דלדעת הט"ז ל"ה כגבוי ממש רק בנדוניית חתנים ומשום דזהו משום דגמר והקנה וכנ"ל במבוא, מ"מ למדין מדבריו דלהסוברים דלהט"ז הוי כגבוי ממש, ה"ה דאינו משמט חוב שיש עליו ממרני, ושור"ר שכתב כן בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' חמישאה סי' עא): "והנה לכאור' היה נראה לי לפמש"כ בגיטין (דף לו) דלב"ש דשטר כגבוי לא שייך שמיטה דהוי כגבוי, א"כ בממרני שלנו שכתבו הט"ז וב"ש דהוי כגבוי א"כ שוב לא שייך שמיטה בזה, וזה דבר חדש, ובהמשך דבריו כתב די"ל דדברי ב"ש דמיירי בשטר שיש בו שעבוד קרקעות וגם יד ישראל תקיפה ועדיף מנידוד, משא"כ בממרני דאין בו שעבוד נכסים וגם בדיניהם לפעמים יש הרבה טענות עד שיגבנו ע"ש.

5 כ"כ הגאון ר' יצחק אייזיק חבר בתשו' הנדפסת בקובץ אבן ציון (שי"ל ע"י ישיבת כנסת ישראל-חברון): "ולענ"ד נראה ללמד זכות על שטרות שלנו הנהוגים בזה"ז שכותבים שטר לכל מוכ"ז דבכה"ג אין שביעית נוהג בו מהא סוגיא וכו' דס"ל דשטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט וכו' דשטר העומד לגבות כגבוי

אופני הלואה בצ'ק, לתשלום, למשכון או גבייה, למשכון בלבד

ב. לאור זאת יש לדון בסוגי האופנים שראובן מלוה לשמעון מעות ושמעון נותן לו צ'ק של עצמו או של אחרים [לזמן מאוחר]:

(א) יש שהדבר נעשה באופן של פירוט צ'קים, שהלוה נותן למלוה צ'ק להוציאו או למסרם לאחרים והמלוה נותן לו מזומן.⁷

(ב) ויש שהצ'ק ניתן בשעת ההלואה למשכון עם אפשרות לגבותו אח"כ, דהיינו ששמעון נותן לו צ'ק של עצמו [או שלפעמים שמעון מבקש מלוי שיתן לו צ'ק כדי שיוכל ללוות בו], וראובן מחזיק בהצ'ק לבטחון על ההלואה, ומסוכס ביניהם שהלוה יחזיר לו מעות מזומנים, אולם מיד כשהלוה לא ישלם את חובו במזומן ביום הפרעון יוכל המלוה להציג הצ'ק לגבייה בבנק.⁸

(ג) ולפעמים נותן הלוה למלוה צ'ק שיש לו מלוי ומסוכס ביניהם שהצ'ק לא יוצג לגבייה כלל ע"י המלוה, [ולפעמים אף אינו יכול לגבותו, כגון שהצ'ק של לוי הוא לפקודת שמעון בלבד או שכתוב עליו "לא סחיר ולא עביר"], ומטרת החזקת הצ'ק היא למשכון בלבד, כדי שיהא לו ביד דבר שוה ערך שהלוה יוכרח לשלם לו כדי לקבל ממנו הצ'ק בחזרה.⁹

הסוכרים דחוב שנתן עליו צ'ק אינו משמט דהוי כתשלום

ג. מצאנו לכמה מפוסקי דורנו שנקטו דחוב שניתן עליו צ'ק אינו משמט, ונאמרו כמה מהלכים לבאר טעם הדבר, יש שכתבו דממנ"פ אינו משמט, דאם נתן לו צ'ק לתאריך שהוא לאחר השמיטה הוי כמלווהו לעשר שנים שאינו משמט, ואף כשזמן הפרעון הוא בתוך השמיטה שאז היה צריך לשמט בסופו [אם לא גבאו עדיין], מ"מ כיון שיש איסור בדינא

דמי, וא"כ בממרות שלנו נראה דגם לדידן דינא הכי וכמש"כ הט"ז וכו' דשטר ממר"ם כגבוי דמי", והוסיף עוד טעם לבאר שאינו משמט: "עוד נראה דכיון שמבואר בו שנתחייב לכל מוכ"ז וכש"כ אם מפורש בו שרשות למסור השטר חוב לכל מי שירצה ואפי' לאינו יהודי, א"כ ודאי דאם היה מוסרו לעכו"ם לא היה מועיל בו שמיטה וא"כ גם כשהוא ביד ישראל דינא הכי, והוסיף דכמו שביאר הנוב"י סי' י' דשטר המועיל נגד טענת פרעון בדד"מ מהני אף בדיננו דעל אופן זה נשתעבד: "ה"ה לנידון דידן כיון דנכתב שטר שלם ע"פ דינא דמלכותא ומבואר בו שהרשות בידו להעתיק על כתב ולשוון המדינה כתיקון ערכאותיהם ובהם אין דין שמיטה כלל, א"כ אדעתא דהכי נתחייב והוי כמו שאמר ע"מ שלא תשמטני שביעית".

6 כדמסיק בנחל יצחק שם (בסוד"ה ועכשיו): "אמנם סתימת כל הפוסקים מבואר דאין לחלק בין ממרות לשטרות בכל זה", ואף דיש לו תוקף מיוחד בכמה ענינים וכנ"ל, מ"מ כיון דאי"ז כגבוי חשיב כמיחסר גוביינא, ויש בזה חיוב השמטה, וכ"כ באורח משפט (סז סעיף א).

7 והיינו דבאופן זה נמצא שראובן הלוה לשמעון וכבר קיבל מיד צ'ק כפרעון על החוב, וזהו כעין מכירת צ'ק דכבר נסתלק המלוה מעומד לגבות הצ'ק בבנק או למסורם לאחרים שיגבוהו לבסוף.

8 באופן זה מדובר ביניהם ששמעון יחזיר מעות אחרים על ההלואה, ובינתיים ראובן מחזיק את הצ'ק כמשכון עד הפרעון, ועפ"י רוב הלוה נותן למלוה שטר חוב מיוחד על ההלואה בנוסף על הצ'ק, או שכותב ע"ג הצ'ק שלוה ממנו, ונמצא שבאופן זה ראובן המלוה בטוח במעותיו באמצעות הצ'ק, ואף שעדיין לא הוחלט שהצ'ק יהא לפרעון על החוב, אבל ישנה אפשרות זו, והמלוה נהנה במה דתפיס ליה אאגריה בעבור החוב. שזהו סיבה ששמעון ידאג יותר לתשלום החוב כדי לקבל את הצ'ק בחזרה מהמלוה, ובאופן זה נמצא שהצ'ק ביד המלוה כמשכון גמור, ואף גרע מסתם משכון דשם אם הלוה לא ישלם יכול המלוה למכור החפץ, וכאן לפעמים לא יוכל למכרו, [דבצ'ק למוטב בלבד יוכל למכרו לאחר אך הקונה לא יהא לו זכויות יתר ממנו ולא שכיח שיוכל למכרו, ובצ'ק שכתוב עליו לא סחיר לא יוכל כלל למכרו לאחר].

דמלכותא לבטל הצ'ק, הרי נתינת הצ'ק נחשב כתשלום על החוב, ואינו משמט¹⁰, ואם לאחר השמיטה נתן הוראת ביטול על הצ'ק בבנק, והצ'ק חזר לאחר שמיטה, הוי כחוב חדש שלא חל עליו שמיטה¹¹, לדיון נוסף אם הוי כמקח טעות וחוזר החוב הקודם או שהוא חוב חדש ראה בהערה¹², [ובאופן שכבר ביטל הצ'ק בתוך השמיטה או שכבר הציג הצ'ק לגבייה בבנק והוחזר, בזה שוב הוי כחוב רגיל שאין עליו צ'ק וצריך פרוזבול¹³].

דיעה נוספת דאינו משמט משום שהוא כגבוי [והדין להסוברים דהוי כהוראה]

ד. יש שכתבו טעם אחר דחוב שניתן עליו צ'ק אף דלא נחשב כתשלום ממש, מ"מ אינו משמט משום עצם השוויות העצמית של הצ'ק שיכול לימסר מיד ליד, והוי כשוה כסף ונקרא של אחיך בידך¹⁴, ויש שכתבו הטעם משום דכיון שהגיע זמן פרעונו קודם זמן ההשמטה ויש

10 כ"כ הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סט"ו): "והנה אם בשעת הלוואה נתן הלוה טשעק שלו על זמן דאחר השמיטה הוי כקביעות זמן, ועוד יותר מזה שהוא נחשב גם כתשלומין מאחר שאסור לבטל טשעק בדינא דמלכותא", ומבאר בזה דס"ל שאינו משמט ממנ"פ, דכשזמן פרעון הצ'ק הוא לאחר שמיטה בלא"ה אינו משמט כמו במלווהו לעשר שנים, וכשכבר הגיע זמן פרעון קודם גמר שמיטה נחשב כתשלום על החוב, [ואגב, למדין מדבריו דאף בצ'ק במדינת ארה"ב שאין לו תוקף חוקי כ"כ כמו בארה"ק, מ"מ כיון שיש איסור בדיניהם לבטל צ'ק, חשיב כתשלום על החוב ואינו משמט, וכמו"כ מוכח מדבריו דאף בצ'ק מאוחר מהני וכדלהלן סעיף יד].

11 כ"ה באגרות משה (שם): "וכשביטל הטשעק נמצא התחלת חיובו הוא מאחר השמיטה, שבאופן זה אף בזמן הגמ' לא היה משמט", ונראה דה"ה באופן שחזר הצ'ק מחוסר כסוי וכדו', מ"מ כיון דעד ליום גביית הצ'ק היה יכול הלוה לדאוג לכיסוי הצ'ק, נחשב החוב כמסולק עד לשעת החזרת הצ'ק, ולאחמ"כ כשהצ'ק חזר הוי כחוב חדש שלא חל ע"ז שמיטה, והרי זה דומה לחוב שהיה עליו משכון ולאחר שמיטה אירע מקרה שהמשכון ירד מערכו לגמרי, דמ"מ כיון דבשעת חלות ההשמטה היה נחשב כגבוי, לא נשמט החוב, וה"נ הוי כפרעון מותנה עד שיתברר אם הצ'ק חזר מהבנק, וכמו שיתבאר להלן כשפרעו בצ'ק של אחרים. 12 הנה יש לעיין בדברי הגר"מ פיינשטיין לפימשנ"ת בספרנו פרק ז סעיף כח ובכ"מ מדברי הגרש"ז אויערבאך דצ'ק שחזר הוי כמס' במקח וחוזר וניעור החוב שמקודם, ולפי"ז לגבי שמיטה כיון דאיגלאי מילתא שלא פרע לו החוב ע"י הצ'ק א"כ איגלאי מילתא גם שהחוב נשמט, אמנם י"ל דבאמת יש לו זכויות גם בצ'ק שחזר שהרי יכול לתובעו בזה ולפנות להוצאה לפועל וכדו', אלא דמ"מ נתחדש שיכול לבא עליו בטענת מוס' במקח כיון שנוטלים הצ'ק ע"ד לתובעו בבנק וכל שבמציאות לא היה יכול לבצע את הגבייה בבנק הוי כמס' במקח שלא רצה לקבל ממנו צ'ק פגום, אבל אם המלוה מעוניין ומרוצה להחזיק הצ'ק בידו עם זכויותיו הקודמים ולתובעו בזה יש לו הזכות לומר כן כמו בשאר נתאנה שהזכות ביד זה שנתאנה לקבוע אם ניהא ליה בזה או שיבטל המקח, ולכן בנידוד יכול המלוה לומר שמחזיק הצ'ק עתה לזכויותיו ויש לו כאן חיוב חדש שחל בשעת ביטול הצ'ק, אך גו"ד זה שזהו חיוב חדש הוא חידוש שנתחדש בדברי הגר"מ פיינשטיין וכאמור ניתן ליישב שלא יסתור עם מש"כ דהוי כמס' במקח.

13 כדלהלן סעיף ח ובהע' 31 דכיון שנתברר כבר לפני שעת ההשמטה שאין תוקף להצ'ק ככה"ג החוב נשמט בשמיטה, ואף שיכול לגבות בהצ'ק מהחותם עצמו מ"מ תו לא עדיף משאר חוב, ונראה דה"ה באופן שכבר הוגבל חשבונו של הלוה בבנק, דאז שוב אין הצ'ק סחיר כלל ויכול לגבותו רק מהחותם עצמו ודינו כשאר חוב.

14 כ"כ הגרש"ז אויערבאך דצ"ל הו"ד בספר שמיטת כספים כהלכתה (שביבי אש סי"ג אות ד): "חושבני דהמחאה (צ'ק) חשיב קצת כגבוי, שהרי המלוה יכול מיד להעבירו לאחר לפרוע בו חוב או לקנות בו צרכיו, וגם אפשר דחשיב עכ"פ כמשכון דאין שביעית משמטת", וזה תואם למש"כ בשמו בספר נתיבות שלום (רבי"ט, סי' קעג אות נה): "והצ'קים הפכו להיות כחפץ הנמכר והנקנה", וכן שמעתי מהגרי"י פישר דצ"ל דכיון שהצ'ק יש לו ערך עצמי בשוויותו המלאה, חשיב כתשלום עבור החוב, ושוב אינו משמט. וכ"ה דעת הגר"ש וואזנער שליט"א בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רצא אות ה): "ואשר שאל מע"כ בענין לזה שנתן צ'ק למלוה ועדיין לא גבאו האם שמיטה משמטת את החוב או לא, האם נחשב הצ'ק כגבוי כיון שבידו לממש את הפרעון, או דילמא כיון דבפועל עדיין אין דבר שוה ממון בידו לאו כגבוי דמי, הנה אין לי פנאי להאריך בזה, אבל דע"ת נותן דאינו משמט דצ'ק העומד ליפרע שוה כסף הוא בידו, או ע"י שיפרע בעצמו, או ע"י שיכול למכרו או לתיתו לאחר בשוה כסף, ושפיר נקרא של אחיך בידך", וכ"כ בכרם ציון (הלכות

כסף בבנק לכיסוי הצ'ק, אז נחשב כגבוי ואינו משמט¹⁵, [ואף שיש אפשרות לתת הוראת ביטול להצ'ק, ועוד שכל זמן שלא נגבה הכסף שבבנק הרי הוא שייך ללוה ומקבל רווחים ע"ז, מ"מ נחשב הצ'ק עצמו כגבוי¹⁶, וראה בהערה אם גם להסוברים שהצ'ק הוא כהוראה בעלמא שייך להחשיב הצ'ק כגבוי, או משום דאפשר למוסרו גם לעכו"ם שיגבנו גם לאחר ההשמטה¹⁷].

דיעות החולקים דמשמט, דין צ'ק מאוחר

ה. יש חולקים וסוברים דיש לחוש שהצ'ק אינו עדיף משמט"ח בעלמא והרי זה משמט כשאר כל חוב ולכן יש לעשות פרוזבול אף בחוב שניתן עליו צ'ק¹⁸, ויש שכתבו לחלק דכשנתן לו צ'ק שזמנו כבר הגיע, אז נחשב כתשלום על החוב ושוב אינו משמט, משא"כ

שביעית עמ' פח) ע"ש שהביא מש"כ השואל ומשיב לדון שהמרני כגבוי לענין שמיטה (הנ"ל הע' 4) וע"ש שכתב: "והנה כל הטעמים האלו שייכים גם בצ'קים שתאריך זמנם הגיע אחרי שנמסר הצ'ק למלוה, לא קרינן ביה כל בעל משה ידו ותו לא הוא נגוש ביד מלוה, וכן הצ'קים הנמסרים מיד ליד ומכובד ע"י הבנק ולכן גם הוא כגבוי ואינו משמט בשביעית", וכ"כ בנטעי גבריאל (הל' שמיטת כספים פ"ז הע' כ) ע"ש.

15 הנה לפי סברות הנ"ל אין חילוק בין צ'ק שזמן פרעונו לאחר ר"ה או קודם, דבכל גווני חשיב כגבוי ואינו משמט, [אלא שבאופן שאכן זמנו לאחר ר"ה יש בזה מעליותא נוספת דהוי כקביעות זמן לאחר שמיטה כנ"ל הע' 10 מדברי הגר"מ פיינשטיין], אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רס) הביא שהגר"י נויבירט שליט"א רצה לומר סברא אחרת שזמנו קודם ר"ה של שנה שמינית, דמ"מ כיון שבערב ר"ה הבנקים סגורים ואין אפשרות לגבות הצ'ק, הוי כקביעות זמן אלאחר שמיטה ואינו משמט, והגר"מ קליין שם דוחה סברא זו, דכיון שהיה יכול לגבותו בשעה שהבנק פתוח, ודאי לא נחשב כקביעות זמן אלאחר שמיטה, אלא משמטעם אחר אינו משמט: "שמי שיש לו צ'ק על חובו והגיע זמן הפרעון של הצ'ק הרי הוא כאילו כבר גבה מעותיו וכו', והרי כל שיש לו מעות בבנק, הו"ל כאילו כבר פרע הכל ואסור לו להוציא המעות מהבנק שלו וכו', וידוע בדמדינתנו נושאים ונותנים בצ'ק כמו בכסף, ועכ"פ צ'ק מאיש מהימן הו"ל ככסף ממש לענין פרעון חוב" וכו', [וע"ש עוד שמצדד דהוי כהקנה לו ממונו שבבנק, ובהע' שם כתב דאף אם נאמר דהצ'ק אינו אלא מראה מקום ליטול ממונו מהבנק, מ"מ לענין שמיטה סגי בכך, דהו"ל כמניח מעותיו ביד ב"ד]. ולפי"ד נמצא דדוקא כשהגיע זמן הצ'ק וגם כבר יש לו מעות בבנק עבור צ'ק זה הוי כגבוי לענין שמיטה, וכדמסיים שם: "ומיהו אם לא היה לו מעות בבנק על צ'ק זה אז לא הוי אלא כשט"ח", אמנם כאמור לדברי שאר הפוסקים הנ"ל אף בצ'ק שזמנו לאחר שמיטה אינו משמט מטעם דהוי כגבוי, ולפי"ד נראה דאף כשאינו לו עתה מעות בבנק, מ"מ כיון שמחוייב לדאוג שבוים הפרעון יהא כיסוי לצ'ק וכבר יש להצ'ק עתה הילוך בשוק, הוי כגבוי.

16 בנטעי גבריאל (הל' שמיטת כספים פ"ז הע' כ): "ונהי דיש מציאות שיכול הלוה לעכבו בבנק, מ"מ בדרך כלל הוי כגבוי דאורחא דמילתא לא עבדי כן, ועוד דיש לו הפסד שצריכין לשלם אם מבטל הצ'ק כידוע", והוסיף עוד: "ואפי' אם נרצה לפקפק ולומר דמכיון שכל זמן שלא גבה המלוה הכסף בבנק עדיין לא יצא הכסף מחשבון הלוה המושך את הצ'ק, וריוח מהבנק נזקף לזכות בעל החשבון ואין נאמר דכגבוי דמי למלוה, אבל נראה דבשמיטת כספים דרבנן מספיק שיהא רק דומה לגבוי וכו' כש"כ כשנמסר צ'ק העובר לסוחר ככסף ובודאי הוי פרעון גמור ונחשב כגבוי ולא משמט" וכו'.

17 כבר נתבאר במבוא ד"א שהצ'ק אינו אלא כהוראה בעלמא ליטול הכסף מהבנק, ולכאור' לדידהו לא שייך להחשיב הצ'ק כגבוי, אמנם כבר הערנו בזה בספרנו (פרק א הע' 10) דלכאור' למש"כ הגר"ש ואזנער (בח"ז סי' רכב) דהצ'ק לא הוי כשטר, צ"ב האיך נקיט כאן דהוי כגבוי, וראה מש"כ הגר"מ ואזנער [הו"ד בקונ' ה"ב הנדפס בספר באר המשפט בעמ' קכז] ד"ל דאף שהוא כהוראה מ"מ שייך להחשיבו כגבוי כיון שבמציאות הוא גם סחיר וצ"ע.

כמו"כ יש להוסיף למשנ"ל לעיל הע' 5 מש"כ הגר"א חבר וצ"ל סברא נוספת דמרני אינו משמט משום שיכול למוסרו לעכו"ם שאינו משמט החוב וע"ד כן נכנס, וה"נ בנידו"ד לגבי צ'קים יש לומר דאינו משמט מהאי טעמא, וסברא זו שייכת גם להסוברים דהוי כהוראה.

18 כן מובא משמיה דהגר"ש אלישיב שליט"א בשמיטת כספים כהלכתה (שביבי אש סי' יב אות ג): "אם הלוה נתן צ'ק על חשבון פרעון החוב ועדיין לא הוציא מהבנק צריכים פרוזבול, שיתכן שהצ'ק אינו עדיף משטר שיש למלוה שמאפשר גביית החוב מהלוה", ומשמע דמספק"ל בזה ומספק הצריך לכתוב פרוזבול,

כשנותן לו צ'ק לזמן מאוחר הוא כחוב רגיל ומשמט¹⁹, וראה בהערה דצ"ע חילוק זה דכיון שהצ'ק יוצא בשוק בכל שוויותו דינו כצ'ק מזומן.²⁰

דין צ'ק בנקאי אם עדיף משאר צ'ק

1. יש שהוסיפו דאף בחוב שנתן עליו צ'ק בנקאי שיש לו תוקף יותר מצ'ק רגיל²¹ מ"מ חל עליו דין שמיטה²², [וראה בהערה דזהו דוקא לגבי החוב של הבנק²³], ויש שכתבו דאף אם נאמר שבצ'ק רגיל החוב נשמט, אבל בצ'ק בנקאי הוא כגבוי יותר מצ'ק רגיל ואינו משמט.²⁴

ובתשובות והנהגות (ח"ג סי' תמו אות ב) כתב: "ראוי לחשוש דגדר צ'ק הוא רק הוראה לבנק לשלם ונשאר עדיין בחובו וממילא משמט, ויהא אסור לגבות החוב ללא פרוזבול", וכ"כ בפתחי חשן (ח"י שטרות פ"ט סוף הע' כט): "ולענד נראה שלענין זה חשיב כשט"ח, ויותר נראה שאפילו בחוב הקפת חנות ושכירות שאין שמיטה משמטת, אם נתן לו צ'ק ע"ז הוא כזקיפה במלוה", וכן דעת הגר"ב זילבר שיובא להלן הע' 24, וע"ע להלן הע' 44 מש"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א דהוי ספיקא דדינא, וראה עוד בזה בסמך.

19 כ"כ הגרמ"ג שפירא שליט"א בספרו משנה כסף (ח"ב עמ' צג, פנים חדשות אות ג): "ולפי זה יש לומר דהוא הדין אם פרע הלוה למלוה בשטר המחאה שאין זמנו דחוי, ולא הביא המלוה את המחאה לידי גבייה עד שעבר שביעית דאינו משמט, דכבר נגוש ועומד הוא, דבשטר המחאה שנתן לו העביר בזה סכום מעות זה שיש לו מפקד בבנק לפקודת המלוה, ואין באן לא יגוש, משא"כ אם פרע לו בשטר המחאה שזמנו דחוי, או אם בשעת ההלוואה נתן הלוה למלוה שטר המחאה שזמנו דחוי ליום הפרעון, דהרי זה משמט", וכ"כ בנטעי גבריאל (הלכות שמיטת כספים ופרוזבול פרק יז סעיף יב) ע"ש.

20 הנה לפו"ר דבריהם צ"ע דהרי ודאי דמש"כ שנותן צ'ק דחוי, אין כוונתו שהוא דחוי אלאחר שמיטה, דא"כ הוי כמלווה לעשר שנים כנ"ל הע' 10, ואלא דמירי שעומד בשנת השמיטה בניסן ונותן לו צ'ק על חודש תמוז וכדו', וא"כ צ"ב אמאי לא ייחשב כגבוי, דכיון שקודם הגעת זמן ההשמטה כבר הגיע זמן הפרעון של הצ'ק וכבר היה לו ממון בבנק, הרי לפי"ד ככה"ג הוי כגבוי וא"כ גם באופן זה ראוי שהחוב לא ישמט וכן מוכח מדברי הגר"מ פיינשטיין הנ"ל בהע' 10 דאף בצ'ק מאוחר מהני שלא ישמט, וכן מוכח ממש"כ כל הפוסקים דמהני אף צ'ק מאוחר לגבי מתנות לאביונים כשיוצא בשוק לקנות בו, [ואולי כוונת המשנה כסף דבאופן שנתן לו צ'ק מאוחר כיון שבשעה שנתנו לו הרי ניתן כדי לזקפו במלוה על הזמן המאוחר ולא לשם תשלום, נחשב הצ'ק כשטר על החוב ולא כדרך תשלום וצ"ע].

21 צ'ק בנקאי עניינו הוא שחותם הצ'ק מוסר סכום הכסף הנכתב בהצ'ק לידי הבנק למשמרת, והבנק מנפיק לו צ'ק מיוחד על הסכום, ויש לו תוקף מיוחד שכן אין שום סיכון בצ'ק כזה שיחזור מחוסר כסוי, כיון שהסכום מונח במיוחד עבור צ'ק זה, וההתחייבות בהצ'ק הוא מצד הבנק ולא מצד החותם, והסיכון היחיד הוא למקרה שהבנק יפשוט רגל וזה לא שכיח.

22 כ"כ הגר"ב בצלאל בלוי שליט"א במנחת ירושלים (פרק יג ס"א) דאף צ'ק בנקאי לא נחשב כגבוי בזה כלל, והרי זה משמט כשאר חוב, ומשמע דנקיט כן בפשיטות, ודבריו מבוססים עפ"י פסקי המנח"י, אמנם בספרנו פרק יד הע' 118 הבאנו דבמנח"י (ח"ו סי' קע אות כה בד"ה ובהיותי) מבואר להדיא דהצ'ק חשיב כמוחזק נגד ספק הבא ממקו"א וא"כ כש"כ לענין שמיטת כספים דמהני, ואולי לענין השמטת חוב זה עצמו גרע, דלא הוסיף בזה כלום יותר משאר פתק על החוב, וצ"ע, וראה בילקוט יוסף שביעית והלכותיה (פרק כד סעיף ו) דחוב שניתן עליו צ'ק לא מהני במקום פרוזבול כיון דמיחסר גובינא, ואף בצ'ק בנקאי ע"ש.

23 הנה מש"כ דצ'ק בנקאי משמט היינו לגבי החוב שהבנק חייב לו דחל ע"ז דין שמיטה, אבל החוב של הלוה עצמו נראה דלא חל ע"ז שמיטה, שהרי לעת עתה החוב הועתק להבנק, [וכמבואר בסמך דאף כשפרעו בצ'ק של אחר נחשב שהועתק החוב ממנו להחותם שבצ'ק], ולפי"ז נמצא דדין זה תלוי בהנידון הידוע אם דמים המופקדים בבנק חל עליהם דין שמיטה, ראה בזה להלן סעיף יב.

24 בספר הלכות שביעית (להגר"ב זילבר שליט"א בכסא דוד סקע"ג עמ' קכה) כתב: "צ'קים שלנו שנתן הלוה למלוה, אע"ג שאפשר להעבירם מיד ליד וכל המוציא גובה, ואע"ג שגובה מהבנק ואין צריך נגישת הלוה עצמו, מ"מ הוי הבנק כמשרתו של הלוה [דהיינו בעל הצ'ק] כיון שעומד לפקודת הלוה [היינו שעומד לפעול לפי הוראותיו של בעל הצ'ק] ואינו כגבוי, והרי זה משמט כשאר החובות, ואך אם נתן צ'ק בנקאי שהבנק חתום עליו וכדומה הרי זה כגבוי ואינו משמט", וחזר ושנה דבריו בבית עולם (ס' י אות ג).

צ'ק שניתן לשם תשלום גמור על החוב או לשם משכון גרידא

ז. בדברי הפוסקים הנ"ל לא נתבאר אם דבריהם אמורים בנותן צ'ק לשם תשלום או לשם משכון וגבייה, ונראה דיש להכריע בזה דכל הנידון הנ"ל אם חוב שניתן עליו צ'ק משמט, זהו דוקא באופן השני שהובא לעיל סעיף ב כשנתן לו צ'ק למשכון או לגבייה, דהיינו שהמדובר היה ביניהם שישלם לו מזומן ויחזיר לו הצ'ק ורק אם לא ישלם אז יציג הצ'ק לגבייה, דבכה"ג נמצא שהצ'ק ניתן לשם שטר על ההלוואה²⁵, בזה שייך סברת הני פוסקים דהצ'ק לא חשיב יותר משאר שט"ח, ולהחולקים אף בזה חשיב כתשלום או כגבוי כיון שיש לו האפשרות לגבות החוב²⁶, אבל באופן הראשון שבסעיף ב שנתן לו צ'ק לתשלום גמור על החוב והמלוה החשיב זאת לפרעון גמור, ואף יכול כבר עכשיו להעביר הצ'ק לאחרים אף קודם זמן הפרעון, נראה דלכו"ע החוב אינו משמט²⁷, לדיון נוסף וראיה לזה ראה בהערה²⁸, [ובאופן השלישי הנ"ל בסעיף ב כשנטל הצ'ק לשם משכון גרידא ראה בהערה דבאופן שאינו יכול לגבותו אם ירצה לא שייך בזה קניני משכון, ובאופן שיכול לגבותו אח"כ י"ל דאינו משמט כחוב שניתן עליו משכון²⁹].

25 והיינו דברוב גמח"ם הנהוג הוא שמוסרים צ'ק וכותבים ע"ג הצ'ק את פרטי ההלוואה או בנייר נפרד, והמלוה מחזיק את הצ'ק עד לזמן גביית החוב, ואז אם הלואה אינו משלם במזומן, הצ'ק מוצג לגבייה, ובזה שייך סברת הני פוסקים דלא נחשב יותר משט"ח, [ואף מש"כ די"א גם בצ'ק בנקאי משמט דגם צ'ק בנקאי עפ"י רוב ניתן ע"ד להחזיקו עד שעת הפרעון ולגבותו ועפ"י רוב אי"ז עובר מיד ליד].

26 כיון שלמעשה בשעת נתינת הצ'ק לא ניתן הצ'ק לשווייתו ולגבותו ולכן לא עדיף משאר שט"ח, ודעת החולקים הנ"ל דחשיב כגבוי משום דכיון שהמלוה לא סמך להלוותו בשטר כת"י רגיל והבטיח עצמו גם בצ'ק, ע"כ דניתן כדי להחשיבו כגבוי וכמוחזק, ועוד דהרי מיירי שכבר הגיע זמן הפרעון וכבר היה למלוה האפשרות לגבות הצ'ק, אלא שלמעשה עדיין לא גבאו ועבר השמיטה וכיון שהצ'ק כגבוי לא משמט.

27 דבאופן זה הרי הלואה מסולק לגמרי מהמלוה, [וראה בספרנו פרק ז סעיף סז מש"כ דאף מותר ללוה לדרוש בשלזמו של המלוה ואין בזה שאר הגבלות שבין מלוה ללוה], דכיון שהמלוה לקח הצ'ק בתורת שוויית על גוף החוב, ויש להצ'ק ערך עצמי ויוצא בשוק בשווייתו, בכה"ג נראה דחשיב כמסולק החוב לגמרי, וכבר הבאנו בספרנו פרק ד סעיף יז ובכ"מ שכן הוא בסתמא דעת בני אדם, ולכן אף לענין שמיטה חשיב כשל אחיך בידך ואינו משמט, אף כשלבסוף המלוה עדיין לא מסרו לאחר, וראה בסמוך סייעתא לזה.

28 הנה בכל שט"ח שניתן למלוה כבר דנו בסוגיית הגמ' בגיטין אם משמט ומסקנת הגמ' דמשמט כיון דקיי"ל כב"ה דלאו כגבוי הוא, וברשב"א (כתובות פו, א הו"ד בשטמ"ק שם) כתב: "אבל שטר לאו משכון הוא דאי משכון הוא מלוה בשטר לא תשמט לרשב"ג וכו', והיינו דהרשב"א הוכיח דהנייר של השט"ח לא חשיב כמשכון על החוב [ע"ש שהנידון במלוה שמכר שט"ח ומחל החוב ללוה אם הלוקח יכול להחזיק בהשטר כ"ז שלא נפרע], דא"כ לדעת רשב"ג דכל שיש משכון על חלק מהחוב אינו משמט כל החוב, ה"נ בכל חוב בשטר לא ישמט, וראה בסמ"ע סי' סז (סקנ"ט) שכתב דגוף הנייר הוא כמשכון אצל המלוה והט"ז הקשה ע"ז קושיא הנ"ל דא"כ לא ישמט כל החוב לדעת רשב"ג [שהובא כ"א בשו"ע שם] ותירץ דכשנטל השטר אין כוונתו לקנין משכון, ובאמרי ברוך שם כתב דהסמ"ע דייק דהוי כמשכון על דמי הנייר ולא על כל החוב, וע"ש במקצוע בתורה שביאר ג"כ דדוקא במשכון ששייך בו סברת שמואל דבאבד קתא דמגלא אבד אלפא

זוזי בזה שייך לומר גם כשי' רשב"ג דאינו משמט אף כששוה פחות מהחוב, אבל בשטר דודאי לא שייך הסברא דכשאבד השטר אבד החוב, [וכמשנת"ל לעיל פרק י ענף ה-ו שיטות הפוסקים בשטר שנאבד דנקטינן דחייב לשלם לו תמורת שובר ושטר פיצוי ע"ש], ולכן לא חשיב כלל כמשכון לענין שלא ישמט עש"ה, ועכ"פ למדין אנו מדברי הני פוסקים שהטעם ששטר בעלמא לא חשיב כמשכון לענין שמיטה משום דמחזיקו רק להראיה שבו, ולפי"ז נראה פשוט דבאופן הנ"ל כשנתן לו צ'ק לשם תשלום גמור על החוב והמלוה כבר יכול להעבירו לאחרים גם לפני הזמן פרעון, בזה ודאי דחשיב כשל אחיך בידך ואינו משמט.

29 והיינו דבאופן שהצ'ק הוא אינו סחיר וכדו' שאינו יכול להעבירו לאחרים בכה"ג לא חשיב כמשכון דעניינו של משכון שיוכל לגבותו אם ירצה, ובאופן שאכן יוכל לגבותו נראה דדינו כחוב שניתן עליו משכון שאינו משמט ועדיף מהאופן הנ"ל שנתן צ'ק לשם שטר, דאז לא חשיב כלל כמשכון וכמש"כ הט"ז דאין כוונתו לזה [ואף שהוסכם ביניהם שאם לא ישלם לו יגבה את הצ'ק, מ"מ לא נחית לשם משכון] משא"כ כשפירש להדיא. [ויש להוסיף דאף שהנת' כתב בכ"מ דבכל שטר יש גם קנין כמשכון לענין שלא יצטרך להחזיר

צ'ק למוטב בלבד, שהוחזר מהבנק, של אחרים, של התחייבות

ח. אם נתן למלוה צ'ק על שמו שהוא למוטב בלבד ונמצא שלא יוכל המלוה להעבירו לאחרים, לרוב פוסקים משמט³⁰, ונראה דה"ה בצ'ק שהוחזר מהבנק ששוב אינו צ'ק סחיר ובכה"ג שביעית משמטתו.³¹

ומאידך יש לציין שכל הנידון הנ"ל הוא כשנתן למלוה צ'ק של עצמו דבזה יש גם צד שהוא רק כשט"ח, אבל כשראוּבן לזה משמעון ונתן לו צ'ק שיש לו מלוי, נחשב כסילוק החוב מראובן על לוי³², ואם חזר אח"כ הצ'ק ורוצה שמעון לגבות מראובן³³, הוי כחוב חדש ויכול לתובעו גם ללא פרוזבול.³⁴

דין צ'ק של התחייבות בחיוב חדש ראה בהערה.³⁵

השטר ויכול לעכבו בידו עד הפרעון והלוה חושש להשאיר צ'ק פרוע בידו שמא ימטרנו לאחד שיגבה ממנו שנית מתקנת השוק, וזה שייך גם בצ'ק כזה, אך נראה דלענין שלא ישמט בשביעית בעיני צ'ק כזה ששייך לגבותו, דמה שיכול לעכבו בידו מ"מ עדיין לא נחשב כגבוי בזה].

30 דצ'ק כזה הרי אינו סחיר כלל, ונמצא דלא שייך בזה הסברות הנ"ל שכתבו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ויבלחט"א הגר"ש ואזנער שליט"א (הו"ד בהע' 14) דיש להחשיב הצ'ק כגבוי משום שיכול למוכרו והוי כדבר השוה כסף, ורק לסברת הגר"מ פיינשטיין הנ"ל בהע' 10 דמכת האיסור לבטלו חשיב כתשלום, סברא זו שייכת גם בלמוטב בלבד, וכן לסברת הגר"מ קליין (הנ"ל בהע' 46) דכשיש כסף בבנק ויכול לגבותו חשיב כגבוי, זה שייך גם בלמוטב בלבד.

31 דכיון שיש ע"ז חותמת שהוחזר מהבנק שוב אין הצ'ק נעבר מיד ליד ולא שייך סברת הפוסקים שבהע' 45 דהוי כגבוי, וכמו"כ אף למש"כ הגר"מ פיינשטיין דכיון שאסור לבטלו בדר"מ חשיב כתשלום, הרי כאן כבר חזר הצ'ק מהבנק ואף שיכול להציגו פעם נוספת מ"מ כבר אי"ז כגבוי והרי הגר"מ פיינשטיין בעצמו כתב דבצ'ק שחזר אין בו התועלת של כגבוי אלא משום קביעות זמן חדש, וע"כ דכיון שגבייתו קשה יותר לא יחשב כ"כ כגבוי.

32 והיינו דבכה"ג נחשב מעתה כאילו לוי הוא זה שלוח משמעון, וא"כ אף אי"ז שצריך פרוזבול, היינו לגבי החוב שלוי חייב עתה לשמעון שמחזיק עתה בהצ'ק, משא"כ לגבי ראובן שאין לו עתה שום חוב לשמעון, [וכבר דנו הפוסקים בכל שט"ח שנמכר דשעבוד הגוף נשאר למלוה והלוקח יש לו רק שעבוד נכסים אם סגי בפרוזבול של הלוקח, ראה שו"ת שואל ומשיב הנ"ל מהדו"ה סי' עא ובספר הלכות שביעית כסא דוד אות קפב-ג, ובצ'ק שהוא כשטר למוכ"ז לכו"ע צריך רק הפרוזבול של הלוקח].

33 וכמשנ"ת בספרנו (פרק ג בנספח ובפרק ד ובכ"מ) שכן הוא הנוהל והמנהג שכשהצ'ק חוזר יכול לתבוע למוטב הראשון שהוא המיסב בצ'ק.

34 והיינו דמכיון שנטל מראובן צ'ק שיש לו מלוי, הוי כפרעון מותנה, דהיינו שנחשב כאילו ראובן פרע חובו עם הצ'ק של לוי, ואם הצ'ק חוזר אף דחוזר וניעור החוב של ראובן לשמעון, מ"מ יכול שמעון לתבוע לראובן אף כשלא כתב פרוזבול, ואין זה תלוי בהנידון הנ"ל אם חוב שיש עליו צ'ק צריך פרוזבול, דזהו דוקא כשנתן לו צ'ק של עצמו וצריך לגבותו מחשבונו, ולכן י"א דכיון שאי"ז רק שט"ח בעיני פרוזבול, אבל כשנתן לו צ'ק של אחרים הרי חשיב כפרעון מותנה, ולא גרע מאילו נתן לו משכון על החוב, וה"נ הצ'ק חשיב שפיר לכו"ע כאילו הגבהו כבר חובו, וכשחזר הצ'ק אף שחוזר וניעור החוב הראשון מ"מ לא חל ע"ז השמטה, ואין זה כחוב שעבר עליו שביעית, דחשיב כאילו החוב חל כשהצ'ק חוזר וכמש"כ הגר"מ פיינשטיין כנ"ל בהע' 11 וראה מש"כ שם בהע' 12 דהיינו משום שהמלוה יכול להחזיקו בתורת שטר חוב חדש ע"ש, [וגדולה מזו מצינו דחיוב של ערב למלוה אינו משמט בשביעית, ורק משום דכיון דליכא ליה שבטל החוב ליכא ערב, עיי' ישוע"י סז סק"א ומשפט הערב סי' לג].

ומיהו כ"ז דוקא כשהצ'ק חזר לאחר שמטה, אבל אם כבר חזר הצ'ק קודם זמן השמיטה, הוי כחוב בעלמא וצריך ע"ז פרוזבול, דהרי הצ'ק כבר לא שוה כלל כיון שחזר מהבנק.

35 הנה בצ'ק שנתחייב לו בזה חיוב חדש נתבאר בספרנו פ"א ענף ב, דתלוי בדיעות פוסקי זמנינו אם הצ'ק חשיב כשטר גמור להתחייב בו, ולכאור' לפי"ז לענין שמטה יש בזה נפק"מ, דלהסוברים דהצ'ק חשיב כשטר וחל החיוב, אי"כ תליא בנידון הנ"ל אם צריך פרוזבול בחוב שיש עליו צ'ק, משא"כ להסוברים דלא חשיב אלא כהוראה ולא חל חיוב כלל, אי"כ הרי לא השמיטתו שמטה כלל, ונמצא דיכול להציג הצ'ק לגבייה אף כשלא כתב פרוזבול, דאי"ז רק כהבטחה ליתן לו מעות, ויכול לממש את ההבטחה כ"ז שהנותן לא חזר בו,

בשנתן לו צ'ק דולרי בחו"ל או בארץ, ודין צ'ק פתוח

ט. נתן לו צ'ק במטבע חוץ, אם המלוה והלוה בחו"ל נראה דדינו כשאר צ'ק ותליא בפלוגתת הפוסקים דלעיל³⁶, ואם הם בארץ ישראל ונותן לו צ'ק במטבע חוץ, [בין כשהוא משוך על בנק בארץ ובין כשהוא משוך על בנק בחו"ל], הדבר תלוי בהטעם שאינו משמט בצ'ק, דלהסוברים שזהו משום שיכול להוציאו בשוק, זה לא שייך כל כך בצ'ק במט"ח שאינו יוצא להדיא בשוק³⁷, ולהסוברים דאינו משמט משום איסור ביטול הצ'ק יש לצדד דמהני ליחשב כגבוי וראה בהערה³⁸.

אם נתן לו צ'ק פתוח שימלא הסכום ביום הפרעון וכדו', כבר נתבאר בספרנו פרק יא סעיף ט דחשיב כשטר ויכול למלאות הסכום ולגבותו להסוברים דחשיב כגבוי³⁹.

זקיפת מלוה ע"י הצ'ק בחוב של הקפת חנות וכדו'

י. ישנם חובות מסויימים שמדינא אינם משמטים בשביעית, כגון חוב של הקפת חנות, שכר שכיר וכדו'⁴⁰, ויש שכתבו שאם נתן צ'ק לבעל החנות על החוב או לשכיר על שכירותו, באופן שהצ'ק עומד לפרעון מיידי, נחשב כתשלום על החוב ולא חשיב כזקיפת מלוה ואין צריך בזה פרוזבול, [גם אם הצ'ק יוחזר מהבנק עדיין הוא חייב לו החוב של הקפת חנות או שכר שכיר], משא"כ כשנתן לו צ'ק מאוחר, הוא כזקיפת מלוה וס"ל לדיעה זו דבצ'ק מאוחר לא חשיב כגבוי וצריך לעשות פרוזבול⁴¹, וכבר נתבאר לעיל סעיף ה דנראה דאף בצ'ק

ונמצא דיש בזה נפק"מ למעליותא ולדיעה זו א"צ פרוזבול, אמנם למעשה יש בזה צד נוסף שלא ישמט למשנת"ס בספרנו בפרק י הע' 27 דדעת כמ"פ דבאופן כזה לא נחשב כחוב שמחמת הלוואה ולדיעה זו לכאו' לא חל ע"ז כלל דין שמיטת כספים, [וכמש"כ הגר"ח בהא דלא משמט כשהתנה ע"מ שלא תשמטנו שביעית].

36 והיינו דצ'ק של חו"ל במקומו הרי הוא יוצא בהוצאה ושייך בזה כל הני סברות שכתבו הפוסקים דחשיב כגבוי משום שיכול להוציאו בשוק, ומשום דהכסף שבבנק חשיב כגבוי בעבורו, וכן שייך בזה הסברא שכתב הגר"מ פיינשטיין דכיון שאסור לבטלו בדד"מ חשיב כגבוי, ודבריו אכן נאמרו לגבי צ'ק של חו"ל בחו"ל.

37 דבאר"י הרי לא שייך להעביר לאחרים הצ'ק של חו"ל כיון שאינו בר גבייה כאן, וכשרוצה מזומן עבורו צריך לפורטו אצל סוחר דולרים ומקבל עבורו פחות מהסכום הנקוב בו, ולפי"ז נמצא דלא שייך כאן הסברא דהוי כתשלום מכח סחירות הצ'ק, וכן לא שייך להחשיב המעות שבבנק בחו"ל כגבוי כיון שאין זה בר גבייה כאן, ושייך כאן רק הסברא דחשיב כגבוי משום שאסור לבטלו וראה בזה בסמוך.

38 והיינו דלסברת הגר"מ פיינשטיין דחשיב כגבוי משום איסור הביטול, זה שייך גם בצ'ק של חו"ל בארץ, אולם מ"מ יש לחלק דגרע מצ'ק בחו"ל כיון שלמעשה אין כאן אפשרות גבייה לצ'ק זה בארץ, ולא חשיב כ"כ כגבוי, ולכן יש לצדד דסברת הגר"מ פיינשטיין שייכת רק בצ'ק של חו"ל במקומו וצ"ע.

39 כן נראה לכאו' דאף שכשעבר השמיטה עדיין לא מילא את פרטי הצ'ק, מ"מ כיון שבידו למלאות עתה הפרטים ויוכל לגבותו בבנק כאילו כבר מילא את הפרטים מזמן, מהני ליחשב כגבוי לדיעה זו, ועמשנת"ס בפרק יא שם אמאי נקטינן דחשיב שטר כשר.

40 כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' סז סעיף יד): "הקפת חנות אינה משמטת ואם זקפה במלוה משמטת", ולהלן (שם סעיף טו): "שכר שכיר אינו משמט ואם זקפו במלוה משמט", והטעם בזה יש שכתבו משום שהדרך בהקפת חנות ושכר שכיר להשאיר החוב לזמן ארוך והוי כקובע זמן אלאחר שמיטה, ויש שכתבו משום דהני חובות אינם דרך הלוואה ע"ש בנו"כ.

41 כ"כ במשנה כסף (ח"ב עמ' צג בפנים מאירות סק"א): "אם נתן לו הלוקה להמוכר צ'ק על החוב של הקפת חנות, ודאי הוי כזקיפת מלוה, ונראה דוקא אם התאריך של הצ'ק מאוחר מיום נתינתו", ובפנים חדשות (שם סק"ח) הביא דבספר הלכות שביעית (עמ' קכז-קכח) כתב דכל שנתן צ'ק הוי כזקיפת מלוה, [וכ"כ בפתחי חשן (ח"י שטרות פ"ט סוף הע' כט): "ויותר נראה שאפילו בחוב הקפת חנות ושכירות שאין שמיטה משמטת, אם נתן לו צ'ק ע"ז הוי כזקיפה במלוה"] אלא דנראה להמשינה כסף לחלק כנ"ל דבצ'ק מזומן הוי כנותן לו לראיה בידו שיכול לגבות חובו מהבנק ומראה מקום הוא לו היכן המעות, ולא נחשב כזקיפה, או משום דכבר

מאוחר אם הוא יצא בשוק בכל שוויותו והדרך ליתן צ'ק באיחור כזה, דינו כצ'ק מזומן שנחשב כתשלום ולא כזקיפה במלוח, ונראה דבכה"ג י"ל דאינו משמט גם כשהצ'ק חזר דהדר החוב של ההקפת חנות ותליא בפלוג' הפוסקים וראה בהערה⁴², ובדין הצ'קים שמוסרים לצרכניות או מכולת בתחילת החודש עם תאריך מאוחר וע"ז קונים כל החודש אם נחשב כזקיפת מלוח או דדינו כהקפת חנות ראה בהערה.⁴³

תוקף התשלום בכרטיס אשראי כגבוי לענין שמיטת כספים

יא. כיום נהוג לשלם בכרטיס אשראי בהרבה עיסקאות וכדו', ויש לדון בתשלום בכרטיס אשראי אם נחשב כגבוי, דמש"כ פוסקי זמנינו דלפעמים הצ'ק נחשב כגבוי היינו מכח סחירותו כיון שעובר מיד ליד ככסף והוראת התשלום שבו הוא למוכ"ז, אולם שוברי הכרטיס אשראי מיועדים אך ורק למוכר עצמו ואינם כמסמך סחיר, ומ"מ נראה דאף להסוברים דהצ'ק אינו נחשב כגבוי בשמיטת כספים, ירושת בכור, מחילה, ספיקות, ושאר הענינים שדנו הפוסקים בזה⁴⁴, מ"מ בתשלום בכרטיס אשראי אף שאינו סחיר י"ל דנחשב כגבוי כיון שהאמינות ובטחון התשלום ע"י חברת הכרטיס אשראי, היא לאין ערוך, ואין כאן צורך במערך של גבייה, אלא כל התשלומים מועברים בהוראות למחשב הבנק, ומסתבר דאין בזה דין שמיטת כספים⁴⁵, ועוד דחברת האשראי היא חברה בע"מ שבזה י"א דאין נוהג כלל

נחשב כגבוי ונגוש בידו הוא, משא"כ כשנותן לו צ'ק מאוחר ס"ל לדיעה זו דנמצא שקבע זמן פרעון מאוחר על החוב. [ויש לציין דכל הנידון כאן מיירי באופן ששילם בצ'ק בלא לסכם את החוב ביניהם כגון שנתן לבעל החנות צ'ק בסכום מסויים על החשבון, דאז יש לדון אם פעולה זו נחשבת כזקיפה, אבל באופן שבעל החנות סיכם את החשבון והגישו ללקוח הרי בלא"ה הוי כזקיפת מלוח לגבי דין שמיטה כמבואר בשו"ע].
42 היינו דלמש"כ לעיל בכ"מ דבסתמא נוטלים צ'ק לשוויותו ואף כשהצ'ק מאוחר קצת, א"כ העיקר תלוי בזה דכל שהצ'ק יש לו הילוך בשוק ונוטלים אותו לשוויותו, הוי כתשלום ולא כזקיפה, ולכן עפ"י רוב לא חשיב כזקיפה בנתינת הצ'ק דאף כשיש תאריך על הצ'ק, מ"מ בכה"ג ודאי לא הוי כזקיפת מלוח כיון שנותן לו הצ'ק בתורת תשלום ואם יחזור הצ'ק הוי כזקיפה בטעות [וכמשנ"ת בספרנו פרק י' הע' 32 לגבי דין זקיפה במלוח דיני לא תבוא אל ביתו ע"ש] ויש לדמותו למי ששילם הקפת חנות במעות מזוייפות] תלוי בהטעמים שאינו משמט בהקפת חנות דלהסוברים דהסברא בהקפת חנות שאינו משמט הוא משום דהוי כקביעת זמן לאחר שמיטה א"כ בכה"ג כששילם במעות מזוייפות או בצ'ק שלבסוף חזר מ"מ לגבי שמיטה י"ל דחשיב קבע זמן דלגבי חלק זה הוי כאילו הוסכם שכבר הגיע הזמן לתשלום, משא"כ להסוברים דהסברא בהקפת חנות דאינה משמטת הוא משום שהוא סוג חוב אחר י"ל דכאן דהוי זקיפה בטעות חזר החוב של הקפת חנות דאינו משמט, אמנם בצ'ק לזמן מאוחר ביותר שאינו יוצא בשוק בשוויותו מחמת איחורו אז הוי כזקיפה במלוח וצריך פרוזבול.

43 יש לדון בהני חנויות שבעל החנות נוטל צ'ק מהקונים בתחילת החודש על סכום הקניה הממוצעת שבמשך החודש אם נחשב כהקפת חנות שאינו משמט, ולכאו' בכה"ג י"ל דתליא בסברות הנ"ל בהע' 40 בגדר הקפת חנות, דאם מה שאינו משמט הוא משום דאי"ז דרך הלואה ה"נ י"ל דלא חשיב דרך הלואה, אבל אם הסברא משום שמאריך הזמן, א"כ כאן הרי ביקש מתחילה צ'ק לזמן מסויים ונמצא שקבע זמן פרעון, אך מ"מ י"ל דחשיב כתשלום מראש ולא כזקיפה וכעין מש"כ לעיל כשמשלם בצ'ק בתורת תשלום וא"כ אינו משמט אף בכה"ג ויל"ע בזה.

44 וכמשנ"ת לעיל פלוג' הפוסקים אם שביעת משמטת חוב שניתן עליו צ'ק, וראה עוד בספרנו בפרק יד אם הבכור יורש בזה פי שנים, וכן לענין נדוניית חתנים כשנתן צ'ק להחתן על הנדוניא, וכן לענין מוחזקות בספק הבא ממקום אחר, וכן דלא מהני מחילה על חוב שניתן עליו צ'ק.

45 כן נראה פשוט, ובעצם בחוב שזמן התשלום של חברת הכרטיס אשראי היא לאחר שמיטה, הרי בלא"ה הוי כקובע זמן לאחר שמיטה, ואף בחוב שזמן התשלום היה קודם סיום שנת השמיטה והתעכב התשלום משום שביטה בבנק וכדו', מ"מ נחשב כגבוי ואינו משמט החוב של חברת הכרטיס אשראי אליו, ואף שלמעשה הרי זה כשאר חוב מ"מ נראה דלפימ"ש לעיל שם מדברי האגרות משה דכשנתן צ'ק על חוב אינו משמט כיון דאסור לבטל הצ'ק בדיא דמלכותא, א"כ כש"כ בנידו"ד דאין שום אפשרות בד"מ לבטל הוראת התשלום בכרטיס אשראי וא"כ פשוט דחשיב כגבוי ומוחזק.

דין שמיטת כספים⁴⁶, אך עצם התשלום בכרטיס האשראי לא אמרינן דנחשב כהקפת חנות אלא זהו כזקיפת מלוה ולכן היה שייך בו דין שמיטת כספים לולי הטעמים הנ"ל.⁴⁷

שמיטה במעות המופקדים בבנק שיש לו היתר עיסקא או ללא היתר עיסקא

יב. כמו שנתבאר דין שמיטת כספים בחוב שניתן עליו צ'ק או כשולם בכרטיס אשראי, יש לדון גם בדין השמטת כספים במעות המופקדים בבנק, הן לגבי חשבון במצב זכות דאז הוי כמלוה מעותיו לבנק וכן בתכניות החסכון למיניהם, והן לגבי חשבון שהוא במצב חובה דאז הוי כלוה מהבנק, ובבנקים שיש להם היתר עיסקא א"כ יש לדמות למעות שבעיסקא דמבואר בשו"ע ד"א דעל חלק המלוה משמט ועל חלק הפקדון אינו משמט⁴⁸, וי"א דאף חלק המלוה עדיף משאר חוב ואינו משמט⁴⁹, וי"א דבזמנינו כיון שנותן להבנק שמלווים המעות ומוציאים בהוצאה חשיב כמלוה בתנאי עיסקא, א"כ אף חלק הפקדון גרע משאר פקדון ודינו כמלוה ומשמט⁵⁰, ובבנקים שאין להם היתר עיסקא מ"מ לדעת הסוברים דממון שבבנק נחשב כאישיות משפטית, י"ל דאין בזה איסור לא יגוש ואין צריך פרוזבול⁵¹, ויש חולקים וראה בהערה⁵², [ובדין השמטה בין בעלי השותפות בבנק ראה בהערה⁵³].

46 ראה מה שהבאנו להלן בסמוך בנידון זה אם חוב של חברה בע"מ משמטת בשביעית.
47 כן נראה לכאן דודאי הנכנס לחנות ומשלם בכסף שנתברר שהם מזוייפות וכדו' ונשאר חוב לבעל החנות לא נחשב כחוב של הקפת חנות [היינו להסוברים דקנייה חד פעמית בחנות אינה נחשבת כהקפת חנות ראה שמיטת כספים כהלכתה פרק ט] לא מיבעיא לפי הטעם שחוב של הקפת חנות אינו משמט משום דהוי כקביעת זמן לאחר שמיטה אלא אף להטעם דהוי סוג חוב אחר, זהו בהקפת חנות ממש משא"כ בחוב שנשאר משום קנייה שעדיין לא שילם לכאן נחשב כחוב רגיל, ואף אם נאמר דהוי כהקפת חנות מ"מ התשלום עם כרטיס האשראי נראה דנחשב כזקיפת מלוה, דלא דמי למשנת"ל לעיל דכשנתן צ'ק לא הוי כזקיפת מלוה דשא"ה שנותן לו הצ'ק לשם תשלום בגוף הצ'ק וכנ"ל, אבל כאן זוקף דמי המקח בחוב על חברת הכרטיסי אשראי ובאם מאיזו סיבה לא ישלמו נשאר החוב עליו אם החברה לא גבתה ממנו כמשנת"ל בספרנו פרק יח הע' 107.

48 כ"כ בשו"ע (ח"מ ס"י סז סעיף ג): "מי שיש לו עיסקא מחבירו השביעית משמטת פלגא שהיא מלוה", ומבואר דאף בעיסקא גמורה ס"ל דחלק המלוה משמט.

49 כן מבואר בקצות החושן (סז ס"ב): "ובעיקר הדין הנה מדברי רש"י נראה דחלק מלוה מהני לענין קידושין ומכר, שכתב בפרק האיש מקדש (קידושין מז, א) גבי מקדש במלוה אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה, וכתב רש"י ז"ל, להוצאה ניתנה הלוה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו, ומשמע דהיכא דמחויב להעמידה בעיסקא דינה כפקדון. וכן משמע מלשון רמב"ם פ"ה מאישות (ה"ג ז"ל, מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו עכ"ל. והיינו דאע"ג דעדיין בעין כבר עברה הנאתו, ומשמע גבי עיסקא דאסור למשתי ביה שיכרא א"כ הרי בא לה הנאה מחודשת על ידי קידושין שתוציא אותן לכל מה שתראה" וכן מוכח מדברי הפוסקים שהבאנו בספרנו פרק יט הע' 82 שכתבו דלגבי ירושת בכור אף חלק המלוה חשיב מוחזק ולא ראוי, מוכח דאין לזה דין מלוה ולדידהו לכאן אינו משמט, וכן מוכח ממש"כ בשו"ת חקרי לב (ח"מ ח"ב ס"י נב דף פח סוף ע"ג) שתמה על הבית יהודה שכתב דחשיב מוחזק אף חלק המלוה: "ועוד הרי מרן בשו"ע פסק שהשביעית משמטת המלוה שבעיסקא אלמא דחשיבא ראוי", ומוכח שהבין לדעת הבית יהודה דחשיב מוחזק לגבי בכור ה"ה דא"צ פרוזבול בזה.

50 היינו למש"כ בספרנו (שם בהע' 55 מדברי הפוסקים לחלק בין עיסקא גמורה להלוואה בתנאים של עיסקא דאז אף חלק הפקדון חשיב כמלוה לגבי ירושת בכור, א"כ ה"ה לגבי שמיטה חשיב כמלוה ומשמט אף חלק הפקדון.

51 כ"כ בספר עטרת משה (ח"מ ס"י סז סק"י), דכיון דלהני פוסקים חשיב כשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, א"כ אין כאן לא יגוש דכשהבנק חייב לו הרי אינו תובע לאדם מסויים אלא מנכסי הבנק, וכן כשהבנק תובע ממנו נחשב שאין כאן תובע אלא הקופה תובעת ממנו, ובשמיטת כספים כהלכתה הביא הגר"ש"א שטרן שליט"א ששמע כן מהגר"ש אלישיב שליט"א (ע"ש בפרק י סעיף ג ובשביבי אש ס"י יא), וכן כתבו עו"פ ראה באור לציון (שביעית פ"ו א) שכתב לצדד כן, ובמשפטיך ליעקב (ח"א ס"י כה) כתב דתלוי בגדר

קביעות זמן אלאחר שמיטה, מעות שבכספומטים, כשהחשבון ע"ש אשתו או בנו

יג. הסברות הנ"ל מועילות לפטור מפרוזבול הן במעות שהבנק חייב לו והן במעות שהוא חייב לבנק, ויש שכתבו לצדד דלגבי מעות שהבנק חייב לו בכל אופן אין צריך פרוזבול, דכיון שהבנק סגור בערב ר"ה ואין אפשרות למשוך הכסף מהבנק, הוי כקביעות זמן אלאחר שביעית⁵⁴, ויש להוסיף דכיון שכל זמן שלא תבע מהם המעות עדיין לא נתחייבו להחזיר, א"כ לא חשיב כחוב שהגיע זמנו כלל⁵⁵, [ולגבי המעות המונחים בכספומטים ששייך למשוך מהם כל הזמן ראה בהערה⁵⁶], אך למעשה כדי לצאת מכל ספק עדיף שהן בעלי הבנק יעשו פרוזבול שיועיל לגבי כספים שהלוו לאחרים, והן הלקוחות שיועיל לגבי כספים שהם

השמטת כספים בשביעית, דאם זה אפקעתא דמלכא, י"ל דזה שייך גם בחברה בע"מ, אבל אם בעינן שהמלוה ישמט א"כ כשהמלוה הוא אישיות משפטית אין כאן מי שישמט וכן כשהלוה חברה בע"מ אין חיוב כלפיו לשמט ע"ש, וראה עוד מש"כ הג"ר יהודה אריה הלוי דינר בקובץ קול התורה (גל' נב עמ' קצה) דכל חנות שהוא חברה בע"מ אינה משמטת חובותיה בשביעית.

52 הגרש"א שטרן שליט"א בשביבי אש (שם) כתב דכיון שדברי העטרת משה בנויים על דברי התומים (סז סקכ"ה) דאין שביעית משמטת מלוה שיורשים חייבים מחוב אביהם כיון שזהו שעבוד הגוף בלא נכסים, ועפ"י האריך הגרש"א שטרן שליט"א בראיות דשייך לא יגוש אף בתביעה מיורשים ועוד דבתומים במקור"א (סו סקמ"ג) העלה דיש שעבוד הגוף אף ביורשים ולכן נשאר בצ"ע בדיון זה, אולם למעשה יש לחלק דאף אם נאמר שביורשים יש איסור לא יגוש גם בלא שעבוד הגוף זהו משום דעכ"פ יש כאן בעלים על הנכסים ולמעשה הריהו נוגשם, ולכן יש בזה איסור אף כשרק נכסים משועבדים בלא שעבוד הגוף, אבל בבנק להני דיעות דחשיב כאישיות משפטית, א"כ אין כאן בעלים כלל ששייך לחול עליו שם איסור נגישה והיה אפשר להקל בזה, אולם בלא"ה הרבה פוסקים נקטו דמעות שבבנק הוי כהלואה גמורה לשותפים וא"כ יש בזה איסור נגישה.

53 הנה דין זה תליא ג"כ במשנ"ת בספרנו פרק יט בגדר מעות שבבנק דלדעת המהר"ם שיק שכתב וז"ל: "וכיון שביררנו שכל בעלי השותפות הם רק כמלוין ולוין א"כ אפילו אם עדיין כל המעות בעין מה שהניחו הא קיי"ל דמלוה להוציא ניתנה ואינה בעין וכו'", א"כ כיון שנחשב כהלואה מזה לזה לכא' צריך פרוזבול בין בעלי הבנק עצמם, אך למשנ"ת שם דרוב הפוסקים נקטו דהוי כמכניס לשותפות בעלמא דינם כמעות שבין שני שותפים דלא נחשב כהלואה מזה לזה להצריך פרוזבול בין השותפים [כמבואר בס"י סז סעיף ד], אך לגבי מעות שהבנק חייב לאחרים או שאחרים חייבים לו אין שייכות לנדון זה, דאף אם נידון כפקדון לגבי בעלי הבנק אבל האחר נחשב כמלוה ולוה עם הבנק.

54 כ"כ הגרמ"ג שפירא שליט"א במשנה כסף (בהוספות עמ' 3-5): "יתכן מאד שאין צריכים פרוזבול שהרי ידוע לכל שהבנקים נסגרים בערבי שבתות והגים בחצי היום ואינם נפתחים ועונים לרשות הקהל עד למחרת השבת או החג וכו', ולפי זה כל שלא בא להוציא הכסף עד שעת סגירת הבנק, הרי הוא מאריך עם זה את זמן פרעון החוב עד לאחר שבת וחג וכו', ונמצא לפי"ז בערב ר"ה של מוצאי שביעית עם סגירת הבנק נארך ההלואה והורחב הזמן עד למחרת ר"ה וכו' ואין שביעית משמטתה", וראה בזה להלן הע' 59.

55 ראה במשנה כסף שם בהמשך דבריו שכתב לדון אם הסיבה שאין הבנק עושה שום פעולה הוא רק סיבה טכנית שאין רצון הפקידים לעבוד בזמן זה, א"כ לא חשיב הארכת זמן, ודן אם חשיב כסתם שזמנו ל' יום די"א שמשמט אף בתוך הל' כיון שיכול לתובעו, אך למעשה מסיק בסו"ד דכיון שכאן ההלואה נעשית ללא הגבלה של זמן נמצא דבשעת חלות ההשמטה חשיב שהחוב עדיין לא חל כלל, ונראה להוסיף עוד לפי מה שנתבאר בספרנו פרק יט הע' 42 דהחוב של הבנק ללקוח הוא לפי דרישה, דהיינו שכל זמן שהלקוח לא דרש את הכסף הבנק אינו חייב להחזירו, וכיון שהבנק פועל בשעות מסוימות מאיזו סיבה שהיא, הרי זה כאילו הותנה מראש ששעת התביעה לחוב זה היא אך ורק בשעות אלו, ונמצא כשהבנק נסגר בערב ר"ה שוב מעתה אין אפשרות לתבוע עד לשנה הבאה, ונמצא שעדיין ליכא שום חוב.

56 הנה לפי הסברא הנ"ל דהוי כחוב שעדיין לא נתבע ולא חל חיוב תשלומין, היה אפשר לדון דהתינה לגבי המעות שבבנק, אבל בהני מעות שהבנק מכין במכשירי הכספומטים למיניהם שיכולים למשוך כל לקוח סכום מסויים, ונמצא דהוי כאילו הבנק הכין ללוה מעות במקום מיוחד לתשלום חובו, וכרטיס הכספומט הוא כעין מפתח להוציא הני מעות, וא"כ הוי כחוב שכבר עומד לשלם, וכזה לא שייך הסברא שהבנק סגור דהרי זה פועל גם כשהבנק סגור, וא"כ לכה"פ כהסכום שיכול למשוך בכספומט יחול דין שמיטה, ונראה

הפקידו בבנק⁵⁷, ובכל אופן גם כשלא עשו פרוזבול אין מנהל הבנק יכול לומר משמט אני וראה בהערה⁵⁸, ודין חשבון שהוא על שם האשה או על שם בנו אם סגי בפרוזבול של הבעל או האב ראה בהערה⁵⁹.

שמיטת כספים כשיש למלוה הוראת קבע, וואוטשער, צ'ק מטשערעטי ומוסדות צדקה

יד. נראה פשוט דבאופן שהלוה נתן למלוה הוראת קבע לתשלום החוב לא נחשב כגבוי לענין שמיטת כספים, כיון שיש בו תנאי מפורש שיכול לעכב ההוראה בכל עת⁶⁰, וכן כשיש לו וואוטשער⁶¹ ג"כ מסתבר שלא נחשב כגבוי לדין שמיטת כספים שכן גבייתו של הוואוטשער הוא ענין מסובך, וצריך לפורטו קודם על צ'ק ואח"כ ניתן לגבות הצ'ק בבנק

דמצד אחר אינו משמט בזה דכיון שהבנק הכין לו מקום והניח שם הכסף הוי כאילו כבר שולם לו חוב זה דנחשב כגבוי, דלא מיבעיא אם נאמר דכל לקוחות הבנקים יש להם כעין שותפות בשימוש בכספומט ונחשב כחצירו המשתמרת א"כ הרי כבר הונח שם התשלום, אלא אף א"כ דלא נחשב ככסף מ"מ הרי ידוע מש"כ הנתיחה"מ (סי' שדמ) לחדש דלוה שייחד מעות לתשלום חובו והודיעו למלוה, דחשיב כפרעון אף כשעדיין לא הגיע ליד המלוה, וה"נ בנידו"ד חשיב כפרעון, וראה מש"כ בקובץ בית אהרן וישראל (גל' צו שנת תשס"א עמ' קנח) להקל באופן שלא עשו פרוזבול דמטעם הנ"ל י"ל דכספים שבבנק נחשבים כחוב שאין בזה לא יגוש וראה עוד בהע' הבאה מש"כ בזה.

57 דבזה יצאו מידי כל ספק וכ"כ במשנה כסף שם, והביאור בזה די"ל דמה שאינו יכול לתבוע כשהבנק סגור, אי"ז נחשב כקביעות זמן להחוב אלאחר שמיטה דלמעשה כבר הגיע זמנו אלא שיש עיכוב טכני שאינו יכול לבצע עתה את הגבייה וא"כ לפי"ז צריך פרוזבול, ומש"כ דהמעות שבכספומטים הוי כגבוי וכתשלום פרעון ג"כ אינו מוכח דכיון שאם לא ימשכנו ישאר הכסף של המלוה והלוה ישאר בחיובו א"כ אי"ז כתשלום גמור, ומש"כ הנתיחה"מ לפרעון היינו בייחוד גמור משא"כ כאן דתלוי ברצון המלוה אם למשוך או להשאיר שם הכסף, אך באופן שלא עשה פרוזבול יש מקום לומר שמשמט.

58 כן נראה פשוט דאין זה בסמכות מנהל הבנק דלא הוסמך רק לטובת הבנק, ובפרט למשנת דהוי ספיקא דדינא אם יש חובת השמטה על הבנק, וראה מש"כ הגר"נ קרליץ שליט"א בחוט שני (שביעית ח"ב עמ' תלג) לדון באדם שהבנק נתחייב לו כסף לאחר שעשה פרוזבול ואמר למנהל הבנק משמט אני, אם בסמכות של מנהל בנק לומר אעפ"כ דנמצא שנותן לו מתנה מכספי הבנק, ומסיק דכיון שהמנהל ממונה מטעם הבנק על עסקי הבנק ויש לבנק ענין בזה להחזיר לו מעותיו שהפקיד אצלם שפיר הוא בסמכותו ע"ש, וראה בדיני שביעית (הוצאת דגל ירושלים פרק לא סעיף י'): "המפקיד כסף או המחאות בבנק לאחר שעשה פרוזבול כשעל ידי הפקדה זו תוקף לחשטונו יתרת זכות, יעשה פרוזבול נוסף".

59 במשנה כסף דן באופן שהחשבון ע"ש האשה, וכתב דאם המעות שמפוקדים שם הם של בעל ורק החשבון נפתח על שמה בלבד, כיון דמה שקנתה אשה קנתה בעלה סגי בפרוזבול שהבעל עושה, ואם החשבון הוא ממעות שלה שאין לבעלה זכות בהם, צריכה לעשות פרוזבול בנפרד, ומה שלא שמענו שאשה עושה פרוזבול אינה ראייה, דבאמת יש להודיעם שחייבים לעשות פרוזבול, וראה בדיני שביעית (הוצאת דגל ירושלים פרק לא סעיף ג'): "אשה שיש לה חשבון בנק נפרד שאין לבעלה רשות בממון זה, תעשה פרוזבול בעצמה, ומועיל שיעשה בעלה פרוזבול עבורה מדין זכיה ויודיענה על כך".

ובדין חשבון ע"ש בנו, אם הוא סמוך על שולחנו בלא"ה שייך הכל לאב וסגי בפרוזבול דידיה, ואם אינו סמוך על שולחנו, אבל למעשה כיון שהבנק אינו מנהל חשבון לקטן רק באפורופסות של האב עד להגיעו של הבן לגיל 18, נמצא שלמעשה האב הוא זה שצריך לעשות הפרוזבול ע"ש, וכשיגדיל הבן יעשה בעצמו פרוזבול.

60 והיינו שאם לא גבה הוראת קבע שזמנה היה בתוך שנת השמיטה, הוי כחוב בעלמא על בעל החשבון ויש בזה שמיטת כספים, [אבל לגבי חיובים עתידיים שזמנם חל לאחר שמיטה, בלא"ה אינו משמט].

61 בספרנו פרק כ הארכנו בביאור גדר שטר הוואטשער שנהוג בבריטניה ובמקומות נוספים, ותמצית הדברים שזהו כעין צ'ק פנימי שהונהג בין הקהילות ואין לו תוקף מדינא דמלכותא, וגם הוא מיועד לגבותו רק ממעות שנתיהודו לכך בהמוסדות שמגפיקים הוואטשערס ואין לו סחירות כלל רק פורטים אותו אצל סוחר בנימי אחוים ניכרים ולכן אף להסוברים שהצ'ק נחשב כגבוי אבל הוואטשער אינו כגבוי.

ואין זה שטר סחיר כ"כ⁶², וכן כשיש למלוה צ'ק מטשערעטי של הלוח⁶³ כיון שצ'ק כזה אינו צ'ק סחיר כשאר צ'קים אי"ז כגבוי⁶⁴, אך מטעם אחר יש לומר שאינו משמט בוואוטשער וצ'ק מטשערעטי כיון שזהו מעות של צדקה דאינו משמט וכן הוא בכל צ'ק של מוסדות צדקה.⁶⁵

הערה ברין השמטה בהתחייבות לספק מוצר,

והדין בזכויות שבכרטיסיות או כרטיסים מגנטיים

טו. יש להעיר דלפעמים לאחר שכבר נכתב פרוזבול רוכשים מוצר בחנות ובעל החנות מתחייב להביא את המוצר לבית לפני ר"ה ולפעמים ההספקה מתאחרת אלאחמ"כ, ויש בזה ספק חיוב השמטה דלהסוברים דהקפת חנות אינה משמטת משום דאי"ז דרך הלואה, ה"נ אין זה דרך הלואה, אך להסוברים דהטעם בהקפת חנות משום שקובע זמן אלאחר שמיטה כאן הרי קבעו הזמן לפני שעת ההשמטה, ויש לעשות במקרה זה פרוזבול נוסף⁶⁶, אמנם בכרטיסיות שיש בהם זכויות נסיעה בתחבורה הציבורית [וכן כרטיס מגנטי של זכויות שימוש שונים, או כרטיס לזכויות צילום מסמכים וכדו'] שזהו כשטר חוב על הזכויות שאמור לקבל באמצעות הכרטיס⁶⁷, נראה דאין בזה דין השמטה דלא נחשב כגביית חוב אלא כמימוש זכיית שירותים עתידיים שרכש עם קניית הכרטיס, ואף אם נאמר שזהו רק התחייבות של בעל הכרטיס והוי כחוב נראה דאי"ז נחשב כחוב כלל כיון שאין אפשרות לתבוע נגדו ממון וראה בהערה.⁶⁸

62 דעל הוואוטשער צריך להנפיק כנגדו צ'ק ולצרף המלצה והוכחה שניתן לצדקה ולכן פשוט דכיון שאין זה סחיר וגם אין לזה שוויות מלאה בשוק, א"כ עיקר שוויותו לגבותו והרי זה כשאר שטר חוב שנחשב כראוי לירושת כבוד, וכן לשאר הדינים דנפק"מ אם חשיב כגבוי, וכש"כ שיש לחוש דגרע משטר חוב כנ"ל.

63 יעויין משנ"ת בספרנו בפרק כ ענין הצ'קים מטשערעטי שהוא צ'ק מחשבון מיוחד המיועד אך ורק לכספי צדקה וכל צ'ק שמונפק מחשבון זה הוא רק לנצרכים ואין לצ'ק כזה הילוך בשוק וחייבים לרשום בו שם המקבל ואינו כצ'ק למוכ"ז.

64 דכל הסכרא שהצ'ק כגבוי משום סחירותו ובוה אין שום סחירות ואינו מועבר מיד ליד ככסף. 65 דקיי"ל שמעות של צדקה אין בזה דין השמטה דאין כאן מלוה פרטי, ולפי"ז כל צ'ק וחוב של מוסדות צדקה אינו משמט.

66 לעיל הע' 40 הבאנו שני הטעמים מש"כ הפוסקים בדין הקפת חנות, ונפק"מ בנידו"ד אם יש כאן השמטה. 67 ראה מש"כ בספרנו פרק כ הע' 86 שני מהלכים בזה בגדר הזכות שרוכשים בכרטיסיות וכרטיסים מגנטיים של מקוואות צילומים וכדו', א. י"ל שהקנין נעשה מעכשיו בשכירות המקום והשירותים ונמצא שכבר זכה בקנין השכירות של החברה, ב. י"ל דהוי התחייבות על העתיד שהחברה מתחייבת לתת לו שימוש כשיעלה לנסוע באוטובוס שלהם, ונמצא שהכרטיסיה היא התחייבות על השירות שיקבל כשירצה.

והנה לגבי כרטיס חודשי שזמנו על לאחר השמיטה א"כ בלא"ה אינו משמט דהוי כמלוה לעשר שנים דאינו משמט, כן הוא בכרטיסים החודשיים של המקוואות וכדו', אולם בכרטיסיית אוטובוס או כרטיס של הלוך ושוב או כרטיס של זכויות צילומים וכדו' שזמן מימוש גבייתו הוא מיד א"כ הוי כהגיע זמן הפרעון ואם נאמר דהוי כחוב על החברה י"ל דמשמט אם לא מהטעם האמור בסמוך.

68 והיינו דלא מיבעיא אם כבר זכה ורכש את הזכות נמצא דאי"ז גביית חוב כלל, אלא אף אם נאמר שזכה רק בהתחייבות מהחברה לקבל מהם השירות, מ"מ שמעתי ממו"ר רה"כ הגר"פ פרנקיל שליט"א דעדיף ממשנ"ת לעיל בהתחייבות לספק מוצר דשם ההתחייבות היא על הן או דמיהם שאם לבסוף לא יספק לו את המוצר יכול לחייבו בתשלום דמיו, משא"כ בהני כרטיסים וזכויות ההסדר הוא דוקא לקבלת השירות ואם לא ינצל את זכויותיו אין לו זכות לקבל דמים וכן נכתב במפורש על הכרטיסים: "כרטיס זה מקנה לבעליו זכות נסיעה חופשית בקוי השירות של אגד באיזור המצויין על פני הכרטיס וכו', במקרה של אובדן, גניבת, או השחתת הכרטיס לא תהא זכות לקבל כרטיס חילופי או כל פיצוי אחר, תנאי השימוש דלעיל הינם בהתאם להוראות המפקח על התעבורה וכפופים לשינויים", וכ"ה בכל שאר כרטיסי הזכויות שמקבלים הנחה על רכישה מרוכזת אך חייבים לנצל את הזכות ואין אפשרות לדררוש חזרה את הכסף וחוב כזה אינו משמט

ספק אם שמטתו שביעית אם מותר לגבותו

טז. מכל האמור למדין דבחוב שיש ע"ז צ'ק [עכ"פ כשהצ'ק ניתן בתורת שטר] נחלקו פוסקי דורנו אם בעינן פרוזבול או לא ויש בזה חילוקי דינים כמשנ"ת, ולמעשה הוא ספיקא דדינא⁶⁹, ולפי"ז באופן שלא עשה פרוזבול ורוצה לגבות תליא בפלוגתת הפוסקים, י"א דכיון דשביעית בזמן הזה דרבנן הוא רק ספק דרבנן ואזלינן לקולא לתובע וגובה, וי"א דנחשב כספק ממון דאזלינן לקולא לנתבע והמוציא מחבירו עליו הראיה וראה בהערה.⁷⁰



כלל, ויש להוסיף עוד דכיון שיכול כל עת לממש את זכותו ואף יש אפשרות למכור את הכרטיס לאחרים והוא כשטר למוכ"ז, וא"כ י"ל דנחשב כגבוי וכממרני ועוד דאין כאן צורך בגביית החוב אלא בעל הכרטיס יכול בכל עת לממש את זכותו ולנסוע באוטובוס או לעשות צילום בחנות וכדו' ומיקרי של אחיך בידך. 69 כמש"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ט סקפ"ב) דהוי ספיקא דדינא וז"ל: "נתן למלוה צ'ק יש דיעות בזה אם משמט", ובציון הלכה מציין למש"כ בשמיטת כספים כהלכתה שיטות פוסקי דורנו בזה ע"ש.

70 הנה ברא"ש (מכות ג, ב) בספיקת הגמ' במלוה לחבירו לעשר שנים משמע דספק לקולא, ובב"י (סז סי"ד) הקשה דהא הוי חומרא לנתבע שמשלם חובו ותירץ דכיון ששורש השאלה היא בענין איסור אם נוהג שמיטה באופן זה, אזלינן לקולא למלוה ומותר לתבוע בספק דרבנן, ולפי"ז בנידו"ד לכאו' כשהספק לגבי גדרו של הצ'ק אם חשיב כתשלום על החוב לכאו' הוי כספק ממון, ובאופן שהספק אם נחשב כזקיפת מלוה י"ל דהוי כספק איסור וכ"כ בהגה' והע' (סז אות קיח) דכשהספק אם הוי כגבוי הוי ספק ממוני, וכשהספק בממון שבבנק אם נוהג שביעית בזה הוי ספק איסור ע"ש, ובשער משפט (סז סק"א) ביאר דזהו משום דהחוב ודאי ואיסור שמיטה הוא ספק דרבנן ולפי"ז בכל אופן של ספק משלם.

ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב סי' מ) נתקשה בדברי הב"י דהא שורש השאלה היא הממון אם משמט ואמאי ניזיל לקולא, וביאר באופן אחר דבכל ספק מותר לתבוע משום דבמקום ספק לא תיקנו כלל דין השמטה, וכע"ז כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קנט) דהוי כספק תקנה דאוקימנא אד"ת דאינו משמט מה"ת בזה"ז [וראה באחיעזר ח"ג סי' פב אות ה ששולל מהלך זה דלא דמי לשאר ספק תקנה וע"ש במנח"י מהלך נוסף בזה], ולדבריהם ה"ה בכל ספיקות דידן, וכן לפי ביאורו של הגאון מטשעבין בדובב מישורים (ח"ב סי' י) דיש שני דינים א. פטורו של הלואה לשלם דזהו דין ממון, ב. האיסור של המלוה לתבוע דזהו דין איסור, וכיון שהמלוה מותר לתבוע מספק איסור דרבנן, הלואה אינו יכול ליפטר בטענת קים לי דהוי כאיני יודע אם פרעתיך, וע"ש דא"ש רק לדעת התומים דא"י א"פ חייב אף בלא הו"ל למידע אבל להש"ך דבספיקא דדינא פטור עדיין צ"ע, ועכ"פ אף לפי"ד רק עפ"י דעת התומים גובה בכל ספק, וע"ע באחיעזר הנ"ל מש"כ בזה,

וחלק מהדברים העירני ידידי הרב פנחס רוזנבוים שליט"א מח"ס אסוקי שמעתתא.

ונראה דלפימש"כ בספרנו פרק יד סעיף ל דיי"א דבאופן שיש בידו צ'ק ויש ספיקא דדינא ממקום אחר יכול לגבותו דנחשב כמוחזק מכה הצ'ק א"כ ה"ה בנידו"ד, ואף דכתבנו שם דיי"ת אבל בצירוף מש"כ דלהרא"ש בלא"ה יכול לגבות חובו נראה כמש"כ.

הרב נתן פערלמאן

בענין יו"ד מנחם אב

שני ימים תשעה באב תשיעי ועשירי ותשעה באב חל בשבת ונדחה נראה דאין צריך להתענות יום אחד עשר דהא עשירי גופיה חומרא יתירה הוא והא קמן חזינן דאפילו ביום עשירי גופיה אקילינן בעובדא דרבינו יעבץ (א"ז ח"ב סי' ת"מ) ואם כן אחד עשר מנין לנו, אבל שלא לאכול בשר ולשתות יין ליל מוצאי תשעה באב נ"ל דיש ג"כ למנוע כהאי גוונא למי שנוהג שלא לאכול במוצאי תשעה באב דאין זה משום חומרא דרבי יוחנן בן זכאי דבו נשרף ההיכל, דאפילו מי שאוכל ביום עשירי בשר יש שנמנעים במוצאי תשעה באב משום חומרא דתענית ואבילות של יום ושייך לכין המצרים:

והכי איתא בש"ע, בתשעה באב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי. הגה: ויש מחמירין עד חצות היום ולא יותר (הגהות מיימוני). אם חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום א' מותר לאכול בשר ויין יום ב' אבל בלילה אסור מפני אבילות של יום (מהרי"ל). [ובמ"א ס"ק ג' מבוואר דיש שהיו מתענין בעשירי עד חצות, ובברכ"י ס"ק א' איתא דיש שהיו מתענין עכ"פ ליל עשירי.]

א

מבוואר דבני ספרד אוסרין בשר ויין כל היום ובני אשכנז עד חצות. וכן איתא נמי במ"א ס"ק א' במש"כ לענין הסעודה שעושין בלילה שלפני החתונה במקום שאין משלחין באותו פעם סבלונות דלא הוי סעודת מצוה ולכן אין לאכול בשר וכן שמעתי מרבנן קשישי, ומכ"ש שלא יהיה שם כלי שיר עד אחר חצות יום עשירי, וכ"כ אח"כ שם בשם רש"ל שאין לרחוץ ולספר ולכבס עד חצות. וכן נוהגין, אף כי בב"ח

בטור או"ח סי' תקנ"ח, תניא (תענית כ"ט ע"א) בז' באב נכנסו ע"ג להיכל, ואכלו בו ושתו בו וקלקלו בו יום ח' וט' עד שפנה היום, לעת ערב הציתו בו האש ונשרף עד שקיעת החמה ביום י'. והיינו דא"ר יוחנן אלמלא הייתי התם קבעתיו ב' שרובו של היכל בו נשרף. ואיתא בירושלמי (תענית פ"ד ה"ו) רבי אבין ציים ט' וי' ר' לוי ציים ט' וליל י', מפני שלא היה בו כח לצום כל יום י' צם ליל י'. ואנו בזמן הזה תש כחנו ואפי' ביום הכיפורים שהיה ראוי לעשות מספק ב' ימים אין אנו מספיקין, ומכל מקום מנהג כשר הוא שלא לאכול בשר בליל י' ויום י' רק להשיב הנפש שיהא קרוב לעינוי:

[ומבוואר בגמ' שם דהטעם שאעפ"כ קבעוה בתשיעי משום דאתחולי פורענותא עדיפא. ונראה לומר עומק הפשט בזה עפ"מ דאיתא בספה"ק דתיכף לחורבן נחמה, ומייד עם תחילת החורבן כבר מתנוצץ אור הגאולה. ולכן מראין נחמה בחציו השני של יום ט"ב אע"ג דדוקא אז הציתו בו האש, וכן איתא דבט"ב נולד משיח. [כדאיתא בסי' תקנ"ד סכ"ב ברמ"א לענין מלאכה ובבאה"ט שם ס"ק ד' לענין תהלים ושיר היחוד ובסי' תקנ"ה ס"א לענין תפילין ובסי' תקנ"ט ס"ג לענין ישיבה לארץ ובס"ז שם לענין מילה ובבאה"ט סי' תקנ"א ס"ק ל"ו דהנשים נוהגות לרחוץ ראשם ממנחה ולמעלה וזקנים הראשונים הנהיגו זה כי משיח נולד בט"ב וצריך לעשות זכר לגואל, ע"ש.] וממילא לא שייך לאסור יום יו"ד מדינא, דהרי זהו כבר זמן של נחמה וגאולה, ולא שייך בזה אלא מנהג כשר. ודוק.]

ובב"י, כתב הרב דוד אבודרהם (עמ' רנג) שהרא"ש היה נוהג שלא לאכול בשר בליל עשירי, ובהגהות מיימון כתב יש בני אדם שמתענים מבשר ויין עד חצי יום עשירי: כתוב בתשובת מהרי"ל (סי' קכה) העושים

לענין תיקון בגדים. ובכה"ל ד"ה עד חצות היום מביא מהמאמר מרדכי שמיקל בזה ושמצא להרב השיורי ברכה שהתיר ג"כ ושכתב פוק חזי מאי עמא דבר. אך הבה"ל עצמו מסיק ביה דקשה להקל.

ד

עוד כתב השע"ת ס"ק ב' בשם המחבר (ס"ק ג') דהנהגין שלא לברך שהחיינו מי"ז בתמוז גם בליל ויום עשירי אסור, והב"ד הכה"ח ס"ק ח'. וצ"ע אם היינו דוקא עד חצות לדידן או דאין לחלק בזה ובכולא יומא לא שייך למימר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

והנה במאמר סי' תקנ"א ס"ק ט"ו כתב, מסתימת דברי הפוסקים משמע דתכף אחר עבור התענית במוצאי ט"ב שפיר דמי לברך שהחיינו אלא דמן הסברא היה נראה להחמיר גם בעשירי בפרט בלילה וכו' ומיהו כיון דבעיקרא דהאי דינא איכא פלוגתא וקצת פוסקים אחרונים סוברים דשפיר דמי לברך שהחיינו בין המצרים אין להקפיד כל כך וכו'. והרי דנחית לחלק בין ליל יו"ד ליומו, ומינה דה"נ איכא לחלוקי בין קודם חצות לאחר חצות. אך בכה"ח סי' תקנ"א ס"ק ר"ח בשם ס' יוסף אומץ משמע נמי דבכל יום עשירי אין נכון לומר שהחיינו.

וכ"כ בספר פסקי תשובות כאן בהערה א' בשם התעוררת תשובה, דנכון להחמיר כל היום. אך ע"ש בהערה ב' שציין למש"כ הרה"ק מבוטשאטש כאן, פ"א נסעתי עם בעמ"ח ספה"ק קדושת לוי נ"י, ובמוצאי ט"ב נתנו לי לברך שהחיינו [ונראה לומר דהיינו כדי להראות הנחמה, וכנ"ל] והוליתונו לרחוץ בבריכה בלילה קודם קדוש לבנה ולא עלה בלבי ספק להרהר אחר אנשים חשובים שהיו עמו. וכעת ראיתי בשו"ת מהרש"ל ע"ה סי' צ"ב ודבריו משמע שלא יתכן כן, מלבד הרחיצה שכ' גם המג"א ע"ה למנוע, גם ברכת שהחיינו נכון למנוע

משמע להחמיר כל היום וכתב השע"ת ס"ק ב' בשם המחבר שיראי ה' נהגו להחמיר כל היום ושכ"כ בא"ר (ס"ק ב') דכן ראוי לעשות לת"ח ופרושים.

ב

ואמש"כ הטור שלא לאכול בשר בליל עשירי ויום עשירי רק להשיב הנפש שיהא קרוב לעינוי כתב הב"ח, נראה דר"ל דאפילו שאר מאכלים לא יאכל רק כדי להשיב הנפש אבל לא קאי אאכילת בשר דבשר אין לאכול כלל וכו', והב"ד בשכנה"ג הגה"ט ס"ק א' ובעט"ז. [וכ"כ במקו"ח בשם ספר תורת חיים שאין לאכול הלילה ההוא רק פת פירורים. ועמש"כ ס"ס תקנ"ט דאפילו בסעודת מצוה דמותר בבשר ויין, יש להחמיר בחד מינייהו עכ"פ.] אך הט"ז חולק ומפרש דה"ק הטור, לא יאכל בשר שהוא משמח אלא יאכל מאכלים אחרים שהם אינם אלא להשיב נפש, והב"ד בא"ר ס"ק א' כה"ח ס"ק ב'. [וע"ש עוד בט"ז מש"כ בהתפשטות המנהג הזה שלא לאכול בשר.] וכ"מ מסתימת הש"ע דהשמיט הא דלהשיב את הנפש ומשמע דשאר מאכלים מותר בשופי.

ג

והביא הב"ח מהמהרש"ל (בביאוריו לטור) דבעשירי אסור אף לספר ולכבס ולרחוץ ודלא כמש"כ במנהגים דמהר"א טירנא (עמ' פ"ה) [וכן איתא בשע"ת ס"ק ב' בשם מחבר דהגמ"י מיקל בכל גוונא בתספורת]. וכ"כ המ"א ס"ק א' שם בשם רש"ל בתשובה סי' צ"ב דה"ה שאין לרחוץ ביום עשירי ואין לספר ולכבס עד חצות (לבוש [בס"ס תקנ"ט]). [ודוקא ברחיצה גמורה במרחץ, דאינו אסור ברחיצה כמו בט"ב עצמו, א"ר (ס"ק ל"א) וא"ז (ס"ק ט"ז) ס"ס תקנ"ט משכה"ג סי' תקנ"ח בהגה"ט או' ד' ובאה"ט כאן.] וכ"כ במחבר"ר ס"ק א', כה"ח ס"ק ו'. וה"ה לכל שאר דיני האבלות דתשעת הימים, כמבואר במ"א ס"ק א' לענין כלי שיר וכ"א במקו"ח

ביום טו"ב תמוז ולא בלילו. והרי דהלילה הולך אחר היום בזה, וממילא דמוצאי ט"ב נמי בכלל כדי להשלים הכ"א ימים. ומינה, דכשחלים טו"ב תמוז וט"ב בשבת ונדחים ליום א' דכ"ה לגבי מוצאי יו"ד.]

אבל במהרי"ל עצמו הוסיף כאן וז"ל, וכן המנהג למי שנמנע ג' שבועות נמנע גם כן מוצאי ט' באב, ומהאי טעמא גם כן נמנע יום י' כשנדחה, וכמה מיני תעניות של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין, והמ"א ס"ק ג' הביא דברי המהרי"ל הללו וכ' דמה"ט המתענה בעשירי עד חצות אז כל היום אסור בבשר ויין בסעודה ראשונה דשייך גבה אבילות של יום וכן מ"כ. ולפ"ז משמע דד"ז הוא בכל מוצאי תענית ולא רק במוצאי ט"ב. וכ"כ הא"ר ס"ק ד' וכה"ח ס"ק טו"ב. וביותר משמע כן בדברי המהרש"ל שנתן טעם למנהג זה ע"פ ס"ח, שעיקר תענית מעלייתא היינו שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין לא בכניסת התענית ולא במוצאי תענית, והביאו הכה"ח שם וע"ש במהרש"ל. והכה"ח עצמו העיר לזה בס"ק ד' שם. [וע' מה שהביא בפסקי תשובות הערה ה' מדברי תורה מהד"ב סי' פ"ב לחלק בין תעניות יחיד לתעניות ציבור.]

ו

וחומרא זו דמוצאי ט"ב נדחה היינו דוקא בבשר ויין. כ"כ בשע"ת ס"ק ד' בשם מחבר"ר וזרע אמת דלהסתפר מותר [וע"ש במש"כ ואף מי שירצה להחמיר בזה וכו'] ומ"ב ס"ק ד'. ונראה הפשט בזה דרק שמחה כבשר ויין נאסר בזה, ולא מילי דאבלות. [וצ"ע לענין ת"ה ושהיינו, וע' בפ"ת הערה טו"ו.]

ובעיקר חומרא זו דמוצאי ט"ב נדחה ע' כה"ח ס"ק י"ט שהביא מהברכ"י (ס"ק ב') והזכ"ל (ס"ק ט') דברי מהר"ש ויטל בשער הכוונות דהרב אביו מהר"ח ויטל [נראה דצ"ל היה] אוכל בליל שני בשר אם ט"ב דחוי. ושגם הפרי"ח בליקוטים כתב דאין

להטעם שכתב שם בתשובה ללמוד מהימים שמר"ח עד ט"ב.

[אך מה שמביא הפסקי תשובות שם דגם בדע"ת נוטה להקל לברך שהחיינו כיון דגם בבין המצרים יש מתירים, הנה הוא הבין בדברי הדע"ת כדברי המאמ"ר הנ"ל, אבל באמת הדע"ת שם איירי לענין ליל י"א, וכמש"כ הפ"ת עצמו בהערה י"ב שם, ושכ"כ בשו"ת שבה"לח"ו סי' ע', אך הדע"ת אינו מיקל ביו"ד כהמאמ"ר.]

ה

ומה שמביא הב"י בשם תשובת מהרי"ל (סי' קכה) דאף בט"ב נדחה דליכא משום דין יו"ד באב אעפ"כ אין לאכול בשר ולשתות יין משום חומרא דתענית ואבילות של יום ושייך לבין המצרים, משמע מלשונו דד"ז היינו דוקא במוצאי ט"ב משום חומרא דאבילות דט"ב ומשום דשייך עדיין לבין המצרים, ולא בכל מוצאי תענית, וכדמשמע נמי מלשון הרמ"א. וכ"כ במ"ב ס"ק ה' והב"ד הכה"ח ס"ק ד'.

[ונראה ליתן טעם לשבח במש"כ המהרי"ל דמוצאי ט"ב שייך לבין המצרים, עפ"מ דאיתא במדרשים דהאבלות דבין המצרים הוי כ"א יום. [ע' למשל בטור ס"ס תקנ"א דיש פרושין שמתענין מי"ז בתמוז ואילך או עכ"פ מתענין מבשר ויין, ושי"א דהיינו כנגד שלשה שבועים שהתענה דניאל (דניאל י' ב', וע"ש גם בפסוק י"ג) והיינו כ"א יום. [ע"ש בטור ובשו"ת מהרש"ל שם עוד טעמים למנהג זה להתענות בבין המצרים. [וע' באבן עזרא שם דלדרך א' נבואה זו נאמרה ביו"ד אב כי בו נשרף הבית.] ואף דלכאורה הם כ"ב ימים, ידוע מה שאמרו רבותינו הקדושים דיום כ"ב תמוז אינו בכלל בין המצרים כל עיקר, וכל"ג בעומר בימי הספירה. וא"ש בזה דבין המצרים הם כ"א ימים ולא כ"ב, דיום הכ"ב - כ"ב תמוז - איננו בכלל האבלות.] ועמש"כ בקובץ סי' [אב אלול תשנ"ה] דיש צד דימי בין המצרים מתחילים

לגמרי. [ואעפ"כ כתב הא"א שם דכשקורים לבהכ"נ גם למנחה דעש"ק, מדת חסידות להסתפר אחר חצות אף דמותר גם קודם חצות].

ח

ויש התמהים להבין מנהגינו שלא להבדיל על היין ביו"ד באב דהיינו כשחל ט"ב ביום א' ומבדילין ביו"ד באב, מדברי המ"א כאן ס"ק א' וז"ל ופשוט דבסעודת מצוה מותרים כל הקרואים לאכול בשר דפשיטא דלילה הזו קילא מר"ח אב דהא מדינא דגמ' מותר לספר ולכבס ולהרבות בבנין של שמחה ונישואין וכל דבר ועוד דבמנהגים (מנהגי מהר"א טירנא ע' פ"ה) מתיר לאכול בשר. [וכדברי המ"א להתיר בסעודת מצוה איתא גם בט"ז סי' תקנ"ט ס"ק ז'.] וא"כ לכאורה קשיא דמה אם במוצאי שבת חזון מבדילין אנו על היין וכדעת המחבר בסי' תקנ"א ס"י, א"כ לכאורה כ"ש שיש להבדיל על היין במוצאי ט"ב דקיל טפי וכדברי המ"א.

אך באמת אין זו קושיא, דהלא אף לדברי המ"א אין לילה זו קילא מר"ח אב אלא באיכות האיסור כיון דלא נזכר בגמ' דידן, אך הא ודאי שבמהות הדברים חמיר יום יו"ד טפי, דרובו של היכל בו נשרף ויש אף ענין להתענות בו אילולא שתש כוחינו. [וכן לענין ת"ה כתב המ"א שם בסוף הדיבור בשם כ"ה דטוב לימנע והב"ד הכה"ח ס"ק ז' בלשון שומר נפשו ירחק ע"ש, ולגבי שש"ב ט"ב כתב הכ"ה רק בלשון נהגתי למנוע עצמי, הב"ד העט"ז והכה"ח בסי' תקנ"א ס"ק ר"ג, ואילו המ"א כלל לא הביא דבריו.] והא ודאי שיש לחלק בין סעודת מצוה שאין להחמיר בה כיון דאין כלל איסור מדינא דגמ' לבין הבדלה.

ותו דבדברי המהרש"ל שמביאים הפוסקים כאן במאי דאוסר ביום יו"ד אף בתספורת וכיבוס (שו"ת סי' צ"ב) מצינו סברא הפוכה לדברי המ"א וז"ל, ומ"ה נמי לא קשה איך יכולין אנו לחלוק על התלמוד

טעם לאסור בלילה שלאחר התענית. [וציין הכה"ח לסי' תקנ"א ס"ק ק"ל, שם איתא דבשער הכוונות שם כתב, ראיתי למורי ז"ל שלא לאכול בשר ולא לשתות יין מי"ז בתמוז עד מוצאי ט"ב ומט"ב בכלל אם לא שאם היה דחוי שאז היה אוכל מוצאי ט"ב וכו'.]

ז

והמ"א ס"ק א' אחר שהביא דברי הרש"ל הנ"ל דאסור גם ברחיצה ותספורת וכיבוס סיים וז"ל ופשוט דכשחל ביום ו' הכל מותר לכבוד שבת. ומבואר בשע"ת ס"ק ב' ובשם א"ר (שם) ושילת יעב"ץ (ח"א סי' צ"ו, כצ"ל) דהיינו אפילו בשחרית. ומבואר בשילת יעב"ץ שם דמצוה נמי איכא להשכים ולהקדים עצמו לכבוד שבת, ע"ש. ובסידור מהריעב"ץ כתב דמותר מיד, ועי' פ"ת הערה י"ז דהיינו אפילו בלילה. וכן הביא שם מגליוני הגה"ק מהר"י מדזשיקוב זצ"ל ועוד פוסקים וע"ש עוד שבשו"ת באר משה מחמיר בזה. [ועי' בהגהות הגר"ב פרענקיל דמתמיה למה פשט המ"א להתיר לספור קודם חצות היכא דאפשר לספור אחר חצות וכו'.]

ועי' בפ"ת הערה כ' מאורחות חיים בשם שו"ת מור ואהלות קבלה מהרה"ק מברדיטשוב דמש"כ המ"א הכל מותר היינו גם בבשר ויין ואפילו קודם חצות. ושכ"כ בשו"ת מחזה אליהו מכח כמה ראיות. ולפ"ז פירוש הדברים הוא דמפני כבוד השבת לא גזרו כלל בשנה כזו שיום יו"ד יהיה שייך לבה"מ, ומותר הכל בשופי ולא רק מה שעושה להדיא לכבוד שבת קודש.

וכן בדברי הרה"ק מבוטשאטש הנ"ל, סיים שם וז"ל אף בחל ט"ב ביום ה' כתב המ"א ע"ה להקל, ובלילה אין מפורש להתיר. והרי מבואר דדברי המ"א הם היתר גמור גם לשהתינו ולרחיצה דאיירי בהו שם, אלא שסיים דבלילה אין מפורש להתיר, אבל ביום עכ"פ ניחא ליה דמותר

יום יו"ד מתשעת הימים, אלא דאף חמיר מינייהו לפי המנהג [ואפשר דלפי המנהג הוי יום יו"ד אף חמיר משבוע שחל בו ט"ב, ודוק] שהרי כתב דכ"ש הוא דהוי בעל מצרא דט"ב ובו נשרף עיקר הבית.

ובאמת דברי המ"א צ"ע במש"כ דיום יו"ד קיל דמדינא דגמ' מותר, דהלא גם בתשעת הימים מותר מדינא דגמ' לאכול בשר ולשתות יין מותר עד סעודה המפסקת, וא"כ למה יגרע יום יו"ד שמקורו מהירושלמי ובו נשרף עיקר הבית. אלא נראה כוונת המ"א כי בגמ' דידן מצינו עכ"פ מקור להחמיר מר"ח דהלא משנכנס אב ממעטין בשמחה (תענית כ"ו ע"ב במשנה) אבל ליום יו"ד לא מצינו כל עיקר בגמ' דידן, ולכן ס"ל להמ"א דדינו של יום יו"ד קיל טפי. אבל באמת שפיר איכא סברא לאידך גיסא דיום יו"ד חמיר טפי במהותו, דבו נשרף עיקר הבית, וכדמצינו במהרש"ל. [ובאמת, שגם המ"א עצמו לא סגי ליה בסברא זו דיום יו"ד קיל, והוצרך להוסיף דבמנהגים מתיר לאכול בשר, ודוק. [ונראה דהיינו אותם מנהגים דמהר"א טירנא, אף שהמהרש"ל הביא שמקל רק לענין תספורת וכיבוס, ואינם לפני לעיין בהם.]

ואף דבמוצאי שבת חזון כן מבדילין על היין, הא קמן דשפיר איכא למימר דיום יו"ד חמיר טפי, דבו נשרף עיקר הבית. ומ"מ לרווחא דמילתא עדיין יש להוסיף בזה עוד תרי טעמי לשבח.

חדא דמאי דמקילין לשתות יין בהבדלה היינו מפני דזהו לכבוד השבת היוצאת. אך כשמבדילין בליל ב', הלא הבדלה זו איננה עיקרית אלא באה לתשלומין בלבד ולצאת ידי חובת ההבדלה דמ"ש [עמ"א ס"ס תקנ"ו ודוק] ושוב אין בזה משום כבוד שבת להבדיל על היין דוקא. דאף לפי מנהג אדמו"ר הזקן זיע"א שהיה נוהג במוצאי ט"ב שחל ביום א' או שנדחה ליום א' כל סדר מוצאי שבת כרגיל באליהוס ומלוה מלכה בבגדי שבת וכו', עדיין אפ"ל דאין

שפסק הלכה כר"מ בהא שאין אבילות נוהג אלא עד התענית אבל לאחר התענית מיד מותר בכל דבר לפי, שאינו אלא על פי המנהג שנהגו רוב ישראל של גולה למנוע מבשר ויין מר"ח ומאחר שקיבלו עליהם כל ישראל נעשה חובה, כאשר כתב הרשב"א בתשובה נהגו אבותינו שלא לאכול בשר משנכנס אב ואעפ"י שאין כאן איסור כלל מדין התלמוד שאפי' בערב הצום בסעודה שאין מפסיק בה מותר לאכול בשר ולשתות יין אפי' הכי מי שיאכל בשר בכל המקומות שנהגו בו איסור פורץ גדרן של ראשונים ופורץ [גדר] ישכנו נחש, וא"כ העשירי שהוא בעל מצרא דט"ב ובו נשרף עיקר הבית כ"ש דלא גרע מהני ימים דהן מר"ח שנהגו בו איסור אעפ"י שאינם בשבוע שחל ט"ב, בשלמא לפי דין התלמוד לא קשה מידי דלא אסרו אלא עד התענית לא גזרו אלא (בכח) [דבר] שהציבור יכולין לעמוד בה אבל עכשיו שנהגו וקבלו עליהם איסור אכילת בשר ושתית יין ורחיצה מה שלא אסרה התלמוד משום צער בעלמא לזכור חורבן הבית ולהעלות על לבם תוגה א"כ כ"ש בעשירי שהרי מצינו בירושלמי שהחכמים הראשונים היו נוהגין לעשות אותו כט' באב לענין צום משום דרבי יוחנן (תענית כ"ט) שאמר אלמלא הייתי שם הייתי קובעו בעשירי. ע"כ דברי המהרש"ל לענינינו.

מבואר במהרש"ל דאף דמדינא דגמ' אין אבילות נוהג אלא בשבוע שחל ט"ב להיות בתוכו ודוקא עד התענית ולא אחריה [ובשנה כזו שט"ב חל ביום א' אין כלל דין שש"ב, עסי' תקנ"א ס"ד] מ"מ משנהגו רוב ישראל להחמיר על עצמם, והיינו הן בכמות האבלות דהיינו כבר משנכנס אב ולא רק בשש"ב והן במהותו שאסרו אף בשר ויין ורחיצה ולא רק תספורת וכיבוס דדינא דגמ', הרי ודאי דלא גרע יום יו"ד באב מהכי. וזוהי סברא הפוכה לסברת המ"א דיום יו"ד קיל מתשעת הימים, וכדברינו. ותו דמהרש"ל משמע לא זו בלבד דלא גרע

בכה"ח ס"ק זק"ן וע"ש לענין אם כבר לקח הכוס.]

והשתא ה"ה דאיכא למימר הכי בענינינו. דהלא דעת הרמב"ן בטור סי' תקנ"ו דאין מבדילין כלל כשט"ב ביום א', ואע"ג דהרא"ש מסיק דנהגו העם כדברי ה"ג, והביאו הטור ושכ"כ רב נטרונאי גאון, הב"ח מביא מרי"ו שאע"פ שכתב שראה כן בכמה מקומות מסיק שלא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה ושכן עיקר. וא"כ שפיר יש לנו לסמוך אשיטה זו שלא לשתות יין ביום שבו נשרף עיקרו של בית.

בהבדלה זו אותו כבוד השבת דהבדלה בזמנה ולהבדלה דחוויה כזו שאיננה אלא לתשלומין שפיר סגי לה בחמר מדינה.

ותו איכא לחלוקי עפמש"כ המ"א בסי' תקנ"א ס"ק ל"ב אהא דמותר לשתות יין הבדלה, אבל בהמ"ז יברך בלא כוס (מהרי"ל) עסי' קפ"ב, ופירשו האחרונים דבריו דהיינו די"א בס"א שם דבהמ"ז אינה טעונה כוס ולכן יש לסמוך עלייהו שלא לשתות יין בזמן האסור. [ע' עט"ז ומחה"ש ולבו"ש שם וכ"כ במ"ב ס"ק ע"א, והביאו

זאת תורת העולה על מוקדה:

- א. בני אשכנז נמנעין מבשר ויין עד חצות יום עשירי, אף דיש מחמירין כל היום.
- ב. בשאר מאכלים מותר, ויש מחמירין דאפילו שאר מאכלים לא יאכל רק כדי להשיב הנפש.
- ג. ה"ה דאסור לספר ולכבס ולרחוץ ושאר דיני האבלות דמר"ח עד התענית, ודלא כהמקילים בזה.
- ד. י"א דה"ה לענין שהחיינו, ומשמע דהיינו כל היום, ויש מקילין בזה.
- ה. אף בט"ב נדחה אסור במוצאי התענית משום אבלות של יום. והיינו דוקא במוצאי ט"ב ולא בשאר תעניות, אף דיש מקורות סותרים בזה. ויש חולקין על עיקר חומרא זו.
- ו. חומרא זו היינו דוקא בבשר ויין דאית בהו שמחה, אבל להסתפר ואינך דיני אבלות מותר.
- ז. כשחל יום עשירי ביום ו' הכל מותר לכבוד שבת. והיינו אפילו בשחרית, וה"ה בלילה. ויש קבלה מצדיקים דמפני כבוד השבת לא גזרו כלל בשנה כזו שיום יו"ד יהיה שייך לבה"מ, ומותר הכל בשופי ולא רק מה שעושה להדיא לכבוד שבת קודש. [ואעפ"כ מדת חסידות להסתפר אחר חצות.]
- ח. מנהגינו להבדיל על חמר מדינה במוצאי ט"ב שאינו נדחה, אע"פ דבמוצאי שבת חזון מבדילין על היין, מיושב היטב ע"פ דברי המהרש"ל שיום יו"ד חמיר טפי מתשעת הימים. ולרווחא דמילתא גם משום דהבדלה זו איננה עיקרית אלא באה לתשלומין בלבד, וגם משום די"א דאין להבדיל כלל כשט"ב ביום א'.

השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו בקדם



הרב ישראל עקשטיין

לע"נ אבי מורי הרה"ח ר' מאיר ב"ר נתן עקשטיין ז"ל הכ"מ

ברורי הלכה בענין טבילת כלים

עכ"ל. דהיינו שהתוס' ס"ל שאפשר לטבול כלי גויים אפי' כשעדיין בלוע בהם איסור ואין זה נחשב כטובל ושרץ בידו, כיון שהטעם שצריך לטבול כלי גויים אינו בשביל לטהרם מהאיסור אלא הוא גזה"כ. ועי"ש ברש"י ד"ה זוזא דסרבלא שכתב ג"כ שהטבילה היא גזירת הכתוב ולא משום פילוט איסור, וראיה דהא אפי' כלים חדשים שעדיין לא בלעו כלום צריכים ג"כ טבילה.

אולם הרמב"ן הרשב"א הריטב"א הר"ן והמאירי חולקים על התוס' וכתבו שצריך להגעיל הכלי תחילה, ואם הטבילו קודם הוי כטובל ושרץ בידו, ועי"ש ברא"ש סי' ל"ו שהביא ג"כ שיטת הרשב"ם דס"ל כן אלא שהרא"ש מקשה עליו וס"ל כהתוס', וז"ל פ"י רשב"ם דוקא מגעילין או מלבנן תחילה, אבל הטביל תחילה הוי כטובל ושרץ בידו, ולא נהירא דהך טבילה לא משום טומאה, דאפי' חדשים צריכים טבילה, אלא גזירת הכתוב היא, אם ירצה יטבילנה וישתמש בה צונן וכשירצה להשתמש בו חמין יגעילנה עכ"ל.

ברם סברת הרשב"ם והראשונים דאזלי בשיטתיה מפורש בדברי הראשונים הנ"ל ע"פ הירושלמי, דהירושלמי מפ' טעם המצוה דטבילת כלים מפני שיצאו מטומאתו של עובד כוכבים ונכנסו לקדושתו של ישראל, ועיין באיסור והיתר שער נ"ח אות ע"ו שביאר היטב הדברים בלשונו הזהב וז"ל והטעם מפורש בירושלמי שהטבילה הוא בשביל שנכנס לקדושת ישראל ודומה לכנעני שנכנס לקדושה ע"י טבילה, ועי"ש באות ק"ו שהוסיף בזה דברים וז"ל שהטבילה אינה מחמת פליטת איסור דהא צריכין לטבול אפי' כלי חדש, אלא רק להעביר ממנו הטומאה ולהכניסו בקדושה של ישראל לפי שבחרנו השם

א. במנחת שלמה להגרש"ז אורבך זצ"ל כ"ב סי' ש"ח דן אם מותר לאכול בכלים שאינם טבולים באופן שאינו יכול לטבול הכלי כגון שנמצא בבתי מלון ששייכים לבעלים שאינם חרדים ורוצה לאכול בכלים של הבית מלון, דהבעלים לא ירשוהו לקחת הכלים ולהטבילם, ופסק שם שיש להקל בזה, וטעמו ונימוקו עמו ע"פ יסוד שיסוד דאיסור השימוש בכלי לפני הטבילה הוא רק מדרבנן משום מצות הטבילה, דהיינו שאין איסור בעצם על הכלי, אלא דרבנן אסרו להשתמש בו לפני שמקיים מצותו, ומשו"ה באופן שהוא אנוס ואינו יכול לטבולו הרי הוא פטור מהמצוה, וממילא אין בו איסור השימוש בכלי המסתעף מהמצוה.

ועי"ש עוד שכתב דין זה גם לגבי אונן שמותר להשתמש בכלי בלא טבילה, דכיון שהוא פטור מהמצוות אין לו מצות טבילה הכלי וממילא אין נוהג בו איסור השימוש המסתעף ממנה, ודימה זאת להא דאונן מותר לאכול בלי ברכה כיון שהוא פטור מהברכה.

והנה אע"פ שאיני כדאי להשיג על הכרעתו של רבן של ישראל, ככל זאת אכתוב מה שנראה לענ"ד להעיר בזה מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים כתלמיד הנושא ונותן בדברי רבו וההכרעה מסורה לרבותינו מורי ההוראה, ותחילה נקדים דברי הראשונים בטעם ויסוד טבילת כלים.

ב. ומקור הדברים במס' ע"ז דף ע"ה: ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן העובד כוכבים וכו' דברים שנשתמש בהם ע"י חמין כגון היורות הקומקמוסין ומחמי חמין מגעילין ומטבילין והם טהורים. וכתבו התוס' בד"ה מגעילין, וז"ל לאו דוקא מגעיל ואח"כ יטביל אלא אפי' מטביל ברישא דהך טבילה אינה בשביל טומאה דליהוי כטובל ושרץ בידו

דהיינו שהתורה רוצה שישראל יאכל בקדושה ולא בכלי שיש עליו טומאת הגויים, א"כ כשהכלי בלוע מאיסור, הרי הוא ג"כ חסר מקדושת מאכלות דגם בכלי של איסור אסרה התורה לישראל לאכול וצריך להגעילו מהאיסור, ונמצא דאע"פ שהגעלה והטבילה כ"א הוא מטעם אחר, מ"מ הם משותפים שמטרת שניהם הוא בשביל להכניסו לקדושת מאכלות, ואין שייך להכניס הכלי לקדושת מאכלות בשעה שאינו ראוי לקדושת מאכלות מצד אחר ולכן שפיר נחשב כטובל ושרץ בידו.

אולם בריטב"א מבואר באופן אחר וז"ל בד"ה כלי סעודה אמורים בפרשה, פירוש ומשום דסופן להשתמש באיסור, ויצאו לקדושה, הצריכם הכתוב טבילה אף בחדשים משא"כ בזווא דסרבלא עכ"ל, מבואר בזה דהריטב"א מפ' שטומאת הגויים היינו באמת שעומד להשתמש בו למאכלות אסורות ולא עצם הדבר ששייך לגוי, ותירץ בדבריו הא דצריך לטבול אף כלים חדשים שעדיין לא נשתמש בהם הגוי, דהטומאה היא מה שעומד להשתמש בו לאיסור אע"פ שלא נשתמש, ובזה פי' הריטב"א הטעם שדוקא כלי סעודה צריכים טבילה משום שדוקא כלי סעודה עומדים למאכלות אסורות (והא דא"צ טבילה בכלי של ישראל שנבלע בהם איסור צ"ל דדוקא בגוי שעומד להשתמש בתמידות לאיסור), ולפי' הריטב"א מבואר בפשיטות הא דבליעת האיסור מעכב הטבילה ונחשב לטובל ושרץ בידו, שהרי לפירושו זהו הטומאה שצריך ליטהר ממנה דהיינו שצריך לטהרו ממה שהיה עומד למאכלות אסורות ולהכניסו לקדושת ישראל דהיינו שישתמשו בו להיתר וא"כ ודאי שכ"ז שבלוע בו איסור א"א לטהרו מטומאה זו.

ולפי המאירי הנ"ל צ"ל הטעם שדוקא כלי סעודה חייבים בטבילה, דכיון שהטעם הוא להכניסו לקדושת מאכלות דהיינו שהתורה רוצה שישראל יאכל בקדושה,

אלוקים לנחלתו והבדילנו מן התועים וקדשנו בקדושתו עכ"ל, מבואר בזה דטעם הטבילה הוא משום שכלי שהיה שייך לגוי יש עליו טומאת גויים, והתורה רוצה שישראל לא ישתמש בכלי כזה, ולכן צריך להטבילו דע"י הטבילה נטהר הכלי ונכנס לקדושת ישראל, וכמו טבילת גר שע"י טבילתו הוא נכנס לקדושת ישראל.

ועפ"ז ביארו הראשונים סברתם שאם טובל הכלי לפני שהגעילו הוי כטובל ושרץ בידו, דכיון שטעם הטבילה הוא בשביל לטהר הכלי ולהכניסו לקדושת ישראל, א"כ כשעדיין בלוע בו איסור נמצא שהוא טמא ממאכלות אסורות וא"א לטהרו לקדושת ישראל ולכן נחשב כטובל ושרץ בידו.

נמצינו למדים שיסוד מחלוקת הראשונים הוא בטעם הטבילה, שלהתוס' והרא"ש הוי גזה"כ ולא בשביל לטהרו ומשו"ה ס"ל שיכול לטבול לפני שהגעילו ואין זה כטובל ושרץ בידו, ולשאר הראשונים הוי טעם הטבילה בשביל לטהרו מטומאת הגויים ולהכניסו לקדושת ישראל ומשו"ה ס"ל שצריך להגעילו תחילה.

ג. אמנם עדיין צ"ב בזה דאע"פ שראשונים הוי הטבילה בשביל לטהרו מטומאת הגויים, מ"מ לכאורה אין זה מובן אמאי בליעת האיסור שבו מעכבו מלהטהר, שהרי לכאורה טומאת הגויים פירושו שהיה שייך לגוי, ולא הבליעה דמאכלות אסורות הוי הטומאה שצריך להטהר ממנה, וא"כ אמאי אמרין דבליעה זו מעכב הכלי מליכנס לקדושת ישראל ונחשב כטובל ושרץ בידו.

ברם המאירי ביאר היטב הדברים וז"ל טבילה זו מכיון שעיקרה לכניסת קדושת מאכלות, אינה בכלים ישנים אלא אחר שהוכשרו, שאם אתה מטבילן עד שלא הוכשרו, היאך הם נכנסים בה לקדושה ועדיין אינם ראויים לה, ונמצא הכלי טובל ושרץ בידו עכ"ל. מבואר בדבריו דכיון שהמטרה לטהרו מטומאת הגויים הוא בשביל להכניס הכלי לקדושת מאכלות

ושרץ בידו, אלא שבזה מצינו שני מהלכים בראשונים מהו טומאת הגויים שצריך לטהרו ממנו, דלהמאירי פירושו עצם הדבר שהיה ברשות גוי, ולהרמב"ם הריטב"א והאיסור והיתר פירושו שהיה עומד למאכלות אסורות.

ד. והשתא מה שיסד הגרש"ז אורכך במנחת שלמה שאיסור השימוש בכלי לפני הטבילה הוא רק מסתעף ממצות הטבילה שרבנן אסרו להשתמש בו לפני שמקיים מצותו, לכאורה מסתבר שתלוי בפלוגתא הנ"ל דהראשונים, דלהתוס' והרא"ש שהטבילה היא גזה"כ י"ל כן שאין בעצם איסור על הכלי אלא אסרוהו משום מצות טבילתו, אבל לשאר הראשונים שטעם הטבילה בשביל לטהרו מטומאת הגויים, נראה לכאורה שאיסור השימוש הוא מדאורייתא דאיכא איסור בעצם על הכלי, ואדרבא מצות הטבילה מסתעף מהאיסור, שהרי התורה הצריכה טבילה כדי שלא יאכל בכלי שיש בו טומאת הגויים וכמבואר במאירי הנ"ל שלפני הטבילה הוא חסר מקדושת מאכלות ודומה לכלי שבלוע בו איסור שחסר ג"כ מקדושת מאכלות, וכן מבואר בדברי האיסור והיתר הנ"ל דכתב שהטבילה הוא בשביל להכשירם מהאיסור ע"י הגעלה וטבילה, א"כ משמע שמדמה הטבילה להגעלה וכמו שלפני ההגעלה איכא איסור בעצם על הכלי כיון שבלוע בו איסור, ה"נ לפני הטבילה איכא איסור בעצם על הכלי כיון שלא נטהר מהאיסור.

והשו"ע פסק ביו"ד סי' קכ"א סעיף ב' דכלי שבלוע בו איסור צריך להגעילו לפני הטבילה, ובדיעבד אם הטבילו קודם מביא המחבר שני שיטות אם הטבילה מועיל בדיעבד או שצריך לחזור ולהטבילו, ופסק שם הש"ך שיחזור ויטבילו בלי ברכה, ומבואר דנקטינן להחמיר כשיטת הראשונים דהוי כטובל ושרץ בידו ונמצא לפ"ז שאיסור השימוש לפני הטבילה הוי איסור בעצם על הכלי כנ"ל.

א"כ אין זה שייך אלא בכלי סעודה העומדים לאכילה.

וכפי' הריטב"א מבואר ג"כ ברמב"ם בפ"ז ממאכלות אסורות הלכה ה' שכתב לפרש הילפותא דטבילת כלים וז"ל ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר וכו' וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי גויים עכ"ל, הרי מפורש בדבריו שטעם הטבילה הוא בשביל להוסיף לו טהרה לטהרו מגיעולי גויים, דהיינו שמלבד מה שצריך להגעילו בשביל להפליט האיסור שבלוע בו, צריך בנוסף לזה גם לטהרו מזה, וזהו כדברי הריטב"א דטומאה גויים שצריך ליטהר ממנה היינו ממה שעומד להשתמש באיסור, ועי"ש בלח"מ שנתקשה בדברי הרמב"ם דא"כ למה כלים חדשים צריכים טבילה והרי עדיין אין בהם גיעולי גויים, ברם בדברי הריטב"א הנ"ל תירץ קושייתו דהטעם כיון שעומדים להשתמש באיסור.

וכן באיסור והיתר ריש שער נ"ח מבואר כפי' זה דכתב שם שטבילת כלים הוא בשביל להכשירם מהאיסור ע"י הגעלה וטבילה, ועי"ש עוד בהמשך דבריו שכתב שדין הטבילה הוא אף בזמן הזה אע"פ שאין אנו נזהרים עתה מטומאה, דטבילה אף להכשירו מהאיסור היא, ולכאורה צ"ב שהרי סותר לדבריו שהבאנו לעיל מש"כ באות ע"ו ואות ק"ו שהטבילה הוא בשביל להכניס הכלי לקדושת ישראל וכעין טבילת גר, וא"כ אין כתב כאן שהטבילה הוא בשביל להכשירו מהאיסור, אמנם להנ"ל א"ש דהוא ג"כ מפ' כהרמב"ם והריטב"א ולפ"ז ליכא סתירה דשני הטעמים היינו הך דהטבילה היא בשביל לטהרו ממה שעומד לאיסור ובזה מכניסו לקדושת ישראל.

נמצא בסיכום הדברים שלשיטת תוס' והרא"ש הוי הטבילה גזה"כ ולא בשביל לטהרו ולכן יכול לטובלו לפני שהגעילו, ולשאר הראשונים הטבילה בשביל לטהרו מטומאת הגויים ולהכניסו בקדושת ישראל ולכן אם טובלו לפני ההגעלה הוי כטובל

יסודו את קושיית הבית מאיר ביו"ד סי' ק"כ לענין הא דאיתא בשו"ע דכלי שישראל ועכו"ם שותפין בו א"צ טבילה, דא"א לטהרו ע"י טבילה כיון ששייך גם לעכו"ם, ומקשה הבית מאיר דאע"פ שאין מועיל בו טבילה לטהרו, מ"מ מהיכי תיתי שיהא מותר להשתמש בו בלא טבילה, ותירץ המנחת שלמה שע"פ יסודו אתי שפיר דכיון שאיסור השימוש בכלי הוא רק תוצאה ממצות הטבילה, ממילא בכלי כזה שאין מועיל בו טבילה ואין אפשרות לטובלו אין בו מצות טבילה וממילא גם איסור השימוש אין בו, וא"כ מבואר מזה דהבית מאיר שהקשה קושייתו פליג על יסוד זה וס"ל שיש בעצם איסור על הכלי. ונמצינו למדים שלכל הפחות שיטת הפמ"ג והבית מאיר הוא שהכלי אסור בעצם לפני הטבילה ולא כיסוד המנחת שלמה שהוא רק מסתעף ממצות הטבילה.

ולפ"ז הדרנא לדינא בנדון הנ"ל אם מותר לאכול בכלים שאינם טבולים באופן שאינו יכול להטביל הכלי כגון בבתי מלון, דלכאורה לשיטת הפמ"ג והבית מאיר אסור להשתמש בו כיון שהכלי אסור בעצם עד שיטהרו בטבילה, ולפי מה שהוכחנו לעיל נראה שזהו ג"כ שיטת הראשונים דס"ל שאין מועיל הטבילה לפני שהגעילו, וא"כ צ"ע בהא דנקט המנחת שלמה בפשיטות שמותר להשתמש בהכלי וד' יאיר עיני בתורתו וינחני בדרך אמת.

ועוד נראה להוכיח שגם שיטת גדולי הפוסקים הוא כך שהכלי אסור בעצם לפני הטבילה, דהנה הפמ"ג באו"ח סי' תנ"א משב"ז ס"ק ו' כתב הא דאיכא בהל' טבילת כלים ביו"ד סי' ק"כ סעיף י"ד שקטן אינו נאמן על טבילת כלים ופי' שם הט"ז הטעם בזה משום שטבילת כלים הוי מדאורייתא וקטן אינו נאמן במילי דאורייתא אלא במילי דרבנן, ולפ"ז נמצא שלגבי טבילת כלי זכוכית שהוא רק מדרבנן קטן נאמן כמבואר בהגהות הגרעק"א, ומקשה הפמ"ג אמאי בעינן לטעם זה והרי באיתחזק איסור אין לקטן נאמנות אפי' במילי דרבנן, והכא היה הכלי בחזקת איסור וא"כ לא יהא קטן נאמן אפי' בכלי זכוכית שטבילתם מדרבנן.

ועיין בערוך השולחן ביו"ד שם סעיף י"ג שכתב לתרץ בזה וז"ל אמנם לענ"ד נראה דזה לא מיקרי איסור אלא מצוה עכ"ל, וכונתו לכאורה כיסוד המנחת שלמה שאין בעצם איסור על הכלי אלא שמסתעף ממצות הטבילה שאסרו להשתמש בו עד שמקיים מצותו ולכן לא מיקרי חזקת איסור כיון שהאיסור הוא רק מחמת המצוה, ומבואר דהערוך השולחן ס"ל ג"כ כהמנחת שלמה.

אמנם מהא דהפמ"ג הקשה קושייתו דהוי חזקת איסור מבואר דפליג על יסוד זה וס"ל שאיכא בעצם איסור שימוש בכלי לפני טבילתו ולכן מיקרי חזקת איסור.

וכן יש להוכיח שג"כ הבית מאיר ס"ל כן דהנה המנחת שלמה שם כתב לתרץ ע"פ



משה חיים ברש"ו שמעיה

בירור בדין המסופק בברכה (א)

הנה קיי"ל דהמסופק בברכה, אינו מברך דספק דרבנן לקולא, אכן נראה דדעת הרבה פוסקים דס"ל דאף כשהוא מסופק יכול לברך, ובפרט בספק ברכת הנהנין יש פוסקים דס"ל דחייב לברך, ואסור ליהנות מהעוה"ז כשהוא מסופק אם בירך, ולכן מבואר בפוסקים אופנים שונים איך להנצל עצמו מחובת הברכה, באופן שהוא מסופק בברכה, אך מכיון דיש בזה כמה עיקולי ופשורי, ראיתי לברר נידון זה בארוכה בדברי הפוסקים.

פרק א: ספק ברכות

דאסור לאמרן משמע דאין איסור לחזור ולברך רק דא"צ לחזור ולאמרן וכמו כל דין דרבנן דפטרוהו במקום ספק, אבל אם רוצה רשאי לברך. וכן ר"ל בדעת הרמב"ם דברכת המזון שהוא מדאורייתא חייב לחזור ולברך אבל בשאר ברכות אינו חוזר ר"ל דאינו חייב לחזור אבל אם רוצה לחזור ולברך מותר.

ועיין בפני יהושע ברכות דף י"ב ע"א תוס' ד"ה לאו לאתווי וכו' דמבאר דהמחלוקת שם בתוס' בספק ברכות אם צריך לברך הוא, דמאן דאמר דחייב לחזור סובר דהא דאמרין בעלמא ספק דרבנן לקולא היינו במקום שאיכא טירחא או הפסד אבל במקום שליכא הפסד או טירחא לא פטרוהו גם בספק דרבנן, וה"נ בספק ברכות ליכא הפסד וטירחא ולכן חייב לחזור ולברך, אבל מאן דאמר דגם בספק ברכות פטור לחזור ולברך סובר דשב ואל תעשה עדיף במקום ספק ולכן לא יברך, אבל בהא כו"ע מודו דליכא שום איסור אם יחזור ויברך.

וכן בשדי חמד מערכת ברכות ס' א' אות י"ח סק"א מביא מכמה פוסקים דסברי דמותר לברך במקום ספק ברכה, ומביא ד"א דהוה כמו ספק בדבר איסור שצריך להחמיר וה"נ בספק דברכות יחמיר לחזור ולברך.

ומצאתי חידוש דגם רע"א בגליון הרמב"ם פ"א מהל' ברכות הט"ז מדייק

קיי"ל בשו"ע דהמסופק אם חייב בברכה אין מברך כמבואר בס' ר"ט סעיף ג' כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה. ועיין עוד ס' קס"ז סעיף ט' דאם הוא מסופק אם בירך המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך. והטעם דאיכא איסור לברך ברכה לבטלה כדילפינן מלא תשא את שם ה' אלקיך לשוא.^א וכל הברכות הם מדברי סופרים וספק דרבנן לקולא.

אמנם דין זה דהמסופק בברכה לא יברך איכא דחולקים וסברי דמעיקר הדין גם בספק ברכה רשאי לברך, עיין בחיי אדם כלל ה' בנשמת אדם סק"א דמוכיח מדברי הראשונים דבספק ברכה מותר לברך, דדעת התוס' בר"ה דף ל"ג ע"א דהמברך ברכה לבטלה כיון כשאומר ברכה משבח ומודה אין איסור מה"ת, א"כ המסופק בברכה רשאי לברך, וכן יש גם לומר בדעת הר"ן בר"ה שם. וכן מוכיח דסברי התרומת הדשן סוף ס' ל"ז והחינוך. וכן מדייק לישנא דהשאלות שהביא הרא"ש בברכות פרק מי שמתו ס' ט"ו דכל ברכות דרבנן אם מספקא ליה אי אמרן או לא אין צריך לחזור ולאמרן, ומדקאמר א"צ לאמרן ולא אמר

א. בגמ' ברכות דף ל"ג ע"ב אמרין כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ונחלקו הראשונים אם איסורו מה"ת ועובר בלאו, או דאסור רק מדרבנן והפסוק לא תשא הוא אסמכתא, ורק כשמזכיר שם שמים לבטלה בלא ברכה אסור מה"ת.

וכן בשו"ת עני בן פחמא או"ח סוף ס' י"א דמביא אשר שמע מהרה"ק הזקן מאלכסנדר בענין ספק ברכות להקל. וזה לשונו, כי באמת מענין ספק ברכות להקל צריכין להבין מה זאת מה שאמרו חז"ל ספק ברכות להקל הרי קיי"ל בספק אם בירך ברהמ"ז חייב לברך מפני שהוא מה"ת ורק בשאר ברכות משום שהם מדרבנן וספק דרבנן לקולא א"כ אין הקולא מחמת שהוא ספק ברכות רק מחמת שהוא ספק דרבנן והיה צ"ל ספיקא דרבנן לקולא כמו בכל הש"ס ומה זאת שהוציאו בלשונם מן הכלל רק בפרט ספק ברכות להקל, ואמר בשם הרה"ק הרבי מלובלין זצ"ל"ה זיע"א אשר הקשה מה זאת שאמרו חז"ל ספק ברכות להקל ואין צריך לברך הכי זאת קולא הוא במה שפוטרים איש ישראל מלברך להקב"ה אדרבא חומרא הוא במה שאינם נותנים לו רשות לברך ואמר אדרבא כי לפי דעתו ספק ברכות להקל ומותר לברך ואין לחוש לחשש ל"ת באם שהוא מברך מספק, ואמר אדמו"ר זצ"ל"ה הנ"ל כי אולי זה פירוש ספק ברכות להקל כי הכל לפי מה שהוא אדם אם אצל אחד הוא קולא שלא לברך לא יברך, אבל מי שלבו בוער ומצטער אם לא יברך וברך בודאי שאין זאת ברכה לבטלה ומקילין עליו ופעם אחת אמר על הרה"ק אדמו"ר זצ"ל"ה מביאלע זיע"א שהיה מקיל מאד בברכות והיה פוסק לברך בדברים שונים אשר אין דרך העולם בזה ואמר שממנו לא יכולים ללמוד בזה וכו' עכ"ל.

ספק בברכת הנהנין

בגמ' ברכות דף י"ב ע"א מביעא היכא דנקיט כסא דשיכרא וסבר דחמרא הוא ופתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא, ולא איפשט בגמ' האיביעיא, ובתוס' נחלקו לדינא דהרי"ף

לישנא דהשאלות דהביא הרא"ש בברכות, דספק ברכות א"צ לאמרן ומשמע דאם רוצה יכול לאמרן.

ובשלחן הטהור (להרה"ק ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל מקומרנא זיע"א) ס' ו' סק"ד מבאר באריכות דין ברכה שאינה צריכה, ומתקשה בדברי הרמב"ם דכתב בפ"א מהל' ברכות הט"ו כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא, ובסוף הל' שבועות פיי"ב הי"א כתב דאם הוציא שם שמים לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכיר לו לבטלה, כיצד אמר אדנ"י יאמר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד, וקשה דאם אומר ברוך לבסוף מתקן הוא כמה שאמר מתחילה שם ה' ולא הוה לבטלה, ולמה כשאומר מתחילה ברוך ואח"כ מוסיף שם ה' הוה איסור, ועוד דאם יאמר כל היום תחינות או בקשות ומזכיר השמות הק' אין בזה איסור, וכן אם יאמר שבח והודאה לה' יתברך שברא פרי האדמה אלו אין זה איסור, ורק זכות יחשב לו שמשבח להקב"ה, ולמה כשמוסיף מתחילה לומר ברוך אתה עובר על לא תשא. (וכן גם נתקשה בחיי אדם).

ולכן מסיק דאם בירך ברכה בדרך שיחה במקום שא"צ עובר על לא תשא ואם עבר ובירך יאמר תיכף ברוך שם כבוד מלכותו וכו' שיהיה נראה כמשבח להקב"ה וינצל מלאו דלא תשא. ומדרבנן אסור לברך ברכה שאינה צריכה אפי' בדרך שבח אם אין לפניו שום פרי או מצוה, אבל במקום שהוא מסופק בחיוב ברכה כגון ספק אם בירך על פרי זה, וכן כשמסופק בין הדעות אין להכריע להלכה יכול לברך, אבל אם טורח לו לברך עוד פעם יכול להקל כיון דחיוב ברכות הוא רק מדרבנן.²

ב. ועיי"ש דמסיק עוד דינים דאם צריך לאיזה רפואה יכול להתפלל ולברך בשם ומלכות רופא חולים, כשאומר שבח או תהילים יכול לברך אח"כ יהללך, בשבת אם משבח ואומר קדושת השבת יכול לסיים ולברך בשם ומלכות, מקדש השבת, בברכת חליצה וכן בברכת ברוך שפטרני מברך בשם ומלכות, על נתינת צדקה וכן על מצות כבוד אב ואם יכול לברך בשם ומלכות. (ומביא דהבעש"ט היה מברך על עישון הלולקע וכן על שאיפות הטאבאק בחוטם אבל אינו יודע הנוסח שהיה מברך, אבל ת"ח יכול לתקן לעצמו ברכה).

מדאורייתא ורק מדרבנן וא"כ גם במקום ספק חיוב תפילה דהתירוהו לחזור ולהתפלל ואין איסור דמוציא שם שמים לבטלה למה לא יחזור ויתפלל, ועוד דאם אינו חוזר מראה שאינו חושש לתפילה, ולכן איכא עליה חיוב לחזור ולהתפלל. וה"נ איכא למימר בספק ברכות דכיון דמותר לברך איכא עליה חיוב לחזור ולברך. (וצ"ע בדבריו דא"כ למה סובר הר"י דחייב רק בספק ברכת הנהנין הרי הוכיח דבכל ספק ברכה רשאי לחזור ולברך וא"כ ג"כ נאמר דכיון דהותר לברך איכא עליה חיוב לחזור ולברך).

ועוד מבאר דהר"י סובר דבעיא דלא איפשטא בספק איסור צריך להחמיר אפי' דהוה רק דינא דרבנן, וגבי ברכת הנהנין איכא איסורא דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה.

ועיין בקהילות יעקב ברכות ס' ה' דג"כ מבאר דספק איסור אפי' דרבנן לא הותר רק היכא דאיכא הפסד או טירחא, אבל במקום דליכא טירחא או הפסד לא הותר גם במקום ספק. (וכעין דברי הפני יהושע דהובא לעיל) והכא איכא איסור וכנ"ל דנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, ומוסיף ראייה לדבר דגם בדינא דרבנן צריך להחמיר, דדבר שיש לו מתירין אפי' בדינא דרבנן אסור. ומוסיף לבאר דהרי אפשר דמברך ברכה לבטלה מ"מ אין לחוש לזה כיון דעכשיו איכא עליה חיוב לברך משום האיסור ליהנות מהעוה"ז אין כאן איסור לא תשא ואיסור ברכה לבטלה. וכן מבואר בתשובות רע"א ס' כ"ה גבי ספק ברהמ"ז דצריך לחזור

סובר לקולא וא"צ לחזור ולברך כמו כל ספק ברכות דאמרינן לקולא, ור"י סובר לחומרא דצריך לחזור ולברך, ובגליון הש"ס מבאר טעם הר"י דפסק לחומרא וצריך לחזור ולברך ע"פ דברי המהרש"א בפסחים דף ק"ב ע"א בפ"י הרשב"ם ד"ה להודיעך כחו דמבאר דמה דאמרינן ספק ברכות להקל הוא רק בספק בברכת המצוות כיון דהברכה אין מעכב, אבל בברכת הנהנין דאסור לאכול בלא ברכה כדאמרינן בגמ' ברכות דף ל"ה אסור לו לאדם שיהנה מהעוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה מעל, ואמרינן עוד דכאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, וליכא חשש בזה דאיסור ברכה לבטלה דהרי אם לא יברך יהא אסור לו לשתות, וכן מביא מאבן העוזר ס' רי"ד דמבאר טעם הר"י דספק בברכת הנהנין לחומרא משום דאיכא איסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. וכן גם מבאר הפני יהושע טעם הר"י דאף דבעלמא קיי"ל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ איכא דוכתי דפסקינן לחומרא היכא דאיכא טעמא רבה, וה"נ בספק ברכת הנהנין איכא טעמא רבה דאמרינן אסור לו לאדם שיהנה מהעוה"ז בלא ברכה.³

ובחיי אדם כלל ה' בנשמת אדם סק"א מבאר דברי הר"י דגם בספק חייב לחזור ולברך, לפי מה שהוכיח דבכל ספק ברכה כשרוצה רשאי לברך וכיון דכבר הותר לברך איכא עליה חיוב לברך וכדמבואר בתשובות הרשב"א ס' צ"א דספק התפלל כיון דמותר לחזור להתפלל איכא עליה חיוב להתפלל, ומבאר כיון דכל חובת התפילה אינו חיוב

ג. ונראה דסברי דהאוכל בלא ברכה הוה כאוכל דבר איסור, אך עיין פמ"ג ס' קס"ז במשבצות זהב סק"י דמצות הברכה לא הוה רק מצוה לברך קודם האכילה והאוכל בלא ברכה ביטל כעין מצות עשה שלא בירך, אבל אין האכילה באיסור, ולכן ג"כ בעל קרי מותר לאכול בלא ברכה, וכן מבאר במנחת שלמה ח"א ס' י"ח אות ח' דאם נאמר שהאוכל בלא ברכה אוכל איסור א"כ איך מותר לאונן לאכול בלא ברכה נהי דפטור מן המצוות אבל לא הותר לעבור איסורים ולכן צ"ל דחיוב ברכה הוה רק חיוב להודות לה' על מה שאוכל אבל לא שבא להתיר האכילה, וכמו האוכל לפני התפילה או קידוש, דהקידוש לא בא להתיר האכילה, רק דאיכא עליה חיוב דמצות קידוש, ולפי"ז מה שאסור לאכול בלי ברכה הוה רק משום חיוב מצות הברכה, ובמקום ספק שאינו יכול לברך מ"מ מותר לאכול גם בלא ברכה, ואדרבה אסור להחמיר ולברך משום חשש איסור דלא תשא וברכה לבטלה.

הב"ח וכן בפרישה הטעם, דהרמב"ם סבירא ליה דברכת המוציא הוה דאורייתא דבריש כיצד מברכין ילפינן להו מק"ו ומה כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש. וע"ז חולק הטור דאין זה ק"ו גמור וכדמבואר בתוס' שם. (ועיין בב"י דנוסחא משובשת היא ברמב"ם).

אבל פשוט הוא דאין לסמוך להלכה למעשה על הני פוסקים דמותר לברך במקום ספק ברכה, וגם החיי אדם מסיק שם בסוף דבריו דחס ושלום להקל נגד כל האחרונים, וכן א"א להקל בספק בברכת הנהנין, ועיין בהגהות רע"א על שו"ע ס' ר"ט דהמסופק בברכת הנהנין אסור לחזור ולברך דשמא כבר בירך, ומדברי המהרש"א רק נראה דבמקום ספק לא יאכל דשמא עדיין לא בירך ואיכא איסורא ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ורק בעובדא דגמ' ברכות דנקט כסא דשיכרא דפסק הר"י דמותר לברך כיון דבכל אופן יהיה ברכה אחת לבטלה, דאם לא יאכל יהיה הברכה הראשונה לבטלה ואם יברך שנית ג"כ יהיה רק הברכה הראשונה לבטלה, אבל בספק בעלמא אסור לחזור ולברך.

ועיין בשדי חמד מערכת ברכות ס' א' אות י"ח סק"ט דג"כ מבאר דברי המהרש"א דאין הכוונה שיחזור ויברך אלא דאם אוכל בלא ברכה חשיב כמו קולא דאין חושש לאיסור דנהנה מהעוה"ז בלא ברכה.

אבל נראה דהרוצה לברך יכול לצאת יד"ח הברכה ע"י העצות דיבואר לקמן, וגם כדי לצאת דעת השיטות הנ"ל דיכול לברך במקום ספק, ובפרט בספק בברכת הנהנין דאיכא דסברי דיש חיוב לברך.

פוסקים דסברי דלא מועיל עצות

במקום ספק

אך איכא שיטות דסברי דמקום ספק לא מועיל שום עצה כיון דאיכא ע"ז ג"כ חשש דברכה לבטלה, עיין חות דעת יור"ד סי' ק"י בבית הספק סק"כ דכל דמכוון אדעתא דחוב איכא איסורא לברך, ואפי' דמותר לברך

ולברך או בספק אמר אמת ויציב דחזור ואומר, והרי יכול להזכיר יציאת מצרים בלא נוסח הברכה ויצא יד"ח מדאורייתא ולמה לו להכנס בספק איסור דברכה לבטלה, אלא צ"ל כיון דספק דאורייתא לחומרא ואיכא עליה חיוב להזכיר יציאת מצרים או ברהמ"ז הוה כמו המחויב בוודאי דאומר בנוסח הברכה. ואין עליו האיסור דברכה לבטלה, ואף אם באמת אפשר דכבר בירך מ"מ אינו עובר בלא תשא כיון דעושה מחמת ספק חיוב וחייבו אותו חז"ל לחזור ולברך אין עליו איסור דלא תשא, וה"נ בספק דברכת הנהנין דאיכא עליה חיוב לברך משום דנהנה מהעוה"ז אין עליו איסור דלא תשא.

ונראה דאפשר לבאר דעת הר"י דאיכא חיוב לברך בספק ברכת הנהנין בצירוף ב' הטעמים, דמבואר לעיל דיש סברי דמותר לברך בכל ספק ברכה, מ"מ בספק ברכת הנהנין לא הוה רק היתר לברך, אלא דרמי עליה חיוב לברך משום דנהנה מהעוה"ז, והיינו דבכל ספק ברכה בעלמא סברי הני פוסקים דבספק תלוי ברצונו ואם רוצה רשאי לברך, ומוסיף הר"י דבספק דברכת הנהנין הוה חיוב לחזור ולברך וכנ"ל דאיכא איסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה.

ולזה יונעם דברי רע"א בגליון הש"ס, דהרי כתב בגליון הרמב"ם דאפשר דבכל ספק אם רוצה רשאי לברך, ולזה ביאר דבברכת הנהנין איכא חיוב משום האיסור דנהנה מהעוה"ז.

ועוד טעם איכא דצריך להחמיר בברכת הנהנין כדמבואר בפני יהושע ברכות ל"ה ע"א דמסיק בגמ' דמנלן חיוב ברכות משום סברא וע"ז מבאר דא"כ הוה ברכות מדאורייתא וכדאמרינן בעלמא הא למה לי קרא סברא הוא, והיינו דדבר הנלמד מסברא הוה כמו דאורייתא וא"כ יש להחמיר בברכות כמו בספיקות דאורייתא. (ועיי"ש דמ"מ אמרינן דספק בברכות לקולא).

וגבי ספק בברכת המוציא מובא בטור ס' קסז דכתב הרמב"ם דיחזור ויברך ומבאר

מבאר הא דלא מהני העצות כיון דחייב ברכות הוא מדרבנן ובמקום ספק לא חייבוהו לחזור ופטרוהו מדין וודאי, ועל כן אין עליו לחזור אחר עצות כיון שהוא פטור בוודאי.

ובמנחת שלמה ח"ב ס' ג' מבאר ג"כ הא דלא מהני העצות, כיון דאיסור ברכה לבטלה ביאורו כל שמכוון לשם ברכה וכל המזכיר לצורך ברכה עובר בלא תשא, דראו חכמים שיש חשיבות לברכה כמו שבועה, ואפי' אם היה הדין דא"צ להזכיר בברכה ה' היה ג"כ איסור לברך ברכה לבטלה כיון דהוה כמו שבועה דא"צ להזכיר השם, דהברכה עצמה איסור לומר לבטלה כיון דאיכא חשיבות בברכה, ואפי' דגבי שבועה שייך שישבע על תנאי דאם נתקיים התנאי חל השבועה אבל אם לא נתקיים התנאי לא חל השבועה, אבל מ"מ בברכה לבטלה עצם הדיבור איסור דאסור לומר דיבור הברכה לבטלה, ומוסיף שם דלפ"ז איסור ואפי' כשאומר בדרך פסוקים ושאר אופנים כיון דמזכיר לצורך ברכה.

מ"מ בפוסקים מצאנו דנתנו עצות איך לנהוג במקום שספק אם חייב בברכה כדי שיוכל להודות לה' ומ"מ לא יהא איסור דברכה לבטלה, ויצא ידי חובת הברכה.

המשך בקובץ הבא אי"ה

ולהודות אפי' בהזכרת ה' אדעתא דנדבה, ולכן בספק התפלל אסור לחזור ולהתפלל, ואפי' דאדעתא דנדבה מותר להתפלל כל היום, וכן בספק קרא קר"ש אסור לחזור ולקרות ואפי' דבסתמא מותר לקרות קר"ש כל היום, ומוסיף דאם מכוון אדעתא דחוב איכא איסור אפי' כשלא יזכיר ה' רק יאמר בלשון לע"ז, דיכול לצאת בזה חובת הברכה מ"מ כשמכוון לחוב אסור. וחזינן מדבריו דכשמכוון לחוב אסור בכל אופן אפי' בלא הזכרת ה' וגם כשיאמר דרך פסוק אסור וכמו דאסור לקרות קר"ש אדעתא דחוב.

וע"ע בביה"ל ס' קפ"ח ד"ה ואין לאומר לבטלה, דמביא מהבגדי ישע דג"כ מבאר דאפי' בתפילה כמו יעלה ויבוא כשמכוון לחוב אסור והוה ברכה לבטלה, ובזה מיישב הא דנתקשה המג"א למה אסור לומר יעלה ויבוא בהרחמן הרי אין איסור לומר תחנונים בהזכרת ה' וע"ז מבאר שכאן שכוונתו לצאת יד"ח הברכה גרע ואיכא חשש דברכה לבטלה. וכן מבאר דמותר לומר בלשון לע"ז אפי' ק' פעמים בריך רחמנא וכו' ולא הוה מוציא שם לבטלה, אבל כשאומר לחובת ברכה אסור והוה ברכה לבטלה.

ועיין בחלקת יואב מהדורא תניינא ס' א' דמקשה דבגמ' ב"ב דף פ"ב ע"א אמרינן גבי ספק ביכורים דמותר לקרות פרשת ביכורים כיון דפסוקי נינהו ליקרי, ומשמע דאפי' דמכוון אדעתא דחוב ליכא איסור. ולכן



לשון חכמים

הרב יעקב חיים סופר

על ספרים וסופרים

א. רבינו אהרן הכהן - ארחות חיים

רבינו אהרן הכהן ז"ל חיבר ספר ארחות חיים כנודע, בשנת תק"י נדפס ארחות חיים על עניני אורח חיים, ובשנת תרס"ב זכינו ויצא לאור חלקו השני של הספר הנ"ל בעניני יו"ד אה"ע וחור"מ.

והמהדיר במבוא שם (דף כ"ב) כה כתב: "החושך אשר פרוש על המחבר רבינו אהרן הכהן ותולדות חייו, מכסה גם תכונת ספרו, באשר מראהו אינו ברור, וכתבי היד של הספר משונים זה מזה עד מאוד", עיין שם באריכות, והוסיף בהערה שם שכתב היד של ספר ארחות חיים שהיה לפני מרן הבית יוסף ז"ל שונה הוא משאר כתבי היד ע"ש.

ועם ידיעה זו שהיו כתבי יד שונים של ספר ארחות חיים, ויש בכתב יד זה מה שאין בזה, נמצאנו נשכרים הרבה, ואכתוב כאן שתי דוגמאות, ותן לחכם וגו'.

א. כתב מרן ז"ל בבית יוסף או"ח (ס"ס מ"ו): "בספר ארחות חיים כתוב בעשרת ימי תשובה כשקמים קודם היום לסליחות כך מנהגינו לברך ברכת התורה ולשנות הלכה אחת ממשנת איזהו מקומן או ממשניות אחרות ואחר כך תהלה לדוד, כי הכתובים תורה הם, והם בכלל מה שאמרו למקרא צריך לברך עד כאן".

והנה בספר ארחות חיים שלפנינו לא נזכר מזה מאומה, ומצאתי שכבר העיר על כך בספר מאמר מרדכי שם (סוף אות י"א): "לא מצאתי לשון זה שהעתיק מרן ז"ל בספר ארחות חיים שלפנינו" ע"ש. [והרב מאמר מרדכי ז"ל רגיל מאוד היה בספר ארחות חיים כמו שיראה הרואה על כל פני ספרו].

וזה רבות בשנים אמרתי שנפלה שגיאה בדברי מרן ז"ל ובמקום ארחות חיים צריך לומר שבלי הלקט, שהרי שם הלכות תפילה נמצא ככל אשר הביא מרן ז"ל בשם הארחות חיים ע"ש. [ולפי זה נסתר מה שרצה במאמר מרדכי שם לומר שהארחות חיים אזיל לטעמיה, גם זולת זה הדברים דחוקים לענ"ד].

וכבר זכיתי ונדפס בס"ד דבר זה ממני בקובץ התורני "אוצרות ירושלים" שנת תשל"ו (גליון קפ"ד סימן תצ"ח) ע"ש. [ואחר כך צולם בחיבורי כנסת חיים (דף ע"ח) עיין שם].

אבל עם האמור שלמרן ז"ל היה ספר ארחות חיים מהדורה אחרת מספר ארחות חיים שלפנינו וכנ"ל, יתכן ששם אכן כן היו נמצאים הדברים שהביא מרן ז"ל בבית יוסף הנ"ל בשמו, ואין צריך להגיה כדכתבתי בס"ד ודוק.

ועיין למרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן קצ"ב) מה שהביא משם ארחות חיים אם טעו המזמן והם וכו', ובספר ארחות חיים שלפנינו אין הדברים נמצאים, ועיין ברכי יוסף ומחזיק ברכה שם.

ב. גאון עוזינו רבי חזקיה די סילוה זצ"ל בספרו פרי חדש יו"ד (סימן י"א אות ב') כה כתב: "הרדב"ז החמיר שלא לשחוט לאור הלבנה לכתחילה, ולי נראה להתיר כשהיא מאירה יפה, וקצת סיוע לזה מברכות (מ"ג ב') אבוקה כשנים וירח כשלשה ע"ש, ושוב מצאתי בספר ארחות חיים שהביא בשם יש מי שכתב כסברתי להתיר לכתחילה".

והגאון חיד"א ז"ל בספרו ברכי יוסף יו"ד שם (אות א') כה כתב: "אין שוחטין לאור הלבנה, כן כתב הרדב"ז בתשובותיו (סימן ב' אלפים קכ"ט), והפרי חדש הביא מספר ארחות חיים דיש מי שכתב להתיר לכתחילה לשחוט לאור הלבנה. וכן הכריע הרב פרי חדש להלכה להתיר, והביא קצת סיוע מההיא דאמרינן אבוקה כשנים וירח כשלשה ע"ש. ולי הצעיר לא שמא מתיא כלל, דהתם וכו' וכו', ועיין מה שכתב הרב כנסת הגדולה ושם תראה דהעלה לענין מעשה להחמיר באור הלבנה. וכן הסכימו קצת אחרונים".

ובקונטרס אחרון שם הוסיף החיד"א ז"ל וכתב: "לפנים אות א' כתבתי דהרב פרי חדש הביא מארחות חיים דשרי לכתחילה לשחוט לאור הלבנה. ועתה בא לידי ארחות חיים כתב יד, ושם בהלכות שחיטה אין רמז מזה כלל". ועיין לו בספרו מחזיק ברכה שם (אות ב'), ובספרו פתח עינים ברכת (מ"ג ב') ודוק.

וכתב הגאון מהרש"ם ז"ל בספרו דעת תורה יו"ד שם (סימן י"א סוף אות ד') שחיטה לאור הלבנה הרב פרי חדש מיקל והוא דעת יחיד ע"ש. ועיין למו"ז הגאון ז"ל בספרו כף החיים שם (אות י"ג) ודוק.

והאמת אומר כשראיתי הדברים הייתי תמה מאוד שהרי רבינו הפרי חדש ז"ל כותב להדיא שמצא בספר ארחות חיים כדבריו שמותר לשחוט לאור הלבנה, ואילו החיד"א ז"ל כותב שלא מצא בספר ארחות חיים רמז מזה כלל, ואנן קיימא לן "אין לחשוב לרב פרי חדש שהיה רב מובהק גדול הדור לטועה" כדברי הגאון פרי מגדים יו"ד (סימן מ"ב שפ"ד אות ה'), ואם כן איך יתכן כגון דא אתמהא.

ואמרת לנפשי ניתי ספר ונחזי אנן, ועיינתי שם בספר ארחות חיים (הלכות שחיטה דף ש"צ) וראיתי שכתב: "והשוחט בלילה בלא נר דינו כסומא שלא ישחוט לכתחילה שמא יקלקל שחיטתו, ואם שחט שחיטתו כשרה והוא הדין ביום בבית אפל, ויש מי שכתב שלאור הלבנה שוחטין לכתחילה בלילה" עכ"ל, הרי שצדקו דברי רבינו הפרי חדש ז"ל, וכמנהגו הטוב זיע"א.

ועם שהגאון חיד"א ז"ל אינו צריך לא לדידי ולדכוותי, אמרה נפשי להליץ טוב על דברות החיד"א ז"ל, שיש לומר שהחיד"א ז"ל שלא ראה דברי הארחות חיים הנ"ל שהבאתי, הוא מפני שני טעמים, או כיון ששם בארחות חיים (דף שע"ח) כתוב: "ומתי שוחטין בכל זמן בין ביום ובלילה, והוא שתהיה אבוקה כנגדו כדי שיראה מה יעשה, ואם שחט באפילה שחיטתו כשרה" ותו לא מידי, לכן חשב החיד"א ז"ל שהנה כאן כשהארחות חיים כותב עניני זמן הראוי לשחיטה ולא הזכיר כלל אור הלבנה, ולכן כתב "שאיין שם רמז מזה כלל" ולא חשב שימצא בספר ארחות חיים שלא במקומו.

ובאופן אחר, והוא היותר נראה לי, יש לומר שבכתב יד ארחות חיים שהיה לפני החיד"א ז"ל אכן לא היה כתוב שם מה שהביא הפרי חדש משם הארחות חיים, כי כנודע יש כמה כתבי יד שונים של ספר ארחות חיים, ומה שיש בזה אין בזה, וככתוב במבוא לספר ארחות

חיים ח"ב (דף כ"ב) שכתבי היד של ספר ארחות חיים "משונים זה מזה עד מאוד" עש"ב, וקצת סעד לדבר שבספר כלבו שהוא כקיצור ספר ארחות חיים שם בהלכות שחיטה (סימן ק"ז) לא נזכר ענין זה שהשוטח לאור הלבנה, וברוך היודע.

והאינדא שנת תשל"ו זכינו לאור גדול הוא ספר הראבי"ה על סדר קדשים, ובס"ד מצאתי שם (סימן אלף פ"ג דף כ"ז) שכתב להדיא כרבינו הפרי חדש ז"ל וזו לשונו: "אמרו חכמים שאין שוחטין לכתחילה אלא ביום, דתנן השוחט בלילה, וכן הסומא ששחט שחיטתו כשירה. ודווקא בדיעבד אבל לכתחילה לא, ואי איכא אבוקה כנגדו או אור הלבנה, או נר שוחטין לכתחילה, כדתינא לעולם שוחטין בין ביום ובין בלילה, ואוקמא רב פפא כשאבוקה כנגדו".

ומפורש שדעת הראבי"ה ז"ל דלאור הלבנה שוחטין לכתחילה וממש כדעת הפרי חדש ז"ל, ולפי כללי הוראה יש להורות לכתחילה כדעת הפרי חדש ז"ל אחר שמצאנו בדברי רבותינו הראשונים ז"ל כדעתו, ויש לנו לומר שאם רבותינו האחרונים היו רואים דברי רבותינו הראשונים הראבי"ה והארחות חיים, היו תוורים בהם כדכתב רמ"א ז"ל בהגה לשלחן ערוך חו"מ (סימן כ"ה ס"ב): "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם הולכים אחר האחרונים דהלכה ככתראי, אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים שאפשר לא ידעו דברי הגאון, ואי הוה שמיע להו הדרי בהו", עד כאן לשונו הטהורה של רבינו רמ"א ז"ל, ושורש דבריו משו"ת מהרי"ק (שורש צ"ד), ושאר דברי הראשונים ז"ל, ועיין ביאור הגר"א ז"ל חו"מ שם.

ובחיבורי ברית יעקב (סימן ב' דף נ"ג) הבאתי בס"ד שכן כתבו עשרות מרבתינו גדולי הדורות ע"ה עיין שם בארוכה, ועוד עיין בזה שם בברית יעקב (דף י"ט, דף ר"ג, ודף ש"י), ובחיבורי אור משה (דף פ"ט), ובחיבורי ברכי נפשי ח"א (דף ה', ודף ע"ו), ובחיבורי ברכת יעקב (דף קע"ט, ודף רכ"ב ואילך), ובחיבורי יחי יוסף (דף קכ"ג, ודף רמ"ב), ובחיבורי תפארת יצחק (סימן ט"ז דף מ"ו) ובחיבורי ציון יעקב על מחנה אפרים (דף ס') ובשאר חיבורי וצרף לכאן.



כתב הגאון חיד"א ז"ל בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן ע' ד"ה וראיתי דכ"ג ע"א): "יש להרגיש על הרב פרי חדש ז"ל שלשון ארחות חיים שרמזתי ברכי יוסף כך הוא וכו', אלא שאפשר לומר בזה שהרב פרי חדש לא ראה לארחות חיים אף על גב שהיה אצלו בכתב יד".

ונעלם ממני ולא ידעתי זו מניין שלרב פרי חדש ז"ל היה ספר ארחות חיים כתב יד על עניני או"ח, ובענייתי לדידי פשיטא לי שלא היה לו ספר זה בכתב יד, הלא תראה שבפרי חדש או"ח במקומות לעשרות מביא לארחות חיים ותמיד מוסיף וכותב "הביאו בית יוסף" וכיו"ב, ובשום מקום לא ראיתי שהפרי חדש מצטט מגוף ספר ארחות חיים, אלא רק מתוך הבית יוסף צא וראה.

וראיתי בפרי חדש (סימן תצ"ח אות ד') שכתב: "בלשון שהביא הבית יוסף בשם הארחות חיים כתוב ונמצאו בעיר ביום טוב שני כו', והוא טעות סופר, וצריך למחוק מלת שני, ובלשון הרשב"א בספר עבודת הקודש שמשם העתיק הארחות חיים אינו כתוב אלא ונמצאו בעיר ביום טוב אני אומר כו' ואין חילוק בין יום טוב ראשון ליום טוב שני ופשוט הוא".

וכן הוא לפנינו בארחות חיים הלכות יום טוב (אות כ"ח) בלא תיבת "שני" ע"ש, והשתא אם היה ספר זה לרבינו הפרי חדש היה לו להוסיף ולומר דאכן כן הוא גם במקור הדברים שהבית יוסף עצמו הביא דהיינו בספר ארחות חיים גופו ודוק.

ועיין בספר פרי חדש (סימן תצ"ו סוף אות ב'): "הארחות חיים שהביא בבית יוסף, והרז"ה בפרק מקום שנהגו פסק כדברי הארחות חיים, וקרוב אצלי שמשם הוציאו הארחות חיים" עכ"ל, ויש לדחות.

ולדידי פשיטא לי שהטעם שהגאון חיד"א ז"ל היה ברור לו שלרב פרי חדש היה ספר ארחות חיים, הוא מפני שהפרי חדש יו"ד (סימן י"א) מזכיר ספר ארחות חיים הלכות שחיטה ע"ש, והוא ארחות חיים כתב יד, והחיד"א בספרו ברכי יוסף יו"ד שם (קונטרס אחרון אות א') העיר שלא ראה בארחות חיים כתב יד מה שהפרי חדש הביא בשמו, ועיין בזה בחיבורי הנכחי לעיל, ומזה אקיש ואסיק החיד"א ז"ל שהיה לפרי חדש ספר ארחות חיים, אבל בעוניי אינה ראייה דספר ארחות חיים עניני יו"ד לבדו, וספר ארחות חיים עניני או"ח לבדו, ואם היה לו לפרי חדש ארחות חיים על עניני יו"ד אינו מחייב שהיה לו גם ארחות חיים על עניני או"ח וז"ב.

ב. רבי אהרן ב"ר אברהם ן' חיים - קרבן אהרן

שו"ת חות יאיר (סימן ר"ג דק"ח רע"ב) כתב: "ועיין תוספות קידושין וכו', ואני תמה על בעל קרבן אהרן שכתב זה כאילו מדעתו, וכאלה רבים אתו, והוא שגגת כח הזוכר, וחלילה לי לדבר על צדיק עתק".

ועל כגון דא להצדיק הצדיק מעיקרא מחוייב אני להביא דברות גאון עוזינו רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו עיני כל חי זבחים (ד' ב' דכ"ה ע"ג): "ראיתי להרב יתר הבז בשיטתו המפוארת על מסכת זבחים שתמה על הרא"ם ז"ל דאישתמיטתיה דברי התוספות כאן ע"ש, ושם (דף ח') תמה על הרב קרבן אהרן דאישתמיטתיה דברי התוספות שם ע"ש.

והרגיל בספר הרא"ם וספר קרבן אהרן יראה דאין זאת קושיא כלל, דכזאת וכזאת דרכן דרך הקודש של הרא"ם והקרבן אהרן להעתיק דברי התלמוד והתוספות, להסביר לקורא למי שאין בידו הסוגיא והתוספות שבמקומם, ושם בספר עיני כל חי (ביצה ט"ז ב' ד"ד ע"ב) כתב: "וכזה תמצא לרא"ם על התורה, והקרבן אהרן [על תורת כהנים] באיזה מקומות שמקשים קושית תוספות ומתרוצים כתירוצים", עד כאן דברי הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל. השתא דאתינן להכי לדברי הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל אין כאן שגגה ואין כאן שכחה, ודוק. [ועיין לקמן אות ג' על רא"ם].

ודע שבשו"ת חוות יאיר (סימן צ"ד) כתב: "גם הרי"ף ביבמות (פרק ט"ו) ובקידושין (פרק קמא) גבי עבד מעוכב גט שחרור פסק כרבי עקיבא נגד רבי טרפון וכן כתב שם הרא"ש ע"ש, ונראה לי משום דמסקנת התלמוד בכתובות שם ואי בעית אימא בתרא לכולי עלמא תלמידו הוי" והועתק בספר לקט יוסף שבסוף ספר כריתות (אות ע"א). [וכבר נתבאר במאמרי בקובץ "ישורון" (כרך כ') שלקט יוסף הוא העתקת תשובת חות יאיר זו].

וראיתי בשדי חמד פאת השדי (מערכת ה' כלל כ' ד"ה ובקונטרס) שכתב: "ובקונטרס לקט יוסף אסיפת כללים אשר בסוף ספר כריתות (אות ע"א) כתב ונראה לי משום דמסקנת התלמוד בכתובות וכו', במחילת כבוד תורתו אחר שראה דברי הרא"ש ביבמות שם (פט"ו ס"ס י"א) כנ"ל, לא היה לו לכתוב ונראה לי שהרי כן מפורש בדברי הרא"ש שם, והם דברי הרי"ף שם ככתבו וכלשונו ומפורש יוצא מדברי קדשם שסמיכתם היא על המסקנה דמסכת כתובות הנ"ל, ואם כן מה הלשון אומרת ונראה לי כאילו חידוש הוא שחידשה תורה דיליה", דוק והבן. [ועיין פסחים (כ"ו א') ודוק].

ג. רבי אליה מזרחי - רא"ם

הגאון בעל באר שבע ז"ל בספרו צדה לדרך שמות (פרשת משפטים, דס"ט ע"א) אחר שהביא דברי הרא"ם ז"ל שם, כתב עליו: "ותמה אני מאד על הרא"ם, מדוע לא כתב הדבר בשם אומרו, הלא התוספות כתבו קושיא זו וגם התירוץ" וכו'.

ועל כגון דא להצדיק הצדיק מעיקרא מחוייב אני להביא דברות גאון עוזינו רבי חיים פאלאגי ז"ל בספרו עיני כל חי זבחים (ד' ב' דכ"ה ע"ג): "ראיתי להרב יתר הבז בשיטתו המפוארת על מסכת זבחים שתמה על הרא"ם ז"ל דאישתמיטתיה דברי התוספות כאן ע"ש, ושם (דף ח') תמה על הרב קרבן אהרן דאישתמיטתיה דברי התוספות שם ע"ש.

והרגיל בספר הרא"ם וספר קרבן אהרן יראה דאין זאת קושיא כלל, דכזאת וכזאת דרכן דרך הקודש של הרא"ם והקרבן אהרן להעתיק דברי התלמוד והתוספות להסביר לקורא למי שאין בידו הסוגיא והתוספות שבמקומם", ושם בספר עיני כל חי (ביצה ט"ז ב' די"ד ע"ב) כתב: "וכזה תמצא לרא"ם על התורה, והקרבן אהרן [על תורת כהנים] באיזה מקומות שמקשים קושית תוספות ומתמצים כתירוצם", עד כאן דברי הגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל.

ולא ידעתי מדוע הגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל לא הביא דברי רביה דרביה, שראיתי לגאון רבי שמואל קריספין ז"ל בסוף ספרו משק ביתי (די"ד ע"א) שכה כתב: "הרא"ם בביאורו על התורה כמה פעמים אפילו קושית התלמוד כותבה בסתם ואינו מזכיר דברי התלמוד כלל, וכל שכן שאינו מזכיר דברי רש"י והתוספות - כן כתב הרב רבי אליקים גאטיניו ז"ל בספר תועפת ראם (ר"פ בחקתי דפ"ט ע"א), וכן כתב עוד שם בתועפת ראם (פרשת שלח דצ"ו ע"ג) דהקורא בדברי הרא"ם יראה כי זה דרכו של הרא"ם ז"ל לכתוב דברי התלמוד בסתם, והטעם כי חיבור הרא"ם עשה אותו כמו פירוש, ואין להשיב בזה על הרא"ם כלל" וע"ש. [רבי אליקים גאטיניו היה אביו של הגאון רבי יצחק גאטיניו שהיה רבו המובהק של רבי חיים פאלאגי ז"ל].

השתא דאתינן להכי לדברי הגאונים רבי אליקים גאטיניו ז"ל ורבי חיים פאלאגי ז"ל, עולים דברי הרא"ם ז"ל יפה ודוק. [ועיין לעיל אות ב' על קרבן אהרן].

והנה ראיתי לגאון המובהק בעל באר שבע ז"ל בספרו צדה לדרך ויקרא (י"ט י"ד דקנ"א ע"ג) שכה כתב: "רש"י ולא תונו, כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט את חבירו וכו', קשה בהך ברייתא איך אמרו אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו', הלא הדברים האלו חירופים וגידופים הם ולא אונאת דברים, ואיך קרי ליה אונאה. ויש לומר שמאמר זכור מעשיך הראשונים הוא אומר לו בדרך אזהרה שלא תשוב לעשותם, ומראה פנים כאלו היה מזהירו דרך תוכחת מוסר, אך כל כוונתו לחרפו ולגדפו בהם ובזה הוא מאנה אותו. אי נמי יש לומר שהוא מראה עצמו באומרו לו זכור מעשיך הראשונים כמשבח אותו ששב מהם ואינו עושה עוד כמעשיו הראשונים, ובלבו מאנה אותו שכל כוונתו לחרפו ולגדפו, כן נראה לי". עד כאן דבריו ז"ל.

ומה שיש הרבה לעמוד על דבריו ז"ל ולשאת ולתת בהן - ביארתי בס"ד באר היטב בחיבורי מנוחת שלום ח"ט (סימן כ"ו) עיין שם וצרף לכאן.

אבל ראיתי שכל דברי הגאון צדה לדרך ז"ל מועתקים כמעט תיבה בתיבה מפירוש קרבן אהרן על הספרא (שם, דרע"ג ע"א) עיין בו, ונעלם ממני מדוע "לא כתב הדבר בשם אומרו", ובפרט שסיים כך נראה לי. וצ"ב. [ועיין פסחים (כ"ו א') ודוק].

ד. רבינו אליה מזרחי - רא"ם

כתב הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו כל החיים כללי הפוסקים (מערכת מ' כלל נ"ד דכ"ג ע"א): "רבינו אליה מזרחי לא ראה ספר מגיד משנה כמו שהוא כתב בתשובה ח"א (סימן ע"ה), וכן כתב הרב פני משה ח"א (סימן ע"ו דקפ"ו ע"א), עוד כתב בפני משה שם שגם מהרי"ק הוא מהר"י קולין לא ראה לספר מגיד משנה, והזכרתיו לעיל מערכת י" עכ"ל. ורציתי לראות גוף הדברים וחפשתי דברי הרב פני משה שם ח"א סימן ע"ו ולא מצאתים כלל, גם חפשתי בדברי הרב כל החיים מערכת י' שציין אליהם, ולא מצאתי שהביא שם דברי הרב פני משה שמהרי"ק לא ראה ספר המגיד משנה, ורק ראיתי לו שם מערכת י' (כלל י"ט) שכתב: "בספר פני משה ח"ב (סימן ט' דט"ז ע"ד) כתב דבימי מהרי"ק עדיין לא באו אל הדפוס תשובות הריב"ש", עיין שם, ולא דבר כלל על מהרי"ק, ולא אדע מה אידון בה וצ"ב. וניחזי אנן, כי לכאורה מדברי קדשם ז"ל מתבאר דזה כלל גדול בתורה דהרא"ם ז"ל לא ראה ספר מגיד משנה, ודומיא דמהרי"ק שלא ראה למגיד משנה, והנה זו לשון הרא"ם בתשובה ע"ח שציינו: "והשיג עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם והוא שלא הוחזק, והשיב בזה הרב בעל המגיד משנה כפי מה שראיתי מדברי הרב רבינו יצחק בר ששת כי אין בידי מגיד משנה", עכ"ל.

ובעניוטי איני רואה מכאן כלל גדול דבעלמא הרא"ם ז"ל לא היה לו ספר מגיד משנה, כי הרא"ם ז"ל כאן רק אמר שאז כשכתב הפסק ההוא לא היה מצוי תחת ידו ספר מגיד משנה אבל בעלמא אכן היה לו ספר מגיד משנה ודוק היטב.

והדבר מוכרח שהרי במקומות הרבה הרא"ם ז"ל מביא דברי המגיד משנה, כמו שתראה בשו"ת הרא"ם ח"א (סימן כ' דנ"ד ע"ב), ועוד שם (ר"ס ע"ו, וסימן פ', וס"ס פ"ז) ועוד. וגם בשו"ת הרא"ם ח"ב הנקראים בשם "מים עמוקים" ראיתי שהרא"ם ז"ל מזכיר למגיד משנה עיין שם (סימן י') ע"ש.

והרא"ם ז"ל גם בפירושו על רש"י לתורה מזכיר למגיד משנה - עיין לו שם שמות (י"ב י"ט, וכ"א י'), ויקרא (י"א ח'), ודברים (כ"ג כ"א), לכן לא אדע מה אידון בה, וצע"ע.

והנה אף שסתמות דבריהם אינה מראה כן, בעל כרחין צריך לומר שלא נתכוונו הגאונים הנ"ל לומר וללמד כלל גדול לכל התורה שהרא"ם ז"ל לא היה לו ספר המגיד משנה, ולא אמרו דבריהם אלא רק בנדון ההוא, כך יש לדחוק הרבה עד שנראה דברים בשרשן.

ותלי"ת עזרני השי"ת ומצאתי עכשיו דברי הגאון פני משה, והם נמצאים בספרו ח"ב ולא כפי שציין בכל החיים שם ח"א, וכך לשונו: "ומהרי"ק האריך בדבר כמו שיעויין שם, ובדאי מהרי"ק לא ראה דברי הרב המגיד משנה, שבזמנו עדיין לא נדפס, שהרי בזמן הרא"ם עדיין לא נדפס וכנראה בתשובותיו ח"א סימן ע"ה ששם הרא"ם כתב שלא היה לו מגיד משנה כמו שיראה הרואה" עכ"ל.

ובזה בטלו דברי האמורים, כי מפורש יוצא מדברי הרב פני משה ז"ל שאכן דעתו שהרא"ם ז"ל כלל וכלל לא ראה לספר מגיד משנה, אחר שלא נדפס בזמנו, ולא רק בנדון הפרטי ההוא כאשר רציתי ליישב, ואשר על כן חזרה התמיה הנ"ל למקומה וצ"ע.

וכעת מצאתי לגאון הגדול מהרח"ש ז"ל בקונטרס עיגונא דאיתתא שכתב: "וכפי הנראה הרב הרא"ם ז"ל לא ראה דברי הרב המגיד משנה, ולהכי לא הזכירו בדבריו כלל, וכן כתב בפירוש שם (סימן ע"ה) כי לא היה לו מגיד משנה, ואולי אם היה רואה כאן דברי הרב המגיד שכתב בהדיא כן לא היה חולק עליו".

ולא ידעתי מדוע הגאונים הרב פני משה, ורבי חיים פאלאג'י ז"ל לא הזכירו דברי הגאון מהרח"ש ז"ל, ומה שלענ"ד יש לעמוד בדבר כבר כתבתי לעיל וצ"ע.

ה. רבי אליה מזרחי - רא"ם

כתב הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו כל החיים כללי הפוסקים (מערכת י' אות י"ט די"ט ע"ד): "הרב אליה מזרחי לא ראה לתשובות הריב"ש - עיין סמיכה לחיים חו"מ (סימן ט"ו דקי"א ע"א)".

ובספרו סמיכה לחיים שם כה כתב: "גם ראיתי שהרבה להשיב על דברי הרא"ם מתשובות הריב"ש שכתב להפך דבריו, ואין זו השגה כלל שידוע שהרא"ם ז"ל לא הגיעו לידו תשובות הריב"ש וכמו שכתב הרב גינת ורדים אה"ע (כלל ג' סימן ו') על הרד"ך ע"ש, וידוע שהרד"ך והרא"ם בזמן אחד היו.

וכן ראיתי שכתב במפורש מהר"ש טאייטאצק בספר שארית יהודה (דנ"א ע"ב) דקרוכ לודאי הרא"ם לא ראה לתשובות הריב"ש ע"ש, והביא דבריו בספר משפטי צדק ח"א (סימן נ"ד דקע"ב ע"ב) עד כאן משו"ת סמיכה לחיים.

ואני עני יש לי להוסיף על דבריו ז"ל, הנה עיין שו"ת מהרי"ט ח"ב (אה"ע סימן כ"ח): "והרא"ם ז"ל לא ראה רק דברי בעל תרומת הדשן, ולא ראה דברי הריב"ש והרשב"ץ שלא הגיעו דבריהם אליו".

ותלמידו הותיק של הגאון מהרי"ט ז"ל הוא רבי חיים בנבשתי ז"ל בספרו כנסת הגדולה חו"מ (סימן ל"ד הגב"י אות צ"א) כתב: "וקצת תימה על הרא"ם שסתם כמרדכי בהיות הריב"ש חולק עליו, ואולי הרא"ם לא ראה שו"ת הריב"ש שלא נדפס בזמנו עדיין" ע"ש. והיה לו להזכיר דברי רבו מהרי"ט ז"ל כמנהגו הטוב. [ודברי הרב כנסת הגדולה הביא בסוף ספר חשק שלמה חו"מ (בכללים אות ע"ב) ומן התימה שלא זכר לכל מה שהבאתי].

וזו לשון הגאון מהרח"ש ז"ל בקונטרס עיגונא דאיתתא כתב: "ומה שיש תימה אצלי הוא בדברי הרב הגדול הרא"ם זלה"ה שכתב בתשובתו ס"ס ל"ו) וכו' ויראה לי דאפשר שלא ראה הרב דברי הרב המגיד והריב"ש שכתבו בשם הרמב"ן והרשב"א, דאין הפרש בדין זה, ושמא לא היה לו מגיד משנה כמו שכתב בסימן ע"ה, וגם תשובות הריב"ש שמא לא היו מודפסות עדיין".

ורואה אני שכבר כן מתבאר בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סימן ז' סד"ה עוד הוסיף) שכתב לרא"ם ז"ל: "וכמו שכתב הרב רבינו יצחק בר ששת ז"ל בתשובתו במעשה אשר כזה ואכתוב לכם לשונו בענין זה, כי אולי אין ספרו מצוי אתכם", ועיין שו"ת מהרשד"ם אה"ע (ס"ס צ"ג) ע"ש.

והגאון הגדול רבי יצחק בכר דוד ז"ל בספר דברי אמת (סימן י"א דל"ג ע"ב ד"ה אבל): "הרב משפט צדק ח"א (סימן נ"ד) הביא משם הרש"ט בתשובה כתב יד שעם שהרא"ם דעתו נוטה לסברת המקילים, קרוב הדבר שלא ראה דברי הריב"ש שלא היו מצויים כל כך בזמנו" ע"ש. [ויש מהתימה שבסמיכה לחיים שם לא הזכיר כלל לכל הגאונים הנ"ל].

אבל תמה אני על עצמי שהרי בשו"ת הרא"ם (סימן ל"ה) מזכיר תשובות הריב"ש כמה פעמים, וכן מזכיר שם (סימן ע"ח), וכן בשו"ת הרא"ם ח"ב הנקרא מים עמוקים מזכיר לריב"ש עיין שם (סימן י', וס"ס כ"ז), והרא"ם ז"ל גם בפירושו לרש"י על התורה במדבר (ח' ב') העתיק תשובת הריב"ש ע"ש וצ"ע.

והגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו כל החיים (שם דכ"ג ע"ב אות נ"ד) ציין לדברי הרב פני משה ח"ב (סימן ע"ו דקפ"ו ע"א) והמעייין שם יראה שהביא דברי הרא"ם סימן ע"ח הנ"ל שהעתיק דברי הריב"ש ז"ל. [ועיין לעיל בדברינו אות ד']

ואחר זמן רב מצאתי לגאון עוזינו הסבא קדישא מהרש"א אלפנדריי ז"ל בתשובתו בענין הקראים שפסולים ואסורים לבוא בקהל, הנדפסת בספר גדולי ארץ ישראל (דף ק"ד) שהביא מדברי האחרונים הנ"ל שכתבו דהרא"ם ז"ל לא ראה דברי הריב"ש, וציין עוד לדברי רבינו החבי"ב בכנסת הגדולה חו"מ (סימן ל"ד הגב"י אות פ"ט), ובתשובת א"ה (סימן) די"ב" עכ"ל. [ונראה להשלים החסר וכך צריך לומר ובתשובת בעי חיי סימן ז' די"ב ע"ב ע"ש. ומה שציין לכנסת הגדולה חו"מ סימן ל"ד אות פ"ט - עיינתי שם ולא מצאתי שייכות לכאן, ונראה שיש טעות בציון וצריך לומר אות צ"א וכדכתבנא לעיל].

ומהרש"א אלפנדריי ז"ל שם העיר שהרי בתשובות הרא"ם (סימן ל"ה וע"ו) הביא דברי הריב"ש ותיירץ: "וצריך לומר שזה היה בסוף ימי הרא"ם ז"ל אבל ברוב תשובותיו שכתב לא הגיעו דבריו אליו ועפ"ז (?), אוצ"ל ועפ"ר) לא הזכיר, ואפשר נמי שהרא"ם ראה איזה קובץ תשובות [דהריב"ש] בכתב יד שהיה נמצא אז בקושטא דידוע שהרב מהר"ר שמואל חכים שהוא בר פלוגתא דמהר"י בירב ומהר"י טאיטאצק ויש לו תשובה בשו"ת מהרלב"ח, הוא הוציא לאור שו"ת הריב"ש". [וק"ק שלא הזכיר כל המקומות שהבאתי שהרא"ם מזכיר לריב"ש].

ועם שאיני כדאי חושבני שתיירץ תירוצו הראשון אף השני כדי שלא לשבור דברי האחרונים שכתבו שהרא"ם לא ראה דברי הריב"ש ז"ל כנ"ל, אבל אם לדין יש לעיין שזו מנין שרק בסוף ימי הרא"ם ז"ל בא לידו שו"ת הריב"ש ז"ל, ומה גם שהרא"ם ז"ל בפירושו לרש"י לתורה מזכיר לריב"ש והרי כתבו שפירוש זה כתב הרא"ם בצעירותו עיין בהגהות נחל אשכול ח"ב (דף ק"ו) ע"ש.

וגם תירוצו השני של מהרש"א אלפנדריי ז"ל שהרא"ם ז"ל ראה קובץ תשובות הריב"ש בכתב יד וכו' - הוא דוחק ואין לנו ראייה לזה, ותו דרך הפוסקים שאם רואים הדברים בספר כתב יד להזכיר שראו זאת בכתב יד ולא יכתבו סתם, וצ"ב.

ו. רבי אליה מורחי - רא"ם

כתב החיד"א ז"ל בספרו ברכי יוסף אה"ע (סימן ד' אות י"ד ד"ה ומאי): "מאי דקשיא ליה על מרן ז"ל מתשובות הרא"ם, ושוב קאמר דמרן ז"ל לא ראה תשובת הרא"ם אומר אני דזה פשוט דכאשר מרן ז"ל חיבר הבית יוסף עדיין לא נדפסו ויצאו לאור תשובות הרא"ם, כי הם נדפסו שנת שכ"א וכבר היה נדפס כל בית יוסף".

והדברים נכונים, אף כי שו"ת הרא"ם נדפסו לראשונה בשנת שט"ז, מכל מקום לא נשלמו בדפוס ולא יצאו לאויר העולם עד הדפסה שניה שהתחילה בשנת ש"כ ונסתיימה בשנת שכ"א ככתוב בסוף הספר.

ומה שכתב הסבא קדישא הגאון מהרש"א אלפנדריי ז"ל בפסק הקראים שאסורים לבוא בקהל הנדפס בספר גדולי ארץ ישראל (דף מ"ב) שתשובות הרא"ם נדפסו בשנת שכ"ז אחרי שנדפס ספר בית יוסף ע"ש, הוא טעות העתקה וצריך לומר שנת שכ"א, כדכתב החיד"א כנ"ל וכאשר ציין אליו, וז"ב.

ז. רבינו אליעזר ממיץ - רא"ם

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בקובץ התורני "גדיל תורה" שיצא לאור באודסה (קונטרס י' סימן קנ"ג אות א' ס"ק י"ג): "והנה בספר יראים כתב דלמאן דאמר כזית דאורייתא, בפחות מכזית חייב בברכת המזון מדרבנן. והוא דבר נפלא שלא מצאנו כדוגמתו, ובחיבורי סוד יראים כתבתי בס"ד דיש לומר דלרבי יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה ומשום דלשון אכילה בכל שהוא משמע ורק דאינו לוקה אלא בכזית משום הלכה למשה מסיני כמבואר

במשנה למלך הלכות חמץ ומצה (פ"א ה"ז) משם הרא"ם עצמו בעל ספר יראים ע"ש, אם כן יש לומר דלאכילת מצוה גם בפחות מכזית הוה ליה מצווה, אבל מכל מקום לענין ברכה לא מברכין בפחות מכזית" ע"ש.

ואחר בקשת הרשות, כמדומה דלרגע קט רא"ם ברא"ם איחלף ליה, דמה שהביא המשנה למלך שם בשם הרא"ם, הכוונה לרבינו אליה מזרחי ז"ל, ולא נתכוון לרבי אליעזר ממיץ ז"ל בעל ספר יראים תלמיד רבינו תם, שהרי כך כתב המשנה למלך שם: "וראיתי לרא"ם ז"ל בתוספותיו על הסמ"ג וכו', ומבואר באר היטב דלרבי אליהו מזרחי ז"ל נתכוין שהוא כתב חידושים לספר הסמ"ג הנקראים תוספות הרא"ם כנודע, עיין בספר שם הגדולים חלק הגדולים (מערכת א' אות קע"ב, ומערכת י' אות ק"א) ושם חלק הספרים (מערכת ג' אות כ"ד, ומערכת נ' אות כ"ח ומ"ד) ודוק.

ומה גם שבעל סמ"ג ז"ל היה אחרי רבי אליעזר ממיץ ז"ל, ומזכירו פעמים הרבה כמו בחלק העשין (עשה כ"ז ול' ומ"ח) וחלק הלאוין (ל"ת י"ז וע"ז וע"ט) ועוד, ואיך יתכן שהרא"ם ממיץ ז"ל המוקדם בזמן יכתוב תוספות על סמ"ג, אתמהא.

וכבר כתב הגאון מהרא"ז מרגליות ז"ל בשו"ת בית אפרים יו"ד (סימן ס"ב ד"צ סע"ד): "ידוע שהסמ"ג דרכו להמשך אחר ספר יראים" ע"ש. והגאון מהרי"ש נתנון ז"ל בשו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא (ח"ב סימן ס"ט) כתב: "ובאמת תמיד דברי היראים על שפתי הסמ"ג וכו', ובמשנה ברורה (סימן ש"ב ס"א ביאור הלכה ד"ה עליה) כתב: "בספר יראים להרא"ם שממנו נובע כל לשון הסמ"ג בענין הזה", ועוד שם במשנה ברורה (סימן של"ו ס"ג ביאור הלכה ד"ה מותר) כתב: "נמצא בסמ"ג וכו', אכן באמת דברי הסמ"ג מועתקים מספר יראים" וכו'. והגרי"פ פרלא ז"ל בספר נעם (חלק כ"ג, דף ע"א) כתב: "כל דברי הסמ"ג הם דברי בעל ספר התרומה וספר יראים להרא"ם ז"ל כאשר יראה כל מעיין ומשוה שניהם זה עם זה, כי חלק גדול מספר יראים בלשונו נעתק בסמ"ג" ע"ש.

ולפיכך מכל הטעמים הללו נעלם ממני ולא ידעתי איך לא שתי רבינו הגאון האדר"ת ז"ל לבו הטהור לזה, וכתב כנ"ל, ופלא.

וחילוף כיוצא בזה תראה בשו"ת רב"ז ח"א (סימן קי"ג אות א' דק"י ע"ב): "וכן פסק בספר יראים להרא"ם מזרחי ז"ל", וצ"ע.

ב. כשהגהות מיימון מביאים בשם רא"ם, היינו רבינו אליעזר ממיץ ז"ל בעל ספר יראים, וזה ברור, ומה שכתב רבינו הגדול ז"ל בספר שדי חמד אסיפת דינים (מערכת ה' אות ב' סק"ו ד"ה אמנם): "מה שכתב בהגהות מיימון בשם רא"ם ז"ל, אולי אין כוונתו על רא"ם בעל ספר יראים, אלא על רא"ם אחר, ואנכי לא ידעתי", ע"ש.

ואחר בקשת הרשות והמחילה ז"א, וכל מה שכתב רבינו השדי חמד ז"ל שם הוא מחמת שלא שלטו עיני קדשו בספר יראים השלם, ואכן המעיין שם (בסימן רכ"ג) יראה שאתי שפיר הכל, וכן כתב שם בהגהות תועפות ראם על ספר יראים השלם (אות ה') ע"ש.

ואין תימה שרבינו השדי חמד ז"ל לא הזכיר שם דברי ספר יראים השלם, כמו שמזכירו בשדי חמד בשאר מקומות כמו בחלק הכללים מערכת ל' כלל קמ"א אות י"ב ד"ה אמר, ואות ל"ג ד"ה וחקר, ואות מ"ח, ואות נ"ו, ועוד שם מערכת מ' כלל פ"ז ד"ה ולענין, ושם כלל קי"ב ד"ה ואנכי, וסוף כלל קל"ג, וכלל קצ"ה ד"ה ומקורב, ועוד, כי חלק אסיפת דינים נדפס בשנת תרנ"ו, ואחר כך נדפס ספר יראים השלם עם הגהות תועפות ראם בשנת תרס"ב, ולכן אז לא שלטו עיני קדשו של רבינו השדי חמד ז"ל בספר יראים השלם, ואחר כך כשבא לידו ספר יראים השלם, לפי הנראה אודו מיניה דבריו הנ"ל ולא זכר לתקנם ודוק.

ה. רבינו אליעזר ממיץ - רא"ם

כתב בשו"ת חתם סופר יורה דעה (סימן ע' ד"כ ע"ד): "ברא"ש חולין (קי"ד ע"ב) כתב המבשל במי חלב פטור, הרמב"ם אוסר אותן מפני שהופרשו מחלב חזרו לאיסור אבר מן החי, ורבינו שמחה פליג דהרי לענין הכשר זרעים חלב גמור הוא, ובלחם חמודות הגיה הרמב"ן, ויען בטור יו"ד (סימן פ"א) כתוב רבינו אליעזר אוסר, כתב בכנסת הגדולה הובא בהגהת הטור החדשים אות ז' שצריך להגיה בהרא"ש במקום רמב"ם רא"ם הוא רבינו אליעזר ממיץ ע"ש, ואני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא צריך לומר הראב"ן, היינו רבי אליעזר בר נתן חבירו של רבינו תם שהיה רבו של רבינו אליעזר ממיץ, ושפיר השיב עליו רבינו שמחה ע"ש.

והנה מה שהגיה רבינו החתם סופר ז"ל בדברי הרא"ש שבמקום רמב"ם צריך לומר ראב"ן כנ"ל, בעניויות יש לעמוד בזה, חדא שהרי בכל מקום שהרא"ש בפסקיו למסכת חולין מזכיר לראב"ן, מזכירו בתואר זקני הראב"ן כמו בפסקי הרא"ש שם (פ"ג סימן י"א וסימן מ"ה) ע"ש. ותו חפשי היטב בספר הראב"ן ולא מצאתי שכתב מה שהביא הרא"ש בשמו.

אבל מה נעשה שהגהת רבינו הכנסת הגדולה ז"ל היא הנכונה ושצריך לומר בדברי הרא"ש הרא"ם, הוא רבי אליעזר ממיץ מחבר ספר יראים, שכך מצאתי מפורש בתוספות רא"ש חולין שם רבי אליעזר ממיץ כתב וכו', ורבינו שמחה השיב עליו, ואכן כן הוא להדיא בדברי רבינו אליעזר ממיץ בספרו ספר יראים (סימן ס"ג וסימן שי"ב) עיין שם באריכות ודוק היטב.

ומה שכתב החתם סופר ז"ל שהראב"ן היה רבו של רבינו אליעזר ממיץ - בעניויות גם זה נעלם ממני ואיני יודע זו מנין, והרא"ם בכל ספרו איננו מזכיר לראב"ן, ועיין במבוא לספר הראב"ן (פרק ד') שסידר ומנה כל תלמידי הראב"ן ואת רבינו אליעזר ממיץ לא הזכיר וצע"ע.

ט. רבינו אשר מפליזא - הרא"ש מפליזא

כתב רבינו הגדול ז"ל בספר ש"ך יורה דעה (סימן ק"ה אות ב'): "הדרישה השיא דעת הרא"ש לדעת אחרת שאינה נכונה, מפני שרצה ליישב מה שכתב בהגהות מיימון בשם הרא"ש [וזה לא מצאתי בהגהות מיימון החדשים שלפני], דכי אמרינן כבוש כמבושל הני מילי בחומץ וציר כדפירש רש"י, ואין זה צריך ישוב שבלתי ספק שהגהות מיימון לא כוונו לרא"ש זה [אבי הטור], רק כוונו להרא"ש אחר כגון הרא"ש מפליזא, או הרא"ש מלוניל, שדרך הגהות מיימון ומרדכי להביאם". והובא בספר יד מלאכי כלל שאר המחברים (אות ג'), ועיין שם הגדולים חלק הגדולים (מערכת א' אות רל"ז) ע"ש.

ועם שאיני כדאי כלל וכלל בעניויות נעלם ממני מיהו הרא"ש מפליזא, וכעת לא מצאתי לאחד מרבותינו הראשונים הנקרא בשם הרא"ש מפליזא, אלא רק מצאנו את הר"ש מפליזא שהוא רבינו שמשון הזקן זקנו של הר"ש משנץ והוא שנקרא הר"ש מפליזא עיין בספר ראב"ה (במבוא פ"ח דף ת"כ) וצ"ב.

וחפשי בספר החשוב אוצר הגדולים, וראיתי לו שם ח"ב (סימן תתקנ"ה דרס"ה ע"ב) שכתב: "הרא"ש מפליזא שמובא כמה פעמים הוא טעות סופר וצריך לומר הר"ש מפליזא" עכ"ל, הרי שגם הוא ז"ל לא שמע על הרא"ש מפליזא וכלל גדול לימדנו שבכל מקום שכתוב הרא"ש מפליזא צריך לומר הר"ש מפליזא כנ"ל.

וכעת מצאתי שכבר כתב כן בספר אור החיים (אות א' דף רס"ו): "מה שכתב הש"ך הרא"ש מפליזא - לא ידעתי מי הוא כי לא ראיתי נזכר כי אם ר"ש מפליזא" ודוק היטב.

ובהיותי בזה ראיתי לרב חיד"א ז"ל בספר שם הגדולים הנ"ל (מערכת א' אות רל"ז) שכה כתב: "הכלבו כשמזכיר הרא"ש כונתו על הרא"ש מלוניל, או הרא"ש מפליזא, כמו שכתב הרב שיורי כנסת הגדולה א"ח (סוף סימן רצ"ד)" עכ"ל.

ואחר בקשת הרשות והמחילה, המעיין בדברי השיירי כנסת הגדולה שם יראה שכתב שרבינו אשר הנזכר בספר כלבו אינו הרא"ש אבי הטור, ואולי הוא הרא"ש מלוניל ע"ש, אבל לא הזכיר שם כלל ועיקר את הרא"ש מפליזא!

והיותר נפלא בעיני שרגיל ורהוט בפי רבותינו האחרונים ז"ל להביא משם הרא"ש מפליזא הסברה הידועה שרוב אינו מתורת ודאי אלא ספק הוא והתורה התירתו כנודע [עיין פלתי (סימן ס"ג אות א' וסימן ק"י אות י"ג) ופרי מגדים שם (שפ"ד אות ל"ז) ועוד], וכולם מציינים לשיטה מקובצת בבא מציעא (ו' ב') בשם הרא"ש מפליזא, ואם באנו לציין אין אנחנו מספיקים ואין אנחנו מפסיקים כנודע, ואנקוט שני עדים בלבד הגהות מהר"צ חיות ז"ל נדה (י"ח א'), ושורת שואל ומשיב מהדורה קמא (ח"א סימן ס"ג) ושם ח"ב (סימן ל"ב וסימן פ"ז וסימן קי"ד) ע"ש.

והנה בשיטה מקובצת בבא מציעא שם אכן נזכרים הדברים הנ"ל אבל בשם הרא"ש גרידא, ולא כתב זאת בשם הרא"ש מפליזא כמו שיראה המעיין שם, ואכן כן נמצאים הדברים בתוספות הרא"ש על בבא מציעא הנדפס בזמנינו מכתב יד, אבל הרא"ש מפליזא מאן דכר שמה, ולא היה אחד מרבותינו הראשונים בשם זה ואין מזכירים אותו לא בספר קורא הדורות, ולא בספר סדר הדורות ע"ש, וגם התייר הגדול החיד"א בשם הגדולים לא קבע ערך מיוחד לרא"ש מפליזא וז"ב.

וצא וראה מה שנגרם בעטיו של שיבוש זה, שראיתי לגאון המובהק רבי אליעזר ניצברג ז"ל בספרו היקר יד אליעזר על שלחן ערוך יו"ד (סימן ס"ג סוף אות ד' דס"ה ע"ד) שכה כתב: "וראיתי בספר תרומת יד שכתב בזה והאריך ודבריו נכונים, אך מה שהקשה שם מדברי רבינו הטור יו"ד (סימן ק"ט) דבניכר הטעם דבטל דאינו מתורת ספק וכתב ומן התימה שהטור יחלוק על אביו הרא"ש בזה ע"ש, הוא טעות, שהרא"ש שהובא בשיטה מקובצת הוא הרא"ש מפליזא, ולא הרא"ש אביו של הטור, וכמו שכתב בישועות יעקב אה"ע (סימן ד' אות י"א ד"ה ע"ג) ועיין בזה בחיבורי דמשק אליעזר (סימן ל"א אות א' דל"ח סע"ד)" עכ"ל.

אבל אין כאן טעות, כי באמת בשיטה מקובצת בבא מציעא שם לא הזכיר הדברים משם הרא"ש מפליזא שלא נברא כנ"ל, והם דברי הרא"ש אבי הטור, וכמפורש בתוספות הרא"ש שם, והגם שבספר ישועות יעקב כתב כן משם הרא"ש מפליזא, מכל מקום בשיטה מקובצת לא כתב אלא משם הרא"ש וכנ"ל, ומן התימה שלא עיין בשיטה מקובצת וכתב על הרב תרומת יד שדבריו טעות, וכנ"ל.*

(* בענין שאין דרך הטור לחלוק על אביו הרא"ש ז"ל - בזמנו יום שלישי כ"ח מנחם אב תשכ"ט, הארכתי בס"ד בקונטרס מיוחד והבאתי עשרות עשרות פוסקים שכתבו כן, אבל יש לציין כי ראיתי לגאון רבי אברהם די בוטון ז"ל בשו"ת לחם רב (סימן ס"ה ד"ה תשובה דכ"ז ע"ד) כותב: "אין זה תימה אם הטור סתם שלא כדעת אביו הרא"ש, שכך דרכו בהרבה מקומות", וכן מבואר לו בספרו לחם משנה הלכות שלוחין (פ"א ה"ד), ורבינו החבי"ב ז"ל בספר כנסת הגדולה חו"מ (סימן כ"ח הגב"י אות כ"ג סד"ה ועוד) כתב: "ועם שלפי זה חולק הטור על אביו הרא"ש ברמו - כהנה רבות עמו בספרו", ועוד עיין לו בספרו כנסת הגדולה אה"ע (סימן כ"ו הגה"ט אות ט"ז), אבל סותר דברי עצמו במקומות הרבה עיין בקונטריסי הנ"ל, ועיין מחנה אפרים (הלכות שבועות סימן ב' ד"ה ונחזור), ושער המשפט (סימן י"ח סק"א), ושורת רב"ו (סימן ב' אלפים רפ"ח), ופתח הדבר ח"א (דר"א ע"ג) ואכמ"ל.

ובאמת אינני יודע מי הוא זה שגרם לכולם לכתוב חידוש זה בשם הרא"ש מפליזא, והמעייין בפליתי והפרי מגדים שציינתי לעיל יראה שהעתיקו והביאו דברים כהווייתם דהיינו הרא"ש ותו לא, והוא הרא"ש ב"ר יחיאל אבי הטור, וצ"ע.



בגוף דברי הרא"ש דרוב אינו אלא מתורת ספק וכו' - כתבתי בס"ד במקומו, ועיין בארוכה בספר ונגש הכהן (כלל ו') ושם בכל הפרטים בענין, ועוד שם (כלל ח' פרט ב'), והביא שם שמצאנו לרבותינו הראשונים שחולקים על הרא"ש ז"ל, ובספר היקר תורת חיים או"ח (סימן ל"ב אות קי"ג) כתב שהרמב"ם אינו סובר כרא"ש הנ"ל, וכן הגה"ק מספינקא זצוק"ל הי"ד בשו"ת חקל יצחק (סימן כ"ה) האריך לדחות הדברים וכתב דלא קיימא לן כן, ועוד עיין לו שם (סימן כ"ד דצ"א ע"א) ע"ש ואכמ"ל.

והגאון רבי שלמה קלוגר ז"ל בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורה קמא (סימן ק"ה דמ"א ע"ב) כתב דעת הרא"ש ז"ל בשיטה מקובצת בבא מציעא (ו' ב') דרוב אינו מתורת ודאי אלא מתורת ספק, אבל משמעות כל הפוסקים דהוי בתורת ודאי, ובסוף דבריו שם (דמ"ב ע"ד) כתב דרוב מתורת ודאי הוי כך סוברים רוב הפוסקים ע"ש, וגם הגאון רבי חיים סופר ז"ל בשו"ת מחנה חיים ח"ג או"ח (סימן מ"ג דפ"ג סע"א) כתב שדעת רוב הפוסקים דרוב הוא מתורת ודאי ודלא כשיטה מקובצת בשם הרא"ש ז"ל.

עוד יש להדגיש שהמעייין בדברי רבינו הרא"ש ז"ל בתוספותיו בבא מציעא שם יראה שתירוץ הנ"ל שרוב מתורת ספק וכו', הוא תירוץ אחד מכמה תירוצים שהביא שם, ויש לומר ששאר התירוצים חלוקים על יסוד זה ודוק.

ועוד עיין בזה בספר חקרי לב מהדורה בתרא אה"ע (סימן ד'), ולגרע"א ז"ל בספר כתב וחותם מהדורה תנינא (סימן ח' דק"ה ע"ב), שו"ת חמדת שלמה יו"ד (סימן א'), ספר דברי חיים אויערבך יו"ד (סימן ו'), שו"ת תורת חסד אה"ע (סימן ט' דכ"ח ע"א), שו"ת מחנה חיים ח"ג (או"ח סימן מ"ג), שו"ת זכר יהוסף אה"ע (סימן ח'), שו"ת תירוש ויצהר (סימן א' ד"ב ע"ג), חידושי הגר"ז בענגיס ח"ב (סימן ל"ח אות ב' וסימן נ"ו אות ג' דרס"ח ע"ג) ועוד ועוד.



מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(ד)

פרק ז / שחרית של ראש השנה.

א. בבוקר ראש השנה השכימו קום^א, למדו והכינו עצמם לתפילה^ב, ובחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א היו בוחנים אז את תלמידי הישיבה הק"י.

א. ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל נאמן ביתו של מרן אדמו"ר זיע"א בחצה"ק בלוצק: "כבר בשעה 4 לפנות בוקר עוד היה חושך בחוץ ישבו חסידים בבית הכנסת ולמדו...". אצל הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א: "בראש השנה ממעטים בשינה, עם הנץ החמה מתמלא בית הכנסת חסידים..." (רשימות מ. שפירא). ב. "ברכת אהרן" עמ' קמא מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אור ישראל זיע"א: "נזדמן לסוחר אחד להיות בראש השנה בסטאלין, וכאשר נכנס לבית המדרש לפני התפילה, ראה שהחסידים יושבים שם זה לומד דף גמרא, וזה אומר תהלים, וזה נוהם כארי בשערי ציון, וכן כולם...". וברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "... מען קומט אריין אין שולכן, און דער עולם זיצט בייא דיא טישין דער לערינט גמרא דער משניות דער תהלים...". ברשימות הר"מ מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצק: " ישבו חסידים בבית הכנסת ולמדו או אמרו תהלים. כדאי להזכיר ברי ישראל זלמן ע"ה מדובנא שקולו נשמע במרחק רב מהביכני"ס באומרו תהלים מלה במלה בעל פה ובנגון. בשעה 7 עד 8 שתו קפה. אחרי זה המשיכו ללמוד עד שכי"ק זיע"א נכנס ליהכני"ס לתפילה...". וברשימות חסידים: "פעם בראש השנה נכנס אדמו"ר הזקן לביהכ"נ וראה איך שאני"ש יושבים ואומרים תהלים בהתלהבות והתרגשות עצומה, פנה אליהם ושאלם, וואס מיינט איהר, אויבן זיצן רויזבאוויקעס (גולנים)? ונפח בהם חיות הקודש בתפלה בשמחה עצומה...". ג. החסיד ר' משה מלמד ז"ל נאמן ביתו של מרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בלוצק, ומר"מי הישיבה הק' שמרן זיע"א הקים וייסד בלוצק, כותב ברשימותיו: "בערב בשעה 7 התחילו הבחינות בגמרא של בחורי הישיבה ע"י הבוחנים ר' אהרן משובר ע"ה ור' דוד ווייצפרוכט ע"ה (אחד מנכבדי חסידי קוצק שבשנים האחרונות נקשר לכ"ק זי"ע מאד מאד). אחרי השעה 10 נכנס כ"ק זי"ע לבית הכנסת למקומו, וברמיזה קרא אחד אחד לבוחנים ושאל על ההישגים של הנבחנים, ואחרי זה עמדו להתפלל.

ב. לתפילת שחרית לובשים (א) הקיטל¹, ונהגו רבוה"ק ללבוש קיטל עם (ב) עטרת זהב².
ג. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עובר לפני התיבה ל'ברוך שאמר', בניגון מיוחד לר"ה³.
ד. אמרו פסוק 'והוא (א) רחום' ב'הודו' ובי"הי כבוד', גם כשחל בשבת⁴. ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א לאמרו ב'הודו' רק כשחל בחול⁵.

ד. ברשימות זקני החסידים בקארלין בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...אדמו"ר שליט"א קומט אריין דאוונען נאך 10, און גייט אן גיטאן א קיטל פון הייליגן סטאלינער, און האלט אין האנט דיא הייליגע שופרות... מיט די הייליגע סידורים...".
ביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק בשנת תשט"ו שנדפס בקובץ בית אהרן וישראל (שנת תשי"ח): "...בבקר בשעה 8 הופיע אדמו"ר בבנין, נכנס לחדרו המיוחד פשט את הקאפאטע ולבש הקיטל ומראהו מזהיר כמראה כהן...". בהיותו בארה"ב לבש מרן אדמו"ר זיע"א את הקיטל על הקאפאטע. בחצר קדשו בלוצק נהגו הרבנית ע"ה ובנותיה ללבוש בגדים לבנים בראש השנה ויום הכיפורים (הרבנית מרת פייגא תליט"א). ה. החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מסטאלין כותב ברשימותיו מחצה"ק אצל מרן אור ישראל זיע"א: "...למחרת בבוקר לבש הרבי ז"ל קיטל עם עטרת זהב גדולה, ומעיל עליון של משי שחור. בקיטל הכניס את השופרות והלך להתפלל בבית הכנסת הגדול...". אחד שזכה לראות פני תואר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כותב: "פעם נוספת ראיתיו בראש השנה כשפנה מהתיבה לאחר תפילת מוסף. פונתה לו הדרך עד הדלת. אבי מחזיקני על ידיו כדי שאראה אותו. פחד אלקים נפל עלי, ונדחקתי בין האנשים. כמה שופרות היו נעוצים בחגורתו שהיתה בצבע כסף, כמו כן היארמולקע בגווני כסף. בידיו החזיק קופסת טבק מכסף...". ו. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור "בית אהרן": "בראש השנה שחרית התפלל בעצמו בבית המדרש שלו עד ברוך שאמר, ואחר כך הלך לטבול, ואחר כך הלך לבית הכנסת הגדולה ואמר האומר ברכת השחר והתחיל בעצמו ברוך שאמר בניגון של ראש השנה בקול רם...". ז. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "בהודו ויהי כבוד אמר הפסוק והוא רחום יכפר אפילו כשחל ראש השנה ויום הכיפורים בשבת...". וכן ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל: "...הפסוק והוא רחום ביהי כבוד היה אומר בר"ה אפילו כשחל בשבת...". וברישומי הרה"ק הרי"מ מאזיניץ זיע"א בסדרו הק': "ביהי כבוד בשבת ויו"ט מלבד ר"ה ויו"כ מדלגין פסוק זה". במכתב קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א הנדפס ב"כתבי קודש" חלק "מכתבי קודש": "על שאלתכם אודות המנהגים הק'. אומרים בר"ה וי"כ והוא רחום רק ביהי כבוד ולא בהודו". ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכה [וכן ב"הגהות על הסידור בית אהרן וישראל" עמ' רמ]: "והוא רחום ביהי כבוד ולא בהודו". ת. ראה בציון לעיל ממנהגי

על בית הצואר... וכן היו נוהגין מלפנים לעשות הבית הצואר מעטר בעטרה של כסף, וכותב בענין עטרה של זהב שאין כדאי ללבושה ביום הכיפורים, ואכן רק בראש השנה נהגו בעטרת זהב.

(ג) בזוהר חדש (רות לג.): "...ולפיכך תקנו לומר והוא רחום בימי החול ולא בשבת שכיון נכנס שבת מסתלק הדין מן העולם והרשעים בגיהנם יש להם מנוחה ומלאכי חבלה אינם

(א) ירושלמי (ר"ה ז): "...אי זו אומה כאומה הזאת בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים... שאינו יודע היאך דינו יוצא אבל ישראל אינן כן אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים... ואוכלין ושותין ושמחים יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים...".

(ב) במט"א (תרי, יא): "...נוהגים אנשים ללבוש הקיטל... מיפם אותו ועושין בו עטרה של כסף

ה. פסוקי דזמרה בנוסח של שבת, והיה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מסיים את הפרקים בהתחילו בפסוקים מסויימים.^ט

ו. נהגו רבוה"ק לעבור לפני התיבה ל'המלך', ואומרים אותו בניגון של 'כל נדרי' וימים הנוראים.^{טז}. הנוסח: ובדברי צדיקים (ד) תתברך.^{טז}

הק' בסדור בית אהרן, והרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א רשם בסדורו הק' ב'הודו': "פסוק והוא רחום בש"ק ויו"ט אין אומרים פסוק זה, ובר"ה אומרים. ואם חל ר"ה בשבת אין אומרים...".^ט. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "ובפסוקי דזמרה היה מסיים בקול מן אלו הפסוקים תהלת ה' ידבר פי כו'; ימלוך כו'; מגיד דבריו כו'; וירם קרן לעמו כו'; לעשות בהם משפט כו'; כל הנשמה ב"פ; וברוך שם כבודו כו'; אתה הוא ד' אלקים אשר בחרת כו'; ובמים עזים סיים בחשאי והתחיל ויושע בקול רם, עד והנורא בנוראותיך היה בניגון של שבת...".
 י. מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א ניגש ל'המלך' אצל רבו הק' המגיד ממעזריטש זיע"א, וכמובא במכתב קדשו של מרן אדמו"ר הרא"ה מקארלין זיע"א: "...וכאשר מספרים ממגיד אמי בשם הרה"ק ר' אהרן הגדול ז"ל, שציוה לו המגיד הק' לגשת בר"ה להתפלל "המלך" ובכה בכיות רבות, ואמר שזכר במאמר הגמרא הק' בגיטין נ"ו ע"א, "אי מלכא אנא עד האידנא אמאי לא אתית לגבאי", שעד היום הזה לא בא להכין נפשו ליום הק'..." (נדפס במטה אהרן, מכתב כה, וראה בברכת אהרן עמ' ג). במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א: "והתחיל המלך בניגון של ראש השנה...". ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "הרבי התחיל המלך...". וברשימות זקני החסידים בחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"ה מקארלין זיע"א הי"ד: "...אחר כך נשמע פתגם המלך היוצא בלהבות אש, ונמס כל לב מרוב המתיקות שהרגשנו בעת שאמר אדמו"ר שליט"ה המלך, וזכינו לראות בעינינו, בפי ישרים, ובדברי צדיקים, און דער עולם האט ווייטער גיזאגט "ובמקהלות רבבות עמד בית ישראל ברנה" אז די פאדלאגע האט זיך געהויבן פון הינטן, ואח"כ אמירת שיר המעלות, אח"כ אומר קדיש וברכו, עם ברכת יוצר, ודבריו כפטיש יפוצץ סלע...". יא. החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מסטאלין רושם ברשימותיו מחצה"ק של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "...פון ברוך שאמר ביז המלך האט גידאוונט א צווייטער, פון המלך ביז דער קריאה האט גידאוונט א בעל תפילה...". כך גם ברשימות זקני החסידים בקארלין שלי"המלך ביום ב' דר"ה ניגש אחר לפני התיבה. כך גם רושם החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...מברוך שאמר עד המלך התפלל ר' נפתלי רוזנקויט ע"ה, מהמלך ר' יעקב וילוועלער ע"ה...". יב. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א: "ואמר 'ובדברי צדיקים תתברך'

שאסור לתת מקום ופתחון פה לעוררם במתכוין, א"כ מי הוא המערער על כך...". אמנם אצל רבוה"ק נהגו שלא אמרו הפסוק בכל השבתות גם ב'הודו'. ובמג"א (רפא, בראשו) כתב בשם כנסת הגדולה: "...יש מקומות שא"א והוא רחום וגו' בפסוקי דזמרה מלבד ביום הכפורים שאומרים אותו...". וראה בשו"ת חיים שאל ח"ב ס"י.

(ד) בכל השנה נהגו לומר 'ובשפתי צדיקים', ובר"ה וביוה"כ אמרו 'ובדברי צדיקים', וכך היא

שולטין עליהם משעה שקידש היום... ולפיכך הוא אסור מפני כבודו של מלך המגין על הרשעים בשבת להורות שכבר נסתלק הדין מן העולם וכבר אין רשות למחבלים לחבל...". אמנם בפע"ח (שעה"כ דרושי עלינו לשבח) כתב: "...יהי כבוד כו' והוא רחום כו' ויאמר פסוק זה אפילו בשבת...". הגריעב"ץ בשאלת יעבץ (ח"ב סי' קכ) מאריך בתשובתו על המערערים על מש"כ בסידורו שאין אומרים פסוק זה בשויו"ט ב'יהי כבוד': "...למנוע אמירתו בשויו"ט חוץ לזמנו וחוץ למקומו

ז. בראש השנה אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מ'לך (ה) 'יחיד' בברכת 'ישתבח'".
 ח. אין אומרים 'אור (ו) עולם' בראש השנה".
 ט. בשבת אומרים 'הכל יודוך' ו'אל אדון' בנוסח של שבת"י [ובתנועה מיוחדת"י] עד 'תתברך', ומכאן בנוסח של ראש השנה. הש"ץ מתחיל 'כלם אהובים'. (אור חדש על ציון תאיר").

ובשבת ויו"ט אמר ובשפתי צדיקים תתברך...". וכ"ה ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל. וכ"ה בציון לעיל ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד. יג. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "ואמר מלך יחיד חי העולמים...". הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רושם בשולי סדרו הק' על יד 'ישתבח': "...שמעתי כי בר"ה תרל"ג אמר אדמו"ר זצוק"ל תיבת יחיד הגם שאביו אדמו"ר זצוק"ל לא חי אומר...". ב"דברי אהרן" עמ' רלד: "אדמו"ר הזקן אומר בכל השנה מלך אל חי העולמים, ובימים נוראים מלך יחיד, והחסידים הזקנים היו נוהגים עד ימינו אלה כנוסחו של האדמו"ר הזקן, אך רבינו [מרן אדמו"ר זיע"א] רצה שיאמרו מלך יחיד [אל חי העולמים], וכן ציוה שידפסו כך בסידור בית אהרן וישראל...". יד. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "הפיוט אור עולם לא אמר, והיה מתחיל המאיר לארץ...". וכ"ה ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל. וכ"ה ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הרי"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "פיוט אין אומרים כלל עד שמונה עשרה". וכן ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...ולא אמר אור עולם לא יום א' ולא יום ב'...". טו. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "ואם חל בשבת היה מתחיל הכל יודוך בניגון של שבת עד תתברך, ומשם והלאה בניגון של ראש השנה...". טז. במסורת זקני החסידים על תנועה מיוחדת בנוסח הימים הנוראים (בפיוט 'אדירי איומה') שנהגו בה ב'אל אדון', בראש השנה ובשבת שובה. (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמן שליט"א בשם הרב החסיד ר' יהושע שמעון וינגרטן ז"ל). יז. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "וכשסיימו הקהל תיבת וממליכין התחיל כלם אהובים כו' ומברכין ומשבחין וכו' בניגון...". וברשימות זקני החסידים בחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...עס איז נישט מעגלאך ארויס צו שרייבן א חוט השערה פון דעם זיסקייט דאס דאווינען גייט אלץ העכער און העכער, און ווען אדמו"ר שליט"א הייבט אן ווערט שטיל, און מ'הערט נישט קיין ווארט פון קיינעם, אדמו"ר שליט"א הייבט אן כלם אהובים, מען ציילט יעדער ווארט אזוי ווי ברעליאנטיין, דערנאך הערט מען מיט אמאהל אזוי ווי א דונער את שם. מען קאן גארנישט געבן צו פערשטיין דיא זיסקייט...". ידוע בין החסידים על הרב החסיד ר' שמעון פרידמן ז"ל מחיפה שהסתופף בצל מרן אדמו"ר זיע"א, שהיה עומד בחנותו לממכר טבק, ובעת שהיה עומד ושוקל היה מחיה עצמו בתנועה הידועה של ראש השנה: "ומברכין, ומשבחין, ומפארין, ומעריצין ומקדישין וממליכין", או בפעם אחרת: "שירה חדשה, שבחו גאולים, לשמך הגדול על שפת הים!" יח. בימות השנה לא

הגירסא בתפילה זו, בשבתות השנה ובמועדים, כפי המובא במחזור ויטרי, בסידור הרוקח, בכלבו ובאבודרהם.

(ה) בכל השנה נהגו לומר מ'לך חי העולמים' וכמובא נוסחת הראשונים ברש"י בספר האורה, הרי"ץ גיאת. ובמחזור ויטרי הנוסח: 'מלך אל חי

(ו) 'אור עולם' היא פתיחה קבועה לפיוטים הנדפסים במחזוריים והנאמרים בתוך ברכת יוצר אור בר"ה ויוה"כ, בחג הסוכות, בשמע"צ

י. בפתיחת הארון בחזרת הש"ץ אומר הקהל: "אבינו מלכנו פתח שערי שמים לתפילתנו"^ט.

יא. מרן אדמו"ר זיע"א נהג לעבור לפני התיבה לחזרת הש"ץ של שחרית^ז. בשחרית אומרים את כל הפיוטים^א.

יב. לפני 'קדושה' מנגנים מעט^ב, ואומרים 'קדושה' בנוסח של שבת, עד 'מלך'^{בב}.

יג. לפני אמירת אבינו מלכנו פותחים ארון הקודש^{טז}, ומדלגים (י) 'אבינו מלכנו חטאנו לפניך'^{כז}, ואומרים 'אבינו מלכנו חננו ועננו' (ח) בלחש^{כז}. ומנגנים ב'תתקבל' (ט) שבקדיש.

נהגו לאומרו, כידוע. וברשימות מנהגים מהרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל: "בימים נוראים אומרים גם הפסוק אור חדש על ציון תאיר". אך אינו מופיע במנהגי קארלין שב"דברי אהרן" וכן בסדור ומחזור בית אהרן וישראל. יט. ב"דברי אהרן", "מנהגי קארלין", עמ' רכה: "כשפותחין הארון קודש לחזרת הש"ץ אומרים אבינו מלכנו פתח שערי שמים לתפילתנו". ולא נדפס במחזור בית אהרן וישראל. כ. כך רשם נאמן ביתו החסיד ר' משה מלמד ז"ל ברשימותיו: "...לחזרת הש"ץ תמיד נגש כ"ק זי"ע בעצמו...". ידועה תנועתו הק' בהתלהבות בתיבות "יושר הורי זכרה להאחיל" בפיוט שחרית של יום ראשון. כא. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "ובשחרית אמר כל הפיוטים...". ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...פיוטים אין אומרים, אך בשמונה עשרה אומרים מעט, אבל בהשקט...". ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "ראיתי כמה פעמים היה אומר אדמו"ר א"ז הרה"צ [אדמוה"ז] זצוק"ל לאחי [מרן אור ישראל מסטאלין] שליט"א, והיה מושיבו על השלחן איזה פעמים בעת הסעודה של שבת, והיה מנגן "שפרו מעשיכם וברית לא תופר, נאקתכם יאזין שחקים שיפר, ותיטב לה' משור פר קדוש", בניגון ראש השנה...". כב. ב"דברי אהרן" עמ' רכה, וכן בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. כג. בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. כך נשמע מאת מרן אדמו"ר זיע"א כשעבר לפני התיבה בר"ה בהילולא של אביו הק' מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א. כד. במחזור בית אהרן וישראל ליום הכיפורים. כה. במחזור בית אהרן וישראל לר"ה. בסדור בית אהרן וישראל (תשי"ב) רשם לדלג גם 'סלח ומחלי' 'מחה והעבר' 'מחוק ברחמיך'. בסידורו מתח הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א קו מתחת לתיבת "אין אומרים", כנראה שאומרים אותו, ולכן לא רשם קו כשמופיע שם שאין

ובשמח"ת, ובחג הפסח. וראה בחוות יאיר (סימן רלח): "...ג"ל שמה שאומרים בכל פעם אור עולם באוצר חיים וכו' הוא כדי לעשות קצת נוסח ארון לפני התחילו הפיוט וכתבנו בו בג"ה רמזים יפים...".

ובשמח"ת, ובחג הפסח. וראה בחוות יאיר (סימן רלח): "...ג"ל שמה שאומרים בכל פעם אור עולם באוצר חיים וכו' הוא כדי לעשות קצת נוסח ארון לפני התחילו הפיוט וכתבנו בו בג"ה רמזים יפים...".

(ז) כתב הב"י (בריש סי' תקפד): "...ונראה לי דשאר בקשות שאומרים באבינו מלכנו אומרים בראש השנה אבל חטאנו לפניך וכן כיוצא בו דבר שיש בו הודאת חטא אין אומרים מהטעם שאין אומרים וידי בראש השנה...". ומביא שכ"כ הר"ן, אך התשב"ץ (ח"ג סי' קעו) כתב שהמנהג לאמרו. ובשעה"כ כתב: "...ענין אבינו מלכנו שאומרים בעשרת ימי תשובה אחר העמידה מורי ז"ל לא רצה שיאמרו בשבת

(ז) כתב הב"י (בריש סי' תקפד): "...ונראה לי דשאר בקשות שאומרים באבינו מלכנו אומרים בראש השנה אבל חטאנו לפניך וכן כיוצא בו דבר שיש בו הודאת חטא אין אומרים מהטעם שאין אומרים וידי בראש השנה...". ומביא שכ"כ הר"ן, אך התשב"ץ (ח"ג סי' קעו) כתב שהמנהג לאמרו. ובשעה"כ כתב: "...ענין אבינו מלכנו שאומרים בעשרת ימי תשובה אחר העמידה מורי ז"ל לא רצה שיאמרו בשבת

(ח) במט"א (תקפד, יג): "...ואבינו מלכנו חננו ועננו, יש לומר בלחש כי הוא דגמת תחנון אחר התפלה...".

(ט) כתב במט"א (תקפד, טו): "...אחר סיום אבינו מלכנו, אומר השליח צבור קדיש של סלוק עד תתקבל. ונוהגין לנגן בנגון יפה להראות שאנו בטוחים שברחמי ידין אותנו לכף זכות...".

פרק ח / קריאת התורה ותקיעת שופר.

- א. היו מפסיקים מעט בין תפילת שחרית לקריאת התורה.
- ב. כשחל בחול אומרים בעת פתיחת הארון לקריאת התורה 'שיר למעלות' והפסוקים, י"ג מדות ותפילת רבוש"ע.²
- ג. פסוקי 'שמע ישראל', 'הוא אלקינו' ו'גדלו', אומרים בנוסח של ראש השנה. וכן 'זיעזור' ו'מי שבירך' והקדיש שאחר הקריאה.³
- ד. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א קורא בתורה בלבת אש, בטעמי הקריאה של ראש השנה.⁴ והיה עולה לתורה חמישי, וכשחל בשבת עלה לשישי.⁵

אומרים 'אבינו מלכנו חטאנו לפניך'. **כו**. במחזור בית אהרן וישראל ל"ה. והרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א רשם בשולי 'אבינו מלכנו חטאנו ועננו': "בר"ה אין אומרים. רק בלחש אפשר אומרים".

א. ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "הקהל הולך לקדש, ומחכים עד שמביאים את הספר תורה הקדוש [של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א], ומביאים אותו בשירה וזמרה...". ברשימות מחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...אחר כך הפסקה על חצי שעה...". וכן ביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק בשנת תשט"ו שנדפס בקובץ בית אהרן וישראל (שנת תשי"ח): "... אחרי שחרית עשו הפסקה לשעה אחת...". ולמחרתו ביום השני של ר"ה: "...אחר שחרית הכריזו על הפסקה לשעתיים, ורבינו נכנס לחדרו ושהה שם, הקהל שבפנים ביהכ"נ מתפלל בדמעות ובשברון לב למען שלום בריאותו של עטרת ראשנו". **ב**. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "קודם פתיחת הארון שיר למעלות, ויהי בנוסח, י"ג מדות, רבונו של עולם, בריך שמיא...". והרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א רשם בסידורו הקי' שבשני ימים דר"ה כשחל בחול אומרים שיר למעלות קודם י"ג מדות, וכן תפילת רבונו של עולם, ובשבת אין אומרים רק בריך שמיא. ומחק מה שנדפס בסידור שאומרים התפילה ג' פעמים. וברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל: "...קודם פתיחת הארון שיר למעלות וכל הפסוקים. י"ג מדות רבשיע. כשחל בשבת לא אמר י"ג מדות ולא שיר למעלות...". **ג**. "דברי אהרן" מנהגי קארלין עמ' רכה, וכ"ה בסדור ומחזור בית אהרן וישראל. **ד**. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "והיה קורא בעצמו בתורה...". ב"חסידי קארלין בירושלים" עמ' יט: "הרה"ח ר' אברהם משה סגי נהור. הוא היה בעל השמועה ששמע את האדמו"ר הזקן לקרא בתורה בראש השנה, ולא היה מדקדק בכל הטעמים בדיוק, אך אמנם השלהבת היתה בכל עיצומה, ואמר בדרך משל: כשיש שריפה בעיר, והרעש והמהומה נתהווה בעיר, זה רץ וצועק "פאזשאר", עס ברענט! והשני בדומה לו, ואם ירוץ אחד ויצעק "פאזאר", איזה מין אנוש יאמר לו בעת הזאת שצריך לומר "פאזשאר" בשעה שבוער - חס לבי בקרבי, ואין מן ההכרח לכל התגים והטעמים במילואם". מרן אדמו"ר זיע"א היה קורא בקריאת ראש השנה "ופיפל שר צבאו" בדגש ב"כ". (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמן שליט"א). תנועות מיוחדות נשתמרו ממרן אדמו"ר זיע"א בסיום קריאת מפטיר "ונסכיהם, כמשפטם, לריח ניחח אשה לה"...". **ה**. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "ועלה לתורה בחמישי ובשבת שישי...". ברשימות זקני החסידים בקארלין בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...אחר כך קריאת התורה אדמו"ר שליט"א עולה חמישי...". וכן ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הרבי עולה על הבימה כשקוראים אותו לחמישי...". וביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק בשנת

ה. ב'מי שברך' הנוסח: "ויכתבהו ויחתמהו לחיים טובים בזה (א) היום".
 ו. נהגו רבוה"ק כשעלו לתורה, עלו עם השופרות [בחגורתם^ח] והכללות צעטיל^ט, ועמדו על עמדם עד הגיע עת תקיעת שופר. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עלה לבימה כשבחגורתו שלש עשרה שופרות.
 ז. היה מרן אדמו"ר רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד לומד במסכת ראש השנה לפני התקיעות^י. מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א הלך למקוה קודם התקיעות^י.

תשט"ו: "... בקריאת התורה עלה רבינו בחמישי, וברך ברכת התורה בניגון הימים נוראים במתיקות נפלאה...". ו. מחזור בית אהרן וישראל. ז. ברשימות זקני החסידים בקארלין בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...אחר כך קריאת התורה אדמו"ר שליט"א עולה חמישי ולוקח עמו השופרות, ועמד שם עד התקיעות...". וכן ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הרבי עולה על הבימה עם השופרות ועם הסידורים כשקוראים אותו לחמישי, ואינו הולך מהבימה עד לאחר התקיעות...". וכן ביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק בשנת תשט"ו: "... בקריאת התורה עלה רבינו בחמישי... וכשאחד מאנשי [הרב החסיד רבי אלעזר בריזל זצ"ל] שאל את דעתו הק' שהיות ובכל ר"ה הוא מעורר את הקהל על ענין הצניעות הזקוק כיום מאד חזוק ותקון, - אם ידרוש גם היום במלים אחדים על נושא זה? - הסכים אדמו"ר לזה. אחר קה"ת ישב רבינו על כסאו ליד הבימה עד שהלז גמר את הדרשה, מיד קם כשהשופרות והכללות צעטיל בידי...". במחזור בית אהרן וישראל מובא לומר הזוהר מפרשת אמור קודם התקיעות. ח. ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצקא: "...כ"ק זי"ע יצא ממקומו ובפסיעות כמו אלוף כשהשופרות תקועות בחגורה של כ"ק זי"ע התקרב ועמד ליד הבעל תוקע על הבימה...". וביומן מביקורו בארה"ק בר"ה תשט"ו: "...בגמר ההפסקה נכנס אדמו"ר לביהמ"ד כשהשופרות בידו ומראהו נורא ואיום...". וראה להלן בציון, ממרן אדמוה"ז זיע"א. וראה לעיל מרשימות החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מסטאלין אצל מרן אור ישראל זיע"א: "...בקיטל הכניס את השופרות...". ט. ראה לעיל מתוך יומן ביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א: "...מיד קם כשהשופרות והכללות צעטיל בידי...". כך גם נהג הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א: "בחדרת קודש צופים הכל לפני תקיעת שופר על הרבי הקורא מתוך דבקות את הפתקאות שהחסידיים מסרו לו בערב ראש השנה..." (רשימות מ. שפירא). י. ביישע אהרן" עמי קצט הביא בשם הרה"ח ר' פנחס מרדכי זינגר ז"ל: כשהרה"ק רבי דוד בידרמן זי"ע, היה בקארלין, ולפני הימים הנוראים נחלה, ואז הגיע עולם גדול, ציוה אדמוה"ז שיכניסו מיטה לביהמ"ד ולהעמיד את הר"ד ליד הבימה, וכך שכב רבי דוד בסמוך לרבינו כל הזמן, וכאשר עלה אדמוה"ז להתקיעות, היה הולך חגור סביבו שלש עשרה שופרות, ואחד מהם של מרן רבי אהרן הגדול זיע"א. והתחיל אדמוה"ז לומר את הברכות וכשהגיע לברכת שהחינו צעק בקול גדול, עד שמרוב פחד נפל רבי דוד מהמיטה, וכשגמר לברך הוציא רבינו את השופר הראשון ולא היה יכול לתקוע, ולקח את השני ואת השלישי עד השלש עשרה, ולא היה יכול לתקוע וחזר שוב אל הראשון, ותיכף ומיד תקע בשופר, ובזה גמר את כל השלושים קולות...". יא. ב"דברי אהרן" עמי כב: "וספר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] בשם הקארלינער ובשם הברדיטשובער אז זיי פלעגין האלטין די גמרא ראש השנה פאר תקיעות...". יב. "פעם אחת בר"ה כשחזר הרה"ק ר' אשר [מרן אדמוה"ז זיע"א] מן המקוה

(א) שלא כנדפס בסידורים ובמחזוריים לומר 'בזה יום הדין', אלא אומרים "בזה היום" שלא

ח. נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לתקוע בעצמו בשופר², וכך נהגו מרנן אדמו"ר הרי"ח מסטאלין זיע"א שמנו"כ בדיטרויט³ ואחיו הק' אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד⁴. והמקריא היה מחשובי העדה⁵.

ט. מחשובי החסידים היו תוקעים בשופר אצל רבוה"ק זיע"א כאשר לא תקעו הם בעצמם⁶.

קודם התקיעות, אמר: חכמינו ז"ל אמרו דמצוות לאו ליהנות נתנו, אבל מההכנה למצוה מותר להנות...". (שיח זקנים חלק ה' מערכת מרן רבי אשר השני מסטאלין זיע"א, בשם הרב החסיד ר' חיים מענדל קאסטראמעצקי זצ"ל הי"ד). יג. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "וברך הברכות לשמוע קול שופר ושהחינו בקול רעש גדול, ותקע בעצמו כל התקיעות...". יד. הרב החסיד ר' ניסן פילטשיק ז"ל היה מתלהב תמיד כשהיה מדבר מהתקיעות של מרן הרי"ח מסטאלין זיע"א, והיה מציין שבכל השנים בהם שמע את תקיעות מרן ז"ל, לא היה אפילו פעם אחת שלא הלכו התקיעות במישרין. טו. ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הולכים לתקיעת שופר. הרבי בעצמו תוקע בשופר... הרבי מברך את הברכה בקול ובהתלהבות ותוקע...". טז. אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בתקיעות דמעומד היה המקריא בנו הק' מרן אדמו"ר זיע"א (ישע אהרן עמי ר), ונראה שבתקיעות דמיושב היה הגאון החסיד רבי יוס טוב שמחה זצ"ל אבי"ד לאהישין מקריא. אצל מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד היה גיסו (חתן אביו הק') הרה"צ רבי אברהם יעקב מגוואדזיץ זצ"ל הי"ד מקריא (ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד). אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד היה הרב החסיד רבי פיניע ברגמן ז"ל (רשימות זקני החסידים). אצל מרן אדמו"ר זיע"א בחצה"ק בלוצק היה הרב החסיד ר' אהרן משובר ז"ל, מחשובי החסידים ומאלה שבחנו את התלמידים בר"ה לפני התפילה (רשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל). יז. הרב החסיד רבי יוסיל יונה'ס זצ"ל תקע בשופר אצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, וכפי שכותב אודותיו החסיד ר' נחום מנדל ציילנגולד ז"ל בכתביו: "...ר' יוסיל יונה'ס התפלל דוקא בנוסח וצעקות של אדמו"ר בית אהרן זי"ע, און ממש נאך גימאכט אלע תנועות... אני שמעתי הרבה פעמים את תפלותיו והקריאת התורה ותקיעת שופר ממש פיקוח נפש. עס קלינגט מיר נאך יעצט אין די אויערין הנוסח שלו עם הדביקות מכל מלה ומלה מה ששמעתי ממנו...". וכמו כן הגאון החסיד רבי חיים מענדל קאסטראמעצקי זצ"ל שתקע בחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד, כרשום ברשימות זקני החסידים: "...העולם הפכו פניהם לצד הבימה, שם עמדו אדמו"ר שליט"א ומצד ימינו הבעל תוקע הר' חיים מענדל שליט"א והמקריא ר' פיניע ברעגמאן, ומצד השני עמד ה' אברהם יצחק, והרבה זולגים דמעות...". וברשימות אחרות: "בעל התוקע היה ר' חיים מנדלי קוסטרומצקי. התקיעות יצאו מקול השופר צחות ונקיות כבעל התוקע עצמו...". ב"ישע אהרן" עמי' מז מסופר על "הרה"ח המקובל ר' אברהם אשר זלץ ז"ל, ה' מעמיק בספר הזוהר הק', והי' מרבה בתעניות, ובימי השובבי"ס ה' צם שלושת ימים מעת לעת, הוא ה' תלמיד חכם גדול, ובעל מקובל, ושימש כבעל תוקע בביהמ"ד "בית אהרן" דחסידי קארלין בצפת"ו, ותקע עם כל הכוונות כאחד המקובלים הגדולים...". ומחצה"ק בלוצקא אנו קוראים ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל: "...הבעל תוקע ר' יענקלע דיין ע"ה זקן כן שמונים או יותר. בכלל בשנים האחרונות היה ר' יענקלע מתקשה בתקיעות. בשנת תרצ"ז לפני התקיעות כ"ק זי"ע עמד על ידו כנהוג. ופתאום אמר לו כ"ק זי"ע שלפי השלי"ה הקדוש יכול לאמר מישהוא אחר את הברכה לשמוע קול שופר ולא דוקא הבעל תוקע. ר' יענקלע לא הבין את הרמז ולא שם לב לנאמר לו, ואחרי כמה דקות התחיל את

י. שופרות מיוחסים מצדיקים ראשונים היו אצורים בבית גנזיהם של רבוה"ק, והיו מעלים בהם קול שופר בראש השנה".

יא. אמרו רבוה"ק פסוקי 'מן המיצר', ואחר כך (ב) מזמור 'לבני קרח מזמור' שבע פעמים". [מין אדמו"ר הזקן זיע"א היה נכנס לחדרו הק' עם בנו הק' מין אדמוה"צ

הברכה וסיים אותה: "על מקרא מגילה". משנת תרח"ץ היה הבעל תוקע ר' מנדל ציילנגולד (ני"י) [ז"ל]...". וכך גם בכתבי הבעל תוקע החסיד ר' נחום מנדל ציילנגולד ז"ל: "...גם אצל אדמו"ר בלוצק היה בעל תוקע שלנו חסיד ודיין הר' יענקילע מקאוועל זקן ובעל מדות והדרת פנים, ואני הייתי המסייע אצלו. פעם אחת בזמן שאדמו"ר היה חולה מסוכן כשבא מרימינאו (בשנת תרפ"ד או תרפ"ה) ושכב בערך כשלושה חדשים ועשינו מנין בביתו ולא הלכו התקיעות ישר כדבעי, ואחר התפלה קרא אותי אדמו"ר ושאל אותי מדוע לא עזרתי לו, ענית שלא נתן לי השופר, והשיב אדמו"ר זי"ע עהר איז א בריה אז מיר שטייען לעבין איהם ביי דער זייט...". בהמשך הוא מספר: "אודות הבעל תוקע מן הדעטרואיטער [מין אדמו"ר הרי"ח מסטאלין] זי"ע, סיפר לי ר' אברהם סקאלסקי זי"ע, מחסידי סלונים שהיה מן המתפללים תמיד אצל הדיטרויטער זצ"ל, פעם אחת קיבלו את הבעל תוקע הקבוע [אחד מהחסידים שהיה בעל תוקע, אך כמובא לעיל היה מין הרי"ח תוקע בשופר] למקום אחר באיזה ביהכ"נ, ואמר אדמו"ר זי"ע עהר קען בלאזין? כך היה אפילו תקיעה הראשונה לא עלתה בידו...". יח. ראה לעיל בציון על מין אדמוה"ז זיע"א שהיה הולך חגור סביבו שלש עשרה שופרות, ואחד מהם של מין רבי אהרן הגדול זיע"א. ברשימות זקני החסידים בקארלין בחצה"ק אצל מין אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...אדמו"ר שליט"א קומט אריין דאוונען... און האלט אין האנט דיא הייליגע שופרות פון מקדש מלך [הגה"ק האלקי רבי שלום בוזגלו זיע"א. מלונדון עבר והשתכן בצפת"ו, ושם מנו"כ. כנראה שהחסידים מצפת"ו השיגו את שופרו עבור מין זיע"א] און פון יונגן [מין אדמו"ר הצעיר] ז"ל, מיט די הייליגע סידורים, דעם אווריטשערס [הרה"ק רבי אברהם דוב מאווריטש זיע"א בעל בת עין, גם הוא מצפת"ו] מיט דעם קארלינערס [מין הרי"ש מקארלין זיע"א הי"ד. ראה בקובאוויי גלי סג עמי קנט]...". גם בבית הכנסת "בית אהרן" לחסידי קארלין בעיר העתיקה ירושלים ת"ו היה שופר מבית גנזיו של מין אדמו"ר הזקן זיע"א. יט. במנהגי מין אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "אחר הקריאה כשחל בחול אמר מקודם מן המצר ויתר הפסוקים ואחר כך למנצח כל העמים תקעו כף ז' פעמים...". ובסדורו של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רשם: "מתחיל התוקע בקול רם מן המצר וגו' כדלקמן, ואומרים עמו הציבור כל פסוק עד למדני, ואומרים יחד למנצח...". ב"ישע אהרן" עמ' שז: "סיפר הרה"ח ר' יוסלי קאשטאן ז"ל לא"מ שליט"א: רבינו אור ישראל זצ"ל אמר מקודם הפסוקים, מן המצר, ואח"כ אמרו העולם שבע פעמים למנצח, ואחר שרבינו הפשיל טליתו על פניו נפל על ר' יוסל יונהיס פחד ויראה, ואז התחיל לומר הברכות של תקיעת שופר...". וכן ברשימות של החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מסטולין:

"מקודם תקיעת שופר היה הרה"ק הבית אהרן זצ"ל מקדים לומר פסוקי מן המיצר ואחר כך אמר למנצח, משום שאת פסוקי מן המיצר היה אומר בכל כוחותיו וממילא לא היה יכול לתקוע על כן הפסיק באמירת למנצח...".

(ב) מזקני החסידים נמסר ששנה אחת היה מין אדמוה"ז זיע"א בהתאמצות גדולה בעת אמירת פסוקי מן המיצר שנאמרו בלבת אש סמוך ותיכף לתקיעות, ועל כן שינו את הסדר לשנה הבאה. ועל דרך זה מובא בשיח זקנים (חלק ד') בשם הגה"ח ר' חיים מענדל קאסטראמעצקי זצ"ל

יב. נהגו לתקוע שברים ותרועה בשתי (ג) נשימות, וכן להקריא בנפרד²². ובארה"ק נהגו לתקוע בנשימה אחת²³. ומרן אדמו"ר זיע"א הורה להקריא 'תרועה' אחר תקיעת השברים²⁴.

ארכובותי דא לדא נקשן" (הרב החסיד ר' ישראל שמעון קסטלניץ ז"ל שהיה נוכח שם). וב"ישע אהרן" עמ' קצט: "...ספרו שהחסידיים ששמעו ברכותיו של רבינו אזי מרוב ההתלהבות ואש יוקדת ענו הציבור ברוך הוא וברוך שמו באמצע הברכה בהתלהבות נורא...". ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "לאחר למנצח הרבי מברך את הברכה בקול ובהתלהבות...". החסיד ר' נחום מנדל ציילנגולד ז"ל מספר בכתביו מחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...קודם התקיעות אמר אדמו"ר להבעל תוקע כי ע"פ שלי"ה הקי יכול אחר לברך הברכות, ולא הבין הבעל תוקע כי דעתו של אדמו"ר הוא שיגיד לאדמו"ר שהוא יברך הברכות, יען כי אדמו"ר לא היה שבע רצון מן נוסח הברכות של הבעל תוקע שלא בירך בנוסח סטולין, ותיכף טעה בהברכות על מקום 'לשמוע קול שופר' אמר 'על מקרא מגילה', ונעשה רעש גדול ובלבול מוח, ותיכף חזר על הברכה לשמוע קול שופר, ואחר התפילה אמר לו אדמו"ר זיע"א: מיט אונז שפילט מען זאך נישט...". כג. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "ונהג לתקוע שברים תרועה בשתי נשימות הן במישוב והן במעומד...". וכ"ה ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל, וכ"ה ב"דברי אהרן", "מנהגי קארלין" עמ' רכה: "שברים תרועה בבי נשימות, הן דמיושב הן דמעומד, וגם המקריא צריך להקריא שברים לחוד ותרועה לחוד (בזה אחר זה)". ובראש השנה תשי"ח בהיות מרן אדמו"ר זיע"א בעיה"ק ירושלים העתיקה: "לפני התקיעות אמר להמקריא התקיעות שיקרא 'שברים' לחוד ו'תרועה' לחוד, ותקיעה גדולה בקדיש תתקבל". כד. ב"דברי אהרן" עמ' רלו: "ולהוי ידוע כי אדמו"ר הזקן ציוה לאנ"ש לאלה שיסדו הביהמ"ד שלנו באה"ק, לשמור על נוסח קרלין ובמנהגיו הטובים, ולמעה"ש להשיג על זה בדיקנות, והוסיף: פרט לדברים הנוגעים למנהגי המחבר בשו"ע, כי הוא המרא דאתרא, ולכן שינו כמה דברים, כגון ברכת הלל בר"ח ובימים שאין גומרים בהם את ההלל... שברים תרועה בנשימה אחת...". כה. כשהיה מרן אדמו"ר זיע"א בר"ה בירושלים עיה"ק בשנת תשי"ז, אמר לו הרב החסיד ר' אלתר שוחט ז"ל שהמנהג כאן בארה"ק על פי דעת המחבר המרא דאתרא לתקוע בנשימה אחת, אזי אמר לו מרן זיע"א שלא יקריאו 'שברים תרועה' יחד, אלא 'שברים', ולאחר תקיעת השברים להקריא 'תרועה'. וכן ביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק: "...לפני התקיעות צוה לומר להמקריא שכפי מנהג סטולין יקריא שברים תרועה בבי נשימות, ותקיעה גדולה בסוף תקיעות האחרונות שאחרי מוסף, וכשהתוקע שאלו אם אפשר שבעוד שהוא גומר שברים יקריא המקריא תרועה למען לא יהיה הפסק גדול בין שברים לתרועה ועי"ז לצאת גם הדיעה הסוברת שברים תרועה בנשימה אחת,

(ג) נחלקו בזה הדעות בראשונים, ובדרכם נחלקו הב"י והרמ"א בשו"ע (תקצ, ד): "...ג' שברים ותרועה דתשר"ת י"א שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא שלא ישנה בהפסקה יותר מכדי נשימה, וי"א שצריך לעשותם בנשימה אחת; וירא שמים יצא ידי כולם, ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת; ובתקיעות דמעומד יעשה בבי נשימות", והרמ"א כותב בהגהתו: "...והמנהג הפשוט לעשות הכל בבי נשימות, ואין לשנות". ונהגו בזה כדברי הרמ"א, ואילו בארה"ק נהגו ע"פ הוראת מרן אדמו"ר זיע"א כהוראת מרא דאתרא הבית יוסף זיע"א.

(ג) נחלקו בזה הדעות בראשונים, ובדרכם נחלקו הב"י והרמ"א בשו"ע (תקצ, ד): "...ג' שברים ותרועה דתשר"ת י"א שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא שלא ישנה בהפסקה יותר מכדי נשימה, וי"א שצריך לעשותם בנשימה אחת; וירא שמים יצא ידי כולם, ובתקיעות

יג. אין תוקעים 'תקיעה גדולה' בתקיעות (ד) דמיושב^י.
 יד. היה מרן אדמו"ר זיע"א מחזיק השופר אצלו, ורק בתקיעות ממש מסרם להתוקע^י.
 טו. כשהיה ברית מילה, מלו קודם התקיעות, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א תקע בשופר כשרושם הדם (ה) על פיו^י.
 טז. אחר תקיעת שופר אמרו רבוה"ק זיע"א פסוקי 'אשרי העם'^י.
 המשך מנהגי ימי ראש השנה, עשי"ת, יוה"כ וחג הסוכות - במאמרים הבאים בעזה"י

- הסכים אדמו"ר לזה...". כו. בר"ה תשט"ו בירושלים ת"ו אמר מרן אדמו"ר זיע"א לפני התקיעות שיגידו למקריא שלא יקריא בתקיעות דמיושב תקיעה גדולה. המקריא הקריא בשגגה 'תקיעה גדולה' ורמו אדמו"ר בתנועה שלא יתקעו כך, והבעל תוקע תקע תקיעה פשוטה. (מתוך היומן בכת"י). גם בר"ה תש"ח הזהיר על כך מרן זיע"א (כתבי קודש). כז. ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצקא: "...השופר היה כל הזמן של התקיעות, לפנייהם ולאחריהם, אצל כ"ק זי"ע, ורק בעת התקיעות ממש מסרם לבעל תוקע. וכשגמר לתקוע, החזירו לכ"ק זי"ע. כ"ק זי"ע עמד באמצע הבימה, וכששוב היה צריך לתקוע מסרו כ"ק זי"ע לבעל תוקע ושוב החזירו בגמר התקיעות. וחוזר חלילה, כך בכל התקיעות....", וכן למחרת: "...צריך להדגיש שהשופר נמצא כל הזמן אצל כ"ק זי"ע ונתן אותו לבעל תוקע רק בעת התקיעות, היינו שכ"ק זי"ע עמד על הבימה, וכשהגיע לזה שבעל תוקע היה צריך לתקוע כ"ק זי"ע נתן לו ביד את השופר, וכשגמר תיכף החזיר לו...". וכן ביומן מביקורו בארה"ק בר"ה תשט"ו: "...ורבינו מסר השופר להתוקע ותקע, ובכל סדר כשגמר הקהל אמרו יה"ר לקח אדמו"ר השופר לידו, ומיד כשגמרו לומר היה"ר מסר לו שוב השופר ותקע, אחר התקיעות דמיושב לקח אדמו"ר שוב את השופר לידו...". כח. ב"ישע אהרן" עמי קצט: "...וסיפר החסיד ר' הירש קרייניקער ממה שענינו ראו ביומא דריש שתא, והיה אומר שזה היה מחזה מחריד, את ברכתיו של רבינו שיצאו מפיו קדשו לפני התקיעות, ותקע בשופר ועדיין נשאר סימני דם על פיו מהברית מילה שהיה קודם לכן, ורבינו היה המוהל וגם מציצה...". כט. ביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק: "...אחר התקיעות דמיושב לקח אדמו"ר שוב את השופר לידו ואמר בקול נעים ומתוק "אשרי העם יודעי תרועה" וכו'...". וכן ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצר קדשו שבלוצקא: "...גם הוא אמר את כל הפסוקים שלפני התקיעות ואחריהם...". וכן בכתבי החסיד ר' נחום מנדל ציילנגולד ז"ל: "...כידוע אשר אדמו"ר זיע"א אמר בעצמו "מן המיצר" וגם "אשרי העם יודעי תרועה"...". כך גם סיפר ר' מנדל על תקופת מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "כשהיה ר' יוסל יונה"ס בעל תוקע, כשאמר כי תפארת עוזמו אתה, כשהגיע לתיבת "אתה" משך בקול גבוה מאד...". אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד אמר המקריא הרב החסיד ר' פינע ברגמן ז"ל את הפסוקים שאחר התקיעות (רשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין).

מאה קולות, המקרא אומר תקיעה גדולה, והתוקע מאריך בה יותר משאר תקיעות...".
 (ה) בט"ז (תקפד, ב): "...שמעתי שהגאון הרב מהר"ר פייוויש מקראקא ז"ל היה מל בר"ה ולא קנח פיו אחר המילה אלא בפה המלוכלך בדם מילה תקע בשופר לערב מצות מילה בשופר...".
 והביאו בשע"ת (שם, ד).

(ד) תקיעה גדולה בסוף תקיעות דמיושב נזכרת במנהגי מהר"ל (הל' שופר), אמנם לא הוזכר דבר זה בפוסקים, ובמט"א (תקצו, א) כתב: "...כבר נתבאר שלאחר סיום התפלה נהגו לתקע עוד, להשלים מאה קולות, ויש מי שכתב שלבסוף מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה, ואין אנו נוהגים כן, רק בסיום תקיעה אחרונה של השלמת

הערות

בענין סיפור יציאת מצרים

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" ירושלים, שלום וברכה.

תודה על הקובץ החשוב שיש בו להגדיל תורה ולהאדירה.

בקובץ ניסן אייר ש.ז. ראיתי את מאמרו של הרב אהרן יוסף בריזל שליט"א בענין "מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר", בו הקשה על הנאמר בהגדה "ויוציאנו ה' אלוקינו ממצרים לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף, ולא ע"י שליח שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה והכיתי וכו'", שמפסוק זה נאמר שמכת בכורות היתה ע"י הקב"ה ולא על ידי שליח. ומנין שכל יציאת מצרים היתה ע"י הקב"ה ובאר שם שזו היתה הסיבה שמה רבינו סירב לקבל את השליחות שנאמר "ועתה אשלחך אל פרעה והוצא את עמי", לפי שלא רצה משה שתהא יציאת מצרים ע"י שליח כדי שיזכו ישראל לגילוי השכינה ולמעמד הר סיני, ועל כן התעקש לאמר מי אנכי כי אלך אל פרעה שתהא יציאת מצרים ע"י הקב"ה, והוסיף וביאר שם שמטעם זה לא נזכר משה רבינו בהגדה של פסח, משום שתפקיד הלילה הזה להחדיר האמונה בבני ישראל לדורות בקב"ה, כדי לזכור שהקב"ה בעצמו הוציאנו ממצרים ולא ע"י שליח, "עיינן שם שביאר הדברים בטוב טעם ודעת". וראיתי שהדבר מפורש במדרש רבה בפרשת שמות על הפסוק "ויאמר משה מי אנכי כי אלך אל פרעה", מבואר שזו היתה הסיבה שמה רבינו נמנע מלקבל השליחות שרצה שהקב"ה בעצמו יוציא את בני ישראל וזה לשון המדרש "כך אמר משה רבינו לפני הקב"ה רבון העולמים כשירד יעקב למצרים לא כך אמרת לו אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, ועכשיו אתה אומר לך ואשלחך אל פרעה, לא אנכי שאמרת לי ואעלך גם עלה, וכי אנכי הוא שאמרת ואת הגוי דן "אנכי" שאתה משלחני לגואלם.

וראיתי במהר"ל בגבורות ה', שביאר היטב את דרישתו של משה רבינו שתהא יציאת מצרים ע"י ה' ולא על ידי שליח וז"ל.

את המעלה החשובה של יציאת מצרים ע"י הקב"ה בעצמו כפי שדרש משה רבינו שלא תהא ע"י בשר ודם. מבאר המהר"ל בגבורות ה' וזה לשונו "ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם ע"י הקב"ה הוא דבר עמוק, וזהו על דרך שאמרו חז"ל שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח, מפתח חיה של גשמים ושל תחיית המתים, וילפינן מקרא שהקב"ה הוא הפותח. (תענית ב.) והטעם באלו שלשת הדברים כי כל דבר שהוא בכח ויוצא אל הפועל, אין יציאתו בפועל כי אם ע"י הקב"ה שהוא בלבד הפועל הגמור". שלשת המפתחות שלא נמסרו לשליח חשיבותם בכך שהם קיומו של עולם, שנוצרים מן הכח אל הפועל מבלי חק וזמן ככל סדרי בראשית אלא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, יציאת מצרים שאף היא נעשתה ע"י הקב"ה ולא ע"י שליח יש בה ללמד לא רק על חשיבותה של היציאה, "למען דעת שאין כמוני בקרב הארץ". יש בה ללמד שביציאת מצרים נוצר עם ישראל מחדש כלידה חדשה ככתוב לבא לקחת לו גוי מקרב גוי. שעם הכרת הבורא נתקדש עם ישראל כיצירה חדשה מן הכח אל הפועל במפתח לידה שבידו בבחינת עם זו יצאתי לי, ועל כן היציאה ממצרים היא לדורות, שלא את אבותינו הוציא הקב"ה אלא אנו ובנינו, שע"י הקב"ה נוצר עם ישראל בקדושתו ויעודו. וזו היתה דרישתו של משה רבינו שהקב"ה יעמוד בהבטחתו, "באנכי אעלך גם עלה". שהקב"ה יוציאם בפועל הוא ולא אחר הוא ולא שליח.

גם מה שכתב שם שמטעם זה נזכר רבינו לא נזכר בהגדה של פסח. כדי להדגיש שביציאת מצרים הוציאנו הקב"ה בעצמו הוא ולא אחר והוא ולא שליח. גם לסברא זו מצאתי מקור בדברי המדרש, על הכתוב בשיר השירים (ג' א') "על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי" מבאר המדרש, על משכבי

בלילות זה לילה של מצרים, בקשתי את שאהבה נפשי, זה משה, בקשתי ולא מצאתיו, מצאוני השומרים הסובבים בעיר, זה שבטו של לוי שנאמר בהם עברו משער לשער, את שאהבה נפשי ראיתם, כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי, אחזתיו ולא ארפנו עד שהבאתיו אל בית אמי, זה סיני, ואל חדר הורתי, זה אהל מועד". וביאור הדברים שכנסת ישראל בגלות מצרים מבקשת את משה רבינו כגואל שבשר להם הגאולה, ובקשתי ולא מצאתיו, כיון שלאחר שבשר להם על הגאולה והאמינו בו נתכסה מהם שלשה חדשים והשעבוד הכביד, (כמבואר במדרש בערך ב' שם, ובכתוב ויפגעו משה ואהרן, מלמד שלא היו עמהם), ואם כי ביציאת מצרים לא מצאתי את שאהבה נפשי, והגאולה היתה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו ולא ע"י שליח, מתי מצאתי את שאהבה נפשי, זה משה בסיני ובאוהל מועד שם, במתן תורה אחזתיו ולא ארפנו, שהתורה נקראת על שמו והוא השושבין המרכזי בסיני, וקדושת ישראל באהל מועד רק ככוח תורתו של משה רבינו. וביאר הדברים:

בעוד ביציאת מצרים מדגיש הכתוב את היציאה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו עד כדי כך שלא מוזכר משה רבינו וחלקו ביציאת מצרים, בקריעת ים סוף מודגשת מעורבותו של משה רבינו והשירה פותחת "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", וכך גם במתן תורה במעמד הר סיני, ומשה עלה להר, והוא שמלמד התורה ככתוב "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" עד כדי שהתורה כולה נקראת על שמו ולא רק שלא נזכר בה הקב"ה כאני ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, התורה כולה נקראת על שם משה רבינו ככתוב "זכרו תורת משה עבדי", ויש להתבונן בדבר מדוע לא נתנה התורה ע"י הקב"ה ולא ע"י שליח שהרי גם היא קיומו של עולם, דוגמת שלשת המפתחות. ומצאנו במדרש שבעוד ביציאת מצרים הודגש האנכי ה' ולא אחר כדרישת משה רבינו, התורה נתנה ע"י משה רבינו ונקראת על שמו בהסכמת משה רבינו ולא תבע שתעשה באנכי ע"י הקב"ה בעצמו, וזה לשון המדרש על הכתוב "ויאמר משה אל האלוקים", אמר ר' שמעון בשם ר"ל, אמר משה עתיד אני להעשות סרסור בינך וביניהם כשתתן להם את התורה ותאמר להם אנכי ה' אלוקיך. (שמות רבה פרק ג'). וביאור הדברים היות וידע משה את תפקידו כמוסר התורה שיתקיים בו "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם", דרש שיציאת מצרים תהא באנכי ולא ע"י שליח שיאמינו בו כמוסר התורה, וחי' לא ישתפו אותו בידיעה הבסיסית כי אין כמוני בקרב הארץ.

התורה כמורה דרך כמעצבת ומכשירה את האדם ליעודו נמסרה בכתב ובעל פה, ע"י משה רבינו ואי אפשר לקנותה אלא במסירה מדור לדור ע"י חכמים, לצורך זה דרושה אמונה בקב"ה ובתורתו ובחכמים מוסרי התורה, וכך נאמר בסיני למען ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם, ובשירה נאמר תחילה "ויאמינו בה' ובמשה עבדו אז ישיר משה ובני ישראל", שבכדי שהתורה לא תהא מוחלפת, ותלמד כנתינתה מסיני יש צורך במשה רבינו ובחכמים שבכל דור ורק ע"י מסירתם נלמדת התורה, משום כך אין חכם שאינו "תלמיד" חכם, שלמד התורה עפ"י רבותיו, אולם אמונת חכמים זו יש בה סיכון שיחשבו את החכמים והצדיקים כשותפים ח"ו לא רק במסירת התורה אלא גם באותות ובמופתים, ואם כי מצינו שהצדיק גזור והקב"ה מקיים כל זאת רק מכח תורתם וצדקתם, שקוראים אל ה' באמת. החשש שהאמונה במשה רבינו בעבדו של הקב"ה יכולה להביא לטעות באמונה שאין עוד מלבדו, היא שהביאה את משה רבינו לשבר את הלוחות כשראה את מעשה העגל וחשש שיקדשו את הלוחות האבנים ולא בתוכן הדברות. (על פי המשך חכמה) ומטעם זה לא ידע איש את קבורתו של משה רבינו שלא תביא האמונה בו לעבודה בקבורתו וכדומה. ומטעם זה לא נזכר בסיפור יציאת מצרים. כפי שביקש כשאמר מי אנכי כי אלך אל פרעה.

הגדה של פסח מבלי משה רבינו והתורה אשר שם משה יש בהם הוראה לדורות שבאותות ובמופתים אין עוד מלבדו והוא ולא אחר, ואילו בתורה רק תורה אשר שם משה ומסרה ליהושע ויהושע לנביאים הנמסרת איש מפי איש באמונת חכמים היא שעומדת לעד.

יישר כח לבעל המאמר שליט"א ואסיים בחתימה מעין הפתיחה בתורה על הקובץ המבורך.

בברכה

אליהו בקשי דורון

הראשון לציון

ונשיא מוסדות "בנין אב"

עיטוף בטלית בקבלת פני שבת

במנהגים לבית רבוהקו"ט מסטולין קרלין זיע"א מבואר א. דנהגו להיות מעוטפים בטלית בליל ש"ק עד לאחר מעריב. ב. דבא"י נהגו כל הקהל להתעטף, ולא בחו"ל.
ויש לעיין תרתי א. הן האר"י: הסיר הטלית קודם 'ברכו' (כמבואר בכתביו). ב. מה נשתנה א"י מחו"ל, וכי טלית היא מצות התלויות בארץ?

אכן בהקדם יש לברר מאי טעם כתב הרמב"ם בפ"ל משבת דבע"ש מתעטפים בטלית לכבוד שבת והנה איתא בגמ' שבת [ק"ט]. רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא. אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה. רב ינאי לביש מאניה במעלי שבתא ואמר בואי כלה, בואי כלה. ופרש"י: מתעטף - בבגדים נאים. אולם הרמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"ב) כתב: איזהו כבוד (שבת)... ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש ומיחל להקבלת פני שבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מקבצים תלמידיהם בע"ש ומתעטפים ואומרים בואו ונצא וכו'. הרי מפורש שמתעטפים בטלית מצויצת. וברבי יהודה ברבי אלעאי בע"ש שהיו מביאים לו עריבה מלאה חמין... ומתעטף ויושב בסדינין מצויצין ודומה למלאך ה' צקאות. (שבת כה:).

אכן פלוגתתם היא בדעת ר"ח דקתני "מתעטף", אולם ברבי ינאי דקתני בגמ' "לביש מאניה" לכו"ע היא בבגדים נאים ולא דווקא בטלית מצויצת.

וצריך תלמוד, מ"ט דר"ח דמתעטף בטלית מצויצת קמיה שבת מלכתא. ואילו רבי ינאי לבש בגדים נאים ולא התעטף בציצית?

והנה עוד פלוגתא איכא בין ר"ח לרבי ינאי. דרבי חנינא קאמר: "בואו ונצא לקראת שבת המלכה", ואילו רבי ינאי לישנא אחרינא קאמר: "בואי כלה, בואי כלה".

וכתב המהרש"א (ב"ק לב:): בואו ונצא לקראת כלה וכו': קרא השבת "כלה" על פי מ"ש: לכל יש בן זוג ולי לא נתת בן זוג. א"ל: כנסת ישראל יהיה בן זוגך וכו' והשבת גופיה היא כנשואה לישראל, אבל בפניה דמעליה שבתא היא כהכנסת כלה 'לחופה' וכמו שע"י הקידושין בהכנסתה לחופה ונעשית הכלה נשואה, כן השבת ככניסתו בקידוש היום נעשית נשואה לישראל, וקראה "מלכתא" שהיא כלת המלך דכל ישראל בני מלכים הם. ולזה אמר ר"ח בפניא דמעלי שבתא דהיינו בע"ש "קודם כניסתה", בואו ונצא לקראת וכו' דדרך החתן לצאת לקראת הכלה, כמ"ש: ה' מסיני בא - יצא לקראתם וכו' כחתן היוצא להקביל פני הכלה כו' כשפרש"י. (פרי' ברכה) ואמר דרבי ינאי מידה אחרת היתה לו שלא אמר נצא לקראתה. ואדרבה הוה קאי ועומד במקומו. והיינו דכניסתה אמר בואי כלה כו' שהכלה תבוא אליו כדרך הכלה אחר כניסתה לחופה שתבוא מבית אביה לבית בעלה ולזה כפל הענין "בואי כלה, בואי כלה" דר"ל בואי כלה לחופה ואח"כ בואי כלה לבית בעלך. וק"ל. עכ"ל.

מבואר דר"ח קאי 'בפניא דמעלי שבתא' והיינו 'מבעוד יום'. ואילו רבי ינאי איירי 'לאחר שהתקדש יום' ונכנסה כלה כבר לחופה, והיינו "משתחשך".

והנה בשבת (כ"ג:): מזווה בימין 'ונר חנוכה' בשמאל ובעה"ב באמצע. אולם בשאלות דרב אחאי איתא: ובעה"ב בטלית מצויצת באמצע.

וכתב הנצי"ב דפלוגתת הגירסאות היא אימתי זמן הדלקת נר חנוכה. דלהנהו קמאי דס"ל דהוא 'בתחילת השקיעה' 'דהוה יום'. יום הוא זמן ציצית. וזהו גירסת השאלות. אולם אי הדלקת נ"ח היא 'בצאת הכוכבים' - לילה לאו זמן ציצית היא. וזהו גירסא דידן עיי"ש.

ושיטת רבנו ישעיה (שו"ת הרי"ד) כיון דקי"ל לילה לאו זמן ציצית היא. אם מתעטף עובר בעשה. ועיין ב"ח כשמיגע ל'ברכו בערבית' יסיר הטלית מעליו דכיון שאין לובשין טלית אלא למצוה נראה כאילו סובר לילה זמן ציצית היא.

ואשר לפ"ז ר"ח דהוה קאי 'בפניא דמעלי שבתא' והיינו 'מבעוד יום' דהוא זמן ציצית הוה מתעטף "בציצית", אולם לרבי ינאי שקאי כשהתקדש יום השבת והוא לילה, לילה לאו זמן ציצית היא ולכן רק לביש "מאניה" - בגדים נאים.

והנה בספר כף החיים (או"ח סו"ס י"ח) כתב שבשב"ק פושטים תכף לאחר 'מזמור שיר ליום השבת'. וכמש"כ בשער הכוונות (נ"א) שהאר"י פושטו.

ונראה דטעמא דהנהו דלא פשטי לטלית עד לאחר תפילת ערבית. דהנה כתב המג"א דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף, וכתב בל"ח (הלכות ציצית) דהטעם משום "כבוד הציבור", וכתב בפמ"ג דלכך ש"ץ העובר לפני התיבה "ערבית" לא יסיר הטלית "בערבית" מפני "כבוד הציבור".

והנה מבואר בלשון הרמב"ם איזה "כבוד שבת" ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש ומייחל להקבלת פני שבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך וכו'. וכי היכי שעוטף בטלית משום "כבוד הציבור" שרי בלילה דלא משום מצות ציצית עבד לה, ה"ה מפני 'כבוד שבת' שרי.

עוד נראה בזה דהנה כתב בשו"ע חו"מ ס"ו. צריכים הדיינים לישוב בעטיפה "וכבוד ראש". ועיין בב"ר: "ופתילך" - זו סנהדרין שהיו מצוינים בפתיל, ופרש"י [שם] מעוטפים בטליתות שיש בהם ציצית. וכתב בסדר היום (תפילת מנחה) דעיטוף טלית הוא משום "כבוד ראש".

והנה לשון הרמב"ם: מתעטף בציצית ויושב "בכבוד ראש" ומייחל להקבלת פני שבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך.

וכיון דקבלת שבת צריכה "כבוד ראש" כמוש"כ הרמב"ם. לכך מתעטף בציצית דבעיטוף בטלית איכא כובד ראש.

והנה בספר 'ארבעה בנינים' [לתלמיד הריטב"א] כתב: כל מצות שעשיתי לא נשלמה השמחה עד שעשיתי המצוה הגדולה הזאת בע"ש רוחן פניו וכו' " ומתעטף בטלית לבן מצויצת" והולך לבהכנ"ס ואומר בואי כלה, וקבלתי מרבי שעיקר מצות ציצית מע"ש". לפי שבאותה שעה נתעטף הקב"ה בטליתו כש"ץ ואמר ויכולו השמים. ואומר ופרוש עלינו סוכת שלומך כמו שפרשנו אנחנו כנפי הטלית, כך אתה המלך שהשלום שלו תפרוש כנפיך עלינו.

מבואר בדבריו דעיקר מצות ציצית "היא מע"ש".

ולפי זה יש עוד לבאר טעם בזה, דהנה איתא בתנא דבי אליהו (פ' ס"ז): כשהיו ישראל במדבר מה נאמר בהם? "ויהיו בני ישראל במדבר, וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת", אמר הקב"ה למשה: מפני מה חלל זה את השבת? אמר משה לפניו: רבנו של עולם, איני יודע! אמר לו הקב"ה למשה: אני אומר לך, בכל ששת ימי חול יש לו לישראל תפילין בראשו ובזרועו, ורואה אותם וחוזר ממעשיו, אבל עכשיו ביום השבת שאין לו תפילין בראשו ובזרועו, לכן חלל זה את השבת. באותה שעה אמר לו הקב"ה למשה: משה! צא וברר להם מצוה אחת, שיהיו נוהגים בה בשבתות ובימים טובים, זה מצות ציצית, שנאמר: דבר אל בני ישראל וכו' ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדרתם וכו' וראיתם אתו וזכרתם וכו'... ע"כ.

נמצא דמצות ציצית ניתנה כדי שיזכרו את השבת, לכן התעטף רבי יהודה ברבי אלעאי בציצית בכניסת השבת. וכ"כ בס' בני יששכר.

ובספר "זכרון בספר" [תרנ"ח] הביא משמיה דהגר"א: במס' שבת (עג.) מנו ל"ט מלאכות וכן בכריכות הציצית שבין חולא לחוליא יש בסך הכל ל"ט כריכות. כמו"כ במשנה הנזכרת מחשב ארבעה חילוקים במלאכות שבת, וכמו כן בכריכות של ציצית ואלו הן מלאכת הזריעה י"ג מלאכות, מלאכת אריגה י"א מלאכות, מלאכת חרישת עצים כ' מלאכות, שאר המלאכות ז' במספר, וכן הוא המנהג בכריכות הציצית ע"כ.

ועוד דהנה כיון דכתב המהרש"א דהנהגה לצאת לקראת שבת היא משום דכך היא הנהגה של החתן היוצא לקראת כלה. ומצינו כזאת בקמאי דעיין באבודרהם ז"ל: מוסף של שבת נוסף ע"ש סעודת נישואין. וביעב"ץ כתב: תקנו ז' ברכות בשבת. כנגד שבע ברכות. ובהקל"ט (כ"ד) כתב: וראיתי בתקונים שמצריך עשרה בקב"ש כי ברכת נישואין בעשרה, ועוד כיו"ב.

וכתב בס' המנהיג [ה' נישואין] נהגו שהחתנים מתעטפים בציצית בהכנסת חופה. ובסמ"ג (שבת) חכמים ראשונים היו מתעטפים "כחתנים" ואומרים באו ונצא וכו'. והיינו כהנהגת חתן בחופתו. ומבואר שפיר הנהגת עיטוף בטלית מצויצת בע"ש.

עוד י"ל דבגמ' שבת (קנג). אמרו: בכל עת יהיו בגדיך "לבנים", אלו ציצית. ופרש"י שמלובן הבגד. ועי' רמב"ן (תורת האדם בשם מהר"ץ גיאנות) "דחתן לובש לבן" ובפ"ח (הנהגת ע"ש) לובש בגדי לבנים בשבת. ונראה דגם זה כלול בכונת עיטוף טלית בע"ש.

עוד נראה בזה. דהנה אמרו בשמ"ר (ויקהל) דשבת היא כמלך ומטרוניתא שיושבים ומשוחחין זה עם זה. ובזוה"ק (במדבר קעט) דשבת מלכא אתיא, והיא בר זוגא דכנס"י כלה.

וכיון שכן. הן אמרו בשהש"ר (פ"ד - א') "הנך יפה רעיתי" הנך יפה "בסדין דציצית", א"כ השתא היא הזמן שתעדה כלה כליה.

ומה דרוקא בא"י נהגו עיטוף בטלית לציבור י"ל דהנה כתב הגר"א [שה"ש ד-ח] 'אתי מלבנון כלה'. עד עתה לא דמה אותם 'לחתן וכלה' כי היו בחו"ל וכל הדר בחו"ל אמרו בכתובות (דף ק"י) דדומה כמי שאין לו א-לוה. אבל עכשיו מדבר אל הדור שבאו לא"י, ולכן מדמה אותה לכלה. עכ"ל, ולכן י"ל כן דבסמ"ג מבואר דסיבת העיטוף בע"ש "בין חתנים" בחופתם. דו"ק. ואשר ע"כ בא"י התעטפו בטלית בקבלת פני שבת, דדומי' דחתן. המתעטף בטלית כמש"כ הסמ"ג, אבל בחו"ל דלא מקרי כלה. חתן נמי לא מקרי.

משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ בישיבת ראשית חכמה עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין הזכרת יציאת מצרים במזווה

בס"ד, אייר תשס"ח, הנני להעיר מעט בשולי מאמרו של הרב אליהו נחום זלצמן שליט"א בענין זכר יצי"מ במזווה.

- לפי פשוטו אין לתמוה על שלא הוזכר במזווה זכירת יצי"מ, הרא"ש כתב רק על דרך השלילה שמי שאינו מאמין ביצי"מ חסר לו ביחוד השלם אבל לא כתוב שלעולם צריך לזכור יצי"מ כשמזכירים יחוד ד', וזה פשוט.

- התמיהה על הרמב"ן סו"פ בא היכן מוזכר יציאת מצרים במזווה היא אכן תימה גדולה, וכל מה שנאמר בזה אינו מיושב לפי פשוטו. ומש"כ בזה דבר חדש שכונת הרמב"ן שע"י מקום ההנחה שהוא על מזוזת הבית הוא זכר למה שפסח הקב"ה במצרים על בתי ישראל ובכך מתקיים זכירת יצי"מ שבמזווה ולכן הוסיף הרמב"ן 'ונתכוין בענינה' - פירוש נפלא הוא זה, וגם שמעתי כן אשתקד מכב' אאמור"ר שליט"א שנתחדש לו אז דבר זה (לאחר ששנים טובא נתקשה בזה, וכבר כתב לפרש דבריו באופ"א בספרו שיח יצחק).

ברם לאחר העיון קשה לפרש כן בכונתו, דראה בדרשת 'תורת ד' תמימה' להרמב"ן שגם שם כתב כן, ושם א"א לפרש כן. א' שכתב שם שהמתבונן בענינה היינו שמתבונן ביצי"מ, ועי"ז הוא מודה ביסודות האמונה, ולא שע"י ההתבוננות בענין המזווה הוא מודה ביצי"מ. ב' קודם לכן כתב שם להדיא 'וצוה לכתוב הענין (-יצי"מ, כמפורש שם) במזוזות הבתים" הרי להדיא שהכונה על מה שכתוב גרידא ללא מקום הינוחה, וכמו שגם כתב שם לענין תפילין 'ולהניח הענין כתוב בזרועו וכו'".

נמצא שעדיין צריכים אנו להבין דברות קדשו של רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בזה על דרך הפשט, וד' יאיר עיינו.

ביקרא דאורייתא

יהושע בורודיאנסקי

בני ברק

הערות בשולי ה"שפת אמת" עה"ת

א. פ' וישב תר"ס ד"ה בפסוק וינס וכו' אבל הקב"ה חתם לו ולזרעו אות ברית קודש, אשר בכח זה יכולין לצאת מן הטבע, כמ"ש (דברים ל, יב) מי יעלה לנו השמימה, השמימה הוא למעלה מכיפת הרקיע וכו'. בפ"י הרוקח: "השמימה". זהו למעלה למעלה [פ"י מדלא כתיב "השמים" אלא "השמימה".

המהדיר] עד "כסא הכבוד". ויש לצרף לדברי השפ"א מש"כ "בעשרו" במקום אחר (נצבים, תרס"א) ד"ה בפסוק אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך כו' התורה נקרא שמים והברית נק' קצה השמים. כי התורה תלויה בשמירת הברית, וכמש"כ מי יעלה לנו השמימה, דרשי' (בעה"ט) ר"ת מילה, א"כ המילה בקצה השמים והוא מעלה את האדם לשמים ותורה וכו'. ומש"כ "כי התורה תלויה בשמירת הברית", כ"ה פ' משפטים תנחומא ה: "לעולם אם אין אדם נימול אינו יכול ללמוד תורה, שנו' (תהלים קמ"ט) מגיד דבריו ליעקב, למי שהוא מל כיעקב".

ב. לחנוכה תרמ"ב-תרמ"ג ד"ה עוד בענין וכו' לפי פשוטו י"ל מ"ש לשנה קבעום, כי בימי הנס אפשר לא גילו הכהנים לרבים הנס, כי נס צריך להיות בהצנע כמ"ש גבי אלישע ע"ש (מ"ב ד, ב) וברשי' (וסגרת הדלת: כבוד הנס הוא לבוא בהצנע).

וכ"כ הרד"ק להלן שם (פסוק לו): "כי רוב הנסים נעשים עם מעט תחבולה מדרך העולם. וכ"כ בשפ"א (תענית ח, ב) ד"ה בגמ' אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין: 'נראה הטעם דדרך הנס להיות בהסתר, כי אין הטבע משתנה בפרהסיא: וכו', וכ"כ ברבינו בחיי ר"פ תשא.

ג. פ' ויגש תרמ"ח ד"ה ויגש וכו' וכבר בארנו במ"א ענין אמרם ז"ל (יומא כב, ב) כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמארי' סייעי', שאול באחת ולא עלתה לו דוד בשתים ועלתה לו וכו'.

הנה בספרנו "קישוטי תורה" בהערות על האוה"ח הק' פ' ברכה לג, א ד"ה איש האלוקים וכו' הבאנו שגרס ג"כ בגמ' כנוסח שכתב השפ"א, ולא כמו שלפנינו: שאול באחת ועלתה לו [לרעה], דוד בשתים ולא עלתה לו [לרעה רש"י].

והערנו על כך: "מה שהביא מהגמ' ביומא "שאול באחת ולא עלתה לו, דוד בשתים ועלתה לו" ומפרשיו לא העירו על כך. הגדיל לעשות בעל "אור בהיר" שתיקן את דבריו בפנים (ראה לעיל פ' וילך, שגם שם נהג כך.) ואולי באמת ט"ס נפל בדבריו, אך הלום ראיתי שגם הגר"א (בפירושו לספר משלי כב, ו) גרס כך וז"ל:

"...וזה שאמרו באחת ולא עלתה לו, דוד בשתים ועלתה לו. והענין הוא כי בדוד נאמר (שמואל א טז, ז) והוא אדמוני והוא במאדים, ולכך טעה עליו שמואל בעת שראה קלסתר פניו. והוא העביר מדותיו בכל. ואף שאלו השנים לא העביר, מכל מקום עלתה לו, כמו שאמרו (יומא כג, א) כל המעביר על מדותיו כו' ודוד כבר הרבה צדק להעביר על מדותיו, מה שאין כן שאול, שנאמר (יומא כב, ב) בן שנה שאול כו' כבן שנה שלא טעם [טעם חטא], והוא העביר מדתו הטוב לרע בדבר אחד, ולכן אף באחד "ולא עלתה לו". ושוב ראיתי שכן העתיק דברי הגמ' ביומא ב"שפת אמת" פ' ויגש תרמ"ח. ועיין בס' "פרדס שאול", שקלים (עמ' קה הערה כב). וע"ע בחדא"ג מהרש"א (שם ד"ה כמה, מועד קטן טז, ב ד"ה אלמלא וכו') שהוא (שאול) צדיק ממש, שהוא באחד ואתה בשתים עכ"ל. וצ"ע כיצד פירש מ"ש "הוא באחד ועלתה לו".

וסבור הייתי שאולי אף לפני רבינו אוה"ח היתה גירסא זו ואין זאת שגגת המדפיסים. ואולם בפ' ויחי (מט, ה) בד"ה שמעון ולוי אחים הביא את לשון הגמ' כמו שבספרים שלנו, והוסיף ביאורו כמו שכתב כאן, וצ"ע.

ד. פ' ויחי תרס"ה בפסוק האספו ואגידה לכם וכו' ולכן בש"ק שהוא זמן אסיפה וכו'. מקורו ביל"ש (בשם מדרש אבכיר): ויקהל משה. רבותינו בעלי אגדה אומרים, מתחלת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה "ויקהל", אלא זאת בלבד. אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת וכו'.

שם כמ"ש שפת אמת תכון לעד. ראה ההקדמה של בנו וחתנו של הרה"ק אדמו"ר זצוקלה"ה מגור הטעמים לקריאת שם הספר "שפת אמת".

ה. פ' משפטים תרל"ד ד"ה ואלה המשפטים וכו' ובנ"י הקדימו נעשה לנשמע, פ"י שהיה חביב אצלם יותר מה שזוכין לעשות רצון עליון, ממה שיבינו גם הטעמים וכו' וכן הוא בכל מצוה בפרטות, כמו שמקיים האדם בפשטות בלי השגה כראוי, רק שרוצה לקיים מצות השי"ת, וזכה אח"כ להבין הטעם וכו' כי באמת העיקר לקיים מצות השי"ת בלי הבנת הטעמים, רק שהשי"ת אמר שבנ"י זכו ע"י הקדמת נעשה לנשמע שיבינו גם הטעמים כנ"ל.

וחזר על דבריו בפ' חקת תרל"ב ד"ה ברש"י וכו'. וע"ע שם שנת תרל"ו ד"ה רש"י וכו'. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ (ח"ג ענין שי) בשם י"מ: שכן ראוי להיות להקדים עשיה לשמיעה, שהיא הבנה, ששמיעה זו לשון הבנה כמו גוי אשר לא תשמע לשונו (דברים כח, מט).

ובס' בית הלוי עה"ת (פ' תשא עמ' 56 ד"ה והנה וכו'): "דבתחלה צריך האדם לקיים כל התורה והמצוה באמונה בכל הפרטים, בלא התבוננות בטעמים וכו' ואח"כ הרשות בידו להתבונן בעמקי הדברים ובסודותיהן, הן בטעמי המצות העשייה וכו' וזהו שאה"כ (תהלים קיט, סו) טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי, אמר, אחר שאני חזק באמונתי, וגם אם שכלי יראני ההיפוך, לא אסור מהאמונה, הרי מעתה יכול אתה ללמדני גם "טוב טעם ודעת". וזהו נמי מאמר הכתוב (תהלים לז, לז) שמר תם וראה ישר, דבתחלה צריך לשמור הדברים בתמימות, בלא שאלות "מה" ו"למה", ואח"כ תראה ישר, דלבסוף תראה היאך הדברים מיושרים, כמאה"כ (הושע יד, י) כי ישרים דרכי ה'.

ו. פ' משפטים תרל"ו בפסוק, וכי ישאל כו' בעליו עמו לא ישלם וכו' הרי הוא [הקב"ה] עמו במלאכתו ופטור באונסין וכו'.

ראה באוה"ח הק' שמפרש הפסוקים ג"כ עד"ז ומסביר מדוע לא יפטר האדם בטענה של "בעליו עמו" כלפי הקב"ה.

ז. פ' משפטים תרמ"ט ד"ה במדרש וכו' שבקבלת התורה נעשה בני ישראל כלים להיות מוכן לקבל מצות ה', כדאיתא, כי בהר סיני ה' כקדושין ועשה השי"ת אותנו כלים וכו'.

יש להסמיך מאמר חז"ל (סנהדרין כב, ב) אשה גולם היא ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. ובבעה"ט (פ' יתרו יט, ד) ואביא אתכם אלי. ואביא בגימטריא בביאה.

ח. פ' תרומה תרל"ב ד"ה במדרש וכו' ואא"ז מו"ר ז"ל פ"י המשנה אם אין אני לי וכו' כי כל איש נברא על דבר מיוחד וכו'.

וחזר על כך בפ' במדבר תרל"ה ד"ה במדרש צדקתך כו' שנראה מזה שיש לכל איש ישראל דבר מיוחד לעשות להשי"ת ועל שם זה נברא וכו'.

וכ"כ גם בפ' בחוקותי תרל"ב, עיי"ש. וע"ע ר"פ ויקרא תרל"א ד"ה אדם.

ט. שם אא"ז מו"ר ז"ל הגיד מאה ברכות דכל יום הם נגד מאה אדנים שהם יסוד המשכן כו'.

כ"כ בבעה"ט פקודי לח, כז.

י. פרשת זכור תרל"ב ד"ה במדרש וכו' וזהו מחיית עמלק שלא לעשות שום דבר דרך ארעי וכו' ולכן בשבת יכולין למחות עמלק יותר ולהתדבק בבחי' זכרון שלא לעשות דרך ארעי כנ"ל.

ויש לכוון עפ"ד פירש"י בפ' תשא (לא, טו) שבת שבתון מנוחת מרגוע ולא מנוחת ארעי, וע"ע להלן פ' בלק תר"ס ד"ה י"ז בתמוז וכו'.

יא. פ' נשא תרל"ז במדרש (שהש"ר ה, טו) שוקיו וכו' וז"ש ועלי תשוקתו, שתשוקת הבורא ית' תלוי ברצון ותשוקת תחתונים לדבקה בו. מה יפה להסמיך רישא דקרא (שה"ש ז, יא) "אני לדודי" ולכן "ועלי תשוקתו".

יב. פ' קרח תר"מ ד"ה אמוז"ל הגיד בשם הרב מפרשיסחא ז"ל לראות איך המתנגדים על הצדיק בוחרים לדבר עליו דוקא במדה המתוקנת אצלו ביותר, כאשר אמרו ומדוע תתנשאו, והכתוב מעיד עליו והאיש משה עניו מאד כו'.

וכן דרשו חז"ל (סנהדרין קיא, עה"פ (תהלים קו, טז) ויקאנו למשה במחנה, מלמד שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממשה, שנאמר (שמות לג, ו) ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה [שלא יחדוהו עוד. רש"י] ובמי קנאו?! במי שפירש מאשתו (שבת פז, א).

יג. פ' קרח תרמ"ג ד"ה בפסוק בוקר וכו' ויתכן לומר שגם זה נרמז במדרשם ז"ל בפסוק ויעש כן אהרן (במדבר ח, ג) שלא שינה, מלשון השנות החלום (בראשית מא, לב), שלא היו ב' ימים באופן אחד ובכל יום המשיך אור חדש בהדלקת נרות.

ונראה כי "שלא שינה" - "שלא שנה", היינו שבמעשה ההדלקה לא שינה מאומה, אך בהמשכת האור חידש כל יום, שלא תהי' באותן אופן כפי שהיה אתמול.

קכח (תתר) — קובץ "בית אהרן וישראל"

יד. פ' קרח תרס"ג ד"ה בפסוק האיש אשר יבחר כו' ואפילו במטה עץ שלו, הואיל והוא קנינו שורה בו ברכה ודביקות וכו' וע"י אהרן נתקרבו כל בני ישראל, כמ"ש מקרבן לתורה וכו'.

וזהו "מטה" מלשון הטייה אליו, ראה להלן פ' מטות תרל"ד.

טו. פ' חקת תרל"א ד"ה ברש"י וכו' ובגמ' (שבת לא, א) יראת ה' כו' אוצרו אין כו'. משל העלה חיטים ולא עירב קב חומטין וכו' וכמו שאינו אונאה מה שחסר תבואה במקום הקב, ע"י שעי"ז מעמיד החיטים, כן בכל מצוה אף שע"י ישוב הדעת תוך המעשה ממש שיהי' ביראה, אף שיתבטל מעט מגוף המעשה, אינו חשש, כי היראה מקיים כל המעשה כנ"ל וכו'.

בהמשך לדבריו יתבאר מ"ש (אבות פ"ו מ"ה) והתורה נקנית במ"ח דברים וכו' במיעוט שיחה וכו' וכפירוש התפא"י (וכן מובא בשם הגר"א): "דברים של מה בכך ומיעוטו יפה לתורה, כדי שתנוח הנפש קצת עי"ז". מיעוט שיחה (-קב חומטין). כהוראה חיובית, אע"פ שעי"כ מתבטל מעט מלימוד תורה, הרי היא בבחינת קב חומטין שעל ידו מתקיימת ומשתמרת התבואה.

טז. פ' חקת תרל"ג ד"ה זאת חקת התורה ופי' אא"ז מו"ר ז"ל כי מלכות שמים נקרא זאת בעבור כי אין קיום לשום דבר בעולם להיות נאמר עליו כי היא זאת, רק מלכותו ית' אשר בכל משלה ודפח"ח וש"י.

ברמב"ן בראשית ב, כ בסוה"ד ובמלה זאת סוד וכו', וברקאנטי: מלת זאת רומזת לשכינה וכו'. וע"ע רמב"ן דברים לג, א.

יז. שם תרל"ה ד"ה לסיחון וכו' פי' אא"ז מו"ר ז"ל שנקבעו לדורות שבחים אלו, כי הם מתנגדים לבנ"י בעבודת הבורא, וסיחון מלך חשבון הוא נגד תפילין ש"ר מקום המחשבה, ועוג בארדעי, תש"י הכח כו' ודפח"ח.

כ"כ גם בליקוטם: "סיחון מלך חשבון מתנגד למחשבות וכו', ויש להוסיף רמז בפסוק וראו כע"ה [-כל עמי הארץ] כי שם ה' נקרא עליך (דברים כח, י) ודרשו חז"ל (ברכות ו, א) על התפילין שבראש, ע"ש, שם ה' בגי' חשבון וכו'.

יח. פ' חקת בלק תרל"ד ד"ה פי הבאר וכו' בור הוא מים מכונסין ובאר הוא מעין נובע, ובכל ישראל יש נקודות חיות דכתיב (בראשית ב, ז) ויפח באפיו כו' רק האדם צריך למצוא זאת הנקודה וכו' וזה שתה מים מבורך (משלי ה, טו) והיא העבודה בימי המעשה, ובש"ק נוזלים מתוך בארץ (שם) נפתח המעין ובא אות חדש וכו'.

ויש להסמיק מש"כ ב"שב שמעתתא" (בהקדמה אות א): "כי בהיות הנשמה למעלה אינה אלא בבחינת בור שאינו נובע רק מתמלא מאחרים וכו' ובירידתה אל העולם השפל הזה, והשיגה מה שעליה להשיג כגזירת חכמתו יתברך שמו, אזי היא בבחינת באר, הוא מעין המתגבר ונובע מעצמו וכו' לזה אמר ויפח באפיו נשמת חיים, והיינו דעיקר בריאת אדם על הארץ בכדי שתהא הנפש בבחינת באר [ובדרך רמז ויפח באפיו בגימ' באר]. וע"ע תרנ"ב ד"ה בענין פי הבאר וכו'.

יט. פ' חקת תרל"ז ד"ה במדרש מי יתן טהור מטמא כו' כי התשובה מתקן החטא וכו' ועל כח זה של תשובה אמרו מי יתן טהור מטמא וכו' והוא ענין במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד.

וכ"כ בפ' מצורע תרמ"ו: וכן פירשנו והזרתם כו' בני מטמאתם (ויקרא טו, לא) לשון נזירה והפרשה, ולשון נזר, שע"י הטומאה כשמהרין מתעלין וכו'.

ויש להסמיק לזה מש"כ הרמב"ם בפיה"מ (פרה פ"ג, מ"ג): הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא כל ימיו ואח"כ טבל והזה עליו ג' וז', אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור וכו'.

כ. פ' חקת תרנ"ד ד"ה בפסוק באר חפרוה שרים כו'. כי התורה נעלמה מעיני כל חי ואבותינו וצדיקים הראשונים חפרו, עד שהוציאו באר התורה מכח אל הפועל, להיות תורה ערוכה לפנינו ובפרשיות כתובות ומפורשות וכו'.

ולפ"ד יתפרש הפסוק (דברים א, ה) בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר, "באר" מל' "באר", שהוציא באר התורה מכח אל הפועל, להיות תורה ערוכה לפנינו וכו'.

כא. שם תרנ"ט ד"ה המדרש וכו' ז"ש זאת חקת התורה, שהחכמה והביטול שבא בכח התורה מביא אל אחדות האמיתי וזוכין לטהרה. וכן הסמיך הרוקח פ' פרה אדומה לתורה וז"ל זאת חקת התורה. פרה אדומה, מה פרה מטהרת אף התורה מטהרת.

כב. פ' בלק תרנ"ד תרנ"ה ד"ה איתא שרמזו לו, אתה מבקש לעקור אומה החוגגת ג' רגלים בשנה וכו' עוד רמז בג' רגלים שבהם יורדין הברכות על כל השנה והם ג' ברכות שבברכת כהנים בחי' ג' אבות, יברכך בחי' אברהם וכו' יאר בחי' יצחק וכו' אכן ישא הוא בחי' יעקב וכו'.
יברכך בחי' אברהם - במדב"ר יא, ב: באיזה זכות מברך את ישראל, בזכות אברהם.
יאר בחי' יצחק - פי' הרוקח עה"ת: יאר כנגד יצחק שמת בעקידה כדאיתא בפרקי דר' אליעזר [פלא]. וכו' בבעה"ט.

ישא הוא בחי' יעקב - (פי' הרוקח עה"ת ובבעה"ט). ומש"כ "שבהן יורדין הברכות על כל השנה", אכן כ"כ במועדים ברכת ה'. בחג השבועות "כאשר יברכך ה"א" (דברים טז, א) ובחג הסוכות "כי ברכך ה"א" (שם פסוק טו) וכן נוסח התפילה "והשיאנו ה"א ברכת מועדיך... כאשר רצית ואמרת לברכנו". כג. שם ד"ה בפסוק וישם וכו' ואתן אותיות עצמן נתחלפו ונסדרו להיות ברכות.

בפי' הרוקח עה"ת פ' בלק עמ' צד בהערה ט' מובא מגליון הכת"י: ומפירשי' בברכות (ז, א') כמה שיעור זעמו של הקב"ה רגע וכו' והקשו בתוס' [ד"ה שאלמלי] מה היה יכול בלעם לקלל ברגע אחת. ותירצו שהיה אומר כלם. וזהו שני' (דברים כג, ז) ויהפך ה' לך את הקללה לברכה, שהיה רוצה לומר כלם, וע"כ היפך ואמר (במדבר כג, כא) ותרועת מלך בו, מלך לאחור כלם ע"כ. ונראה שלכך התחיל בלעם בג' ברכות בראשונה כי מראש צורים אראנו, בשניה לא איש אל ויכוב, בשלישית מה טובו אהליך יעקב, ראשי תיבות כולם כלם, ובברכה רביעית התחיל אראנו ולא עתה דהיינו ר"ת של ד' ברכות אכלם וכו' וה' יראנו מתורתו נפלאות וכו'.

כד. שם תר"ס ד"ה בי"ז תמוז וכו' ושבת יומא דזכירה היא וכו'. ובדרך צחות זה"ש בזמירות של שבת "יום שבתון אין לשכוח", כי מה שלומד בשבת לא שולטת בו השכחה. וראה לעיל אות י. וכ"כ בפ' תשא תרנ"ז: ושבת כתיב בו זכור, כי הוא יום שאין בו שכחה וכו', עיי"ש בהמשך דבריו, ולהלן, שם, תרס"א ד"ה אך את שבתותי תשמרו וכו' כי שבת יומא דזכירה, כמ"ש זכור את יום השבת ומתעורר בו נקודה החקוקה בנפשות בני"ש שא"א לבוא לידי שכחה וכו'. וכן תרס"ב ד"ה עוד וכו' בסוה"ד: "והתורה שלומדים בשבת אין בה שכחה".

כה. פ' פנחס תרנ"א ד"ה הנני וכו' לכן היא [-המילה] בשמינית כמ"ש מי יעלה לנו כו'. [השמימה]. ס"ת מילה (בעל הטורים). ראה לעיל פ' וישב, תר"ס. פ' נצבים, תרס"א ד"ה בפסוק אם יהיה נדחק וכו'.

כו. פ' מטות תרל"ד ד"ה לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה כי כוחן של ישראל רק בפיהם וכו' ולכן בכח האדם ע"י דברי תורה שמוציא מפיו להטות עצמו אליו ית'. כ"כ גם בקדושת לוי והוסיף: וזה מטות, שיוכל להטות מדותיו של הקב"ה מדין לרחמים. ואולי כוונת השפ"א ג"כ בכתבו להטות עצמו, מל' מטות. כז. שם שלא יעשה דבריו חולין, מכלל שדבריו הם קודש בעצם וכו', וכפי מה שהאדם שומר פיו, כן זוכה שכל היוצא מפיו יעשה, שיועיל לו הקבלה והתפלה בפיו שיהי' כן.

כ"כ גם בס' "תפארת שלמה": "ככל היוצא מפיו יעשה. כי אז ממילא כל היוצא מפיו של הצדיק בתפלה ותחנונים, יעשה הקב"ה כרצונו, כמ"ש הקב"ה גזור והצדיק מבטל. וכ"כ בס' קדושת לוי. ועיין בספרנו "קישוטי תורה" פ' ויקהל לה, כב מה שהבאנו דברי נגידים בענין קדושת הלשון.

כח. פ' האזינו תרמ"ח ד"ה בפסוק שימו לבבכם כו' וצריכין בימים אלו בין יה"כ לסוכות להשתוקק לקבל הארת התורה בסוכות, לפני ה' תטהרו, פי' שהטהרה הוא רק כדי להיות כלי מוכן לקבל דבר ה' וכו'. נראה כוונתו לפרש: "לפני ה'" קודם שתקבלו דבר ה' "תטהרו". וכן יש לפרש בדרך צחות מ"ש (חגגיה כז, א) זה השלחן אשר לפני ה' (יחזקאל מא, כב), ששולחנו של אדם מכפר עליו, פירשי': "בהכנסת אורחין, עפ"י מ"ש (שבת קכז, א) גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכניה, וזה שה"כ "זה השלחן", היינו הכנסת אורחים, אשר לפני [-קודם] ה', מהקבלת פני שכניה.

כט. לסוכות תרל"ה ד"ה תורה צוה לנו וכו' כי מה שהוא על פי נס לא יהי' קיים לעולם. וזהו שני' (שמות יד, לא) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, אך לא לעולם היתה זו אמונה כי היתה משום הנסים, אבל במ"ת הגיעו למדרגתה של "וגם כך יאמינו לעולם" (שם יט, ט), ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ח ה"א.

בענין ריצה בשבת

ברכות ו,ב אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל מצוה לרהט, שני' (הושע ו) ונרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא [דאמר מר (שבת קיג,ב) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, שני' אם תשיב משבת רגלך. רש"י] כיון דשמעתא להא דרב תנחום אריב"ל לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה, ואפילו בשבת, שני' (הושע יא) אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' אנא נמי רהיטנא.

והנה בשמעתתא זו רבו הדקדוקים. וכבר העיר הצ"ח על שניים מהם, וז"ל: ויל"ד בהא דקאמר אביי לעיל גבי למיעל מצוה למרהט, למה לא אמר "ואפילו בשבת", ומדוע הסמיך ר' תנחום היתר הריצה לדבר הלכה עה"פ "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג" ולא סגי ליה בקרא דלעיל "ונדעה ונרדפה". ועוד הקשו אהא דר' זירא דהי' סבור שאסור לרוץ לפירקא בשבתא עד ששמע להא דר' תנחום וכו', הרי בלא הקרא אחרי ה' ילכו וגו' נמי ידעינן דמצוה לרוץ לדבר מצוה, אלא דסבר מעיקרא דהא דנאסרה הריצה היינו משום "עשות דרכיך" שלא יהא הלוכך של שבת כהלוכך של חול (שבת קיג,א) וזאת גם לדבר מצוה, א"כ מה נתחדש לו במאמרו של ר' תנחום? וביותר צ"ע דוכי זה גרע מבחורים המתענגים בריצתם, דשרינן להו (סי' ש"א ס"ה).

והנה על הדקדוק הראשון, מדוע לא הוסיף אביי "ואפילו בשבת", כתב הצ"ח: "ונלע"ד דאביי דלעיל מיירי אפילו אין זמנו בהול, שיכול לבא לביהכ"נ, אפי' לא ירוץ יגיע שם קודם שיתחילו להתפלל, אפ"ה מצוה לרוץ להראות חשקו למצוה זו, וא"כ דווקא בחול מותר, אבל בשבת אינו מותר, כי אם כשמוכרח לרוץ מחמת שיעבור הזמן, והני דקא רהטא לפירקא בשבת מיירי שזמנו בהול, שאם לא ירוצו לא יבואו לתחלת הדרוש". והא דמייטי ר' תנחום מקרא דאחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו', היינו כמו שפי' בחדושי אגדות מהרש"א (שם ד"ה ואפי' בשבת כו'): "ר"ל השומע שאגת אריה ומתיירא ודאי דהולך במרוצה ושרי אפילו בשבת משום סכנה, כן אחרי ה' - לדבר הלכה וגו'". ר"ל דכמו בכריחתו מן האריה, זמנו בהול מפני הסכנה, כמו כן כשמוכרח לרוץ מחמת שיעבור הזמן ויאחר הדרשה, מותר לרוץ גם בשבת. אך עדיין תיקשי, על מה דסבר ר' זירא דאסור לרוץ בשבת [כשאין זמנו בהול] וכי גרע מבחורים המתענגים בקפיצתם ובמירוצם דשרינן להו, וכבר הקשה כן בס' "משאת המלך" ליד"י (אבל"א) הגרש"מ דיסקין זצ"ל דמה מהני שזה עונג להם קפיצתם ומרוצתם, הרי האיסור הוא מ"עשות דרכיך", שלא יהא הלוכך של שבת כהלוכך של חול, ולכאורה אין זה מדין עונג [שבת] אלא דין מיוחד שישנה הילוך של שבת, וא"כ מאי מהני שזה עונג להם, כדי שיותר להם ריצה בשבת.

וביישוב הסוגיא יצא לחלק בין ריצה לשם חפזון, שהיא הילוך של חול, כמוש"כ המ"ב (סי' ש"א סק"א) שדרך בני אדם למהר ולרוץ אחרי עסקן, ולבין ריצה שהיא בעצמה תכליתה, לפיכך ריצת הבחורים המתענגים בריצתם שרי להו, דאין זה כדי למהר ולהקדים להגיע למקום כלשהוא (ובדומה לזה הריצה מפני הגשמים או מפני כלב נובח (ראה שש"כ סי' כ"ט ס"ד, ובהע' י) ד"ה בשביל לא לשמוע מה דלא ניחא ליה או כדי לא לראותו, דכל הני הריצה בעצמה היא תכליתה. ולפי"ז צ"ל"פ הא דמותר לראות כל דבר שמתענגים בו (שו"ע סי' שא, ס"ב) דלא קאי על הריצה, אלא על הראיה. כפי' הט"ז והמג"א, אך במ"ב סק"ו פירש דמותר לרוץ לראות). וכן הריצה לביהכ"נ שהתירוץ אינו משום זריזין מקדימין, אלא שהליתו במרוצה היא היא גופא דמצוה, אפילו שמאריך בכך את הדרך. והשתא ניחא הא דר' זירא שסבור הי' שריהטא דרבנן לפירקא, היינו ריצת חפזון מדין זריזין מקדימין, אבל בתר דשמע הא דר' תנחום, רהט גם הוא, עכת"ד. והנה קיצר הרהמ"ח ז"ל ונראה להטעים ולהמתיק דרך הילוכו, דר' זירא הסיק מד' אביי דלמיעל מצוה למירהט שני' (הושע ז) ונדעה נרדפה לדעת את ה', היינו משום זריזין מקדימין, שרוף אחרי המצוה כדי להשיג ה' זה לא הותר בשבת, וע"כ סבור הי' דהני רבנן דרהטא לפירקא מחללין שבתא, שהרי, כאמור, ריצת חפזון אסורה היא בשבת. ואולם לאחר ששמע מהא דר' תנחום דמצוה לרוץ לדבר הלכה אפי' בשבת, מהא דכתיב "אחרי ה' תלכו כאריה ישאג", דאין זו ריצה שתכליתה להגיע בהקדם לאיזה מקום, כי אם ריצה לשם ריצה, כדי להמלט מסכנת האריה, ה"ה הרץ משום חשקו, ולא משום חפזון, שרי להו ריצה זו בשבת [וזה אפוכי מיפך מהסברו של הצ"ח שהבאנו לעיל] והנה כתב המג"א (סי' צ' ס"ק כו) שהיוצא מביהכ"נ ע"מ לחזור, מצוה לרוץ כדי שיחזור מהר, האם כך הדין גם בשבת ונראה דמיתלא תלי בסברות ההפוכות, ר"ל לפי הצ"ח אכן ה"ה בשבת, ואילו למהלך של הרהמ"ח, לא הותר בשבת, שהרי זו ריצת חפזון.

יעקב קאפל רייניץ

בענין בנין בית הכנסת

לכבוד מכון בית אהרן וישראל.

מאוד נהנינו מחוברות בית אהרן וישראל ואיננו פוסחים על שום חוברת המגיעה לבית מדרשנו. בחוברת ניסן - אייר תשס"ח גליון קלו הובא מאמר בענין עניני ומנהגי בית הכנסת, ובעמוד קכו' סעיף ז' "היו בונים את בית הכנסת ביפי תפארת מבית ומבחוץ", ובהערה יג על האמור מבית ומחוץ מביא מקורות מאדמו"רי קרלין זיע"א, ובתוך הדברים מביא הסיפור מביקורו של מרן רבי ישראל מסטולין זיע"א במכנובקה, ומסיימו "ראה את ביהכ"נ שהוא מסוייד ומכוויר רק מבפנים, ואילו מבחוץ לא סיידוהו, והעיר על כך", מסיימת זו המובא כהערה על כך שבקרלין הקפידו לעשותו יפי תפארת גם מבחוץ, ובהמשך למקורות על כך, ניתן להבין כי הערתו של רבי ישראל מסטולין זיע"א היתה על צד השלילי כי לא מצא חן בעיניו.

אנכי הקטן שמעתי מעשה זה כמה וכמה פעמים ממרן ממכנובקה זיע"א שמעשה זה היה בעת נשואי אחותו, ומפ"ק שמעתי כי מרן מסטולין זיע"א אמר כי "מכנובקה איז גאלא פנימיות" פי "כולו" פנימיות או "רק" פנימיות, ומצא בזה לבטא את הערכתו לחצר במכנובקה ולמרן הרי"מ זיע"א, ולא חלילה להעיר על צורת הבנין. וחבל לקחת אימרה כל כך קולעת מפ"ק של מרן הרי"מ מסטולין זיע"א על מרן הרי"מ ממכנובקה זיע"א וחצרו, ולשימו על העצים והאבנים, ללא חלילה להמעיש מהחשיבות של יופי ביהמ"ד מבית ומחוץ.

הערת זאת הנה רק משום שאנו מאוד מעריכים את החוברת על רמתה הגבוהה שקנתה לה מקום בצד המזרח של הירחונים, ורק משום כך הדיוק מתבקש ובפרט מאמרים של מצוקי עולם זיע"א.

ישבר צני הבהן רוזובסקי

ראש כולל בית יוסף מאיר - מכנובקה ב"ב

בענין מספרים עגולים בתורה

לכבוד מערכת הקובץ התורני הנכבד "בית אהרן וישראל" שלומכן ישגא, אבוא בזה בס"ד במאמר ג' בענין "מספרים עגולים בתורה והמסתעף" ואוסיף בזה קצת דברים שנתחדשו לי בזה.

א. בדברי הראשונים בסוגיין יש לצטט את לשון האברבנאל בפרשת בא פי"ב פכ"א וז"ל כאה"ד: "יש אומרים שלאברהם נאמר ארבע מאות שנה ולא חשש הכתוב על יתר הפרט של ל' שנה מפני שהחשבון הגדול בולע את המועט... והיותר נכון הוא..." ואף שהאברבנאל כותב על פירושו שהוא יותר נכון, אינו חולק על עצם הדבר וכמו שכתב בספרו ישועות מלכו פ"ב דף מ"ה: "... ואל תחוש לשנים המועטים החסרים או היתירים במנינים האלה כי כבר הודעתך שהתורה והחכמים בחשבונם זוכרים המספרים הגדולים ואינם חוששים למספרים המועטים וכאמרם ז"ל חשבון גדול בולע את המועט". ומענין לענין יל"צ לתשו' ר' בצלאל זאב שאפראן חאו"ח סי' ל"ז שהאריך בענין עגול מספרים בתורה וחז"ל, ובתורה"ד כתב: "יש לתמוה על רבינו הרא"ש שלא הביא לירושלמי הנ"ל דחשבון מרובה בולע לחשבון המועט" ויתכן שלפי מה שכתבתי במאמר הראשון בנושא בכונת דברי הרא"ש מיושב קצת, דאין עיקר דבריו עיגול מספרים - חשבון מרובה בולע וכו' - אלא לקיצור הלשונות בתורה וכלשון האב"ע ש"הכתוב מדבר על הרוב", ואכתי צ"ע בזה. ובענין דברי הרמב"ן יעו"ע במש"כ בסה"מ שורש א' סק"ה על "תרי"ג מצוות נמסרו בסניי".

ב. בסידור היעב"ץ החדש עמודי שמים בפרשת הקטורת כתוב בענין ההוספה על סמני הקטורת כשנהי' יותר משס"ה מנה: "אף על פי שבהכרח מרבין כמותה אינם באים בחשבון מאחר שאין להם משקל ידוע ובטל במיעוטו, כי עכ"פ לא יגיע בשום אופן למשקל מנה ואבני ברבציר ממנה לא קחשיב ליה, ובכל מקום חשבון מרובה בולע את המועט".

ג. יעו"ג פסחים צט: "מאן לימא לן דמתרצתא היא דלמא משבשתא היא" ולשון זה נזכר בכמ"מ בש"ס, אך שם לכאור' הביאור הפשוט הוא שהגמ' מקשה שיתכן שגם הברייתא מודה שהזמן הוא ט' שעות ומחצה, ומה שבברייתא לא כתוב את המחצה היינו כי הברייתא עיגלה את השעה ודיברה "על הרוב".

ד. נחלקו הראשונים אם אחד מהתנאים ליצירת רשות הרבים זה שיהיה באותו עיר ששים ריבוא (בוקעים בו [בכל יום]), ובתוס' שבת ו: כתבו שצריך שיהי' ס' ריבוא כמו במדבר, וכ"כ בעירובין ו. וברש"ש שם כתב: "וצריך לומר דס' ריבוא לאו דוקא דהא בפ' פקודי מבואר שהיה בעת נדבת המשכן ת"ר אלף וג' אלפים וה' מאות וחמשים וכן בשנה השנית אחר הקמתו בפרשת במדבר, ולבד מספר הלויים". ולפי דבריו יוצא שלפי הראשונים שצריך ס' ריבוא, לא סגי בס"ר אלא צריך 603350 ועוד את מנין הלויים, וצ"ע בזה דנפ"מ רבנא איכא בדבריו המחודשים ויל"ע היטב בזה, ויעו"ע במש"כ בספר יוסף דעת עירובין שם, ובמה שהאריך בזה בקובץ אוצרות ירושלים תשס"ב עמ' ר"מ ואילך.

ה. ומענין לענין באותו ענין ממש כותב החת"ס בחידושויו לש"ס, מהדו"ק סוף מס' חולין לגבי מספר האותיות שבתורה - שבספה"ק כתוב שישראל ר"ת יש ששים ריבוא אותיות לתורה, ובחיפוש במחשב נמצא שיש 304805 אותיות בתורה, והאריכו מאד באחרונים בישוב הדברים, יעו"ג בספר אלה הם מועדי עמ' תסג-תע שהאריך מאד בענין זה בבקאות נפלאה ובבהירות, ובתוה"ד כתב בשם החת"ס שהמספר ששים ריבוא אינו מדוייק, וכשם שהמספר של עמ"י איננו מדוייק וכו', יעו"ש, (וכתב שם שמנו את הרווחים שבין המלים, ואז עיגלו את המספר) וכ"כ בניצוצי זוהר לרא"י מרגליות.

ו. עם חיתום הנושא ברצוני להדגיש שאין כוונתי לומר שזו צריכה להיות ההשקפה אלא רק להראות שאפי' כאלה דרכים מציינו בראשונים, אך בודאי אין לנו ולא יהיה לנו שום השגה בתורתנו הקדושה, וכמו שכתב בדרך שיחה לגר"ח קנייבסקי שליט"א שאביו הקה"י זיע"א אמר לו שחלילה לומר שהתורה כתבה מספר עגול וכו', ובודאי ידע מכל דברי הראשונים שכתבנו אלא נראה פשוט שנתכוין לומר שההשקפה שלנו על התורה צריך להיות במבט יותר גבוה ומרומם, ואי"ז שום סתירה לכל דברי הראשונים, ופשוט.

יעקב ישראל הגר - ירושלים

בענין עיגול מספרים בתורה

כבוד מערכת בית אהרן וישראל.

ברצוני להעיר על דברי הר"ר יעקב ישראל הגר נ"י בקובצים האחרונים בענין מספרים עגולים בתורה, וכתב לרון שם לגבי המספרים של השבטים במדבר שתמיד כתוב בתורה רק במאות וכו', וחשבתי להעיר ממש"כ רש"י בפ' במדבר פ"ג פסוק ל"ט שאהרן לא היה במנין הכ"ב אלף, ובשפתי חכמים או' ג' כתב דבגמ' בכורות ד. משמע דהיינו שלא נמנה, ולכאור' משמע מזה שהמספר היה בדיוק דאם היה עגול למה לן לאשמועינן שגם אהרן לא נמנה הרי עוד הרבה לא נמנו, ואולי יש לדחות דלעולם המספר עגול אך מ"מ היה דין למנות את כולם, וקמ"ל שאת אהרן כלל לא מנו.

ועוד הרבה יש לרון דמש"כ ברש"י שם [והוא מגמ' בכורות] להקשות על מש"כ בתורה שמנין הלויים היה כ"ב אלף שבפרטן אתה מוצא שלש מאות יתירים, ותי' מה שתי' יעו"ש, ובין בשאלה בין בתשובה יל"ע היטב אם יש בזה ראייה שהמספר היה עגול או מדוייק, הפך בה והפך בה.

בכבוד רב

יצחק איזנברג - חיפה

בענין מבירת חמץ בערב פסח שחל בשבת

לכ' קובץ בית אהרן וישראל, תודה על פרסום דברי בנוגע למבירת חמץ בע"פ שחל בשבת. לפני זמן שלחתי מכתב שני, ובינתיים שמעתי כמה הערות וברשותכם אחזור על כמה דברים בנוסח ברור יותר.

א. הבאתי שנידון זה האם למכור לגוי את החמץ שמשיירים לשבת איננו מוחלט לצד אחד, אלא יש בזה ב' דיעות, לדעת הגריש"א והגרשה"ו אין למכור, ולדעת הגרשז"א ז"ל והגרנ"ק כן אפשר למכור.

[ודעת הגרשז"א ז"ל במכתב להלכה והובא בהליכות שלמה, ומשום מה באיזה קונטרס שמאד הרחיב בנידון, הושטמו הדברים ומי שנתלה בדברי הגרשז"א ז"ל בסיום מכתבו שלא עיין בשום ספר, אין צורך להשיב על כך כלום]. והנוסח שכתבתי שדעת הגרשז"א ז"ל בפשיטות שהכל נמכר לגוי, לא נתכוונתי שלדעתו צריך לעשות כן, אלא שאפשר! לעשות כן, והרי זהו כל הנידון, האם אפשר לעשות כן.

ב. יתכן בהחלט שעוד גדולים הביעו דעתם בנידון, אבל אינני מביא דברים מפי השמועה [בפרט כשמדובר בתשובה לשואל לאחר שמיעת צדדי השאלה, לפו"ר! ובלי שאמרו לפרסם זאת! ועיין בס' קריינא דאגרתא ח"ב רנ"ג ואילך], רק דברים שכתבו להלכה למעשה, ואכן הבאתי שהגרש"פ שיינברג והגרש"ק כתבו! כדעת הגריש"א והגרשה"ו שאין למכור.

ג. כאשר מביאים את דעת הגריש"א והגרשה"ו שאין למכור, א"א להתעלם מכך שיש הבדל גדול ביניהם, שדלעת הגרשה"ו זהו אומדנא דמוכח [ואולי לרווחא דמילתא אומרים לגוי בע"פ], אבל לדעת הגריש"א כפי שפורסם ביתר מטעם בד"צ "שארית ישראל" צריך לכתוב ד"ו בפירוש בתוך השטר מכירה, [ומי שמספר בשם הגריש"א דבר אחר, הממע"ה]. ונפ"מ גדולה אם לא כתבו בשטר ולא אמרו לגוי בע"פ.

ד. הבאתי מדברי הגריש"א (הגש"פ עם פסקים) אנו לומדים שחשש זה שיאבד החמץ בשבת איננו חשש רחוק כמו מיעוט שאינו מצוי שניתן להתעלם ממנו, אלא אדרבה זהו חשש שיש להתייחס אליו ועלול להגיע לידי איסור ב"י דאורייתא [אולי מחמת שעלולים לשכוח לבטל החמץ בשבת זו שהביטול איננו בזמן הביעור כבכל שנה], ואמנם לדעת הגריש"א למרות זאת! אין למכור החמץ שמשייכים לשבת [ועדיף אפילו למכור באופן שתחול המכירה בשבת!], אבל יש בהחלט בסיס לסוברים שכן אפשר למכור.

מתוך כוונה לתועלת

מ. אהרנסון קרית ספר

בענין הנ"ל

הראוני בקובץ 'בית אהרן וישראל' שנה כ"ג גליון ד (קלו) ניסן תשס"ח עמ' קמ"ט, ובכת"ע באריכות והוספות, ר"מ אהרנסון - קרית ספר, בענין מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת אם הסעודות חמץ המיועדות לאכילה בימי שישי עד ש"ק בבוקר סו"ז אכילת חמץ, אם נכלל במכירה או לא, והזכיר מקונטרסי בזה. ולהעמיד דברים על דיוקן, ראשית, בקונטרסי [מהדורת תשס"ח] נתבאר חמשה דרכים עיקריים כיצד למכור חמץ בשנה זו, ומתוכם ארבע דרכים שפשיטא להו שאין למכור לגוי סעודות חמץ הללו המיועדות לאכילה עד סו"ז אכילת חמץ. וזהו דעת הגאון בעל 'שבט הלוי' במכתבו אלי בשנת תשנ"ד, דאין למכור סעודות חמץ הללו לגוי, ולדידי פשוט שאין צריך להתחכם, ומשיירין מזון שתי סעודות, או קצת יותר, אם צריך. ומשייר מדילי' ואוכל משל עצמו, ואין חוששין שמה יארע איזה תקלה, דאפשר לבער בהיתר, להשליך לבית הכסא בשבת... דבר פשוט דמה שצריך אדם לאכול אינו מוכר לגוי... ואל לנו להכניס להמוני שומרי המצוות בתסבוכת ללא צורך ולהתחכם... ודבר פשוט שכך היה המנהג מאז, עת"ד. והדגיש בתשובתו וכן ידענא שעושה כן למעשה שמפרשים ומבהירים לגוי שהסעודות חמץ המיועדות לאכילה לפני פסח, לא בכלל המכירה. והוסיף, די שגם אומדנא דמוכח דברים שבלבו ובלב כל אדם שמה שמיועד לאכילה לא עומד למכירה.

ואין זה הוראה ושיטת יחידי כדמשתמע מר"מ אהרנסון, אדרבה בשעת עריכת קונטרסי המקיף מהדור"ק שנת תשנ"ד, שלחתי ת"ח מבאי ביתו דמרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, מח"ס 'הלכות חג בחג', לשמוע הוראתו בזה, והשיב לו בפשיטות כביעתא ככותחא דודאי אין למכור סעודות חמץ הללו לגוי גם כשיש ילדים קטנים וחשש שמה יאבד חמץ. וכן שמעתי מבני מרן שליט"א, וכן שמעתי לאח"ז מכמה רבני ביד"צ 'שארית ישראל' שליט"א ששוחחו עמו רבות בזה, ופשיטא לי' מאז ומתמיד שאין למכור סעודות חמץ הללו, והתבטא שזה מחזי כחוכא ואיטולא מהמכירה, וגם התבטא שזהו גם 'אומדנא דמוכח' שלא מוכרים סעודות הללו לגוי מה שמיועד לאכילה לפני פסח, והוסיף כנראה לרווחא דמילתא להבהיר לגוי בשטר שלא מוכרים סעודות הללו לגוי. וגם הביא ר"מ אהרנסון מהמוכח בהגש"פ עם פסקי מרן הגרי"ש שליט"א, תשס"ז, שצידדו בשמו כמה צדדים והעיקר מפורש דפשיטא ליה למרן שליט"א שלא למכור סעודות הללו לגוי. [ועדיף לסמוך על הסוברים להקל למכור בער"פ שיחול המכירה בשבת

קלד (תתרו) — קובץ "בית אהרן וישראל"

או כעין ברירה שמא שישאר בש"ק ימכר דאחרי ביטול נתגלגל לדרבנן והוי ברירה בדרבנן וכשו"ע והגר"א (ס"ק כ"ח) ה' תרו"מ (סי' של"א ס"יא) והמג"א ה' שבת (סי' ש"ז ס"ק ל'), ומסתבר שנתכוון גם עפ"י הר"ן גיטין ותשו' הרשב"א דלקמן, דבכה"ג לא הוי ברירה, וכן עפ"י כללי ברירה דהקצוה"ח והנתיבות (סי' ס"א ס"ק ג'), והעיקר מפורש דברור ליה למרן הגרי"ש שליט"א, בסכינא חריפא לא למכור סעודות הללו].

גם זכיתי לחליפת מכתבי הלכה מהגאון הגר"ח קניבסקי שליט"א ושאלתי כיצד נהגו בזה מרנן דודו בעל החזון איש זצ"ל ואביו הקה"י זצ"ל, וכתב בפשיטות שלא מכרו סעודות אלו, וגם כשיש ילדים קטנים וחוששים שישאר או יאבד אין מוכרים זאת לגוי.

וכן שמעתי מכמה מגדולי מורי הוראה מובהקים וותיקים, בעיה"ק ירושלם ובבני ברק, כשדנתי בפניהם בהרחבה כל צדדי הנידון, וכן שמעתי מפי הרבה מגאוני הדור זצ"ל ויבדלחט"א, כשהצעתי הצדדים בפניהם, ביניהם הגאון רבי יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל חדב"נ מרן הגרי"ז זצ"ל, הגאון רבי משה שמואל שפירא זצ"ל ראש ישיבת באר יעקב, הגאון רבי אברהם יעקב זלונקס שליט"א ראש ישיבת עץ חיים, [ואמנם בספר הזכרון להגר"א פלצינסקי זצ"ל 'משלחן מלכים' נדפס מכתבו אלי ובו צידד לדחות הערה אחת מהערות רבות על מכירת סעודות הללו, אבל ודאי אמר לי בפשיטות שלא מוכרים סעודות חמץ הללו] הגאון רבי חיים פינחס שיינברג שליט"א ראש ישיבת תורה אור, הגאון רבי בצלאל ראקוב זצ"ל גאב"ד גייטסהד, הגאון ר' אריה לייב גרוסנס זצ"ל גאב"ד לונדון, הגאון ר' שלמה שמשון קרליץ זצ"ל גאב"ד פתח תקוה, וכן שמעתי מכמה תלמידי מרן החזו"א זצ"ל וכמה מתלמידי מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל, ועוד ועוד, בכתב ובע"פ, שאין למכור שתי סעודות הללו לגוי. ומהרבה מהנ"ל שמעתי להדיא שזהו אומדנא דמוכח דסעודות חמץ הללו לא עומד למכירה.

כמו כן תמוה מה שהביא ר"מ אהרנסון בשם מורי ורבי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ומשתמע כאילו קבע מסמרות וכהוראה מקדמא דנא, דפשיטא ליה שהכל נמכר לגוי.

זה אינו אמת ואינו מדויק כלל, אדרבה המעיין במכתבו יראה להדיא, וניכר שאינו הוראה מימים ימימה בליבון וביורור בפוסקים, אלא כתשובה שנכתבה 'בו ביום' תוך כדי קריאת מכתב הרב השואל [בשנת תשמ"ו, כאשר אינו מהלכות חג בחג למעשה, ואירע ונגע למעשה שנים רבות לפני"כ, בשנת תשמ"א, ואח"כ אירע שנים רבות אח"כ בשנת תשנ"ד] בהשקפה ראשונה, כמצדד צדדים והערות לכאן ולכאן, כמו שהדגיש במכתבו "הנני להעיר דברים אחדים... את מכתבו קבלתי היום ולא עיינתי בזה בשום ספר" הלא דבר הוא!

אדרבה בתחילת דבריו צידד בדעת נוטה שמוכרים לגוי רק מה שישאר מהחמץ בש"ק בסו"ד אכילת חמץ, וביאר בטוב טעם עפ"י שיטת הר"ן פ"ק דגיטין (י"ג ב') (ו' ע"א מדפי הרי"ף) ד"ה ונמצא, בסוגיא דמעמד שלושותן, דכל כה"ג אינו שייך לנידון דברירה. וז"ל "אי כתב בשטרא אישתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך... דכי אמרינן אין ברירה ה"מ במילתא דאי דהאי לאו דהאי אבל הכא אפשר שיהא משועבד לכל העולם זה אחר זה הילכך לא שייכא הכא ברירה כלל, עכ"ל. ולהר"ן מהני גם למאן דלית להו ברירה. וכלשון מו"ר הגרש"ז ז"ל במכתבו וז"ל: "ד. יתכן שאם ימכור את כל החמץ שישאר, וכיון שגם אפשר שהכל ישאר (כגון אם יעזוב את הבית וילך למקום אחר וכדומה) אין זה תלוי בברירה, אף אם נשאר מקצת, ועדיף טפי ממש"כ הר"ן פ"ק דגיטין במשתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך, דמהני גם למאן דלית להו ברירה עיי"ש, עכ"ל. וכן מבואר בחי' הר"ן גיטין (שם), והריטב"א [חידושי רבנו קרשקש (שם) [תלמיד הרא"ה והרשב"א] סוד"ה והא דאמר. ואח"כ צידד באות ה' גם צד נוסף למכור הכל דאינו מקפיד, ללא ביסוס ובהדגשה ברורה שלא עיין בהאי הלכתא בשום ספר.

וכן שמענו שהגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל חדב"נ מרן הגרי"ז זצ"ל, צידד עפ"י שיטת הר"ן הנ"ל, דמהני ואין ככה"ג נידון דברירה לגבי הפרשת חלה מדין זכין עבור בני העיר ששכחו להפריש עי' ספר 'שלמי תודה' פסח.

וכעיי"ז שמעתי בשעתו [שנת תשנ"ד] כשדנתי בארוכה עם רבנו הגאון המובהק בעל 'אילת השחר' שליט"א וצייד בפשיטות דבניד"ד למכור מה שישאר מהחמץ בש"ק בבוקר, אין בזה נידון דברירה ועפ"י תשו' הרשב"א בתולדות אדם (ח"ב סי' פ"ב) במוכר אחד משדותיו שקנוי לו. הצד השווה שלכל הני ארבעה דרכים אין למכור חמץ סעודות הללו. כמו"כ לכל השיטות הנ"ל ודאי לכתחילה ראוי ועדיף להבהיר לגוי שלא מוכרים סעודות חמץ הללו, ולא לסמוך על אומדנא.

גם לדעת הגאון 'חוט שני' שליט"א והוראתו [בשנים האחרונות לאור התעוררות הנידון], השאירו שורה ריקה בשטר הרשאה כשחל ער"פ בשבת, לכל מאן דבעי להוסיף שמוכר חוץ מהסעודות חמץ המיועדות לאכילה או חוץ מהארגו עם הפיתות המיועדות לאכילה עד ש"ק בבוקר, וגם הדגיש לי בשעתו שעיקרו מיועד למסורתיים ורשלנים שמוכרים חמץ ומתרשלים ונשאר ונאבד חמץ מהסעודות הללו, ובודאי לא כהוראה והכרעה שזה עדיף לציבור התורני. ולכו"ע הידור לכתחילה, להגדיר ולסיים מה החמץ שלא מוכר, חוץ מ"דבר המסויים" כגון: חוץ מהפיתות שבארגו פלוני.

מה שהאריך הכותב, אם יש אומדנא דמוכח או לא, אם כיום נשתנה האומדנא דמוכח. נכון שבשנים האחרונות היות ויש בי"ד ששינה מהפשטות הנ"ל, ומוכרים סעודות חמץ הללו, לאלה שלא כתבו להדיא בשטר הרשאה חוץ מסעודות חמץ הללו, זה באמת עלול לגרע באומדנא דמוכח, ולכן השתא לכ"ע ראוי טפי להדגיש זאת לגוי בשטר מכירה או בשטר הרשאה, או עכ"פ לפרש זאת לגוי בשעת המכירה. וכמו שיש שהוסיפו בשטר, לרווחא דמילתא, חוץ מי' פתיתים ולא לסמוך לכתחילה על האומדנא דמוכח.

ואכן ידענא שהשנה תשס"ח, הוסיפו להדיא בכמה סוגי שטרי הרשאה ושטרי מכירה לגוי שהסעודות חמץ המיועדות לאכילה לא נמכר לגוי.

מה שדן הכותב מהגהו' חת"ס לאו"ח (סי' תמ"ח ס"ה), דמשמע מדבריו שאין אומדנא דמוכח שהעשרה פתיתים לא בכלל המכירה לגוי. אם נימא דהחת"ס סובר כמהרי"ק (סוסי' קע"ד) ועוד, דמקיים מצות תשבתו בשב ואל תעשה שעיקר מצות תשבתו שלא יהא מצוי חמץ, ואם אין לו חמץ אין צריך לקנות חמץ כדי לשורפו בער"פ, וכמו שחקר המנ"ח ריש מצוה ט'. וכן להגהו' מיימוניות פ"ג מהל' חמץ ומצה ה"ב אות א' שכתב "מכאן היה מדקדק רבינו יהודה משפיר"א והיה נוהג לשרוף את החמץ בליל י"ד מיד אחר בדיקה, עכ"ל, ולפי"ז א"ש דאין אומדנא דמוכח שמשייר מהחמץ הנמכר י' פתיתים לשרוף אחר מכירת החמץ. וכן אלה ששורפים חמץ בער"פ מוקדם קודם מכירת חמץ גם אצלם אין שיעור י' פתיתים, ואין אומדנא דמוכח שכולם משיירים י' פתיתים לשרוף אחר מכירת החמץ.

ועוד יש להעיר אותם שמוכרים כל החמץ כולו כולל סעודות המיועדות לאכילה עד סו"ז אכילת חמץ בש"ק בבוקר מחשש שמא ע"י רשלנות יאבד חמץ וישתייר והוי חמצו של גוי, הלא אפי' יעלם חמץ ומכרוהו לגוי והוי חמצו של גוי, מה הועיל בזה, דהא חמצו של גוי ברשותו של ישראל ג"כ אסור להשהותו, שמא ישכח ויאכלנו, וצריך לעשות לפניו מחיצה י' טפחים כמש"כ בשו"ע (סי' ת"מ א'-ב') וא"כ מה הרויחו בזה, מה לי חמצו של גוי בביתו, ברשות ישראל, ומה לי חמצו שלו שביטלו כהפקר דהחשש שמא ישכח ויאכלנו, ומאחר שכולם ביטלו את חמצם פעמיים בליל בדיקת חמץ ובש"ק בבוקר, וגם מוזכר בכמה משטרי הרשאה מינוי שליחות לרב לבטל חמצם, וכדעת בעל העיטור הל' ביעור חמץ דמסתברא דשליח נמי מבטל דשלוחו של אדם כמותו וכמש"כ במגיד משנה פ"ב מחמץ ומצה ה"ב והר"ן פסחים, ובטור ובשו"ע וברמ"א (סי' תל"ד ס"ד) ודלא כהב"ח ד"ה שלוחו. וגדולה מזו כתב בניירות שמשון (שם) "ול"נ דקיי"ל זכין לאדם שלא בפניו והכא זכות כפול שלא יעבור בבל יראה גם שיאסר בהנאה, ובודאי ניחא לי', ואפשר אפי' בני ביתו יש להם לבטל כמש"ל סי' שס"ז לענין עירוב ע"ש וכ"כ המג"א בעצמו סי' של"ו ס"ק י' עכ"ל.

הרב יעקב באאמו"ר הרב שרגא יאיר זללה"ה ויינגולד

מחבר קונטרס דרכי מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת

תגובה בענין מי ששלח חלות לחבירו בלא הפרשת חלה אם מותר להפריש בשבת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בראשונה הנני במזמור לתודה על הקובץ הנפלא שהוא ראש וראשון לכל קובצי זמנינו. והנה בגליון קל"ז העיר הרב יהודה מושקוביץ שליט"א באריכות על מאמרי שנתפרסם בקובץ קל"ה, ואם כי איני מכירו אך מכותלי מכתבו ניכר כי ת"ח מופלג הינו, ע"כ אסתפק בקצירת האומר.

(א) מה שהעיר הרב הנ"ל דכיון דאת מעשה ההפרשה יעשה במזיד ולאידך אכילת הטבל יעשה בשוגג מנלן דשרי לעבור איסור קל מדרבנן כדי להציל איסור חמור הנעשה בשוגג, ואייתי דברי הנהיבות

המשפט ז"ל סי' רל"ד דאיסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה עכ"ד, והנה אחת דיבר ושתיים שמעתי חדא דהרבה עבירות בשוגג קיל טפי מעבירה אחת במזיד ועוד דבאיסור דרבנן אין האוכל טבל צריך כפרה ולא קעבר איסורא רבא, והנה מה שהעיר דהרבה עבירות בשוגג קילי טפי מאחת במזיד, דבריו נסתרים מהא דהק' הראשונים ז"ל בשבת ד' א' מהא דפסחים נ"ט א' גבי עשה דהשלמה דהכהן עובר בשביל להציל השני משוא"ת דקרבן פסח והרי התם אין כאן אונס גדול מזה ועכ"ז התירו לכהן, וכן מכהן שנמצא לו יבלת דהתם אונס גמור הוא ועכ"ז התירו, והנה הרב הנ"ל הרגיש בעצמו דבריו נמי נסתרים מסוגית הגמ' בעירובין ל"ב א' שהבאתי במאמר דהתם הע"ה הוי שוגג דסמך על החבר וכ' הנ"ל וז"ל "מ"מ מסתבר דלא מיירי שהי' בגדר אונס גמור שחשב שהי"ל באמת היתר ע"פ דין לסמוך שהחבר עישרם", והנה פתח בשוגג וסיים באונס ולא ידעתי מאי קאמר דכיון דדינא הוא דאיכא חזקה על חבר ושרי לסמוך להלכה ע"ז וכדאי' בפסחים ט' א' ולא מבעיא היכי דהוא אמר לו לקוט ולא חשש החבר להא דע"ה הוא ואין לך שוגג גדול מזה.

ומה שהביא מדברי הנתה"מ ז"ל דאיסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה, הנה תמהו האחרונים ז"ל על דברי הנתה"מ ז"ל דהרדב"ז ז"ל ח"ד סי"ט הביא ראית הנתה"מ ז"ל ודחאה, גם מדברי המג"א ז"ל סי' תקס"ח סק"ד מוכח דפליג על הנתה"מ ז"ל וכן מוכח מדברי המשנה ברורה סי' של"ד סקע"ח דגם על עבירה דרבנן בשוגג צריך כפרה, ובעיקר דברי הנתה"מ ז"ל צ"ע מסוגית הגמ' בעירובין דאע"ג דהוי טבל רק מדרבנן והנכשל הוי שוגג דחזקה על חבר וכנ"ל ומ"מ התירו לחבר לתרום כדי להציל הע"ה, ול"ל דשא"ה דאית לי' עיקר מה"ת וכדכ' התוס' שם דהא הנתה"מ ז"ל נמי מיירי בכה"ג דהא קאי לבאר דברי השו"ע שם דמיירי בכל איסורי דרבנן.

(ב) ומה שהעיר אמאי לא כתבתי שיפריש בדרך תנאי, לא ידעתי כונתו דאי כנים אנו דשרי לעשר מה מקום לתנאי זה, ומה שהעיר מדברי הגריל"ד ז"ל דיפריש ע"י מופלא הסמוך לאיש ידעתי גם ידעתי אך בנד"ד לא הי' לפניו מופלא הסמוך לאיש.

(ג) ומה שהעיר לחלק בין פקו"נ לנד"ד דשאני פקו"נ דהוי מעשה היתר וכיון דחזו"ל משום גזירה אסרו עליו לאכול טבל נמצא דכשמעשר לא קעבר מעשה עבירה משא"כ בנד"ד דעכ"פ הוי מעשה עבירה עכ"ד, אין החילוק ברור חדא דעכ"פ לרוב השיטות פקו"נ הוי דחוייה ולא הותרה ותו דהא עכ"פ מוכח מהתם דלאכול טבל דרבנן מיקרי איסור חמור יותר משום הגזירה ומעתה כל היכי דאיכא למיגזר ממילא הוי איסור חמור דהגזירה עצמה נכללת בשיקול חומר האיסור.

(ד) ומה שהעיר אהא דכ' דהוי איסורא רבא דאיכא לפנ"ע דאו' משום משיאו עיצה שאינה הוגנת, וכ' להעיר בכמה אנפי חדא משום דברי היד מלאכי ז"ל שהבאתי במאמר דגם אם הנכשל לא קעבר לבסוף המכשיל עובר וכתבתי דגם לדברי היד מלאכי ז"ל היכי דאכתי בידו למנוע המכשול אינו עובר אם מונעו מזה, והעיר הנ"ל דנהי דאם שלח איסור לחבירו ויש בידו להודיע ולא הודיע הרי הוא עכשיו נתון מכשול, אבל הכא אין בידו למנוע אלא ע"י עבירה וזה לא מיקרי מכשול כלל, הנה במחכ"ת לא דק, דהרי המכשול הי' בעצם נתנית הטבל לחבירו ומה שחייב להודיעו ולא הודיע אין זה נתנית המכשול השתא דהרי המכשול כבר נתן, וכל דברינו אינם אלא לבאר דגם לדברי היד מלאכי ז"ל אם בידו למנוע העבירה אכתי לא נסתים המכשול למימרא דכבר אין בידו לעשות אלא חייב לעשות הכל כדי להציל עצמו מאיסור לפנ"ע.

עוד תמה הנ"ל אמאי צירפתי היתר דלפנ"ע אחרי שכתבתי בעצמי דמסתבר דבשוגג ליכא משום משיאו עצה שאינה הוגנת, כנים דבריו אך לא קבעתי בה מסמרות דנהי דעובדא דידן הוי בשוגג מ"מ הנחתי הדברים להתלמד במקום אחר היכי דיכשיל במזיד. ומה שהעיר מדברי הנתה"מ ז"ל דבשוגג אי"צ כפרה באיסור דרבנן כבר כתבתי לעיל בזה. ומה שתמה עוד דעכ"פ איכא תליה שמא לא יאכלו מחלות אלו, כנים דבריו אך בנד"ד לא הי' תליה זו. ומה שהעיר עוד שכיון דעל הנכשלים לאכול טבל כדי להציל המכשיל מלהפריש בשבת א"כ היאך נתיר לו להפריש כדי שלא יכשילם, שותא דמר לא ידענא דכיון דהוא הוא המכשיל והם הנכשלים פשיטא דעלי' דידי' רמיא להצילם מאיסור שנעשה על ידו.

ומה שהעיר מדברי התוס' בחגיגה להסוברים דבאיסור דרבנן ליכא לפנ"ע, הנה מלבד דמדברי התוס' בע"ז כ"ב מוכח דבאיסור דרבנן איכא לפנ"ע מה"ת וכדכ' המנחת חינוך ז"ל מ' רל"ב בקומץ מנחה, י"ל דגם להסוברים שם דליכא לפנ"ע באיסור דרבנן ליכא להוכיח נגד זה וכמו שכתבתי במאמר דהאיסור להשיא עצה שאינה הוגנת לא שייך אלא היכי דהנכשל א"י שהיא עשא"ה אבל אם יודע ומ"מ נכשל בה

אין כאן משום עשא"ה, והרי התוס' בחגיגה מיירי בכה"ג דהא אמרי' התם דאע"ג דאומר לכותי אל תעבוד בחוה"מ הכותי לא יציית לו ומעתה כיון דהודיע לו דאסור אלא דאינו רוצה לציית לו אין כאן משום עצה שאינה הוגנת.

ה) ומה שתמה על מה שכתבתי דלהר"ן ז"ל עדיף עבירה אחת חמורה מכמה עבירות קלות ותמה הרב הנ"ל הא הוא מזיד והם שוגגים וכמה עבירות בשוגג קיל טפי מעבירה אחת במזיד וליכא בזה סברת הר"ן ז"ל, לא ידעתי מגלי' הא דהרי גם בשוגג הוי מעשה עבירה אלא דכפרתו קיל, ותנא דמסייע לי ה"ה הגרי"א ז"ל בבאר יצחק אהע"ז ס"א שדן באשה שיש לה ילד תינוק וחוששים שמא תצא לתרבות רעה וכ' דאע"ג דלגבי האשה לא הותר לעבור כדי להצילה דפושעת היא מ"מ לגבי תינוק דאנוס הוא שרי לעבור לפי"ד הר"ן ז"ל הנ"ל יעו"ש, הא קמן דגם שהשני יעבור באונס מותר להצילו ולעבור במזיד משום סברת הר"ן ז"ל יעו"ש.

ובזה נדחה נמי הערתו השני' דשמא הר"ן ז"ל מיירי רק בפיקו"נ דהוי היתר, ובלא"ה תמהני עליו דהרי גם פקו"נ בשבת הוי דחוי' לדעת הר"ן ז"ל גופי' בפ"ב דביצה וגם האחרונים ז"ל הרבו להשתמש בסברת הר"ן ז"ל גם בלא פיקו"נ עמנח"ח מצוה ט' ושעו' ועוד אין ספור אחרונים ז"ל שכ' סברא זו גם היכי דל"ה פקו"נ וז"ב, וגם מה שהעיר הר"ן ז"ל לא כ' אלא לשלול דחומרת האיסור אינה מכריע הכמות ומ"מ לא החליט להכמות מכריע האיכות גם זה נסתר מכל דברי האחרונים ז"ל הנ"ל.

ו) ומה שהעיר על מה שכתבתי דיתכן דאין כאן מוקצה כיון דמן הדין שרי לו לסמוך שהחבר עישר ולא הקצה דעתו והעיר הנ"ל מדברי הרי"ד ז"ל בפסקיו ביצה ל"א ב', הנה בשש"כ פכ"ב הערה ל"א הביא שאמר לו הגרש"ז ז"ל דכן מבואר בפסקי הרי"ד ז"ל לביצה ל"א ב' ובעניי לא מצאתי שם רמז לזה ואדרבא מדבריו ז"ל נראה איפכא מדדימה זאת לטבל, ודו"ק היטב.

ומה שהעיר דיתכן דאין השני עובר על מוקצה כיון דאינו יודע שזה מוקצה הו"ל מתעסק, יפה כתב וכעין דבריו כ' הגרעק"א ז"ל קמא סי' ח' לגבי שביתת עבדו, דלגבי שבת כיון דבעינן מלאכת מחשבת לא הוי מתעסק מעשה עבירה כלל, אך בעניי דברי הגרעק"א ז"ל צל"ע טובא, דהא גמ' ערוכה היא במנחות ל"ז ב' גבי מר בר רב אשי דאיפסקא לי' קרנא דחוטי' ולא אמר לי' רבינא ולא מידי משום דגדול כבוד הבריות ודוחה איסור משוי בכרמלית, ותיקשי הא גם ברה"ר לא ה' לו להעיר לו דהא מתעסק הוא ולא קעבר כלום ול"ל דאין זה מתעסק כיון דעכ"פ מכוין לפעולה זאת, דהא הגרעק"א ז"ל גופי' נקט גבי ביאת מקדש דהוא ממש בכה"ג דמיקרי מתעסק, (והכא עדיפא מיני' דהא לטעותו דהטלית לא נפסק אין הטלטול מתייחס לחוטי הציצית אלא לבגד דהא הציצית טפל לבגד והשתא דנפסק הטלטול מתייחס לחוטי הציצית נמי דמה"ט הו"ל משוי ונמצא מתעסק נמי באיכות הפעולה) וצ"ע.

ז) מה שהעיר אהא דהקשיתי על דברי הגרעק"א ז"ל רפ"ד דמאי אמאי התירו בשבת לאכול פירות דמאי ולא התירו להפריש בשבת דהוי רק שבות ונסמוך על הרוב ועל שאילתו שכבר הוא מתוקן יעו"ש, וכתבתי דבריו ז"ל צ"ע דהא להיוצא מסוגיית הגמ' ביומא דעדיף לעבור על איסור טבל דרבנן ולא לעבור על איסור הפרשת תרו"מ בשבת א"כ ה"ה בדמאי כשמתארח אצל הע"ה ויש לפניו או לעשר או לאכול טבל מוטב שיאכל טבל ולא יעשר, וע"ז העיר הנ"ל דהא בדמאי צד המיעוט שאינו מעושר הוי מה"ת משא"כ בהפרשה, הנה ימחל נא לעיין בקובץ הערות סי' ע"ה שחקר בגדר דמאי והוכיח דתקנת דמאי אין זה משום דחיישינן מדרבנן למיעוט בדאורייתא ועי' אתון דאורייתא כלל ו' דגם כ"כ, והרי הר"ן ז"ל בפ"ב דשבת (י' א' מדפי הרי"ף) כ' דתקנת דמאי אינה אלא חומרא בעלמא ואפי' ספק לא הוי ועי' רא"ש פ' כיסוי הדם ועמל"מ פ"ה מתרומות הי"ז, ועכ"פ נראה דלדברי כולם החיוב בפועל אינו אלא דרבנן, והגע בעצמן בחולה שיש לפניו או דמאי או הפרשה בשבת מוטב יעשר ולא יאכל ואילו יש לפניו או טבל ודאי מדרבנן או הפרשה בשבת מוטב יאכל ולא יעשר יציבא בארעא וכו'.

וגם לו היכנא לי' בדמאי חיישינן לצד המיעוט שהוא דאורייתא, מ"מ הא אכתי י"ל דמתני' דדמאי מיירי בזה"ז דתרו"מ דרבנן ושוב הדרנא להא דבטבל דרבנן מוטב יאכל ולא יעשר.

ט) ומה שהעיר הרב הנ"ל על מה שהק' על המהר"י כולי ז"ל דהרי בעירובין שם נמי הוי טבל דרבנן דהוי תאינה והעיר הנ"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, תמינהי שלא ראה שאני בעצמי הבאתי סברא זו בריש המאמר ואיתי היתה ושלחתי יעו"ש מילתא בטעמא.

ואסיים מעין הפתיחה בתודות אלף על הקובץ הנפלא כן תזכו בעז"ה להגדיל תורה ולהאדירה.

חיים מאיר הורוויץ – ירושת"ו

תגובה בעניין גרעון כסף ביציאת מצרים

על מאמרי 'מדוע סירבו בני ישראל ביציאת מצרים לקבל כסף וזהב' שראה אור בקובץ 'בית אהרן וישראל' (ניסן תשס"ז), פרסם ריח"ל בגיליון הקודם (ניסן תשס"ח) דברי השגה שונים אשר הצד השווה שבהם שהעלים עינו מכל אותם המקורות שציינתי כמקור לדברי; ולא זו בלבד שלא עלי תלונתו כי כאמור תליתי את שליטי הגבורים על יסודות איתנים מרבותינו הראשונים והאחרונים, הרי שגם סברותיו תלויים בשערה ובוודאי שאין בהם כדי פירכא והשגה על דברי רבותינו אשר קטנם עבה ממותנינו. ולבל יאמרו ששתיקה כהודאה אשיב בקיצור אמרים לפי סדר דבריו, ואת והב בסופה.

א. בתחילת דבריו היא מעתיק כאילו את לשוני בקושיה פלונית שהקשיתי, אך כל המעיין בציטוט הדברים יראה שהם סותרים את עצמם מתחילתם לסופם באופן שהם משוללי הבנה וחסרי כל פשר. מיותר לציין שדבר שאינו מתוקן זה לא יצא מתחת ידי כלל ועיקר ומעולם לא כתבתי כלשון הזה, וזהו מילתא דעביד לאיגלווי לכל מי שיעיין במאמרי הנזכר, ויראה הקהל וישפוט.

ב. זאת אכן כתבתי שהכסף והזהב שנטלו בני ישראל ממצרים היה תמורת עבודתם והם קבלו תשלום מלא על כל שנות עבודתם.

דברים אלו לא מצאו חן בעיני המגיב שהעיר עליהם מכוח סברא שחידש, אך מה אעשה לו שבעהרה שבשולי הגליון (הע' 14) ציינתי שמקור דברים אלו הוא בדרשותיו של רבינו הר"ן אשר אין כל חולק שכדאי הוא רבינו הר"ן לסמוך עליו, גם כנגד סברות כאלו ואחרות.

והלא כה דברי רבינו הר"ן ('דרשות הר"ן' דרוש יא): "עדיין נשאר לנו מקום ספק גדול, באמרו (שמות יב ב): 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו' כלי כסף וכלי זהב'. וזה באמת יראה ענין זר או תמוה מאד, שאע"פ שאנשי מצרים היו חייבים להם שכרן שנשתעבדו בהם כמו שאמרו בסנהדרין (צא א), לא היו ראויים לבא עליהם בעקבה ובדרכים של אנשי רמיה. שאפילו לא היתה ידם תקיפה עליהם, לא היה ראוי לעשות כן, וכל שכן אחר שיד ה' יתברך תקיפה וחזקה עליהם, למה הוצרכו לעשות כן, כי אם לומר תנו לנו שכרינו שנשתעבדתם בנו כך וכך ממוין. והרי אמרו חכמינו ז"ל (ב"ק כז ב) אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שלא תראה עליו כגנב, אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל. וכל אלו הדברים מתמיהין בעצמם".

מלשונו הזהב של רבינו הר"ן נמצאנו למדים שהמדובר כאן הוא אודות "שכרינו שנשתעבדתם בנו כך וכך ממוין", והשאלה היא מדוע הם לקחו את 'כך וכך ממוין' בדרך אנשי רמיה כאילו הם באים להשאל את הממוין, ולא בקשו להדיא את שכר עבודתם, וע"ש מה שתירץ.

ומפורש כאן שהסכום המסוים הידוע של שכר העבודה, לא בא לישראל בצורה מסודרת כתשלום על העבודה, אבל בפועל הוא היה תשלום על העבודה, ולאחר מכן כבר לא היה לבני ישראל כל תביעה ממונית על מצרים.

ג. כל מי שמעיין במדרשי חז"ל על העוצמה הכלכלית של ארץ מצרים שהייתה האימפריה המושלת בכיפה באותם הימים, והניצול המוחלט של בני ישראל שלקחו מהם את כל כספם, מבין היטב שאכן 'ביזת מצרים' הייתה תשלום מלא על כל העבודה.

תנו דעתכם למה ששינו במסכת פסחים (ק"ט א): "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים, שנאמר 'וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא'. אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען, בשאר ארצות מנין - תלמוד לומר 'וכל הארץ באו מצרימה'. וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן, שנאמר 'וינצלו את מצרים'. רב אסי אמר: עשאוהו כמצודה זו שאין בה דגן. רבי שמעון אמר: כמצולה שאין בה דגים".

כך שגם הסברא תואמת את דברי הר"ן ומילתא דפשיטא היא ש'כל כסף וזהב שבעולם' זה תשלום מלא על העבודה, ולאחר מכן כבר לא היו לבני ישראל תביעות כספיות על מצרים בגין עבודתם.

ד. את עיקר הוכחתו שלא ייתכן ששכר העבודה שולם במלואו בונה המשיג על דיוק בסוגיית הגמרא בסנהדרין במעשה דגביהא בן פסיסא, אשר מפורש שם שהמצריים ברחו לאחר ששמעו את תשובת בני

ישראל, ולדעתו זה ראייה מפורשת שזה היה מחששם שבני ישראל יתבעו אותם שישלימו את היתרה שהם עדיין חייבים להם על העבודה.

זהו חידוש גדול שהמשיג ירד לסוף דעתם של המצריים שכל בריחתם לא הייתה מטעם זה ולא מטעם סיבות אחרות, כמו למשל שחששו מאלכסנדר מוקדון על שיאשימם בהטרדות שווא על חובות לא קיימים, או שהיה זה נס גרידא מהקב"ה שישאירו את שדותיהם לתועלת ישראל שובתי השביעית.

וגם אם נתעקש ונאמר שהסיבה שהמצריים ברחו היא מפני שחששו מתביעת בני ישראל, מאן יימר שחששם אכן היה מוצדק, ומסתבר יותר לומר שהם נסו ואין רווח ובריחתם הייתה מקול עלה נידף, כי המה לא ידעו את סכום הממון שבני ישראל לקחו, ואילו בני ישראל היו מקובלים מאבותיהם שכל שכר העבודה כבר שולם במלואו.

ה. כמדומה שאם יש מקום להביא ראייה מדברי הגמרא לעניין זה הרי שזה בהיפך המוחלט, כי כאן הבן שואל מדוע בני ישראל לא הגישו תביעה נגדית כנגד המצריים שישלימו להם את שכר העבודה, ופשוט הוא שאין להשיב שלא עשו כן מפני שברחו, שכן לא יעלה על הדעת שקצרה ידו של המלך האדיר אלכסנדר מוקדון לצוות להשיב את הבורחים, והיה לבני ישראל לתבוע מהם את יתרת התשלום. אלא פשוט שבני ישראל לא עשו זאת כיון שהם ידעו להדיא שהם כבר קבלו את שכרם, והם לא חפצו לגזול את המצריים ולהוציא מהם ממון שלא כדין.

כך שעד שהוא בא להוכיח מהמצריים לשיטתו (ראייה אשר יש עליה תשובה ניצחת) היה לו להוכיח מבני ישראל ראייה מוכחת ובוררה להיפך הגמור. והמעין היטב בדברי הרב 'פרשת דרכים' (דרוש חמישי) יראה היטב שאף הוא סבר כן שהתשלום הגיע במלואו, וכן נראה בעוד רבים מספרי הדרוש, ותו לא מידי.

ו. נקודה נוספת הוא מעלה ש'הרב הכותב שליט"א שקבע כבמסמרות של ברזל שטענה זו שקושי השעבוד משלים אינה מוצדקת מן הדין, שכן לא נתן הקב"ה גבול לאיכות קושי השעבוד שיעבדו בני ישראל ממצרים' ועל זה הוא כותב שנעלמו מעימי דברי הרמב"ן והאריך בזה בדברים הרבה אין קץ. גם כאן הוא העלים עיניו ממקור מפורש שצינתי לדברי (בהערה 17) וכלשוני שם: "כך ראיתי מפורש ב'ברכת השיר' על הגדה של פסח, ד"ה וישמע ה' את קולנו" אשר שם כותב מהרא"ל צינץ בשפה ברורה ונחרצת: "כי מצד הדין לא עלה להם קושי השעבוד כי לא ניתן גבול לאיכות השעבוד".

כך שלא אני הוא זה שקבעתי כך במסמרות של ברזל אלא הגאון מהרא"ל צינץ! וכיון שנדרשנו לזה אציין שכיוצא בזה מצאנו בעוד מספרי הדרוש, וכדוגמת מה שכתב הגאון המובהק רבי ישראל יעקב אלגאזי רבה של ירושלים ואביו של רבינו מהרי"ט אלגאזי, בספרו 'שמע יעקב' (ליוורנו תקמ"ד, דף סג טור ד): "ואין מקום לפטור עצמם מחשבונם מחמת קושי השעבוד, כיון דכתב 'וענו אותם' והכל בכלל דהא ענו סתמא קאמר". כך שהדברים עתיקים, ונחנו מה כי תלינו עלינו.

ז. ולעצם טענתו על 'העלמת' דברי הרמב"ן: אם כי כאמור אין מהרא"ל צינץ ומהרי"ט אלגאזי וכל ספרי הדרוש שהחזיקו אחריהם, צריכים לכדכוותי ליישב את דבריהם ובוודאי שלא יעלה על הדעת לומר שנעלמו מהם דברי הרמב"ן, הרי שכאן הדברים פשוטים ביותר שנעלם מהמקשה 'הבנת' דברי הרמב"ן, ואין צריך לומר שלפני שיצא בקול מלחמה כאילו נעלם ממי דברי הרמב"ן היה עליו לראות את עצמו האם הוא מבין את דברי הרמב"ן, ובכך ימנע את דבריו מלהיות ללעג ולקלס. ואפרש שיחת:

הראשונים מקשים מדוע נענשו המצריים על השתעבודותם בבני ישראל בעוד שהיה על ציווי אלוקי ממעל של 'ועבדום וענו אותם'. ועל זה תירץ הרמב"ן (בראשית טו יד) שעונשם היה לפי שהם 'הידרו במצוה' יתר על המידה, והמה 'הוסיפו בעיניו עצמו וימררו את חייהם בעבודה קשה', ומלבד זאת המה גם ירדו לחייהם בדברים אשר אינם בכלל 'ועבדום וענו אותם'.

וכן הוא דעת הראב"ד בהשגותיו (סופ"ו מהלכות תשובה): "כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבעו מהם כענין שנאמר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה לפיכך נתחייבו".

ומילתא דפשיטא הוא שדברי הרמב"ן והראב"ד אלו אינם יכולים לעלות בקנה אחד עם הסברא שקושי השעבוד הקדים את היציאה מארץ מצרים, וזאת מהסיבה הפשוטה שאם מחמת קושי השעבוד יצאו בני ישראל ממצרים קודם זמנם, הרי ששוב אין המצריים צריכים להיענש על כך שהרי קושי

השעבוד בא על חשבון השנים החסרות, ואי אפשר להחזיק את החבל בשני ראשיו (וראה בספר 'כהלכות הפסח' להגרמ"א ראנד, בקונטרס 'מדלג על ההרים' שהביא כן בשם איזה ספרים, וזה ברור).

ועל כורחנו שהרמב"ן והראב"ד סוברים שהקדמת היציאה מארץ מצרים הייתה מסיבות אחרות המפורטות בספרי המפרשים, ולא מחמת קושי השעבוד. כך שהנסיון לדון עם דברי הרמב"ן ולהוכיח ממנו לצדקת טענת קושי השעבוד הוא דבר המביא לידי גיחוך.

בקצרה: המהרא"ל צינץ טוען שטענת קושי השעבוד אינה מוצדקת כי לא ניתן גבול לאיכות השיעבוד, ועל כך בא המעיר להצדיק את טענת קושי השעבוד מחמת דברי הרמב"ן, ולא שם אל ליבו שלפי דברי הרמב"ן בוודאי שלא ניתן לומר את טענת קושי השעבוד.

ח. ייתכן וניתן להעמיק עוד יותר בדברים ולומר כי גם אם נקבל את הנחת היסוד שניתן גבול לאיכות השעבוד והמצריים הוסיפו יותר מהציווי של 'ועבדום וענו אותם' עדיין אי אפשר לומר שזה מה שהביא את שחרורם המוקדם של ישראל ממצרים, שכן הפסוק מתנה ואומר 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה ואחרי כן יצאו', והיכן מצאנו כדבר הזה שעולות אחרות שנעשו עמהם יכולים לקצר את שהותם במצריים התלויה אך ורק ב'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'.

כך שממה נפשך, אם קושי השעבוד כלול בתוך 'ועבדום וענו אותם' כי לא ניתן גבול לאיכות השעבוד, הרי שלא ניתן להקדים את השחרור לפני תום ארבע מאות שנה, ואם זה אינו כלול בתוך 'ועבדו וענו אותם' הרי ששוב אין לזה קשר עם התנאי המקדים ל'ואחרי כן יצאו'.

והיינו מה שאמרו הרמב"ן והראב"ד כי קושי השיעבוד הוא הסיבה שנענשו המצריים, אך אין לזה קשר עם שחרורם המוקדם של בני ישראל ממצרים.

ט. מה שדן בדברי הנודע ביהודה, הרי שלפי הבנתו זו היה יכול להקשות כהנה וכהנה מכל אותם הסוברים שקושי השעבוד השלים, וכיצד ייתכן שיש שסוברים שאי אפשר לומר כן. אלא מאי, הנודע ביהודה כמו רבים אחרים סוברים שקושי השעבוד הוא שהשלים, ולעומתם ישנם אחרים מגדולי הדורות הסוברים שאי אפשר לומר כן, וכי 'גברא אגברא קרמית' ואלו ואלו דא"ח.

וכל דברי שם לא באו אלא להטעים את הרעיון שכתב הנודע ביהודה לשיטתו שמה שרינו אמר לישראל שהגיע זמן גאולתם מחמת קושי השעבוד, ולהסביר שבני ישראל לא הסכימו עימו כדעת הסוברים שקושי השעבוד אין די בכך כדי להשלים, והוא פשוט כביעתא בכוחא.

כדרכה של תורה יש עוד רבות להאריך בעניין זה אשר רבו פארותיו, אלא שלא באתי כאן אלא להעמיד דברים על דיוקם ולהסיר שגגת תלמוד שעולה זדון, והאמת והשלום אהבו.

ברוב עוז ושלוש

ישראל דנדרוביץ - ערד

עוד בענין שיטת המ"ז בצורת הסתומה בתפילין

הנה ראיתי הערותיו היקרות של הרה"ג אליהו משה קופל שליט"א (קובץ סיון - תמוז תשס"ח). ומהערותיו ניכר מומחיותו ובקיאותו בדינים אלו.

והנה רוב הערותיו הם צדדים ולא נגד עיקר המאמר, חוץ ממה שכתב בהערה י"ז דלא מצא חן בעיניו איך שכתבתי נגד הפמ"ג. ואם פלטה קולמסי דברים שלא כהוגן הנני חוזר בי, אך מ"מ מפני חובת הדברים הנני להשיב מה שיש בידי על השגותיו ומינאי ומינא תסתיים שמעתתא.

הנה בהערה א' כתב וז"ל הדבר ברור שהראשונים התייחסו לאותיות גדולות ולא ליודי"ן וכו' ולכן גם הט"ז שדן בענין ריוח סתומה בפרשת והא"ש כוונתו לאותיות גדולות ולא יודי"ן עכ"ל. דבריו אלו נותנים חיזוק למה שכתבתי. וגם בשיחה שקיימתי עם הנ"ל אמר לי שגם דעתו הוא שהמנהג המוכר הוא הט"ז לפי אותיות גדולות.

בהערה ב' כתב דמוכח שלא הרא"ש המקור להט"ז דצירוף מהני. הנה בביאור הלכה (ס' ל"ב סי' ל"ו ד"ה לדעת הרמב"ם) כתוב וז"ל בודאי אין למנוע הנוהג כהט"ז כי יש ראייה לדינו מהרא"ש והטור כמו שכתב הגר"א עכ"ל.

שנה כג גליון ו (קלח) ————— (תתריג) קמא

והעיר עוד שם דלא כתב הט"ז לעשות כהמהר"ם פדוואה אף שראה דבריו וכו' עכ"ל. הנה ז"ל הט"ז תמונה שזכרתי היא נזכרת ג"כ בתשובת ר"ם פדוואה.

בהערה ה' (כדי להבין הענין אעתיק את דברי הא"ר להקל על הקורא וז"ל ט' אותיות דהיינו כדי ג' תיבות של ג' אותיות, לבוש. פירוש דצריך גם ריוח מלא ב' אותיות קטנות מלבד הט' אותיות, דהא בין תיבה לתיבה צריך להניח מלא אות קטנה, וכן כתב הב"ח, ובדיעבד יש להקל כשמניח רק כמלא ט' אותיות קטנות, וכמשמעות הש"ע כאן, וכן ביו"ד ד' רע"ה עכ"ל הא"ר. ורצה כבודו לומר דמוכח מדברי א"ר דבדיעבד א"צ להוסיף ריוח של הב' אותיות קטנות וסגי בדיעבד בט' אותיות גדולות בלבד, שהרי בודאי המשמעות בשו"ע על ט' גדולות עכת"ד כבודו. הנה אמנם כן הוא דפשטות משמעות השו"ע הוא דשיעור פרשה הוא ט' אותיות גדולות, אך משום כן אין אנו רשאים להתעלם ממה שכתב הא"ר בהדיא דבדיעבד סגי בט' אותיות קטנות. ועוד דהפמ"ג ושאר האחרונים הבינו דהא"ר מכשיר בריוח ט' יודי"ן, ולכאורה ידע גם הא"ר שכך יבינו מדבריו.

בהערה ו' באמת לא ידעתי שהבעל מקדש מעט כתב (בגדולי הקדש ס' ל"ב ס"ק מ') שהתקון תפילין לא ראה ספר יד חזקה של הרמב"ם. אך בכל זאת לענ"ד מה שכתבתי אינו מיותר שהרי המאירי והברוך שאמר לכאורה כן הבינו הרמב"ם כמו שכתבתי שם. ועוד דמשמע מהתיקון תפילין שאילו היה כן רואה דברי הרמב"ם היה מפרש דבריו דשיעור ט"א הם אותיות גדולות ולעיכובא היא.

בהערה ח' שאל כבודו ומה לי שיטת הראשונים הנ"ל. התשובה נמצא שם בהמשך העמוד.

בהערה ט' העיר שהט"ז כתב להדיא שאין לחוש רק לצאת ידי הרמב"ם והרא"ש, אמנם יש להשיב שהרי הרבה נוהגים כהמחבר ולא כהט"ז באומרם דממילא לא מרוויחים בשיטת הט"ז, שהרי גם הנוהג כט"ז הוא פתוחה להרא"ש, שהרי לדעת הרא"ש שיעור פרשה הוא ג' אותיות. ועל זה השבתי שמכל מקום מרוויחים בזה שהוא סתומה לעוד שיטות ולא רק להרמב"ם בלבד. והשו"ע הרב כתב (חלק ו' תשובה א') שיש ענין להתאמץ לעשות באופן שאפשר לצרף עוד שיטות להרמב"ם כדי לא להצטרך לסמוך עליו בלבד. ועוד שכתבתי דהוי סתומה להירושלמי, ואין לומר דהט"ז כתב שאין לחוש להירושלמי שהרי שיטת הרא"ש מבוסס על הירושלמי, והמצאת הט"ז הוי סתומה להירושלמי לפי פירוש המרדכי על הירושלמי שהרי להמרדכי שיעור ריוח פרשה הוי ט' אותיות ולא ג' כמו הרא"ש. ועוד דכתב הגדולי הקדש בסוף ס"ק מ"א ז"ל דהט"ז לא חש להמציא סתומה מוסכמת גם אליבא דשיטת הרא"ש אלא במה שפסק כהירושלמי דאיר שבריש השיטה הוי ג"כ פתוחה כי בזה הרא"ש לאו יחיד הוא כנודע. אבל במה דס"ל עוד להרא"ש דשיעור ריוח פתומה די בג' אותיות לא חש הט"ז לסברתו כלל. כי יחיד הוא וכו' עכ"ל. דהיינו שאנחנו מחשיבים פסק הרא"ש כדין צורות הפתוחות וסתומות משום דלאו יחיד הוא בשיטתו, וחשוב לנו לצאת הפוסקים שמפרשים כמוהו בצורת הפרשה אע"פ שחולקים עליו בשיעור פרשה.

בהערה י' כתב כבודו ז"ל כתב שפסק שו"ע הרב דשיעור פרשה אינו מעכב במזוזה וזה אינו עכ"ל. הנה בחלק ו' שו"ת א' האריך השו"ע הרב והוכיח מדברי הסמ"ג שבמזוזה אין שיעור ריוח פרשה מעכב, והוא סתומה כפרשה יוחי, והריוח המעט אינו אלא להכירא בעלמא.

בהערה י"א ע' פרישה יו"ד רפ"ח סס"ק י"ד, ודרישה יו"ד ער"ה.

בהערה י"ד התפלא כבודו שהקשתי על הב"י. הנה גם הביאור הלכה כתב דיש ראייה להט"ז מהרא"ש דצירוף מהני.

בהערה ט"ו ע' הגר"א או"ח ס' ל"ב ס' ל"ו סד"ה ולכן.

בהערה ט"ז אכן, הערתו צדקה ממני.

בהערה י"ז בענין מה שכתבתי שיש מקום לחשוש דריוח כז' יודי"ן בסוף השיטה אינו ניכר והוי בטל. וכבודו טען שאין לנו לחדש חומרות כאלו מתוך הסברא. הנה הבאתי שם מקור לעצם הסברא מהבית שלמה והנו"ב, רק שהם כתבו דבעינן שיעור ריוח מקום חשוב בראש הפרשה לא פחות מג' יודי"ן, ואני הוספתי שבסוף הפרשה כפשטות צריכים ריוח יותר גדול. בכל זאת צודק כבודו שצריכים להיזהר מלחדש חומרות מתוך סברא.

אמנם יש להוסיף דהנה כבר הזכרתי במאמרי שלדעת הרמב"ם ושו"ע אם יש תיבה גדולה כמו למשפחותיכם בסוף השיטה ולא נשאר מן השיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדף אם יכול לכתוב חציה

בתוך הדף כותב, ואם לאו מניח המקום פנוי, ומזהו אנו לומדים שאפילו ריוח של ט' יודי"ן בסוף השיטה יש מקום לומר דאינו ניכר שהוא לשם ריוח פרשה. ועוד דהנו"ב פירש טעם הפוסקים שמחלקים בין פתוחה לסתומה, למה בפתוחה בעינין ט"א ובסתומה סגי בג', וכתב וז"ל (במה"ת חיו"ד סי' ק"צ) לשיטת הראש לא משכחת סתומה כי אם שהניח באמצע שיטה שלימה ריוח וכשהניח שיטה שלימה ריוח אין לנו צריך ליתן שיעור וכו' כי אם בסתומה שבאמצע שיטה ובאמצע השיטה אין דרך להיות חלק כלל ובריוח מועט של ג' אותיות כבר ניכר שהיא פרשה בפ"ע אבל בתחלת שיטה או בסופה לפעמים במקרה מזדמן שאין הסופר אומן יד להשוות השורות ולפעמים אחת נמשכת לפנים מעט יותר מחברתה ואין היכר בריוח מועט שהיא פרשה בפ"ע לכך צריך רוחב הריוח כדי ט' אותיות עכ"ל. והנה הקסת הסופר כתב (ס' ט"ז סעיף ז') וז"ל יזהרו שלא להניח ריוח כמו שתי אותיות (בין תיבה לתיבה) כי לדעת ר"ת זה שיעור סתומה עכ"ל ושם בביאור הסופר מצדד הרה"ג הרב שטרן שליט"א לומר דהיינו אפילו שתי יודי"ן, אך לענ"ד קשה לומר כן אחרי שר"ת כתב דשיעור פתוחה הוא ט"א גדולות כמו למשפחתיכם וסתומה הוא שתי אותיות, וז"ל ר"ת (מנחות לב. ד"ה והאידינא) ור"ת מפרש דכשמיים מסיים פסוק באמצע שיטה ומניח עד סוף שיטה כשיעור למשפחתיכם זו היא פתוחה וכו' (והגירסה של ר"ת שנמצא ברא"ש הלכות קטנות הל' ס"ת סי' י"ג הוא וז"ל כתב ר"ת איזהו פתוחה כל שנשאר מסיום הפרשה עד סוף השיטה כשיעור ג' תיבות של ג' אותיות) וסתומה שכותב בתחילת השיטה וסוף השיטה ומניח חלק באמצע כדי לכתוב בו שם שתי אותיות או יותר זו היא סתומה עכ"ל, ואם כוונתו היה בשיעור שתי יודי"ן היה לו לכתוב כן במפורש ויותר נכון היה לו לכתוב דשיעור סתומה הוא אות אחת אחר שבפתוחה נתן השיעור לפי אותיות גדולות, וע"כ היה לו ג"כ לתת שיעור סתומה לפי אותיות גדולות, ובלאו הכי קשה לומר ששיעור פרשה סתומה יכול להספיק בשיעור מועט של שתי יודי"ן שהרי אין היכר בין ריוח של יו"ד אחד שבין תיבה לתיבה לבין שתי יודי"ן שבין פרשה לפרשה. והנה בביאור הסופר ציין שבחקירה טז בדי"ה ואשר אני כתב שם דלדעת הרא"ש שיעור סתומה הוא ג' אותיות ואולי יודין, ורצה הביאור הסופר לומר שהוא הדין לר"ת ג"כ השיעור סתומה הוא שתי אותיות ואולי יודי"ן, אך לענ"ד אין להשוות, שהרי אם שיעור סתומה הוא ג' יודי"ן יש קצת היכר בין הפסק סתומה לבין הפסק של כמלא אות קטנה שבין תיבה לתיבה, אבל בשיעור סתומה של ב' אותיות אם הוא יודי"ן אין היכר בין הפסק סתומה לבין הפסק שבין תיבה לתיבה, ובלאו הכי קשה לי דברי הקסת בחקירה ט"ז במה שכתב דלדעת הרא"ש אולי שיעור סתומה הוא ג' יודי"ן, שהרי כתב הרא"ש בהלכות מזוזה להניח פחות מג' אותיות בסוף פרשת שמע וכן בראש פרשת והא"ש, וכבר הסביר הנו"ב שבראש השיטה ובסופה פחות מג' יודי"ן אינו ניכר כלל ואינו כלום, ופעמים כלום בצירוף הוא ג"כ כלום ואכמ"ל, עכ"פ נלע"ד להלכה למעשה דכיון שמעיקר הדין אין אפילו ריוח של ח' יודי"ן פוסל שלא במקום פרשה ע"כ כאשר משתדלים להחמיר לכתחילה כשיטת ר"ת לא להניח ריוח כשתי אותיות בין תיבה לתיבה מספיק להחמיר שלא להניח ריוח בין תיבה לתיבה כשתי אותיות גדולות ואין צריך להחמיר יותר מזה. ועוד שהוכחתי מדברי הב"ח (קובץ באו"י גליון קלד ע' קה) דלשיטת הטור והרא"ש שיעור פתוחה הוא ט' גדולות וסתומה הוא ג' גדולות. ונחזור לעניינינו דלהרמב"ם ולהש"ע מותר להניח ריוח כט' יודי"ן בסוף השיטה שלא במקום פרשה כאשר אין מקום לכתוב שם תיבה גדולה, ולר"ת והרא"ש והטור צריכים ריוח ט"א גדולות בסוף השיטה מהטעם שהסביר הנו"ב שיהיה ניכר שהוא לשם ריוח פרשה, ע"כ מצאתי נכון לומר שבשיעור קטן כז' יודי"ן בסוף השיטה אפשר דאינו ניכר שהוא לשם ריוח פרשה ובפרט לסופרים שאינם יכולים לדקדק בכתיבתם להשוות השיטות ולפעמים גם שלא במקום פרשה מניחים ריוח בסוף השיטה.

עוד בהערה י"ז על מה שכתבתי וחכמינו ז"ל שחששו לתקלה ראו את הנולד שבסוף אנשים מברכים בכל יום ברכה לבטלה וגם שרוים בלא מצות תפילין לדעת הרבה ראשונים ואחרונים כאשר מניחים בצירוף רק כ"י אותיות קטנות בין פרשה לפרשה דזהו אינו לא פתוחה ולא סתומה. וכתב כבודו דאין ראוי לכתוב בלשון זה על העושים כן כהסכמת והנהגת החזו"א. ומתפלא אני על כבודו שלא שמתם לב להערה פ"ח שהבאתי דין זה מהחזו"א, וכתבתי וז"ל החזו"א אבל צריך לדקדק שיהא ודאי שיעור ג' תיבות של ג' אותיות ואירן שאם יחסר משיעור זה פסול דיעבד לכו"ע וכו' עכ"ל החזו"א. וכוננתו שיהיה כמלא אות קטנה בין תיבה לתיבה, וע"כ בעיני לא פחות מ"א אותיות קטנות בצירוף בין פרשה לפרשה, שאם יחסר מזה לדעת החזו"א הוא פסול לכו"ע עכ"ל הערה פ"ח שכתבתי. הרי אם החזו"א כתב דהפסק פרשה של י' אותיות קטנות בלבד הוא פסול לכו"ע איני יודע מה אינו ראוי בלשון שכתבתי דמברכים בכל יום ברכה לבטלה וגם שרוים בלא מצות תפילין לדעת כמה פוסקים.

ובמה שהעיר כבודו שמה שכתבתי הוא נגד דעת כמה גדולי הפוסקים, בודאי ידוע לי, וגם ידוע לי שאני מעורר נגד המנהג הנפוץ ביותר היום, ובכל זאת על משמירתי אעמוד לעורר שיש על מנהג זה חסרונות חמורים (ולא כתבתי שמנהג הפמ"ג וקסת הסופר היו פסול כאשר מניחין לפחות י"א אותיות קטנות בין פרשה לפרשה, אלא כתבתי שבשיטתם יוצא שהשיעור פרשה כשר רק בדיעבד ויש חשש שיבא לתקלה, ועל המצאת המקדש מעט להניח בדוקא לא יותר מ' אותיות קטנות בצירוף כתב החזו"א על המצאתו והוא פסול לכו"ע). והנה היו גדולים וצדיקים שפסקו ונהגו כשיטת הרמ"א, ובכל זאת כאשר קמו מעוררים והוכיחו שיש חסרונות בהמנהג ביטלהו. ואמנם אני יודע מה ערכי שאני בעל מלאכה ולא חכם ואיני ראוי לפסוק, אך רואה אני חובה לעצמי כאחד שעוסק בכתיבת סת"ם לעורר על מה שנראה בעיני כמכשול. והנה יש מושג שאסור לערער על שום מנהג שנהגו מאות בשנים, אך לא אני הראשון ומקור להתנגדות לשיטת הפמ"ג, אלא גדולי הפוסקים הקודמים עררו נגד שיטתו כמו שאסביר בעז"ה, ובעצם יש להוכיח שאין עוד מנהג עם כל כך הרבה מעוררים נגדו כמו שיש נגד מנהג זה.

והנה הדבר ידוע כמה קשה להתרכז במשך השעות שלוקח לכתוב פרשיות שמע והא"ש. ואם הסופר תופס עצמו בתחילת התיבה ובשערך ולא נשאר לו מקום להניח ריוח כז' יודי"ן, יפסלו הפרשיות אם אין בצירוף עם הריוח בראש פרשת והא"ש לפחות כט' יודי"ן. ולצערינו הרב הרבה סופרים ומגיהים לא מרגישים פסולים כאלו, כי שמים ליכם יותר על צורות האותיות. ובפרט שיש סופרים שמראש אינם יכולים לגמור השיטות בשווה, אלא שורה אחת יצאת ושורה אחת נכנס, ואפשר דאין היכר בריוח אפילו כז' יודי"ן בסוף השיטה שהוא לשם הפסק פרשה, וכל שכן אם יצא לו ריוח פחות מזה. ובנוסף שיש הרבה סופרים אינם יודעים כלום מכל הענין הזה של שיעור ריוח שבין פרשה לפרשה, והם רק כותבים לפי צילום העתק מפרשיות כתובים לפי הבנת המ"ב בט"ז, ואינם יודעים שצריכים להקפיד ולדקדק שיהיה ריוח הניכר וחשוב בסוף פרשת שמע. על כן מצוי שלא נשאר להם מספיק ריוח והפרשיות פסולים מחמת זה.

ואפילו כאשר שיטת הפמ"ג עשוי בתכלית הדיקדוק התפילין אינם כשרים אלא בדיעבד, כן כתב הדברי יציב או"ח סי' י"ח וז"ל הרי לכתחילה בעיני ג"פ אשר, וזה הרבה יודי"ן, וא"כ יהיו התפילין כשרין רק בדיעבד עכ"ל, שהרי לכמה ראשונים חסר מהשיעור פרשה שהוא לעיכובא, ואפילו הפמ"ג עצמו כתב שהשיעור ריוח הזה הוא כשר רק בדיעבד. אך לעומת זה כאשר הסופר כותב מתיקון לפי מנהג הט"ז (לפי הבנת האג"מ) כמו שהבאנו מתפילין של הרב מחמעלניק שיש בערך י"ב יודי"ן ריוח אחרי ובשערך אין כל כך חשש שיבא לתקלה, שהרי כאשר מראש מתכוונים להניח ריוח י"ב יודי"ן אינו מצוי שלמעשה ישאר ריוח כל כך קטן עד שאינו ניכר ואינו יכול להצטרף להריוח בראש פרשת והא"ש. ואפילו אם יקרא פעם שהריוח שנשאר אינו ניכר, בכל זאת התפילין כשרין בדיעבד כיון שיש ריוח יותר מט' יודי"ן בראש פרשת והא"ש. מה שאין כן לאלו שכותבים לפי הפמ"ג, דכיון שמראש מתכוונים להניח ריוח רק ז' יודי"ן בלבד מצוי שלא ישאר ריוח הניכר, ואז התפילין פסולים לכו"ע כיון שאין אפילו ריוח ט' יודי"ן להפסק בין פרשה לפרשה, כי הריוח שאינו ניכר הוי בטל ואינו יכול להצטרף להריוח ז' יודי"ן בראש פרשת והא"ש.

ועוד דגם החזו"א חשש לתקלה זו דכתב וז"ל צריך לדקדק שיהא ודאי שיעור ג' תיבות של ג' אותיות ואורן שאם יחסר משיעור זה פסול בדיעבד לכו"ע ואפשר שנהגו בג' תיבות אשר משום שלא לבוא למעט בזלזול הדקדוק וגם לאו כו"ע בקיאי במדידת הדקדוק וראוי לשמור על הדבר, ואולי אינו כדאי להכנס לתוך הדחק לצאת דין לכתחלה לדעת הרא"ש בזמן שלבו נוקפו אם יש שיעור הריוח בשניהם יחד כג' אשר, אמנם אם לבו בטוח שיש כאן ג' תיבות ויז בשניהם יחד יכול לעשות כדברי הט"ז, ויותר נכון לדקדק דשניהם יחד יהי' כג' אשר עכ"ל.

ולמעשה יש הרבה סופרים שאינם יודעים מה זה הפסק פרשה, ומה זה פתוחה וסתומה, אלא כותבים לפי העתק צילום לפנייהם, ומכיון שאינם יודעים סיבת הדבר שיש מקום חלק בסוף פרשת שמע אינם מדקדקים כלל לכוון להניח מקום חלק כראוי, והמכשול גדול ומצוי שרק אחרי שנים מתברר שלא קיימו מצות תפילין ומזוזה מחמת שלא הניח אפילו ריוח כט' יודי"ן בצירוף. וכל זה משום שמעתיקים מתיקון שחסר משיעור ריוח של לכתחילה.

ומה שכתוב בחזו"א דלאו כו"ע בקיאי במדידה, יש לומר שאפילו למי שכן בקיאי במדידה אם אינו בקיאי בכתיבה לא יעזור לו בקיאותו במדידה כי מה שייך מדידה בכתב שיש אותיות משוכות ורחכות וגם אותיות מצומצמות ודחוקות, לסופרים כאלו לא שייך הדקדוק הנדרש לשיטה זו.

ואפילו למי שהוא זריו ויכול כל פעם לדקדק להניח ריוחים בדיוק כז' יודיין, יש לומר שאין לעשות כן מפני שממנו ילמדו אחרים לעשות ג"כ כמוהו והם לא יוכלו לדקדק ויבאו לתקלה. שהרי מצאנו שהיו נוהגים בספרי תורה לכתוב בראש כל עמוד וי"ו וקורין אותו ווי העמודים, וכתב על זה הקסת הסופר (סי' טז ס' ה') וז"ל יש לבטל שלא לעשות כן. כי מתוך כך באים לידי קלקול שמרחיבים ומקצרים אותיות שלא כדת. ואפילו מי שיוכל לכוין שלא יצטרך להרחיב ולקצר באותיות יש לו למנוע מלעשות כן. מפני שממנו ילמדו אחרים לעשות ג"כ כמוהו והם לא יוכלו לכוין וירחיבו וידחקו באותיות כאות נפשם (בני יונה). עכ"ל. וכנראה משום זה כתב החזו"א דיותר נכון לדקדק דשניהם יחד יהי' כג' אשר.

ועוד יש לציין שהשערי תשובה הוא המקור שיש לחשוש לתקלה זו. שהרי הפוסקים התקשו בדברי המ"א על מה שכתב על הרמ"א, דבמדינות אלו נוהגים לעשות אף פרשת והא"ש פתוחה, וז"ל המ"א ונ"ל הטעם משום שא"א לעשותן (סתומה) אליבא דכ"ע לכן נהגו לעשותן בפתוחות עכ"ל. והגר"א כתב דדברי המ"א אינם מובנים, וכתב השערי תשובה וז"ל ובאמת שתירוצו (של המג"א) צ"ע דמה ההפסד היה כאן אם היה עושין כמ"ש הבי"ו ומה בכך שלא יהיו סתומה לכ"ע עכ"פ יצא י"ח סתומה להרמב"ם ונראה שכוונתו (של המג"א) כיון שא"א להעמיד על קו הדין שיהיה סתומה לכ"ע חששו לתקלה, שכל אחד ימצא לו ענין אחר, ויש לחוש שמא לא יניח חלק כט"א בסוף שמע ויתחיל מראש שיטה, דזהו אינו לא פתוחה ולא סתומה כמו שכתב המג"א אח"כ, ולכן הנהיגו בפתוחה לכ"ע דלא עביד דטעו וכו' עכ"ל. וכתב עוד המ"א וז"ל ולי נראה שמנהג שלנו מנהג ותיקין הוא ואין לשנות וכו' עכ"ל. יצא לנו מכל זה שהרמ"א ומ"א ושערי תשובה והמקורות למנהג אשכנז כל כך החשיבו שצריכים להרחיק מחשש שיבא לתקלה זו שהנהיגו העם לכתחילה לעשות הריוח פרשה בצורה שהוא ממש בדיעבד (שהרי כתב הרמ"ע מפאנו שדברי הבעל העיטור בטל נגד דעת הרמב"ם הסמ"ג והסמ"ק שהם כתבו לפסול תפילין שבו פרשת והא"ש פתוחה, והביא ראיה לדבריהם מהגמרא דרק במזוזות כשרין בדיעבד בפתוחות אבל בתפילין פסולין, וכתב עוד הרמ"ע מפאנו שכיון ששאר ראשונים לא חלקו עליהם משמע שהסכימו לדבריהם דפרשת והא"ש חייב להיות סתומה). ורואים מכאן כמה שיש להרחיק מחשש שיבא לתקלה, שהרי אף שהיינו צריכים לחשוש להדעות שפוסלין בפתוחה, הם העדיפו לסמוך על המכשירין בפתוחה מהחשש שיבאו לתקלה זו.

הנני לחזור בקצרה את עיקר הקוש' לנוהגים כהפמ"ג,

(א. חשש תקלה) יש חשש שיבא לתקלה כאשר נוהגים כשיטת הפמ"ג כנ"ל. וע"כ שיטתו נגד הרמ"א ומ"א ושערי תשובה והמקורות למנהג אשכנז שהם פסקו להתרחק מתקלה זו בריחוק גדול.

(ב. חסר בשיעור פרשה) ועוד דהנוהגים להניח פחות מט' יודיין בכל צד כפסק הפמ"ג, הרי השיעור פרשה הוא כשר רק בדיעבד וע"כ כתב המחצית השקל איך אפשר למעבד הכי להניח פחות מט' יודיין בכל צד, שהרי לכתחילה בעינין בין פרשה לפרשה שיעור ט"א גדולות והוא יותר מח"י יודיין. ועוד דלדעת המאירי התפילין פסולין אם חסר מט"א גדולות בין פרשה לפרשה. וגם ר"ת והתיקון תפילין כתבו דט"א גדולות לעיכובא היא בפרשה פתוחה ואנן לא מחלקין בין פתוחה לסתומה, ויש ג"כ מקום לומר דלהרמב"ם דט"א דכתב הוא אותיות גדולות ולעיכובא היא, ורק ג"פ אשר הוא למצוה (שיש כמלא אות קטנה בין תיבה לתיבה וגם ג"פ אות שיי"ן שהוא יותר גדול משאר אותיות גדולות) (וע' קובץ באו"י גליון קלד שהארכנו בענין זה).

והנה אני מצרף לכאן דעת כמה גדולי דורינו שגם הם מקשים על חסרון שיעור פרשה בשיטת הפמ"ג:

דעת הרה"ג שמואל הלוי וואזנר שליט"א רב אב"ד דבני ברק

מתוך ספרו שבט הלוי ח"ה ס' י"ב

והנה החזו"א בהתחלת תשובתו כתב להזהר להניח פחות מט' יודיין בכל צד ובסוף אותו תשובה כתב שיותר נכון לדקדק דשניהם יחד יהיה כג' אשר, ועל זה כתב השבט הלוי וז"ל ובודאי שני הדברים לא מתקיימים יחד דאם ישאר ג"פ אשר לא יתכן פחות מט' אותיות קטנות במקום אחד, אבל כנראה דחזון

איש זי"ע בסו"ד חזר מדבריו הראשונים, וטעמו דאולי אם יקפיד על אותיות קטנות יצמצם קצת נמצא דבב' מקומות גם יחד לא יהיו ט' אותיות, וזה נוגע לפסול דאורייתא ע"כ בחר לבסוף הדרך השני לעשות יחד ג"פ אשר, והחשש דילמא יהיה במקום אחד ט' אותיות קטנות ובודאי יהי' כן לא נראה להגאון חשש כ"כ, כיון דגם בשאר פרשיות שלו שיעור פרשה הם ג"פ אשר א"כ ניכר שאינו פרשה במה שבמקום הזה הוא רק חצי שיעור מזה, וגם סו"ס אין המכשול גדול כ"כ כיון דלהרמב"ם נקרא מ"ם סתומה, ולדעת הרא"ש דיעבד כשר כולם פתוחות כמש"כ הפוסקים משא"כ אם ימעט גם משיעור ט' אותיות קטנות גם בצירוף כנ"ל עכ"ל.

דעת הרה"ג שמואל אויערבאך שליט"א ראש ישיבת מעלות התורה י"ם

ממאמרו "בצורת הפרשיות פתוחות וסתומות" שנדפס בספר "מנחת צבי"

בשם המחצית השקל כתב וז"ל קשה לעשות כהט"ז (להניח פחות מט"א קטנות בכל צד) כיון שלכתחילה צריך ריוח בין הפרשיות שיעור ט' אותיות גדולות כג' פעמים אשר וכו' וכתב מרן בחזו"א שהמניח בתחילת והיה לא הפסיד כיון דכשר בדיעבד להרא"ש ולהר"ם יצא מצות סתומה וכו' שעיקר ההכרעה כהר"ם, ובתשובת הגרנ"א ז"ל בתשובות הח"ס הביא שגם האר"י ז"ל הכריע כן, וא"כ קשה להכנס בנדוד חשש בדיעבד לצאת ידי הרא"ש, ובפרט שלהרא"ש בעצמו לא מעכב הצורה וכו' עכ"ל. והנה הרה"ג הנ"ל לא כתב להכריע למעשה, עכ"פ משמע מדבריו שהנוהג כט"ז לפי הבנת האג"מ שפיר דמי שהרי יש ג"פ אשר בצירוף, וכל הקפדתו על המנהג להניח פחות מט' יודיין.

דעת הרה"ג משה שטרנבוך שליט"א ראב"ד בד"ץ העדה חרדית י-ם

מספרו סת"ם כהלכתו

וז"ל נחלקו הפוסקים בשיעור ט' אותיות, אי תלוי בט' ויין או באותיות גדולות ממש כמו אשר ששיעור כל אות ג' ויין, ונוהגין לצרף פחות מט' ויין בסוף שמע ופחות מט' בהתחלת והיה, אבל בספר הקדמון תיקון תפילין (בן אשר) מבואר שצריך דוקא אותיות גדולות שכל אחד ג' ויין, וכן בשלחן הסהור פוסק כן, ולדבריהם הנוהג כהט"ז להניח פחות מט' ויין בשניהם, אין כאן שיעור ט' אותיות גדולות בצירוף ופסול. וכו' ואני שאלתי בעצמי את הגאון בעל ה"חזון איש" זצ"ל, ואמר לי תעשה כהרמב"ם להניח ט' אותיות גדולות בהתחלת והיה וכו', ולכן מעדיף אני כשיטת הרמב"ם, ומתחיל בתחלת והיה אם שמוע כשיעור ט' אותיות גדולות כמו למשפחתיכם וכו'. וכתב עוד שם וז"ל וכן מתלמידי הגר"א זצ"ל (שהחזיק בשיטת הט"ז) נבוכו האיך להתנהג, שלא ביאר רבינו הגר"א זצ"ל לאיזה אותיות מתכוון לגדולות או קטנות. עכ"ל. ולכן משמע מדבריו שהנוהג כט"ז לפי הבנת האג"מ שפיר דמי שהרי יש ג"פ אשר בצירוף, שהרי עיקר הקפדתו על המנהג להניח פחות מט' יודיין.

פסק הרה"ג משה שאול קליין שליט"א

מתוך מאמרו צורת הסתומה בתפילין בפרשת והיה אם שמע שנדפס בספר "מבית לוי"

וז"ל והט"ז המציא עצה וכו', ועיין במחצית השקל וכו' וז"ל ואני בעניי נבוכתי איך אפשר למעבד כזה לצאת אליבא דכו"ע וכו'.

והנה באמת תמיהת המחצית השקל גדולה עד מאד והרי אף אם עושים סתומה כהרמב"ם שמשייר שיעור פרשה בריש והיה אם שמע והיה פתוחה להרא"ש, הרי כתב רמ"א דיש מכשירין בכלם פתוחות וכן נהגו בכמה מקומות לכתוב פתוחה וא"כ כשרים התפילין מספק ספיקא א' שמא כהרמב"ם שהוא עיקר בהלכה ואף להרא"ש שמא פתוחה כשרה, ואילו תיקון הט"ז לעשות פחות מט' אותיות קטנות א"כ הוה דיעבד דלכתחילה צריך לעשות כשיעור ג"פ אשר ועוד ב' יודיין מפסיקין בין מילות אשר, (ומלשון הפמ"ג משמע ד"א דלא סגי אפילו בדיעבד בט' יודיין רק להלכה ס"ל להכשיר בדיעבד עיי"ש) ומילתא דתמיהה להנהיג הכלל במילתא דדיעבד, (ועיין במק"מ יו"ד ער"ה ס"ק ל"ב דאם עשה כט' אותיות קטנות יש לתקן למעט הכתב עד שיהיה הריוח כג"פ אשר, וכ"כ בד"ק) שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה או"ח סימן י"ב שדעתו שלדעת הט"ז צריך לומר דשיעור ט' אותיות קטנות הם להקל ולא להחמיר מטעם המבואר לעיל, וע"כ צריך להניח חלק בכל צד פחות משיעור ג"פ אשר ובהצטרף יחדיו יהיה שיעור פרשה כד"ן.

ועיין בחזון איש סימן י"ד אות ב' שמסתפק אם כדאי לצמצם שיהיה רק כשיעור אותיות קטנות ונוטה יותר שאין להנהיג כן ועדיף לנהוג כדברי הרמב"ם ולהניח שיעור ג"פ אשר ומריוח בזה הבטחון של שיעור פרשה שזה עיכוב דיעבד.

ובעצם חידושו של הט"ז עיין בשי"ת של הרב בעל התניא סימן א' שחלק עליו והוכיח מב"י ומהרי"א דלא ס"ל כן והוכיח ג"כ מלשונות ראשונים דלא כהט"ז. אבל בגדולי הקדש הצדיק את דברי הט"ז וכ"כ הרבה גדולים כהט"ז, ולדעת הרב ז"ל העושה כהט"ז פסול בין להרמב"ם בין להרא"ש וע"כ ס"ל לעשות כדברי השו"ע, ושוב דקדק שם דבסוף שמע לא יניח שיעור פרשה דאף דלהרמב"ם הוא סתומה כיון שיש שיעור פרשה ריש והיה אם שמע מ"מ הרבה ראשונים לא ס"ל כן וע"כ בסוף שמע שלא יניח כלל או יניח פחות משיעור פרשה, ומ"ש המגיה בשו"ע הרב שהרב ז"ל הנהיג להניח שיעור פרשה בסוף שמע וכן להניח שיעור פרשה בריש והיה אם שמע הוא נגד מ"ש בתשובות ובפשוטות עיקר מ"ש בתשובות וכמ"ש במק"מ.

ומכל הנ"ל נראה דהנהגה הנכונה להניח בסוף שמע פחות מט' אותיות קטנות ובריש והיה אם שמע פחות מג"פ אשר, ובזה אין נפתל ועקש, דהרי בריש והיה אם שמע יש שיעור ט' אותיות קטנות וא"כ להרמב"ם ודאי כשר, ולהט"ז אפשר דכוונתו כדעת האגרות משה שמכלל צד יהיה פחות מט' אותיות גדולות ויוצא בזה, ובסוף שמע שלא יניח שיעור ט' אותיות קטנות לחוש למ"ש הרב ז"ל להחמיר בזה, ושמעתי שהיו מקומות שנהגו כן.

דעת הסופר המפורסם הרה"ג מנחם הכהן דווידוביץ שליט"א י"ם

ממאמרו "בצורת הסתומה בפ' והי' אם שמוע בתפילין"

וז"ל בקיצור הב"י כתב משם ספר התרומה והתוס' דשיעור פ' הוי כשיעור ט' אותיות למשפחתיכם וכ"כ ג"כ המאירי בקרית ספר וכו' ואיך אפשר להקל בדבר מפורש בדברי התוס' וסה"ת בלי ראי' מוכרחת וכן נראה מלשון הרמב"ם וכו' וכן מצאתי בפירוש בב"ש בסדר תיקון תפילין וכו' ומכל הנ"ל נראה דאין לסמוך על ריוח תשעה יודי"ן אלא בדיעבד וכו' דמכניס עצמו לספק תפילין פסולין דאין כאן ריוח כלל וכו' וע"כ כתב בחזון איש דיותר נכון לדקדק דשניהם יחד יהי' כג' פעמים אשר כדי שלא להכניס עצמו בספק שיעור פרשה "שזה עיכוב דיעבד", ובזה התפילין כשרים לכ"ע בדרך ס"ס דהרי הלכה כהרמב"ם והוי סתומה ואם כהרא"ש אולי לא סגי ביודי"ן והוי סתומה גם להרא"ש לדעת הט"ז דס"ל דצירוף מהני, ובפרט דלהרא"ש בהכרח צ"ל דבדיעבד אם עשה פ' והא"ש פתוחה כשר, כמו שנבאר בעזוהי"ת, אבל לדעת הסוכרים דצירוף לא מהני עדיין הוי ספק (כמש"כ בשו"ע הרב) וע"כ כתב החזון איש, ומ"מ אם עשה כדברי הר"מ ג"כ מדה היא ומריוח את הבטחון של שיעור פרשה שזה עיכוב דיעבד עכ"ל.

(ג. דעת רוב האחרונים) אחזור כאן בקיצור על קצת מה שהוכחתי באריכות בקובץ באו"י גליון קלד. הנה המחצית השקל הקשה על הט"ז שאם יש יותר מט' יודי"ן במקום אחד הוי שיעור פרשה דיעבד ופתוחה להרא"ש, ותירץ האג"מ (או"ח ח"א סי' י"ב) דט' יודי"ן אינו שיעור פרשה אלא להקל ולא להחמיר. ויש להביא ראייה להאג"מ מדברי הרמב"ם (פרק ז' סעי' ו' מהל' ס"ת) (והשו"ע שהעתיק דבריו יו"ד סי' רע"ג סעי' ד') וז"ל נזדמנה לו בתוך השיטה תיבה בת עשר אותיות או פחות או יותר ולא נשאר מן השיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדרך אם יכול לכתוב חציה בתוך הדרך כותב, ואם לאו מניח המקום פנוי ומתחיל מתחילת השיטה עכ"ל. ולא הזהירו לנו ובלבד שלא יניח ריוח כט"א קטנות, ע"כ משמע מדבריהם שאין קפידא אפילו הניח יותר מט"א קטנות בסוף השיטה שלא במקום פרשה. וכן מדייק מו"ר הסופר הרה"ג מנחם הכהן דווידוביץ שליט"א (שהרי בתורה התיבות היחידות שיש בהם יותר משמונה אותיות הם תיבת למשפחתיכם ותיבת ובמשארותיך, וחצי מהם יותר מט' יודי"ן). ופשוט הוא שאם יש ריוח כט"א גדולות שלא במקום פרשה דהוי פסול לכו"ע, ועל כן השיעור של ט' יודי"ן אינו שיעור פרשה אלא להקל ולא להחמיר, ובזה תירץ האג"מ קושיית המחצית השקל (בקובץ באו"י גליון קלד הארכתי בנקודה זו), דאע"פ שיש יותר מט' יודי"ן במקום אחד אין אנו מחמירין לומר דהוי פתוחה להרא"ש, ושפיר כתב הט"ז להניח פחות מט"א (גדולות) בכל צד וע"י הצירוף יש ט"א גדולות שהוא שיעור פרשה לכתחילה.

ועוד דפשוטות כוונת הט"ז הוא להניח פחות מט"א גדולות בכל צד דכתב הט"ז וז"ל דפרשה ראשון ושני יתחיל בראש הדף ויסיים בסוף מקום חלק כדי ט' אותיות רק שפרשה השלישי יתחיל ג"כ בראש הדף ויסיים פחות מכשיעור דהיינו פחות מט"א עכ"ל, והט"ז לא חילק לומר בסוף פרשה ראשון ושני להניח ריוח כט"א גדולות ובסוף פרשה ג' להניח ריוח פחות מט"א קטנות. משמע ששניהם שווים. וודאי שאין להניח לכתחילה רק ט"א קטנות בסוף פרשה ראשון ושני שהרי לכתחילה חייב להניח ג"פ אשר, וא"כ משמע שכוונת הט"ז להניח בסוף פרשת שמע ובראש והא"ש פחות מט"א גדולות ולא יודי"ן.

וגם הבית שלמה הבין דכוונת הט"ז הוא להניח פחות מט"א גדולות. וז"ל (במהדו"ב יו"ד ס' קמ"ט) שנמצא טעות בס"ת היינו בתחלת פרשת בא דהיינו בשטה א' נכתב כי אתה אתם בבקשים ויגרש אותם מאת פני ובשיטה שאחריו נכתב פרעה ויאמר ה' אל משה נטה ירך ולא הניח הסופר ריוח בין תיבת פרעה ובין תיבת ויאמר ושם צ"ל ריוח פרעה כי היא פרשה סתומה וכו'...ע"כ בני"ד גרורו רק תיבת פרעה ויגרורו גם שטה העליונה ויראה שיכתוב בה גם תיבת פרעה וגם ישאר ריוח כשיעור חמשה אותיות ובשעת הדחק יוכל להניח פחות כיון שדי בדיעבד בשיעור ט' יודי"ן א"כ בתיבת פרעה עצמה (שנמחק להניח ריוח) יש כשיעור ז' או ח' יודי"ן וכו' עכ"ל. הרי כתב לכתחילה להניח ריוח חמשה אותיות בסוף השיטה שביחד עם הארבע אותיות גדולות של תיבת פרעה שנמחק יהיה ט"א גדולות ורק בשעת הדחק מתיר לסמוך על ט' יודי"ן בדיעבד. וכן משמע מהאמרי שפר וערוך השולחן דכוונת הט"ז באותיות גדולות (ע' בקובץ צט).

ועוד שמוכרח דמהרש"ל גם כתב לעשות סתומה חלוקה פחות מט"א גדולות בסוף שמע ופחות מג' אותיות גדולות בראש והא"ש ובצירוף יחד יהיה ט' גדולות. והיחידים שכתבו מפורש להניח פחות מט' יודי"ן הם הפמ"ג הקסת הסופר והמלאכ"ש והמקדש מעט, אבל שאר האחרנים שפסקו לעשות סתומה חלוקה כשיטת הט"ז יש להוכיח דכוונתם להניח פחות מט' גדולות ואכמ"ל (והם המהר"ם פדוואה, הרמ"ע מפאנו, מהרש"ל, הבני יונה, הגר"א, בית שלמה, דעת קדושים, החת"ס שכתב בשות יו"ד סי' רנ"ד וז"ל דברי הט"ז דברי א"ח וכו' והוא פשוט ונכון עכ"ל וכן רעק"א ת' סי' ה' ושו"ת נוב"י ת' סי' ק"ע, והאג"מ). ע"כ שיטת הפמ"ג והקסת הסופר שכתבו להניח דוקא פחות מט' יודי"ן בכל צד הוי מיעוט מתוך הרוב, ובפרט שהמחצית השקל מתנגד לשיטתם משום חסרון בשיעור פרשה וגם דשיטתם מתנגד בצורה קיצוני לגמרי לדעת הרמ"א ומ"א ושערי תשובה והמקורות למנהג אשכנז שהם פסקו להתרחק מחשש לבא לידי תקלה בריחוק גדול. ואין לומר שגם המ"ב מניו עם הפמ"ג והקסת הסופר, אע"פ שנכון שהוא פירש כוונת הט"ז בפחות מט' יודי"ן, בכל זאת המ"ב לא פסק לנהוג כן שהרי כתב שם בבאיור הלכה וז"ל אין למנוע הנהגה כהט"ז עכ"ל. וגם אין לומר שהגר"א מניו אתם שהרי כתב הרה"ג משה שטרנבוך שליט"א ראב"ד בד"ץ העדה חרדית י-ם (בספרו סת"ם כהלכתו), ז"ל וכן מתלמידי הגר"א זצ"ל (שהחזיק בשיטת הט"ז) נבוכו האיך להתנהג, שלא ביאר רבינו הגר"א זצ"ל לאיזה אותיות מתכוון לגדולות או קטנות. עכ"ל.

יוצא לנו דחוץ מהפמ"ג קסת הסופר מלאכ"ש ומקדש מעט כל האחרונים כתבו שצריכים לכתחילה להניח כג"פ אשר בין שמע לבין והא"ש, על כן פשוט הוא שזהו דעת רוב האחרונים.

(ד. המנהג הוא כט"ז) ואם תאמרו שהמנהג כהפמ"ג והקסת הסופר, שהרי הקסת הסופר העיד שזה מנהגינו, יש להשיב שאינו מוכרח דכוונת הקסת הסופר שהמנהג כהפמ"ג, שהרי הקסת הסופר כתב להניח פחות מט' אותיות (יודי"ן), ושם תיבת יודי"ן בסוגריים, ובלשכת הסופר ס"ק ה' הסביר דשיטת הט"ז הוא להניח פחות מט' אותיות, ואינו מפורש גדולות או קטנות (וע' קסת הסופר סי' כ"ז סק"ב שכתב שבמוזוזה אפשר לקיים שיטת הט"ז בפחות משיעור ג"פ אשר בכל צד), ומשום קושיית המחצית השקל פסק הקסת הסופר בתפילין לפי הפמ"ג, וכתב לכן הגהתי יודי"ן בסוגריים, ולכן מה שכתב הקסת הסופר "שהוא מנהגנו" יש לומר שאינו מתכוון על (יודי"ן) בסוגריים, אלא דכוונתו שהמנהג הוא לעשות סתומה חלוקה, דהיינו לחלק הריוח הפסק פרשה לשני מקומות לאפוקי שיטת המחבר ומ"א שהביא הקסת הסופר בסיף הקודם דלשיטתם יש להניח כל הריוח במקום אחד. (וכן משמע ממה שכתב הקסת הסופר בדיני תפילין דרבינו תם סי' כ"ו וז"ל ופרשה והא"ש שאנו נוהגין בתפילין של רש"י לעשותה בסתומה חלוקה וכו' עכ"ל. דהיינו שהמנהג היה לחלק הריוח פרשה לשני מקומות, ולא דוקא פחות מט' יודי"ן אלא חלוקה לאפוקי שיטת המחבר ומ"א). ועוד דאילו המנהג היה להניח דוקא פחות מט' יודי"ן לא

היה צריך להקטת הסופר לשים תיבת (יודי"ן) בסוגריים, שהרי לא כתוב בקסת הסופר שיטת זו בשם הט"ז, אלא אחרי שהביא שיטת המחבר ורמ"א כתב שיטה זו בשם יש אומרים, ואילו המנהג היה להניח פחות מט' יודי"ן, במקום לשים תיבת יודי"ן בסוגריים היה לו רק לציין בלשכת שהמנהג הוא לפי פסק הפמ"ג. ולכן יש לומר דמשמעות הקסת הסופר הוא להפך שלא היה המנהג כפמ"ג אלא כט"ז (בריוחים פחות מט' אותיות גדולות). אמנם יש לדחות שהרי הקסת הסופר וגם הפמ"ג לא מצאו במה לתרץ קושיית המחצית השקל על הט"ז שאם יש יותר מט' יודי"ן במקום אחד הוי פתוחה להרא"ש, לכן אע"פ שאינו מפורש בט"ז בכל זאת יש לומר שהקסת הסופר הבין דמוכרחים לומר דכוונת הט"ז הוא להניח פחות מט' יודי"ן בכל צד, וממילה מה שכתב הקסת הסופר "וכן הוא מנהגינו" כוונתו דוקא פחות מט' יודי"ן. ויש לומר שזהו פשוט דברי הקסת הסופר, והסיבה שהוא שם תיבת יודי"ן בסוגריים הוא משום דתיבת יודי"ן אינו מפורש בט"ז. אך לענ"ד דוחק גדול לפרש הט"ז לפי אותיות קטנות מכל הסיבות שערכתי בקובץ (גליון קלד ע' קא-קב). ועוד הבית שלמה וערוך השולחן יוכיחו, שהם חיו שנים רבים אחרי הקסת הסופר והעידו דהמנהג כט"ז לפי אותיות גדולות (ולא יודי"ן), ע' קובץ (גליון קלד ע' צט).

הנה הבאנו (קובץ באו"י גליון קלד) הרבה תמונות מתפילין ישנים כתובים עם ריוחים יותר מט' יודי"ן בסוף פרשת שמע ולפני והא"ש, דהיינו שהמנהג כט"ז לפי אותיות גדולות הוא זה שהיה פעם המנהג הנפוץ בכל ארץ אשכנז, ולא כמו אלו שנוהגו פחות מט' יודי"ן בכל צד. ועוד שיש גם היום הרבה גדולי דורינו שפוסקים לכתחילה לנהוג כט"ז לפי אותיות גדולות, והם: בקנטרס לקט הלכה על המ"ב כתב הרה"ג שמואל דוד הכהן גרוס שהגר"ש וואזנר נהג להורות כמנהג הט"ז לפי אותיות גדולות לכתחילה. ושמעתי מהרה"ג משה שאול קליין שליט"א מבני ברק שגם הוא פוסק כן, וגם הרה"ג שמואל דוד הכהן גרוס שליט"א רב דחסידי גור אשדוד, והרה"ג נפתלי הירש פרנקל שליט"א חבר בד"ץ העדה חרדית י-ם, והרה"ג ישראל בלסקי שליט"א מו"צ ישיבת תורה ודעת ניו יורק גם אמר לי שלכתחילה עושים כהט"ז והעיקר שיהיה ג"פ אשר בין פרשה לפרשה.

ה. אינו כדאי להפסיד שיעור פרשה של לכתחילה ויהיה התפילין כשרין רק בדיעבד גם להרמב"ם וגם להרא"ש רק בשביל הלכתחילה של סתומה לשיטת הרא"ש, ובפרט דדעת הרמב"ם העיקר) הנה יודע איך שהמפרשים התקשו למה הרמב"ם פוסל בתפילין שבו פרשת והא"ש פתוחה אחרי שהגמרא מכשיר אותו פתוחה במזוזה. ותירץ הב"י דכיון דבשאר הפרשיות אם שינה מפתוחה לסתומה פסול וע"כ אפשר דלא פלוג. אך המהרש"ל ודרכי משה דחו תירוצו, ונדחקו לומר דאין כוונת הרמב"ם לפסול בתפילין, וגם דבריהם רחוק ממשמעות הרמב"ם. והנה דברתי עם הרה"ג פסח הלוי מילר שליט"א בעינין הזה, והוא חידש לי יסוד נפלא שהוא גילה, ויסוד הזה מתרץ הקושיה הזו על הרמב"ם ומאיר ומברר הסוגיא בכלל, וגם יוצא מזה נפקא מינה חשובה להלכה.

הנה לפי הרמב"ם סתימת ופתיחת הפרשה ניכר מתוך הפרשה עצמו בלי לדעת מה יש בפרשה לפניו, דהיינו שהרמב"ם כתב דפתוחה לעולם מתחלת בתחלת השיטה וסתומה לעולם מתחלת באמצע השיטה, וע"כ פשוט הוא דאם פרשת והא"ש מתחלת בתחילת השיטה הוי פתוחה ואם באמצע השורה הוי סתומה. ובמזוזה אע"פ שהוא ניכר שהוא פתוחה כאשר הוא מתחלת בתחילת השורה בכל זאת הגמרא מכשיר אותו כי בס"ת אינו סמוכה לפרשת שמע, ויש לומר דטעם הקולא הזו (לדעת הרמב"ם שסובר דקולא זו רק למזוזות ולא לתפילין) משום שבמזוזה חייב להיות שני הפרשיות בקלף אחד, ולכתחילה צריך שני הפרשיות גם להיות בעמוד אחד (וי"א דגם זה לעיכובא), ומשום כן דנין על ההפסק פרשה לפני והא"ש ביחס לפרשה לפניו שהרי הם קשורין במציאות, וע"כ אין הפתוחה פוסל כי גם אילו פרשת והא"ש היה סתומה אינו כמו בתורה כי בתורה אינו סמוכה לפרשת שמע ואינו המשך ממנה, כי בתורה יש הרבה הפסקות בניהם גם סתומות וגם פתוחות. אך בתפילין כל פרשה חייב להיות בעמוד בנפרד, ואפילו בתפילין שביד שיש מצוה שיהיה ד' פרשיות בקלף אחד אין זה לעיכובא, ועל כן דנין ההפסק פרשה לפני והא"ש בלי קשר לאיזה פרשה נמצא לפניו, כי אינם קשורים בתפילין כמו במזוזה, וכיון שפרשת והא"ש עומד בעצמו שייך להיות בצורה שהוא בתורה וע"כ פסק הרמב"ם שחייב להיות סתומה בכדי לא לסתור צורתו בתורה (ואין להשוות למזוזה ששם הוא בהכרח לא כמו בתורה כנ"ל). מה שאין כן לשיטת הרא"ש שלשיטתו פרשה שמתחיל בתחילת השורה יכול להיות גם פתוחה וגם יכול להיות סתומה, שהרי אם הפרשה הקודם סיים בעמצא השיטה התחתונה והניח ריוח פרשה חלק עד סוף השיטה כאשר מתחילין בראש השיטה הבא הוי פתוחה, ואם הניח שורה שלמה חלק בין פרשה לפרשה כאשר מתחילין בראש

השיטה הוי סתומה, וע"כ אפילו עשה אותו פתוחה בתפילין כמו שאר הפרשיות בתפילין שמתחילין בראש השיטה אינו סותרת צורתו בתורה, שהרי בתפילין כל פרשה עומד בנפרד וצורתו שייך להיות גם סתומה אילו היה שורה שלמה חלק לפניו, וההפסק פרשה פתוחה שקיים במציאות לפניו אינו מכריח אותו להיות פתוחה אפילו בתפילין שביד שהרי אפשר לחתוך הקלף ולהפריד הפרשיות, ואפילו שייך להצמיד עליו פרשה אחרת של שמע עם השיטה התחתונה כולו חלק ויהיה פרשת והא"ש סתומה, וע"כ לשיטת הרא"ש הסתומה של פרשת והא"ש אינו לעיכובא.

ויוצא לנו נפקא מינה גדולה להלכה, שהרי הרמ"ע מפאנו והט"ז כתבו שהלכה כרמב"ם דהסתומה לעיכובא בתפילין אע"פ שאינו לעיכובא במזוזה, והיה מקום לחשוב שאע"פ שדעת הרא"ש להכשיר בדיעבד בפתוחה בכל זאת אין לחוש לדעתו בדין זה, וכדאי להתאמץ לעשות פרשת והא"ש סתומה לכו"ע (דהיינו גם שיטת הרמב"ם בצורת הסתומה וגם לשיטת הרא"ש בצורת הסתומה) אפילו אם נפסיד שיעור ריוח פרשה של לכתחילה. אך אחרי שלמדנו היסוד הגדול של הרה"ג פסח מילר יוצא לנו שרק לשיטת הרמב"ם שהסתומה ניכר בהפרשה עצמו הוא לעיכובא אבל לשיטת הרא"ש דצורת הסתומה אינו ניכר בפרשה עצמו מה היא אין שום חשש לפסול, וע"כ אע"פ שכדאי להשתדל שיהיה סתומה לכו"ע, בכל זאת אינו כל כך כדאי עד שנעשה שיחסר משיעור פרשה ולגרום שיהיה בגדר בדיעבד גם להרמב"ם וגם להרא"ש מחמת שיעור פרשה, אלא מספיק לעשות כמו שכתב האג"מ בט"ז, דהיינו לעשות סתומה חלוקה עם ג"פ אשר בין פרשה לפרשה, כי הסתומה זו ודאי לכתחילה להרמב"ם, ולהרא"ש יש לומר שהיא גם סתומה (וכשר לכתחילה) לפי הפוסקים דט"א גדולות לעיכובא וגם לפי הפוסקים דט"ו וידי"ן אינו שיעור פרשה אלא להקל ולא להחמיר (כמו שהסביר האג"מ), ואפילו אם הדין עם הפוסקים שסוברין דט"ו וידי"ן הוא שיעור פרשה גם להחמיר הרי אין הפתוחה פוסל לשיטת הרא"ש כנ"ל.

אך אם יהיה שיעור ריוח פרשה בראש פרשת והא"ש, יוצא דלשיטת הרא"ש יהיה פתוחה בהכרח בלי שום קשר לאיך הפרשה הקודם מסיים, ובצורה כזו אפשר דיש מקום לחשוש לפסול. והקולא הנ"ל הוא רק כאשר פרשת והא"ש מתחלת בראש השיטה והפתוחה הוא רק מחמת הצורה שסיים בו פרשת שמע לפניה. ועל כן מי שחושש דשיעור ט' וידי"ן הוי שיעור פרשה גם להחמיר (ולא כמו שכתב האג"מ) יצטרך להניח פחות מט' וידי"ן בראש פרשת והא"ש, אך בסוף פרשת שמע יכול להניח יותר (בכדי שיהיה ג"פ אשר בצירוף), כי אפילו אם תמצא לומר דט' וידי"ן הוי שיעור פרשה גם להחמיר וע"כ יהיה פרשת והא"ש פתוחה, בכל זאת הפתוחה אינו ניכר מתוך פרשת והא"ש עצמו שהוא בעמוד בנפרד ושייך לחתוך אותו מהפרשה הקודם כנ"ל ואין פתיחה זו פוסל. ואם תמצא לומר דט' וידי"ן אינו שיעור פרשה, או עכ"פ אינו שיעור פרשה להחמיר יוצא דפרשת והא"ש הוי סתומה גם לשיטת הרא"ש ולכן מבחינת צורת הפרשה הוי לכתחילה לכו"ע, וגם לכתחילה לכו"ע מבחינת שיעור ריוח פרשה של ג"פ אשר. ועוד יש לומר דזהו ממש כוונת הט"ז להניח קצת פחות מט' גדולות בסוף שמע ורק מעט ריוח בראש פרשת והא"ש שהרי כתב הט"ז וז"ל (שהמצאתו) ממש כמנהג שלנו (מנהג אשכנז, דהיינו להניח ט' גדולות בסוף שמע ולהתחיל והא"ש בראש השיטה) רק שהוצרכנו להרחיק בראש הפרש' ד' קצת עכ"ל.

והנה אפילו הפוסקים שממליצים לכתחילה לנהוג כהפמ"ג, בכל זאת הם מתירין גם לנהוג כט"ז לפי האג"מ, שהרי הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א, כתב בספרו משנת הסופר על מה שפסק הקסת הסופר להניח פחות מט' וידי"ן וז"ל (סי' כ' ס"ק כ"א) אף דעי"ז גם בצירוף שתי המקומות יחד אין בו שיעור של ג"פ אשר, מ"מ כיון דמעיקר הדין קיי"ל דשיעור פרשה הוא ט' וידי"ן יש לעשות כן, כדי לצאת חובת פרשה סתומה אליבא דכו"ע, אבל בשו"ת אג"מ כתב שכוונת הט"ז בהמצאתו לעשות פחות מט' אותיות מכל צד, היינו אותיות גדולות עכ"ל. וכתב עוד שם בס"ק י"ט דיש נוהגים כהאג"מ ובצירוף יחד נמצא ג"פ אשר. והרה"ג פרידלנדר שליט"א, ראש מכון משמרת סת"ם י-ם פוסק (כמו שקיבל מהגאון הרב אלישיב שליט"א), כמו שכתב הקסת הסופר, דהיינו שחזן למי שיש לו מנהג אחרת, לכתחילה יש לנהוג כהפמ"ג. אמנם שאלתי אותו למי שאין לו מנהג מסוים, ורוצה לנהוג כמו הבנת האג"מ בט"ז האם מותר לו לכתחילה לנהוג כן. והרב ענה לי שמותר לו, ובטח שאפשר לסמוך על האג"מ, ועוד שהתפילין נחשבים כשרין לכתחילה. ושאלתי עוד אם למי שאין לו מנהג מסוים ואינו רוצה לנהוג כהקסת הסופר, ורוצה לדעת דעת הרב, האם לנהוג כהמחבר - שו"ע הרב או האם לנהוג כהבנת האג"מ בט"ז. וענה לי הרב שהוא יכול לנהוג כהאג"מ.

ולסיכום הרי קיים מנהג כט"ז לפי אותיות גדולות, ומותר לכו"ע לנהוג כן, והתפילין כשרין לכתחילה, והעידו הבית שלמה והערוך השלחן שכן נתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל, וגם היום יש פוסקים שממליצים כן לנהוג, ועל כן למי שאין לו מנהג כהפמ"ג קשה לכתחילה לנהוג כשיטתו להניח ריוחים פחות מט' יודי"ן בכל צד שהרי יש כל כך הרבה עוררים נגד שיטה זו כי התפילין כשרין רק בדיעבד משום חסרון בשיעור פרשה, מלבד החששות לבוא לתקלה.

קלמן יונתן הרשלג

מצורף בזה העתק מתוך מכתבי הרבנים שליט"א בענין מאמרי בגל' קלד

מתוך מכתב הגאון רבי שמואל אויערבאך שליט"א

ב"ה, ירושלים יום ראשון ב' אב לסדר שקוראים הואיל משה באר את התורה וכו' שנת תשס"ח
"...וכאשר העלה במאמרו החשוב המקיף והמעמיק בגופי תורה באופן כתיבת הפרשיות בתפילין,
ואשר נחלקו בזה כידוע גדולי עולם, וגם רבה המבוכה בזה, ומע"כ הרה"ג הנ"ל שליט"א עושה בזה
מלאכה גדולה עם חכמה רבה להאיר להעיר הלכה חמורה זו..."

שמואל באאמו"ר גאון ישראל

מוה"ר שלמה זלמן זללה"ה אויערבאך

מתוך מכתב הרה"ג רבי שמאי קהת הכהן גראם שליט"א

מו"צ דקהל מחזיקי הדת דחסידו בעלזא בא"י

בס"ד ניסן תשס"ח

"...וגם לרבות ראיתי המאמר שכתב בענין שיעור של פרשה שצריכים להשאיר בין שמע לזהיה אם
שמוע, שביור בטטו"ד כל השיטות ועשה סמוכים לאלו שנהגו להשאיר שיעור ט' אותיות, אותיות יודין
בכל צד. ואלו ואלו דברי אלקים חיים, ויש להם מקור בהלכה, וראיתי כמה כתבים ישנים שכתבו כן..."
הכו"ח לכ' היגעים בתורה ומבררים שמעתי' להלכה

שמאי קהת גראם הכהן

מתוך מכתב הרה"ג רבי שמואל דוד הכהן גרום שליט"א

ראש כולל בית ישראל רב חסידו גור - אשדוד

ב"ה י"ט תמוז תשס"ח

"...והנה בעצם דבריו אם כי אינני כעת בענין זה אבל לענ"ד נראה שכדברי האג"מ יש עדיפות לעשות
שיהי' בכל צד ט' אותיות קטנות וביחד יהי' ג"פ אשר. הן מטעמו של האג"מ שלכתחילה שיעור פרשה
ג"פ אשר. והן כדי לצאת את דעת שו"ע הרב שסובר שאם אין שיעור פרשה במקום אחד פסול. ואם יש
לנו שיעור ט' אותיות קטנות במקום אחד גם לשיטתו יהי' כשר. והראיות שהבאת הן חזקות. וקצת צ"ע
על הבית שלמה שהבאת שמדבריו משמע שהבין גם כן כמו שציטטת את דבריו ביו"ד ומצד שני באו"ח
ס"ח האריך לחלוק על שו"ע הרב. ולא הזכיר שאם משאירים כדי ט' אותיות קטנות גם לדבריו כשר.
עכ"פ מסתבר שדרך זה יש בה עדיפות אך המנהג כנראה לא הי' כך וצ"ע. כך נלע"ד והשי"ת יצילנו
משגיאות..."

בברכת הצלחה ביקרא דאורייתא

שמואל דוד הכהן גרום

בשיטת המ"ז בכתיבת תפילין

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל שלום וברכה!

בקובץ כסלו טבת ס"ח כתב הרב יונתן הרשלג שליט"א מאמר ארוך בענין פתוחות וסתומות ושיטת הט"ז בזה ומסקנתו ששיטת הט"ז לפי אותיות קטנות יש בזה חשש פסול. ולפי שדבר זה הוא כנגד רוב מנין ובנין חכמי ישראל ה"ה המהרש"ל בסימן ט"ז בסופו. ומהר"ם פדוואה סימן נ"ו. והנודע ביהודה תנינא יו"ד סימן ק"ע, והגר"א בביאורו באו"ח סי' ל"ב סעיף ל"ו, ומרן החת"ס [ביו"ד בנ"ד שכתב וז"ל ומש"כ מעלתו לפקפק על המצאתו של ט"ז. דברי ט"ז דברי אלקים חיים מיוסדים על אדני פז והוא פשוט ונכון עכ"ל], והגרע"א [בתשובה תנינא סימן ה'] והקסת הסופר [סימן כ'סעיף ו' ובלשכ"ה ס"ק ה'] ומהר"י אסאד או"ח סי' י"ג שהביא שאין לזוז מהמנהג ושכן פסק מהר"ם בנעט, [וממילא נהגו כן בכל אונגריין ע"פ החת"ס ומהר"ם בנעט ומהר"י אסאד, וכן היה בתפילין של מרן החת"ס עצמו כפי שהיה בצילום הפרשה אצל הרה"ח ר' ישראל חיים האס זצ"ל] וכ"כ הבית שלמה או"ח סימן ח' [מגדולי רבני גאליציא לפני כ-150 שנה] שכן המנהג בכל גלילותינו כהט"ז והפמ"ג. והמ"ב ל"ב ס"ק קס"ד. לכן אמרתי לעיין קצת בשורש הענין והמחלוקת וזה החלי.

הגמ' ירושלמי מגילה פ"א הל' ט' [דף י"א-ע"ב] פתוחה מראשה סתומה. פתוחה מסופה פתוחה. מיכן ומיכן סתומה. ובקרבן עדה שם פתוחה מראשה שהניח חלק בראש השיטה כשיעור ג' אותיות ואח"כ התחיל לכתוב היינו צורת פר' פתוחה. פתוחה מסופה שסיים באמצע שיטה והניח בסוף כשיעור ט' אותיות והתחיל לכתוב בתחילת שיטה שניה זו היא פר' פתוחה. פתוחה מכאן ומכאן, כשתצטרף מה שהניח בסוף שיטה ובתחילת שיטה יהיה שיעור ג' אותיות זו סתומה היא, ע"כ.

והרמב"ם פ"ח מהלכות ס"ת הלכה א' והלכה ב' פרשה פתוחה יש לה שתי צורות. אם גמר באמצע השיטה מניח שאר השיטה פנוי ומתחיל בפרשה שהיא פתוחה מתחילת השיטה השניה. במה דברים אמורים שנשאר מן השיטה ריוח שיעור תשע אותיות אבל אם לא נשאר אלא מעט, או אם גמר בסוף השיטה מניח שיטה שניה בלא כתב ומתחיל הפרשה הפתוחה מתחלת שיטה השלישית. - פרשה סתומה יש לה שלש צורות. אם גמר באמצע השיטה מניח ריוח כשיעור ומתחיל לכתוב בסוף השיטה תיבה אחת מתחלת הפרשה שהיא סתומה עד שימצא הריוח באמצע, ואם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הריוח כשיעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת יניח הכל פנוי ויניח מעט ריוח מראש שיטה שנייה ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע שיטה שנייה. ואם גמר בסוף השיטה מניח מתחלת שיטה שנייה כשיעור הריוח ומתחיל לכתוב הסתומה מאמצע השיטה. נמצאת אומר שפרשה פתוחה תחלתה בתחלת השיטה לעולם ופרשה סתומה מתחלת מאמצע השיטה לעולם עכ"ל.

ודעת הרא"ש [בהלכות קטנות סוף מנחות אות י"ג] עפ"י מסכת סופרים¹. [במה שנוגע לענייננו] ג' מחלוקת (1) אם השאיר בתחילת השיטה נקראת פתוחה [היפך מדעת הרמב"ם, ובירושלמי גורס להיפך עיי"ש]. (2) אם השאיר שיטה שלימה הוי פרשה סתומה. [ג"ז היפך מדעת הרמב"ם - אך אם השאיר ב' שיטת גם לדעת הרא"ש הוי פרשה פתוחה וכמו בין חומש לחומש [כ"כ האחרונים]. (3) לדעת הרא"ש

1 וז"ל מסכת סופרים סוף פ"א איזהו פתוחה כל שלא הניח בראש השיטה, ואיזהו סתומה כל שהניח באמצע השיטה. וכמה יניח בראש השיטה ותהא נקראת פתוחה כדי לכתוב שם של שלש אותיות. וכמה יניח באמצע השיטה ותהא נקראת סתומה כדי לכתוב של שלש אותיות. גמר כל הפרשה בסוף הדף [היינו בפר' סתומה כ"כ המפרשים] ישייר שיטה אחת למעלה. ואם שייר מלמטה כדי לכתוב שם של שלש אותיות מתחיל למעלה. ע"כ.

ובהגהות הגר"א כותב שם שהרמב"ם גורס במס' סופרים איזו פתוחה היא פתוחה כל שהתחיל מראש השיטה. וכמה יניח בסוף השיטה ויתחיל בראש השיטה ותהא נקראת פתוחה כדי לכתוב שלש אותיות גמר הפרשה בסוף השיטה משייך שיטה אחת [היינו פר' פתוחה]. גמר בסוף הדף מניח שיטה אחת בתחלת הדף, ואם נשארה שיטה בסוף הדף מתחיל מתחלתו ואיזו היא סתומה כל שהניח באמצע השיטה וכמה יניח באמצע השיטה ותהא נקראת סתומה שלש תיבות של שלש אותיות וכן בביאורו בשו"ע מפרש דברי הרמב"ם לגר' זי.

שיעור פרשה ג' אותיות - לפי הגירסא שלפנינו במס' סופרים ולדעת הטור בפר' פתוחה כדי ט' אותיות ופרשה סתומה כדי ג' אותיות. [ובתוס' מנחות ל"ב ע"ש דעת ר"ת פתוחה כמו תיבת למשפחותיכם וסתומה כדי ב' אותיות]².

ופסק בשו"ע יו"ד רע"ה דלכתחילה לחשוש הן לדברי הרמב"ם והן לדברי הרא"ש. ובס"ת בפ' פתוחה משאיר חלק בסוף השיטה כדי ט' אותיות ומתחיל בתחילת השיטה למטה שזה הן להרמב"ם והן להרא"ש פר' פתוחה [חוץ מלסידור קדמונים שהובא בתוס' וברא"ש שלא נפסק להלכה] ופר' סתומה משאיר חלק באמצע השיטה שזה ג"כ כשר לכו"ע, וברמ"א שם כתב דכשא"א לכוין לכו"ע לא יסור מדברי הרמב"ם בזה כי עליו סכמו האחרונים וכתבו שדבריו הם עיקר. ע"כ.

והנה בג' פרשיות שבתפילין עושים אליבא לכו"ע פר' פתוחה, היינו דמשאיר בסוף פר' קדש כדי ג' אותיות ומתחיל פר' והיה כי יבאך בתחילת השיטה, אך בפר' והיה אם שמע א"א לעשות אליבא לכו"ע כמו בס"ת, כיון שצריך להתחיל בשיטה חדשה ואם ישאיר כדי ג' אותיות בתחילת השיטה כשר לדעת הרמב"ם אך לדעת הרא"ש הוי פר' סתומה. ע"כ לדעת המחבר עושים כדעת הרמב"ם ומשאיר כדי ט' אותיות בתחילת והא"ש דא"א לצאת לכו"ע והעיקר כהרמב"ם.

והט"ז המציא אופן שיהיה כשר לכו"ע באופן שישאיר פחות משיעור פר' בסוף שמע ופחות מט' אותיות בתחילת והא"ש ובוה יוצא אליבא לכו"ע הן להרמב"ם כיון שמניח מעט ריוח, ובאופן הב' של פרשה סתומה כתב הרמב"ם שאם הניח מעט ריוח [שיש ריוח בפרשה הקודמת] הוי סתומה [ודעת הפמ"ג בזה שאפילו אות אחת או שתיים כבר הוי פרשה סתומה ודעת המאמר מרדכי דדוקא בג' אותיות כעין תיבת אשר דהיינו כ-6 וויס עיין מ"ב ס"ק קס"ב] והן להרא"ש דכיון דאינן כאן במקום אחד שיעור פרשה לא הוי פתוחה. וכתב הט"ז דאינן להשאיר בפרשת שמע כשיעור פרשה דאף דלדעת הרמב"ם הוי פרשה סתומה [כיון דהתחיל בפנים] אך לדעת הרא"ש הוי פרשה פתוחה. [ובזה חולק על המהרש"ל שכתב לעשות באופן הנ"ל וכדלקמן].

וכדברי הט"ז פסקו רוב מנין ובנין האחרונים וכדלעיל בהקדמה. אך השו"ע הרב בעל התניא לאחר שבשו"ע סעיף ל"ב ס"ק כ"ו לא הכריע בין דעת הט"ז לדעת המחבר השו"ע. - ובתשובות בסוף יו"ד סימן א' כתב דלדעת הרמב"ם יש לחשוש שאין שייך צירוף בין שני מקומות ופסול לדעת הרמב"ם.

ומש"כ המהר"ם פדוואה בשם הסמ"ג והסמ"ק בהלכות מזווה ששייך צירוף בכה"ג ומקור הדברים מירושלמי מגילה פ"א ה"ט פתוחה מכאן ומכאן סתומה [והיינו מקור שיטת הט"ז וההולכים בשיטתו] מפרש השו"ע הרב דהיינו דוקא במזווה וסוברים שאין דין פרשה במזווה רק היכר בעלמא לפי שאין סמוכים בתורה. עכ"ל.⁴

2 התוס' מנחות ל"ב והרא"ש מבאים בשם ר"ת ע"פ סידור קדמונים שאם נשאר בסיום הפרשה עד סוף השיטה כדי ג' תיבות של ג' אותיות זו היא פתוחה (זה לכו"ע) ואם לא נשאר עד סוף השיטה כשיעור הזה מניח שיטה אחת חלק ומתחיל בשיטה ג' (זה כהרמב"ם) וסתומה כל שכתב בתחילת שיטה ובסוף שיטה ומניח חלק כדי לכתוב שתי אותיות או יותר. ובתוס' שם מביא בפר' פתוחה שיעור למשפחותיהם. והטור ביו"ד רע"ה הקשה שזה הוי כדי י' אותיות ותירצו האחרונים דא"ו י' הוי ביחד כמו אות גדול וא"כ הוי ביחד כדי ט' אותיות.

3 בתחילת התשובה כתב בהקשות על הט"ז ממה שכתב הטור יו"ד רע"ה בענין פר' סתומה שאם נשאר בסוף השיטה פחות מכשיעור יניח שיטה שניה חלק ויתחיל בשיטה ג' דהוי סתומה לדעת הרא"ש, ולמה לא כתב שישאיר קצת מקום בתחילת השיטה השניה וביחד יהיה שיעור פרשה לדעת הט"ז. ובאמת גם בפמ"ג הקשה כן. אך הגדולי הקדש תירץ שהטור חושש לדעת המרדכי וסה"ת שאם משאיר בסוף שיטה כשיעור פרשה גם אם נשאר בתחילת פר' הב' שיעור פרשה הוי פר' פתוחה, והרי מוכח לומר כן דהרי הטור מיירי שרק לא נשאר מקום לשיעור פרשה ועוד תיבה אחת אך שיעור פרשה יש בה ואם יתחיל בתחילת השיטה מיד הוי פרשה פתוחה, וא"כ לא שייך בכלל לענין צירוף פרשיות. והוא נכון מאוד למתבונן.

4 לכאורה צ"ע דגם בתפילין שייך אותו הטעם דגם שם מיירי לגבי פר' שמע והא"ש שאין סמוכין בתורה. וצ"ל דס"ל דבתפילין כיון ששני הפרשיות הראשונות פתוחות דוקא ה"ה פרשיות האחרונות וכע"ז כתבו האחרונים, ובאמת דעת רוב הפוסקים שגם במזווה צריך שיעור פרשה [ולפחות ג' וג' אותיות גדולות] כן דעת השו"ע יו"ד רפ"ח י"ג. והש"ך שם וקה"ס ומ"ב והגר"א, והגידולי הקדש הביא מכאן ראיה מדברי

והאחרונים מאריכים ליישב קושית השו"ע הרב ה"ה הבית שלמה [לרבי שלמה מסקאלא] באור"ח סימן ח' והקה"ס (בלשכ"ה סי' כ' ס"ק ה') ותוכן דבריהם שיסוד דברי הט"ז ששייך צירוף כבר כתב המהרש"ל ומוכיח כן מדברי הירושלמי הנ"ל מכאן ומכאן שתומה, ומהרש"ל הביין בסמ"ג וסמ"ק שאינו דין מיוחד במזוזה אלא בשיעור פרשה, והקה"ס כותב שהשו"ע הרב לא ראה דברי המהרש"ל, וכ"כ המקדש מעט ל"ה ס"ק קנ"א, וגידולי הקדש ס"ק מ"א דהשו"ע הרב לא ראה דברי המהרש"ל [ולא יפלא הדבר דגם הבית שלמה בתשובה הנ"ל אחר שהאריך כתב בסוף התשובה שלאחר כמה שנים באה דברי המהרש"ל בתשובה וכו'] וכן הנוב"י בתשובה ח"ב סימן ק"ע לגבי ס"ת שטעה הסופר והשאיר שיעור פר' פתוחה בסוף העמוד וכתב שם שישאיר פחות מט' אותיות למטה וג' אותיות למעלה וכדעת הט"ז עיי"ש.

והנה בקובץ הנ"ל כתב הרב הנ"ל שגם העושים כדעת הט"ז, לדעת הבית שלמה ועוד פוסקים צריך לעשות לפי אותיות גדולות [ממילא יוצאים גם דעת הרמב"ם לפי אותיות קטנות]. הנה המחצית השקל כבר מקשה על הט"ז דאין נעשה אם נשאיר אותיות גדולות הוי פתוחה לפי הרא"ש ואם אותיות קטנות הוי רק דיעבד ולא הכריע, והפמ"ג כתב לעשות אותיות קטנות עיי"ש וכ"כ רוב האחרונים הנ"ל ופירשו שאין הכוונה של דיעבד שגם אחר הכתיבה הוי דיעבד אלא שלכתחילה כשאפשר יש לעשות כדי ג' פעמים אשר, אך כשא"א הוי כלכתחילה, ובפרט בפר' שתומה. ובאמת האחרונים [קה"ס וגדולי הקדש] צירפו גם דעת הרא"ש והטור שבפרשה שתומה די בג' אותיות. ובאמת המהרש"ל בתשובה סימן ל"ז⁵ להשאיר פחות מכדי ט' אותיות בסוף שמע ובתחילת והא"ש כדי ג' אותיות, אך לא בגלל שסובר שאין צירוף דאדרבה הוא עצמו הביא שם מהסמ"ג בשם הירושלמי הנ"ל דמועיל צירוף, אלא לחשוש לשיטת מ"ס וסידור קדמונים ולכן השאיר פחות מכדי ט' אותיות בסוף שמע, והט"ז אינו חושש לזה רק להרא"ש ורמב"ם. והבית שלמה בתחילה הביא דעת השו"ע הרב מה שמקשה על הט"ז וכתב ע"ז ואני בעניי לא מצאתי מפורש בשום אחר מהפוסקים שיחלוק ע"ז בהדיא. וכו' ובסוף כותב דמי שחושש לשו"ע הרב היה עדיף לעשות כהמרש"ל בסוף שמע פחות מכדי ט' ובתחילת והא"ש כדי ו' אותיות עיי"ש - אך לומר שהבית שלמה כותב לעשות בתחילת והא"ש כדי ט' אותיות, בהדיא כותב להיפך עיי"ש.

אבל באמת גם דעת השו"ע הרב לאו יחידאה הוא דגם המאמר מרדכי או"ח ל"ב [מחכמי ספרד לפני כ 300 שנה] לומד ברמב"ם שאין שייך צירוף ואחריו הקול יעקב - ובאמת כבר "בקרית ספר" למאירי מסתפק בדעת הרמב"ם בזה. וכן נוהגים הספרדים - וכן נהגו תלמידי בעש"ט, הסופר החשוב רבי אפרים סופר [מופיע בקובץ נחלת צבי א'] וכן המגיד ממעזריטש זצ"ל והרבי ר' זושא זצ"ל [כפי שראיתי בצילום אצל הרה"ח ר' ישראל חיים האס זצ"ל] (אמנם לא כולם שוים דהר"ר אפרים סופר השאיר ג"פ אשר

הסמ"ג ששייך צירוף דהרי גם במזוזה צריך שיעור פרשה ומועיל צירוף. [ועיי"ש שמקשה על השו"ע הרב שמסביר דברי הסמ"ג לגבי מזוזה ודוחה דבריו] ובאמת הוא מחלוקת הרא"ז ונכדו השלטי הגיבורים אם צריך במזוזה שיעור פרשה עיי"ש בדבריהם.

5 מהרש"ל מתחיל שהגיע אליו סופר מארץ רוסיה והוא מוסמך ואמרתי לו שיכתוב לי זוג של תפילין ובדקתי אותם והיו כתובים כתקנן אך דבר אחד ראיתי בהן ולא נכשר בעיני בפרשת שמע מתסימת באמצע שיטה ופר' והיה אם שמע מתחלת בראש הדרך ובראש שיטה ואמרתי לסופר לא יעשה כן במקומינו וכו' שהרי הרא"ש ומרדכי כולם מסכימים שג' פרשיות תהיה פתוחות ופר' והיה אם שמע תהיה שתומה ובאופן הזה שכתבו הוי פתוחה לדעת הרמב"ם והרא"ש וכו'. הוא השיב לו שכן נוהגים בכל רוסיה ואין פוצה פה וכו' [וכמנהג הרמ"א]. וכתב שלשה מכתבים לגדולי הרבנים מה לעשות, [ובתחילה רצה לומר שסמכו על דעת הרא"ש לפי פירוש קצת דעות (אורחות חיים) שפר' פתוחה ושתומה הסימן בסוף הפרשה על פרשה הקודמת ודחה דבר זה] ובסוף התשובה כותב. ע"כ נ"ל תמונה רביעית שפר' קדש התחיל בראש הדרך וכו' ובסוף פר' שמע יסיים פחות מט' אותיות וכן יניח פחות מג' אותיות בראש והא"ש וכו'. ואח"כ כתב ומה שיניח פחות מכדי ט' אותיות בסוף שמע ופחות מכדי ג' אותיות בראש והא"ש היינו משום דזו היא שתומה מעלייתא שהרי יש ריוח ביניהם המספיק לפר' שתומה אף לדברי הרמב"ם אלא שאינו במקום אחד כמו בראש שיטה או בסופה שלא תהיה פתוחה אבל עתה שנצטרף הריחוח יחד חשבינן כאלו הוא הכל בשיטה אחת וא"כ הוא שתום מכל צד וכמו שכתב בסמ"ג להדיא שזו היא שתומה ומפרש בירושלמי מכאן ומכאן שתומה דה"פ דפתוחה מכאן ומכאן פחות משיעור הפסק הראוי לפרשה דאז היא שתומה, וזה הפירוש מחזור בעיני יותר מהתוס' וכו'.

בתחילת והא"ש, והמגיד ממעזריטש בצירוף סוף שמע פעם אחת אשר ובתחילת וואה"ש כדי י"ב יודים כעין 2 פעמים אשר). וכן נהגו ברוסא⁶ אמנם ברוב קהילות אשכנז גאליציה וכן קהילות אונגריין, וברוב קהילות פולין⁷ נהגו כהט"ז וכפי מנהג הפמ"ג החת"ס ומהרי אסאד וכ"ה בתפילין של הגה"ק ר' אלימלך מליזענסק זצ"ל (כפי שמופיע בקובץ הנ"ל בצילום) וכן נהגו הסופרים החשובים הרה"צ ר' נתנאל תפלינסקי זצ"ל⁸, והרה"ח ר' יודא אשר ראטה זצ"ל⁹, והרה"ח ר' ישראל רוזנצויג זצ"ל והרה"ח ר' נחמן סופר פפירנא זצ"ל¹⁰, כולם כתבו כהט"ז וכן היה התפילין של החזו"א¹¹ כפי שראיתי צילום אצל הרה"ג ר' אברהם הורביץ ז"ל, (אף שבספרו כתב דיותר טוב לכתוב לפי אותיות גדולות דשמא יטעה הסופר, אך למעשה נהג כדי ז' יודים בסוף שמע וז' יודים בתחילת והא"ש, ועיין באורחות רבינו הטעם דחשש לשיטת הב"ח דצריך להוסיף עוד ב' יודים בריוח שבין ג' תיבות (אשר אשר אשר) [וכן באותיות קטנות כיוצ"ב] וכן ב' יודים 1 לפני הכתב ו 1 אחר הכתב] וכ"כ בתשובת דברי יציב או"ח סי' ט"ז שכן נהגו בכל קהילות צאנז והגלילות. וכ"כ בתשובת דברי יואל או"ח סי' ה' שכן נהגו אבותיו וכ"נ מהרי"ץ דושינסקי זצ"ל. ועוד.

מסקנא דמילתא. אין לערער אחר מנהג רוב ישראל - אשכנז - כהט"ז דיסודו בהררי קודש הסמ"ג וסמ"ק וירושלמי - והאחרונים החת"ס, הנוב"י, הבית שלמה, הגר"א, והקה"ס, והפמ"ג, ומ"ב. ועוד ורובם לפי אותיות קטנות. אך יש להקפיד לעשות לפחות כדי ג' אותיות גדולות בתחילת והא"ש הן להרויח דעת הרא"ש דכדי ג' אותיות הוי פרשה והן מחשש שאם עושים פחות מזה לפעמים אין בכלל שיעור פרשה וכדכתב בחזו"א. אך כל אחד ינהג כמנהג אבותיו בזה ונהרא ונהרא ופשיטה. ודו"ק בזה.

חיים רבינוביץ

בני ברק

- 6 בבית שלמה אחר שכתב שנהגו בכל גלילותינו לכתוב כהט"ז. כותב שבמדינות ליטא נהגו כהשו"ע הרב (יתכן שכונתו לקהילות החסידים שם). וכן בערוך השולחן אחר שכתב שהמנהג כהט"ז כותב שברוסיא נהגו כהשו"ע הרב. ובאמת כוונתו למש"כ בהגהות לקונטרס אחרון בשו"ע הרב שנהגו בכל מדינות רייסן כהשו"ע הרב. ואמנם שם ציור אחר, להשאיר ט' אותיות בסוף שמע, וט' אותיות בתחילת והא"ש. ובשו"ע הרב גם בשו"ע וגם בתשובה אינו מביא רק לחשוש לרמב"ם ולא להשאיר ט' אותיות בסוף שמע, דלדעת הסה"ת והמרדכי הוי פתוחה. וכבר הקשה כן בבית שלמה שם בתשובה ע"ז וכן המקדש מעט (ל"ב קנ"ה). ובחב"ד נוהגים כן. אמנם ידידי הרה"ג ר' משה קופל שליט"א אמר לי שהג"ה זו אינו מהצ"צ (וכמו שמקובל בחב"ד) דלשון הרב בשו"ע שלו, אינו לשון הצ"צ.
- 7 כן נהג הרה"ח ר' שמחה בונים שפרונוביץ זצ"ל וכן נוהגים רוב סופרי גור הרה"ח ר' משה אריה ויינשטיין שליט"א ועוד. וכ"ה הגר"מ שפרן שליט"א.
- 8 שמעתי מהרה"ח ישראל חיים האס זצ"ל דהח"ח שלח לו שישלח לו כתב"י של צורת האותיות להכניסו למ"ב, ולא אסתייעא מילתא, וראיתי אצל הרה"ח הנ"ל תפילין מר' נתנאל שנשאר לו יותר מג' אותיות וניקב הקלף כדי שלא יהיה יותר משיעור הט"ז.
- 9 ראיתי בקובץ קדושת סת"ם מאמר ארוך מהרה"ג ר' יצחק אייזיק כהנא שליט"א בענין פר' כהט"ז וקצת דברים לקחתי משם, שהרה"צ ר' אהרן ראטה זצ"ל הזמין תפילין אצל הר' יודא אשר פשוטה וכתב לו רש"י כהט"ז ור"ת כהרמב"ם ושאלתי את הרה"ח ר' צבי כהנא שליט"א ואמר לי שכתב ר"ת כמנהג חב"ד אך לא כתב לעולם כהרמב"ם.
- 10 הגרי"ז מבריסק זצ"ל הזמן אצלו פרשיות [הצילום הזמן קובץ קדושת סת"ם להרה"ג ר' משה שטיין שליט"א] והיה כהט"ז וקרא לזה תפילין חסידי. וחזן מזה היה לו תפילין כהרמב"ם והניח שניהם. שחרית כהט"ז ומנחה כהרמב"ם בצנעה וכן נוהגים בניו הרה"ג שליט"א. וכן עשה חתנו הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל בשחרית ט"ז ומנחה רמב"ם [כן מובא בספר של הרב הרמן זצ"ל שהיה לו תפילין כרמב"ם והשיג לאחר זמן תפילין של ר' נתנאל זצ"ל כהט"ז, ושאל את הרב מבריסק מה להניח ואמר לו להניח שחרית כט"ז ובמנחה כהרמב"ם].
- 11 הסופר היה הרה"ח ר' ישראל שמעון קסטלניץ זצ"ל, ושמעתי מבנו הרה"ח ר' מרדכי שאביו הקפיד לכתוב כהט"ז וכן נהגו בסלונים, וכן סיפר לי שכתב מזוות להגרי"ז מבריסק זצ"ל וכטה"ז.

בענין הקולות שבמתן תורה

איתא בסוטה (י:) בענין יהודה - ולא יסף עוד לדעתה כו', כיון שידעה (פירש"י שהיא צדקת ולש"ש נתכוונה) "שוב לא פסק ממנה, כתיב הכא ולא יסף עוד לדעתה וכתוב התם קול גדול ולא יסף". ע"כ. ומבואר שהגמ' משוה ה"ולא יסף" דיהודה ל"ולא יסף" דמתן תורה, ובשניהם הפירוש הוא שלא פסק. והנה רש"י בחומש (בראשית לח-כו) פירש לענין יהודה שני פירושים מאי "ולא יסף" - אי הכוונה שלא הוסיף, או שלא פסק. [ויעו' בערוך לנר (יבמות ריש לד:) שפירש שני הצדדים גבי יהודה, עש"ה]. וכן לגבי ולא יסף דמתן תורה פירש"י (דברים ה-יט) שני פירושים - או שלא פסק, ועוד פירש כצד ראשון לעיל שלא הוסיף להראות באותו פומבי.

אמנם בגמ' דסוטה הנ"ל מבואר להדיא שהקול של מתן תורה לא פסק לעולמים! [והנה לגבי מתן תורה יש לקיים שני הפירושים כאחת - גם שלא הוסיף להראות באותו פומבי, וגם שאותו קול דמתן תורה לא פסק. אבל לגבי יהודה אי אפשר לפרש שניהם יחד].

וע"ע בסנהדרין (יז). לגבי ולא יספו דהזקנים ואלדד ומידד, וגם שם פירש"י בחומש (במדבר יא-כה) שני פירושים כנ"ל. יעו"ש. והנה התרגום פירש לגבי מתן תורה ואלדד ומידד שלא פסק, ולגבי יהודה שלא הוסיף. (וזהו המקור של רש"י שם לפרש דלא כהגמ'). והתרגום חולק על הגמ' שמשוה יהודה למתן תורה. [ויש להעיר שבזוה"ק (ח"ב קד:) מתרגם לגבי יהודה "ולא פסק"! ודלא כהתרגום אונקלוס ויונתן ב"ע שם, וכן פירש לגבי מתן תורה (ח"ב פא. וח"ג רסא.) שלא פסק לעולמים]. ורש"י בסנהדרין שם (ד"ה אלא מעתה) פירש רק כצד אחד - שקול שכינה אינו פוסק (וכגמ' בסוטה, ודלא כפירושו לחומש), וע"פ מש"כ לעיל שבמתן תורה יש לקיים שני הפירושים א"ש ואינו סותר לפירושו בחומש שפירש בשני אופנים. וכ"כ להדיא השל"ה (בתולדות אדם בית חכמה תליתאה א' וט"ז, ובמסכת שבועות פרק תורה אור ס"ז) ששני הפירושים איתנהו.

ויעו' באבות (פ"ו מ"ב) בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת או להם לבריות מעלבוניה של תורה כו', ונראה שמקור בת קול זו הוא מהקול דמתן תורה שנמשך והולך! ודו"ק. ומצאתי מפורש כן בשפ"א (שבועות תרנ"ז) וב"ש לדבריו. וע"ע בתולדות יעקב יוסף (פר' ראה סוף אות א) ובערבי נחל (פר' קרח דרוש א) מש"כ בשם הבעש"ט בענין הבת קול הנ"ל.

ועכ"פ משמעות הענין שהקול של מתן תורה לא פסק היינו דאותה השפעה שהיתה במתן תורה נמשכת כל הזמן ובכל יום יהיו בעיניך כחדשים. (ובירושלאמי מגילה ז. לומד מכאן שחמשה חומשי תורה אינם עתידים ליבטל דכתיב ולא יסף). וע"ה בתורת חיים (כ"מ פה.) שכל החידושים שמתחדשים משך הדורות הם מכח אותו קול שלא פסק, יעו"ש.ה. וכ"כ בעבודת הקודש (ח"ג פכ"ג), וע"ע בבני יששכר (מאמר השבתות מאמר ה).

ויעו"ה בבאר היטב (סי' תצד ס"ק א) שמביא קושיית המג"א שם מדוע שבועות הוא בו' סיון (שהוא יום החמישים ליציאת"מ), ולא בו' סיון, והרי התורה ניתנה ביום נ"א (דיום אחד הוסיף משה מדעתו), ותירץ דעיקר חג השבועות ניתקן על היום שקודם מתן תורה, שבו נתקיים היראת חטא שקדמה לתורה! (משא"כ עצם הניתנה הרי היא מתקיימת כל הזמן ולא יסף ואין לה זמן מסוים וכמשנ"ת בדברינו לעיל!). יעו"ש"ה באורך. ועי' שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סי' פה), וע"ע ספר מקור מים חיים (פר' יתרו אות סא) בשם הבעש"ט, ובשפ"א (פר' במדבר תרל"ה בסופו ודברים תרנ"ו). ועי' הרבה מ"מ הדנים בקושיית המג"א הנ"ל בספר פניני תשובות בעניני חג השבועות (עמ' מו-עב) לירידי מזכה הרבים הרה"ג החפץ בעילום שמו.

היוצא מזה שעיקר חג השבועות נתייסד על ההכנה מצידנו לקבלת התורה, והוא סיכום העבודה של כל השבעה שבועות מפסח ("עצרת"), ולכן הוא נקרא בפרשת פנחס - וביום הביכורים "בשבועותיכם", ואז תואר "כלה" מאד נתעלה (דמצד החתן הרי הקב"ה משפיע שפע דתורה כל הזמן ולא יסף כנ"ל, ועיקר העבודה דשבועות הוא הכנת הכלי מצד המקבל!). ועפ"ז מבואר מדוע נשתנה חג שבועות משאר החגים, שבכל חג יש מצוה מיוחדת (מצה שופר סוכה לולב), ואילו בשבועות אין שום מצוה על האדם הפרטי, וע"פ מש"כ ה"ז מבואר כמין חומר, דעיקר העבודה בשבועות הוא הכנת הכלי לקבל התורה! ודו"ק.

יואב רוזנטל

בענין אכילת דם

הנה קיי"ל דדם שלא פירש והוא מובלע בתוך האברים מותר לאוכלו, ולכן מבואר ביור"ד סי' ס"ז סעיף ב' דמותר לאכול בשר חי בהדחה בלא מליחה, יעו"ש והוא הלכה פסוקה.

ולכאורה צ"ע דברי הרשב"ם על התורה דברים י"ב פסוק כ"ג על הפסוק רק חזק לבלתי אכול הדם [דנתקשה הרשב"ם למה רק במצוה זו כתוב "חזק", ולכן פירש] וז"ל: לפי שהדם מובלע בכל האברים צריך להתחזק ולדקדק יפה להוציאו עכ"ל וכוונתו דבאיסור דם יש צורך מיוחד להתחזק לבלתי אכול הדם, כיון שהדם מובלע באברים. וצריך לדקדק יפה להוציאו יעו"ש.

וצע"ג הרי כשהדם מובלע באברים מותר לאכלו. וא"צ לדקדק להוציאו, אלא מותר להשאירו ולאכול הבשר עם הדם. [ואם האזהרה באה שלא לבשל הבשר דע"י הבישול יצא הדם מהבשר הרי אחרי הבישול אין הדם מובלע באברים, שיוצא מהאברים אלא הוא דומה ככל שאר האיסורים, ולשון הרשב"ם דדם יש בו אזהרה מיוחדת כיון שהוא מובלע, ותמוה דהא בשעה שהדם מובלע הרי היא מותרת].

ועוד צ"ע דמאי כתב דמשום דהדם מובלע באברים צריך לדקדק להוציאו, הרי אפשר להוציאו ע"י מליחה וחליטה וא"צ להתחזק ולדקדק להוציאו.

וד' יאיר עיני

מאיר יחזקל בוקשפן

כולל יור"ד קרלין סטאלין קרית ספר

סדר הדפים בש"ס

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא, מזכה הרבים ומאיר ככוכבים - בית אהרן וישראל הע"י.

אמרתי לזכות את הרבים בדבר פלא אשר מצאתי, והנני מקדים שאין לנו שום השגה וידיעה בנסתרות ואיננו מתיימרים להבין דברים שאיננו מבינים, אך אחתי לא אמנע מלהציע הדברים, ואם טעיתי ושגיתי ד' יכפר בעדי ויהי נועם ד' אלוקיננו עלינו וכו'.

שורש הדבר מצאתי בספר מדות רשב"י דף ח: בהגהה וז"ל: "א"ה שמעתי ממורי ר' אברהם שמחה הרב מבארנוב זצ"ל ומנו"כ פעיה"ק ירושת"ו שאמר פ"א בל"ג בעומר - לפלא הוא שעובדא הזאת ברשב"י היא בגמ' שבת דף ל"ג וגם נודמן לנו שהיא מימרא דר"ש הל"ג בש"ס עכ"ל, ובספר אדמור"י בית בעלזא ח"א דף רי"ט כתב שאמר המהר"ש מבעלזא ענין זה בסעודת ל"ג בעומר, ובספר ליקוטי אברהם עמ' קס"ח הוסיף וקישר ענין זה להא דרשב"י נתן עיניו ביהודה בן גרים ועשאו גל של עצמות וכו' ורשב"י קיבל ע"ע בגלל זה להסתלק בל"ג בעומר ומסיים - "ולפלא דגם המעשה דמעתר רשב"י נמצא ג"כ במס' שבת דף ל"ג והיינו לרמז כל זה, וכבר רמז זה ידוע".

ואחר שמצאנו שגדולי הדורות אמרו רמזים בדפי הש"ס, אכתוב דבר פלא - שהרבה מימרות נכפלו בב' מסכתות שונות באותו דף, וזה החלי: א. בדף ב במס' ב"מ מגילה ונזיר נזכר שם חכם "כדי" וחזן משם הוא נזכר בש"ס בעוד כמ"מ בודדים. ב. בדף ג' בב"ק ומגילה מוזכר ענין תרגום דר' יוסף. ג. בדף ה בע"ז ומו"ק מוזכר הדרשה "אל תקרי שם אלא שם". ד. בדף ה' בנדרים וקידושין מוזכר סוגי' ידיים שאינן / מוכיחות. ה. בדף ו בשבת ועירובין מוזכר עניני הגדרת רה"ר. ו. בדף ז בסוטה חולין ונדירים מוזכר ענין צרעת. ז. בדף ח בבכורות ור"ה מוזכר זמני עיבור הבהמות. ח. בדף ח בע"ז וכתובות מוזכר הבטוי "מכי רמו שערי באסינתא". ט. בדף ח בהוריות ויבמות מוזכר המשנה ד"אין ב"ד חייבין...". י. [בסוטה דף ח וב"ב ט מוזכרים ב' נושאים - מה יותר גרוע - צער או בזיון, והפתגם פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול] בדף יא בסוכה ועירובין מוזכר סוגי' ד"חוקקין להשלים". יא. [בהוריות יב ועירובין יג מוזכר מענין ראיית פני הרב] בשבת וחגיגה דף י"ג מוזכר עובדא דרחב"ח וספר יחזקאל. יב. בדף יד בע"ז וב"ב מוזכר המספר ארבע מאות. יג. בדף יח במגילה, יבמות וסוטה מוזכר ענין שומרת יבם. יד. בדף כא בתענית ור"ה מוזכרים מעשים מעיוה"כ אצל רבא. טו. בדף כג בב"ב ונדה מוזכרים מעשים ברי' ירמיה. טז. בדף לא בכתובות וב"ק מוזכר החילוק בין עמד לפוש לעמד לכתף וכו'. יז.

[בביצה לח וסוכה לט מוזכר "משה שפיר קאמרת" בדף נ בכתובות וב"ב מוזכרים תקנות אושא. יח. בבכורות וב"ב דף נח מוזכרים מעשים בהלשנה למלך על דיינים. יט. בדף ס בב"ק ובכורות מוזכר עניני סכנה ומזיקים. כ. ביבמות וכתובות סב סג מוזכרים מעשים בר"ע ובן עזאי. כא. בשבת ויומא דף עד מוזכר סוגי' דחצי שיעור. כב. בשבת ועירובין דף צט מוזכר ענין צירוף הבור לחולייתו. כג. בדף קל"ו ב"ב וחולין מוזכר ענין ביכורים בשדה שותפין.

ובקשר לאות ה' - מעניין שבגלהש"ס מציין לגמ' עירובין בלי לכתוב איזה דף זה שם, יעו"ש. ודוק. ונסיים בהקבלה הידועה בין פ' נשא המונה קע"ז פסוקים, והיא הפרשה הגדולה ביותר, ופרק קי"ט בתהלים הוא הפרק הארוך ביותר ומונה קע"ז פסוקים, וכן מס' ב"ב המסתיימת בדף קע"ז.

אברהם ישראל יעקובי - בני ברק



כתבים

אברהם אביש שור

ייסוד "כולל קארלין" בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ד

תולדות ה"כוללים לצדקת רבי מאיר בעל הנס" בארצנו הקדושה חרותות באותיות זהב בדברי הימים של חידוש הישוב היהודי בארץ חמדה. הם היוו משענת כלכלית ומסגרת חברתית לתושבי הארץ. בהקמתם החלו עדות הספרדים עם עלייתם הקדומה, והתפתחו במשך השנים עם עלייתם של החסידים והפרושים. התפצלותם לכוללים נפרדים במשך כל התקופה - הייתה סימן להתפתחות ברוכה שבאה בשל עליית רבים וטובים.

מכבר הצבענו¹ על יסוד כולל לעולי פולין בשנת תקנ"ו על ידי צדיקי פולין המפורסמים² שהוקם בעקבות עלייתם לטבריה של צדיקים מפורסמים מפולין³: גדול היה חלקו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בהקמת כולל זה, כי נכנס בשנה שלאחריה לפשר בין הצדיקים, בעקבות חילוקי הדעות שהתעוררו עם נשיאי כולל הראשון לחסידים שהיה לעולי רוסיה הלבנה - רייסין. כולל זה שהוקם לעולי פולין, נודע לימים כ"כולל וואהלין"⁴, ובראשו עמדו הצדיקים המפורסמים לדורותיהם.⁵

- 1 ראה בהרחבה בקובצי בית אהרן וישראל י, יא, יב, יג, "על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בועליחוב שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ז"
- 2 הרה"ק רבי מרדכי מנסכיו, הרה"ק רבי יעקב יצחק מלובלין, הרה"ק רבי אברהם יהושע העשיל מאפטא, והרה"ק רבי ישראל מקונויץ.
- 3 הרה"ק רבי יעקב שמשון משיטובקה הרה"ק רבי ישכר דוב מזלוטשוב והרה"ק רבי ישכר בער מזאסלב.
- 4 "אשר נקרא כוללינו בשם כולל וואלין, זה שמו אשר קראוהו לו גדולי הראשונים כמלאכים בראשית בהירת זהרו של השרף הנורא והנכבד רבינו ר' ברוך ממעזיבוז... (מתוך אגרת ממוני כולל ווהלין להלן).
- 5 "בראשית בהירת זהרו של השרף הנורא והנכבד רבינו ר' ברוך ממעזיבוז זיע"א הוא הא' שנתעטר בעטרה שעטרורה לו נכנסת ישראל מארץ ומחוץ לארץ את עטרת הנשיאות וכל המתנדבים ממחוזות הקד' אשר נקראו בשם כולל וואלין הי"ו, הי' הוא לנשיא עליהם וכולם כל נודר וכל נודב מאיש ועד אישה מנער ועד זקן ויושב בשיבה, חסידים ואנשי מעשה וגדולי קדושים יסודי עולם העלו שקלי הקודש לערי הקודש אמצעותו וכן אחריו כי הוקם על ונתקבל לנשיא אה"ק ת"ו אב הרחמן אוהב ישראל ציס"ע הראי"ה מאפטא וצוקל"ה ואחריו כעין החשמל איש אלקים קדוש הר"מ מסאווריין ואחריו זרחה עלינו שם שמש צדקתו של אותו צדיק אבינו רועינו מרא דארעא דישראל מרן הק' הר"י מרוזין וצקל"ה, אשר כבוד איש אלוקים קדוש הר"א וצוקל"ה מקארלין מחותנו העלה אמצעותו כל השפעותיו לאה"ק ת"ו, וכן העלה על יד חתנו הוא מרן הקדוש רשכב"ה ציס"ע מהרא"י מסא"ג שליט"א" (מתוך אגרת ממוני כולל ווהלין להלן). סדר הנשיאות ב"כולל ווהלין" עדיין זקוק ליתר בירור. ישנם עוד צדיקים מפורסמים שכתהנו כנשיאי הכולל ואינם מופיעים במכתב זה, כהרה"ק רבי יוסף מיאמפאלי, הרה"ק רבי מרדכי מקרמניץ, והרה"ק רבי יעקב אריה ליב מקאוולי, ראה על כך ב"אגרות ה"אוהב ישראל" שנערך ע"י מכוון "שפתי צדיקים" בנשיאות כ"ק האדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א, עמ' כב אגרת ד ובהערות. ובקובץ בית אהרן וישראל יג עמ' קצח. וגליון קיב עמ' קסט "אגרות מאבות שושלות צדיקי פולסיה ווהלין, ותולדות כולל ווהלין בארץ ישראל".

מרן הרא"ש הגדול מסטאלין מגדולי העושים והמעשים למען ישוב החסידים בארץ ישראל, עמד בתקופת משבר⁶ לסייע לצדיקי "כולל רייסין" ואף התמנה על ידי הרה"ק רבי אברהם מקאליסק לכהן כגזבר לארץ הקודש.⁷ בו בזמן שהיה נמנה עם גדולי ומנהיגי "כולל ווהלין".

שני הכתרים נקשרו לרא"ש הגדול מסטאלין לא רק בזכות פעילותו העצומה למען שני הכוללים של החסידים בגליל, אלא גם בגלל הנתונים הגיאוגרפיים בהם נמצאו קהילות הקודש שעמדו תחת מרותו. מצודתו הייתה פרוסה על תחום נרחב שכלל את אזור פולסיה הגדולה שקארלין וסטאלין נמצאים במרכזה, עד למחוזות צפונה-מערבה שמגיעים לגליל הורודנה, ובדרומה מרחביה העצומים של אזור ווהלין. שוליו של תחום זה בצפונה-מזרחה נשק לרוסיה הלבנה - רייסין.⁸

ייתכן ולעובדה שמרן רבי שלמה מקארלין התגורר תקופה ארוכה בלודמיר שבווהלין ועל ידי כך התפשטה החסידות הקרלינית באזור זה,⁹ הכריעה להצטרפותם של העולים החסידים של מרן הרא"ש הגדול ל"כולל ווהלין".

מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" המשיך בעבודת הקודש למען ישוב החסידים בארץ הקודש והעביר את נדבת ארץ הקודש של אנשי שלומו במקומות מושבותיהם אל "כולל ווהלין" ואף נתמנה ל"אמרכל הגדול והכולל"¹⁰ וכעדותם של ממוני הכולל¹¹:
 "...זרחה עלינו שם שמש צדקתו של אותו צדיק אבינו רועינו מרא דארעא דישראל מרן הק' הר"י מרוזין זצוקללה"ה, אשר כבוד איש אלוקים קדוש הר"א זצוקללה"ה מקארלין

6 ראה על כך בהרחבה בקובץ בית אהרן וישראל יב עמ' קטו ואילך.
 7 "ובפירושו הותנה שיומסר לידי כסף הקדשים" ספה"ק בית אהרן קנ"ח. ב"אוצר" רבוה"ק בסטאלין נמצאו "שוברות קבלה" על סכומי כסף ששלח מרן הרא"ש הגדול לארץ ישראל.

8 עדיין לא ברור לי מתי השתייכו חסידי קארלין ל"כולל רייסין" ומתי עברו ל"כולל ווהלין". הרה"ק רבי יעקב בנו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין חתום על "קול קורא משנת תקמ"ו מעיה"ק טבריא תר"ב" יחד עם כל גדולי צדיקי רייסין - ראה קובץ בית אהרן וישראל גליון ה-ו, עמ' קב ואילך. מסתבר שמאנשיו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ששלח לטבריה, (ראה על כך קובץ בית אהרן וישראל ט, עמ' קא בהערה 16) קיבלו "חלוקה" מ"כולל רייסין". ראה מכתבו של הרה"צ רבי יעקב מגלי"ס מטבריה שנת תקצ"ג, בו הוא מספר על הסיוע שקיבל מ"כולל רייסין": "וכולל רייסין הילוו לנו מעות כפי הצורך... וגם הם נותנים לנו מעות על כל הצטרכות שלנו בעין יפה מאוד וכל מיני מיזין שיכולים להביא מביאים לנו לביתי מגודל אהבה ואחווה...". קובץ בית אהרן וישראל "אגרות משנת תקצ"ג של חסידי קארלין בטבריה", גליון ק, עמ' רנו. ואילו במיפקד למונטיפיורי של שנת תקצ"ט מופיע בנו הרה"צ רבי נפתלי צבי נכד הבעש"ט ומתלמידי מרן הרא"ש הגדול ומרן אדמו"ר הזקן: "הרב החסיד חותם שלישי ר' נפתלי צבי הי"ו" ממנהיגי ק"ק אשכנזים וואלינר הי"ו היושבים בעיה"ק טבר"י תובב"א", מיפקד יהודי ארץ ישראל, תקצ"ט - 1839, ירושלים תשמ"ז. רבי מרדכי מסטאלין [שאני משער שהיה מאנשיו של מרן הרא"ש הגדול] שהיה ממנהיגי "כולל רייסין" בטבריה וחתום מצד "כולל רייסין" על מסמכים ששרדו מאותה תקופה. קיבל בשנת תקע"ג תמיכה מהרה"ק רבי שמואל מקאשיבקה, מגבאי "כולל ווהלין", ששלח אליו על-ידי הרה"ק מקאוולי, ואף נתמנה על ידו לחלק את הכסף בין הצדיקים ומשפחותיהם של "כולל ווהלין" - ראה קובץ באו"י קיב עמ' קעד.

9 ראה קובץ בית אהרן וישראל "השפעתו הק' של מרן רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בוהלין ובגליציה" גליון קלג עמ' קסג.

10 ראה: "על האוצר שב"חצר הקודש" בסטאלין" קובץ בית אהרן וישראל סו עמ' קנב, במס' 38 ברשימת תעודות שהיו בגני רבותינו בסטאלין.

11 מתוך אגרת ממוני כולל ווהלין להלן.

מחוטנו העלה אמצעות¹² כל השפעותיו לאה"ק ת"ו, וכן העלה על יד חתנו הוא מרן הקדוש רשכב"ה ציס"ע מהרא"י מסא"ג שליט"א שנה שנה את שקלי הקודש מקופות הקביעות...". גם בנו הוא מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר מסטאלין היה מתומכי "כולל ווהלין"¹³: "...צדיקי וחסידיו עליון מסטאלין ומקארלין העלו נדבת פזרון שקלי קדשיהם, ואת הנקבץ אמצעותם מקופות הקביעות שקבעו לשם הרמבע"נ זיע"א את הכל העלו יפה ובעתם לכולל וואלין הי"ו אמצעות נשיא הארץ ואמרכל הכללי...".

בשנת תרל"ד נפרדו חסידי קארלין מ"כולל ווהלין" והקימו את "כולל קארלין"¹⁴. היה זה לאחר הסתלקותם של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" בטו"ב סיון תרל"ב ושל מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר מסטאלין בט"ו מנחם-אב תרל"ג. הקמת הכולל החדש לוותה בביקורת חריפה של ממוני "כולל ווהלין" שיצאו בשצף נגד ממוני "כולל קארלין" תוך ניסיון נואש למנוע הקמתו.

על מה יצא הקצף? מדוע ראו חסידי קארלין צורך לפרוש מ"כולל ווהלין" שרבותינו הקוה"ט היו ממיסידיו ומתומכיו הנלהבים ביותר? על כך ממעטים ממוני "כולל ווהלין" להתייחס. מתוך כתלי האיגרת אפשר לדלות טענה יחידה, כי בעוד ובחיי חיותם של רבותינו הצדיקים מקארלין סטאלין היו אחדים מבני הכולל מקבלים בתוספת תמיכה

12 ב"אוצר" רבותינו בסטאלין היה גנוז מכתב מהרה"ק רבי ישראל מרוזין אל מרן אדמוה"ז בענין איסוף כספים לטובת ארץ ישראל, ובו כותב כי אין ברשותו כסף לתת לשלוחים מארץ ישראל, והוא מבקש מאדמוה"ז שישתדל לגבות את המגיע מחסידיו, קובץ בית אהרן וישראל שם עמ' קמט במס' 14

13 במכתב מאת בעלי החלוקה של ארץ ישראל למרן אדמוה"ז שהיה בגנוזי רבותינו בסטאלין הם ממנים את מרן אדמו"ר הצעיר ל"לעזור אביו האמרכל הגדול והכולל" קובץ בית אהרן וישראל שם עמ' קנב במס' 38

14 לכאורה היו צריכים לקרוא את שמו "כולל סטאלין" כי מאז תרכ"ו ישב מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" בסטאלין, וגם בנו מרן אדמו"ר הצעיר ישב בחצר הקודש בסטאלין, כך על שם סטאלין הם כבר מופיעים בשנת תרכ"ח, ראה: מסכת אבות עם תלמוד בבלי וירושלמי עם פירושיהן.... נקבצו... על ידי נח חיים במו"ה משה [לעווין] מקאברין נ"י ווארשא, תרכ"ח "אלה הם הצדיקים אשר קיבלו את הפרק הראשון והתנדבו לקבל גם יתר הפרקים אשר יוגמר מבית הדפוס... הרב החסיד וכו' כק"ש מו"ה ר' אשר נ"י בהרב הצדיק וכו' כק"ש מו"ה ר' אהרן שליט"א מסטאלין...". וכנראה שבמקומות הסמוכים למחוז מושב רבותינו אכן מיד תיארום כצדיקי סטאלין ולחסידים חסידי סטאלין, אך במקומות המרוחקים, כמו בגליציה עדיין כינו אותם בשנים הראשונות כצדיקי קארלין, ראה בספר "אזור אליהו" להגה"ח רבי אליהו הארשאווסקי ז"ל רבה של דרהוביטש, לעמבערג תרמ"ט בפ' דברים דף קצו עמ' א: "וכן אירע לנו שהצדיק המפורסם הק' ר' אשרל מקארלין בא לכאן...". ובפרט בארץ הקודש, היו עדיין חסידי רבותינו מכונים בשם "חסידי קארלין".

נראה כי בגלל הטבעת השם המוסדי "כולל קארלין" נקראים החסידים בארץ הקודש כמשך כל השנים ועד היום בשם "חסידי קארלין", על אף שבמשך כל תקופת נשיאותו של מרן אדמו"ר אור ישראל בסטאלין ובניו מרנן הצדיקים, נקראו החסידים בכל מקומות מושבותיהם באירופה המזרחית ואף בארצות הברית בשם "חסידי סטאלין". בשנת תרפ"ג עם השתקעותו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך בקארלין, שבתחילת נשיאותו היה נקרא "האדמו"ר מסטאלין" בקארלין (ראה בכותרת הסכמתו לספר "שמע שלמה" פיעטרקוב תרפ"ח), נקראו החסידים בחו"ל שהסתופפו בצילו "חסידי קארלין" וכפי שהוא כותב באחד מאגרותיו משנת תרפ"ו: ואנחנו הדלים נתאמר ג"כ בשם תפארת הזה לכנות בשם קארלינער חסידים (דברי אהרן עמ' קמו).

מענין כי בשנות תר"צ הוקם כולל לחסידי סטאלין בנשיאותו של מרן אדמו"ר זיע"א, וטבוע חותמו: "חותם אנשי הכולל חסידי סטאלין אדמו"ר הרה"צ המפורסם שליט"א איתן מושבו בעיר לוצקא (היושבים לפני ה') בארצות החיים ירושלים צפת טבריא תו"ב".

מרן אדמו"ר זיע"א טבע את חותם החסידות כפי שהיא היום בשם "סטאלין קארלין" במכתבו הראשון לחסידים, שנכתב באליק ר"ח אדר תרפ"ב "...כאשר נאה לפני חסידי סטאלין קרלין...". (כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"ה, חלק ב' עמ' א).

קבועה לקצבת הכולל, הרי עם הסתלקותם לגנזי מרומים נפסקה תוספת תמיכה קבועה זו. לדעת ממוני "כולל ווהלין" תוספת זו באה מכספי הצדיקים באופן אישי, ולא באה מקופות הקבועות שפזורות היו במקומות מושבותיהם של החסידים שתכולתן העבירו לידי רבותינו והם העבירוהו לנשיא "כולל ווהלין".

ממוני "כולל ווהלין" מאשימים באגרתם שפעולת הקמת "כולל קארלין" היא פרי יוזמתם ומעשיהם של ראשי חסידי קארלין בטבריה. מכך אנו יכולים להצביע על החסיד המופלג רבי אברהם אשר¹⁵ הנמצא חתום בשנה שלאחריה כממונה על "כולל קארלין" בטבריה, שהוא זה אשר עמד בראש הפעולות להקמת הכולל. והאם חסיד מופלג זה, שהיה בר אבוהן שאר-בשרם ומקורבם של רבותינו הקוה"ט יפריד בין הדבקים רק בגלל עניינים שבממון של יחידים? בל נשכח שהקמת כולל עצמאי הייתה משימה לא קלה ומורכבת מאד, והאם יעלה על הדעת כי בגלל ויכוח בגודל תמיכה של יחידים ייכנסו ראשי החסידים להרפתקה מיותרת. גם לא הייתה השעה כשרה לכך, כפי שנראה להלן.

הדעת נותנת כי מתחת למעטה טענת ממון מסתתרת סיבה אחרת, עמוקה יותר, זו שגרמה לפרישה מ"כולל ווהלין" והקמת הכולל העצמאי. סיבה עלומה שגילווה רק לצנועים. ואולי על כך מרמזים ראשי "כולל קארלין" בשולי מפקד כולל קארלין שהוגש לסיר משה מונטיפיורי בשנת תרל"ה¹⁶: "כאשר נפרדנו בני כוללינו הי"ו מכולל וואלין שלא ברצונינו כידוע להה"ג הי"ו". טמונה כאן סיבה נסתרת אשר החסידים מנועים מלגלותה, רק ליחידי סגולה, בבחינת ליבא לפומא לא גליא.

15 הרב החסיד רבי אברהם אשר בן הגה"ח רבי שלמה אב"ד סטאלין בן הרה"ק רבי יצחק אחי מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין, נולד בשנת תקצ"ה, ועלה מסטאלין לעיה"ק טבריה יחד עם אביו בשנת תרי"ז, הסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן שכינהו "אברהם כשר" היה מקורב מאד וכבן בית אצלו, והעיד בשמחת הבר מצוה של מרן רבי אשר בנו בכורו של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין שנערכה ביום ד' כסלו תרנ"ט, לאחר שרק בשמחה עצומה יחד עם הרב החסיד המופלג רבי ישראל דוב שו"ב, פעם, בטרם נולד מרן אדמו"ר אור ישראל, קראני אליו מרן אדמו"ר הזקן ואמר לי: הכנס ידך בצד ימין של מתני, וכשעשיתי רצונו הק' נוכחתי להרגיש שחלל בקרבן, ואינו אלא עור ועצמות, ביקש רבינו הק' שאניח יד גם בצד שמאל, וגם שם נדהמתי להווכח אותו דבר, פנה מרן ואמר: דאס איז אלץ וואס מיר זעהען נאך נישט קיין המשך צו אונזער הייליגן גזע! ועתה סיים, נקל לתאר שמחתי הכפולה כשזכיתי להשתתף בשמחת הבר-מצוה של בן מרן אדמו"ר, וכשנוכחתי לראות שתפלתו הק' של מרן אדמו"ר עשתה פרי למעלה ושורש למטה". בשנת תרכ"ט היה בסטאלין בעת שנולד מרן הינוקא קדישא, וכשהיה בן מספר חדשים, בעת שהחזיקו על ידיו, קיבל הינוקא קדישא מכה על מצחו, וקודם פסח תרכ"ט חזר לטבריה, ומרן אדמו"ר צ' כתב אליו אז: בני שיחיה זוכר אותך, וכל פעם שמזכירים את שמך הוא מראה באצבעו על מצחו. מרן אדמו"ר שלח עמו, בנסיעה זו של תרכ"ט, דברי חסידות לחסידים בטבריה. עמד שם בראש החסידים שרכשו את ביתו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק והקימו את בית הכנסת מעליו. בשלהי שנת תרל"א הגיע שוב לסטאלין והביא עמו סדור חמדת ישראל כתבי קודש של רבי שמואל ויטאל, נסע להסתופף בצל מרן אדמו"ר הצעיר, ובטו"ב סיון תרל"ג היה עמו במלינאוו ביום ההילולא קדישא של מרן אדמו"ר הזקן. והצטרף אליו בנסיעתו האחרונה יחד עם הינוקא קדישא בעת שהסתלק בסערה בטו"ב באב תרל"ג.

לאחר הסתלקותם נסע לסטאלין וישב שם שלש עשרה שנים רצופות עד אשר זכה לראות את מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין וישב על כסא ממלכתו. בשנת תרנ"ב בא יחד עם הגאון החסיד רבי יו"ט שמחה רבה של לאהישין על הסכמת מרן אדמו"ר אור ישראל לספר הק' חיים וחסד של הרה"ק רבי חיים מהמדורא. אביו של החסיד רבי שלמה אליאך, וחותנם של החסידים רבי מרדכי שעפטיל [ורהפטיג] ורבי משה צבי לנדאו. נלב"ע ד' ניסן תרס"א ומנו"כ בחלקת החסידים הראשונים בבית החיים העתיק בטבריה.

באותם ימים קודרים של שנת תרל"ד שרויים היו עדת חסידי קארלין-סטאלין בעיצומם של יגון ואבל, על שהוסרה מהם העטרה בסערה, עם הסתלקותו של מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר מסטאלין בשלהי שנת תרל"ג, כשרק שנה קודם נלקח השמימה מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" מקארלין. רגשי יתמות נוראיים שררו בכל מקומות מושבותיהם של החסידים בפולסיה ובווהלין ובארץ ישראל. מכל השושלת הקדושה נשאר מרן אור ישראל מסטאלין ינוקא קדישא פחות מכן חמש שנים. הדיבורים הנפלאים והקדושים של מרן אדמו"ר הזקן על גדולת נשמתו של הינוקא קדישא מרן "אור ישראל" והבטחתו על המשך שושילתא דדהבא, הדהדו עדיין באזניהם של החסידים ובפרט אצל גדולי החסידים שנמנו עם מקורביו.¹⁷

מעל ריחף איום להמשך החסידות הקרלינית, מהותיקות שבשולות, צדיקיה נמנים עם ראשוני וגדולי מפיצי החסידות בשליחות המגיד הגדול ממעזריטש. באותה תקופת יגון ננקטו פעולות רבות ומגוונות על-ידי גדולי החסידים ללכד את עדת החסידים מסביב לינוקא קדישא ולחצר הקודש שבסטאלין, בד בבד עם פנייתם של גדולי צדיקי הדור¹⁸ אל קהילות חסידי קארלין לבל ינטשו לעת כזאת, וימשיכו לבוא לחצר הקודש בסטאלין, לשהות יחד עם הינוקא קדישא. גדולי החסידים פנו באותה שנת תרל"ד והחתימו את החסידים על התקשרות נמשכת אל הינוקא קדישא.¹⁹ באותה שעה אספו גדולי החסידים אנשי חצר הקודש את כתבי-היד של רבותינו הקוה"ט כדי להדפיסם ולחזק בכך את החסידים המיותמים והצמאים לדבר ה'.²⁰ ניתן לשער, כי כשם שנעשו מאמצים ללכד את החסידים בכל מקומות מושבותיהם בהתקשרותם אל חצר הקודש בסטאלין, כך בודאי הייתה נתונה דעתם להבטיח את נאמנותם והתקשרותם של החסידים בארץ הקודש.

חבורת חסידי קארלין בערי ארץ הקודש, בטבריה צפת וירושלים, היו מאז גולת הכותרת של רבינו הזקן בעל ה"בית אהרן" מקארלין ובנו מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר מסטאלין.²¹ חבורות חסידים אלו היו מורכבים לא רק מחסידי קארלין שעלו ובאו לציון ברינה, אלא נוספו עליהם רבים וטובים מבני ציון ומקורם בחצרות צדיקים אחרים ושהיו שייכים ל"כוללים" אחרים,²² שבהתלהבות יוקדת נסחפו להסתופף בחצרות הקודש

17 על השתלשלות הדברים, ועל הדיבורים הקדושים של רבותינו ראה בהרחבה: "על שושילתא דדהבא ונשמתו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א" קובץ בית אהרן וישראל ד' פרקים בגליונות לב, לג, לד, לה.

18 ראה מכתבו של הרה"ק רבי יוחנן מרחמסטריווקא אל חסידי קארלין קובץ בית אהרן וישראל לה עמ' קמג, ויש אגרת בענין זה, שצילומו נמצא במכון, מהרה"ק רבי יצחק מסקווירא לחסידי קארלין.

19 ראה מכתבו של הגה"ח רבי ברוך מנדלבוים אב"ד טוראוו אל החסידים, קובץ בית אהרן וישראל, לד עמ' קנג ואילך.

20 ספה"ק "בית אהרן" נדפס בבראדי בחורף תרל"ה. על כך ראה קובץ בית אהרן וישראל לא עמ' קמ. 21 הייתה זו תופעה מדהימה וייחודית, בארץ ישראל של אותם שנים: תר"כ-תרל"ב, שהתבטאה הן בגודלן של קבוצות חסידי קארלין בירושלים טבריה וצפת, יחד עם מספרם הרב של המצטרפים לחסידות זו מבני חסידויות אחרות, והן במספרם הרב של החסידים שיצאו מא"י בתנאים הקשים של הימים ההם להסתופף בצל מרן אדמוה"ז ומרן אדמוה"צ בקארלין ובסטאלין. יש לציין את גודל יראתם והפלתם בעבודת ה' של חסידים ראשוניים אלו, שעד היום הזה עובדותיהם והליכותיהם שנמסרים מדור לדור - מפרנסים במזון רוחני לגיונות צעירים ההולכים בנתיב שסללו רבותינו הצדיקים.

22 על חסידים מופלגים אלו, שהתקרבו עד תרל"ב, ושזכו לנסוע מא"י למרן אדמוה"ז ובנו מרן אדמוה"צ, נמנים: ר' יצחק דוד [גרסמן], ר' שמעון חבורנר [הויזמן], ר' אהרן משה שפירא, ר' יוסף ב"ר מרדכי

ובצל מרן אדמו"ר הזקן בקארלין ובסטאלין. החסידים²³ ששמו נפשם בכפם²⁴, בהוצאות כספיות גדולות, היו מגיעים מארץ הקודש לרבותינו הצדיקים בקארלין ובסטאלין וזכו להסב על שולחנם.²⁵ כל אלו ישיבו בפלטרין של מלך היו חביבים עליהם ויקרים להם עד למאד, ואליהם ייחדו את הדיבור והעניקו סדרי-יום ואגרות קודש.²⁶ יגיעה רבה הייתה לו למרן אדמו"ר הזקן כדי לייסד בערי הקודש בתי תפילה מיוחדים לאנשי בריתו.²⁷ וכבר בחיי חיותו הועיד ברוח קדשו שכיית חמדה זו לנכדו הינוקא קדישא באמרו אליו: "איזה מתנה אתן לך, כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות, זה לא נחשב אצלינו לכלום, אולם אתן לך ארץ-ישראל יודין פאר חסידים".²⁸

החסיד המופלג רבי אברהם אשר מגדולי החסידים בטבריה, שהיה ממקורבי רבותינו הקה"ט זיע"א. היה זה ששמע דברים נפלאים ונוראים מפיו של מרן אדמו"ר הזקן על דאגתו ותקוותו להמשך השושלת.²⁹ הוא שהה בחצרות הקודש בסטאלין בעת שנולד

אברהם [שור] ואחיו ר' יחיאל אהרן ברמ"א, ר' ישראל בער הלה, ר' יעקב דוד הלה, ר' נתן מברסלאוו, ר' אלטר ב"ר ברוך וואלף [וינשטוק], ר' פנחס פרידמן, ר' שמעון חיפה"ר [פרידמן], ר' אלעזר פרידמן, ר' מיכל פסח"ס [פרידמן], ר' ראובן ליב הכהן [ריכטר], ר' אברהם דוד, ר' יהושע מרדכי אוירבך, ר' יהושע חתן השוחט מאקא, ר' ישראל נח זליץ, ר' ישראל אהרן סופר, ועוד רבים, ובראשם פאר חסידי ארה"ק הרה"ק רבי דוד בירדמן מלעלוב שרבים מהחסידים התקרבו על-ידו הקדושה, וזכה לחיבה יתירה אצל רבותינו. בנוסף היו חסידי קארלין רבים, שהגיעו מחו"ל לא"י בתקופת מרן אדמוה"ז, או שנולדו בא"י לאבות שהגיעו בתקופת מרן הרה"ק הגדול מסטאלין, אך הגיעו ממחוזות אחרים שלא נכללו ב"כולל ווהלין" כגון ר' בעריל שוחט [לעווינטאל] ואחיו. ר' יוסף מרדכי שפר, ר' חיים שו"ב ורבים אחרים. - כל הנ"ל לא נכללו ב"כולל קארלין" שנוסד בתרל"ד.

מהענין לציין כי חלק ניכר מהחסידים בצפת היו מאלה המתקרבים שאינם בני הכולל, ומעטים היו כנראה החסידים שנמנו עם בני הכולל. בגלל כך לא הוקם "כולל קארלין" בצפת, אלא רק בירושלים ובטבריה. 23 עשרות רבות של חסידים נסעו מארץ ישראל למרן אדמו"ר הזקן ולבנו מרן אדמו"ר הצעיר בשנות תר"כ-תרל"ג. בשנת תרל"א שלח הרה"ק רבי דוד בירדמן מא"י. עשרים ושלשה חסידים למרן אדמו"ר הזקן. פרי ישע אהרן, עמ' רלד.

24 החסיד רבי אברהם אשר אמר בערוב ימיו, כשכבר עגנו בנמלי ארץ ישראל ספינות קיטור, שבאם היו ספינות משובלות אלו בימי מרן אדמוה"ז היה נוסע אליו עשר פעמים.

25 "החסידים שהגיעו מארץ ישראל להסתופף בצילא דמהימנותא אצל רבינו [מרן אדמוה"ז], זכו לקירבה מיוחדת אצלו, ורבינו היה סועד עמם בכל ערב את סעודת- הלילה.. פרי ישע אהרן עמ' רלה. "רבינו הק' [הרא"א] מקארלין זצ"ל סיפר בתחילת נשיאותו מא"ז הרה"צ ר' אשר זצ"ל, שעל פסח אחד [תרל"ג] היו אצלו מנין חסידים מארצו הק', ועשה לכל אחד כותונת על החג, וברכס שיזכה עמם לשנה הבאה לתפור להם בגדי משי, ושמע זאת מפי מגידי אמת" שם עמ' תט.

26 ראה קובץ באו"י כא עמ' קנא.

27 חרף התנגדותם של חסידים מחצרות אחרים, כי רגילים היו כל החסידים בערי הקודש להתפלל יחד. ראה מכתבו של מרן אדמוה"ז להרה"צ רבי נפתלי צבי נכד הבעש"ט מנהיג החסידים בטבריה, על ההתנגדות להקמת בית הכנסת לחסידי קארלין בטבריה, בשנת תרכ"ג: "לפלא גדול בעיני על האנשים הבלתי מסכימים על קיבוץ אנ"ש במקום מיוחד לתפלה, למה ניגרע משאר בתי כנסיות לתפילה אשר נתהוו מאז מקיבוץ אנשי שומרי אמונים המסתופפים בצל החכמה ואין פוצה פה..". (קובץ בית אהרן וישראל ט עמ' קג). וראה על ההתנגדות להקמת בית הכנסת לחסידי קארלין בירושלים: "וכשחזרו לירושלים נמנו יחד לחית גברא, וצרפו למנין עשרה שני ספרדים, והי' להם רדיפות מיתר החסידים על שהתפלגו מהם, עד שהגיע לאוזני האדמו"ר הזקן זצוק"ל, ושלח אליהם לאמור: "שאינן זה מיזמתם ולא אליהם תלונותיכם, כי כל זה נעשה בהסכמתנו, וברצוננו לקבוע בית מדרש עבור אנשי שלומנו בעיה"ק ירושלים" ומאז נשקטו הרדיפות..". דברי אהרן עמ' רסו. נראה כי בצפת לא הייתה התנגדות כי כבר הוקמו בתקופה ההיא בתי כנסת לחסידים של חצרות צדיקים אחרים.

28 ברכת אהרן עמ' קלח. וראה סיפור העובדה בקובץ בית אהרן וישראל לג עמ' קנא.

29 ראה לעיל בהערה 15

הינוקא קדישא והיה עד לשמחה הגדולה ששררה בחצרות הקודש במעונם של רבותינו. הוא גם נוכח בעת כיבוי המאורות בהסתלקותו של מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר מסטאלין, הוא זה אשר עזב ביתו בארץ הקודש ונדד לחצרות הקודש בסטאלין לגדל את הינוקא קדישא. אך טבעי היה כי הוא זה שנטרד מכך שלחסידי קארלין בטבריה ובירושלים יהיה כולל משלהם ולא יהיו סמוכים על שלחן אחרים. מסגרת עצמאית קרלינית שתהיה לה יכולת ללכד את חסידי קארלין בארעא קדישא לשושילתא דדהבא. רמז לכך אנו מוצאים בדבריו של הגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים רבה של טוראוו באגרת חיזוק לחסידי קארלין ובקריאה שיתלכדו יחד עם הינוקא קדישא, בפרוס חג השבועות של אותה שנת תרל"ד³⁰: "...ודעו לכם אהובי נפשי, כי קבלתם מקרוב כתבים ארוכים בחתימת ידי העיירות הקרובות והרחוקות לקיים עליהם ועל נפשם כאיש אחד בלב אחד להיות הקשר אמין לתת רוח ועוז ותעצומות לבן אדמו"ר שליט"א לנהל ולהעניק כל ענין מארץ הקדושה ומחו"ל, ואמו הרבנית תחיה, בכוחה להקים אנשי מעמד העומדים על משמרת הקדושה ואנשי מעמד כרצונה עד יגדל מהרה צמח צדיק...".

שנת תרל"ד עמדה בסימן עליית חסידי קארלין סטאלין לארץ הקודש. משנה זו ואילך, במשך כחמש שנים, התרבו העולים מקרב החסידים.³¹ עליה זו נגרמה, לא במעט, בשל תחושת היתמות שפקדה את עדת החסידים במקומות מושבותיהם בחו"ל. וחסידי אלו שינקו מאז את אהבת ארץ ישראל מרבותינו, נמנעו עד עתה מלעלות אל ארץ חמדתם, כי לא רצו לוותר על קרבתם לרבותינו. רק עתה, בשעת דמדומים שבין מלכא למלכא, עלו לציון משאת נפשם.³² נדרשים היו איפוא עתה, מגדולי החסידים, תעצומות נפש תוך אמונה לזהות בהמשך שושילתא דדהבא, כדי ללכד את החסידים מסביב לדגל הינוקא קדישא וחצר הקודש בסטאלין.

עם ראשי ממוני "כולל ווהלין" בירושלים היה נמנה³³ גם החסיד המופלג רבי זאב הכהן מפנינסק³⁴ מגדולי חסידי קארלין ומקורב לרבותינו הק', וכיתר הממונים גם הוא התנגד להקמת "כולל קארלין".³⁵ יתכן גם בגלל היותו שאר בשרו של הרה"ק מרוזין

30 קובץ בית אהרן וישראל לד עמ' קנג ואילך.

31 כפי שמוכיח המפקד של שנת תרל"ה שלפנינו. וב"החבצלת" מיום כה אדר א' תרל"ח מתאוננים אנשי "כולל קארלין": "...זה כשלת שנים אשר עדת חסידי קארלין הנקבצים באה"ק ממחוזות רבות מערי רוסיא, התחלקו מכולל וואלין, לסבת חפץ תועלת למו, ויען כי במשך העת הנז' רבים הם אנ"ש אשר נגשו אל הקודש לסבות שונות מעתותי הזמן, וכסף הקדשים הנאסף לכוללינו אין די להטיף להם מנת חוקם...".

32 ראה בהערה הקודמת: "...רבים הם אנ"ש אשר נגשו אל הקודש לסבות שונות מעתותי הזמן...".
33 הוא התמנה על-ידי מרן אדמו"ר הזקן, ראה מטה אהרן, חסידי קרלין בירושלים עמ' ד. ובטעות כתב שם: "ואדמו"ר הזקן מינהו לממונה הראשון בכולל קארלין", ומסתבר שמינוהו ב"כולל ווהלין" כנציג חסידי קארלין. הוא מופיע כממונה "כולל ווהלין" במסמכי הכולל ובכתבי-עת מאותה תקופה.

34 בנו של החסיד רבי אלעזר חיים הכהן מפנינסק מתלמידי הרא"ש הגדול מסטאלין. עלה לירושלים בשנת תרכ"ב, וממקימי בית הכנסת בעיר העתיקה בירושלים. היה מקורבו ונאמן ביתו של מרן אדמו"ר הזקן, בזיו"ר היה חתן רבי נחום נכד הרה"ק רבי אליעזר הלוי "הראש ישיבה" מפנינסק, ונכד הרה"ק המגיד מסטעפין. ובזו"ש היה חתן רבי נחמן דוב נכד הרה"ק רבי מרדכי מקרמניץ. אבי משפחת עלינשטיין. נלב"ע ביום ח' אדר שני תרל"ה. ומנו"כ בהר הזיתים. "מטה אהרן" שם.

35 על המכתב חתמו, בנוסף לממונים בשלושה המרכזים של "כולל ווהלין" בירושלים צפת וטבריה, גם מאה וחמשה איש חברי "כולל ווהלין" בירושלים ובטבריה, מהם רק שלושה "אנשי קארלין": נתן בה"ר יוסף מ.. זללה"ה; דוד צבי ב"ר מאיר וואהל..; יחיאל פישל מפנינסק וקארלין.

ומקורבו³⁶, ושמר אמונים להרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא נשיא "כולל ווהלין". ההצלחה האירה פנים לעסקני "כולל קארלין" שהחלו בפעולותיהם מיד בשנת תרל"ד, והשיגו אז תרומות בסך יותר מאלף רובלים כעדותם של ממוני "כולל ווהלין", "ועתה שמענו וידענו על ברור כי השיגו איזה אנשי טבריא סך עצום מקופות הקביעות יותר מאלף רו"כ...". הסיבה לכך נעוצה גם במגביות המיוחדות שנערכו אז בשנת תרל"ד³⁷ "עבור עניי אה"ק בעת הרעב".

הקמת "כולל קארלין" בשנת תרל"ד מהווה מעין אב-טיפוס למוסדות תורה חינוך ורווחה שבימינו מהווים את המסגרת הקהילתית לחסידים, ויוצרים את האקלים האלטרנטיבי לעיירה של פעם. הוא אמנם הוקם כתוצאה ממצוקה ואיום, אך יש בו בהחלט מהנחשונות והראשונות. שמצוינים היו בה חסידי קארלין סטאלין. בתי התפלה של חסידי קארלין בערי ארץ הקודש, שהיו מהראשונים לקהילת חסידים של חצר צדיק, הוקמו בעיקר בגלל עניני חסידות³⁸, אך גם להם נועד תפקיד בשעת מצוקה-ותקווה. וגם מהם בוקעת ועולה היוזמה והראשונות.

זכויות רבות לביסוס והרחבת קהילת חסידי קארלין-סטאלין בארץ הקודש נזקפות ל"כולל קארלין" שעמד תחת נשיאות מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין³⁹ ואשר נשא בעולה בהשגת התמיכה לחברי הכולל. ולאחר הסתלקותו עמדו בראשו מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין⁴⁰ ומרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין.⁴¹

בפרק זה אנו מתמקדים אך ורק בתולדות ייסוד "כולל קארלין" בשנת תרל"ד. לכך אנו מביאים את מכתבם⁴² של ממוני "כולל ווהלין" בשנת תרל"ד המוען אל חסידי קארלין, ובו הם מעלים את השגותיהם מנקודת מבטם (תוך השמטת ביטויים מעליבים). ומפקד

36 כי גם הרה"ק מרוזין היה נכד הרה"ק רבי אליעזר הלוי "הראש ישיבה" מפנינסק. וכנראה שבגלל כך נבחר על-ידי אדמו"ר הזקן יחד עם אחיו הרה"צ רבי משה בער לנסוע להרה"ק מרוזין ולבקשו להסכים לקיים את שמחת הנשואין של צאצאיהם הקדושים בקארלין. ומשום כך הצטרף למרן אדמו"ר הזקן עם הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב בנסיעה לקבל את פניו הק' של הרה"ק מרוזין בעת שהגיע לשלום לסדיגורא בבריחתו מרוסיה, ראה עליו גם בקובץ באו"ל עמ' קמג בהערה.

37 ראה בהלבנון 1 ביולי 1874 מכתבו של הגאון רבי דוד פרידמן מקארלין: "ב"ה קארלין יום ר' עש"ק ד' תמוז התרל"ד, כבוד הרב הצדיק כו' הגדול בתורה ויראת ש-די מוה' דר. להעמאנן נ"י... הנני להודיע לבאי בשערי שער הלבנון אשר לקול הקריאה מעיה"ק ירושלם תב"א התעוררו נדיבי עירנו לעזור לאחייהם היושבים בקדש להסיר מהם חרפת רעב וירימו תרומה סך מאה ושמונים וששה 186 רו"כ ושלחתי אותם לעיה"ק. ואחשוב אשר מאתנו יראו הקרובים כמו עיר פינסק והרחוקים וכן יעשו והיה מעשה הצדקה שלום ואחתום בברכה באה"ר, ידידו מוקירו מלב ונפש דוד פרידמאנן חופ"ק הנ"ל...".

38 "אשר הוא עיקר גדול ויסוד מיוסד לתפלה שיהיו בדבוק ואהבת חברים כמאמר קודם התפלה ואהבת לרעך וגומר, וגם מבואר בתשובת הרדב"ז ח"ג סימן תע"ב" ראה קובץ בית אהרן וישראל ט עמ' קג ובהערות.

39 "כולל קארלין. בעד היושבים בפלך מינסק ועוד, המתחסים לחסידי קארלין. נפרד מכולל וואלין בשנת תר"ל [!]; הגבאות הראשית היא בידי האדמו"ר מקארלין [!].". ירושלים, מאסף ספרותי לחקירת ארה"ק, א. מ. לונץ, כרך תשיעי, ירושלם תרע"א, עמ' 210

40 באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצאת תעודת נזר קודש שעטרוהו ממוני "כולל קארלין" מתאריך ירח האיתנים תרפ"ד, ותחומים עליו החסידים ר' אהרן ב"ר אשר קלמנאוו ז"ל, ר' אפרים ב"ר אלעזר סופר, ר' אלטר חיים הלוי שוב"ב ב"ר משה ליב שיפמן ז"ל עם חותמות כולל קארלין מירושלים צפת וטבריה.

41 על ה"פירמא" של "כולל קארלין" מופיע "בנשיאות עט"ר רוח אפינו כ"ק מרן אדמו"ר הרה"ק רבנו אברהם אלימלך פערלאוו שליט"א איתן מושבו בעי"ת קארלין יע"א".

42 המקור בארכיון העיר ירושלים.

של "כולל קארלין" בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ה⁴³, שהוגש ע"י ממוני "כולל קארלין" לסיר משה מונטיפיורי לאחר ביקורו בארץ הקודש. כולל רשימת בתי הכנסת בפרטים מאלפים וביוגרפיים. בתוספת פרטי-חיים של החסידים הראשונים וזכרונם לברכה, המבוססים בעיקר על רשימת חסידים וקורות חיים שנלקטו בעמל רב מפייהם של זקני החסידים בדור העבר על-ידי הרה"ח ר' אהרן הויזמן שליט"א ופורסמו על ידו.⁴⁴ נזקקים אנו ליריעה נוספת כדי להעלות את המשך הפעולות רבות השנים והמעשים של "כולל קארלין" בארץ הקודש, עד ימי המנדט הבריטי, והטמעתו בתוך כל הכוללים של "ועד הכללי כנסת ישראל". ובודאי שלא נגענו אף לא בשולי אדרת הכיסופים והערגה שנארגה מאהבת ציון וירושלים ותשוקת ארץ חמדה של רבותינו הקוה"ט זיע"א.

"כולל קארלין" ששורשיו נטעו בארץ הקודש על ידי חסידים ראשונים ז"ל, וטופחו בידם הקדושה והטהורה של רבותינו זיע"א, - מחדש היום כנשר נעוריו להחזקת ישוב הקהילות חסידי קארלין סטאלין בארה"ק לצדקת רבי מאיר בעל הנס, במתכונת חדישה ובתכנים עתיקים, במסגרת מרכז מוסדות קרלין-סטולין בארץ הקודש.



אגרת ממוני "כולל ווהלין" נגד הקמת "כולל קארלין" משנת תרל"ד

שלומי אמוני ישראל, צדקתם כהררי אל, ותיקים וחסידים, יראי ד' וחושבי שמו, נדיבים ושועים, תמימי דעים, נטעי שעשועים, חובבי ציון, אשר נתנם ד' עליון בשערי הנבונים, וגדולי המורים המצויינים אשר נגה עליהם אור יפעת המאור הגדול, בוצינא דנהורא איש אלקים קדוש, צים"ע מו"ה אהרן זצוקלל"ה מקארלין ואשר הסתופפו בצילו צילא דמהמנותא, ד' עליהם יחיו.

ידידים נכבדים! יודעי בינה לעתים, העת דורשת לגשת עדיכם היום בדברים האלה העומדים ברום עולם החזיקו לתועלת וטובת יישוב הארץ, ארץ הקדושה, התייצבו נא, התבוננו וראו מצב אחיכם בית ישראל, חובקי אשפתות הקודש במה הם קיימין, ולכו לישועתה, קומו בעזרתה אחים מרחמים, כינו נא זאת חובבי ציון! היות כאשר מימים מקדם מני אז היתה מקהלות האשכנזים בארץ הקדושה וכמה קהלות וכמה כוללים כאשר גדולי חקרי לב התחקו על שרשיהם, הראשונים כמלאכים, גדולי חקקי לב חקו חק ולא יעבור לעבודת הקודש, וכל עבודתם וכל מנהגם ולכל תהלכותם, ככה יתנהגו הכוללים גם היום על פיהם! ולא יעברו את הגבול וכאשר הנחילו לגבולין, וכל הבאים לשכון

6172 F 43 במכון לתצלומי כתיב יד של הספרייה הלאומית בירושלים. ברשותם האדיבה של ספרית -
Montefiore Library London מס' 550
44 בספרו "מטה אהרן" חסידי קארלין בירושלים, ירושלים תשנ"ג.

כבוד בארצינו ישיגו ארוחתם מאת נדבת אחיהם בני מדינתם, וכל כולל וכולל מאחב"י נקרא בשם, בשם השוה לבני המדינה שבאו משם, כולל וואלין, יקראו בנחלתם אלו הגובערנים, קיעוו, זיטאמיר, פאלטאווע, חערצאן, יעקאטיריניסלאב, טאווער, קאמיניץ פארלסק, באסי' ראמיניען, וכן נספח אליהם גם איזה מחוזות מגובערני מינסק, כמו מאזיר ואגפי', פינסק קארלין וסביבותה, לבעבור מקהלות החסידים אשר בהם! מכל המקומות ההן יעלו המנדבים לכל נדריהם ונדבותיהם ולכל הקופות הקבועות לשם הרמבע"נ זיע"א, כולם לכולל וואלין יבואו, וכל הבאים מאלו הגובערנים והמחוזות לשכון כבוד בארצינו, בנעימים ישיגו ארוחתן, מאת כוללינו הנו', וככה מחזיקים כל קדושי עליון את החק הקדוש באחדות כוללינו הנו', וכן כל קדושי עליון נוהי עדן החזיקו במעונו החק הקדוש הזה, לכל עבודה ולכל מדה בקודש.

גם צדיקי וחסידיו עליון מסטאלין ומקארלין העלו נדבת פורון שקלי קדשיהם, ואת הנקבץ אמצעותם מקופות הקביעות שקבעו לשם הרמבע"נ זיע"א את הכל העלו יפה בעתם לכולל וואלין הי"ו אמצעות נשיא הארץ ואמרכל הכללי, ועוד חיבה יתירה נודעת מחמלתם על דרי ערי הקודש כי בהתאמצותם ובהשגחתם על הנודעים להם ועל אנשי שלומם לתמכם במנות פרטיית, ידענו זאת בצדק כי מצדקתם ורוחב פורון לכבם השגיחו לרחמה את אנשי שלומם משלהם ומצדקת השפעת השגחת חמלתם עליהם, אבל חלילה חולין הוא לחשוב ולערער ולהרהר חלילה כי מקופות הקביעות הרימו אפי' פחות מש"פ לשלחה לאיש פרטי חלילה לא חשבנו כזאת מעולם, ולכן כל הבא לשכון כבוד באה"ק יהי' מאיזה מחוז שהוא בעין יפה השיגו חלקם מהברכה הכללית, הגם כי הי' לו הענקות ומנות פרטיית מאיזה מקום.

והגם כי ידענו היטב משאת הברכה אשר תבואה לכולל וואלין ממחוזות פינסק קארלין סטאלין וסביבותיה אם במאזנים להעלות נגד תוצאות הברכות אשר ישיגו פה בני המחוזות ההם, לא תגיע אפי' לשליש ולרביע, לכל זאת לא עלה על לב מנהל ומשגיח לחלוק על זה. אחרי כי הברכה אחת היא לנו להיותינו אנשים אחים בני כולל וואלין.

ועתה אשר לדאבון נפשינו הלקח ארון אלקים ציס"ע ה"ר אהרן זצוקלל"ה וגם בנו באשרו וצדקתו פאר מקדושים ה"ר אשר זיע"א עלה גם הוא בסערה בשנה ההיא השמימה! והנה עד מהרה נמהרו נמהרים... מתי מעט מדיירי עה"ק מכרי' תוכב"א פשטו ועברו הגבול, כי נתנו עיניהם על... וימצאו גם בקריית חוצות, מתי מעט אשר כלבבם, וידמו בנפשם כי את אשר חיכו הגיעו, ואת אשר קיוו מצאו, לשלוט ולהשתרר על המתנדבים הישרים בלבבותם, ודמו כי לא יבצר מהם מעשות המזימתה וקובע נפשות נתלכדו ונתאחדו לשלוח יד בקופות הקביעות, במה... למען עור עיני המתנדבים ולפתותם בזה שיאמרו להם אשר גם בעוד הצדיקים קדושי עליון קיימין השיגו מנות והענקות פרטייות מלבד החלק שאכלו יחד חלק בחלק עם בני כולל וואלין, ויכחידו תחת לשונם כי זאת היתה להם אך מהתאמצותם ומרוחב לב פורון קדושתם.

ועתה שמענו וידענו על ברור כי השיגו איזה אנשי מכריא סך עצום מקופות הקביעות יותר מאלף ר"כ ולא נתנו גם לאנשי בני המדינה מהמקומות שלהם, אשר רבים הם אתנו פה בארץ הקדושה (כן ירבו) ולא הי' להם גובערני מיוחדת או מחוזות מיוחדים אמרו כי נתנו האוילים ההם את עיניהם להפרד מעל כולל וואלין. מה מאתנו יהלוך! אולם לאשר אין להם מקומות מיוחדים להמכונים בשם חסידי קארלין גם לא כל אנשי שלומם יחפצו

להפרד ולא רובם כי אם מתי מעט, אשר נתנו עיניהם לפשוט... כאשר נודענו ברור כי נגואלו ידם אחרי כי רובם ככולם גם אות [בה] אשר חרבות יחפצון גם המה כבר קיבלו חלקם מהבר. הכללית מכולל וואלין בעד תרל"ד ומהם על תרל"ה, ובהם אשר המה בעלי חובות להכולל... ויגורנו כי ישלחו ידיהם במרד ובמעל גם מקופות הקביעות אשר במחוזותינו, וי.. קופות הקביעות גם מהאנשים אשר לא מאנשי שלומם ולרגלי תהלוכות כאלו ירביון דברי ריבות ומחלוקת בשערי ערי הק' כבוא איש א' מקריית חוצות ויאמר כי כל צדקותיו והקופות הקבועות שהי' בביתו מסר להם ולכן יתבע חלק מהם, כי לא יעזו לתבוע מכולל וואלין והמה יכחידוהו כאשר עושים גם היום, שרוב אנשי שלומם ובני מקומותם ירחיקו מעליהם.

זאת הביא אותנו בדברינו אלה לגלות אזני המתנדבים למען יוכחו לדעת את העמל ואת העול אשר מתי מעט מאנשי טברי' יוזמים לעשות, ועד כמה העיזו פניהם בדבר הזה בדבר שהיא למרות רוח רצון גדולי קדושי עליונים נוחי עדן, ולמורת רוח רצון מנהיגי ומשגיחי הכוללים בארצות החיים, וכל קבל די חוצפי יתירה בהם לבלתי שמוע בקול איש אלקים קדוש מרן מסא"ג נשיא אה"ק תובכו"א, לא נשמע כזאת מני אז אשר נקרא כוללינו בשם כולל וואלין, זה שמו אשר קראוהו לו גדולי הראשונים כמלאכים בראשית בהירת זהרו של השרף הנורא והנכבד רבינו ר' ברוך ממעזיבוז זיע"א הוא הא' שנתעמר בעטרה שעטרוהו לו כנסת ישראל מארץ ומחוץ לארץ את עמרת הנשיאות, וכל המתנדבים ממחוזות הנז' אשר נקראו בשם כולל וואלין הי"ו, הי' הוא לנשיא עליהם וכולם כל נודר וכל נודב מאיש ועד אשה מנער ועד זקן ויושב בישיבה, חסידים ואנשי מעשה וגדולי קדושים יסודי עולם העלו שקלי הקודש לערי הקודש אמצעותו, וכן אחריו כי הוקם על ונתקבל לנשיא אה"ק ת"ו אב הרחמן אוהב ישראל ציס"ע הראי"ה מאפמא זצוקלל"ה ואחריו כעין החשמל איש אלקים קדוש הר"מ זצוקלל"ה מסאורייין ואחריו זרחה עלינו שם שמש צדקתו של אותו צדיק אבינו רועינו מרא דארעא דישאל מרן הק' הר"י מרוזין זצוקלל"ה, אשר כבוד איש אלקים קדוש הר"א זצוקלל"ה מקארלין מחותנו העלה אמצעתו כל השפעותיו לאה"ק ת"ו, וכן העלה על יד חתנו הוא מרן הקדוש רשכב"ה ציס"ע מהרא"י מסא"ג שליט"א שנה שנה את שקלי הקודש מקופות הקביעות.

ועתה קמו תרבות אנשים אינשי .. וינסו את כחם לפשוט... כי שפתם אתם מי ארון לנו, לכן הננו נאלצים לצאת לקראת .. אטומי און ולגלות ... תחת עותתם, ולהראותם כי לא אלמן ישראל.

ובראשית נפתח דברינו אלה להזהיר את הנדיבים ולאמר להם הזהירו המתנדבים לבל תמסרו מש"פ קטנה לשום איש אשר יבא להוציא מתחת ידיכם את נדריכם ונדבותיכם להר ציון, ואת הקופות הקביעות לשם הרמבע"נ זיע"א, כך להגובים והמאספים המפורסמים היוצאים ממשרקאם וממשרנאביל מטריסק וכן מברעונא מסמעפין מהאליק עד אשר נודיע לכם אחב"י אשר הסתופפו בצלא דמהמנותא בסמאלין מי מכם הוברר והוברר להקימו ולהרימו על נדיבות קום ולהמנות אצליכם גובים ומאספים וגזברים.

וזאת תדעו אחינו מרחמינו ! כי כל הדברים האלה אשר אנחנו כותבים אליכם נעשה בקיבוץ גדול מאחב"י חובקי אשפתות הק' מיח"ס ממונים ומנהלי' ותלמידי חכמים, וראשי דיינים המצויינים מבתי דינין הקיבעות לאסור עליכם אתם המתנדבים איסור חמור לבל תמסרו מש"פ לשם אה"ק ת"ו כ"א לאותן הגובים אשר הזכרנום על שם מקומם, והיה אם

לא תשמעו לדבריני ואזהרתינו אזי נהי' מוכרחים להטיל גודא ושמתא ארור בארבע מאה שפורי' ולטותא דרבנן דלית לי' אסותא כי נקהל ונעמד על נפשינו בצירוף כחינו ובכח המסור בדינו מגדולי ישראל מארץ ומחוץ לארץ ובצירוף קוב"ה ושכינתי' להראות ... כי לא אלמן ישראל, ולא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול...

ויהי נועם ד' על השומע ועד מהרה ישע ותבוא עליו ברכות טוב והיה כגן רטוב ... אחרים מרחמיהם, יח"ם ממונים ומנהלי' ומשגיחי כולל וואלין בשלש ארצות החיים ירושלם צפת"ו וטבריא חותמים ברוב עוז ושלום.

הק' חיים צבי ב"ר מ' יהודא מראמן ז"ל

זאב הכהן מפינסק

פייביש פרידמאן

הק' מרדכי אהרן ליברזאהן

חותם הכולל דק"ק אשכנזים חסידים וואלינער פה עיה"ק ירושלם תוב"ב

הק' מרדכי סג"ל

הק' שמואל .. מו"ה אלעזר זללה"ה

הק' שמשון מקאסטמטין ישן

חותם הכולל ק"ק אשכנזים חסידים וואלינער בעיר הקודש צפת תוב"ב

הק' פינחס בק

הק' מרדכי מאטיל אשכנזי

הק' ישכר בער מלפקאן

חותם הכולל ק"ק אשכנזים חסידים וואלינער בעיר הקודש טבריא תוב"ב

ודתברר לנא חתימת הנכבדים הממונים ויחי"ם דפעיה"ק טברי' ת"ו אישרנוהו וקיימנוהו בדחוי למהוי ובאנו על החתום ... לחודש אלול שנת ה"א תרל"ד לפ"ק פעיה"ק טברי' ת"ו

הק' אברהם צבי הלוי הראב"ד ומו"ץ

הק' ישעי' ראובן אב"ד ק"ק

נאו' שמואל זנוול הלוי דיין מראמין

★ ★ ★

מפקד של "כולל קארלין" בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ה, שהוגש ע"י ממוני "כולל קארלין" לסיר משה מונטיפיורי לאחר ביקורו בארץ הקודש - יבוא בעזיה"ת בגליון הבא.

מפתח הענינים

שנה כג

גליון עמוד

קלח ה	רבי מנחם מריקאנטי זלה"ה	תשובת שאלה שהיא פתיחה כוללת לחכמת האמת
קלז ה	רבי יוסף קורקוס זלה"ה	בענין משכנתא דסורא
קלה ה	רבי אברהם ירושלמי זלה"ה	בענין נזירות שמשון
קלד ה	רבי זרחיה גוטה זלה"ה	בעניני חנוכה
קלח יא	רבי יצחק זרחיה אזולאי	דרוש לתשובה ולנחמת ציון
קלג ה	רבי יהודה הכהן זלה"ה	הערות ברמב"ם הלכות שביתת יו"ט
קלה י	רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל	דרוש לבר מצוה ואדר א' וב' ופרוזבול
קלד ט	רבי יוסף זינצהיים זצ"ל	בענין גזירת טומאה בעיירות נכרים באר"י
קלג ט	רבי משה סופר זצ"ל	דרוש לחג הסוכות
קלו ה	הנ"ל	בסוגיא דהמפריש תרומת חמץ בפסח
קלו יג	רבי שבתי בכ"ר אברהם זלה"ה	דרוש לבנין בית הכנסת
קלד יג	רבי בנימין וואלף אייבשיץ זצ"ל	תשובה בהלכות טריפות
קלה י	רבי אברהם מנחם מנדל שטיינברג זצ"ל	בענין עדות מיוחדת (ב)
קלז טו	רבי שמחה ביק זצ"ל	בענין ירושת רבנות
קלו כא	רבי שלמה חיים פרלוב זצ"ל	בענין הגעלת כלים בחוה"מ פסח

חידושי תורה

קלד יז	הגאון הרב צבי מרקוביץ זצ"ל	בענין עד אחד בדבר שבעררה
קלו כה	הגאון הרב שמואל בירנבוים זצ"ל	בענין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא
קלו כח	הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל	במצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח
קלח יז	הרב שמחה בונם ורנר	בענין קדושת ארץ ישראל לשביעית ומעשר
קלג יט	הרב אליהו גרינצייג	בענין תפילת נעילה
קלז יז	הנ"ל	בענין שביעית בפירות נכרים
קלח כז	הרב יעקב שמש	בענין יש כח ביד חכמים
קלד כא	הרב יעקב וואלפין	בענין טובת הנאה ממון
קלד כה	הרב אברהם שלום הירשפרונג	בענין חיוב מזוזה בבית התבן ושערי חצירות הרב שלום הירשפרונג
קלה יג	הרב אברהם ישעיה הלוי וואלפא	בענין נסכא דרבי אבא
קלה ל	הרב דוד אריה ציינווירט	חיסר טל ומטר במנחה ערב שבת
קלז לב	הרב פינחס הלוי סגל	באונס ורצון בלא"ה אם הוי עבירה
קלג לד	הרב אלימלך וינברג	סדר העבודה ביום הכיפורים

גליון עמוד

קלח לב	הנ"ל	בענין שמור ונעבד בשביעית
קלו ל	הרב אליהו נחום זלצמן	בענין זכר יציאת מצרים במזווה
קלד ל	הרב אברהם צבי אלבוים	חצר שאינה משתמרת ודעת אחרת מקנה
קלה לו	הרב דב גדליה דרקסלר	שבעת ימי המילואים
קלח מז	הרב מרדכי מרק	בענין מוכר מין אחד ונמצא מין אחר
קלג מה	הרב אברהם אלימלך בריזל	בענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו
	הרב יהושע שטיינברג	בענין דיינים בישיבה ועדים
קלג סג		ובע"ד בעמידה (א)
קלד לד		(ב)
קלה מג	הרב יואל עהרנרייך	בענין חנ"נ ואפשר לסוחטו
קלה נ	הרב דוד בריזל	בענין עד אחד נאמן באיסורין
קלה ס	הרב ישראל אשר קלפהולץ	בענין חיוב שמירה ותשלומין
קלז לז	הרב יהודה דב שפיצר	בסוגיא דאחרין לפלוני
קלז מ	אברהם מאיר רובינשטיין	בסוגיא דמעלין לכהונה עפ"י ע"א
קלה סו	שמעון אליעזר סגל	בענין אין אדם פורע תוך זמנו והמסתעף
קלז מו	דוד צבי רוזנטל	בענין כליו של לוקח ברשות מוכר
קלו לז	דוד זעליג זלצמן	בענין ביעור חמץ בע"פ שחל בשבת
קלו מב	יוחנן ברי"צ בריזל	בקושית הירושלמי במצה של חדש (א)
קלז נז	הנ"ל	(ב)
קלד נו	משה צבי הלוי שוחט	בענין חזקת שלש שנים
קלח נב	קלמן סטפנסקי	בדין בעלים באיסורי הנאה
קלו נא	יוסף בר"מ שווארץ	בענין חמץ שאינו ידוע

בירורי הלכה

קלג עז	כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א	בענין שהיה וחזרה
קלג פא	כ"ק אדמו"ר מיערוסלב שליט"א	בדין סוכה עם דלת הזזה
קלו נז	הנ"ל	בסדר אכילת המצות בליל פסח
קלה עה	הרב חיים דוד רוט זצ"ל	קובץ תשובות בעניני כתובה
קלז עט	הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון	בדיני ספירת העומר
קלח סה	הרב דב אהרן זלזניק	בענין אבוקדו בשביעית
קלד סא	הרב אליהו שלזינגר	ברכה על פרסומי מצוה כשאין מצוה
קלד סה	הרב יצחק נתן קופרשטוק	בענין נר חנוכה בבנינים הגבוהים
קלו עג	הרב גימפל ליפשיץ	בענין מכירת יין של חמץ אם הוא סתם יינם
קלה פט	הרב שמואל רבינוביץ	בענין הנדרים לצדקה בכותל המערבי
קלד עא	הרב יחיאל טויסיג	בענין ברכה היין הפוטר שאר משקין

גליון עמוד

קלו פו	הרב ישעיה נתן מלצר	בזמן שאיבת מים שלנו
קלג צ	הרב שלמה זלמן שמעיה	בענין הסרת עלים מהלולב ביו"ט
קלו צח	הנ"ל	בדיני קדושת בית הכנסת
קלח סו	הרב פינחס מנחם ליפשיץ	שמיטת כספים בחוב שניתן עליו צ"ק
קלג צו	הרב אברהם דורי	בענין בל תוסיף באכילה בסוכה
קלה צה	הרב אהרן שלמה ויסמן	בענין המפקיד מעות בטעות לחשבון אחר
קלה צט	הרב חיים רבינוביץ	בענין שיעור אות ך' פשוטה לכתחילה
קלז פג	הרב פינחס בונדי	ספיחי שביעית שיצאו לשמינית
קלז צו	הרב יוסף צבי הלוי הברפלד	בענין קשר תפילין
קלז קא	הרב צבי בוקשפן	בדיני זכיה בין עכר"ם לישראל
קלח פא	הרב נתן פערלמאן	בהלכות עשירי באב
קלז קז	הרב עמרם בלוי	בענין תנור דטחו ביה טיחיא
קלד עט	הרב אפרים מאיר שבדרון	נרות שבת ויו"ט לבני הישיבות
קלד צה	הרב קלמן יונתן הרשלג	בירור שיטת הט"ז בצורת הסתומה בתפילין
קלג ק	הרב מרדכי צבי שמעיה	בענין הלוקח לולב מחבירו בשביעית
קלג קח	הרב יונתן קולנגי	בדין החותם מלך אוהב בעשי"ת
קלג קיא	הרב יעקב חיים טננבוים	בענין חיוב תשלומין לגמ"ח
קלה קב	הרב יצחק יוסף מרק	בירור גדרי הקנינים בשכירות פועלים
קלז קיב	הרב מאיר הכהן שבדרון	בחיוב פריעת חוב בלא תביעה
קלה קיג	הרב חיים מאיר הורביץ	אם מותר להפריש חלה בשבת להציל אחר
קלח פז	הרב ישראל עקשטיין	בענין טבילת כלים
קלה קכה	הרב משה אהרן שור	בענין אחריות וגביית חוב
קלח צא	משה חיים שמעיה	בירור דין המסופק בברכה (א)

לשון חבמים

קלג קכא	הרב ירוחם פוברסקי	נוסח סדר העבודה ביום הכיפורים
קלג קכח	הרב ישראל דנדרוביץ	בכסא ליום חגנו
קלד קלג	הרב ישעיה נתן מלצר	בענין גבול דרום של ארץ ישראל
קלד קלט	הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א	דיון בענין הנ"ל
קלה קלא	הרב ניסן שרונים	האהלה וצערה - מלעיל או מלרע
קלו קג	הרב יצחק אהרן טרבילו	בענין חתימת ברכת ההפטרה בשבת חוה"מ
קלו קו	הרב ישראל דנדרוביץ	היגע בתלמודו בבית הכנסת
קלז קיז	הרב יוסף חיים מזרחי	בענין ניקוד ברכת להתעטף בציצית
קלח קצ	הרב יעקב חיים סופר	על ספרים וסופרים

מנהגי ישראל

גליון עמוד

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש אלול וירח האיתנים (ג)	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	קלג קלה
עניני ומנהגי בית הכנסת מרבוה"ק מסטאלין קארלין	הנ"ל	קלו קיז
מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש אלול וירח האיתנים (ד)	הנ"ל מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	קלח קט

הערות

קלג קמג

בענין אכילת תרומה - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו - הרה"ג ר' משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" ירושת"ו, ביהמ"ד להלכה בהתיישבות חקלאית / בגדרי שינה בסוכה - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס ביכורי אברהם, ב"ב / בענין דור רביעי ישוּבו הנה - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אהרן שושיצקי, בני ברק / בענין עיגול מספרים בתורה והמסתעף - יעקב ישראל הגר, ירושת"ו / בפירוש תיבת עבוט - משה אהרן אייזין, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין שליח בתופס לבע"ח במקום שחב לאחריני - יוחנן ברי"צ בריוול, ישיבת זכרון אלימלך קארלין סטאלין ירושת"ו.

קלד קמה

הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / הערות והארות עה"ת - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכתם למשה, ירושת"ו / בענין אין המחשבה הולכת אלא אחר העובד - הרב אליהו חיים לרנר, מח"ס הדרת קודש, ב"ב / הערות בדברי האור החיים הק' - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעל הטורים עה"ת, ירושת"ו / בענין תיבת יהי - הרב אליהו לויץ, ירושת"ו / הערות במסכת שבת (א) - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ר"כ קארלין סטאלין, גבעת זאב / הערות שונות - הרב מאיר דוד הירשמן, מודיעין עילית / בענין יצחק אבינו נשרף ונעשה אפר בעקידה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", בני ברק / בענין הקבלת פני רבו ברגל - הרב יצחק טופיק, ב"ב / הערות שונות - הרב שמואל עדס, ירושת"ו / רקיע ושמו וילון - הרב שמעון פוגל, בני ברק.

קלה קלה

הערות שונות ובענין אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין - הרב אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת "קול תורה" ירושת"ו / בענין חשד ומראית עין בשביעית ונר חנוכה - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" ירושת"ו / אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן - הרב יצחק שמעון הכהן שבדרון, ירושת"ו / בירור בנוסחאות התפילה לדעת הגאון ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל - הרב יוסף חיים מזרחי, מהדיר סידור "עוד יוסף חי", ירושת"ו / למה בלעם בירך את ישראל - הרב חזקיה דחבש, מח"ס "שתילי זיתים" ע"פ באר מים, ב"ב / הערות והארות במסכת נדרים ונזיר - הרב יהודה קוק, מח"ס "נופת צופים" / בעניני פורים ומגילת אסתר - הרב מנחם נובוגרודצקי, כולל בוקר קאלין סטאלין, בני ברק / הערות במסכת שבת (ב) - הרב שניאור זלמן דישון, ר"כ קארלין סטאלין גבעת זאב, מח"ס "זכרון צבי" / הערות שונות - הרב ישראל יצחק הייבלום, ירושת"ו / עוד בענין עיגול מספרים בתורה - יעקב ישראל הגר, ירושת"ו / הנותן מתנה לתועלת עצמו לגבי שונא מתנות יחיה - יעקב מרק, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין קשירת נעל שמאל תחילה כשאינם עליו - מנחם שטרנהל, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בשיעור זמן קריאת המגילה של לילה - משה חיים אליהו, אלעד.

גליון עמוד

קלו קלה

בענין חיוב תשלומין לגמ"ח ועוד הערות שונות - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג / הערות שונות - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת "קול תורה" ירושת"ו / טעם לקריאת שבת הגדול ועוד הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכתם למשה" ירושת"ו / שליח נכרי בשביעית ובביעור חמץ - הרה"ג ר' משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" ירושת"ו / תגובה והערות שונות - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעל הטורים עה"ת ירושת"ו / שותפות באיסורים - הרב יוסף שמחה גינזבורג, רב הישוב עומר / בענין חיוב נשים בראיית פנים - הרב יוסף דוד ליינער / בענין קדימת יציאת מצרים - הרב יחיאל חיים ליברמן, ירושת"ו / האם יש חיוב לתת עליה לבחור בר מצוה שחל יום הבר מצוה שלו ביום הקריאה - הרב חיים ברכיה ליברמן / בענין מיגו דאיתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא - הרב יששכר פולק, ראש כולל בוקר קארלין סטאלין, בני ברק / הערות שונות - הרב חזקיה דחבש, מח"ס "שתילי זיתים" ב"ב / בענין חמץ שמשירים לסעודות שבת אם נמכר לגוי - הרב מ. אהרונסון, קרית ספר / בענין ערב קבלן במכירת חמץ - הרב צבי יהודה שיש / בענין כ"ף פשוטה שאין רגלה כפול מגגה - הרב מרדכי אליהו סלושץ, ב"ב / בענין לבישת תכלת - הרב אליהו רוזנבלום, ירושת"ו / בענין ברכת שהחינו בימי העומר - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין שונא מתנות יחיה - הרב ישראל אשר קלפולץ, ירושת"ו / בענין טיפי הדם שעל הפרוכת - אהרן זאב ברנשטיין, גבעת זאב.

קלז קלה

תלת מילי בדיני שביעית מהגאון רבי גרשון לפידות זצ"ל ובענין גזל לחם אי מברך עליו ברכהמ"ז - הרב ידידיה גרוסברג / בענין שיעור כזית לאכילת מצה - הרב יעקב חנוך הכהן שברדון, ר"כ או"ח קארלין סטאלין, ביתר / בענין גבול הדרומי של ארץ ישראל - הרב שמעון מן, בית שמש / בענין אמלתרא בנר חנוכה למעלה מעשרים - הרב גדעון עטייה, מח"ס "עצי הגפן" ו"גביע הכסף" ירושת"ו / בישוב המנהג למה בזמנינו אין כל המוכרים מקפידים לקיים מצות "צדק משלך ותן לו" - הרב דוד נתנאל שווארץ, מח"ס "יד המשפט" אשדוד / שלח חלות לחבירו ונזכר ששכח להפריש חלה האם מותר לו להפריש בשבת - הרב יהודה מושקוביץ, בני ברק / בענין שיטת הט"ז בכתיבת תפילין - הרב אליהו משה קופל, בני ברק / בענין שהחינו בימי הספירה - הרב עמיחי כנרתי והרב יואל קטן, מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים / האיך רץ אברהם אבינו ע"ה לקראת המלאכים - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / ישראל והתורה - הרב צבי קרייזר ב"ב / בענין מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת - הרב מ. אהרנסון, מודיעין עילית / בענין אורך כ"ף פשוטה - הרב חיים רבינוביץ, בני ברק / בעובדא דרוניא בבבא בתרא דף ה' - מאיר שמעיה, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / הוספות למאמר בענין מצה של חדש - יוחנן ברזיל, ישי"ק "זכרון אלימלך" ירושת"ו / בענין ברכת "חכם הרוזים" - שלום מרדכי בר"י הלוי סגל, ישי"ק בית אשר קרלין סטולין רמות.

קלח קכא

בענין סיפור יציאת מצרים כליל הסדר - הרב אליהו בקשי דורון, הראשון לציון ונשיא מוסדות בנין אב / עיטוף הטלית בקבלת פני שבת - הרב משה מנחם הכהן שפירא ר"מ בישיבת "ראשית חכמה ירושת"ו / בענין הזכרת יציאת מצרים במזוזה - הרב יהושע בורודיאנסקי, בני ברק / הערות בשולי השפת אמת ובענין ריצה בשבת - הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / בענין בנין בית הכנסת - ישכר צבי הכהן רוזובסקי, ראש כולל בית יוסף מאיר - מכנובקה ב"ב / בענין מספרים עגולים בתורה - יעקב ישראל הגר, ב"ב / בענין הנ"ל - הרב יצחק אייזנברג, חיפה / בענין מכירת חמץ בערב פסח שחל בשבת - הרב מ. אהרונסון, מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב יעקב וינגולד, מחבר קונטרס "דרכי מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת" / תגובה בענין מי ששלח חלות לחבירו בלא הפרשת חלה אם מותר להפריש בשבת - הרב חיים מאיר הורוביץ, ירושת"ו / תגובה בענין גרעון כסף ביציאת מצרים - הרב ישראל

דנדרוביץ, ערד / תגובה בענין שיטת הט"ז בכתיבת תפילין - הרב קלמן יונתן הרשלג, ביתר / בענין הנ"ל - הרב חיים רבינוביץ, ב"ב / בענין הקולות שבמתן תורה - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין אכילת דם - הרב מאיר יחזקאל בוקשפן, מודיעין עילית / סדר הדפים בש"ס - הרב אברהם ישראל יעקובי, ב"ב

תיקוני סופרים

בריש פרק המוכר את הבית (ב"ב ס"ב) - שמעון ביניק, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
 בתרגום אונקלוס בענין מכת צפרדע - הרב דוד אריה בריזל, ירושת"ו.
 בדברי הרשב"ם דעל כל יאמרו המושלים (ב"ב עח) - משה אהרן אייזן
 ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו.
 בענין ברכת האילנות - הרב אליהו לוי, ירושת"ו

כתבים

השפעתו הגדול של מרן רבי שלמה הרב אברהם אביש שור
 מקארלין זי"ע הי"ד בוהלין וגאליציה פרק ב'
 לתולדות בתי הכנסת הנ"ל
 של רבותינו הקוה"ט בקארלין
 בית המדרש וולפה הנ"ל
 "וואלפערס שולכין" בקארלין
 ייסוד "כולל קארלין" הנ"ל
 בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ד
 א. אגרת ממוני "כולל ווהלין" נגד הקמת "כולל קארלין" משנת תרל"ד.